



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:8 SAYI:1 2021 /1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Abdullâh ALTUNCU abdullahaltuncu@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Osman TÜRER osmanturer@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Ars. Gör. Dr. Osman ÜLKER (İngilizce / English) osmanulker@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu (Arapça / Arabic) recep.haydaroglu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Hamidullah GENÇ (İngilizce / English) mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AGKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Ars. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Sercan ÇAMLİ sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Ars. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAV00S

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2021 / June 2021

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUS	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. ÖSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŞİNASİ GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İSMAIL DEMİREN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNİYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĐKUŐ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	13-17
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
SULTANBEG ALİEV	МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 1 Zayıf Hadis Tespitinde Uygulanan Yöntemler -I- Methods for Determining Weak Hadiths -I-	21-52
TAHA NAS	ŞAFİİ MEZHEBİNİN TEMEL KAVRAMLARINDAN "KAVL" VE İLGİLİ İSTİLAHLARIN KULLANIMI VE İŞLEVİ One of the Key Terms in the Shafii Legal School "Qawl": The Use of the Terms Related to Qawl and its Function	53-78
MUSTAFA GENÇ	KUR'ÂN'DA ZİKREDİLEN SEÇKİN ŞAHSİYETLERİN HADİSLERDEKİ YERİ BAĞLAMINDA HABİB EN-NECCÂR İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TETKİK VE TENKİDİ The Analysis and Criticism of Narrations About Habîb al-Najjâr in the Context of the Personages Which Mentioned in Qur'ân and Importance of Them in Hadiths	79-107

MUHAMMED AKDOĞAN	FETTENÎ VE ESERLERİ BAĞLAMINDA HADİS İLMİNE KATKISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME al-Fattānī and an Evaluation on Its Contribution to Hadith Science in the Context of His Works	109-135
İRFAN KAYA	NAHİV USULÜNÜN İKİ KLASİK KAYNAĞI İKTİRÂH VE LUMA'U'L-EDİLLE'NİN İÇERİK VE YÖNTEM BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI Comparison of Two Classical Sources of Usul Al-Nahv, Iktirah and Luma'u'l-Edille in Terms of Content and Method	137-165
YUNUS ERASLAN	İSLAM FİLOZOFLARINDA MELEK İNANCI Angel Faith in Islamic Philosophers	167-190
KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN	TASAVVUFÎ HAKİKATLERİN SEMBOLLERLE ANLATILMASI: ALÂÜDDEVLE-İ SİMNÂNÎ'NİN RİSÂLE-İ ŞATRANCIYYE ADLI ESERİ Expressing Mystical Truths Through Symbols: Risāla-ye Shatranjiyya of 'alā' al-Dawla Simnānī	190-217
SAMİ KILINÇLI	YÜCE ALLAH'IN KULA YARDIMININ BİR ŞEKLİ OLARAK KALBE SEKİNERİN İNDİRİLMESİ Sending Down the Sakinah to the Heart as the Assistance of the Almighty God to Man	219-250
AHMET SAİT SICAK	ASHÂBÜ'L-KARYE KISSASINA DAİR YORUMLARIN SPEKÜLATİFLEŞME SÜRECİ VE ALTERNATİF YORUM ARAYIŞLARI The Process of How Interpretations of the Parable of the Companions of the City Turned into Speculations and the Search for Alternative Commentaries	251-282
GÜLCAN ABBASOĞULLARI	BÂKÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KISKANÇLIK Jealousy in Bâqī's Poems	283-306

MAHMUT MEÇİN	AYDINLANMA FELSEFESİNDE VOLTAİRE'İN YERİ VE OSMANLI AYDINLARI ÜZERİNDE ETKİSİ The Place of Voltaire in the Enlightenment Philosophy and His Effects on Ottoman Intellectuals	307-340
ALPARSLAN ALKIŞ	İSLÂM HUKUKUNDA MİRAS HİSSELERİN ŞER'İ DAYANAKLARI Basis of the Heritage Provisions in Islamic Law	341-375
HAKAN ÖZTÜRK ŞAHİN KIZILABDULLAH	GEÇMİŞTE YAŞAMIŞ DİN KURUCUSU VEYA PEYGAMBERLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN HZ. MUHAMMED'İN HAYAT HİKÂYESİNE ETKİSİ: DOĞUM OLAYLARI ÖRNEĞİ The Effect of Narrations Concerning the Founders of Religion or the Prophets in the Past on the Prophet Muhammad's Life Story: Example of Birth Events	377-391
ZEKİ ÇAKAN TUNCAY KARATEKE	ORTAOKULDA OKUTULAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARININ ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ The Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course Books in Secondary School According to Teacher's Opinions	393-415

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Yayın hayatına başladığı 2014 yılından bu yana her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan dergimizin 8. Cilt 1. Sayısını siz değerli okurlarımıza sunmanın sevincini yaşamaktayız.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, 2018 yılından itibaren ULAKBİM TR Dizin ve EBS-CO tarafından dizinlenmektedir. Önceki sayımızdan itibaren INFOBASE INDEX'te taranmaya başladığımızı da burada sizlerle paylaşmak isteriz. Uluslararası birçok indekse başvurularımız tamamlanmış olup bunlarla ilgili süreçler devam etmektedir.

Bu sayımızda yayımlanmak üzere 30 civarında araştırma makalesi dergimize gönderilmiştir. Bu makaleler, ön kontrolden ve intihal taramasından geçirilmiş, yayın ilkelerimiz doğrultusunda değerlendirmeye uygun olanlar editör ve yayın kurulu kararıyla tespit edilmiştir. Alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda biri Rusça olmak üzere toplam 14 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle ...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are experiencing the joy of presenting the 8th Volume 1st issue of our journal, which has always adopted the principle of scientific and quality publication, to our valuable readers since 2014.

Our journal, which continues its publication life without compromising its academic publishing principles, has been indexed by ULAKBİM TR and EBSCO since 2018. We would like to announce that we have started to be indexed in the INFOBASE INDEX from starting of our previous issue. Our applications to many international indexes have been completed and the related processes are still ongoing.

Around 30 research articles have been sent to our journal to be published in this issue. These articles were pre-checked and scanned for plagiarism, and those suitable for evaluation in line with our publication principles were determined by the decision of the editor and editorial board. As a result of the evaluations made by our competent referees, a total of 14 research articles, one in Russian, were deemed suitable for publication.

We would like to thank our authors who preferred our journal to publish their valuable works, our valuable referees who examined these studies with scientific sensitivity, and our valuable colleagues who contributed to the publication of this issue.

Hoping to meet you in our next issue...

On behalf of the Editorial Board
Doç. Dr. Mehmet KARAKUS

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء

يسعدنا أن نقدم لقراءنا الأكارم العدد الأول من المجلد الثامن من مجلتنا التي تبني مبدأها على طريقة علمية و على نيه راق في النشر منذ عام 2014 حين انطلقت على درب النشر. إن مجلتنا تسير قدما في طريق نشرها من دون تنازل عن مبادئ النشر الأكاديمي. و لقد بدأ البحث عنها ضمن فهرس ULAKBİM TR Dizin وفهرس EBSCO منذ عام 2018، و نود أن نخبركم بافتتاح البحث عنها ضمن فهرس INFOBASE INDEX اعتبارا من العدد السابق من المجلة. كما تمت مراجعة مجلتنا للعديد من الفهارس الدولية، و ما زالت عملية المتابعة و المراقبة مستمرة.

لقد تم إرسال حوالي ثلاثين بحثا على مجلتنا للنشر في هذا العدد من المجلة. و لقد مرت هذه البحوث من المراجعة المبدئية و من برنامج الانتحال و من ثم تم تحديد البحوث التي تناسب المراجعة بقرار من هيئة التحرير. تمت الموافقة على نشر خمسة عشر بحثا علميا وحيدا منها باللغة الروسية بعد تقييم المحكمين المتحرمين ذوي الخبرة والتأهيل.

ختاما، نود أن نتقدم بجزيل الشكر لمؤلفينا الذين احتاروا مجلتنا لنشر بحوثهم القيمة، ولأعضاء هيئة التحكيم المحترمين الذين قاموا بمراجعة هذه البحوث وتقييمها بدقة علمية وكذلك الشكر موصول لجميع زملائنا الكرام العاملين في كافة هيئات مجلتنا والذين ساهموا

بجهودهم الثمينة لإصدار هذا العدد
على أمل أن نلتقاكم في العدد القادم

بسم هيئة التحرير

الأستاذ المساعد محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2021/1 | CİLT: 8 | SAYI: 1

МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 1

ZAYIF HADİS TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER -I-
METHODS FOR DETERMINING WEAK HADITHS -I-

SULTANBEG ALİEV

DR. ÖĞR. ÜYESİ., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ HADİS ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HADITH

s.aliev@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1671-0405>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.910188>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
5 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Aliev, Sultanbeg, "МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 1 [Zayıf Hadis Tespitinde Uygulanan Yöntemler -I- ; Methods For Determining Weak Hadiths -I-]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 21-52.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ ЧАСТЬ 1.

Хадисы, Отвергаемые в Силу Пропусков в Иснаде

Аннотация

Слабый хадис – это тот хадис, в котором отсутствует одно или несколько из условий которые предназначены для достоверного хадиса. Как известно для принятия хадиса достоверным существуют три условия. Первым из них является непрерывность иснада, вторым – надежность передатчиков и последним отсутствие явных или скрытых недостатков (*илля*).

Слабость хадиса в основном состоит из двух причин.

1-ое это прорыв в цепочки передатчиков.

2-ое это состояние, требующее исправления в силу обвинений против самого передатчика.

В этом статье мы будем изучать методы, применяемые при обнаружении слабых хадисов с прорывом в цепочки передатчиков.

Первое условие, которое носит сахих хадис – это непрерывность цепочки передатчиков. Встреча передатчиков друг с другом или же передача хадисов из уст в уста лично, очень важен для достоверности хадисов.

Непрерывность в иснаде (в цепи) – все передатчики имена которых проходят в цепочки передатчиков должны изучать хадисы по методам изучения хадисоведения. Прорыв - в цепочки должен быть пропущен как минимум один из передатчиков.

При нарушении непрерывности в иснаде, появления прорыва или же при отсутствии условий предназначенные для достоверных хадисов, хадис будет считаться слабым. Нарушение непрерывности в иснаде означает, если случайно или специально в начале, в середине или в конце иснада будет пропущен один или же несколько передатчиков, то образуется прорыв в цепи передатчиков. Такие хадисы в основном называются мункаты. То есть, в любом месте иснада если будет пропущено имя одного или нескольких передатчиков, или же будет упоминаться неизвестный передатчик то такой хадис считается мункаты. Наименование слабых хадисов зависит от условий прорыва в иснаде. Хадисоведы, зависимо от места прорыва и от количества пропущенных передатчиков наименовали слабые хадисы используя четыре категории, такие как *мурсел*, *муаллак*, *муъдал*, *мункаты*.

В том случаи, если в одном и том же иснаде произносятся имена двух передатчиков которые не были современниками, то можно заметить, что передатчик, который был между ними упущен. А в некоторых случаях, хотя передатчики были современниками, но они не встречались или же встречались, но не слушали друг от друга хадисы, в иснаде находится скрытый прорыв.⁸ То есть передатчик передавал хадисы, которые он слушал и которые вовсе не слушал от своего учителя, не отдавая их. Так как передатчик передавал не слушавшие от своего учителя хадисы как будто услышанные и пробуждал панику, скрывая свою вину и позор, то тут появляется скрытый прорыв в иснаде.

Кроме этого, если в иснаде пропущен слабый передатчик и хадис был передан с иснадом других оставшихся и более близких по достоверности передатчиков, то в таком хадисе тоже существует скрытый прорыв, то есть, передатчик, чтобы показать этот хадис как достоверный, слабого или же младшего по возрасту передатчика пропустил и передал этот хадис как от всех достоверных передатчиков. Так же передатчик мог предоставлять своему учителю, который в свою очередь хотел скрыть, высокое звание или же не показывать себя, как слушающего хадисы от одного и того же учителя, передатчик часто называл своего учителя другими именами, псевдонимами, никами которые не были известны другим.

В таком случае - когда передатчик скрывает какую-либо ошибку и старается передать хадис возбуждая помысел, что он передавал хадис без ошибок – хадисы наименуются как *муделлес хадис* или *мюрсел аль-хафи*.

Прорыв в иснаде смотря на явность и скрытость делятся на две части.

Первый: явный прорыв. Такой прорыв происходит, когда не все передатчики, находящиеся в иснаде встречались со своим учителем, либо они вовсе не встречались с учителем, либо при встрече они не слушали от указанного учителя хадис. Хадисы *мюрсел*, *мункаты*, *муъдал* и *муаллак* в основном входят в категорию хадисов с явным прорывом.

Второй: скрытый прорыв. Иногда можно определить, что между передатчиком и его учителем есть скрытый прорыв и такие хадисы *муделлес* или *мюрсел аль-хафи*. Передатчик был современником со своим учителем, но у них не было встреч или же при встрече он не слушал от учителя хадисы.

Про непрерывность иснада можно делать выводы исследуя, были ли встречи между передатчиками и была ли у них связь как учителя к ученику. Была ли между ними связь учителя и ученика можно узнать через исторические книги где указано дата рождения и смерти, где проживали и в каких регионах путешествовали передатчики. Так же помогут списки, в которых указаны связь между учителем и учеником и которые были созданы учеными исследующие науку о передатчиках. В основном помогут книги как *“илел и суалат”* где поясняются сведения об иснаде. Хадисы, в иснадах которых таким путем будет найден прорыв именуется по-разному, имя дано смотря на состояние прорыва.

В связи с прорывом в иснаде, хадисы, которые теряют нужные условия для достоверности, хотя они и собраны в одну группу как слабые хадисы, из-за потерянных важных свойств свойств числятся по разным степеням слабости. По этой причине одни являются более слабыми других.

Ключевые слова: Хадис, Слабый Хадис, Мюрсел, Мункаты, Муъдал, Муаллак, Муделлес, Мюрсел аль-Хафи.

ZAYIF HADİS TESPİTİNDE UYGULANAN YÖNTEMLER -I- İSNADINDAKİ İNKİTA SEBEBİYLE ZAYIF HADİSLER

Öz

Zayıf hadis, hadis kabul şartlarından biri veya daha fazlası eksik olan hadistir. Bilindiği gibi genel olarak hadisin kabul şartları üç tanedir. Birincisi senedin muttasıl olması, ikincisi bütün ravilerin güvenilir/sika olması ve illetin bulunmamasıdır.

Hadiste zayıflık genellikle iki sebepten kaynaklanır.

1. Senedde inkıta bulunması.
2. Ravide cerhi gerektiren bir halin bulunması.

Biz bu makalemizde isnadda inkıta sebebiyle zayıf olan hadislerin tespitinde uygulanan yöntemlerden bahsedeceğiz.

Hadisin sahih olmasının birinci şartı senedin kesintisiz olmasıdır. Seneddeki ravilerin birbirleriyle görüşmüş ya da hadisleri birbirlerinden doğrudan almış olmaları, hadisin sihhat açısından büyük önem taşımaktadır.

Senedin muttasıl olması, isnadda yer alan her bir ravinin hadisi, hocasından hadis öğrenim ve öğretim yöntemlerinden biriyle almış olmasıdır. İnkıta, senedde en azından bir ravinin düşmesi demektir.

Seneddeki ittisalin bozulması, inkıtanın meydana gelmesi veya şartın ortadan kalkması ile hadis zayıf hadisler arasında yer alır. Senedde herhangi birinin düşmesin-

den maksat, kasıtlı veya kasıtsız, senedin başından, ortasından veya sonundan bir veya birden fazla ravinin düşmesi suretiyle isnad zincirinin kopuk hale gelmesidir. Senedde inkıta olan hadislere genellikle munkatı kavramı kullanılır. Buna göre senedin herhangi bir yerinde bir veya birden çok ravi düşerse veya müphem bir ravi zikredilirse bu hadise münkatı denilir. Senedde meydana gelen kopukluğun durumuna göre çeşitli isimler alır. Hadis alimleri bu kısıma, ravilerin isnadda düştüğü yer ve düşen ravi sayısına göre *mürsel*, *muallak*, *mu'dal*, *munkatı* şeklinde dört isim kullanmışlardır.

Bir isnad içerisinde muasır olmayan iki ravinin birbirinden hadis nakletme durumları dolayısıyla aralarında bir ravinin düşmüş olduğu açıkça anlaşıldığı halde, bazen de ravilerin muasır olduğu halde mülaki olmadıkları, ya da mülaki olmalarına rağmen aralarında hadis almanın gerçekleşmediği tespit edilmekte yani isnadda gizli inkıta bulunduğu belirlenmektedir. Yani ravinin hocasından işittiği ve işitmediği hadisleri birbirinden ayırt etmeksizin hepsini de rivayet etmesidir ki işitmediği hadisleri işitmiş olduğu vehmini uyandırdığı için, ayıbını ve kusurunu gizlemiş olur, dolayısıyla gizli inkıta meydana gelir.

Bunun dışında isnadda zayıf raviyi düşürüp, hadisi geri kalan ve güvenilirlikleri birbirine yakın olan ravilerden müteşekkil isnadla aktarılan rivayetler de gizli inkıta vardır. Yani bir ravinin, hadisini sahih göstermek için sened de bulunan birini zayıf veya kendinden daha küçük olduğu için atlayarak, hadis sadece güvenilir raviler rivayet etmiş gibi göstermesidir. Ayrıca ravinin, durumunu gizlemek istediği hocasını sahip olmadığı yüksek vasıflarla anması veya sürekli aynı kişiden rivayette bulunuyor gibi görünmemek amacıyla hocasını tanınmayan isim, künye ya da lakabıyla zikretmesidir.

Bu şekilde ravisi tarafından bir kusuru gizlenerek ve bu kusurun bulunmadığını vehmettirmek şeklinde rivayet edilmiş olan hadislere genel olarak *müdelles* hadis veya *mürsel hafi* denir.

Seneddeki inkıta, açık ve gizliliğine göre iki kısma ayrılır.

1. Açık inkıta. İsnadda yer alan her bir ravi ile hocası arasında karşılaşmanın gerçekleşmemesinden dolayı meydan gelen bu tür kopukluk, ya hocasının çağına ulaşmadığının veya çağına yetişip hocası ile bir araya gelmediğinin ortaya çıkması ile bilinir. Mürsel hadis, munkatı hadis, mudal hadis ve muallak hadis genellikle açık inkıta kategorisinde değerlendirilmiştir.

2. Gizli inkıta. Bazen ravi ile hocası arasında gizli bir kopukluk bulunduğu hükmedilir ve hadise *müdelles* veya *mürsel hafi* denilir. Ravinin muasırı olduğu halde lakin görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir hocasından rivayet ettiğini ifade etmesidir.

İsnadların ittisali hakkında, ravilerin mülaki olup olmadığının ve mülaki raviler arasındaki hoca talebe ilişkisini araştırılması yoluyla hüküm verilmektedir. İsnadda hoca talebe ilişkisinin bulunup bulunmadığını, ilgili tarih kitaplarında yer alan, doğum ve ölüm tarihleri, yaşadıkları ve seyahat ettikleri bölgeler gibi bilgileri ihtiva eden tarcemelerin, rical alimlerin ravilerle ilgili verdikleri hoca talebe listelerine, özellikle ilel ve sualat türündeki kitaplarda isnadlar hakkında yapılan değerlendirmelere başvurmak suretiyle belirlenmektedir. İsnadında bu yollarla inkıta bulunduğu tespit edilen hadisler söz konusu inkıtan mahiyetine göre çeşitli şekillerde adlandırılmaktadır.

Ayrıca senedde kopukluk sebebiyle sıhhati gerektiren sıfatları kaybetmiş olan hadisler her ne kadar zayıf adıyla bir grup teşkil ederlerse de, bunlar kaybettikleri sıfatların önemine göre birbirinde farklı zafiyet derecesinde bulunurlar. Bu sebeple bazıları diğer bazısına göre daha zayıftır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Zayıf Hadis, Mürsel, Münkatı, Mudal, Muallak, Müdelles, Mürsel Hafi

METHODS FOR DETERMINING WEAK HADITHS -I- WEAK HADITHS DUE TO THE DISCONNECTION IN THEIR ISNAD

Abstract

A weak hadith is one that lacks one or more of the hadith acceptance conditions. As it is known, the acceptance conditions of the hadith are generally three. The first is that the chain of conveyors is *muttasil*, the second is that all narrators are reliable and there isn't any malady.

Weakness in hadith generally arises from two reasons.

1st: The *inqit'a* in the chain.

2nd: A condition of a narrator that requires confutation (*djarh*).

In this article, we will talk about the methods applied in the detection of hadiths that are weak due to any cut-off in chain of conveyors.

The first condition for the hadith to be valid is that the *sanad* (chain of conveyors) is uninterrupted. The fact that the narrators in the chain met each other or took the hadiths directly from each other is of great importance in terms of the health of the hadith.

The fact that the chain is *muttasil* is that each narrator in the chain received the hadith from his teacher through one of the methods of learning and teaching hadiths. *Inqit'a* means the lack of at least one narrator in the chain.

A hadith is among the weak ones, with the breakdown of the contiguousness in the chain, the occurrence of a cut-off, or the disappearance of the condition. What should be understood from a cut-off from the chain is that the chain of conveyors becomes disconnected, intentionally or unintentionally, because of the absence of one or more narrators in the beginning, in the middle or in the end of the chain. The term *munqati'* is generally used for the hadith that has any cut-off in its chain. Accordingly, if one or more narrators are cut-off from any part of the chain, or an ambiguous narrator is mentioned in any part of the hadith, the hadith is called *munqati'*. It takes various names according to the situation of the breach occurred in the chain. Hadith scholars used four names according to the step where the narrators were dropped, and the number of narrators did so: *al-mursal al-mu'allaq al-mu'dal al-munqati'*.

Although it sometimes is clearly understood that a narrator has fallen off from the chain for there are two narrators who did not live in the same period, sometimes it is determined that the narrators were not acquainted with each other even though they lived in the same period, or even if they were, the narration of hadith never took place between them; therefore it is determined that there is a secret *inqita'* in the chain. In other words, the narrator conveys all the hadiths from his teacher, the ones he received or heard from his teacher and the ones he did not, without distinguishing them from each other, and because it creates the conviction that he conveyed all the hadiths he heard, while in reality he did not, he is seen to be to conceal his faults and mistakes, and the secret *inqita'* occurs.

Apart from this, there are also hadiths which weak narrators were dropped off from, and which were conveyed by the remaining narrators whose reliability were high and close to each other. That is, a narrator portrays a hadith by narrating only reliable narrators skipping narrators who are weak in reliability or smaller than him in order to render the hadith as sound. In addition, the narrator is to mention his teacher, whom he wants to hide in plain sight, praising his non-existing high qualities, or to mention his teacher with an unknown name, tag, or nickname, in order not to appear to be narrating constantly from the same person.

Hadiths conveyed by the narrator in this way by concealing a defect and suggesting that this defect has not been found, are generally called *mudalles hadith* or *mursal khafi'*.

The cut-off in the chain is divided into two according to its clarity and cloudiness.

1st: Open inqita' This kind of disconnection, which occurs due to the lack of any encounter between each narrator and his teacher in the chain, is known for the discovery that either he did not reach the period of his supposed teacher, or that he did reach, but he never met his supposed teacher. *Mursal hadith*, *munqaṭi' hadith*, *mu'ḍal hadith*, and *mu'allaq hadith* are generally evaluated in the category of open inqita'.

2nd: Secret inqita'. Sometimes it is judged that there is a hidden disconnection between the narrator and his teacher, and the hadith is called *mudalles*, or *mursal khafi'*. It points to the statement that a conveyor narrates any hadith from a conveyor that he did not meet, or did not receive any hadith from even though he lived in the same era.

Judgment is made about the joining of the chains by investigating whether the narrators are acquainted with each other or not, and whether the relationship between them is anything similar to that of a teacher and a student. Whether there is teacher-student relations in the chain is determined by referring to the *tardjamas* (books of conveyors), which contain information such as dates of birth and death in the relevant history books, the regions where they lived and traveled, to the teacher student lists given by the scholars on narrators, and especially to the evaluations made in the books such as *'ilal* and *sualat*. The hadiths that are determined to have any cut-off by these means in the chain are named in various ways according to the nature of the aforesaid cut-off.

In addition, although the hadiths that lost the attributes that require their authenticity due to the disconnection in the chain form a group called "weak", they are in different degrees of weakness according to the importance of the attributes they lost. For this reason, some are weaker than others.

Keywords: Hadith, Weak Hadith, Al-Mursal, Al-Munqaṭi', Al-Mu'ḍal, Al-Mu'allaq, Al-Mudallis, Al-Mursal Al-Khafi'.

ВВЕДЕНИЕ

С распространением Ислама начались распространяться и хадисы Пророка. А уже с распространением хадисов, по разным регионам исламского мира, вероятность ошибок начала возрастать. Поэтому необходимость критики стало неизбежной.

Появление слабых хадисов стало неизбежным, поскольку передатчики, отличавшиеся невнимательностью и не точностью, могли неправильно понять смысл услышанного хадиса, забыть его текст или имя учителя, от которого они услышали хадис.¹

Хадисоведы, приложили огромные усилия для определения слабости хадисов и отделения надежных хадисов от ненадежных. Хадисоведы, для достижения этой цели, создали новые методы, изучения хадисов. К этим методам, входят учение о «передатчиках», «цепь передатчиков хадисов (иснад)», «критикование передатчиков», «справедливость и точность передатчиков», так же, к этим методам отно-

¹ Э. Кулиев *Исламоведение*. (М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008), 81.

сится и определение явных и скрытых недостатков. Благодаря этим учениям можно определить надежные и ненадежные хадисы.

1. ВИДЫ МАКБУЛ И МАРДУД ХАДИСОВ

В зависимости от степени достоверности или слабости иснада (цепь) или матна (текст) делятся на надежные (*Макбул*) и ненадежные (*Мардуд*).²

1.1. Надежные (Макбул): Надежные хадисы можно собрать под названием «макбул». Макбул хадисы обладают юридической силой и могут служить доводом для вынесения религиозно-правового суждения.³ Передатчик таких хадисов считается справедливым и точным.⁴ Такие хадисы также можно называть «*Маъмулун бихи*» или «*Маъхузун бихи*».

1.2. Ненадежные (Мардуд): Ненадежные хадисы можно собрать под названием «мардуд». Мардуд хадисы – это предание, не отвечающие одному или нескольким требованиям, предъявляемым к достоверным хадисам. Причиной этого может быть ненадежность передатчика или упущение передатчика в иснаде.⁵

Передатчик такого хадиса не считается справедливым и точным. И такой хадис не служит доводом для вынесения религиозно-правового суждения. Хадис, который проявляет сомнение в использовании, тоже, входит в стадию «мардуд».⁶

2. СЛАБЫЙ ХАДИС

Чтобы определить термин «слабый хадис», надо вспомнить определения терминов, достоверных хадисов, «*сахих*» и «*хасан*».

Сахих хадисом, называется сообщение, которое восходит к сподвижнику, а от него к самому пророку Мухаммаду посредством непрерывной цепочки правдивых, беспрестанных передатчиков. В таких хадисах не существует никаких сомнительных моментов или отклонений (*шаз*) и недостатков (*илла*).⁷

Хасан хадис — это хадисы, которые переданы непрерывной цепочкой праведных передатчиков. Они не имеют никаких явных отклонений или недостатков. В этом качестве они приближены к категории до-

² Ибн Хаджар Эбу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед аль-Аскалани, *Нузхату'н-назар фи тавдихи нухбету'ль-фикер*, подготовлен к печати. Абдуллах ибн Дайфуллах (Медине: Джамиату'т-Таййибе, 2. Изд., 1429/2008), 55.

³ Аскалани, *Нузхату'н-назар*, 55.

⁴ Ахмед Юджел. "Макбул", *TDV Исламская энциклопедия* (Дата обращения: 09.10.2020).

⁵ Мехмед Эфендиоглу. "Мардуд", *TDV Исламская энциклопедия* (Дата обращения: 09.10.2020); Талат Кочийгит. *Хадис Усулю* (Анкара: Изд. TDV, 2016), 215-216.

⁶ Эфендиоглу. "Мардуд"; Кочийгит, *Хадис Усулю*, 215-216.

⁷ Али-заде А., *Исламский энциклопедический словарь* (М: Ансар, 2007), 769.

стоверных хадисов. Однако в них имеются некоторые погрешности в специфических особенностях передатчиков. В частности, в хасан хадисах имеются погрешности во втором необходимом условии для достоверности хадисов – дабте. В связи с этой погрешностью, хадисы-хасан не входят в категорию достоверных. Считается, что они занимают промежуточное положение, между достоверными и слабыми хадисами.⁸

Для того, чтобы хадис считался достоверным, необходимы следующие условия:

1. Передатчики хадисов должны быть добросовестными людьми «адл», отличающимися своей праведностью и порядочностью.

2. Должно быть точно известно, что передатчики хадисов обладали хорошей памятью и в различные годы своей жизни никогда не упоминал рассматриваемый хадис в разной текстовой или смысловой форме, а всегда рассказывали его одинаково.

3. Необходимо точно выяснить, что все передатчики хадиса были современниками и действительно встречались друг с другом, вследствие чего стало возможной передача сообщений. То есть, цепь «иснад» передатчиков хадиса должна быть непрерывной.

4. Хадис, переданный заслуживающим доверие передатчиком, не должен иметь отклонения в смыслах или противоречить другим хадисам, которые были переданы, другими, более надежными передатчиками.

5. В тексте и смыслах хадиса не должно быть никаких, даже незначительно явных или скрытых недостатков, которые могут привести к сомнениям в достоверности сообщения.⁹

То есть достоверным называется хадис, лишенный дефектов и не противоречащий более надежным сообщениям, с не прерывным иснадом и передатчики которого заслуживали доверия и отличались точностью.

Слабый хадис — это хадис в которой отсутствует одно или несколько условий «сахих» или «хасан» хадисов.¹⁰ Отсутствие таких условий можно определить, проводя некоторые методы исследования или критикой.

Слабыми, называются хадисы, в которых не выполняется какое-либо одно или несколько условий, предъявляемых к достоверному хадису.¹¹

⁸ Али-заде, *Исламский энциклопедический словарь*, 770.

⁹ Али-заде, *Исламский энциклопедический словарь*, 769-770.

¹⁰ Али-заде, *Исламский энциклопедический словарь*, 769-770.

¹¹ Абу Амр Такиюддин Осман ибн Салахыддин Абдиррахман ибн Муса ибн Салах аш-Шахразури, *Улум аль-хадис*, подготовлен к печати, Нуруддин Ытр (Дамаск: Дар аль-Фикри'л-Меасир, 1986), 41-42; Субхи Салих. *Улум аль-хадис*, (Бейрут: Дар аль-Илм, 1977), 160; Абдулкерим б.

Если в иснаде хадиса упущен передатчик, упущение которого приводит к отсутствию справедливости, или отсутствует дискредитация передатчика,¹² а также матн хадиса не является достаточным и противоречит Корану и сунне Пророка, то в таких случаях хадис не принимается. А также, если передатчик хадиса не считается справедливым, имеет слабую память, или имеет разрыв в цепочке, если существует противоречие между другим хадисом, который передан от другого более надежного передатчика(ов) или же существование скрытых ошибок в хадисе, то в таких ситуациях хадис не считается переданным от Пророка. То есть этот хадис слабый.¹³ Хадисоведы, некоторыми способами, разделили слабый хадис на несколько видов.

3. ВИДЫ СЛАБЫХ ХАДИСОВ

Если в хадисе отсутствует какое-либо условие «сахих» или «хасан» хадиса, то он считается слабым. Если же в хадисе отсутствует несколько условий предъявленных «сахих» или «хасан» хадису, то такой хадис считается более слабым. Этим можно понять, что слабый хадис делится на несколько видов.

Известны слабые хадисы под названием «Муаллак», «Мюрсел», «Муъдал», «Мункаты», «Муделлес», «Муаллел», «Шазз», «Мункер», «Мавду», «Матрук», «Мудредж», «Маклуб», «Муздарыб», «Мусаххаф», и «Мухарраф».¹⁴

Эти степени слабых хадисов, которые были приняты всеми хадисоведами, появились либо из-за прорыва, в иснаде, либо из-за несоответствия условиям справедливости «адл» и точности «дабт» передатчика.

Абдуллах аль-Худейр. *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис.* (Меалим ас-Сунан, 1438/2017), 93-95.

¹² Дискредитация может происходить десятью вещами, пять из которых касаются справедливости передатчика, и пять других осведомленностей передатчика. То, что касается справедливости, это ложь, клевета, проявление греха, неизвестность и введение новшества. То, что касаются осведомленности передатчика, это грубая ошибка, грубая невнимательность, противоречие надежным и заслуживающим доверие лицам и плохая память. (Талат Кочийгит, *Хадис Ыстылахлары.* (Анкара: изд. Анкара Университеси Илахият Факультеси, 1980), 74-78.)

¹³ Эбу аль-Фадл Джелалуддин Абдурахман ибн Эби Бекр ибн Мухаммед ас-Суюти, *Тедрибу'р-рави фи шерхи такриби'н-Невеви.* (Дамаск: Дар аль-Кел'м ат-Таййиб, 1426/ 2005), 190-194; Мехмет Эмин Озавшар. Махмут Демир. «Зайиф», TDV Исламская энциклопедия (Дата обращения 25.09.2020); Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис.* 93-96; Кочийгит, *Хадис Ыстылахлары.* 467-470.

¹⁴ Эбу Абдуллах Мухаммед ибн Абдиллах ибн Мухаммед аль-Хаким ан-Нисабурри, *Маърифету Улуми'л-Хадис.* (Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1424/2003), 467-468; Ахмед Наим Бабанзаде, *Хадис Усулю ве Ыстылахлары.* подготовлен к печати Хасан Карайигит (Стамбул: Изд. Дюшюн, 2010), 269.; Исмаил Лютфи Чакан, *Хадис Усулю.* (Стамбул: Изд. Мармара Университеси Илахият Факультеси, 2008), 114-126.

Хадисы, которые считаются слабыми из-за прорыва или пропуска в иснаде упоминаются под названиями «Мюрсел», «Мункаты», «Муаллак», «Муъдал», и «Мюделлес».¹⁵ Хадисы, которые считаются слабыми из-за несоответствия условиям «адл» и «дабт» у передатчика — это «Матрук», «Мункер», «Муаллал», «Мудредж», «Мусаххаф», «Михарраф», «Маклуб», «Мудтарыб», и «Шазз».¹⁶

4. ХАДИСЫ, ОТВЕРГАЕМЫЕ В СИЛУ ПРОПУСКОВ В ИСНАДЕ

Под пропуском в иснаде имеется в виду разрыв в цепи передатчиков иснада, когда кто-либо из передатчиков намеренно или не намеренно пропускает имя одного или нескольких передатчиков в начале, середине или же в конце иснада, что носит явный или скрытый характер.¹⁷

Явным считается – если передатчик передает этот хадис из уст того передатчика, который не был в живых при его жизни. Скрытый, называется в случае, если передатчик от которого был взят этот хадис, был современником, но они не встретились, либо они встретились, но при этом не слушал этот хадис из его уст, либо слушал другой хадис, а передал другой, который вовсе не слушал от предыдущего передатчика. Хадис, который носит явный характер можно легко определить. Хадисы со скрытым характером могут определить только хадисоведы, которые получали знание о «риджале» (о передатчиках). Найти все пути цепочки одного хадиса, собрать их, найти пропущенного передатчика, узнать, были ли они современниками и встречались ли они, этими исследованиями можно узнать, есть ли в иснаде разрыв.¹⁸

Явный пропуск: пропуски такого рода известны ученым хадисоведам, а также всем прочим людям занимающиеся изучением хадисоведения.

4.1. Виды Хадисов С Явным Пропуском В Иснаде

4.1.1. Мюрсел хадис (пропущенный) — это хадис, с пропуском в конце иснада, то есть в конце иснада которого пропущен сподвижник. Например, если один из передатчиков, идущий после сподвижника

¹⁵ Чакан, *Хадис Усулю*, 114-118.

¹⁶ Чакан, *Хадис Усулю*, 119-126.

¹⁷ Кочийгит, *Хадис Усулю*, 92-93.

¹⁸ Вот почему исследователю иснадов необходимы знать биографии передатчиков хадисов, включающие даты их рождения смерти и данные о том, когда именно они занимались поисками хадисов, когда находились в пути, а также разные другие сведения, (см. Кочийгит, *Хадис Усулю*, 92-93.)

(табиун), передает хадис прямо от пророка, пропуская имя сподвижника и говорит, что Пророк сказал «*то-то*» или «*поступил так-то*», или «*при посланнике поступили таким-то образом*», то такие предание считаются слабыми и называются «мюрсел».¹⁹

Табиун, который передавал хадис в виде мюрсел, называется «*мюрсил*»

В общем от вышесказанного нам следует знать, что мюрсел хадис имеет следующее определение: это хадис который передан табином от пророка, без упоминания о сподвижнике.²⁰

4.1.1.1. Степени мюрсел хадисов: Хадисоведы определили несколько степеней мюрсел хадисов.

а. Мюрсел сподвижника, который услышал хадис от самого пророка.

б. Мюрсел сподвижника,²¹ который не слушал хадис от самого пророка.

в. Мюрсел, людей, которые считались «*мухадрамун*» которые жили во время пророка, будучи верующими, но ни разу не виделись с ним.

г. Мюрсел одного из тех табинов, которые назывались «*кибари табин*» и был таким же знаменитым табином, как Саид бин Мусейб.

д. Мюрсел других табинов.²²

4.1.1.2. Мюрсел ас-сахаби (мюрсел сподвижников): Передавая некоторые хадисы, сподвижники, хотя они не слушали передаваемый хадис, от самого пророка, а слушали от другого сподвижника, но при передаче хадиса они пропускали имя того сподвижника, у которого они слушали и указывали прямо на пророка, будто бы он услышал хадис от самого пророка. Такие сообщения называются «*мюрсел сподвижника*».²³

Хадисоведы, «*мюрсел сподвижников*» не считают слабым и пользуются им. Так как, вполне вероятно, что этот хадис может был взят, другим сподвижником, от самого пророка, а позднее был передан

¹⁹ Суюти, *Тедрибу*, 213-216; Аскалани, *Нузхату'н-назар*, 98-99; Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 117.

²⁰ Кочийигит, *Хадис Ыстылахлары*, 291.

²¹ Тут имеется в виду тот сподвижник, который жил во время пророка и виделся с ним в раннем возрасте. В связи с этим он не мог находится во всех деяниях, но при этом он слышал хадисы от других сподвижников и передавал их от пророка пропуская того сподвижника, у которого он слышал.

²² Салих, *Улум аль-хадис*, 167.

²³ Не все сподвижники могли постоянно находится рядом с пророком и поэтому не все могли брать или слышать хадис с его уст. (см. Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 126.)

ему. Поэтому отсутствие первого сподвижника не должен принести вред этому хадису.²⁴

4.1.1.3. Суждение о мюрсел хадисе: В основе своей категории хадис «мюрсел» является слабым и отвергаемым в силу того, что он не удовлетворяет такому важному и необходимому условию приемлемости, как непрерывность «муттасыл» иснада. Кроме того, ничего не известно о том передатчике, имя которого пропущено, а это значит, что он может и не является сподвижником. В подобном случае хадис может оказаться слабым.²⁵

Хадисоведы единогласно приняли решение, что мюрсел хадис не может являться доводом для вынесения религиозно-правового суждения.²⁶ По словам имама ан-Навави: «По мнению многих хадисоведов «мюрсел», это слабый и не имеющий правовое суждение хадис». К этому мнению присоединяется и имам Шафии.²⁷ Имам Муслим в предисловие «Мукаддима» к своей работе «аль-Джамиу'с-Сахих» писал что «сообщение мюрсел для нас и для людей со знанием хадиса, не может являться правовым суждением.²⁸ По мнению Бейхаки, сообщение «мюрсел» было распространено между табиинами. Позднее по причинам распространения клеветы и не правды, «мюрсел» хадис начали считать слабым. Бейхаки, подтверждает об этом, со слов Ибн Сирина: «в одно время не спрашивалось об иснаде, когда распространилась клевета, начали спрашивать об иснаде. Если хадис был передан «ахл ас-аунной», то он принимался, если же передан от «ахл аль-бид'а», то он не принимался».²⁹

О суждении мюрсел хадиса, Абу Давуд говорил следующее: «Ранние ученые как Суфьян ас-Саври, Малик бин Анас и Авзаи принимали, мюрсел хадис, доводом для вынесения религиозно-правового суждения. После появления имама аш-Шафии, мюрсел хадис был принят как слабое сообщение,³⁰ то есть этот хадис не мог быть доводом. В последствии, другие хадисоведы, согласились с его мнением.³¹

Тирмизи, в своей работе «ал-Илел», говорил про эту ситуацию так:

²⁴ Салих, Улум аль-хадис, 166.

²⁵ Кочийгит, Хадис Ыстылахлары, 292-293.

²⁶ Эбу аль-Фида Имадуддин Исмаил ибн Шихабуддин Омар ибн Кесир, Ихтисар улум аль-хадис, (Рияд: Дар аль-Майман, 1434/2013), 137-138.

²⁷ Суюти, Тедрибур-рави, 217-218; Худейр, Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис, 122-124.

²⁸ Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри, Мукаддима (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/ 2003), 27.

²⁹ Муслим, Мукаддима, 16; Абу Бекр Ахмед ибн Али ибн Сабит Хатиб аль-Багдади, Аль-Кифае фи илми ар-ривае (Хайдарабад: Мектебету аль-Илмийе, 1939), 122.

³⁰ По причинам распространения клеветы и не правды.

³¹ Сулейман ибн аль-Ашгас ибн Исхак Абу Давуд ас-Сиджистани, Ар-Рисалету Эби Давуд ила эхли Мекке (Бейрут: Мектебе аль-Ислами, 1405), 25; Худейр, Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис, 122.

«если хадис *«мюрсел»*, то по мнению многих хадисоведов, этот хадис не относится к категории достоверных (*сахих*) хадисов. Многие хадисоведы указывают что этот хадис слабый.³²

Однако, ни хадисоведы, ни факихи, не были едины во мнении относительно суждения о хадисах категории *«мюрсел»* и использовании их в качестве аргументов, в связи с тем, что подобный вид прорыва в цепи передатчиков, отличается от любого другого. Имеется в виду, что в основном, в таких хадисах выпадает имя сподвижника, но все сподвижники отличались справедливостью, и неизвестность их имен не может причинить никакого вреда.

В большинстве случаев, высказывания хадисоведов категории *«мюрсел»*, относятся к одной из трех нижеследующих групп:

1. Большая часть хадисоведов, а также знатоки основ религии и факихи считают такие хадисы слабыми и отвергаемыми и выдвигать такие хадисы в качестве довода должно быть запрещенным. Потому что положение того передатчика, имя которого в иснаде пропущено, не известно, так как существует вероятность того, что он сподвижником не являлся.³³

2. Имамы, как Абу Ханифа, Малик бин Анес и Ахмад бин Ханбал, считают *«мюрсел хадисы»* достоверными и пригодными для использования в качестве аргументов. Хадисоведы, факихи и знатоки основ религии, которые следовали за этими имамами, тоже единогласны с ними. При том условии, что все передатчики такого хадиса были достойны доверия и передавали хадисы только со слов достойных доверия лиц.³⁴

3. Имам Шафии и некоторые ученые³⁵ считают *«мюрсел хадис»* приемлемым,³⁶ в случае соблюдения определенных условий. Речь идет о соблюдении нижеследующих условий:

а) Передатчик должен относиться к числу крупнейших последователей (табиинов).

б) Этот хадис должен передаваться и другим путем, но с указанием имен всех передатчиков.

в) Или же, он должен передаваться, также, без указания имени сподвижника, но другим путем и с именами других передатчиков, достойных доверия.

³² Абурахман ибн Ахмед ибн Раджаб аль-Ханбали, *Шарх аль-илел ат-Тирмизи* (Бейрут: Дар аль-Маллах, 1996), 273.

³³ Салахаддин Полат, *Хадисы Мурсал и их качество для доказательства* (Анкара: Изд. Эмел, 1985), 110-118.

³⁴ Полат, *Хадисы Мурсал*, 108-109.

³⁵ См. Полат, *Хадисы Мурсал*, 126-134.

³⁶ См. Полат, *Хадисы Мурсал*, 118-126.

г) Или же, по смыслу он должен соответствовать словам сподвижника.

д) Или же, многие ученые должны высказываться, сообразно, смыслу этого хадиса.³⁷

Если вышеупомянутые условия будут соблюдены, становится ясно, что иснад такого хадиса и все то, что его усиливает, является достоверным.

4.1.2. Мункаты хадис (прерванный) – это хадис в иснаде которого один из передатчиков либо пропущен, либо неизвестен. Так же, это слово служит для обозначения такого хадиса, иснад которого имеет разрыв любого рода. То есть, любой иснад, который имеет разрыв в любом месте, будь то начало, середина или конец.³⁸

В первые три века, эпохи «*мутекаддимун*», где терминология еще не укоренилась, этот термин, использовался в значении «иснад которого имеет разрыв любого рода», то есть, «иснад который не является муттасыл».³⁹

Сообщение, в иснаде которого пропущен передатчик любого рода и сообщение «*мюрсел*», Имам Шафии, принимал как «*мункаты*». Позднее, такие хадисоведы, как Тирмизи и Али бин Медини, отметили, что «сообщение в котором был пропущен сподвижник, называли «*мункаты*»,⁴⁰ и этот термин «*мутакадимунами*» был принят как «сообщение в котором находится разрыв», или же, «сообщение которое не входит в категорию муттасыл». В V (XI) веке мухаддис, ибн Абдилберр, говорил, что: «Любое сообщение с разрывом в цепочки, любого рода, который не является «*муттасыл*», принимается как «*мункаты*».⁴¹

Таким образом хадисы, под названием «*мюрсел*», «*муаллак*» и «*муъдал*», ввремя «*мутекаддимун*» принимали как «*мункаты*». Хадисоведы позднего времени «*мутааххирун*», отделили эти хадисы «*мюрсел*», «*муаллак*» и «*муъдал*» от «*мункаты*» и в свою очередь, хадис «*мункаты*», получил свое терминологическое значение. Мункаты – это хадисы, которые имеют разрыв в цепочки передатчиков, любого рода, которые не входят в категорию «*мюрсел*», «*муаллак*» и «*муъдал*».⁴² А также,

³⁷ См. Полат, Хадисы Мурсал, 126-134.

³⁸ Ибн Салах, *Улум аль-хадис*, 55-56; Сююти, *Тедрибу'р-рави*, 232; Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 133; так же см. Абдуллах бин Юсуф аль-Джудей, *Тахрир Улум аль-Хадис* (Бейрут: Муэссесету ар-Райхан, 1424/2003), 909-919.

³⁹ Мехмед Эфендиоглу, «Мункаты», TDV Исламская энциклопедия (Дата обращения 07.10.2020).

⁴⁰ Эфендиоглу, «Мункаты».

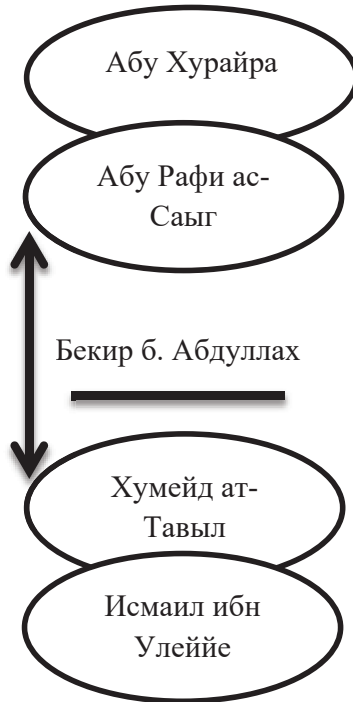
⁴¹ Эфендиоглу, «Мункаты».

⁴² Махмуд Таххан, *Тейсир аль-мусталах аль-хадис* (Рияд: Мектебе аль-Маариф, 1431/2010), 94-95.

многие хадисоведы позднего времени, ввели в категорию «*мункаты*», хадисы, в иснаде которых зачислены не известные передатчики.⁴³

Следуя вышесказанному, хадисоведы, разделили хадис «*мункаты*» на три части: если, в иснаде, пропущен один или два и более передатчика, и, если, в иснаде, находится неизвестный передатчик.

Хадис, в иснаде которого пропущен один передатчик. Примером такому хадису может послужит, хадис, переданный имамом Муслимом: «*верующий, не должен быть нечестивцем*».⁴⁴ Цепочка этого хадиса, следует таким образом: Исмаил б. Улеййе -----Яхья ----- Хумейд ат-Тавыл -----Абу Рафи' ас-Саыг ал-Медени -----Абу Хурайра. В этой цепочке между Хумейд и Абу Рафи' пропущен передатчик Бекир бин Абдуллах ал-Музени.⁴⁵



⁴³ Со времен Хакима ан-Нисабури, те иснады в которых упоминаются неизвестные имена как «раджул-кто-то, шейх-учитель» считались мункаты. (Эфендиоглу. "Мердуд".)

⁴⁴ Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри, *аль-Джамцу'с-Сахих* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003), "Хайд", 115.

⁴⁵ Абу Абдуллах Мухаммед ибн Исмаил ибн Ибрахим аль-Бухари, *аль-Джамцу'с-Сахих* (Бейрут: Дар ибн Кесир, 1423/2002), "Гусл", 23; Сюлейман ибн аль-Ашъас ибн Исхак ас-Сиджистани Абу Давуд, *ас-Сунен*, (Рияд: Дар аль-Хадара, 1436/2015), "Тахара", 91.

2. Примером хадиса, в иснаде которого пропущены два и более передатчика, послужит хадис, переданный: Абдурраззак бин Хаммам -----Суфьян ас-Саври ----- Абу Исхак ас-Сабии -----Зейд бин Юсей' ал-Куфи -----Хузайфа бин Яман в качестве «марфу»⁴⁶ хадиса: «وَلْيَتَمَوْهَا أَبَا بَكْرٍ» «فتقوي أمين» «Если вы назначите правителем Абу Бакра, а ведь он сильный и честный...» В этом хадисе имеется разрыв передачи, в двух местах.⁴⁷

а. По словам Ибн Салаха, первый разрыв в этом иснаде находится между Абдурраззаком и ас-Саври. Потому что Абдурраззак не слышал этот хадис от ас-Саври. Потому что, между ними есть передатчик Ну'ман бин Абу Шейбе ал-Джунеди. Этот хадис передается Ну'маном от ас-Саври.

б. Второй разрыв в этом иснаде: Суфьян ас-Саври не слышал этот хадис от Абу Исхака. Потому что, между ними есть передатчик Шерик б. Ханбел ал-Абси.

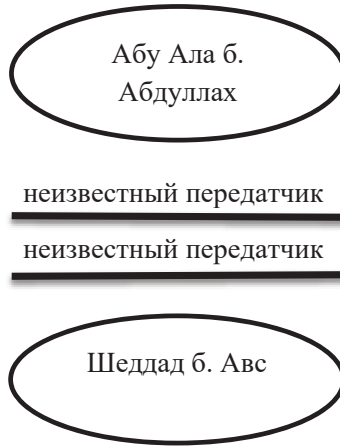


⁴⁶ Это слово используется для обозначения слов и действий, относимых к пророку.

⁴⁷ Хахим ан-Нисабури, *Маърифету Улуми'л-Хадис*, 176-177.

3. Иснад с неизвестным передатчиком. Пример к такому хадису:
 «اللهم إني أسألك السبب في الأمر» «О Аллах я прошу у тебя помощи, в этом деле»⁴⁸

Абу Ала б. Абдуллах б. Шыххир ----- 1-ый неизвестный передатчик
 -----2-ой неизвестный передатчик -----Шеддад б. Авс.



Из-за неизвестности имен этих двух передатчиков, иснад этого хадиса считается прерванным.⁴⁹

По общему мнению, хадисоведов, хадисы, относящиеся к категории «мункаты» являются слабыми.

4.1.3. Муаллак хадис — это хадис в начале иснада которого пропущен один или несколько передатчиков, или же пропущен весь иснад, кроме самого пророка. Как например, если мухаддис говорит: “Пророк сказал так-то, или сделал то-то и то-то». То есть, этот хадис может пропустить весь иснад, кроме пророка или указать только одного сподвижника или табиина. При пропуске в середине или же в конце иснада, хадис не может называться «муаллак».⁵⁰

В книге «Муватта», Имама Малика, находятся сообщения где он

⁴⁸ Абу Иса Мухаммед ибн Иса ибн Севре ат-Тирмизи, *аль-Джамиу'с-Сахих* (Бейрут: Дар аль-Фикр, 1425-1426/2005), “ад-Даъват”, 23; Абу Абдиррахман Ахмед ибн Шуайб ан-Несаи, *ас-Сунен* (Бейрут: Дар ал-Фикр, 1425-1426/2005), “ас-Сахв”, 61.

⁴⁹ Хаким ан-Нисабури, *Маърифету Улуми'л-Хадис*, 173-174.

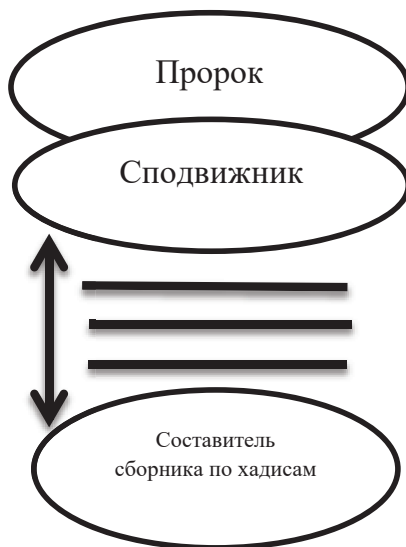
⁵⁰ Связи с пропусками в иснаде которые идут друг за другом «муаллак» и «му'дал» хадисы могут показаться схожими. Но в «му'дал» хадисе разрыв не обязателен в начале иснада, он может быть в любом месте иснада. (см. Нуруддин Ытр, *Менхедж ан-накд фи улум аль-хадис* (Дамаск: Дар аль-Фикр, 1399/1979), 374-375; Таххан, *Тейсир*, 74-75; Салих, *Улум аль-хадис*, 224-225.)

пишет «я получил от достоверного передатчика (не назвав имя передатчика)», такие сообщения тоже входят в категорию «муаллак».

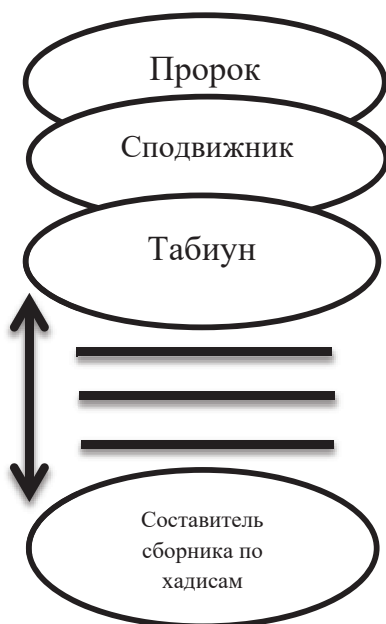
Виды муаллак хадисов. 1. К их числу относятся, хадисы в которых иснад полностью пропущен, после чего может быть сказано следующее: «Пророк сказал то-то и то-то».



2. Такие хадисы, в иснадах которых пропущены имена всех передатчиков, кроме имени сподвижника. Например,



3. Такие хадисы, в иснадах которых пропущены имена всех передатчиков, кроме имени сподвижника и последователя «табиун». Например,



«Муаллак» хадис, является отвергаемым в силу того, что он не удовлетворяет одному из условий приемлемости, а именно, непрерывности иснада, так как в нем пропущены все имена передатчиков или одна часть имен передатчиков, и нам ничего не известно о них.

4.1.4. Муъдал хадис (неустановленный) — это хадис, в иснаде которого, в каком-то одном или нескольких местах, пропущены два или более передатчиков, подряд. Причиной слабости таких хадисов, является разрыв в цепи передатчиков. Предание хадиса таким путем называется «*муъдал*». ⁵¹

В «*муъдал*» хадисе, пропуск двух передатчиков подряд, может начинаться в любом месте иснада. ⁵²

Слово «*муъдал*», словарное значение которое получило в I (VII) и II. (VIII.) веках, в первые, в начале III. (IX.) века, со стороны Али

⁵¹ Сююти, *Тедрибу'р-рави*, 237; Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 137-138.

⁵² См. Шамсуддин абу аль-Хайр Мухаммед ибн Абдиррахман ас-Сахаби, *Фетх ал-мугис шархи элфиети'л-хадис ли'л-Ираки* (Рияд; Мектебе Дар аль-Минхадж, 1426/-), 1/279-285.

бин Медини, было дано терминологическое значение и отделен от «мюрсея».⁵³

Когда в середине или в конце иснада пропущены, друг за другом, два или более передатчика, то хадис считается «муъдал»

К хадисам с двумя пропусками, в иснаде, друг за другом, послужит примером хадис, где говорится, что «в судный день людям будет упомянуто о том, что они делали при жизни и в случае отвержения, их рты, будут запечатаны».⁵⁴

Иснад такого хадиса, следует таким образом:

Яхья бин Адам --- Абу Бекир бин Аййаш --- Аъмеш --- аш-Шаъби

Такое сообщение принимается «муъдал» в связи с тем, что, передатчик аш-Шаъби передал это сообщение от пророка с иснадом «мут-тасыл» (иснад без разрыва). После чего передатчик Аъмеш пропуская в иснаде Анаса бин Малика и самого пророка, передал его как слова аш-Шаъби. Этот же хадис был передан имамом Муслимом с иснадом:

Фудайл бин Амр --- аш-Шаъби --- Анас бин Малик --- Пророк (Мухаммед)

где видны все передатчики этого хадиса.⁵⁵

Хадис, где, не упомянуты «табиин», «сподвижник» и «пророк» считается «муъдал».⁵⁶ А также, слова табиина «мевкуф», переданные как слова пророка «мерфу», входит в категорию «муъдал».⁵⁷

В книге «Муватта» имама Малика есть такие сообщения, где сказано «мне было передано от кого-то (неизвестного «белагани»)), которые были переданы как от пророка, пропустив табиин и сподвижников друг за другом, тоже являются «муъдал».⁵⁸

Если сообщение «муъдал» не передается другим иснадом или же если личности пропущенных передатчиков не будут уточнены, то этот хадис считается слабым, и он не может служить доводом, для вынесения религиозного правового суждения. Хадисы, относящиеся к категории «муъдал» являются отвергаемыми, так как в иснадах такого хадиса есть много упущенных передатчиков. Например,

⁵³ Хаким ан-Нисабури, *Маърифету Улуми'л-Хадис*, 193.

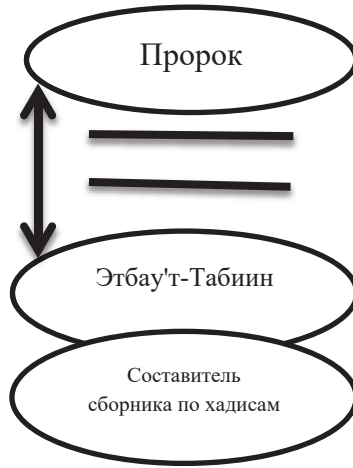
⁵⁴ Хаким ан-Нисабури, *Маърифету Улуми'л-Хадис*, 193.

⁵⁵ Муслим, "аз-Зухд", 17.

⁵⁶ Салих, *Улум аль-хадис*, 170; Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 138-139.

⁵⁷ Джудей, Абдуллах бин Юсуф. *Тахрир Улум аль-Хадис*, 2/920-921.

⁵⁸ Бабанзаде, *Хадис Усулю*, 146; Чакан, *Хадис Усулю*, 117.



Что касается соотнесения уровней этих категорий хадисов, то можно сказать следующее: «Муъдал» хадис слабее «мункаты», а «мункаты» хадис слабее «мюрсел» хадиса, то есть «муъдал» хадис, является более слабым.

4.2. Виды Хадисов Со Скрытым Пропуском В Иснаде

Скрытый пропуск: Пропуски, такого рода, замечают только хадисоведы, осведомленные о путях передачи хадисов и недостатках иснадов. Хадисы, со скрытыми пропусками в иснаде, имеют несколько видов.

4.2.1. Муделлес хадис (Подтасованный) – это хадис, с намеренно утаенными недостатками. Термин «тедлис», служит для обозначения утаивания недостатка иснада или его внешнего приукрашивания, что по сути своей является подтасовкой.⁵⁹

Термин «тедлис», словарное значение которой является «прикрывать/утаивать недостатки», имеет терминологическое значение как «передатчик который не встречался или же встречался, но не слушав от учителя хадис, передал его так, чтобы разбудить мысль, что слушал этот хадис, от этого учителя».⁶⁰

В случаи, когда передатчик, не встречавшись или не слушав от учителя хадис передавал их со словами «ан фуланин- от этого» или «кале фуланун-тот сказал», то этот передатчик попадает в стадию

⁵⁹ Таххан, Тейсир, 96.

⁶⁰ См. Буньямин Эрул. «Тедлис», TDV Исламская энциклопедия (Дата обращения 07.10.2020).

лжеца, и это состояние позволяет отрицать все сообщения, которые были переданы этим передатчиком.⁶¹

Термин «*тедлис*», которым начались пользоваться в начале II (VIII) века, впервые, был описан имамом аш-Шафии. Когда имам аш-Шафии, рассчитывал необходимые условия для того, чтобы сообщение «*хабар аль-ахад*»⁶² принимался как доказательство, то описал «*тедлис*» так, что в «*хабар ахад*»⁶³е не должно быть передатчика (муделис), который передает сообщение от учителя, с которым встречался, но при этом передавал не слышавший от него хадис.⁶³

Хадисовед, более позднего времени (*мутеаххирун*) Ибн ас-Салах описал «*тедлис*» как «хадис, который был передан передатчиком, который встречался со своим учителем, но не слышал от него этот хадис или же они были современниками, но не встречались, и при этом передатчик передал хадис так, чтобы можно было разбудить мысль, что слушал этот хадис от этого учителя».⁶⁴

Имам ан-Навави описал «*тедлис*» таким образом: «хотя передатчик с учителем были современниками, но не слушав от учителя этот хадис, передал его со словами «*ан фуланин-от этого*» или «*кале фуланун-тот сказал*», и дал возможность разбудить мысль что он слышал этот хадис, от этого учителя».⁶⁵

Ибн Хаджар аль-Аскалани же определил «*тедлис*» так: «передатчик встречался с учителем и слышал от учителя хадисы, но при передаче, этих хадисов, передатчик указал на другого учителя, у которого не слушал этот хадис».⁶⁶

Из вышеупомянутых определений можно понять, что «*тедлис*» делится на несколько видов, два из которых считаются самыми распространенными: *Тедлис аль-иснад (Подтасовка иснада)* и *Тедлис аш-Шуюх (Подтасовка имен учителей)*.⁶⁷

4.2.1.1. Тедлис аль-иснад (Подтасовка иснада): это хадисы, которые передатчик передал от своего современника, с которым встречал или же не встречался, но на самом деле этот хадис не слушал от этого современника, на которого он указывал, но передал его так, чтобы разбудить мысль, что он слушал, именно, от этого современника.

⁶¹ Аскалани, *Нузхату'н-назар*, 101.

⁶² Хадисы переданное малым количеством путей называется *хабар аль-ахад*. [см. 1, с. 750-751]

⁶³ Мухаммад бин Идрис аш-Шафии, *Ар-Рисале* (Египет: Мектебе аль-Халеби, 1358/1940), 369-371.

⁶⁴ Ибн Салах, *Улум аль-хадис*, 73.

⁶⁵ Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури ан-Навави, *ат-Такриб ва ат-тайсир ли маърифат синани аль-башир ан-назир* (Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1405/1985), 39.

⁶⁶ Аскалани, *Нузхату'н-назар*, 101.

⁶⁷ Ытр, *Менхедж*, 381.

Под подтасовками имен передатчиков, упомянутых в иснаде, подразумевается, что передатчик передает то или иное сообщение со слов учителя, от которого он слушал несколько хадисов, однако данный хадис, имена передатчиков которого были подтасованы этим передатчиком, он не слушал именно от этого учителя, но слушал его от другого учителя, который в свое очередь указывал на этого учителя. Вместе с этим, передатчик открыто не заявляет точными словами, такими как «я слышал» или «он передал мне»,⁶⁸ а пользуется словами как, «он сказал» или «с его слов».⁶⁹ Бывает и так, что передатчик, намеренно, не приводит имя одного или нескольких других передатчиков.

«Тедлис аль-иснад» делается для того, чтобы укоротить цепочку иснада и получить «али иснад» или упустить слабого передатчика, или же передать хадис как будто бы он слышал от более надежного передатчика.

Такая форма хадиса, где передатчик передает хадис, от учителя, которого не слушал и при этом указывая на него говорить, «он говорил», «от него», «он передавал», то такой хадис считается хадисоведами, как более часто встречающийся.

Чтобы приукрасить иснад хадиса, как это делалось подтасовкой учителей (когда вместо одного учителя упоминалось имя другого), можно также подтасовать упуская имя слабого или младшего (по возрасту) учителя или же учителей учителя и др.

Примером послужат слова Али бин Хашрема: «Мы находились рядом с ас-Суфьян бин Уейном. Ас-Суфьян начал разговор со словами «кале аз-Зухри хакеза» - «аз-Зухри говорил так». Когда его спросили «слышал ли ты эти слова от самого аз-Зухри?» он ответил: «нет, Маъмер слышал от аз-Зухри, а мне передал Абдурраззак, который слышал от Маъмера».⁷⁰

На самом деле ас-Суфьян был современником аз-Зухри, и они встречались, но ас-Суфьян не слушал от аз-Зухри хадисы. Ас-Суфьян слушал хадисы от Абдурраззака; Абдурраззак от Маъмера; а Маъмер от аз-Зухри. Тедлис в этом иснаде в том, что ас-Суфьян, передавая этот хадис, пропустил двух учителей, и передал его так, чтобы можно было разбудить мысль, что он слушал этот хадис от самого аз-Зухри.⁷¹

Иснад, в котором находится «тедлис», и которое невозможно ис-

⁶⁸ В науке о хадисах, если передатчик говорит, что «я слышал» или «он передал мне» то это означает, что передатчик встречался с учителем и слушал этот хадис именно от этого учителя.

⁶⁹ Передавая хадис со слов «он сказал» или «с его слов», передатчик хочет разбудить мысль что слушал хадис от учителя.

⁷⁰ Ибн Кесир, *Ихтисар улум аль-хадис*, 152.

⁷¹ Салих, *Улум аль-хадис*, 171.

пользовать в качестве доказательства, муделлис, его меняет так, чтобы можно было использовать в качестве доказательства. В таком случае, если даже муделлис являлся «ас-сыка» (надежный передатчик), то после того, как он передал такое сообщение, он не будет считаться «ас-сыка». На эту тему аш-Шуъба говорил, что «тедлис является братом лжи».⁷² И поэтому некоторые хадисоведы и факихи считают муделлиса «аль-маджрух» (слабый или не надежный передатчик), если даже он передал всего лишь один хадис, с тедлисом, то все равно от него нельзя принимать хадисы.

«Тедлис аль-иснад» делится на четыре подвида.

4.2.1.1.1. Тедлис ат-тасвия (выровненный) — это хадис в котором передатчик пропускает слабого передатчика для того, чтобы вызвать мысль, что хадис был передан только от сильных передатчиков. Хадисоведы времен «мутекаддимун», тедлисы, которые были переданы с тасвия, также обозначали словом «теджвид».⁷³

То есть, это хадис, в котором передатчик, чтобы показать хадис как макбул или сахих, пропускает одного из передатчиков, который находился в иснаде - но не являлся его учителем – который был младше его годами или младше по званию или же слаб чем другие передатчики, и делает это для того, чтобы показать, что хадис передается от сильных передатчиков. Самый плохой вид тедлиса считается тот, где, в основном находится ложь, то есть «тадлис ат-тасвия».⁷⁴

4.2.1.1.2. Тедлис аль-атф (присоединяемый) – хадис в котором передатчики, передавая хадис, произносили «нам этот хадис был передан от того и того учителей», показывая якобы он слушал хадис от двух разных учителей и при этом, записывал их друг за другом, хотя на самом деле слушал только от одного из них.⁷⁵

4.2.1.1.3. Тедлис аль-искат. Передатчик, не слушал хадис от своего учителя, а приобрел его другими путями, но тем не менее, передавал со словами «говорил», «от» будто бы слушал от этого учителя.⁷⁶

4.2.1.1.4. Тедлис аль-хазф. Передатчик, брав хадис ненадежными путями, но для того, чтобы вызвать мысль, что он брал надежным

⁷² Ытр, Менхедж, 383.

⁷³ Худейр, Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис, 153-154.

⁷⁴ Худейр, Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис, 154-155; Ытр, Менхедж, 382; Салих, Улум аль-хадис, 172.

⁷⁵ Худейр, Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис, 155-156; Ытр, Менхедж, 383.

⁷⁶ Ытр, Менхедж, 381.

путем, не передавая ни одной диктовки⁷⁷, сразу указывал на имя учителя. Такой хадис можно называть и «тедлис аль-катъ».⁷⁸

4.2.1.2 Тедлис аш-шуюх (Подтасовка имен учителей): имеется в виду такой случай, когда передатчик утаивает имя учителя, от которого он слушал этот хадис и называет его неизвестным именем или прозвищем, либо характеризует его качеством, по которому его нельзя узнать, то есть, описывает его с помощью того, что является не известным для других, чтобы его никто не узнал.⁷⁹

В том случаи, если передатчик, передавая хадис от слабого учителя, скрывает имя своего учителя, для того чтобы не говорили, что «он передает хадисы от слабых», то это является самый худший «тедлис аш-шуюх».

Бывали случаи, когда передатчик, передавая хадис, от учителя, который был младший по возрасту, то он также, скрывал его имя, делая «тедлис», или же, чтобы показать, что он слушал хадисы от разных учителей, передатчик передавал хадис от своего учителя, указывая его по прозвище, по кличке, или указывал никому не известным именем.

Иногда передатчики, чтобы разбудить мысль о том, что они путешествовали, передавали иснад со словами «какой-то человек на улице Алеппо мне говорил». Именем «Алеппо», передатчик хотел указать на город в Сирии, но на самом деле, это было название улицы в городе Каире. Или же, со словами «мне передал кто-то из *Мавераннахр*⁸⁰ но под словом «нахр» (*река*) утаивается река Диджле (Тигр).

Хадисоведы, вместе с этими терминами, подразделили подтасованные хадисы на более мелкие группы:

4.2.1.3. Тедлис аль-билад. Передатчик передавал хадис так, как будто бы брал этот хадис из известных научных школ, которые находились далеко, а на самом деле брал из школ, под этим же названием, более маленьких и мало известных. Например, передатчик из Египта, который говорил «передавал кто-то из Андалусии», имел в виду не знаменитую «Андалусию», а улицу под названием «Андалусия», которая находилась в городе Каире. Такой «тедлис» делается для того,

⁷⁷ Тахамуул аль-илм- восприятие знания о хадисах.

⁷⁸ Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 155; Ытр, *Менхедж*, 384-385.

⁷⁹ Худейр, *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*, 156; Ытр, *Менхедж*, 383-384; Салих, *Улум аль-хадис*, 172.

⁸⁰ Древний историко-географический регион с богатой историей в Центральной Азии (см. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Мавераннахр> Дата обращения: 15.10.2020.

чтобы разбудить мысль, как будто бы он ехал в дальние края, за учением хадиса.⁸¹

4.2.1.4. Тедлис ас-сукут (умалчиваемый) – это хадис, где передатчик, при передаче иснада, после слов «я слушал от» или «было передано от» немного умалчивал, а после произносил имя одного из учителей у которого не слушал этот хадис, но вызвал мысль как будто бы слушал.⁸²

Следуя всем перечисленным выше определениям Ибн Хаджар аль-Аскалани, разделил передатчиков, которые подтасовывали, на пять групп:

1. Это такие передатчики как Яхья бин Саид, которые очень мало подтасовывали.
2. Это такие, надежные, передатчики как ас-Суфьян бин Уйейне, которые слушали хадисы от надежных передатчиков и делали очень мало «тедлис».
3. Передатчики, которые делали много «тедлис».
4. Передатчики, которые брали хадисы от слабых и не известных учителей и при этом делали «тедлис».
5. И те, у которых вместе с «тедлисом» было выявлено и другие недостатки, после чего принимались за слабых передатчиков.⁸³

4.2.2. Мюрсел аль-хафи - этот термин служит для обозначения хадиса, передаваемого передатчиком со слов того человека, с которым он встречался или который был его современником. При этом, на самом деле данный передатчик его не слышал, но тем не менее при передаче он употребляет такие слова, которые позволяют сделать допущение, что он слышал этот хадис либо непосредственно от него, либо от того, кто слышал его от этого человека, произнося слова: например, «он сказал...».⁸⁴

По словам Ибн Хаджара, «мюрсел аль-хафи» — это хадис где передатчик передает хадис от современника, но их встреча не известна.⁸⁵ По словам Ибн Салаха и его последователя ан-Навави⁸⁶ «мюрсел аль-хафи» - это хадис в котором передатчик, не слышав ни одного хадиса от учителя, но передал их как будто бы слышал, или же известно, что они никогда не встречались (хоть и были современниками).

⁸¹ Салих, Улум аль-хадис, 173-174.

⁸² Салих, Улум аль-хадис, 173.

⁸³ Ибн Хаджар Эбу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед аль-Аскалани, Табака аль-муделлиси (Иордания: Мектебету аль-Менар, 1980), 13-14.

⁸⁴ Кочийигит, Хадис Ыстылахлары, 297-298.

⁸⁵ Аскалани, Нузхату'н-назар, 102.

⁸⁶ Навави, ат-Такриб, 91-92.

Из этих определений можно выяснить что «*мюрсел аль-хафи*» это хадис с разрывом в иснаде.

В любом месте иснада, «*мюрсел аль-хафи*» может быть разрыв с допущением, что передатчики являются современниками, но не встречались или же встречались, но не слушал хадис и передавал как будто бы слушал. Здесь важно обратить внимание на то, чтобы было известно, что один передатчик не слушал от другого хадис или же было известно, что между ними никогда не было встреч.⁸⁷

Разница между «*мюрсел аль-хафи*» и «*муделлес*» хадисами заключается в том, что в первом случаи передатчики являются современниками, но встреча между ними отсутствует. Во втором случаи передатчики, также являются современниками, и передатчик, действительно слушал хадисы от учителя, но передавал другие хадисы, которые он не слушал от учителя, как будто он слушал, из уст этого учителя. По этой причине узнать, что в иснаде «*муделлес*» находится разрыв, очень трудно.⁸⁸

Хадисы, относящиеся к категории «*мюрсел аль-хафи*» можно распознать одним из трех способов:

1. Благодаря указанию одного из хадисоведов на то, что данный передатчик не встречался с тем лицом, со слов которого он передает данный хадис или же никогда его не слушал.⁸⁹
2. Благодаря собственному заявлению такого передатчика о том, что он не встречался с тем лицом, со слов которого он передает данный хадис, или же нечего от него не слушал.⁹⁰
3. Наличие такого же хадиса, но передаваемого другим путем, если в его иснаде между имен данного передатчика и имен того, со слов которого он передал хадис, упоминается имя еще какого-нибудь передатчика.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Непрерывность иснада возможно, когда каждый из передатчиков хадиса встречаются с предыдущим передатчиком (учителем) и слышит или берет от него хадисы.

Непрерывность иснада, которое является одним из условий достоверного хадиса, является прорывом или упущение, в иснаде.

Прорыв в иснаде, показывает то, что между предыдущим и следу-

⁸⁷ Кочийгит, *Хадис Ыстылахлары*, 297-298.

⁸⁸ Ытр, *Менхедж*, 387-388.

⁸⁹ Сахави, *Фетх ал-муғис*, 2/478.

⁹⁰ Сахави, *Фетх ал-муғис*, 2/478.

ющим передатчиками хадиса, не было никаких повествований друг от друга (не было встреч или же не брали и не слушали друг от друга хадисы). Такая ситуация, мешает иснаду быть достоверным.

Хадис, в котором между передатчиками имеет прорыв, теряет характеристику «муттасыла». В связи с количеством пропущенных передатчиков; в зависимости от места, где пропущен передатчик и от их количества; в зависимости от ситуации пропуска передатчиков (в связи с какими событиями они были упущены), были наименованы хадисы, по-разному. Если передатчик «табиун» пропуская сподвижника передает хадис прямо от пророка, то такой хадис называется «мюрсел». Если один сподвижник слышит хадис от другого сподвижника и передает его, пропуская сподвижника, как будто бы слушал от самого пророка, то такой хадис называется «мюрсел ас-сахаби». Если же в иснаде пропущено, друг за другом, несколько передатчиков или после сподвижника пропущен один передатчик то такой хадис называется «мункаты». Если в иснаде пропущено друг за другом два или более передатчика, то такой хадис называется «муьдал». В случае, если передатчик, не назвав имени предыдущего передатчика, передает со словами «*мне было передано таким-то образом*», то этот хадис называется «белагъ». Если начала иснада пропущено или же пропущен весь иснад, то он берет имя «муаллак». Ели же передатчик не слушал от предыдущего учителя, но передавал его так, чтобы можно было разбудить мысль, как будто, он, слушал от предыдущего учителя, то этот хадис называется «муделлес». Если, передатчик передает хадис от своего современника, с которым не разу не встречался, тот этот хадис носит название «мюрсел хафи». По мнению хадисоведов, хадисы, которые имеют, по каким-либо обстоятельствам, прорыв, в иснаде, считаются слабыми.

Продолжение этой статьи будет опубликовано как вторая часть статьи МЕТОДЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СЛАБЫХ ХАДИСОВ под названием «Хадисы Которые Отвергаются в Силу Обвинений Против Передатчика».

ЛИТЕРАТУРА

- А. Али-заде. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар, 2007.
- Абу Давуд ас-Сиджистани, Сулейман ибн аль-Ашгъас ибн Исхак. *ар-Рисалету Аби Давуд ила эхли Мекке*. Бейрут: Мектебе аль-Ислами, 1405.
- Абу Давуд, Сюлейман ибн аль-Ашгъас ибн Исхак ас-Сиджистани. *ас-Сунен*. Рияд: Дар аль-Хадара, 1436/2015.

- Аскалани, Ибн Хаджар Эбу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед. *Нузхату'н-назар фи тавдихи нухбету'л-фикер*. Медине: Джамиагу'т-Таййибе, 2. Изд., 1429/2008.
- Аскалани, Ибн Хаджар Эбу аль-Фадл Шихабуддин Ахмед ибн Али ибн Мухаммед. *Табакат аль-муделлисин*. Иордания: Мектебету аль-Менар, 1980.
- Ахмед Юджел. "Макбул". *TDV Исламская энциклопедия* (09.10.2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/makbul>
- Бабанзаде, Ахмед Наим. *Хадис Усулю ве Ыстылахлары*, подготовлен к печати Хасан Карайигит. Стамбул: Изд. Дюшюн, 2010.
- Бухари, Абу Абдуллах Мухаммед ибн Исмаил ибн Ибрахим. *аль-Джамиу'с-Сахих*. Бейрут: Дар ибн Кесир, 1423/2002.
- Джудей, Абдуллах бин Юсуф. *Тахрир Улум аль-Хадис*. 2 т. Бейрут: Муессесету ар-Райхан, 1424/2003.
- Ибн Кесир, Эбу аль-Фида Имадуддин Исмаил ибн Шихабуддин Омар. *Их-тисар улум аль-хадис*. Рияд: Дар аль-Майман, 1434/2013.
- Ибн Раджаб аль-Ханбали, Абурахман ибн Ахмед. *Шарх аль-илел ат-Тирмизи*. Бейрут: Дар аль-Маллах, 1996.
- Ибн Салах аш-Шахразури, Эбу Амр Такиюддин Осман ибн Салахыддин Абдиррахман ибн Муса. *Улум аль-хадис*. Дамаск: Дар аль-Фикри'л-Меасир, 1986.
- Кочйигит, Талат. *Хадис Усулю*. Анкара: Изд. TDV, 2016.
- Кочйигит, Талат. *Хадис Ыстылахлары*. Анкара: изд. Анкара Университеси Илахият Факюльтеси, 1980.
- Муслим, Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри. *Мукаддима*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/ 2003.
- Муслим, Абу аль-Хусейн Муслим ибн Хаджадж ибн Муслим аль-Кушейри. *аль-Джамиу'с-Сахих*, Бейрут: Дар аль-Фикр, 1424/2003.
- Навави, Абу Закария Яхья бин Шараф ибн Мури. *ат-Такриб ва ат-тайсир ли маърифат синани аль-башир ан-назир*. Бейрут: Дар аль-Китаб аль-Араби, 1405/1985.
- Несаи, Абу Абдиррахман Ахмед ибн Шуайб. *ас-Сунен*. Бейрут: Дар ал-Фикр, 1425-1426/2005.
- Озавшар, Мехмет Эмин; Демир Махмут. "Зайиф". *TDV Исламская энциклопедия*. Дата обращения (25.09.2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/zayif>
- Полат, Салахаддин: *Хадисы Мурсал и их качество для доказательства*. Анкара: Изд. Эмел, 1985.
- Салих, Субхи. *Улум аль-хадис*. Бейрут: Дар аль-Ильм, 1977.
- Сахави, Шамсуддин абу аль-Хайр Мухаммед ибн Абдиррахман. *Фетх аль-мугис шархи элфиети'л-хадис ли'л-Ираки*. 5 т, Рияд: Мектебе Дар аль-Минхадж, 1426/-.
- Суюти. Эбу аль-Фадл Джелалюддин Абдуррахман ибн Эби Бекр ибн Мухаммед.

- Тедрибу'р-рави фи шерхи такриби'н-Невеви*. Дамаск: Дар аль-Келим ат-Таййиб, 1426/2005.
- Таххан, Махмуд. *Тейсир аль-мусталах аль-хадис*. Рияд: Мектебе аль-Маариф, 1431/2010.
- Тирмизи, Абу Иса Мухаммед ибн Иса ибн Севре. *аль-Джамиу'с-Сахих*. Бейрут: Дар аль-Фикр, 1425-1426/2005.
- Хаким ан-Нисабури, Эбу Абдуллах Мухаммед ибн Абдиллах ибн Мухаммед. *Маърифету Улуми'л-Хадис*. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 1424/2003.
- Хатиб аль-Багдади, Абу Бекр Ахмед ибн Али ибн Сабит. *аль-Кифае фи илми ар-ривае*. Хайдарабад: 1939.
- Худейр, Абдулкерим б. Абдуллах. *Хашиету ала ихтисари улуми'л-хадис*. Мелим ас-Суна, 1438/2017.
- Чакан, Исмаил Лютфи. *Хадис Усулю*. Стамбул: Изд. Мармара Университеси Илахият Факюльтеси, 2008.
- Шафии, Мухаммад бин Идрис. *ар-Рисале*. Египет: Мектебе аль-Халеби, 1358/1940.
- Ытр, Нурулдин. *Менхедж ан-накд фи улум аль-хадис*. Дамаск: Дар аль-Фикр, 1399/1979.
- Э., Кулиев. *Исламоведение*. М.: Изд-во Моск. исламского ун-та, 2008.
- Эрул, Буньямин. "Тедлис". *TDV Исламская энциклопедия*. Дата обращения 07.10.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedlis>
- Эфендиоглу, Мехмед. "Мункаты". *TDV Исламская энциклопедия*. Дата обращения 07.10.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munkati>
- Эфендиоглу, Мехмед. "Мердуд". *TDV Исламская энциклопедия*. Дата обращения 09.10.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/merdud>

REFERENCES

- A. Ali-zade. *Islamic encyclopedic dictionary*. Moskow: Ansar, 2007.
- Abu Daud, Sulayman ibn al-Ash'ath ibn İshaq al-Sijistani. *Risalat Abu Daud ila ahli Makkah*. Beirut: Mektebe al-Islami, 1405.
- Abu Daud, Sulayman ibn al-Ash'ath ibn İshaq al-Sijistani. *al-Sunan*. Riyadh: Dar al-Hadarah, 1436/2015.
- Asqalani, Ibn Hajar Abu'l-Fadl Shihab al-Din Akhmad ibn 'Ali ibn Mukhammad. *Nuzhat al-nathar fi tawdih nukhbat al-fikar*. Medina: Djamia al-Tayyiba, 1429/2008.
- Asqalani, Ibn Hajar Abu'l-Fadl Shihab al-Din Akhmad ibn 'Ali ibn Mukhammad. *Tabakat al-mudellisin*. Jordan: Maktaba al-Manar, 1980.
- Babanzade, Akhmad Naim. *Science of the basics of hadisth and its terms*. Istanbul: Dushun Yayicilik, 2010.

- Bukhari, Muhammad ibn Ismail ibn Ibrakhim. *al-Jami al-Sahih*. Beirut: Dar ibn Kathir, 1423/2002.
- Cudey, Abdullah b Yusuf. *Tahrir ulumi'l-hadis*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 1424/2003.
- Chakhan, Ismail Lutfi. *Usul al-Hadisth*. Istanbul: Marmara University Faculty of Theology, 2008.
- E., Kuliyeu. *Islamic studies*. Moscow: Moskow Islamic University, 2008.
- Efendioglu, Mehmet. "Munakati". *TDV Islamic encyclopedia* (07.10.2020).
// <https://islamansiklopedisi.org.tr/munkati>
- Erul, Bunyamin. "Tedlis". *TDV Islamic encyclopedia*. (07.10.2020)
// <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedlis>
- Hakim al-Nishapuri, Abu Abd-Allah Muhammad ibn Abd Allah ibn Muhammad. *Ma'rifat Ulum al-hadith*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1424/2003.
- Hudeyr, Abd al-Kerim b. Abd Allah. *Hashiya ala ihtisari ulum al-hadith*. Maalim as-Sünen, 1438/2017.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida Imad ad-Din Isma'il ibn Shikhabuddin Umar. *Ikhtisar ulum al-hadith*. Riyadh: Dar al-Maiman, 1434/2013.
- Ibn Rajab al-Hanbali, Abd ar-Rahman ibn Ahmad. *Sharh al-Ilel at-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Mallah, 1996.
- Ibn al-Salah, Abu 'Amr Takiyuddin 'Uthman ibn Salah al-Din Abd al-Rakhman ibn Musa al-Shahrazuri. *'Ulum al-hadith*. Damascus, Dar al-Fikr al-Maasir, 1986.
- Itr, Nuruddin. *Menhej al-nakd fi ulum al-hadith*. Damascus: Dar al-Fikr, 1399/1979.
- Khatib al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad ibn Ali ibn Thabit, *al-Kifaye fi ma'rifat usul ilm al-riwaya*. Hyderabad: 1939.
- Kochyigit, Talat. *Usul al-Hadith*. Ankara: Türkiye Dayanet Vakfi Yayınları, 2016.
- Kochyigit, Talat. *Hadith Terms*. Ankara: Ankara University Faculty of Theology 1980.
- Mehmet Efendioglu. "Merdud". *TDV Islamic encyclopedia* (25.09.2020).
// <https://islamansiklopedisi.org.tr/merdud>
- Mehmet Emin Ozafshar, Mahmut Demir, "Zayif". *TDV Islamic encyclopedia* (25.09.2020).
// <https://islamansiklopedisi.org.tr/zayif>
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2003.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn Hajjaj ibn Muslim al-Qushayri. *al-Jami al-Sahih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1424/2003.

- Nasa'i, Abu Abd ar-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb. *al-Sunan*. Beirut: Dar al-Fikr, 1425-1426/2005.
- Nawawi, Abu Zakariyya Yahya ibn Sharaf ibn al-Muri. *al-Taqrîb wa al-taysîr li-ma'rîfah sunan al-bashîr al-nadhîr*. Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 1405/1985.
- Polat, Salahattin. *Mursel hadith and their value in terms of evidence*. Ankara: Emel matbaacılık, 1985.
- Sakhavi Shams ad-Din Abu al-Hayr Muhammad ibn Abd ar-Rahman. *Feth al-mugis sherh elfiye al-hadith li al-Iraki*. 5 Vols. Riyadh: Maktaba dar al-Minhaj, 1426/2005.
- Saleh, Sobhi. *The science of hadith and its terms*. Beirut: Dar al-Ilm, 1977.
- Shafii, Muhammad ibn Idris. *al-Risala*. Cairo: Maktaba al-Halebi, 1358/1940.
- Suyuti Abu al-Fadl Jalal al-Din Abd ar-Rahman ibn Abu Bekr ibn Muhammad. *Tadrib el-Rawi fi sharh taqrîb al-Nawawi*. Damascus: Dar al-Kelim al-Tayyib, 1426/2005.
- Tahhan, Makhmud. *Taysir al-mustalah al-hadith*. Riyadh: al-Maktaba al-Maarif 2010.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa ibn Savra. *al-Jami (al-Sunan) al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1425-1426/2005.
- Yujel, Akhmad. "Makbul". *TDV Islamic encyclopedia*. (09.10.2020).// <https://islamsiklopedisi.org.tr/makbul>

ŞAFİÎ MEZHEBİNİN TEMEL KAVRAMLARINDAN “KAVL” VE İLGİLİ İSTİLAHLARIN KULLANIMI VE İŞLEVİ

ONE OF THE KEY TERMS IN THE SHAFII LEGAL SCHOOL “QAWL”: THE USE OF
THE TERMS RELATED TO QAWL AND ITS FUNCTION

TAHA NAS

DOÇ. DR., MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR, UNIVERSITY OF MARDIN ARTUKLU FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

tahanas44@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1234-1315>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.907079>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Nas, Taha, “Şafî Mezhebinin Temel Kavramlarından “Kavl” ve İlgili İstilahların Kullanımı ve İşlevi [One of the Key Terms in the Shafii Legal School “Qawl”: The Use of the Terms Related to Qawl and Its Function]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 53-78.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



ŞAFİİ MEZHEBİNİN TEMEL KAVRAMLARINDAN “KAVL” VE İLGİLİ İSTİLAHLARIN KULLANIMI VE İŞLEVİ

Öz

Şafii mezhebi çeşitli evrelerden geçmiştir. Bunların birincisi Şafii'nin bizzat kendisinin yaşadığı değişim ve gelişmeler neticesinde oluşan fıkıh birikimi evresidir. Bu “kavl” diye nitelenmekte olup mezhepteki ihtilafların da temelini oluşturmaktadır. Ardından Şafii'nin talebelerinin ve onlardan sonraki fakihlerin görüşlerinin ortaya çıktığı dönem gelir. Bu da mezhepteki ihtilaf noktalarından birini teşkil etmekte olup “vecih” diye nitelenen birikimin oluştuğu dönemdir. Hicri dördüncü asır itibarıyla mezhep birikiminin aktarımında ortaya çıkan farklılıklara dayalı olarak Irak ve Horasan tariklerinin ortaya çıkması, mezhebin farklı iki çizgiye ayrılmasına sebep olmuştur. Daha sonra bu durum, bazı Şafii fakihlerin görüş farklılıklarını azaltma, onların arasını bulup uzlaştırma faaliyetinin içine girmesine, böylece telif dönemi denilen bir sürecin başlamasına sebep olmuştur.

Şafii, kendi döneminin ilim merkezlerinin tamamını dolaşmış ve buralardaki âlimlerden istifade edip çeşitli görüş ve anlayışları bizzat temsilcilerinden tanıma fırsatı bulmuştur. Dolayısıyla bunları inceleme, değerlendirme ve tenkit etme imkânına da sahip olmuştur. Bu süreç içinde Şafii'nin bu görüşlerden belirli bir dereceye kadar etkilenmesi de doğaldır. Bu bağlamda Şafii'nin Mısır'a gittikten sonra, Hicaz ve Irak'ta ortaya koyduğu eski görüşlerini yeniden gözden geçirmesi ve yeni görüşlerini ortaya koymasının sebeplerine dair, ilim adamları tarafından çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Kimisi bunun sonradan müttali olduğu bazı hadislerle dayalı bir değişim olduğunu söylerken, kimisi de bunun hocası İmam Malik'in onun üzerindeki etkisinin kalkmasına dayalı olduğunu iddia etmiştir. Diğer bazı ilim adamlarına göre ise, yaşadığı süre içinde değiştirdiği mekân ve çevre faktörü bu değişime sebep olmuştur.

Şafii'nin, çeşitli sebeplerden dolayı gerek kendi eserlerinde gerekse onun talebeleri ve sonraki mezhep âlimleri tarafından ondan nakledilenler arasında, aynı mesele ile ilgili farklı görüşlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da diğer mezhep mensupları tarafından çeşitli değerlendirmelere, hatta ithamlara sebep olmuştur. Bu ithamlara cevap mahiyetinde ve işin hakikatini ortaya koyma açısından konu ele alınmış ve neden Şafii'den aynı mesele ile ilgili farklı görüşlerin nakledildiğinin gerekçeleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Şafii'nin Irak'ta ortaya koyduğu görüşlerinden çoğunlukla vazgeçtiği ve Mısır'da yeni mezhebini oluşturduğu, hatta bazı ifadelerinde bunu dile getirdiği, bu sebeple kavli-i cedid türünden bir görüşü bulunduğu mezhebinin o olacağı ve amelin ona göre olacağı prensip olarak kabul edildiğinden kadim – cedid şeklindeki ayırım da son derece önem kazanmaktadır.

Bir konuda Şafii'den sadece kavli-i kadim veya kavli-i cedid nakledilmişse onunla amel edilir. Ancak bir konuda Şafii'nin birden fazla kavli varsa; kavli-i kadim ve kavli-i cedid tearuz ettiğinde, prensip olarak kavli-i cedide göre amel edilir. Zira Şafii'nin kavli-i kadimden rücu ettiği kabul edilir. Ancak kavli-i kadimi destekleyen ve muarızı bulunmayan bir sahih hadis varsa bu durumda kavli-i kadim tercih edilir. Şayet Şafii'nin bir konudaki kavillerinin tamamı kadim veya cedid türünden ise bu durumda sonuncusu veya Şafii'nin tercih ettiği ile amel edilir. Eğer Şafii, ikisini de aynı anda söyleyip birini tercih etmemişse veya aynı vakitte mi yoksa farklı vakitlerde mi söylediği bilinmiyorsa, bu durumda hangisinin tercihe şayan olduğu araştırılır ve ona göre amel edilir. Bu durumda araştırmayı yapacak kişi tahrir ve tercih ehli ise kendisi bunun araştırmasını yapar ve ona göre amel eder, değilse bu sıfatlara sahip âlimlerin tercih ettiğini nakleder. Hiçbir yolla tercih etme imkânını bulamazsa, tevakkuf eder.

Şâfiî'nin talebelerinden itibaren Şâfiî fıkıhçıların gerek görüşlerle ilgili ıstılahları gerekse bunlar arasında tercihi ortaya koyan çeşitli ifadeler kullandıkları görülmektedir. Cüveynî, Gazzâlî, Rafîî ve Nevevî çizgisinin bu ıstılahları kullanımında bir gelişim görüldüğü ve Nevevî'nin eserlerinin başındaki mukaddimelerde bunların hangi anlamda kullanılacağı net bir şekilde ortaya konulduğu, ancak özellikle Rafîî'nin kullanımlarının Nevevî'ye önemli manada öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Nevevî'nin bu ıstılahları netleştirdiği, ister kuvvetli ister zayıf olsun mezhepteki her görüş için ve bunların karşıları için birer ıstılah belirleyip kullandığı görülmektedir. Onun bu faaliyeti sonraki fukahânın mezhepteki ihtilafları daha iyi görmesine ve onun belirlediği bu esaslar üzerinden yürümelerine katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfiî, Kavl, Kadîm, Cedîd, Tercih.

"QAWL", ONE OF THE KEY TERMS IN THE SHAFI'I LEGAL SCHOOL: THE USE OF THE TERMS RELATED TO QAWL AND ITS FUNCTION

Abstract

The Shafi'i legal school has gone through various phases. The first of these is the accumulation of fiqh as a result of the changes and developments that Shafi'i sect experienced. This is referred to as "qawl" and forms the basis of the conflicts in the sect. Then comes the period when the views of Shafi's students and the scholars after them emerge. This constitutes one of the points of dispute in the sect and is the period when the accumulation defined as "wach" is formed. The emergence of the Iraqi and Khorasan sects based on the differences in the transfer of sectarian accumulation as of the fourth century after Hidjra caused the sect to be divided into two different lines. Later, this situation caused some Shafi'i scholars to reduce their differences of opinion, to find and reconcile between them, and thus to begin a process called the royalties.

Al-Shafi'i traveled all the science centers of the time and had the opportunity to benefit from the scholars in these areas and get to know various views and understandings from their representatives. Therefore, they had the opportunity to examine, evaluate and criticize them. In this process, it is also natural that Al-Shafi'i is affected by these views to a certain extent. In this context, various evaluations have been made by scholars about the reasons why Al-Shafi'i revised old views he put forward in Hejaz and Iraq after he went to Egypt and put forward his new views. While some said that it was a change based on some hadiths, of which he was later found it, others claimed that it was based on the removal of his teacher Imam Malik's influence on him. According to some other scientists, the place and environment that he changed during his lifetime caused this change.

It is seen that Al-Shafi's different views on the same issue emerged both in his works and among those conveyed from him by his students and later sect scholars for various reasons. This has led to various evaluations and even accusations by members of other sects. The issue has been handled in response to these accusations and in terms of revealing the truth of the work, and the reasons why different views were conveyed from Al-Shafi'i on the same issue were tried to be put forward.

Since Al-Shafi'i mostly abandoned his views he had put forward in Iraq and formed his new sect in Egypt and even expressed this in some of his statements, therefore, when he has a view of the qawl djadid type, it is accepted as a principle that his sect will be him and the deed will be according to him, the distinction in the form of djadid is also very important.

If qawl qadim or qawl djadid is transferred from Al-Shafi'i in a matter, the act is done in accordance with it. However, if there is more than one opinion of Al-Shafi'i

on a subject; When qawl qadim and qawl djadid are treated, the principle is to act according to the qawl djadid. Because, it is accepted that Al-Shafi'i has recourse from the qawl qadim. However, if there is a sound hadith that supports the qawl qadim and does not have any contradictions, then qawl qadim is preferred. If all of Al-Shafi's statements on a subject are of a qadim or djadid type, in this case, the last one or Al-Shafi's preference is to be deduced. If Al-Shafi'i utters both at the same time and does not prefer one, or if it is not known whether he said them at the same time or at different times, then it is investigated which one is preferred and people act accordingly. In this case, if a person who will do the research is the one of qualified to takhridj and tardjih, he / she conducts his research and acts accordingly, if not, he reports that scholars with these attributes prefer.

It is seen that since the students of Al-Shafi'i, Shafi'i scholars have used various expressions that reveal both the terminology for opinions and the preferences among them. It is possible to say that there has been a development in the use of these terms of the Cuwayni, Gazzali, Rafii and Nawawi line and the meaning of the use of them in the precepts at the beginning of the works of Nawawi is clearly stated, but it is possible to say that especially the uses of Rafii lead the Nawawi in an important sense. It is seen that Nawawi clarifies these terms, determines and uses a term for each view in the sect, whether they are strong or weak, and for their opponents. This activity of his contributed to the later scholars to see the conflicts in the sect better and to follow these principles determined by him.

Keywords: Islamic Law, Shafi'i, Qawl, Qadim, Djadid, Tardjih.

GİRİŞ

G eçmişten günümüze insanlığın tarihi sürecine bakıldığında, insan olmanın temel unsurlarıyla ilgili alanda herhangi bir değişim görülmemekle birlikte; doğada, toplumda ve insanda meydana gelen değişimlere bağlı olarak; günlük yaşantı ve sosyal ilişkiler alanında sürekli ve canlı bir değişimin gerçekleştiği inkar edilemez bir vakiadır.¹ Bu bağlamda toplumların sürekli değişim içinde olduğu, eski alışkanlıklarını terk ettiği, yeni davranış kalıplarını edindikleri görülmektedir. İnsanın yaşantısındaki bu değişime bağlı olarak onlar için konulmuş olan hukuk kuralları da, işlevsel olması için, bu değişimden nasibini alır.² Hukuktaki bu değişiklik, gerek aklen gerekse şer'an zarûrî gözükmemektedir. Bu değişimde zaman, coğrafya, demografik yapı, örf, siyasi, dini ve ahlaki faktörler rol oynamaktadır.³

İslam hukuku açısından, vahyin nazil olduğu Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, sahabe, tabiîn ve sonraki müçtehitler döneminde, gerek içtihat gerek fetva gerekse yargı kararı şeklindeki hükümlerde değişimin devam ettiği görülmektedir. Bu husus, usul eserlerinde "teğayyürü'l-

¹ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer, 2016), 259.

² Soner Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2012), 441.

³ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi* (İstanbul: İFAV Yay., 1994), 15-18, 151.

ictihad” (içtihadın değişmesi) ve “içtihadın içtihadı nakzedip etmeyeceği” bağlamında incelenirken; furû fıkıh eserlerinde ise “rücu” tabiriyle müçtehidin eski görüşünden vazgeçip yeni bir görüş ortaya koyması bağlamında ele alınmıştır.⁴ Bu manada fıkıh kitaplarında gerek müçtehit sahabilerin gerekse sonraki dönem müçtehitlerin birçok meselede ortaya koydukları içtihatlarından rücu edip başka bir hüküm ortaya koydukları pek çok örnek bulunmaktadır. Bu durum mezhep imamaları açısından da farklılık arz etmemektedir. Nitekim mezheplerin furû fıkıh eserlerine bakıldığında Ebû Hanife,⁵ Malik,⁶ Şâfiî⁷ ve Ahmed b. Hanbel’den⁸ her birisinin aynı konuda farklı görüşlerinin olduğu görülmektedir.⁹ Ancak bütün müçtehitlerde bu durum görülmekle birlikte, bu hususta en çok dikkat çeken kişi İmam Şâfiî olmuştur. Zira geçirdiği evreler bağlamında onun, çok sayıda meselede farklı görüşleri ortaya çıkmış, bu husus çeşitli değerlendirmelere sebep olmuş ve kimi Şâfiî alimler tarafından bunlara cevap mahiyetinde gerek kendi eserleri içinde gerekse müstakil eserler şeklinde konu tartışılmıştır.¹⁰ Bu görüşler kavlı kadim ve kavlı cedid şeklinde ikiye ayrıldığı gibi, bu iki kavlin her birisinin içinde de bir konu ile ilgili farklı görüşleri olabilmektedir. Mezhep içinde “kavl” istilahlı ile ifade edilen bu husus, çalışmamızın konusunu teşkil ettiğinden, bununla ilgili değerlendirmelere geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması açısından, mezhebin gelişimini ve bazı ihtilaf noktalarını kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür.

İslam fıkıh tarihinin önemli mezheplerinden biri olan Şâfiî mezhebi, özünde Şâfiî’nin fıkıh birikimini barındırmakla birlikte, çeşitli evrelerden geçmiştir. Bu evrelerin birincisi Şâfiî’nin bizzat kendisinin yaşadığı değişim ve gelişmeler neticesinde oluşan fıkıh birikimidir ki bu, “kavl” diye nitelenmekte olup mezhepteki ihtilafların da temelini oluşturmaktadır. Ardından

⁴ Duman, “Ebû Hanife’nin İctihadlarındaki Değişim”, 442.

⁵ Bkz. Duman, “Ebû Hanife’nin İctihadlarındaki Değişim”, 443-465.

⁶ Bkz. Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l-müçtehid ve nihâyetü’l-muktasid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 1/73, 79, 136-137, 139, 142.

⁷ Bkz. Abdurrahman Candan, İmam Şâfiî’nin Kavlı Kadim ve Kavlı Cedid’i (İstanbul: Çıra Akademi, 2018).

⁸ Bkz. İsa Atcı, “Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel’den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğni Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 234 – 247.

⁹ Şemsuddin Muhammed es-Sülemî el-Münavi, *Feraidü’l-fevaid fi ihtilafı’l-kavleyn li-müçtehidin vahidîn*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1995/1415), 9.

¹⁰ Ebû’l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed İbnü’l-Kâs, *Kitabu Nuşretü’l-kavleyn li’l-İmam eş-Şafii*, thk. Mazin Sa’d ez-Zübeybi (Beyrut: Darü’l-Beyrutî, 2009/1430); Ebû Muhammed Rüknu’l-İslâm Abdullah b. Yusuf b. Abdullah el-Cüveyni, *es-Silsile fi ma’rifeti’l-kavleyn ve’l-vecheyn*, thk. Halid b. Nevvar b. Mübtî en-Nemir (Kuveyt: Letaif – Amman: Ervika, 2016); Ebû İshak İbrahim eş-Şirâzî, *Şerhu’l-Lümâ*, thk. Abdülmecit Türki (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1988), 2/1077-1083; Ebu Hamid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Hakikatü’l-kavleyn fi tevcihi tahrici’l-imam eş-Şafii li-ba’zi’l-mesâil ala kavleyn*, thk. Ebu Abdullah ed-Dani b. Münir Al-i Zehvi (Beyrut: Müessesetü’l-Reyyan, 2007/1428).

Şâfiî'nin talebelerinin ve onlardan sonraki fakihlerin görüşlerinin ortaya çıktığı dönem son derece önemli olup mezhepteki ihtilaf noktalarından birini teşkil eden ve "vecih" diye nitelenen birikimin oluştuğu dönemdir. Hicri dördüncü asır itibarıyla bu mezhep birikiminin aktarımında ortaya çıkan farklılıklara dayalı, Irak ve Horasan tariklerinin ortaya çıkması, mezhebin farklı iki çizgiye ayrılmasına ve yaklaşık iki – üç asır bu şekilde devam etmesine sebep olmuştur. Bu durum, kimi Şâfiî fakihleri harekete geçirmiş ve ellerinde bulunan çok sayıdaki eserde yer alan kaviller, vecihler ve tarikler arasındaki farkları azaltma, onların arasını bulup uzlaştırma faaliyetinin içine girmiş, telif dönemi denilen bu süreç Râfiû ve Nevevî'ye kadar devam etmiştir.¹¹

Buna göre, kavil, vecih ve tarik ıstılahları, mezhebin telif ve tercih döneminden önceki gelişimini ifade ettiği gibi, var olan ihtilaf noktalarını da ortaya koymaktadır. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezhepteki ihtilafın temelini Şâfiî'nin kavilleri oluşturmaktadır. Bu sebeple, kavillerin oluşum süreci ve sebepleri, sonraki fukahânın bunları nasıl değerlendirip aralarında tercihte bulunduğu, kaviller arasında tercihte bulduklarında hangi ıstılahları kullandıkları hususları, mezhebin daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu çalışma, Şâfiî'nin görüşü anlamına gelen "kavil" ıstılahının incelenmesini konu edinmektedir.

1. ŞAFİÎ'NİN FARKLI GÖRÜŞLERİNİN OLUŞUM SÜRECİ VE SEBEPLERİ

İmam Şâfiî (ö. 204), yirmi yaşları civarına kadar Mekke'de bulunan çeşitli âlimlerden, sonra da Medine'de İmam Malik (ö. 179) vefat edinceye kadar ondan ilim tahsil eder. Bu arada ulemanın ihtilafına ilgi duyduğu için Medine'deki diğer bazı âlimlerden de dersler alır.¹² İmam Malik'in vefatından sonra Mekke'ye dönen Şâfiî, bir müddet sonra idarî bir görev için Yemen'e gider. Burada yaklaşık beş yıl görev yaparken aynı zamanda oradaki bazı âlimlerden de ilim tahsil eder.¹³ Şâfiî Yemen'de iken Abbasî yönetimine karşı bir ayaklanma tertip etmekle itham edilir ve tutuklanıp Harun er-Reşîd'in huzuruna çıkarılmak üzere Rakka'ya oradan da Bağdat'a getirilir. Burada bir müddet göz hapsinde tutulan Şâfiî, bu vesileyle Hanefî fıkhnın o günkü temsilcisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189) ile tanışır.¹⁴

¹¹ Taha Nas, *İmam Nevevî ve Şâfiî Mezhebindeki Otoritesi*, (Ankara: İlahiyât, 2016), 9.

¹² Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkhn Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 22-28; a.mlf., "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Menâkibuş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, t.y.), 1/105-147; Aybakan, *İmam Şâfiî*, 27, 29-30.

¹⁴ Beyhakî, *Menâkibuş-Şâfiî*, 1/117-120, 179-196.

Şâfiî'nin Bağdat'taki zorunlu ikameti sona erince Mekke'ye geri döner. Şâfiî, 195 yılında ikinci kez tekrar Bağdat'a gider. Kendi isteği ile gittiği orada bu sefer iki yıl kalır. Ancak Emin ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi sebebiyle Bağdat muhasara edilince oradan ayrılıp Mekke'ye gider. Burada bir yıl kaldıktan ve Bağdat üzerinde on beş ay süren muhasara sona erdikten sonra, üçüncü kez olmak üzere 198 yılında tekrar Bağdat'a gelir. Ancak kısa bir süre kaldıktan sonra, ilim faaliyeti için ortamın huzurlu olmadığını görünce buradan ayrılır ve bu sefer Mısır'a gider.¹⁵ Şâfiî'nin 199 yılı sonlarına doğru veya 200 yılı başlarında oraya vardığı söylenebilir.¹⁶

Şâfiî'nin yukarıda kısaca verdiğimiz hayatından da anlaşılmaktadır ki o, kendi döneminin ilim merkezlerinin tamamını dolaşmış ve buralardaki âlimlerden istifade edip çeşitli görüş ve anlayışları bizzat temsilcilerinden tanıma fırsatı bulmuştur. Dolayısıyla bunları inceleme, değerlendirme ve tenkit etme imkânına sahip olmuştur. Bu süreç içinde Şâfiî'nin bu görüşlerden belirli bir dereceye kadar etkilenmesi de doğaldır. Bu bağlamda Şâfiî'nin, Hicaz ve Irak'ta bulunduğu dönemlerde daha çok İmam Malik'in fıkıh anlayışının etkisi altında ve onu savunur bir konumda iken, kavli-kadim diye isimlendirilen görüşlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu süreçte iki fıkıh birikiminin de zayıf ve güçlü yönlerini tanıma imkânı bulan ve bu yeni donanımla Mısır'a intikal eden Şâfiî, burada kendisine ait yeni özgün görüşler ortaya koymuştur ki buna kavli-cedid denilmektedir.

Şâfiî'nin Mısır'a gittikten sonra, Hicaz ve Irak'ta ortaya koyduğu kadim görüşlerini yeniden gözden geçirmesi ve cedid görüşlerini ortaya koymasının sebeplerine dair, ilim adamları tarafından çeşitli incelemeler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Kimisi bunun sonradan müttali olduğu hadisler veya bazı rivayetlerin zabt ve isnat açısından değerlendirilmesi ile ilgili olduğunu söylerken, kimisi de bu değişimin hocası İmam Malik'in onun üzerindeki etkisinin kalkması olduğunu iddia etmiştir. Diğer bazı ilim adamlarına göre ise, yaşadığı süre içinde değiştirdiği mekân ve çevre faktörü bu değişime sebep olmuştur. Ancak onun görüşlerindeki değişimde bunlar sebep olduğu gibi diğer bazı sebeplerin de bulunduğunu söyleyebiliriz. Şâfiî'nin görüşlerindeki değişimin temel sebeplerini şu şekilde saymak mümkündür:

1.İlmi Olgunlaşma Süreci: Sürekli okuyan, araştıran, farklı ilim çevrelerinden istifade eden ilim adamlarında bir ilmi olgunlaşmanın gerçekleştiği muhakkaktır. İmam Şâfiî'nin hayatına baktığımızda da, onun kendi döneminde İslam coğrafyasında bulunan bütün ilim çevrelerini dolaştığı

¹⁵ Beyhakî, *Menâkibuş-Şâfiî*, 1/220; Aybakan, "Şâfiî", 38/224; a.mlf., *İmam Şâfiî*, 30-38.

¹⁶ Aybakan, *İmam Şâfiî*, 42-43; a.mlf., "Şâfiî", 38/224.

ve ilmî anlayışları tanıdığı ve bu farklı anlayışları okuyup tanıyacak kadar buralarda kaldığı görülmektedir. Bu manada o, sürekli canlı ve dinamik bir süreç geçirmiştir.¹⁷ Bu süreç içinde öğrendiği farklı ilmi anlayış ve metotları iyice inceleyip zayıf ve kuvvetli yönlerini tespit etme ve bunları karşılaştırma imkânı bulmuştur. Bu durum onu, ilmi açıdan olgunlaştırmış ve bazı görüşlerinin doğal olarak değişmesine sebep olmuştur. Onda bu olgunlaşma ve değişim, hem fıkıh hem usul hem de hadis birikimi ve bu birikimi değerlendirme usulü ve benzeri alanların tamamında olmuştur. Kanaatimizce bazı meselelerde görüşlerinin değişmesinin en önemli sebeplerinden biri farklı anlayışlardan elde ettiği ilimle sürekli iştigalinin onda oluşturduğu bu olgunlaşmadır.

2. İmam Malik ve Medine Ekolü Etkisinin Azalması: İmam Şâfiî ilimle iştigal etmeye başladığında temelde iki ilmî anlayış bulunuyordu. Bunlardan biri Medine ve çevresinde var olan ve başını İmam Malik'in çektiği ehl-i hadis olarak bilinen anlayıştı. Diğeri ise Bağdat ve çevresinde bulunan, Ebû Hanife ve talebelerinin fıkıh anlayışı olup ehl-i rey olarak biliniyordu. İmam Şâfiî, içtihat edip fetva verecek seviyeye gelinceye kadarki ilim tahsilinin büyük bir kısmını hocası İmam Malik'in yanında yaptığı için doğal olarak hocasının onun üzerinde büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kavli-kadim diye isimlendirilen Mısır öncesi görüşlerinin ortaya çıktığı dönemde, daha çok Malik'in fıkıh anlayışının etkisi altında ve onu savunur bir konumda olduğu da iddia edilebilir. Ancak bütün kadim görüşlerinde İmam Malik'ten etkilendiğini savunmak, Nevevî'nin dediği gibi, bir müçtehit olması hasebiyle Şâfiî'nin bütün kadim görüşlerinin böyle olamayacağı, hocasından etkilenmenin kısmî olduğu, bunun da doğal bir husus olduğu söylenebilir. Şâfiî'nin zaman içinde farklı ilmî anlayışları tanıması, farklı çevre ve mekânlarda bulunması neticesinde gittikçe hocası Malik ve Medine ekolünün onun üzerindeki etkisi azalmış, bu da bazı görüşlerinin farklılaşmasına sebep olmuştur.¹⁸

3. Zaman ve Mekân Faktörlerinin Etkisi: Zaman faktörünün ve farklı mekânlarda bulunmanın gelişim ve değişim üzerinde etkisinin bulunduğu bir vakiydir. İmam Şâfiî de hayatı içinde çeşitli bölgelerde bulunduğu için, farklı insan, örf, adet ve geleneklerle karşılaştığından bunları farklılıklarıyla değerlendirme ve ortaya çıkan meselelere buna göre çözümler bulma onun bazı görüşlerinin değişmesine sebep olduğu ifade edilmiştir. Ancak bunun etkisinin çok yoğun olmadığı da belirtilmiştir.¹⁹

¹⁷ Lemîn Nâcî, *el-Ğadîm ve'l-cedîd fî fıkhiş-Şâfiî* (Riyâd – Kahire: Daru İbn Kayyim – Daru İbn Affân, 2007), 1/350.

¹⁸ Candan, *İmam Şâfiî'nin Kavli-kadim ve Kavli-i Cedid'i*, 347-348.

¹⁹ Nâcî, *el-Ğadîm ve'l-cedîd*, 1/346-350.

4. *Farklı Alimlerle Karşılaşması Neticesinde Farklı İlmî Birikimler Elde Etmesi*: İmam Şâfiî, önce Mekke'de bulunan kimi alimlerden istifade etmiş, sonra Medine'ye gidip başta İmam Malik olmak üzere buradaki diğer alimlerden de ilim tahsil etmiştir. Ardından Yemen'de bulunduğu süre içinde oradaki alimlerden istifade etmiştir. Daha sonra Bağdat'ta Ebû Hanife'nin öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybânî ile görüşmüş ve ondan rey ekolünün görüşlerini öğrenme imkanı bulmuştur. Hayatının en son merhalesi olan Mısır'da ise gerek İmam Malik'in diğer talebelerinin oluşturduğu fıkıhı gerekse Leys b. Sa'd'ın fikhini talebeleri kanalıyla elde etme imkanı bulmuştur. Bu farklı ilim adamları ve ilmî anlayışları tanınması merhalelerinin her birinde karşılıklı etkileşimlerin olduğunu ve bunun Şâfiî'nin kimi görüşlerinin değişmesine sebep olduğunu söyleyebiliriz.

2. BİRDEN FAZLA KAVLİN ŞAFÎ'YE NİSPET EDİLMESİNE SEBEP OLAN HUSUSLAR

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, çeşitli sebeplerden dolayı gerek Şâfiî'nin kendi eserlerinde gerekse onun talebeleri ve sonraki mezhep alimleri tarafından ondan nakledilenler arasında, aynı mesele ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da diğer mezhep mensupları tarafından çeşitli değerlendirmeler, tenkitler hatta hile ve aldatma amaçlı olduğu şeklinde ithamlar yapılmasına sebep olmuştur. Bu ithamlara cevap mahiyetinde ve işin hakikatini ortaya koyma açısından ta ilk dönemlerden itibaren bu konu ele alınmıştır. İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Cüveynî (ö. 438/1047), Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277) ve Münâvî (ö. 747/1346) gibi kimi Şâfiî müellifler tarafından bu husus incelenmiş ve Şâfiî'ye bir meselede farklı görüşlerin izafe edilmesinin sebepleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Elimizdeki eserler açısından bakıldığında bu konuyu ilk olarak müstakil bir eserde inceleyen kişinin İbnü'l-Kâs (ö. 335/946) olduğu görülmektedir. O, Şâfiî'nin bir meselede birden fazla görüşünün bulunmasına özellikle Kûfe çevrelerinden gelen ayıplama ve ithamların bulunduğunu, ancak bunu yapanların, bu hususu anlayacak kapasiteye sahip olmayanlar olduğunu ifade etmiştir. Sonra da içtihatındaki bu farklılıkların tabii olduğunu gerekçelendirme mahiyetinde, dilde buna benzer hususların bulunduğunu, dili kabul etmeyen konuşamayacağını, kabul edip çıkış yolları arayanların ise aynı şekilde Kur'an, Sünnet ve içtihatında bulunan benzer hususları da kabul etmeleri ve bunları gerekçelendirme yoluna başvurmaları gerektiğini ifade etmiştir. Daha sonra Kur'an'dan ve Sünnetten çeşitli ihtilafların bulunduğu bazı örnekler zikredip bunları bir konu ile ilgili içtihatındaki değişimi ve fark-

lılığı kabul etmenin gerekliliğine gerekçe yapmıştır. Alimin söylediklerinin sadece apaçık tek görüş şeklinde olması durumunda ise; düşüncenin ortadan kalkacağını, fikirlerin gerileyeceğini, bakış açılarının kapanacağını, akılların ayırt etmeden mahrum kalacağını, öğrenciyeye sadece taklit özelliği kazandırılacağını ifade eder. Ama görüşler çoğalıp, düşünceler yarışıp, fikirler derinleşip, problemler görünüp, kapalı hususlar açık hale gelip, akıllar onların istinbatında devreye girip, hikmet pınarları kaynaklarından fışkırınca yararlı derslerin ve neticelerin de çoğaldığını belirtmiştir.²⁰

Şâfiî'nin bir meselede farklı görüşlerinin olmasının normal karşılanması gereken bir husus olduğunu ifade eden değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Kâs ve diğer Şâfiî alimler, farklı görüşlerin ona nispet edilmesinin şu çeşitli sebeplerden dolayı olduğunu belirtmişlerdir:

1) Şâfiî'nin batıl olan görüşün fesadını beyan ve diğer görüşün sıhhatini tahkik için delil olsun diye iki görüş ifade etmiş olmasıdır.²¹ Örneğin, oruçlu iken cinsel ilişkiye giren kişinin tutacağı kefaret orucu dışında bir gün kaza edip etmeyeceği konusunu iki görüşe göre açıklamıştır. Şâfiî bir görüşe göre kaza gerekir derken diğer görüşe göre ise, cima eden bedeviye Hz. Peygamber'in kazayı emretmeyişine dayanarak kaza gerekmez demiştir. Ancak mezhepte fetvaya esas olması açısından bu meselenin iki görüş üzerinden değerlendirmesi bulunmamakta sadece meselenin iki şekilde yorumlanma ihtimalinin ve insanların bu konuda ihtilafının bulunduğu ve kazanın gerekmediğini söyleyen görüşün fasit olduğunun ortaya çıkması ile kaza gerekir diyen görüşün kesin bir şekilde sahih olduğunun anlaşılması için bu iki görüşü zikretmiştir.²²

2) Şâfiî'nin hikaye ve kendisinden öncekilerin ihtilafı şeklinde dile getirdiği farklı görüşler.²³ Tırnakları ve bedeninin kılları uzamış ölü ile ilgili olarak, Şâfiî'nin hocalarından aktardığı iki görüşten birine göre bu tırnaklar ve kıllar kesilir, diğerine göre ise kesilmez. Bu ve benzeri birçok meselede hikaye tarzında iki kavil/görüş ifade edilmiştir.²⁴ Müzeni *Muhtasar*'ında bunu ifade ettikten sonra, "bunların kesilmeden bırakılmasının daha uygun olduğunu" açıkça belirtmiştir.²⁵ Nevevî ise Müzeni'nin bu görüşünü Şâfiî'nin tercihi olarak ifade etmiştir.²⁶

²⁰ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 55-100.

²¹ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 107; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1077-1078.

²² İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 107-109.

²³ Gazzâlî buna örnek olarak bir sonraki maddede zikrettiğimiz terzi meselesini vermektedir ki, orada İbn Ebi Leylâ ve Ebû Hanife'nin görüşleri zikredilmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 38-40

²⁴ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 109-110.

²⁵ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Mısri el-Müzeni, *Muhtasaru'l-Müzeni fi furû'i-Şafiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 55.

²⁶ Ebû Zekeriyâ Muhıyddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s.), 5/140.

3) Görüşlerin elde edilişi ile ilgili öğrencileri sınamak için başkasına ait olan farklı iki görüşü dile getirmiş olması.²⁷ Terziye bir kumaş verip kaban veya gömlek dikmesini istediği konusunda ihtilafa düşüklerinde, İbn Ebî Leylâ'ya göre terzinin, Ebu Hanife'ye göre ise kumaş sahibinin sözünün geçerli olacağı şeklinde iki görüş bulunduğu, Şâfiî'nin bunları ve gerekçelerini eğitim amaçlı aktardığı, bunlardan birini tercih etmediği ifade edilmiştir.²⁸

4) Görüşlerden birinin daha önce geçen bir haber, diğerinin ise kıyas yoluyla elde edilmiş olmasıdır. Bu durumda Şâfiî, kıyası bırakıp habere göre hüküm verir. Nitekim Şâfiî, oturarak uyuyan kişi ile ilgili olarak, eğer haber olmasaydı aklın gittiği her durum için abdesti vacip kılardım, demiştir.²⁹

5) Kişinin tercih etmede muhayyer olduğu iki görüş ifade etmiş olmasıdır. Bayram tekbirleri ile ilgili olarak, bir görüşte farzlardan sonra diğerinde ise farzlar ve nafilelerden sonra getirileceği şeklinde iki görüş nakledilmiş ve bu konuda kişi muhayyer bırakılmıştır.³⁰

6) Görüşler farklı durumlara göre sıralanmış olabilir. Örneğin, bir kimenin evleneceği kadına alenen çok, gizli bir şekilde ise şahit tutarak daha az mehir takdir etmesi durumunda Şâfiî, bir görüşünde gizli olanın diğer görüşünde ise aleni ifade edilenin gerekli olacağını belirtmiştir. Onun ashabı bunun farklı iki durumu ifade eden bir sıralama olduğunu ifade etmiştir. Açıktan söylediği mehir gizlice anlaştıklarından fazla ise fazla olanı gerekli olur. Ama gizlice anlaştıklarından daha fazlasını riya olsun diye alenen söylediye ikisinden az olan gerekli olur.³¹

7) İki görüş belirtip en güçlü olanını insanların fesadı gibi bir gerekçeyle değil, delil ile ortaya koyduğu durumdaki görüşler. Örneğin, hâkimin kendi bilgisine dayanarak hüküm vermesi ile ilgili iki görüş ifade etmiş, bunlardan birine göre hüküm verebilir diğerine göre ise hüküm veremez. Şâfiî, hâkimin kendi bilgisine dayanarak hüküm vermesini, onların bozulmasından korktuğu için caiz görmeyecekken delillere dayanarak caiz görmüştür.³²

8) İki görüşten birinin vücûba diğerinin ihtiyata binaen belirtilmiş olmasıdır. Örneğin, karısına îlâda bulunan bir kişi, hemen sonra bundan ayrı olarak yemin kastederek tekrar îlâda bulunursa bununla ilgili Şâfiî, bir yerde yalnız bir kefâret gerekir derken başka bir yerde ise iki kefâret ge-

²⁷ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 110; Şirâzi, *Şerhu'l-Lümâ'*, II/1078; Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 31.

²⁸ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 110-113; Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 31-32.

²⁹ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 114.

³⁰ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 115-116; Kişinin tercihte muhayyer bırakılmış olması durumuna örnek ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Gazzâlî, *Nuşretü'l-kavleyn*, 68-78.

³¹ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 117-118. Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 21-22; Farklı örnek için bkz. Gazzâlî, *Hakikatü'l-kavleyn*, 37.

³² İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 120-121; Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 32-33.

reker demiştir. Birincisini vücûb açısından, ikincisini ise ihtiyaten gerekli görmüştür.³³

9) Bir yerde kapalı ifade ettiğini başka bir yer açık bir şekilde ifade etmiş olmasının iki görüş gibi değerlendirilmiş olması durumudur. Örneğin, bir yerde hayız halinin en azının bir gün ve bir gece olduğunu, başka bir yerde bir gün olduğunu ifade etmiştir. Ancak bir gün dediği müphem olup gece-siyle birlikte anlamındadır.³⁴

10) Şâfiî bazen taklitten uzak tutmak için meseleyi tamamen beyan etmeden öğrenen kişinin anlayışına yaklaştırmakta ve tercihi ona yüklemekte, böylece müçtehidin aptal kişiye üstünlüğü ortaya çıksın diye. Kur'an ve Sünnette de bunun örnekleri çoktur. Kadir gecesinin net bir şekilde belirtilmeyip aranmasının istenmesi, Allah'ın ismi a'zamının sarîh bir şekilde belirtilmemiş olması gibi.³⁵

11) Aynı vakitte iki görüş zikretmiş olup hangisinin isabetli hangisinin hatalı olduğunu beyan etmemiş olması durumunda, bu meselenin iki görüşe ihtimali olduğunu söylemiş olmaktadır. Kâdî Ebu Hamid el-Merverrûzî (ö. 362/973), Şâfiî'den bu tarzda on küsur, on altı – on yedi mesele bulunduğunu zikreder. Bunda da Şâfiî'ye itiraz edilecek bir durum yok. Zira zıt iki görüşün sahih olduğunu söylememiş, ancak ona göre bu meselede sadece iki görüş bulunmaktadır, ama bir tanesi onun nezdinde tercih edilecek duruma gelmemiş, araştırma halindeyken vefat etmiştir.³⁶

12) Kadîm – cedîd şeklinde farklı görüşlerinin olması: Şüphesiz bu, kadim görüşten rücu etme demektir.³⁷ Nitekim bu gibi durumlarda Şâfiî “bu meselede iki görüş vardır” demiyor, onun ashâbı “bu meselede Şâfiî'nin iki görüşü var” diyorlar. Yani aynı vakitte değil, onun ömrüne nispetle ömrünün farklı zamanlarında iki görüşü var demektir. Bunda herhangi bir tenakuz yoktur. Zira aynı vakte nispetle nefiy ve isbat olursa tenakuz olur. Örneğin, kadim görüşünde Fatihâ'yı unutarak terk edenin namazının geçerli olduğunu, cedid görüşünde ise namazını iade etmesi gerektiğini söylemesi bu türdendir. Bu tarz görüş farklılaşması başka büyük alimlerde de görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî ve ashâbının bu konuda eleştirilmelerinin haklı bir tarafı yoktur.³⁸

13) Lafızları aynı olmakla birlikte bir açıdan manaları aynı diğer açıdan ise farklı olması ve mezhebin sonraki alimlerinin hükmü genellikle farklı manada değerlendirerek iki görüş şeklinde sunmalarıdır. Örneğin, zihar

³³ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 123-124.

³⁴ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 125-126; Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 19-21.

³⁵ İbnü'l-Kâs, *Nuşretü'l-kavleyn*, 126-130; Gazzâlî, *Hakîkatü'l-kavleyn*, 48-49.

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ*, 2/1079.

³⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ*, 2/1077.

³⁸ Gazzâlî, *Hakîkatü'l-kavleyn*, 35-36.

yapanın cinsel ilişkiye ilave olarak Şâfiî'nin kadim görüşünde öpme ve zevk almanın da yasaklanması gerektiğinin istihbâba ve vücûba muhtemel olduğu ifade edilmiş, ancak bir yerde istihbâba hamlinin evlâ olduğu açıkça belirtilmiş icabın da caiz olduğu söylenmiştir.³⁹

14) Kıraat veya rivayetin farklılığına göre görüşü de bazen farklı olmuştur. Abdesti bozan hususlarla ilgili Nisâ süresinin 43. ayetindeki ifadenin "لامستم" kıraatine göre hem dokunan hem de dokunulan kişinin abdest alması, "لمستم" şeklinde okunması durumunda ise sadece dokunanın abdest alması gerekmektedir. Bu kıraat farklılığına binaen Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir. Harmel'e'nin ondan rivayetine göre dokunulananın abdesti bozulmaz. Daha doğru olan ve cedid görüşlerini barındıran eserlerinin çoğunda açıkça belirttiği ise abdestinin bozulacağı şeklindeki görüşüdür. Çünkü "لامستم" kıraati de mütevatirdir ve onunla, dokunulananın abdestinin de bozulduğu şeklinde diğer kıraatten daha fazlası sabit olmaktadır.⁴⁰

Şâfiî müelliflerin aynı mesele ile ilgili Şâfiî'ye nispet ettikleri farklı görüşlerin gerekçelerine dair ortaya koydukları hususlar ana hatlarıyla bu aktardıklarımız olmakla birlikte bunlar dışında diğer bazı sebepler de zikredilebilir. Bunları sınırlandırmanın pek mümkün olmadığı, hatta her müellifin bakış açısına göre bunların farklı sayıda olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim bu müelliflerin zikrettiklerinden bazılarının diğer bazı sebeplerin içinde değerlendirilebileceği de görülmektedir.

3. KADİM – CEDİD AYIRIMI

Şâfiî'nin gerek Irak ve Hicaz'da yazdığı *el-Hüccce* ve Mısır'da yazdığı *el-Ümm* gibi kendi eserlerindeki gerekse talebeleri tarafından ondan nakledilmiş görüşler veya yazılmış *Muhtasar*'lardaki görüşleri, verdiği fetvâları, öğrencilerine imlâ ettirdiği *el-emâlî* ve *el-İmlâ* gibi metinleri, verdiği dersleri ve söylediği sözleri için *kavl (ekvâl)* ifadesi kullanılır.⁴¹ Görüşlerinin oluşum sürecinde de ifade edildiği gibi Şâfiî'nin hayatında iki önemli evre vardır. Birinci evre Şâfiî'nin Mısır'a gitmeden önceki hayatını oluşturan ve çoğunlukla Hicaz ve Irak'ta geçen dönem, diğeri de hayatının son dört yılını oluşturan Mısır dönemidir. Onun görüşleri de hayatının bu iki evresine göre ayırımı tabi tutulur. Buna göre, Hicaz ve Irak'ta ortaya koyduğu görüşler için *kavl-i kadim*, Mısır'da ortaya koydukları için ise *kavl-i cedid* ifadesi kullanılır. Bunda her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Şâfiî'nin Bağdat'tan çıkıp ayrılmasından itibaren Mısır'a varıp yerleşmesine kadar-

³⁹ Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 21.

⁴⁰ Münâvî, *Feraidü'l-fevaid*, 22.

⁴¹ Muhittin Özdemir, Şâfiî Fırû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi, *Marmara Üniv. SBE*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 2010, 137.

ki süre içerisinde ortaya koyduğu görüşlerinin kavli kadimden mi yoksa kavli cedidden mi sayılacağı hususu Şâfiî âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kavli cedidden sayılacağını söyleyenlerin aksine, İbn Hacer el-Heytemî'nin savunduğu ve mezhepte tercihe şayan kabul edilen görüşe göre bu ara dönemde ortaya koyduğu görüşleri de kavli kadim kategorisinde değerlendirilir.⁴²

3.1. Mutemed Görüş Olması Açısından Kadim –Cedid

Şâfiî'nin Irak'ta ortaya koyduğu görüşlerinden çoğunlukla vazgeçtiği ve Mısır'da yeni mezhebini oluşturduğu, hatta bazı ifadelerinde bunu dile getirdiği, bu sebeple kavli cedid türünden bir görüşü bulunduğu mezhebinin o olacağı ve amelin ona göre olacağı prensip olarak kabul edildiğinden⁴³ kadim – cedid şeklindeki ayırım da son derece önem kazanmaktadır. Nevevî, *kavillerin* Şâfiî'ye ait olduğunu ve bazen bunların tamamının kadim veya cedid, bir tanesinin kadim bir tanesinin ise cedid olabildiğini, ikisini aynı vakitte veya farklı vakitlerde söylemiş olabileceğini, kimi zaman bir tanesinin başka delillerle tercih edilebildiğini kimi zaman da tercihin mümkün olmadığını söyleyerek kaviller arasında olabilecek ihtimalleri sıralamıştır.⁴⁴ Buna göre mutemet olması açısından Şâfiî'nin kavillerini öncelikle iki kısma ayırmak mümkündür:

1) Hilafına kavli cedidin bulunmadığı ya da yeni mezhebinde her hangi bir görüş beyan etmediği bir meseledeki kavli kadim: Bu tür kavli kadim Şâfiî'nin geçerli mezhebi sayılır, onunla amel edilir ve ona göre fetva verilir. Zira o görüşünü ortaya koymuş ve ondan dönmemiştir. Bu türden çok sayıda örnek de vardır. Şâfiî fukahânın, “kadim görüş Şâfiî'nin mezhebi değildir veya Şâfiî ondan rücu etmiştir ya da ona göre fetva verilmez” şeklindeki mutlak değerlendirmeleri ise geneli üzerine bina edilmiş, hilafına kavli cedidin bulunduğu kadim görüş ile ilgili ifadelerdir. Zira kavli kadimin çoğu bu şekildedir.⁴⁵

2) Şâfiî'nin kadim ve cedid olmak üzere iki kavlinin bulunduğu meseleler. Bunları da şu şekilde iki kısma ayırmak mümkündür:

a) Karşısında kavli cedid olmakla birlikte, sahih bir hadisin desteklediği kavli kadim: Muarızı bulunmayan sahih bir hadisin desteklediği kavli

⁴² Ahmed Ali Muhammed İbrahim, “el-Mezheb indeş-Şafiiyye”, *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdülaziz*, 2 (1398/1978), 3. Şâfiî'nin usul alanındaki kavli kadim ve kavli cedid ayırımı şeklindeki görüşleri için bkz. Mehmet Aziz Yaşar, “Kavli Kadim ve Kavli Cedid Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usul Anlayışına Yansımaları”, *Turkish Studies*, 13/17, (Summer 2018), 360 vd.

⁴³ Muhammed İbrahim, el-Mezheb indeş-Şafiiyye, 5-6.

⁴⁴ Muhyiddin Ebî Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, (ö. 676), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s.), 1/107.

⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110.

kadim Şâfiî'nin mezhebi sayılır ve ona nispet edilir. Nasıl ki onun açık görüşünün (nassının) hilafına sahih bir hadis bulunduğunda, bu hadisin ortaya koyduğu hükmün onun mezhebi sayılması gibi.⁴⁶ Nitekim İbn Kesîr'in Şâfiî'nin menâkıbında aktardığına göre Müzenî, Rebî el-Murâdî, Harmele, Rebî b. Süleyman gibi Şâfiî'nin talebeleri ve Ebû Sevr gibi diğer bazı alimler Şâfiî'nin "kendi görüşünün Hz. Peygamber'in sahih hadisine aykırılık teşkil etmesi durumunda, onun görüşünün terkedilmesini ve Hz. Peygamber'in sunnetiyle amel edilmesini söylediğini" farklı ifadelerle aktarmışlardır.⁴⁷

b) Yanında her hangi bir hadisin bulunmadığı kadim – cedid aykırılığı: Şâfiî'nin kadim ve cedid olmak üzere iki kavlinin bulunduğu her meselede sahih ve kendisiyle amel edilecek olanın cedid görüşü olacağını, zira Şâfiî'nin kadim görüşünden rücu ettiğini söyler. Bazı Şâfiî fakihlerin ise yirmi veya daha fazla meseleyi bu genel hükümden istisna edip bu meselelerde kavl-i kadime göre fetva verileceğini söylediklerini, ancak bu meselelerin çoğunda ihtilafa düştüklerini belirtir.⁴⁸ Cüveynî de Şâfiî mezhebi âlimlerinin, üç mesele dışında Şâfiî'nin kadim ve cedid olmak üzere iki görüşünün bulunduğu her meselede cedid görüşün daha sahih olduğunu söylediklerini aktarır.⁴⁹ Bu üç mesele şunlardır:

1) Sabah ezanında tesvîbin (es-Salâtü hayrun mine'n-nevm demenin) kavl-i kadime göre müstehab olması.⁵⁰

2) Çok olan bir suya bir necaset düşmüşse, kavl-i kadime göre necasetin düştüğü bölgeden uzak durmanın gerekli olmaması.⁵¹ İbnü's-Salah ve Nevevî, Cüveynî'nin burada üçüncü maddeyi zikretmediğini, *Muhtasarü'n-Nihâye*'de ise üçüncü maddenin "ticaretin zekatı" konusunda geleceğini dile getirdiğini, *en-Nihâye*'de ise şunu söylediğini aktarır:

3) "Namazların son iki rekatlarında Fatihâdan sonra bir sürenin okunmasının" kavl-i kadime göre müstehap olmadığını ifade ettikten sonra uygulamanın da buna göre olduğunu söyler.⁵²

Ancak Nevevî, müteahhirin bazı Şâfiî fakihlerin, kavl-i kadime göre fetva verilen meselelerin on dört tane olduğunu, yukarıda Cüveynî'nin aktardığı üç meseleye ilave olarak şunları da zikrettiklerini nakleder:

⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110.

⁴⁷ İmâdüdin Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Menâkıbü'l-İmâmiş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır (Riyad: Mektebetü'l-İmâmiş-Şâfiî, 1992), 178-180; Ayrıca bkz. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah eş-Şehrezûri (ö. 643/1245), *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, thk. Muvaqqif b. Abdullah b. Abdülkadir (b.y: Alemü'l-Kütüb, 1986), 117-119.

⁴⁸ İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 128; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/108.

⁴⁹ İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab fî dirâyetil-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Beirut: Daru'l-Minhâc, 2007), 2/59.

⁵⁰ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/59.

⁵¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 1/258.

⁵² Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab*, 2/154; İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 128-129; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/108.

4) Makatın çıkış noktasını aşan dışkının taşla temizlenmesi (el-istincâ bi'l-hacer) caizdir.

5) Mahreme dokunmak abdesti bozmaz.

6) Akarsu ancak içine düşen necis bir şeyle değişime uğrarsa necis olur.

7) Yatsı namazını ilk vaktinde kılmak daha faziletlidir.

8) Akşam namazının vakti (kıyıl) şafağın batmasına kadar devam eder.

9) Yalnız namaz kılan bir kişinin namazı esnasında imama uymaya niyet etmesi caizdir.

10) Ölmüş bir hayvanın tabaklanmış derisinin yenmesi haramdır.

11) Kölelik yoluyla mahremi olan biriyle cinsel ilişkiye girmek had cezasını gerektirir.

12) Ölünen tırnaklarının kesilmesi mekruhtur.

13) Hastalık ve benzeri bir sebeple ihramdan çıkmayı şart koşmak caizdir.

14) Definelerin (rikâz) zekatında nisaba ulaşmasına itibar edilmez.⁵³

Nevevî, zikredilen bu meselelerde ittifakın bulunmadığını, hatta bazı Şâfiî fakihlerin bu meselelerin bir kısmında veya çoğunda kavli-cedidi tercih ettiklerini, bazılarının da bu meselelerin çoğunda kavli-kadime muvafık bir kavli-cedid naklettiklerini ve bu durumda amelin kadime göre değil, cedide göre olacağını belirterek itiraz eder. Ayrıca kavli-kadime göre fetva verilen meselelerin bunlarla sınırlı tutulmasının da zayıf bir değerlendirme olduğunu belirtir. Zira Şâfiî fakihlerin tamamının veya çoğunluğunun ya da onlardan çok sayıda kişinin kavli-kadimi sahih gördüğü bazı meseleler de bulunmaktadır:

15) Cehri namazlarda cemaatin Fatihadan sonra açıktan “amin” demesi müstehaptır. Kâdi Hüseyin’in bu konudaki muhalefetine rağmen Şâfiî fakihleri bunu sahih görmüştür.

16) Oruç borcu olup da ölen kişinin velisi onun yerine oruç tutar. Bu konudaki sahih hadislerden dolayı muhakkik alimler Şâfiî’nin bu görüşünü sahih görmüşlerdir.

17) Namaz kılanın baston ve benzeri bir şeyi bulamadığı zaman sütre olarak bir çizgi çizmesi müstehaptır. Şîrâzî ve diğer çok sayıda alime göre sahih görüş budur.

18) Ortaklardan biri, ortak oldukları mülke duvar yapmaktan imtina ederse kavli-kadime göre buna zorlanır. İbnü’s-Sabbâğ ve Şâfiî bu görüşün sahih olduğunu söylemişler ve Şâfiî bununla fetva vermiştir.

⁵³ Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/108-109.

19) Kocanın zimmetinde mehir, damânü'l-yed olarak sabittir. Ebû Hâmîd el-İsferâyînî ve İbnü's-Sabbâğ'a göre daha sahih olan görüş budur.⁵⁴

Yukarıdaki meselelerde bazı Şâfiî fukahâsı kavli kadime göre fetva vermiş olsa da Nevevî'ye göre Şâfiî bu görüşlerinden dönmüştür ve artık bunlar onun mezhebi sayılmaz ve meseleleri iyi araştıran maharetli Şâfiî fukahâsına ve diğer alimlere göre de doğru görüş budur.⁵⁵ Nitekim Cüveynî'ye göre, nerede olursa olsun Şâfiî'nin kadim kavilleri onun geçerli mezhebi sayılmaz. Zira cedid görüşünde bunlara muhalefetini ortaya koymuştur. Kendisinden dönülen görüş dönen kişinin mezhebi olamaz.⁵⁶ Bazı Şâfiî fakihlerine göre ise genel olarak bir müçtehit önceki görüşünün hilafına bir görüş beyan ederse bu, onun ilk görüşünden vazgeçtiği anlamına gelmez, aksine onun iki görüşü olmuş olur. Ancak alimlerin cumhuruna göre bu değerlendirme yanlıştır. Zira bu durum, Şâri'in aralarında tearuz bulunup cem' etme imkanı bulunmayan iki nassı gibidir. Birincisi terk edilir ve ikincisiyle amel edilir. Nevevî, kavli kadimin durumu bu olduğu halde bazı Şâfiî fakihleri o doğrultuda fetva vermişse, müçtehit olmaları ve delilinin de açık olması sebebiyle içtihatlarının onları buna sevk ettiğini ve bunu Şâfiî'ye nisbet etmeleri gerekmediğini söyler. Nitekim mütekaddimîn fukahâdan kimse bu meselelerde kadim kavlin Şâfiî'nin mezhebi olduğunu veya bu meselelerde ondan rücu etmediğine dair bir istisnada bulunduğunu söylememiştir. İbn Salah'a göre bunların kavli kadimi tercih etmiş olmaları durumu, müçtehit bir Şâfiî'nin kendi içtihadı ile Şâfiî dışındaki bir müçtehidin mezhebinin tercih etmesi gibidir. Zira bir kimse müçtehit ise içtihadına tabi olur, şayet içtihadı mukayyet olup taklitle karışık ise fetva verdiğinde, "Şâfiî'nin mezhebi şudur, ancak Ebu Hanîfe'nin şu şekildeki mezhebine katılıyorum" şeklinde bunu beyan eder. Bir Şâfiî alimin tahrîc yoluyla elde edilmiş kavli nassa dayalı olana tercih etmesi veya Şâfiî'nin iki kavli kadimden tercih etmediğini tercih ettiğinin önüne geçirmesi de yukarıdaki durum gibidir. Tercih ehli olmayanların ise Şâfiî'yi taklit etmekten ve kaviller arasında tercihe başvurmamaktan başka alternatifleri yoktur.⁵⁷ Nevevî, İbn Salah'tan aktardığı bütün bu tasniflerdeki değerlendirmeleri şu şekilde özetler: Tahrîc ehli olmayanların istisnasız bütün konularda kavli cedide göre amel etmesi ve ona göre fetva vermesi gerekir. Mezhepte tahrîc ve iç-

⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, I/109. Nevevî'nin de kimi açılardan eleştirip zikrettiği ilk on dört ve sonraki beş meselenin toplamı olan on dokuz meseleyi teker teker ele alıp inceleyen Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, bunların tümünde, bazen kavli kadime muvafık olarak bazen de muhâlif olarak kavli cedidin tercih edildiğini ispatlama çabası içine girmiştir. Bkz. Kürdî, Muhammed b. Süleyman, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi men yüftâ bi kavlihi min eimmetiş-Şafiiyye* (Lübnan: Daru Nuru's-Sabâh - Daru'l-Cefâni ve'l-Câbi, 2011), 347-365; Özdemir, *Şafî Fürû Fikih*, 143-150.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, I/109.

⁵⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-mağlab*, 1/29.

⁵⁷ İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 129-130; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/110.

tihat ehli olanların ise amelde ve fetvada delilin gerektirdiğine tabi olması ve fetvasında bunun kendi görüşü olduğunu, Şâfiî'nin mezhebi olan kavli-i cedidin ise ne şekilde olduğunu beyan etmesi gerekir.⁵⁸

3.2. Kaviller Arasında Tercih Kriterleri

Şâfiî mezhebine müntesip bir müftünün veya bu mezhep ile amel edenin iki kavlî veya vecih karşısındaki durumu şu şekildedir: Mezhepte müftü veya sıradan bir müntesip konumunda olan kişi, bir konuda Şâfiî'nin iki kavli ile karşılaşır, inceleyip araştırmadan dilediğini alıp onunla amel edemez. Eğer tespit edebilirse iki kavilden sonuncusuyla ancak amel edebilir. Değilse Şâfiî'nin tercih ettiği ile amel eder. Şayet ikisini de aynı anda söylemişse ve birini tercih etmemişse – ki bu türden on altı veya on yedi mesele var – veya ondan iki kavlî nakledilmiş fakat bunları bir vakitte mi yoksa iki ayrı vakitte mi söylediği bilinmiyorsa, dolayısıyla ilk söylenen bilinmiyorsa tercihe şayan olanın hangisi olduğuna dair araştırma yapıp ona göre amel etmesi gerekir. Eğer tahrîc ve tercih ehli ise kendisi Şâfiî'nin naslarından, onun kaynakları ve kavaidinden tercihe şayan olan görüşü tespit eder. Şayet tahrîc ve tercihe ehil değil ise Şâfiî fakihlerin bu vasıflara sahip olanlarının eserlerinden tercihe şayan olan görüşü nakleder. Fakat her hangi bir yolla mutemet olan görüşü tercih hâsıl olmazsa, bu gerçekleşinceye kadar tevakkuf eder.⁵⁹

Şayet tercihe ehil olmayan kişi, iki kavlî arasında tercihe şayan olanına dair Şâfiî fakihler arasında ihtilaf olduğunu görürse çoğunluğun, daha alim ve daha takvalı olanın sahih gördüğü görüşe itimat etmelidir. Daha alim ve daha takvalının görüşü birbiriyle teâruz ederse, daha alim olanın görüşü tercih edilir. Eğer kaviller arasında alimlerden her hangi bir tercih bulamazsa bu kavilleri nakledenlerin vasıflarına itibar eder. Bu manada Şâfiî fakihler indinde Büveytî, Rebî' el-Murâdî ve Müzenî'nin rivayet ettikleri Rebî' el-Cizî ve Harmelî'nin rivayetlerine mukaddemdir.⁶⁰ Nevevî, Hattâbî'nin bu hususu Şâfiî fakihlerden bu şekilde naklettiğini, ancak Büveytî'yi zikretmediğini, kendisinin ise onu ilave ettiğini, zira onun Rebî' el-Murâdî ve Müzenî'den daha alim olduğunu ve *el-Muhtasar* adlı eserinin de meşhur olduğunu, dolayısıyla zikredilmesi gerektiğini belirtir.⁶¹

İbn Salah, Şâfiî'nin kavillerinden, mezhep imamlarının çoğunluğunun görüşüne muvafık olan kavlin tercih edileceğini söyler. Nevevî ise, onun bu söylediğinin açıklık ve ihtimal barındırdığını belirtir ve Kâdî Hüseyin'den,

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110.

⁵⁹ İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/111.

⁶⁰ İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 126-127; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110-111.

⁶¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/110-111.

bir konuda Şâfiî'nin iki kavlinin bulunması ve bunlardan birinin Ebû Hanife'nin görüşüne muvafık olması durumunda, bunlardan hangisini tercih etmenin evlâ olduğu konusunda Şâfiî fakihlerden iki görüş bulunduğunu nakleder. Bunlardan biri Ebû Hamid el-İsferâyîni'ye ait olan görüş olup, muhalif olan kavlin evlâ olduğu şeklindedir. Zira ona göre Şâfiî, muhalefeti gerektirecek bir şeye muttali olduğu için Ebû Hanife'ye muhalefet etmiştir. Diğer görüş ise Kaffâl el-Mervezi'nin görüşü olup, muvafık olan kavlin evlâ olduğu şeklindedir. Nevevî bu ikinci görüşün daha sahih olduğunu ve farzedilen bu meselenin daha önce zikredilen tercih ettirici bir hususun bulunamaması durumuyla ilgili olduğunu belirtir.⁶²

Şâfiî'nin iki kavlinin hangisinin tercih edileceğine dair başvurulacak hususlardan biri de, onun bu kavillerinden birini ilgili konuda ve meseleyi asıl işlediği yerde zikretmiş olması, diğerini ise asıl yerinde değil, başka bir konunun içinde söylemiş olması durumudur ki, konuyu asıl işlediği yerde söylediği kavli daha güçlüdür. Zira o bu görüşünü, iyice düşünüp tartıktan sonra kastederek ortaya koymuştur. Sözelimi ifade ettiği görüşünü ise önceki gibi özenerek ortaya koymamıştır. Nevevî, Şâfiî fakihlerin sayısız yerde bu tür bir gerekçeye dayanarak tercihte bulduklarını dile getirdiklerini belirtir.⁶³

Netice olarak, bir konuda sadece kavli-kadim veya kavli-cedit varsa onunla amel edilir. Ancak bir konuda Şâfiî'nin birden fazla kavli varsa; kavli-kadim ve kavli-cedit tearuz ettiğinde, prensip olarak kavli-cedide göre amel edilir, zira Şâfiî kavli-kadimden rücu etmiştir. Ancak kavli-kadimi destekleyen ve muarızı bulunmayan bir sahih hadis varsa bu durumda kavli-kadim tercih edilir. Şayet Şâfiî'nin bir konudaki kavillerinin tamamı kadim veya cedid türünden ise bu durumda sonuncusu veya Şâfiî'nin tercih ettiği ile amel edilir. Eğer Şâfiî, ikisini de aynı anda söyleyip birini tercih etmemişse veya aynı vakitte mi yoksa farklı vakitlerde mi söylediği bilinmiyorsa, bu durumda hangisinin tercihe şayan olduğu araştırılır ve ona göre amel edilir. Bu durumda araştırmayı yapacak kişi tahrîc ve tercih ehli ise kendisi bunun araştırmasını yapar ve ona göre amel eder, değilse bu sıfatlara sahip alimlerin tercih ettiğini nakleder. Hiçbir yolla tercih etme imkanını bulamazsa, tevakkuf eder. Görüşler arasında tercihte bulunurken usul eserlerinde detaylı bir şekilde ele alınan kriterlere göre tercihte bulunmanın yanı sıra bunlarla tercih imkanı bulunmadığı takdirde çoğunluğun, daha alim veya daha muttaki olanın sahih gördüğünü ya da diğer mezhep

⁶² İbnü's-Salah, *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*, 127-128; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/111-112.

⁶³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/112.

imamlarının görüşüne muvafık olanını veya Şâfiî'nin bir konuyu asıl yerinde işlerken yer verdiği görüşünü tercih eder.⁶⁴

4. KAVİLLER ARASINDAKİ TERCİHTE ÜSTÜNLÜK İFADELERİ

Şâfiî'nin talebelerinden itibaren Şâfiî fukahânın gerek görüşlerle ilgili ıstılahları gerekse bunlar arasında tercihi ortaya koyan çeşitli ifadeler kullandıkları görülmektedir. Ancak *kavil*, *vecih* veya *tarik* ile bunlardan tercihe şayan olanını belirleme ile ilgili ıstılahları birbirine karıştırmadan kullanmada ne kadar titiz davrandıkları şüpheli bir durum olup Nevevî, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'deki kullanımında bu sıkıntıya dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Cüveynî, Gazzâlî, Rafîî ve Nevevî çizgisinin bu ıstılahları kullanımında bir gelişim görüldüğü ve Nevevî'nin eserlerinin başındaki mukaddimelerde bunların hangi anlamda kullanılacağına net bir şekilde ortaya konulduğu, ancak özellikle Rafîî'nin kullanımlarının Nevevî'ye önemli manada öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Rafîî, *Fethu'l-aziz* adlı eserinde, iki kavilden tercih edilenini *el-ezhar* (الأظهر)⁶⁵, *el-esahh* (الأصح)⁶⁶, *es-sahîh* (الصحيح)⁶⁷, *el-meşhûr* (المشهور)⁶⁸, *el-eşher* (الأشهر)⁶⁹, *el-eşbeh* (الأشبه)⁷⁰ veya *el-ahsen* (الأحسن)⁷¹ ıstılahlarıyla ifade etmiştir. *el-Muharrar* adlı eserinde ise, iki kavilden biri ile ilgili tercihi ifade ederken *esahh* (أصح)⁷² lafzını kullanmıştır.

Gazzâlî'nin de kullandığı bu terimlerden Rafîî'nin muvafık olduğu yerler bulunduğu gibi farklı terimleri kullandığı yerler de vardır. Rafîî, *kavil* bağlamında kullandığı bu tercih ıstılahlarının neredeyse tamamını aynı zamanda *vech* ve *tarik* bağlamında da kullanır.⁷³

Buna göre, Nevevî'nin kullandığı birçok ıstılahı daha önce Rafîî'nin kullandığını ancak bunlar arasında Nevevî'nin yaptığı gibi net bir ayırım yapmadığını; tercihe şayan *kavil*, *vecih* veya *tarik* için aynı ifadeleri kullandığını söylemek mümkündür. Yani Rafîî iki veya daha fazla *kavil*, *vecih* veya *tarik* bulunduğunu açıkça belirttikten sonra bunlardan tercih edilenin han-

⁶⁴ Nas, *İmam Nevevî ve Şâfiî Mezhebindeki Otoritesi*, 190-191.

⁶⁵ Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim er-Rafîî el-Kazvîni, *el-Aziz şerhu'l-veciz: eş-Şerhu'l-kebir: Fethu'l-aziz Şerhu'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmecvüd (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/25, 88.

⁶⁶ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 1/30, 31, 44.

⁶⁷ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 1/216.

⁶⁸ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 1/23, 2/50.

⁶⁹ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 1/296.

⁷⁰ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 3/362.

⁷¹ Rafîî, *Fethu'l-aziz*, 2/28.

⁷² Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim er-Rafîî el-Kazvîni, *el-Muharrar fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hüseyin İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8, 10, 11, 12, 16.

⁷³ Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiîliğe ve Râfiî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 259-260.

gisi olduğunu aynı ifadelerle dile getirebilmektedir. Dolayısıyla onun sade tercih ifadelerinden, bu ihtilafın kaviller, vecihler veya tariklerden hangisi arası olduğu anlaşılmamaktadır. Nevevî ise, Rafî'nin kullandığı bütün bu ıstıhlara eserlerinde yer verdiği gibi, bunlara ilave ıstıhlalar da kullanmıştır. Ancak o, Rafî ve ondan önceki fukahânın kullanımındaki karışıklığa düşmemek için, hangi ıstıhlardan neyi kastettiğini de genellikle eserlerinin mukaddimelerinde izah etmiştir.⁷⁴

Nevevî, bir meselede Şâfiî'nin birbirinden farklı iki veya daha fazla kavli bulunduğunda, bunlar arasındaki ihtilafın güçlü veya zayıf olması durumuna göre tercih ifadeleri kullanır. İhtilafın güçlü olması, yani onun bu konudaki görüşleri arasında tearuzun kuvvetli olması, karşıt görüşünün de güçlü olması durumunda tercih edilen görüşü belirlemek için *el-ezhar* (الأظهر) ifadesini kullanmıştır. İhtilafın zayıf olması, yani tercih edilmeyen görüşün tercih edilen ile tearuzu kuvvet açısından zayıf ise bu durumda tercih edilen görüş için *Ravzatü't-talibin* ve *Minhâcu't-talibin* adlı eserlerinde *el-meşhûr* (المشهور) ıstıhlını, *et-Taḥkîk* adlı eserinde ise *ez-Zâhir* (الظاهر) ifadesini kullanmıştır. Bunlara ilave olarak *et-Taḥkîk* isimli eserinde, mercuh olan kavlin racih kavil ile tearuzu önemsenmeyecek derecede zayıf ise *el-meşhûr* (المشهور) ıstıhlını tercih etmiştir.⁷⁵ Ayrıca Nevevî, bu son eserinde bu üç tercih ifadesiyle dile getirdiği racih görüşün karşıtı olan kavli de belirli ifadelerle dile getirmiştir. Buna göre *el-azhar*'ın karşıtı olan görüş için *bir kavilde* (في قول), *ez-zâhir*'in karşıtı olan görüş için *bir nasta* (في نص) ve *el-meşhûr*'un karşıtı olan görüş için de *bir rivayette* (في رواية) tabirlerini kullanmıştır.⁷⁶ Nevevî *en-nass* (النص) ifadesini kullandığında bu, Şâfiî'nin açık nassını ifade eder ki, bunun karşısında ya zayıf bir vecih ya da tahric yoluyla elde edilmiş tercih edilmeyen (mercûh) bir görüş vardır.⁷⁷ Buna göre Nevevî, Şâfiî'nin görüşlerini ifade eden kavilleri arasındaki ihtilafın kuvvet ve zayıflığına göre tercih edilen görüş için *el-azhar*, *ez-zâhir* ve *el-meşhûr* tabirlerini, bunların karşıtı olan görüşü için de *bir kavil*, *bir nass* ve *bir rivayet* şeklinde olmak üzere birer ifade kullanmıştır.

Nevevî, yukarıdaki ıstıhlardan farklı olarak, mezhepte ashâbü'l-vücûh olarak nitelenen fakihlerin görüşleri arasındaki ihtilafın kuvvet ve zayıflığına göre tercih edilen görüş için *el-esahh*, *as-sahîh* ve *es-savâb* tabirlerini,

⁷⁴ Nas, *İmam Nevevî ve Şâfiî Mezhebindeki Otoritesi*, 198-199.

⁷⁵ Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-talibin* ve *'umdetü'l-müftin* (Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005), 75; Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-talibin* ve *'umdetü'l-müttakîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz (Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003), 1/114; Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), 29.

⁷⁶ Nevevî, *et-Taḥkîk*, 29.

⁷⁷ Nevevî, *Minhâc*, 75; a.mlf., *et-Taḥkîk*, 30.

bunların karşıtı olan görüşler için de ayrı birer ifade kullanmıştır.⁷⁸ Yine Nevevî, mezhepteki ihtilaf noktalarından biri olan ve mezhebin aktarımındaki ihtilafı ifade eden *tarikler* arasındaki karşıtlığı dile getirip, tercih edilen ve mezhepte mutemet olan görüşü ifade etmek için *el-mezhep* (المذهب) ıstılahını kullanmıştır.⁷⁹

Nevevî, *racih olan görüşe göre* (علي الرأح) dediğinde, orada iki veya daha fazla meselenin bulunduğunu ve bir kısmında iki veya daha fazla *kavil*, *vecih* ya da *tarik* bulunduğunu, bunların bazısında ihtilaf bulunmakla birlikte, tamamının *racih* /tercih edilen olması noktasında müşterek olduğunu ifade eder. *El-Minhâc*'da *racih* olan görüşe muhalif olan görüşü ifade etmek için “bir kavle göre de şöyledir” (وفي قول كذا) ifadesini kullanır.⁸⁰ Nevevî, ashab diye nitelediği Şâfiî fukahânın tamamı veya çoğunluğu ya da mukakkik olanlarının tercih ettikleri ve delil açısından da *racih* olan böyle bir görüş dışında her hangi bir görüşü tercih etmediğini ifade ettikten sonra; az bir grup tercih ettiği halde apaçık sahih delilin desteklediği bir görüşü ise “*tercih edilen görüş budur*” (المختار كذا) şeklinde ifade ettiğini belirtir. Bu tercih ifadesi, bu görüşün az bir grup tarafından benimsendiğini, çoğunluğun ve mezhepte meşhur olan görüşün bunun hilafına olduğunu, bununla birlikte delil açısından tercih edilen /*racih* görüş olduğunu gösterir.⁸¹

Tercih üstünlük ifade eden yukarıdaki ıstılahlar dışında, Nevevî'nin eserlerinin mukaddimelerinde yer vermediği ancak eserlerinin içinde, yukarıdaki ıstılahlar kadar olmasa da, bir meselede birbirine muarız birden fazla *kavil* veya *vecih* bulunduğu, bunlardan birinin çeşitli açılardan diğerlerinden daha üstün olduğunu ifade etmek için farklı bazı ıstılahlar da kullandığı görülmektedir.

Bunlardan bir tanesi *ercah* (أرحح) ıstılahı olup, bir kavlin, vechin veya tarikin tercihe şayan olması bakımından diğer *kavil*, *vecih* ve tarikten daha açık olmasıdır. Bunun mukabili olarak, tercih sebeplerinden biri tarafından desteklenen manasında *er-râcih* (الرأح) ıstılahı kullanılmıştır. Her ne kadar Nevevî'nin bu ıstılahı başvurmadığı ifade edilmiş olsa da,⁸² *er-Ravza*'daki tercihlerine bakıldığında bunun doğru olmadığı ve onun da bu ıstılahı başvurduğu, ancak daha çok *vecihler* arasındaki ihtilaf durumunda müracaat ettiği söylenebilir.⁸³

⁷⁸ Nevevî, *Minhâc*, 75; a.mlf., *Ravzatü'l-İalibin*, 1/114, 3/294, 298, 5/110, 403, 7/309, 8/47, 56, 77; a.mlf., *et-Taḥkik*, 29-30, 31.

⁷⁹ Nevevî, *Minhâc*, 75; a.mlf., *Ravzatü'l-İalibin*, 1/114; a.mlf., *et-Taḥkik*, 31. Bazı örnekler için bkz. *Ravzatü'l-İalibin*, 3/294, 313, 322, 392, 5/411.

⁸⁰ Nevevî, *Minhâc*, 75.

⁸¹ Nevevî, *et-Taḥkik*, 31-32.

⁸² Özdemir, *Şafiî Fırû Fikih*, 190.

⁸³ Bkz. Nevevî, *Ravzatü'l-İalibin*, 3/323, 8/102, 150, 355.

Daha önce Gazzâlî ve Rafîî'nin⁸⁴ sonra da Nevevî'nin kullandığı istihlahlardan biri de *el-akvâ* (الأقوى) istihlahı olup, ihtilaf durumundaki kavil veya vecihlerden "anlam bakımından daha kuvvetli olan kavil"⁸⁵ veya vecih⁸⁶ manasında kullanılmıştır.

Buna göre, daha önce Şâfiî müellifler tarafından bu istihlahların genelde kullanıldığı ama kısmi karışıklıkların bulunduğu, ancak Nevevî'nin bunları netleştirdiği, ister kuvvetli ister zayıf olsun mezhepteki her görüş için ve bunların karşıtları için birer istihlah belirleyip kullandığı görülmektedir. Onun bu faaliyeti sonraki fukahânın mezhepteki ihtilafı daha iyi görmesine ve onun belirlediği bu esaslar üzerinden yürümelerine katkı sağlamıştır.

SONUÇ

Toplamların yaşantısında çeşitli sebeplere dayalı olarak meydana gelen değişimlere bağlı olarak hukuk kurallarının da değiştiği, bu bağlamda müctehitlerin içtihatlarının, verdikleri fetvaların veya yargı kararlarının da şartlara ve durumlara göre değiştiği ve bu değişimin en bariz görüldüğü müctehitlerden birinin Şâfiî olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin "kavl" diye isimlendirilen görüşlerinin gerek kadim - cedid şeklindeki değişimleri gerekse bunların içinde farklı görüşlerinin oluşması ile ilgili sonraki dönem alimlerinin dile getirdikleri çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunlar, Şâfiî'nin farklı çevre şartlarına ve farklı örf, adet ve geleneğe sahip olan insanların bulunduğu mekanlarda bulunması ve bunun farklı zamanlarda gerçekleşmesi ile buralardaki farklı alimlerden istifade edip onların ilmi birikimini elde etmiş olması ve bunun onda oluşturduğu ilmî olgunlaşmanın, aynı mesele ile ilgili görüşlerinin değişmesinin temel sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda elde ettiği yeni ilmi birikimler sayesinde İmam Malik ve Medine ekolünün etkisinin gittikçe azaldığı ve kadimden cedide geçişte bunun da etkili olduğu görülmektedir.

Şâfiî'deki bu değişim neticesinde aynı mesele ile ilgili ortaya çıkan farklı görüşleri, zamanla gerek diğer mezhep mensuplarından gelen eleştiriler gerekse mezhebin içinde en temel ihtilaf noktalarından birini oluşturması sebebiyle Şâfiî fıkıhçılar tarafından ele alındığı ve bu konuda müstakil çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda, bir meselede Şâfiî'den farklı görüşlerin nakledilmiş olmasının, diğer alimlerde de var olan doğal

⁸⁴ Bakır, *Horasan Şâfiiliği ve Râfiî*, 259-260.

⁸⁵ Bkz. Nevevî, *Ravzatü'l-İtalibin*, 8/314.

⁸⁶ Bkz. Nevevî, *Ravzatü'l-İtalibin*, 3/171, 8/239, 290; Özdemir, *Şâfiî Fırû Fıkıh*, 192.

bir husus olduğu ifade edildiği gibi bunun sebepleri de ifade edilmeye çalışılmıştır.

Ancak asıl problem, bir meselede Şâfiî'den nakledilen farklı görüşlerden hangisinin mezhepte tercih edilen mutemet görüş olacağı konusundadır. Bu sebeple telif ve tercih döneminde daha fazla olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren mezhep alimlerinin bu konuyu detaylı bir şekilde ele aldıkları görülmektedir. Aynı anda hem kadim hem de cedid görüşünün bulunması veya bunlardan sadece birinde farklı görüşlerinin olması durumunda, tercihte bulunacak kişinin müçtehit, müftü veya normal müntesip olup olmaması, tahrîc ve tercih ehli olup olmaması durumlarına göre bu farklı kavillerin nasıl değerlendirileceğinin ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle Şâfiî'ye ait görüşlerin mezhepteki diğer görüşlerden ayırt edilmesi için bazı ıstılahlar kullanıldığı gibi onun görüşlerinden tercih edilen görüşü belirlemek için de çeşitli tercih ifadelerinin kullanıldığını, ancak Nevevî'den önceki fakihlerin kullanımında kısmî karışıklığın bulunduğu, Nevevî'nin ise her bir görüş türü için ayrı tercih ifadesi kullanarak bunu netleştirdiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Atcı, İsa. "Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğnî Örneği)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 225-248.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfiîliğe ve Râfiî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Menâkıbü's-Şâfi'î*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Darî't-Türâs, t.s.
- Candan, Abdurrahman. *İmam Şâfiî'nin Kavli Kadim ve Kavli Cedid'i*. İstanbul: Çıra Akademi, 2018.
- Cüveynî, Ebû Muhammed Rüknu'l-İslâm Abdullah b. Yusuf b. Abdullah. *es-Silsile fi marifeti'l- kavleyn ve'l-vecheyn*. thk. Halid b. Nevvar b. Mübti en-Nemir. Kuveyt – Amman: Letaif - Ervika, 2016.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Nihâyetü'l-mağlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2007.

- Duman, Soner. "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar – Sebepler – Analiz)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi*. İstanbul: İFAV Yay., 1994.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hüccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî. *Hakikatü'l-kavleyn fi tevcihî tahrici'l-imam eş-Şafîi li-ba'zî'l-mesâil ala kavleyn*. thk. Ebu Abdullah ed-Dani b. Münir Al-i Zehvi. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2007/1428.
- İbn Kesir, İmâdüdin Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şafîi*. thk. Halil İbrahim Molla Hatır. Riyad: Mektebetü'l-İmamiş-Şafîi, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhemmed b. Rüşd el-Hafid. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktasid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed Taberi. *Kitabu Nuşretü'l-kavleyn li'l-İmam eş-Şafîi*. thk. Mazin Sa'd ez-Zübeybi. Beyrut: Daru'l-Beyruti, 2009/1430.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Edebü'l-müftî ve'l-müşteftî*. thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdülkadir. b.y. : Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Kürdî, Muhammed b. Süleyman. *el-Fevâidü'l-medeniyye fi men yüftâ bi kavlihi min eimmetiş-Şafîiyye*. Lübnan: Daru Nuru's-Sabâh – Daru'l-Cefâni ve'l-Câbi, 2011.
- Muhammed İbrahim, Ahmed Ali. "el-Mezheb indeş-Şafîiyye", *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdülaziz*, 2 (1398/1978), 1-24.
- Münâvî, Şemsuddin Muhammed es-Sülemî el-Münavi. *Feraidü'l-fevaid fi ihtilafi'l-kavleyn li-müctehidin vahidin*. thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Mısrî. *Muhtaşaru'l-Müzenî fi furû'i-Şafîiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998
- Nâcî, Lemîn. *el-Ğadîm ve'l-cedîd fi fıkhiş-Şafîi*. Riyâd – Kahire: Daru İbn Kayyim – Daru İbn Affân, 2007.
- Nas, Taha. *İmam Nevevî ve Şafîi Mezhebindeki Otoritesi*. Ankara: İlâhiyât, 2016.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-ţalibin ve 'umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-ţalibin ve 'umdetü'l-*

- müttaķın*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Özdemir, Muhittin, "İlk Dönem Şâfiî Fürû-i Fıkıh Literatürünün Gelişimi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, s. 371-402, Konya 2014.
- Özdemir, Muhittin, "Müzenî'den Nevevî'ye Şâfiî Mezhebinin Panoraması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, s. 185-199, Konya 2011.
- Özdemir, Muhittin, Şâfiî Fürû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi, *Marmara Üniv. SBE*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul 2010.
- Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni. *el-Azîz şerhu'l-vecîz: eş-Şerhu'l-kebîr: Fetħu'l-azîz Şerhu'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Rafîî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni. *el-Muħarrar fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hüseyin İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim. *Şerhu'l-Lümâ'*. thk. Abdülmecit Türki. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedid Ayırımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansıması". *Turkish Studies* 13/17 (2018), 353-380.

KUR'ÂN'DA ZİKREDİLEN SEÇKİN ŞAHSİYETLERİN HADİSLERDEKİ YERİ BAĞLAMINDA HABİB EN-NECCÂR İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TETKİK VE TENKİDİ

THE ANALYSIS AND CRITICISM OF NARRATIONS ABOUT HABİB AL-NAJJÂR
IN THE CONTEXT OF THE PERSONAGES WHICH MENTIONED IN QUR'ÂN AND
IMPORTANCE OF THEM IN HADITHS

MUSTAFA GENÇ

DR. ÖĞR. GÖR., MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE BELAĞATI
ANABİLİM DALI

DR. LECTURER, MARMARA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ARABIC
LANGUAGE AND RHETORIC SCIENCE

mustafa.genc@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8863-008X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.879351>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
12 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Genç, Mustafa, "Kur'ân'da Zikredilen Seçkin Şahsiyetlerin Hadislerdeki Yeri Bağlamında Habîb en-Neccâr İle İlgili Rivayetlerin Tetkik ve Tenkidi [The Analysis and Criticism of Narrations About Habîb Al-Najjâr in the Context of the Personages Which Mentioned in Qur'ân and Importance of Them in Hadiths]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 79-107.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

KUR'ÂN'DA ZİKREDİLEN SEÇKİN ŞAHSİYETLERİN HADİSLERDEKİ YERİ BAĞLAMINDA HABİB EN-NECCÂR İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TETKİK VE TENKİDİ

Öz

Kur'an-ı Kerim'de, peygamberler haricinde Firavun'un karısı Âsiye, Firavun ailesinin mü'min zâtı, ashab-ı kehf, Hızır, Zülkarneyn, Lokman, Hz. Meryem ve Yâsin sûresindeki ashabü'l-karye kıssasında geçen Habîb en-Neccâr gibi bir kısım örnek şahsiyetlerin hayatlarının bazı kesitlerinden ve hak yolunda gösterdikleri gayret ve mücadeleden bahsedilir. Örnek şahsiyetlere ilişkin âyetlerle sübût bulan bu değişmez gerçeğin hadis rivayetlerine hangi oranda ve bağlamda konu teşkil ettiği, ayrıca ilgili hadislerin sıhhat kriterlerine ne ölçüde uygun olduğu meselesi ise Kur'an-sünnet bütünlüğünün doğası itibariyle önem arz etmektedir. Bu kapsamda makalenin amacı ashâbü'l-karye kıssasında zikredilen ve rivayetlerde sâhibü Yâsin olarak geçen Habîb en-Neccâr ile ilgili rivayetleri ele almaktır. Bu çalışmada Habîb en-Neccâr'ın özellikle tercih edilmesinin sebebi diğer seçkin zümreden farklı olarak Kur'an'ın açık beyanına göre kendilerine gönderilen elçilere imana davet ettiği halkı tarafından şehit edilmesi ve bu sebeple cennetle mükâfatlandırılmasıdır. İdeal örnekliliği ve üstünlüğü Kur'an'ın şahitliğiyle tescil edilmiş olan Habîb en-Neccâr'ın hadis kültüründeki yeri bu bakımdan ilgi ve merak konusu olmuştur. Makalede ayrıca diğer seçkin şahsiyetler hakkında yapılmış olan hadis eksikliğini çalışmalara da kısaca değinilmiştir. Habîb en-Neccâr hakkındaki sayıca az ve kütüb-i tis'a dışındaki bir kısım kaynaklarda geçtiği tespit edilen rivayetler öncelikle uygun başlıklar altında zikredilerek konu çeşitliliğinin boyutları gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından rivayetlerin senedindeki bütün râviler zikredilmiş ve hadis tenkit otoriteleri tarafından cerh edilmiş olan râviler üzerinde durulmuştur. Daha sonra da rivayetin metniyle ilgili mülahazalara yer verilmiştir. Bu çerçevede rivayetlerin Habîb en-Neccâr'ın şehit edilme tarzını aktaran bir rivayet haricinde genellikle onun faziletlerini kategorize ettiği müşahede edilmiştir. "Cennetle mükâfatlandırılma", "en hayırlı ölüm (şehitlik)", "iman ve itibâdaki öncülük/önderlik", "sıddıklık" ve "üsve-i hasene" olmak üzere beş farklı kategoriye ayrılacak bu faziletler manzumesinin ilk dördü itibarıyla Habîb en-Neccâr, Habîl, Yûşâ b. Nûn, Firavun'un karısı Âsiye, Firavun ailesinin mü'mini, Hz. Meryem, Hz. Hamza, Hz. Ali gibi seçkin bir zümrenin yanı sıra Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn gibi gazalarda şehit edilenlerle aynı düzlemde zikredilmektedir. "Üsve-i hasene" kategorisinde ise Habîb en-Neccâr'ın hak mücadelesindeki eylem benzerliği sebebiyle Urve b. Mes'ûd'un ona teşbih edilmesini ifade eden rivayet yer almaktadır. Ancak söz konusu rivayetlerin senedlerinin zayıf, metruk, münkerü'l-hadis ve yalancı râvilerden müteşekkil olduğu görülmüş ve merfû muttasıl rivayetler arasında sıhhat kriterlerini taşıyan bir hadis tespit edilememiştir. Özellikle Hz. Ali taraftarlığıyla bilinen bazı râvilerin yer aldığı rivayetlerde Hz. Ali'nin Habîb en-Neccâr ile aynı çerçevede zikredilmiş olması, rivayetlerin metin itibarıyla sıhhatini gölgeleyen bir unsur sayılmaktadır. Bu noktada söz konusu fazilet kategorileri içerisinde sıhhat kriterleri açısından delil olarak kullanılmaya elverişli gözükken rivayet, Urve b. Mes'ûd'un Habîb en-Neccâr'a teşbih edildiği rivayettir. Bu rivayetin merfû muttasıl versiyonları, senedleri bakımından diğer kategorideki merfû rivayetlerde olduğu gibi itibara alınabilecek durumda olmamakla birlikte, "mürsel" olan tariklerin meşhur ve fazla sayıda olması, merfû muttasıl tariklerin metinlerini takviye edici bir unsur sayılır. Zira mürsel hadisin kabulüne dair âlimler arasında birtakım ihtilaflar bulunmasına rağmen, genel manada kabul için gerekli görülen 'şöhret ve çok sayıda râvi tarafından nakledilmiş olması' şartlarının bu rivayet özelinde tahakkuk etmiş olduğu görülmektedir. Ayrıca rivayetin siret kaynaklarında geçmesi açısından bakıldığında, hadis tenkit usulünün bu rivayetlere tavizsiz bir

şekilde tatbik edilmesi halinde sîret edebiyatının bütünlüğünde birtakım kronolojik boşlukların oluşabileceği ihtimali vardır. Dolayısıyla sîretle ilgili rivayetlerin kabul şartlarında biraz daha esnek davranılarak 'başka bir rivayetle çelişmemesi ve siyer râvisinin güvenilir olması' gibi temel koşulları göz önünde bulundurmamak yeterli sayılacaktır. Kaldı ki bahsi geçen mürsel tariklerden bir kısmının bazı tenkit otoriteleri tarafından "hasen" sayılmış olması da rivayetin sıhhati yönündeki kanaati destekleyen bir veridir. Sonuç itibarıyla Urve b. Mes'ûd'un eylem benzerliği sebebiyle Habîb en-Neccâr'a teşbih edildiği rivayetin, diğer rivayetlere göre delil alınmaya elverişli en sahih rivayet olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ashabü'l-karye, Habîb en-Neccâr, Sâhibü Yâsîn, Rivayet, Tenkit, Fazilet.

THE ANALYSIS AND CRITICISM OF NARRATIONS ABOUT HABİB AL-NAJJÂR IN CASE OF HADITHS RELATED TO DISTINGUISHED PEOPLE MENTIONED IN QURAN

Abstract

In Qur'an, other than the prophets, there are mentions of struggle and effort of exemplary personages such as Habîb al-Najjâr who mentioned in the narration of ashâb al-karyah in sûrah Yâ Sîn, Khidr, Maryam, Luqman, Dhu al-Qarnayn, Companions of the Cave, Asiyah and believer of the Pharaoh family. To what extent and in what context this immutable truth, which is determined by the verses regarding exemplary personalities, constitutes the subject of the hadith narrations, moreover, the issue of to what extent the relevant hadiths comply with the criteria of authenticity is important. In this context, the aim of the article is to deal with the narrations about Habîb al-Najjâr mentioned in the story of ashâb al-karyah and mentioned as the Sâhib Yâ Sîn the narrations. The reason why Habîb al-Najjâr is especially preferred in this study is that the messengers sent to them according to the clear statement of the Qur'an were martyred by their people whom they invited to Islam, and therefore they were rewarded with heaven. The place and value of Habîb al-Najjâr, whose ideal exemplary and superiority was registered with the witness of the Qur'an, in hadith culture has been a subject of interest and curiosity in this respect. The article also mentions briefly the hadith-based studies on other distinguished figures. The narrations about Habîb al-Najjâr, which were found to be few in number and in some sources other than The Nine Authentic Books (al-kutub *al-tis'ah*), were first mentioned under appropriate titles and the dimensions of the subject diversity are tried to be shown. Secondly, all the narrators who in the isnad of the narrations are mentioned, and the narrators who were cited by the hadith criticism authorities are emphasized. Thereafter, some comments on the text of the narration are given. In this context, it is observed that the narrations generally categorize Habîb al-Najjâr's virtues, except for a narration that conveys the way of his martyrdom. These virtues, which can be divided into five different categories: "being rewarded with heaven", "the best death (martyrdom)", "leading/leadership in faith and unity", "veracious" and "uswa hasana", *Yusha' bin Noon*, Pharaoh's wife Asiyah, the believer of the Pharaoh's family, Maryam, Hamza, Ali; in addition to a distinguished group as mentioned above, it is also on the same level as those who were martyred in the holy wars such as Badr, Uhud, *Khandaq*, and *Hunayn*. In the category of "uswa hasana", due to the similarity of the actions of Habîb al-Najjâr in the struggle for rights, there is a narration about *Urwa b. Mas'ûd* regarded as similar to him. However, it is seen that the isnads of the said narrations are weak, abandoned, munkar al-hadîth (suspect in hadith) and false narrators, and no hadiths meeting the criteria of authentic-

ity among the uninterrupted narrations were found. The fact that Ali is mentioned in the same frame with Habîb al-Najjâr in the narrations, especially in the narrations that are known to support Ali is regarded as an element that overshadows the authenticity of the narrations in terms of text. At this point, the narration that seems suitable to be used as evidence in terms of authenticity criteria within the said virtue categories is the rumor that 'Urwa b. Mas 'ūd regarded as similar to Habîb al-Najjâr. Although the uninterrupted versions of this narration are not in a position to be considered as in the other category of *marfû*¹ narrations regarding their isnads, the famous and large number of "mursal" variants is considered to be a reinforcing factor in the texts of the uninterrupted line. Although there are some disagreements among scholars regarding the acceptance of the hadith, it is seen that the conditions of "fame and being transmitted by many narrators", which are considered necessary for acceptance in general, is realized in this narration. In addition, considering that the narration is mentioned in the sirah sources, it is possible that if the method of criticizing hadith is applied to these narrations without compromise, some chronological gaps may occur in the unity of the sirah literature. Therefore, it will be sufficient to behave a little more flexible in the acceptance conditions of the narrations related to the sirah and to consider the basic conditions such as "not contradicting another narration and being reliable". Moreover, the fact that some of the aforementioned mursal methods was deemed as "hasan" by some criticism authorities is a data that supports the opinion on the authenticity of the narration. As a result, it is possible to say that the narration in which 'Urwa b. Mas 'ūd is likened to Habîb al-Najjâr due to the similarity of action is the most authentic narration suitable for taking evidence comparing it to other narrations.

Keywords: Hadîth, Ashâbu-l Karyah, Habîb al-Najjâr, Sâhib Yâ Sîn, Criticism, Narration, Virtue.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler dışında faziletlerinden bahsedilen seçkin şahsiyetler arasında başta Hz. Âdem'in oğlu Hâbîl olmak üzere,¹ Firavun'un karısı Âsiye,² yine Firavun ailesindeki mü'min zât,³ ashâb-ı kehf⁴, Hızır,⁵ Zülkarneyn,⁶ Lokman,⁷ Hz. Meryem⁸ ve Habîb en-Neccâr olarak bilinen sâhibü Yâsîn⁹ zikretmek mümkündür. İlke olarak faziletleri Kur'ân âyetleriyle tescillenmiş olan bu şahsiyetlerin hadis rivayetlerine de konu edilip edilmedikleri, hangi bağlamlarda zikredildikleri ve ilgili rivayetlerin sıhhat kriterlerine uygunluğu meselesi, sözü edilen mümtaz karakterlerin hadis kültüründeki yerini tespit açısından önem

¹ Hâbîl-Kabil kıssası için bk. el-Mâide 5/27-31.

² et-Tahrîm 66/11.

³ el-Mü'min 40/28-45.

⁴ el-Kehf 18/9-26.

⁵ el-Kehf 18/60-82.

⁶ el-Kehf 18/83-98.

⁷ Lokmân 31/12-19.

⁸ Âl-i İmrân 3/36-37, 42-45; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/75; Meryem 19/16-34; el-Mü'minûn 23/50; et-Tahrîm 66/12.

⁹ Yâsîn 36/13-32.

arz eder. Zira bu durum, bir yandan Kur'ân-sünnet bütünlüğünü ve sünnetin Kur'ân'ı beyan etme niteliğini doğru ve tutarlı bir şekilde tespit ve analiz edebilmek çabalarına, diğer yandan İslâm kaynaklarına İsrâiliyat kültüründen intikal eden rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilerek İslâmî öğretilere aykırı olanları tespit sürecine katkı sağlamaktadır.¹⁰ Hadisler bağlamında ashâb-ı kehf, Hızır ve Hz. Meryem'i konu edinen birtakım çalışmalar¹¹ yapılmış olmakla birlikte diğer şahsiyetler hakkında bu türden çalışmalara hâlâ ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Bu makalede konu edilen seçkin şahsiyetin ismi Kur'ân'da açık bir şekilde zikredilmemekle birlikte Yâsîn sûresinin 13-32. âyetleri arasında ashâbül-karye adıyla bilinen şehir halkının ve onlara ilahi mesajı iletmek üzere gelen üç elçinin kıssasında bu elçilere iman edip kendi halkına da onlara tabi olmaları için uyarı ve tavsiyelerde bulunmak üzere “şehirin öbür ucundan koşarak gelen bir adam” olarak tavsif edilmiştir.¹² Bu seçkin karakter tefsir kaynaklarındaki meşhur adıyla Habîb en-Neccâr veya Habîb b. Mürrî olarak tanınmakta, rivayetlerde ise sâhibü Yâsîn şeklinde geçmektedir.¹³ Tefsir kaynaklarında ayrıca ahlâkî faziletleri bağlamında günlük kazancının yarısını fakirlere, diğer yarısını da ailesinin nafakasına harcadığı, hatta bir mağarada uzlete çekilip Allah'a ibadetle meşgul olduğu, geçim derdinin ve

¹⁰ İsrâiliyat kültürünün hadisle ilişkisine dair genel çerçeveyi ortaya koyan kapsamlı bir çalışma için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

¹¹ Ashab-ı kehf için bk. Arif Gezer, “Hadis Edebiyatında Ashab-ı Kefh”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshâb-ı Kefh Sempozyumu*, ed. Seydihan Küçükdağlı vd. (Kahramanmaraş: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2013), 371-384. Hızır için bk. Yücel Kızıler, *Ayet ve Hadislerde Hızır* (Şanlıurfa: Haran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999); Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 337-365; İmân bnt. Abdurrahman Mahmûd Mağribî, “Kıssatü Musa ve'l-Hadîr aleyhimesselâm: Dirâse nakdiyye li'r-rivâyâtü'l-İsrâiliyye”, *Mecelletü Câmîati Ümmü'l-Kurâ li ulûmü's-şer'iati ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye* 51 (1432), 11-62; Ahmed Ürkmez, “İbn Abbâs Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2011), 169-191; Sinan Erdim, “Hemmâm Sahifesindeki Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Nisbet ve Muhteva Problemi - Hızır Hadisi Özeline-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 183-203. Hz. Meryem hakkında bir çalışma için bk. Muharrem Yıldız, “Kur'ân ve Hadisler Bağlamında Hazreti Meryem'in İffeti”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/8 (2019), 45-69.

¹² Ashabül-karye, elçiler ve Habîb en-Neccâr hakkında kitap, makale ve ansiklopedisi maddesi düzeyinde yapılan pek çok çalışmadan bazıları şöyle: Süleyman Ateş, “Habîb en-Neccâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/373-374; Nurettin Turgay, “Kur'ân'da Ashabül-Karye Kıssası ve Düşündürdükleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 462-469; Yasın Yılmaz, *İslâm Kaynaklarına Göre Ashab-ı Karye ve Habîb-i Neccâr*, (Ankara: Semih Ofset, 2013); Gürhan Bahadır, “Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habîb-i Neccâr”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 207-214; Harun Savut, “Yasin Suresinde Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, *Turkish Studies* 11/5 (Kış 2016), 461-480; Ahmet Sait Sıcak, “Kur'ân Yorum Geleneğinde Habîb en-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 445-460; Osman Oral, “Habîb en-Neccâr'ın Antakya Halkına Tavsiye Ettiği Psikososyal Hikmetler”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2020), 240-251.

¹³ *Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Câmî u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecer li't-tibâati ve'n-neşr, 1422/2001), 19/419; *Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali -İbn Hacer el-Askalânî-, Fetħu'l-bârî bi-şerħi Şahîh'l-Buħârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-marife, 1379), 6/467.

ilerlemiş cüzzam hastalığının kendisini Rabbine ibadetten alıkoymadığı ifade edilmiştir.¹⁴ Keza ilgili âyetlerde bahsedildiği üzere halkını, gönderilen elçilere imana davet etme gayretiyle şehrin bir ucundan koşarak gelmesi, hak uğruna canını feda edecek kadar tavizsiz duruşu, hatta öldükten sonra cennetle mükâfatlandırılırken Rabbinin kendisini nasıl bağışlayıp ağırladığının ve üstün kıldığının kavmi tarafından bilinmesini arzulaması,¹⁵ onun ne kadar seçkin biri olduğunun en açık ve kesin göstergesidir.

Hadis ve siyer kaynaklarında ise Habîb en-Neccâr ile ilgili olarak başta öldürülme şekli olmak üzere, daha ziyade faziletinin konu edildiği birtakım rivayetlerin yer aldığı tespit edilmiştir. Faziletini vurgulayan rivayetlerde de genellikle dini açıdan önemli ve sembolik değer taşıyan mümtaz şahsiyetlerle aynı kategoride zikredilirken, bazen de onunla eylem benzerliği bulunan kimselerin ona teşbih edildiği görülmektedir. Ancak sözü geçen rivayetlerin sened ve metinleri açısından sıhhat kriterlerine ne ölçüde uyduğunun tahliline de ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla bu makalede Habîb en-Neccâr hakkındaki rivayetlerin tespitinin yanı sıra sened ve metin itibarıyla tetkik ve tenkidi de yapılacaktır.

Söz konusu rivayetlerin, muhtevaları itibarıyla genel anlamda Kur'ân'da hiçbir surette bahsedilmeyen ve doğrudan yahut dolaylı bir şekilde değinilen hususlar olarak kategorize edilmesi mümkündür. Bu noktada ilk olarak Kur'ân'da zikredilmeyen bir mesele olması hasebiyle Habîb en-Neccâr'ın öldürülme şeklinden başlamak uygun olacaktır.

1. HABÎB EN-NECCÂR'IN ÖLDÜRÜLME ŞEKLİ

Bu konuya dair Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Saîd er-Râzî < Ebû Zür'a Ubeydullah b. Abdülkerîm < Ebû Hafs Âmir b. Saîd < el-Kâsım b. Mâlik el-Müzenî < Abdurrahman b. İshâk < Seyyâr Ebi'l-Hakem < Ebû Vâil isnadıyla gelen bir rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Sâhibü Yâsîn: 'Ey kav-mim! Bu elçilere uyun'¹⁶ dediği vakit, ölmesi için onu boğmaya kalkıştılar, o da elçilere dönerek: 'Ben sizin Rabbinize iman ettim, beni iştirin'¹⁷ yani benim lehime şahitlik edin, dedi."

Hâkim bu rivayet hakkında 'isnâdı sahihtir, ancak Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) onu eserlerine almamışlardır' değerlendirmesinde

¹⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19/419; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtım er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Esâd Muhammed et-Tayyîb (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3192; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 6/570.

¹⁵ Bk. Yâsîn 36/20-27.

¹⁶ Yâsîn 36/20.

¹⁷ Yâsîn 36/25.

bulunmaktadır.¹⁸ Ne var ki Zehebî (ö. 748/1348) senedindeki Abdurrahman b. İshâk'ın zayıf biri olduğunu belirtmiştir.¹⁹ Ayrıca Zehebî Hâkim'in hocası Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Saîd er-Râzî'yi de tanımadığını, ancak batıl (uydurma) bir haber naklettiğini ve o haberin batıl olma sebebinin bizatihi kendisi olduğunu vurgular.²⁰ Bu yönüyle rivayet, senedi açısından sıhhat kriterlerine uymamakta; ayrıca kaynak kategorisi ve bağlayıcılık değeri itibariyle Hz. Peygamber'in sözü olmayıp sahabî Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) ait mevkuf bir hadis sayılmaktadır.

Öte yandan rivayet, metin açısından incelendiğinde biri Habîb en-Neccâr'ın öldürülme tarzı, diğeri de '*ben sizin Rabbinize iman ettim, beni işitin*' cümlesini kime karşı söylemiş olabileceğine dair iki husus dikkat çekmektedir. Cümleyi kime hitaben söylediği meselesi, âyetlerin bağlamından hareketle akıl ve içtihada dayalı bir yorum yapmaya elverişli bir alan olmasına rağmen, öldürülme tarzı için aynı şeyi söylemek zordur. Zira İbn Mes'ûd'un bu hususta bir kaynağının olması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in beyanlarında Habîb en-Neccâr'ın öldürülme biçimine ilişkin herhangi bir kayıt bulunmaması sebebiyle İbn Mes'ûd'un bu yorumu başka birilerinden almış olması ihtimali vardır. Ne var ki kaynaklarda buna dair herhangi bir kayda da rastlanmamıştır. Buna karşılık tefsirlerde öldürülme tarzı olarak Katâde'den (ö.117/735) 'taşlanarak öldürüldüğü',²¹ Ka'bül-ahbâr (ö. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih'den (ö. 114/732) ise 'kavminin bir anda üzerine çullanarak öldürdükleri' yönünde açıklamalar nakledilmiştir. Hatta bu ikinci görüşe paralel bir şekilde 'ayaklarıyla onu ezerek öldürdükleri' kanaati İbn Mes'ûd'a da nispet edilir.²² Bu durumda İbn Mes'ûd'un ilgili rivayette geçen ve kaynağını tespit edemediğimiz 'boğularak öldürülme' tefsiri, 'taşlanarak' veya 'ezilerek öldürülme' gibi tefsirler çerçevesinde bir yorum olarak algılanmalıdır. Yahut insanların bir anda üzerine yürümesi sonucunda yaşanan izdiham sebebiyle Habîb en-Neccâr'ın öncelikle boğulduğu, ardından da doğal olarak ayaklar altında ezildiği şeklinde bir yorum yapılacak olursa, bu durumda İbn Mes'ûd'un bu konudaki bilgi kaynağının Ka'bül-ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi mühtedi yahudi âlimleri olduğu söylenebilir.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/466.

¹⁹ *Ebû Haḥs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b el-Ensârî -İbnü'l-Mülakkın, Muḥtaşaru İstidrâki'l-Hâfiz ez-Zehebî 'alâ Müstedreki Ebi 'Abdillâh el-Hâkim*, thk. Abdullah b. Hamed el-Laheydân -Sa'd b. Abdullah b. Abdülâziz (Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1411), 2/901.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 3/457.

²¹ Taşlanarak öldürülme hadisesi, ilgili kıssanın anlatıldığı ayetlerde, Habîb en-Neccâr'ı öldüren kavminin elçilere yönelik tehditlerden biri olması bakımından kıssanın bağlamıyla da örtüşmektedir (bk. Yâsin 33/18).

²² Ayrıntılar için bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 19/423.

2. HABİB EN-NECCÂR'IN FAZİLET KATEGORİSİNDEKİ YERİ

Habîb en-Neccâr'ın fazilet kategorisindeki yeri ve değeri Kur'ân'ın açık beyanıyla sabittir. Ancak bu kategoride yer alan hadislerin, Kur'ân'ın söz konusu beyanını ne ölçüde teyit ettiği, ayrıca sıhhat kriterleri açısından delil alınmaya ne kadar elverişli olduğu hususunun incelenmesi gerekmektedir. Bu çerçevedeki rivayetleri şu başlıklar halinde ele almak mümkündür:

2.1. Habîb en-Neccâr'ın Cennet Ehlinden Olması

Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîr*'inde Hz. Peygamber'e izafe ettiği bir rivayette: "Şüphesiz sâhibü Yâsîn bugün cennettedir. Firâvun ailesinin mü'mini, İmrân kızı Meryem ve Firavun'un karısı Âsiye de (cennettedir)" lafzı yer almaktadır. Ancak Mukâtil bu rivayeti herhangi bir sened zikretmeksizin nakleder.²³ Dolayısıyla rivayet, senedi itibariyle teknik anlamda muallak bir hadis sayılmakta ve en azından *zayıf* kategorisinde yer almaktadır.²⁴

Şu kadar var ki rivayet, manası açısından incelendiğinde sözü edilen kimselerle ilgili birtakım âyet ve hadislerde cennetle müjdelenmeleri durumuna bakmak gerekecektir. Meselâ Habîb en-Neccâr için Kur'ân'da "Ona, 'cennete gir' denildi. 'Rabbimin beni başısladığını ve güzel biçimde ağırlananlardan eylediğini keşke kavmim bilseydi' dedi."²⁵ buyurulmaktadır. Bu da onun hadiste bahsedildiği tarzda cennette olduğunun açık delili sayılır.

Firavun'un karısı Âsiye ve Hz. Meryem için ise Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır: "Allah iman edenlere de Firavun'un karısını misâl vermektedir: O, 'Rabbim!' demişti. 'Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavun'dan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selamete çıkar.' İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştur, biz de ona ruhumuzdan üfledik; o, Rabbinin sözlerini ve kitaplarını hep tasdik etti ve o içtenlikle itaat edenlerdendi."²⁶ Ayrıca Buhârî ve Müslim başta olmak üzere pek çok muteber kaynaktan geçen bir hadiste: "Birçok erkek kemâle ermiştir. Kadınlardan ise sadece Firavun'un karısı Âsiye ve İmrân kızı Meryem kemâle ermişlerdir..." buyurulmaktadır.²⁷ Bu âyetlerde ve hadiste Firavun'un karısı Âsiye'nin ve Hz. Meryem'in üstünlükleri açıkça

²³ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1423), 3/578.

²⁴ Muallak hadise dair ayrıntılar için bk. Abdullah Aydınlı, "Muallak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/309-310.

²⁵ Yâsîn 36/26-27.

²⁶ et-Tahrîm 66/11-12.

²⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 31; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Fezâilü's-sahâbe", 70.

vurgulanmış olmakla birlikte asıl cennet müjdesi hadis kaynaklarında yer alan şu hadiste daha net bir dille ifade edilmiştir: “Cennet kadınlarının en üstünü şu dört kadındır: İmrân kızı Meryem, Hüveylid kızı Hatice, Muhammed kızı Fâtıma ve Müzâhim kızı Âsiye.”²⁸

Firavun ailesinin mü'min zâtıyla ilgili olarak ise el-Mü'min sûresi 28-45. âyetleri arasında ayrıntılı bir malumat verilmektedir. Bu âyetlerde imanını gizlediği ve kavmine karşı Hz. Musa'yı savunduğu belirtilmekte, ayrıca Hz. Musa'nın gösterdiği mucizelere dikkat çekerek, yalan söylediği takdirde yalanının kendi zararına olacağını ancak doğru söylemesi durumunda kendilerine bildirip uyardığı şeylerin başlarına gelebileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu mü'min kişi, geçmiş Nuh, Âd, Semûd kavmi ve onlardan sonraki nice halkların başına gelen akıbetin, onların da başına gelebileceğinden endişe ettiğini, böyle bir durumda onları Allah'ın azabından hiç kimsenin kurtaramayacağını, vaktiyle Hz. Yusuf'un getirdiği hak deliller konusunda şüpheye kapıldıklarını ve 'Allah'ın ondan sonra peygamber göndermeyeceği' yargısıyla hareket ettiklerini, bunun da Allah'ın gazabını celbettiğini hatırlatmaktadır. Daha sonra aynı zât, dünya hayatının geçici bir heves olup asıl kalıcı olanın âhiret yurdu olduğunu, buna göre kötülük veya iyiliklerin karşılıksız kalmayacağını; kavmini kurtuluşa çağırırken, kavminin onu cehenneme çağırdıklarını, oysa kendisinin kudreti sonsuz ve mağfireti sınırsız olan Allah'a imana davet ettiğini ifade etmekte ve kendisini davet ettikleri şeylerin dünya ve ahirette bir hiç sayıldıklarını ve herkesin varacağı yerin Allah'ın huzuru olduğunu vurgulamaktadır. Son olarak da onlara söylediklerinin gerçek olduğunu ileride anlayacaklarını ve kavminin tehditleri karşısında işini Allah'a havale ettiğini belirtir.²⁹

Âyetlerin muhtevassından anlaşıldığı kadarıyla öncelikle imanını gizlediği belirtilen şahsın konuşmasının devamından artık bunu gizleme ihtiyacı hissetmeksizin, geçmiş toplumlardan itibaren hak-batıl davasında yaşananları ve kavminin başına gelecekleri bir davet ve tebliğ muhtevassında aktardığı görülmektedir.

Meselenin ilgili rivayet çerçevesinde ele alınması durumunda samimi ve sağlam bir inanca sahip olduğu ve bu uğurda canını ortaya koymaktan çekinmediği anlaşılan mü'min kişinin cennette olması, hayatını Hz. Musa'nın dinine ve davasına adanmış olmasının tabii bir neticesi olarak görülebilir.

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid vd. (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/113; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 22/407. Hadisin sahih olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma' u'z-zevâ'id ve menba' u'l-fevâ'id* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9/223.

²⁹ el-Mü'min 40/28-44.

Nitekim yine el-Mü'min sûresinde, o mü'min şahsın kurtuluş müjdesini veren: “Allah o mü'min kişiyi kâfirlerin kurduğu tuzakların şerrinden korudu. Firavun ve adamları ise feci bir azaba uğradı.”³⁰ âyetinin, ‘hem dünya, hem de âhiret için geçerli olduğu; dünyada Allah’ın o şahsı Hz. Musa ile birlikte, ahirette ise cennetle kurtardığı³¹ tarzında yorumlanmış olması da bunun göstergesidir.³² Ancak her hâlükârda bu kurtuluş müjdesinin ‘cennet’ olarak yorumlanması, rivayette zikredilen Habîb en-Neccâr, Âsiye ve Meryem gibi diğer seçkin zümre ile ilgili âyet ve hadislerde olduğu kadar net ve açık değildir.

Sonuç itibariyle “şüphesiz sâhibü Yâsîn bugün cennettedir. Firâvun ailesinin mü'mini, İmrân kızı Meryem ve Firavun’un karısı Âsiye de (cennettedir)” rivayetinin, sıhhat şartlarını taşıyan merfû bir hadis olmamakla birlikte, bahsi geçen ve cennet müjdesi taşıyan âyet ve hadislerin genel muhtevasına uygunluğundan hareketle hadis formuna dönüştürüldüğü söylenebilir.

2.2. Varlıkların Yaratıldığı Andan İtibaren Öldürülenlerin En Hayırlıları Arasında Zikredilmesi

Hak yolunda canlarını feda edenlerin değer ve faziletlerini vurgulayan bir rivayette Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu aktarılır: “Allah Teâlâ’nın, varlıkları yarattığı andan itibaren gökyüzünün gölgesi altında öldürülen en hayırlı kişilerin ilki, lanetli Kabil’in haksız yere öldürdüğü Habil’dir. Daha sonra da “Rabbimiz Allah’tır” diyerek ona davet ettikleri için kendilerine gönderildikleri toplumlar tarafından öldürülen peygamberlerdir. Onlardan sonra Firavun ailesinin mü'mini, ardından sâhibü Yâsîn, onun peşinden Hamza b. Abdülmuttalib, sonra Bedir’de öldürülenler, onlardan sonra da Uhud’da öldürülenler, ardından Hudeybiye’de öldürülenler, sonra Ahzab (Hendek’te) öldürülenler, peşinden de Huneyn’de öldürülenler gelir. Bunların ardından benden sonra, dinden çıkmış günahkâr bir topluluk olan Hâricîler’in (havâric) öldürdüğü kimseler gelir. Sonrasında elini, Allah yolunda cihad eden mücahidlerden herhangi bir mücahide çevir. Nihayet Rumlarla bir savaş yaşanacak, orada öldürülen (Müslümanlar) da Bedir’de öldürülenler gibidir. Daha sonra Türklerle bir savaş olacak, o savaşta öldürülenler ise Ahzab günü (Hendek’te) öldürülenler gibi olacaklar. Ardından

³⁰ el-Mü'min 40/45.

³¹ bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/146.

³² Ayrıca 45. âyette Firavun ve adamlarının feci azaba uğramalarından bahsedildikten sonraki âyetlerde Firavun ailesinin cehennem ateşine sokulmaları ve cehennemliklerin durumunun anlatılmış olması da (bk. el-Mü'min 40/46-52), mü'min şahsının kurtuluşunun dünya ile sınırlı olmadığının dolaylı bir delili sayılabilir.

cenklerin cengi (savaşların en büyüğü) yaşanacak, oradaki (Müslüman) ölümler de Huneyn günü öldürülenler gibi olacaklar. Onun ardından da sura üfleneceği güne kadar İslâm'da, Müslümanlara karşı herhangi bir savaş yaşanmayacaktır.³³

Nu'aym b. Hammâd'ın (ö. 228/843), Mesleme b. Ali ed-Dımaşkî < Abdullah b. es-Sâib < Ebû Müdlic < Abdullah b. Amr isnadıyla naklettiği bu rivayetteki Mesleme b. Ali ed-Dımaşkî (ö. 190/805), Buhârî'nin (ö. 256/870) hakkında münkerü'l-hadis dediği; Ebu Hatîm (ö. 277/890) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ise metruk saydıkları bir râvidir.³⁴

Rivayetin senedindeki bu ciddi sorunun yanı sıra metin açısından da tenkide açık hususları bulunmaktadır. Şöyle ki:

Öncelikle rivayette bahsedilenlerin biraz da kronolojik bir fazilet sıralamasına tabi tutulduğu görülmektedir. Ancak bunlar arasında, başkası tarafından öldürülmediği halde fazilet kategorisine dahil edilenler de vardır. Meselâ Firavun ailesinin mü'mini hakkında Kur'ân'da açıkça: "*Allah o mü'min kişiyi kâfirlerin kurduğu tuzakların şerrinden korudu. Firavun ve adamları ise feci bir azaba uğradı.*"³⁵ buyurulmaktadır. Buna göre bu mü'min şahsın, Firavun ve adamlarının elinden kurtulmuş ve öldürülmemiş olması gerekmektedir. Nitekim tefsirlerde de bu hususa dikkat çekilmekte, hatta Hz. Musa'nın asası ile yarılan denizden onunla birlikte geçerek kurtulan biri olduğu nakledilmektedir.³⁶

İkinci husus, Hudeybiye'de öldürülenler meselesidir. Bilindiği kadarıyla hicretin 6. yılı Zilkade ayında (Mart 628) Hudeybiye'de Müslümanlar Kureyşlilerle bir barış antlaşması imzalamış ve herhangi bir çatışma olmadığı için can kaybı da yaşanmamıştır.³⁷ Bu durumda orada öldürülenlerin üstünlüğünden söz etmek de yersiz olmaktadır.

Ayrıca rivayette Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkacak ve 'havâric (Hâriciler) adıyla bilinen bir grubun öldüreceği kimselerden bahsedilmektedir. Ancak tarihi açıdan 'havâric' isminin Hâriciler'e verilmesi Hz. Peygamber sonrası döneme aittir.³⁸ Dolayısıyla burada peygamber sonrası tarihi süreçte bir fırka hakkında oluşan olumsuz görüş ve yaklaşımı Hz. Peygamber'in diliyle teyit etme gayreti hissedilmektedir. Bu da rivayetin

³³ Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 2/471.

³⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/973.

³⁵ el-Mü'min 40/45.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/335; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/146.

³⁷ Antlaşma hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-299.

³⁸ Bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/175-178.

metni itibariyle sıhhati hakkındaki şüpheleri ciddi şekilde artıran bir husustur.

Bu durumda hadis, gerek Nu'aym b. Hammâd'ın rivayetinde tek kalmış olması, gerekse sened ve metnindeki sorunlar itibariyle sıhhat şartlarını taşıyamamakta ve teknik anlamda münker bir rivayet olduğu görülmektedir. Şu kadar var ki rivayet metninin kompozisyonu hadis tekniği açısından sorunlu olmakla birlikte, tekil düzeyde ve kronolojik kategoride Habîb en-Neccâr'ın faziletine yapılan vurgu, Kur'ân'da onunla alakalı âyetlerin genel muhtevasına uygun gözükmemektedir.

2.3. Peygamberlere İman ve İttibâin Öncülerinden Biri Olarak Görülmesi

Bazı hadis kaynaklarında peygamberlere iman edip tabi olma konusunda öncülük eden şahsiyetler arasında Habîb en-Neccâr'dan bahsedilir. Nitekim Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde el-Hüseyin b. İshâk et-Tüsterî < el-Hüseyin b. Ebi's-Seri el-Askalânî < Hüseyin el-Aşkar < Süfyan b. Uyeyne < İbn Ebû Necîh < Mücâhid < İbn Abbas isnadıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “(İmandaki) öncüler üçtür: Musâ'ya öncelikle iman edip tabi olan kimse Yûsa' b. Nûn'dur. İsâ'ya öncelikle iman edip tabi olan da sâhibü Yâsîndir. Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem'e öncelikle iman edip tabi olan ise Ali b. Ebî Tâlib'dir.”³⁹

Ne var ki bu rivayetin senedinde yer alan el-Hüseyin b. Ebi's-Seri el-Askalânî'nin (ö. 240/854) yalancı olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Ayrıca bu râvinin hocası Hüseyin el-Aşkar (ö. 208/823) hakkında Buhârî, 'fîhi nazar'⁴¹ ifadesini kullanmıştır.⁴² Keza Ebû Zür'a (ö. 264/878) münkerü'l-hadis biri olduğunu belirtmiş; Ebû Hâtîm, Nesâî (ö. 303/915) ve Dârekutnî de 'leyse bi-kavî'⁴³ değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Yine Cûzcânî (ö. 259/873) onu seçkin insanlara hakaretler eden aşırı (gulât) biri sayarken, Ebû Ma'mer el-Hüzelî ise 'yalancı' biri olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Öte yandan İbn Kesîr de (ö. 774/1373) bu hadisin münker olduğunu ve sadece Hüseyin el-Aşkar tarikiyle bilindiğini, bu zâtın da şîi ve metrûk biri olduğunu belirtir.⁴⁵ İbn Hacer (ö. 852/1448) ise bu râvinin zayıf biri

³⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 11/93.

⁴⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/536.

⁴¹ Fîhi nazar: Buhârî'ye göre rivayet ettiği hadisin hiçbir surette alınamayacağını ifade eder (bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* [İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016], 81).

⁴² Ukaylî, *ed-Du'ûfâ*, 1/249.

⁴³ Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibâr için yazılır (bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 163).

⁴⁴ Bütün bu değerlendirmeler için bk. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/531.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/574.

olduğunu vurgular.⁴⁶ Buna karşılık Heysemî de (ö. 807/1404) söz konusu râvinin hadis tenkit otoritelerinin çoğunluğu tarafından zayıf sayılmakla birlikte İbn Hibbân'a göre (ö. 354/965) sika kabul edildiğini⁴⁷ ifade eder.⁴⁸ Ancak İbn Hibbân'ın bir râviyi sika kabul etme konusunda mütesâhil (gevşek) davrandığı ve bu hususta öne sürdüğü gerekçelerin hadis âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne muhalif olduğu bilinen bir gerçektir.⁴⁹

Ayrıca Ukaylî (ö. 322/934) bu hadisi el-Hüseyin b. Ebi's-Serî < Vesîk b. Vesîk el-Basrî < Süfyan b. Uyeyne < İbn Ebû Necîh < Mücâhid < İbn Abbas senediyle aktardıktan sonra el-Hüseyin b. Ebi's-Serî'nin bu hadisi Hüseyin el-Aşkar'a sorduğunu onun da: Biz bunu Süfyan b. Uyeyne'den işittik, diye cevap verdiğini belirtir. Daha sonra Ukaylî, her iki isnadla İbn Uyeyne'den nakledilen bu rivayetin bir aslının olmadığını vurgular.⁵⁰

Bu noktada rivayetin senedindeki Süfyan b. Uyeyne < İbn Ebû Necîh < Mücâhid < İbn Abbas kanalıyla aktarılan mevkuf bir versiyonunun da kaynaklarda geçtiğini belirtmek gerekir. Şöyle ki: Ahmed b. Muhammed b. Abdülvehhâb < Ömer b. Abdullah b. Şevzeb < Muhammed b. Ahmed b. Mansûr < Ahmed b. el-Hüseyin < Zekeriya < Ebû Salih b. ed-Dahhâk < Süfyan b. Uyeyne < İbn Ebû Necîh < Mücâhid isnadıyla gelen bir rivayete göre İbn Abbas "Önde/öncü olanlar, önde/öncü olanlar"⁵¹ âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Yûşa' b. Nûn, Musa'ya iman ve ittiba konusunda önde/öncü olmuştur. Sâhibü Yâsîn de İsa'ya iman ve ittibada önde/öncü olmuştur. Ali de Muhammed'e iman ve ittibada önde/öncü olmuştur."⁵²

Bu rivayete göre İbn Abbas'ın ilgili âyetin tefsirine dair yaptığı ve teknik tabiriyle "mevkuf" sayılan yorumu, Hz. Peygamber'e izafe edilerek "merfû" forma sokulmuş olmalıdır. Bu noktada en çok dikkat çeken râvi de daha önce bahsi geçen Hüseyin el-Aşkar'dır. Zira bu şahıs, burada geçen Süfyan < İbn Ebi Necîh < Mücâhid < İbn Abbas isnadını kullanmaktadır.

Bu rivayetin bir diğer lafzı da şöyledir:

Ebû Bekir Abdurrahman b. Abdullah el-Müzekkî el-Fakîh < Ebû Zahîr Abdullah b. Fâris b. Muhammed b. Ali < İbrahim b. el-Fazl b. Mâlik < el-Hasen b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ < Amr

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/467.

⁴⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *eş-Şikât*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân (Haydarâbâd/Dekkan: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/184.

⁴⁸ Heysemî, *Mecma' u'z-zevâ'id*, 9/102.

⁴⁹ Bu meseleye dair önemli bir mütalaa için bk. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde'nin notu (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004), 335-337.

⁵⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *eđ-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/249.

⁵¹ el-Vakî'a 56/10.

⁵² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâsıtî -İbnü'l-Meğâzili-, *Menâkıbü emîri'l-mü'minin Ali b. Ebi Tâlib radyallahu anh*, thk. Ebû Abdurrahman Türki b. Abdullah el-Vâdî'i (San'a: Dâru'l-Âsâr, 1424/2003), 385.

b. Cümeý' < Muhammed b. Ebî Leylâ < İsâ < Abdurrahman b. Ebî Leylâ < babası Ebû Leylâ isnadıyla nakledildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: “Ümmetlerin (imandaki) öncüleri üç kişi olup bir göz açıp kapayınca kadar bile Allah'ın inkâr etmiş değillerdir: Ali b. Ebî Talib, sâhibü Yâsîn ve Firavun ailesinin mü'mini.”

Tespitlerimize göre bu lafızla nakledilen rivayetin senedli bir şekilde yer aldığı ilk kaynak Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsiridir.⁵³ Ancak isnadındaki Amr b. Cümeý, “münker”, “metruk”, “hadis uydurmakla itham edilen”, hatta “pis bir yalancı” şeklinde ağır cerh ifadeleriyle tenkide uğramış bir râvidir.⁵⁴ Keza İbrahim b. el-Fazl b. Mâlik isimli râvinin de kim olduğu bilinmemektedir. Bu itibarla rivayetin merfû bir hadis olarak değerlendirilmesi hadis rivayet tekniği açısından mümkün gözükmemektedir.

Öte yandan Zemahşerî (ö. 538/1144) bu rivayeti senedsiz bir şekilde Hz. Peygamber'e izafe ederken,⁵⁵ buna karşılık İbn Atiyye (ö. 541/1147), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi müfessirler de rivayeti, senedde yer alan ve tâbiünden sayılan İbn Ebû Leylâ'nın (ö. 83/702) kendi sözü ve yorumu olarak aktarmaktadırlar.⁵⁶ Ne var ki İbn Ebû Leylâ'nın sözü olarak geçen kaynaklarda da herhangi bir isnad zikredilmemektedir. Buna göre bir tabiîn sözü olması bakımından teknik ifadeyle “maktû” bir rivayet sayılmakta, ancak senedsiz olması, rivayetin sıhhati bakımından İbn Ebû Leylâ'ya aidiyetini de şüpheli hale getirmektedir.

Ayrıca rivayet, metni itibarıyla bir fazilet kategorisini ifade etmektedir. Bu kategoride özellikle Hz. Ali'nin zikredilmiş olmasının, senedlerde yer alan bazı râvilerden kaynaklanmış olabileceğini söylemek mümkündür. Meselâ ilk rivayetin senedinde geçen Hüseyin el-Aşkar'ın İbn Kesîr'in de belirttiği gibi şii eğilimli biri olması bu açıdan önemli bir veridir. Keza İbn Ebû Leylâ kanalıyla gelen rivayette de buna benzer bir durum söz konusudur. Zira İbn Ebû Leylâ, hadis, fıkıh ve kıraat âlimi bir tâbiî olarak Hz. Ali'nin halkasında yetişmiş, Cemel, Siffin ve Nehrevan savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer almış, Cemel vak'asında da onun bayrağını taşımıştır. Hatta Irak valisi Haccâc döneminde bir süre Kûfe kadılığı yapmış olan İbn

⁵³ *Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 22/269.*

⁵⁴ *Bk. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd-Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/196; Ukaylî, ed-Du'afâ, 3/264; Zehebî, Mizânü'l-i'tidâl, 3/251.*

⁵⁵ *Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/10.*

⁵⁶ *Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Muhâribî el-Endelûsî, el-Muhârrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 4/450; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an, thk. Ahmed el-Berdûnî -İbrahim Etfeyş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 15/20; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, el-Bahrü'l-muhît, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 9/55.*

Ebû Leylâ, Hz. Ali ile taraftarlarına kötü söz söylemesi için Haccâc'ın yaptığı baskı ve işkenceye direnmiş ve istenileni yapmamıştır.⁵⁷

Buna göre İbn Abbas'tan bir âyetin tefsiri bağlamında gelen mevkuf rivayet, Hüseyin el-Aşkar'ın şii eğilimi sebebiyle Hz. Peygamber'e isnad ederek Hz. Ali'nin faziletini üst düzeyde tahkim gayreti olarak yorumlanabilir. Benzer bir durum, İbn Ebû Leylâ yoluyla gelen rivayet için de geçerlidir.

Bu noktada ilgili rivayetleri, sahabeden İbn Abbas'ın, tabiin neslinden İbn Ebû Leylâ'nın Hz. Ali'nin fazilet ve seçkinliğinin tarihteki diğer mümtaz şahsiyetler bağlamında ele aldıkları bir yaklaşım ve yorum olarak değerlendirilmek daha isabetli görülmektedir.

2.4. Üç Sıddıktan Biri Sayılması

Bir önceki rivayete benzer nitelikteki bu rivayetin lafzı ise şöyledir:

“Sıddıklar üçtür: Biri, ‘*Ey kavmim! Elçilere uyun*’⁵⁸ diyen âl-i Yâsin’in mümini Habîb en-Neccâr, diğeri ‘*Adamı ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için öldürecek misin?*’⁵⁹ diyen Firavun ailesinin mümini Hirbîl/Hezekiel, üçüncüsü de Ali b. Ebî Talib’dir ki en faziletli de odur.”

Ahmed b. Hanbel’in *Fezâilü’s-sahâbe* isimli eserinde geçen⁶⁰ bu rivayetin isnadı, bir önceki rivayetin senedindeki Amr b. Cümei’ < Muhammed b. Ebî Leylâ < kardeşi İsâ < Abdurrahman b. Ebî Leylâ < babası Ebû Leylâ < Hz. Peygamber kısmı itibarıyla aynıdır. Bu sebeple senedi açısından orada zikredilen tenkitler bu rivayet için de geçerlidir.

Ayrıca İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Minhâcüs-sünne* isimli eserinin bir yerinde bu rivayetin Ahmed b. Hanbel’in *Müsned’inde* geçmediğini, sadece *Fezâil’inde* yer almasının ise Ahmed b. Hanbel’e göre sahih olduğunu göstermediğini; zira onun, *Fezâil’de* başka insanların rivayet ettiği hadisleri -sihhati sabit olmasa bile- nakledebildiğini belirtir. Ardından da şunu söyler: “İlim ehli olan herkes bilir ki Ahmed b. Hanbel, *Fezâil* ve benzeri eserlerinde aktardığı rivayetler hakkında ‘sahihtir’ dememiştir. Hatta *Müsned’inde* geçen rivayetlerin bile ‘sahih’ olduğunu söylemiş değildir... Fakat *Müsned’deki* rivayetlerin çoğunluğu delil alınmaya elverişli ceyid hadislerdir. Ancak *Fezâil’de* rivayet ettikleri ise ona göre bu türden değildir.”⁶¹

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Abdullah Aydınlı, “İbn Ebû Leylâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435-436.

⁵⁸ Yâsin 36/20.

⁵⁹ el-Mü’min 40/28.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Fezâ’ilü’s-sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983), 2/627, 655. Ayrıca bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 5/2806; Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hasen -İbn Asâkir ed-Dimaşkî-, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 42/43, 313.

⁶¹ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî -İbn Teymiyye-, *Minhâcüs-sünneti-nebeviyye fi nakzı kelâmiş-Şîa el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: Câmi’atü’l-İmam

Daha sonra İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in *Fezâil*'inde geçen bu rivayetin, bizatihi kendisine değil, o esere hadis ilave eden el-Katîî'ye⁶² ait olduğunu belirtmektedir.⁶³

Keza İbn Teymiyye ilgili eserinin başka bir yerinde de bu rivayetin Allah Resûlü adına uydurulmuş bir yalan olduğunu vurguladıktan sonra rivayeti muhteva tenkidine tabi tutar. Şöyle ki: İbn Teymiyye'ye göre hadislerde Hz. Ebû Bekir "sıddık" olarak nitelendirilmiştir. Keza "Şüphesiz ki sözde ve işte doğruluk hayra ve üstün iyiliğe yöneltir. İyilik de cennete iletir. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında sıddık (doğrucu) diye kaydedilir..."⁶⁴ hadisi doğrultusunda "sıddıklar" pek çoktur. Ayrıca Kur'ân'da Hz. Meryem'e "sıddîka"⁶⁵ denilmiştir. Bu delillerden hareketle İbn Teymiyye, söz konusu rivayette geçen sıddıkların üç ile sınırlandırılmasının doğru olmayacağını vurgulamaktadır.⁶⁶

Bu noktada İbn Teymiyye'nin rivayetin muhtevasına yönelik eleştirisinin de tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir. Ancak her hâlükârda değişmeyen ilke, Habîb en-Neccâr'ın faziletinin göstergelerinden biri olan 'sıddık' vurgusunun, Kur'ân'da onun seçkinliğini ve üstünlüğünü ifade eden âyetlerin genel muhtevasını dolaylı bir biçimde teyit etmesi, en azından onunla çelişmemesidir.

2.5. Urve B. Mes'ûd es-Sekafî'nin Habîb en-Neccâr'a Benzetilmesi

Ebû Mes'ûd (Ebû Ya'fur) Urve b. Mes'ûd b. Mu'attib es-Sekafî (ö. 9/630), Sakîf kabilesinin reislerinden biri olarak ve anne tarafından Kureyşli olması hasebiyle Mekkeliler tarafından çok iyi tanınan bir sahâbidir.⁶⁷ Urve b. Mes'ûd Hz. Peygamber ve Müslümanlarla ilk olarak Hudeybiye Antlaşması sırasında bir araya gelmiş ve antlaşma sonrası dönüp Mekkelilere hitaben

Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 7/223.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân el-Bağdâdî el-Katîî (ö. 378/988-89), Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine oğlu Abdullah ile birlikte birçok hadis ilâve eden ve döneminde "Müsnidü'l-İrâk" diye tanınan hadis âlimidir. *el-Müsned*'deki sihhati tartışmalı olan rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah ile Katîî'nin ilavelerinden kaynaklandığı belirtilmekte; hatta bazı muhaddislerin mevzu dediği az sayıdaki çok zayıf rivayetin bu müdahaleden kaynaklandığı vurgulanmaktadır. (bk. Yaşar Kandemir, "el-Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/104-105). Anlaşılan o ki İbn Teymiyye, Katîî'nin *Fezâil*'le yaptığı hadis ilavelerden biri olan bu rivayetin de bu nitelikte olduğunu iddia etmektedir. Abdullah ile Katîî'nin *Fezâil*'e bazı ilavelerde bulduklarına dair bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 11/330.

⁶³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/224-225.

⁶⁴ Buhârî, "Edeb", 69; Müslim, "Birr", 103-105.

⁶⁵ el-Mâide 5/75.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/26-28. Ayrıca İbn Teymiyye, "sıddıklar üçtür" ibaresinin daha başka şekillerde anlaşılma ihtimalleri üzerinde durup bunların da geçersizliğini ispatlamaya çalışır. (bk. *Minhâcü's-sünne*, 7/227-228).

⁶⁷ Urve b. Mes'ûd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hâbil Nazlıgöl, "Urve b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/183.

'nice hükümdarların huzuruna çıktığını; Kisra, Kayser ve Necâşî'ye elçi olarak gittiğini, ancak Hz. Peygamber'in ashabının, ona gösterdikleri saygı ve bağlılığı, hiçbir hükümdarın adamlarının kendi hükümdarlarına göstermediklerini' açıkça söylemiştir.⁶⁸

Habib en-Neccâr'a benzetilmesi hadisesi ise Urve b. Mes'ûd'un Müslüman olmasından sonrasında gerçekleşmiştir. Olay kaynaklarda genel olarak şöyle anlatılmaktadır:

"İnsanlar hicretin 9. senesi hac hazırlığı yaparken Urve b. Mes'ûd, Müslüman olarak Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'e gelir ve kendi kavmine dönmek için ondan izin ister. Ancak Allah Resûlü: "Seni öldürmelerinden korkuyorum!" buyurur. Urve ise: "Beni uyur vaziyette görseler bile (rahat-sız etmemek için) uyandırmazlar." der (ve böylece kavmine tam anlamıyla güvendiğini ifade eder). Bunun üzerine Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem de ona izin verir. O da Müslüman olarak bir yatsı vakti kavminin yanına varır. Sakifliler ona selam vermek üzere yanına gelirler. Urve ise onları İslâm'a davet eder. Ancak Sakifliler ona tepki gösterirler, öfkelenirler ve hiç beklemediği ağır sözler söylerler. Sonra da yanından çıkıp giderler. Nihayet seher vakti girip fecir doğduğunda Urve evinin üstüne çıkıp namaz için ezan okur ve kelime-i şehadet getirir. Bunun üzerine Sakifli bir adam da ona bir ok atar ve öldürür. (Ölüm haberini alan) Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurur: "Urve, kavmini Allah'a çağırdığı için öldürülen sâhibü Yâsin gibidir."⁶⁹

Bu rivayetin kimler tarafından nakledildiğini kaynakların kronolojik önceliğine göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.5.1. İbn Hişâm (ö. 218/833)

İbn Hişâm, siyer ve meğâzî müellifi İbn İshâk (ö. 151/768) yoluyla aktardığı bir rivayette bu hadiseye yer vermekte ve Hz. Peygamber'in Urve hakkında: "Şüphesiz onun kendi kavmi arasındaki misâli, sahibü Yâsin'in kendi kavmi arasındaki durumu gibidir." buyurduğunu nakletmektedir.⁷⁰

2.5.2. İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)

İbn Ebû Şeybe'nin, Yezîd b. Hârûn < Muhammed b. Amr < Ebû Seleme (ö. 94/713) ve Yahyâ b. Abdurrahman b. Hâtîb (ö. 104/722) isnadıyla naklettiği bu tarike göre Allah Resûlü: "Onun kendi kavmi arasındaki misâli,

⁶⁸ Buhârî, "Şurût", 15.

⁶⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 17/147; Hâkim, *Müstedrek*, 3/713.

⁷⁰ *Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî, es-Sîretü'n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî ve evladih, 1375/1955), 2/537.*

sâhibü Yâsin gibidir.” buyurmaktadır.⁷¹ Keza Muhammed b. Bişr < Saïd < Katâde senediyle aktardığı diğer bir tarikte ise Urve’yi okla vurarak ölümüne sebep olan kişinin affedildiği ve Hz. Peygamber’in Urve hakkında: “O sâhibü Yâsin gibidir” dediği kayıtlıdır.⁷²

2.5.3. İbn Şebbe (ö. 262/876)

İbrahim b. el-Münzir < Muhammed b. Fülejh < Musa b. Ukbe < İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741) tariki olarak bilinen bu rivayette Allah Resûlü: “Urve’nin misâli, sâhibü Yâsin gibidir. O da kavmini davet etti ve onu öldürdüler.”⁷³ Aynı rivayetin yine İbn Şebbe’de el-Hizâmî < İbn Vehb < el-Leys b. Sa’d (ö. 175/791) isnadıyla aktarılan başka bir versiyonu da mevcuttur.⁷⁴

2.5.4. Ebû Ya’lâ (ö. 307/919)

Havsere < Hammâd b. Seleme < Ali b. Zeyd b. Cüd’ân (ö. 131/748) isnadıyla gelen rivayetinde ise Hz. Peygamber’in, Urve’nin ölüm haberini aldığı sırada: “Ümmetimde sâhibü Yâsin gibi birini nasip eden Allah’a hamdolsun” dediği kaydedilmektedir.⁷⁵

2.5.5. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938)

İbn Ebû Hâtim’in, babası Ebû Hâtim < Hişâm b. Ubeydullah < Muhammed b. Câbir < Abdülmelik b. Umeyr (ö. 136/753) isnadıyla rivayet ettiği bir tariktir. Bu tarikin metninde geçtiğine göre Urve b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’den: “Beni kavmime gönder, onları İslâm’a davet edeyim” diye talepte bulunur. Allah Resûlü: “Gidebilirsin” buyurur. Urve de kavmine gelip Lât ve Uzza’nın yanından geçerken “Uzzâ yoktur! Müslüman olun, selâmete erersiniz. Ey topluluk! Kuşkusuz Uzzâ yoktur, Lât da yoktur! Müslüman olun, selâmete erersiniz.” der ve bunu üç kere tekrarlar. Bunun üzerine bir adam ona ok atınca kolundaki atardamara isabet eder ve ölür. Bu durum Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem’e ulaştınca şöyle buyurur: “Bu-

⁷¹ *Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/398.*

⁷² *İbn Ebû Şeybe, el-Muşannef, 5/421.*

⁷³ *Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, Târihu'l-Medineti'l-münevvere, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 2/469; Ebû Nu'aym, Ma'rifetü's-sahâbe, 4/2188. Taberânî'nin aynı isnadla naklettiği rivayetinde Hz. Peygamber'in Urve'yi Habib en-Neccâr'a benzettiği ifadesi yer almamaktadır. (bk. Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, 17/148).*

⁷⁴ *İbn Şebbe, Târihu'l-Medîne, 2/470-471.*

⁷⁵ *Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, Müsnedü Ebî Ya'lâ, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Türâs, 1404/1984), 3/173.*

nun misali, sâhibü Yâsîn gibidir. O da: *'Rabbimin beni bağışladığımı ve güzel biçimde ağırlananlardan eylediğini keşke kavmim bilseydi!'* demişti.⁷⁶

2.5.6. Taberânî (ö. 360/971)

Bu tarik Taberânî'de iki farklı senedle yer almaktadır. İlki Muhammed b. Amr b. Hâlid el-Harrânî > babası < İbn Lehî'a < Ebü'l-Esved < Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) isnadıyla aktarılan bir rivayettir.⁷⁷ İkincisi ise Abdullah b. Ahmed b. Hanbel < Ebû Ubeyde b. el-Fudayl b. İyâz < Abdullah b. Muâz es-San'ânî < Ma'mer < Osman el-Cezerî < Mıksem < İbn Abbas senediyle nakledilmiştir. Bu ikinci senedle gelen rivayette İbn Abbas hadiseyi şöyle anlatır: "Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem Urve b. Mes'ûd'u Tâife gönderince bir adam onu okuyla vurup öldürdü. Bunun üzerine Allah Resûlü: 'Bu adam sâhibü Yâsîn'e ne kadar da benziyor?' buyurdu."⁷⁸

2.5.7. İbn Merdûye (ö. 410/1020)

Zeylâî'nin (ö. 762/1360) belirttiğine göre İbn Merdûye'nin, *Tefsîr*'inde el-Hasen b. Muhammed es-Sekûnî el-Kûfî < Ali b. Muhammed b. Halid el-Mutarraz < Ömer b. İsmail b. Mücâlid < babası (İsmail b. Mücâlid) < Beyân < Kays b. Ebî Hâzim < el-Muğîre b. Şu'be isnadıyla rivayet ettiği merfû bir hadis olarak yer almaktadır.⁷⁹ Bu rivayette diğerlerinden farklı olarak Urve b. Mes'ûd'un okla vurulduktan sonra amcaoğullarının etrafına toplandığı ve can çekişirken onlara hitaben şöyle dediği nakledilmektedir: "Ey Sakifliler! Benim ölüm haberim Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'e ulaşmadan önce siz gidip ondan eman dileyin, aksi halde size savaş açacaktır." Urve bu nasihatini son nefesini verinceye kadar tekrarlamıştır. Haber Hz. Peygamber'e ulaşınca da Allah Resûlü: "Allah ona rahmet eylesin, hem diriyken, hem de ölmek üzereyken kavmine nasihat etmiş" buyurarak onu sâhibü Yâsîn'e benzetmiştir. Zira sâhibü Yâsîn de hem diri, hem de ölü vaziyette kavmine nasihat etmiş ve şöyle demiştir: *'Rabbimin beni bağışladığımı ve güzel biçimde ağırlananlardan eylediğini keşke kavmim bilseydi'* dedi.⁸⁰

2.5.8. İbn Abdülber (ö. 463/1071)

İbn Abdülber'in *el-İstî'âb fî ma 'rifeti'l-aşhâb* adlı eseri başta olmak

⁷⁶ İbn Ebû Hâtım, *Tefsîr*, 10/3191; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/572.

⁷⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 17/147; Hâkim, *Müstedrek*, 3/713.

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 11/407.

⁷⁹ Bk. *Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, Tahricü'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fî tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemaşşeri, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'îd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 3/163.*

⁸⁰ Yâsîn 36/26-27.

üzere sahabe biyografisine ait eserlerde geçen ve İbn İshâk (ö. 150/767) kanalıyla aktarılan bir tariktir.⁸¹

2.5.9. Tariklerle İlgili Genel Değerlendirme

Buraya kadarki tarikler içerisinde sadece Taberânî'nin İbn Abbas kanalı ile İbn Merdûye'nin el-Muğîre b. Şu'be yoluyla naklettikleri rivayetler merfû muttasıl sayılmaktadır. Taberânî'nin Abdullah b. Ahmed b. Hanbel < Ebû Ubeyde b. el-Fudayl b. İyâz < Abdullah b. Muâz es-San'ânî < Ma'mer < Osman el-Cezerî < Mıksem < İbn Abbas < Hz. Peygamber senediyle aktarılan hadis ile ilgili olarak Heysemî (ö. 807/1405) bu tarihin senedindeki Ebû Ubeyde b. el-Fudayl b. İyâz (ö. 236/850) isimli râvinin zayıf olduğunu vurgular.⁸² Ancak İbn Hacer, Heysemî'nin bu yargısının daha önce râvinin zayıf olduğunu söylemiş olan İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) dayandığını⁸³ belirterek Dârekutnî'nin bu râviyi tevsik ettiğini,⁸⁴ dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin onun hakkındaki gerekçesiz 'zayıf' hükmüne itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.⁸⁵ Ne var ki rivayetin senedindeki diğer râvi Osman el-Cezerî hakkında Ahmed b. Hanbel "münker hadisler rivayet etmiştir" demekte, Ebû Hâtim ise kendisinden Ma'mer ve Nu'mân b. Râşid dışında hiç kimsenin rivayette bulunmadığını belirtmektedir.⁸⁶

İbn Merdûye'nin naklettiği diğer rivayetin senedinde yer alan Ömer b. İsmail b. Mücâlid b. Saîd el-Hemedânî isimli râvi de 'metruk, yalancı ve hadis hırsız' şeklinde ağır cerh ifadeleriyle tenkit edilmiş biridir.⁸⁷

Bu iki merfû rivayetin dışındaki tarikler hadis tekniği bakımından 'mürsel' kategorisindedir. Zira hepsinde tâbiîn neslinin herhangi bir şahâbiye izafe etmeksizin, doğrudan Hz. Peygamber döneminde yaşanmış bir hadiseyi nakletmeleri durumu söz konusudur. Hadis tarihinde 'mürsel' hadis denil olma yönü ulema arasında ihtilafli bir meseledir.⁸⁸ Seneddeki inkıta' (kopukluk) türlerinden biri olması bakımından teorik olarak 'zayıf' kapsa-

⁸¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3/1066; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 3/528; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali -İbn Hacer el-Askalânî-, *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 4/407.

⁸² Heysemî, *Mecma'u'z-zev'id*, 9/386.

⁸³ İbnü'l-Cevzî'nin görüşü için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/549.

⁸⁴ Bk. Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Sü'âlâtü's-Sülemî lid-Dârekutnî*, thk. Saîd b. Abdullah el-Humeyd vd. (b.y.: y.y., 1427), 262.

⁸⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali -İbn Hacer el-Askalânî-, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 9/119.

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Meclisü'l-Dâireti'l-Maarifi'l-Osmâniyye (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 6/174.

⁸⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/99; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/131; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/182.

⁸⁸ Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Ebû Said Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi'u't-ta'şîl fî ahkâmî'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 33-49.

mında yer alması gereken mürsel rivayetler, hadis kaynaklarında yer almaları ve ilk dönemden itibaren bu tarzda rivayetlerle şöhret bulmuş birtakım muhaddislerin varlığı sebebiyle tartışma konusu olmuştur. Bu noktada öne sürülen bazı irsal sebepleri arasında uzatma ve bıktırmadan kaçınarak kolaylaştırma, Hz. Peygamber dönemine yakınlık sebebiyle râvilerin doğruluk ve güvenilirliğinin genel bir durum olarak devam etmesi, tâbiin dönemi hadis rivayet usulünün kural ve kalıplarının henüz yerleşmemiş olması ve rivayetin şöhreti ve râvilerin çokluğu nedeniyle hadisin sıhhati konusunda kesin bir kanaat oluşması gibi sebepler yer almaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla pek çok kaynakta farklı kişilerce nakledilen bu rivayeti de şöhreti ve râvilerinin sayıca çokluğu itibariyle değerlendirmek gerekmektedir. Bu sayede rivayetin sened itibariyle cerhedilmiş olan merfû muttasıl tarikleri de metin açısından takviye edilmiş olacaktır.

Ayrıca bahsi geçen teşbih olayı, muhtevası itibariyle tarih, siyer ve meğâzî türünden rivayetler kapsamına girmektedir. Bu noktada muhaddislerin hadislere uyguladıkları tenkit yöntemleri aynı ciddiyetle bu rivayetlere de uygulamak, kronolojik bütünlüğü bulunan tarihi rivayetlerde birtakım boşlukların oluşmasına yol açacaktır. O sebeple bu rivayetleri kaydeden siyer müellifi veya tarihçinin güvenilirliği yeterli görülmemekte, rivayetlerin birbiriyle çeliştiği yerlerde de tercih için muhaddislerin kullandığı tenkit yöntemlerine başvurmak en isabetli yaklaşım sayılmaktadır.⁹⁰ Üstelik Heysemî'nin, Taberânî'de geçen Urve b. ez-Zübeyr ve İbn Şihâb ez-Zührî rivayeti ile Ebû Ya'lânın naklettiği Ali b. Zeyd b. Cüd'ân rivayetinin mürsel olmakla birlikte isnadlarının 'hasen' olduğunu belirtmesi⁹¹ söz konusu mürsel rivayetlerin en azından bir kısmının hadisçilerin tenkit kriterleri açısından da delil alınmaya elverişli olduğunu gösterir.

2.6. Ka'be'de Allah'a Münâcâtta Bulunan Meçhul Bir Zâtın Habîb en-Neccâr'a Benzetilmesi

Ebü'l-Velid el-Ezrakî'nin (ö. 250/864) aktardığına göre Osman (b. Sâc?) şöyle demiştir: Bana ulaştığına göre Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem döneminde bir zât, (Ka'be'nin) rûkn-i esved ile rûkn-i yemânî⁹² arasında üç kere şöyle demiştir: *"Allahum! Sensin Allah, sensin Rahmân, senden baş-*

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 63-67.

⁹⁰ Bk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü's-saîha* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994), 45-46.

⁹¹ Krş. Heysemî, *Mecma' u'z-zevâ'id*, 9/386.

⁹² Rûkn-i Esved: Rûkn-i Hacer olarak da bilinen Ka'be'nin güney cephesindeki Hacer-i Esved'in bulunduğu köşedir. Rûkn-i Yemânî ise Ka'be'nin Yemen'e bakan ve Rûkn-i Hacer'in bulunduğu köşeye muadil olan köşesidir. (bk. Mehmet Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, [İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010] 484).

ka ilâh yoktur. Sensin Rab, senden başka Rab yoktur. Hiçbir zaman gaflete düşmeyen kâim ve dâim olan da sensin. Sen, görünen görünmeyen her şeyi yarattın ve sen her şeye, talim olmaksızın öğrettin.” Nebî sallallahu aleyhi ve sellem adamın bu münacaatını işitince -eğer gerçekten söylemişse (ki Allah en iyisini bilir)- şöyle buyurmuştur: “(Bu münacaatta bulunan) o kişiyi cennetle müjdeleyin ve ona, kendi kavmi arasındaki durumunun, sâhibü Yâsin’in kendi kavmi arasındaki durumu gibi olduğunu haber verin.”⁹³

Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* isimli eseri dışında herhangi bir kaynakta tespit edemediğimiz bu rivayetle ilgili mülahazaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Öncelikle sened açısından Ezrakî'nin kendisinden rivayette bulunduğu Osman'ın kimliği açık bir şekilde belirtilmemiştir. Ancak bu rivayetin öncesindeki rivayetlere bakıldığında Ebü'l-Velîd el-Ezrakî < Ezrakî'nin dedesi < Saîd b. Sâlim < Osman b. Sâc < Yâsin < İbrahim < el-Haccâc b. el-Fürâfisa < Ali b. Ebû Tâlib isnadıyla aktarılan bir rivayetin yanı sıra yine Osman b. Sâc < Yâsin < Ebû Bekir b. Muhammed < Said b. el-Müseyyeb < Hz. Peygamber senediyle gelen ikinci bir rivayet daha yer almaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla bu rivayette Osman diye geçen râvinin Osman b. Sâc olması ihtimali vardır. Osman b. Sâc ise biyografi kaynaklarında Ebû Sâc Osman b. Amr b. Sâc el-Kuraşî el-Cezerî olarak kaydedilmekte; burada görüldüğü üzere dedesine de nispet edilmektedir. Osman, İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserinde yer verdiği bir râvi olmasına rağmen, Ebû Hâtim tarafından 'hadisi yazılır ancak hüccet olarak kullanılamaz' biri sayılmaktadır.⁹⁵ Ayrıca Osman b. Sâc ile Hz. Peygamber dönemi arasında birtakım râviler olması gerekirken, bu rivayette Osman sadece “bana ulaştığına göre...” demek suretiyle bu haberi kimden aldığını bildirmemiş, bu sebeple sened tekniği açısından itibara alınamayacak problemlili bir nakilde bulunmuştur.

Öte yandan rivayet, metni itibarıyla da sorunlu gözükmektedir. Zira öncelikle Ezrakî'nin eseri dışındaki bir kaynakta geçmemesi başlı başına bir şüphe sebebidir. Ayrıca metinde geçen münâcaat ile Habîb en-Neccâr'ın konumunda olmak arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi ve gerekçe de tespit edilememiştir. Bu noktada münâcaatın Habîb en-Neccâr'ın kendi dönemindeki mücadelesinde bizatihi kendisi tarafından dile getirilmiş, dolayısıyla bu ortak münâcaat sebebiyle bahsi geçen zât ile Habîb en-Neccâr arasında bir ilişki kurulmuş olabileceği ihti-

⁹³ Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ `e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.), 1/341.

⁹⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/340.

⁹⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/162; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/449; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ `ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rîf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 19/467-469.

malinden hareketle yapılan kaynak taramasında da herhangi bir bilgi veya rivayete rastlanmamıştır. Üstelik rivayette, münâcaatta bulunan zâtın meçhul olması da ayrı bir sorun oluşturmaktadır. Keza rivayetin metninde 'eğer gerçekten söylemişse (ki Allah en iyisini bilir)' ibaresinin geçmesi metnin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda bir tereddüt ifade eder.⁹⁶ Sonuç itibarıyla rivayet hem senedi hem de metni açısından sıhhat kriterlerini taşımamaktadır.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçen örnek şahsiyetlerden biri olan Habîb-i Neccâr'ın hadis rivayetlerinde ne ölçüde ve hangi bağlamda yer aldığı meselesinin incelendiği bu makalede öncelikle Habîb-i Neccâr'ın kütüb-i tis'a dışındaki bir kısım kaynaklarda ve az sayıda rivayete konu olduğu sonucuna varılmıştır. Bu rivayetlerin ilkinde öldürülme şekline dair mevkuflar bir hadis, diğerlerinde ise tarihteki başka seçkin karakterlerle aynı fazilet kategorisi içerisinde zikredildiği görülmektedir. Bu fazilet kategorisinin de kendi içinde "cennetle mükâfatlandırılma", "en hayırlı ölüm (şehitlik)", "iman ve ittibâdaki öncülük/önderlik (sebkât)", "sıddıklık" ve "üsve-i hasene" olmak üzere beş kısma ayrıldığı tespit edilmiştir. Cennetle mükâfatlandırılma bağlamında Firavun'un karısı Âsiye, Firavun ailesinin mü'mini ve Hz. Merem ile aynı çerçevede zikredilen Habîb-i Neccâr'ın tarih boyunca yaşanan en hayırlı ölümler içerisinde kardeşi tarafından öldürülen Hâbil, kavimleri tarafından öldürülen peygamberler, Hz. Hamza ve Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn'de öldürülenler ile aynı kategoride sayıldığı görülmüştür. Öte yandan "iman ve ittibâdaki öncülük/önderlik" açısından Habîb en-Neccâr'a denk sayılan kişiler ise Hz. Musa'ya iman konusunda öncülük eden Yûşa' b. Nûn ile Hz. Peygamber'e imanın öncüsü sayılan Hz. Ali'dir. Keza sıddıkların zikredildiği rivayette Habîb en-Neccâr'ın yine Hz. Ali ve Firavunun ailesinin mü'mini ile birlikte anıldığı görülmektedir. "Üsve-i hasene" kısmı ise Habîb en-Neccâr'ın kavmine karşı mücadelesi sonucunda onlar tarafından şehit edilmesi sebebiyle ideal bir örnek olması ve onunla benzer bir eylemde bulunan Urve b. Mes'ûd'un da ona benzetilmesini ifade etmektedir.

Ne var ki bu fazilet kategorilerine dahil olan rivayetler içerisinde hadis ilmi açısından sıhhat kriterlerine uyan merfû muttasıl bir hadis tespit edi-

⁹⁶ Şu da var ki bu tereddüt ifadesi Ezrakî'nin eserinin basılı nüshasında Hz. Peygamber'in adam hakkındaki cümlesinin bir parçası olarak geçmekte ve "Eğer o (münâcaatta bulunan kişi), gerçekten bunu söylemişse – ki Allah en iyisini bilir- (o zaman) onu cennetle müjdeleyin..." şeklinde anlaşılabilir (bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/341). Ancak 'Allah en iyisini bilir' anlamına gelen 'vallahü a'lem' ifadesi, genellikle kaynaklarda tereddüt ve ihtimal bildiren bir cümle bağlamında râviler veya musannıflar tarafından kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayette de ya müellif Ezrakî'nin yahut râvi Osman b. Sâc'ın kendi tereddüdünü ifade ettiği kanaatindeyiz.

lememiş; rivayetlerin senedlerinde zayıf, metruk, münkerü'l-hadis ve yalancı râviler olduğu görülmüştür. Hiçbir senedin yer almadığı ve Habîb en-Neccâr'ın cennette olduğunu ifade eden hadis ise konuyla alakalı âyetlerin istikrâna dayanan ve daha sonra hadis formuna dönüştürülen bir rivayet hissi uyandırmaktadır. Keza üsve-i hasene kısmı haricindeki diğer bütün kategorilerde yer alan rivayetlerin hem sened hem de metin itibariyle ciddi sorunlar barındırdığı tespit edilmiştir. Özellikle Habîb en-Neccâr'ın Hz. Ali ile birlikte zikredildiği fazilet kategorisini ifade eden rivayetlerin, Hz. Ali taraftarlığı ile bilinen Hüseyin el-Aşkar ve İbn Ebû Leyla gibi kimseler yoluyla aktarılmış olması şüpheleri artıran bir faktör sayılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e izafe edilebilecek sahih merfû bir haber olmaktan ziyade ilgili sahâbî veya tâbiînin konuyla ilgili bir yorumu olarak algılanması daha tutarlı ve sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Bu noktada istisna edilebilecek tek rivayet kategorisi Urve b. Mes'ûd'un Habîb en-Neccâr'a teşbih edildiği üsve-i hasene kısmıdır. Bu kategorideki rivayet tariklerinin merfû muttasıl olanları muteber sayılmamakla birlikte, "mürsel" olanlarının hadis ve siret kaynaklarında sayıca fazla ve meşhur olan farklı kanallardan aktarılmış olması merfû rivayetleri takviye edici önemli bir faktördür. Mürsel rivayetlerin kabulü için gerekli olan 'şöhret ve çok sayıda râvi tarafından nakledilmiş olması' gibi şartların yanı sıra siret rivayetlerinin kabul şartları arasında zikredilen 'başka bir rivayetle çelişmemesi ve siyer râvisinin güvenilir olması' gibi hususlar dikkate alındığında bu rivayetin söz konusu şartları hâiz olduğu söylenebilir. Üstelik Heysemî'nin beyanına göre bu mürsel tariklerden bir kısmının "hasen" sayılması da rivayetin sıhhati hakkındaki müspet eğilimi güçlü bir şekilde desteklemektedir. Keza Urve b. Mes'ûd'un yaşadığı trajik hadisenin fiilen Habîb en-Neccâr'ın yaşadıklarına benzemesi de teşbihin ne kadar tutarlı ve anlamlı olduğunu gösterir ve rivayet metninin sıhhatini takviye eden dolaylı bir unsur sayılabilir. Buna göre Urve b. Mes'ûd'un Habîb en-Neccâr'a benzetildiği rivayetin, mevcut rivayetler içerisinde delil alınmaya elverişli en sahih rivayet olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Habîb-i Neccâr'ın fazilet ve üstünlüğünü vurgulayan ve hadis tekniği itibariyle sıhhat kriterlerine uygun olmadığı tespit edilen rivayetler, genel muhtevası açısından Kur'an'ın meseleye ilişkin açık beyanıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde uyum arzetyemekte, en azından çelişmemektedir. Bu da Habîb en-Neccâr'ın fazilet ve seçkinliğine dair rivayetlerin, özü itibariyle Kur'an'ın onunla ilgili olarak belirlediği muhtevaya dahil olduğunu; ziyade bir hüküm ve beyan içermediğini gösterir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürsid vd. 45 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Fezâ'ilü's-Şahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Alâi, Ebû Saïd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. Câmi'u't-taḥşîl fî aḥkâmî'l-merâsil*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1986.
- Ateş, Süleyman. "Habîb en-Neccâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, Abdullah. "İbn Ebû Leylâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aydın, Abdullah. "Muallak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Bahadır, Gürhan. "Hristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 207-214.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi'u's-Şahîḥ*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. Ma'rifetü's-Şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Erdim, Sinan. "Hemmâm Sahîfesi'ndeki Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Nisbet ve Muhteva Problemi -Hızır Hadisi Özelinde-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 183-203.
- Erdoğan, Mehmet. *Hukuk ve Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-. Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Gezer, Arif. "Hadis Edebiyatında Ashab-ı Kehf". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshâb-ı Kehf Sempozyumu*, ed. Seydihan Küçükdağlı vd.. 371-384. Kahramanmaraş: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2013.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-. *el-Müstedrek 'ale'sh-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hamidullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr el-. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2018.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*. 6 Cilt. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. thk. Meclisü Dâireti'l-Maarifi'l-Osmâniyye. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebi Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Muşannef fî'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. A. Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bâri bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*.

- thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şikâat*. nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd/Dekkan: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî ve evladih, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.
- İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmîş-Şîa el-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- İbnü'l-Megâzilî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâsitî. *Menâkıbü emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib radiyallahu anh*. thk. Ebû Abdurrahman Türkî b. Abdullah el-Vâdi'î. San'a: Dâru'l-Âsâr, 1424/2003.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b el-Ensârî. *Muhtaşaru İstidrâki'l-Hâfız ez-Zehabî 'alâ Müstedreki Ebî 'Abdillâh el-Hâkim*. thk. Abdullah b. Hamed el-Laheydân -Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411.
- Kandemir, Yaşar. "el-Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kızıler, Yücel. *Âyet ve Hadislerde Hızır*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî -İbrahim Etfeyş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-ta'dil*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 8. Basım, 1425/2004.
- Mağribî, İmân bnt. Abdurrahman Mahmûd. "Kıssatü Musa ve'l-Hadir aleyhimeselâm: Dirâse nakdiyye li'r-rivâyati'l-İsrâiliyye" *Mecelletü Câmi'ati Ümmü'l-Kurâ li ulümü's-şeri'ati ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye* 51 (1432), 11-62.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâliüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-. Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. Tefsîr. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi 'u's-şahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nazlıgül, Habil. "Urve b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Mervezî. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Oral, Osman. "Habîb en-Neccâr'ın Antakya Halkına Tavsiye Ettiği Psikososyal Hikmetler". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2020), 240-251.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ el-. *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü's-sahîha*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 6. Basım, 1415/1994.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Sa'lebi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Savut, Harun. "Yasin Suresinde Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi". *Turkish Studies* 11/5 (Kış 2016), 461-480.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân Yorum Geleneğinde Habîb en-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 445-460.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *Sü'âlâtü's-Sülemî li'd-Dâreku'ni*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd. b.y.: y.y., 1427.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hecer li't-tibâati ve'n-neşr, 1422/2001.
- Turgay, Nurettin. "Kur'ân'da Ashabü'l-Karye Kıssası ve Düşündürdükleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 462-469.

- Ukaylı, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-. *ed-Đu'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Uysal, Muhittin. "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 337-365.
- Ürkmez, Ahmed. "İbn Abbâs Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2011), 169-191.
- Yıldız, Muharrem. "Kur'ân ve Hadisler Bağlamında Hazreti Meryem'in İffetî". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/8 (2019), 45-69.
- Yılmaz, Yasin. *İslâm Kaynaklarına Göre Ashab-ı Karye ve Habîb-i Neccâr*. Ankara: Semih Ofset, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1407.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Tahricü'l-ehâdiş ve'l-âşâri'l-vâkı'a fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaşşerî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.

FETTENÎ VE ESERLERİ BAĞLAMINDA HADİS İLMİNE KATKISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AL-FATTĀNĪ AND AN EVALUATION ON ITS CONTRIBUTION TO HADITH SCIENCE
IN THE CONTEXT OF HIS WORKS

MUHAMMED AKDOĞAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ., İZMİR KĀTĪP ÇELEBĪ ÜNİVERSİTESİ İSLĀMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ HADİS
ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, İZMİR KATIP CELEBI UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
MASTER SCIENCE OF HADIST

el-hadimi@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0314-0095>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.903057>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
25 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Akdoğan, Muhammed, "Fettenî ve Eserleri Bağlamında Hadis İlmine Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme [al-Fattānī and an Evaluation on Its Contribution to Hadith Science in the Context of His Works]", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 109-135.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



FETTENİ VE ESERLERİ BAĞLAMINDA HADİS İLMİNE KATKISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Melikü'l-muhaddisin unvanı verilen Cemâluddîn Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Fettenî (ö. 986/1578) Hind Altkıtası'nda Babürlü Devleti'nin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı dönemde Babürlüler'in tahtında Bâbü (1526-1530), Hümayun (1530-1540, 1555-1556) ve Ekber Şah (1556-1605) bulunmaktadır. Birçok âlimin yetiştiği bu zaman diliminin önemli isimlerinden birisi de Fettenî'dir. O, memleketinde Şeyh Nâkürî (ö. ?), Şeyh Burhâneddîn es-Semhûdî (ö. ?) ve Mevlanâ Yedullah es-Sûhî (ö. ?) gibi âlimlerden istifade ettikten sonra Hicâz'a giderek Ebu'l-Hasan el-Bekrî (ö. 952/1545), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Ali el-Müttakî (ö. 975/1567), Cârullah b. Hind (ö.954/1547) ve İbn 'Arrâk (ö. 963/1556) gibi âlimlerden yararlanmış ve sonraki yıllarda vatanına hizmet amacıyla geri dönmüştür. Hindistan'ın önemli âlimlerinden kabul edilen Fettenî'nin hayatı eğitim, öğretim, tebliğ, irşad ve bid'atlerle mücadele ile geçmiştir. Hindistanlı başka bir alim olan Ali el-Müttakî (ö. 975/1567) ile başlatılabilecek bid'atle mücadele faaliyetinde Fettenî, Kur'an ve sünnete dayanan bir usul geliştirmiştir. Fettenî, hayatını sadece bid'at ehliyle münazara ve münakaşa ile geçirmemiş, eser yazıp tedris faaliyetinde bulunmuştur. Onun hadis ilminde telif ettiği eserler arasında *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, *Mecma' u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr*, *Kânûnü'l-mevzû 'ât ve'd-du 'afâ ve el-Muğni fi zabtı esmâi'r-ricâl* yer almaktadır. Çalışmada bu eserler çerçevesinde onun hadis ilmine yaptığı katkıları ve hataları konu edinilecektir. Araştırmada özellikle Fettenî'nin *Tezkiratu'l-mevzû 'ât ve Kânûnu'l-mevzû 'ât ve'd-du 'afâ* isimli eserlerinde "kültü" lafzını kullandığı yerler incelenmiş, burada ravi ve rivayetler hakkındaki verdiği bilgiler örnekleriyle karşılaştırılmalı bir şekilde incelenmiştir. Fettenî'nin "kültü" lafzının geçtiği yerlerde kendisinin değerlendirme yapmadığı, Sehâvî'nin (ö. 902/1497), Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ve hocası İbn 'Arrâk'ın (ö. 963/1556) tespitlerini ve görüşlerini naklettiği görülmüştür. Kaynak göstererek nakilde bulunduğu yerler dışında, bilginin geçtiği kaynağı zikrettiği halde çok nadir de olsa aynı rivayet hakkında diğer kitaplardan da bilgi naklettiği de tespit edilmiştir. Bu çalışmada Fettenî'nin sadece kendinden önceki âlimlerin söylediklerini naklettiği ve kendisinin ilave bir değerlendirme yapmadığı tespit edilmiştir. Kendi görüş ve değerlendirmelerine yer vermemesinde öğrenci yetiştirme, bid'at ehli ile mücadele etme ve insanlara dini tebliğde bulunma faaliyetlerine daha çok zaman ayırmasının etkili olduğu söylenebilir. Onun *Tezkiratu'l-mevzû 'ât* isimli kitabının diğer bir özelliği ise kendisinden önce aynı konuda yazılan eserlerde geçen rivayetleri bir araya getirerek okuyucuya kolaylık sağlamasıdır. Aynı durum *Mecma' u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr* isimli eseri için de geçerlidir. O, içerisinde bulunduğu toplumda görülen Mehdilik ve Râfizilik gibi fikrî cereyanların önüne geçmek için devlet ricali ile iletişim halinde olmuş ve bu akıma kapılanları görüşlerinden vazgeçirmek için gayret göstermiştir. Yukarıda ravi ve rivayetlerle ilgili bilgi nakletmekle yetindiği ifade edilen Fettenî'nin halihazırda elimizde bulunmayan Süyûtî'nin *el-Veciz ve Gazzâlî'nin* (ö. 505/1111) *Ihyâu Ulûmu'd-dîn*'inde geçen hadisleri tahrîc eden İrakî'nin (ö. 806/1404) *el-Muğni alâ hamli'l-esfâr fi'l-esfâr mâ fi'l-Ihyâ mine'l-ahbâr* isimli eserinin Fîrûzâbâdî tarafından yapılan ihtisarı olan *Muhtasaru'l-Muğni* isimli eserlerin tamamı olmasa bile bir kısmının günümüze taşınmasında önemli bir görev icra ettiği ifade edilebilir. Diğer taraftan eserlerinde bazı hatalı bilgilerin bulunduğu tespit edilmiş olup bunların tahkik edilmeden nakledilmiş bilgiler olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hind Altkıtası, Fettenî, , *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, *Kânûnü'l-mevzû 'ât ve'd-du 'afâ*.

AL-FATTĀNĪ AND AN EVALUATION ON ITS CONTRIBUTION TO HADITH SCIENCE IN THE CONTEXT OF HIS WORKS

Abstract

Cemaluddin Muhammed b. Tahir b. Ali al-Fetteni (d. 986/1578) who has titled as Melikül-muhaddisîn lived in the Indian Subcontinent during a period when the Mughal State ruled. Baburs did not have great problems in terms of sovereignty in the lands they were in power. One of the important names of this time period, where many scholars were raised, is al-Fattānī. After he benefited from scholars such as Shaykh al-Nākūrī (d.?), Shaykh Burhān al-Din al-Samhūdī (d.?) And Mawlānā Yad Allah al-Sūhī (d. 952/1545) in his hometown, he went to Hidjāz, benefited from scholars such as Ibn Hadjar al-Haytamī (d.974/1567), Alī el-Muttakī (d.975/1567), Jār Allāh b. Hind (d. 954/1547) and Ibn 'Arrāk (d.963/1556) and returned to his homeland in the following years. The life of al-Fattānī, who is accepted as one of the most important scholars of India, passed through education, teaching, and fighting with bid'ahs. They developed a method based on the Quran and Sunnah in the fight against bid'ahs that we can start with Alī el-Muttakī (d. 975/1567). They laid the groundwork for the establishment of the Ahl-i hadīth and al-Diyūbandī school that emerged in these lands in the following years. He did not only spend his life debating and quarreling with the people of bid'ah, he wrote a work and had him read. Among the works he authored in the science of hadīth are *Tazkira al-mawzū'āt*, *Macma'u bihār al-anvār fī garāib al-tanzil va latāif al-ahbār*, *Kānūn al-mevzū'āt va al-du'afā* and *al-Mugnī fī zabt asmā al-ricāl*. In this study, his contributions to the science of hadīth and his mistakes will be discussed within the framework of these works. In the research, especially the places where al-Fattānī uses the word "kultü" in his works named *Tazkira al-mawzū'āt* and *Kānūn al-mevzū'āt va al-du'afā* were examined, and the information he gave about narrators and narrations was comparatively processed here. It was observed that he did not make an evaluation in the places he called "kultü" and reported the findings and views of al-Sahāvi, al-Suyūti (d. 911/1505) and his teacher Ibn 'Arrāk (d. 963/1556). He even evoked the opinion that he gave the phrase "kultü" from the work he quoted. Apart from the places where the information is transferred by showing the source, it has been found that although he mentions the source of the information, he rarely quotes information about the same narration from other books. The most important determination in this study is that al-Fattānī reported only what the previous scholars said and he did not make an evaluation. Perhaps it can be said that it is effective in writing such a work, that is, not giving place to his own opinions and evaluations, and spending more time on training students, struggling with people of bid'ah and apostolizing religion to people. Another feature of his book titled *Tazkira al-mawzū'āt* "is that it provides convenience to the reader by bringing together the rumors in the works written on the same subject. He was in contact with the dignitaries of the state in order to prevent the intellectual movements such as Mahdism and Rafizism in the society he was in and made great efforts to give them up from his views. He even revealed his life on this path. It can be stated that al-Fattānī, who was found to be content with giving information about narrators and rumors above, played an important role in carrying some of the works of al-Suyūti named al-Vaciz, which is not received today. It can be stated that al-Fattānī, who was determined to be content with conveying information about narrators and narrations above, played an important role in carrying some of the works such as al-Suyūti's *al-Vaciz* and *Muhtasaru'l-Mugnī*, which is the summary of the work named *al-Mugnī ala haml al-asfār fī al-asfār fī tahrīci mā fī İhyā min al-ahbār* by İrākī (d. 806/1404).. On the

other hand, it has been determined that there are some erroneous information in her works, and it is understood that these are information that has been transmitted without being investigated.

Keywords: Hadith, Indian Subcontinent, Al-Fattānī, *Tazkira al-mawzū 'āt, Kānūn al-mevzū 'āt va al-du 'afā*

GİRİŞ

Hind Altkıtası, sahâbe neslinden itibaren İslam'ın yayıldığı bölgelerdendir. Pek çok âlimi yetiştiren bu topraklar İslam'ın girişinden itibaren tarih boyunca çeşitli devletlerin egemenliği altına girmiştir. Fettenî'nin yaşadığı döneme kadar bu bölgeden yetişen alimler arasında Ebû Ma'şer Necîh b. Abdurrahmân es-Sindî (ö. 170/786), Ebu'l-Kâsım Şu'ayb b. Muhammed ed-Deybûlî (ö. 345/957), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Mansûrî (ö. 350/961), Ebû Muhammed Ca'fer b. Hattâb el-Kusdârî (ö. 450/1058), Ebu'l-Hasan Alî b. Ömer el-Lahorî (ö. 529/1136), Radiyyüddîn es-Sagâni (ö. 650/1252) ve Alî el-Müttakî (ö. 975/1567) gibi isimler bulunmaktadır.¹

Fettenî'nin hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili kaynaklar arasında klasik eserlerin yanı sıra Pakistan veya Hindistan özelinde yapılan yeni çalışmalar da yer almaktadır. Bu çalışmalardan ilki Mehmet Özşenel'e ait *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*², diğeri ise Zaferullah Daudi'nin *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*³ isimli eserleridir. Her iki eser de bu alanda kıymeti hazirdir. Çalıştığımız konuya direkt katkı yapmasa da aynı coğrafya hakkında yapılan diğer bazı çalışmalar ise İnam Ul Haqq'ın *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*⁴, Nurullah Agitoğlu'nun *Hindistan Hadis Ekolünde Şerh Geleneği*⁵ ve Mehmet Sait Uzundağ'ın *Hindistan Ehl-i Hadis ekolü ve Sıddik Hasan Han*⁶ isimli önemli eserleridir. Ayrıca bu bölgeyle alakalı bir de *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleri yer almaktadır.

Yukarıda ismi geçen ilk iki eserde ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "Fettenî"⁷ maddesinde müellif ve eserleri hakkında bilgi zikredilmekle birlikte hadis ilmine katkısı hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Çalışmada bu nokta üzerinde durulacaktır. Çalışma üç başlıktan

¹ Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 21-78.

² Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014).

³ Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

⁴ İnam Ul Haq, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

⁵ Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Hadis Ekolünde Şerh Geleneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

⁶ Mehmet Sait Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadis ekolü ve Sıddik Hasan Han*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

⁷ Khaliq Ahmad Nizami, "Fettenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/486.

oluşacaktır. Birinci başlıkta Fettenî'nin yaşadığı zaman hakkında kısaca bilgi verilip takiben ikinci bölümde hayatı işlenecektir. Üçüncü başlıkta ise onun hadis ilmine katkısı araştırılacaktır. Burada Fettenî'nin "kültü" dediği yerler ile eserlerini telif ederken yararlandığı diğer kaynaklar karşılaştırılarak ek bir bilgi zikredip zikretmediği tespit edilecek ve böylelikle hadis ilmine bir katkısı olup olmadığı araştırılacak ve misaller verilecektir. Ayrıca hadis ilminde ravinin adının zabtı büyük önem arz etmektedir. Müellif de bu konuda ravinin adlarının okunmasında hatanın önüne geçmek maksadıyla *el-Muğni* isimli bir eser yazmıştır. Son olarak Fettenî'nin bazı hata ve eksikliklerine işaret edilerek çalışma bitirilecektir.

1. FETTENÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME BAKIŞ

Fettenî'nin yaşadığı zaman dilimi (913-986/1508-1578) Hind Altkıtasında Babürlüler dönemine denk gelmektedir. Onun zamanında Babürlüler tahtında hüküm sürenler devletin kurucusu Babür (1526-1530), Hümâyün (1530-1540, 1555-1556) ve Ekber Şah'tır (1556-1605). Ekber Şah iktidarda bulunduğu süre boyunca Osmanlılar, Safevîler ve Özbeklerle ilişkilerini geliştirmiştir. Babürlüler Hindistan'ı egemenlikleri altında tuttukları müddetçe buranın kültür ve medeniyetinin ilerlemesine ve gelişmesine katkı sunmuşlardır.⁸ Şimdilerde Pakistan, Afganistan, Bangladeş ve Hindistan olarak bilinen yerleri egemenlikleri altına almaları onların ne kadar geniş toprakları yönettikleri hakkında bize bir fikir vermektedir. Çok geniş bir coğrafyaya hâkim olmaları sebebiyle birbirlerinden farklı inançlar bu topraklarda bulunmuşlar ve varlıklarını koruyarak sürdürmüşlerdir. Bu topraklarda Şii'ler dahil olmak üzere Müslümanların yanı sıra Brahmanlar, Hindular, Hıristiyanlar ve mecûsiler de bulunmaktaydı. İlerleyen senelerde Ekber Şah Müslümanlarla Hinduları birbirlerine yakınlaştırma politikasını takip etmiş ve böylece sanki bu bölgeyi daha kolay yönetmek istemiştir.⁹ Genel olarak adı geçen üç hükümdar döneminde bu topraklarda siyasi egemenliğin var olduğu söylenebilir. Yine aynı zaman zarfında toplumda "Mehdevîlik"¹⁰ hareketi gibi bazı bid'at hareketleri görülmüş ve bunlara karşı Fettenî (ö. 986/1578), *Kenzü'l-'Ummâl* sahibi Alî el-Müttakî (ö. 975/1567), İmam Rabbânî (ö. 1034/1624), Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi âlimler tarafından Kur'ân ve sünnet

⁸ Enver Konukçu, "Babürlüler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/400-404.

⁹ Ahmet Aydın, "Babürlüler Döneminde Fıkıh Eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları", *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (Haziran 2018), 304.

¹⁰ Mustafa Öz, "Mehdevîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/368-369. "İslâm tarihinde mehdilik inancı çerçevesinde farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketlerden biri olup Hindistan'ın en eski İslâmî akımları arasında sayılır."

eksenli cevaplar verilmiştir. İsmi geçen ulemanın terceme-yi hallerine göz atıldığında her birinin Mekke ve Medîne'yle yakın ilişkilerinin bulunduğu görülebilir. Çünkü bu âlimler kendi memleketlerinde eğitimlerini tamamladıktan sonra zikri geçen yerlere giderek ilim tahsil etmişler ve bir kısmı eğitimlerinin ardından memleketlerine hizmet etmek amacıyla geri dönmüşlerdir. 19. asırda Hindistan'da kurulan Ehl-i hadîs, Diyûbend gibi ekollerin oluşmasında bu şahsiyetlerin etkileri bulunmaktadır.¹¹

2. FETTENÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Melikü'l-muhaddisîn olarak tanınan Cemâlüddîn Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Fettenî (ö. 986/1578) 913/1508'de Gücerat'a bağlı Pattan'da (Fetten)¹² doğmuştur.¹³ Onun h. 910/1505¹⁴ veya 914/1509¹⁵ tarihinde doğduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. el-Hindî, el-Gücerâtî ve es-Sıddikî nisbeleriyle de bilinir.¹⁶ Fettenî erken yaşlarda Kur'ân'ı ezberlemiş, pek çok ilimle iştilig etmiştir. Onun hadis ilminde de önemli bir konuma geldiği ifade edilmektedir. Fettenî'nin babasından miras kalan tüm mal varlığını ilim tahsil etmek için harcadığı kaydedilmektedir.¹⁷

Müellif memleketinde Şeyh Nâkürî (ö. ?), Şeyh Burhânuddîn es-Semhûdî (ö. ?) ve Mevlanâ Yedullah es-Sûhî(ö. ?) gibi âlimlerden ilim tahsil ettikten sonra hac maksadıyla yolculuğa çıkmış ve Hicâz'da Ebu'l-Hasan el-Bekrî (ö. 952/1545), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Alî el-Müttakî (ö. 975/1567), Cârullah b. Fehd (ö.954/1547) ve İbn 'Arrâk (ö. 963/1556) gibi âlimlerden istifade etmiştir.¹⁸ Kesbî ilimler yanında tasavvuf terbiyesini de Seyyid Abdullah el-Ayderûs'tan almıştır.¹⁹ Muhaddis kimliğine ek olarak dilci, sarfçı, müfessir ve hadis ricalini bilen bir kimse olarak da

¹¹ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 48-51.

¹² Pattan, Bombay'ın Ahmedabad bölgesinin en eski ve en çok bilinen yeridir. İlerleyen zamanlarda Müslümanlar için önemli bir merkez haline gelmiş, pek çok cami ve medrese inşa edilmiştir. Khaliq Ahmad Nizami, "Patan", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 8/285. Pattan Arapça'ya Fetten olarak geçmiş, dolayısıyla müellifimizin nisbesi de el-Fettenî olmuştur.

¹³ İbnü'l-İmâd Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1405/1986), 10/ 601; Hayruddîn Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/ 172; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 10/100; Khaliq Ahmad Nizami, "Fettenî", 12/486.

¹⁴ Ziriklî, *el-'Alâm*, 6/172; Yûsuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1351), 2/1670-1671.

¹⁵ Babanzade Bağdâdî İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2/255.

¹⁶ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10/100.

¹⁷ Abdülkâdir b. Abdullah Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir an ahbâri'l-karni'l-âşir*, thk. Mahmûd el-Arnâût ve Ekrem el-Bûsî (Beyrût: Dâru Sâdir, 1422/2001, 475-6); İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/601.

¹⁸ Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir*, 476; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/601-2; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddikî b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ülüm*, nşr. Abdülcebbar Zekkâr (Dimaşk, Menşûrâtu Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978), 3/222; Muhammed b. Tâhir el-Fettenî es-Sıddikî el-Hindî, *Kânûnu'l-mevzû'ât ve'd-duafâ* (İdâretü't-tubâ'ati'l-Müniriyye, 1343), 311.

¹⁹ Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir*, 476.

tanınmaktadır.²⁰ Nitekim yazdığı *el-Muğnî fî zabtı esmâ 'i'r-ricâl* isimli eseri bu durumu kanıtlar bir nitelik taşımaktadır.

İlim adamlığı yanında yardımseverlik ve cömertliği ile tanınan Fettenî, zeki öğrencilerin kendisine gönderilmesini istemiş ve zengin olsun fakir olsun onların eğitimiyle yakından ilgilenmiştir. Fettenî, fakir çocukların maiyetlerini üzerine alarak onların eğitimlerine katkıda bulunmuştur.²¹

Fettenî'nin, ilim tahsilini tamamlarsa, Allah'ın rızasına nail olmak için ilmin yayılması uğrunda çalışmayı ve isteği gerçekleşince de sözünü yerine getirmek için birçok önemli şahsiyetin yetişmesine katkı sağlayarak nezrini gerçekleştirdiği kaydedilmektedir.²² Bu kapsamda yetiştirdiği öğrenciler arasında Seyyid Muhammed Gavs eş-Şettârî (ö. 970/1563) ve Şeyh Abdünnebî (ö. 991/1583) gibi kişiler bulunmaktadır.²³

Fettenî, kendi döneminde aktif olan Mehdevî hareketi mensupları²⁴ ve Râfızîler²⁵ çok çetin mücadelede bulunmuş ve bunların faaliyetlerini engellemek için belirli bir dönem Ekber Şah'ın desteğini almış, onları görüşlerinden döndürmek amacıyla çok çaba sarf etmiş ancak bir sonuca varmamış, hatta bu uğurda canını vermiştir.²⁶ Fettenî, 6 Şevvâl 986 (6 Aralık 1578) tarihinde bid'at ehli tarafından Ücceyn'de öldürülmüştür.²⁷

2.2. Eserleri

Birçok eserin sahibi olan Fettenî'nin hadis ile ilgili eserlerinden matbu olanlar şunlardır:²⁸

2.2.1. *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*: Muhaddislerin mevzû' veya zayıf saydıkları rivayetleri konularına göre tasnif ettiği eseridir.

2.2.2. *Kânûnü'l-mevzû 'ât ve'd-du 'afâ*: Vaddâ' veya zayıf ravilerle ilgili olarak yazdığı alfabetik eseridir.

2.2.3. *el-Muğnî fî zabtı esmâ 'i'r-ricâl*: Okunuşunda karışıklık olabile-

²⁰ Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10/100.

²¹ Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir*, 476; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/601.

²² Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir*, 476.

²³ Nizami, "Fettenî", 12/486.

²⁴ Öz, "Mehdeviyye", 28/368-369. Bk. 6. Dipnot.

²⁵ Râfızîlik "Terim olarak Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terkeden ilk İmâmîler'i, ardından ilk üç halifenin hilâfetine reddettileri için bütün Şii grupları, daha sonra da Şii unsurları taşıyan bazı bâtnî grupları ifade eder." Mustafa Öz, "Râfızîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/396-397.

²⁶ Abdülkâdir b. Abdullah el-Ayderûs, *en-Nürü's-sâfir*, 475; Seyyid Gulam Ali Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fî âsâri Hindistân*, thk. Muhammed Saîd et-Tarîhî (Beyrût: Dâru'l-Râfideyn, 2015), 98-99; Sıddık Hasan Hân, *Ebcedü'l-'Ulûm*, 3/222; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/602; Ziriklî, *el-'Alâm*, VI, 172; Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10/100.

²⁷ Ziriklî, *el-'Alâm*, 6/172; Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 10/100; Bağdadlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârîfîn*, 2/255; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 56-8; Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 75-76.

²⁸ Eserleri için bk. Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 75-76.

cek ravilerin isimlerinin doğru bir şekilde telaffuz etmek maksadıyla kaleme aldığı eseridir.

2.2.4. *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*: Kur'ân ve hadislerde geçen garîb kelimelerin açıklamasını ihtiva eden eseridir.

3. HADİS İLMİNE KATKISI

Buradaki temel soru şudur: Fettenî, hadis ravi ve rivayetleri ile ilgili bilgi verirken sadece nakille mi yetindi yoksa ilave bilgi verdi mi? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle Fettenî'nin kaynaklarını tespit etmek gerekir. Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*'ı yazarken istifa ettiği kaynaklar arasında Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Muhtasar*'ı, 'Irâkî'nin (ö. 806/1404) *el-Muğni'si*, Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Makâsîd*'i, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Le'âlî'si*, *ez-Zeyl*'i ve *el-Vecz*'i, Sagâni'nin (ö. 650/1252) *el-Mevzû 'ât*'ı, Ebû Hafs Sirâceddîn Ali b. Ömer el-Kazvî'nin (ö. 750/1349) *Mevzû 'âtu'l-Mesâbih*'i²⁹ ve diğer hadis çalışmalarından yararlandığına, yine aynı şekilde *Kânûnu'l-Mevzûât ve'd-du'afâ*'yı ise Süyûtî'nin *el-Le'âlî'si*, *ez-Zeyl*'i ve *el-Vecz*'i, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî* mukaddimesi *Hedyüs-sârî'si*, Münzirî'nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve't-terhîb*'i ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'inden istifa ederek kaleme aldığını belirtmiştir.³⁰

Fettenî'nin hadis ilmine katkısı bağlamında burada ikinci olarak özellikle onun mezkur bu iki eserinde “kültü” dediği yerler incelenmiş, konunun tam olarak anlaşılması maksadıyla ravi ve rivayetler hakkındaki verdiği bilgiler örnekleriyle işlenmiştir. Rivayetlerin ve ravilerin tamamını incelemek araştırmanın kapsamını aşacağından eserlerinde nasıl yöntem net bir şekilde ortaya koyacak örnekler seçilerek çalışma tanzim edilmiştir. Ayrıca “kültü” lafzını kullanmadığı rivayetler hakkında kendisine ait olduğunu veya olmadığını düşündüğümüz açıklamalar da örneklerle ortaya konmuştur.

3.1. Hadis Bilgisi

3.1.1. Fettenî'nin kendisi değerlendirme yapıyormuş gibi görüldüğü halde “Kültü” diyerek başkalarının görüşlerini nakletmesi

Araştırmada bu şekilde görüşlerini zikrettiği kişiler tespitimize göre Sehâvî ve Süyûtî'dir. Fettenî, onların çeşitli eserlerinden rivayetlerle ilgili

²⁹ İbrahim Hatiboğlu, “Mesâbihu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258.

³⁰ Muhammed b. Tâhir el-Fettenî es-Siddîki el-Hindî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 4, *Kânûnu'l-mevzû 'ât ve'd-du'afâ* (İdâretu't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1343), 230-231.

değerlendirmeleri nakletmiştir. Şimdi bu mevzuya dair bazı örnekler aşağıda verilecektir.

3.1.1.1. Fettenî'nin Süyûtî'nin *en-Nüketü'l-Bedî'ât*'inden aldığı bilgiler

İlk olarak burada şu bilginin verilmesi gerekmektedir. Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ındaki rivayetleri konularına göre taksim ederek ve alfabetik olarak sıralayıp kaynaklarını zikretmek suretiyle *en-Nüketü'l-Bedî'ât* isimli eserini yazmıştır. Bu eseri daha sonra *et-Te'akkubât 'ale'l-Mevzû'ât* ismiyle ihtisar etmiştir.³¹ Bu iki eseri ile aşağıda bahsi geçecek olan el-Vecîz'i karşılaştırıldığında benzer rivayetlerin her üçünde de yer aldığı görülmektedir. Bu bilgi de *el-Vecîz*'in *et-Te'akkubât*'ın ihtisarı olduğu izlenimini vermektedir. İlave olarak *el-Vecîz* hakkında bilgi edinmek amacıyla fihrist ve kitabiyatla ilgili eserler taranmış fakat Süyûtî'nin böyle bir eserinden bahsetmedikleri görülmüştür. Ayrıca internet ortamında da zikri geçen eserle ilgili bir malumamata rastlanmamıştır.

Süyûtî, *el-Vecîz*'de yer verdiği *لَا حَسَدَ وَلَا مَلَقَ إِلَّا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ* "İlim talebi dışında hased ve dalkavukluk olmaz." rivayetini değerlendirirken, Ebû Hureyre rivayetini Beyhakî'nin (ö. 458/1066) zayıf saydığı³² ve diğer bütün tariklerinin de zayıf olduğunu³³ söylediğini zikretmekle hadisin zayıf olduğuna kail olmuştur.³⁴ Bu değerlendirmeyi Fettenî "kültü" diyerek vermiştir.³⁵ Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) naklen bu rivayetin ravisi Muhammed b. Ulâse'nin "lâ yuhteccu bih/kendisiyle ihticac olunmaz" şeklinde tenkit edildiğini zikretmiştir. Bu sebeple olmalı ki İbnü'l-Cevzî rivayeti mevzû' addetmiştir.³⁶ İbn Ulâse hakkında Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848) sika, Buhârî (ö. 256/870) hafızası problemlî, Ebû Zür'â (ö. 264/878) sâlihu'l-hadîs ve Ebû Hâtîm (ö. 277/890) lâ yuhteccu bih şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır. Öte yandan İbn Hibbân (ö. 354/965) ise onu mevzû' rivayet naklinde bulunmakla eleştirmiş olmakla birlikte yukarıda da görüldüğü gibi ilk devir uleması arasında bu şekilde ağır bir tenkide rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Öyle anlaşılıyor ki İbn Hibbân hafızası kuvvetli olmaması

³¹ Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/192.

³² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî el-Hüsrevî'den el-Horâsânî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hamîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 8/494.

³³ Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 6/495, 9/36. Ebû Hureyre dışında Mu'âz b. Cebel'den de nakledilmektedir.

³⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î es-Süyûtî, *en-Nüketü'l-Bedî'ât ale'l-Mevzûât*, thk. Abdullah Şa'bân (Mekke: Dâru Mekketi'l-Mükerrame, 1425/2004), 237.

³⁵ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzu'ât*, 22-23.

³⁶ Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzu'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386), 1/200; Suyutî, *el-Le'âlî el-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayda (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 179.

yüzünden onu mevzu rivayetleri aktarmakla itham etmiştir.³⁷ İbn Ulâse'yi tenkit eden bir diğer âlim Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985) de Buhârî'nin sözlerinin kendisini ikna etmediğini ve rivayetlerinin yalan söylediğine delalet ettiğini zikretmiştir.³⁸ Rivayetleri değerlendiren Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ezdî'nin İbn 'Ulâse (ö. 168/785) hakkında ifrata düştüğünü belirterek tenkidine katılmamıştır.³⁹

Süyûtî'nin el-Vecîzde yer verdiği *لَا صَلَاةَ لِحَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ* "Mescide komşu olan kimsenin mescid dışında namazı olmaz."⁴⁰ rivayetinin ravi Ömer b. Râşid el-Yemâmî'yi⁴¹ (ö. 159/776) İbn Hibban sadece kadh sebebiyle cerhedilmesini helal kabul etmiştir⁴². Süyûtî onun bu görüşüne iştirak etmemiş, onun yalanla ithâmını reddetmiş hatta 'İclî (ö. 261/875)⁴³ ve diğer bazı münekkitlerin onu sika kabul ettiğini belirtmiştir.⁴⁴ Ayrıca Süyûtî kimseye nispet etmeksizin leyyin olduğunu kabul edenlerin de olduğunu ima etmiştir. İlaveten rivayetin Ebû Hureyre (ö. 58/678)⁴⁵ ve Câbir b. Abdullah'tan⁴⁶ (ö. 78/697) nakledilen tariklerinin bulunduğu da dikkat çekmiştir.⁴⁷ Tespit edildiğine göre söz konusu rivayet bu iki sahâbî dışında Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 61/680) sözü olarak da kaynaklarda nakledilmektedir.⁴⁸ Fettenî bu bilgileri de "kültü" diyerek vermiştir.⁴⁹ Araştırma esnasında ravi Ömer b. Râşid el-Yemâmî'yi sika kabul eden bir münekkit bulunamamıştır. Onu Ahmed b. Hanbel hadisleri bir şeye yaramaz (لَا شَيْئًا حَدِيثُهُ يَسُوِي لَآ), Yahyâ b. Ma'in zayıf, Buhârî muzdarib ve leyse bi'l-kâim, Ebû Dâvud (ö. 275/889) zayıf, Ebû Zür'a (ö. 264/878) leyyin ve Nesâî (ö. 303/915) sika değil şeklin-

³⁷ Ebû Muhammed Abdurahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1952), 7/302; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin mine'l-muhaddisîne ve'd-du'afâ ve'l-metrûkin* thk. Muhammed b. İbrâhîm Zâyed (Haleb: Dâru'l-Vaî, 1396), 2/279; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1988), 10/432. İbn Hibbân burada raviyi sikalardan mevzu ve esbâtlardan mu'dal hadis rivayet etmekle eleştirmiştir. Ancak bu Buhârî'nin de dediği gibi yaşadığı hafıza sorunuyla ilgili olmalıdır. Tüm rivayetlerinin toptan yok sayılması bir eksikliktir. Genellikle İbn Ulâse'yi sika veya zayıf addedenler h. 3. Asır âlimleri iken onu yalanla ithâm edenler İbn Hibbân ve Ezdî gibi 4. Asır bilginleridir.

³⁸ Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 3/381.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, 3/381.

⁴⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-'Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/497-8; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1990), 1/303; Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/373.

⁴¹ Fettenî yanlışlıkla Ömer b. Râşid'i, Amr b. Râşid olarak zikretmiştir.

⁴² İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, 2/83.

⁴³ 'İclî, *Târîhu esmâ'is-sikât*, nşr. Abdülmu'tî Kal'aci (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 357. Ancak onun yaptığı değerlendirme lâ be'se bih şeklindedir.

⁴⁴ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 81.

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve diğerleri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/292.

⁴⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/292.

⁴⁷ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 81; ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/108.

⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/497.

⁴⁹ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzu'ât*, 36.

de değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmeler Ömer'in hadis ilminde zayıf olduğu izlenimi vermektedir.⁵⁰

Son olarak Süyûtî Ebû Ümâme'den (ö. 86/705) rivayet edilen *آيَةَ قَرَأَ مَنْ* “Her kim farz namazlardan sonra *Âyete'l-kürsî* okursa ölmesi hariç onun cennete girmesini hiçbir şey engelleyemez.”⁵¹ naklinin Buhârî'nin şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiş⁵², ek olarak tenkit edilen ravi Muhammed b. Humeyr'in (ö. 200/816) meşhur bir sika kimse olduğunu ve Buhârî'nin ondan nakilde bulunduğunu da⁵³ sözlerine eklemiştir. Bununla da iktifa etmeyen Süyûtî, İbn Hacer'den⁵⁴ naklen İbnü'l-Cevzi'nin hata ettiğini ve bu yaptığının hoş olmadığını ifade ederek kanaatini temellendirmiştir.⁵⁵ Fettenî Süyûtî'nin değerlendirmelerini bir şey eklemeyen “kültü” diyerek vermiştir.⁵⁶

3.1.1.2. Fettenî'nin Süyûtî'nin *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzû'ât* adlı eserinden aldığı bilgiler

Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) nakledilen *قَالَ اشْتَكَيْتُ ضَرْسِي فَأَنْتَيْتُ* “Azı dişimden şikayetlendim. Nebî'ye gittim. Ona şikayetimi anlattım. Onun üzerine Kur'ân oku ve hurma ye, dedi. Yaptım ve benden ağrı gitti.” rivayetiyle ilgili olarak Süyûtî aynı konuda Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen *قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ اشْتَكَى مِنْ ضَرْسِهِ ضَعَّ إِصْبَعَكَ السَّبَابَةَ عَلَى ضَرْسِكَ ثُمَّ أَقْرَأَ* “Hz. Peygamber, azı dişinin ağrısından şikayetlenen bir adama şöyle dedi: İşaret parmağını azı dişine koy ve sonra “أولم ير الإنسان أنا خلقناه” ayetini oku.”⁵⁷ sözünün bulunduğunu zikretmiş, ancak senedinde ha-

⁵⁰ Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el- Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 21/341.

⁵¹ Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 9/44, *Amelü'l-veym ve'l-leyle*, thk. Fârûk Hamâde (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 182-3; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8/114; İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-veym ve'l-leyle*, thk. Kevser el-Bernî (Beyrût: Dâru'l-Kible, 1418/1998), 110; Beyhâkî, *Şu'abu'l-îmân*, 4/51,56.

⁵² “Buhârî'nin şartlarına göre sahih” ifadesi İbn Mufaddal el-Makdisî el-Mâlikî'ye nispet edilmektedir. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Mahmûd ed-Dımaşkî en-Nâcî, *Ucâletü'l-İmlâ'i'l-müteyessire mine't-teznîb alâ mâ vaka'a lil Hâfız el-Münzirî mine'l-vehm fi kitâbihi't-Tergîb ve't-Terhîb*, thk. İbrâhîm Hammâd Reyyes - Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Kannâs (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1420/1999), 4/540.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed b. Hüseyin Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Menâkibu'l-Ensâr”, 45, “Zebâih ve's-Sayd”, 29.

⁵⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hidâyetü'r-ruvât ilâ tahrîci ehâdisi'l-Mesâbih ve'l-Mişkât*, thk. Ali b. Hasan Abdülhamîd el-Halebî (Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbn Affân, 1422/2001), 1/436.

⁵⁵ Süyûtî, en-Nüketü'l-bedî'ât, 69, el-Le'âlî, 1/210.

⁵⁶ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzu'ât*, 79; Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzu'ât*, 17, 22, 26, 27. Krş. en-Nüketü'l-bedî'ât, 44-5, 46, 52, 60, 65, 53.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-şer'i'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî

dis uydurmakla tenkit edilen iki ravi bulunduğunu da belirtmiştir. Fettenî bunu Süyûtî'nin *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzû 'ât* isimli eserlerinden almış, fakat bu bilgileri “kültü” diyerek vermiştir.⁵⁸

3.1.1.3. Fettenî'nin Süyûtî'nin *el-Le'âli'l-Masnû'a*'sından aldığı bilgiler

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْتَسِلُوا “Namaza kalktığınızda ayakkabınızı giyin.” Rivayetiyle ilgili olarak İbnü'l-Cevzî senesinde yer alan Muhammed b. Haccâc'ı (ö. 181/797) hadis uydurmakla itham etmiş⁵⁹ ayrıca Zehebî (ö. 748/1348)⁶⁰ zikri geçen rivayeti söz konusu ravinin vazettiğini sözlerine eklemiştir. Ancak Süyûtî pek çok tarihi bulunması sebebiyle mevzu olduğu fikrine katılmamıştır.⁶¹ Burada da Fettenî “kültü” diyerek Süyûtî'nin bilgilerini nakletmiştir.⁶²

Süyûtî, *el-Le'âli*'de zikrettiği *مَعَالِمُ الصَّبِيَّانِ إِذَا لَمْ يَعْدِلْ بَيْنَهُمْ كَتَبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الظَّالِمَةِ* “Öğretmenler öğrencileri arasında adaletli davranmadıklarında, kıyamet günü zalimlerden sayılırlar/zalimler arasında yer alırlar.”⁶³ sözününün rivailerinden Ebu'l-Mühezzim'in (ö. 120/738'den sonra) diğer münekkitler tarafından yalancı olarak görüldüğünü nakletmiştir.⁶⁴ Süyûtî onun rivayetlerinin Sünenler'de⁶⁵ yer aldığına dikkat çekerek ravi değerlendirmesinde ihtiyatlı olunması gerektiği prensibini takip etmiştir.⁶⁶ Fettenî yine Süyûtî'nin bilgilerini “kültü” diyerek vermiştir.⁶⁷ Ayrıca Ebu'l-Mühezzim incelendiğinde onu yalan söylemekle itham eden bir kimse tespit edilemediği gibi Yahyâ b. Ma'in'in (ö. 233/848) zayıf, Ebû Zür'anın (ö. 264/878) leys bi kavî, Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) zayıf ve Nesâî'nin (ö. 303/915) metruk şeklinde nitelendirmesi de Süyûtî'nin görüşünde haklı olduğunu göstermektedir.⁶⁸ İla-

(Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1980), 1/295; Muhammed Nâsıru'din el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehadisîl-da'ife ve'l-mevzû'a* (Riyâd: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992), 8/283.

⁵⁸ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 80; Krş. Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzû'ât*, thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan (Riyâd: Mektebetül-Me'ârif, 2010), 106-107. Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 12, 13; Krş. Süyûtî, *ez-Ziyâdât*, 35, 36.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/95.

⁶⁰ Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/509.

⁶¹ Süyûtî, *el-Le'âli*, 2/16-17.

⁶² Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 38.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 221; Süyûtî, *el-Le'âli*, 1/181; İbn 'Arrâk, *Tenzihuş-şerî'a*, 1/252.

⁶⁴ Bu değerlendirme İbnü'l-Cevzî'ye aittir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/222.

⁶⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Menâsik”, 41; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1372/1952), “Fiten”, 6; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), “Rikâk”, 27. Her ne kadar Ebû Dâvud ondan hadis nakletse de onun zayıf olduğunu belirtmiş, Dârimî ise onu metruk olduğunu zikretmiştir.

⁶⁶ Süyûtî, *el-Le'âli*, 1/181.

⁶⁷ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 19.

⁶⁸ İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/269; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/517.

ve olarak şunlar da söylenebilir: Tespitlerimize göre kezzâb olmakla tenkid edilen kişi, Ebu'l-Mühezzim'den rivayette bulunan Abdurahmân b. Kutâmî olmalıdır. Nitekim Fellâs (ö. 249/864) bu raviyi yalancı (كَانَ كَذَابًا) olarak tavsif etmiştir.⁶⁹ İbnü'l-Cevzi burada ravileri karıştırmış olmalıdır.

3.1.1.4. Fettenî'nin Sehâvî'nin *el-Mak'sıdu'l-hasene*'sinden aldığı bilgiler

Sehâvî *el-Makâsıdu'l-hasene*'de بِهَ اللّٰهُ لِنَفْعَةٍ بِحَجَرٍ ظَنُّهُ أَحْسَنَ لَوْ “Biriniz bir taş hakkında hüsnüzan beslese Allah ona o taş sebebiyle faydâ verir.” rivayeti hakkında İbn Teymiyye'nin rivayeti uydurma kabul ettiği⁷⁰ ve hocası İbn Hacer'in “lâ asle leh/aslı yok”⁷¹ şeklinde nitelediği bilgisini verdikten sonra o, başka bir tarikinin bulunduğu dikkat çekmiştir. Fettenî bu rivayetle ilgili başka bir tariki olduğu bilgisini verirken “kültü” kafzını zikretmiştir. Her iki metni karşılaştırmalı bir şekilde ele alan biri bu lafzın ve izahın Sehâvî'ye ait olduğunu anlayacaktır.⁷²

Yine *el-Makâsıdu'l-hasene*'de أَنَا وَأَتَقِيَاءُ أُمَّتِي بُرَاءٌ مِنَ التَّكْلِيفِ وَصَالِحُوا أُمَّتِي “Ben ve ümmetimden takva sahipleri tekellüften uzağız. Ümmetimin sâlihleri de...” rivayeti hakkında değerlendirme yapan Sehâvî, senedinin zayıf olduğunu ve Gazzâlî'nin *el-ihyâ'da*⁷³ buna yer verdiğini belirtmiştir. Bir önceki yerde yaptığımız açıklama bu rivayet için de geçerlidir. Yani “kültü” lafzıyla verilen bilgiler Fettenî'ye değil Sehâvî'ye aittir.⁷⁴

3.1.2. Fettenî'nin kaynak zikrederek başkalarının görüşlerini nakletmesi

Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*'ta rivayeti vermeden önce kaynağını zikretmekte, eğer değişmiyorsa aldığı eseri tekrar zikretmemektedir. Diğer taraftan rivayeti aldığı eser değişirse yine bu bilgiyi Fettenî rivayetten önce belirtmektedir. Bu minvalde eser mütalaa edilirken takip ettiği metodun bilinmesi eserden faydalanılması veya hataya düşülmemesi noktasında oldukça önemlidir. Bazen zikrettiği kaynak ile verdiği bilgiler karşılaştırılınca bazı hatalara tesadüf edilmektedir. Bu problemin sadece müelliften değil

⁶⁹ Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418), 5/504; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12/263. Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 14; Krş. *el-Le'âlî*, 2/153.

⁷⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâvâ el-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/44.

⁷¹ Bu değerlendirmeyi kaynaklarda bulamadık. Fakat Sehâvî, İbn Hacer'in talebesi olduğundan ona sorup rivayetin durumunu öğrenmiş olabilir.

⁷² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabi, 1985), 542; krş. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 28.

⁷³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431), 3/120.

⁷⁴ Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 171; Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 67.

müstensihlerden kaynaklanabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁵ Onun kitap veya yazar ismi zikrederek yaptığı alıntılar arasında Sagâni⁷⁶, Kazvini⁷⁷, Sehâvi'nin *el-Makâsıdu'l-hasene'si*⁷⁸, Süyüti'nin *el-Le'âli'l-Masnû 'a'sı*⁷⁹, *el-Vecîz*'i⁸⁰ ve *ez-Ziyâdât*'i⁸¹, Firûzâbâdi'nin *el-Muhtasarı*⁸² ve Tîbî'nin *el-Hulâsa'sı*⁸³ yer almaktadır.

Mesela يزيد الإيمان “İman azalır ve artar.”⁸⁴ rivayetine Süyüti'nin el-Vecîzde yer verdiğini paylaşan Fettenî⁸⁵, Süyüti'ye ait değerlendirmeleri nakletmiş, ‘Ammâr b. Matar (ö. 208/823) sebebiyle illetli olduğu, onun münkerü'l-hadis şeklinde cerhedildiği ve hadislerinin bâtil olduğu” bilgisini paylaşmıştır.⁸⁶

Yine Fettenî Ebû Hureyre'den nakledilen *الْأُمَّةَ هَذِهِ مَجُوسٌ وَأَمَّا مَجُوسًا أُمَّةٌ لِكُلِّ إِنَّ* “Her ümmetin Mecûsiler'i vardır, bu ümmetin Mecûsiler'i Kaderiler'dir. Onlar hastalandıklarında ziyarette bulunmayın ve öldüklerinde namazlarını kılmayın.” rivayetinin senedinde bulunan Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hâris el-Vâsiti'nin⁸⁷ (ö. 170/787) leyse bi şey⁸⁸ olduğu bilgisini yine Süyüti'yi kaynak göstererek nakletmiştir.⁸⁹

Abdullah b. Mes'ûddan (ö. 32/652-53) nakledilen *قَالَ اشْتَكَيْتَ ضُرْسِي فَأَتَيْتُ* “Azı di-

⁷⁵ Örnek için bk. Mesela Fettenî “مَنْ عَلِمَ أَحَادُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ مَلَكَ رَقَّهُ” rivayetinin kaynağı olarak Süyüti'nin *ez-Ziyâdât*'ını zikretmiş ancak ardından verdiği İbn Teymiyye'nin mevzu değerlendirmesine yer vermiştir. Fakat bu bilgi *ez-Ziyâdât*'ta yoktur. Araştırmada bu bilginin hocası İbn Arrâka ait olduğu tespit edilmiştir. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 18; Süyüti, *ez-Ziyâdât*, 2/797; İbn 'Arrâk, *Tenzihu's-serî'a*, 1/284.

⁷⁶ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 61.

⁷⁷ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 61.

⁷⁸ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 18, 20, 21, 80.

⁷⁹ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 18, 22.

⁸⁰ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 62, 63.

⁸¹ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 63.

⁸² Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 18, 22.

⁸³ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 18; Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadis*, thk. Ebû 'Asım eş-Şevâmî el-Eserî (Kâhire: el-Memleketü'l-İslâmiyye, 2009), 63, 91.

⁸⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût, Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “İmân”, 20; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-'Arabîyye, 1372/1952), “Sünne”, 9; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/160.

⁸⁵ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 11.

⁸⁶ Süyüti, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 33.

⁸⁷ Ravi hakkında dikkat çeken bir diğer husus ise Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'de Yezid b. Hârûndan nakille sika ve sadûk olduğunu ifade ederken *ed-Duâfâ 'u's-Sağîr*'de münkerü'l-hadis şeklinde değerlendirmesidir. Yani sika kabul ederken daha sonra onu açık ve net bir dille tenkit etmesidir. Muh-temelen ravinin yaşadığı bir sağlık ve hafıza problemi veya başka bir nedenle kanaati değişmiştir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifil-Osmâniyye, ts.), 2/189, *ed-Duâfâ 'u's-Sağîr*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyed (Beyrût: Dâru'l-Ma' rife, 1406/1986) 29.

⁸⁸ Ravi hakkında leyse bi şey terimini kullanan Yahyâ b. Maîndir. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, X, 533. Ayrıca lafız hakkında bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: İFAV yayınları, 1998), 106-114; Recep Emin Gül, “Hadis İlminde Cerh-Tâdil Mertebeleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 368, 370, 372.

⁸⁹ Süyüti, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 35-36. Krş. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 15.

şimden şikayetlendim. Nebi'ye gittim. Ona şikayetimi anlattım. Onun üzerine Kur'ân oku ve hurma ye, dedi. Yaptım ve benden ağrı gitti.” rivayetini Fetteñî, ismini vererek Süyûtî'den naklen İbn Hacer'in (ö. 852/1449) Abdülvâhid (ö. ?) dışındaki raviler sika olmakla birlikte rivayetin mevzu olduğu fikrinde olduğunu zikretmiştir.⁹⁰

Yukarıda verdiğimiz ışığında bu çalışmada şu açık bir şekilde söylenebilir :Fetteñî rivayeti aldığı kaynaktan bilgiyi ya birebir ya da ihtisar ederek almakta hatta sanki değerlendirmelerini aldığı eserlerin müelliflerinin ”kültü “dediği yerleri bile aynen zikretmektedir .Bu durum eseri okuyan bir kişi” kültü “ile başlayan değerlendirmelerin Fetteñî'ye ait olduğunu düşünebilir .Fakat bu veriler ona değil ,rivayetin başında verdiği kişiye ait olduğu bilinmelidir.

3.1.3. Fetteñî'nin kaynak gösterdiği eserden değil de diğer kaynaklardan aldığı değerlendirmeler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi rivayetler hakkında çoğunlukla bir değerlendirme yapmamakta ve onlar hakkındaki bilgileri rivayetin geçtiği eserlerden nakletmekle yetinmektedir .Fakat aşağıda görüleceği üzere, kaynak gösterdiği eserde muhtemelen yer verdiği rivayet hakkında bir değerlendirme bulunmadığı için diğer bir eserden alıntı yapmıştır.

Mesela Fetteñî ,Tibî'nin (ö. 743/1343) *el-Hulâsa*'da⁹¹ zikrettiği *المؤمن يسير المؤمنة* “Mü'min külfeti az olan kişidir.”⁹² rivayetini Sagâñî'nin mevzu⁹³ olarak değerlendirdiği bilgisini vermiştir.⁹⁴ Yine Fetteñî Tibî'den *دار الجنة الأسخياء* “Cennet cömertlerin yurdu.” rivayetini zikretmiş ve Sagâñî'nin mevzu değerlendirmesinde bulunduğu bilgisini paylaşmıştır. Tibî bu eserde hiçbir rivayet değerlendirmesinde bulunmamıştır. Buradan hareketle bu izahın Fetteñî tarafından eserine alındığı fikri oluşmuştur.⁹⁵

3.2. Ravi Bilgisi

Müellif, hadisleri nakleden raviler hakkında bilgiler edinmiş, özellikle zayıf ve mevzu rivayet nakleden raviler hakkında müstakil bir kitap olan *Kânûnu'l-Mevzû'ât ve'd-Du'afâ*'yı yazmıştır. Zannımızca bu eser *Tezkiratu'l-Mevzû'ât* isimli eserinden esinlenilerek oluşturulmuştur. Zira

⁹⁰ İbn 'Arrâk, *Tenzîhuş-şeri'a*, 1/295; Süyûtî, *ez-Ziyâdât*, 107.

⁹¹ Tibî, *el-Hulâsa*, 90.

⁹² Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs b. me'sûri'l-hitâb*, thk. Saïd Besyûni Zağlûl (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/179; Alî el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahhârî'l-mevdû'a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrût: Dârü'l-Emâne ve Müessesetü'r-Risale, 1971/1391), 364.

⁹³ Sagâñî'nin mevzu değerlendirmesini eserlerinde tespit edemedik.

⁹⁴ Fetteñî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 14.

⁹⁵ Benzer örnekler için bk. Tibî, *el-Hulâsa*, 90, 91; Fetteñî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 11, 15, 163, 205.

Fettenî bu eserinde referans olarak ele aldığı diğer pek çok eserin yanı sıra Süyûtî'nin *el-Vecîz*, *el-Le'âlî* ve bunun *Zeyl*'inden istifade etmiştir.⁹⁶ O aynı zamanda *Kânûnu'l-mevzû'ât ve'd-d'ua'fâ* isimli eserinde de isimlerini zikrettiğimiz kitaplardan oldukça faydalanmış ve bunlardan çokça nakilde bulunmuştur.⁹⁷ İlk yazdığı eserde rivayetleri tespit etmiş, ikinci çalışması olan *el-Kânûn*'da ravileri incelemiş olmalıdır. Burada raviler alfabetik tasnife tabi tutulmuş ve onlar hakkında kısa değerlendirmeler yapılmıştır. Fettenî bu eserinde sadece bunları nakletmek suretiyle eserini itmam etmiş, kendisi çoğunlukla ek bir tenkitte bulunmamıştır.⁹⁸ O, zayıf ve mevzu rivayet nakleden raviler hakkında bilgi verirken Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Hibbân, Ebu'l-Feth el-Ezdî, İbn 'Adî, Dârekutnî (ö. 385/995) gibi mütekaddim dönemin rical otoritelerine atıfta bulunmuştur.⁹⁹ Ayrıca onun raviler için verdiği bilgiler arasında ilk dönem ulemasının görüşlerinin yanı sıra müceddid¹⁰⁰ kabul ettiği Süyûtî'ye ve hocası İbn 'Arrâk'a dayanarak değerlendirdiği yerler de bulunmaktadır.¹⁰¹ O, "kültü" dediği yerlerde bu âlimlerin görüşlerini vermiştir. Mesela o, İbrâhîm b. Mühâcîr b. Mismâr'ın (ö. 190/806) münkerü'l-hadis ve metruk olarak değerlendirildiği bilgisini zikretmiş ancak "kültü" lafzıyla bu tenkitlere katılmayıp İbrâhîm'i Yahyâ b. Ma'in'in sika¹⁰² ve İbn Hacer'in lâ be'se bih¹⁰³ şeklinde değerlendirdiğine dikkat çekmiştir. Ancak bu cümleler ona değil Süyûtî'ye aittir.¹⁰⁴ Diğer bir örnek ise Süyûtî *el-Vecîz*'de İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Yahyâ el-Eslemî'nin (ö. 188/804) metruk olduğu bilgisini paylaşmış, Fettenî ise kaynak zikretmeden "kültü" demek suretiyle onu Şâfi'î'nin (ö. 204/820) sika kabul ettiği¹⁰⁵ bilgisini vermiştir. Burada da referans olarak aldığı kişi Süyûtî'dir.¹⁰⁶ Yine Eyyûb b. 'Utb'e'nin (ö. 170/7786) fâhişu'l-hata ve leysa bi şey olarak tenkit edildiği bilgisine yer vermiş ancak Fettenî "kültü" lafzıyla onun yalanla ithâm edilmediğini ve Ahmed b.

⁹⁶ Temel aldığı diğer eserler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzuât*, 4.

⁹⁷ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 230-231.

⁹⁸ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 232-233.

⁹⁹ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 232-240.

¹⁰⁰ Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 3.

¹⁰¹ Örnek için bk. Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 241, 254, 255, 256.

¹⁰² Tespitimize göre onu lâ be'se bih şeklinde değerlendirmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezî'l-Bahsi'l-İlmî, 1399/1979), 1/71.

¹⁰³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, (Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Ma'arifi'n-Nizamiyye, 1329/1911), 1/114-115.

¹⁰⁴ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 233-234; Krş. Süyûtî, *el-Le'âlî*, 1/17.

¹⁰⁵ Fettenî bu bilgiyi Süyûtî'nin *Tabakâtu'l-huffâz*'ından nakletmiştir. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi'î, *Tabakâtu'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 110-111. Öte yandan biz bu bilgiyi doğrulayamadık. Kaynaklarda Şâfi'î onu müdellis olmakla itham etmiştir. Ayrıca onun sika olmadığını belirtip yalanla ithamına karşı çıkmış ve Kaderiyey'e mensup bulunduğunu ifade etmiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâût ve Ekrem el-Büşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 8/450-451.

¹⁰⁶ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 233.

Hanbel'in onu tevsik ettiği bilgisini vererek naklettiği bilginin hatalı olduğunu belirtmiştir. Yine burada da zikrettiği görüşlerin kendisine değil İbn Arrâk'a ait olduğu görülmüştür.¹⁰⁷

Fettenî ,muhtemelen kişilerin birbirleriyle karışmasına engel olmak maksadıyla akrabalarını zikretmiştir .Mesela İbrâhîm b .Abdullah es-San'ânî'nin *Musannef* sahibi Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın kardeşinin oğlu olduğu bilgisini paylaşmıştır. Ancak burada da İbn 'Arrâk'ın verdiği bilgi olan "الرَّزَّاقُ عَبْدُ عَمِّهِ عَن" yani amcasından rivayet eder bilgisini, kardeşinin oğlu şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁸ Aslında bu bilgi ile onun verdiği malumat aslında aynı anlamı taşımaktadır.

Müellif *Kânûnu'l-mevzû'ât ve'd-du'afâda* ravi hakkında aynı kişiden nakledilen farklı görüşlere işaret etmiştir. Mesela Süyûtî *el-Vecîz*'de İshak b. Ebî Yahyâ el-Ka'бі ile ilgili İbn Hibbân'ın lâ yuhteccu bih değerlendirme-sini vermiştir. Burada devreye giren Fettenî isim vermeden İbn 'Arrâk'tan nakletmek suretiyle aynı İbn Hibbân'ın onu *es-Sikâh*'ına aldığı bilgisini de vermek suretiyle tenkit etmiştir.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere "kültü" dediği yerlerde hocalarının değerlendirmelerini zikretmekte, fazladan bir bilgi vermemektedir. Bir önceki başlıkta söylediklerimiz bu konu hakkında da geçerlidir. Onun referans aldığı eserlere baktığımızda bu yerlerde "kültü" diyenin Süyûtî veya İbn 'Arrâk olduğunu görürüz. Hal böyle olunca esere göz atanlar bu kanaatlerin ona ait olduğunu düşünebilir. Halbuki bunların Süyûtî veya İbn 'Arrâk'a ait olduğu bilin-melidir.

Fettenî'nin ricalle ilgili diğer bir eseri *el-Muğnî fî zabtı esmâ'ir-ricâl*'i yazmıştır. O bu kitabında hadisle ilgilenenlerce malum olduğu üzere ravelerin isim, künye, neseb, lakab vb. bilgilerini zabt altına almıştır. Yani, o hangi harflerin fethalı, kesreli, dammeli veya sakin olacağını belirtmesinin yanı sıra hangilerinin noktalı veya noktasız olacağını zikretmiştir. Mesela 'Amr b. Dînâr lakabı olan el-Esrem'in elif'in fethası ve se'nin sakin olarak okunmasıyla olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰ Tâbi'in'den Mesrûk b. Ecdâ'nın babasının isminin nasıl okunacağına dair verdiği bilgide, kelimedede bulunan ikinci harfi hâ ve hî harfinden ayırmak için cîm olduğunu ve üçüncü harfte de dâlı da zâldan ayırmak için harfin noktasız olduğunu söylemiştir.¹¹¹ Aynı durum nisbeler için de geçerlidir. Ersâbendî nisbesinin okunmasını tarif etmiş, elif'in fetha, ra'nın sükun, sîn'in noktasız, ba'nın fetha ve dâl'in

¹⁰⁷ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 242-243. Krş. İbn 'Arrâk, *Tenzîhuş-şeri'a*, 2/33, 82.

¹⁰⁸ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 233; İbn 'Arrâk, *Tenzîhuş-şeri'a*, 1/22.

¹⁰⁹ Fettenî, *Kânunu'l-mevzû'ât*, 239-40; İbn 'Arrâk, *Tenzîhuş-şeri'a*, 2/98.

¹¹⁰ Muhammed b. Tâhir el-Fettenî es-Siddîki el-Hindî, *el-Muğnî fî zabtı esmâ'ir-ricâl*, (İkrâmâbâd: er-Rahîm Akâdemî, 2012), 31.

¹¹¹ Fettenî, *el-Muğnî*, 31.

noktasız olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu yerin Merv'e bağlı olduğunu da sözlerine eklemiştir.¹¹²

3.3. Ana Metninin Altında Verilen Bilgiler

Fettenî'nin *Tezkiratu'l-mevzû 'ât ve Kânûnu'l-mevzû 'ât ve'd-du 'afâ* isimli eserlerini okuyan kişi kitabın başında baskı ile ilgili hiçbir bilgi bulunmamasından dolayı ana metnin altında verilen izah ve değerlendirmelerin ona ait olduğu zannına kapılabilir. Açıklamalarda verilen bilgiler arasında bazı rivayetlerin Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcül'ârifin b. Nûreddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî (ö. 1031/1622) tarafından değerlendirildiği görülmüştür.¹¹³ Bu veriye dayanarak bu açıklamaların Münâvî'ye nisbeti de hatalı olur. Çünkü Fetteî'nin vefatı ö. 986/1578, Münâvî'ninki ise ö. 1031/1622'dir. Ayrıca iki metin tetkik edilirken her iki eserin farklı yerlerinde ilgili değerlendirmelerin Ebû Abdülkebîr Muhammed b. Abdülcelîl es-Sâmervedî'ye (ö. ?)¹¹⁴ ait olduğu bilgisi de zikredilmiştir. Hatta eserin en sonunda bizzat kendisi ismini zikretmiştir.¹¹⁵ Bunların toplamı ise yirmi beştir.

Sâmervedî'nin yaptığı açıklamalar rivayetin geçtiği diğer kaynakları vermekle, sıhhat durumunu açıklamakla, ravilerlerin durumlarıyla, metinde bulunan garib kelimelerin açıklanması ile bazı yanlış yazılan kelimelerin tashihiyle ilgilidir. Bunlara şunlar örnek verilebilir:

Ebû Hafs Sirâceddîn Alî b. Ömer el-Kazvî'nin (ö. 750/1349) *Mevzûâtu'l-Mesâbih* adlı eserinde yer verdiği "المؤمن غرّ كريم والمُنافق خبّ لئيم" Mü'min temiz kalpli ve cömert, münafık ise hilekâr ve cimridir." rivayetinin mevzu olduğunu zikretmiştir. Sâmervedî, mevzu değerlendirmesine iştirak etmemiş, bu rivayetin Ebû Dâvud, Tirmizî ve Hâkim tarafından nakledilen ceyyid isnadlarının¹¹⁶ bulunduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Ancak bu müelliflerin eserlerine aldıkları rivayet "المؤمن غرّ كريم، والفاجر خبّ لئيم" şeklindedir. Yani ilk metinde münafık şeklinde zikredilen kimse, daha kuvvetli senedlerde fâcir olarak verilmiştir. Yine Kazvîni tarafından verilen "القدرية مجوس هذه الأمة إن" rivayeti hakkında konuşurken Sâmervedî, Nevevî'den naklen bunun Hâkim tarafından ittisal şartı mevcutsa Buhârî ve Müslim'e göre sahih şartını taşıdığını ifade etmiştir. Ayrıca Sâmervedî,

¹¹² Fetteî, *el-Muğni*, 46.

¹¹³ Fetteî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 14, 15, 135, 154, 204.

¹¹⁴ Yapılan araştırmada Ebû Abdülkebîr Muhammed b. Abdülcelîl es-Sâmervedî (ö. ?) hakkında bir malumat bulunamamıştır.

¹¹⁵ Fetteî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 122, 154, 165, 199, 204, 312.

¹¹⁶ Ebû Dâvud, "Edeb", 6; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "el-Bir ve's-sıla", 41; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/103-104.

¹¹⁷ Fetteî, *Tezkiratu'l-mevzû 'ât*, 14.

rivayetin Ebû Dâvud¹¹⁸ ve Hâkim¹¹⁹ tarafından nakledildiğini söyleyerek rivayetin sahih olduğunu vurgulamıştır.¹²⁰ Diğer bir örnek ise Sagânî'nin mevzu saydığı *اسمَح يَسْمَحُ لَكَ* "Müsamahakâr davranki sana da müsamahakâr davranılsın." rivayeti hakkında Sehâvî'nin Irâkî'nin hasen kabul ettiği bilgisini paylaşmış, o da rivayetin hasen olduğunu belirtmiştir.¹²¹

Sâmervedî, rivayetin metninde hatalı olduğunu tespit ettiği yerler bulmuş ve tashih etmiştir. Örneğin *امتصت ماء محاجن عَيْنَيْهِ وَسِرْتَهُ* "Göz ve göbek çukurlarında biriken suyu içtim." rivayetinde yanlış yazılan "محاجن" kelimesinin doğrusunun "مَحَاجِر" şeklinde olduğunu zikretmiştir.¹²²

Sâmervedî, rivayetin metnindeki garib lafızları açıklamıştır. *العَنْبُ دُودُو وَالْتَّمُرُ* "Üzüm ikişer ikişer, hurma ise tek tek yenir." rivayetinde geçen "دودو"nın ikişer ikişer, "يَك" in ise teker teker manasına geldiğini zikretmiştir.¹²³

Sâmervedî, ihtiyaç duyduğu yerlerde hadis ravileri ilgili bilgi vermiştir. Örneğin Kazvî'nin mevzu saydığı *إِنَّ النَّاسَ يَمَصُّونَ أَصْصَارًا وَإِنَّ مَصْرًا مِنْهَا يُقَالُ لَهُ الْبَصْرَةُ* "Şüphesiz insanlar yeni şehirler kurarlar. O şehirlerden birisi de Basra'dır." rivayetini, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'inde tahriç ettiğini¹²⁴ ve Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî'nin (ö. 761/1359) bu sebeple İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ettiği bilgisini vermiş ve tüm ravilerinin sika olduğuna dikkat çekmiştir.¹²⁵

3.4. Mevcut Olmayan Eserlerin Günümüze Taşınmasında Üstlendiği Fonksiyon

Fettenî, yararlandığı kaynakların günümüze taşınmasında önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Onun eserinde adı sıklıkla geçen Süyûtî'nin *el-Vecîz*¹²⁶ isimli mevzu hadislerle ilgili eserinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Fakat *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*'ta bu eserden çokça nakilde bulunması bir nevi eserin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

Mesela Süyûtî *el-Vecîz*'de Enes b. Mâlik'ten nakledilen *إِنَّ اللَّهَ يَدْعُو النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأُمَّهَاتِهِمْ سَتْرًا مِنْهُ عَلَى عِبَادِهِ* "Allah insanları (nesepleri gayri sahih olanları) kıyamet gününde diğer kullarına sütne yaparak annelerinin (Ahmed b. Fat-

¹¹⁸ Ebû Dâvud, "Sünne", 17.

¹¹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/159.

¹²⁰ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 15. Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 177, 179, 193.

¹²¹ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 135. Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 199.

¹²² Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 96-97.

¹²³ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 152. Diğer örnekler için bk. Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 165.

¹²⁴ Ebû Dâvud, "Melâhim", 10.

¹²⁵ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû 'ât*, 119.

¹²⁶ İmâd Alî Cum'a, *el-Mektebetü'l-İslâmiyye* (b.y.: Silsiletü't-Türâsî'l-Arabiyyi'l-İslâmi, 1424/2003), 166.

ma gibi) ismini zikretmek suretiyle çağırır.”¹²⁷ rivayetini değerlendirirken ravi İshâk b. İbrâhîm'in (ö. 180/797) münkerü'l-hadîs olduğunu zikretmiştir. Öte yandan rivayet İbn Abbâs dışında Hz. 'Aîşe'den (ö. 58/678)¹²⁸ de nakledilmiştir.¹²⁹

Süyûtî *el-Vecîz*'de zikrettiği الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ تَوْرَانِ عَقِيرَانِ فِي النَّارِ “Güneş ve ay cehennemde boğazlanan iki öküz gibidir.” rivayetinin Dürust b. Ziyâd (ö.190/806) sebebiyle muallel olduğu bilgisini nakletmiş¹³⁰, Ebû Dâvud'un ricali olması sebebiyle bu izaha iştirak etmemiş, Dürust b. Ziyâd'ın yalan veya yalan söylemekle ithamına katılmadığını ve onun olsa olsa zayıf veya lâ be'se bih şeklinde nitelendirilebileceğini söylemiştir. Bir de rivayetin “فِي النَّارِ” kısmı müstesna Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde¹³¹ yer aldığını zikrederek rivayet hakkındaki kanaatini net bir şekilde ortaya koymuştur.¹³²

Süyûtî *el-Vecîz*'de yer verdiği بَيْنَ كُلِّ آذَانَيْنِ صَلَاةٌ إِلَّا الْمَغْرِبَ “Akşam namazı hariç her iki ezan arasında bir namaz vardır.”¹³³ rivayeti hakkında, hadisi Bezzâr'ın (ö. 292/905) tahric ettiğini¹³⁴ ve isnadda yer alan Hayyân b. Abdullah'ın (ö. 170/786) rivayette teferrüd ettiğini ve onda bir be's olmadığı ifade ettiğini nakletmiş, mezkûr ravinin ihtilata maruz kaldığını zikretmiş ve Buhârî hadisinde “إِلَّا الْمَغْرِبَ” lafzının bulunmadığına dikkat çekmiştir.¹³⁵ Burada Suyûtî Hayyân'ın vehmettiğine kail olmuş, ancak zikredilen kısmın hadis aslından olmaması sebebiyle vehme düşmemesinin de mümkün olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

Yine aynı minvalde olmak üzere Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmu'd-dîn*'inde geçen hadisleri, Irâkî (ö. 806/1404) *el-Muğnî alâ hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-ahbâr* isimli çalışmasıyla tahric etmiştir. Fîrûzâbâdî ise bu eseri *Muhtasaru'l-Muğnî ismiyle* ihtisar etmiştir. Fîrûzâbâdî'nin bu eserinden naklen bilgi vermesi sebebiyle el-Muhtasar'ın tamamı olmasa bile bir kısmının günümüze intikalinde önemli rol oynadığını söylenebilir.

¹²⁷ Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî, *Zahiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân el-Ferivâî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1416/1996) 5/2784.

¹²⁸ Deylemî, *el-Firdevs*, 1/152.

¹²⁹ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevzû'ât*, 224.

¹³⁰ Süleymân b. Dâvud et-Tayâlîsî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr, 1420/1999), 3/574; Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 15/243; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Daru'l-Me'mun, 1404/1984), 7/148. Ebû Ya'lâ rivayetini Hüseyin Selim Esed zayıf addetmiştir.

¹³¹ Tüm aramalarımıza rağmen rivayeti bu eserde bulamadık.

¹³² Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'î'ât*, 283-284. Krş. Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzû'ât*, 225.

¹³³ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/303.

¹³⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/303; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah ve Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseyinî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 8/179.

¹³⁵ Buhârî, “Ezân”, 16.

¹³⁶ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'î'ât*, 82, Krş. *el-Leâlî*, 2/14.

Fettenî “إِنَّ اللَّهَ لَيَغْضَبُ إِذَا مَدِحَ الْفَاسِقَ”¹³⁷ şüphesiz ki Allah fâsık medhedildiğinde gazabı artar rivayeti hakkında bilgi verirken bu rivayetin Fîrûzâbâdî’nin *Muhtasarı’l-Muğni*’sinde yer aldığı bilgisini kaydetmiştir.¹³⁸ Yine عَلَيْكُمْ بَدِينِ الْعَجَائِرِ “Size kocakarı dinini/imanını tavsiye ederim.”¹³⁹ rivayetine Fettenî, bu eserinde yer vermiştir.¹⁴⁰

3.5. Bazı Hatalar

İnsan hata yapmaktan kurtulamaz. Fettenî de bundan istisna değildir. Burada da onun yaptığı bazı hatalara temas edilecektir. Müellif bazı değerlendirmelerinde ilk nakli vermiş ancak aynı rivayet üzerinde çalışan diğer muhaddislerin görüşlerini araştırıp paylaşmamıştır. Mesela Ebû Hureyre’den nakledilen “يَبْعَثُ الْأَنْبِيَاءَ وَأُبْعِثُ عَلَى الْبُرَاقِ وَيَبْعَثُ صَالِحَ عَلِيٍّ نَاقَتَهُ” “Peygamberler gönderilir, ben Burak’la gönderildim. Salih ise deveysi ile gönderildi.”¹⁴¹ rivayetini Süyûtî Hâkim’in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*’te¹⁴² naklettiğini ve Müslim’in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹⁴³ Ancak Süyûtî’nin burada Zehebi’nin değerlendirmesini zikretmemesi bir eksiklik olarak kabul edilse de Fettenî bunu tespit edip giderebilirdi. Ancak o genellikle ifade ettiğimiz gibi değerlendirmelere bir veri eklememekte olanı bazen aynı bazen de tasarruflarıyla birlikte vermektedir. Yine bu kapsamda o, kaynak gösterdiği âlimin aktardığı hatalı bilgiyi aynen taşımış ve hatasını tespit etmemiş/edememiştir. Mesela o, Süyûtî’nin *el-Le ‘âli’l-masnû ‘a* isimli eserinden aldığı bilgiye istinaden Bahr b. Kenîz es-Sakâ’yı (ö. ?) Bahr b. Kesîr es-Sakâ olarak almıştır. Aynı konuda daha önce telif edilen eserlere göz atabilseydi, böyle bir hata meydana gelmeyecekti.¹⁴⁴ Yine “İmân artar ve azalır.” rivayetinin ravilerinden olan ‘Ammâr b. Matar’¹⁴⁵ İmâd b. Mutarrif¹⁴⁶ şeklinde vermesi konunun bir diğer örneğidir. Öte yandan ilk örnekte Fettenî Süyûtî’nin hatasını naklederken bu örnekte Süyûtî bilgiyi doğru vermiş, Fettenî ise hatalı olarak zikretmiştir. Bu son misaldeki bilgi veya yazım hatası müellife ait olabileceği gibi müstensih veya muhakkike de izafe edilebilir. Ancak ilk örnekte durum bunun aksinedir, çünkü burada

¹³⁷ Ebû’l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin b. Abdîrrahmân el-‘Irâkî, *el-Muğni alâ hamli’l-esfâr fi’l-esfâr fi tahrîci mâ fi’l-lhyâ mine’l-ahbâr* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 532, 595.

¹³⁸ Fettenî, *Tezkiratu’l-mevzû ‘ât*, 16; Krş. Süyûtî, *ez-Ziyâdât*, 209.

¹³⁹ İrâkî, *el-Muğni*, 961.

¹⁴⁰ Fettenî, *Tezkiratu’l-mevzû ‘ât*, 16.

¹⁴¹ Taberânî, *el-Mu ‘cemu’l-kebir*, 3/35; Deylemî, *el-Firdevs*, 5/469.

¹⁴² Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/166.

¹⁴³ Süyûtî, *en-Nüketü’l-bedî ‘ât*, 342; Fettenî, *Tezkiratu’l-mevzû ‘ât*, 224.

¹⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû ‘ât*, 1/274; Süyûtî, *el-Le ‘âli*, 235.

¹⁴⁵ Süyûtî, *en-Nüketü’l-bedî ‘ât*, 33.

¹⁴⁶ Fettenî, *Tezkiratu’l-mevzû ‘ât*, 11.

Süyûtî'nin bilgisini nakletmektedir. Her iki eserde hata ortak olduğundan müstensih veya muhakkike ait olması çok zayıf bir ihtimaldir.

SONUÇ

Döneminin hadis otoritesi olduğu ifade edilen Fetteñî, Babürlüer döneminin öne çıkan ulemasından biridir. Sadece ilmiyle değil mücadelecî ve tebliğci kimliğiyle tanınmış, özellikle kendini hadis ve rical ilminde yetiştirmiştir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz eserler bunun bir göstergesidir. Fetteñî'nin hadis ilmine yönelmesinde kendi eğilimleri yanında hocalarının yönlendirmesinin de etkili olduğu söylenebilir. Fakat dönemdeki Mehdîlik veya Râfizîlik gibi fikrî akımlara cevap vermede, onlarla mücadele etmede ve yaşanan sıkıntı ve problemlere çözüm üretmede hadis ilminin etkinliğini fark etmesinin de onu hadise yönlendirmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü hiçbir kişinin, içinde bulunduğu toplumdan etkilenmesi mümkün değildir.

Fetteñî'nin hadis ilmindeki durumu hakkında da şu tespitler ifade edilebilir: Rivayetler ve raviler hakkında verdiği bilgiler çoğunlukla nakle dayanmaktadır. İncelemeye tabi tuttuğumuz rivayetlerde de kendisinin bir ilave veya değerlendirmesine rastlayamadık. Tespitimize göre “kultü” dediği yerlerde zikrettiği bilgiler Sehâvî, asrın müceddidi kabul ettiği Süyûtî ve hocası İbn ‘Arrâk’a aittir. Çoğunlukla aynen almış, nadiren kendisinin de belirttiği gibi ihtisar metodunu benimsemiştir. *Kânunu'l-mevzû ‘ât ve'd-du‘afâ* adlı eserinde de aynı durum söz konusudur. Fetteñî'nin böyle bir metot takip etmesinde zamanının çoğunu irşad ve tebliğe ayırıp insanları doğru yola çağırma ve onları bid‘atlere karşı uyarma ile meşgul olmasının etkisi bulunabilir. Öte yandan *el-Muğñî* isimli eserinin okunması zor ve problemlî ravi adlarının zabtı konusunda oldukça güzel ve orijinal bir çalışma mahiyeti arz etmektedir.

Burada son olarak şu noktaya da temas edilmelidir: Pakistan, Bangladeş ve Hindistan'ı içine alan Hind Altkıtası hakkında çeşitli açılardan araştırmalar yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Sadece hadis âlimleri veya hadis ilmi ile ilgili değil, tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi islami ilimler yanında, bölgenin dilleri, mezhepleri, coğrafyası vb. konularla ilgili birçok çalışmanın yapılması, bölgenin Türkiyede daha iyi tanınmasını sağlayacak, ilim ehlinin ufkunu açacaktır. Diğer taraftan bu bölge halkını ve yaptıkları çalışmalarını yakinen takip etmek için buraların dili olan Urduca, Peştuca veya Farsça'yı bilen bilim adamlarının yetişmesine destek verilmesi de bu amaca hizmet edecektir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahmân el-‘Azamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Agitoğlu, Nurullah. Hindistan Hadis Ekolünde Şerh Geleneği. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb Arnaût, ‘Âdil Mürşid ve dğ.. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1999.
- Ahmed b. Hanbel. *el-‘İlel ve ma‘rifetü’r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru’l-Hânî, 1422/2001.
- Alî el-Kârî. *el-Esrâru’l-merfû‘a fî ahbâri’l-mevdü‘a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrût: Dârü’l-Emâne ve Müessesetü’r-Risale, 1391/1971.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Abdullah. *en-Nûrû’s-sâfir an ahbâri’l-karni’l-‘âşir*. thk. Mahmûd el-Arnâût ve Ekrem el-Bûsî. Beyrût: Dâru Sâdir, 1422/2001.
- Aydın, Ahmet. “Babürlüer Döneminde Fıkıh Eğitimi ve Medreselerde Okutulan Fıkıh Kitapları”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (Haziran 2018), 301-315.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *eş-Şerî‘a*. thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî. Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1420/1999.
- Âzâd-ı Bilgrâmî, Seyyid Gulam Ali. *Sübhâtü’l-Mercân fî âsârî Hindustân*. thk. Muhammed Saîd et-Tarîhî. Beyrût: Dâru’l-Râfideyn, 2015.
- Babanzade Bağdâdî İsmâil Paşa. *Hediyyetü’l-‘ârifîn esmâ’i’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu‘abu’l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hamîd. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1417/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu’l-kebir*, 8 Cilt. Haydârâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *ed-Du‘afâu’s-sâğîr*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâyed. Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, 1986/1406.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-Sahih*. thk. Muhammed b. Hüseyin Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût ve diğeri (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2004/1424).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 1421/2000.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs b. me’sûri’l-hitâb*. thk. Sa‘îd Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1406/1986.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Me'mun, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehadisî'd-da'ife ve'l-mevzû'a*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992.
- Fettenî, Muhammed b. Tâhir es-Siddîkî el-Hindî. *Kânûnu'l-mevzû'ât ve'd-du'afâ*, b.y.: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, 1343.
- Fettenî, Muhammed b. Tâhir es-Siddîkî el-Hindî. *Tezkiratu'l-mevzû'ât*. b.y.: İdâretu't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, 1343.
- Fettenî, Muhammed b. Tâhir es-Siddîkî el-Hindî. *el-Muğni fî zabtı esmâ'ir-ricâl*. İkrâmâbâd: er-Rahîm Akâdimî, 2012.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Kader*. thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr. Riyâd: Advâu's-Selef, 1418/1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî. *İhyâu ulûmîd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431.
- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh-Tâdil Mertebeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 362-387.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî. Kâhire: Dâru'l-Âfâk, 1419/1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbihu's-Sünne". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin b. Abdirrahmân. *el-Muğni alâ hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-ahbâr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'ir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Mu'avviz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1952.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhin*. thk. Muhammed b. İbrahîm Zâyed. Haleb: Dâru'l-Vaî, 1396/1977.
- İbn 'Arrâk, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif ve Abdullah

- Muhammed es-Sıddık el-Ğumârî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1980.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1981.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfi. *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Hidâyetü'r-ruvât ilâ tahrîci ehâdisi'l-Mesâbih ve'l-Mişkât*. thk. Alî b. Hasan Abdülhamîd el-Halebî. 6 Cilt. Kâhire: Dâru İbnî'l-Kayyım-Dâru İbn Affân, 1422/2001.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1911/1329.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1372/1952.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâvâ el-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-'İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1405/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *Zahîretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân el-Ferivâî. Riyâd: Dâru's-Selef, 1416/1996.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî. *'Ameli'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Kevser el-Bernî. Beyrût: Dâru'l-Kible, 1998/1418.
- 'İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Târihu esmâi's-sikât*. nşr. Abdülmü'tî Kal'acı. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- 'İmâd Alî Cum'a. el-Mektebetü'l-İslâmiyye. b.y.: Silsiletü't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî, 2003/1424.
- İnam Ul Haq. *Pakistan'da Hadis Tartışmaları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Mektebetü'l-Müsenâ, 1957.
- Konukçu, Enver. "Babürlürler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/400-404. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Nâcî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Mahmûd ed-Dımaşkî. *Ucâletü'l-ımlâi'l-müteyessire mine't-teznîb alâ mâ vaka'a lil Hâfız el-Münzirî mine'l-vehm fî kitâbihi't-Tergîb ve't-Terhîb*. thk. İbrâhîm Hammâd Reyyes - Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Kannâs. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1420/1999.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *'Ameliü'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Fârûk Hamâde. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Patan". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. C. E. Bosworth vd.. 8/285. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Fettenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Öz, Mustafa. "Mehdeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/368-369. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. "Râfıziler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Makâsıdu'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1985.
- Sıddık b. Hasan el-Kannûcî, Ebü't-Tayyib Muhammed. *Ebcedü'l-'ulûm*. nşr. Abdülcebbar Zekkâr. 3 Cilt. Dımaşk: Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. thk. Ebü Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î. *en-Nüketü'l-Bedî'ât ale'l-Mevzûât*. thk. Abdullah Şa'bân. Mekke: Dâru Mekketi'l-Mükerrreme, 1425/2004.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î. *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzû'ât*. thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan. Riyâd: Mektebetül-Me'ârif, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullah ve Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvud. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Hicr, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâsa fi ma'rifeti'l-hadis*. thk. Ebü 'Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kâhire: el-Memleketü'l-İslâmiyye, 2009.
- Serkis, Yûsuf İlyân. *Mu'cemu'l-matbû'âtu'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1351.
- Uzundağ, Mehmet Sait. *Hindistan Ehl-i Hadis ekolü ve Sıddîk Hasan Han*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *et-Târih*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399/1979.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Zaferullah Daudî. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-'Alâm*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

NAHİV USULÜNÜN İKİ KLASİK KAYNAĞI İKTİRÂH VE LUMA'U'L-EDİLLE'NİN İÇERİK VE YÖNTEM BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

COMPARISON OF TWO CLASSICAL SOURCES OF USUL AL-NAHV, İKTIRAH AND
LUMA'U'L-EDİLLE IN TERMS OF CONTENT AND METHOD

İRFAN KAYA

DR. ARŞ. GÖR., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM
DALI

RESEARCH ASSISTANT, UNIVERSITY OF FIRAT, FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF THE
ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

ikaya@firat.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6169-2202>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.869312>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted

23 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Kaya, İrfan, "Nahiv Usulünün İki Klasik Kaynağı İktirâh ve Luma'u'l-Edille'nin İçerik ve Yöntem Bakımından Karşılaştırılması [Comparison of Two Classical Sources of Usul Al-Nahv, İktirah And Luma'u'l-Edille in Terms of Content and Method]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 137-165.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



NAHİV USULÜNÜN İKİ KLASİK KAYNAĞI İKTİRÂH VE LUMA'U'L-EDİLLE'NİN İÇERİK VE YÖNTEM BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Öz

Arap dili ile ilgili çalışmalar İslam dünyasının fetihlerle genişlemesi ve farklı milletlerden insanların Müslüman olması neticesinde ortaya çıkan lahn olaylarının yaygınlık kazanmasıyla başlamıştır. Arapçayı sonradan öğrenenlerin Arapça konuşurken ve Kur'an okurken yaptıkları dil hataları, bu dilin kurallarının belirlenmesi ve zapt altına alınması gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Arap dilinin kurallarını belirlemeye yönelik ilk çalışmaların Hz. Ali'nin hilafeti sırasında Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Hicri ikinci asra geldiğinde ise nahiv çalışmaları genişleyerek sistemleşmiş, gramer tartışmaları ortaya çıkmış, ekoller belirmiş ve hacimli eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Daha sonraları ise üzerine ciltlerle kitaplar yazılan nahiv literatürünü metodolojik ve sistematik bir yaklaşımla ele alma gereği ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu geniş ilmi birikimin, mantıksal bir bakış açısıyla ele alınma ve taramadan geçirilme ihtiyacı doğmuştur. Bu bağlamda metodolojiyle ilgili çalışmalar ortaya çıkmış ve fıkıh usulünün yöntemi benimsenmiştir. Nahiv usulü olarak isimlendirilen bu çalışmalar fıkıh usulü ve mantıktan esinlenerek yürütülmüştür. Hicri dördüncü asırda ilk olarak İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) kaleme aldığı *el-Hasâis*'te nahiv usulü konuları dağınık da olsa ele alınmış ve bu yeni ilmin metodolojisinin çerçevesi çizilmiştir. Daha sonraları ise nahiv usulü çalışmaları nahiv ilminden ayrı bir ilim olarak kabul edilmiş ve bu konuda müstakil eserler yazılmıştır. Bu bağlamda nahiv usulü alanında telif edilen ilk müstakil eserin Kemâleddin el-Enbârî'ye (ö. 577/1181) ait *Luma'u'l-edille* olduğu kabul edilmektedir. Enbârî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan Cemâluddîn es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İktirâh fî usulî'n-nahv* isimli eseri de bu alanda şöhret bulmuş bir diğer kaynaktır. Suyûtî eserinin mukaddimesinde nahiv usulüne dair ilk müstakil eserin kendisine ait olduğunu belirtmiştir. Ancak kendisinden yaklaşık dört asır önce yaşamış olan Enbârî'nin eserinden alıntılar yapmayı da ihmal etmemiştir. Biz bu çalışmada nahiv usulünün bu iki temel kaynağını içerik ve yöntem bakımından karşılaştırdık. Çalışmada elde ettiğimiz bulgulardan hareketle Enbârî'nin, eserinde nahiv usulünün kaynakları ve bu kaynaklara yaklaşım tarzıyla ilgili kuralları belirlemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Suyûtî'nin ise eserini daha çok bir derleme şeklinde kaleme aldığı söyleyebiliriz. Zira Suyûtî eserinde sık sık kendisinden önce yazılmış eserlerden iktibaslar yapmıştır. Her iki müellif de nahiv, nahiv usulü, kıyas ve delil gibi birçok kavramın önce tanımını yapmış sonra da bu tanımlardaki incelikleri şerh etmişlerdir. Her iki müellif de nahiv kaynakları konusunu ele almıştır. Enbârî bunları nakil, kıyas ve istihâbu'l-hâl şeklinde sıralarken Suyûtî nakil yerine sema' kavramını kullanmış ve bu kaynaklara icma'yı da eklemiştir. Enbârî nakil delilinin içerisinde Kur'an dışında sadece tevatür derecesine ulaşan Arap kelamını zikretmiş, Hz. Peygamberin hadislerine değinmemiştir. Suyûtî ise Kur'an-ı Kerim'i bütün kıraatleriyle beraber sahih delil olarak kabul etmiş ve hadisler hakkında belli kıstaslar ortaya koymuştur. İki yazar da kıyası ayrıntılı bir şekilde tanımlayıp taksim etmiştir. Ancak her ikisinin yaptığı taksim birbirinden farklılık arz etmektedir. Enbârî, nahiv tartışmalarının temel meselelerinden biri olan illetin tanımını yapmış ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Suyûtî ise illetin tanımına girmemiş fakat başka eserlerden alıntılar yaparak konuyu detaylı bir şekilde incelemiştir. Yöntem konusunda ise her iki müellifin eserinde klasik nahivci metodundan farklı olarak genel hatlarıyla fıkıh usulü araştırmacılarının ve mantıkçıların yöntemini benimsemiş oldukları söylenebilir. Nitekim öncelikle nahvin kaynakları, ardından bunlardan istidlal yapma sırası ve usulünün işlenmesi, zikri geçen alan araştırmacılarının metodunun benimsendiğini göstermektedir. Bu bağlamda Enbârî'nin eserinde ortaya

koyduğu metodoloji kendi alanında bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Her ne kadar kendisinden önce nahiv usulünün konuları değişik eserlerde dağınık bir biçimde ele alınmış olsa da bunları sistematize etme payesi kendisine aittir. Suyûtî'nin eseri ise Enbârî'nin eserinden daha sistemli ve düzenli bir görünüme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Usul, Delil, el-Enbârî, es-Suyûtî.

COMPARISON OF TWO CLASSICAL SOURCES OF USUL AL-NAHIV, İQTİRÂH AND LUMA'U'L-ADILLA IN TERMS OF CONTENT AND METHOD

Abstract

Studies on the Arabic language started with the expansion of the Islamic world with conquests and the widespread incidents of lahn (: to err not knowing the syntax) that emerged as a result of the conversion of people from different nations. The language mistakes made by those who learned Arabic afterwards while speaking Arabic and reading the Quran revealed the necessity of determining and capturing the rules of this language. In this context, it is accepted that the first studies to determine the rules of the Arabic language were carried out by Abu al-Aswad al-Duali (d. 69/688) during the caliphate of Hazrad Ali. In the second century AH, the works of grammar have expanded and systematized, grammatical discussions have emerged, schools have appeared and voluminous works have begun to be written down. Later, the necessity to handle the grammar literature which volumes were written about its, with a methodological and systematic approach has arisen. These studies, named as usul al-nahiv, were carried out with inspiration from fiqh method and logic. Later, the works of usul al-nahiv have accepted as a science separate from the science of grammar and independent works have written on this subject. In this context, it is accepted that the first independent work written in the field of usul al-nahiv is the 'luma'u'l-adilla' of Kamal al-Din al-Anbari. The work named 'al-Iktirah fi usul al-nahiv' by Jamal al-Din as-Suyuti, who lived approximately four centuries after Anbari, is another source that gained fame in this field. In the introduction of his work, Suyuti has stated that the first independent work on the usul al-nahiv belongs to himself. However, he has not neglected to quote from the work of Anbari, who lived about four centuries before him. In this study, we compared these two main sources of usul al-nahiv in terms of content and method. Based on the findings we have obtained in the study, we can say that Anbari has tried to determine the rules about the sources of the usul al-nahiv and the approach to these sources. We can say that Suyuti has written his work mostly as a compilation. Because Suyuti often has quoted works written before him in the work. Both authors first have made definitions of many concepts such as grammar, usul al-nahiv method and evidence, and then have explained the subtleties of these definitions. Both authors have dealt with the issue of the sources of nahiv. While Anbari has listed them as transfer, comparison and istishab al-hal, Suyuti used the term sema instead of transfer and added the 'idjma' to these sources. Anbari has mentioned only the Arabic word that reached the level of reputation in addition to the Qur'an, and has not mentioned the hadiths of the Prophet. Suyuti, on the other hand, has accepted the Quran along with all its readings as sound evidence and has set certain criteria about hadiths. Both authors have described and divided the syllogism in detail. However, the division made by both is different from each other. Anbari has made the definition of cause, which is one of the main issues of grammar debates, and discussed it in detail. Suyuti, on the other hand, has not entered the definition of cause, but he has examined the subject in detail by making quotations from other works. Regarding the method, it can be

said that both authors have adopted the method of fiqh method researchers and logicians in general, unlike the classical nahivist method. As a matter of fact, the elaboration of the grammar sources first, the order and method of deducing from them shows that the method of the field researchers mentioned above has been adopted. In this context, the methodology that Anbari put forward in his work is a first in his field. Although the subjects of *usul al-nahiv* were dealt with scattered in different works before him, the privilege of systematizing them belongs to him. Suyuti's work, on the other hand, gives a more systematic and orderly image than Anbari's. However, Suyuti has to content with compiling the ideas of scholars who lived before him and designing them according to a certain method, and rarely has presented opinions that could be considered original.

Keywords: The Arabic Language and Rhetoric, Method, Evidence, Al-Anbari, Al-Suyuti.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in indirilmesiyle beraber ona muhatap olanların sosyal, kültürel ve dini hayatlarında gözle görülür değişiklikler ortaya çıkmaya başlamıştır. O, gerek üslubu gerek içeriğiyle kendisinden önce hiçbir ilahi kitabın karşılaşmadığı bir teveccühe mazhar olmuştur. Arap olsun olmasın her Müslüman onun dili olması münasebetiyle Arapçaya alaka duymuştur. İslam toplumunun fetihlerle genişlemesi sonucu farklı milletlerin de aynı toplum içerisinde yaşamaya başlamasıyla beraber lahn olayı sıklıkla görülür olmuştur. İnsanlar bazen milli saikler, bazen de ilahi hitabı koruma dürtüsüyle Arap dilinin kurallarını tespit etme yönünde yoğun gayretler sarf etmişlerdir. Bu minvalde ilk çalışmalar Basrâda başlamış, ardından Kufe'ye yayılmıştır. Kısa süre içerisinde nahiv ilmine dair geniş bir birikim oluşmuş, ekoller belirmiş ve çeşitli tartışmalar ve problemler üzerinde kafa yorulmaya başlanmıştır.

Nahivle ilgili bu çalışmalar gelişigüzel yapılmamış başta fıkıh usulünden etkilenilerek belli bir metodoloji takip edilmiştir. İlk dönemlerden itibaren takip edilen usulle ilgili kavramlar ve konular gramer konuları içerisinde dağınık halde yer alırken sonraları İbn Cinnî, Enbârî ve Suyûtî ile müstakil bir çalışma alanı haline gelmiş ve adına nahiv usulü denen disiplinle ilgili eserler kaleme alınmıştır.

Bu bağlamda söz konusu disiplin açısından başvuru kitapları mesabesinde olan Enbârî'nin *Luma'û'l-edille'si* (el-İğrab fî cedeli'l-ı'rab ile beraber) ile Suyûtî'nin *el-İktirâh fî usulî'n-nahv'*ını karşılaştırmalı olarak ele alıp, alanla alakalı söylenenlere şahitlik etmeye çalıştık.

Çalışmamız nahiv usulü alanında önemli gördüğümüz iki eserin karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmesi suretiyle alanla ilgili çalışma yapacak kişilere, bu disiplinin ortaya çıkış serüveni ve gelişim aşamalarıyla ilgili bir

bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca iki eserin konu içerikleri ve yöntemleriyle ilgili karşılaştırmalı bir fikir vermeyi hedeflemektedir.

Söz konusu bu iki eserin müellifleriyle ilgili bilgiler içeren ana kaynaklar taranmıştır. Ardından iki eser içerik itibarıyla belli ana başlıklar altında incelenmiş, benzer ve farklı yönler saptanmıştır. Tespit edilen farklılıklar ve benzerlikler başlıklar altında işlenmiş, iki eserin yararlanmış olabileceği eserler taranarak başka eserlerle olan bağlantıları ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. ENBÂRÎ VE SUYÛTÎ'NİN HAYATLARINA VE KARŞILAŞTIRILACAK ESERLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Enbârî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi's-Saâde Ubeydullah b. Muhammed b. Ubeydullah el-Enbârî'dir. Ebu'l-Berekât olarak künyelenmiş, en-Nahvî ve Kemaluddin lakaplarıyla da anılmıştır.¹ 513/1120 yılında Irak'ta, Enbar'da doğmuştur. Ona el-Enbârî lakabı doğduğu bu bölgeye nispetle verilmiştir. Enbar, Fırat Nehri kıyısında, Bağdat'a 65 km uzaklıkta bir yerleşim birimidir.² O, Enbar'da iken babasından ders almış, daha küçük yaşta Enbar'da gelmiş, hayatının büyük kısmını burada geçirmiş ve aynı yerde vefat etmiştir. Bağdat'a geldikten sonra Nizamiye Medreselerine öğrenci olarak girmiş ve bu müessesenin yüzlerce öğrencisi gibi ilmi mirasından istifade etmiştir. Zamanının üç büyük âliminden üç ayrı ilmi tahsil etmiş ve bu ilimlerde uzman olmuştur. İlk olarak Nizamiye medreselerinde Şafii fikhî okutan Ebû Mansur Said b. Muhammed er-Rezzâz'dan (ö. 539/1144) fikhî dersleri almış ve bu ilimde parlamıştır. Sonra kendisi de bu medreselerde fikhî dersleri vermeye başlamıştır.³ Daha sonra dönemin meşhur âlimi Ebû Mansur el-Cevâlikî'den (ö. 540/1145) lügat ve edebiyat dersleri alarak bu alanda da parmakla gösterilen bir alim konumuna yükselmiştir.⁴ Son olarak Ebu's-Saâde b. eş-Şeceri'den (ö. 543/1149) nahiv dersleri almış ve nahiv ilminde de adını tarihe silinmez bir şekilde yazdırmıştır.⁵

¹ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (yy: Dâr-ı Hicr, 1998), 16/555; Hayruddin Zirikli, *el-'Âlâm kamus-i terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Malayin, 2002), 3/327; Cemâluddîn Ebu'l-Mehasin İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zehira fi mulûk-i Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 11/82; Salâhaddîn Halil b. Aybek es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefiyât* thk. Ahmet el-Arnâvut, *Türki Mustafa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 18/147.

² Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/257.

³ Cemâluddîn Ebu'l-Hasan el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 2/169.

⁴ Cemâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakât-il-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (yy: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/86.

⁵ Şihâbuddîn Ebi'l-Fellâh Abdu'l-Hayy İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 6/426.

Enbârî, Nizamiye medreselerinde aldığı eğitimlerin ardından müderrislik ve eser telifi işlerine yoğunlaşmış ve aynı medresede Şafii fikhında baş müderris olarak hocası Rezzâz'ın yerine geçmiştir. Daha sonra nahiv ilminde de baş müderrislik ihdas etmiş ve Bağdat'ta Nizamiye Medreselerinde bu ilmin en yetkili otoritesi olmuştur. Onun hayatının en verimli dönemi bu dönem olmuştur. Nitekim kendinden sonra birçok âlim tarafından kabul gören ve nahivle ilgili *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf* adlı eserini bu dönemde kaleme almıştır.⁶ Ömrünün son zamanlarında evinde inzivaya çekilmiş, sadece ilim ve ibadetle meşgul olan Enbârî 577/1181 yılı Şaban ayında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷

Enbârî, çoğu nahivle ilgili olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Değişik kaynaklarda toplam 73 eseri zikredilmiştir. Bunlardan en meşhurları, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, *Luma'u'l-edille*, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, *Esrârü'l-'Arabîyye*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *Ukûdu'l-i'râb*, *el-Vecîz (Sarf ilmiyle ilgili eseri)* ve *Ğaribu i'râbi'l-Kur'ân*'dir.⁸

1.1.1. el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb

el-İğrab fî cedeli'l-i'râb, Enbârî'nin cedel ve münazara üslubuna dair kaleme aldığı eseridir. Kendisinden önce nahvin meseleleri, kaideleri ve bunlarla ilgili tartışmalar nahiv kitapları içerisinde dağınık halde bulunuyorken Enbârî nahvin usulüne ilişkin cedel ve tartışma adap ve kurallarını toplu halde bu kitapçıkta işlemiştir. Nitekim kitabı yazma sebebini eserin mukaddimesinde şöyle dile getirmektedir: “Arkadaşlarımdan bir kısmı ‘*el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*’ adlı muhtasar kitabımı yazdıktan sonra benden ‘*fî Cedeli'l-i'râb*’ adlı eserimin gereksiz detaylardan arınmış ve uzatmalardan soyutlanmış halde kısa bir biçimde yazmamı istediler. Bunu hak ve doğruyu bulmak için giriştikleri cedel ve münazaralarda kendilerine bir rehber olsun, müzakere ve diyaloglarında konuşma sırasında çirkin davranış ve kızgınlıklardan uzak durmalarına yardım etsin diye istediler. Ben de sevaba nail olmak için onların bu isteklerine cevap verdim ve bu kitapçığı 12 bab halinde telif ettim.”⁹

⁶ Kemâluddîn Ebu'l-Bekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, thk. Hasan Hamad (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007), 1/15.

⁷ el-Yafî'î el-Yemenî, *Mirâtu'l-cinân ve 'ibratu'l-yakazân*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 3/309; Ömer Rıza el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Muessesetu'l-Risale, 1993), 2/115; İsmail Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, 1951), 1/519.

⁸ es-Safedî, *el-Vâfi*, 18/148; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/86.

⁹ Kemâluddîn Ebu'l-Bekât Abdurrahman el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Said el-Efganî (Dimaşk: Matbaati'l-Camiati's-Suriye, 1957), 35, 36.

Enbârî kitabını fasıl adını verdiği 12 başlık halinde telif etmiştir. Bu başlıklar şu şekildedir:¹⁰

1. Fasıl: Fî's-suâl-Soru hakkında
2. Fasıl: Fî vasfî's-sâil-Soru soranın özellikleri hakkında
3. Fasıl: Fî vasfî'l-mesûl-i bih-Kendisiyle soru sorulan (edatlar) hakkında
4. Fasıl: Fî vasfî'l-mesûl-i minh-Kendisine soru sorulanan özellikleri hakkında
5. Fasıl: Fî vasfî'l-mesûl-i anh-Sorulan şeyin özellikleri hakkında
6. Fasıl: Fî'l-cevâb-Cevap hakkında
7. Fasıl: Fî'l-istidlâl-İstidlal hakkında
8. Fasıl: Fî'l-îtirâdi alâ istidlâl-i bi'n-nakl-Nakil ile istidlale itiraz
9. Fasıl: bi'l-kıyas-Kıyas ile istidlale itiraz
10. Fasıl: Fî'l-îtirâdi alâ istidlâl-i bi'stishâbi'l-hâl-İstishâbu'l-Hâl ile istidlale itiraz
11. Fasıl: Fî tertîbi'l-esile-Soruların tertibi hakkında
12. Fasıl: Fî tercihi'l-edille-Delillerin tercihi hakkında

Başlıklardan da anlaşılacağı gibi müellif, eserinde soru sorma üslubu, sorulan şeyin, kişinin ve soru lafızlarının özellikleri ve soru sormadaki ter-tip gibi tartışma üslubuna dair tüm konularla ilgili kısa ve öz açıklamalar yapmaktadır.

1.1.2. Luma' u'l-edille

Luma' u'l-edille, müellifin nahiv usulüne dair yazdığı eseridir. Bu eser ele aldığı konuların bütünlüğü ve ele alış tarzı bakımından alanında yazılmış ilk kitaptır. Nahiv usulüyle ilgili olarak yazardan önce yaşamış âlimlerin kitaplarında belli atıflar ve açıklamalar bulunsa da bunu müstakil bir disiplin ve çalışma alanı olarak görüp, bu tarz bir çalışma yapan ilk kişi Enbârî'dir. Yazar, kitabı 30 fasıl halinde tasnif etmiştir. İlk olarak nahiv usulünün tanımını yapmış, ardından nahivde kullanılan delilleri ele almıştır.¹¹ Yöntemi ve ele aldığı konuların içeriği, yazarın yaşadığı döneme kadar çoktan şekillenmiş olan fıkıh usulünün yöntem ve konularıyla birebir uygunluk arz etmektedir. Bu da gösteriyor ki nahiv usulünün doğuşu ve gelişimi, fıkıh usulünden fazlasıyla etkilenmiştir. Bu bağlamda Enbârî'nin kitabı şu başlıklardan oluşmaktadır:

1. Fasıl: Fî ma'nâ usulî'n-nahvi ve fâidetihî-Nahiv usulünün anlamı ve faydaları
2. Fasıl: Fî aksâmi edilleti'n-nahv-Nahvin delillerinin bölümleri

¹⁰ el-Enbârî, *el-İğrâb*, 36.

¹¹ el-Enbârî, *Luma' u'l-edille*, 80.

3. Fasil: Fi'n-nakl-Nakil hakkında
4. Fasil: Fi aksâmi'n-nakl-Naklin kısımları hakkında
5. Fasil: Fi şarti nakli'l-mütevahir-Mütevahirin nakil şartı
6. Fasil: Fi nakli'l-âhâd-Ahadın nakil şartı hakkında
7. Fasil: Fi kabuli nakli ehli'l-ehvâ- Heva ehlinin naklinin kabulü hakkında
8. Fasil: Fi kabuli nakli'l-mürseli ve'l-mechul-Mürsel ve meçhul naklin kabulü hakkında
9. Fasil: Fi cevâzi'l-icâze-İcazetin cevazı hakkında
10. Fasil: Fi'l-Kıyâs-Kıyas hakkında
11. Fasil: Fi'r-redd-i alâ men enkere'l-kıyâs-Kıyası inkar edenlere reddiye
12. Fasil: Fi hall-i şübehin teverrede ale'l-kıyas-Kıyasa ârız olan şüpheleri ortadan kaldırma
13. Fasil: Fi ma'rifet-i aksâmi'l-kıyas-Kıyasın bölümlere ayrılmasını bilme hakkında
14. Fasil: Fi kıyâsi'l- 'illet-Kıyas-ı illet hakkında
15. Fasil: Fi kıyâsi's-şebeh-Kıyas-ı şebeh hakkında
16. Fasil: Fi kıyâsi't-tard-Kıyas-ı tard hakkında
17. Fasil: Fi kevnî't-tardi şartan fi'l- 'ille-Tardın illette şart olması hakkında
18. Fasil: Fi kevnî'l-aksi şartan fi'l- 'ille-Zıddın illette şart olması hakkında
19. Fasil: Fi cevâz-i ta'lîlî'l-hukmi bi 'illeteyni fe sâ'iden-Hükmün iki ya da daha fazla illetle illetlendirilmesi hakkında
20. Fasil: Fi isbâti'l-hukmi fi mahalli'n-nass-Hükmün ispatının nass makamında olması hakkında
21. Fasil: Fi ibrâzi'l-ihâleti ve'l-münâsebeti 'inde'l-mutâlebe-İstenildiğinde münasebet ve şüphe yönünün açıklanması
22. Fasil: Fi'l-asli'l-llezî yuraddu ileyhi'l-fer'û izâ kâne muhtelifen fih-Fer' ile istinbatta kullanılmış aslın birbirinden farklı olması
23. Fasil: Fi ilhâki'l-vasfi bi'l'ileti maa ademi'l-ihâle-Şüphe olmaksızın sıfatın illete katılması
24. Fasil: Mâ yulhaku bi'l-kıyâsi min vucûhi'l-istidlâl-İstidlalin yönlerinden kıyasa dahil edilenler hakkında
25. Fasil: Fi'l-istihsân-İstihsan hakkında
26. Fasil: Fi'l-mu'ârada-Muaraza (delillerin çelişmesi) hakkında
27. Fasil: Fi mu'âradati'n-nakli bi'n-nakl-Naklin nakille çelişmesi hakkında

28. Fasıl: Fî mu'âradatî'l-kyâs-i bi'l-kıyâs-Kıyasın kıyasla çelişmesi hakkında
29. Fasıl: Fî'tishâbu'l-hâl-İstishâbu'l-hal hakkında
30. Fasıl: Fî'l-istidlâli bi 'ademî'd-delîli fiş-şeyi alâ nefyihi-Delilsiz olarak bir hükmün nefyedilmesi hakkında¹²

1.2. Suyûtî'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Abdurrahman b. Kemal Ebî Bekr el-Esyûtî veya es-Suyûtî olup, Celâluddîn ismiyle lakaplanmış ve Ebu'l-Fadl ismiyle künyelenmiştir.¹³ Suyûtî, kaleme aldığı tabakat eseri *Husnu'l-muhadara*'da otobiyografisini yazmıştır. Bunu da kendisinden önce az sayıdaki âlimin yapmış olduğunu, kendisinin de onların izinden gitmek için eserinde hayatıyla ilgili bilgiler verdiği ifade etmiştir. Suyûtî büyük dedesi Himâmuddîn'in tasavvuf erbabından olduğunu, ondan sonra gelen dedelerinin ise nüfuz sahibi meşhur kişiler olduğunu söylemektedir. Onların bir kısmı buldukları yerlerde yöneticilik yapmış, bir kısmı hisbe teşkilatında görev almıştır. Bir kısmı ise ticaretle uğraşmış ve medrese inşa ederek bu medreselere vakıflar tahsis etmişlerdir. Suyûtî, kendi ceddinden hiç kimsenin babası kadar ilme hizmet etmediğini zikreder.¹⁴

Suyûtî 849/1445 yılı Recep ayında dünyaya gelmiş, daha küçük yaşta babası tarafından Kahire'ye getirilmiş ve ilim tahsiline başlamıştır. Burada Cemmâli'nin *Umdetu'l-ahkâm*'ını, Nevevî'nin *Minhâcu't-talibîn*'ini, Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vusûl*'ünü ve İbn Malik'in nahivle ilgili *Elfiyye*'sini ezberlemiştir. 15 yaşına vardığında ilimle uğraşmaya başladığını, bazı önde gelen âlimlerden fıkıh ve nahiv dersleri aldığını belirtmektedir.¹⁵ Henüz 17 yaşındayken Arapça dersleri vermeye başlamış ve ilk eserini telif etmiştir. Yazdığı ilk eser *Şerhu'l-istiâze ve'l-besmele* adlı kitaptır.

Aldığı bu sağlam eğitimin bir meyvesi olarak Suyûtî, 866/1462 yılında başladığı telif ve yazma işini ömür boyu devam ettirmiş, nihayetinde eserlerinin sayısı 300'e yaklaşmıştır. Hatta eserlerinin gerçekte bu sayıyı aştığı, çünkü gençlik döneminde yazdığı birçok eseri beğenmediği için imha ettiği de söylenmiştir.¹⁶ Suyûtî ilim yolunda Şam, Hicaz, Yemen, Hindistan ve Kuzey Afrika bölgesine seyahat etmiştir. Hicri 911/1505 yılında Nil

¹² el-Enbârî, *Lumau'l-edille*, 71-143.

¹³ Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Husnu'l-muhadara fî tarihî Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (yy: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, 1967), 1/335; Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Dav'ul-lami' li ehli karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Ciy, 1992), 4/65; el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 2/82; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 1/271.

¹⁴ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhadara*, 1/336.

¹⁵ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhadara*, 1/336, es-Sehâvî, *Dav'ul-lami'*, 4/65.

¹⁶ Halit Özkan, "Suyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188.

Nehri üzerindeki Ravza adasında vefat etmiş ve babasının kabrinin yanına defnedilmiştir.¹⁷

1.2.1. el-İktirâh fî usûli'n-nahv

İktirâh kitabı, Suyûtî'nin nahiv usulüne dair yazdığı eseridir. Yazar kitabın mukaddimesinde şunları söylemektedir: “*Bu kitap alışılmamış bir tertipte, ilginç bir sanatta, manası ince, yapısı ilgi çekici bir tarzdadır. Bir benzerini kimsenin getirmeye güç yetiremediği, aynı üslupla kimsenin kur-gulayamadığı bir kitaptır. Bu kitap ismi “usul-u nahv” olan ve benden önce kimsenin öğretmediği ve tertip etmediği bir ilimle ilgilidir. Fıkıh usulünün fıkha nispeti ne ise, bu ilmin de nahiv ilmine nispeti odur. Daha önce yazılmış kitaplarda söz konusu ilmin konuları ne kadar dağınık bir biçimde bulunsa da bunların toplanıp tertip edilmesi yeni icat edilmiş bir sanat, yapısının kurulması ve bablara ayrılması da yepyeni bir ilimdir.*”¹⁸

Görüldüğü gibi müellif kitabının bu alanda yazılmış ilk kitap olduğunu hatta nahiv usulünün bir ilim olarak ilk defa kendisi tarafından tesis edildiğini ifade etmektedir. *İktirâh* kitabı her ne kadar Enbârî'nin *lumau'l-edille*'sinden daha kapsamlı ve sistemli olsa da bu alanda yazılmış ilk kitabın kendisine ait olduğunu söylemesi kanaatimizce fazlasıyla iddialı bir söylemdir. Müellif kitabında kendinden önce yazılmış ve usul-u nahv ismi taşıyan ve muhteva benzerliği olan kitaplardan istifade etmiş, yeri geldiğinde onlardan iktibaslarla bulunmuştur. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002)¹⁹ *el-Hasâis*'inden, Enbârî'nin *Lumau'l-edillesi*'nden, İbn Serrâc'ın (ö. 316/929)²⁰ *el-Usul*'ünden ve İbn Hişam el-Hadravî'nin (ö. 646/1248)²¹ *el-İfsah*'ından alıntılar yapmıştır.

Yazar eserini 10 meseleyi ele aldığı bir mukaddime ve nahiv usulüne dair meseleleri ele aldığı 7 kitap olarak telif etmiştir. Mukaddimedeki meseleler şu şekildedir:

1. Mesele: Fî hadd-i usûli'n-nahv-Nahiv usulünün tanımı hakkında
2. Mesele: Hudûdu'n-nahv-Nahvin tanımları
3. Mesele: Haddu'l-luğati, ve hel hiye min vad'illâhi Teâlâ evi'l-beşer-Dilin tanımı. Onun kurucusu Allah mıdır yoksa insanoğlu mu?
4. Mesele: Fî münâsebeti'l-elfâzi li'l-me'ânî-Lafız-mana ilişkisi
5. Mesele: Fi'd-Delâleti'n-nahviyye-Nahvi delaletler hakkında

¹⁷ el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 2/82; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhadara*, 1/337.

¹⁸ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 15.

¹⁹ el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/335.

²⁰ Yakut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erib ilâ mârifeti'l-edib*, thk. Hassan Abbas (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/2536.

²¹ Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, *Arap dili gramer tarihi* (Erzurum: AÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 113.

6. Mesele: Fî taksîmi'l-hukmi'n-nahviyyi ilâ vâcibin ve ğayrihî-Nahiv hükümlerinin vacip ve benzerlerine taksimi
7. Mesele: Fî taksîmi'l-hukmi'n-nahviyyi ilâ ruhsatin ve ğayrihâ-Nahiv hükümlerinin ruhsat ve benzerlerine taksimi
8. Mesele: Fî taalluki'l-hukmi bi şey'eyni fe eksera-Hükümün iki veya daha fazla şeyle ilintisi
9. Mesele: Hel beyne'l-Arabiyyi ve'l-Acemiyyi vasitatun?-Arapça ile diğer diller arasında bir irtibat var mıdır?
10. Mesele: Fî taksîmi'elfâzi ilâ vâcibin ve mumteniin ve câizin-Lafızların vacip, mümteni' ve caiz şeklinde taksimi

Suyûtî'nin mukaddimedede ele aldığı konular genel olarak nahvin ihtilaflı meseleleridir ve o bu ihtilafları, taraflarını zikrederek kendi üslubuyla ele almıştır.²²

Yazar, kitabın mukaddimededen sonraki bölümlerin her birine kitap ismini vermiştir. Bu bölümlerde işlediği konular ise şu şekildedir:

1. Kitap: Sema' hakkında
2. Kitap: İcma'
3. Kitap: Kıyas
4. Kitap: İstishab
5. Kitap: Çeşitli deliller
6. Kitap: Tenazu' ve tercih
7. Kitap: Hüküm çıkarmanın halleri²³

2. EL-İĞRÂB FÎ CEDELİ'L-İ'RÂB (LUMA'U'L-EDİLLE) İLE İKTİRÂH'IN KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. Tanımlar

Enbârî, *Luma'u'l-edille*'sinde usul-u nahvin tanımını şu şekilde yapmıştır: "أَصُولُ النَّحْوِ أَدَلَّةُ النَّحْوِ الَّتِي تَفَرَّعَتْ مِنْهَا فُرُوعُهُ وَفُصُولُهُ" *Usul-u nahv, nahvin ana ilkelelerinin ve furu'nun kendisinden çıkarıldığı nahvin delilleridir.*²⁴ Tanımda göze çarpan husus Enbârî'nin fıkıh usulünün tanımını nahiv usulüne uygulamış olmasıdır. Fıkıh usulünde olduğu gibi bu ilmin, nahvin kurallarının tek tek kelime veya cümle yapılarına nasıl tekabül ettiğinin açıklanmasından çok bu kuralların hangi delillerden ve nasıl istinbat edilebileceği ile ilgili olduğunu ifade etmesidir.²⁵

Suyûtî ise *İktirâh*'ında usul-u nahvin tanımını şöyle yapmıştır:

²² es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 21-39.

²³ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 39-163.

²⁴ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 80.

²⁵ Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 11.

"عَلَّمَ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَدَلَّةِ النَّحْوِ الْإِجْمَالِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ أَدَلَّتُهُ، وَكَيْفِيَّةُ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَا، وَحَالَ الْمُسْتَدَلِّ"

*Usul-u nahv, nahvin icmali delillerinin delil olmaları yönüyle incelendiği, onlardan istidlâlin nasıl yapılacağını ve hüküm çıkarmanın halinin araştırıldığı bir ilimdir.*²⁶

Tanımdan anlaşılacağı gibi Suyûtî'ye göre nahiv usulünün üç ana unsuru vardır:

- 1- Delil olması bakımından icmali deliller
- 2- İstidlal yapmanın keyfiyeti
- 3- İstidlal yapanın özellikleri.²⁷

Nahiv usulünün bu şekildeki tanımı, müellifin yaşadığı döneme kadar oluşan fıkıh usulü literatüründe genel anlamıyla zikredilen usul tanımlarını ve içeriğini anımsatmaktadır. Zira *الإجمالية* kaydıyla tafsili deliller tanımını dışında bırakılmış, fıkıh ve fıkıh usulü tanımlarında olduğu gibi bu tür deliller nahvin çalışma alanına terkedilmiştir. Yine icmali delillerle nasıl istidlal yapılacağı ve istidlâl yapanın halleri gibi konular fıkıh usul kitaplarında sıkça bahsedilen hususlardır.²⁸

Enbârî, kitabında nahvin tanımını şu şekilde yapmıştır; *"النَّحْوُ عِلْمٌ بِالْمَقَائِيسِ"* "Enbârî, kitabında nahvin tanımını şu şekilde yapmıştır; *النَّحْوُ عِلْمٌ بِالْمَقَائِيسِ* / *Nahiv, Arap kelamının araştırılmasıyla ortaya çıkarılmış, hüküm çıkarmaya yarayan ölçütlerin ilmidir.* Müellifin yaptığı tanımda ön plana çıkan ana unsur *بالمقاييس* ifadesiyle işaret ettiği kıyasla ortaya çıkan ölçütlerdir. Nitekim yazar bu tanımı kıyası kabul etmeyenlere cevap verdiği konu başlığı altında zikretmiştir. Tanımı yaparken kıyasın önemine vurgu yapmış, kıyasın inkar edilmesi halinde nahvin de inkar edileceğini ifade etmiştir.²⁹ Tanımda göze çarpan bir diğer unsur da "*Arap kelamının araştırılmasıyla ortaya çıkarılmış*" ifadesiyle anlamını bulan ve nahvin iki ana kaynağından biri olan nakil yani sema'dır. Enbârî'nin yaptığı bu tanım nahvin iki ana kaynağına yani kıyas ve sema'ya işaret etmektedir.

Suyûtî ise nahvin tanımlarının çok olduğunu ve kitabına almayı en uygun gördüğü tanımın, İbn Cinnî'nin, *el-Hasâis*'inde yapmış olduğu tanım olduğunu ifade etmiştir. Kitabına aynen aldığı *el-Hasâis*'teki tarif şu şekildedir; *"انتحاء سَمْتِ كَلَامِ الْعَرَبِ فِي تَصْرِفِهِ مِنْ إِعْرَابٍ وَغَيْرِهِ، كَالثَّنْيَةِ وَالْجَمْعِ وَالتَّحْقِيرِ وَالتَّكْسِيرِ، وَالْإِضَافَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ لِيَلْحَقَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَهْلِهَا فِي الْفَصَاحَةِ، وَأَصْلُهُ مُصَدَّرُ (نَحْوَتْ) بِمَعْنَى: قَصَدْتُ، ثُمَّ خُصَّ بِهِ انْتِحَاءُ هَذَا الْقَبِيلِ مِنَ الْعِلْمِ."* *İrab ve onun dışındaki hususlarda Arap kelamının kullanım üslubunu benimsemektir. Bu, o dili konuşmayanların fesahatte*

²⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 21.

²⁷ Enes Erdim, *Arap dili gramer metodolojisi* (Kayseri: Tez-mer, 2015), 13.

²⁸ Celaeddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedru't-tali' fi halli cem'i'l-cevami'* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2012), 1/78-84.

²⁹ el-Enbârî, *Luma'ü'l-edille*, 95.

Araplara katılmaları içindir. Kelimenin aslı yöneldim manasındaki (نَحَوْتُ) kelimesidir. Sonradan bu kelime bu türden bir ilme yönelme manasında özel bir isim olmuştur.³⁰

Yazar bu tanımın ardından Ferğânî'nin *el-Müstevfî*'sindeki, İbn Hişam el-Hadrâvî'nin (ö. 646/1249) *el-İfsâh*'ındaki, İbn Usfur'un (ö. 669/1270), Ebu'l-Hasan Ali b. İsa'nın (ö. 420/1030) *el-Bedi' fi'n-nahv*'ındaki ve İbn Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usul*'ündeki nahiv tanımlarını aynen alıntılamaştır.³¹ Fakat ilk olarak İbn Cinnî'nin tanımını vermesi ve onu kitabına en layık tanım olarak ifade etmesi, İbn Cinnî ile aynı doğrultuda düşündüğünü ortaya koymaktadır. Tanımda dikkati çeken unsur, Arap kelamının üslup ve tarzının benimsenmesi meselesidir. Tanımın içerisinde nahiv ilminin amacı da belirlenmiş ve Arap olmayanların fesahatte Araplara dahil olmaları, yani onlara yaklaşmaları hedeflenmiştir. Tanımda kıyasa yönelik herhangi bir atıf bulunmaması da dikkat çekici bir husustur.

el-İğrab kitabında zikri geçen tanımlardan bir diğeri de kıyasa aittir. Enbârî kıyası şöyle tanımlamıştır: "هو حَمْلٌ غَيْرُ الْمُنْقُولِ عَلَى الْمُنْقُولِ إِذَا كَانَ فِي مَعْنَاهُ" / O, eğer aynı manadaysa (illetleri aynıysa) nakledilmemiş olanın (hükmü bilinmeyen) nakledilmiş olana (hükmü bilinene) hamledilmesidir.³² Tanımı ortaya koyduktan sonra da örnek olarak failin merfu', mefulün de mansub oluşunun menkul, hükmü bunlara hamledilerek illet birlikteliği sebebiyle aynı irabı alan diğer yapıların ise gayrı menkul olduklarını ifade etmiştir.

el-İktirâh'ın müellifi ise Enbârî'nin yukarıda geçen tanımını aynen almış ve ek olarak şu ifadeleri zikretmiştir: "قال: وهو مُعْظَمُ أَدَلَّةِ النَّحْوِ، وَالْمَعْوَلُ فِي غَلْبِ مَسَائِلِهِ؛ عَلَيْهِ، كَمَا قَالَ (أَمَّا النَّحْوُ قِيَاسٌ يَتَّبَعُ)، وَلِهَذَا قِيلَ فِي حَدِّهِ: إِنَّهُ عِلْمٌ بِمَقَائِيسٍ مُسْتَنْبَطٍ مِّنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ" / O, nahvin en büyük delillerindedir. Birçok meselelerinde ona başvurulmuştur. Şöyle dediği gibi: Nahiv kendisine uyulan kıyastır. Bundan dolayı onun tanımında şöyle denmiştir: O, Arap kelamının araştırılmasıyla elde edilmiş ölçütlerin ilmidir.³³ Burada ilginç olan husus şudur ki Suyûtî'nin Enbârî'nin kitabındanmış gibi naklettiği bu kısmın onun kitabında bulunmamasıdır. Yazar bu alıntıyı naklettikten sonra Ferğânî'nin de konuyla ilgili ifadelerini aynen aktarmıştır.³⁴

Enbârî'nin kitabında zikrettiği tanımlardan biri de delilin tanımıdır. O, delili şöyle tanımlamıştır: "الدَّلِيلُ عِبَارَةٌ مِّنْ مَّعْلُومٍ يَتَوَصَّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى عِلْمٍ مَا لَا يُعْلَمُ فِي" / Delil, kendisinden *sahih bir nazarla, zorunlu olarak bilin-*

³⁰ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 1/83; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 23.

³¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 24.

³² el-Enbârî, *el-İğrab*, 45.

³³ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 79.

³⁴ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 80.

*meyen bir şeye ulaşılan bilgidir.*³⁵ Delil, istilahî manada fıkıh usulünde sıkça kullanılan bir kavramdır. Müellif delilin tanımını istidlal bahsine başlarken yapmış ve delil ile istidlalin ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Suyûtî ise delilin tanımını yapmamıştır.

Tanımlarla ilgili olarak göze çarpan hususlardan biri de, Suyûtî'nin yaptığı dil tanımıdır. O, dilin tanımını İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* adlı eserinden alıntıyla şöyle zikretmiştir; "حَدُّ اللُّغَةِ: أَصْوَاتٌ يُعْبَرُ بِهَا كُلُّ قَوْمٍ عَنْ أَعْرَضِهِمْ" / *Dilin tanımı: Her topluluğun kendi düşünce ve maksatlarını ifade ettiği seslerdir.*³⁶ Ardından nahivcilerin üzerinde ihtilaf ettiği asıl meselenin dilin tanımından ziyade onun kurucusunun ve ilk ortaya çıkarının kim olduğu hususunda olduğunu ifade etmiştir. Konuyla ilgili olarak Eş'arî'nin ve diğer alimlerin farklı görüşlerini zikretmiştir.³⁷ Enbârî ise bu konuya hiç değinmemiştir.

Tanımlar konusunda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Enbârî'nin *nakil* olarak tanımladığı ve nahvin üç delilinden yani kaynağından biri olarak zikrettiği konuyu, Suyûtî'nin *sema'* olarak isimlendirmesidir. Enbârî '*nakil*' kavramını şöyle tanımlamıştır; "التَّقْلُّ هُوَ الْكَلَامُ الْعَرَبِيُّ الْفَصِيحُ الْخَارِجُ; عَنِ حَدِّ الْقَلَّةِ إِلَى حَدِّ الْكَثْرَةِ" / *Nakil, azlıktan çıkıp çokluğa ulaşmış fasih Arapça sözlerdir.*³⁸ Tanımda ifade edilen 'azlıktan çıkıp çokluğa ulaşmış' ifadesi muvelledûnun³⁹ sözlerini ve şazz olanları kapsam dışında bırakmaktadır.

Yukarıdaki nakil kavramına karşılık olarak kullandığı *sema'* kavramını Suyûtî şöyle tanımlamaktadır; "مَا ثَبَّتَ فِي كَلَامٍ مَنْ يُوثِقُ بِفَصَاحَتِهِ، فَشَمِلَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ الْقُرْآنُ، وَكَلَامَ نَبِيِّهِ (ص)، وَكَلَامَ الْعَرَبِ، قَبْلَ بَعْثِهِ، وَفِي زَمَنِهِ، وَبَعْدَهُ إِلَى أَنْ فَسَدَتْ الْأَلْسِنَةُ بِكَثْرَةِ الْمُؤَلَّدِينَ، / *Fesahatine güvenilenlerin konuşmalarında sabit olan şeylerdir. Bu, Allah'ın sözünü – o Kur'andır- peygamberinin sözlerini ve onun peygamberliğinin öncesinde, zamanında ve dilin bozulup, muvelledûnun çoğaldığı zamana kadar ki nazım veya nesir, Müslüman ya da kâfir bütün Arapların sözlerini kapsar. Bunlar üç tanedir ve hepsinde sübut şartı aranır.*⁴⁰ Yazar da Enbârî gibi tanımında muvelledûn kelamını tanımın dışında bırakmıştır. Ayrıca tanımda göze çarpan hususlardan biri de '*Müslüman ya da kâfir*' kaydıyla ortaya konan ve dil verisi seçiminde kafir ya da mümin ayırımının yapılmamasıdır. Nihayet müellifin, tanımda tüm bu kaynaklar için ortaya koyduğu sübut şartı bize fıkıh usulündeki delillerde aranan kriteri hatırlatmaktadır.

³⁵ el-Enbârî, *el-İğrab*, 45.

³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/87; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 25.

³⁷ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 25, 26.

³⁸ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 81.

³⁹ Muvelledûn: Dilin bozulduğunun düşünüldüğü hicri ikinci asırdan sonra yaşamış şair ve edebiyatçıları ifade etmek için kullanılan kavram. Muvelledûn döneminin il temsilcisi olarak hicri 167 yılında vefat etmiş Beşşar b. Bürd görülür. Said el-Efgâni, *Fi usûli'n-nahv* (Dimeşk: 1994), 64.

⁴⁰ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 39.

2.2. Konular

Karşılaştırmalı olarak ele aldığımız iki eserin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymayı düşündüğümüz bir diğer yönü de işledikleri konulardır. İki eserin değindiği veya hiç değinmediği konular ile nahiv usulüyle ilgili maddeler bu kitapların yapısı ve kimlikleriyle ilgili bize önemli ipuçları vermektedir. Bu konuları genel itibariyle şu şekilde incelemek mümkündür.

2.2.1. Nahvin delilleri

Delilsözlükteiz, işaretveyolgöstericişekilmanalarındakullanılmaktadır.⁴¹ Delil ve delalet kavramları asıl itibariyle mantık ve usul-u fıkıh ile ilgili kavramlardır. Istilahi manada ise yukarıda ifade edildiği gibi kendisinden zorunlu olarak bilinmeyene ulaşılan bilgi demektir. Nahvin delilleri terki-binden ise kastedilen, nahvin kanıt olma bakımından kaynaklarıdır. Nahiv usulünün şekillenmesinde önemli bir yere sahip olması itibariyle deliller, fıkıh usulü çalışmalarından esinlenilerek bu ilme adapte edilmiştir.

Enbârî, nahvin delilleriyle ilgili olarak; nakil, kıyas ve istishâbu'l-hâl olmak üzere üç kaynağı ortaya koymaktadır Bu sıralama aynı zamanda yazara göre bu delillerin tertibini ve onlardan istidlal edebilme sırasını da ifade etmektedir.⁴²

2.2.1.1. Nakil: Naklin tanımı ve kapsamı daha önce zikredilmişti. Müellif nakille ilgili tanım ve kapsama işaret ettikten sonra kısımlarını zikretmiştir. Ona göre nakil tevatür ve şazz olarak ikiye ayrılmaktadır. Tevatür nakil kapsamına Kur'ân, hadislerden tevatürle nakledilenler ve Arapların sözleri girmektedir. Müellif tevatürün şartı olarak öne sürülen nakledenlerin sayısının 70, 40 ve 12 olması gerektiği yönündeki görüşleri zikretmiş ve bunlardan 70 sayısını kabul etmiştir.⁴³

Ahad haberle ilgili olarak ise Enbârî, haber getiren kişinin ister kadın olsun ister erkek, ister hür olsun ister köle, adil olması gerektiğini belirtmiştir. Fasık olandan veya yalancılığı sabit olandan dil verisi kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiş, hadis ilminde şart koşulan ravi özellikleri nelerse aynıısının dille ilgili haberlerde de geçerli olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ancak gayr-ı Müslimleri bunun dışında tutmuş, adaletle ilgili bir kusuru yoksa bunlardan da delil getirilebileceğini belirtmiştir. Öte yandan Mürsel yani ravi senedinde eksiklik bulunan rivayetleri ve söyleyeni belli olmayan sözleri nahiv ilminde delil olarak kabul etmemiştir.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), "dl", 11/297.

⁴² el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 81.

⁴³ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 85.

⁴⁴ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 83-85.

Enbâri Peygamberimizin hadisleri ve Arap kelamıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve kıyas bahsine geçmiştir.

Suyûtî tarafından yapılan taksimde ise Enbârî'nin saydığı delillere ek olarak icma' delilinin de yer aldığını görüyoruz. O, kitabında mukaddimeler kısmında nahiv usulüyle ilgili genel açıklamalar yaptıktan sonra her bir delil için eserinde kitap adını verdiği bölümler oluşturmuştur. İlk olarak sema'nın tanımını yapmış ardından da bu delilin kapsamına giren unsurları Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamberin hadisleri ve Arap kelamı şeklinde sıralamıştır. Öncelikle Kur'ân'la alakalı olarak dikkat çeken görüşünü ifade etmek istiyoruz. Ona göre Kur'ân, tevatür, ahad veya şazz olan bütün kıraatleriyle delil getirilebilen bir kaynaktır. Asım, Hamza ve İbn Âmir gibi bazı kıraat âlimlerinin hata yaptıklarına dair ilk dönem nahivcilerin ortaya koymuş olduğu rivayetleri eleştirir ve kesin olarak reddeder. Aynı şekilde Hz. Osman'a nispet edilen ve mushaf hazırlandıktan sonra söylediği iddia edilen "*Muhakkak onda hatalar vardır ve Araplar dilleriyle onu düzelteceklerdir*" sözünü de reddeder.⁴⁵

Hz. Peygamberin sözlerinin nahivde kaynak olması konusuna gelince burada müellifin biraz temkinli davrandığını görmekteyiz. Ona göre hadisler ancak Peygamberimizden varid olduğu kesin olarak bilinirse delil olarak kullanılmalıdır. Bu tür hadisler de genelde kısa olan ve sayısı az olan hadislerdir. Ona göre hadislerin manalarıyla rivayet edilmelerine izin verilmesi ve hadis metinlerinde sıkça rastlanan hatalar onlardan istidlal etmenin önündeki en büyük engeldir. Bu konuda Suyûtî, Ebû Hayyan (ö. 745/1344) ve İbn Dâî' (ö. 680/1281)⁴⁶ ile aynı fikirdedir. Nitekim onların da konuyla ilgili görüşlerini alıntılararak eserinde zikretmiştir.⁴⁷

Arap kelamıyla ilgili bölüme gelince Suyûtî, fasihliği sabit olan ve diline güvenilen kabilelerden alınan verilerle istidlal yapılabileceğini belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin Kureyş lehçesiyle alakalı olarak zikrettiklerini ele almış ve bu lehçenin de kanıt getirilebilme hususunda güvenilir olduğunu ifade etmiştir. Kendisinden delil getirilebilecek kabileleri sıralamış ve şehir halkından veri alınamayacağını ifade etmiştir. İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* adlı eserinden bunun sebebiyle ilgili kısmı alıntılanmıştır.⁴⁸ Ardından da nahiv ilminde sözleri kanıt olamayacak kabileleri tek tek zikretmiştir. Bu kabilelerin ortak özelliklerinin diğer millet ve kültürlerle yakınlıkları ve onlardan etkilenmiş olma ihtimalleri olduğu görülmektedir. Ayrıca yazar muvelledûnun sözlerinin ve söyleyeni bilinmeyen ifadelerin nahivde de-

⁴⁵ Suyûtî, *el-İktirâh*, 29-32.

⁴⁶ Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, *Şerhu kifâyeti mutehaffiz*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984), 97.

⁴⁷ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 44,45,

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/393.

lil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.⁴⁹ Suyûtî'nin nahiv usulüyle ilgili meseleleri ele alış tarzı ve tertibi İbn Cinnî'nin tarzına ve üslubuna tam olarak benzerlik arz etmektedir.

1.1.1.2. Kıyas: Enbârî, kıyasın önce tanımını zikretmiş sonra da nahiv ilmindeki yerine vurgu yapmıştır. Hem *İğrab*'da hem de *Lumau'l-edille*'de kıyasın nahivle eşdeğer olduğunu ifade etmiştir. Kıyasa yapılan yedi itirazı ele almış ve bunların hepsine tek tek cevap vermiştir.⁵⁰ Kıyasın önemini vurgulayıp ona getirilen eleştirileri cevapladıktan sonra kıyasın kısımlarını zikretmiştir. Ona göre kıyas üç çeşittir;

a) Kıyas-ı illet: Fer'ın, asla illet ortaklığından dolayı hamledildiği kıyasıdır. Naibi failin faile, isnad illetinden dolayı hamledilip, faile ait hükmün ona da verilmesi bu tür bir kıyasa bir örnektir. Müellif bu tür kıyasta kullanılacak illetin iki şartı taşıması gerektiğini belirtmiştir. Bunlar 'te'sir' ve 'asılların şهادeti'dir. Te'sir ile kastettiği husus illetin varlığıyla hükmün ortaya çıkması, yokluğuyla da hükmün yok olmasıdır. Örnek olarak قبل ve بعد gibi zarfları zikretmiştir. Zira bunların mebni olması izafetten soyutlanmalarına, mu'rab olmaları da izafetle kullanılmalarına bağlıdır. Eğer illet olarak izafeti ele alırsak izafet varken mu'reblik var, izafet yoksa mu'reblik de yoktur. Asılların şهادetiyle kastettiği ise kelimelerin asıllarında bulunan mebnilik ve mu'reblik özelliklerinin belli durumlarda ortaya çıkmalarıdır. Örneğin muzari fiil isme benzerliğinden dolayı mu'reb kabul edilmiştir. Fakat sonuna tekit u'ü bittiğinde aslına dönerek mebni olmaktadır. Çünkü fiillerde asıl olan mebniliktir.⁵¹

b) Kıyas-ı şebah: Bu kıyas türünde de fer', asla illet ortaklığından değil de benzerlikten dolayı kıyas edilmektedir. Örneğin muzari fiilin isme hamledilip mu'reb sayılması, ona olan benzerliğinden dolayıdır. Zira muzari fiil de isim gibi genel bir mana ifade etmekte ve başına getirilen bazı harflerle anlamı sınırlandırılmaktadır. Yani muzari fiil hem şimdiki zamanı hem de gelecek zamanı ifade etmekteyken başına getirilen "س و سوف" harfleriyle manası gelecek zamana tahsis edilebilmektedir. Bu, aynen isimlerin nekre iken anlamlarının genellik arzetmesi fakat başlarına marifelik bildiren "ال" takısının gelmesiyle bunun sınırlandırılması gibidir.⁵²

c) Kıyas-ı tard: Bu kıyas çeşidini Enbârî, iki şey arasında hüküm ortak-

⁴⁹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 55-62.

⁵⁰ el-Enbârî, *el-İğrab*, 54-62.

⁵¹ el-Enbârî, *luma'u'l-edille*, 105,106.

⁵² el-Enbârî, *luma'u'l-edille*, 107-110.

lığı bulunması fakat illet ortaklığı bulunmaması şeklinde tanımlamıştır. O, bu tür kıyası delil olarak kabul etmemiştir.⁵³

Suyûtî kıyasla ilgili açıklamalarına Enbârî'nin *luma'u'l-edille*'sinden alıntılacağı tanım ve kıyasın unsurlarıyla başlamıştır. Kıyasın tüm unsurlarına birer fasıl ayırmış ve onlarla ilgili olarak geniş açıklamalar yapmıştır. Öncelikle kıyasın kendisine dayandırıldığı ve asıl olarak isimlendirilen unsurun şartlarını zikretmiştir. Bu bağlamda aslın şazz olmaması gerektiğini, şazz üzerine kıyasın yapılamayacağını İbn Cinnî'den alıntı yaparak ortaya koymuştur.⁵⁴ Sonrasında asıl olanda çokluk şartı aranmadığını ve az rastlanan kelimeler üzerine kıyas yapılabileceğini ifade etmiştir. Örnek olarak "شَنْوَةٌ" kelimesinin ismi mensubunun "شَنْئِيٌّ" şeklinde gelmesinin az rastlanan bir kullanım olmasına rağmen "رُكُوبَةٌ" kelimesinin ona kıyas edilerek "رُكُوبِيٌّ" şeklinde ismi mensubunun getirilişini zikretmiştir.⁵⁵

Suyûtî, Enbârî'den farklı olarak kıyasın 4 çeşit olduğunu belirtmiş ve bunları şu şekilde açıklamıştır;

a) Kıyasu'l-müsavî: Aslında müellifin ortaya koyduğu kıyas çeşitlerinden ikisine birden verdiği bir isimdir. Bu kısım içerisinde iki tarz kıyas bulunur;

1. Fer'in asla kıyas edilmesi. Bu türe örnek olarak aslı "قَوْمٌ، دَوْمٌ" olan "قَيْمٌ، قِيمٌ" kelimelerinin zikredilen şekilde i'lal yapılmasının müfretleri olan "وَدِيمٌ، وِدِيمَةٌ" kelimelerine kıyas edilmelerini vermiştir.

2. Benzerin benzere kıyas edilmesi. Bu tür kıyasa örnek olarak fiilinde i'lal bulunan "قُمْتُ" kelimesinin mastar olan "قِيَامًا" kelimesinde de i'lal yapılması, fiilinde tashih bulunan "قَاوَمْتُ" kelimesinin mastarı olan "قَوَامًا" kelimesinde tashih bulunmasını vermiştir.⁵⁶

b) Kıyasu'l-evlâ: Bu tür kıyasta ise asıl, fer'e hamledilmektedir. Örnek olarak illetli fiillerin muzarilerinin başına cezm eden bir edat geldiğinde illet harflerinin hazfedilmesini vermiştir. Bu hazfetme sahih fiillerden hareketin hazfine hamledilmiştir. Hâlbuki harfin düşürülmesi hareketin düşürülmesine nazaran asıldır.⁵⁷

c) Kıyasu'l-edven: Suyûtî bununla zıddın zıdda hamledilmesini kastetmektedir. Bu kıyas türünün isimlendirilmesi muhtemelen az kullanılması veya kıyasın şeklinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Zikredilen kıyasa örnek olarak ise "لَنْ" ile cezmetmenin "لَمْ" ile nasbetmeye hamledilmesini vermiştir. Suyûtî burada alışık olunmadık bu örneği verirken لَمْ نَشْرَحْ لَكَ

⁵³ el-Enbârî, *luma'u'l-edille*, 112.

⁵⁴ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 79-83.

⁵⁵ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 84.

⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/151, es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 85.

⁵⁷ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 88.

صَدْرَكَ / *Senin kalbini açıp genişletmedik mi?*⁵⁸ ayetindeki mansup okuyuşa dayanmaktadır.⁵⁹

Suyûtî kendine göre kıyasla ilgili taksimi yapıp çeşitlerini belirttikten sonra Enbârî'nin yapmış olduğu kıyas taksimine de değinmiş ve kitabından aynen alıntı yaparak kısımlarını zikretmiştir.

2.2.1.3. İstishâbu'l-hâl

Enbârî kıyasla ilgili açıklamalarını bitirdikten sonra üçüncü delil olarak zikrettiği istishâbu'l-hal konusuna geçmektedir. İstishâbu'l-hal genel olarak "aksini gerektiren bir durum yoksa hükmün asıl üzere bırakılması" şeklinde tanımlanabilir.⁶⁰ Enbârî ise söz konusu delili şöyle tanımlamıştır: "Bir lafzı, onu asıldan ayıracak herhangi bir kanıt yoksa aslı üzere bırakmaktır." Müellifin konuyla ilgili verdiği örnek ise isimlerde asıl olanın mu'reblik, fiillerde asıl olanın ise mebnilik olduğudur. Fakat o, bunun en zayıf delil olduğunu, başka deliller var ise ona başvurulmaması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

Suyûtî istishâbu'l-hal konusunda Enbârî'nin zikri geçen tanımını aynen aktarmış, onun *el-İnsaf* adlı eserinden konuyla ilgili kısmını alıntılanmıştır. Ayrıca İbn Malik'in bu delille ilgili görüşlerine yer vermiş fakat alıntılanadığı tüm bu fikirlerle ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve kendine ait görüşünü ifade etmemiştir.⁶²

2.2.1.4. İcma'

Enbârî icma'ı, nahvin delilleri arasında saymamış ve bu konuya kitabında hiç değinmemiştir. Suyûtî için icma', iki okul nahivcilerinin yani Basra ve Kufe ekollerinin aynı fikir üzerindeki ittifaklarıdır.⁶³ O, icma'ın diğer delillere, yani nass ve kıyasla ortaya çıkan hükümlere aykırı olmaması kaydıyla delil olarak kabul edilebileceğini İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inden alıntı yaparak ifade etmiştir.⁶⁴ İbn Cinnî'nin örnek olarak verdiği "أَيْس"nin haberinin öne geçmesine karşı çıkanlara iki beldenin nahivcilerinin caiz gördüğü şeye itiraz edilmemesi gerektiği yönündeki görüşüne de yer vermiştir. Müellif ayrıca Arapların icma' ettikleri kullanımların da delil olduğunu İbn Malik'in *Teshîl*'inden alıntı yaparak belirtmiştir.⁶⁵

⁵⁸ İnşirâh, 94/1.

⁵⁹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 90.

⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi Maârifî'l-Osmaniyye, 1993), 2/223.

⁶¹ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 141, 142.

⁶² es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 136,137.

⁶³ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 73.

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/216.

⁶⁵ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyîd, Muhammed Bedvî el-Mahtûn (yy: Dâru Hicr, 1990), 1/373.

2.2.2. İlet

İlet lügat anlamı itibariyle bir yere giren mana demektir. Bu mana girdiği yerin durumunu değiştirir. Hastalığa illet denmesinin sebebi olarak onun bedene girmesiyle bazı değişikliklere sebep olması ve vücudu zayıf düşürmesi gösterilmektedir.⁶⁶ İlet ilk zamanlarda kıyasın bir parçası olarak görülmüştür. Fakat zamanla önemi artmış ve son dönem âlimler tarafından kıyasın yerine kullanılır olmuştur. Daha çok fıkıh usulünden örnek alınarak geliştirilen illet olgusu gramer kurallarının vazgeçilmez bir delili konumuna yükselmiştir.⁶⁷

Enbârî illeti kıyasın bir unsuru olarak zikrettikten sonra sadece ona dayanan bir kıyas çeşidinden bahsetmiştir. Müellif illetin taşınması gereken bazı özelliklerine ve bunlar üzerinde oluşan ihtilaflara değinmiştir. Söz konusu hususiyetlerden ilki, illette tardın şart koşulup koşulamayacağı konusudur. Onun tard ile kastedtiği ise illetin varlığıyla hükmün var olması, yokluğuyla da hükmün ortadan kalkmasıdır. İsim vermeden bazı âlimlerin tardı şart koştuklarını beyan etmiştir. Örneğin fiilin isnad edildiği kelimenin zorunlu olarak ref' yapılması ve fiilin üzerinde cereyan ettiği kelimenin de mefullük sebebiyle mansup kılınması gibi. Böyle düşünen âlimlere göre nahiv illetleri akli illetler gibidir ve tard onlarda lazımdır.⁶⁸

Bazı âlimler de illetin bu şartı taşınmasını gerekli görmemiştir. Yani onlara göre illete tahsis girebilir. Tahsis ile kastedilen ise illetin bazı durumlarda gerekli hükmü ortaya çıkarmaması veya illet yokken de ona bağlı hükmün var olabilmesidir. Örnek olarak zikrettiği kelimeler ise "حَزَامٌ وَ قَطَامٌ" kelimeleridir. Zira bu âlimlere göre kelimelerde gayrı munsarifliği gerektiren üç illet bulunmaktadır. Bunlar müenneslik, alemlik ve udüldür. Fakat aynı illetler hatta daha fazlası "أَدْرِيحَانٌ" kelimesinde bulunmasına rağmen gayrı munsariflik oluşturmamıştır. Dolayısıyla onlara göre illette tard şartı öne sürülemez. Enbârî ise illete tahsis girebileceğini üç vecihle reddetmiştir. Nihayetinde tardın şart olduğunu ve nahvi illetin akli illet gibi olduğunu öne sürmüş ve ikinci grup âlimlerin görüşlerini benimsemiştir.⁶⁹

Enbârî'nin illetle ilgili olarak değindiği ikinci hususiyet de illette aksin şart koşulup koşulamayacağı meselesidir. Aksin şart koşulmasından maksat illetin yokluğunda hükmün de yok olmasıdır. Ona göre bazı âlimler bunu şart koşmamıştır. Örnek olarak kendisine fiil isnadının olmadığı durum-

⁶⁶ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadile, ts), 130; Erdim, *Arap dili gramer metodolojisi*, 283.

⁶⁷ Resul Rifat Sevinç, "Arapçada İletinin Yeri, Kabulü ve Reddi Konusunda Gramer Âlimlerinin İletle Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi*, 61, (Erzurum: 2015), 359.

⁶⁸ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 112.

⁶⁹ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 113.

larda ismin ref' olmamasını göstermiştir. Fakat müellif, âlimlerin bu görüşüne katılmamış ve yine aynı gerekçeyle yani nahvi illetlerin akli illetler gibi olduğunu ileri sürerek illette aksin şart koşulmasının gerekli olduğunu söylemiştir.⁷⁰

Suyûtî ise illetin tanımını yapmamıştır. O, illetle ilgili detaylı bir açıklama yapmış, kısımlarını belirtmiş ve nahiv illetinin fıkıh illeti karşısındaki durumunu *el-Hasâis*'ten alıntı yaparak zikretmiştir. Ayrıca *Simâru's-sinaât* adlı eserinden Dineverî'nin (ö. 490/1097) illeti ikiye ayırmasını ve bunlardan ilk kısma dahil olanların 24 çeşit olduğuna dair ifadesini zikretmiştir.⁷¹

Müellifin Dineverî'den naklettiğine göre illet iki kısma ayrılmaktadır;

- a) Arapların kullanımına ve dil kaidelerine uygun olanlar.
- b) Bir önceki kısımda bahsedilen illetlerin hikmetlerini ve amaçlarını ortaya koyan illetler. Bunlar bir anlamda illetin illeti konumundadırlar.

Nahivcilerin en çok kullandığı illet çeşidi birinci kısım illetlerdir. Bu illetin 24 çeşidi zikredilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır;

- Sema' illeti: Arap dilinde yerleşmiş olan kullanımlardır. Örneğin "امرأةٌ تُدَيِّئُ" "رجُلٌ أُتْدَى" gibi bir kullanım hiç duyulmamıştır.
- Benzerlik illeti: Muzari fiilin isme benzerliğinden dolayı mu'reb, bazı isimlerin de harfe benzerliğinden dolayı mebni yapılması.
- İstiskâl illeti: Kesre ile ي harfi arasında gelen و harfinin istiskalden dolayı "يَعْدُ" fiilinde hafzedilmesi.
- Ivaz illeti: "اللَّهُمَّ" kelimesindeki م harfinin nida harfinin yerine getirilmesi.
- Mukabillik illeti: Fiillerdeki cezm, isimlerdeki kesrenin mukabilidir. Bu illetten dolayı yan yana gelen iki sakin harften ilki kesre ile harekelenir.
- Manaya hamletme illeti: "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ"⁷² ayetinde "جَاءَ" fiili "مَوْعِظَةٌ" kelimesinin manasına hamledilerek müzekker getirilmiştir. Kelimenin manası olarak müzekker olan "الْوَعْظُ"⁷³ ifadesi itibara alınmıştır.

Ayrıca Suyûtî, *el-Hasâis*'ten alıntı yaparak illet ile sebep arasındaki farka da değinmiştir. İbn Cinnî'nin kitabından alıntılıdığına göre illetlerin büyük bölümü zorunluluk gerektirir. Meful-u bihin mansup, failin merfu' ve başına harf-i cer gelen ismin mecrûr olması gibi. Bunlardan farklı olarak

⁷⁰ el-Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 115,116.

⁷¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 98-100.

⁷² Bakara, 2-275.

⁷³ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 98-100.

gereklilik bildirmeyen cevaz bildiren illetler de vardır. Bunlar vaki oldukları kelimelerde gereklik bildirmezler. Örneğin "وَقَتَّتْ" fiilinde başta gelen ve harfinin hemzeye dönüşmesi bu illete örnektir. Zira başta gelen ve zorunlu olarak damme alan و harfi kendi halinde bırakılabilir veya hemzeye dönüştürülebilir. Bu tür illetlere aynı zamanda sebep de denir. Böylece müellif illet ile sebep arasındaki farka da değinmiş olmaktadır.⁷⁴

Müellif ayrıca basit ve mürekkep illetlere de temas etmiştir. Ona göre basit illet tek başına hükmün gerçekleşmesini sağlayan illettir. İstiskâl, civar ve benzerlik illetleri buna örnek olarak sayılabilir. Mürekkep illet ise başka birden fazla illetin bir araya gelerek hükmü oluşturmasıdır. Örneğin "مِيزَانٌ" kelimesindeki و harfinin ي'ya dönüşmesi, hem kesreden sonra gelmesinden hem de sükûn almasından kaynaklanmıştır. İki illetten hiçbiri tek başına bu hükmü oluşturmamaktadır.⁷⁵

Bir hükmün birden fazla illetle illetlendirilmesi meselesinde Enbarî'nin görüşü bunun caiz olmadığı yönündedir. O, bunu caiz görenlerin görüşlerini aktarmış ancak hepsini reddederek, nahvi delilin akli delil gibi olduğunu ve hükmün yalnızca bir illete dayandırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁶

Suyûtî birden fazla illetle illetlendirme hususunda *el-Hasâis*'ten alıntı yaparak bunun caiz olduğunu zımnen kabul etmiş gibidir. Nitekim İbn Cinnî kitabında konuyla ilgili olarak "هؤلاءِ مُسْلِمِي" terkiibini örnek vermiştir. Burada değişime uğramış olan kelimenin aslı "مُسْلِمُوِي" dir. Kelimenin değişimine, yani و in ي'ya dönüşmesine neden olan, ikisi de kendi başına icap gerektiren iki illet bulunmaktadır. Bunlardan ilki و ile ي'nın bir araya gelmesi ve ilkinin sakin olmasıdır. İkincisi de mütekellim ي'sının, dahil olduğu kelimenin son harfini kesre yapmasından dolayı sonda bulunan و in ي'ya dönüşüp onda idğam edilmesidir.⁷⁷

2.2.3. Tenazu' ve tercih

Tenazu' ile kastedilen husus iki delilin veya illetin çelişmesi halinde tercihin neye göre yapılacağıdır. Konuyla ilgili olarak ilk üzerinde durulması gereken illetlerin çelişmesi durumudur. Enbarî iki illetin çelişmesine örnek olarak iki amilin bir ma'mul üzerinde çelişmesini yani tenazu' konusunu örnek olarak vermiştir. İki amilden hangisinin amel edeceği meselesinde Basra ve Kufe okulları farklı illetlerle farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Basralılar fiile yakınlığıyla ikincisinin, Kufeliler ise önde olmasından dolayı

⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/192; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 101.

⁷⁵ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 104.

⁷⁶ el-Enbarî, *Luma'u'l-edille*, 117-121.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/202; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 107.

ilkini amel edeceğini dile getirmişlerdir.⁷⁸ Müellif illetlerin çelişmesinden ziyade birinci görüşe sahip olanlara itiraz edilip edilemeyeceği, bu itirazın makbul olup olmadığı üzerinde daha çok mantık çerçevesinde tartışmış ve konunun içeriğine girmemiştir.⁷⁹

Suyûtî ise *el-Hasâis*'ten alıntı yaparak illetlerde çelişme konusunu ikiye ayırmıştır;

- Tek bir hükmün iki veya daha fazla illeti gerektirmesi.
- Bir konuda iki ayrı illetin iki ayrı hükmü gerektirmesi.

Birinci kısım iki illetle illetlendirme konusunda açıklanmıştı. İkinci kısma örnek olarak "ليس"ye benzeyen ما'nın Hicazlılar tarafından amil olarak kabul edilip Temimliler tarafından kabul edilmemesidir. Hicazlılar bu harfin "ليس" gibi mübteda ve haberin başına gelip onun anlamını olumsuzla çevirdiğini görünce ona hamledip amelini de ona benzetmişlerdir. Bu, Hicazlıların illetidir. Temimliler ise söz konusu harfin müstakil bir cümlenin başına ve her iki cüzünün de başına getirildiğini görünce onu هل gibi düşünüp amel yönünden ona hamletmektedirler. Bu da Temimlilerin illetidir.⁸⁰

Çelişme mevzuunda ikinci olarak üzerinde durulan ise iki naklin çelişmesidir. Enbarî çelişen iki nakilden üstün olanının tercih edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Ona göre üstünlük, ilki isnatta diğeri de metinde olmak üzere iki şeyde gerçekleşmektedir. Senetteki üstünlük yönü birinin diğerinden daha fazla raviye sahip olması veya daha çok bilinen ravilere sahip olmasıyla oluşmaktadır. Örnek olarak Mufaddal b. Seleme'den (ö. 290/903)⁸¹ nakledilen ve Kufelilerin "كما" manasına gelen "كما"nın muzari fiili naspnetmesine delil olarak öne sürdükleri şu beyti zikretmektedir;

اسْمَعُ حَدِيثًا كَمَا يَوْمًا تَحَدَّثُهُ عَنْ ظَهْرِ غَيْبٍ مَا سَأَلْتُ سَأَلًا

Bir gün sana biri sorduğunda, bilmeden söyleyebilmek için dediklerimi dinle.

Beyitteki تَحَدَّثُهُ kelimesi ittifakla ref' haliyle rivayet edilmiştir. Sadece Mufaddal b. Seleme tarafından nasp haliyle rivayet edilmesi ve onun da ilmüne güvenilmemesi bu naklin güvenilirliğine zarar vermektedir. Ravideki bu kusurdan dolayı beyit sahih kabul edilmemektedir.

Metindeki üstünlük yönü de kıyasa yani nahiv kaidelerine uygun olup olmamakla ilgilidir. Enbarî örnek olarak ise hazfedilmiş اُنْ'ın kendisine bedel bir şey gelmemesine rağmen amel etmeye devam ettiğini iddia

⁷⁸ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-mardıyye fî şerhi'l-elfiyye*, thk. Ahmed İbrahim Muhammed Ali (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1998), 217.

⁷⁹ el-Enbarî, *Luma'u'l-edille*, 135.

⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/194; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 109, 110.

⁸¹ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/296.

eden Kufelilerin Tarafe b. Abd'in (ö. m. 564) şu beytini delil getirmelerini zikretmiştir;⁸²

أَلَا أَيُّهَا الرَّاجِرِيُّ أَحْضَرَ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ، هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي؟

Ey savaşlara katılarak lezzetlere tanıklık etmemden beni alıkoyan kişi, (geri kalırsam) sen beni ebedî kılar mısın?

Şiirde أَحْضَرَ fiilinin merfu' şekilde rivayet edilmesi mansup şeklinde rivayet edilmesinden daha uygundur.⁸³

Suyûtî nakillerin çelişmesi konusunda Enbarî'nin kitabında yazdıklarını aynen nakletmiştir.⁸⁴

Kıyasların çelişmesi konusunda Enbarî yine tercih sebebi olarak üstünlük özelliğini göstermiştir. Kıyasta üstünlük ise ona göre bir kıyasın diğerine nazaran nakil veya başka bir kıyasla sabit olmuş bir illete dayandırılmasıyla gerçekleşmektedir. Nakil yoluyla evla bir illete dayandırılması bir önceki konuda geçmişti. Kıyas yönünden başka bir kıyasla sabit olmuş bir illete dayandırılmasına örnek olarak ise Kufelilerin أَنِّnin isminde nasp ameli icra etmesine rağmen haberinde amel etmediğini iddia etmelerini örnek vermiştir. Basralılar ise bu harfin her ikisinde de amel ettiğini söyleyerek onlara karşı çıkmışlardır. Kufeliler görüşlerine gerekçe olarak harflerin amel olma bakımından fiillere göre zayıf olduğunu, bir mamul üzerinde amel ettikten sonra ikinci bir kelimedede amel olmayacaklarını göstermişlerdir. Basralılar kendi görüşlerine gerekçe olarak söz konusu harflerin fiillere tam olarak benzediğini ileri sürmüşlerdir. Fiil nasıl failde ref', mef'ulde nasp ameli icra ediyorsa onlara benzeyen harfler de isimleri üzerinde nasp, haberleri üzerinde ref' ameli icra etmektedirler. Çünkü Enbarî'ye göre benzerlik amel etme yönünden de benzerliği gerektirmektedir.⁸⁵

Suyûtî kıyasların çelişmesi konusunda da bir önceki konuda olduğu gibi Enbarî'nin görüşlerini aynen alıntılamıştır.⁸⁶ Ayrıca Enbarî'den farklı olarak kıyas ile naklin çelişmesi durumuna da değinmiş *el-Hasâis*'ten alıntı yaparak böyle bir durumda nakille gelen kelimenin aynen korunması gerektiğini reddedilemeyeceğini fakat onun üzerine kıyas yapılamayacağını ifade etmiştir. İbn Cinnî konuyla ilgili olarak Mücâdile suresinin 19. Ayetindeki "عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ" kısmını zikretmiştir. اسْتَحْوَذَ kelimesinin kıyasa uygun hali اسْتَحَادَ şeklindedir. Fakat naklin en sağlam delili olan Kur'an'da gelmiş olan bu ifade kıyasa uygun değil diye reddedilemez. Fakat üzerine kıyas

⁸² el-Enbarî, *Luma'u'l-edille*, 136,137.

⁸³ el-Enbarî, *Luma'u'l-edille*, 137.

⁸⁴ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 144.

⁸⁵ el-Enbarî, *Luma'u'l-edille*, 139.

⁸⁶ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 146,147.

yapılarak اسْتَقَامَ kelimesi اسْتَقْوَمَ şeklinde de okunamaz.⁸⁷ Suyûtî tercih meselesinde kısaca az bulunan sözün şazz olana tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁸

2.3. Yöntem

Öncelikle ifade etmek gerekir ki her iki kitabın üslup ve işleniş tarzı klasik anlamda bir nahiv kitabı özelliği taşımamaktadır. Daha çok mantıkçıların ve kelamcılarının takip ettiği metoda benzer bir tarzda ortaya konan her görüş, sistemli ve tutarlı bir şekilde delillerle ispat edilmeye çalışılmış, karşılaşılmaması muhtemel sorunlar veya sorulara önceden cevaplar verilmeye gayret edilmiştir. Her iki eserin müellifinin de fıkıh usulünün yaklaşımlarından ve konularından etkilenmiş oldukları görülmektedir. Fıkıh usulü çalışmalarında olduğu gibi önce nahvin kaynakları, sonra istidlal sırası tespit edilmiştir. Nakille başlanan konu işleyişi naklin kaynakları olan Kur'an-ı Kerim, hadisler ve Arap kelamıyla devam etmiştir. Bu kaynakların sıhhat şartları ele alınmış, onlardan istifade etme yöntemleri üzerinde durulmuştur. Ardından akli kaynaklar ele alınmıştır. Akli kaynaklar kıyas, icma' ve istishâbu'l-hâl şeklinde sıralanmıştır. Tüm bu kaynakların sıhhat dereceleri, şartları ve problemleri fıkıh usulünün yöntemleriyle çok benzeşir şekilde işlenmiş ve tartışılmıştır.

Enbarî'nin ortaya koyduğu yaklaşım ve metod kendi alanında bir ilk olarak göze çarpmaktadır. Zira ne kadar da kendisinden önce aynı konular çeşitli kaynaklarda dağınık bir şekilde işlenmiş ve aynı minval üzerindeki tartışmalara rastlanmışsa da o tüm bunları derleyip toplayarak belli bir sistem dâhilinde özetlemiştir. Kendisinin de *İğrab*'da ifade ettiği gibi sadece nahiv usulüyle ilgili derli toplu ilk eseri yazmak ona nasip olmuştur. Yazar genel olarak eserinde görüş sahiplerinin isimlerini zikretmemiş, Basralılar ve Kufeliler arasındaki tartışmalarda isim vermeden “*Kufeli şöyle der, Basralı şöyle itiraz eder veya cevap verir*” tarzında bir üslup benimsemiştir.⁸⁹

Suyûtî'nin, Enbarî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamış olmasından dolayı eseri, içerik ve kapsam olarak daha geniş ve düzenlidir. Her ne kadar eserin mukaddimesinde ilk olarak kendisinin alanla ilgili böyle müstakil bir kitap yazdığını zikretse de müstakil bir eser olması açısından öncülük Enbarî'nin eserine aittir. *İktirâh*, nahiv usulü alanında yazarının kendine özgü görüşlerini içeren bir kitap olma özelliğine sahip değildir. Daha çok kendinden önce yazılmış nahiv kitaplarında usüle ilişkin konuların der-

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/156.

⁸⁸ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 146.

⁸⁹ el-Enbarî, *el-İğrab*, 49.

lenip belirli bir düzen içerisinde ele alındığı bir eser görünümündendir. Suyûtî genel olarak İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inden nahiv usulüyle ilgili konuları aynen alıntı yapmıştır. Ayrıca Ebû Said el-Fergânî, İbn Serrâc, İbn Usfur, Sibeveyh, İbn Hişam el-Hadravî, İbn Tarâve, Ebû Hayyân, İbn Dâî, Ebû Nasr el-Fârâbî ve Fahrüddîn er-Râzî'nin görüşlerinden alıntılar yapmıştır. Suyûtî aynı zamanda Enbarî'nin hem *İğrâb*'ından hem de *Luma'ü'l-edille*'sinden belli konularda istifade etmekten çekinmemiştir.⁹⁰ Eserinde birinci kitabın sonunda nahvin delilleriyle ilgili kısmın sonunda şöyle demektedir; “*Ben bu babı bitirip ayrıntılarını zikrettikten sonra Enbarî'nin usulünü (luma'ü'l-edille) buldum ve orda şöyle diyordu.*”⁹¹ Söz konusu ifade gösteriyor ki Suyûtî, kitabının bir kısmını yazdıktan sonra Enbarî'nin eserinden haberdar olmuştur. Müellif kitabında kendine ait görüşlere çok az yer vermiştir. Eser genel olarak isimlerini saydığımız âlimlerin görüşlerinin derlendiği ve özet bir şekilde toplandığı bir eser görünümündedir.

SONUÇ

İslam dini etrafında oluşmuş ilmi çalışmaların vazgeçilmez unsuru şüphesiz Arap dilidir. Medeniyet olarak ilk ortaya çıktığı zamanlardan itibaren merkezi bir konuma sahip olan dil çalışmaları Arap ve diğer milletlere mensup kişiler tarafından bazen dini, bazen de milli motivasyonlarla ortaya konmuştur. Gramerinin şekillenmesini takip eden süreç içerisinde Arap dili araştırmacıları metodoloji üzerine de kafa yormaya başlamış ve fıkıh ilminin tecrübelerinden istifade edilerek klasik kitaplarda nahiv usulü olarak isimlendirilen bir gramer motodolojisi geliştirilmiştir.

İlk olarak İbn Serrâc ve İbn Cinnî'nin eserlerinde dağınık bir biçimde ele alınan nahiv usulüne ilişkin konular Enbârî tarafından müstakil bir eserde belli bir düzen içerisinde sunulmuştur. Enbârî, bu disipline dair tartışmaların biçim ve içerik bakımından kurallarını tespit ettiği eseri *el-iğrâb fi cedeli'l-i'râb*'da mantıkçıların münazara üslubundan esinlenerek nahiv tartışmalarını disipline etmeyi amaçlamıştır. Bir diğer eseri olan *luma'ü'l-edille*'de ise nahiv usulünün konularını işlemiştir. Fıkıh usulünden etkilenerek nahvin delillerini nakil, kıyas ve istishâbu'l-hâl olarak belirlemiştir. Nakli ahad ve mütevatir olarak iki kısma ayırmıştır. Kıyasın rükünlerini, çeşitlerini ve kıyasa dair itirazları ele almış ve onlara cevaplar vermiştir. Tüm bunları yaparken daha önce oluşmuş fıkıh usulünün yöntem ve üslubunu benimsemiştir.

Suyûtî, Enbarî'den yaklaşık dört asır sonra yaşamıştır. Nahiv usulüne

⁹⁰ Mahmud Fecâl, *el-İsbâh fi şerhi'l-iktirâh* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 8.

⁹¹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 70.

dair kaleme aldığı eseri *el-İktirâh*'ta kendisinden önce ortaya konmuş, konuyla ilgili çalışmaları derlemiş ve özetlemiştir. Bu bakımdan onun, bazı konular hariç nahiv usul çalışmalarına yeni bir bakış açısı getirmediği görülmüştür. Daha çok aktarımcı bir yol benimseyerek kendisinden sonra gelenlere disiplinle alakalı daha önceden teşekkül etmiş bilgileri derli toplu ve öz bir şekilde sunma gayretine girmiş görünmektedir. Sık sık İbn Cinnî, İbn Serrâc, el-Fergânî ve İbn Hişam el-Hadrâvî gibi âlimlerden usul konuları hakkında görüşler nakletmiş, onların eserlerinden alıntılar yapmıştır. Enbarî'nin de eserinden çoğu kez alıntı yaptığına rastlanmaktadır. Nahvin delillerini Enbarî'den farklı olarak icma'ı da eklemek suretiyle dörde çıkarmıştır. Enbarî'nin nakil dediğine sema' demiş, ondan farklı olarak sema'ın içeriğine dair detaylı açıklamalar yapmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in tüm kıraatleriyle delil olduğunu, hadislerin genel itibariyle delil olarak kabul edilemeyeceğini, söyleyeni bilinmeyen ve muvelleduna ait şiirlerle de istidlal yapılamayacağını ifade etmiştir.

Kıyas konusunda Enbarî'nin yaptığı taksimatı aynen aktarmakla beraber kendine özgü farklı bir sınıflandırma daha yapmıştır. İcma'yı ise Basra ve Kufe nahiv okullarının belli konular üzerinde ittifak etmeleri olarak görmüştür. Son olarak ise Fıkıh usulü kitaplarının üslubunu takip ederek nahivde hüküm çıkarmanın özelliklerini zikretmiştir. Yöntem olarak ise her iki müellifin eserlerinde ortaya yöntem kendilerinden önce kaleme alınmış klasik nahiv kitaplarından sistem ve yaklaşım açısından farklılık göstermektedir. Enbârî'nin yaklaşımı, yaptığı taksimler ve farazi sorularla sistemini oluşturması kendi alanında bir ilk olma niteliğini taşımaktadır. Suyûtî'nin eseri ise kapsam olarak daha geniş, düzen açısından daha derli toplu bir görüntü arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan. *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum: AÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Bağdâdî, İsmail Bâşâ. *Hedyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Muellifin Âsâru'l-Musannifin*. İstanbul: Dâru İhyâi Turâsî'l-'Arabî, 1951.
- Brockelman, Carl. *Tarihu'l-edebî'l-Arabî*. thk. Abdulhalim en-Neccâr-Ramazan Abdu't-Tevvâb. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1977.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Efgânî, Said. *Fî usûli'n-nahv*. Dimeşk: y.y, 1994.
- Enbarî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*. thk. Said el-Efgânî. Dimaşk: Matbaati'l-Camiati's-Suriye, 1957.

- Enbarî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hulâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*. thk. Hasan Hamad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Fâsî, Muhammed b. Tayyib. *Şerhu kifâyeti mutehaffîz*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984.
- Fecâl, Mahmud. *el-İsbâh fî şerhi'l-iktirâh*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Kesîr, el-Hâfîz İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. y.y: Dâr-ı Hicr, 1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Tağriberdî, Cemaluddîn Ebu'l-Mehasin Yusuf. *en-Nucûmu'z-Zehira fî Mulûk-i Mısr ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebi'l-Fellâh Abdu'l-Hayy. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâvut-Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Kiftî, Cemaluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Mahallî, Celeleddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru'-Tali' fî Halli Cem'i'l-Cevami'*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2012.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 28 Nisan 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#1>
- Safedî, Salâhaddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*. thk. Ahmet el-Arnâvut-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Dav'ul-Lami' li Ehli Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1992.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi Maârifî'l-Osmaniyye, 1993.
- Sevinç, Resul Rifat. "Arapçada İletin Yeri, Kabulü Ve Reddi Konusunda Gramer Âlimlerinin İllete Yaklaşımı". *Ekev Akademi Dergisi* 19/61, 2015, 357-375.
- Suyûtî, Celeleddîn Abdurrahman. *el-Behcetü'l-mardıyye fî şerhi'l-elfiyye*. thk. Ahmed İbrahim Muhammed Ali. Beyrut: Müessesetü'kütübîs-Sekâfiyye, 1998.
- Suyûtî, Celeleddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakât'il-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. y.y: Dâru'l-Fikr, 1979.

- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman. *Husnu'l-Muhâdara fî Tarihi Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. y.y: Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabî, 1967.
- Yafî'î el-Yemenî, Ebû Muhammed Abdullah b. S'ad b. Ali b. Süleyman. *Mir'âtu'l-Cinân ve 'Ibratu'l-Yakazân*. thk. Halil el-Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Yakut el-Hamevî, er-Rumî. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. Hassan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.
- Yakut el-Hamevî, er-Rumî. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Veciz fî usûli'l-Fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-'Alâm kamus-i terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Malayîn, 2002.

İSLAM FİLOZOFLARINDA MELEK İNANCI

ANGEL FAITH IN ISLAMIC PHILOSOPHERS

YUNUS ERASLAN

DR. ÖÖR. ÜYESİ., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, KELAM ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF KALAM

aslanyunus@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2439-1950>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.891491>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Eraslan, Yunus, "İslam Filozoflarında Melek İnanç [Angel Faith in Islamic Philosophers]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 167-190.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



İSLAM FİLOZOFLARINDA MELEK İNANCI

Öz

İlk dönemde Müslümanların fetihlerle birlikte farklı din, kültür ve medeniyetlerle irtibata geçmesi sonucunda, başta inanç esasları olmak üzere İslam düşüncesinin akla dayalı bir anlatım yöntemiyle izahı bir gereklilik haline gelmiştir. Bu bağlamda vahye dayanan İslam dini, yeni fethedilen coğrafyaların İslam'dan önceki dönemlerde bölgede varlık gösteren din, inanç ve kültürleri bağlamında da yorumlanmıştır. Bunun neticesinde ise dini ve kültürel anlamda bir etkileşim meydana gelmiş olup, başta İslam felsefesi ve kelim ilmi olmak üzere farklı disiplinler Yunan felsefesi, Sabîlik ve gnostizm gibi kadim düşünce ekollerinden kısmen etkilenmişlerdir.

Kaynağı vahiy temelli Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan "melek" konusu, İslam inanç sisteminde doğrudan ön planda olan bir konu olmamakla birlikte, irtibatlı olduğu diğer inanç esaslarıyla birlikte düşünüldüğünde, önem arz etmektedir. Zira melekler, gerek Allah-insan gerekse Allah-evren ilişkisinde, Allah'ın kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesi bağlamında aracı vasıflarıyla kilit öneme sahiptirler. Buna göre meleklerin varlıkları ve özellikleri noktasında kabul edilen görüşler, dolaylı olarak bu meseleleri de etkilemektedir. Bu bağlamda melek konusu İslam filozofları ve bazı itikadi fırkalar tarafından, genel olarak kelim âlimlerinin anlattıklarından farklı bir şekilde anlaşıldığı için, irtibatlı olduğu konular da göz önünde bulundurulduğunda birtakım eleştirilerin sebebi olmuştur. Nitekim filozofların meleklerin de içinde bulunduğu kozmoloji anlayışlarını, Yunan felsefesi ile gnostik ve hermetik düşünceleri temel alarak inşa etmeleri, birtakım göksel cisimlere meleksel işlevsellik kazandırmaları ve vahiy aracı olarak göksel akılları devreye sokmaları, söz konusu eleştirilerin sebeplerinden bazılarıdır. Bununla beraber onların bu konudaki anlayışları, melek konusunun farklı düşünce ve inanç sistemleri açısından izahı ve akla dayalı açıklaması olduğu için, doğrudan bir inanç problemi olarak karşımıza çıkmamış, yalnızca ilgili olduğu konular bağlamında bir eleştiriye sebep olmuştur. Meseleye bu doğrultuda bakıldığında İslam düşüncesinde melek konusunun kelim ve felsefe açısından önemi daha çok nübüvvet konusuyla irtibatı bakımındandır. Filozofların kozmoloji anlayışlarından yola çıkarak izah edilen melek konusu, İslam felsefesinde kadim düşünce ve felsefe okullarında olduğu gibi daha çok evrenin ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayrılması temelinde anlaşılmıştır. Buna göre ay üstü âlemde varlık gösteren göksel cisimler ve akıllar İslam düşüncesindeki meleklerle karşılık gelmektedir. Başta güneş ve yıldızlar olmak üzere bu semavi cisimlerin aynı zamanda ruhları olduğu gibi, bu ruhlar ay altı âlemde tesir gücüne sahiptirler. Meselenin bu yönü melek konusunda Allah-âlem ilişkisini açıklamaktadır. Zira bu semavi cisimler dinî literatürdeki meleklerle karşılık gelip, bunlar evrenin sevk ve idaresiyle görevli varlıklardır.

Öte yandan feyz ya da sudûr teorisiyle açıklanmaya çalışılan vahiy konusu da bu bağlamda önemli başka bir konudur. Kelim ilminde harici varlığa sahip olan vahiy meleklerinin peygamberin dışında, ona hem lafız hem de mana itibarıyla ilahi olan birtakım bilgileri iletmesi anlamına gelen vahiy anlayışında melekler kilit öneme sahip varlıklardır. Bununla beraber filozofların ortaya koydukları nübüvvet ve vahiy anlayışlarına bağlı olarak melek düşünceleri de farklılık arz etmektedir. Zira İslam filozoflarına göre peygamber doğuştan sahip olduğu "kuvve-i muhayyilesi" ile ilk akıldan taşarak gelen bilgilere ulaşabilmektedir. Bu bilgiler peygambere birtakım işaretler ve manalar olarak indirilmiş olup, bu manalar peygamber tarafından muhatap kitlenin anlayacağı düzeyde ve dilde lafızlara dönüştürülmektedir. Ayrıca bu anlayışta vahiy esasında ilgili meleklerin dış dünyada somut bir varlığından da söz etmek mümkün değildir. Burada meleklerin dış dünyadaki varlıklarının tartışma konusu olması ve vahyin peygambere müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip,

yalnızca mana olarak gelmiş olması, bazı kalamcılar tarafından filozofların meleklerin varlığını inkâr ettikleri yönünde ithamlara yol açmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu iddia çoğu kalam alimi tarafından kabul görmemiş ve bundan dolayı filozofların dinden çıktığı yönünde bir iddiaya da sebep olmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Felsefe, Melek, Vahiy, Nübüvvet.

ANGEL FAITH IN ISLAMIC PHILOSOPHERS

Abstract

As a result of the contact of Muslims with different religions, cultures and civilizations with the conquests in the first period, it became a necessity to explain Islamic thought, especially the principles of faith, by a method of expression based on reason. In this context, revelation-based Islam has been interpreted in the context of the religions, beliefs and cultures of the conquered geographies that existed in the region before Islam. As a result, a religious and cultural interaction occurred and different disciplines, especially Islamic philosophy and theology, were partially influenced by ancient schools of thought such as Greek philosophy, Sabianism and gnosticism.

Although the angel issue is not a subject that is directly at the forefront in the Islamic belief system, its importance is understood when it is considered together with other belief principles. For, angels have a key role in the relationship between God-human and God-universe, with their intermediary qualities, in the context of the realization of God's power and will. Accordingly, the views accepted on the existence and characteristics of angels indirectly affect these issues. In this context, since the angel issue is understood differently by Islamic philosophers and some creed sects than what theologians generally understand, it has been the cause of some criticisms when the issues it is related to are also considered. As a matter of fact, philosophers' constructing their cosmologies, including angels, based on Greek philosophy and gnostic and hermetic thoughts, bringing angelic functionality to certain celestial bodies and activating celestial minds as a means of revelation are some of the reasons for these criticisms. However, their understanding of this issue did not appear directly as a problem of belief, since it is an explanation and rational explanation of the angel subject in terms of different thought and belief systems, it only caused a critique in the context of the issues it was concerned with.

The importance of the angel subject in Islamic thought in terms of kalam and philosophy is mostly due to its connection with the subject of prophethood. The subject of angel, which is explained on the basis of the cosmologies of philosophers, has been understood on the basis of dividing the universe into two as the moon and the sun, as in the ancient schools of thought and philosophy in Islamic philosophy. Accordingly, the celestial bodies and minds that exist in the lunar realm correspond to the angels in Islamic thought. As these celestial bodies, especially the sun and stars, have souls at the same time, these spirits have the power of influence in the realm of the moon. This aspect of the issue explains the relationship between God and the realm regarding the angel. For, these celestial bodies correspond to the angels in the religious literature, and they are entities in charge of the administration of the universe.

On the other hand, the issue of Revelation, which is tried to be explained by the theory of feyz or sudur, is another important issue in this context. Angels are the key entities in the understanding of revelation, which means that the angels of revelation, who have an external existence in the science of kalām, convey some information outside the prophet that is divine in both word and meaning. However, with

the understanding of prophethood and revelation revealed by the philosophers, the understanding of angels also differ. For, according to Islamic philosophers, the prophet can reach the information that comes from the first mind with his innate "imagination". This information was sent down to the prophet as a number of signs and meanings, and these meanings are translated into words by the prophet in a level and language that the audience can understand. In addition, in this understanding, it is not possible to talk about the concrete existence of the relevant angels in the outside world during revelation. The fact that the existence of the angels in the external world is the subject of discussion here and that the revelation was not sent down to the prophet in a literal and poetic manner but only as a meaning led to the accusation by some theologians that philosophers denied the existence of angels.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Angel, Revelation, Prophethood.

GİRİŞ

İslam düşüncesi tarihinde fetihlerle birlikte farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılıp, temasa geçildikten sonra, başta inanç esasları olmak üzere nasrlara dayalı öğretilerin, söz konusu kültür ve medeniyetler açısından izahı zaruri hale gelmiştir. Bu bağlamda erken dönem İslam düşüncesinin şekillenmesinde bir taraftan Yunan felsefesinin diğer taraftan da doğu din ve felsefelerinin etkili olduğu fikri, artık üzerinde konsensüsün sağlandığı bir durum gibi gözükmemektedir. Zira İslam dini Arap yarımadası dışında, ilk defa bu iki felsefi geleneğin buluşma ve birleşme noktalarında yayılmış ve kabul görmüştür. Haliyle bu yeni dinin tanrı, insan ve evrenle ilgili öğretilerinin kendi orijinini korumakla birlikte, bu bölgelerde yerleşik hale gelmiş düşünce yapıları bağlamında izahı gerekmiştir. Bu amaçla Emevîler ve Abbasîler döneminde bu felsefi gelenekleri tanımayaya yönelik hummalı bir çalışma başlamış ve birçok eser Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bunun neticesinde İslam inanç esasları, varlık ve bilgi gibi felsefe ve kelâmın ilgi alanına giren konular birbirinden farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bununla Arap akıl yapısını temel alan vahye dayalı evrensel söylemin değişik kültür ve medeniyetler açısından da anlaşılabilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Emevîler ve Abbasîler döneminde, başta tercüme hareketleri olmak üzere birçok inanç ve düşünce sistemiyle irtibatın neticesinde, değişik meselelerde akli açılımlar sağlanmıştır. Bu açımdan öncelikle nasibini alan inanç konuları olmuş, gerek İslam kelâmcıları gerekse filozoflar başta uluhiyyet ve nübüvvet konuları olmak üzere, bu çerçevede önemli bir çaba sarf etmişlerdir.

Her ne kadar uluhiyyet ve nübüvvet kadar önemli olmasa da bu konularla bağlantısı açısından melek konusu da bu faaliyetin bir parçası olmuştur. Zira İslam inanç sisteminde gerek Allah-insan gerekse Allah-evren

ilişkisinde aracı vasıflarıyla meleklere özel bir önem atfedilmiştir. Kalam ilminde genellikle nasların verilerine dayanarak inanılan ve varlığı kabul edilen melek konusu, İslam filozoflarının kozmolojilerinde değişik şekillerde yorumlanmıştır. Ancak meleklerle ilgili yapılan bu açıklamalar, zaman zaman uluhiyyet ve nübüvvet konularında ortaya çıkardığı sonuçları bakımından eleştirilmiştir. Tıpkı Bâtinî düşüncede olduğu gibi meleklerin birtakım göksel cisimlere denk gelmesi Allah-evren ilişkisinin; vahyin peygamberlere ulaştırılmasıyla görevli meleklerin semavi akıllarla izah edilmesi de Allah-insan ilişkisinin Ehl-i sünnet kalamcılarından farklı bir şekilde anlaşılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda filozofların ortaya koyduğu melek düşüncesi, başta peygamberliğin vehbîliği ve vahyin peygambere geliş şekli olmak üzere kalam âlimlerinden filozoflara karşı ciddi eleştirilerin sebebi olmuştur. Biz bu çalışmada kalam âlimlerinin bu konudaki fikir ve düşüncelerini bir tarafa bırakarak, filozofların konuyla ilgili düşüncelerini değişik felsefe okulları bağlamında incelemeye çalıştık. Ortaya çıkan sonuçları kalam ilmi bağlamında ayrıca bir karşılaştırmaya tabi tutmadık. Zira bu çalışmanın amacı melek konusunu farklı disiplinler açısından bir karşılaştırmaya tabi tutmak olmayıp, yalnızca filozofların kendi eserlerinden ve kendi üsluplarıyla konunun izahını ortaya koymaktır.

1. İSLAM FİLOZOFLARININ MELEK DÜŞÜNCELERİNİN KOZMOLOJİK ARKA PLANI

İslam inanç esaslarından birisini teşkil etmesi hasebiyle melek konusunun filozofların kozmolojilerine konu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslam filozoflarının melek konusunu kendi kozmolojilerinde temellendirirken, Yunan felsefesinden bazı kavramları ödünç aldıkları söylenebilir. Burada özellikle zikredilmesi gereken isim ise Aristoteles olup, onun ontolojisinde varlığın ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayrılması ve göksel varlıklara birtakım özellikler izafe edilmesi, İslam filozoflarının meleklerle ilgili düşüncelerinin alt yapısını oluşturmuştur. Yine onun akıllarla ilgili yaptığı tasnif, başta Cebrâil olmak üzere Allah-insan ilişkisinde meleklerin konumunu anlama noktasında önemli bir kolaylık sağlamıştır. Bu durumda İslam filozoflarının melek anlayışlarının arka planını oluşturması bakımından öncelikle bu felsefi geleneklerin kozmolojilerini kısaca bir gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Aristoteles düşüncesinde, varlık ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayrılmakta olup, bu ikisi arasında mahiyet bakımından farklılık söz konusudur. Ay üstü âleme ait yıldızlar Tanrı'ya yaklaşırken, ay altı âlemde de

bir takım tesirler meydana getirirler.¹ Bu ayırımında *esîrden* meydana gelen ay üstü âlemdeki varlıklarda değişme, başkalaşma, bozulma olmadığı gibi onlar aynı zamanda İlâhî varlıklar olup hepsi canlıdır. Bu bağlamda birinci semada sâbit yıldızlar olup, bunlar ikinci derecede tanrı mesabesinde dirler. Ay, güneş ve diğer gezegenler, mertebe bakımından daha aşağıda bulunurlar. Buna karşın ay altı âlemdeki varlıklar oluşma ve bozulmanın (kevn ve fesâd) meydana geldiği mükemmel olmayan varlıklardır. Aristoteles'e göre, ay altı âlemdeki bütün olaylar ay üstü âlemdeki varlıkların etkisiyle meydana gelir. Onun kozmoloji alanındaki bu görüşleri daha sonra müslüman filozoflar tarafından da kabul edilmiştir.²

Burada İslam filozoflarının kozmolojilerinde etkileri bakımından zikredilmesi gereken bir başka düşünce akımı da Harran okulu ve Sâbiilik'tir. Zira Orta Çağda Harranîler, üstün bir Tanrı inancının yanında, ay üstü âleme ait varlıkların ay altı âlemde tanrısal etkiye sahip varlıklar olduğuna inanmışlardır. Bu bağlamda onlar genel olarak ay üstü âlemde varlık gösteren gezegen ve yıldızlara bazı tanrısal özellikler atfederek doğrudan ya da dolaylı olarak tapınmışlardır.³ Şehristânî'nin kaydettiğine göre Sâbiiler, Yüce Allah'ı bilmek ve O'na nasıl kulluk yapılacağını öğrenmek için aracı konumunda olan, arınmış ve Allah'a yakın ruhani varlıklara inanmışlardır. Bu amaçla onlar birtakım gök cisimlerine yönelmişlerdir. Bu bağlamda onların ruhanilerle ilgili tanımlamalarına bakıldığında İslam'da meleklerin özellikleriyle benzerlikler gösterdiği anlaşılmaktadır.⁴ Bağdâdî tarafından Yunanlılardan bir grup olarak nitelendirilen Sâbiiler'e göre feleklerin yaratıcısı tanrısal özellikleri ile âlemi sevk ve idare etmekte olup, yıldızlar da O'nun melekleri olarak kabul edilmektedir.⁵ Buna göre, Orta Çağ Harranîlerinin ay üstü âlemde faliyet gösteren göksel cisimleri din dilinde meleklerle karşılık gelecek şekilde Tanrı-insan ilişkisinde aracı varlıklar olarak kabul ettikleri söylenebilir.⁶ Meseleye bu çerçeveden bakan bazı araştırmacılara göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sistemlerinin ana unsuru olan feyz nazariyesi ve ona bağlı on akılla ilgili düşünceleri Harran dinî felsefesinden etkilenmiştir. Bu görüşte olanların kaydettiğine göre Fârâbî, Harran'da yaşayarak bu mezhebi öğrenmiş bir Harrânî'dir.⁷ Zira ayırık akıl-

¹ Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1958), 82-83.

² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 148-152.

³ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 57-58.

⁴ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413), 2/258-259, 296-297.

⁵ Abdulkâhir el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 324.

⁶ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 63.

⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 1/283.

lar veya melekler yahut Harranlıların verdiği adla “ruhâniler” her iki grup nezdinde de aynı vasıflarla tanımlanmıştır. Bunlar maddesi ve heyûlâsı olmayan cevherlerdir; yeryüzü âlemindeki bütün işlerde söz sahibi ve etkindirler, her iki mezhebe göre de onlar ulvî yapılarıdır veya gezgin gök cisimleri olmak durumundadırlar.⁸

Sâbiliğin yanında benzer görüş ve düşünceleri Hellenistik dönemin bir ürünü olan Stoacılık,⁹ gnostizm¹⁰ ve Yahudi Kabala'sında¹¹ da görmek mümkündür. Buna göre orta çağ düşüncesinde Tanrı ile insan ve evren arasında aracı vasıflarıyla birtakım göksel cisimlere ilahi vasıflar verilmiş ve onların evreni sevk ve idare ettiğine inanılmıştır. Bu varlıklar söz konusu öğreti ve dinlerde Tanrısal ve beşerî olmak üzere iki farklı biçimde algılanmakla birlikte her iki şekilde de bir ulaşı ya da haberciyi işaret etmişlerdir. Başta gnostizm olmak üzere bu düşünce ve fikir okullarının Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam üzerindeki tesirleri düşünüldüğünde, bu görüş ve düşüncelerin İslam filozoflarının kozmolojileri ve buna bağlı olarak melek anlayışlarına bir art alan oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şu halde İslam filozoflarının kozmoloji anlayışlarını oluştururken kendilerinden önce varlık göstermiş olan dini, felsefi ve gnostik düşünce akımlarından etkilendikleri, buna bağlı olarak melek anlayışlarını da bu çerçevede oluşturdukları söylenebilir.

2. İSLAM FELSEFESİNDE MEŞŞÂÎ GELENEKTE MELEK İNANCI

İslam filozofları kozmolojilerini ve bu bağlamda melek anlayışlarını açıklarken Yunan felsefesinden iki açıdan yararlanmışlardır. Bunlardan birincisi varlığın ay altı ve ay üstü şeklinde ikili tasnifi, ikincisi ise akla dair sınıflandırmadır. İslam felsefesi tarihinde akla dair ilk tasnifin Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından yapıldığı görülmektedir. O, akıl öğretisini derinlemesine araştırmamış olsa bile, Aristoteles'e istinaden aklın dördü taksimini yapmakla daha sonraki filozoflar için bir model olmuştur.¹² Nitekim onun Eflatun ve Aristoteles'e dayandırdığı aklın dördü tasnifi; faâl akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akıldan müteşekkildir.¹³ Kindî'nin akıllar sınıflandırmasında konumuzla ilgili olan akıl, faal akıldır. Her ne kadar gerek

⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Fesefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 139.

⁹ Cihangir Gener, *Ezoterik-Bâtîmî Doktrinler Tarihi*, (Ankara: Yurt Yayınları, 2007), 198-199.

¹⁰ Şinasi Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997), 148; Ahmet Akıncı, *Ezoterik Öğretiler* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2008), 27.

¹¹ Ahmet Akıncı, *Kabala* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2008), 218.

¹² Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, (Bursa: Uludağ üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 102-103.

¹³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, “Risâle fi'l-akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 33.

Aritoteles'te gerekse Kindî'de bu aklın mahiyeti hususu çok açık olmasa da,¹⁴ onun akli kuvveti meleğe benzetmesi önemlidir.¹⁵ Zira sonraki süreçte Farâbî ve İbn Sînâ'nın akıl anlayışları dini literatürdeki Cebrâil'e denk tutulmuştur.

Öte yandan Kindî'nin âlemi; ay altı ve ay üstü âlem şeklinde ikiye ayırarak, ay üstü âlemin meleklerle benzer şekilde ayrıcalıklı özelliklere sahip olduğundan bahsetmesi meselenin diğer yönünü teşkil etmektedir. Ona göre ay üstü âlemde varlık gösteren gökcisimleri, yeryüzünde bulunan varlıkların oluş ve bozuluşunun yakın sebepleridirler. Bu gökcisimleri canlı oldukları gibi, dünyadaki varlıklara da canlılık vermektedirler. Ancak onların canlılıkları ay altı âlemdeki canlılıktan farklı olarak süreklilik göstermektedir. Çünkü onların canlılık sebepleri Tanrı'dır. Dolayısıyla onlarda oluş ve bozuluş meydana gelmez. Ayrıca onun felek olarak isimlendirdiği gökcisimleri Aritoteles'ten farklı olarak; işitme, görme ve düşünme özelliklerine sahiptirler. Bu yönüyle onun felek anlayışı, gnostik ve hermetik anlayışların yıldızları, akli ve ilahî varlıklar olarak kabul eden düşüncelerini andırmaktadır.¹⁶

İslam felsefesi tarihinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan filozof ve mütekellim olarak bilinen¹⁷ Kindî'nin melek konusundaki görüşleri halefleri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi Yunan felsefesi orijinli feyz ve sudûr teorisine dayalı olarak anlaşılan bir özellikte değildir. Onun bu konuda daha çok bir mütekellim gibi düşünmek suretiyle melek konusunu yoktan yaratma düşüncesine göre anladığı söylenebilir. Bununla beraber Aristoteles'in kozmolojisinin etkisiyle ortaya koyduğu varlık ve âlem anlayışı, kendisinden sonraki Meşşâî filozoflarının feyz ve sudûr teorisine dayanak teşkil ederek, melekleri ay üstü âlemde semavî akıllar olarak kabul etmelerine zemin hazırladığı söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya gelecek olursak, onların melek konusundaki düşüncelerini doğru bir şekilde tahlil edebilmek için öncelikle kozmoloji anlayışlarını gözden geçirmek gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ"¹⁸ terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da "halk", "ihdas" ve

¹⁴ Bk. Ender Büyüközkara, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Bevtulhikme*, 3 (2019), 673-692; Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 14/40 (Haziran 2012), 106-107.

¹⁵ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 36

¹⁶ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, 67-71.

¹⁷ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 37.

“tekvin” kelimeleriyle anlatır.¹⁸ Bir defa var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır.¹⁹ Filozoflar âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ayırdıktan sonra, ay üstü âlemde varlık gösteren ancak etkileri ay altı âlemde de görülen olan akılların dini literatürdeki meleklerle benzer bir anlam ve işlevi olduğu görülmektedir. Nitekim Fârâbî’ye göre varlığı zorunlu olan tanrı, zatını bildiği için eşya O’ndan zuhur etmiştir. Bu bağlamda Tanrı ilk aklın ve faal aklın da içinde bulunduğu diğer akılların sebebidir. Bu akıllar ise semavi varlıkların sebebi ve ay üstü âlemle ay altı âlemin arasında araçlar olup, aynı zamanda dini literatürdeki melekler, ruhaniler ve benzeri isimlere karşılık gelmektedirler. İnsanın en büyük mutluluğa erdiği ve en yüce kemal mertebesine ulaştığı faal akıl, cisimden mufârik ve kendisinden daha aşağı derecede bulunan varlıklara hiçbir şekilde muhtaç olmayacak kemal derecesindedir. Ayrıca onu er-Ruhu’l-Emin, Ruhu’l-Kuds, melekler ve benzeri şekilde isimlendirmek mümkündür.²⁰ Aynı faal akıl şehrin ve ictimai nizamın yönetilmesinde de etkindir. Bu amaçla erdemli şehrin yöneticilerine vahyeden ve onlara sosyal düzenle ilgili kanunları bildiren akli ve ruhani bir varlık olarak er-Ruhu’l-Emin’e denk gelir.²¹ Bu durumda Allah, Cebrâil’i erdemli şehrin yöneticilerine indirip onlara vahyetmek suretiyle insanlar için bazı yasaların konulmasını sağlar.²²

Fârâbî’de var olan bu kozmolojik anlayışın aynısını İbn Sînâ’da da görmek mümkündür.²³ Dolayısıyla burada melekler özelinde ilk akıldan ve birbirlerinden sırasıyla meydana gelen ay üstü âlemdeki on akıl ve felekler âlemine odaklanmak gerekmektedir. İbn Sînâ’ya göre varlık İlk ile başlar ve ondan sonra meydana gelen varlıklar aşağı doğru hiyerarşik bir yapı oluşturur.²⁴ Bu durumda İbn Sînâ’nın sudûr nazariyesinde sözünü ettiği Gök Akılları (el-’Ukulu’s-semaviyye, el-felekiyye, el-mücerrede, el-mufaraka, el-fa’ale) ve Gök Nefleri (el-enfüsü’s-semaviyye, el-felekiyye) din dilinde melek olarak ifade edilen ruhani varlıklardır. Bunlar içerisinde-

¹⁸ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/327.

¹⁹ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, 20/ 327.

²⁰ Fârâbî, “Uyûnu’l-mesâil”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 119-120; *Kitâbu’s-siyâse el-medeniyye*, nşr. Fevzi Neccar (Beyrut: Matbaatü’l-Kasûliyye, 1964), 31-32.

²¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 64.

²² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 482.

²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 433-442.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 473.

de Gök Akılları, cisimle hiçbir irtibatlarının olmamasından ötürü Tanrı'ya daha yakın olup, din dilinde “mukarreb ve kerûbiyyûn” olarak bilinen meleklerle karşılık gelmektedirler. Gök Nefisleri ise gök cisimleriyle irtibatlarından dolayı “amele ve müvekkel” meleklerle denk gelirler.²⁵ Nitekim İbn Sînâ'ya göre din bilginleri feleğin nefsinin düşünen, yetkin (kamil) ve etkin (faal) nefis olduğunu belirtmişlerdir. Buna ilave olarak onlar, feleklerin ebedi olarak ölümsüz olduklarını ve kendi kendilerine aynı kalacaklarını ileri sürmüşlerdir. Zaten bütün dinlerde, meleklerin şüphe götürmez bir şekilde canlı ve akıllı oldukları, insan gibi ölümlü olmadıkları yaygın bir kanaattir. Feleklerin canlı, akıllı ve ölümsüz olduğu; canlı, akıllı ve ölümsüz olan melek olarak isimlendirildiği ifade edilince, felekler de melekler olarak adlandırılır.²⁶ Dolayısıyla gök akılları ya da felekler dinî literatürdeki meleklerle karşılık gelmektedir.

Filozoflara göre semavi akıllar ve felekler melek kavramına denk gelmekle birlikte, burada Ehl-i sünnet kelimcilerinin Bâtuniyye'ye yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurarak, faal akıl ve vahiy meleğine de dikkat çekmek gerekmektedir. Zira bir kısım Ehl-i sünnet kelimcileri vahyin peygambere geliş şekli ve sürecindeki farklılıklardan yola çıkarak, Bâtuniyye'nin meleklerin varlığını inkâr ettiğini öne sürmüşlerdi. Durum İslam filozoflarında da Bâtuniyye'den pek farklı değildir. Dolayısıyla aynı eleştirilerin hedefinde filozoflar da vardır. Nitekim Bâtuniyye ile onlar arasındaki bu benzerlik, Bâtuniyye'nin görüşlerini filozoflardan aldığı yönünde bir eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin haklılık payını tespit edebilmek için filozofların nübüvvet ve vahiy anlayışlarında vahiy meleğine yükledikleri anlam ve role yakından bakmak gerekmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Cebrâil'in, kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklının fiil haline gelerek bilgi üretmesini sağlayan faal akıl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kemal mertebesinde bulunan peygamberin “kuvve-i mütehayyile”si, uyanıklık halinde bile faal akıl ile ittisâl kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklar.²⁷ İbn Sînâ varlıklar arasında üstünlük sıralamasında, düşünen varlıkların bu yeteneğe doğuştan sahip olanlarının (meleke halinde) arada bir aracı olmaksızın doğrudan doğruya bu düşünme eylemini tam olarak fiile çıkaranlarını peygamber olarak tanımlamaktadır.²⁸ Bu bağlamda kudsi

²⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 102.

²⁶ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm”, trc. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1998), 570.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Cebrâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/204.

²⁸ İbn Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm”, 567.

nefis, sezgisel özellikleri ve melekler sayesinde herhangi bir öğretmen ve kitaba ihtiyaç duymaksızın akledilirleri bilen büyük peygamberlerin nefsidir. Vahiy de meleklerle insan ruhu arasında gerçekleşen bir iletişim şeklidir. Bu haliyle kudsi nefis, Allah'ın dünyada halifesi olup insanî açıdan en yüce mertebedir ve meleklerle aynı seviyededir.²⁹ Bu durumda vahiy, Akl-ı Küllî'nin feyezana bağlı ve arızî olarak ondan parça parça gelen bir feyezana olup, melek de bunu taşıyan güçtür. Melekler kendilerine verilen farklı görevlerden dolayı çeşitli isimlerle adlandırılrsa da hepsi özü gereği birdir.³⁰

Öte yandan peygamberler sahip oldukları “kuvve-i mütehayyile” sayesinde kelâmullâhı iştir ve mukarreb melekleri görürler. Bu halde iken melekler peygamberlerin görebileceği suretlere dönüşürler. Burada nefis, mufârik akıllarla irtibat kurabilmek, onlardan kıyas ve düşünmekle elde edilemeyecek ilimler alabilmek için keskin bir sağlığa ulaşır. Böylece cisimleri değişik hallere sokmak suretiyle mucizeler meydana getirdiği gibi, gayb âleminden haber verir ve meleklerle konuşur. Bu durum peygamberler için vahiyyle, veliler için ilham kavramıyla ifade edilir.³¹

Ancak onların dini literatürdeki Cebrâil'i bu şekilde faal akıl olarak ifade etmeleri, bazı kelimacılar tarafından Cebrail'in hayali bir varlık olup dış dünyada bir karşılığının olmadığı yönünde anlaşılmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, filozoflara göre Allah'ın kelâmı peygamberin vicdanında ortaya çıkan birtakım hayaller olup, melekler de peygamberin hayal gücünün canlandığı suret ve nurlardan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Onlar bu özellikleri riyazet ve çile ile kazandıkları için, aslında peygamberlik onlara vebî olarak değil de kesbi olarak verilmiştir. Zira onlara göre peygamberlerin kutsi güç adını verdikleri güçlü sezgileri, insanları etkileme güçleri ve zihinlerinde hayal ettikleri şeyleri duyan ve gören duyu güçleri vardır. Bu durumda filozoflara göre melekler zihinde canlandırılan hayali varlıklar olup peygamber, bu hayali varlıklar aracılığıyla ilahi bilgileri alır.³² Bununla beraber Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139) gibi başka kelimacılar ise filozofların meleklerin varlığını kabul ettiklerini öne sürmüşlerdir.³³ Dolayısıyla İslam filozoflarının da meleklerin varlığını inkâr ettikleri fikri, teorik bir tartışmadan çok kendi zamanının siyasi ve sosyal gelişmeleriyle birlikte düşünülmesi gereken bir durum gibi görünmektedir.

Bu bağlamda irdelenmesi gereken bir başka konu da vahyin peygam-

²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, trc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 482.

³⁰ İbn Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihim”, 567.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 3/594-603.

³² İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, thk. Ebu Yahya Mahmud (Riyad: Dâru Tayyibe, 1422), 131-134.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhişü'l-edille li-kavâ'id'i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almâni li-Ebhâsiş-Şarkıyye, 1432/2011), 2/579.

bere geliş şekli ve meleklerin bundaki rolüdür. Zira Ehl-i sünnet kelimcilerinin kaydettiğine göre, vahyin peygambere geliş şeklinde filozoflar ve Bâtınıyye'ye göre vahiy, peygambere müellef ve manzum bir şekilde gelmeyip mana olarak gelmekte, daha sonra bu manalar peygamber tarafından telif edilmektedir. Bu süreci bize ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Fârâbî'ye göre, meleklerin gerçek özleri ve insanlara kıyaslamak suretiyle elde edilen özleri bulunur. Onların gerçek özleri, emirle ilgilidir. Ancak beşerî yetiden kutsal insan ruhu ona katılır. Karşılaştıklarında iç ve dış duyu yukarıya doğru çekilir. Ona melekten taşıyabileceği bir suret görünür. Meleği kendi sureti dışında görür; sözünü vahiyden başka şekilde işitir. Vahiy, meleğin dilediği şeyin insan ruhuna doğrudan verilmesidir. İşte gerçek kelim budur; çünkü kelimden ancak muhatabın kendi iç duyusunda kendisinden kaynaklanmışçasına içerdiği kavram (tasavvur) anlaşılır. Kendisine vahyedilen kişi melek ile iç duyusu sayesinde ilişki kurar; o duyu sayesinde vahiy alır. Daha sonra melek için duyulur bir suret, sözü için işitilen sesler oluşturur. Melek ve vahiy böylece iki biçimde onun kavrama yetilerine ulaşır. Duyu yetilerine hayret ve şaşkınlık, vahiy iletilen kişiye de baygınlık arız olur ve bunun sonucunda görür.³⁴

İbn Sînâ'ya göre ise Yüce Allah'ın kelim sıfatı olarak konuşması, kendisinden feyezân eden bilgilerin, "faal akıl ve Allah'a yakın melek" olarak kaydedilen "Kalem" vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesidir. Buna göre Hz. Peygamber gaybî bilgiyi melek aracılığıyla Yüce Allah'tan alır; daha sonra bu bilgiyi kendi zihni çabasıyla çeşitli harf ve sembollerle ifade eder. Hz. Peygamber onlardan düzenli (anamlı) sözler işitir ve insan şeklinde bir şahıs görür ki vahiy de budur.³⁵ Görüldüğü gibi burada faal akıl dini literatürde "Allah'a yakın melek ve kalem olarak" nitelenmiştir. Vahiy ise Allah'tan taşan bilgilerin, faal akıl vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesi olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle filozoflar bu konuda dini literatürde var olan bu kavramlaştırmayı başka bir açıdan tevil ederek meseleyi aklileştirme çabası içine girmişlerdir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'in gerek vahiy esnasında gerekse başka vesilelerle meleği görmesi, dış dünyada karşılığı olan somut bir görmeden daha çok onun kutsi aklında gerçekleşen bir halden ibarettir. Bu anlayış çerçevesinde vahiy de sembollerle ifade edilen bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda vahiy Hz. Peygamber'e hem lafız hem de mana olarak gelme-

³⁴ Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 68.

³⁵ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, "er-Risâletü'l-arşıyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 317.

yip, yalnızca birtakım manalar halinde gelmekte, o da muhatap kitlesinin dili ve anlayış düzeyine göre bu manaları somutlaştırmaktadır.

Şu halde İslam filozoflarının melek anlayışına göre vahiy semavi akıldan alınır, dini literatürdeki Cebrail, faal akla karşılık gelir, vahiy peygambere müellef ve manzum olarak indirilmek yerine faal akıldan taşarak onun kalbine akan manalardan ibaret olup, sonraki süreçte peygamber onu kendi lisanına göre telif eder.

3. İSLAM FELSEFESİNDE İŞRAKÎ GELENEKTE MELEK İNANCI

İslam felsefe tarihinde Meşşâilikten sonra melek konusuna değinen bir başka felsefi gelenek de İşrakî felsefedir. Adını ekolün kurucusu Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) "*Hikmetü'l-İşrâk*" adlı eserinden alan bu felsefi gelenekte hikmetin önderi, lideri ve otorite sahibi olarak Eflatun³⁶ kabul edilmekle birlikte, genel olarak eski Yunan ve Fars felsefelerinin mezcedildiği görülmektedir.³⁷ Bu bağlamda onun işrak teorisine benzer bir yaratılış düşüncesini ilk dönem Sâbiilerinde de görmek mümkündür.³⁸ Felsefe ile tasavvuf arasında bir köprü oluşturmaya çalışan İşrakilik metafizik varlığın manevi imkânlarla önce gözlemlenmesini daha sonra da mantıksal olarak temellendirilmesi gerektiği tezini ileri sürerken rasyonel tutumları Gnostisizm'in ışığında değerlendirmek ve aşmak istemiştir.

Sühreverdî'nin kozmolojisi Meşşâî filozoflardan farklı olmakla birlikte birtakım benzerlikleri de içinde barındırmaktadır. Nitekim onun kaydettiğine göre Allah'ın ilk yarattığı şey olan akıl, "suretleri bahşeden" (*vâhibü's-suver*) ismi verilen, Peygamberlerin "Kutsal Rûh" olarak adlandırdıkları ve Meryem sûresi 19. ayetinde bahsedildiği gibi diğer bazı peygamberlere müjdeci olarak gönderilen Cebrâil'le aynı şeydir. Aklın kendi zatını akletmesiyle meydana gelen felekler de, insan bedenlerinde var olan nefis-i nâtıkalar gibi nefislere sahiptirler ki, bu da diğer meleklere denk gelmektedir. Zira feleklerde var olan bu nefisler ebedî bir vecd ve devamlı bir lezzet içinde, Yaratıcılarına arzu duyar, O'na âşık olur ve O'nu bilirler.³⁹

Meseleye onun nur terminolojisi üzerinden baktığımızda, Sühreverdî'ye göre varlıkta nurdan daha açık ve tanıma ihtiyacı olmayan başka bir şey olmadığı gibi, bu özelliğiyle nur, başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır.⁴⁰ Ona

³⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 330.

³⁷ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8-10.

³⁸ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler*, 82-91.

³⁹ Sühreverdî, "Filozofların İnançları (i'tikâd el-Hukemâ)", çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arşivi*, 26 (1987), 206-210.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 318.

göre mutlak ve müstağni soyut nur, her hangi bir şarta bağlı kalmaksızın tek olup, kendisinin dışındaki diğer varlıklar O'na tabi ve muhtaç olarak varlıklarını O'ndan alırlar.⁴¹ Nurların nurundan ilk meydana gelen ve tek olan Pehleviler tarafından “Behmen” olarak adlandırılan en-Nûru'l-akreb'tir. Bu nûr bizzat muhtaç ama ilk nûr ile yetkindir.⁴² Alt düzeydeki nur ile üstün nur arasında bir perde bulunmadığından altta olan üstün olanı müşahede eder, üstün olanın nuru alttakine yansır. Bu durumda en yakın nurun üzerine Nurların Nuru'nun ışığı yansır.⁴³ En yakın nurdan bir berzah ve soyut nur meydana gelmekte olup bu durum aynı şekilde dokuz defa tekrar eder ve sonrasında felekler ve unsurlar âlemi meydana gelir.⁴⁴ Nurlar arasındaki bu hiyerarşik yapıda üstteki alttakine hâkim oluken, alttaki de üstteğine bağlı olur.⁴⁵ Hâkim nurdan sırasıyla çok sayıda nur meydana gelir ki, bu nurların her biri Nurlar Nuru'nu ve O'nun ışığını yansıttığı gibi kendi aralarında da ışık yansır. Bu süreçte Nurlar Nuru'nu müşahede eden hâkim nurlar katlanarak büyük bir sayıya ulaşır.⁴⁶

Öte yandan Sühreverdî soyut nurları berzahlarla irtibatı olan nurlar ve berzahlarla hiçbir şekilde irtibatı olmayan hâkim nurlar olmak üzere iki kısma ayırır. Hâkim nurlar arasında, en üstün hâkim nurlar ve heykellerin efendileri olan sûretsel hâkim nurlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi birbirinden sudûr eden sıradüzenli (müterettebetün) dikey (tûlî) nurlar iken, ikincisini de denk (mütেকâfie) yatay (‘arzî) nurlar olarak nitelendirilir.⁴⁷ Hâkim nurlar arasında yansıma ve cevherlik vasıtaları az olan dikey asıllar, “ümmehât/ana hâkim nurlardır. Yine hâkim nurlardan “yatay hâkim nurlar” derecelerine göre vasıtalı yansımalarından oluşur.⁴⁸ Sühreverdî'nin kozmolojisini Meşşâî gelenekle karşılaştırdığımızda; Tanrı Nûru'l-Envâr'a, akıllar melekler ve insan ruhuna, Nûru'l-mücerred yıldızlara, ateş de ârîzî nura karşılık gelmektedir.⁴⁹

Sühreverdî'nin melek şemasında Cebrâil'e ayrıca bir atıf yapılır. Ona göre âlemler üç bölümdür. Bunlardan birincisi ilâhiyyûn olup kadim hükema buna akıl âlemi derler. Bu tabakanın terimlerine göre duygu işaretiyle kendine işaret edilmeyen ve cisimlerde tasarrufu olmayan her mücerret cevher akıldır. Bu âlemlerin ikincisi nefis ve üçüncüsü nefis-i natıka âlemleridir.

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 340.

⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 354.

⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 368.

⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 378-380.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 374.

⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 382-384, 564.

⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 394-400.

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 462.

⁴⁹ Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması”, *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), 62.

Nefs âlemi ile nefis-i natıka âlemi şekilsiz ve cihetsiz ise de cisimlerin bu-
lundukları âlemlerde tasarruf ederler. Nefs-i Natıka; ruhlarda, feleklerde ve
insanlarda tasarruf ettiklerine göre iki bölüme ayrılırlar. Cisimlere ilişkin
olanlar esirî ve unsurî olmak üzere yine iki kısımdır. Bunlardan birisi de
nefislerimizi ilmi kemale götüren ve filozofların Ruhü'l-Kuds dediği faal
akıldır. Bunlar hep mücerred ilahi nurlardır. Varlıkların ilk kaynağı ilk akıl
olduğu gibi ilk parlayan nurun ışığı da ondan belirmiştir. İlk İşrak nurunun
parıltısı artıkça akıllar da artmış ve bu işrakın nüzul ve vasıtasıyla kat kat
fazlaşmıştır. Bu vasıta ve nüzul her ne kadar illiyet kaidesine göre bize
daha yakın gelmekte ise de zuhurunun şiddetinden en uzağı en yakın gö-
rünmektedir. Bunlardan hepsinin en yakını ise nurların nurudur.⁵⁰

Burada “Ruhü'l-Kuds” veya “Kutsal ruh” olarak tanımlanan şey, insan-
lığın arketipi olan Cebrâil tarafından temsil edilir. Bu meleksel varlığa ek
olarak, her insanın melek dünyasında yaşayan ve insan vücuduna girme-
den önce ikiye bölünen kendi koruyucu meleği vardır. Yarıları meleksel dün-
yada kalır ve diğer yarıları diğer yarıyla birleşmek için her zaman serbest
bırakılmasını istediği beden hapisanesine girer.⁵¹ Hâkim nurların birisin-
den nefis-i nâtık/konuşan tür tılsımının sahibi Cebrâil oluşur. O melekût
âleminde bulunan hâkim nurların büyük reislerine yakın olan babadır.
O, can veren, Kutsal Ruh, ilim ve destek sunan, canlılık ve fazilet bahşen-
dendir. En yetkin insanî karışımın üzerinde insan bedenlerinde etkin nur
olan soyut bir nur bulunur ki, bu İsfahbedü'n-Nâsût/ insanlığın komuta-
nı olan yönetici nurdur.⁵² Bu bağlamda bütün güç ve kuvvetler İsfahbed
nurun bedendeki uzantıları ve gölgeleri olup, beden bu nurun heykeli
konumundadır.⁵³ İsfahbed nurlar, kapkaranlık cevherlere hakim olup, on-
ların aşklarının ve arzularının gücü nurlar âlemine yöneldiğinde ve hâkim
nurlarla aydınlandıklarında, mutlak nur âlemi ile iletişim/ittisal kurma ye-
tileri gelişir. Böylece bu nur, mutlak nur âlemine ulaşarak Nûrlar Nuru ve
kutsal hâkim nurlar gibi kutsal hale gelir. Buna karşın bu nurlar bedenî bir
ilgi ve birçok berzahsal meşguliyetlerle birlikte bulunduğu sürece, yetkin
yönleriyle haz duyamaz ve sıkıntılardan da acı duyamazlar.⁵⁴ Başka bir de-
yişle nefis, yüce olduğunda ve kuvveleri kuvvetli olduğunda, bu âlemde çok
büyük bir etki yapar. Çünkü o Kutsal Rûh'la birleşir ve O'ndan ilimleri alır
oradan etki özelliğine sahip nurani bir güç kazanır; tıpkı ateşe yaklaştırıldı-

⁵⁰ Ebü'l-Fütüh Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963), 17-21.

⁵¹ Mehdi Amin Razavî, *Suhrawardî and the School of Illumination*, (Great Britain: Curzon Press, 1997), 82.

⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 510.

⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 520.

⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 556-560.

ğında ateşin nurani bir şekil ve yakma özelliğini kazanan kızgın demir gibi. Bu mertebe, derecelerinin yüksek olması sebebiyle Peygamberler ve velilere tahsis olunmuştur.⁵⁵

Sühreverdî'ye göre Allah'ın daha büyük olan bazı kelimeleri vardır ki, bu kelimeler onun kerim olan çehresinin nurlarındandır. Nurdan olan bu kelimelerin bazıları bazılarından üstündür. İlk nur, ondan daha büyük kelime bulunmayan kelime-i ulyâdır. Bu ilk nurun ışık ve tecelli bakımından diğer kelimelerle olan ilişkisi güneşin diğer yıldızlarla olan ilişkisi gibidir. Bu kelimenin ışığından diğer bir kelime meydana gelir ve kâmil sayıya ulaşınca kadar bu sıra birbirini izlemeye devam eder. Bunlar tam kelimelerdir. Bu kelimelerin sonuncusu Cebrail olup, insanoğlunun ruhları bu son kelimedenden meydana gelir. Görüldüğü gibi Sühreverdî ruhları kelime olarak adlandırmakta ve kelimeleri büyük orta ve küçük olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Büyük kelimelerle on akıl ya da Nûru'l-Envâr'a en yakın melekler; orta kelimelerle felekî nefisler veya en yakın meleklerin emri altında bulunan melekler ve küçük kelimelerle de onuncu akıldan sâdır olan cüzi nefisleri ifade eder.⁵⁶

Görüldüğü gibi İsrâkî gelenekte “melek”, “nur”, “ışık”, “karanlık” kavramları bu ekolün olmazsa olmazları arasındadır.⁵⁷ Sühreverdî'nin ışığa, çeşitlerine ve sudûr şemasına dayanan ontolojik görüşleri, melek düşüncesiyle iç içe geçmiştir. Her meleksel düzen, kutsal dünyanın ve birçok insanın ruhsal topoğrafisini sağlayarak sâlikin orijinal meskenini bulmasına yavaş yavaş yardımcı olan bir ontolojik görev gerçekleştirir.⁵⁸ Onun melek anlayışı, çok sayıda Zerdüş geleneğinden çekilen karmaşık bir ışık, element ve sembol ağını temsil eder. Meleklerin işlevine ve rolüne ilişkin görüşü, rotasyonları ve diğer birçok işlevi göksel bedenlere ve astronomik sorunlara bağlayan İbn Sinâdan kökten farklıdır. Onun için melekler, metafizik doktrininin ve ezoterik görüşlerin ifade edilebildiği araçlardır ve bu nedenle melek düşüncesi, bazen felsefi ve bazen sembolik olarak öne sürdüğü dil, diğer geleneklerden büyük ölçüde ödünç alınan bir dildir.⁵⁹

Şu halde İsrâkî gelenekte de Meşşâilikteki göksel akıllara karşılık olarak melekler, semavi nurlar olarak ifade edilmiştir. Bu nurlar aynı zamanda ay altı âlemde tasarruf gücüne de sahip olmaları sebebiyle Allah-evren ilişki-

⁵⁵ Sühreverdî, “Filozofların İnançları (İ'tikâd el-Hukemâ)”, çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arşivi*, 26 (1987), 211; Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 32-33.

⁵⁶ Büşra Meçin Aslan, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâzi Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlilî* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 180, 230.

⁵⁷ Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması”, 56.

⁵⁸ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 81.

⁵⁹ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 81.

sinde etkin ve aracı varlıklardır. Öte yandan bu nurlardan faal akla karşılık gelen Ruhü'l-Kuds da feyz teorisine benzer şekilde nurların tecelli etmesi suretiyle vahyi gerçekleştirir. Meselenin bu yönü de Allah-insan ilişkisi bağlamında meleklerle yüklenen rolü ifade etmektedir.

4. EKLEKTİK FELSEFE VE İHVÂN-I SAFÂ'DA MELEK İNANCI

Her ne kadar Meşşâî ve İsrâkî felsefe içinde kabul edilmese de eklektik felsefenin önemli temsilcileri olarak İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini de bu bağlamda gözden geçirmek gerekmektedir. İhvân-ı Safâ'nın melek anlayışını önce kozmolojik açıdan daha sonra da peygamberler ve peygamberlerin dışındaki diğer insanlar açısından ayrı ayrı incelemek gerekmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre âlem, kuşatıcı olan ulvî âlem ve merkez konumundaki süflî âlem olmak üzere iki kısımdan oluşur. Ulvî âlemin üstünde Yüce Allah'ın izniyle kuşatıcı olan, ulvî âlemden arzın merkezine kadar her iki âlemde de güçleri bütün cisimlere nüfuz eden Külli nefis mertebesi vardır.⁶⁰ Buna göre Külli nefis gücünü tüm âleme yayarak süflî âlemdeki bütün oluşların meydana gelmesinde etkili olur. Güneş, Zühal, Merih, Müşterî, Zühre, Utarit yıldızları, sabit yıldızlar ve ay gibi gök cisimlerinden âleme yayılan bu ruhani güç feleklerle, tabii unsurlara ve bunlardan meydana gelen şeylere, cüz'î ve küllî tüm varlıklara etki eder ki; bununla âlemin nizamı, mükemmelliği ve bekası gerçekleşir. İhvân-ı Safâ'ya göre dini literatürde bu ruhani güç, orduları ve yardımcıları olan “melek” kelimesiyle ifade edilir.⁶¹ Bu durumda gezegenler ve yıldızlar Yüce Allah'ın melekleri olarak göklerin de hükümdarlarıdır. Allah onları, kâinatın imarı, mahlûkâtın idaresi ve yönetilmesi için yaratmıştır. Onlar Allah'ın feleklerdeki halifeleridir.⁶² Külli nefis, Allah'ın askerlerinden, yardımcılarından ve mukarreb meleklerindedir. Yüce Allah tarafından ay feleğinin altındaki şeyleri idare etmekle müvekkel olup, felekten daha büyük ve ondan daha kuvvetli, cismani varlıklardan daha büyük, kadim, daha şerefli, daha yücedir. Bunlar Yüce Allah'ın melekleri ve ihlaslı kulları olup, O'na emrettikleri hususlarda hiçbir şekilde isyan etmedikleri gibi, kendilerine kelam ve hitap olmaksızın emredilene yaparlar.⁶³ Örneğin tabiat Külli nefsin kuvvetlerinden bir tanesi olup, bu kuvvet ay altı âlemdeki bütün cisimlere yayılmış ve onları sükûna kavuşturmuştur. Ancak Yüce Allah'ın izniyle onlardaki bu kuvvet aktif hale gelebilir. İşte filozofların “tabii kuvvetler” olarak isimlendirdikleri evrenin düzen ve

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, (Kum: Mektebü'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1405), 1/146.

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/144-148.

⁶² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/145.

⁶³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/472; 3/191, 328-329; 4/214-219.

idaresiyle ilgili bu durum din dilinde melekler olarak ifade edilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla İhvân-ı Safâ tabiat kanunlarını da meleklerle ifade etme yoluna gitmiştir. Zira tabiat, Allah'ın müeyyed meleklerinden bir melek ve emredilene yapan itaatkâr kullarından bir kuldur.⁶⁵ Yani “sünnetullah” olarak ifade edilen tabiat kanunları, Allah'ın kudret ve iradesinin tecellisi olarak melekler aracılığıyla icra edilmektedir.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla İhvân-ı Safâ'ya göre melekler Allah'ın kâinattaki kudret ve iradesini gerçekleştirmek için yarattığı varlıklar olarak öne çıkmaktadır. Zira onlara göre Yüce Allah'ın işi yalnızca ihtira' ve ibdâ' olduğundan, cisimlere zatıyla mübaşir olmaz ve kendi nefsiyle fiilleri üslenmez. Bununla beraber telif, terkiib, sanatlar ve fiiller, çeşitli zaman ve mekânlarda alet ve edavatla gerçekleştirilen hareketleri O, melik ve başkanların hizmetçileri ve ordularına emrettikleri gibi müvekkel meleklerine emreder.⁶⁶ Ancak bu varlıklar ay üstü âlemde birtakım dini sembollerle ifade edilirken, ay altı âlemde başta güneş olmak üzere gök cisimleriyle sembolize edilmiştir. Buna göre bu felekî cisimlerin somut varlıklarının ötesinde sembolize ettikleri birtakım güçler vardır ki, din dilinde bu meleklerle ifade edilmektedir. Nitekim tanımlar bölümünde melekler, feleğin tabiatının baskın olduğu varlıklar olarak, felek ise şeffaf, küre şeklinde, âlemi kuşatan cisim olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla söz konusu göksel cisimlerin somut varlıkları bizzat melekler olmayıp, bu cisimlerdeki gizli ve baskın olan nefisler, meleklerin görevlerini ve güçlerini ifade etmek amacıyla kullanılan ifade araçlarıdır.

Meleklerin mahiyetlerine gelecek olursak, onlar faal, bilen, akli, basit cevherlerden oluşan ruhani varlıklardır. Bu cevherler Allah'ın melekleri olarak; etkileri altındaki cisimleri kullanan, maddeden soyut suretler olup, cismanî felekleri ihata eden ruhanî cevherlerdir.⁶⁸ Zira âlemde, zahir fiillere ve gizli zatlara sahip olan ve “ruhanîler” olarak adlandırılan melek, cin ve şeytandan oluşan nefisler mevcuttur. Burada melekler, âlemin korunması ve kâinatın nizamından sorumlu salih amel sahibi nefislerdir. Bu nefisler daha önce bir vücuda sahip iken, arınmak ve tefekkür sahibi olmak suretiyle bedenlerinden ayrılarak özgürleşmişlerdir. Böylece kurtuluşa ermiş, fezada ve semada dolaşmaya başlamışlardır. Bundan sonra da neşe ve mutluluk içinde yaşayacaklardır.⁶⁹ Buna göre semâvât ehli ve feleklerin sâkinleri, Allah'ın melekleri ve hâlis kullarıdır. İştirirler, görürler, aklederler,

⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/63.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/127-130.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/126.

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/387-388.

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/272-273.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/142-143.

bilirler, okurlar ve gece gündüz durmadan O'nu tesbih ederler. Onların gıdaları tesbih ve tehlil olduğu için yemeye ve içmeye ihtiyaçları da yoktur. Ayrıca onların meyveleri düşünce, tefekkür, ilim, şuur, marifet, hissiyat, lezzet, mutluluk, sevinç ve rahattır.⁷⁰

Konuyu nübüvvet bağlamında da değerlendiren İhvân-ı Safâ'ya göre meleklerden her birinin bir makamı olup, onların yerleri müminlerin ve onların üzerindeki peygamberlerin göğüsleridir.⁷¹ Zira peygamberler nefislerinin cevherinin saflığı ve ruhlarının meleklerin ruhları ile mütecanis olmasından dolayı meleklerden vahiy almaktadırlar.⁷² Peygamberler maddeden soyutlanmış, her biri kendi kendisiyle var olan, kendisiyle ilgili emre yönelmiş, akılsal varlıklar olan melekleri tasavvur edip düşünürler. Çünkü vahiy ve haberler melekler vasıtasıyla ve onların desteğiyle gerçekleşir.⁷³ Bu bağlamda peygamberler cisimden mufarık olan melekleri, eşyanın resim ve suretlerini aynada görür gibi görürler.⁷⁴ Buna göre peygamberler tüm insanlığın muallimi, müeddibi ve üstadı olduğu gibi, peygamberlerin muallimleri de meleklerdir. Meleklerin muallimi Külli nefis, onun muallimi ise Faal akıldır. Allah ise hepsinin öğreticisidir.⁷⁵ Meseleye bu şekilde Allah-insan ilişkisi bağlamında bakıldığında melekleri ikrar etmek aynı zamanda bir iman esası olarak öne çıkmaktadır.⁷⁶ Zira melekler burada Allah-insan ilişkisinin yegâne araçları olduklarından peygamberlerin getirdikleri mesajların doğruluğu ve kabul edilebilirliği onlarla gerçekleşmekte, bu da peygambere dini bir otorite sağlamaktadır. Şimdi bu iletişimin şekli ve niteliği konusuna İhvân-ı Safâ açısından bakalım.

İhvân-ı Safâ meleklerin Allah-insan ilişkisinde aracı rollerine özel bir önem vermektedir. Zira peygamberlere has olan ilim ve amelle gösterdikleri mucizeler; vahiy ve ilham olarak meleklerin aracılığında gerçekleşen Rabbanî bir tâlim ve ilahi bir ilimdir. O, yeryüzünde gerçekleşen bir tâlim ya da cüzî bir ilim olmayıp; akli bir feyz ve külli bir teyiddir.⁷⁷ Bu bağlamda peygamberler meleklerle diğer insanlara göre daha yakın oldukları için Allah, insanlar içinden bir kısmını meleklerle insanlar arasında aracı kılmıştır. Bunun böyle olmasının sebebi ise aracının her iki tarafın da özelliğini gösterebilmesidir. Peygamberler de nefisleri ve cevherlerinin saflığı bakımından meleklerle benzerken, somut cisimleri bakımından da insanla-

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/207.

⁷¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/425.

⁷² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/12-13.

⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/131.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/119.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/480.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/67.

⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/330.

ra benzemektedirler.⁷⁸ Peygamberlere gelen vahyin şekil ve içeriğine gelince, İhvân-ı Safâ'ya göre melekler vahyi peygamberlere anlam bakımından indirmektedirler.⁷⁹ Zira meleklerin konuşması yalnızca işaret ve imayla insanlarınki ise lafiz ve ibare ile gerçekleşir. Bununla beraber melekler ve peygamberler manada ortak noktadılar. Bu durumda peygamberler cevherlerinin saflığı ve nefislerinin letafeti sayesinde meleklerden vahyi ima ve işaret olarak alırlar. Bundan sonra meleklerden aldıkları bu manaları beden dili ile ifade eder ve veziz lafızlarla tedvin eder, kıraatini fesahatle ortaya koyar ve manalarını izah ederler.⁸⁰

Melek konusunun peygamberlerin dışında diğer insanları da ilgilen-diren yönleri vardır. Bu doğrultuda İhvân-ı Safâ'da en çok ön plana çıkan şey insan-melek benzetmesidir. Buna göre insanda iki türlü melek özelliği vardır. Birincisi, insanın dünyanın çile ve zahmetine katlanıp, nefsinin arzu ve isteklerine karşı gelerek bilkuvve melek olmasıdır. İkincisi ise bilkuvve melek olan insanın nefsi bedeninden ayrıldığında bilfiil melek olarak melekler arasına katılması ve meleğe dönüşmesidir.⁸¹ Bu durumda insan nefsi potansiyel olarak melek ve şeytan özelliklerini bünyesinde barındırmakla birlikte, dini emirlere uygun bir şekilde yaşarsa fiilen melek olmaktadır. Buna karşın dini emirlere aykırı bir yaşam tarzı içine girerse nefsindeki potansiyel şeytan, fiilî şeytana dönüşür.⁸² Bu bağlamda insanın yaratılışından itibaren birtakım aşamalar geçirerek, öldükten sonra nefsi, varlığı ebedi olan ruhani ve semavi bir meleğe dönüşür. Bu halde mutlu, sevinçli, mütelezziz olarak ebedi kalır.⁸³ İyi nefis maddeden ayrı bir şekilde varlığını sürdürürken; zatı bağımsız, cevheri de cisme ait bütün bağlantılardan müstağni olur. Bu halde iken nefis Mele-i Alâ'ya yükselerek melekler zümresine dahil olur. Böylece ruhani işleri müşahede eder ve duyu organlarıyla idrak edemediği bu nurani suretleri bizzat görür. Buna karşın kötü nefis ise günahlarından dolayı gök kapıları kendisine kapatılmak suretiyle Mele-i Alâ'ya hiçbir şekilde çıkamazken melekler zümresine de dahil olamaz.⁸⁴

SONUÇ

İslam inanç sisteminin önemli bir unsurunu teşkil eden melek kavramı işlevselliği açısından, İslam'dan önce değişik inanç ve düşünce sistemlerinde konu edilmiştir. Söz konusu inanç ve düşünce sistemleri meseleyi

⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/121.

⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/60.

⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/494.

⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/378.

⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/122.

⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/448-449.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/6-7.

genellikle kozmolojileri bağlamında açıklamış ve evreni ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayırarak, göksel varlıklara bu iki âlem arasında geçişkenliği sağlayan bir rol biçmişlerdir. Dolayısıyla bu göksel varlıklar, köken itibarıyla ay üstü âleme ait olsalar da etkileri ay altı âlemde hissedilen bir özelliğe sahiptirler. Bu özellikleriyle onlar ay altı âlemde gerçekleşen hadiselerin de meydana gelmesinde etkilidirler. Tanrı-insan ilişkisinde de ayrıca bir rolü olan bu varlıklar, söz konusu inanç ve düşünce sistemlerinde akıl ve nur kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Böyle bir alt yapıdan hareketle İslam filozofları, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, kozmolojilerinde melek konusuna yer vermişlerdir. Nitekim onların da gerek Yunan felsefesinde gerekse gnostik ve hermetik düşüncelerde olduğu gibi kozmolojilerinde evreni ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayırdıkları görülmektedir. Öte yandan akıllarla ilgili yaptıkları tasnifin de yine adı geçen inanç ve düşünce sistemlerinden mülhem olduğu görülmektedir. Buna göre dinî metinlerde nitelikleri ve özellikleri hakkında ayrıntılı olarak bilgi verilmeyen melekler, ay üstü âlemde faaliyet gösteren, ancak etkileri ay altı âlemde de hissedilen göksel varlıklar olarak açıklanmıştır. Bu durumda bu varlıklar özellikle ay altı âlemin sevk ve idaresiyle görevlendirilmişlerdir.

Burada Allah-evren ilişkisinin aracı varlıkları olarak öne çıkan meleklerin, bir de Allah-insan ilişkisi bağlamında görevlerinden bahsedilir ki, İslam filozofları bunu semavi akıllar olarak adlandıırırlar. Özellikle peygamberlerle iletişim ve vahyin ulaştırılması noktasında faal akla biçilen rol, vahiy melekleri olan Cebrail ve Mikail'i andırmaktadır. Şu farkla ki, İslam filozoflarına göre peygamber vahyi vehbî olarak değil de kesb ve gayretinin bir sonucu olarak faal akılla irtibata geçmek suretiyle elde etmektedir. Dolayısıyla burada vahiy, peygambere faal akıldan feyz yoluyla taşarak gelen bilgilerden ibaret olmaktadır. Bu da gerek vahiy gerekse melek konusunun İslam filozoflarında, kelim âlimlerinden farklı bir şekilde anlaşıldığını göstermektedir. Bununla beraber onların bu şekildeki melek anlayışları, doğrudan bir eleştiri konusu olmak yerine daha çok ilgili olduğu vahiy ve nübüvvet konuları bağlamında tenkit edilmiştir. Bu bağlamda bazı kelimciler tarafından melekleri inkar ettikleri öne sürülen Batını düşüncesinin bu konuda İslam filozoflarından etkilendikleri iddia edilmiştir. Batınlığın melek anlayışı da göz önünde bulundurulduğunda, bu eleştirileri haklı çıkaracak birtakım emarelere rastlamak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Ahmet. *Ezoterik Öğretiler*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2008.
- Akıncı, Ahmet. *Kabala*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2008.
- Aslan, Büşra Meçin. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâzi Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *Usûlî'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Birand, Kâmiran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1958.
- Büyüközkara, Ender. "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl". *Beytülhikme* 3 (2019).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Feseî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 17-87.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. "Uyûnu'l-mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 119-120.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu's-siyâse el-medeniyye*. nşr. Fevzi Neccar. Beyrut: Matbaatü Kasülikiyye, 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. "Risâle fi meâni'l-akl". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gener, Cihangir. *Ezoterik-Bâtınî Doktrinler Tarihi*. Ankara: Yurt Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 121-165.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnos-*

- tik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Metafizik*. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihim”. çev. Hüseyin Aydın vd. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 565-573.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Dânişnâme-i alâî*. trc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. “er-Risâletü'l-arşıyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Teymiyye. *el-İmân'ul-evsat*. thk. Ebu Yahya Mahmud. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1422.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü ihvânî's-safâ*. 4 cilt. Kum: Mekteb'ül-A'lâmî'l-İslâmî, 1405.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/435-438. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/393-396. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kılıç, Cevdet. “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması”. *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb. “Risâle fi'l-akl”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. “Hikmetü'l-işrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/521-524. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl”. çev. M. Alper Tuğsuz. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. 4 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Razavî, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Great Britain: Curzon Press, 1997.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-ka'vâ'idi't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-Ebhâsi-ş-Şarkiyye, 1432/2011.
- Sarıtaş, Kamil. “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”. *Dini Araştırmalar* 14/40 (Haziran 2012), 90-111.

- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-işrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. *Nur Heykelleri*. çev. Saffet Yetkin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. "Filozofların İnançları (İ'tikâd el-Hukemâ)". çev. İsmail Yakıt. *Felsefe Arşivi* 26 (1987), 203-212.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Şîrâzî, Kutbuddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdi*. nşr. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî, 1380.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cebrâil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/202-204. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Zinser, Hartmut. *Ezoterizme Giriş*. çev. Neylan Eryar. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011.

TASAVVUFÎ HAKİKATLERİN SEMBOLLERLE ANLATILMASI: ALÂÜDDEVLE-İ SİMNÂNÎ'NİN RİSÂLE-İ ŞATRANCIYYE ADLI ESERİ

EXPRESSING MYSTICAL TRUTHS THROUGH SYMBOLS: RİSÂLA-YE
SHATRANJIYYA OF 'ALĀ' AL-DAWLA SIMNĀNĪ

KÜBRA ZÜMRÜT ORHAN

DR. ÖÖR. ÜYESİ., ERCİYES ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ TASAVVUF ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ERCİYES FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
SUFISM

kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6286-0589>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.896571>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
14 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Orhan, Kübra Zümrüt, "Tasavvufî Hakikatlerin Sembollerle Anlatılması: Alâüddeve-i Simnânî'nin Risâle-i Şatranjiyye Adlı Eseri [Expressing Mystical Truths Through Symbols: Risâla-ye Şatranjiyya of 'alā' al-Dawla Simnānī]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 191-217.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



TASAVVUFİ HAKİKATLERİN SEMBOLLERLE ANLATILMASI: ALÂÜDDEVLE-İ SİMNÂNÎ'NİN *RİSÂLE-İ ŞATRANCIYYE* ADLI ESERİ

Öz

Tasavvufi hakikatleri dile getirirken sûfilerin remiz, sembol ve hikâyelerden istifade etmeleri oldukça yaygındır. Sûfilerin böyle bir yöntem kullanmalarının çeşitli sebepleri vardır. Sembol ve hikâyeler yoluyla anlatımın açıklanması uzun süren hakikatleri çok daha özlü ve anlaşılır bir biçimde ifade imkânı sunması, idrâk edilmesi zor olan hususları insanın muhayyilesine yaklaştırarak daha kolay anlaşılmasını sağlaması, okuyucuda merak uyandırarak dikkatini canlı tutması ve anlatılan hakikatlerin daha kolay akılda kalmasını sağlaması bu sebeplerden bazılarıdır. Bu ve benzeri sebeplerle sûfiler, çeşitli remizlerden faydalanmış ve bazı hakikatleri bir hikâye kurgusu içinde dile getirmişlerdir. Tasavvufi hakikatleri anlatmada remiz ve hikâyelerden faydalanan sûfilerden biri de 14. yüzyılda, İlhanlılar döneminde, bugünkü İran topraklarında yaşamış bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî'dir (ö. 736/1336). Simnânî, gençlik yıllarında İlhanlı sarayında Argun Han'ın (1284-1291) yanında bulunmuş ve on yıl kadar ona hizmet etmiştir. Daha sonra yaşadığı mânevî bir hâl üzerine içinde bulunduğu bu hayatı terk ederek tasavvufa yönelme arzusu duymuştur. Hemen sarayı terk edememişse de daha evvel ihmâl ettiği ibadetleri yerine getirmeye, kulmadığı namazlarını kaza etmeye başlamış, kendi kendine çeşitli zikirler yapmış, Kur'an okumuş ve yiyeceğini son derece azaltmıştır. Kendi kendine uyguladığı bu riyâzat neticesinde meydana gelen şiddetli açlık ve uykusuzluk sebebiyle bedeni yorgun düşmüş ve hekimlerin tedavisinde âciz kaldıkları bir hastalığa yakalanmıştır. Bu hastalığı saraydan ayrılmak için iyi bir fırsat olarak gören Simnânî, iyileştikten sonra geri dönme şartıyla saraydan ayrılmak için Argun Han'dan izin alıp memleketi Simnan'a gitmiş ve Argun'un kendisini zorla alıkoyduğu dönemi saymazsak bir daha saraya dönmemiştir. Bir müddet kendi kendine ibâdet ve riyâzatla meşgul olduktan sonra Bağdat'ta bulunan Kübrevî şeyhi Nûreddin Abdurrahman İsferyânî'ye (ö. 717/1317) intisâb etmiş, sülûkünü tamamlamış ve ondan irşâd icâzeti almıştır. Çok sayıda mürid yetiştirmiş, tasavvufun çeşitli konularına dair Arapça ve Farsça pek çok eser kaleme almıştır. Tasavvuf tarihinde daha çok İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) varlık anlayışına yönelttiği eleştirileriyle tanınan Simnânî, başta letâif konusu olmak üzere tecellî, ricâlu'l-gayb, mânevî tecrübeler gibi pek çok konuda tasavvuf tarihine önemli katkılarda bulunmuş ve kendisinden sonra gelen sûfileri etkilemiştir. Kübreviyye tarikatının günümüze ulaşan kollarının Simnânî'ye dayanıyor olması, onu tasavvuf tarihi açısından önemli kılan bir diğer husustur. Simnânî, tasavvufun gerek nazarî gerekse amelî bazı meselelerini açıklamada remizlerden faydalanmıştır. Onun Farsça olarak kaleme aldığı *Risâle-i Şatrançıyye* isimli küçük risâlesi, tasavvufun zühd, uzlet, fütüvvet, istikamet gibi amelî konularının satranç taşları üzerinden anlatıldığı bir eserdir. Satrançla ilgili kavramlar ve özellikle de satranç taşları, pek çok yazar tarafından çeşitli konuları anlatmada sembol olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273), Sâdi-i Şîrâzî (ö. 691/1292) ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390) isimlerini anabiliriz. Yine divân edebiyatında bir remiz olarak satrançtan istifade edildiği bilinmektedir. Aynı zamanda sûfi kimliğiyle tanınan bazı divân şâirleri satranç tasavvufi hakikatleri anlatmada bir araç olarak kullanmışlardır. Buna örnek olarak da 17. yüzyılın ilk yarısıyla 18. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir Bektâşî dervîşi olan Azbi Baba Divânı'nda bulunan "Satrançnâme" isimli şiir zikredilebilir. Bu çalışmaya konu olan *Risâle-i Şatrançıyye* ise müstakil olarak satranç terimleri üzerinden tasavvufun bazı

* Makaleyi okuyup gelişmesinde önemli katkılar sunan Dr. Abdullah Taha Orhan'a ve Farsça tercümesinde yardımı bulunan Prof. Dr. Necdet Tosun'a müteşekkirim.

konularını dile getirmek üzere kaleme alınmıştır. Simnânî, söz konusu risâlesinde satranç taşlarını kişileştirmiş ve her birinden kendilerinde bulunan sırları anlatmalarını ve kendisine nasihat etmelerini istemiştir. Böylece sırasıyla piyon, vezir, fil, at, kale ve şahın yanına giderek onlardan sırlarını öğrenmiştir. Bu risâleyle yazar, hem kendi sülûk anlayışında önemli yeri bulunan tasavvufî kavramları açıklamakta hem de müridlerine bu hususlara riâyet etmeleri hususunda ders vermektedir. Risâlenin kısalığı ve sembolik bir anlatıma sahip oluşu, bu hakikatlerin kolayca anlaşılmasını ve akılda kalmasını sağlamaktadır. Böylece Simnânî'nin müridlerini eğitmede sembolik dilden yararlandığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Alâüddevele Simnânî, Seyr u sülûk, Sembol, Satranç, Uzlet, Zühd.

EXPRESSING SUFISTIC TRUTHS THROUGH SYMBOLS: *RISÂLA SHATRANJIIYA* OF 'ALÂ' AL-DAWLA SIMNÂNÎ

Abstract

It is quite common for Sūfīs to make use of symbols and stories when expressing mystical truths. There are various reasons for Sūfīs to use this method. It provides the opportunity to explain the truths that normally take longer, to explain through symbols and stories in a much more concise and understandable way, to make difficult matters easier to understand by bringing them closer to the imagination of the human being, to keep the attention alive by arousing readers' curiosity, and to make the truths easier to memorize. For these and similar reasons, Sūfīs benefited from various symbols and expressed some truths in the form of a story. One of the Sūfīs who made use of stories and symbols for explaining mystical truths was 'Alâ' al-Dawla Simnânî (d. 736/1336), a Kubrawī sheikh lived during the İlkhânid period in the 14th century. Simnânî was next to Arghūn (1284-1291) in the palace during his youth and served him for ten years. Later, upon a spiritual state he experienced, he had a desire to abandon this life and to turn to Sūfism. Although he could not leave the palace immediately, he began to perform the prayers he neglected, to make various remembrances by himself, to recite the Qur'ân and to reduce his food excessively. Due to severe hunger and insomnia occurred because of this self-administered asceticism, he contracted a disease that physicians were incapable of treating. Considering this disease as a good opportunity to escape, Simnânî took permission from Arghūn to leave and went his hometown Simnân under the condition of returning when he recovered, he did not return to the palace again. After engaging himself in worshipping and asceticism for a while, he became a follower of the Kubrawī sheikh Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmân Isfarāīnī (d. 717/1317), who was in Baghdad, and Simnânî completed his sulûk, received *idjāza* from him. Simnânî trained many disciples, wrote many works in Arabic and Persian on various subjects of Sūfism. Known for his criticisms of Ibn al-Arabī's (d. 638/1240) understanding of existence in the history of Sūfism, he made important contributions to the Sūfism in many subjects such as latâif, tadjallī, ridjāl al-ghayb and spiritual experiences. The fact that the branches of Kubrawīya are based on Simnânî is another point makes him important for the history of Sūfism. Simnânî made use of symbols in explaining some theoretical and practical issues of Sūfism. His small treatise called *Risâla Shatranjiya*, written in Persian, is a work in which the practical subjects of Sūfism such as zuhd (renunciation), uzlah (seclusion), futuwwah and istiḳāmah are explained through chess pieces. Concepts related to chess, especially chess pieces, have been used by many authors as symbols to describe various topics. In this context, we can mention the names Rūmī (d. 672/1273), Sa' dī (d. 691/1292) and Hāfēz (d. 792/1390).

Again, it is known that chess was benefited as a symbol in Dīwān literature. At the same time, some of dīwān poets known as of Sūfis used chess as a tool to tell Sūfi truths. As an example, the poem “Satrançname (Book of Chess)” in the Dīwān of Azbī Baba, a Bektāshī dervish lived between the first half of the 17th century and the second half of the 18th century, can be cited. *Risāla Shatranjiya*, subject of this study, was written separately to express some issues of Sūfism over chess terms. Simnāni personified chess pieces, asked each of them to tell the secrets they had and to give advice to him. Thus, he went to the pawn, queen, bishop, knight, castle, and check, learned their secrets from them. With this treatise, the author both explains the mystical concepts that have an important place in his understanding of sulūk and teaches his disciples to obey these issues. Shortness of the treatise and its symbolic expression make these truths easy to grasp and keep in mind. Thus, it is understood that Simnāni benefited from symbolic language in educating his followers.

Keywords: Sūfism, ‘Alā’ al-Dawla Simnāni, Sayr-o-sulūk, symbolism, chess, uzlah (seclusion), zuhd (renunciation)

GİRİŞ

Sūfiler, tasavvufi hakikatleri anlatırken remiz, sembol, metafor ve hikâyelerden sıklıkla faydalanmışlardır. Tasavvufi hakikatlerin böyle bir dille anlatılması hem o hakikatlerin anlaşılmasını kolaylaştırmakta hem de akılda kalmasını sağlamaktadır. Semboller ve metaforlar yoluyla anlatım, sayfalarca açıklama yapmayı gerektiren hususları çok daha özlü ve anlaşılır bir şekilde ifâde etme imkânı sunarken aynı zamanda dile getirilmesi ve idrâk edilmesi güç olan bazı hakikatleri insan muhayyilesine yaklaştırarak ifâde ve idrâk kolaylığı sağlamaktadır. Anlatımda hikâyelerden istifâde ederek konuyu hikâye kurgusu içerisinde işlemek, dinleyici veya okuyucuda merak uyandırarak dikkatini yoğunlaştırmasına imkân sağlamaktadır. Bu ve benzeri sebeplerle sūfiler; remiz, metafor ve hikâyeleri tasavvufi hakikatleri anlatmada birer araç olarak görmüşler ve bunları çokça kullanmışlardır. Feridüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) *Mantiku’t-tayr*’ı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin (ö. 672/1273) *Mesnevî*’si ve Sa’dî-i Şirâzî’nin (ö. 691/1292) *Bostan*’ı ile *Gülistan*’ı tasavvufi hakikatleri anlatmada sembol ve hikâye kullanımı denince akla gelen ilk örneklerdir.

İlhanlılar döneminde, bugünkü İranda yer alan Simnan şehrinde yaşamış bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336)¹ de tasavvufi hakikatlerin anlatılmasında remizlerden istifâde eden müelliflerdendir. Tasavvufi konuları ele aldığı çok sayıda Arapça ve Farsça eser yazan Simnânî, eserlerinde bazı tasavvufi konuları sembollerle anlatma-

¹ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

yı tercih etmiştir. Örneğin tıpkı diğer Kübrevî şeyhleri² gibi Simnânî de eserlerinde renk sembolizmini kullanmıştır.³ Yine Simnânî'nin özellikle âlemin zuhûruyla ilgili görüşlerini ifade ederken sembollerden yararlandığı görülmektedir.⁴ Mesela *Kavâtiu's-savâti'* adlı eserinde, Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tan, O'nun eserleri olan mümkün varlıkların zuhûra gelişini elif harfi üzerinden sembolik bir dille anlatmaktadır.⁵

Simnânî, tasavvufun teorik ve anlaşılması zor konularının yanı sıra zühd, uzlet, fütüvvet, istikamet gibi amelî konularını da semboller üzerinden anlatmıştır. Bunun en güzel örneği, Farsça yazılmış küçük bir risâle olan *Risâle-i Şatranç*'dir.⁶ Bu risâlede Simnânî, sâlikin seyr u sülûk sürecinde kazanması gereken hasletleri, satranç taşları üzerinden ele almaktadır. Bir hikâye kurgusu içinde kaleme alınan risâlede yazar, satranç taşlarının her birine belli bir tasavvufî makâm atfetmekte ve taşlardan kendisine nasihat etmelerini istemektedir. Bunun üzerine piyon, vezir, at ve fil gibi her bir satranç taşı kendisinde bulunan erdemler doğrultusunda yazara tavsiyelerde bulunmaktadır.⁷

Bu çalışmada, tasavvufta sembolizmin kullanılmasına güzel bir örnek teşkil eden *Risâle-i Şatranç* üzerinden, mücahede, uzlet, zühd, fütüvvet, istikamet gibi tasavvufî kavramlar ele alınacak ve bu kavramların

² Kübreviyede renk sembolizminin kullanımı hakkında bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 327; Süleyman Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ: Hayatı-Eserleri-Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 272; Elias, "A Kubrawî Treatise on Mystical Visions: The Risâle-yi Nûriyya of 'Alâ Ad-Dawla as-Simnânî", *The Muslim World* 83/1 (1993), 69. Necmeddin Kübrâ'nın renklerle ilgili görüşleri için bk. Gökbulut, *Necmeddin Kübrâ*, 272-275.

³ Bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 327.

⁴ Bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 87.

⁵ Bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 177-178; Alâüddeve Simnânî, "Kavâtiu's-savâti'", *Alâüddawla Simnânî: Opera Minora*, ed. Wheeler Thackston (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1988), 88-96.

⁶ Bu risâle, Simnânî'nin Farsça risâlelerinin bir kısmının yer aldığı *Musannefât-ı Fârsî* adlı eser içerisinde yayımlanmıştır. Alâüddeve Simnânî, "Risâle-i Şatranç", *Musannefât-ı Fârsî*, nşr. Necib Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 323-328.

⁷ Simnânî'nin satranç risâlesinde klasik satranç oyunu sembol olarak kullanılmıştır. Bir de İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Şatranç-ı Ârifin/Satranç-ı Urefâ isimli bir oyun vardır ki tasavvufî unsurlardan oluşan sembolik bir oyundur. Yüz bir kareden oluşan bu oyuna zillet basamağıyla başlanır, oyunun gayesi ise visâle ulaşmaktır. Oyuncu, oyun tahtasında yer alan kareler üzerinde ilerler. Oyun esnasında bazen düşünüş yaşayarak daha aşağıdaki karelere geri döner bazen de visâle doğru hızlı adımlar atar. Bu oyunda hem kişinin kötü sıfatlarına hem de olumlu özelliklere dair kareler bulunur. Kişinin seyr u sülûkünü ve neticede Hakk'a ulaşmasını konu edinen ve tasavvufta kullanılan sembolizme güzel bir örnek teşkil eden bu oyun her ne kadar "satranç" adını taşımaktaysa da klasik satrançtan çok farklıdır. Burada bizim üzerinde çalıştığımız risâle klasik satranç üzerine yazılmış bir risâle olduğundan satranç-ı urefâ ile aralarında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Yine de her ikisinin de satranç adını taşıması sebebiyle Simnânî'nin risâlesinden bahsedildiğinde satranç-ı urefâ da akla gelebilmektedir. Bu sebeple bir dipnotla satranç-ı urefâya işaret etmeyi uygun gördük. Satranç-ı Urefâ hakkında bilgi için şu eserlere bakılabilir: Yusuf Çağlar, *Satranç-ı Urefâ/Âriflerin Satranç* (İstanbul: Zaman Kitap, 2013); Muhammed b. Hâşim b. Hasenî Tilimsânî, *Şerhu Şatranç-ı Ârifin*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2005); Irvin Cemil Schick, "Chess of the Gnostics: The Sûfi Version of Snakes and Ladders in Turkey and India", *Games and Visual Culture in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. Vanina Kopp - Elizabeth Lapina (Turnhout: Brepol, 2020), 173-216.

Simnânî'nin tasavvuf anlayışındaki yeri ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmanın sonunda söz konusu risâlenin tercümesine de yer verilecektir.

1. SATRANCIN EDEBİYATTA BİR SEMBOL OLARAK KULLANIMI

Bilindiği gibi satranç 8x8 kareden oluşan bir tahta üzerinde iki kişi tarafından oynanan bir zekâ oyunudur. Oyuncuların her birinin sekiz adet piyonu, iki adet kalesi, iki adet fili, iki adet atı, bir veziri bir de şahı bulunur. Her bir satranç taşı belli bir şekilde hareket eder. Oyunun amacı karşı tarafın şahını sıkıştırmak, kaçabileceği bir alan bırakmamak ve böylece mat etmektir. Bu sebeple oyuncular bir yandan rakibinin şahını sıkıştırmaya, diğer yandan kendi şahlarını korumaya çalışırlar.⁸ Satrancın tarihine, kurallarına ve nasıl oynandığına dair çeşitli kaynaklardan bilgi edinmek mümkün olduğundan ve amacımız Simnânî'nin satranç tasavvufi konuları anlatmada nasıl bir sembol olarak kullandığını ortaya koymak olduğundan bu gibi konulara çalışmamızda yer vermeye gerek görmüyoruz.

Satrancın bir sembol olarak kullanımına gelince, hem Farsça literatürde hem de Türk edebiyatında satrancın çeşitli konuları anlatmada sembol olarak kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin Farsça literatürde Firdevsî (411/1020 [?]), Senâî (ö. 525/1131), Ömer Hayyâm (ö. 526/1132), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Sa'dî-yi Şîrâzî (ö. 691/1292), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 [?]) gibi şairlerin insanın mücadelesini anlatırken satranç bir istiâre olarak kullandıkları ifade edilmektedir.⁹ Fakat satrancın ve satrançla ilgili ıstılahların Farsça literatürde nasıl kullanıldığına dair dilimizde yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bu sebeple Farsça kaleme alınmış olan meşhur eserlerin bazılarında, satrancın bir sembol olarak kullanımına dair birkaç örnek zikretmek istiyoruz. Mesela Hâfız-ı Şîrâzî bir gazelinde şöyle der:

Zâhire tapan zâhid bizim halimizi bilmez. Onun için hakkımızda ne derse desin hoş görürüz.

Tarikatta sâlike ne zuhur ederse hayır odur. Gönül, doğru yolda kimse azıtmamıştır.

⁸ Satrançla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altınay, "Satranç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/178-181.

⁹ Altınay, "Satranç", 36/181. Satranç maddesinde söz konusu şairlerin satranç bir istiâre olarak kullandıkları belirtilmekle birlikte eserlerine atıf yapılmamakta, hangi şairin satranç nasıl bir sembol olarak kullandığına dair örnek verilmemektedir. Bunun tek istisnası Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sidir. Madenin kaynakçasında *Mesnevî*'ye atıf yapılmaktadır.

Bakalım ne oyun görünecek, hele bir beydak¹⁰ sürelim. Rintlerin satranç meydanında şah, yelip yortmaz¹¹

Gülîstan'da Sa'dî-i Şîrâzî, hacılar arasında çıkan bir kavgayı anlatmada satrançtan yararlanan bir kimsenin sözlerini nakleder. Satrançta son kareye varmayı başaran piyon vezir olur. Hacılar da yolu bitirip maksatlarına ulaşmış kimselerdir. Bu sebeple tıpkı vezir olan piyon gibi eski hâllerinden daha iyi bir hâle ulaşmaları beklenirken burada kavga ederek eskisinden daha kötü bir hâle düşmüşlerdir. Bu durum *Gülîstan*'da şöyle anlatılır:

Bir sene hac kafilesinin yayaları arasında adamakıllı bir kavga çıktı. Onların içinde ben de vardım, kavgaya ben de karıştım. Bir mahfelin iki bölümünden birinde oturanın öbür bölümde oturana şunu söylediğini işittim: “Bu kavga satranç oyununa benziyor ama ters taraftan. Şöyle ki, satrançta piyâdeler başa varınca eski hâllerinden daha iyi olur. Hac kafilesinin piyâdeleri ise yolu bitirdiler, daha kötü oldular.”¹²

Sa'dî-i Şîrâzî, bir adamla arasında geçen tartışmayı da satranç sembolüyle anlatmaktadır: “Bu mübâhesede iyice kızışmış ve birbirimize girmiştik. Sanki bir satranç oyunu oynuyorduk birbimizle. O bir piyâde sürüyor, ben onu defetmeye çalışıyordum. Şah dedikçe ben de vezirle kiş diyordum.”¹³

Sa'dî, bir hükümdarın içine düştüğü zor durumu anlatmada da satrançtan istifâde ederek şöyle der: “Satranç oyununda şah anlı şanlıdır ama zayıf düşünce piyâde gibi olur.”¹⁴ İdareci konumunda bulunan kimselere halka zorbalık etmemelerini tavsiye ederken de satrançtan yararlanarak, satrançta bir piyonun vezir olmasının mümkün oluşu gibi fakirlerin de mevki ve makâm sahibi olabileceklerini belirtmiştir.¹⁵ Bir başka sefer de Sa'dî, bir hükümdarın kızına aşık olan fakir bir genci anlatmada satranç taşlarından fil ve atı kullanır. Bilindiği gibi satranç tahtası dizilirken fülle at her zaman yan yana konur. Sa'dî, o genci şöyle tavsif eder: “Hedef taşı gibi prensesin geçeceği meydanda dikilir. Fil gibi atının yanından ayrılmazdı.”¹⁶

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de satrancın sembol olarak kullanıldığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitleri buna örnek olarak zikredebiliriz:

Biz ney gibiyiz, bizdeki nağme senden. Biz dağ gibiyiz, bizdeki sadâ senden.

¹⁰ Satranç taşlarından piyonun Arapçada kullanımı. Bk. Kubbealtı Lügati, “Beydak” (Erişim 2 Şubat 2021).

¹¹ Hâfız-ı Şîrâzî, *Hafız Divanı*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: M.E.G.S.B Yayınları, 1988), 89.

¹² Şeyh Sâdi, *Gülîstan*, çev. Yâkub Kenan Necefzâde (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 153.

¹³ Şeyh Sâdi, *Gülîstan*, 162.

¹⁴ Şeyh Sâdi, *Bostan*, çev. Yâkub Kenan Necefzâde (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 229.

¹⁵ Şeyh Sâdi, *Bostan*, 258-259.

¹⁶ Şeyh Sâdi, *Bostan*, s. 280.

Kazanıp kaybetmede olan satranç oyunu gibiyiz, ey huyları güzel! Bizim kazanıp kaybetmemiz sendendir.¹⁷

Kendine gel, şeytan sana “babasının canı” der, bu suretle o lâin seni aldatır.

Bu kara yüzlü, babana da bu şeytanlığı yaptı, Âdem’i de mat etti.

Bu kuzgun, satranç başında çeviktir. Yarılı uyukulu gözle kuzgunu doğan görme.

Çünkü o kadar çok oyunlar bilir ki boğazında bir çöp gibi kalakalır!¹⁸

Öte yandan satranç ve satranç istilahlarının Türk edebiyatındaki kullanımını çeşitli çalışmalara konu olmuştur.¹⁹ Mehmet Arslan, “*Dîvân Şiirinde Satranç ve Satranç İstilahları*” başlıklı makalesiyle konunun genel bir çerçevesini çizerken²⁰ Osmanlı döneminde satranca dâir yazılmış olan bazı eserler veya satranç terimleri kullanılarak yazılan bazı şiirler de araştırmalara konu olmuştur.²¹ Bu eserlerin bir kısmı satrancın tarihine ve nasıl oynandığına dair bilgiler verirken bir kısmında da satranç terimlerinden istifadeyle farklı konular ele alınmıştır. Sûfi kimliği de bulunan bazı şairler de tasavvufî konuları anlatmada satranç istilahlarından istifade etmişlerdir.²² Bu şairlere örnek olarak bir Bektaşî dervîşi olan Azbî Baba zikredilebilir. Azbî Baba’nın *Dîvân*’ında “Satrançnâme” ismini taşıyan bir kaside bulunmakta olup bu kasidede şair tasavvufî konuları anlatmada satrançtan istifade etmiştir.²³ Yine *Dîvân* şâirlerinden Ömer Besim’in de tasavvufî konuları satranç istilahları üzerinden anlattığı bir gazelinden bahsedilmektedir.²⁴

Simnânî’nin satranç risâlesini yukarıda bahsettiğimiz eserlerden farklı kılan bazı hususlar vardır. Öncelikle bu risâle, müstakil olarak tasavvufî konuları satranç taşları üzerinden îzâh etmek üzere yazılmıştır. Yukarıda bahsi geçen eserler ise tasavvufî konuların anlatımında satranç istilahlara

¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2011), 1/73.

¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/22.

¹⁹ Örnek olarak bk. Murat Uluğtekin, *Eski Türk Edebiyatında Satranç ve Tavla* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994).

²⁰ Bk. Mehmet Arslan, “Divân Şiirinde Satranç ve Satranç İstilahları”, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, mlf. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 1-25. Makalede satranç istilahlarının tasavvufî konuları anlatmada kullanımına da örnekler verilmektedir.

²¹ Örnek olarak bk. Buğra Oğuzhan Uluyüz, *Firdevsî-i Rûmî’nin Satranç-nâme’si (Metin-Dil İncelemesi-Dizin)*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014); M. Ata Çatıkkaş, “Firdevsî-i Rûmî’nin Satranç-nâme-i Firdevsî’si”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 37 (1985), 186-198; Hakkı Aksoyak, “Manastırlı Celâl’in Satranç Terimleriyle Yazdığı Gazeli”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 18 (Aralık 2005), 7-16; İlyas Kayaokay, “Divan Şiirinde Satranç İstilahlarıyla Yazılmış Manzumeler”, *ESTAD: Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ağustos 2018) 245-268.

²² Kayaokay, “Divan Şiirinde Satranç İstilahlarıyla Yazılmış Manzumeler”, 249, 256-258, 263-264.

²³ Kayaokay, “Divan Şiirinde Satranç İstilahlarıyla Yazılmış Manzumeler”, 256-258. Azbî Baba *Divânı* doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bk. Mehmet Erol, *Azbî Baba Divanı (İnceleme-Metin)* (Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002). Azbî Baba’nın satrançnâme isimli kasidesi için bk. Erol, *Azbî Baba Divanı*, 209-212.

²⁴ Kayaokay, “Divan Şiirinde Satranç İstilahlarıyla Yazılmış Manzumeler”, 263-264.

rının kullanıldığı müstakil eserler değildir. Simnânî'nin satranç risâlesi oldukça erken bir dönemde yazılmıştır. Bu itibarla, görebildiğimiz eserler arasında, satranç üzerinden tasavvufî konuları anlatan belki de ilk müstakil risâledir. Müellifinin aynı zamanda bir müşşid olması da bu risâleyi önemli kılmaktadır. *Risâle-i Şatrançîyye*'nin bir müşşid tarafından, küçük bir hacimde, hikâye kurgusu içinde, dikkat uyandırıcı bir üslupla ve sembollerden istifadeyle yazılmış olması, bu risâlenin yazılış amaçları arasında müridlerin irşâd edilmesinin de bulunduğunu düşündürmektedir. Risâlede ön plana çıkan kavramlara bakıldığında bunların müridlerin sahip olması gereken temel özellikler olduğu görülür. Buradan hareketle Simnânî'nin bu risâleyle müridlerinin mânevî eğitimine katkıda bulunmayı da amaçladığı söylenebilir. Bu sebeple de risâlede, müridlerin sülûk sürecinde önem vermeleri, elde etmeye dikkat etmeleri gereken temel tasavvufî kavramlar seçilmiş ve bunlarla ilgili nasihatlerde bulunulmuştur.

2. RİSÂLE-İ ŞATRANCIYYE'DE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Simnânî, satranç taşlarını bir sembol olarak kullandığı ve onların dinden tavsiyelerde bulunduğu risâlesinde sırasıyla satranç taşlarına uğrar ve onların sahip oldukları sırları öğrenmek ister. Risâleye göre yazar, satranç taşlarını ziyaret ederken şu sırayı takip eder: Piyon, vezir, fil, at, kale ve şah. Yazarın, taşlara yüklediği mânâlara bakarak her birinin temsil ettiği makâma dair şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz: Piyon-mücâhede, vezir-uzlet/tecrîd ve bu sıfat sâyesinde elde edilen dostluk (hullet), fil-zühd, at-fütüvvet, kale-istikamet ve şah-ihtiyât/tedbir. Simnânî, satranç taşlarını ziyaret hususunda niçin böyle bir sıra takip ettiğine dâir açıklama yapmaz. Piyonun satrançtaki en zayıf taş olduğu, şahın da bütün oyunun asıl varlık sebebi olduğu düşünüldüğünde esere piyonla başlanıp şahla bitirilmesi anlaşılır bir durumdur. Peki niçin piyondan sonra vezir, onun ardından fil ve diğer taşlar getirilmiştir? Acaba bu taşların her biri sırasıyla seyr u sülûkte aşılması gereken bir makâmı mı temsil etmektedir?

Bu soruyu cevaplamak için Simnânî'nin tasavvufî makâmı ele aldığı *Fazluş-şerîa* adlı eserine müracaat etmek gerekir. Söz konusu esere bakıldığında, satranç taşlarından her birinin ayırıcı vasfı olarak zikredilen makâmın Simnânî'nin yüz tasavvufî makâm sıralamasında nereye teka-bül ettiği görülmektedir. Buna göre piyonun temel vasfı olarak zikredilen mücâhede, makâm tasnifinde yedinci sırada yer alır. Vezirin temsil ettiği uzlet makâmı Simnânî'nin makam tasnifinde bulunmamaktaysa da yine halktan uzaklaşmayı ifâde eden tecrîd makâmının on birinci sırada olduğu görülür. Filin sahip olduğu temel özellik olan zühd on dokuzuncu sırada,

atın temel özelliği olan fütüvvet otuz üçüncü sırada ve kalenin temel vasfı olan istikamet yetmiş dördüncü sıradadır.²⁵ O halde risâlede yazarın satranç taşlarını ziyaret sırası, onun makâm tasnifine uygundur.

Burada da akla şöyle bir soru gelmektedir: Satrançta vezir en güçlü karakter ve şâha da en yakın olan taştır. Piyon son kareye ulaştığında -çoğunlukla- vezir olur. Başka bir taşın tercih edilmesi de mümkün olmakla beraber en güçlü taş vezir olduğundan, son kareye ulaşan piyonun vezire dönüşmesi yaygındır. Zaten Simnânî de risâlesinde yolun sonuna ulaşan piyonun vezirlik mertebesini elde edişinden, gayretinin mükâfâtı olarak şâhın yakınlığını kazanışından bahseder.²⁶ Peki ama vezir niçin yolun sonuna yakın bir makâmı değil de çok daha başlarda bulunan bir makâmı temsil etmektedir? Niçin diğer satranç taşlarının temsil ettikleri makâmlar vezirin makâmının üzerindedir? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Satranç taşlarının ziyaret sırasının bir hiyerarşiye dayandığı kabul edildiğinde ve vezirin de sözlerinde uzlete yaptığı vurgu dikkate alındığında vezirin mertebesi diğerlerinden düşük gibi görünür. Ama her ne kadar vezirin nasihatlerine uzlet vurgusu hâkimse de vezirin temsil ettiği makâm sadece uzlet veya bir başka ifadeyle tecrid makâmı değildir. Çünkü vezir, kendisini şâhın hem-nişini yani yakın dostu olarak tanıtır ve onunla aynı evi paylaştığını dile getirir.²⁷ Bu da vezirin aslında hullet/dostluk makâmına sahip olduğunu gösterir ki bu makâm Simnânî'nin yüzlü makâm tasnifinde yetmiş dokuzuncu sıraya tekabül eder²⁸ ve bu itibarla diğer taşların temsil ettiği makâmların üzerinde yer alır.

Peki piyondan hemen sonra niçin vezir ziyaret edilmiştir? Vezirin temsil ettiği asıl makâm hullet makâmıysa ve bu da diğer taşların sahip oldukları makâmın üzerindeyse vezirin en son ziyaret edilmesi gerekmez miydi? Buradan da risâlenin muhatap kitlesinin daha çok yolculuğunun başında veya ortasında bulunan sâlikler olduğu çıkarımında bulunulabilir. Başka bir ifadeyle vezirin sahip olduğu asıl makâm hullet makâmı ise de vezir bu makâmı uzlet sâyesinde elde etmiştir. Risâlede vezirle ilgili bölüm okunduğunda uzlet vurgusunun dostluk vurgusundan daha ağır bastığı görülür.²⁹ Bu vurgu da eserin muhataplarının mübtedi dervişler olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Öyleyse bütün bu bilgiler ışığında, müellifin müridlerini uzlete teşvik ettiği, bununla birlikte uzletin bir amaç değil araç olduğuna,

²⁵ Simnânî'nin sıraladığı yüz makâm için bk. Simnânî, *Fazluş-şeria* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazlullah Efendi, 2135), 50a-98a.

²⁶ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 323-324.

²⁷ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 324.

²⁸ Simnânî, *Fazluş-şeria*, 87a-b.

²⁹ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 324-325.

uzlet sayesinde elde edilecek olan makâmın hullet olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

Risâleyle ilgili bu tespitlerin ardından sırasıyla satranç taşlarını ve her bir taşın temsil ettiği makâmı ele alabiliriz.

2.1. Piyon: Mücâhede Ehli Mübtedî Sâlik

Simnânî satranç risâlesine, satranca yerleştirilen sıraların kendisine hâl yoluyla öğretildiğini belirterek başlar. Taşlar arasında kendisine hocalık eden ilk kişinin piyon olduğunu söyleyen yazar, piyonun gayret, mücâhede, maksadına kavuşma uğrunda kendi benliğinden geçme (fenâ) ve fedakârlık sıfatlarına sahip oluşunu vurgular. Piyon, satrançta diğer taşların önünde bulunur, ön safta yer alır. Şâhı korumak uğrunda kendini fedâ eder, düşmandan şâha gelebilecek tehlikelere karşı kendini siper eder.³⁰

Piyonlar, sayı bakımından satrançtaki en kalabalık grup olduğu gibi aynı zamanda oyundaki en zayıf taştır. Ancak bir piyon satranç tahtasında bulunan bütün kareleri kat edip en son kareye ulaştığında vezirlik mertebesine erişir. Bu sebeple piyonun en büyük gayesi yolun sonuna ulaşarak vezirlik mertebesini elde etmektir. Fakat piyonlar satranç taşlarının en zayıf olduklarından düşmandan gelebilecek tehlikelere açıktırlar. Bu yüzden de pek çoğu maksadına ulaşmadan düşman tarafından ortadan kaldırılır. İçlerinden ancak çok azı maksadına ulaşabilir. Bununla birlikte maksadına ulaşmayı başaranlar, şâhın en yakın adamı olur ve büyük bir güç elde ederler. Bu sebeple de yol ne kadar uzun ve düşmanın saldırısı ne kadar yoğun olursa olsun piyonlar şâha yakınlığı elde etmek uğruna mücadele ederler.

Tasavvuf yoluna giren müridler de pek çok açıdan satranç oyunundaki piyonlara benzerler. Yolun başındayken mânevî bakımdan zayıf, nefis ve şeytan düşmanlarının tehlikelerine açıktırlar. Girmiş oldukları yol, maksatlarına ulaşmalarına engel olacak tuzaklarla doludur. Bir yanda nefsin hevâ ve arzuları diğer yanda şeytanın vesveseleri, müridi maksadına ulaşmaktan alıkoymak için mücadele eder. Bu sebeple müridde bulunması gereken en önemli özellikler gayret, mücadele, mücâhede, kararlılık ve fedakârlıktır. Bir mürid, bu özelliklere sahip olduğu ölçüde seyr u sülûküne devam edebilir. Aksi takdirde yoldaki engeller onu saf dışı bırakır. Tıpkı piyonlar gibi müridler de kalabalık bir şekilde bu yolculuğa çıkabilir, bir şeyhin çok sayıda müridi bulunabilir. Ancak bu müridlerin hepsi yolculuğu tamamlayamaz, büyük bir kısmı yoldaki engellere takılıp kalır. Tıpkı *Mantıku't-tayr*'da Hühüd önderliğinde yolculuğa çıkan çok sayıda kuştan yalnızca otuz tanesinin yolun sonuna ulaşması gibi seyr u sülûke başlayan çok sayıda

³⁰ Simnânî, *Risâle-i Şatrançiyye*, 323.

müridden de az bir kısmı maksada ulaşır. Fakat yolculuğu tamamlayanlar, satrançta son kareye ulaşan piyonun şâhın yakınlığını elde ettiği vezirlik mertebesine ulaşması gibi Hakk'a kurbiyeti elde ederler.

Satranç risâlesinde piyon, yazara, Allah'ın yakınlığını elde etmek istiyorsa O'nun uğrunda canını fedâ etmesini tavsiye eder. Himmet ayağıyla, yani gayretini tek bir hedefe yoğunlaştırarak, kendisini maksadına ulaştırmaktan alıkoyacak meşgalelerden uzaklaşarak, sekiz cenneti kat ettiği takdirde -ki Simnânî'ye göre satranç tahtasının sekiz karesi bu sekiz cennete işaret eder- "güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecededirler"³¹ diye ifâde edilen bölgeye ulaşacağını söyler. Piyon veya mürid bu mertebeye ulaştıktan sonra bütün tehlikelerden kurtulmuş olur. Fakat buraya ulaşınca kadar mürid çok uyanık ve dikkatli olmalıdır. Çünkü yol tehlikelerle doludur ve piyonun ifadesiyle, "Bazen şeytanın hilesi yoldan saptırır, bazen dünyanın aldatması Sevgili'den alıkoyar, bazen de kötü arzular sersem eder." Her ne kadar yolculuk tehlikeliyse de mürid bu yolculukta yalnız değildir. Yine piyonun ifadesiyle, "Bilge vezir, istekli at, mübârek kale ve sütun gibi muhkem fil, aşk makamını öğretmek için öğretmenlik meydanında dolaşır. Hâl ve tavırlarıyla ilim mektebinin sanatlı, ilginç, güzel remizlerini öğrenme husûsunda her biri bir hidâyet rehberi olur." O halde bu mânevî yolculukta müridin düşmanları kadar yardımcıları da vardır ve bu uğurda en büyük destekçisi de kendisine rehber olarak seçtiği mürşididir.³²

2.2. Vezir: Uzleti Şiâr Edinen Mürid

Risâlede Simnânî'nin kendisine nasihat etmesini istediği satranç taşlarının ikincisi vezirdir. Vezir, yazara maksadına ulaşabilmesi için kendi hâlini örnek almasını tavsiye ettikten sonra şâhın en yakın adamı oluşunu sahip olduğu tek bir özellik sayesinde elde ettiğini belirtir ve bu özelliğin de uzlet olduğunu söyler. Vezir, her zaman tenhâ köşeleri tercih ettiğini ve uzlet sayesinde izzet bulduğunu dile getirir. Buradan hareketle, Hakk'ın yakınlığını elde etmek isteyen kimseye kıl u kâlden uzaklaşıp kendisine bir köşe edinmesini salık verir ve uzletin hem dünyada hem âhirette izzet vesilesi olduğunu vurgular.³³

Bazı tarikatlarda, kişinin daha fazla ve daha ihlâslı bir şekilde ibâdet yapabilmesi için kendini toplumdan ve diğer meşgalelerden soyutlaması anlamına gelen uzlete, yine uzletin süresi, şartları ve kuralları belirlenmiş hâli olarak târif edilebilecek halvet ve erbaîne çok ehemmiyet verilir. Küb-

³¹ el-Kamer 54/55.

³² Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 323-324.

³³ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 325.

reviyye tarikatı da uzlet ve halvete önem veren tarikatlardandır. Simnânî, tasavvufî hayata yeni yöneldiği zamanlarda gönlüne gelen ilk arzunun uzlet olduğunu ve kendisine kalsa bütün ömrünü uzlet içerisinde geçirebileceğini ifade eder. Fakat hem anne babasının sözünü dinlemek adına hem de şeyhi Nüreddin Abdurrahmân İsferyânî'nin böyle bir davranışa izin vermemesi sebebiyle bu arzusuna muhâlefet ettiğini belirtir.³⁴

Simnânî her ne kadar ömrünü uzlet hâlinde geçirmemiş olsa da ömrünün önemli bir kısmını halvette geçirdiği bilinmektedir. Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492), *Nefehâtü'l-üns* adlı meşhur eserinin Simnânî'yle ilgili bölümünde onun ömrü boyunca toplam iki yüz yetmiş erbain çıkardığını söylemektedir.³⁵ Bu rakamların gerçeği yansıtması pek mümkün görünmese de bu bilgiler bize Simnânî'nin tasavvuf anlayışında halvet ve uzletin ne denli önemli olduğunu gösterir.³⁶ Satraç risâlesinde şâhın en yakın adamı olan vezirin bu yakınlığı uzlet sayesinde elde ettiğini belirtmesi ve Hakk'ın yakınlığını, yani kurbiyeti elde etmek isteyen kimseye uzleti tavsiye etmesi,³⁷ Simnânî'nin sülûk anlayışında halvet ve uzletin yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Risâlede vezirin sahip olduğu temel vasfın şâhın yakın dostu (hem-nişîni) olmak olduğu görülür.³⁸ Buna göre uzlet, bu makâmı elde etmede bir araçtır. Nitekim vezir de sahip olduğu bu makâmı uzlet sayesinde elde ettiğini söyler.³⁹ Dostluk makâmı, Simnânî'nin yüzlü makâm tasnifinde yetmiş dokuzuncu sırada yer alır. Ona göre hullet yani dostluk, Cenâb-ı Hakk'ın el-Halîl isminin tecellisinden doğan dostluk sıfatının bir tezâhürü olarak meydana gelir. Hulletin, sâlikin bu makâmın başında, ortasında veya sonunda oluşuna göre farklı dereceleri vardır.⁴⁰ Vezirin bu makâmı elde etmekle birlikte daha çok uzlet üzerinde durması ve uzlete dâir tavsiyelerde bulunması, risâlenin daha çok sülûküne devam etmekte olan ve uzleti esas alması gereken müridleri muhatap aldığını düşündürmektedir. Bununla birlikte piyondan bahsedilen bölümde de bütün zorlukları aşarak yolun sonuna ulaşan piyonun şâhın hem-nişîni olacağına dikkat çekilir⁴¹ ve bu mertebeyi elde etmek sâlikler için bir amaç olarak belirlenir.

³⁴ Simnânî, *Fazluş-şeria*, 47b; Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 271.

³⁵ Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidi (Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.), 441; Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 270-271.

³⁶ Simnânî'nin halvet ve uzlet anlayışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 270-287.

³⁷ Simnânî, *Risâle-i Şatraciyye*, 324-325.

³⁸ Simnânî, *Risâle-i Şatraciyye*, 324.

³⁹ Simnânî, *Risâle-i Şatraciyye*, 324-325.

⁴⁰ Bk. Simnânî, *Fazluş-şeria*, 87a-b.

⁴¹ Simnânî, *Risâle-i Şatraciyye*, 323-324.

2.3. Fil: Dünya Lezzetlerine Aldanmayan Zâhid

Satranç taşları arasında yazara nasihatte bulunan üçüncü kişi fildir. Fil, satranç tahtasında düşmanların saldırısı karşısında âciz bir hâlde kaldığını ifâde ettikten sonra bu saldırılardan kurtuluş yolunun fânî dünya lezzetlerine aldanmamak olduğunu belirtir. Fil, bu dünya hayatında insanın tıpkı satranç tahtasının ortasında düşman saldırılarına mâruz kalan bir fil gibi olduğunu söyler. Ona göre insanı bazen eşi ve çocukları Allah'tan alıkoyar, bazen de türlü yiyecekler ve rahata düşkünlük. İnsanın, dünyaya ilk geldiği zamanki hâli gibi tertemiz ve dünyanın her türlü kötülüğünden uzak olabilmesi fânî dünya lezzetlerine iltifat etmemesine bağlıdır. Bunun için de fil yazara, “ne zaman dünya meşgaleleri üzerine gelse hemen er gibi geri adım at” diye tavsiyede bulunur.⁴²

Zühd, tarih boyunca tasavvufun en önemli kavramlarından biri olmuş, çok kuşatıcı bir kavram olduğundan anlamı üzerinde tam bir uzlaşya varılamamıştır. Fakat bu kavrama dâir tanımların iki ana alana ayrıldığı söylenebilir. Bunlardan ilki daha dar bir anlama sahiptir ve tasavvufî eğitim sürecinde bir makâm olan zühdü ifâde eder. Bu anlamıyla zühd, kısaca dünyaya değer vermemek olarak tanımlanır. Genellikle zühd dendiğinde akla gelen zühdün bu dar anlamıdır. İkinci anlamıyla zühd çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir ve daha sonra birbirinden ayrılacak olan pek çok ahlâkî kavramı kuşatan bir üst başlıktır. Bu anlamıyla zühd, İslâm dindarlığının temel karakteri olarak görülür. Bu itibarla zühdün, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bütün ibâdetleri kendisinde toplayan kuşatıcı bir ibâdet olarak görüldüğü belirtilir. *Kitâbu'z-zühd* başlığını taşıyan eserlerde ibâdetlerin faziletleri, tefekkür, tevekkül, rıza, huşû, ilimle meşgul olma, tevâzu, sadaka, sahih niyetin önemi gibi çok çeşitli konuların hepsinin birden zühd başlığı altında toplanmış olması, zühdün bütün bu kavramları da içerisine alan kuşatıcı bir kavram olarak kabûl edildiğini göstermektedir.⁴³

Satranç risâlesinde Simnânî, zühdü dar anlamıyla, dünyaya değer vermemek olarak ele alır. Filin yazarı dünyâ meşgalelerinden uzak durmak hususunda uyarması bunu gösterir. Simnânî bir başka eserinde bunu teyid eder şekilde, zühdü dünyayı terk etmek olarak tanımlar ve dünyayı elde etmeye kudreti bulunduğu hâlde onu istememek olarak açıklar.⁴⁴ Burada da zühd dar anlamıyla ele alınmıştır.

Simnânî, *Fazluş-şeria*'da da zühdü dünyaya yönelmeye karşı bir rağbet duymamak olarak görür ve yolun başında, ortasında ve sonunda olanlar

⁴² Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 325.

⁴³ Zühdün dar ve geniş anlamıyla ne ifâde ettiği ve tasavvuf için önemi hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-89.

⁴⁴ Simnânî, *Risale* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1796), 57b.

için ayrı ayrı mânâlar ifâde ettiğini belirtir. Yolun başında olanlar için zühd ilk olarak insanların sahip oldukları şeylerden yüz çevirmektir. İkinci olarak kişinin kendi sahip olduklarıyla yetinmesi ve elindekilerin artmasını istememek suretiyle kendi sahip olduklarına karşı zâhid olmasıdır. Üçüncü olarak da elindekilerin bir kısmını muhtaçlara harcamasıdır. Yolun ortasında olan sâlikler için zühdün ilk derecesi fânî olan her şeyden mecburi olarak uzaklaşmasıdır. İkinci derecesi, fânî varlıklardan isteyerek uzaklaşması ve arzusunu bâkî olanlara (âhîret nimetlerine) yöneltmesidir. Üçüncü derecesi ise sahip olduğu müşâhede sayesinde kendi tercihiyle dünyadan yüz çevirmektir. Yolun sonuna ulaşmış müntehî sâlikler için zühdün ilk derecesi Allah'tan başka her şeye fenâ gözüyle bakmak yani bütün bunların fânî oluşlarını idrâk etmek, ikinci derecesi Cenâb-ı Hakk'a bekâ gözüyle bakmak yani bâkî olanın yalnızca O olduğunu idrâk etmek, üçüncü derecesi ise fenâyâ bakmaktan da bekâyâ bakmaktan da kendini alıkoymaktır. Zühdün en üstün derecesi ise kişinin zühdüne karşı zühd göstermesi, kendi zühdünü görmekten uzaklaşmasıdır.⁴⁵

2.4. At: Fütüvvet Sâhibi Mürid

Yazar, filden dinlediği nasihatlerin ardından atın yanına giderek ondan da sahip olduğu sırları kendisine öğretmesini ister. At, içinde bulunduğu makâmı nasıl elde ettiğini şu sözlerle anlatır: “Evimden hareket ettiğimde bir kare doğru giderim, bir kare eğri. Birinci kare ile dostlara sâhip çıkma kâidesine uyarım, ikinci kare ile uzlete yaklaşma kâidesine uyarım.”⁴⁶ Burada atın dilinden yazar hem vefâ, sadâkat, fedâkârlık, cesâret, kahramanlık gibi faziletleri ihtivâ eden bir kavram olan fütüvveti⁴⁷ vurgulamakta hem de Allah'a yaklaşmak için insanlardan uzaklaşmayı, yani uzleti benimsediğini dile getirmektedir.⁴⁸ Simnânî, makâm tasnifinde otuz üçüncü sırada yer verdiği fütüvveti seyr u sülûk uğrunda hem zâhiri hem de bâtınıyla gayret göstermek, çaba harcamak ve kendisini maksadına ulaşmaktan alıkoyan her türlü engelle mücâdele etmek şeklinde târif eder ve on farklı derecesinden bahseder.⁴⁹

Risâlede fütüvvet sahibi olarak vasedilen atın bazen halkla beraberliği bazen de uzleti tercih ettiği görülür. Risâlede at, uzlet ve celvetten hangisinin tercih edilmesi gerektiğini ise “Hâllerimin değişmesi durumunda kalır-

⁴⁵ Simnânî, *Fazluş-şeria*, 59b.

⁴⁶ Simnânî, *Risâle-i satranciyye*, 325-326.

⁴⁷ Fütüvvet hakkında bilgi için bk. Hicret Karaduman, “Geçimliliği Önceleyen Bir Dindarlık Modeli Olarak Melâmet ve Fütüvvet”, *İslâm ve Yorum IV* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 3/379-402.

⁴⁸ Simnânî, *Risâle-i Şatranciyye*, 326.

⁴⁹ Simnânî, *Fazluş-şeria*, 65b.

sam bazen o tarafa gitmeyi tercih ederim bazen bu tarafa”⁵⁰ diyerek beyân eder. Bu da “uzlet mi daha üstündür yoksa halk içinde Hak’la beraberliği ifâde eden celvet mi” tartışmasına bir cevap olarak değerlendirilebilir. Buna göre bu ikisinden hangisinin daha üstün olduğu kişinin içinde bulunduğu duruma göre değişir.

Risâlede atın dilinden ifâde edilen bir diğer husus da şeriat ve hakikate riâyettir. Buna göre Hakk’a yakınlığın ilk adımı şeriat, ikinci adımı hakikattir. Şeriatın kemâli ise dosdoğru yürümek yani istikâmet sahibi olmaktır. Burada at, “şeriat şehrinin vâlisi bu âlemde dosdoğru olmayı emreder” diyerek “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁵¹ âyetini hatırlatır.⁵² Simnânî, şeriata uymanın gerekliliğine sık sık dikkat çeken ve eserlerine şeriat vurgusu hâkim olan bir sûfidir. Ona göre mürşidde bulunması gereken en temel özellik de şeriatta sâbit-kadem olmaktır.⁵³ Satranç risâlesinde at, öncelikle şeriat yolunda istikamet sahibi olmayı, ardından hakikat âlemine ulaşınca da her iki cihânda izzet bulmak için halktan uzaklaşmayı tavsiye etmektedir.⁵⁴ Atın kendisinden daha güçlü bir karakter olarak andığı ve yazarın da attan sonra ziyaret ettiği taş olan kalede de istikamet vurgusu görülmektedir. Bu sebeple atı fütüvvet ehli, kaleyi ise istikamet sahibi olarak isimlendirmek mümkündür.

2.5. Kale: Doğruluğu Şiâr Edinen İstikamet Sahibi

Attan da sâhip olduğu sırları öğrenen ve nasihat dinleyen yazar, oradan kalenin yanına gider ve kaleden de bildiği sırları kendisine anlatmasını ister. Kale, satranç taşları içinde en güçlülerden biri olduğunu ifâde eder ve kendisi olmadığı takdirde şâhin kurtulmasının zor olacağını belirtir. Sahip olduğu bu güce ulaşmasını ise istikamet sahibi oluşuna bağlar. “Satranç tahtasında doğru gitmeyi kendime vazife edinince hiçbir felâket bana ulaşamadı”⁵⁵ diyerek istikamet sahibi olmanın faydasını vurgular. Ardından da kulluk sahasında, insanlık ve şeriat yolunda ihlâs tahtasında bulunmak isteyen kimseye dosdoğru gitmesini tavsiye eder. İstikamet sahibi olmayı, doğru yolda yürümeyi âdet edinenlerin, tıpkı kalenin bir anda satranç tahtasının bir ucundan diğer ucuna varması gibi dünyâ köşesinden âhiret köşesine ulaşacağını söyler.⁵⁶

⁵⁰ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 326.

⁵¹ Hûd 11/112.

⁵² Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 326.

⁵³ Simnânî, *İkdu düveri'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 685), 8b; Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 218.

⁵⁴ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 326.

⁵⁵ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 326.

⁵⁶ Simnânî, *Risâle-i Şatrançîyye*, 326.

Simnânî'nin makâm sıralamasında istikamet yetmiş dördüncü mertebeye olarak zikredilir ve diğer makâmlarda olduğu gibi on farklı derecesinden bahsedilir. Bu derecelerin bir kısmını ifade etmek gerekirse, mübtedi derişler için istikamet ilk derecesi ibadetlere devam hususunda, ikinci derecesi meşakkatlere tahammül hususunda, üçüncü derecesi ise şeyhinden kendi tabiatının hoşlanmadığı bir hâl görmesi durumunda ona müridliğe devam hususunda istikamet sahibi olmaktır. Yolun ortasında bulunan sâlik için istikamet ilk derecesi kalbin zikre devam hususunda istikamet sahibi olması, ikinci derecesi sırrın zikrin mânâları ve sırları kendisine açıldığında istikamet sahibi olması, üçüncü derecesi ise rûhun mezkûra olan muhabbetinde istikamet sahibi olmasıdır.⁵⁷

İstikamet sahibi olmak sadece maksada ulaşmak için gerekli olan bir husus değildir. Simnânî, müridin maksadına ulaştıktan sonra bunu muhâfaza edebilmesinin de ancak istikamet sahibi olmakla mümkün olduğunu belirtir. Ona göre istikamet sahibi olmak da bir mürşidin rehberliğine uymaya ve sözünü dinlemeye bağlıdır.⁵⁸ Elbette ki burada öncelikle rehber olarak seçilen kimsenin istikamet üzere olduğundan emin olunmalıdır. Bu sebeple Simnânî müridlerine dînî konularda kendilerine uyacakları kimseleri dikkatli seçmelerini, renkli sözlere ve süslü ibârelere kanmamalarını ve sünnete uymakla istikâmet üzere olduğunu bilmedikleri sürece dînî meselelerde kimsenin peşinden gitmemelerini salık verir.⁵⁹ Simnânî'nin bu ve benzeri ifadeleri, onun şeriata uymaya ve bu hususta istikamet sâhibi olmaya verdiği ehemmiyeti gösterir.

2.6. Şâh: İhtiyatı Elden Bırakmayan Teennî Ehli

Yazarın kendisinden nasihat istediği son satranç taşı, bütün oyunun varlık sebebi olan şâhtir. Şâhın sarayına giden yazar, onun tebaası mahiyetindeki diğer taşlardan pek çok şey öğrendiğini, bu kez de onun sırlarını öğrenmek istediğini beyân eder. Şâh, ülkenin yöneticisi olduğunu ve ülkenin varlığının kendi varlığına bağlı olduğunu belirttikten sonra bu makâmı ihtiyatı ve teennî sahibi oluşu sayesinde elde ettiğini söyler. Şeriat tahtasında şâhlık mertebesine ulaşmayı ve âhiret saadetini elde etmeyi uman kimseye, kendisi gibi ihtiyatlı ve teennî sahibi olmasını tavsiye eder. Bütün âlemin varlık sebebinin insan olduğunu, insan var oldukça âlemin de var olacağını belirtir. Cenâb-ı Hakk'ın halifesi olma mertebesinin de kendisi gibi ağır

⁵⁷ Simnânî, *Fazluş-şeria*, 84b-85a.

⁵⁸ Simnânî, "Mektûbî ki Şeyh Alâüddeve der Cevâb-i Mürid-i Hod Şeyh Abdullah Nevişte", *Musannefât-ı Fârsî*, 334; Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 223.

⁵⁹ Alâüddeve-i Simnânî, *Çihil Meclis-Kırk Meclis*, çev. Kübra Zümrüt Orhan (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 137.

ağır yol almakla elde edileceğini söyler. Bu yolun tedbirli için bile zor olduğunu, tedbirsizlik eden kimsenin tıpkı şeytanın yerine getirmediği tek bir secde yüzünden mat olması gibi mat olabileceğini sözlerine ekler.⁶⁰

Şâhın tavsiyelerinde yine şeriata uyma konusunda titizlik vurgusu görülür. Buna göre maksadına ulaşmak isteyen kimse, karşısına çıkacak olan tuzaklara düşmemek için son derece tedbirli davranmalıdır. Nasıl ki satranç oyununda kişi rakibi tarafından mat edilmemek için düşünceli davranır, hamlelerini rastgele yapmaz, daima uyanık olursa yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insan da nefsinin veya şeytanın hileleriyle mat olmamak için sürekli düşünceli ve tedbirli olmalıdır.

Yazar bu kısa risâlenin sonunda, satrançtan bu hikmetleri öğrenen kimselerin onlara âfâkta âyetlerimizi göstereceğiz⁶¹ âyetine dayanarak âlemdeki sırları öğrenmeye yönelmelerini, her şeyde Hakk'ın tecellilerini müşâhede edip âyetlerini okumalarını tavsiye eder. Bir kimse eğer satrançta gizli olan bu mânâları kavrayabiliyorsa, o zaman âlemdeki âyetleri de okuyabilecek bir kıvama gelmiş demektir. Öte yandan kendisine defalarca Kur'an'ın sırları okunduğu hâlde hâlâ gaflet uykusundan uyanmayan kimseleri hakir kimseler olarak vasfedilen Simnâni, bunların hiçbir zaman içinde buldukları gaflet hâminden kurtulamayacaklarını belirtir. Duyular âleminde, başka bir ifadeyle âfâkta satrancın sırlarını idrâk eden kimseye mânâ âlemine yönelmesini tavsiye eden müellif, dünya ve âhirete dair bütün işlerin, mânâlarını rûhuyla ve gönlüyle idrâk eden kimsenin gözünde basitleşeceğini de sözlerine ekler.⁶² O hâlde kime âfâki ve enfûsî âyetler açılsa, o kişi elde ettiği mârifet sayesinde hem dünyâ hem de âhîret saadetini kazanacaktır.

Satranç risâlesini müellif, her bir okuyucunun bugün hayat tahtasında makâm sâhibi bir şâh olduğunu hatırlatarak tamamlar. Tıpkı satranç taşlarının şâhın etrafında toplanması ve onun için mücadele etmesi gibi tüm insanların yanında da kendisini seven, kendisi için fedâkârlıklarda bulunan ailesi, dostları ve yakınları vardır. Fakat gün gelir ecel oku tıpkı bir şâha benzeyen o insanı mat eder. İşte o zaman bütün yakınları kendisinden ayrılır, amellerinden başka hiçbir şey ona fayda vermez.⁶³ Bu sebeple şâh satranç tahtasında olduğu ve oyun devam ettiği müddetçe, yani insan hayatta olduğu ve amel etme imkânına sahip olduğu müddetçe iyiliklerini

⁶⁰ Simnâni, *Risâle-i Şatrançîyye*, 327.

⁶¹ el-Fussilet 41/53.

⁶² Simnâni, *Risâle-i Şatrançîyye*, 328.

⁶³ Simnâni, *Risâle-i Şatrançîyye*, 328.

artırmaya çalışmalıdır. Zira ecel okuyla mat edildikten⁶⁴ sonra geri dönüş mümkün olmayacaktır.

SONUÇ

Sûfiler, anlatım kolaylığı sağlamak, akılda kalmasını temin etmek, az sözle çok mânâ ifade edebilmek gibi çeşitli sebeplerle tasavvufî konuları anlatmada remiz ve hikâyelerden faydalanmışlardır. 14. yüzyılda, bugünkü İran topraklarında yaşamış bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddeve-i Simnânî de tasavvufî hakikatleri anlatmada remiz ve hikâyelerden istifâde eden müelliflerdendir. Farsça olarak kaleme aldığı ve *Risâle-i Şatranç* adını verdiği bu küçük eserinde Simnânî, kendi seyr u sülûk anlayışında önemli yeri bulunan kavramları satranç taşları üzerinden anlatmaktadır.

Buna göre yazar, satranç taşlarını kişileştirmekte ve her bir taş tasavvufta belli bir makâmı temsil etmektedir. Ardından da her bir taştan, kendisinde bulunan sırları öğretmesini istemektedir. Böylece tasavvufta belli bir makâmda bulunmakta olan her bir taş, bulunduğu makâmı nasıl elde ettiğini anlatmakta, bu makâmın önemine dikkat çekmekte ve yazarın da bu makâma ulaşabilmesi için tavsiyelerde bulunmaktadır. Böylece hem dünyada hem de âhirette saadeti elde etmek isteyen insanoğluna bu uğurda uyması gereken prensiplerin neler olduğunu hatırlatmaktadır.

Yazar, bu risâlede satranç taşlarının ziyaretinde nasıl bir sıra takip edildiği hakkında bilgi vermez. Ancak bu risâleyi, yazarın tasavvufî makâmı açıkladığı *Fazluş-şeria* isimli eseriyle birlikte değerlendirdiğimizde, satranç taşlarının ziyaret sırasının yazarın tasavvufî makâm anlayışına büyük oranda uygun olduğunu tespit ettik. Risâlede ilk ziyaret edilen taş olan piyon mücâhede mertebesini, ikinci taş olan vezir hullet mertebesini, üçüncü taş olan fil zühd mertebesini, dördüncü taş olan at fütüvvet mertebesini beşinci taş olan kale ise istikamet mertebesini temsil etmektedir. Buna göre vezirin temsil ettiği hullet makamı diğer taşlarının makâmlarından üstün olmakla birlikte risâlede hullet mertebesine değil de vezirin bu mertebeyi elde etmesine vesile olan uzlete vurgu yapılmaktadır. Simnânî'nin makâm tasnifinde *uzlet* bulunmamakla birlikte *uzletle* yakın anlamlı bir kavram olan *tecrid* mertebesi bulunmaktadır. Buradan hareketle vezirin nasihatlerindeki vurgunun tecrid mertebesine yönelik olduğu söylenebilir. Simnânî'nin makâm tasnifinde mücâhede yedinci, tecrid on birinci, zühd on dokuzuncu, fütüvvet otuz üçüncü, istikamet yetmiş dördüncü, hullet ise yetmiş dokuzuncu sırada yer almaktadır.

⁶⁴ Bir satranç tabiri olan mat kelimesinin Arapça ölmek anlamındaki مات'ten geldiğini hatırlamak gerekir.

Simnânî, aynı zamanda bir müşşiddir. Onun risâlede, müridlerin seyr u sülûk sürecinde mutlaka elde etmeleri gereken temel kavramları ön plana çıkardığı görülür. Bunlar aynı zamanda Simnânî'nin tasavvuf anlayışını yansıtan ana meselelerdir. Yalnızca bu risâleye bakarak onun tasavvuf anlayışının hangi konulara dayandığı hususunda fikir sahibi olmak mümkündür. Risâlenin bir müşşidin kaleminden çıkmış olması, kısa ve dikkat çekici bir üslupla yazılmış olması, kurgusunun merak uyandırması, kullanılan sembollerin anlatılan hususların akılda kalmasını kolaylaştırması gibi hususlar, bu risâlenin ilk muhatabının Simnânî'nin sülûk sürecindeki müridleri olduğunu düşündürmektedir. Buna göre risâlede vurgulanan gayret, fedakârlık, uzlet, dünyaya değer vermeme, diğergamlık, vefâ, şeriatta sâbit kadem olma, istikametten ayrılmama gibi vasıfların, müridlerinin muhakkak edinmesi gereken vasıflar olduğu sonucuna varılabilir. Buradan hareketle yazarın bu eserle müridlerine yol gösterdiği ve sembolik bir dil kullanarak tavsiyelerini müridleri için akılda kalıcı hâle getirdiği söylenebilir.

Yazarın müşşidlik vasfı risâlenin son paragrafında da net bir şekilde görülmektedir. Risâlenin sonunda yazar, kişinin içinde yaşadığı hayatı bir satranç tahtasına benzetir. Herkes kendi hayatında satranç tahtasındaki şâh gibidir. Ailesi ve yardımcıları da diğer satranç taşlarına benzer. Kişi bu satranç tahtasında oyunun içindeyken kaza ve kader hükmüyle mat edilir. Mat edildiği andan itibaren amellerinden başka imdadına yetişecek kimse olmaz. O halde insan hayat tahtasında bulunduğu müddetçe iyi amellerini artırmaya çalışmalıdır.

EK: RİSÂLE-İ SATRANCİYYE TERCÜMESİ

Şeyh Alâüddeve-i Simnânî'nin (Allah ruhunu takdis etsin ve kabrini nurlandırın) satranç risâlesidir. Satranca yerleştirilen sırların tamamını bana kâl kabilinden değil hâl kabilinden öğrettiler. Ondaki incelikleri öğretmeden, hakikatleri anlatmadan önce bana dediler ki: Ey zavallı! Rabbe âit zâhirî sırları zâhir medresesinde öğreneceksin. Gel, bir dakika “*Onlara âyetlerimizi âfâkta ve kendi içlerinde göstereceğiz*”⁶⁵ medresesinde otur. Tâ ki bunca zaman medresede öğrenemediğin sırlar sana âşikâr olsun.

Satranç taşları arasında bana ilk hocalık yapan piyon oldu. Onun şâhın önünde saf tuttuğunu görerek, “bana bir öğüt ver” dedim. Dedi ki: “Ey zâhir-bîn! Bana bak ve benim hâl ve tavrımı kendine doğruyu gösteren bir ayna edin. Tâ ki sırların gelini perde arkasından sana yüzünü göstere. Bak bana, canımı şâha fedâ etmişim, kullara yakışır bir şekilde huzûrunda durup yüzümü düşmanına çevirmişim. Böylece düşmanından ona gelebi-

⁶⁵ el-Fussilet 41/53.

lecek olan her türlü zarar bana gelir. Düşmanlarına baskın yapmak için koşarım. Ama yol son derece tehlikelidir. Bazen attan ürkerim, bazen filden korkarım. Bazen kaleden incinirim, bazen vezir tarafından küçümsenirim. Ama bunca zorlukla yol alınca bana derler ki: Sekiz iş yaptın (sekiz menzil aştın), mükâfâtını al. Şimdiye kadar piyâde idin, artık süvârî ol. Piyonluk derecesinden vezirlik mertebesine yükseldin ve bilge bir vezir oldun, şâhın hem-nişîni, dostu oldun. Bu ne demek? Yani mehir veren gelini, çalışan ücretini alır.

Beyit:

Sıkıntı çekmeden ve gayret göstermeksizin hazîne elde edilmez
Ey kardeşinin canı, mükâfâtı da çalışan hak eder

Beyit:

Özgürlük ülkesinin şâhı olmak istersen
Kendi muradının atından inip rağbet uğrunda piyâde ol

Dostum! Eğer sen de kulluk meydanında temkin sâhibi bir vezir olmak ve şâhın hem-nişîni olmak istersen ki -fakirler Allah'ın celîsidirler- piyon gibi şâhın karşısında canını fedâ et ki "Onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve öldürülürler".⁶⁶ Sekiz cenneti himmet ayağı ile kat edip doğruca "güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecededirler"⁶⁷ diye ifâde edilen bölgeye ulaşırsan hem-nişîn olursun. Ama uyanık olmalısın çünkü yol tehlikelerle doludur. Bazen şeytanın hilesi yoldan saptırır, bazen dünyanın aldatması Dost'tan alıkoyar, bazen de kötü arzular şaşkın ve perişan eder. Ama her ne kadar yol tehlikeliyse de hedefine ulaştığında tehlikeler ortadan kalır. Bilge vezir, istekli at, mübârek kale ve sütun gibi muhkem fil, aşk makamını öğretmek için öğretmenlik meydanında dolaşırlar. Hâl ve tavırlarıyla ilim mektebinin sanatlı, ilginç, güzel remizlerini öğrenme husûsunda her biri bir hidâyet rehberi olur. Bütün bunlardan önce ubûdiyyet yaygısının otağ perdesine dönüşmesi için her birinden ilim öğrenmeliyim dedim.

Oradan vezirin huzuruna gidip, bana kendi bildiklerinden öğret, dedim. Dedi ki: Ey dost! Benim hâlimi kendine rehber edin ki seni hayret çölünden ibret meydanının sonuna ulaştırsın. Senin hâlin nasıldır diye sordum. Dedi ki: Ben, bir tek özelliğim sebebiyle şâhın hem-nişîniyim, onunla aynı evi paylaşırım. O özellik de uzleti arayıp, tenhâ köşeleri tercih edişimdir. Uzleti seçince de izzet bulurum.

Beyit:

Uzletteki izzeti bulmayan hiçbir şey bulmamış demektir
Kanaat yüzü görmeyen hiçbir şey görmemiş demektir

⁶⁶ et-Tevbe 9/111.

⁶⁷ el-Kamer 54/55.

Kalabalık caddeden kalkıp bir köşeye gittim. Muhakkak ki benim elde ettiğim bu dereceyi kimse elde edememiştir. Sen de Hakk'ın civarında yakınlık elde etmek istersen bir köşe seç, ortadan çekilip bir köşe edin ve kıl u kâl yolundan uzaklaş. Çünkü uzlet, izzet vesilesidir.

Beyit:

Eğer sen de kaş gibi kendine bir köşe edinirsen
Seni de gözlerin üzerine oturturlar

Uzlet hem dünyâda hem âhirette izzet vesilesidir. Hz. Peygamber (s.a) kırk sene dağda uzlete çekilmişti de ondan sonra ezeli ve ebedî izzeti ona verdiler.

Bu nasihatı bellevince filin yanına varıp dedim ki: Ey korku salan fil! Bana kendi gidişatına dair bir bilgi öğret. Dedi ki: Ey dost! Bu koskoca alanda çâresiz ve âciz bir hâlde kalakaldım. Kimi zaman atın gece baskınının korkusu içindeyim, kimi zaman kalenin saldırısından çekinmekteyim, kimi zaman da piyonun hilesi yüzünden bir köşeye çekilmekte. Ama öyle bir hünerim var ki iki menzili bir yapar, bir kareden hareket ettiğimde ikincisinde durmayıp üçüncüsüne giderim. Ve iki seferde satranç tahtasının ortasından kenarına ulaşıyorum. Ne piyonun eli bana ulaşır ne kalenin ayağı bana yetişir. Ey dost, eğer gaddar dünya baskın yaparsa sen de bir satranç tahtası olan dünyada fil gibi çaresiz kalakalırsın. Bazen eş ve evlad Hak'tan alıkoyar, bazen de yağlı ve tatlı yemekle yumuşak yerde uyumak huzûrdan uzak kılar ki “hayvanlar gibi yerler”⁶⁸ buyurulmuştur. Eğer sen de annenden doğduğun zamandaki gibi dünyanın bütün tuzaklarından ve kayıtlarından kurtulmak istersen, fâni dünyâ lezzetlerine iltifat etme, iki adımda sıdk makamına ulaşan erler gibi yap ki onlar, “güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecededirler”⁶⁹. “İki adım atan ulaşmıştır” sözü bunun şâhididir. Ne zaman dünya meşgaleleri üzerine gelse hemen er gibi geri adım at.

Bu bilgileri öğrenince oradan ayrılıp atın yanına koştum. Ey istek dolu at! Bu sözler bana tesir etti, sen de sâhip olduğun sırları bana öğret. Dedi ki: Ey dost! Satranç tahtasında kaleden başka hiçbir taş bana ulaşamaz. Bazen file gece baskını yaparım, bazen piyona hücum ederim. Bu makamı şöyle elde ettim ki, evimden hareket ettiğimde bir kare doğru giderim, bir kare eğri. Birinci kare ile dostlara sâhip çıkma kâidesine uyarım, ikinci kare ile uzlete yaklaşma kâidesine yaklaşıyorum. Hallerimin değişmesi durumunda kalırsam bazen o tarafa gitmeyi tercih ederim bazen bu tarafa. Sen de Muhammedî şeriat alanında yakınlık elde etmek istersen benim davranışımı örnek al ki

⁶⁸ Muhammed 47/12.

⁶⁹ el-Kamer 54/55.

ubûdiyyet âleminde dostun evinin ilk adımı şeriat, ikinci adımı hakîkattir. Âlem-i şeriatta dosdoğru gidici ol ki şeriatın kemâli dosdoğru yürümehtir.

Beyit:

Dosdoğru ol ki kurtulmuş olasın,
Doğruluk senden, başarı Allah'tandır
Eğrilikten zarar ve ziyana uğrarsın
Dosdoğru olursan her gamdan kurtulursun

Şeriat şehrinin vâlisi bu âlemde dosdoğru olmayı emreder. “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁷⁰ Ama hakikat âlemine ulaşınca; doğru yolda olmak, “sümme istekâmu”⁷¹ kâidesini yerine getirebilmek ve her iki cihânda da eğrilikten kurtulup izzet bulmak için kendine bir köşe edin, halkın yolundan ve civarından uzaklaş.

Atın yanından ayrılınca kalenin evinin kapısına gelip dedim ki: Ey mübârek kale! Hadi bildiğin sırları anlat. Dedi ki: Ey benim değerli dostum! Bu satranç tahtasında kimse benden büyük değil, özgür, süratli ve tez canlı biriyim. Gâh file baskın yaparım, gâh ata. Hepsi benim elimden âciz kalır. Ben olmasam şâhın mat olması an meselesidir. Bütün bunları tek bir özelliğim sebebiyle elde ettim. O da süratli ve doğru gidişimdir. Eğrilik asla benim yanıma uğramaz.

Beyit:

Bu yolda kale gibi yürü ki vezirin talihiyle döndü
Pek çok şâhı, fili ve atı piyon kıldı

Satranç tahtasında doğru gitmeyi kendime vazîfe edinince hiçbir felâket bana ulaşamadı. Ey sâdik dost ve münâsib sevgili! Eğer sen de ubûdiyyet sahasında ve insanlık ve şeriat yolunda ihlas tahtasında Hakk'a kurbiyeti elde etmek istersen, benim gibi doğruluğu âdet edin. Tâ ki benim gibi bir seferde dünya yaygısının köşesinden âhîret tahtasına ulaşasın. Doğru gitmek erliğin, eğri gitmek ise kadınlığın işidir.

Beyit:

Dinle, doğruluk hakkında kale ne diyor
Eğer doğru gidersen bizim elde ettiğimiz her şeyi sen de elde edersin

Kalenin dersini okuyunca şâhın sarayına vardım. Dedim ki: Ey makâm sâhibi şâh! Bunların hepsi senin halkındır. Onlardan bunca şey öğrendim. Sen de kendi sırlarını anlat! Dedi ki: Ey dost! Gözünü açıp bana bak. Tâ ki benim hâlimin görünüşü senin muradını sana versin ve maksadın hâsıl olsun. Senin sîretin nedir ve nasıldır? [dedim]. Dedi ki: Ben bu ülkenin yöneticisiyim. Ben yerimde olduğum müddetçe oyun da vardır. Ama ben

⁷⁰ Hûd 11/112.

⁷¹ el-Fussilet 41/30.

mat olursam bütün satrancı dağıtırlar, ordu alt üst olur. Ne atın hevesi kalır ne filin korkutması fayda eder. Ne vezirin tedbiri feryada yetişir ne kutlu fil yardıma ulaşır ne de piyonun çözümü bir işe yarar. Ben yerimde olduğum müddetçe bütün ahâli güzel olur. Vuslat yakınlığı ve cennetin sekiz katındaki konum, tıpkı satranç tahtası örneğinde olduğu gibi bana teslim olmuştur. İstedğim yere giderim ve yanımda olan herkesi düşmanın saldırısından korurum. Bunu, yavaş gidişim sayesinde elde ettim ki kale gibi hızlı gitmem. Tek tek, ihtiyatla ilerlerim. İhtiyatlı davranmazsam piyon karşısında mat olurum. Benim bu zâhirî tavrıma tam olarak uyman gerekir.

Beyit:

Eğer satrançtaki şâh gibi vakar sahibi olursan,
Sıkıntının ortasında tam olarak kurtuluş yolunu bulursun
Sakin bigânenin olduğu tarafa kaleni sürme
Mat tuzağına düşmemek için düşünceli ol

Sen de şeriat tahtasında şâhın mertebesine ulaşmayı, “Siz ve eşleriniz cennete giriniz”⁷² ayetinin senin için gerçekleşmesini, sekiz cennetin sana iktâ olarak⁷³ verilmesini, yanında bulunan herkesin kaza ve kaderin hücumundan emin olmasını istersen [bu söylediklerime riâyet et]. Sen [yerinde] bulunduğun müddetçe âlem yerinde olur ve “sen olmasaydın felekleri yaratmazdım” sözü senin hakkında geçerli olur. Bu mertebeleri benim mesleğimi meslek edindiğin, sanatımı yerine getirdiğin ve ağır ağır yol aldığın zaman elde edersin. Çünkü acelecilik şeytandandır, “acele şeytandan, teeni Rahmân’dandır”⁷⁴ Tedbirli ol, zira yol tedbirli olana bile zordur. Bazen yapmadığın tek bir secde yüzünden iblis gibi mat olursun da “Kıyâmet gününe kadar rahmetimden uzak kalacaksın”⁷⁵ kemendi boynunda kalır.

Ey dost! Kim satrançtan bu kadar hazine elde ederse, “onlara âfâkta âyetlerimizi göstereceğiz”⁷⁶ âlemine yolculuk etmek ona şart olur. Ancak kendisine bin defa Kur’ân’ın sırları okunduğu halde hâlâ uyanmayan kimse, hakir bir kimsedir ve asla gaflet uykusundan uyanmayacak demektir. Satrancın şaşkırtıcı [sırlarını] sûret âleminde tahayyül ettiysen mânâ âlemine bak. Mânâları rûhunla ve gönlünle idrak ettiğin zaman, dünya ve âhirete dair bütün işler gözünde değersizleşecektir.

Azizim! Şuna dikkat kesil ki makâm sahibi şâh buyruk meydanında olduğu müddetçe at, düşmanını ondan uzaklaştırır. Bazen fil, onun uğruna hücumla geçer, bazen vezir onun emrine koşar, bazen de piyon köle gibi

⁷² ez-Zuhruf 43/70.

⁷³ İktâ: Devlete âit bir toprağın bir kimseye mülk olarak veya gelirinden faydalanması için verilmesi. Bk. Kubbealtı Lügati, “İktâ” (Erişim 26 Şubat 2021).

⁷⁴ Tirmizî, Birr, 65.

⁷⁵ es-Sa’d 38/78.

⁷⁶ el-Fussilet 41/53.

huzurunda dikilir. Sahip olduğu bütün bu mertebelere rağmen bazen gittiği evde (karede) onu yakalarlar ve mat olur. Bütün o satranç yaygısını dağıtırlar, dostlarının hiçbirini dolaşamaz olur. Satrancın sahibi satranç tahtasını dağıtır ve o makâm sahibi şâhı, hakirlik torbasına atar.

Azizim! Hayat tahtasında, makâm sahibi şâh bugün sensin. Ailen ve yardımcılarının tıpkı satranç taşları gibi etrafında toplanmıştır. Bazen onlardan biri tıpkı at gibi hücum eder, bazen de içlerinden biri fil gibi düşmanını mağlub eder. Bazen hizmetkârlar etrafına toplanıp sana hizmet için kemer bağlarlar. Derken bir kazâ ve kader hükmünce, devirlerin ve tavırların yok edicisinin vekilleri bir-iki oyunla amel evinde seni mat ederler. Bütün malların ve evladların senden ayrılır, sen tutsak ve zavallı bir hâlde amel hânende ecel tarafından mat olmuş bir şekilde kalakalırsın. “Ol der o da oluverir”⁷⁷ emriyle dünya feleğinin hırsız hayat örtüsünü durer. Seni o dar ve karanlık kabre koyarlar. Herkes senden sevgisini çeker, ne kimse seni hatırlar ne de kimse senden bahseder. Amellerinden başka kimse feryâdına yetişmez ve kimse elinden tutmaz. Amellerinde iyilik alâmeti olursa ebedî cennet senindir. Eğer kötülük alâmetine sahip olursa cehennem ve ateş senin olur. Zira “Kim iyilik yaparsa kendi lehinedir, kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir.”⁷⁸ Doğrusunu Allah daha iyi bilir.

KAYNAKÇA

- Aksoyak, Hakkı. “Manastırlı Celâl’in Satranç Terimleriyle Yazdığı Gazeli”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 18 (Aralık 2005), 7-16.
- Altınay, Ramazan. “Satranç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Arslan, Mehmet. “Divân Şiirinde Satranç ve Satranç İstihlaları”. *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*. mlf. Mehmet Arslan. 1-25. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.
- Çağlar, Yusuf. *Satranç-ı Urefâ/Âriflerin Satrancı*. İstanbul: Zaman Kitap, 10. Basım, 2013.
- Çatıkkaş, M. Ata. “Firdevsî-i Rûmî'nin Satranç-nâme-i Firdevsî'si”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 37 (1985), 186-198.
- Elias, Jamal. “A Kubrawî Treatise on Mystical Visions: The Risâle-yi Nûriyya of 'Alâ' Ad-Dawla as-Simnânî”. *The Muslim World* 83/1 (1993), 68-80.

⁷⁷ el-En'am 6/73.

⁷⁸ el-Fussilet 41/46.

- Erol, Mehmet. *Azbî Baba Divanı (İnceleme-Metin)*, Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı-Eserleri-Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Karaduman, Hicret. "Geçimliliği Önceleyen Bir Dindarlık Modeli Olarak Melâmet ve Fütüvvet". *İslâm ve Yorum IV*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020, 3/379-402.
- Kayaokay, İlyas. "Divan Şiirinde Satranç İstihlalarıyla Yazılmış Manzumeler". *ES-TAD: Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ağustos 2018), 245-268.
- Schick, Irvin Cemil. "Chess of the Gnostics: The Sûfi Version of Snakes and Ladders in Turkey and India". *Games and Visual Culture in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. Vanina Kopp - Elizabeth Lapina. Turnhout: Brepol, 2020, 173-216.
- Simnânî, Alâüddevlle, "Risâle-i Şatrançîyye". *Musannefât-ı Fârsî*. nşr. Necib Mâyil-i Herevî. 323-328. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevlle. "Kavâtiu's-savâti". *Ala'uddawla Simnani: Opera Minora*. ed. Wheeler Thackston. 88-96. Cambridge: Harvard University, 1988.
- Simnânî, Alâüddevlle. "Mektûbî ki Şeyh Alâüddevlle der Cevâb-i Mürîd-i Hod Şeyh Abdullah Nevişte". nşr. Necib Mâyil-i Herevî. 333-336. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevlle. *Fazluş-şerîa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazlullah Efendi, 2135, 46a-117b.
- Simnânî, Alâüddevlle. *İkdu dürreri'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 685, 1b-10b.
- Simnânî, Alâüddevlle. *Risale*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1796. 53b-63a.
- Simnânî, Alâüddevlle. *Çihil Meclis-Kırk Meclis*. Çev. Kübra Zümrüt Orhan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021. 137.
- Şîrâzî, Hâfız. *Hafız Divanı*. çev. Abdülbaki Gölpinarlı. İstanbul: M.E.G.S.B Yayınları, 1988.
- Şîrâzî, Sâdi. *Bostan*. çev. Yâkub Kenan Necefzâde. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Şîrâzî, Sâdi. *Gülîstan*. çev. Yâkub Kenan Necefzâde. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Tilimsânî, Muhammed b. Hâşim b. Hasenî. *Şerhu Şatrançî'l-ârifîn*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Uluğtekin, Murat. *Eski Türk Edebiyatında Satranç ve Tavla*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Uluyüz, Buğra Oğuzhan. *Firdevsî-i Rûmî'nin Şatranç-nâme'si (Metin-Dil İncelemesi)*

Dizin), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Zümrüt Orhan, Kübrâ. *Alâüddevele Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Kubbealtı Lügati. “Beydak”. Erişim 2 Şubat 2021. <http://lugatim.com/s/beydak>

Kubbealtı Lügati. “İktâ” Erişim 26 Şubat 2021. <http://lugatim.com/s/IKT%C3%82>

YÜCE ALLAH'IN KULA YARDIMININ BİR ŞEKLİ OLARAK KALBE SEKÎNENİN İNDİRİLMESİ

SENDING DOWN THE SAKINAH TO THE HEART AS THE ASSISTANCE OF THE
ALMIGHTY GOD TO MAN

SAMİ KILINÇLI

DOÇ. DR., ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR DR., ÇUKUROVA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT
OF TAFSİR

kilincisami01@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.872265>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Kılınçlı, Sami, "Yüce Allah'ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekînenin İndirilmesi [Sending Down the Sakinah to the Heart as the Assistance of the Almighty God to Man]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 219-250.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate®**
Professional Plagiarism Prevention

YÜCE ALLAH'IN KULA YARDIMININ BİR ŞEKLİ OLARAK KALBE SEKİKENİN İNDİRİLMESİ

Öz

Allah'ın yeryüzünde halifesi olmak için yaratılan insan dünya hayatında çok farklı şekillerde imtihan edilmektedir. İnsanlar manevi mertebelerine göre değişmekle birlikte imtihanın ağırlığına göre zorlanmakta, nefsinin ve şeytanın vesveselerine maruz kalmakta, güç ve sabrı tükenmekte, kalbinde Allah'ın yardım vadinin gerçekleştiği konusunda şüpheler oluşabilmektedir. Böylesi zor durumlarda müminlerin velisi olan, kullarına yardım ve korumayı va'd eden Allah Teâlâ farklı şekillerde inanlara yardım etmektedir. Kur'an'da toplam altı ayette anlatılan Allah'ın kalbire sekîneyi indirmesi de bu ilahî yardımlardan biridir. Korku, ümitsizlik ve tükenmişlik anlarında kalbe indirilen sekîne, kalbin sükûn bulması, gönlün rahatlaması, itmi'nana ve yakîni imana ulaşması, telaş ve heyecanın yok olması gibi anlamlara gelmektedir. Sekîne konusu Rabbanî bir latife olan iman ve inkârın, ıslah ve ifsadın merkezi, vahiy ve ilhamın iniş mekânı kalbe ilgili bir konudur. Hz. Peygamber ve sahâbler Mekke'nin zor şartlarını, can ve mallarını feda etmeyi göze aldıkları hicret ve cihad zamanlarını, Huneyn savaşındaki bozgun halini, Rıdvan biatı ve Hudeybiye anlaşmasının imzalandığı zor anları yaşamışlardır. Sıkıştıkları, güçlerinin son noktasına geldikleri ve kalblerinde karışıklık oluştuğu bu zor durumlarda Allah'ın farklı yardım ve desteğini müşahade etmişlerdir. Âyetlerde ilahî yardımın bir şekli olarak bu tür ortamlarda lütfedildiği anlaşılan sekînenin hem Hz. Peygamber'e hem de müminlere indirildiğinden bahsedilmektedir. Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Zemaşerî, İbn Âşûr gibi müfessirler Hz. Peygamber'e sekîne indirilmesini onun için bir eksiklik, ismet sıfatına aykırı bir durum olarak algılamadıkları için konuyu âyetlerin bağlamına ve lafzına uygun olarak açıklamışlardır. Ancak Sülemî, Râzî ve Kurtubî gibi bazı müfessirler sekîne indirilmesini gerektiren kalbî durumları Hz. Peygamber'in yaşamasını ismet sıfatına uygun görmediklerinden bağlamdan uzak yorumladıkları görülmektedir. Bu durum müfessirlerin konulara yaklaşım farklılıklarının te'villerini etkilediğini, zaman zaman lafzın da zorlandığını göstermektedir. İsmet konusunun eksik anlaşılması Hz. Peygamber ve sahâbler ile bunlar hakkında nazil olan âyetleri eksik anlamayla sonuçlandırdığı sonraki dönemlerde Müslüman toplumlara önderlik eden âlim ve âriflerin de yanlış anlaşılmasına, hatadan masum oldukları, imtihanlarda zorlanmadıkları, kalblerinin hiç bulanmadığı gibi isabetsiz yorumlara da sebep olmaktadır. İlk neslin dindarlık tecrübesi ve bunları anlatan nasların eksik anlaşılması tarihsel süreçte birçok konunun da yanlış anlaşılmasıyla sonuçlanmaktadır. Sekînenin indirilmesi ile ilgili bilgiler Allah katındaki mertebesi ne olursa olsun hiçbir insanın imtihan süreçlerinden azade olmadığını, her insanın zorlandığı durumların bulunduğunu, bunlardan ancak Allah'ın yardımıyla çıkılabildiğini göstermektedir. Ancak bu anlatılanlar onların Kur'an'da Allah tarafından övülmelerini, Allah'ın razı olduğunu beyan etmesini gölgelememeli ve sıradanlaştırılmalarına da neden olmamalıdır. Kur'an'da sekîne konusuna benzer olarak sahâblerin, Ashab-ı Kehf'in ve Hz. Musa'nın annesinin zorlandıklarında, ümitsizlikle yüzleştiklerinde ilahî bir müdahale ve yardım olarak kalblerinin sağlanlaştırılmasından bahsedilmektedir. Bu örnekler de Allah'ın kulunu yalnız ve yardımsız bırakmadığını anlatmaktadır. Sekîne ve kalblerin sağlanlaştırılmasının yaşandığı imtihan anların kalblerin sıkıştığı, şeytanın vesvesesi ile bulandığı kabz halini anlattığı, ilahî yardımın geldiği anların ise kalbin nurlandığı, genişlediği bast halini anlattığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın birçok âyetinin nüzulünde genellikle önce sebepler yaşanmakta sonra yaşananların değerlendirilmesi, bunlarla ilgili Allah'ın kararlarının açıklanması anlamında âyetler inzal edilmektedir. Bu durum Kur'an'ın tecrübe merkezli bir kitap olduğunu göstermektedir. Peygamberlerin ve onlara tabi

olanların bireysel ve toplumsal olarak yaşadıkları ilahî yardım ve desteğe dair tecrübeler sadece onlarla sınırlı değildir. Kıyamete kadar yaşayacak olan her mü'min için örneklik teşkil etmekte, Allah'ın yardım ve desteğinin her Müslüman fert ve toplum için söz konusu olduğunu göstermektedir. Bu husus Müslümanları imtihanlar karşısında daha kararlı, sabırlı, mütevekkil, olmaya, Allah'ın yardım ve desteğinden ümit kesmemeye sevk etmektedir. Sekinenin indirilmesi konusu kalbî, manevî bir tecrübe olduğu için işârî tefsirlerin bu konuda daha geniş bilgiler verdiği görülmektedir. Bu da Kur'an'ın bütüncül bir bakışla anlaşılmasında diğer tefsirlerin yanı sıra işârî tefsirlerin de vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İlahi Yardım, Bağlam, Sekîne, Kalbin Sağlamlaştırılması

SENDING DOWN THE SAKINAH TO THE HEART AS THE ASSISTANCE OF THE ALMIGHTY GOD TO MAN

Abstract

Man, who is created to be the caliph of God on earth, is tested in many different ways in his life. People have difficulties, depending on their spiritual levels, become exposed to the delusions of their nafs and the devil, run out of strength and patience, suspicions can emerge in their heart on the reality of the assistance promise of God. In such difficult situations, God, who is the guardian of the believers, who promises his subjects assistance and protection, assists people in different ways. God's sending down the sakinah to the hearts, which is told in a total of six verses in Qur'an, is one of these divine assistances. Sent down to the heart at the moments of fear, despair and exhaustion, sakinah has meanings like the heart's being calmed, the soul's relaxing, reaching satisfaction and doubtless faith, disappearance of rush and excitement. The issue of sakinah is an issue related with the heart, a Godly blessing, the center of faith and denial, redressment and corruption, the place for landing of the revelation and inspiration. The Prophet and the Sahabas (the Companions) have suffered through the difficult conditions of Mecca, the hidjra and the jihad when they took the risk of sacrificing their lives and properties, the defeat in the battle of Hunayn, the difficult moments when the pledge of Ridwan took place and the treaty of Hudaibiyyah was signed. They have witnessed the different forms of assistance and support of God in these difficult situations where they felt stuck, reached the ending point of their strength, and there was confusion in their heart. It is mentioned in the verses that sakinah, which is understood to be bestowed in such circumstances as a form of the divine assistance, is sent down to both the Prophet and the believers. As the mufassirs like Muqatil b. Sulaiman, Al-Tabari, Al-Zamakhshari, Ibn Ashur did not perceive the sending down of sakinah to the Prophet as a deficiency for him, a situation contrary to his character of chastity, they explained the issue in accordance with the context and wording of the verses. However, some mufassirs like Al-Sulami, Al-Razi and Al-Qurtubi are seen to have interpreted it far from the context as they did not consider the Prophet's experiencing the emotional situations requiring the sending down of sakinah to be consistent with the character of chastity. This shows that the difference in the approach of the mufassirs to the issues affects their implications, that sometimes the wording is also forced. As deficient understanding of the issue of chastity resulted in deficient understanding of the Prophet and the Sahabas and the verses sent down concerning them, it led to misunderstanding of also the wisemen and scholars who led the societies in the subsequent periods to wrong comments such as that they were innocent of faults, they did not have difficulty in the tests, their heart never got confused. The religiousness experience of the first generation and deficient understanding of the nasses telling these results in misunderstanding

of many issues in the historical process. The information concerning sending down of *sakinah* shows that no one is exempt from the test processes regardless of his rank before God, that every people have situations where they have difficulty, that these can be escaped from only with the assistance of God. However, what is told herein should not shadow their being praised by God in Qur'an, God's stating His blessing on them, and should not lead to their being considered ordinary people. Similar to the issue of *sakinah*, it is mentioned in Qur'an that when the *sahabas*, the *Ashab al-Kahf* and the mother of the Prophet were forced, faced despair, their hearts were strengthened as a divine intervention and assistance. These examples also tell that God does not leave his subjects lonely and helpless. It is understood that the moments of test when *sakinah* and strengthening of the hearts is experienced refers to the state of *qabz* where the hearts are trapped, confused with the delusions of the devil, and that the moments when the divine assistance comes refers to the state of *bast* where the heart is enlightened and expanded. In landing of Qur'an, usually, first, the reasons occur, then, the verses are landed in the meaning of evaluation of the occurrences, explanation of decisions of God on them. This shows that Qur'an is an experience-centered book. The experiences of the prophets and those who obey them as an individual and community involving divine assistance and support are not limited only to them. These set an example for every believer who will live until the Doomsday, show that God's assistance and support is available for every Muslim individual and community. This leads the Muslims to be more decisive, patient, resigned in the face of the tests, and not to give up the hope of the assistance and support of God. As the issue of sending down of *sakinah* is an emotional, spiritual experience, *ishari tafsirs* are seen to give more extensive information in this regard. This shows that *ishari tafsirs* are also indispensable beside other *tafsirs* in understanding Qur'an with a wholistic perspective.

Keywords: Tafsir, Divine Assistance, Context, *Sakinah*, Strengthening of the Heart

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın melekler, şeytan, cinler ve diğer varlıklarla ilişkisi anlatılmakla birlikte asıl konu Allah'ın yeryüzünde halifesi olması için yaratılan insanın¹ Allah ile ilişkisidir.

Dünyadaki imtihanlar, hayat ve ölüm, Allah'a kul olmak için² yaratılan insanların hangilerinin en iyi ameli işleyerek³ O'nun halifesi olmaya layık olduğunu ortaya çıkarmak için yaşanmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın asıl konusu Allah-insan ilişkisinin doğru inşa edilmesi, sevap ve günahların bu ilişkide nasıl anlam kazandığı ve bu ilişkinin istikamet üzere sürdürülmesi olmaktadır.

Allah-kul ilişkisi kulun davranışlarına, imtihanlarına verdiği tepkilere ve Allah Teâlâ'nın takdirlerine bağlı olarak dinamik bir yapı içinde seyretmektedir. Bu dinamiklik içinde bazen kulun imtihanın zorlaştırılması, yaptıklarına karşılık cezalandırılması söz konusu olmakla birlikte bazen de

¹ el-Bakara 2/30.

² ez-Zâriyât 51/56.

³ el-Mülk 67/2.

takva ve ihlasına bağlı olarak ilahi teyide mazhar olması da gündeme gelmektedir. İmtihan konuları farklı olduğu gibi ilahi yardımın şekli de çeşitlilik göstermektedir. Bu yardımlar dünyevi bir zaferin kazanılması şeklinde tezahür ettiği gibi zaman zaman da yaşanan özel durum ve kalbi yardımlar Müslümanların kendilerinin hak yolda olduklarını idrak ve tecrübe etmeleri şeklinde de olabilmektedir. Kur'an'da emirler, yasaklar, insanların denemeleri, cezalandırılma veya mükâfatlandırılmaları peygamberler, şeytan, iyiler ve kötüler üzerinden örnekler verilerek anlatılmaktadır. Bu yönüyle Kur'an teoriler kitabı değil, pratikler ve yaşanmışlıklar kitabı olmaktadır.

Sekine kavramı ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır.⁴ Söz konusu çalışmaların bizim bu çalışmada değineceğimiz noktalar üzerinde durmadıklarını gördüğümüz için böyle bir çalışma yapmanın yararlı olacağı kanaatine vardık. Biz bu çalışmada Allah'ın kula ilahi inâyetini ve Allah-kul ilişkisini sekine ile ilgili âyetler çerçevesinde ele alacağız.

1. Sekîne Kavramının Anlamı

S-k-n fiili ve bu fiilden türetilen kelimeler Kur'an'da yetmiş üç âyette zikredilmektedir.⁵ "Sekîne" kelimesinin kökü olan *s-k-n*'den türeyen sükûn bir şeyin hareketinden sonra sabit olması⁶ anlamına gelir ve bir yere yerleşmek, vatan edinmek anlamında kullanılır. "Filan kişi şu mekâna yerleşti" demek orayı "vatan edindi" anlamına gelmektedir. Bu kelimedeki ismi mekân olarak da *mesken* kelimesi türetilmiştir. Bıçağa kurbanın hareketini yok ettiği için *sikkîn* denilmiştir. Sekîne âyetlerde korkunun yok olması, mü'minin kalbini sabitletmesi, sakinleşmesi ve emniyete kavuşması anlamında kullanıldığı gibi mü'minin kalbinde bulunan, onu sakinleştiren ve güven veren melege de sekine denilmiştir. Aynı zamanda sekine insanın şehvî arzularına olan meylinin yatışması⁷;seken fiili ise mecazen nefsin çalkantıdan, endişeden sonra sükûna ermesi⁸ve tuma'nine (huzura kavuşma, mutmain olma, iç huzuru, güven) anlamına da gelmektedir. Sekinenin

⁴ Abdülkadir Erkut, "Kur'an'da Hamiyet ve Sekine Kavramları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 157-177; Bilal Umaç, *Kur'an'da Şifa, Sekine Tuma'nine Kavramları*. (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Salih Çift, "Tasavvufta Sekine Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006) 1-14.

⁵ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemül-müfreh li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerim*, (Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385/1965), "skn", 468-469.

⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Abdurrahîm Mahmûd. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), "skn", 216.

⁷ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), "skn", 242-243.

⁸ Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 216. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. (Beyrut: Dâru Hicr, ts.), 4/472; Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 6/189; Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*. (Tunus: Dâru Sahnûn l'in-Neşr ve't-Tevzi, ts.), 2/490.

aslı şiddetli korkudan dolayı kulun kalbinde meydana gelen çalkantı, en-dişe anında Allah'ın indirdiği vakâr ve sükûndur. Bu hal gerçekleştiğinde kulu tedirgin eden durumdan eser kalmaz, yaşananlardan etkilenmez, imanı, yakîni ve sebatı artar. Konuyla ilgili âyetlerde de Hz. Peygamber ve mü'minlerin bu halleri yaşadıkları anlatılmaktadır.⁹

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre "Vakar, sebat, emniyet, güven anlamlarına gelen ve dilimizde sekîne olarak ifade edilen bu kavram, hafifliğin ve telaşın zıddı olarak kullanılmaktadır. Bir de tanınan ve kendisiyle dinginlik ve güven hissedilen herhangi bir âyet (işaret) de sekîne olarak isimlendirilmektedir."¹⁰ Bu bilgilerden sekîne kavramının dinginlik, tatmin, sebat ve temkin anlamında nefisteki telaş ve heyecanın kesilmesiyle ortaya çıkan kalbin sükûnu ve gönül rahatlığı anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre "Sekîne avâm ve havâs için olmak üzere ikiye ayrılır. Havâs için sekîne kalbin rahatladığı basiret ve delillerdir. Kalb sekîne ile fikir seviyesinden yakın derecesine çıkar ve fuad rahatlar, ilimler/bilgiler zannilikten çıkarak zaruri bilgiye dönüşür. Avâm için ise sükûn, kalb huzuru ve yakîndir.¹¹ Sûfî müfessirlerden Sülemî (öl. 412/1021) ise sekîneyi Hz. Peygamber'e ve sahabeye indirilen olarak ikiye ayırmakta ve farklı tanımlarını şu şekilde aktarmaktadır: "1. Hz. Peygamber'e indirilen sekîne: Sekîne Sidre-i muntehâ yanında Hz. Peygamber'e indirilmiş ve onun Hakk'ın huzurunda senâ ederken edeble durmasını sağlamıştır. Sahabeye indirilen ise Hz. Peygamber'in bildirdiği va'd, va'id, müjde ve hükümlerin kabuldeki tam bir sükûn-u kalb halidir.2. Sekîne kalbin başka herhangi bir şeyle alakası kalmadan Allah ile sükûn halidir.3. Kaza/kaderin gerçekleşmesi anındaki itmi'nan halidir.4. Sünnete sarılmak ve şeriatın edebi ile edeplenmektir. 5. Bütün hazlardan soyutlanarak Allah ile maiyyet halidir."¹² Sülemî'nin nakilleri sekînenin farklı muhataplarda farklı şekillerde tezahür ettiğini göstermektedir.

Kuşeyrî sekînenin tanımıyla ilgili şunları aktarmaktadır: "Sekîne Allah'ın yardımı ve kudretine şahit olunmasıdır. Yardım edilen ise Allah'ın evhâmdan ve su-i zanlardan koruduğu, kendi başına bırakmadığı, kudretinin tasarrufuna şahit kıldığı, sabra ulaştırdığı ve sıkıntılardan kurtardığı kişidir. Sekîne kulun iradesini bırakıp Hakk'ın hükmüne razı olması, tüm beşeri özelliklerin yok olup Rabbin tuma'nîne hükmü ile kalbin serinleme-

⁹ Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firuzabâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâîfî'l-kitâbi'lazîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. (Beyrût: el-Mektebtu'l-İlmiyye, ts.) 3: 237-239.

¹⁰ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 2/116.

¹¹ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 3/209.

¹² Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdi es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/272.

si ve rahatlamasıdır. Yine sekîne, kişinin şuur halinin devamıyla birlikte Allah'ın hükmüne hiçbir şekilde en küçük bir itirazı bile olmadan kulluğunu tam olarak hissetmesi ve bast haline şahid olmasıdır.¹³ Kuşeyrî'nin naklettiği bilgilerden sekînenin indirildiği kişinin şuur halinin devam ettiği ancak kalbin kontrolünün Allah Teâlâ'nın kontrolünde olduğu için tüm olumsuz duygulardan arındığı, kabz halinden sonra bast halini yaşadığı ve basiretin lütfedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda sekîne manevi bir tecrübe olmuş olmaktadır.

Rasûlüllah'ı da kapladığı rivâyet edilen sekîne¹⁴ hadislerde Allah'ı zikretmek için toplanan cemaati meleklerin kuşattığı, Allah'ın rahmetinin bürüdüğü, üstlerine sekîne indiği ve Allah'ın zikredenleri yanında bulunan (büyük melek)lere andığı;¹⁵ bu ilahi lütufların mescitte Allah'ın kitabını okumak için bir araya gelen mü'minleri kaplayacağı¹⁶ anlatılmış ve sekînenin bir sahabinin kıraatinden dolayı bulut şeklinde indiği ve görüldüğü de¹⁷ nakledilmiştir.

Bakara Sûresi 257.âyetinde anlatıldığı üzere Allah Teâlâ mü'minlerin, şeytan ise inkârcıların velisidir. Başka bir ifadeyle dünya hayatı insanın iman ve inkârına göre ya Allah ile ya da şeytanla velâyet ilişkisi üzerine kuruludur. Kur'an'ı dikkatli bir şekilde okuduğumuzda Allah-kul ilişkisinin velî-mevlâ ilişkisi üzerinde kurulu olduğu görülmektedir. Âyetlerde Allah Teâlâ'nın mü'minlerin velisi olup onları karanlıklardan nura çıkardığı;¹⁸ salihlere velilik ettiği;¹⁹ mü'minlerin aleyhine kâfirlere hiçbir yol/fırsat vermeyeceği²⁰ anlatılmaktadır. Bu âyetlerden Allah'ın hukukunu koruyanların Allah'ın dostluğunu kazandıkları için koruma, inâyet altında olduklarını anlamaktayız.

Sekîne konusunda kalbin merkezi bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. "Rabbânî latife ve ilâhî cevher olarak da tanımlanan kalb, Kur'an ve hadiste insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönünü, başka bir ifadeyle insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel niteliğini dile getirmektedir. İnsanın idrak eden, bilen ve kavrayan tarafı olduğu için kalb ilâhî hitaba muhatap, yükümlü ve sorumludur. Kalbin bir özelliği

¹³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/415-416.

¹⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen*. nşr. Bedrettin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 20.

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Zikr" 11.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Vitr", 1455.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihi'l-Buhârî*. nşr. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fedâilu'l-Kur'an" 11; Müslim, "Müsâfirin" 36.

¹⁸ el-Bakara 2/257.

¹⁹ el-A'raf 7/196.

²⁰ en-Nisâ 4/ 141.

de değişken olması²¹ renkten renge girmesidir. Öte yandan kalb olumsuz yönde de değişir ve türlü renklere girer. Kur’anda kalbin körlüğünden,²² kasvetinden ve taşlaşmış yüreklerden bahsedilmiş;²³ kalblerin mühürlenmesi²⁴ gerçeği algılamaktan alıkonulması,²⁵ kilitlenmesi ve üstüne perde çekilmesi²⁶ üzerinde de durulmuştur. Kalbin iman, küfür ve inkâr olan çok çeşitli halleri vardır. Kalb hem rahmânî hem de şeytânî kuvvetlerin mücadelesi alanıdır. Bu husus hadiste, ‘Kalbde iki dürtü vardır, biri melekten, diğeri şeytandandır’²⁷ şeklinde ifade edilmiştir.²⁸

Kur’an Hz. Peygamber’in kalbine indirilmiştir.²⁹ Kalb, Hz. Peygamber’in ifadesiyle bedeni ıslah veya ifsat eden merkez³⁰ olduğu için şeytanda insanın göğsüne/kalbine vesvese vermektedir.³¹

Kalbin bu merkezi konumundan dolayı Hz. Peygamber’in en sık yaptığı dualardan biri de "Ey kalbleri halden hale evirip çeviren Allah’ım! Kalbimi dinin üzerine sabit kıl!" şeklindedir. Bir gün kendisine: "Ey Allah’ın resulü! Biz sana ve senin getirdiklerine inandık. Sen bizim hakkımızda korkuyor musun?" denildiğinde şu şekilde cevap verdi: "Evet! Kalbler, Rahman’ın iki parmağı arasındadır. Onları istediği gibi çevirir."³² Hz. Peygamber sahabilere "Ey kalbleri değiştiren, evirip çeviren Allah’ım, kalbimi dinin ve taatin üzerine sabit kıl" şeklinde dua etmelerini de tavsiye etmiştir.³³

Hadiste geçtiği üzere kalb ıslahın da ifsadın da merkezidir. Kalbin ifsadın merkezi olması şeytanın kalb üzerindeki hâkimiyetiyle ilgilidir. Şeytan’ın Hz. Âdem’e secde etmemesi ve insanlara düşmanlığını ilan etmesinden itibaren dünya hayatı iyi ile kötünün mücadelesine tanıklık etmektedir.

Bu zorlu ve girift mücadeledede şeytan kendi taraftarlarını vesveseleriyle, emirleriyle yönlendirmekte³⁴; kâfirlerin velisi olarak adamlarıyla görmediğimiz yerden bizi görmekte³⁵ ve iman edenleri Allah yolundan alıkoymak

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/408; 6/302.

²² el-Hac 22/46.

²³ el-Bakara 2/74; el-Mâide 5/13; el-Enâm 6/43; ez-Zümer 39/22.

²⁴ el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23.

²⁵ el-A’raf 7/101; Yûnus 10/74.

²⁶ el-Bakara 2/88; el-Enâm 6/25; el-İsrâ 17/46; Muhammed 47/24; el-Mutaffifin 83/14.

²⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tefsîrül-Kur’ân", 2.

²⁸ Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-230.

²⁹ el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193-194

³⁰ "Şunu da bilin ki, insan vücudunda bir et parçası vardır. O düzgün olursa bütün beden düzeler; o bozuk olursa bütün beden bozulur; azalar ona tabidir. Dikkat edin o et parçası kalptir." Buhârî, "İman", 39.

³¹ en-Nâs 114/5-6.

³² Tirmizî, "Kader" 7.

³³ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/302.

³⁴ el-Enâm, 6/121.

³⁵ el-A’raf, 7/27.

için dostlarıyla korkutmaktadır.³⁶ İnsanın bu görünmeyen, güçlü ve insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşan şeytanın³⁷ hile ve tuzaklarına tek başına direnebilmesi, zafere ulaşması mümkün değildir. Mü'min ancak Allah'ın yardımı, desteği ve koruması ile istikametini koruyabilmekte, Allah'ın rızasına nail olabilmektedir. Bu yönüyle zor zamanlarda, insanın gücü dâhilindeki sebeplerin etkisiz kaldığı anlarda Müslümanların velisi olarak Allah Teâlâ melekler ve sekînenin indirilmesi gibi farklı yollarla inanları himaye etmekte ve desteklemektedir.

2. Sekîne Kavramının Geçtiği Âyetler ve Bağlıları

“Sekîne” kelimesi hicret sırasında Hz. Peygamber ve Ebu Bekir'in sığındıkları mağaradaki durumlarını anlatan et-Tevbe Sûresi 40.; Tâlût'un hükümdarlığının alameti olarak içinde sekînenin bulunduğu sandıktan bahseden el-Bakara Sûresi 248.; Hudeybiye antlaşması sırasındaki olaylardan bahseden el-Fetih Sûresi'nin 4. 18. ve 26; Huneyn seferi sırasında düşmanın baskınına maruz kalan Müslümanların bozgun durumundan bahseden et-Tevbe Sûresi 26. âyet olmak üzere altı âyette geçmektedir. Bu çalışmada sekînenin kimlere, hangi durumlarda, nasıl indiğini, Müslümanlar ve müşrikler için ne tür sonuçlarını tarihî bağlam, nüzul-sîret ilişkisinde ele alacağız.

2.1. et-Tevbe 9/40. Âyet:³⁸ Hicrette Sekînenin İndirilmesi

Tebük savaşına çıkma konusunda gevşeklik gösterenler ve cihada gitmek istemeyenler et-Tevbe Sûresi'nin 38 ve 39. âyetlerinde eleştirilmekte, helak ediliş yerlerine başka bir millet getirilmekle tehdit edilmektedir. 40. âyette ise savaşa gitme konusunda sorun çıkartanlara aslında kendilerine ihtiyaç duyulmadığı, Allah Teâlâ'nın hicret yolculuğunda görünmeyen ordularla ve kalbine sekîne indirerek Hz. Peygamber'i koruduğu, müşriklerin davasını yerin dibine batırıp, kendi davasını koruyup, zafere ulaştırdığı anlatılmaktadır.

Rivâyetlere göre Hz. Peygamber ve Ebu Bekir hicret yolculuklarında müşriklerden saklanmak için Sevr mağarasına sığınmışlardı. Müşrikler mağaraya yaklaştıklarında Hz. Ebu Bekir Hz. Peygamber'e “Ben yalnız bir kişiyim. Eğer beni öldürürlerse seni de öldürürler ve ümmet yok olur” dediğinde Hz. Peygamber “üzülme” diyerek” Allah'ım müşriklerin gözlerini kör

³⁶ Al-i İmran, 3/175.

³⁷ Müslim, “Selâm”, 9.

³⁸ et-Tevbe Sûresi son nâzil olan sûrelerden olmakla birlikte 40. âyette nüzul süreci açısından sekînenin ilk yaşandığı olay olan Hz. Peygamber'in hicretinden bahsedilmektedir. Sekîne konusunu nüzul sürecinde ele almak istediğimiz için ilk olarak bu âyeti ele aldık.

et” diye dua etti. Allah Teâlâ duasını kabul etti ve müşrikler onları göremedi. Bu şekilde Hz. Peygamber’e sekîne/kalb huzurunu, sükûneti indirdi, onu görünmez ordularıyla, meleklerle destekledi.”³⁹

et-Tevbe Sûresi 40. âyetle Tebük savaşına katılmak istemeyenlere “Siz yardım etmeseniz de sizin olmadığınız, hicret esnasında o elçisini korudu. Amacına ulaştırdı. Allah’ın size ihtiyacı yok, kendinizi fazla önemsemeyin” buyrulmuş hicret esnasında. Hz. Peygamber’e sekîne indirerek ve meleklerle güçlendirerek yardım ettiği;⁴⁰ kalbini sükûna erdirdiği ve onun yaşadığı bu hal ile müşriklerin kendilerine dokunamayacaklarını yakînen bildiği⁴¹ anlatılmıştır.

Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Taberî (öl. 310/923) ve Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) sekînenin Hz. Peygamber’e indiğini tek görüş olarak kaydettikleri görülmektedir. Bununla birlikte bazı tefsirlerde sekînenin kime indiği konusunda ihtilaf bulunduğu nakledilmektedir. Ebü’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) sekînenin Hz. Ebu Bekir veya Hz. Peygamber’e indiğine dair görüşleri nakletmekte fakat herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.⁴²

Sekînenin Hz. Ebû Bekir’in kalbine indiği görüşünü tercih eden Süleimî âyetin tefsiriyle ilgili şunları kaydetmektedir: “Ey savaşa çıkmakta ağırdan davrananlar! Eğer siz Peygamber’e yardım etmezseniz iyi bilin ki Allah ona daha önce yardım etmişti, sizin yardımınıza muhtaç değil ve onu insanlardan korumayı da garantilemiştir.”⁴³ “Her kim ismet/koruma meydana ise o, mahlûkatın yardımından müstağnidir. Bunu anlamak için Hz. Peygamber şartlar zorlaştığında ‘Allah’ım! Seninle amacıma vasil olurum. Yardımcım ve destekçim sensin.’ dediğine bak. Sekîne, olayların akışında kalbin sükûneti, sabit olmaktır. Bu ise ancak mâsivâdan tüm ilgiyi kesmekle gerçekleşir. Allah ile birlikte olan kişi için üzülmeye hükmü geçerli değildir. Şiblî (öl. 334/946): ‘Hz. Peygamber’in vücudu arkadaşı ile birlikteydi ama kalbi tek, vahid olan Allah ile beraberdi.’demektedir. Hz. Ebû Bekir kendisi için değil Hz. Peygamber adına üzülyordu. Hüzün bir illet, hastalık olduğu için Hz. Peygamber Ebu Bekir’e hüzünlenmeyi nehyetti. Onlar kurbiyet makamında oldukları için bu hallerine hiç uygun değildi. Allah onları müşriklerin gözlerinden gizledi. Bu sekîne Hz. Ebû Bekir’in kalbine indi ve Hz. Peygamber’e dair duyduğu endişeyi yok etti.”⁴⁴

³⁹ Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 2/48.

⁴⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/458-467.

⁴¹ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki’t-tenzil*. (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2008), 2/260.

⁴² Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, thk. Mahmûd Mutrihî. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1431-1432/2010), 2/58-61.

⁴³ el-Mâide 5/67.

⁴⁴ Süleimî, *Hakâiku’t-tefsîr*, 1/274-275.

“Hz. Peygamber ‘üzülme’ buyurarak Hz. Ebu Bekir’i Allah’a yönlendirdi. Kendi kendine, duygularıyla baş başa kalmasını nehyetti ve ‘Üçüncüleri Allah Teâlâ olan iki kişinin durumu/akibet hakkında ne düşünüyorsunuz?’ buyurdu. Rasulullah onu teskin etti. Hüzün ancak Hakk’ın beraberliği ile yok olur. Hz. Peygamber’in ‘Allah bizimledir’ sözündeki beraberliği mekânsal olarak algılamamak gerekir. Allah’ın beraberliği manevi durumlar, haller yaşayanların sırları için hayat kaynağıdır. Âyetteki “hu” zamiri Hz. Peygamber’e râcîdir. Bunun Hz. Ebu Bekir’e dönmesi de mümkündür. Bu durumda ona özel bir hal yaşatılmış olur. el-Fetih Sûresi 4. âyette tüm Müslümanlar için sekînenin indiğinden bahsediliyor.”⁴⁵ Kuşeyri’nin ifadelerinden ve el-Fetih Sûresi 4. âyette sekînenin Hz. Peygamber dâhil bütün Müslümanlara indiğinden bahsedilmesini de aktarmasından bu âyette sekînenin Hz. Peygamber’e indiğini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Sülemî, Şiblî ve Kuşeyri’nin açıklamalarından düşmandan korkup çekinmeyi Hz. Peygamber’e, onun manevi konumuna uygun görmedikleri anlaşılmaktadır. Allah’a tevekkülü güçlü olan Hz. Peygamber’in Hz. Ebû Bekir veya başka herhangi bir insan gibi düşmandan korktuğunu, Allah’ın yardımından ümidini kestiğini söylemeyiz. Bu durum onun manevî durumuna, ismetine hâlel getirmemek için hiçbir endişeye kapılmadığını da söylememizi gerektirmez. Ayrıca az da olsa endişeye kapılmanın ismete aykırı olduğuna dair de herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Aksi takdirde Duhâ ve İnşirah sûreleri gibi Hz. Peygamber’i teskîn eden sûre ve âyetleri lafızlarına ve rivâyetlerde anlatılanlar doğrultusunda anlamamız gerekir ki bu durumda Kur’an’ın lafızları delilsiz olarak mecazileştirilmiş ve metin zorlanarak tefsir ve te’vil edilmiş olacaktır.

İbnu’l Cevzî’nin (öl. 597/1201) nakline göre sekînenin kime indirildiği konusunda üç görüş bulunmaktadır. Hz. Ali (öl. 40/661) ve İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) nakledildiğine göre Hz. Peygamber tam bir mutmainlik/güven duygusuna sahip olduğu için sekîne Hz. Ebu Bekir’e; Mukâtil b. Süleyman’a göre Hz. Peygamber’e; “aleyhi” kelimesindeki “hu” zamirinin aslında tensiye anlamında olduğunu savunanlara göre ise sekîne her ikisinde de indirilmiştir. İbnu’l Cevzî âyetin devamındaki “eyyede’hü” daki “hü” zamiri tartışmasız Hz. Peygamber’e râcî olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶ Bu ifadeden onun da sekînenin Hz. Peygamber’e indirildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Sekînenin Hz. Peygamber’e indirilmesini kabul etmeyen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) konuyu şu şekilde izah etmektedir: “Zamirin en yakın mezkura dönmesi gerekir. ‘Üzülme’ sözü Hz. Ebû Bekir’e söylendiği için

⁴⁵ Kuşeyri, *Letâifu’l-işârât*, 1/421-422.

⁴⁶ Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnu’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdi. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1431/2010), 2/261.

zamirin mercii de odur. Hz. Peygamber'e dönmesi batıldır. Korku ve hü-
zün duyan Ebû Bekir'di. Hz. Peygamber Allah'ın Kureyşe karşı kendine
yardım edeceğinden emin ve kalbi sakin olduğu için sekine Ebû Bekir'in
korkusunu izale için inmiştir. Eğer Hz. Peygamber korkuyor olsaydı böyle
birinin arkasına 'korkma' demesi nasıl mümkün olurdu. Eğer zamir Hz.
Peygamber'e râcî olsaydı âyetin "önce sekine indi, sonra korkma dedi" şeklin-
de olması gerekirdi. Hâlbuki âyetin metni böyle olmadığı gibi fa-ı takibiyye
ile 'lâ tahzen' buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'in kalbinde sekînenin oluş-
ması âyette anlatılan sekînenin indirilişinden önce olmuştur. Bundan dola-
yı da zamir Ebû Bekir'e râcî olur. Eğer 'ordularıyla onu destekledi'den kasıt
Hz. Peygamber'dir, bundan dolayı سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ'deki zamirin peygambere râcî
olması gerekir' denilirse o zaman da bu zayıf bir görüştür deriz. Çünkü أَيَّدَهُ
فَإَنْزَلَ اللَّهُ بِدِرْ سَافِإِنَا بِمُؤَدِّ لَمْ تَرَوْهَا Bedir savaşına atf yapıyor. أَنَزَلَهُ اللَّهُ'daki atf ise hicretedir. Anlam
"siz yardım etmezseniz Allah ona mağarada yardım etmişti. O, arkasına
Allah bizimledir" diyordu. Sekîneyi ona (Hz. Ebû Bekir'e) indirdi. Bedir'de
görünmeyen ordularla onu destekledi" şeklinde olur ve iddia düşer. Dolayı-
sıyla أَيَّدَهُ بِمُؤَدِّ لَمْ تَرَوْهَا âyetindeki zamirin Hz. Peygamber'e racî olması, فَانزَلَ اللَّهُ
سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ'deki zamirin Hz. Peygamber'e râcî olmasını gerektirmez"⁴⁷

Daha önce görüşlerini naklettiğimiz Sülemî, Şiblî ve Kuşeyrî gibi
Râzî'nin de ismet sıfatına hâlel getirmemek için sekînenin Hz. Ebû Bekir'e
indiğini ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu sebeple âyeti bağlamından
ve bütünlüğünden kopararak açıkladığı anlaşılmaktadır. Âyeti dikkatli bir
şekilde okuduğumuzda "arkasına üzölme Allah bizimledir" cümlesinin
diyen kişi Hz. Peygamber olduğu için, bu cümle'nin parantez içi bir cümle
olduğu, devamında sekînenin indirildiği ve aynı kişinin görünmeyen or-
dularla desteklendiği açıklanmaktadır. Bu durumda diğer tefsirlerde anla-
tıldığı gibi sekînenin Hz. Peygamber'e indirildiği ve daha önce de Bedir'de
de ilahi desteğe muhatap olduğu anlatılmış olmaktadır. Âyetlerdeki savaşa
katılmak istemeyenlere yönelik eleştiriler, Hz. Peygamber'in sahipsiz olma-
dığını, Allah'ın onu her daim koruduğunun Bedir örneği üzerinden anla-
tılmış olması da sekînenin Hz. Peygamber'e indirildiğini göstermektedir.
Sekînenin Hz. Ebu Bekir'e indirildiği kabul edildiğinde Bedir savaşında Hz.
Peygamberin desteklenmesinden bahsedilmesi de anlamsız olacağı gibi
savaşa gitmek istemeyenler de doğru bir örnekle eleştirilmemiş olacaktır.
Bütün bu açıklamalardan dolayı Râzî'nin izahlarının metni zorladığı anla-
şılmaktadır.

Sekînenin Hz. Peygamber'e indirildiğini kabul eden İsmail Hakkı Bursevî

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/64-68.

(öl. 1137/1725) âyeti şu şekilde açıklamaktadır: “Âyette Hz. Peygamber’in ‘lâ tehaf’ değil ‘lâ tahzen’ dediği açıklanıyor. Hz. Peygamber’in ‘Üzülme, Allah bizimledir’ sözündeki beraberlik ‘Allah’ın velimizdir, bizi koruyacak ve zafere ulaştıracak’ anlamındadır. Müşrikler mağaranın etrafını araştırmalarına rağmen Allah Teâlâ gözlerine müdahale ettiği için mağaraya bakmadılar. Yüce Allah kalbleri teskin eden güven duygusunu indirdi. Kâşifi (öl. 910/1504-1505), ‘Aslında Hz. Peygamber ve Ebu Bekir de korku kırıntısı bile yoktu. Ancak Hz. Peygamber sakin ve durumlarıyla ilgili tam mutmainlik halinde olmasına karşılık Ebu Bekir’de endişe vardı. Bu endişenin hiçbir izinin kalmaması için sekine indirildi’ demektedir. Ancak Hz. Peygamber ve Ebu Bekir’de endişenin olduğuna dair de görüşler belirtilmektedir. Âyetteki fâi takibiyye de bunu anlatmaktadır. Ayrıca Hafsa’nın (öl. 45/665) mushafında bu âyetin ‘Allah ikisi üzerine sekine indirdi’ şeklinde okunduğu nakledilmektedir. Allah Hz. Peygamber’i Bedir, Hendek, Huneyn savaşlarında da meleklerle desteklediği için kâfirlerin şirk iddiaları yenildi, tevhid davası kazandı.”⁴⁸

Kurtubî (öl. 671/1273) el-Mâide 67. âyet henüz inmediği için Hz. Peygamber’in insanların zararından koruma altında olmadığını belirttikten sonra bu âyetteki sekine Hz. Ebu Bekir’e indiğini tercih etmektedir. O, Hz. Peygamberin öğüdüyle sakinleşmiş ve korkusu yok olmuştu. “Eyyedehu”daki zamir Rasule dönmektedir ve Allah Teâlâ onu meleklerle desteklemiştir.⁴⁹ Kurtubî’nin izahlarından âyetin bütünlüğünü ve bağlamını dikkate almadığı anlaşılmaktadır. el-Mâide 67. Âyetin henüz inmediğini belirtmesi de Hz. Peygamber’in endişeye kapıldığını hissettirmektedir.

Âyetle ilgili farklı görüşleri değerlendiren İbn Âşûr’a (1879-1973) göre sekine kalbi bir yardımdır. Korku anında gerçekleşir. Sekine “la tahzen”den sonra inmiş olması şart değil. Âyette anlatılan olaylar şu şekilde gerçekleşmiş olabilir: Müşrikler Hz. Peygamber’i Mekke’den çıkardıklarında Allah onu sekine ve meleklerle destekledi. Mağarada da arkadaşına “üzülme” dedi. Allah’ın yardımı farklı zaman ve şartlarda da gerçekleşmiştir. Bununla Allah’ın yardımı olmasaydı başarı ve zaferin gerçekleşmeyeceği anlatılıyor. Allah’ın yardımı hârik’ul-âde bir olaydır. Âlimler bu âyette Hz. Peygamber’e yapılan yardım ve destek açık bir şekilde anlatılmasına rağmen

⁴⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 10 Cilt. (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 3/455-457.

⁴⁹ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdül-Hasen et-Türki. (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1427/2006), 10/210-219. Hz. Peygamber’in insanların zararlarından korunduğunu anlatan Mâide 67. ayetin meali şu şekildedir: “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”

men konuyu Bedir savaşıyla ilişkilendirdikleri için sekînenin Ebu Bekir'e indiğini söyleyebilmişlerdir.⁵⁰ İbn Âşûr'un izahlarında Allah'ın yardımının farklı zamanlarda gerçekleştiğini ifade etmesi Hz. Peygamber'in kalbi durumunun sabit olmadığını, kendi mertebesinde bazı değişkenlikler gösterdiğini ve farklı zamanlarda ilahi yardıma ihtiyaç duyduğunu anlatması bakımından önem arz etmektedir.

Aktardığımız görüşlerden sekînenin kime indiği konusunda ihtilaf olduğu görülmektedir. Aslında âyeti bağlamında okuduğumuzda savaşa katılmak istemeyenler Hz. Peygamber'i desteklemek istememiş, yardımsız bırakmış oluyorlardı. Allah Teâlâ da Hz. Peygamber'in zafere ulaşmasının insanlara bağlı olmadığı, her şeyin kendi kontrolünde olduğunu anlatmak için hicretteki yardımını, sekînenin indirilmesini, meleklerle desteklemesini örnek olarak anlatmıştır. Bu durumda sekînenin Hz. Peygamber'e indiği görüşü isabetli olmaktadır.

Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyeti müfessirlerin ön bilgi ve mezhebi algı gibi düşüncelerini etkileyen tüm unsurlardan arınmış saf zihinle yaptıkları bir faaliyet değildir. Müfessirin fikhî ve itikadî mezhebi, ismet konusundaki yaklaşımı, manevî/tasavvufi tecrübesi, bu alandaki birikim ve çağdaş sorunlara yaklaşımı gibi pek çok etken Kur'an'ı anlamasına, meal ve tefsirine doğrudan veya dolaylı etki yapmaktadır.

Bu âyetin yorumlarında müfessirlerin sahip oldukları ismet anlayışlarındaki farklılığın etkili olduğu görülmektedir. Aktardığımız görüşlerden de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'in korku ve endişeye kapılmasını manevî durumuna ve ismet sıfatına uygun görmeyenler sekînenin Hz. Peygamber'e indirilmesini kabul etmemekte ve âyetin lafzını da farklı açıdan yorumlamaktadırlar. Korku ve endişeye kapılmayı ismet sıfatıyla ilişkilendirmeyen, bunu normal insani bir hal olarak kabul eden Mukâtil, Taberî, Zemahşerî, Kuşeyrî gibi âlimler sekînenin Hz. Peygamber'e indirildiğini kaydetmektedirler. Râzî ve Kurtubî'nin "hû" zamirini Hz. Ebu Bekir'e râcî kabul ederek yorumlamaları, âyetle ilgili naklettikleri bilgiler ve âyetin bağlamıyla örtüşmemektedir. Âyette lafzen Hz. Peygamber'in korku veya hüznünden bahsedilmemektedir. Ancak Tebük savaşına gitmek istemeyenler, ordunun sayısını azaltmakta, diğer Müslümanlar gibi Hz. Peygamber'in de moralinin bozulmasına sebep olmaktadır. Hicret esnasında da müşriklerin kendilerini takip etmelerinden Hz. Peygamber olumsuz etkilenmişti ki ilgili âyetlerin nüzûlü için sebep olmuştur. Düşmandan ve yardımsız bırakılmaktan korku ve endişeye kapılmanın şahsa göre değişen farklı seviyeleri vardır. Allah'ın elçisi olan, müşriklere karşı cesaretle dini tebliğ eden, mücadele eden Hz.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir*, 10/195-20.

Peygamber de bunun en alt derecesinin tezahür ettiğini, ancak bununda sonuçta müdahale edilmeyi gerektiren bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetle Hz. Peygamber ve Müslümanlara kazandıkları zaferlerin kendi güçlerinden kaynaklanmadığı, Allah'ın yardımı ile elde edildikleri dolayısıyla her daim hamd ve şükür halinde olup, İslam'a bağlılık ve bu yolda mücadelede gevşeklik göstermemeleri gerektiği, Allah'ın velâyet ve korumasının her şeyden önemli olduğu anlatılmıştır.

2.2. el-Bakara 2/248. Âyet: İsrailoğulları ve Sekîne

el-Bakara Sûresi 246, 247. âyetlerde Hz. Musâ'dan sonraki dönemlerde zor durumlar yaşayan, zayıf düşen İsrailoğullarının ileri gelenlerinin peygamberlerinden düşmanlarına karşı savaşta kendilerine komuta edecek bir kral tayin etme talepleri, kral olarak Tâlût'un seçilmesi, ileri gelenlerin Tâlût'un kral olmasını kabul etmek istememeleri, bu konudaki şüphe, tereddüt ve itirazları gibi konular anlatılmaktadır. 248. âyette ise Tâlût'un kral olmasının bir alameti olarak içinde sekînenin bulunduğu sandığın İsrailoğullarına gelmesi anlatılmaktadır.

İçinde sekînenin olduğu sandıkta nelerin bulunduğu ve sekîne ile neyin kast edildiği konularında tefsirlerde çok farklı bilgiler bulunmaktadır.

Taberî, sandığın içinde Hz. Musa ve Harun'un ehlinden kalan eşyalar, Hz. Musâ'ya indirilen vahiylerin yazıldığı levha parçaları, Hz. Musa ve Harun'un asaları, kudret helvası, nalın, ilim, peygamberlere indirilen Tevrat gibi kitaplardan müjdeler, insana benzer bir sûreti bulunan bir çeşit rüzgâr, zebrecet veya yakuttan yapılmış, kedi başı gibi başı, iki kanadı, kuyruğu ve parıltılı gözleri olan ve ses çıkaran bir yaratık; Allah tarafından gönderilmiş, İsrâiloğulları'nın bir şey hakkında ihtilâfa düşmesi halinde konuşan ve onlara istedikleri bilgiyi veren bir ruh ya da cennetten gelen, içinde peygamberlerin kalblerinin yıkandığı altından bir tas olduğu şeklindeki görüşleri nakletmektedir. Taberî'ye göre ortaya konan bu görüşleri doğrulayacak veya yanlışlayacak herhangi bir delile sahip olmadığımız için hepsinin doğru olması mümkün olmakla birlikte sekîne kelime olarak sükûnet, rahmet gibi anlamlar olduğu için nefsi yatıştırıcı, kalbi soğutucu, rahatlatan deliller şeklindeki yorumlar daha doğrudur.⁵¹

Sekîne kavramı zikredildiği âyetlerde muhteva açısından aynı hakikate işaret etmekle birlikte sûfî müfessir Kuşeyrî, İsrâiloğulları'na bahşedilen sekîne ile Muhammed ümmetine bahşedilen sekîne arasındaki farka ve ikincisinin lehine olan üstünlüğe dikkat çekmiştir. Buna göre İsrâiloğulları'nın sekînesi düşmanla kendi aralarında el değiştiren bir sandığa kon-

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/457-477.

muşken Muhammed ümmetininki asla düşmanın ele geçiremeyeceği, hiçbir yaratılmışın otoritesinin işlemediği, sadece Cenâb-ı Hakk'ın tasarrufu altında bulunan bir yere, yani kalblerine yerleştirilmiştir.⁵² Kuşeyrî'nin bu yorumunun ilmî olmaktan ziyade İslam'ın Yahudiliğe üstünlüğünü ispat etmeye dönük olduğu anlaşılmaktadır.

Râzî, sekîne ile ilgili rivâyetleri, yorumları naklettikten sonra “bil ki sekîne emniyet ve sebattan ibarettir”⁵³ demektedir. Sekîne Rabbimizden gelen tuma'ninedir. Tabut yanlarında olduğu zaman zaferden emin oluyorlardı.⁵⁴ Kurtubî'ye göre bu sandık İsrailoğullarının yanında olduğunda savaştan kaçmıyorlardı. Tâlût konusundaki kafa karışıklığı ve tartışmaları vardı. En doğru olan görüş bu tabutta peygamberlerden kalan ve insanları teskine vesile olan eşyalar olduğu görüşüdür. Bu sandığın ellerine geçmesiyle hem tartışmalar, itirazlar son bulmuş hem de düşmandan korkularının yok olduğu anlaşılmaktadır.

Sahabilerden Üseyd b. Hudayr bir gece Kehf suresini okurken yakınında bağlı duran atı birden ürküp şahlanmış, okumayı bırakınca da sakinleşmişti. Bu durum üç defa tekrarlanmış, Üseyd atın yakınında bulunan oğluna zarar gelmesinden endişe ederek onun yanına gitmiş, o sırada bulutsu bir gölgenin içinde kandile benzeyen parıldayan nesnelere göğe doğru yükseldiğini görmüştü. Sabahleyin durumu anlattığı Hz Peygamber ona gördüğü varlıkların Kur'an tilâvetini dinlemeye gelen melekler olduğunu, okumaya devam etseydi sabaha kadar kendisini dinleyeceklerini ve insanların da onları görececeklerini söylemiştir. Diğer bir rivâyette ise görülen varlıkların sekîne olduğu zikredilmektedir. Bu da sekînenin o bulutun içinde olduğunu, meleklerle birlikte indiğini göstermektedir. Kur'an'ı sadece akıl sahibi varlıkların dinlemesi sahih olacağı için bu bilgiler “Sekîne, bir tür ruhtur veya ruhu olan şeydir” şeklindeki görüşün doğruluğuna bir delil olmaktadır.⁵⁵ İbn Âşûr, sekîne ile ilgili görüşleri, yorumları naklettikten sonra sekînenin, tuma'nîne, dinginlik, emniyet anlamında olduğunu kaydetmektedir.⁵⁶

el-Bakara 248. âyetle ilgili tefsirlerde sandığın içinde ne olduğu ve sekînenin nasıl bir şey olduğu konularında ihtilafın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte sekînenin İsrailoğullarının kalbini yatıştırdığı, onlara güven, huzur ve cesaret verdiği, savaşlarda yanlarında bulunduğu kendilerini manen güçlü hissettikleri konusunda ise ittifak bulunmaktadır. Aynı zamanda bu sekînenin Tâlût konusundaki kafa karışıklığını, tartışmaları ve

⁵² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/192.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/189-192.

⁵⁴ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 1/188.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 4/234-239; Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'an”, 15, “Menâkıb”, 25.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir*, 2/490-495.

düşmana karşı duyulan korkuyu izale ettiği de anlaşılmaktadır. Bu âyette sekîne konusu farklı bir şekilde ele alınmakta ve ihtilaflı bilgiler nakledilse de aslında temel anlamın diğer âyetlerle aynı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak Hz. Peygamber ve sahabilerin kalbine sekînenin inmesi nasıl ilahi bir yardım ise, sandıkla birlikte varlığı hissedilen sekîne de İsrailoğulları için ilahi yardımın, Allah ile birlikteliğin hissedilmesi ve kalbin sükûn bulmasını anlatmaktadır.

2.3. el-Fetih Sûresindeki Âyetler

Sekîne el-Fetih Sûresinde 4, 18, 26. âyetler bağlamında üç yerde anlatılmaktadır. Kısa bir sûrede üç defa sekînenin inmesinden bahsedilmesi dikkat-i câlip bir husustur. Bu âyetleri doğru anlayabilmek için el-Fetih Sûresi'nin nü-zul sebebini, olayların gelişimini dikkate almak gerekmektedir.

H.6. yılda Hz. Peygamber rüyasında Kâbe'ye girdiğini, başını tıraş ettiğini, Kâbe'nin anahtarlarını aldığını ve Arafat'ta vakfe yaptığını gördü. Rüyasını sahabeye anlattığında sahabiler herhangi bir tereddüde kapılmadan umre için yola çıktı. Hudeybiye bölgesine gelindiğinde müşrikler Müslümanların umre yapmalarına izin vermediler. Yapılan görüşmeler sonucunda Müslümanlarla müşrikler arasında bir anlaşma imzalandı. Anlaşmanın şartları arasında o yıl Kâbe'nin tavaf edilmemesi ve Mekke'den Medine'ye giden Müslümanların geri teslim edilmesi de vardı. Anlaşmanın şartları görünüşte Müslümanların aleyhine olduğu için sahabiler bundan çok rahatsız oldular. Hz. Ömer Hz. Peygamber'e "niçin dinimizden, davamızdan taviz veriyoruz" diyerek onu sıkıştırdı. Hz. Peygamber'in "Kurbanlarınızı kesin" emrine sahabe tepkisiz kaldı. Hz. Peygamber bundan dolayı çok üzüldü. Onun kurbanını kesmesi üzerine sahabiler de kurbanlarını kestiler. Anlaşma münafıklar, Yahudiler ve müşrikler tarafından eleştiri konusu edildi. Bütün bu gelişmeler sahabileri olumsuz etkiledi, şeytanın da vesvesesiyle birçok konuda kalbleri karıştı. Bu olaylardan sonra el-Fetih suresi nazil oldu.⁵⁷

2.3.1. el-Fetih Sûresi 4. Âyet: Müslümanların Mekke'ye Girişinin Engellenmesi

Yaşanan moral bozucu, kafa karıştırıcı olaylardan sonra nazil olan el-Fetih Sûresi'nin ilk üç âyetinde Hz. Peygamber'e apaçık fetih verildiği, kendisinin Allah katında değerli olduğu, Allah'ın yardım ve desteğine nail

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Şam: 2005), 2/308-322; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtu'l-kübra*. thk. Ali Muhammed Amr. (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401/2001), 2/91-95; Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, *Kitâbu'l-megâzi*. thk. Marsden Jones. (Londra: 1966), 603-615; Emin Işık, "Feth Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/456.

olduğu anlatılmaktadır. 4. âyette imanları artsın diye mü'minlerin kalbine sekîne indirildiği, tüm orduların Allah'a ait olduğu;5. âyette ise sekînenin inişinden sonraki teslimiyetle cennete girişlerinin mümkün olduğu açıklanmaktadır.

Hz. Peygamber'in rüyası hak olduğu için, daha önce de onun rüyalarının, müjdelerinin gerçekliğine şahit olan sahabiler bu yolculuklarında müjdelendiği üzere umre görevlerini ifa edeceklerini, özledikleri vatanlarına girerek hasret gidereceklerini düşünüyorlardı. Fakat Mekke'ye girişlerine izin verilmeyince büyük bir şaşkınlık ve moral bozukluğu yaşadılar.

“Allah bu durumdaki mü'minlere sekîne indirerek kalblerini Hakk'a imana ve rasulüne güvene yönlendirdi.”⁵⁸ Yapılan anlaşma ve oluşan emniyet ile Allah'ın kendilerine olan lütuflarını anlamaları için sahabilere sekîne indirildi. Allah Teâlâ'nın korkudan sonra emniyeti kolaylaştırdığını, savaştan sonra barışı lütfettiğini anladıkları için yakînlerine yakîn eklendi. Sekînenin vakar, Allah ve Rasulü için azamet, birbirlerine merhametli davranmaları için rahmet olduğu da söylenmiştir. Âyette orduların Allah'a ait olmasının vurgulanması her şeyin Allah'a teslimiyetini ve O'nun kontrolünde olduğunu anlatmaktadır. Bunlarla dilediğine dilediği şekilde yardım eder. Mü'minlerin kalblerini sabitlemek için indirdiği sekîne de O'nun ordusundadır. Sekînenin indirilmesi sahabilerin imanlarının arttırılması, cennete girmeleri ve kâfirleri yenerek düşmanların bu şekilde dünyada cezalandırılmaları içindir.⁵⁹

“Basiret açık, sekîne ise gizli bir durumdur. Âyette “kalbe indirildi” buyrulması da bunu desteklemektedir. Sekîne inince basiret açığa çıktı. Sekîne hidâyet, basiret inâyettir. Sekîne ile sahabilerin imanı kat kat artmış kalblerindeki nurların ziyadeleşmiştir.⁶⁰

“Sekîne Rıdvan biatindeki tuma'nîne ve sükündür. İmanın artması zaten sahip oldukları tasdik artması; biat konusunda Hz. Peygamber'in emirleri tasdikleri denmiştir.”⁶¹“Bu şekilde sahabenin haşyetlerine haşyet, tasdiklerine tasdik eklendi. Bu sekîne onların cennete girmelerine sebep oldu.”⁶² Sahabiler umre için gelen silahsız ve sayıları az olmasına karşılık, savaş için hazırlanan düşmanın daha kalabalık olmasından korkuya kapıldıkları için sekîne indirildi. Bu şekilde ölümüne biat ettiler. Hz. Ömer'in sözleri sahabedeki kafa karışıklığını anlatmaktadır. Onlar Hz. Peygamber'in rüya-

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/246.

⁵⁹ Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 5/536; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1413/1993), 8/91.

⁶⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 2/255.

⁶¹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/298-299.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/301-302.

sına inandıkları için umre yapacaklarından emin bir şekilde gelmişlerdi.⁶³ Eğer kalblerine sekîne indirilmiş olmasaydı Hz. Peygamber'in rüya ile haber verdiği umre gerçekleşmediği için sahabiler şüphe, tereddüt ve inkâra gidebilirdi. Bu şekilde hem kalblerindeki karışıklık giderilmiş hem de Cennete gitmelerinin bir hak ediş değil bir lütuf olmuş olduğu anlatılmış oldu.3.âyetinde Hz. Peygamber'e yapılan yardımdan bahsedilmişti. 4. âyetteki sekînenin indirilmesi ilahi yardımdan sahabeye düşen paydır. Sahabiler kendileriyle Allah'ın rasulünü desteklediği askerleridir. Allah Teâlâ'nın sahabenin nefislerinin ıslahı, şeytanın attığı yanlış düşünceleri imhası, azimlerinin sabit kalması için hakka yönlendirmesi, doğruyu ilham etmesi ve imanlarını sağlamlaştırması Hz. Peygamber'e yapılan bir yardımdır. Bu şekilde sebata ermiş, sabitlenmiş bir kalble düşmana saldırmaları da Hz. Peygamber'e va'd edilen bir fetih kabul edilebilir.

el-Fetih Sûresi 4. âyet Hudeybiye'ye ilk geliş anında müşriklerin Mekke'ye girişe, umreye engel olmalarının oluşturduğu şaşkınlık, hayal kırıklığı ve bunların kalblerde doğurduğu yanlış düşüncelerin sekîne ile giderilmesini anlatmaktadır. Bu âyet Rıdvan biati ve Hudeybiye anlaşması öncesini anlatmaktadır. Ancak müfessirler sûredeki konuların gelişimine fazla dikkat etmedikleri için bu âyetin tefsirinde Hudeybiye anlaşmasından ve Hz. Ömer'in tepkisinden de bahsetmişlerdir. Bu durum âyetlerin tefsirinde siyerdeki konu gelişimine dikkat etmenin önemini de göstermektedir.

2.3.2. el-Fetih Sûresi 18. Âyet: Rıdvan Biati Zamanı

Kur'an'ın nüzulünde önce sebepler yaşanmakta, sonra olaylar, tartışmalarla ilgili Allah Teâlâ'nın hükümleri, övgü ve eleştirileri inzâl edilmektedir. el-Fetih Sûresinde de olaylardan sonra tüm yaşananların bir değerlendirmesi, bunlar üzerinden sahabe ve diğer muhataplara yönelik uyarı, takdir ve eleştiriler beyan edilmektedir. 18. âyette de Rıdvan biatine katılanların Allah katındaki durumlarıyla ilgili olarak *"Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalblerinde olanı bilmiş, onlara sekîneyi indirmiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir."* buyrulmaktadır. Âyette Allah'ın sahabenin kalblerinde olanı bildiği bundan dolayı da sekîneyi indirdiği açıklanmaktadır. Müfessirler mü'minlerin kalblerinde olanın ne olduğu konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.

Mukâtil b. Süleymân'a göre Allah Teâlâ sahabenin biatin şartlarından "Hz. Peygamber'e bağlı kalma ve savaştan kaçmamakla" ilgili kalblerinde olan hoşnutsuzluğu bildiği için sekîneyi indirmişti.⁶⁴

⁶³ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 9/12.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/250.

“Sahabenin kalblerinde Hz. Peygamber’e sıdk, ihlas, iyi niyet, biate vefa ve sabır vardı. Bundan dolayı kalblerine huzuru, dinlerine sebatı ve hakka yönelik basireti indirdi.”⁶⁵ Hz. Peygamber rüyasını anlattığında sahabiler sevindiler. Fakat hoşlarına gitmeyen anlaşma yapılırca kalbleri karıştı. Bazılarının kalbinde töhmet, yanlış düşünceler oluştu. Bu âyetin inişiyle kalbleri sakinleşti. Allah Teâlâ kalblerindeki karışıklığı, şüpheleri bildiği için sekîne indirerek yakîn ile kalblerini sabitleştirdi.⁶⁶

“Sekîne ileri gelen sûfiler tarafından “Kalbe atılan ve onunla doğruların görüldüğü nur”; “Gaybi hakikatler açıldığında sırrın sebatı” ve “emirleri yerine getirdikten sonra genişlik ve rahatlığa kavuşmak” olarak tanımlanmıştır. Sahabiler bu biatı yaptıkları için Allah onlardan, onlar da Allah’tan razı oldular. Allah onlardan razı oldu ve onları da rıza haline getirdi, yakîne, rızaya, kalb huzuruna iletti ve kalblerinin sükûn bulması için sekîne indirdi.”⁶⁷

Bu görüşü isabetli bulmayan Ebû Hayyân’a (öl. 745/1344) göre kalbte olanın sıdk ve vefa gibi hasletler olduğu söylenmiştir. Ancak bunların sekînenin inmesini gerektirmeyeceği de söylenmiştir. Mukâtil kalbte olanın Hz. Peygamber’e bağlı kalarak, savaştan kaçmama şartına bağlılıktan hoşnutsuzluk olduğunu söylemiştir ki bu durumda sahabeye bir eleştiri olmuş olmaktadır.⁶⁸

“Kulun başına gelenleri kerih görmemesi, kaderine itiraz etmemesi ve Allah’tan razı olması demektir. Allah’ın kulundan rızası ise emirlerine uyulup, nehiyelerinden kaçınıldığında gerçekleşir. Sahabilerin bazıları ölümüne biate razı değillerdi. Üzerlerine tumanıyye indirilerek, kalbleri sağlamaştırılarak ve nefisleri sükûna erdirilerek bu olumsuz durumdan kurtarıldılar.”⁶⁹

Kurtubî, Rıdvan biatıyla ilgili tüm süreçleri anlattıktan sonra sahabenin kalblerinde olanın “sıdk ve vefa”, “ölümüne biatten hoşnutsuzluk”, “müşriklerin kendilerini engellemelerinden kaynaklanan keder, moral bozukluğu, rüyanın gerçekleşmesinin gecikmesi” şeklindeki görüşleri nakletmekte fakat tercihte bulunmamaktadır. Kurtubî’ye göre sekîne kalb huzuru ve vâd edilenin doğruluğuna kalbin teskin olması anlamına gelmektedir.⁷⁰

Naklettığımız yorumlardan açıkça söylenmese de sahabenin kalbinde Allah’ın razı olmayacağı türden düşüncelerin oluşmasını kabul etmek istemeyen müfessirlerin kalbte olana dair sıdk, ihlas ve vefa gibi anlamlar takdir ettikleri görülmektedir. Âyetin bağlamını, olayların gelişimi, sahabe

⁶⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/277-278.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 3/214.

⁶⁷ Sülemî, *Hakâiku’l-tefsîr*, 2/257.

⁶⁸ Ebû Hayyân, *Bahru’l muhit*, 8/96; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 3/301.

⁶⁹ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 9/35-36.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/314-319.

üzerindeki etkisini dikkate alanların “ölümüne biatten hoşnutsuzluk, müşriklerin kendilerini engellemelerinden kaynaklanan moral bozukluğu ve rüyanın gerçekleşmesinin gecikmesinin oluşturduğu hayal kırıklığı” gibi bize göre de isabetli olan açıklamalar yapmışlardır. Bu âyetin tefsirinde müfessirlerin sahabe algılarındaki farklılıkların tefsire etkisi görülmektedir. Aslında tam olarak güvendikleri, kendisine iman ederek mal ve canlarını ortaya koydukları Hz. Peygamber’in müjdesinin o an için gerçekleşmesinin, katledilme korkusu, endişesiyle karşı karşıya kalan Müslümanlar üzerinde olumsuz etki bırakması yadırganacak bir durum olmasa gerektir.

2.3.3. el-Fetih Sûresi 26. Âyet: Hudeybiye Anlaşması Vakti

Hudeybiye anlaşması imzalanırken müşrikler anlaşma metnine “Besmele ve Allah’ın Rasulü Muhammed” yazılmasını engellemişlerdi. Anlaşma şartları görünürde Müslümanların aleyhine olduğu için sahabiler bu durumdan hoşnut değillerdi. Bütün bunlara ek olarak müşriklerin işkence altında tuttıkları Ebû Bâsir kaçıp Müslümanlara sığınmış, ancak anlaşma şartları gereği müşriklere teslim edilmişti. Müşriklerin kabalıkları, saldırganlıkları ve diğer yaşananlar Hz. Peygamber ve Müslümanlar tarafında çok büyük rahatsızlık ve hoşnutsuzluk oluşturdu. Bu gergin ortam üzerine “*O zaman inkâr edenler, kalblerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah da elçisine ve müminlere sekîneyi indirdi, onların takvâ sözüne bağlılıklarını güçlendirdi. Zaten onlar buna lâıyk ve ehil kimselerdi. Allah her şeyi bilendir.*” âyetini inzal etti. Müşriklerin tüm taşkınlıklarını, inatlarını ve inkârlarını ortaya koydukları bu ortamda, Müslümanların da benzer yanlışlar yapmaması için Allah Teâlâ Hz. Peygamber ve sahabilere sabır, kalb huzuru ve vakar indirdi. Kalblerini kendisiyle cehennem ateşinden korundukları kelime-i tevhide, takvaya, ihlase bağlı kıldı.⁷¹

Kâfirlerin düşmanlıkları ve saldırganlıklarına karşı Müslümanların tartışma ve çatışmayla karşılık vermemeleri, hilmle davranmaları için sekîne indirildi. Âyetteki sahabilerin kalblerinin kelime-i takvaya ilzam edilmesinden kalblerinin kelime-i tevhide bağlı tutulması ve bu sadık kalbten kelime-i tevhidin sadır olması kast edilmektedir. Takvanın şirkten uzak tutması da ancak bu durumla gerçekleşir.⁷² Allah Teâlâ sekîne indirerek Müslümanlardaki sertliği, şiddeti yok etti, kalblerini temizledi ve sakinleştirdi. Kalblerini rıza ve teslimiyet üzere sabit kıldı. Anlaşma metninden Rasulullah’ın adı silindi ve anlaşma maddeleri yazılarak kabul edildi.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/307-315; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/548; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l muhit*, 8/98-99.

⁷² Kuşeyri, *Letâifu’l-işârât*, 3/216.

Sekînenin indirilmesi Allah'ın mü'minlerin velisi olduğu ve müşriklerin velilerinin olmadığına da işaret⁷³ etmektedir. Onların işlerini düzenleyecek bir velileri yoktu ama Müslümanların her şeyleriyle ilgilenen Rableri var. Onlar Allah'ın velâyetine, takvaya bağlı kalmaya ehildirler.⁷⁴

Bu âyette sekîne'nin hem Hz. Peygamber'e hem de mü'minlere indirildiği anlatılmaktadır. Bu da müşriklerin sertlik, inat ve saldırganlıklarının, anlaşma esnasında yaşananların hem Hz. Peygamber hem de sahabileri çok etkilediğini, onların da aynı şekilde karşılık vermeyi düşündüklerini göstermektedir. İ. Hakkı Bursevî'nin de açıkladığı gibi Müslümanların velisi, onların işlerini, durumlarını, kalblerini düzenleyen, kendilerine sahip çıkıp kontrol eden Allah Teâlâ kalblere müdahale ederek mü'minleri en doğru hal üzere sabitlemiştir. Hz. Peygamber ve Müslümanlar o zamana kadar Allah yolunda yaptıkları fedakârlıklarla bu dostluğu ve takva üzere kalmayı, ilahi yardıma ehil olduklarını ispatlamışlardı. Bu âyette açıkça Hz. Peygamber'e de sekîne indiği zikredildiği için diğer âyetlerde görüldüğü üzere ismet sıfatından dolayı âyetin lafzının dışında herhangi bir yoruma gidilmediği görülmektedir.

2.4. et-Tevbe 9/25, 26. Âyetler: Huneyn Savaşında Sekînenin İndirilmesi

et-Tevbe Sûresi 23 ve 24. âyetlerde kâfirlerle velâyet konusunda ve Allah yolunda cihada katılmada, bu konuda gereken fedakârlığı göstermeyen mü'minler eleştirilmekte ve helak edilmekle tehdit edilmektedirler. 25 ve 26. âyetlerde ise eğer kendileri gereken yardımı yapmazlarsa Allah'ın elçisini hiçbir zaman yardımsız bırakmadığı Huneyn gibi birçok savaşta ona yardım ettiği, koruduğu açıklanmaktadır. Aynı şekilde şu anda Hz. Peygamber'e ve davalarına bağlılıkta sorun çıkaran, gevşeklik gösterenlerin Huneyn savaşında da sayılarına, kendilerine güç ve önem atfettikleri için bozguna uğradıkları, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber ve mü'minlere sekîne indirerek ve görünmeyen ordularla desteklediği için zaferin kazanıldığı da anlatılmaktadır. 26. âyette sekînenin Hz. Peygamber ve Müslümanların üzerine indirildiği açıkça zikredilmektedir.

Mukâtil ve Taberî gibi bazı müfessirlerin naklettiklerine göre Huneyn savaşında düşmanın ani saldırısından Müslümanlar bozguna uğrayıp, kaçışmaya başladıklarında Hz. Peygamber Müslümanlara "Ey Allah'ın kulları, ben Allah'ın rasulüyüm", "Ey Muhacirler! Ben Allah'ın kulu ve elçisiyim",

⁷³ Muhammed, 47/11: "Bu, iman edenlerin yar ve yardımcılarının Allah olmasının, kâfirlerin ise böyle bir yardımcılarının bulunmamasının sonucudur."

⁷⁴ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 9/49-52; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/ 303; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/334-336.

“Ey insanlar benim yanıma gelin, ben Allah’ın rasulüyüm” diye seslenerek “Ey Rabbim, bana va’d ettiğin zaferi ver” şeklinde dua etti. Atından inerek bir avuç toprak aldı ve “yenilgiye uğrasınlar” diyerek düşmanlara doğru attı. Allah sekine, tuma’nine ve güven duygusu indirerek hezimet belasını defetti ve meleklerle destekledi.”⁷⁵ Kurtübî’nin izahına göre Müslümanların üzerine sekine inince korkuları yok oldu, arkalarını dönüp kaçtıktan sonra tekrar toparlanıp müşriklere cesaretle saldırdılar. Melekler Müslümanları teskin ediyor, kalblerine olumlu düşünceler ve sebat ilka ediyor ve kâfirleri korkutuyorlardı.⁷⁶

Sülemî’ye göre âyette bahsedilen ilahi yardım ancak zillet, iftikar/sadece Allah’a muhtaçlık ve acizlik hissedildiği durumlarda gerçekleşir. Sahabeyle daha önce ilahi yardımın geldiği yerler kendi nefislerini, kuvvetlerini, çokluklarını görmedikleri, Allah’a teslim oldukları yerlerdi. Böylece zaferin ancak Allah’ın yardımı ile elde edileceğini öğrendiler. Huneyn’de ise kendilerini ve güçlerini önemli gördüler, bunlarla zafere ulaşacaklarını zannettiklerinde Allah onlara yenilgiyi tattırdı ve dünya onlara dar geldi. Güç, kuvvet ve sayılarına güvendikleri için arkalarına bakmadan dönüp kaçtılar.⁷⁷

Bursevî konuyu şu şekilde izah etmektedir: “25. âyette sayıca üstün olmalarının Müslümanları gurura sevk ettiği fakat Allah Teâlâ cezalandırmak isteyince bu çokluğun hiçbir fayda sağlamadığı, tüm genişliğine rağmen yeryüzünün dar geldiği ve savaş meydanından kaçtıkları anlatılmaktadır. Müslümanlar bozgun anında sığınacak, kendilerini güvende hissedecekleri bir yer bulamıyorlardı. On iki bin Müslüman dört bin düşman karşısında dağıldığında yanında sadece amcası Abbas’ın bulunduğu Hz. Peygamber yerini korudu. Bazı askerler kaçarak Mekke’ye vardı ve şehirde de bozgun havası hissedildi. Sonra kendisiyle kalblerin teskin olduğu, Allah’ın yardımının gerçekleşeceğine dair tam bir itmi’nanı oluşturduğu sekineyi Hz. Peygamber’in ve mü’minlerin üzerine indirdi. Aslında sekine mutlak olarak Hz. Peygamber’e daha önce gerçekleşmişti. Ayrıca sekineyi yanı sıra insanların göremediği orduları, melekleri de indirdi. Kâfirler melekleri görüyordu. Allah bu şekilde kâfirleri cezalandırdı, hezimete uğrattı.”⁷⁸

Müfessirlerin naklettikleri bilgilerden ve yaptıkları yorumları, Huneyn’deki savaş ortamında küçük bir grup dışında sahabenin dağılmasını ve bozgun havasının yaşanmasını düşündüğümüzde Müslümanların

⁷⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/42; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/386-396; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmansûr b. Abdurrahim. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/239-240; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, 2/50; Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000), 7/165-171.

⁷⁶ Kurtübî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/143-150.

⁷⁷ Sülemî, *Hakâiku’l-efsîr*, 1/272.

⁷⁸ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 4/425-428.

kalbinde sebat ve sükûnun kalmadığı, yenilgi ve acizliği derinden hissettikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in çağrısı ve duasından onun da bu ortamdan olumsuz etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu olumsuz psikolojik ortama şeytanın ve nefsin vesveselerini de eklediğimizde Müslümanların kalblerinin ne kadar karıştığı, Hz. Peygamber'in işinin ne kadar zorlaştığı görülmektedir. Bu âyette açıkça sekînenin Hz. Peygamber'e de indiği beyan edilmektedir. Bu örnek aynı zamanda sahabenin de zor zamanlar yaşadığını ve çeşitli hatalara düştüğünü göstermektedir. Bu durumun sebebi aslında âyetlerde de anlatıldığı üzere bazı Müslümanların sayıca üstün olmalarına güvenerek gurur ve kibre kapılmalarıdır.

Allah kul ilişkisi dinamik olduğu için işlenen sevap ve günahların hayattaki etkisi bu örnekte de olduğu gibi bazen kısa zamanda kendini göstermektedir. Günahlar ve zorluklar kabz halini yaşatırken, ilahi yardım ve sekînenin inmesi kalbi daralan, zihni dağılan insanı bast haline taşımaktadır. Her insan hayatı boyunca kabz ve bast halleri arasında gidiş gelişler yaşamaktadır. Huneyn savaşında yaşananlarda da görüldüğü gibi bu hallerin yaşanmasında ilahi takdirin yanı sıra kulun sevap ve günahlarının etkisi de bulunduğu anlaşılmaktadır.

et-Tevbe 40 ve 25. âyetlerin muhataplarının İslam'a bağlılık ve bu yolda fedakârlıkta zaaf gösteren Müslümanlar olduğunu düşündüğümüzde bu şahıslara ve diğer tüm Müslümanlara elde ettiğiniz zaferler ve başarılar Allah'ın ihsandır. O'nun yardım ve desteği ile kazandığınız güzelliklerdir. Sakın şıarmayın, gurura kapılmayın, eğer Allah size zor imtihanlar yaşatır, şeytan ve nefsinizle baş başa bırakırsa kalblerinizde sebat ve sükûn kalmaz, istikameti kaybedersiniz, her dâim O'nunla ilişkinize dikkat edin mesajlarının verildiği anlaşılmaktadır.

Burada ele aldığımız âyetlerde Allah Teâlâ'nın sahabenin, aslında her bir mü'minin eğitimini, manevi durumunu ne kadar dikkatli izlediği, kontrol ettiği, duruma göre ağır imtihanlardan geçirerek cezalandırdığı anlatılmaktadır. Bu ve diğer âyetlerde hak edildiğinde, takdire uygun görüldüğünde anlık ilahi desteğin gerçekleştiği anlatılmaktadır. Bu yaşananlardan Hz. Peygamber ve sahabe ile sınırlandırılmayacak bir şekilde Allah-kul ilişkisinin, imtihanın, yardım ve musibetin anlık değerlendirmelerle devam ettiğini anlaşılmaktadır. Allah'ın övgüsüne mazhar olan Hz. Peygamber ve ashabının bu şekilde sıkı imtihan süreçlerinden geçirildiklerini düşündüğümüzde onların manevi mertebelerine ulaşmayanların nelerle nasıl ibtila edilebileceklerini daha iyi düşünmek gerekmektedir.

Buraya kadar zor, karışık, sıkışık zaman ve ortamlarda Hz. Peygamber ve sahabilerin kalblerine sekînenin indirilmesiyle ilgili âyetleri ele aldık.

el-Kehf, 18/14, el-Kasas, 28/10 ve el-Enfâl, 8/11. âyetlerde sekîne ile benzer anlama gelen “kalbin raptedilmesi, sağlamaştırılmasından” bahsedilmektedir.

Müşrik bir toplumda yaşayan ve daha sonra Ashab-ı Kehf olarak tanınacak olan Müslüman gençlerin kendilerine putlara tapmayı emreden hükümdar Dakyanus'a karşı çıkmaları ve kalblerinin pekiştirilmesi el-Kehf, 18/14. âyette “...Onlar Rablerine inanmış birkaç gençti. Onların hidâyetlerini arttırmış ve kalblerini pekiştirmiştik. Durup, şöyle demişlerdi: “Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir, O’nu bırakıp başka bir tanrıya yalvarmayız, yoksa and olsun ki, batıl söz söylemiş oluruz...” demişlerdi, şeklinde aktarılmaktadır.

Müfessirler kalblerinin pekiştirilmesini “kıyam ettiklerinde kalblerini imanla sağlamaştırılması”⁷⁹; “Kalblerini sağlamaştırılması, hidâyetlerinin arttırılması”⁸⁰; “iman üzere sabitlenmeleri, sabrın ilham edilmesi”⁸¹ ve “Kavimlerinin muhalefeti ve cezalandırmasına, yaşadıkları rahat, bolluk dolu hayattan ayrılmaları konusunda kalblerinde oluşabilecek duygulara karşı kalblerinin sağlamaştırılması” şeklinde⁸² Allah'ın bir yardımı olarak açıklamaktadırlar.

Firavun rüyasında İsrailoğullarından doğacak bir bebeğin saltanatına son vereceğini gördüğü için yeni doğan tüm bebeklerin öldürmesini emretmişti. Hz. Musa'nın annesi evladının katledilmesinden korkuyordu. Allah Teâlâ bebeğini emzirmesini ve bir sandukaya koyup nehre bırakmasını vahyetti.⁸³ Bebeğini suya bırakan annenin o anki hali el-Kasas, 28/10. âyette “Musa'nın annesi, gönü bomboş olarak sabah etti, oğlundan başka bir şey düşünemiyordu. Allah'ın vaadine iyice inanması için kalbini pekiştirmeseydik, neredeyse saraya alınan çocuğun kendi oğlu olduğunu açığa vuracaktı.” şeklinde anlatılmaktadır.

عَلَى قَلْبِهَا ifadesi müfessirler tarafından “Tevhidi tasdik edenlerden, Musa'nın peygamberlerden olacağı vadimize inanması için kalbini imanla sağlamaştırılması”⁸⁴; “Korkmaması ve üzülmemesi için kalbinin sağlamaştırılması”⁸⁵; “Musa'nın annesi sadece bebeğini düşünüyordu. Kalbi başka şeylerden arınmıştı. Hüzünlü ve mahzun kalbine sabır ilham

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/282.

⁸⁰ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/214-215.

⁸¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431/2010), 3/69. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/289.

⁸² İbn Kesîr, *Te'viru'l-Kur'ani'l-âzim*, 9/110.

⁸³ el-Kasas, 28/7.

⁸⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/490.

⁸⁵ Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. 3/ 586.

ederek, güçlendirip takviye ederek sağlamlaştırılması”⁸⁶; “İmanla, ismetle/ korumayla desteklenmesi”⁸⁷; “Sabır ve sebat verilmesi”⁸⁸ şeklinde açıklanmaktadır. Âyetin lafzından ve yorumlardan Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'nın annesinin kalbine müdahale ederek ilahî yardımda bulunduğu anlaşılmaktadır.

el-Enfâl Sûresi'nin ilk âyetlerinde Bedir savaşı ve sonuçları, 9. ve 10. âyetlerde Müslümanların yardım isteği, onlara müjde, kalblerinin yatışması/ huzuru ve zaferin sadece Allah'ın lütfu olduğunu anlamaları için bin melek ile yardım va'di anlatılmaktadır. 11. âyette ise yine ilahi bir yardım ve müdahale olarak mü'minleri hafif bir uyku kaplaması, yağmur yağması“Allah kendi katından bir güven işareti olarak sizi hafif bir uykuya daldırmıştı. Sizi arıtmak, sizden şeytan vesvesesini gidermek, kalblerinizi pekiştirmek ve sebatınızı artırmak için gökten size su indirmişti” şeklinde açıklanmaktadır. Âyette kalblerin pekiştirilmesi, sağlamlaştırılması anlamında *وَلَيَرْطِبْ عَلَيَّ* *فُلُوبِكُمْ* ifadesi geçmektedir.

Hz. Peygamber Bedir'de müşrik ordusunu görünce “Ey Rabbim sen savaşı emrettin, zaferi va'd ettin, sen vadenden dönmezsin, yardım et” diye dua etti. Bunun üzerine Allah Teâlâ Müslümanların kalblerinin sükûn bulması, şeytanın kalblerine attığı vesvese ve üzüntünün temizlenmesi, abdestsizlikten kurtulmaları ve şeytanın korkutmaları yok olup kalbleri imanla güçlensin ve ayakları sağlamlaşsın diye yağmur yağdırdı.”⁸⁹ “Müşrikler su kaynaklarını ele geçirdikleri için sahabiler su sıkıntısı çekiyor, abdestsiz namaz kılıyorlardı. Şeytan ise onlara “siz Allah'ın velisi olduğunuzu iddia ediyorsunuz ama müşrikler su kaynaklarını ele geçirdiler ve abdestsiz namaz kılıyorsunuz, bu müşrik ordusunu yenmenize imkân da yok” şeklinde vesvese veriyordu. Normalde insan çok korktuğu zaman uyuyamaz. Allah Teâlâ korkuya kapılan mü'minleri uyuklatarak, rahatlattı. Bu şekilde büyük bir ikramda bulundu, kalblerini güçlendirdi, şeytanın ümitsizlik ilkasını yok ederek kalblerini temizledi, korkularını giderdi.”⁹⁰ “Bu uyuklama yardımı daha sonra Uhud savaşında da yaşandı.”⁹¹ Her iki kritik durumda da Allah Müslümanların kalblerini o denli huzur ve güvenle doldurdu ki, hepsi uyuklamaya başladılar.⁹²

“Allah iman edenlerin velisi olarak onları karanlıklardan nura/aydınlı-

⁸⁶ İbnu'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, 3/376.

⁸⁷ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/238.

⁸⁸ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 10/445.

⁸⁹ Mukâtil, *Tefsir*, 2/6-8.

⁹⁰ Mâturidi, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2/335-336; İbnu'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, 2/192-193; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/300-301; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 7/29-32.

⁹¹ Âl-i İmrân, 3/154.

⁹² Ebu'l-Alâ el-Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/157.

ğa çıkarır, kâfirlerin velisi ise tağut/şeytandır. Onları nurdan karanlıklara çıkarır”⁹³ âyeti ile kalblerin sağlamaştırıldığı ve sekînenin indiği ortamları düşündüğümüzde Müslümanların kalbinde meydana gelen korku, endişe, şeytanın vesveseleri, gazaplanma, Allah'ın vâdinin gerçekleşmeyeceğini zannetmek, düşman korkusu ve Hz. Peygamber'e karşı güvende eksilme gibi hususların haktan uzaklaştıran birer karanlık olduğu anlaşılmaktadır. Sekîne'nin inmesi ise kalbin nurlanması/inşirah halidir. Bu yönüyle el-Bakara 257. âyette anlatılan ve vâd edilen durum sekîne ve kalbin rabtedilmesi durumlarında Hz. Peygamber, sahabe, Ashab-ı Kehf ve Hz. Musa'nın annesi tarafından tecrübe edilmiş olmaktadır. Anlatılan hususlar tecrübe edilmediğinde bu ve benzeri âyetlerin anlam derinliğine de ulaşılmadığı için âyetler hem yeteri kadar doğru anlaşılmamış hem de tefsir ve te'vil edilmiş olmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ı tefsir ve te'vilde manevî süreçlerin yaşanmasının, bilinmesinin ve özellikle sufi müfessirlerin bu yöndeki açıklamalarının vazgeçilmez değeri anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada ele aldığımız âyet, hadis ve yorumlardan sekînenin mahallinin kalb olduğu, Allah Teâlâ'nın kalb üzerinden kulunu kontrol ettiği, desteklediği, kulun iman ve hidâyetinin arttığı böylece yakîne ulaştığı, Allah ile beraberliği tecrübe ettiği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Nakledilen bilgi ve rivayetlerden kalbe sekînenin indirilmesi ve kalbin sağlamaştırılmasıyla ilgili âyetlerin yenilgi, öldürülme korkusu, kafa karışıklığı, yalnızlık, güçsüzlük ve sebeplerin tükenmişliği gibi bağlamlarda inzal edildiği anlaşılmaktadır. İnsanların takva, sabır, ihsan, tevekkül gibi konulardaki farklılıklarına ve manevî tecrübelerine göre değişmekle birlikte böylesi ortamlarda kalbler karışmakta, zihin bulanıklaşmakta, ilahî yardımın gelmeyeceği gibi duygular oluşmaktadır.

İmandaki kemâl ve takvalarına rağmen Hz. Peygamber ve sahabenin nefis, şeytan ve düşmanla imtihanları hayatları boyunca devam etmiştir. Bu ibtilalar zorlaştığında kendi seviyelerinde farklı derecelerde zorlanma ve sıkışma hali yaşamışlar, ilahî yardıma, teyide her zamankinden daha fazla muhtaç olmuşlardır. Aslında tüm bu âyetlerde yaşananlar el-Bakara, 2/214'de anlatılan peygamber ve beraberindeki mü'minlerin yaşadıkları ağır imtihanlar sonucunda zorlandıklarında “Allah'ın yardımı ne zaman?” demelerine benzemektedir. Sekînenin indiği âyetler de bu vâdin gerçekleşmesinin örneklerini oluşturmakta, kulların ağır imtihanlardan kendi güçleriyle değil ancak Allah'ın inâyetiyle başarıyla çıktıklarını göstermektedir.

⁹³ el-Bakara, 2/257.

Konuyla ilgili ele alınan âyetlerin bir kısmında “sekine”nin Hz. Peygamber’e indirildiği bir kısmında ise hem Hz. Peygamber’e hem de mü’minlere indirildiği anlaşılmaktadır. Âyetlerden bu olaylar yaşandığında hem Hz. Peygamber’in hem de sahabilerin zorlandıkları, kalblerinin karıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bazı müfessirler Hz. Peygamber’e sekînenin indirilmesini ismet sıfatına uygun olmadığını düşündükleri için bu gerçeği kabul etmek istememekte, bu yöndeki yorumları kabul etmeyip eleştirmektedir. Benzer bir durum sahabe içinde geçerlidir. Âyetlerin lafzına ve bağlamına rağmen bu görüşün savunulması algı ve kabullerimizin nassın anlamını gölgelediğini göstermektedir. Bu durumda âyetlerin ilk anlamı, nüzul ortamında yaşanan tecrübe gölgede bırakılmış ve te’viller nasların önüne geçmiş olmaktadır. Müfessirin ilk görevi metnin ne dediğini/tefsirini ortaya koymaktır. Bu hususa dikkat edilmeden metnin anlamını te’ville yönlendirmek Kur’an’ın naslarına ve ifade kalıplarına müdahale anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in yaşadığı korku, gerginlik, hüznü risalet görevine ters düşen davranışlara sevk ettiğinde ismet gündeme gelebilir. Korku, endişe ve hüznü ismete aykırı olmadığı için âyetlerde bu konular açıkça zikredilmiştir.

el-Fetih 4. ve 18. âyetlerde sekînenin mü’minlere indirildiği beyan edilmektedir. Bu durumda söz konusu olaylar yaşandığında Hz. Peygamber’in kalbinde herhangi bir değişikliğin olmadığı fakat manevî seviyelerine göre değişmekle sahabilerin kalblerinde dalgalanmaların olduğu anlaşılmaktadır. el-Bakara 248’de tabuttaki sekînenin hem Tâlût konusundaki kafa karışıklığını, tartışmaları, itirazları hem de düşmandan korkuyu izale ettiği anlaşılmaktadır ki aslında konuyla ilgili tüm âyetlerde de aynı durumların yaşandığı anlaşılmaktadır. Sekîne ve kalblerin sağlamaştırılmasıyla ilgili örneklerde tarih boyunca sıkı imtihandan geçen her Müslümanın korku, ümitsizlik ve çaresizlik gibi durumlarda kalblerinin dalgalandığı, Allah Teâlâ’nın da inananların velisi olması hasebiyle kalblerine müdahale ederek onları koruduğu ve desteklediği anlatılmaktadır. Tüm bu örnekler ilahi yardımın ümitlerin kesildiği anda geldiğini, geleceğini anlatan Yusûf 110. âyetin pratikleri olmaktadır.

Sekîne ile ilgili örnek olaylar peygamber ve sahabe algımızı kontrol etmemiz gerektiğini, sahabilerin manevî durum ve mertebelerinin aynı olmadığını da göstermektedir. Bu örnekler aynı zamanda Allah’ın velisi, peygamberlerin mirasçısı kabul edilen Müslüman önderlerin ve maneviyat büyüklerinin zor durumlarda neler hissettiğini, yaşadığını ve her mü’min gibi onların da kendi durumlarına göre ilahî teyide ihtiyaç duyduklarını gösterdiği gibi onları nasıl anlamamız gerektiğini de anlatmaktadır. Eksik

ismet algısı ve sahabeye duyulan abartılı saygı âyetlerde anlatılanları göz ardı etmeye sevk ettiği, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada sorun oluşturduğu gibi âlim ve ârifleri anlamada yaşanan sorunların da giriş kapısını oluşturmaktadır. "Söz de asıl olan zahiri anlam" olduğu için bu ve benzer konulardaki âyetleri anlama ve yorumlamada naslara ne kadar bağlı kalındığına ayrıca dikkat edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Sekine konusu âyetlerde zor durumdaki Müslümanların kalbinin sükûn ve huzura kavuşturulması olarak anlatılmakla birlikte hadislerde sekînenin ihlasla Kur'an okuyan, onu anlamaya çalışan ve Allah'ı zikredenleri kuşattığı ve indiği de nakledilmektedir. Bu rivâyetlere göre sekînenin muhlislere, Allah için bir araya gelenlere Allah'ın lütfunu, yakınlığını, rahmet ve sevgisini hissettirmesi şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Allah Teâlâ'yı anlatmada kullanılan tenzihe dayalı dil ve anlatım mesafeli bir Allah-kul ilişkisine sebep olabilmektedir. Hâlbuki kalbe sekînenin indirilmesi, sevap ve günahların hayata etkisi, imanın artma ve eksilmesi, dua ve zikirle ilgili âyetlerde de görüldüğü üzere Kur'an'da Allah-kul ilişkisi çok canlı ve sıcak bir şekilde anlatılmaktadır. Tarihsel süreçte ortaya çıkan mezhebî ve kelâmî algıların Allah'ın kula yakınlığı üzere kurulu bu sıcak Allah-kul ilişkisini gölgelememesi gerekmektedir. Sekînenin kalbe indirilmesi insanın iman, Allah-insan ilişkisi ve manevi tecrübelerde kalbin merkezi konumda olduğunu da göstermektedir.

Sekine ile ilgili âyet ve hadisleri birlikte değerlendirdiğimizde ihtilafı gibi gözükken bilgilerin aslında ilahi bir lütuf ve destek olan sekînenin farklı ortamlarda farklı şekilde tezahür ederek tecrübe edildiğini anlattığı bu konuda meleklerin de görevlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Her peygambere verilen mucizeler nasıl farklı ise kulların sekine tecrübelerinin de durumlarına göre farklılık oluşturduğu da söylenebilir. Bu yönüyle kalbe sekînenin indirilmesi mü'min kullara özel bir destek olmakta ve böylece Allah Teâlâ'nın yardım, koruma va'di tahakkuk etmiş olmaktadır. Sekînenin indirilmesi kişinin iman, hidâyetinin artması ve yakîn sahibi olması anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla sekine konusunun imanın artıp eksilmesi, kalbtaki şüphe ve vesveselerin giderilmesi, imanda yakîne ulaşmanın nasıl olduğu gibi meselelerle ilgili olarak da araştırılması ve dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

Kalbe sekînenin indirilmesi Allah'ın mü'minleri koruma ve desteğini anlattığı kadar Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadıkları özel manevi hali de anlatılmaktadır. Tefsirler içerisinde özellikle işârî tefsirler manevi tecrübelerle dayalı olarak yazıldıkları için konuyla ilgili diğer tefsirlerde görülmeyen kıymetli açıklamalar bulunmaktadır. Bundan dolayı sekine, takva, ihsan ve

şeytanın oyunları gibi konularda söz konusu eserlere başvurmanın elzem olduğu görülmektedir. Kur'an hayatın bütününe kuşatarak baştan sona peygamberlerin ve inananların Müslümanlık tecrübelerini anlattığı için Kur'an'ın anlam bütünlüğüne ve derinliğine nüfuz etmede tüm tefsir çeşitlerinin vazgeçilmez olduğu anlaşılmaktadır.

Sekîne ve kalbin raptedilmesiyle ilgili âyetlerde anlatılan tecrübeler kıyamete kadar tüm Müslümanlar için örneklik oluşturmaktadır. Her mü'min imtihan yeri olan bu dünyada farklı zorluklarla karşılaştığında kalbi karışmakta, gücü tükenmekte, Allah'ın yardım ve koruma vâdinden ümit kesme durumuna gelebilmektedir. Bu makalede aktardığımız bilgiler Allah Teâlâ ile takva üzere kulluk ilişkisi kurulduğunda inananların velisi olarak Allah Teâlâ'nın kullarını her daim koruyup gözettiğini, farklı şekillerde de olsa beraberliğini, velâyetini hissettirdiğini, O'nun yardımı ile imtihanlardan güçlenerek çıktıklarını göstermektedir. Sekînenin indirilmesi ve kalbin sağlamaştırılmasıyla ilgili âyetler mü'minlerin Allah'a tevekküllerinin artmasını, Allah'ın velâyeti ile kendilerini güvende hissetmelerine, farklı şekillerdeki ilahi yardımları ümit ederek psikolojik açıdan güçlenmelerini de sağlamaktadır.

Kur'an'da peygamberlerin ve takipçilerinin hayat tecrübeleri her mü'minin potansiyel olarak yaşayabileceği örnek durumlar olarak anlatılmaktadır. Eğer bu haller kıyamete kadar tekrar yaşanması mümkün olmayan özel durumlar olarak kabul edilirse bu takdirde Allah Teâlâ kullarına güçlerinin yetmeyeceği, yaşanması mümkün olmayan bilgiler anlatmış olacaktır. Bu durumda Kur'an'da anlatılan Allah-kul ilişkisi ve dindarlık tecrübeleri de tekrar yaşanamayacakları için gereksiz yere anlatılmış olacaktır. Bu ise Kur'an'ın bütün olarak hidâyet kaynağı olmasına, peygamberlerin üsve-i hasene olarak tavsif edilmesine ve insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması için yaratılması gayesine de uymamaktadır.

Konuyla ilgili âyetler mümin birey ve toplumların her zaman ilahi yardım ve desteğe yakın olduklarını göstermektedir. Bu örnekler bireysel olduğu kadar Müslümanların toplumsal varlıklarının, güç, kuvvet ve birlikteliklerinin de Allah için çaba gösterildiği müddetçe Allah Teâlâ'nın koruma ve gözetiminde olduğunu da anlatmaktadır. Sekînenin indirilmesi bir yönüyle müjde içermekle birlikte hayat boyu imtihan süreçlerinin bitmediğini, hiçbir birey ve toplumun Allah'ın imtihanından azade olmadığını da anlattığı için uyarı da içermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Nemre: 1385/1965.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Bedreddin Çetiner, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Bedrettin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çift, Salih. "Tasavvufta Sekîne Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 1-14.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Erkut, Abdülkadir. "Kur'an'da Hamiyyet ve Sekîne Kavramları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2014), 157-177.
- Fîruzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiruzevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'lazîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebtü'l-İlmiyye, ts.
- Işık, Emin. "Feth Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/456. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîrve't-tenvir*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431/2010.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Şam: 2005.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-âzîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Amr. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401/2001.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Hasen et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1427/2006.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdulmansûr b. Abdurrahim, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı. 1991.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed FuâdAbdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 2 Cilt. Londra: 1966.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Umaç, Bilal. *Kur'an'da Şifa, Sekîne Tuma'nine Kavramları*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Mahmûd Mutrihî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Abdurrahîm Mahmûd, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.

ASHÂBÜ'L-KARYE KISSASINA DAİR YORUMLARIN SPEKÜLATİFLEŞME SÜRECİ VE ALTERNATİF YORUM ARAYIŞLARI

THE PROCESS OF HOW INTERPRETATIONS OF THE PARABLE OF THE
COMPANIONS OF THE CITY TURNED INTO SPECULATIONS AND THE SEARCH
FOR ALTERNATIVE COMMENTARIES

AHMET SAİT SICAK

DR. ÖÖR. ÜYESİ., HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSIST. PROF., HATAY MUSTAFA KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF TAFSİR

assicak@mku.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.907308>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Sıcak, Ahmet Sait, "Ashâbü'l-Karye Kissasına Dair Yorumların Spekülatifleşme Süreci ve Alternatif Yorum Arayışları [The Process of How Interpretations of the Parable of the Companions of the City Turned Into Speculations and the Search for Alternative Commentaries]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 251-282.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved. For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



ASHÂBÜ'L-KARYE KISSASINA DAİR YORUMLARIN SPEKÜLATİFLEŞME SÜRECİ VE ALTERNATİF YORUM ARAYIŞLARI

Öz

Tefsir ilmi, Kur'an'ın anlamını muhataplarına daha anlaşılır kılmayı amaçlar. Bununla birlikte tarih boyunca bazı müfessirlerin ortaya koydukları tefsir faaliyeti, Kur'an'ın ana mesajının gizlenmesine ve kapanmasına yol açmıştır. Ardında kötü bir niyet taşımadığı ve yanlışlığı mutlak olan bir yorum barındırmadığı rahatlıkla söylenebilecek bu tefsir faaliyetleri, spekülatif yorum olarak adlandırılabilir. Spekülatif yorum; teorik ve kuramsal olarak birçok şey söylenmesine rağmen, metindeki murâd-ı ilâhîye ulaşma açısından herhangi bir fayda amaçlamayan ve gerçek hayat-taki karşılığı tespit edilemeyen dayanaksız yorumları nitelemektedir. Tefsir geleneği içerisinde ortaya konulan bu tür yorumların, kısmi yararlarından bahsedilebilse de verilen emeğin karşılığının tam olarak alınmadığı hatta yorumcuyu ve muhataplarını zaman ve emek kaybına maruz bıraktığı görülür.

Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Asırlar boyu kesin bilgiye dayanmayan rivâyet ve dirâyet unsurları kullanılarak bu konuda yapılan açıklama ve yorumlar, hem müfessirlerin tefsir faaliyetinden ne anladıklarını hem de içinde bocalanan spekülatif yorumları oldukça net bir biçimde gösteren dikkat çekici örneklerdendir. Âyetlerin zâhiri, Ahd-i Cedid, tarihi bilgiler ve İslâmî teoloji kaynak gösterilerek yapılan bu tenkitlerin, açıklama ve yorumların; tarihsel gelişimi, tefsir mahiyetine uyumu, spekülatifleşme süreci ve buna karşı müfessirlerin ortaya koydukları alternatif çözümler araştırma konusunu oluşturmaktadır. Bu makalede bir taraftan *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki müphemlerin açıklanma imkânı sorgulanırken, diğer taraftan tefsir geleneğindeki yorumlar ve nesnel nitelikleri resmedilmeye çalışılacaktır. Ortaya konulan verilerle tefsir kitaplarında yer aldığı için değerli kabul edilen ancak asıl mahiyetiyle, İlahî hitâbın muhataplarını murâd-ı ilâhîden uzaklaştıracak gereksiz tartışmalardan ve bilgi yükünden müteşekkil yorumlar hakkında farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir. Böylelikle Kur'an'ın ana mesajına yoğunlaşılması sağlanacaktır. Bu amaçla araştırmada sadece tefsir eserleri değil, bu mevzuyu ele alan başta kelâm ve tarih olmak üzere birçok kaynaktan yararlanılarak multidisipliner bir yaklaşım sergilenecektir.

Araştırma sonucunda ulaşılan veriler şu şekildedir;

- 1- Ashâbü'l-karye kıssası bağlamında spekülatif yorumlar, reddiye üslûp ve usûlünün tefsirleşmesiyle oluşmuştur. Bu süreçte İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesir (ö. 774/1373) etkin bir rol üstlenmişlerdir.
- 2- 19. asrın sonları ve 20. asrın başından itibaren teorik ve kuramsal olarak birçok şey söylenmesine rağmen, gerçek hayattaki karşılığı tespit edilemeyen spekülatif yorum ve tartışmalar bırakılmıştır. Cemaleddin Kâsımî (1866-1914) kendinden önce yapılan itirazların birçoğunun kesin bir sonuca götürmediğini rivâyet ve dirâyet unsurlarıyla ortaya koyarak bu yönelimi başlatır. Ayrıca o, nesnel bilgi ve ona dayalı yorumun değerini vurgulayarak spekülatif yorumu ortadan kaldıracak en temel düsturu da tesis eder. Müfessirler spekülatif yorumlara alternatif olarak;
 - a) “yerleşim yerine gelen kişiler hem peygamber hem de havâridir” şeklindeki telif yolunu,
 - b) kıssanın temsîlî bir anlatım şeklinde kabul edilmesi,
 - c) kıssanın mübhemâtü'l-Kur'an özelinde anlaşılması gerektiği yaklaşımını ortaya koymuşlardır.
- 3- Toplumsal bilincin, Antakya'da Habîb en-Neccâr'a nispet edilen kabir ve cami ile nesnel olmasa da sosyal gerçeklik adına oluşturduğu çözüm ise hicri birinci asra kadar uzanmaktadır.

Kıssanın mübhemâtü'l-Kur'an özelinde anlaşılması gerektiği yaklaşımı, hem tefsir

ilminin Kur'ân'ın anlamını muhataplarına daha anlaşılır kılma fonksiyonu hem de süregelen ihtilaflardan ve bilgi yükünden kurtulma açısından oldukça başarılıdır. Bununla birlikte diğer üç yaklaşımın ancak belli kayıtlarla kabul edilebileceği aksi takdirde sadece iki farklı rivâyete bağlı olarak oluşan spekülâtif yorumlardan çok daha fazlasını bu yaklaşımların beraberinde getirdiği/getirebileceği görülmektedir. *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında yapılan yorumlar ve bunlar üzerine makalede ortaya konan tetkikler sonucunda şu genellemelere ulaşılmıştır; üzerinde büyük emekler verilerek elde edilecek nesnel bilgiler olmaksızın, bu konuda ihtimallerden hareketle daha fazla spekülâtif yorumların ortaya konulması bir fayda sağlayamayacağı gibi emek ve vakit israfı olarak da görülmelidir. Hatta aktarılan bilgilerin bir kısmının yanlış olması, doğru çıkarımlar yapılmasını engellemiştir. Oysaki nesnel bilgiye ulaşılması; temel gaye, mesaj, anlam ve unsurların yanı sıra kıssa anlatımındaki en küçük bir ayrıntı üzerine bile söz söylenmesini değerli kılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Spekülâtif Yorum, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Temsili Anlatım, Yâsin Sûresi, Ashâbü'l-Karye, Antakya.

THE PROCESS OF HOW INTERPRETATIONS OF THE PARABLE OF THE COMPANIONS OF THE CITY TURNED INTO SPECULATIONS AND THE SEARCH FOR ALTERNATIVE COMMENTARIES

Abstract

The science of tafsîr aims at clarifying the meaning of the Holy Qur'ân to its addressees. Throughout the history of Qur'ânic tafsîr, some interpretations commentators made have led to a cloud of secrecy over the intended message of the holy book. Although they were carried out in good intentions and contained no piece of information absolutely wrong, such interpretations may be called speculative interpretations. They refer to baseless comments which do not serve any purpose in helping its addressees comprehend the main message of the verses (divine will) and are not grounded in real life, though they expressed a great deal both theoretically and conceptually. Although a partial benefit of such interpretations is mentioned in tafsîr tradition, their results are not on a par with the efforts made and even they lead commentators and their readers to waste a lot of time and energy.

The parable of the Companions of the City (a man coming from the farthest part of the City) was narrated in the verses 13-29 in Sûrat Yâsin, yet the location, time and persons mentioned are left vague. Using elements of transmission (riwâya) and sagacity (dirâya), many commentators have come up with many explanations and interpretations of the parable for centuries, which can be regarded as excellent examples of both their understanding of Tafsîr and speculative interpretations added into them. This study centers on explanations and interpretations of criticisms made on the basis of external appearance of verses, the New Testament, historical information and Islamic theology, their historical development, compatibility with the nature of tafsîr, and the process of how such criticisms turned into speculations as well as alternative solutions to mentioned criticisms commentators came up with. In this article, the possibility of dispelling the vagueness regarding the parable of the *Companions of the City* will be tried and comments and their objectivity in the tafsîr tradition will be presented. This study also aims at raising an awareness of speculative interpretations, which take the attention of its addressees away from the main message of the verses (divine will). As a result of this study, it was found that;

- 1- In the context of the parable of the Companions of the City, what initially started as articles consisting of the refutation of some claims were later incorporated into the principles and methods of tafsîr, leading to the creation of speculative

interpretations. In this process, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Kathîr (d. 774/1373) assumed an important role by contributing to the process of speculative interpretations.

- 2- Toward the end of 19th century and starting with the beginning of the 20th century, speculative interpretations and debates were abandoned, though many comments theoretical and hypothetical were made. As a result, a new line of thinking was initiated by Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (1866-1914) who used elements of transmission (riwāya) and sagacity (dirāya) and showed that most of the earlier criticisms did not prove anything. By stressing the value of objective information and corresponding interpretations, he also established the fundamental principle of objectivity and dismissed speculative interpretations. As alternatives to such interpretations, some commentators claimed that;
 - a) those coming to the city should be interpreted as both messengers and disciples.
 - b) the parable should be accepted to be of *representative narration*.
 - c) the parable should be understood in terms of Qur'ānic vagueness of meaning (*mubhamât al-Qur'ān*).
- 3- The solution put forward by public consciousness, although not objectively, in the name of social reality dates back to the 1st century of Hijra on the basis of the claim that the tomb of Habîb al-Najjâr and his mosque were in Antioch.

The approach to the understanding of the parable based on the Qur'ānic vagueness of meaning (*mubhamât al-Qur'ān*) successfully serves the function of helping commentators convey the message of Qur'an to its addressees more effectively and spares them the trouble of dealing with long-established controversies. However, the other three approaches can be trusted under certain circumstances; otherwise, such approaches can lead to more speculative interpretations than those speculative interpretations made on the basis of only two riwayaths.

Based on comments on the parable and the corresponding investigation, it was established that without objective information acquired after considerable effort was made, presenting speculative interpretations on the basis of possibilities will bear no fruit, which would be a great waste of effort and time. Furthermore, the inaccuracy of some of the information narrated prevented the making of reasonable inferences. Obtaining objective information will make the taking of even small details into consideration precious in addition to eventual aim, message, meaning and other related elements of discourse.

Keywords: Tafsîr, Speculative İnterpretation, Vagueness of Meaning (*Mubhamât al-Qur'ān*), Representative Narration, Yâsîn, Aşhâb al-Qarya, Antioch.

GİRİŞ

Tefsir tarihi boyunca, tefsirin mahiyeti kimi zaman sorgulanmış kimi zamansa tefsir metot ve ürünleri üzerinden sınıflandırılmaya gidilmiştir. Yapılan sınıflandırmalarda; tefsir-tevil, eser-re'y, rivâyet-dirâyet, beyânî-burhânî-işârî, mevzîi/müselsel/geleneksel (klasik)/atomik/parçacı (tecziî)-mevzûi/konulu/bütüncül/tevhîdî şeklinde kaynak, metot ve kısmî olarak yorum değerini esas alan ayrımlara gidildiği gibi yorum değerini, kaynak ve metoda göre önceleyen; öznel-nesnel, otantik-sun'î (sentetik), sahîh/makbûl/karîb/münkâd-bâtıl/merdûd/baîd/müstekreh gibi tasnifler de

yapılmıştır.¹ Yapılan bu tasnifler Kur'an'ı anlama vasıtası olan tefsir/tevilden ne anlaşıldığı veya öğretmen-öğrenci, yazar-okur fark etmeksizin yapılan yoruma karşı konum belirleme açısından oldukça önemlidir.

Yorum değerini, kaynak ve metoda göre önceleyen sınıflandırmaların, tefsir ilminin Kur'an'ın anlamını muhataplarına daha anlaşılır kılma fonksiyonunu kriter olarak kabul ettikleri veya etmeleri gerektiği aşıkardır. Tefsir için gelenek içerisinde yapılan tariflere bakıldığında da ilâhî hitâptaki murâd-ı ilâhînin konu ve amaç edinildiği görülür. Bununla birlikte tarih boyunca bazı müfessirlerin ortaya koyduğu tefsir faaliyeti, Kur'an'ın ana mesajının gizlenmesine ve perdelenmesine yol açmıştır. Verilen sınıflandırmalarla kısmî tedahülleri olsa da bu şekildeki yorumlara tam bir konumlandırma yapılamaması, hem okur hem de yazarları zora sokmaktadır. Ak mı kara mı? güzel mi çirkin mi? okunması, aktarılması veya yapılması gerekli mi gereksiz mi? olduğuna bir türlü karar verilemeyen bu yorumların mahiyetinin tespiti elzemdir.

Ardında kötü bir niyet taşımadığı ve yanlışlığı mutlak olan bir yorum barındırmadığı rahatlıkla söylenilebilecek bu tür tefsir faaliyetleri, *spekülatif yorum* olarak adlandırılabilir. *Spekülatif yorum*; teorik ve kuramsal olarak birçok şey söylenilmesine mukabil, metindeki murâd-ı ilâhîye ulaşma açısından herhangi bir fayda amaçlamayan ve gerçek hayattaki karşılığı sayfalar boyunca aktarılan bilgilere rağmen tespit edilemeyen dayanaksız yorumları nitelermektedir.² Tefsir geleneği içerisinde ortaya konulan bu tür yorumların, kısmî yararlarından bahsedilebilse de verilen emeğin karşılığının tam olarak alınamadığı hatta yorumcuyu ve muhataplarını zaman ve emek kaybına maruz bıraktığı görülür. Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Asırlar boyu kesin bilgiye dayanmayan rivâyet ve dirâyet unsurları kullanılarak bu konuda yapılan açıklama ve yorumlar, hem müfessirlerin tefsir faaliyetinden ne anladıklarını hem de içinde bocalanan spekülatif yorumları³ oldukça net bir biçimde gösteren en bariz örneklerdendir.

Ashâbü'l-karye kıssasındaki yerleşim yerinin Antakya olduğu hususunda müfessirlerin çoğu hemfikirdir.⁴ İlk üç asırdaki tefsirlerde kıssada anlatılan resullerin Allah'ın elçileri oldukları ileri sürülmekle beraber onların Hz. İsa'nın havâirileri oldukları görüşü ağır basar.⁵ Bazı müfessirler ise, *Ashâbü'l-*

¹ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 117-118, 193, 275; Mehmet Kaya, "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 133-163.

² Krş. Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1983), 298 vd.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 2002), 974.

³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yay., 2015), 1062.

⁴ Muhammed Selman Çalışkan, *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası* (İstanbul: Kitâbi, 2019), 13.

⁵ Krş. Harun Savut, "Yasin Suresinde Bahsi Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 467-469.

karye kıssası hakkındaki rivâyetlerin zaaflarından dolayı, rivâyetin yanı sıra dirâyet unsurlarını da kullanarak, katî bir malumatmış gibi aktarılan Antakya ve Hz. İsrâ'nın havâriileri bilgisine itirazda bulunurlar. Hicrî dördüncü asırdan itibaren emareleri görülen, altıncı asırdan günümüze değin güncelliğini koruyan, üzerine yapılan her çalışma ile hacmi ve çeşitliliği artan bu itirazlar büyük bir yekûn oluşturmaktadır. *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen mekân ve şahıslar hakkındaki rivâyetlerin sıhhat ve içeriğine yönelik bu tenkitlerin genelde üç temel üzerinde geliştiği görülür. Bunlar; 1. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler, 2. Ahd-i Cedîd ve tarihî bilgilere atıfla yapılan tenkitler 3. İslamî teolojiye atıfla yapılan tenkitlerdir.

20. asrın başlarından itibaren değişen Kur'ân tasavvuruna bağlı olarak, yaklaşık sekiz asırdır ortaya konulan itirazlar yerini çözüm ve alternatif arayışına bırakmıştır. Araştırmanın konusunu bu çözüm arayışları ve mezkûr sürecin nasıl gerçekleştiği oluşturmaktadır. Makalede bir taraftan *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki müphemlerin açıklanma imkânı sorgulanırken diğer taraftan tefsir geleneğinde ortaya konulan alternatif yorumlar ve nesnel nitelikleri resmedilmeye çalışılacaktır.

Ashâbü'l-karye kıssasındaki müphemlerle ilgili malumat, tefsir kitaplarında yer aldığı için değerli kabul edilmiş ancak zamanla ilâhî hitâbın muhataplarını murâd-ı ilâhîden uzaklaştıran gereksiz tartışmalar ve bilgi yüküne dönüşmüştür. Araştırmada, tefsirlerde aktarılan mezkûr bilgilerin gelişim ve dönüşüm süreci, bunlara karşı müfessirlerin geliştirdikleri alternatif yorumlar ve toplumsal bilincin, nesnel olmasa da sosyal gerçeklik adına oluşturduğu çözüm ortaya konularak, bu mahiyetteki yorumlar ve onlardan korunma hakkında farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir. Böylelikle Kur'ân'ın ana mesajına yoğunlaşılması sağlanacaktır. Bu amaçla araştırmada sadece tefsir eserleri değil, bu mevzuyu çeşitli vesilelerle ele alan ve oluşturulan alternatiflerin sağlamasını yapmaya imkân tanıyan başta tarih ve kelâm olmak üzere birçok kaynaktan yararlanılarak multidisipliner bir yaklaşım sergilenecektir.

1. ASHÂBÜ'L-KARYE İLE İLGİLİ YORUMLARIN SPEKÜLATİF-LEŞME SÜRECİ

Tefsir geleneği içerisinde ilk üç asırda *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında sadece bilgilerin aktarımıyla yetinilir. Bu bilgiler genel olarak Yâsîn 13. âyetteki “الْقَرْيَةِ”nin Antakya,⁶ gelen elçilerin/resullerin ise; Hz. İsrâ'nın

⁶ İbn Abbâs, *Tenviru'l-mikbâs min tefsiri İbn-i Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/369; Zeyd b. Ali, *Garibu'l-Kur'ân li Zeyd b. Ali* (Hayderabad: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001), 207; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 3/575; Sufyân es-Sevrî, Ebû 'Abdullâh, *Tefsiru's-Sevrî*, nşr. Ebû Ca'fer Mu-

havârisi⁷ veya peygamber⁸ oldukları hakkındadır. Bu noktada kıssa hakkındaki yorumların tarih ve vakia açısından nesnel olmayan, zayıf isnatlarla sahabe veya tabiine kadar uzanan İsrâiliyat kabilinden bilgilerle spekülâtifleştirildiği söylenebilir. İlk yaşanan mezkûr spekülâtifleşme safhası rivâyet unsurlarına dayanmaktadır. İkinci spekülâtifleşme ise, yapılan açıklamalarda ahlaki ve eğitimsel motifleri önceleyen geleneğin izleri bulunmakla beraber estetik ve sanatsal bir anlatım üslûbunun tercih edilmesinden kaynaklanır. Bu safhada kıssa hakkında muhtemelen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan en az iki farklı anlatının, tefsirlerde süreç içerisinde birleştirildiği ve tek bir kıssa haline dönüştürüldüğü görülmüştür.⁹ Anlatıların bu şekilde telif edilip hikayeleştirilmesi ise kıssa öğelerine dair mantıksal çelişkilere ve anakroniğe sebep olmuştur. Söz konusu iki safhada Kur'ân yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden, serdedilen bilgilerin *tutarlı ve kesin olmasından* daha çok müphemler üzerinde oluşan *merakı gidermesine* önem veren, metindeki murâd-ı ilâhîye ulaşmaktansa konu hakkında bilgi aktarmış görünmeyi önceleyen melâhim (büyük olaylar ve savaşlar hakkındaki destanlar)/meğâzi (kahramanlık hikâyeleri) üslûp ve usûlüne geçiş yaşanır.

Tefsir geleneğinde *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkında aktarılan bilgilerin değerlendirilmesi ancak hicri dördüncü asırdan itibaren görülür. Bu değerlendirmeler, ilk olarak Taberî (ö. 310/923) tarafından rivâyetlerin; gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi veya peygamber olduklarını aktaranlar¹⁰ şeklinde kategorize edilmesiyle başlamıştır. Kategorizasyon sonrası ilk değerlendirmeler; Taberânî (ö. 360/971)¹¹ ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö.

hammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 249; Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi*, nşr. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 15; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2803/; Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhî'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/428; Ebü İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Çelebi (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/282; Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 3/78; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/504.

⁷ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn-i Abbâs*, 1/369; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575; Abdurrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk es-San'ânî*, 3/78; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Suudiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998), 10/3191 ; Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.

⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2803/; Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.

⁹ Bu konuda Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Hamza el-Kisâi (ö. 189/805), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve es-Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) ait temel dört anlatı bulunmaktadır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575-578; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiğî'l-Kavmiyye, 1423/2003), 14/250-255; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 3/118-121; İbrâhim Nisâbüri es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 8/124.

¹⁰ Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 20/504.

¹¹ Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 1430/2008), 5/275; İsmâil Hakkî el-Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/378.

373/983)¹² tarafından muhtemel sorulara verilen cevaplar şeklinde ortaya konulur. Bu safhada seslendirilen bir itiraz ve tenkide rastlanmaz. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), elçilerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarının zâhir olduğunu¹³ ifade etse de diğer görüşü tenkit etmez. Hicrî altıncı asırda ise İbn Atıyye (ö. 541/1147)¹⁴ tarafından âyetlerin zâhirinin, gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi olduklarına dair rivâyetlerle uyuşmadığını belirten müşahhas bir itiraz yapılır.

Hicrî sekizinci asırda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından dirâyet unsurları kullanılarak ortaya konulan tenkit ve itirazlar,¹⁵ *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki yorumların dirâyete bağlı olarak oluşan spekülâtif yorum haline dönüşmesinde dönüm noktasını oluşturur. Bu dönüşümün İsrâiliyatın tefsir üzerindeki negatif etkisini ortadan kaldırmayı, diğer bir deyişle tefsiri, rivâyete bağlı olarak oluşan spekülâtif yorumlardan kurtarmayı tefsir usûlü olarak benimseyen ve bunu *Mukaddime*'sinde belirten¹⁶ İbn Teymiyye tarafından yapılıyor oluşu da ayrı bir tezat noktasını oluşturmaktadır. Bu safhada Kur'ân yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden, serdedilen bilgilerin tutarlı ve kesin *olmasından* daha çok *görünmesine* önem veren, argüman geliştirmektense var olan bilgiyi çürütmeye çalışan reddiye/apoloji üslûp ve usûlüne geçiş yaşanır.

İbn Teymiyye'nin konuya yaklaşım tarzının, birçok zaviyeden diğer müfessirlerden farklı olduğu görülür. Onun itirazları hem ilktir hem daha kapsamlıdır hem de yer olgusuna değil de zaman ve şahıs olgusuna bağlıdır. Bu farklılığın kaynağının telif edilen eserin tefsir değil de reddiye olmasına dayandığı görülmektedir. *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resullere dair açıklamaları o, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* adlı eserinde yapmaktadır. Bu eseri İbn Teymiyye, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hıristiyanlığı Kur'ânda övdüğünü ve onların kendi dinlerinde sebat etmeleri gerektiğini belirttiği iddia edilen bir risâleye cevap olarak yazmıştır. Mezkûr risale Sayda Piskoposu Pavlus'a (Paul) (1140-1180) nispet edilmektedir. Pavlus'a göre Yâsîn 20. âyette "رَسُولٌ" değil "الرُّسُلَيْنِ" denilmiş ve havârilere uyulması istenmiştir.¹⁷ Bu sebeple İbn Teymiyye'nin yaptığı yorumların gayesi herhangi bir tefsir eserinde olması gerektiği gibi Kur'ân metnindeki murâd-ı ilâhîye ulaşmak

¹² Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 3/118.

¹³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 8/448.

¹⁴ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001), 4/449.

¹⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* (Riyad: Dâru'l-'Âsime, 3. Basım, 1419/1999), 2/244-255; a.mlf., *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri* (İstanbul: Karınca & Polen Yay., 2017), 8/65-70.

¹⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980), 42-44.

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, 2/225.

değil, ortaya atılan iddiaya cevap vermektir. Ayrıca tenkitlerin odağı konu dışında kalan yer değil, Hıristiyanlığıyla öne çıkarılan şahıslar ve onlara bağlı olarak zamandır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resullerin Hz. İsa'nın havâripleri olduğu, böylece Kur'an'da onların Hz. Peygamber'e ve ashâba örnek verildiği fikrine birçok itirazda bulunur. Bu itirazlar; 1. Âyetlerin zâhirini temel alan tenkitler, 2. Ahd-i Cedîde atıfla yapılan tenkitler 3. İslamî teolojiye atıfla yapılan tenkitler şeklinde sınıflandırılabilir. Benzer itirazların onunla aynı çağda yaşayan âlimler tarafından da dile getirildiği görülür.¹⁸ Reddiye olarak Karâfi (ö. 684/1285) tarafından yazılan *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira* adlı eserde aynı konuya, Müslümanların bilmedikleri hususları ne yalanlamaları ne de din haline getirmeleri uyarısında bulunularak kısaca değinilir.¹⁹ Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu yaklaşımlarda maksat Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasından öte toplumun entelektüel dünyasında ortaya çıkan sorunları halletmek ve Moğol baskısı sonucu zayıflayan Müslüman otoritesine karşı fikirlerini daha açık bir şekilde ortaya koyan Hristiyanların ifsadından dini korumaktır. Bu yaklaşım Allah'ın kelâmı hakkında konuşmanın tefsirlere kazandırdığı ciddiyetten özellikle bazı iddialarda uzaklaşılması sonucunu doğurmuştur. Bu yaklaşım tarzı hem reddiye üslubu hem de reddiyenin yazılış amacı açısından yadırganacak bir mahiyette değildir. İbn Teymiyye'nin, zayıf olan rivâyetlerdeki bilgilere kendinden önceki birçok âlimin yaptığı gibi kayıtsız şartsız güvenmemesi eleştirilecek bir husus değildir. Onun, *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resuller hakkında, Hz. İsa'nın havâripleri olduğu bilgisinin dayatılmasına ve buna maksadını aşan anlamlar yüklenmesine karşı çıkması da takdir edilecek bir tavırdır. Esas problem İbn Teymiyye'nin bu itirazlarında doğruluğu kesin olmayan bilgilere müracaat etmesidir. Yoksa kendisi de bu konuya ayırdığı bölümün sonunda önemli olanın Kur'an'ın manasının beyan edilmesi ve Allah'ın murâdının tespiti olduğunu belirlemiştir. Onun karşı çıktığı husus Hz. Peygamber hakkında uygun ve geçerli olmamasına rağmen "Hz. Peygamber'in kastı Allah resulünün gönderdiği elçilerdir." şeklinde kasıtlı veyahut hataen Hz. Peygamber'e yalan söz isnad etmektir.²⁰ İbn Teymiyye'nin *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki resuller hakkında, Hz. İsa'nın havâripleri olduğu bilgisinin dayatılmasına karşı ortaya koyduğu argümanların Allah'ın murâdı şeklinde anlamlandırılıp Kur'an

¹⁸ *Ashâbü'l-Karye* kıssasındaki anlatımın kaynak gösterildiği benzer bir yaklaşım için bk. Mahmut Aydın, "Hıristiyan Batı Dünyasında "Öteki"ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1301-1464) Örneği", *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim* (İstanbul: İSAM, 2010), 336-337.

¹⁹ Şehâbeddin el-Karâfi, *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*, tah. Bekir Zekî Avaz (Kahire: y.y., 1407/1987), 80.

²⁰ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahih*, 2/254-255.

tefsiri olarak algılanması ve tefsir eserlerine dercedilmesi reddiye üslûbuyla spekülâtifleşen yorumların tefsirleştirilmesini sonuç vermiştir.

Ashâbü'l-karye kıssası hakkında spekülâtifleşen yorumların tefsirleştirilmesi İbn Kesîr (ö. 774/1373) ile başlar.²¹ Tefsir geleneğinde *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen mekân ve şahıslar hakkındaki rivâyetlerin sıhhat ve içeriğine yönelik tenkitlerin merkezine genel olarak İbn Kesîr'in alındığı ve onun tefsirinde serdettiği görüşlerin nakledildiği görülür. Bu aktarımlarda İbn Kesîr'in, ne tefsirinden farklı çıkarımlarda bulunduğu tarihinden²² ne de onun itirazlarına büyük ihtimalle kaynaklık eden hocası İbn Teymiyye'den istifade edilir. İbn Kesîr *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesih* adlı eserdeki görüşlerden tefsirine alırken spekülâtif mahiyette olan büyük bir kısmını elemiştir. Bununla birlikte onlara bir kısmı spekülâtif olarak vasıflandırılacak birçok tarihî bilgi ekleyerek reddiye üslûp ve metodolojisinin, aktardığı bilgiler üzerinden tefsirleştirilmesine sebep olmuştur. O, İbn Teymiyye'nin zaman ve şahıs olgusuna yaptığı itirazlara yer olgusunu da ekler. Böylelikle kendisine kadar tüm müfessirlerden²³ ihtilaf olmaksızın²⁴ gelen Antakya bilgisi de kesinliğini yitirir. Bir tarihçi olarak İbn Kesîr'in, tarihte milattan sonra Kur'an'ın nüzûlüne kadar altı büyük deprem yaşayan Antakya hakkında²⁵ *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de Hristiyanların zamanında helak edilmediğini fakat daha önce helak edilmiş olabileceğini, tefsirinde ise tarihî bir bilgi aktarmaksızın Antakya'nın, ne Hristiyanların zamanında ne de daha önce helak edilmediğini söylemesi dikkat çekicidir. Bu sebeple dayandığı mesnetler farklı olmakla birlikte İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in aynı yoğunlukta spekülâtif yorumlarda bulunduğu söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta İbn Teymiyye'nin yaptığı yorumlarla yazdığı eserin yazılış amacından sapmamasına rağmen İbn Kesîr'in tefsir üslûp ve usûlünden ayrılmasıdır. Süreç içerisinde *el-Cevâbü's-sahîh* bir tefsir eseri olmadığı için gözlerden kaçmış, İbn Teymiyye'nin görüşleri, İbn Kesîr'in tefsirinden nakille ve kapsamı daraltılarak müfessirlerce alıntılanmıştır.

Bundan sonraki süreçte birçok müfessir dirâyet kullanılarak yapılan bu itirazları sadece nakletmekle ve sorgulamadan aktarmakla yetinir.²⁶

²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420), 6/573-574.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1988/1408), 1/265.

²³ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi en-nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 5/10.

²⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9/53.

²⁵ M.Ö.; 148, 69, M.S.; 35, 37, 94, 115, 526 ve 528. Glanville Downey, *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 1961), 522.

²⁶ Bk. İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl), Merâğî (1883-1952), Mevdûdî (1903-1979), Said Havvâ (1935-1989), Muhammed Mekki en-Nâsirî (1906/1994), Muhammed Tantavî (1928-2010) ve Mûsâid Tayyâr (1965-).

Bu müfessirlerden İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın,²⁷ Merâgî (1883-1952) gelenlerin havâri değil de Hz. İsa'yı desteklemek için onun şeriatıyla gönderilen peygamberler olduğu şeklinde bir telif yaparak kaynak göstermeksizin,²⁸ Said Havvâ (1935-1989) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın,²⁹ Muhammed Mekki en-Nâsirî (1906/1994) İbn Kesîr'i kaynak gösterip özetleyerek,³⁰ Muhammed Tantavî (1928-2010) İbn Kesîr'i kaynak göstererek herhangi bir ekleme yapmaksızın³¹ ve Müsâid Tayyâr (1965-) İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in görüşlerini maddeleştirerek aktarır.³² Mevdûdî (1903-1979), hem rivâyetlerin sıhhatine değinerek hem de tarihî bilgileri ve Kitâb-ı Mukaddes'in Resullerin İşleri bölümünü referans vererek bir çok orijinal tespit ve itirazda bulunsa da spekülâtif yorum açısından İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'i kendisinin çok gerisinde bırakacak şekilde Antakya'da helak yaşandığına dair tarihte hiçbir kaydın olmadığını belirtir.³³

Cemaleddîn Kâsımî (1866-1914) ise kendinden önce yapılan itirazların birçoğunun kesin bir sonuca götürmediğini rivâyet ve dirâyet unsurlarıyla ortaya koyarak onları eleştirir.³⁴ Bu, İbn Teymiyye'den kendisine kadar süregelen ve kendisinden sonra da devam edecek spekülâtif yorumlar arasında bir kırılma noktasıdır. Böylelikle spekülâtif yorumlara karşı geliştirilen eleştirel bakış açısı 20. asır ve sonrasında daha güçlü bir şekilde seslendirilme imkânı bulur. Ayrıca o, nesnel bilgi ve ona dayalı yorumun değerini vurgulayarak³⁵ spekülâtif yorumu ortadan kaldıracak en temel düsturu da tesis eder.

Ashâbü'l-karye kıssası hakkında spekülâtifleşen yorumlara karşı Miladi 19. asrın sonları ve 20. asrın başlarından itibaren değişen Kur'ân tasavvuru-na bağlı olarak bazı alternatiflerin geliştirildiği görülür. Telif yoluna gitme,³⁶

²⁷ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer Ali b. Âdil ed-Dımaşkı, *el-Liübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 16/182-183.

²⁸ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946), 22/150-151.

²⁹ Said Havvâ, *el-Esâs fî't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 8/4630.

³⁰ Muhammed Mekki en-Nâsirî, *et-Teyysîr fî ehâdisi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985), 5/256.

³¹ Muhammed Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992), 12/18-19.

³² Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Mevsûatü't-Tefsîri'l-Mesûr* (Beyrut: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyyeti-Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 18/433-434.

³³ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yay., ts.), 4/573.

³⁴ Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 8/180-182.

³⁵ Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 8/180-181.

³⁶ Bk. Âlûsi (ö. 1270/1854), Efta'feyyiş (ö. 1332/1914), el-Merâgî (1881-1945) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971).

temsîlî anlatım,³⁷ Kur'ân müphemleri³⁸ ve sosyal gerçeklik açısından meseleye yaklaşılması şeklinde özetlenebilecek bu alternatifler, nesnel bilgi/ona dayalı yorum ve spekülâtif yorum açısından bazı olumlu ve olumsuz açılımlara sahiptir.

Rivâyetlerin toplanmasından tasnifine, sıhhatinin tetkikinden dirâyet unsurlarıyla tenkidine, yapılan açıklamalarda tefsir üslûp ve usûlünden reddiye/apoloji üslûp ve usûlüne geçişten rivâyet unsurlarına olduğu gibi dirâyet unsurlarına karşı da sorgusuz kabule, telif yoluna gitmekten temsîlî anlatıma, Kur'ân müphemlerinden sosyal gerçekliğe yapılan vurguya kadar tüm yaklaşımların, kendi zamanlarındaki ilim algısını yansıtan, kültürel antropolojinin verileriyle daha iyi anlaşılacak nesnellığı gaye edinmiş öznel yorumlar olduğu söylenebilir. Bu yorumların içinde buldukları zamanın paradigmasına bağlı olarak değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda iyi bir niyete ve metodik bir açılıma sahip tüm araştırmalar değerlidir.

2. SPEKÜLATİF YORUMLARA KARŞI GELİŞTİRİLEN ALTERNATİFLER

2.1. Telif Yoluna Gidilmesi

Kur'ân'da Yâsîn 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen resullerin kimler olduğu hakkında İsrâiliyat kaynaklı Hz. *Îsâ'nın havârisi* ve Allah'ın gönderdiği peygamberler bilgisi etrafında gerçekleşen ve sonuca ulaşamayan tartışmalara karşı geliştirilen ilk alternatif, telif yoluna gitme şeklinde ortaya konulmuştur.

Âlûsî (ö. 1270/1854) birçok müfessirin gelen resullerin Allah'ın gönderdiği elçiler olduğunu söylediğini belirtir. Âyetlerin zâhirinin de gelenlerin nebi olduğunu göstermesi sebebiyle Hz. *Îsâ'nın havârisi* ayrıntısından vazgeçmeden bir telif yoluna gider. Ona göre gelen elçiler; Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ'yı takviye ve yardım için nasıl gönderildiyse o şekilde Hz. *Îsâ'nın* ref'inden önce onu desteklemek ve onun söylediklerini tasdik etmek için Allah tarafından peygamber olarak gönderilmişlerdir.³⁹ Bu çözümün Ettafeyyîş (ö. 1332/1914),⁴⁰ el-Merâgî (1881-1945)⁴¹ ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971)⁴² gibi birçok müfessir tarafından alıntılındığı görülür.

³⁷ Bk. Elmalılı (1878-1942), Muhammed Esed (1900-1992), Süleyman Ateş (1933-) ve Muhsin Demirci (1953-).

³⁸ Bk. Nâsır es-Sa'dî (1889-1956), Seyyid Kutub (1906-1966), Muhammed Tantavî (1928-2010) ve Mahmud Hicâzî (1940-2019).

³⁹ Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Râhu'l-meânî fî tefsiri's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 11/393.

⁴⁰ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd* (Ummân: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988), 12 (2)/301.

⁴¹ el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî*, 22/150.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi,

Âlûsî tarafından ortaya konulan alternatif, Hz. Peygamber'in: "Benimle O'nun (Hz. İsâ) arasında peygamber yoktur."⁴³ hadisiyle çelişmektedir. Gerçi bu hadiste müstakil bir şeriatla gelen bir peygamber olmadığına kastedilmiş olması⁴⁴ da muhtemeldir. Bu durum Hz. Peygamber ve Hz. İsâ arasında geçmiş bir şeriatı uygulayan bir peygamber (نبي) olmasına ters düşmez.⁴⁵ Ahd-i Cedîd'in Resullerin İşleri bölümünde Barnabas ile Pavlos'a destek olmaları için Kudüs topluluğu tarafından Yahuda "برسابا" ile Silas "سيلا" isimli iki peygamberin⁴⁶ daha Antakya'ya gönderildiklerinin söylenilmesi de bu görüşü desteklemektedir. Bu görüşe kaynaklık edebilecek içeriğe sahip Hz. İsâ ve Hz. Muhammed (s.a.s.) arasında üç peygamber gönderildiğine dair Muhammed b. Sâib Kelbî'nin (ö. 146/763) Ebû Sâlih (ö. 101/719-20) tarihiyle İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) isnad ettiği rivâyet⁴⁷ ise taşıdığı zaafardan ötürü kendisiyle istidlalin neredeyse imkânsız olduğu bir nakildir.⁴⁸

2.2. Kur'ân Kıssaları ve Temsilî Anlatım Çerçevesinde Geliştirilen Alternatifler

Telif yoluyla ortaya konan çözümlerin de tartışmaları sonlandırarak mahiyette olmaması, müfessirleri başka bir kaynak arayışına itmiştir. Kur'ân'ın bütünselliği çerçevesinde kıssayı yorumlamayı tercih eden müfessirler, Kur'ân'daki temsilî anlatımları ve Kur'ân kıssalarını kaynak ve metot olarak kullanmışlardır.

Temsilî anlatımın kıssadaki ayrıntıları anlamlandırma açısından kullanımının izlerine oldukça erken bir dönemde, ilk olarak Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) yaptığı açıklamalarda rastlanır. Ona göre kıssadaki "أَرْسَلْنَا" /gönderdiğimizde"⁴⁹ ifadesinde fiillerin Allah'a nispet edilmesinde Hz. Peygamber'e anlatılan kıssada, verilen örnek ve tesellinin tam olabilmesi için bir incelik bulunmaktadır.⁵⁰ Hz. Peygamber'e tarihsel olarak verilecek en yakın örnek olan havâirler, Hz. İsâ tarafından gönderilmelerine rağmen âyette Allah'ın resulünün (Hz. İsâ) emri, Allah'ın emri olarak sayılmış ve *biz gönderdik* denilmiştir. Böylelikle Hz. Peygamber'e, Allah'ın resulünün elçileri bile Allah'ın resulü iken Allah'ın emriyle gönderilen "Sen

1985), 6/2925.

⁴³ Buhârî, "Enbiya", 48; Müslim, "Fedâil", 145.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, nşr. Abdülkadir Şeybe (Riyad: y.y., 2001), 6/564.

⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 7/378.

⁴⁶ Süyûtî de havâirlerden bir kısmının nebilerden olduğunu belirtir. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beirut, Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 2/147.

⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/44-45.

⁴⁸ Savut, "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi", 470.

⁴⁹ Yâsin 36/14.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 26/260.

muhakkak ki Allah'ın resulüsün" (إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)⁵¹ denilerek Hz. Peygamber teskin ve teselli edilmektedir. Fahrëddin er-Râzî'nin bu açıklaması mesel/ kıssa anlatımında; tarihî gerçekliğin, İslamî teolojinin ve Kur'ânda kullanılan kelimelerin tahammül sınırını aşmayan bazı tasarruflarda bulunduğu göstermektedir. Bu yaklaşım, kıssaların Hz. Peygamber ve tevhid mücadelesindeki fonksiyonunu göz ardı etmeyen, ayrıca Kur'ânda kıssaların tarihî gerçekliğinin yanı sıra bir amaç ve gayeye matuf olarak (الحَقِّ)⁵² yer aldığı⁵³ farkında olan bir bilinç düzeyini yansıtmaktadır.

Yâsîn suresindeki sîret-nüzûl ilişkisi ve bütünlüğünün anlaşılır olması, kıssanın Hz. Peygamber ve müminleri teselli için örnek verildiğinin birçok müfessir tarafından ifade edilmesini⁵⁴ sonuç vermiştir. *Ashâbü'l-karye* anlatısının Kur'ânda kıssa değil de mesel (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا)⁵⁵ olarak tavsif edilmesi de kıssa anlatımında tasarruf yapıldığını düşünmeye imkân tanımaktadır. Bu sebeple olsa gerek *Ashâbü'l-karye* kıssası, tarihte karşılığı bulunmakla birlikte Kur'ân üslûbu açısından Arap dilinde emsâl olarak anılan edebî türü yansıtacak şekilde tarihî-temsîlî kıssalar grubunda ele alınmıştır.⁵⁶ Kur'ân, tarih kitabı olmadığı için kıssanın anlatım amacına uygun olarak muhatabın ihtiyacını önceleyen, üzerinde en fazla tesiri yapacak ve ifadeyi güzelleştirecek asla müteallik olmayan tasarruflarda bulunduğu da söylenmiştir.⁵⁷ Bu itidalli yaklaşımın yanı sıra oryantalistler tarafından, Kur'ân kıssalarındaki bazı unsurların tarihî gerçekliği yansıtmadığı şeklindeki iddialar,⁵⁸ kıssanın daha iyi anlaşılmasını veya kıssa etrafında gelişen spekülâtif yorumlara çözüm bulmayı değil, Kur'ân'ın Allah'a nispetini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

Temsîlî anlatımın kıssadaki ayrıntıları anlamlandırma açısından tam olarak kullanımı 20. asır sonrasında görülmektedir. Lafızların ve kıssa içeriğinin ifade ettiği gerçek farklı olsa da Elmalılı (1878-1942), kıssanın mesajının Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'yı desteklemek için Hz. Muhammed'in (s.a.s.)

⁵¹ Yâsîn 36/3.

⁵² Âl-i 'İmrân 3/62; el-En'âm 6/57; el-Kehf 18/13; el-Kasas 28/3.

⁵³ Mustafa Öztürk, *Kur'ânî Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 208-209.

⁵⁴ Râzî, *Mejâtihu'l-gayb*, 26/259; İbrahim b. Ömer Bikâi, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâtı ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâb'l-İslâmiyye, ts.), 16/104; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998), 4/561; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis: Tertîbü's-süver hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1383/1963), 3/27; Nurettin Turgay, "Kur'ân'da 'Ashâbü'l-Karye' Kıssası ve Düşündürdükleri", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 464; Necmettin Çalışkan, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habib en-Neccâr", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XII/32 (2015), 119; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 38.

⁵⁵ Yâsîn 36/13.

⁵⁶ Tihâmî Nekra, *Saykâlûciyyetü'l-kıssa fi'l-Kur'ân* (Tunus: eş-Şirketü't-Tunusiyye, 1974), 156; Me'mûn Feriz Cerrâr, *Hasâisu'l-kıssati'l-İslâmiyye* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 68.

⁵⁷ Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 23-24.

⁵⁸ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 288.

gönderildiği şeklinde olduğunun sarâhaten işaret edildiğini⁵⁹ belirtir. Ayrıca o, 29. âyetteki “*hemen söniüverdiler / فَاذَا هُمْ حَامِدُونَ*” ifadesini, Hristiyanlık daveti karşısında müşrik Roma devletinin ortadan kaldırılması olarak da yorumlamanın mümkün olduğunu söyler.⁶⁰ Elmalılı'nın bu yaklaşımında; kıssadaki gerçeklik olgusu, zamansal ve mekânsal öğelerin yanı sıra 20. âyetteki *şehrin uzağından gelen kişi* dolayısıyla kısmî olarak şahıs öğeleri de göz ardı edilmiştir. Sarâhaten ifadesiyle kuvvetlendirilmeye çalışılsa da bu tevcih, işârî bir yorum olarak kabul edilmelidir.

Muhammed Esed (1900-1992) müfessirlerin, bu şehir ve elçilerin “kimliği” konusundaki tartışmalarını “spekülasyon” olarak tanımlar. Ona göre; kıssa, tamamen bir temsil olarak anlatılmaktadır. Bu sebeple tarihî bir tasvir şeklinde değil de temsili olarak anlaşılmalıdır. Muhammed Esed; bu temsille Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) anlatıldığını söyler. Tebliğ edilen din ise temelde aynı manevî hakikatleri içeren üç büyük tevhid dinidir. Ona göre, kıssada geçen “yerleşim yeri” (karye/medîne), bu üç dinin içinde doğduğu ortak kültürel ortamı simgelemektedir. Âyette ilk iki elçinin birlikte gönderildiğinin belirtilmesi, ikisinin öğretilerinin Kitâb-ı Mukaddes'in Ahd-i Atik kısmında toplandığına işaret eder. Onlar yalananarak hitap ettikleri toplumun ahlakî davranışlarını şekillendirmekte zamanla yetersiz kalırlar. Bunun üzerine Allah, insanlığa üçüncü ve son elçi Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından tebliğ edilen nihai mesajıyla onları “destek”lemiştir.⁶¹ Ona göre *şehrin uzağından gelen kişi* ise her dinde bulunan inanmış azınlığı temsil etmektedir.⁶² Elbette *şehrin uzağından gelen kişinin* Ahd-i Cedîd, İstafenos,⁶³ İslamî teoloji; Habîb en-Neccâr'ın kendisi,⁶⁴ Tübbâ 'i'l-Ekber, Varaka b. Nevfel,⁶⁵ Hz. Peygamber'in linç edildiğini duyup şehrin uzağından koşarak gelen ve müşrikler tarafından öldürülen el-Hâris b. Ebî Hâle, aynı şekilde iki kere komaya sokulan Hz. Ebûbekir,⁶⁶ Urve b.

⁵⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 6/4016.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4015, 4020.

⁶¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1061. Bu yorumu destekler mahiyetteki açıklamalar için bk. Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 6. Basım, 2017), 4/484-485; Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 2017), 2/646-647.

⁶² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 1063.

⁶³ Elçilerin İşleri 6/8-7/60. Benzerlik yönleri için bk. Selman Çalışkan, *Kur'anda Ashâb-ı Karye Kıssası*, 176.

⁶⁴ Birçok müfessire göre Habîb en-Neccâr tarihi gerçeklik açısından Antakya'ya gelen resulleri tasdik ettiği gibi arada 600 sene olmasına rağmen Hz. Peygamber'in zuhûrundan önce O'na iman etmiştir. Böylelikle temsili anlatım açısından da Habîb en-Neccâr, şehrin en uzağından gelendir. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1407/1987), 4/10; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964), 15/18; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, 9/55. Muhammed Sıddîk Hasan el-Kannevî, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 11/282.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 4/10.

⁶⁶ Ahmet Sait Sıcak, “Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsin Süresinin Tarihlendirilmesi”,

Mes‘ûd es-Sekafî,⁶⁷ ilk iman edenler⁶⁸ (Hz. Ebûbekir,⁶⁹ Hz. Alî⁷⁰), Abdullah b. Mes‘ûd,⁷¹ Medineli Müslümanlar,⁷² Allah’ın razı olacağı topluluk,⁷³ peygamberlerin vârisleri olan âlimler,⁷⁴ dini işleri yenilemek için her yüzyılda geleceği haber verilen müceddidler⁷⁵ ve ahir zamanda gelecek mehdi⁷⁶ şeklinde anlaşılmasına uygun argümanlar sunabilir. Bununla birlikte yapılacak bu şekildeki tevcihleri, uyumlu olan yönleri kadar kıssaya uymayan tarafları da olan işâri yorumlar olarak kabul etmek gerekmektedir. Süleyman Ateş (1933-) verilen misalin geçmişten çok Hz. Muhammed’in (s.a.s.) mücadeleye hayatını yansıttığını söylese de kıssanın ayrıntılarına ait benzeşme noktalarını belirtmez.⁷⁷ Görüldüğü üzere kıssanın temsili anlatım olarak ele alınması; asırlardır süregelen, “Gönderilen elçiler peygamber mi? havâri mi?” tartışmalarından kurtulup kıssadaki bazı incelikleri anlamlandırmak ve Müslümanların yaşantılarındaki izdüşümleri belirginleştirmek açısından faydalı olmuştur. Bununla birlikte temsilde nitelenen şahıs ve yerlerin kimliği adına aktarılan bilgilerin ve benzeme yönlerinin, sadece iki farklı rivâyete bağlı oluşan spekülâtif yorumlardan çok daha fazlasını beraberinde getirdiği/getirebileceği görülmektedir.

Ashâbü’l-karye kıssasında geçen resullerin kim olduklarını açıklamak için Kur’ânda anlatılan diğer kıssaları kaynak alan bir görüşte; Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn olmak üzere iki peygamberin ve onları desteklemek için Mü’min âl-i Fir‘avn’ın gönderildiği aktarılmaktadır.⁷⁸ Fakat iki kıssanın Kur’ândaki anlatımına bakıldığında birçok örtüşmeyen noktayla karşılaşılır. Bu sebeple olsa gerek, Râzî “*فَعَزَّزْنَا/destekledik*” lafzını açıklarken bu desteklemenin, Hz.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/3 (2020), 1287-1288.

⁶⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütüb-i’-İlmiyye, 1410/1990), 2/466.

⁶⁸ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 3/27.

⁶⁹ Ebû’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasan b. Hibetullah İbn ‘Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. ‘Amr b. Ğarâme el-‘Amrî (b.y.: Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1415/1995), 30/212-213; Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 3/27.

⁷⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8/124.

⁷¹ İbn Hişâm. *es-Siretü’n-Nebeviyye*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’-‘Arabi, 1411/1990), 1/341-342; Selman Çalışkan, *Kur’ânda Ashâb-ı Karye Kıssası*, 41.

⁷² Krş. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerim: es-Sirâcü’l-münir* (Kahire: Matba’atü Bülâğ, 1285/1868), 3/344, 347.

⁷³ el-Mâ’ide 5/54.

⁷⁴ Vekî’ b. el-Cerrâh, *Kitâbü’z-Zühhd*, thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Ferivâi (Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1404/1984), 3/833; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kufî, *Müsnedu İbni Ebî Şeybe*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azâzî, Ebû’l-Fevâris Ahmed Ferid el-Mezidî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 1/55.

⁷⁵ Ebû Davûd, “Melâhim”, 1.

⁷⁶ Mâlik b. Enes, Buhârî ve Müslim gibi hassas davranan muhaddisler, içinde mehdi kelimesi geçen rivâyetleri nakletmemişlerdir. Bununla birlikte yine *Kütüb-i tisa* müelliflerinden Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ayrıca Hâkim ve Taberânî gibi hadis âlimleri eserlerinde bu tür rivâyetlere yer vermişlerdir. Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2003), 28/371.

⁷⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 7/344. Krş. Halefullah, *Kur’ânda Anlatım Sanatı*, 407.

⁷⁸ Abdülkerim Yunus Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’âni li’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabi, ts.), 12/1225.

Hârûn'un Hz. Mûsâyı desteklemesinden farklı olduğunu⁷⁹ belirtir. Mü'mîn âl-i Fir'avnın onları desteklemesi ise apayrı bir husustur.

2.3. Müphemâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Geliştirilen

Alternatifler

Ashâbü'l-karye hakkındaki rivâyetler, 20. asrın başlarından itibaren değişen Kur'ân tasavvuruna bağlı olarak müphemâtü'l-Kur'ân çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Zaman, mekân ve aktörler gibi birçok tarihsel⁸⁰ unsur, diğer birçok kıssada olduğu gibi *Ashâbü'l-karye* kıssasında da müphem bırakılmıştır. Müfessirler *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki kahraman ve yer isimlerinin müphem bırakılmasının pek çok sebepleri ve hikmetleri olduğunu belirtirler. Söz konusu hikmet ve sebepler maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir;

- a. Allah'ın bu hususları kendi ilmine has kılmayı dilemesi.⁸¹
- b. Kur'ân'ın tevhidi inancı korumak için peygamber kıssalarında zaman ve mekân tayini yapmamış olması.⁸² Kıssalarda amaç, tarihî olmaktadır⁸³ ziyade psikolojik temelli olarak teolojiktir. Dolayısıyla hedef, muhataba tarih dersi vermek değil, tevhid çerçevesinde onun kalbine, iç dünyasına hitap etmektir.⁸⁴ Böylece konu tarih sahasından din sahasına intikal etmektedir.⁸⁵
- c. Kıssanın ayrıntılarının muhataplar tarafından bilinir olması.⁸⁶ Bu hususta kıssaların haberinin muhataplara ulaşma veya kıssaların doğruluğunu muhatapların, Ehl-i kitap'a sorarak kitaplardan gösterilen bilgilerden öğrenme ihtimalinden bahsedilmiştir.⁸⁷
- d. Muhataba iletilecek mesajı gölgede bırakmamak.⁸⁸ Muhatapların ayrıntılarda boğulmamaları ve yoğunlaşmaları gereken asıl me-

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/260.

⁸⁰ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 21.

⁸¹ Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten* (Kâhire: Dâru İbn Affân, 2013), 718.

⁸² Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1979), 69.

⁸³ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min vahyi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Melâk, 1419/1998), 19/134.

⁸⁴ Abdülfettah Tabbâra, *Kur'ânda Peygamber ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982), 27-28.

⁸⁵ Hüseyin Yaşar, *Kur'ânda Anlamı Kapalı Âyetler (Müphemâtü'l-Kur'ân)* (İstanbul: Beyan Yay., 1997), 276.

⁸⁶ Bikâî, *Nazmu'd-düer fi tenâsübi'l-âyati ve's-süver*, 16/104; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 3/26; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/343; Halil Aldemir, "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 208, 214-217; Selman Çalıışkan, *Kur'ânda Ashâb-ı Karye Kıssası*, 54.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehlî's-sünne)*, thk. Mecdi Bâselüm (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/509. Krş. Harun Ögmüş, "Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâce ile'l-İsrâiliyyât fi Tefsîri'l-Kasası'l-Kur'âniyye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 197.

⁸⁸ Selman Çalıışkan, *Kur'ânda Ashâb-ı Karye Kıssası*, 23.

- saj üzerine daha kolay bir şekilde düşünüp, tefekkür etmelerinin sağlanması.⁸⁹
- e. Alınacak ibretin mekân ve şahıs isimlerinde değil, yaşanan olaylarda ve sergilenen tutumlarda olması,⁹⁰ vakıa üzerinden uyarıda bulunulması.⁹¹
- f. Kıssadan alınacak ders ve ibrete önem verilmesi.⁹² Muhatapların isimleri değil de o zaman cereyan eden olayı bilmelerinin ve sonucunun ne olduğunu anlamalarının önemli olması⁹³ ve ibretin özüne ve esasına geçilmesinin temini.⁹⁴ Özetle İlahî vahiy karşısında inanan/inanmayan tarafların tavırları ve neticedeki hallerini bildiren mesaja odaklanması.⁹⁵
- g. Kur'ân üslûbunun fonksiyonel tarafının ağır basması.⁹⁶ Bu üslûp ve kullanım; isimlerin, kıssanın vereceği derse ve mesaja bir güç katmayacağına delildir.⁹⁷ Çünkü isimler tek başlarına sahibini gösteren soyut ve çağrışımlı olmayan işaretler olarak görülür. Çoğunlukla da sahibine işaret etmenin ötesinde bir anlam taşımazlar.⁹⁸ Bu sebeple isimler değil, isimlendirilenler (müsemmâ) önemlidir.⁹⁹ İsimlerin zikredilmesinde şayet bir fayda olsaydı Yüce Allah elbette ki onları belirtirdi.¹⁰⁰
- h. Kur'ân'da bazı lafızların müphem bırakılmasının, mesajın anlaşılır ve kavranabilir olma özelliğini ortadan kaldırmaması.¹⁰¹ Bu sebeple muhatapları uyarmayı hedef alan mezkûr örnek/mesaj,¹⁰² gerçekliğinden¹⁰³ aldığı güç ve anlatım üslûbu sayesinde en çarpıcı şekilde sunulabilmiştir.¹⁰⁴
- i. Kur'ân'da genel bir üslûp özelliği olarak isimlerden daha çok, niteliklerin ön planda olması.¹⁰⁵ İsimlerin belirtilmemesi, müphem bırakı-

⁸⁹ M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yay., 1993), 79.

⁹⁰ Nâsiri, *et-Tefsîr fi ehâdîsî't-tefsîr*, 5/256.

⁹¹ Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/573.

⁹² Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîti li'l-Kur'âni'l-Kerim*, 12/19.

⁹³ Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beirut: Dâru'l-Cili'l-Cedid, 1413/1992), 3/178.

⁹⁴ Seyyid b. Kutub b. İbrâhim, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'ş-Şurûk, 17. Basım, 1412/1992), 5/2961.

⁹⁵ İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık Yay., 1994), 118.

⁹⁶ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Okulu Yay., 2015), 166. Krş. Abdülkerim el-Hatib, *el-Kasasü'l-Kur'âni, fi Mantûkâhi ve Mefhûmihi* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 99-100.

⁹⁷ Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 5/2961.

⁹⁸ Mütihazsıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütihazsasa* (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ liş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1422/2002), 612; Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 69.

⁹⁹ Muhammed Cevâd el-Muğniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007), 6/169.

¹⁰⁰ Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerimî'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmî'l-Mennân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 693.

¹⁰¹ Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 169.

¹⁰² Yâsin 36/13.

¹⁰³ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, 56, 74.

¹⁰⁴ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, 118.

¹⁰⁵ Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 169.

lan durumun genelleştirilmesi¹⁰⁶ ve anlatılan niteliğin evrensel hale getirilmesi olarak da görülebilir.¹⁰⁷ Zaten fiiliyatta da kıssada yaşanan durum tarihte birçok kez yinelenmiş,¹⁰⁸ asırlar ve nesiller boyu yenilenecek devam etmiştir.¹⁰⁹ Taberî (ö. 310/923) tefsirinde geçen ve muhtemelen¹¹⁰ Yahudi kaynaklarından aktarılan Antakya'ya gelen resullerin peygamber olduğuna dair rivâyetin ve Hristiyan kaynaklarından aktarılan Antakya'ya gelen resullerin havâri oldukları hakkındaki bilginin,¹¹¹ kıssada anlatılan örneğin hemen her sırada ve toplumda tekrar ettiğini gösterdiği söylenebilir.

- j. Sîret-nüzûl ilişkisi ve âyetlerin indiriliş amacına bağlı olarak birincil anlamın yanı sıra muhataplara göre değişen birçok tâlî anlamın da kast ve işaret edilmesine imkân tanımak.

Aktarılan sebeplerden ötürü; halihazırdaki kapalılığın maslahata uygun olduğu, ayrıntıların araştırılmasının bir anlamı veya tartışılmasının ve açıklanmasının bir faydasının olmadığı ifade edilmiştir.¹¹² Ayrıca Allah'ın kendi ilmine has kılmayı dilediği hususların araştırılmaması gerektiği¹¹³ de belirtilmiştir. Buna ek olarak bir müfessir için en güzel tavır tenzîl ile beraber yol alması; yani kısa geçilen yerlerde kısa, ayrıntı verilen yerlerde ise tafsilatlı yorumlar yapmasıdır.¹¹⁴ Usûl açısından bakıldığında ise mübhemât salt nakille sınırlıdır ve bu hususta dirâyete yer yoktur.¹¹⁵ Bu konuda Hz. Peygamber'den hadis gelmemiştir.¹¹⁶ Nakledilen bilgiler, kesin¹¹⁷ ve sağ-

¹⁰⁶ Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 171.

¹⁰⁷ Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 183.

¹⁰⁸ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-tevîl*, 8/181.

¹⁰⁹ Nâsiri, *et-Teyşir fî ehâdisi't-tefsîr*, 5/256. Krş. Nekra, *Saykûlüciyyetü'l-kıssa f'l-Kur'an*, 96; Cerrâr, *Hasâisu'l-kıssati'l-İslâmiyye*, 80.

¹¹⁰ İkrime (ö. 105/723) ve Katâde (ö. 117/735) rivâyetleri için Hristiyan kaynakları gibi bir tahsis doğru olma ihtimali taşısa da, Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), dolayısıyla İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Vehb bin Münebbih'ten (ö. 114/732) aktarılan rivâyet genel olarak Tevrat'tan ve Yahudi kaynaklarından aktarılmış olmalıdır. Çünkü Kâ'b el-Ahbâr bir Yahudi âlimidir ve Yahudilerin kitaplarını iyi bilmektedir. Aktardığı rivâyetlerin bazılarının yine bir Yahudi âlimi olan babasından kalan tahrif edilmemiş nüshalardan olduğu da söylenilebilir. Yemenli tâbiî Vehb bin Münebbih, eski ümmetleri açıklarken genelde Eski Ahid'den yararlanmış, Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm'a (ö. 43/663-64) dayandırılan rivâyetlere kutsal kitaplardan bazı eklemeler yapmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/489, 490, 494; İbn Hacer el-Askalânî, *İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/482; Abdülazîz ed-Dürî, *The Rise of Historical Writing among Arabs*, ed. & çev. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton Legacy Library, 1983), 31-32 ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. 122-135.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân'an te'vîli'l-Kur'an*, 20/504.

¹¹² Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 5/2961; Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'an*, 19/134; Sebt, *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*, 719-721.

¹¹³ Sebt, *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*, 718.

¹¹⁴ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-tevîl*, 8/18; Hatib, *el-Kasasu'l-Kur'ânî, fî Mantâkıhi ve Mefhûmihî*, 105.

¹¹⁵ Sebt, *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*, 721-723.

¹¹⁶ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 4/573.

¹¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharremu'l-veciz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, 4/449.

lam bir senede dayanmamakta¹¹⁸ olup İsrâiliyat kapsamındadır.¹¹⁹ Ayrıca “Ashâbü'l-Karye” olayının gerçekleştiği yerin tespitinin, ilahiyat sahasını aşması sebebiyle arkeologlara bırakılması gerektiği de söylenmiştir.¹²⁰

Müfessirlerin, mübhemâtü'l-Kur'ân üzerindeki “spekülasyon”ları, zaman içerisinde değeri açısından farklı yorumlanmıştır. İlk dönem tefsir kitaplarındaki açıklamalara bakıldığında müfessirlerin, şahısların isimleri üzerinde durup bu konuya fazlaca yer vermeleri; onlar veya muhatapları için bu faaliyetin önemli ve değerli olduğunu göstermektedir. Usûl açısından ise mübhemâtü'l-Kur'ân üzerindeki araştırmalar, Kur'ânî gayenin dışında sadece ilmi zenginlik kabilindedir; yoksa şahısların isimlerinin araştırılması ne övünülecek ne de eleştirilecek bir konudur.¹²¹

Sa'dî'nin (1889-1956) bu konudaki değerlendirmeleri, günümüzdeki ilim algısı açısından oldukça önemlidir. Ona göre;

“Bir kasabayı ve buna benzer diğer şeyleri tespitte yeltenmek gereksiz yere yükümlülük altına girmek ve bu konuda bilgiye dayanmaksızın söz söylemeye kalkışmaktır. Böyle bir konuda söz söyleyen kimsenin gelişigüzel kanaatler sarf ettiğini, işleri karıştırıp durduğu ve sonu gelmez görüş ayrılıkları içinde olduğu görülür. Bu da sağlam bilginin yolunun, *hakikatlerin* belirlediği sınırlarda durmak ve faydası olmayan işlerle uğraşmaya kalkışmayı terk etmek olduğunu göstermektedir. Böylelikle nefisler arınır ve ilim artar. Halbuki cahil, delili ve hakkında herhangi bir belge olmayan sözleri nakletmeyi ilmi artırmak olarak değerlendirir. Oysa bunların, zihinleri karıştırmaktan ve şüpheli işlerle uğraşmayı alışkanlık haline getirmekten başka bir faydası olmaz. Bu nedenle burada önemli olan, Yüce Allah'ın bu kasabayı muhataplara bir misal olarak gösterdiğinin bilinmesidir.”¹²²

Bu konudaki araştırmaları öven, eleştiren ve onlara karşı tarafsız kalan tüm yaklaşımların kendi zamanlarındaki ilim algısını yansıtan, kültürel antropolojinin verileriyle daha iyi anlaşılacak öznel yorumlar olduğu söylenebilir.

3. ÇÖZÜM ve SORUN: SOSYAL GERÇEKLİK

İlk iki bölümde süreç içerisinde oluşan spekülatif yorum sorunu ve bu sorun karşısında müfessirlerce oraya konulan alternatif çözümler ele alındı. Bu bölümde ise sosyal hayatta karşılığı olması açısından bir çözüm olarak

¹¹⁸ Cemaleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 8/180-181; Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, 3/178.

¹¹⁹ Abdülhay Müslim el-Muhammedî, *Tercihâtü ve'htihârâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi tefsîrihi* (Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, ed-Da'vetü ve Usûlü'd-Dîn, Doktora Tezi, 1427/2007), 434.

¹²⁰ Habenneke el-Meydânî, *Me'âricü't-tefekkir ve dekkâikü't-tedebbür* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1420/2000), 6/68.

¹²¹ Mütihazis Ülemâ Heyeti, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehassasa*, 612.

¹²² Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, 693.

algılanabilecek fakat dayanak ve mesnet açısından kendisi de spekülâtif yorum olarak değerlendirilebilecek ara form mahiyetindeki bir olgudan bahsedilecektir.

Spekülâtif yorumlar karşısında geliştirilen bir çözüm olması açısından bu bölümde aktarılacak alternatif, diğerlerinin aksine özne ve toplum kaynaklıdır. Tarih ve tefsir kaynaklarına bağlı olarak *Ashâbü'l-karye* kıssasının mekânı, zamanı ve şahısları üzerine kesin bir bilgiye ulaşılamadığı görülmektedir. Bununla birlikte tarihte, epistemolojinin rivâyet veya dirâyete dayanan her ne kriterle olursa olsun *Ashâbü'l-karye* hakkında geçerliliğini veya geçersizliğini iddia ettiği “gerçeğin ve bilginin” yanı sıra toplumsal kabullerin, dolayısıyla bilgi sosyolojisinin alanına giren, sosyal gerçeklik olarak adlandırılabilir farklı bir gerçeklik ve bilginin¹²³ zaman içinde oluştuğu gözlemlenir. Bu bilgi, Müslümanlarda rivâyetlere bağlı olarak oluşan bilinçaltının dışı vurumu olarak da görülebilir. *Ashâbü'l-karye* kıssasında geçen unsurlar açısından nesneye veya kaynağı özne dışında belirlenecek bir bilgiye değil de özne ve özneleri temel alarak oluşan bu gerçekliğin/bilginin izlerine Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed' ve't-târih* adlı eserinde rastlanır. O, çarşının ortasında şehre giren kişinin göreceği, Müslümanların kiblesine uymayan bir kabrin Habîb en-Neccâr'ın kabri olduğunun iddia edildiğini belirtir.¹²⁴ Makdisî'nin bilgiyi aktarırken kullandığı “iddia edilmek” ifadesinin konunun nesnel değil de sosyal gerçeklik şeklinde ele alınmasının daha doğru olacağını gösterdiği ortadadır. Ayrıca “iddia edilmek” ifadesi spekülâtif bir yorumun varlığını işaret etmektedir. Buna rağmen, nesnel gerçekliği barındıran “şehre giren kişinin göreceği”¹²⁵ ayrıntısı dördüncü asırda kabre ait bir mimarinin olduğu izlenimini verir. “Müslümanların kiblesine uymayan bir kabir” ayrıntısının ise mezarın İslam öncesi döneme ait olduğunu gösterdiği ve buna delil olması için verildiği söylenebilir. Antakyalı İoannis Malalas'ın (MS 491-578) yazdığı tarih kitabında ise birçok mezardan bahsedilmesine¹²⁶ rağmen Antakya çarşısında bulunan bir şehit veya aziz mezarına değinilmez. Bu durumun; kitapta Antakya'daki tüm mezarların aktarılmasından, 18 kitaptan oluşan kronografya'nın, bazı kısımlarının günümüze ulaşmamasından¹²⁷ veya Antakya'daki diğer mezarlarda olduğu gibi¹²⁸ yaşanan depremlerde mezarın yıkılmasından

¹²³ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1966), 15.

¹²⁴ Makdisî, *el-Bed' ve't-târih* (Bûr/Port Saïd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 1/131.

¹²⁵ Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, 1/130.

¹²⁶ John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986), 203, 265 vd.

¹²⁷ Ioannis Malalae, *Ioannis Malalae Chronographia*, ed. Johannes Thurn (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000), 2.

¹²⁸ Downey, *A History Of Antioch In Syria*, 659.

kaynaklandığı söylenebilir. İslam toplumu açısından zamanla var olan te-reddütler izale olmuş, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) aktardığına göre hicrî yedinci asırda kabir, ziyaret için insanların uzak yerlerden gelmelerini sağlayacak kadar şöhret bulmuştur.¹²⁹

Tefsir kaynakları özelinde Habîb en-Neccâr'ın kabri hakkındaki ilk bilgiye Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı eserinde “onun kabri Antakya surlarındadır” ifadesinde rastlanır. Bu bilginin önemini artıran husus dördüncü-beşinci asırda yaşamış olan Sa'lebî'nin gözlemine değil de Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728)¹³⁰ ait bir bilgi olma ihtimalini taşımasıdır.¹³¹ Begavî'nin (ö. 516/1122)¹³² ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) tefsirlerinde bu bilgiyi direkt olarak Hasan-ı Basrî'den aktarmaları da bu ihtimali desteklemektedir.¹³³ Bununla birlikte metinde Hasan-ı Basrî'den aktarılan bilgiler arasında, Sa'lebî'nin kendi gözlemine dayanan bir bilgiyi ara cümle olarak koymuş olma ihtimali küçük de olsa bulunmaktadır. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Habîb en-Neccâr'ın kabri hakkındaki bilgiyi Hasan-ı Basrî'den Sa'lebî'nin aktardığını belirtmesi bu ihtimali de ortadan kaldıracak mahiyettedir.¹³⁴ Buna ek olarak Yâsîn suresinde *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair rivâyetlerin tümünün taranması sonucunda Hasan-ı Basrî'den aktarılan bölümün ve Habîb en-Neccâr'ın öldürülmesiyle ilgili rivâyetin kaynağı olarak Hasan-ı Basrî'nin ilk defa Sa'lebî'de geçmesi “onun kabri Antakya surlarındadır” ifadesinin Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar aktarılan bilgilerde içerisinde dikkat edilmesi gereken diğ-er bir ayrıntı: kabrin; tarih kitaplarında çarşıda, Hasan-ı Basrî'den nakle-dilen bilgide ise surda olmasıdır.¹³⁵ Tefsir eserleri açısından kabrin çarşıda olduğu hakkındaki bilgiye ilk olarak Zemahşerî'de (ö. 538/1144) rastlanılır.¹³⁶ Bu farklılık Habîb en-Neccâr'ın ilk olarak çarşıda öldürüldüğü, sonrasında ise bedeninin Antakya surlarına asıldığı şeklindeki rivâyetlerle açıklanabi-ler. Bu durumda Habîb en-Neccâr'ın hem ilk öldürüldüğü yer -çarşı¹³⁷ ve

¹²⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/269.

¹³⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, 1/75.

¹³¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, 8/126.

¹³² el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 4/12.

¹³³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsir*, 9/57.

¹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/19; Muhammed Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'an*, 11/284.

¹³⁵ Kitabın bazı baskılarında bu bilgi “سور” yerine “سوق” şeklinde değiştirilse de tefsirlerin es-Sa'lebî'den yaptıkları alıntılarda da lafız “سور” şeklindedir. Peygamber kıssalarını konu alan es-Sa'lebî'ye ait diğ-er bir eserde ise lafız “سوق” şeklindedir. İbrâhim Nisâbüri es-Sa'lebî, *Kasasu'l-enbiyâ: 'Arâisü'l-mecâlis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1405/1985), 404-406.

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/10.

¹³⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, 8/126.

kuyuya¹³⁸ asıldığına dair ayrıntılarla- hem de bedeninin sonradan asıldığı yer -Antakya'nın surlarına¹³⁹ ve kapılarına¹⁴⁰ asıldığına dair ayrıntılarla- kabir/makam olarak kabul edilmiştir. Buna benzer bir yaklaşım da halk söylencelerinde bulunmaktadır. Halk anlatılarına göre Habîb en-Neccâr'ın başı, vücudundan Silpius Dağı'nda ayrılır. Vücuttan ayrılan baş bugünkü cami ve türbenin bulunduğu yere kadar yuvarlanır. İnanişâ göre göre Habîb en-Neccâr'ın vücudu¹⁴¹ şehit edildiği dağda bulunan mağarada, başı ise¹⁴² Habîb-i Neccar Camii bitişiğinde bulunan türbededir.¹⁴³

İslam ordularının Antakya'ya girişinde (M.S. 638) yaşanan ve Habîb¹⁴⁴ isminde bir şahsın yer aldığı menkıbeye¹⁴⁵ dayanma ihtimali bulunan bu söylemin tefsir ve tarih kaynaklarındaki anlatıma uymadığı görülmektedir. Çünkü tefsirlere göre vücut veya vücudun bir kısmı Habîb en-Neccâr'ın çarşıda şehit edilmesinden sonra surlara asılmıştır. Taberî tefsirinde geçen ve muhtemelen Yahudi kaynaklarından aktarılan Antakya'ya gelen resullerin peygamber olduğuna dair rivâyetin ve Hristiyan kaynaklarından aktarılan Antakya'ya gelen resullerin havâri oldukları hakkındaki bilginin hemen her asırda tekrar eden bir olay olarak algılanması da *şehrin uzağından gelen adamlara* ait iki kabrin Antakya'da olabileceğini akla getirmektedir. Bu iki kabir çarşıda ve surlarda olmak üzere iki farklı yerde olabileceği gibi çarşıda bulunan ve merdivenlerle inilen mağaramsı türbede de olabilir. Bu yaklaşımla sosyal gerçeklik açısından bakıldığında Habîb en-Neccâr'ın yanında medfun bulunan şahıs günümüzde kabir üzerine konan tabelada yazdığı gibi Şem 'ünü's-Safâ (شَمْعُون الصَّفَا / Petrus) değil, diğer *şehrin uzağından gelen adamdır*. Bu hususu Aziz Petrus'un Roma'da öldürülmesi¹⁴⁶ ve Aziz Petrus'un mezarı olabileceği düşünülen bir mezarın üzerine inşa edilen Aziz Petrus Bazilikası'nın Vatikan'da olması desteklemektedir.¹⁴⁷

¹³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/400.

¹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/19.

¹⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, 9/57.

¹⁴¹ "Kale içinde, (ü/u)ç âsumânla (أوج آسمانله) beraber yalçın bir kaya üzerinde, mesireli bir âsitânedede gömülüdür" bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, nşr. Ahmet Cevdet (İstanbul/Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314/1896), 3/54.

¹⁴² "Merdivenle inilen bir mağarada" bk. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 3/54.

¹⁴³ Aydın Durdu, "Hatay Nusayrilerinde Eren İnanç ve İnanç Merkezleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 261.

¹⁴⁴ Halk anlatısının dekonstrüksiyon ve demitolojizasyona uygun üslûbu dikkat çekmektedir. Olay örgüsü farklı olmakla beraber tarihî kayıtlarda bir isim benzerliğinin olduğu görülmektedir. Uzun bir kuşatma sonrası teslim alınan Antakya'dan Ebû Ubeyde'nin ayrılması üzerine şehir halkı ayaklanır. Bunun üzerine gönderilen İyâz b. Ganm ve *Habîb* b. Mesleme şehri yeniden itaat altına alır. bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1409/1988), 148.

¹⁴⁵ Mehmet Önder, *Şehirden Şehire (Efsaneler, Destanlar, Hikâyeler)* (İstanbul: YKY Yayınları, 1972), 1/74-75.

¹⁴⁶ Muammer Ulutürk, "Katolik Hıristiyanlığına Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havari Simun Petrus", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 160-162.

¹⁴⁷ Suzanne Boorsch, "The Building of the Vatican: The Papacy and Architecture", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 40/3 (1982-1983), 4.

İslam ordularının Antakya'yı fethi (M.S. 638) sonrası inşa edilen veya dönüştürülen¹⁴⁸ ilk yapılardan biri veya ilki olduğu kabul edilen¹⁴⁹ Habîb-i Neccâr Camii ve Türbesi, mimarî ve kitâbelerdeki bilgiler açısından erken dönemi gösteren net bir işaret taşımamaktadır.¹⁵⁰ Bununla birlikte günümüzde Antakya Habîb-i Neccâr Camii'nde bulunan kabir, yerin beş-altı metre aşağısındadır. Bu durum da Kur'ân'da kuyulara atılarak öldürülen müminlerin anlatıldığı Ashâbü'r-ress'le¹⁵¹ ilgili olarak tefsirlerde geçen açıklamalarda¹⁵² Habîb en-Neccâr'ın yer almasını mantıklı kıldığı gibi nesnel gerçeklik açısından şu anki konumun doğruluğunu teyit etmektedir.¹⁵³

Yüzyıllar boyunca Antakya halkının ve Müslümanların kendi bilgi evrenlerinde Habîb en-Neccâr'a tanımladıkları yer ve zaman,¹⁵⁴ ayrıca İslam medeniyeti içerisinde ele alınabilecek diğer toplumların buna susarak veya alternatif üretmeyerek sağladıkları desteğin doğal/nesnel gerçeklik olarak kabul edilmese de bir bilgi değerinin olduğu belirtilmelidir. Böylelikle tefsir ve te'sîr tarihi¹⁵⁵ açısından teorik olmasa da bu konuda pratik bir icmânın vuku bulduğuna şahit olunur. Te'sîr tarihi, amel-i ehl-i Medîne ve benzeri uygulamalardan da anlaşılacağı üzere sahabe tabakasında bağlayıcıdır. Tarih kaynakları açısından ilk izlerine dördüncü asırdaki bir metinde

¹⁴⁸ İzzüddîn İbn Şeddâd (ö. 684/1285) Memlûk Sultanı Baybars'ın (el-Melik ez-Zâhir) Antakya'da bir kilisenin yerine cami yaptırıldığını aktarır. İbn Şeddâd İzzeddin b. Ali b. İbrahim, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Ahmed Hutayt (Beirut: Merkezü't-Tibâ'ati'l-Hadîse, 1403/1983). Hatta kilisenin de eski Roma tapınağından dönüştürülmüş olma ihtimali bulunmaktadır. Süleyman Ateş, "Habîb en-Neccâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 374. Fakat bu caminin Habîb-i Neccâr Camii olup olmadığı ihtilâfıdır. Çünkü İbn Battûta (ö. 770/1368-69) seyahatnamesinde Habîb Neccâr Külliyesi'ndeki yapıları camiden bahsetmeksizin; türbe, imaret ve tekke şeklinde sıralamaktadır. İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, nşr. Abdülhâdi et-Tâzi (Rabat: Ekâdemiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417/1997), 1/284. Evliya Çelebi (ö. 1095/1684 [?]) de aynı şekilde Müslüman ve Hristiyanların ziyaret ettikleri bir türbeden bahsetmesine rağmen cami ayrıntısına değinmez. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 3/54. Bu sebeple Caminin türbeden dönüştürülme ihtimali de bulunmaktadır. Yasin Yılmaz, *İslam Kaynaklarına Göre Ashâb-ı Karye ve Habib Neccar* (Ankara: Semih Ofset, 2013), 130-131. Caminin kiliseden dönüştürüldüğüne dair bilgi için bk. Yasin Yılmaz, Hz. İsa-Antakya Halkı ve Habib Neccar (Ankara: Asya Ofset, 1998), 123-124. Tarihi bir bilgiye dayanmamakla birlikte bulunan kabrin Habîb en-Neccâr'ın olduğu kabul edildiğinden dolayı Müslümanlar tarafından bu kişi için fetihten sonra burada bir caminin yapılmasının o dönemdeki genel uygulamaya ve akla uygun olduğu söylenmiştir. Ateş, "Habîb en-Neccâr", 373-374. Tüm veriler birleştirildiğinde kabrin yanındaki Roma tapınağından kiliseye sonrasında camiye, camiden kiliseye, kiliseden türbeye, türbeden camiye şeklinde bir dönüşümün olduğu söylenebilir.

¹⁴⁹ Antakya'nın fethinden sonra, hicri 12 yılında Ebû Ubeyde b. Cerrah tarafından cami ve türbenin inşa edildiği belirtilmektedir. *Salnâme-i Vilâyet-i Haleb* (17. def a, 1318/1901), 272.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Şancı, *Hatay İlinde Türk Mimarisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 16-23.

¹⁵¹ el-Furkân 25/38, Kâf 50/12.

¹⁵² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/577, 4/111; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-ülûm*, 3/121; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 7/134.

¹⁵³ Krş. Yılmaz, *İslam Kaynaklarına Göre Ashab-ı Karye ve Habib Neccar*, 111; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*, 180.

¹⁵⁴ Habîb en-Neccâr'a ait yerleşim yerinde bir icma olsa da halk anlatıları ve söylencelerde farklı zamanlar ve olaylar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Durdu, "Hatay Nusayrîlerinde Eren İnancı ve İnanç Merkezleri", 261-262.

¹⁵⁵ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek, 2003), 166.

rastlanan, oluşum paradigması kısmen meçhul bu konu için te'sir tarihinin bağlayıcılık değerinin ne olabileceği ayrı bir muammadır.

İslam kültürü içerisinde *Ashâbü'l-karye* kıssası için tek bir şehir ve şehir mimarisine de yansıyan bir makam¹⁵⁶ şöhret bulmuşken Kur'an müphemleri içerisinde yer alan birçok yerleşim yeri için bu kesinlikten söz edilmemesi de dikkat çekicidir. Örneğin farklı ülkelerin çeşitli kentlerinde yer alan birçok mağaranın, Kur'an müphemleri içerisinde yer alan *Ashâbü'l-kehf* mağarası olduğu iddia edilir.¹⁵⁷ *Ashâbü'l-karye* kıssası için tek bir şehir ve makamın tercih edilmesinde, sekizinci asra kadar ihtilafsız olarak tüm tefsir kaynaklarının olayın geçtiği yer olarak Antakya'yı göstermelerin tesiri olduğu açıktır.

SONUÇ

Kur'an yorumunda; tefsir üslûp ve usûlünden diğer disiplinlerin üslûp ve usûlüne geçişte dikkat edilmesi, Kur'an'ın lafzı gibi manalarının da korunması gereği araştırmanın en önemli çıkarımları arasındadır. 20. asrın başlarından itibaren değişen Kur'an tasavvuruna bağlı olarak yaklaşık sekiz asırdır ortaya konulan itirazlara karşı geliştirilen çözüm ve alternatiflerin farklı nesnellik değerleri olduğu görülür. İsrâiliyat kaynaklı *Hz. İsa'nın havârisi ve Allah'ın gönderdiği peygamberler* şeklindeki iki bilgiyi telif eden yaklaşım *Kitâb-ı Mukaddes'in Resullerin İşleri* bölümündeki aktarımlarla uyumlu olsa da bazı hadislerle ve helak edilme bilgisiyle uyuşmamaktadır. Kıssanın *temsîlî bir anlatım* şeklinde kabul edilmesi yaklaşımı ancak mesel/kıssa anlatımında tarihî gerçekliğin, İslamî teolojinin ve Kur'an'da kullanılan kelimelerin tahammül sınırının aşılmadığı durumlarda çözüm olabilme fonksiyonunu eda eder. Mezkûr sınırlara dikkat edilmediği durumlarda temsilde nitelenen şahıs ve yerlerin kimliği adına aktarılan bilgilerin ve benzeme yönlerinin, sadece iki farklı rivâyete bağlı oluşan spekülâtif yorumlardan çok daha fazlasını beraberinde getirdiği/getirebileceği görülmektedir. Kıssanın *mübhemâtü'l-Kur'an* özelinde anlaşılması gerekti-

¹⁵⁶ Tefsir ve tarih kitaplarında kabir ifadesi geçerken Hasen b. Muhammed b. Kalâvûn (ö. 762/1361) dönemine ait vakfiyede cami yanında bulunan mezar, makam olarak tanımlanmıştır. Bk. Sultan Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn, *Kitâbu vakfi's-Sultân en-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn 'alâ medreseti bi'r-Rumeyle*, thk. Hüveyda el-Hârisî (Beyrut: Matba'atü Derğâm, 1421/2001), 98; Mehmet Yusuf Çelik, *Memlûklüder Döneminde Antakya (1268-1516)* (Konya: Kömen Yayınları, 2021), 214.

¹⁵⁷ Günümüzde İspanya, Fas, Cezayir, Tunus, Mısır, Yemen, Suriye, Irak, İran, Afganistan, Çin, Endonezya ve Türkiye gibi farklı birçok ülke sınırında kalan mağaraların Ashâbü'l-Kehf kıssasındaki mağara olduğu ileri sürülmektedir. Hatta bu mağaralar bir ülkenin farklı birçok şehrinde de olabilmektedir. Örneğin Türkiye'de; İçel (Tarsus), Kahramanmaraş (Afşin), İzmir (Efes -Ayasuluk- Panayır dağı), Diyarbakır (Lice ilçesinin Derkam köyü), Eskişehir, Malatya ve Sivas'ta Ashâbü'l-Kehf mağarası olduğu iddia edilen mağaralar ve ziyaretgâhlar bulunmaktadır. Yedi uyurlar kültüne dair merkezler için bk. Özlem Sert, *Yedi Uyurlar Efsanesi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009), 109-141. Türkiye'deki mağaralar için bk. Mehmet Alparslan Küçük, "Mitolojiden İkonografiye Türkiye'nin Turistik Dini Mekânları: "Mağaralar", *Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 2017), 36-40.

ği yaklaşımı, hem tefsir ilminin Kur'an'ın anlamını muhataplarına daha anlaşılır kılma fonksiyonu hem de süregelen ihtilaflardan ve bilgi yükünden kurtulma açısından oldukça başarılıdır. Nesnel ve sosyal gerçeklik ayrımı açısından meseleye yaklaşılması, kıssanın müphemleri hakkında netleşme imkânı sağlamakla beraber akademik açıdan tam bir netlikten bahsetmek zor gözükmemektedir.

Üzerinde büyük emekler verilerek ulaşılabilecek nesnel bilgiler olmaksızın, *Ashâbü'l-karye* kıssası konusunda ihtimallerden hareketle spekülatif yorumların daha fazla ortaya konulması, bir fayda sağlayamayacağı gibi emek ve vakit israfı olarak da görülmelidir. Hatta aktarılan bilgilerin bir kısmının yanlış olmasının, doğru çıkarımlar yapılmasını engellediği bilinmelidir. Oysaki nesnel bilgiye ulaşılması; kıssadaki temel gaye, mesaj, anlam ve unsurların yanı sıra en küçük bir ayrıntı üzerine bile söz söylenilmesini değerli kılacaktır. Böylelikle serdedilen rivâyetlere ve dirâyet unsurlarına ait detaylar, beyânî tefsirden tutun da tarihsel ve arkeolojik okumaya kadar önemli ipuçları olarak kabul edilebilecektir.

KAYNAKÇA

- Aldemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 195-218.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsiri's-Seb 'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ateş, Süleyman. "Habib en-Neccâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyan Batı Dünyasında "Öteki"ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusalı Nicolas (1301-1464) Örneği", *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*. İstanbul: İSAM, 2010, 321-343.
- Beğavî, Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1420/2000.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1409/1988.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1966.
- Bikâî, Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Boorsch, Suzanne. "The Building of the Vatican: The Papacy and Architecture". *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 40/3 (1982-1983), 1-68.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cerrâr, Me'mûn Ferîz. *Hasâisu'l-kissati'l-İslâmiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 2002.
- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur'an'da Ashâb-ı Karye Kıssası*. İstanbul: Kitâbî, 2019.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122.
- Çelik, Mehmet Yusüf. *Memlüklüler Döneminde Antakya (12681516)*. Konya: Kömen Yayınları, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibü's-süver hasebe'n-nüzûl*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1383/1963.
- Downey, Glanville. *A History Of Antioch In Syria: From Seleucus To The Arab Conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- Durdu, Aydın. "Hatay Nusayrîlerinde Eren İnancı ve İnanç Merkezleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 255-266.
- Dûrî, Abdülazîz. *The Rise of Historical Writing among Arabs*. ed. & çev. Lawrence I. Conrad. Princeton: Princeton Legacy Library, 1983.
- Ebü Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyâniü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*. Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul/Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314/1896.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Min vahyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1419/1998.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Okulu Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Gelenek, 2003.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennü'l-Kasasî*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru’l-Kur’ânî li’l-Kur’ân*. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.
- Hatîb, Abdülkerîm. *el-Kasasu’l-Kur’ânî, fî Mantûkîhi ve Mefhûmîhi*. Lübnan: Dâru’l-Ma‘rife, 1395/1975.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi’t-tefsîr*. Kâhire: Dâru’s-Selâm, 1424/2003.
- Hicâzî, Mahmud. *et-Tefsîru’l-vâdih*. Beyrut: Dâru’l-Cilî’l-Cedîd, 1413/1992.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi’l-‘Azîz*. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1990.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri İbn-i Abbâs*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- İbn Acîbe, Ebü’l-Abbas. *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd*. Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998.
- İbn Âdil, Sirâcüddîn. *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419/1998.
- İbn ‘Asâkir, Ebü’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasan b. Hibetullâh. *Târihu Dimaşk*. thk. ‘Amr b. Ġarâme el-‘Amrî. b.y.: Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr ve’t-Tezî‘, 1415/1995.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. thk. Abdüsse-lam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*. thk. Es’ad Muhammed Tayyib. el-Memleketü’l-‘Arabiyetü’s-Suudiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kufî. *Müsnedu İbni Ebi Şeybe*. thk. Ebü Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azâzî & Ebu’l-Fevâris Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997.
- İbn Hacer, Askalânî. *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-İmâm Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*. Nşr. Abdulkadir Şeybe. Riyad: y.y., 2001.
- İbn Hacer, Askalânî. *İsâbe fî temyîzi’s-Sahâbe*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. nşr. Ömer Abdüsse-lam Tedmurî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1411/1990.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. ‘Alî Şirî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1988/1408.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420.
- İbn Sa’d, Ebü Abdillâh. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1410/1990.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri*. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2017.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Kalâvûn, Sultan Hasan b. Muhammed. *Kitâbu vakfi's-Sultân en-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn 'alâ medreseti bi'r-Rumeyle*. thk. Hüveyda el-Hârisî. Beyrut: Matba'atü Dergâm, 1421/2001.
- Kannevcî, Siddîk Hasan Han. *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Karâfi, Şehâbeddin. *el-Ecvibetü'l-fâhira 'ani'l-es'ileti'l-fâcira*. thk. Bekir Zekî Avaz. Kahire: y.y., 2. Basım, 1407/1987.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kâsımî, Cemaeddin. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Kaya, Mehmet. "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 123-165.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş. Kâhîre: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1383/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1412/1992.
- Küçük, Mehmet Alparslan. "Mitolojiden İkonografiye Türkiye'nin Turistik Dini Mekânları: "Mağaralar". *Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 2017), 16-57.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târih*. Bûr/Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Malalas, John. *The Chronicle of John Malalas*. çev. Elizabeth Jeffreys vd. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
- Malalae, Ioannis. *Ioannis Malalae Chronographia*. ed. Johannes Thurn. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Kahire: Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946.

- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lá. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Meydânî, Habenneke. *Me'âricü't-tefekür ve dekâiki't-tedebbür*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1420/2000.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîru'l-kâşif*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007.
- Muhammedî, Abdülhay Müslim. *Tercihâtü ve'htihârâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi tefsîrihi*. Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, ed-Da'vetü ve Usûlûd-Dîn, Doktora Tezi, 1427/2007.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Mütehassıs Ulemâ Heyeti, el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehassasa. Mısır: el-Meclisü'l-A'lá liş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Nâsırî, Muhammed Mekki. *et-Teysîr fi ehâdisi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985.
- Nekra, Tihâmî. *Saykûlûciyyetü'l-kıssa fi'l-Ḳur'ân*. Tunus: eş-Şirketü't-Tunusiyye, 1974.
- Nisâbüri, Ebu Abdullah Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 1423/2003.
- Öğmüş, Harun. "Dirâse Menheciyye Havle'l-Hâce ile'l-İsrâiliyyât fi Tefsîri'l-Kasası'l-Kur'âniyye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 183-198.
- Önder, Mehmet. *Şehirden Şehire (Efsaneler, Destanlar, Hikâyeler)*. İstanbul: YKY Yayınları, 1972.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'âna Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Runes, Dagobert D.. *Dictionary of philosophy*. New York: Philosophical Library, 1983.
- Sa'dî, Abdullâh b. Nâsır. *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmi'l-Mennân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Sa'lebî, Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sa'lebî, Nisâbüri. *Kasasu'l-enbiyâ: 'Arâisi'l-mecâlis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Salnâme-i Vilâyet-i Haleb*. 17. def'a, 1318/1901.
- San'ânî, Abdurrezzâk. *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.

- Savut, Harun. "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 461-480.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâ'idü't-tefsîr cem'an ve dirâseten*. Kâhire: Dâru İbn Affân, 2013.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1993.
- Sert, Özlem. *Yedi Uyurlar Efsanesi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2009.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzül Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Süresinin Tarihlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1285-1306.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'id b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. nşr. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Şancı, Fuat. *Hatay İlinde Türk Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*. Kahire: Matba'atü Bûlâg, 1285/1868.
- Tabbâra, Abdülfettah. *Kur'an'da Peygamber ve Peygamberimiz*. çev. Ali Rıza Temel & Yahya Alkın. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *et-Tefsîru'l-kebîr*. İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, 1430/2008.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantavî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Mevsûatü't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm & Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyyeti, 1439/2018.
- Turgay, Nurettin. "Kur'an'da 'Ashabü'l-Karye' Kıssası ve Düşündürdükleri". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 462-469.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Ulutürk, Muammer. "Katolik Hıristiyanlığına Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havarisi Simun Petrus". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 145-167.
- Vekî' b. el-Cerrâh, *Kitâbü'z-Züh'd*. thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Ferîvâî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1404/1984.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1425/2004.

- Yaşar, Hüseyin. *Kur'an'da Anlamı Kapalı Âyetler (Mübhematü'l-Kur'an)*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yılmaz, Yasin. *İslam Kaynaklarına Göre Ashab-ı Karye ve Habib Neccar*. Ankara: Semih Ofset, 2013.
- Yılmaz, Yasin. Hz. İsa-Antakya Halkı ve Habib Neccar. Ankara: Asya Ofset, 1998.
- Zeccâc, Ebu İshâk. *Me'âni'l- Kur'ân ve î' râbuh*. thk. Abdulcelil Abduh Çelebî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *Siyeru a' lâmü'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâfan hakâiki gavâmidî't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1407/1987.
- Zeyd b. Ali. *Garibu'l-Kur'ân li Zeyd b. Ali*. Hayderabad: Taj & Yusuf Foundation Trust, 1422/2001.

BÂKÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KISKANÇLIK

JEALOUSY IN BÂQÎ'S POEMS

GÜLCAN ABBASOĞULLARI

DR. ÖĞR. ÜYESİ., KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ TÜRK İSLAM EDEBİYATI VE İSLAM SANATLARI ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KAFKAS FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF TURKISH-ISLAMIC LITERATURE AND ISLAMIC ARTS.

gulcan-019@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3490-4193>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.800783>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Abbasoğulları, Gülcan, "Bâkî'nin Şiirlerinde Kiskançlık [Jealousy in Bâqî's Poems]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 283-306.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

SCREENED BY

 **iThenticate**
Professional Plagiarism Prevention

BÂKÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KISKANÇLIK

Öz

Edebiyat ve psikoloji birbirinden ayrı düşünülemez iki önemli bilimdir. Her iki bilimin insanla olan münasebetleri, onların bir bütün olarak değerlendirilmesini de gerektirmektedir. Aslında bu bilimler insanı daha iyi anlamaya veya anlatmaya yönelik izdüşümleridir. Duygular insan hayatının bir parçasıdır ve bunların nasıl ve neden ortaya çıktıklarına dair düşünceler insanı daha iyi anlayabilme çabasının göstergesidir. Bununla beraber bu insani duyguların bir sanatçı tarafından bir eser vasıtasıyla yansıtılması kimi zaman sanatçının kimi zaman yansıttığı karakterin hislerini, düşünce yapılarını ve vasıflarını açığa çıkarmada etkili olabilmektedir.

Bu çalışmada kıskançlık bağlamında sözü geçen bilimlerin istifade edilmesi suretiyle Bâkî'nin şiirlerinin psikanalitik bir okuması yapılmaya çalışılmıştır.

Kıskançlık kelime anlamı olarak sözlüklerde “cimrilik etmek, esirgemek, hırs göstermek, ötekenden daha iyi yapma isteği” gibi anlamlara gelmektedir. Dinî metinlerde ise kıskançlık, şahsi zaaf ve bencilce dürtüler hariç tutulmak suretiyle neslin korunması gibi sebeplerden ötürü bir onur ifadesi olarak telakki edilmektedir. Aynı zamanda değerlere yönelik saldırılara karşı koyma duygusu ve iradesi olarak tanımlanan hamiyet ve izzet-i nefis kelimeleriyle izah edilmiştir. Kıskançlıkla ilgili yapılan birçok tanım vardır. Yapılan bu tanımların çoğunda kişilerin kaybetme korkusu ve gerçek ya da imgesel üçüncü kişinin (ya da daha fazlası) varlığı göze çarpmaktadır. Kıskançlık sevilen nesnenin bir başkasına meyletmesi kanısında açığa çıkan duygu, tutum ve davranışlardır. Bahsedilen üçüncü kişi kıskançlığı hasetten ayıran önemli bir husustur. Kıskançlıkta sahip olma isteği veya elindekini koruma arzusu, hasette ise açgözlülük ve elde etme isteği söz konusudur. Sahip olunan şey kıskanılır, bir başkasının o şeye sahip olmasına ise haset edilir. Bâkî'nin şiirlerinde âşık-maşuk-rakip üçlüsü kıskançlığın en açık göstergesidir. Bâkî şiirlerinde kullandığı sözcüklerle de kıskançlık ve haset arasındaki ayrımı göstermektedir.

Kıskançlık bir duygulanım durumudur ve âşık uyaranlara, olaylara, anılara, düşüncelere duygusal tepki ile katılabilme yetisi gösterir. Şiirlerde âşık, maşuğu daima kıskanır hatta onunla ilgili paranoid tepkiler üretir. Bütün bunların temelinde sevgiliyi kaybetme kaygısı vardır. Sevgilinin ise kıskanılacak özellikleri vardır ve bu durum şiirlerde “reşk” kelimesiyle telaffuz edilir. Rakibi ise hasetçi olarak nitelendirir ve çoğunlukla düşmanca tavırlar sergiler. Çünkü rakip, âşığa haset eden ve âşığın sevgilisine ulaşmasına mâni olan bir karakterdir. Divan şiirinde rakip, engel, düşman, ağyâr, hasûd, yabancı, âşık-maşuk ikilisi arasında âşık ile yarışan ve ona ortak olan kişi, âşık ile sevgili arasında giren ve âşığın sevgiliye ulaşmasına engel olan her şeydir. Ayrıca Arapça “gözetin, gözetleyen, seyreden” anlamına gelen rakip kelimesi anlam itibarıyla kıskançlığı çağrıştırmaktadır. Çünkü gözler kıskançlığı üreten birincil organlar olarak ifade edilir. Bâkî'nin “gözedür” redifli gazeli kıskançlığın bu boyutunu göstermesi açısından da manidardır. Psikolojide rekabetçi, yansıtılmış ve sanrısallık üzere bahsedilen üç tür kıskançlık arasında, âşığın kıskançlığına, talihli rakibe üstün gelme ve onu geçme arzusundan dolayı genel olarak “rekabetçi kıskançlık” denebilir. Latince rekabetin “su akıntısına ulaşmak için verilen mücadele”, rakibin “diğerleriyle aynı su akıntısını kullanan ya da bu suyun yanında yerleşmiş kişi” olarak tanımlanmasıyla, üstün gelme isteği ve alanın iktidarına yönelik hususların ön plana çıkarıldığı görülür.

Düşük benlik değeri, güvensizlik, duygusal bağımlılık, ihmal edilmişlik, kaybetme kaygısı, sahiplenme, inatçılık, kendini yiyip bitirme, eleştiri/ öfke, şiddet, başkasının neşesini kaçırma, kendine bağlama, davranış kuralları belirleme Bâkî'nin şiirlerinde âşığın kıskançlığını gösteren tezahürlerdendir. Bâkî, şiirinde sıklıkla dile getirdiği dert ve belanın kıskançlıktan kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Sonuç olarak denebilir ki, psikolojide kıskançlığın tezahürleri olarak belirtilen hususlar Bâkî'nin şiirlerinde de görülmektedir. Fakat divan şiirinin toplumun inanç ve düşünce yapısından kaynaklanan bazı farklılıklar da göze çarpmaktadır. Kıskançlık söz konusu olduğunda akla getirilemeyecek olan tefani (empati) ve diğergamlık gibi hasletler âşığın nadirde olsa takındığı tavırlardandır. Alışılmış bir kıskançlıkta olduğundan farklı olarak âşığın, yer yer rakibi hoş karşılayan, onun hâline anlayan ve ona merhamet eden bir karakterinin olduğu da söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Psikoloji, Bâkî, Şiir, Kıskançlık.

JEALOUSY IN BÂQÎ'S POEMS

Abstract

Literature and psychology are two important sciences that cannot be considered separately. The relations of both sciences with human beings require their evaluation as a whole. In fact, these sciences are projections aimed at understanding or explaining the human better. Emotions are a part of human life and thoughts about how and why they arise are an indication of the effort to understand people better. However, the reflection of these human feelings by an artist through a work can sometimes be effective in revealing the feelings, thinking structures and qualities of the character that the artist reflects. In this study, a psychoanalytic reading of Bâqî's poems was tried to be made by making use of the sciences mentioned in the context of jealousy.

Jealousy literally means "to be stingy, to spare, to show greed, to do better than the other" in the dictionaries. In religious texts, except from the jealousy, personal weaknesses and selfish impulses, it is considered an expression of honor for reasons such as protecting the generation . At the same time, it is explained by the word hamiyet, which is defined as the feeling and will to resist attacks against values, and also with the words izzet-i nefis. There are many definitions of jealousy. In most of these definitions, the fear of loss and the existence of a real or imaginary third person (or more) stand out. Jealousy is the emotion, attitude and behavior that emerges in the opinion that the loved object tends to another person. The third person mentioned is an important point that distinguishes jealousy from envy. In jealousy, there is the desire to have or to protect what one has, and in envy is greed and the desire to obtain. The possessed thing can attract jealousy, and someone else can desire to have it . In Bâqî's poems, the trio of lover-loved-opponent is the clearest indicator of jealousy. Bâqî shows the distinction between jealousy and envy with the words he uses in his poems.

Jealousy is an affective state and the lover shows the ability to participate in emotional response to stimuli, events, memories, thoughts. In poetry, the lover is always jealous of the loved and even produces paranoid reactions about her. The basis of all this is the anxiety of losing the loved. The loved has enviable qualities and this situation is pronounced in poems with the word "reşk". He characterizes his opponent as envious and often displays hostile attitudes. Because the opponent is a character who envies the lover and wants to take away what he loved. In Divan poetry, opponent, obstacle, enemy, envious, stranger, is the person who competes with the lover and becomes a partner to him and everything that comes between the lover and the loved and prevents the lover from reaching the loved. Sometimes the lover himself can be a rival. In addition, the word opponent, which means "watch" in Arabic etymologically evokes jealousy. Because the eyes and ears are the primary organs that generate jealousy. Bâqî's ghazal "gözedür" is also meaningful in terms of showing this dimension of jealousy. Among the three types of jealousy mentioned in psy-

chology as competitive, projected and delusional, the lover's jealousy can be generally referred to as "competitive jealousy" due to his desire to overpower and surpass the fortunate opponent. In Latin, it is seen that with the definition of competition as "the struggle to reach the water stream" and the opponent as "the person who uses the same water stream with the others or settled next to this water", the desire to prevail and the issues regarding the power of the field are brought to the fore.

Low self-esteem, insecurity, emotional dependence, neglect, anxiety of loss, possessiveness, stubbornness, to worry himself, criticism / anger, violence, abduction of someone else's joy, self-bind, setting rules of conduct, restriction of freedom are some of the symptoms that show the jealousy of the lover in Bâqî's poems. Bâqî emphasizes that the trouble and calamity that he frequently mentions in his poem originates from jealousy.

As a result, it can be said that the stated effects of jealousy in psychology are also seen in Bâqî's poems. However, some differences arising from the unique structure of divan poetry and the belief and mentality of the society are also striking. When it comes to jealousy, characteristics such as empathy and preference for someone else, which cannot be brought to mind, are among the attitudes that the lover rarely adopts. Unlike the usual jealousy, it can also be said that the lover has a character who at times welcomes the opponent, understands his state and shows compassion to him.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Psychology, Bâqî, Poetry, Jealousy.

GİRİŞ

Kıskançlık duygusu, temel insani duygular arasında sayılmakla¹ beraber bu duygunun fizyolojik, davranışsal ve psikolojik pek çok etkisi görülmektedir. Sözlükte duygu, "*duyularla algılama, his; belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenim; önsezi; nesnelere veya olayları ahlaki ve estetik yönden değerlendirme yeteneği; kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik*" olarak ifade edilmektedir.² Ayrıca duygular, duygulanım sürecinin de birer verisi durumundadırlar. Duygulanım ise; "*bireyin uyaranlara, olaylara, anılara, düşüncelere duygusal tepki ile katılabileceği yetisi*" olarak tanımlanmaktadır.³ Bu duygulanım süreçleri felsefe, sosyoloji, antropoloji, özellikle de klinik psikoloji ve sosyal psikoloji gibi pek çok alanda konu edilmiştir. Bunlardan biri de edebiyattır. Edebiyat ve psikanaliz, insanla olan münasebetleri bakımından birbirleriyle yakın ilişki içinde olan iki alandır. Bir eser sahibi ya da eserdeki karakter nihayetinde ruhsal yönü olan kişiliklerdir ve ortaya çı-

¹ Talat Parman, "Kıskançlıktan Hasede", *Psikanaliz Yazıları*, ed. Talat Parman (Ankara: Bağlam Yayınları, 2015), 31/26.

² Şükrü Halûk Akahın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), "Duygu", 729.

³ Şükran Ertekin Pınar - Havva Tel, "Depresyon Tanılı Birey ve Hemşirelik Yaklaşımı", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 3/2 (2012), 86.

kan kıskançlık gibi temel duyguların eserdeki karakterler üzerinden anlaşıldığı görülür.

Kıskançlık kelimesinin anlamı Türkçede “*kıskanmak, cimrilik etmek, esirgemek*”⁴ anlamlarına gelmekte ve anal dönem özelliklerini (ilk nesne anne memesi) yansıtmaktadır. Arapçada kıskançlık “*hırs gösterme*” demek olup gayret kelimesinden gelmektedir.⁵

Latince halk dilinde ise zelosus (jealousy/jalousie) sözcüğüne “*bir konudaki heves, ötekinden daha iyi yapma isteği*” anlamları verilmiştir.⁶ Görülüyor ki, Arapçada “*hırs gösterme*”, Latince “*ötekinden daha iyi yapma isteği*” şeklinde tanımlanan kıskançlığa verilen anlamlar benzerlik göstermekte ve bir başkasıyla yapılan mücadele, rekabet öne çıkmaktadır. Rekabet ise Latince “*su akıntısına ulaşmak için verilen mücadele*” demek olup rakip “*diğerleriyle aynı su akıntısını kullanan ya da bu suyun yanında yerleşmiş kişi*” olarak tanımlanmaktadır. Bu kelimelerin kökenlerinin, alanın iktidarına yönelik olduğu açıkça görülmektedir.⁷

Dini metinlerde de kıskançlık Arapça gayret kelimesiyle ifade edilmekle beraber “*kişinin kendi mahremini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık, izzet-i nefesine, şeref ve namusuna zarar verecek durumlardan sakınıp korunmasını sağlayan duygusal tepki*”, hususi olarak “*erkek veya kadının başkasının cinsel ilgisine karşı kendi eşini koruma ve savunma duygusu*” şeklinde açıklanmıştır. Aynı kaynakta ahlâki olarak hasedin her türlü kötü olarak telakki edilirken kıskançlık, makul ölçülerde tutulduğu takdirde tabii ve fitri olarak değerlendirilmekte, şahsi zaaf ve bencilce dürtülerden kaynaklanması hoş görülmemektedir. Kıskançlık, asalet, namus, iffet ve mertliğin temeli sayılmakta ve bir onur ifadesi olarak kabul edilmektedir. Gayret kelimesinin kimi sözlüklerde hamiyet (değerlere yönelik saldırılara karşı koyma duygusu ve iradesi) ve enefet (izzet-i nefis) kelimeleriyle açıklanması da bunu göstermektedir.⁸

Kıskançlıkla ilgili olarak yapılan izahlardan bazıları şöyledir: “*Sevilen kişilerin, başka birine ilgi göstermesinin ya da ilgi gösteriyor sanılmasının yol açtığı, korku ve öfke içeren gücenme ve çekememe duygusu*”, “*değer verilen bir ilişkinin kaybedilmesine ya da bozulmasına yol açabilecek bir tehlikenin*

⁴ Nişanyan Sözlük, “Kıskançlık” (Erişim 8 Eylül 2020).

⁵ Nişanyan Sözlük, “Gayret” (Erişim 22 Eylül 2020).

⁶ Parman, “Kıskançlıktan Hasede”, 31/25.

⁷ Ali Algın Köşkdere, “Rekabet ve Kıskançlık”, *Psikanaliz Yazıları*, ed. Talat Parman (Ankara: Bağlam Yayınları, 2015), 31/77.

⁸ Hayati Hökelekli, “Kıskançlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/496.

⁹ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), “Kıskançlık”, 1245.

*algılanması sonucunda verilen karmaşık bir tepkidir*¹⁰, “*bireyin süregelen ya da daha önceden var olan bir ilişkisindeki eşyle üçüncü bir kişinin ilişkisinden kaynaklanan, hoş olmayan duygusal bir tepkidir*”¹¹, “*değer verilen biriyle kurulmuş olan ilişkinin gerçekten bozulması ya da tehlikeye girmesiyle artan, öfke, mutsuzluk ve korku duygularıyla kendini gösteren sapkın bir duygu durumudur*”¹², “*sevgi nesnesinin bir başkasına gösterdiği daha fazla sevecenlik ve bağlılık duygusu ile ilişkili acı verici bir duygudur.*”¹³

Kıskançlık ve haset kavramlarının birbirleri yerine kullanıldığı da görülmektedir. Fakat bu ikisi arasında bir ayrım söz konusudur. Haset, bir nimetin onu hak edenin elinden alınmasını arzu etmek hatta bunun için çaba sarf etmek¹⁴ ya da arzulanın şey, başka birine ait olduğunda ondan duyulan hazzın ötesinde olduğu inancının yol açtığı kızgın bir duygu olarak tanımlanmaktadır. Hasette aç gözlülüğün, kıskançlıkta ise sahip olma duygusunun ön planda olması bu ayrımın dikkat çekici boyutudur. Yani sahip olunan şey kıskanılır, ötekinin sahip olmasına ise haset edilir. Kıskanç, elinde olanı yitirdiğinden ya da yitirmekten korktuğu için hasetçi ise kendi isteğinin bir başkasında olduğunu gördüğü için acı duyar. Hasette elde etme, kıskançlıkta ise koruma söz konusudur. Haset güdüsü, istenilen şeyi sahibinden çekip almaya ya da bozmaya, kirlletmeye teveccüh eder. Haset, öznenin bir kişiyle olan ilişkisiyle ilgiliyken; kıskançlık, öznenin en az iki kişinin ilişki içinde olmasını gerektirir. Yani kıskançlık söz konusu olduğunda sevilen kişi ve özne arasına giren üçüncü bir kişi görülmekle beraber özne, kendi hakkı olan sevginin elinden alındığına ya da böyle bir tehlikenin bulunduğu inanmaktadır.¹⁵ Descartes, bir eserinde hasetle ilgili şunları söylemektedir: “*Genel olarak haset denilen şey, insanın mayasının bozuk olmasından kaynaklanan bir zaaftır; bazı insanların başkalarının kısmetine düştüğünü gördükleri nimetlerden ötürü acı çekmesine neden olur...*”¹⁶ İnsanlarda hasedin en büyük günah olduğuna dair bilinçdışı bir duygu vardır. Çünkü haset her türlü erdeme ve iyiliklere karşıdır.¹⁷ Bu sebepten haset duygusunda kıskançlığa giden bir yol olduğu da söylenebilir. Bir bakıma her menfi duyguda hasedin tesiri görülmektedir. Kuran-ı Kerim’e bakıldı-

¹⁰ Ayala M. Pines vd., “Gender Differences in Romantic Jealousy”, *The Journal of Social Psychology* 138/1 (1998), 54.

¹¹ Akt. H. Andaç Demirtaş vd., “Yakın İlişkilerde Kıskançlık: Bireysel, İlişkisel ve Durumsal Değişkenler”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 17/3 (2006), 182.

¹² David A. DeSteno vd., “Evolutionary Origins of Sex Differences in Jealousy?: Questioning the “Fitness” of the Model”, *Psychological Science* 7 (1996), 367-372.

¹³ Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis* (London: Karnac Books, 2009), 155.

¹⁴ Râgıb el-İsfahani, *Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), “Haset”, 265.

¹⁵ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, çev. Orhan Koçak - Yavuz Erten (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 24-25.

¹⁶ Rene Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2015), 170-171.

¹⁷ Klein, *Haset ve Şükran*, 35-36.

ğında İblis'in Hz. Âdem'e (asm.) ve Âdemoğlu'na olan hasedi, Habil-Kabil kıssası, kardeşlerinin Hz. Yusuf'a (asm.) olan hasetleri, müşrik ve münafıkların Hz. Peygamber'e (asm.) ve müminlere olan hasedi gibi pek çok hadise buna örnek verilebilir.

Psikolojide rekabetçi, yansıtılmış ve sanrısız olmak üzere üç tür kıskançlıktan bahsedilmektedir. Buna göre rekabetçi kıskançlıkta sevilen nesneyi kaybetme düşüncesinin yol açtığı acı, narsistik aşağılanma vardır. Bazen rakibe karşı düşmanca duygular ve özeleştirici kendini gösterir. Yansıtılan kıskançlıkta, kişinin kendi sadakatsizliği veya bastırılmış sadakatsizlik eğilimi söz konusudur. Sanrısız kıskançlıkta ise bastırılmış sadakatsizlik söz konusu olmakla beraber sadakatsizlik kendi cinsinden kişiye yöneliktir.¹⁸

Divan şiirinde ise genel olarak kıskançlığa sebep olan rakip karşımıza çıkmaktadır. Rakip kelimesi şiirlerde "Âşık ile sevgili arasında giren ve âşığın sevgiliye ulaşmasına engel olan her şey",¹⁹ "Engel, düşman, ağyâr, hasûd, yabancı",²⁰ "Âşık-maşuk ikilisi arasında âşık ile yarışan ve ona ortak olan kişi"²¹ şeklinde terim anlamlarıyla kullanılmıştır. Rakip kelimesi genel olarak "Herhangi bir işte birbirinden üstün olmaya çalışanlardan her biri, bekçi; Allah adlarından olup gözetken demektir"²², "Diğerleriyle aynı şeye talip ve hâhişger olan, bir mahbuba dildâde olan âşıkların yekdiğerine nispeten beheri"²³ anlamlarına gelmektedir. Reşk sözcüğü de "kıskanılan, haset veren" anlamlarında kullanılmıştır. Hatta bazen âşığın kendisi bile rakip olabilmektedir. Çünkü bir benliğe sahip olan âşık için sevgiliye ulaşmada en büyük engel yine kendisidir. Bu yüzden âşık, sevgiliye vuslat uğruna canını feda etmekten çekinmez. Aşkın devam edip kuvvetlenmesi için ayrılığa, ayrılık içinse engellere ihtiyaç vardır ve bu engellerin içinde âşığın kendisi de vardır. Âşığın sevgiliyi kendinden bile kıskanması kendini de rakip olarak görmesinden ileri gelmektedir.²⁴

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle Bâkî'nin şiirleri incelenmiştir.

BÂKÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KISKANÇLIK VE TEZAHÜRLERİ

Bâkî'nin şiirleri bağlamında kıskançlığın ele alınmasının sebebi olarak şunları belirtmek yerinde olacaktır: Kimi şairlerde görülen tasavvufi zevk,

¹⁸ Freud, Sigmund, "The International Journal of Psychoanalysis", çev. Ali Algın Köşkdere- Nesrin Koçal, *Psikanaliz Yazıları*, ed. Talat Parman (Ankara: Bağlam Yayınları, 2015), 31/27-28.

¹⁹ Gencay Zavotçu, *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2006), 405.

²⁰ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 399.

²¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 446.

²² Ferit Devellioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2000), "Rakip", 1024.

²³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), "Rakib", 669.

²⁴ Sıtkı Nazik, "Klasik Türk Şiirinde Âşığın Aynı Zamanda Kendine Rakip Olması", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17, (2016), 245-246.

onun şiirlerinde hemen hemen görülmemiş, divan şiirinin gelenekseli kabul edilen tevhid, münacat, na't gibi dini muhtevalı nazım türleri şiirlerinde yer almamıştır. Bir gazel şairi olduğundan ve şiirlerinde genelde hayatın zevklerini, dünyevî arzu ve isteklerini dile getirdiğinden dolayı bu çalışmada Bâkî'nin şiirleri esas alınmıştır. Çalışmada öncelikle Bâkî'nin şiirlerindeki kıskançlık, haset, reşk kavramları ve sevgiliden kıskanılan nesnelere ele alınmış, daha sonra psikolojide sözü edilen kıskançlığın tezahürleri şiirlerde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bâkî'nin şiirlerinde genel olarak âşığın kıskançlığı, talihli rakibe üstün gelme ve onu geçme arzusundan dolayı "rekabetçi kıskançlık" olarak nitelendirilebilir.

Daha önce Arapçada kıskançlığın gayret kelimesiyle ifade edildiği söylenmişti. Bâkî'nin şiirinde de kıskançlığın, gayret kelimesiyle yer aldığı görülür:

*Yâr ise mahrem-i ağıyâr gönül hemdem-i zâr
Gözlerüm kan akıdursa n'ola gayret demidür*²⁵

(Sevgili, ağıyâr ile mahrem olmuş, gönül inlemektedir. Gözlerim kan akıtırsa buna şaşılmaz; kıskançlık vaktidir.)

Arapça kökenli rakip kelimesi, "gözeten, gözleyen, seyreden"²⁶ gibi anlamlarıyla kıskançlığın gözle olan ilişkisini de ortaya koymaktadır. Bu minvalde gözlerin kıskançlığı üreten birincil organlar olduğu söylenmiştir. Latince "invidia" sözcüğü kıskançlık ya da haset anlamlarına gelmekle beraber yine Latince yüklem olan "görüyorum" anlamına gelen "video" kelimesiyle bağlantılıdır. "Video" kelimesi "bir şeye bakmak" olarak çevrilse de aslında "göz ucuyla bakmak" ya da "yan bakmak" anlamlarında kullanılmaktadır. Kıskanç kişiler göz içine bakamayıp başka yerlere bakarak olası tehditleri kollarlar, hislerini doğrulamak adına devamlı görsel kanıt ararlar.²⁷ Batı edebiyatında Shakespeare'ın kıskançlığı, "yeşil gözlü bir canavar" olarak betimlemesinde de kıskançlığın göz ile ilişkisine işaret edilmiştir:

*"Ah efendim, sakının kıskançlıktan!
Kıskançlık, etiyile beslendiği avla oynayan
Yeşil gözlü bir canavardır"*²⁸

Bâkî'nin yedi beyitten oluşan "gözedür" redifli gazelinde cihan halkının da sevgiliyi gözettiğinden söz ederken sevgiliye duyulan ilgiyi konu etmesi kıskançlığı düşündürmekte ve bu duygunun gözle olan ilişkisi de dikkat çekmektedir. Buna göre göre âşığın gönül kuşu konmak için serv ve şimşad

²⁵ Mahmud Abdülbâkî, *Divan*. çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 94.

²⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), "Rakib", 335.

²⁷ Peter Toohey, *Edebiyatta Sanatta ve Popüler Kültürde Kıskançlık*, çev. Begüm Kovulmaz (İstanbul: Doğan Kitap, 2014), 54, 64, 85.

²⁸ William Shakespeare, *Othello*, çev. Özdemir Nutku (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 108.

ağaçlarını beğenmez daha yüksek ve yüce olan Tûbâ boylu bir sevgiliyi gözetir. Cennette olduğuna inanılan Tûbâ ağacını gözetlemekle aslında sevgilinin kûyunun cennetinde sığınacak bir yer gözetir, arar. Tıpkı Ramazan'ın habercisi hilali gözetlediği gibi cihan kavuşma ümidiyle sevgilinin kaşının kıvrımını gözetir:

Murg-ı dil konmağa bir kâmeti Tûbâ gözedür

Serv ü şimşadı beğenmez katı a'lâ gözedür

(Gönül kuşu konmak için bir Tûbâ boylu gözetir, serviyi, şimşadı beğenmez, çok yüksekleri gözetir.)

Menzilin bâğ-ı İrem kılsalar itmez ârâm

Ehl-i dil cennet-i kûyûn gibi me'vâ gözedür

(Gönül ehli, İrem bağlarını yer diye verseler orada kalmaz, sevgilinin sokağının cenneti gibi sığınacak bir yer gözetir.)

Ham-ı ebrûna bakar vaslun ümidiyle cihân

Hasret-i îd ile mâh-ı nevi dünyâ gözedür...²⁹

(Cihan vuslat umuduyla kaşının kıvrımına bakar. Dünya bayram hasreti ile yeni ayı gözetir.)

Divan şiirinde rakip kelimesine “*hasûd*” anlamının da verildiği düşünülecek olursa bir bakıma özne kıskançlık duygusu altındayken rakip de özneye haset eden kişi durumundadır. Sevgili, âşığın sahip olduğu (ya da öyle arzu ettiği), rakibin ise âşığın elinden çekip aldığı, elde etmek istediği kişidir. Böylece kıskançlık ve haset duygularının divan şiirinde iç içe olduğu söylenebilir. Daha önce bahsedilen, kıskançlık ve haset duygularını birbirinden ayıran kıstas olan “*üçüncü kişi*” detayı, âşığın gözünden bakıldığında ve rakip söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirir. Başkarakter olan âşığın gözünde rakip, âşığa haset eden kişi veya kişilerdir. Bunların sayısı da oldukça çoktur:

Beni yâd eyledün ihyâ itdün

Öldiler gitdiler ammâ hussâd³⁰

(Beni andın, ihya ettin ama hasetçiler öldü gitti.)

İltifâtun göricek Bâkî'ye kapunda şehâ

Hased ehli nice bir bunda gelür bu didiler³¹

(Ey padişah! Bâkî'ye kapında iltifat ettiğini görünce haset ehli; “Daha buraya ne kadar gelecek?” dediler.)

Âlemde zerre denlü değülken vücûdumuz

Müşkil budur ki zerreden artuk hasûdumuz³²

²⁹ Abdülbâkî, *Divan*, 78.

³⁰ Abdülbâkî, *Divan*, 48.

³¹ Abdülbâkî, *Divan*, 196.

³² Abdülbâkî, *Divan*, 204.

(Âlemde vücudumuz zerre kadar değilken müşkil şudur ki, haset edenimiz zerreden fazladır.)

Bâkî başka şairler için de hasetçi nitelmesi yapar ve gazel söylemekten kastının, hasetçiye (başka şairler) bir parça eza etmek olduğunu terennüm eder:

Vallâhi gazel söylemeden çokdan usanduk

*Maksûd hemân hâside bir pâre ezâdur*³³

(Vallahi gazel söylemekten çoktan usandık, maksat sadece hasetçiye bir parça ezadır.)

Ayrıca Bâkî, sevgiliyi başkalarının kıskanması ya da şairin şiirinin kıskanılması gibi durumlarda sevgilinin güzellik unsurlarını veya şiirini “kıskanılan, haset veren” unsurlar olarak vurgularken “reşk” sözcüğünü kullanmaktadır:

Bâğda âb-ı revân üzre dökülür berg-i bîd

*Cûylar didârmun reşkiyle düşdi hançere*³⁴

(Söğüt yaprağı bahçede akarsu üzerine dökülür, sular yüzünün kıskançlığından hançere düştü.)

Edâsı hûbdur, ma'nâsı ra'nâ şî'r-i Bâkinün

*Ana reşk itdüren erbâb-ı nazmı hep bu ma'nâdur*³⁵

(Bâkî'nin şiirinin edası güzel, manası parlaktır. Şairleri kıskandıran şey hep bu manadır.)

Âşık rakibi birkaç yer dışında daima hasetçi olarak görmekle beraber bazen bu duyguya kendisinin de kapıldığı söylenebilir. Haset, arzulanan şeyin, başka birine ait olduğunda ondan duyulan hazzın ötekinde olduğu inancının yol açtığı kızgın bir duyguyu ifade etmekteydi. Âşık da rakibin talihini, feleğin uğurlu ettiğini, rakip gibi vuslat âleminde olamadığını söylerken bu duygusunu açığa çıkarır. Özellikle ikinci beyitte haset duygusunda görülen bir başkasının elindekine sahip olma arzusu dikkat çekmektedir:

Bâkîyâ şâdilik eylerse aceb mi ağyâr

*Çarh anun tâli'ini gör nice meymûn itdi*³⁶

(Bâkî! Ağyâr sevinç gösterirse buna şaşılır mı? Bak, felek onun talihini nasıl uğurlu etti.)

Olmadum Bâkisîfat mâlik metâ'-ı vaslma

*Gitdi elden nakd-i cân âhir görün mağbûnluğum*³⁷

³³ Abdülbâkî, *Divan*, 120.

³⁴ Abdülbâkî, *Divan*, 502.

³⁵ Abdülbâkî, *Divan*, 138. Benzer örnekler için bkz. G.487/6, G.511/1.

³⁶ Abdülbâkî, *Divan*, 512.

³⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 338.

(Kavuşma metainı sahip olamadım, Baki gibi can nakdi elimden gitti, sonunda zarara uğradığımı görün.)

*Âlem-i vuslatdadur her dem rakib
Âh kim âşıklarun hicrânda*³⁸

(Rakip her an vuslat âleminde, âh ki âşıkların da ayrılıktadır.)

Kıskançlıkta sevilen kişi ve özne arasına giren üçüncü bir kişi söz konusudur ve divan şiirinde de âşık- mâşuk- rakip üçlüsüyle kıskançlık duygusu açığa çıkmaktadır. Girard, romantik yalan aldatmacasının içindeki romansal hakikate dikkat çekerken bunu, arzulayan özne, arzulanen nesne ve arzunun dolayımlayıcısı olmak suretiyle üçgen arzu şeklinde betimler. Üçgen arzuda her şey öznenen kaynaklansa da esas olan nesnedir ve arzulanıldığı için arzulayan öznenin arzusunu tetikleyen dolayımıcılar mutlaka vardır. Bir bakıma rakip de bu üçgen arzuda dolayımıcı konumundadır. Ona göre; “Romantik yapıt, öznenin özerkliğini ve arzunun kendiliğindenliğini yücelten yapıttır; romansal yapıt da bu yüceltimi kurcalayan ve deşen, aldanişın mekanizmalarını gösteren ve böylece arzunun dolayımlanmış niteliğini açığa çıkaran yapıttır.”³⁹ Romantik kıskançlıkta asıl mesele Girard’ın dolayımlayıcı olarak adlandırdığı bir rakibin varlığına inanmaktır, bu rekabetin gerçekten var olup olmaması daha az önem taşır.⁴⁰ Kıskançlık, sosyal bir üçgen gerektirir. İçinde bulunulan durum hayali/imesel bile olsa bir başkasının önemli bir ilişkiye tehdit oluşturduğu algısından kaynaklanır.⁴¹ Bâkî’nin şiirinde rakip bir kişinin dolayımlayıcı olmasının dışında dolayımlayıcı olarak kadeh, tarak, zülûf gibi nesnelere ya da güzellik unsuru göze çarpmakta, âşık, sevgiliyi onlardan da kıskanmaktadır. Buna göre mecliste sevgilinin lâl dudağını öpen kadehler, zülûfün ucuna elini uzatan taraklar ve durmadan yanağını öpen kara yüzlü zülûf vardır:

*Öper mecliste la’l-i dilberi peymâneler vardur
Sunar destin ser-i zülûf-i nigâra şâneler vardur*⁴²

(Mecliste sevgilinin lâl dudağını öpen kadehler vardır. Sevgilinin zülûfünün ucuna elini uzatan taraklar vardır.)

*Ârızun turmaz öper zülûf-i siyehrû göz göre
Hiç yüz virmezsin ammâ âşık-ı miskînüne*⁴³

³⁸ Abdülbâkî, *Divan*, 498.

³⁹ René Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat - Edebi Yapıda Ben ve Öteki-*, çev. Arzu Etensel İldem (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 10.

⁴⁰ Michael Kingham vd., “Aspects of Morbid Jealousy”, *Advances in Psychiatric Treatment* 10, (2004), 207.

⁴¹ Eddie Harmon vd., “Jealousy: Novel Methods and Neural Correlates”, *American Psychological Association* 9/1 (2009), 113.

⁴² Abdülbâkî, *Divan*, 198.

⁴³ Abdülbâkî, *Divan*, 444.

(Kara yüzlü zülûf göz göre göre durmadan yanağını öper ama miskin âşığına hiç yüz vermezsin.)

Bundan sonra kıskançlığın tezahürleri konusu değerlendirilecektir. Daha önce de belirtildiği üzere duygulanım, bireyin uyarılara, olaylara, anılara, düşüncelere duygusal tepki ile katılabilme yetisidir. Kıskançlık da, şiirin ana karakterlerinden biri olan âşık için bir duygulanma durumunu ifade etmektedir. Öyle ki, şiirlerde âşığın kıskançlığa karşı vermiş olduğu duygusal tepkilerin tezahürleri de görülür. Bu belirtiler, düşük benlik değeri, güvensizlik, duygusal bağımlılık, ihmal edilmişlik, kaybetme kaygısı, sahiplenme, inatçılık, kendini yiyip bitirme, eleştiri/ öfke, şiddet, başkasının neşesini kaçırmama, kendine bağlama, davranış kuralları belirlemedir.

Düşük benlik değeri, güvensizlik, duygusal bağımlılık ve kişide kıskançlığın olduğuna dair ipuçlarıdır.⁴⁴ Kıskançlık, kişinin düşük benlik değerini gösteren narsisizm ve kendilik aşkla ilişkili bir duygulanımdır. Böyle bir durumda benlik, yaralandığı, bir aşağılanma ve alçaltılma yaşadığı için güçsüz düşmektedir. Bu bir bakıma kıskançlığın narsistik bir yaralanma olduğunu gösterir.⁴⁵ Bâkî'nin şiirinde bu narsistik yaralanma, âşığın dert ile boyunun bükülmesiyle, âleme rezil olması ve düşmanlarının âşığın hâline gülmesiyle kendini gösterir. Birkaç misalde görülür ki, sevgili, gamze okunu yaralama ya da öldürme gayesiyle de olsa âşığın göğsünden başkasına vurdukça hasetçilerin kınaması, âşığın dert ile boynunu yay eder:

Sen urduğunca tîrûni sînemden özgeye

Ta'n-ı hasûd derd ile kaddüm kemân ider⁴⁶

(Sen sinemden başkasına gamze oklarını vurdukça hasetçinin kınaması dert ile boynumu yay eder.)

Âşık, derdini ifşa ettiği için sevgilinin aşkıyla herkese rezil olmakta ve düşmanları onun bu hâline gülmektedir. Sevgiliye, keşke sen bana yüz verseydin de bu durumlara düşmeseydim demektedir. Bu durumda âşığın “keşke olmasaydı” diyerek pişmanlığını dile getirmesi aşağılanma karşısında güçsüz düştüğünü kanıtlamaktadır:

Olmayaydım âleme aşkunla rüsvâ kâşki

Gülmeyeydi hâlîme hecründe a'dâ kâşki⁴⁷

(Keşke âleme aşkınla rezil olmasaydım. Keşke ayrılığında düşmanlar hâlîme gülmeseydi.)

Kıskançlığın bir başka tezahürü güvensizliktir. Bu güvensizlik kuruntuyu da beraberinde getirmektedir. Psikolojide kuruntulu kıskançlık olarak

⁴⁴ Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011), 16.

⁴⁵ Parman, “Kıskançlıktan Hasede”, 31/29.

⁴⁶ Abdülbâkî, *Divan*, 122.

⁴⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 518.

dile getirilen bu durum paranoid kıskançlık tepkisidir. Böyle kişiler sevdiği kişide sürekli sadakatsizliğin izlerini ararlar.⁴⁸ Misallerde görüldüğü üzere âşık, sevgilinin rakibe olan meylinden rahatsızlık duymakta ve başkalarıyla olması ihtimalinden dolayı tedirgin ve güvensizdir. Âşığın bu güvensizlik hâli, sevgilinin rakibe meylî ifade edilirken görülmekte ve “*parlak ay olan sevgilinin geceleri seyre çıktığını söylerler, bilsem acaba kimlerin evini aydınlatır?*” sorusuyla yansıtılmaktadır:

N'ola rahm eylemezse Bâkîyâ ahvâl-i uşşâka

*Dil-i sengîni cânânun rakibe katı mâ'ildür*⁴⁹

(Ey Bâkî! Sevgili âşıkların hâline acımazsa ne çıkar. Sevgilinin taş gönlü rakibe çok meyillidir.)

Kimlerün rûşen ider menzilin âyâ bilsem

*Giceler seyre çıkar ol meh-i tâbân dîrler*⁵⁰

(Geceleri o parlak ay (gibi olan sevgili) seyre çıkar derler, acaba menzili kimlerin evini aydınlatır?)

Belirtildiği üzere duygusal bağımlılık da kıskançlıkla ilişkilidir. Sevgilinin cefalarına karşı âşık ısrarcıdır ve duygusal bağımlılığından ötürü sevgilinin âşığa karşı göstermiş olduğu olumsuz davranışlarını kendi içinde anlamlandırır böylece teselli bulur. Hatta bundan zevk aldığını ve ölümün dahi sevgiliden kurtulmaya çare olmadığını dile getirir. Bir bakıma bu âşığın duygusal bağımlılığını da açığa çıkarmaktadır:

Eylese cevr ü cefâ mihr ü vefâdur gâyeti

*Hak budur kim âşık-ı gamhâra gâyet hoş gelür*⁵¹

(Cevir cefa etse de sevgilinin amacı sevgidir, vefadır. Doğrusu budur ki bu gamlı âşığa gayet hoş gelir.)

Cihanda derd ü belânı çeker gider Bâkî

*Ölürse dünyede senden ferâgati yokdur*⁵²

(Bâkî, cihanda derdini belanı çeker gider. Ölürse dünyada senden kurtuluşu yoktur.)

İhmal edilmişlik hissi, psikolojide kıskançlığın belirtileri arasında gösterilmektedir.⁵³ Şiirlerde âşığın hissettiği ihmal edilmişlik sevgilinin vefasızlığı, âşığı ve onun sevgisini bilmezden gelmesi, ona ilgi göstermemesi, derdini dinlememesi, acımaması, yarasını sarmaması olarak kendini göstermektedir. İlgili misallerde görüleceği gibi âşık, sevgilinin ona göz ucuyla

⁴⁸ Bakırcıoğlu, “Kuruntulu Kıskançlık”, 1311.

⁴⁹ Abdülbâkî, *Divan*, 102.

⁵⁰ Abdülbâkî, *Divan*, 156.

⁵¹ Abdülbâkî, *Divan*, 66.

⁵² Abdülbâkî, *Divan*, 180.

⁵³ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 256.

bakmasına dahi razıdır. Böyle olmazsa çaresiz âşığın hâli değişir, bambaşka olur:

*Gâh gâhî gûşe-yi çeşmünle kılmazsan nigâh
Bâkî-yi biçârenün ahvâli diğergün olur*⁵⁴

(Zaman zaman göz ucunla bakmayacak olursan çaresiz Bâkî'nin hâli değişir, bambaşka olur.)

*Kıymadun sâkin-i kuyun olana peykânun
Bir içim su ile ağırlamadun mihmânun*⁵⁵

(Civarında oturana temrenini saptımadın. Misafirini bir içim su ile ağırlamadın.)

Kıskançlığın belirtilerinden bir diğeri de kaybetme kaygısıdır. Kıskançlığın genel tanımlarına bakıldığında üzerinde durulan ortak belirtinin kaybetme kaygısı olduğu görülmektedir. Bu kaygı, kıskançlığa sebep olur ki kıskançlık, kişinin gerçek ya da imgesel bir rakibi tehdit algılayarak değerli bir ilişkiyi kaybetmekten korkmasıyla ortaya çıkan abartılı duygusal tepkidir.⁵⁶ Bir bakıma kıskançlık, sevilen nesneyi kaybetme düşüncesinin doğurduğu bir acı, sevenin yasıdır.⁵⁷ Aslında aşk nesnesini kaybetme düşüncesi her şeyin temelini oluşturmaktadır.⁵⁸ Kişinin iyi bir şeye sahip olmasından ötürü oluşan koruma arzusuyla alakalı bir tür endişedir. Kişiyi bu endişeye düşüren sebeplerin güçlü olmasından ziyade, o şeye çok büyük değer verilmesinden ileri gelmektedir. Bu durum kişinin en küçük hususları dahi kuşkuyla karşılayarak irdelemesine ve onları çok önemli gerekçelermiş gibi değerlendirmesine yol açmaktadır.⁵⁹ Bâkî âşık karakteri üzerinden kıskançlığın temelinde olan kaybetme kaygısını açığa çıkarmıştır. Âşık, sevgiliyi kaybetme kaygısından dolayı onun rakiple tanışmasından duyduğu endişeyi dile getirirken, şiirlerde sıklıkla bahsedilen dert ve belaların sebebinin de kıskançlık olduğunu itiraf etmiştir:

*Âşinâ olmasun ağyâr ile dirdüm oldun
Çekdiğüm derd ü belâlar hep o gayretler idi*⁶⁰

(Tanışmasın ağyâr ile derdim sonunda oldun. Çektiğim dert ile belâ hep o kıskançlıktı.)

Kıskançlıktan söz edildiğinde akla gelen ilk tezahür gerçek ya da imgesel bir kayba tepkidir. Bundan sonra ise sahip olma arzusu ve el koyma isteği

⁵⁴ Abdülbâkî, *Divan*, 154.

⁵⁵ Abdülbâkî, *Divan*, 634.

⁵⁶ Stephanie Ortigue vd., "Intention, False Beliefs, and Delusional Jealousy: Insights into the Right Hemisphere from Neurological Patients and Neuroimaging Studies", *Med Sci Monit* 17/1 (2011), 2.

⁵⁷ Freud, "The International Journal of Psychoanalysis", 31/15.

⁵⁸ Parman, "Kıskançlıktan Hasede", 31/29.

⁵⁹ Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 160.

⁶⁰ Abdülbâkî, *Divan*, 524.

gelmektedir.⁶¹ Kıskanmak kelimesinin bazı dillerde cimrilik olarak anlamlandırılması kıskançlığın sahiplenme ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Nisa suresi 128. ayette cimrilik anlamına gelen “şuh”⁶² kelimesi sözü edilen sahiplenmeye dikkat çekmekte ve nefislerin buna meyilli olduğu vurgulanmaktadır: “Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh hayırlıdır. Nefisler de cimriliğe meyillidir. Eğer güzel davranır ve Allah’a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” İnsanın tabiatında olan bu sahiplenme duygusuna şiirlerde de rastlanmaktadır. Şiirlerde âşık, sahiplenme duygusuna o kadar bağlıdır ki sevgilinin cevri bile sahiplenir, cevriyi sadece kendisine göstermesini arzu eder. Dünyada sadece ona olması kaydıyla sevgilinin cefasına dahi razıdır:

Cevr ü cefana kâ'il olur dum velî şehâ

*Mahsus olaydı ol da cihânda hemân bana*⁶³

(Ey padişah olan sevgili! Cevrin sadece dünyada bana ait olsaydı cevriye cefana razıydım.)

Gonca dudaklı sevgilinin sadece âşiğe mahsus olması için âlem halkının bülbül gibi gülü sevmesi arzulanır:

Halk-ı âlem gül seveydi kâşki bülbül gibi

*Ol lebi gonca bana tenhâ kalurdu gül gibi*⁶⁴

(Âlem halkı keşke bülbül gibi gül seveydi. O gonca dudaklı gül gibi sevgili sadece bana kalırdı.)

Âşığın inatçılık özelliği kıskançlık duygusunun bir yansıması olmuştur. Kıskanç kişiler, inatçı ve aşırı ısrarcı kişiliklerdir.⁶⁵ Şiirlerde kıskançlık sözü konusu olduğunda da âşığın sevgisinde inat etmekte ısrarlı olduğu görülmektedir. Sevgilinin rakibe yakın olması durumu değiştirmez. İlgili beyitte rakibin mecliste sevgiliyi ortaya aldığı söz konusu edilmiştir. Devamında geçen “ortadan başka hayır yoktur” nüktesinin belirlediğinin ifade edilmesi bu ısrarı göstermektedir:

Aldılar ol şem'-i bezmârâyı ağıyâr ortaya

*Zâhir oldı nükte-yi lâ hayre illâ filvasat*⁶⁶

(O meclis süsleyen mumu, ağıyâr ortaya aldı. “Ortadan başka hayır yok” nüktesi belirdi.)

Âşık, sevgilinin yaralayıcı hatta öldürücü kirpik kılıçlarından dahi çe-

⁶¹ Parman, “Kıskançlıktan Hasede”, 31/29.

⁶² Serdar Mutçalı, “Şuh”, 432.

⁶³ Abdülbâkî, *Divan*, 20.

⁶⁴ Abdülbâkî, *Divan*, 514.

⁶⁵ Köşkdere, “Rekabet ve Kıskançlık”, 31/75.

⁶⁶ Abdülbâkî, *Divan*, 234.

kinmez, ondan yüz çevirmez. Öyle ki kendini o keskin kılıç üstüne yürüyen gözü pek bir aslana benzetir:

Gönül tığ-i müjenden yüz çevürmez ey gözi âhû

O bir şemşîr-i bürrâna varur şîr-i dilâverdür⁶⁷

(Ey gözleri âhû! Gönül kirpik kılıcından yüz çevirmez. Gönül, keskin kılıç üstüne yürüyen gözü pek bir aslandır.)

Kıskançlık üzüntü ve depresyona sebebiyet vermekle bir melankoli hâli meydana getirmektedir. Âşık karakteri kendini yiyip bitirmek suretiyle kıskançlığın bu tezahürünü yansıtır. Şiirlerde sevgilinin dudağını kıskanmanın kanı kuruttuğu çeşitli imalarla belirtilmekle birlikte rakibin, sevgilinin civarında olmasının âşığın gözyaşlarını sel ettiği ve böylece âşığın gözlerinin iki büklüm dolaba döndüğü söylenmektedir. Âşığın kıskançlıktan dolayı kendini yiyip bitirmesi, yakasını yırtması, eyvah etmesi, renginin sararıp solması gibi hâllerle vurgulanmaktadır. Buna göre rakip sevgilinin turunç gibi olan gerdanına el uzatır diye âşığın günü eyvahlarla geçmekte, benzi limon rengi olmaktadır. Yine âşık, rakibin elinde sevgilinin verdiği şarap kadehini görünce de gam çekerek yakasını yırtmaktadır:

Turuncî gabgabuna el suna diyü rakib ey mâh

Günüm eyvâ ile geçdi vü benzüm oldı leymûnî⁶⁸

(Ay yüzlü sevgili! Rakip, turunç gerdanına el uzatır diye günüm eyvâhlarla geçti, benim limon rengi oldu.)

Görüp ağyârun elinde ayağın dildârun

Bâkî gamdan çeküben yakasını çâk eyler⁶⁹

(Sevgilinin verdiği şarap kadehini ağyârın elinde görünce Bâkî, gamdan yakasını çekip yırtar.)

Eleştiri veya öfke duymak, kıskançlığın birer yansıması olabilmektedir. Şiirlerde bu belirtiler, kimi zaman rakibe karşı kimi zaman sevgiliye karşı gösterilmektedir. Kıskanç kişi, ötekine nesnesini ondan çaldığı ve yaralandığı için öfke duyar. Öfke, kıskançlık duygusunun olmazsa olmaz tezahürüdür. Öyle ki bazen sevilene karşı öfke ve nefret bile görülebilmektedir.⁷⁰ Bâkî'nin şiirinde eleştiri, sevgiliye yapılır; öfke ise rakibe gösterilir. Mesela gonca olan sevgili, çimenlikte diken olan rakiple salındığı, öfkelenip rakibi göremeyince hışımla âşığı azarladığı ve onu köpek yerine koyduğu, rakibe dost olduğu, onu sırdaş edindiği ve meylettiği, ellerin yüzüne güldüğü, düşmanların yanında ona cefalar ettiği, bazen de yaralayıcı oklarını başkasına reva gördüğü için eleştirilir. Âşıklar, canlarını da gönüllerini de sevgiliye

⁶⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 60.

⁶⁸ Abdülbâkî, *Divan*, 560.

⁶⁹ Abdülbâkî, *Divan*, 200.

⁷⁰ Parman, "Kıskançlıktan Hasede", 31/29-30.

verse bir türlü yaranamazlar. Sevgili daima şeytan rakibe meyleder ve düşmanların yanında âşığa cefalar eder:

Her perî-rûnun olur meyli rakîb-i dîve

Cân u dil virmek ile bunlara âdem yaramaz⁷¹

(Peri yüzünün meyli hep şeytan rakibe olur. İnsan bunlara can, gönül vermekle yaranamaz.)

Bana adû yanında cefâlar ider o serv

Nâgâh yolda rast gelirse kazâyile⁷²

(O servi, ansızın, kaza ile yolda bana rast gelirse rakiplerin yanında cefalar eder.)

Kıskançlık, bir başkasını küçük düşürmek ya da ona suçlamalarda bulunmak için bir sebep olabilir.⁷³ Bu sebepten ötürü divan şiirinde daha önce belirtilen sosyal üçgeni tamamlayan ve dolayımlayıcı durumunda olan rakip, olumsuz özelliklerle anılmaktadır. Bâkî'nin şiirleri bağlamında bakılacak olursa rakiple ilgili olarak suratsız, kötü oyuncu, haset eden, düşman, eşek, bela, şeytan, kâfir, diken, toz, çirkin, yabancı, köpek, öküz gibi olumsuz bazı nitelermeler yapıldığı görülmektedir. Aşağıdaki beyitlerde rakip, köpek ve eşeğe benzetilmiştir:

Görmese yâr gazabnâk olcâk ağyârı

Hışm idüp âşıkın âzârlar itler yirine

Yâr işiginde rakibün yirin umma sûfi

Bağlamaz kimse seni ol kapıda har yirine⁷⁴

(Sevgili öfkelenince ağyârı görmezse hışımlanarak it yerine âşığını azarlar. Sevgilinin eşiginde rakibin yerini umma sûfi! Kimse seni o kapıda eşek yerine bağlamaz.)

Nâz ile âşika kılmazsın dâd

Hey elâ gözlüm elünden feryâd

Var ise çekmeğe her bâr gamun

Har gibi oldı rakibün mu'tâd⁷⁵

(Âşığın iniltisini duyup koşmazsın. Elâ gözlüm, feryat elinden! Çekilecek gam yükün varsa rakibin onu çekmeye eşek gibi alıştı.)

Ağyarın hatırında sevgilinin beninin hayali yer etmiştir. Sevgilinin beni, düşman olan rakibin karanlık gece gibi olan gönlünde aydınlık bir yıldızdır. Aslında rakibin, gonca dudaklı sevgilinin yanında olması hoş görülmelidir. Çünkü bal toplayan kişi arı iğnesinin acısını çok çeker:

⁷¹ Abdülbâkî, *Divan*, 214.

⁷² Abdülbâkî, *Divan*, 486.

⁷³ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 256.

⁷⁴ Abdülbâkî, *Divan*, 440.

⁷⁵ Abdülbâkî, *Divan*, 54.

Hâlün hayâli hâtır-ı ağyârı kıldı cây

*Gûyâ karanu gicede rûşen sitâredür*⁷⁶

(Beninin hayali ağyârın gönlünde yer etti. O, karanlık gecede aydınlık yıldızdır.)

O gonca-leb yanında hoş gör ey dil hâr-ı ağyârı

*Asel cem' eyleyen nûş eyler ekser nîş-i zenbûri*⁷⁷

(Gönlüm! O gonca dudaklı yanında ağyârın dikenini hoş gör. Bal toplayan çok defa arı iğnesinin acısını çeker.)

Bir başka örnekte âşık, sevgilinin ayak tozunun rakibin yüzünde olduğunu söylerken rakibi yine olumsuz bir nitelemeyle anmış ayrıca beyitte “Dünya, sarı öküzün boynuzu üzerinde duruyor.” inanışına da telmih yapılmıştır:

Gerd-i râhın çihre-yi ağyâra kondurmuş sabâ

*Yükledük ol gâve hep rûy-ı zemînün minnetin*⁷⁸

(Sabah rüzgarı, yolunun tozunu ağyârın yüzüne kondurmuş. O öküze hep yeryüzünün minnetini yükledik.)

Âşığın eleştiri ve öfke hâlinin kendisi için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü kıskançlığın en gizli özelliği budur. Ne kadar haksızlığa uğradığı ya da aldatıldığı söz konusu olsa bile kıskanç kişi, bütün olanlardan kendini sorumlu tutmakta⁷⁹ ve böylelikle kişiyi kaybı açısından sorumlu tutan özeleştiri, bir belirti olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰ Şiirde âşık, sevgiliyi sevmesinden ötürü “çek şimdi ayrılık meclisinin gam kadehini, sana yâr gibi vefasız birini sevmeni kim söyledi” diyerek hayıflanmakta ve kendini eleştirmektedir:

Bâkî çek imdi câm-ı gam-ı bezm-i fûrkatın

*Kim didi sana yâr gibi bîvefâyı sev*⁸¹

(Bâkî şimdi ayrılık meclisinin gam kadehini çek. Sana yâr diye vefasız birini sev diye kim dedi.)

Başarılı rakibe karşı oluşan düşmanlık duygusu kıskançlığın belirtilerindedir.⁸² Çünkü kıskançlık kişinin gerçek ya da imgesel bir rakip tarafından tehdit edildiğini düşünmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁸³ Bu da rakibe karşı düşmanlığın oluşması ve ona karşı bir takım olumsuz eğilimler gösterilmesi anlamına gelmektedir. Pusuda bekleme, ölçüp biçme ve hak-

⁷⁶ Abdülbâkî, *Divan*, 104.

⁷⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 570.

⁷⁸ Abdülbâkî, *Divan*, 400.

⁷⁹ Parman, “Kıskançlıktan Hasede”, 31/30.

⁸⁰ Freud, Sigmund, “The International Journal of Psychoanalysis”, 31/15.

⁸¹ Abdülbâkî, *Divan*, 418.

⁸² Freud, Sigmund, “The International Journal of Psychoanalysis”, 31/15.

⁸³ Krystyna Strzyzewski Aune vd., “Effect of Relationship Length on the Experience, Expression, and Perceived Appropriateness of Jealousy”, *The Journal of Social Psychology* (1997), 23.

kının yenilmesinden korkma gibi özellikler kıskançlık duygusunun açığa çıkardığı bazı tezahürlerdendir.⁸⁴ Şiirlerde âşığın rakibi öldürme, ona şiddet gösterme eğiliminde olduğu görülmektedir. Bunun örneği aşağıdaki beyitte Bâkî rakibin başının makta beyitte anılmasını söyleyerek şiddete imada bulunmuştur. Çünkü makta, kelime olarak “kesilen yer” anlamında gazelin son beytine denir ve köken itibariyle kesmek anlamına gelmektedir. Şair; “*O ayın yanak güneşini matlada vasfet, düşmanların başını ise nihayet maktada anasın*” demiştir:

*Mihr-i ruhsârını vasf it o mehün matla'da
Ser-i a'dâyı nihâyet anasın makta'da*⁸⁵

(Matlada o ayın yanak güneşini vasfet. Maktada nihayet düşmanların başını anasın.)

Bir başka beytinde ise kırma yazı örneği üzerinden rakibe zarar verme ve onu öldürme arzusu dile getirilmiştir. Şikeste olarak da adlandırılan kırma yazı, kâtip ve hattatlar tarafından süratle ve kaideleri kırılarak yazılan, birleşmeyen harflerin birbiriyle ve başka harflerle birleştirildiği, kelimele- rin kısa yazıldığı veya bir kelimenin diğer kelimeye bağlanarak yazıldığı bir yazı tarzıdır.⁸⁶ Rakibin dişlerinin vasıflarını kırma yazıyla yazacağını, göz sayfasının karasını tozla doldurmak istediğini söyleyen âşık, şiddete imada bulunmuştur:

*Kırma yazıyla rakibün dişleri vasfın yazup
Nüshâ-yı çeşmi sevâdın pür-gubâr itsem gerek*⁸⁷

(Rakibin dişlerinin vasfını kırma yazıyla yazıp göz sayfasının karasını tozla doldurmam gerek.)

Bu şiddete sevgilinin dâhil olmasını isteyen âşık, sevgiliden rakibi öldürmesini ister. Sevgiliyle arasına giren kâfir rakip öldürülünce âşiklar arasındaki kavgalar da sona erecektir:

*Ser-i kuyunda ger gavgâ-yı uşşâk olmasun dersen
Rakîb-i kâfiri öldür ne ceng ü ne cidâl olsun*⁸⁸

(Civarında âşikların kavgası olmasın dersen kâfir rakibi öldür. Ne kavga ne de sözle mücadele olsun.)

Âşığın rakibe düşmanlığından ötürü ona beddua ettiğine de rastlanılır. Rakibin sevgili için “*İmanımsın!*” hitabını duyan âşık, “*inşaallah son nefeste imanından ayrılırsın*” diyerek ona beddua etmiştir:

Niçün ol yâre rakîbâ didün îmânımsın

⁸⁴ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 256.

⁸⁵ Abdülbâkî, *Divan*, 638.

⁸⁶ Ali Alparslan, “Nest’alılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/11.

⁸⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 284.

⁸⁸ Abdülbâkî, *Divan*, 388.

*Göreyin ayrılâsın son demi îmânundan*⁸⁹

(Ey rakip! Niçin o sevgiliye “İmanımsın” dedin. Son nefeste imanından ayrıldığını göreyim.)

Rakibin neşesini kaçırma, âşığın hoşnut olduğu bir durum olmakla beraber bir yerde rakibin neşesinin kıskançlıktan dolayı kaçtığı vurgulanmıştır. Ancak bilindiği gibi kıskançlık âşığın, haset ise rakibin duygulanım durumudur. Bunun aksi ise alışılmışın dışındadır. İlgili beyitte bu olağandışı duruma yer verilmiş ve kıskançlık âşığın genel özelliğiyken bu hâli rakibin de yaşaması, rakibe karşı yapılan tuhaf bir oyun olarak nitelendirilmiştir. Âşıkla sevgiliyi bir arada gören kara yüzlü rakibin yüzü kıskançlıktan dolayı sararmış böylelikle kara yüzü sarıya dönmüş, rakibe tuhaf bir oyun olmuştur:

Sarardı benzi hasedden benümle yâri görüp

*Rakîb-i rû-siyehê bir garîb reng oldı*⁹⁰

(Rakip, sevgiliyi benimle görünce benzi hasetten sarardı. Kara yüzlü rakibe bir tuhaf oyun oldu.)

Bir başka beyitte ise âşığın lale gibi lâ'l renkli şarap kadehini eline alması söylenir ki, kıskançlık derdi düşmanın yüzünü safrana döndürsün:

Al ele câm-ı şarâb-ı la'l-fâmı lâlevâr

*Eylesün derd-i hased rûy-ı adûyî za'ferân*⁹¹

(Lale gibi lâ'l renkli şarap kadehini eline al. Haset derdi düşmanın yüzünü safrana döndürsün.)

Kıskanç kişiler, sevgili olarak gördükleri kimseyi kendilerine bağlayarak onların özgürlüklerini kısıtlama eğilimi gösterirler.⁹² Âşığın sevgiliyi kendini bağlaması ancak diğerleriyle bağını kopardığında olabilecektir. Şiirlerde âşığın kendine bağlama eğilimi, zülûf-tarak, ip-makas metaforları üzerinden ifade edilmiştir. Buna göre sevgilinin zülûflerine tarak misali ulaşmak isteyen kişilerin bağ ipi makasla kesilmelidir:

Zülûf-i nigâre şâneveş olursa destres

*Mikrâz gibi rişte-yi peyvend-i gayrı kes*⁹³

(Sevgilinin zülûfüne tarak gibi ulaşan olursa, makas gibi başkalarının bağ ipini kes.)

Kıskançlık söz konusu olduğunda kişiler, sevgili durumunda gördükleri kişilere çeşitli davranış kuralları koyarlar. Bir insanın bir başkasını belirli sınırlar içine sokmaya çalışması, onun nasıl davranacağını, nasıl düşünece-

⁸⁹ Abdülbâkî, *Divan*, 406.

⁹⁰ Abdülbâkî, *Divan*, 510.

⁹¹ Abdülbâkî, *Divan*, 390.

⁹² Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 256.

⁹³ Abdülbâkî, *Divan*, 220.

ğini belirlemek istemesi kıskanç kişinin kendine özgü ruhsal devinim çizgisini gösterir.⁹⁴ Şiirlerde âşğın sevgiliye koyduğu davranış kuralları emir kipiyle ifade edilmiştir. Âşğın sevgiliden yapmasını istediği davranış kurallarından bazıları şöyledir: Herkese ayna gibi yüz verme!, Başkasına sevgi ve vefa gösterme!, Başkasının derdine deva bulma!, Beni yabana atma! Sadece bana ihsan et! Güzelliğini rakibin gözüne tutma!, Şeytan rakibe aldanma!, Rakipten uzak dur! Görüldüğü üzere âşğın sevgilisine koyduğu davranış kurallarının sebebi aslında onu rakipten uzak tutarak kendine bağlama arzusundan kaynaklanır. Bâkî “ihsan et” redifli gazelinde sevgiliden beklentilerini sıralamıştır. Bunun dışında davranış kuralları belirleme anlamında verilecek bazı misaller de vardır. Ancak bu misallerde görülür ki, âşık sert bir tavır takınmanın aksine sevgiliye karşı naif uyarılarda veya temennilerde bulunur. Bazı misaller şöyledir:

*Âyîne gibi herkese yüz virmesün ol mâh
Bir bağıryanuk âşıkun uğrar nefesine⁹⁵*

(O ay yüzlü sevgili ayna gibi herkese yüz vermesin! Yoksa bir bağıryanık âşğın nazarına uğrar.)

*Haslet ü hûy-i melâik yaraşur merdümlere
Uymasun dîv-i rakibün ol perî iğvâsma⁹⁶*

(Melek hasleti, huyu yakışır insanlara, o peri, şeytan rakibin aldatmacasına uymasın!)

*Çerâğ-ı mâh-ı hüsnün karşı tutma çeşm-i ağıyâra
Gözüm nûrı ne denlü eyleye a'mâ ziyâdan haz⁹⁷*

(Gözümün nuru! Güzellik ayının çerağını rakibin gözüne tutma! Kör ne denli ışıktan haz eder.)

Umumi olarak bakıldığında kıskançlığın hemen hemen her tezahürü Bâkî'nin şiirlerinde görülmektedir. Yukarıda verilen misallerde de görüldüğü gibi rakip, kıskançlığı ortaya çıkaran üçüncü kişi, bütün hakaretlere layık, sevgiliye âşğın elinden almaya azmetmiş bir karakterdir. Fakat onun, kimi zaman hâlden anlayan bir tavra sahip olduğuna, insaftan bahsettiğine, gerek rakibe gerek sevgiliye yaklaşımında bir başkasının duygularını anlama ve içselleştirme hâlini yansıttığını görmekteyiz:

*Halk-ı âlem Bâkîyâ aşkında yârün hastehâl
Bir tabîb andan bu denlü mübtelâyı n'eylesün⁹⁸*

⁹⁴ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 256.

⁹⁵ Abdülbâkî, *Divan*, 446.

⁹⁶ Abdülbâkî, *Divan*, 426.

⁹⁷ Abdülbâkî, *Divan*, 236.

⁹⁸ Abdülbâkî, *Divan*, 386.

(Bâkî! Âlem halkı sevgilinin aşkında hasta hâlidir. Ona müptela bu kadar hastayı bir tabip neylesin.)

Bu şikâyet nedir insâf idelüm ey Bâkî

Sen safâsın süresin il mi çeker ya gamını⁹⁹

(Bu şikâyet nedir? İnsaf edelim Bâkî. Sen safâsını sür de gamını el mi çeksin?)

SONUÇ

Kıskançlık duygusu, temel insani duygular arasında sayılmakta ve Bâkî'nin şiirlerinde etkisini göstermektedir. Bâkî'nin şiirlerinde kıskançlıktan bahsedildiğinde gayret kelimesi kullanılmıştır. Bâkî'nin, kendisinin ve başkalarının sevgiliyi gözlediğini, rakibin ona haset ettiğini, onun da rakibin talihine haset ettiğini, başka şairler için hasetçi nitelmesi yaptığını, sevgilinin güzellik unsurlarının ve şiirinin kıskanıldığını, rakibin dışında dolayımlayıcı olan nesnelere de kıskandığını söyleyebiliriz.

Bâkî'nin şiirlerinde âşığın kıskançlığı, talihli rakibe üstün gelme ve onu geçme arzusundan kaynaklanması sebebiyle “rekabetçi kıskançlık” olarak nitelendirilebilir. Ayrıca psikolojide de kıskançlığın belirtileri olarak zikredilen düşük benlik değeri, güvensizlik, duygusal bağımlılık, ihmal edilmişlik, kaybetme kaygısı, sahiplenme, inatçılık, kendini yiyip bitirme, eleştiri/öfke, şiddet, başkasının neşesini kaçırma, (başkalarını uzaklaştırmak suretiyle) kendine bağlama eğilimi, davranış kuralları belirleme Bâkî'nin şiirlerinde tespit edilmiş ve örneklendirilmiştir. Belirtmek gerekir ki, Bâkî'nin, âşık karakteri aracılığıyla şiirlerinde sıklıkla bahsettiği dert ve belanın kıskançlıktan olduğunu vurgulaması bu duygunun şiirlerinin kaynağı olduğunu da göstermektedir. Son olarak Osmanlı şiirindeki âlem düşüncesi tevhid eksenli olduğundan kıskançlık duygusuyla bir araya getirilmesi zor olan tefâni (empati) ve diğergamlık gibi özellikler, az da olsa âşığın rakibe karşı gösterdiği hâllerdendir. Bu hâller Osmanlı şiirindeki duygulanım durumlarının farklı boyutlarını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî Mahmud. (2019). *Divan*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Adler, Alfred. (2019). *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 20. Basım.

⁹⁹ Abdülbâkî, *Divan*, 528.

- Akalın, Şükrü Halûk vd. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım.
- Alparslan, Ali. (2007). "Nest'alik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/11-15. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aune, Krystyna Strzyzewski – Comstock, Jamie. (1997). Effect of Relationship Length on the Experience, Expression, and Perceived Appropriateness of Jealousy. *The Journal of Social Psychology*, 23-31. Doi: 10.1080/00224549709595410
- Akhtar, Salman. (2009). *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac Books.
- Bakırcıoğlu, Rasim. (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Demirtaş, H. Andaç - Dönmez, Ali. (2006). "Yakın İlişkilerde Kiskançlık: Bireysel, İlişkisel ve Durumsal Değişkenler". *Türk Psikiyatri Dergisi* 17/3, 181-191.
- Descartes, Rene. (2015). *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- DeSteno, David A. - Salovey, Peter. (1996). "Evolutionary Origins of Sex Differences in Jealousy?: Questioning the "Fitness" of the Model". *Psychological Science* 7, 367-372. Doi: 10.1111/j.1467-9280.1996.tb00391.x
- Devellioğlu, Ferit. (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ertekin Pınar, Şükran - Tel, Havva. (2012). "Depresyon Tanılı Birey ve Hemşirelik Yaklaşımı". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 3/2, 86-91. Doi: 10.5505/phd.2012.14633
- Freud, Sigmund. (2015). "The International Journal of Psychoanalysis". çev. Ali Algin Köşkdere- Nesrin Koçal. *Psikanaliz Yazıları*. ed. Talat Parman. 31/15-24. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Girard, René. (2001). *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat -Edebi Yapıda Ben ve Öteki-*. çev. Arzu Etensel İldem. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harmon, Eddie - Peterson, Jones and Carly K. - Harris, Christine R. (2009). "Jealousy: Novel Methods and Neural Correlates". *American Psychological Association* 9/1, 113-117. Doi: 10.1037/a0014117
- Hökekleli, Hayati. (2002). "Kiskançlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/496-497. Ankara: TDV Yayınları.
- İsfahani, Râgıb. (2020). *Müfredat*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 6. Basım.
- Kingham, Michael - Gordon, Harvey. (2004). "Aspects of Morbid Jealousy". *Advances in Psychiatric Treatment* 10, 207-215. Doi: 10.1192/apt.10.3.207
- Klein, Melanie. (2020). *Haset ve Şükran*. çev. Orhan Koçak- Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım.

- Köşkdere, Ali Algin. (2015). "Rekabet ve Kıskançlık". *Psikanaliz Yazıları*. ed. Talat Parman. 31/73-83. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Mutçalı, Serdar. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Nazik, Sıtkı. (2016). "Klasik Türk Şiirinde Âşğın Aynı Zamanda Kendine Rakip Olması". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17, 243-266.
- Navaro, Leyla. (2011). *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Nişanyan Sözlük. Erişim 8 Eylül 2020. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=k%C4%B1skan%C3%A7l%C4%B1k>
- Nişanyan Sözlük. Erişim 22 Eylül 2020. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=gayret>
- Onay, Ahmet Talat. (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: TDV Yayınları.
- Ortigue, Stephanie -Demicheli, Francesco Bianchi. (2011). "Intention, False Beliefs, and Delusional Jealousy: Insights into the Right Hemisphere from Neurological Patients and Neuroimaging Studies". *Med Sci Monit* 17/1, 1-11. Doi: 10.12659/MSM.881314
- Pala, İskender. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Parman, Talat. (2015). "Kıskançlıktan Hasede". *Psikanaliz Yazıları*. ed. Talat Parman. 31/25-36. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Pines, Ayala M. - Friedman, Ariella. (1998). "Gender Differences in Romantic Jealousy". *The Journal of Social Psychology* 138/1, 54-71. Doi: 10.1080/00224549809600353
- Shakespeare, William. (1994). *Othello*. çev. Özdemir Nutku. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım.
- Şemseddin Sâmî. (1996). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Toohey, Peter. (2014). *Edebiyatta Sanatta ve Popüler Kültürde Kıskançlık*. çev. Begüm Kovulmaz. İstanbul: Doğan Kitap.
- Zavotçu, Gencay. (2006). *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*. Ankara: Aydın Kitabevi.

AYDINLANMA FELSEFESİNDE VOLTAİRE'İN YERİ VE OSMANLI AYDINLARI ÜZERİNDE ETKİSİ

THE PLACE OF VOLTAIRE IN THE ENLIGHTENMENT PHILOSOPHY AND HIS
EFFECTS ON OTTOMAN INTELLECTUALS

MAHMUT MEÇİN

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
DR., MINISTRY OF PUBLIC EDUCATION

mahmutmecin@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4468-565X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.883488>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Meçin, Mahmut, "Aydınlanma Felsefesinde Voltaire'in Yeri ve Osmanlı Aydınları Üzerinde Etkisi [The Place of Voltaire in the Enlightenment Philosophy and His Effects on Ottoman Intellectuals]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 307-340.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



AYDINLANMA FELSEFESİNDE VOLTAİRE'İN YERİ VE OSMANLI AYDINLARI ÜZERİNDE ETKİSİ

Öz

Avrupa'da Whig Devrimiyle başlayarak Fransız İhtilaliyle zirve yapan Aydınlanma hareketi düşünsel, toplumsal, kültürel ve siyasi yönleriyle düşünce tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilir. Ortaçağ'da hâkim olan inanç ve düşüncelerden kopuşun yaşandığı bu dönemde akılcılık, bilimcilik, hümanizm, ilerlemecilik ve liberalizm gibi düşünceler dönemi yönlendiren muharrik güçlerdir. Dönemin karakterini belirleyen bu düşünceler dönemin aksiyoner ve pratik düşünürleri eliyle geniş halk kitlelerine ulaştırılmıştır. Aydınlanma hareketine yön veren düşüncelerin şekillenmesi ve yayılmasında etkili olan isimlerin başında Fransız düşünür Voltaire gelir. Voltaire, başta din ve ifade özgürlüğü olmak üzere özgürlüğün tüm alanlarda yaygınlaşmasını savunması, hümanizm, demokrasi ve tolerans gibi düşünceleri güçlü kalem ile ifade ederek bilinçli bir uyanışı sağlaması nedeniyle Aydınlanma hareketinin öncüsü hatta kimilerine göre babası kabul edilir. İngiltere'de kaldığı yıllarda etkisinde kaldığı dönemin ünlü düşünürlerinden Newton'un mekanik doğa felsefesini, John Locke'un deneycilik düşüncesini, İngiliz deizmini Fransızlara ve kıta Avrupa'sına tanıtmış ve adeta bir bilim aktarıcısı rolünü üstlenmiştir. Aydınlanmanın önünde en büyük engel olarak görülen Kilise, dini hurafeler ve batıl inançlara karşı çetin bir mücadele veren Voltaire'in bu çabası Orta Çağ zihniyetinin çözülmesi ve Aydınlanma hareketinin başarıya ulaşmasında benzersiz bir katkı sağlamıştır. Voltaire'in bu mücadeledeki silahı Victor Hugo'nun da bir söylevinde dikkat çektiği gibi rüzgârdan daha hafif ama yıldırımdan daha etkili olan güçlü kalem olmuştur. Aydınlanma felsefesinin temel öğretilerini etkili bir retorikle geniş halk kitlelerine aktarmasıyla Voltaire, tarihte sadece Aydınlanma dönemi ve kendi coğrafyasıyla sınırlı olmayan bir etki bırakmıştır. Nitekim söz konusu düşünceleri ve güçlü kalem, dönemin Osmanlı aydınları arasında da yankı bulmuştur. Fakat Voltaire'in İslâm ve Türklere karşı birbiriyle çelişen düşünceleri nedeniyle Osmanlı aydınları üzerinde derin bir etki bırakmamıştır. Zira Voltaire Hristiyanlığın dini bağnazlığını eleştirdiği kimi eserlerinde İslâm'ın hoşgörüsünü ve Osmanlı'nın gayrimüslimlere karşı tutumunu örnek olarak gösterirken, kimi eserlerinde ise içinde yaşadığı Batı Hristiyan toplumunun bilinçaltında yatan İslâm ve Türk algısından kurtulamadığını göstererek İslâm'a ve Türklere karşı nefret içeren ve hakarete varan ifadeler kullanmıştır. Bu çalışma Voltaire'in Aydınlanma felsefesindeki yerini ve Osmanlı aydınları üzerindeki etkisinin boyutlarını konu almaktadır. Çalışmadan amaç yaşadığımız dönemde etkisi hala devam eden Aydınlanma hareketinde Voltaire'in rolünü belirgin kılmak ve Osmanlı aydınlarında görülen Voltaire etkisinin izlerini sürmektir. Bir giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Voltaire'in Aydınlanma felsefesindeki rolü ve önemli düşünceleri, ikinci bölümde ise Voltaire'in Osmanlı aydınları arasındaki etkisi ele alınmıştır. Osmanlı aydınları arasında Voltaire'in etkisini daha yakından müşahade ettiğimiz Münif Paşa, Beşir Fuad ve Ahmed Midhat örneklem olarak seçilerek söz konusu etkinin boyutları hakkında genel bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Bu aydınlardan Münif Paşa ve Ahmed Midhat üzerinde Voltaire'in etkisi edebî yönü ve güçlü kalem ile sınırlı kalmıştır. Beşir Fuad ise daha derin bir tesirle Voltaire'in dini taassup karşıtlığı, deizm ve metafizik gibi düşüncelerinden etkilenmiştir. Bununla birlikte Voltaire'in Osmanlı aydınları üzerinde yaygın bir etkide bulunmadığını söyleyebiliriz. Zira etkisi birkaç isimle sınırlı kalan Voltaire'in her ne kadar keskin kalem ve üretkenliği entelektüel muhitte kabul görse de özellikle Osmanlı toplumunun dinî ve manevî değerleriyle ters düşen düşünceleri onun edebî kimliğini gölgede bırakmış ve daha geniş bir etki bırakmasına engel olmuştur. Nitekim Voltaire'den yapılan çeviriler Osmanlı aydınları arasında herhan-

gi bir düşünsel dönüşüme sebep olmadığı gibi Beşir Fuad dışarıda tutulursa eserleri de ciddi bir ilgiye mazhar olmamıştır. Çalışmanın sonunda Voltaire'in bir bilim ve felsefe üreticisi olmasa da güçlü edebî kimliğiyle başarılı bir bilim ve düşünce aktarıcısı olduğu, bu yönüyle Aydınlanma düşüncesinde önemli bir yer işgal ettiği sonucuna varılmıştır. Osmanlı aydınları üzerindeki etkisine gelince onun, edebî yönüyle Osmanlı aydınlarını kısmen etkilediği, fakat ilmi, dinî ve sosyo-politik nedenlerden ötürü kapsamlı bir etkide bulunmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din Felsefesi, Aydınlanma, Voltaire, Münif Paşa, Beşir Fuad, Ahmed Midhat

THE PLACE OF VOLTAIRE IN THE ENLIGHTENMENT PHILOSOPHY AND HIS EFFECTS ON OTTOMAN INTELLECTUALS

Abstract

The Enlightenment movement, which started with the Whig Revolution in Europe and peaked with the French Revolution, is regarded as the beginning of a new era in the history of thought with its intellectual, social, cultural and political aspects. In this era, that there is a break from the beliefs and thoughts that prevailed in the Middle Ages, thoughts such as rationalism, scientism, humanism, progressivism and liberalism are the impulsive forces that direct this period. These ideas, which determined the character of the period, were transmitted to the masses of the public by the actioner and practical thinkers of the period. The French philosopher Voltaire was one of the leading names that were effective in shaping and spreading the ideas that directed the Enlightenment movement. Voltaire is regarded as the pioneer of the Enlightenment movement, or even his father, because he advocates the spread of freedom in all areas, especially freedom of religion and expression, and provides a conscious awakening by expressing ideas such as humanism, democracy and tolerance with his strong pen. During his stay in England, he introduced Newton's mechanical philosophy of nature, John Locke's empirical thought, English deism to the French and continental Europe, and almost assumed the role of a science transmitter. The effort of Voltaire, who fought hard against the Church, the religious superstitions and the old wives' tale that seen as the biggest obstacles to enlightenment, made a unique contribution to the dissolution of the medieval mentality and the success of the Enlightenment movement. Voltaire's weapon in this struggle, as Victor Hugo pointed out in one of his speeches, has been a powerful pen that is lighter than the wind but more effective than a lightning. By transferring the basic teachings of the Enlightenment philosophy to the masses with an effective rhetoric, Voltaire left an influence in history that is not limited to the Enlightenment period and its own geography. Indeed, his thoughts and powerful pen resonated among the Ottoman intellectuals of the period. However, he did not leave a profound influence on the Ottoman intellectuals due to his conflicting views on Islam and the Turks. Because Voltaire brings forth the tolerance of Islam and the Ottoman attitude towards non-Muslims as examples in some of his works in which he criticizes the religious fanaticism of Christianity, while in some of his works he shows that he cannot get rid of the perception of Islam and Turks that lie in the subconscious of the Western Christian society he lives in, and he used expressions that included hatred and insulting towards Islam and Turks.

This study focuses on Voltaire's place in Enlightenment philosophy and the dimensions of his influence on Ottoman intellectuals. The purpose of this study is to make the role of Voltaire apparent in the Enlightenment movement, whose effect continues, and to trace the Voltaire effect seen in the Ottoman intellectuals. In the first

part of this study, which consists of an introduction and two parts, Voltaire's role and important thoughts in the Enlightenment philosophy, and in the second part, Voltaire's influence among the Ottoman intellectuals are discussed. Among the Ottoman intellectuals, Munif Pasha, Besir Fuad and Ahmed Midhat, whose influence we observed more closely, were selected as samples, and a general conclusion about the dimensions of the effect in question was tried to be reached. Among these intellectuals, Voltaire's influence on Munif Pasha and Ahmed Midhat was limited to his literary side and powerful pen. Voltaire's influence on these intellectuals on Munif Pasha and Ahmed Midhat was limited to his literary side and powerful pen. Besir Fuad, on the other hand, was influenced by Voltaire's ideas such as religious tolerance, deism, and metaphysics with a deeper influence. However, we can say that Voltaire did not have a widespread influence on the Ottoman intellectuals. Because, although Voltaire's sharp pen and productivity were accepted in the intellectual environment, whose influence was limited to a few names, his thoughts contradicting the religious and spiritual values of the Ottoman society overshadowed his literary identity and prevented him from making a wider impact. Indeed, the translations made by Voltaire did not cause any intellectual transformation among the Ottoman intellectuals, and if Besir Fuad was excluded, his works did not receive serious attention. At the end of the study, it was concluded that although Voltaire is not a producer of science and philosophy, he was a successful transmitter of science and thought with his strong literary identity and occupied an important place in Enlightenment thought from this aspect. As for his influence on the Ottoman intellectuals, it was concluded that he partially influenced the Ottoman intellectuals in his literary aspect, but did not have a comprehensive influence due to scientific, religious and socio-political reasons.

Keywords: Philosophy of Religion, Enlightenment, Voltaire, Munif Pasha, Besir Fuad, Ahmed Midhat

GİRİŞ

Düşünce tarihinde Aydınlanma dönemi olarak bilinen dönem, On yedi ve on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve aklı, insan yaşamında asıl yol gösterici yapmayı ve bireyin bilincini bilginin ışığıyla aydınlatmayı amaçlayan düşünce hareketi olarak bilinir. Bu dönem, aklın ışığında felsefenin de yepyeni bir etkileycilikle ortaya çıkışına, yaygınlaşmasına, yeni sentezlerle sistematik bir hal almasına etki ettiğinden "felsefe yüzyılı" diye de anılır.¹ Almancada *Aufklärung*, İngilizcede *Enlightenment* ve Fransızcada *Lumière* kelimeleri ile ifade edilen Aydınlanma Arapçada güneşin doğuşu anlamına gelen *işrâk* sözcüğüne karşılık gelir. Ancak işrâk, terim olarak epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke dayanan bilgi için kullanılırken² Aydınlanmanın,

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 328.

² Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/438.

aklı ve insanı merkeze alan bilincin aydınlanmasına dayandığını burada işaret etmekle yetinelim.

Batı dünyasında yaşanan Rönesans ve Reform ile başlayan düşünsel ve toplumsal gelişmeler Aydınlanma hareketine zemin hazırlamış ve on sekizinci yüzyılın sonunda gerçekleşen Fransız devrimi ile doruğuna ulaşmıştır.³ Aydınlanmayı ulusal bağlamda ele alıp Fransız Aydınlanması ile münhasır kılan alternatif yorumlar varsa da onun kozmopolitan karakterli bir hareket olduğu kabul gören geleneksel yaklaşımdır. Nitekim bu ikinci görüşü savunanlar Aydınlanmayı İngiltere'de 1688'de Whig Devrimi ile başlatır, oradan İskoçya'ya ardından Fransa ve Almanya'ya yayıldığını savunurlar.⁴ Aralarında bir etkileşim olmakla beraber her birinin kendine özgü süreçler izleyerek uluslara göre farklı gelişmeler gösterdiği de göz ardı edilmemelidir.

Dönemi başlatan ve ona yön veren isimlere baktığımızda David Hume ve Immanuel Kant gibi bir kaç isim dışında çoğunun özgün ve sistematik bir öğretiyeye sahip olan filozoflar olmadıklarını görüyoruz. Bu dönem düşünürlerinin en belirgin özelliği dünyayı anlamaya ve yorumlamaya çalışan antik Yunan filozoflarının aksine, önce bilginin ışığıyla aydınlanmak ve bu bilgiyle geniş halk kitlelerini aydınlatarak dünyayı değiştirme azim ve kararlılığı ile ortaya çıkmış olan aksiyoner ve pratik düşünürler olmasıdır. Aydınlanma hareketinin tipik temsilcileri olan Ansiklopedistler bu hareketin aslında derinlikten çok genişliğine bir hareket olduğuna işaret etmektedir.⁵ Bu hareketin oluşumuna katkıda bulunan Fransız yazarları, İskoç ahlakçıları ve Alman düşünürlerinin tamamı Aydınlanma projelerinin tümünün veya en azından bir bölümünün savunuculuğunu yaparak Aydınlanma hareketinin evrensel bir karakter kazanmasında etkili oldular.⁶

Aydınlanma hareketinin Fransa ve kıta Avrupası'nda yayılmasında katkı yapan isimlerin başında Fransız yazar Voltaire gelir. Bir filozof olarak kabul edilmese de başta Kilise karşıtlığı, deizm ve insan hakları gibi Aydınlanma

³ Batı dünyasına Aydınlanma'nın kapılarını aralayan kişinin 1126 Kurtuba doğumlu İslâm düşünürü İbn Rüşd olduğu söylenir. Aristoteles'in eserlerini Batı dillerine çevirip şerh ederek bu düşüncelerin Avrupa'ya yayılmasını sağlayan İbn Rüşd, her ne kadar ismi anılmasa da Aydınlanmanın arka planında büyük bir paya sahip olan öncü şahıs olarak bilinir. Aristoteles'ten şerh ettiği irili ufaklı eserlerin yanı sıra İbn Rüşd'ün, akla bağlılığı ve eleştirel bir düşünce biçimi sergilemesiyle Avrupada Rönesans'ın ve Aydınlanmanın habercisi olduğu felsefe tarihçileri tarafından da kabul edilir. Bu konuyu tartışan çeşitli çalışmalar için bkz. Charles Butterworth, "Averroës, Precursor of the Enlightenment?", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), 6-18; Goffredo Quadri, *La Philosophie Arabe Dans L'europe Médiévale: Des Origines À Averroës* (Payot, 1947), 198; Stefan Wild, "Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroës", *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), 379-390; Mourad Wahba - Mona Abousenna, *Averroës and the Enlightenment* (Amherst: Prometheus Books, 1996).

⁴ Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2007), 37.

⁵ Ahmet Arslan, "Aydınlanma", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Haziran 1992), 25.

⁶ Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 17-18.

felsefesinin temel tezlerini güçlü kalemi ile savunan ve yayan Voltaire, kimilerine göre Aydınlanma'nın babası veya sözcüsü olarak kabul edilir. Voltaire, bu özellikleriyle Tanzimat'tan itibaren değişim ve modernleşme sürecine giren Osmanlı toplumunun entelektüel muhitinde de popüler olan isimlerin başında gelir.

Bu çalışmada Voltaire'in Aydınlanma hareketindeki rolü ve 19. Yüzyıl Osmanlı entelektüel muhitindeki yankıları ele alınmaktadır. Bir giriş ve iki bölümden meydana gelen çalışmanın ilk bölümü Voltaire'in Aydınlanma felsefesi içindeki yeri ve düşüncelerine ayrılmıştır. İkinci bölüm ise on sekizinci yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde Batı etkisinin görüldüğü Osmanlı toplumunda Batılılaşma hareketlerine yön veren aydınlardan Münif Paşa (öl. 1910), Beşir Fuad (öl. 1887) ve Ahmed Midhat (öl. 1912) üzerinde Voltaire etkisinin izleri sürülmüştür. Voltaire'in söz konusu etkisi irdelenirken İslâm ve Türkler hakkındaki düşüncelerine ayrı bir parantez açılarak Batı dünyasının günümüze değin süregelen Türk-İslâm karşıtlığının köklerine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

1. AYDINLANMA FELSEFESİNDE VOLTAİRE'İN YERİ VE ÖNEMLİ DÜŞÜNCELERİ

Asıl adı François Marie Arouet olan Voltaire 1694 yılında Paris'te doğar. Cizvitlerin idaresindeki Louis Le Grand Kolejinden mezun olduktan sonra Paris Üniversitesinde Hukuk eğitimi alır. Yirmi bir yaşında iken Kral XV. Louis'e yazdığı bir eleştiri nedeniyle tutuklanıp bir süre sonra serbest bırakılan Voltaire, başta yazıları olmak üzere savunduğu fikirler ve yerleşik sisteme karşı aldığı tavır nedeniyle 32 yaşında iken İngiltere'ye sürülür. Üç yıl süren bu sürgün deneyimi sırasında İngiliz kültürünün yanı sıra Locke, Newton, Berkeley ve Shakespeare'in düşünceleri ile tanışma fırsatı bulur. İngiltere'nin özgürlük ortamından oldukça etkilenen Fransız düşünürün İngiltere deneyimi, sonraki yaşamında derin izler bırakmıştır.⁷

Fransa'ya döndükten sonra İngiltere'de tanıştığı Bayle, Locke ve Newton'un fikirlerini yaymaya çalışan Voltaire, dönemin meşhur yazın türü olan ansiklopedi tarzında yazdığı *Dictionnaire Philosophique*'de (Felsefe Sözlüğü), Fransız siyasal rejimini eleştirir ve kurumsallaşmış dinî ve siyasal yapıları adeta cephe alır. Bu nedenle hakkında yeniden tutuklama kararı çıkan Voltaire, metresi Châtelet markizinin yanına sığınır. Yaklaşık on yıl kaldığı Châtelet'in şatosunda edebiyat çalışmalarına ve tarih araştırmalarına devam eder. Châtelet'in ölümünden sonra Voltaire uzun

⁷ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 172; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 355; Server Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 2003), 21.

süredir mektuplaştığı hayranı Prusya Kralı Friederich'in davetine icabet ederek Berlin'e gider. Voltaire burada da Berlin Kraliyet Akademisi başkanını Maupertuis'u eleştiren bir yazı kaleme alınca Friederich'in hışımına uğrar. Berlinde de barınamayan Voltaire sonunda Cenevre'ye sığınır. Ancak en önemli eserleri arasında sayılan *Candide*'i yasaklayan Cenevre yasaları Voltaire'in oradan da ayrılmasına sebep olur. Nihayet İsviçre-Fransa sınırında yer alan *Ferney*'de malikâne satın alan Voltaire 1778'deki ölümüne kadar burada yaşamaya devam eder.⁸

Aydınlanma döneminde filozof kavramının tekabül ettiği anlam dikkate alındığında Voltaire'in bir filozof olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Tarih, felsefe ve edebiyat alanında birçok eser veren Voltaire'in özgün bir düşünsel öğreti ortaya koyduğu söylenemez. Fakat sorunlara yaklaşımda, akli ve bilimi ölçüt alan tutumu Aydınlanma hareketine yön veren öğretilerin şekillenmesi ve yayılmasında oldukça etkili olduğu söylenebilir. Nitekim o, dönemin en gelişmiş bilimsel bilgisi olan deneysel felsefeyi ve Newton fiziğini eserlerinde ayrıntılı bir biçimde işleyecek ve Descartes ile Newton'un gök kuramlarını karşılaştırarak Fransada ve Kıta Avrupa'sında bilimin gelişim sürecini büyük ölçüde etkileyecek kadar bir bilimsel bilgi donanımına sahipti. Voltaire sahip olduğu bu donanım ve yaklaşımı ile bir bilim üreticisi olmamışsa da onun başarılı bir bilim aktarıcısı olduğu söylenebilir.⁹ Bu anlamda Aydınlanma hareketinin öncülüğünü yapan diğer isimler gibi Voltaire'in de bir fikir adamı ve sistem sahibi bir filozof olmasa da güçlü kalemiyle Aydınlanma öğretilerinin savunulmasında ve geniş halk kitlelerine ulaştırılmasında önemli bir yere sahiptir.

Voltaire'in Aydınlanma felsefesindeki bu eşsiz konumuna işaret eden Victor Hugo "Voltaire demek, on sekizinci yüzyıl demektir" sözüyle Voltaire'e olan hayranlığını ifade ederken aslında Voltaire'in tarihte bıraktığı etkinin boyutlarına da işaret etmektedir¹⁰. Bu etkinin boyutlarına işaret eden bir başka isim olan Diderot'a göre ise Voltaire'in etkisi geleceğe uzanacaktır.¹¹ Felsefe tarihçisi Will Durant ise Voltaire'in Aydınlanma felsefesindeki benzersiz yerini şöyle ifade eder: "İtalya'nın Rönesans'ı, Almanya'nın Reform'u vardı, ancak Fransa'nın ise Voltaire vardı. O ülkesi için hem Rönesans hem Reform hem de İhtilal'in yarısı demektir".¹² Voltaire'nin bazı broşürlerinin

⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 32-33; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi - Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 32-33; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 355.

⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi - Aydınlanma*, 32; Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 1999), 14-15.

¹⁰ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 115.

¹¹ Will Durant - Ariel Durant, *Rousseau and Revolution: The Story of Civilization* (Simon and Schuster, 1967), 881.

¹² Will Durant, *The Story of Philosophy* (New York: Garden City Publishing Company, 1933), 220.

yüzbinlerce basıldığını belirten Durant bir başka eserinde ise Voltaire'in ruhunun kıtada ve on sekizinci yüzyılda bir alev gibi hareket ettiğini ve her nesilde bir milyon ruhu harekete geçirdiğini söyler.¹³ Bu nedenle Aydınlanma felsefesinin ana öğretilerinin teşekkülünde felsefi veya teorik anlamda Voltaire'in katkısı sınırlı olsa da özünde Kilise'ye karşı bir mücadelenin yaşandığı on sekizinci yüzyılda söz konusu öğretilerin savunulması ve geniş kitlelere ulaştırılmasında Voltaire son derece mühim bir vazife yerine getirmiştir. Voltaire'in Aydınlanma felsefesindeki bu emsalsiz yerini daha iyi görmek için Aydınlanma hareketine yön veren temel öğretilere dair görüşlerine bakmakta yarar var.

1.1. Tanrı Anlayışı ve Deizm

Tanrı anlayışında İngiliz felsefesinin etkisi görülen Voltaire, doğal din ya da deizm olarak yorumlanan bir anlayışı savunur. Bu anlayış aklın mutlak hâkimiyetine dayalı bir dünya düzeni kurmayı hedefleyen ve Aydınlanma çağında en parlak dönemini yaşayan Tanrı ve din anlayışıdır. Başka bir ifade ile tek Tanrı'ya inanmakla beraber doğüstü vahiyden ziyade doğal akla dayalı dinî pratiğe inanan ve her türlü vahyi, ilhamı ve dolayısıyla vahyin bildirdiği Allah'ı, dini inkâr ederek sadece akıl ile idrak edilen bir Tanrı'nın varlığını kabul eden bir görüştür.¹⁴ Kökleri antik çağda Stoa dönemine dayanan ve Rönesans'ta da kendisini gösteren deizmi, Tanrı'yı âlemin yaratıcısı değil sadece *İlk Muharrik* olarak bilen Aristoteles'e dayandıranlar da vardır. Aydınlanma dönemi din anlayışı, Hristiyanlığın temel ilkelerine ve tarihine sistemli eleştiriler getirirken katı bir akılcılığa dayalı bir doğal din ya da doğa dini fikrini ileri sürerek Tanrı'yı sadece bir ilk neden olarak görmekte ve bunun dışında ona herhangi nitelik ve güç atfetmemektedir.¹⁵

Fransız deistleri içinde en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Tanrı'nın varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışları ile dinin kurumsal boyutuna şiddetli bir biçimde karşı çıkar. Genelde Hristiyanlık ve özelde Katolik Kilisesine olan aleyhtarlığı ile öne çıkan Voltaire, eserlerinde doğal bir dini temsil eden ifadeleri sıklıkla kullanır. Nitekim *Zadig* eserinde geçen bir diyalogda şu ifadeler yer alır: Göğü göstererek "...*Tanrım oradadır*", yine elini kalbini üstüne koyarak "*Dinim de burada*" der.¹⁶ Voltaire'in savunduğu bu doğal din Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini

¹³ Durant - Durant, *Rousseau and Revolution*, 753.

¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 49; Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/109.

¹⁵ Veysel Atayman (ed.), *Aydınlanma* (İstanbul: Donkişot Yayınları, 2006), 107.

¹⁶ Voltaire, *Zadig ve Başka Hikayeler*, çev. Yaşar Nabi Nayır (Ankara: MEB Yayınları, 1962), 335.

referans alır. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalâğalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire'in, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancının âlemdeki tabii süreklilik fikri ile çeliştiğini ileri sürerek deizmi bu çelişkiye çözüm olarak seçtiği görülür. Onda en çok göze çarpan deist özellik, Hıristiyanlığa ait kutsal metin ve dinî yapılanmaları alaycı bir üslûpla eleştirmesidir.¹⁷

Aydınlanma dönemi düşünürleri arasında geleneksel dine ve din adamlarına karşı verdiği mücadele ile öne çıkan Voltaire, Hristiyanlığın özünde hurafelerin olmadığını ve ilk dönemlerindeki bozulmamış halinin bir doğal din olduğunu savunurken kendi zamanındaki Hristiyanlığın ise bütünüyle bozulmuş olduğunu söyler. Bu nedenle teslis (üçleme), ilk günah, Tanrı'nın insan olarak meydana çıkması, İsa'nın bütün insanlık adına acı çekmesi, İsa'nın etini ve kanını temsil etmek üzere ekmek ve şarapla yapılan takdis gibi nerdeyse Hristiyanlığın bütün yerleşik dogmalarına cephe alarak bu inançları kendine has bir üslûpla tenkit eder.¹⁸ 1765'te Marquis d'Argence de Dirac'a yazdığı mektupta Hıristiyanlığı "insanlığı aptallaştıran ve dünyayı üzüntüye gark eden en rezil hurafe din" olarak nitelerken Prusya kralı II. Frederick'e yazdığı mektupta ise Hıristiyanlıktan "dinler arasında hiç kuşkusuz dünyaya musallat olan en saçma, en anlamsız din" olarak bahseder.¹⁹ (Adıbelli 2019: 26). Fakat Voltaire Hristiyanlığın Tanrı ve din anlayışını eleştirmekle birlikte Tanrı'ya inandığını ve Hristiyanlıkla münhasır olmayan daha evrensel bir din anlayışına sahip olduğunu özellikle vurgular. Nitekim Hıristiyanlığın Tanrı inancını eleştirdiği bir yazısında şöyle der:

Elbette ki Tanrı'ya inanırım; hem Oxford, Cambridge Üniversiteleri ile memleketimdeki papazların inandıklarından çok inanırım. Çünkü onlar Tanrı'ya, altı bin yıldan beri tapıldığını ileri sürecek kadar dar kafalılık gösteriyorlar; hâlbuki ben, ona ilksiz zamanlardan beri tapıldığını söylüyorum.²⁰

Voltaire, savunduğu doğal din anlayışının çok eski zamanlardan beri insanlar tarafından var olduğunu ısrarla vurgular ve "Tanrı'ya inanma" fikrinin dünyadaki en eski düşünce sistemi olduğunun altını çizer:

Bütün dünya için bir namus telakkisi olduğuna göre bir tane de din vardır. Bu din hangi dindir diyeceksiniz? Bakın onu siz de benim kadar bilirsiniz, Tanrı'ya tapmak ve doğruluktan ayrılmamak.²¹

¹⁷ Erdem, "Deizm", 9/110.

¹⁸ Server Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, 183.

¹⁹ Ramazan Adıbelli, "Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Öncülerinden Katolik Rahip Richard Simon'un (1638–1712) İslam'a Yaklaşımı", *Bilimname* 2019/38 (31 Ekim 2019), 26.

²⁰ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, çev. Fehmi Baldaş (Ankara: MEB Yayınları, 1947), 2/164.

²¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi, 1977), 1/488.

Bu iki ilkeyi bütün dinlerin ortak hedefi kabul eden Voltaire'in bununla evrensel bir din arayışında olduğu görülmektedir. Nitekim din anlayışının sadece Hristiyanlığa hasredilemeyeceğini ısrarla vurgulayan Voltaire şöyle der:

Peki, öyle ise ben de bütün insanların dinini, Sokrates'in, Eflatun'un, Aristides'in, Çiçero'nun, Caton'un, Titus'un, Trajan'ın, Antoninus'un, Marcus-Aurelius'un, Epiktetos'un, İsa'nın dinini kabul ediyorum. Epiktetos'la beraber: "Beni yaratan Tanrıdır, derim; Tanrı benim içindedir; O'nu her yere beraberimde götürürüm; neden onu iğrenç düşüncelerle, çirkin hareketlerle, küstahça isteklerle kirleteyim? Vazifem, her bakımdan Tanrıyı övmek, ona şükretmek, ölünceye kadar da adını takdis etmektir."²²

Sayıdığı bütün isimlerin dinini ve Tanrı'sını kabul ettiğini söyleyen Voltaire'in bu ifadeleri aynı zamanda onu tanrıtanımsız ilan edenlere bir cevap niteliğindedir. Mezûr ifadeleriyle inandığı Tanrı'nın sıfatlarına ve Tanrı'ya kulluk algısına da açıklık getiren Voltaire dünyada sosyal ve ahlakî düzenin temini için bir Tanrı'nın mutlak anlamda var olması gerektiğini şu ünlü sözü ile dile getirir: "Tanrı var olmasaydı da biz onu icat etmek zorunda kalacaktık. Ama bütün tabiat O'nun varolduğunu bize haykırmaktadır."²³ Bu ifadelerinden Voltaire'in Tanrı inancını toplumun bekası ve sosyal düzeni için adeta bir teminat olarak gördüğünü ve ateizmin tehlikesine işaret ettiği görülmektedir. Ayrıca bu ifadelerinden yola çıkarak dine yönelik yoğun eleştirilerinde asıl hedefinin içi hurafelerle doldurulmuş klasik din anlayışı ve bu anlayışı halka din adına empoze eden din adamları olduğu sonucu çıkmaktadır. Klasik din anlayışına getirdiği yukarıdaki eleştirilerden sonra kendi inandığı evrensel din anlayışını şöyle niteler:

İnsanları saçmalamaya sürüklemeyen doğru olmaya yönelten, olanaksız, birbirine zıt, Tanrıyı küçük düşüren insanlara da zarar veren şeylere inanmayı emretmeyen, sağduyusu olan her hangi bir kimseyi sonsuz cezalarla korkutmaya yeltenmeyen bir din. Güvenini cellâtlarla desteklemeyen, anlaşılmaz safsatalar için yeryüzünü kana bulamayan, bir anlam belirsizliğinden, bir sözcük oyunundan, varsayılan iki üç antlaşmadan yararlanarak zina eden, adam zehirleyen, ana baba katili papazı bir hükümdar ve bir Tanrı katına çıkarmayan; kralları bu papazın buyruğu altında koymayan; ancak bir tek Tanrı'ya, adalete, toleransa ve insanlığa tapmayı öğreten bir din.²⁴

Ben de vicdanıma uyararak taparım. Vicdanım bana Tanrı'dan kork, Calo-

²² Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, 2/215-216.

²³ Voltaire, *Épîtres* (Paris: Garnier, 1769), 104.

²⁴ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/317.

yerleri, Dervişleri, Buda ve Brahma papazlarını sev, bütün insanlara kardeş gözüyle bak, diyor.²⁵

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Voltaire, Tanrı anlayışını çok eski zamanlardan beri insanların sahip olduğu doğal din veya evrensel Tanrı anlayışı olarak adlandırır. Voltaire'in Hristiyan aleyhtarlığı temelli doğal din anlayışında dikkat çeken en önemli husus Tanrı'nın inkâr edilemez var olduğu düşüncesi ve Tanrı'nın ahlakî bir varlık olduğuna yapılan vurgudur. Voltaire'in savunduğu bu doğal din anlayışı Aydınlanma döneminde en parlak devrini yaşayan deizme de kaynaklık eder. Diğer Aydınlanma düşünürleri gibi Voltaire de ateistlerle olan farkını görünür kılmak için benimsediği deizmin hareket noktası, dünyadaki bütün sistemlerden önce var olan bir Tanrı'ya tapma fikri ve her yerde herkes için geçerli olan evrensel ahlakî değerlerdir. Bu anlamda her ne kadar farklı açılımları varsa da "deizm" in doğal din argümanlarını kullandığını veya ikisinin hareket noktasının aynı olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Ahlak Anlayışı

Voltaire'in Tanrı ve din anlayışında ahlakî öğeler önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki onun ahlaka dayalı bir din felsefesine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Prusya İmparatoru Friederich'e yazdığı mektupların birinde "ben mümkün merteye metafiziğimi daima ahlaka indirgiyorum" der.²⁶ Teorilerin pratiğe oranla değersiz olduğunu kabul eden Voltaire metafizik çabalardan ziyade pratiğe yönelik çalışmaların insanın yaşamında önemli olduğunu *Candide* eserini noktaladığı şu sözleriyle ifade eder: "Bunlar güzel sözler ama bahçemizi yeşertmek gerek."²⁷

Voltaire, diller ve gelenekler gibi ahlaksal kanıların da değişmesine rağmen her türlü doğaüstü inançlardan bağımsız doğal ahlak yasalarının var olduğunu ve bunların dünyanın her yerinde insanların anlaşabilmesi için zorunlu kanunlar olduğunu belirtir. Bu evrensel yasalara; komşusuna eziyet etmeme, insanları incitmekten kaçınma gibi örnekler getirir.²⁸ Ahlakın Tanrı kaynaklı olduğunu savunan Voltaire dogma ve boş inançların ahlak ile bir ilgisi olmadığını söyler:

Ahlak ne boş inanlarda, ne törelerdedir, onun dogmalarla da bir ilgisi yoktur. Bütün dogmaların birbirlerinden başka oldukları, akıllarını kullanmasını bilen bütün insanlarda da ahlakın aynı kaldığı ne kadar söylene

²⁵ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, 1/191.

²⁶ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 1-2/559, 484.

²⁷ Voltaire, *Candide ya da İyimserlik*, çev. Server Tanilli (İstanbul: Adam Yayıncılık, 2000), 256.

²⁸ Copleston, *Felsefe Tarihi - Aydınlanma*, 37; Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, 195.

azdır. Demek ki ahlak ışık gibi Tanrı'dan geliyor. Bizim boş inançlarımız karanlıklardan başka bir şey değildir.²⁹

Hristiyanlığa karşı amansız bir savaş vermesine rağmen Voltaire bu dindeki nasihat ve ahlaki öğelerini önemser. Din adamlarının dinin özünde yer almayan şeyleri vaaz ederek insanların dinden nefret etmesine yol açtıklarını belirten Voltaire, din adamlarına dini bir baskı aracı olarak kullanıp insanları sömürmekten vazgeçmelerini ve dinin ahlaki boyutunu öne çıkararak insanlara Tanrı'yı ve dini sevdirebileceklerini söyler. "Tanrı'nın büyük olduğunu, ahlak kurallarının iyiliğini durmadan söyleyin; o zaman insanların daha faziletli, daha bahtiyar olacağından emin olabilirsiniz"³⁰

Geveze vaizler, sapık tartışmacılar, şunu hatırlamaya çalışın ki sizin efendiniz, kutsama töreninin görünmez bir şey olduğunu hiçbir zaman söylemedi; hiçbir zaman başlıca dört erdem, üç tane de tanrıbilim erdemi kabul etmedi; hiçbir zaman anasının dünyaya saf ve lekesiz gelip gelmediğini incelemeyi; vaftiz edilmeden ölen küçük çocukların lanete uğrayacaklarını hiçbir zaman söylemedi. Dünya kadar eski olan gerçeğe uyararak sadece şunları dedi: Tanrı'yı ve insanları seviniz. Siz de onunla yetininiz, aşağılık şamataçılar; insanlara ahlak vazedin, başka bir şey istemez. Ama bu ahlaka siz de uyun: artık mahkemeler sizin davalarınızın gürültüsüyle çınlamasın; artık bir savcının pençesiyle dul bir kadının, bir yetimin lokmasını ağzından almayın; artık ufak bir geliri, batının içine düştüğü o büyük mezhep ayrılıklarında, bir türlü paylaşılmayan papalık gibi birbirinizin elinden almaya uğraşmayın. Keşişler artık dünyaya haraç kesmeyin; ancak o zaman size inanabiliriz.³¹

Bu ifadelerinde yaşanan Hristiyanlık ile Hz. İsa'nın öğütlediği din arasındaki çelişiklere dikkat çeken Voltaire, Tanrı'yı ve insanları sevmenin dünya kadar eski olan bir hakikat olduğunu ve İsa'nın da buna emretmekten başka bir söylemediğini vurgulamaktadır.

1.3. İlerlemecilik Anlayışı

Özü değişim olan ilerlemecilik akımının önemli bir temsilcisi de Voltaire'dir. İlerlemeyi aklın zaman içinde kendini göstermesi olarak tarif eden Voltaire'in ilerlemecilik anlayışı genel itibariyle iktidarın keyfiliği ve Kilisenin toleranssızlığına karşı verdiği mücadele eksenlidir. Nitekim ona göre entelektüel, bilimsel ve ekonomik ilerleme için tolerans kaçınılmazdır. Devletin öncelikle insan haklarına saygı göstermesi gerekir diyerek temel-

²⁹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/242.

³⁰ Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, 1/311.

³¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 1/511.

de düşünce ve ifade özgürlüğü ile özdeşleştirdiği politik özgürlüğün savunucusu olmuştur.³²

Voltaire'e göre insan için iyi olan her şey, aklın gelişmesi ve ilerlemesine bağlıdır. Bu ilerlemeyi engelleyen ise müsamahasızlık, batıl inançlar ve peşin hükümlerdir. Bir yazarın ve filozofun görevi bunlarla mücadele etmek ve müsamahakâr ve hayırsever bir yaşamın sade kurallarını öğretmektir.³³ Voltaire küçüklüğünden beri asıl hedefinin Tanrı'nın insana bahşettiği en özenilmiş hediyesi olan akıl ve zekânın kullanılmasını yasaklayan taassubu ortadan kaldırmak ve medeni ilerlemeleri esaret zincirinden kurtarmak olduğunu söyler.³⁴ Voltaire, insan zihnini kontrol etmeyi ve politik iktidarı etkilemeyi hala sürdüren Kilisenin, bilginin ilerlemesini durdurmaktan ve eğitim sisteminin tekelleşmesinden sorumlu olduğunu belirterek Hristiyanlığın bağınaz tutumu ile olabilecek her türlü ilerlemenin önünde bir engel olduğunu ifade eder.³⁵ Voltaire için dinin anlamı toplumsal ilerlemeye katkıda bulunduğu takdirde olumlu olur. Yoksa din, sadece Kilise'ye ve belirli bir kurumun tekelinde olduğunda tümüyle olumsuzdur ve ilerleme önünde engel olduğundan aşılması gerekir.

Kant'ın "*aklımı kullanma cesaretini göster*" sloganıyla belirlediği Aydınlanmanın felsefesini anımsadığımızda aklın kullanımı ile mümkün olan ilerlemenin bu anlayışın temel dinamiği ve aynı zamanda doğal bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Voltaire de, aklın kullanılmasıyla ilerlemelerin mümkün olabileceğini belirtirken, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kilisenin elinde tutsak olan medeni ilerlemelerin sağlanmasını kendisine temel hedef olarak seçmiştir.

1.4. Tolerans Anlayışı

Aydınlanma felsefesinin karakterini belirleyen düşüncelerden biri de şüphesiz ki hümanizm ve buna bağlı ortaya çıkan tolerans³⁶ anlayışıdır. Dö-

³² Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 170.

³³ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 14.

³⁴ Beşir Fuad, *Voltaire* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1304), 114-115.

³⁵ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 111.

³⁶ Voltaire'in kastettiğimiz anlayışını ifade etmede daha uygun olduğu için hoşgörü yerine tolerans sözcüğünü tercih ettik. Çoğunlukla aynı anlama geldiği düşünülerek birbiri yerine kullanılsa da tolerans ile hoşgörü yüklendikleri anlam ve kullanıldıkları bağlam bakımından birbirini tam olarak karşılamamaktadır. Bu gibi yanlış kullanımlar anakroniktir. Çünkü etimolojik köken bakımından biri Batı diğeri Doğu mahreçli olan bu iki sözcükten tolerans, Hristiyan mezheplerinin arasında çatışmaların yaşandığı 16. yüzyılda Kilisenin farklı Hristiyan mezheplerine karşı tutumunu belirtmek için kullanılır ve istenmeyen ancak "engel de olunamayan bir şeye veya kişiye, daha kötü sonuçlar getirmesini önlemek amacıyla katlanmak anlamına gelir. Eski Anadolu Türkçesinde 'hoş görmek' kelimelerinden mürekkep olan hoşgörü ise farklı yaşam tarzlarına sahip kişilerin birbirlerine gösterdiği bireysel bir tutumun ifadesidir. Tolerans veya müsamaha beğenilmeyene karşı alınacak bir tavidir. Hoşgörü duyu dünyasına ait iken tahammül etme, katlanma, görmemezlikten gelme anlamlarına gelen tolerans ise akıl alanına aittir. Duygulara irade ile hâkim olunamaz. Tolerans bir kurum olup gücü temsil ederken hoşgörü ise bireysel bir yaklaşımdır ve yaptırım gücü yoktur. Bir

nemin Hristiyan bağnazlığının halk üzerindeki usandırıcı baskısına karşı gelişen tolerans düşüncesi Aydınlanma düşünürlerinin tümü tarafından şiddetle savunulmuştur. Voltaire de Hristiyanlığın baskısına en yüksek telden tepki gösterenlerin başında gelir. Kilise'ye getirdiği eleştirilerde Hristiyanlığın daha önceleri yaptığı zulüm ve adaletsizliklerin hep tolerans eksikliğinden kaynaklandığına işaret eder. Ona göre toleranssızlığın kaynağı Avrupa toplumunun düşünce ve yaşam biçimleri değil onların yalnızca bir parçası olan Hristiyan dininin bizzat kendisidir.³⁷

Voltaire'e göre insanlığın en güzel meziyeti tolerans gösterebilmesidir. Kendi düşünce ve inancını paylaşmadığı için bir insana zulmeden her insan bir canavardır.³⁸ Din ve ifade özgürlüğü konusundaki düşünceleri ile ünlü olan Voltaire bu ifadelerinden birinde şöyle der: "Söylediklerinizin hiçbirini kabul etmiyorum, fakat düşüncelerinizi söyleme hakkınızı ölünceye kadar savunacağım."³⁹ Voltaire, bir insan kendi dininde veya düşüncesinde olmayan bir başkasını inandırmak istiyorsa bu işi en kandırıcı yumuşaklıkla en çekici ılımlılıkla yapması gerektiğini belirtir.⁴⁰

Tarihte yaşanan bölünmelere dikkat çeken Voltaire bunlardan ders çıkarılması gerektiğini belirtir. Yüzyıllardan beri sürüp giden bu korkunç bölünmenin, birbirimizin yanlışlarını karşılıklı olarak bağışlamak gerektiğini apaçık gösteren bir ibret olduğunu söyleyen Voltaire, bölünmenin insanoğlunun en büyük hastalığı olduğunu ve bu hastalığı tedavi edecek yegâne ilacın da tolerans olduğunu ifade eder.⁴¹ Voltaire temelsiz inançların ancak toleransın toplumsal düzeyde kurumlaştırılmasıyla insan dünyasından atılabileceğini savunur. Yine tolerans ile insanın önyargılardan kurtarılabilceğini belirterek şöyle der: "Yakından yakına serpilen tolerans nihayet insanların huylarını rendeler ve kötülük salgılarını önler."⁴²

Toleransın doğal bir insan hakkı olduğunu ve insan haklarının ancak doğal hakların üstüne yükselebileceğini söyleyen Voltaire *Traité Sur La Tolérance* (Tolerans Üzerine) adlı eserinde şöyle der:

Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma. Bir insan bir başkasına şöyle dememelidir: Benim inandığım şeye inanmazsan işin bitiktir. Hristiyanların birbirlerine tolerans ile davranmalarının gereğini kanıtlamak için harikulade bir bilgiye gerek yoktur. Ben daha ilerisini savunuyor

kurumun tavrını belirtmekten uzaktır. Tolerans ve hoşgörünün farkı üzerine detaylı bilgi için bkz: Çağrıncı 2006, 71-73; Öner 1995, 4-5; Ölmez Atalay 2008.

³⁷ Voltaire, *Türkler Müslümanlar ve Ötekiler*, thk. Osman Yenseni (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1969), 18.

³⁸ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/381.

³⁹ Yalçın Kaya, *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi* (İstanbul: Tıglat Matbaacılık, 2000), 76.

⁴⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/319.

⁴¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/389.

⁴² Voltaire, *Türkler Müslümanlar ve Ötekiler*, 6.

ve bütün insanlara kardeş gözüyle bakmamız gerektiğini söylüyorum. Bir Türk, bir Çinli, bir Yahudi kardeşim mi oluyor böylece? Elbette hepimiz aynı babanın çocukları, aynı Tanrı'nın kulları değil miyiz?⁴³

Bu ifadeleriyle hümanist bir yaklaşım sergileyen Voltaire savunduğu din ve vicdan özgürlüğü için gerekli olan toleransın bilgi seviyesi ile bir ilişkisinin olmadığını, başka bir ifade ile insanın doğuştan sahip olduğu bir hak olduğunu belirtmektedir. Dinî ve fikrî çoğulculuğun toleransa zemin oluşturduğunu savunan Voltairée bir memlekette iki din olduğunda bunlar birbirleri ile çatışırken otuz çeşit din varsa bunların mensupları tolerans içinde yaşarlar. Voltaire, birçok farklı din mensubunu tolere eden Türkleri buna örnek verir.⁴⁴

Voltaire, tolerans fikrini evrensel olarak ele almaya çalışmasına rağmen tolerans problemi temelde Hristiyan dininin bir problemi olduğu için konuyu Hristiyanlıktan bağımsız ele almamıştır. *Felsefe Sözlüğüne* yazdığı ilk bölümde toleransı Hristiyanlığın içindeki çatışmalarla değerlendiren Voltaire sonradan eklediği ikinci bölümü ise tamamen Hristiyanlığa atfederek problemin kaynağına işaret etmektedir.⁴⁵ Ancak söz konusu İslâm olunca Voltaire'in tolerans anlayışından eser kalmadığına yukarıda işaret edilmiştir.

1.5. İslâm ve Türklere Dair Düşünceleri

Voltaire, yukarıda saydığımız Aydınlanma hareketine yön veren düşüncelerinin yanı sıra İslâm ve Türklere dair düşünceleriyle de fikirleriyle de önemli bir isimdir. Voltaire'in İslâm ve Türkler hakkındaki görüşlerinde birbiriyle çelişen iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Nitekim kimi eserlerinde Kilisenin tahakkümüne dayanan din anlayışına getirdiği eleştirilerde, içinde bulunduğu geleneğin İslâm ve Müslümanlara karşı önyargılı tutumundan uzak ve tarafsız değerlendirmelerde bulunarak İslâm'ı ve Osmanlı yönetimini överken kimi eserlerinde ise İslâm ve Müslümanlar/Türkler hakkındaki açıklamalarıyla bağlı bulunduğu geleneğin etkilerinden kurtulamadığını ifşa eden hezeyanlara yer vermiştir. Voltaire'in bu çelişkili görüşlerinin arka planında yatan gerçek sebebi tartışmadan önce Voltaire'in bu görüşlerine değinmemiz yerinde olacaktır.

Voltaire'in ilk dönem eserlerinde İslâm ve Türklere karşı bariz bir nefret göze çarpmaktadır. Bu tutumuyla Batı dünyasının Türk-İslâm tasavvurunu yansıtan Voltaire, kutsal ittifak savaşlarının sonucusu olan Zenta sa-

⁴³ Voltaire, *Traité Sur La Tolérance* (Bibebook, 1763), 112.

⁴⁴ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 2/381-382, 385.

⁴⁵ Ölmez Atalay, *Felsefi Açından Tolerans ve Hoşgörü*, 61.

vaşında Osmanlı'ya karşı galip gelen Avusturya Prensi Eugène'e ithaf ettiği bir şiirinde (1716) Türkleri hiçbir zaman sevmediğini söyleyerek onlardan sanat düşmanı ve Antik Hıristiyan Doğu İmparatorluğunun yıkıcısı olarak bahseder. Voltaire bu açık nefretini şu mısralarla dile getirir:

Takip edin şu Müslümanları / Kaldırın aradaki engeli

Yerle yeksan edin / O küstah sünnetlileri

Mücadele şevkiyle dolarak / Çiğneyin türbanları

Bitirin artık şu işi / Osmanlı sarayındaki ⁴⁶

Voltaire'in dilinden Hristiyan Batı'nın İslâm ve Türkler hakkındaki tarihî algılarını dışa vuran bu ifadeler Aydınlanma hareketinin arifesinde bu olumsuz algının sadece halk arasında veya kilise çevresiyle sınırlı olmadığını, aksine Kiliseye mesafeli olan kesimlerde bile ne kadar yaygın ve canlı olduğunu göstermektedir. Voltaire'in İslâm'a dair Hristiyan Batı'nın bilinçaltındaki nefretini dışa vuran düşünceleri Hz. Muhammed aleyhine kaleme aldığı *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* (Fanatizm veya Muhammed Peygamber) adlı piyeste de açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Muhammed'in, Zeyd'in hanımı Zeynep ile evlenmesini tarihî gerçeklerle bağdaşmayan kurgusal bir biçimde ele alan piyes tamamen Batı'nın İslâm dini hakkındaki bilinçaltını izhar etmektedir. Hz. Muhammed'i şehvetine düşkün ve amacına ulaşmak için büyü yapan bir karakter olarak tanıtan söz konusu piyes Voltaire'in diğer eserlerinde İslâm'a dair dile getirdiği olumlu düşünceleri gölgede bırakmıştır. Bu piyesin tarihsel verilerle tutarsız olması bir yana Voltaire'in bu piyesi ne amaçla kaleme aldığı da tartışmalıdır. Zira Voltaire oyunun bir örneğini Papa XIV. Benoît'ya göndererek "*Gerçek dinin reisinin sahte ve barbar bir dinin kurucusuna karşı bir yazı ithaf etmesini Hazretiniz bana mazur görsün. Sahte bir peygamberin acımasızlığının ve yanlışlarının hicvini en uygun şekilde, barış ve hakikat Tanrı'sının nabi ve mukallidinden başka kime tevcih edebilirdim?*" diyerek ona bu piyesi kendisine ithaf ettiğini söyler. Papa da cevabenbu takdir-i şayan trajediyi" büyük bir zevkle okuduğunu belirterek Voltaire'i tebrik eder.⁴⁷ Fakat daha sonra Voltaire'in Prusya Kralı II. Frederick'e yazdığı bir mektupta ise piyesinde asıl maksadının bağnazlığın zararlarını ortaya koymak olduğunu, fakat böyle bir anlatımı tercih ettiği için büyük tenkitlere maruz kalabileceğini söyler.⁴⁸ Nitekim Voltaire'in belirttiği gibi söz konusu piyes sadece

⁴⁶ Voltaire, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, ed. Ch. Lahure (Paris: Librairie De La Hachette, 1959), 6/185.

⁴⁷ Adibelli, "Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Öncülerinden Katolik Rahip Richard Simon'un (1638-1712) İslâm'a Yaklaşımı", 26.

⁴⁸ Muhammed İhsan Hacısmailoğlu, "Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeynep Hadisesi Bağlamında Voltaire'in 'Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı' Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 327-328.

İslâm dünyasında değil Jansenistler denilen Katolik Hristiyanlar tarafından da dine hakaret olarak kabul edilerek karşı çıkmış ve neticesinde piyese Paris'te üç kez sahnelendikten sonra yasaklanmıştır.⁴⁹

Voltaire akla ve bilime köstek oldukları gerekçesiyle Hristiyanlığa yönelttiği oklarını bu kitabında İslâm'a yöneltmesi manidardır. Zira akılcılık, hümanizm ve tolerans anlayışının izlerinin görülmediği bu eserinde Voltaire kendisiyle adeta çelişmektedir.⁵⁰ Voltaire'in II. Frederick'e yazdığı mektuptaki ifadelerini dikkate alan kimilerine göre diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Voltaire'in esas amacı Ortaçağ Hristiyan dünyasında oluşturulan dinî bağnazlığa ve fanatizme yol açan dinî kurumları yıkmaktır. Ancak Voltaire, bu eleştirilerini doğrudan yapmaktansa Batı'nın ebedî düşmanı olan İslâm üzerinden dolaylı yoldan yapmayı tercih etmiştir.⁵¹ Fakat bu değerlendirme Voltaire'in adı geçen eserini Papa'ya ithaf ederek yazdığı mektubu görmezden geldiği için Voltaire'in gerçek niyetini ortaya koymaktan uzaktır. Diğer bir ifadeyle Voltaire'in Hristiyanlığa kılıç sallarken İslâm'ı bir kalkan olarak kullandığını ve aslında İslâm'la bir alıp veremediğinin olmadığını söylemek kanaatimizce isabetli bir değerlendirme değildir. Dolayısıyla Voltaire'in söz konusu eserinde Batı Aydınlanma hareketine yön veren düşünceleriyle çeliştiğini ve Batı dünyasının İslâm'a yönelik kadim nefretinin izlerini taşıdığını söylemek daha doğru olacaktır.

Voltaire'in İslâm ve Türklere dair menfi görüşleri, başka eserlerinde de göze çarpmaktadır. Örneğin yazılarından derlenen *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* adlı eserde Voltaire, Hz. Muhammed'in Hz. İbrahim'e dayandırılan soyağacının doğru olmadığını söyleyerek, devlet kurucusu olan bir peygamberin okuma yazma bilmemesi ve imza atamamasını alaya alır.⁵² *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde ise İslâm yerine Leibniz gibi Batı düşünürlerini takiben oryantalist bir söylemle "Muhammedçilik" kavramını kullanarak bununla Batı'nın İslâm'a yönelik indirgemeci ve dışlayıcı mahiyetteki kolektif bilincini yansıtır.⁵³ Aynı maddede Türkleri "kadınların ve sanatın düşmanı zorbalar" olarak nitelendirirken⁵⁴ yine Batı'nın olumsuz Türk algısını izhar etmektedir.

Fakat Voltaire'in İslâm ve Türklere dair düşünceleri yukarıda işaret ettiğimiz olumsuz ifadeleriyle sınırlı değildir. Zira o, mezkûr değerlendirmelerinin yanı sıra kimi eserlerinde olumlu düşünceler de kaleme almıştır.

⁴⁹ Ian Davidson, *Voltaire: A Life* (New York: Pegasus Books, 2010), 176.

⁵⁰ Kalm, *İslâm ve Batı*, 115.

⁵¹ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 83-84.

⁵² Voltaire, *Türkler Müslümanlar ve Ötekiler*, 5-6.

⁵³ Onur Bilge Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk imgesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 35.

⁵⁴ Voltaire, *Voltaire's Philosophical Dictionary*, çev. H. I. Woolf (London: Gerorge Allen and Unwin Ltd, 1924), 220.

Örneğin *Felsefe Sözlüğü*'nde Muhammedçilik olarak tanımladığı İslâm'a karşı Batı Hristiyan dünyasının yanlış algısını tadil etmeye çalışır. Keşiş ve papazların iddia ettikleri gibi Muhammed'in dininin şehvânî bir din olmadığını, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin sanıldığı kadar kolay işler olmadığını şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

Size yine diyorum cahiller, ahmaklar ki, diğer cahillerin sözüne kapılarak Muhammedî dinin şehvânî olduğunu zannediyorsunuz. Bu zannınız batıldır. Diğer birçok noktada olduğu gibi bu noktada da sizi aldatmışlar. Rahipler, papazlar, keşişler! Oruç Temmuz'a rastladığı zaman sabahtan akşama kadar on sekiz saat hiçbir şey yiyip içmemeyi farz kılan bir şeriât hükmüne uymaya sizi mecbur etseler; sizi kumardan menedip bu emre muhalefette bulunanların cehennemlik olacağını ihtar etseler; aynı ceza ile şaraptan mahrum edilseniz; ateş gibi yanmakta olan sahralarda hac etmek mecburiyetinde bulunsanız; gelirinizden en az yüzde iki buçuğunu fukaraya zekât vermek boynunuza farz olsa; on iki karı almak alışkanlığınız iken birdenbire dörde indirilse; insafıca söyleyin, böyle bir dine şehvânî demeye cesaret eder miydiniz?⁵⁵

Özellikle infiale yol açan *Fanatizm veya Muhammed Peygamber* adlı piyesindeki düşünceleriyle çelişen bu ifadelerde Voltaire'in ciddi bir kafa karışıklığı içinde olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıda Türkleri "kadınların ve sanatın düşmanı zorbalılar" olarak tanımladığı *Felsefe Sözlüğü*'nün *tolerans* maddesinde Voltaire şu ifadeleri kullanır: Eğer bir ülkede iki farklı din varsa biri diğerinin boğazına yapışır ama otuz tane varsa herkes barış içinde geçinir. Örnek olarak Türk devletini veren Voltaire Türk devletinde yaşayan yabancı unsurların barış içinde yaşadığını ifade eder.⁵⁶ Bariz bir biçimde görülen bu çelişkili ifadelerin zamanla değişen bir algının neticesi olmadığını söyleyebilirsek de bunların bir kafa karışıklığının göstergesi mi yoksa bilinçli ikiyüzlü bir tutumun belirtisi olduğu konusunda net bir şey söylememiz kolay görünmemektedir. Fakat Voltaire'in Aydınlanma hareketine yön veren akılcılık, hümanizm ve tolerans anlayışı gibi düşünceleri hatırlandığında bu çelişkili görüşlerinde kendisiyle ters düştüğü bariz bir biçimde görülmektedir.

Voltaire'in yukarıda saydığımız düşünceleri gerek Aydınlanma döneminde gerekse sonraki dönemlerde meydana gelen sosyal hareketler ve düşünsel öğretilerin şekil almasında etkili olmuştur. Bu düşünceler Aydınlanma'nın zirvesi olarak tabir edilen Fransız devrimine de büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle akıl ve bilimi ölçüt kılarak problemlere yaklaşması, başta din ve

⁵⁵ Voltaire, *Voltaire's Philosophical Dictionary*, 220; Beşir Fuad, *Voltaire* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 170-171.

⁵⁶ Voltaire, *Voltaire's Philosophical Dictionary*, 302-303.

ifade özgürlüğü olmak üzere özgürlüğün tüm alanlarda yaygınlaşmasını savunması, hümanizm, demokrasi ve tolerans gibi düşünceleri güçlü kalem ile Fransa halkına taşıyarak bilinçli bir uyanışa hazırlaması nedeniyle Fransız devriminin öncüsü hatta kimilerine göre babası kabul edilmiştir. Hristiyanlık aleyhindeki düşünceleri nedeniyle öldüğünde cenazesi kiliseye alınmamış ve defnedilmek istenmemiştir. Ancak yeğeni tarafından bir köy manastırında nakil ve defin işlemleri yapılabilmektedir. Fransız ihtilalinin ardından 1791 yılında ise kemikleri çıkarılarak Paris'in meşhur Pantéhon Mabedi'ne aktarılmış ve adına görkemli bir anıt inşa edilmiştir. Etkisi ihtilal ile sınırlı kalmayan Voltaire'in Hristiyanlığa karşı verdiği mücadelenin sonucunu şu yerde tespit özetlemektedir: “Bugün Avrupa'nın bağlı olduğu din Hristiyanlık değil, Voltaire'in dinidir.⁵⁷ Diderot'un yukarıda zikrettiğimiz “Voltaire'in etkisi geleceğe uzanacaktır” şeklindeki öngörüsünü de haklı çıkaran bu tespit aynı zamanda Aydınlanma hareketinin evrensel bir karakter kazanmasında da etkili olmuştur. Zira Voltaire, Avrupa'da sadece dinî alanda değil etkisini her alanda gösteren ve bugün yaşadığımız çağda etkileri halen devam eden büyük dönüşümün en önemli mimarlarından biri olmuştur.

2. VOLTAIRE'İN OSMANLI AYDINLARI ÜZERİNDE ETKİSİ

Osmanlı'da on sekizinci yüzyılda başlayan Batı eğilimi Tanzimat ile birlikte etkisini artırmış ve kapsamını genişletmiştir. Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, yabancı dilde eğitim veren okullarda verilen dersler ve yapılan çevirilerle Rönesans'tan sonra Avrupa'da vuku bulan düşünce akımlarının Osmanlı'ya girişi süreç içerisinde bir takım faaliyetlerle gerçekleşmiştir. Murtaza Korlaelçi bu geçiş dönemini şöyle özetlemektedir:

Materyalizmde olduğu gibi pozitivistimin de ülkemize girişi doğrudan felsefi bir yoldan olmamış, bunun yerine edebiyat akımları, o dönemdeki okullara konan pozitif bilim dersleri, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, bazı öğrencilerin Avrupa'ya gönderilmesi, eğitim kurumlarımıza gelen yabancı uzmanlar, çeviri faaliyetleri ve dernekler aracılığıyla olmuştur.⁵⁸

Harbiye ve Tıbbiye gibi yüksekokullarda bilim ve felsefenin Fransızca okutulması, bu okullardan mezun olanların genelde Fransa ve İngiltere'ye gönderilmesi, Galatasaray Lisesi Robert Koleji, Fransız Katolik, Avusturya Katolik, İngiliz, Alman, İtalyan okulları gibi ortaöğretim okullarının

⁵⁷ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 208.

⁵⁸ Murteza Korlaelçi, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 1/214.

yaygınlaşması Osmanlı'da Batılılaşma sürecini hızlandıran etkenler olarak sayılabilir. Bu süreçte dönemin aydınları, Batı ile kurdukları ilişkide genellikle Avrupa'da hâkim olan akılcı ve ihtilalci düşünce adamlarına ilgi duymuştur. İlgi öncelikle çeviriler yoluyla kendini göstermiş, ardından biyografiler, makale ve ansiklopedi maddeleri ile devam etmiştir. Derken bu düşünceler Osmanlı edebiyatçı ve aydınlarının ana temalarından biri haline gelmiştir.⁵⁹

Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinden olan Voltaire de düşünceleri ve bilhassa edebi kimliği ile Osmanlı aydınlarının ilgisine mazhar olan isimlerdendir. Çalışmamızın bu bölümünde Voltaire'e duyulan bu ilgi ve etkilenmenin boyutlarını Osmanlı aydınlanmasının önemli isimlerinden biri sayılan Münif Paşa, ilk Türk Pozitivist ve Natüralist kabul edilen Beşir Fuad ve dönemin önde gelen edip ve mütercimlerinden Ahmed Midhat üzerinde inceleyeceğiz. Voltaire'in Osmanlı aydınları üzerindeki etkisinin boyutları elbette bu üç isimle sınırlı değildir, fakat çalışmamın kapsamı itibarıyla örneklem olarak seçtiğimiz bu üç isim üzerinde Voltaire'in etkisinin izlerini süreceğiz.

2.1. Münif Paşa (1830-1910)

Devlet adamlığı yanı sıra edebiyatçı ve şair kimlikleri ile de tanınan Münif Paşa Osmanlı'da Voltaire'den yapılan ilk çevirilerin sahibidir. Bu nedenle Osmanlı aydınları arasında Voltaire ilgisinin ilk olarak Münif Paşa ile başladığı söylenir. Osmanlı'da üç dönem eğitim bakanlığı da yapan Münif Paşa Batı bilim, felsefe ve edebiyatını tanıtmaya amacıyla *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*'yi (Osmanlı Bilim Kurumu) kurar. Cemiyetin yayın organı olarak da Türk Medeniyet Tarihi açısından bilimsel bir değere sahip olan *Mecmua-i Fünûn* dergisini yayımlar. Dergide felsefeyle ilgili birçok makale kaleme alan Münif Paşa "*Tarih-i Hükamây-ı Yunan*" başlığı ile Yunan filozoflarını tanıtan bir dizi yazı yayımlar. *Voltaire*'den yaptığı çevirilerin de yer aldığı "*Muhâverât-ı Hikemiyye*" (Felsefi Diyaloglar) adlı derlemesini 1859 yılında yayımlar. Söz konusu derleme bir giriş ile Fenelon'dan iki, Fontenelle'den bir Voltaire'den sekiz olmak üzere toplam on bir küçük diyalogun tercümesinden oluşmaktadır. Bu çeviriler sayesinde Aydınlanmanın üç önemli düşünürünün fikirleri Türkçeye aktarılmış ve Osmanlı aydınlarının ilgisine sunulmuştur.⁶⁰

⁵⁹ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 31; Seçaattin Tural, "19. Yüzyıl Türk Aydınlanma ve Voltaire İlgisi", *Journal of History Culture and Art Research* 2/4 (2014), 147.

⁶⁰ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 118; Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 32-33; İsmail Doğan, "Münif Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/9-10.

Münif Paşa bu derleme ile Osmanlıların daha önce aşına olmadığı diyalog (*muhâverât*) türünü tanıtırken seçtiği örneklerin son dönem Fransız aydınlarının felsefi diyaloglarından seçilmiş olması anlamlıdır. Başka bir ifade ile Münif Paşa'nın böyle bir yolu takip etmesi, bir edebi türün tanıtılmasından öte daha önemli bir maksadın gözetildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Gerek Yunan filozoflarını tanıtan yazı dizileri gerekse yaptığı söz konusu çeviri diyaloglarla Münif Paşa'nın Osmanlı'da felsefi bir uyanışın gerçekleşmesine yönelik bilinçli ve kapsamlı bir çalışmanın temellerini attığını söyleyebiliriz.⁶¹

Münif Paşa, Batı düşüncesiyle halkı aydınlatırken döneminin diğer aydınları gibi siyasi bir mücadele ve devrimci bir üslûpla eyleme geçerek ve iktidarı ele geçirerek değil, öncelikle halkı eğitip bilgilendirerek yani tetrici bir metotla halk ile Batılılaşma arasında bir uzlaşma yolunu seçmiştir⁶² *Felsefi Diyaloglar*'ı da bu amaçla kaleme alan Münif Paşa, çevirdiği diyaloglarla Aydınlanma dönemi ve Voltaire'in düşüncelerini ana hatları ile halka ulaştırmayı başarmıştır. Diyaloglar arasında en hacimli ve felsefi açıdan en nitelikli olanı Voltaire'den çevirdiği "*Vâcibu'l Vücûd İspatı Hakkında Poseidonius ve Lukretius Nâm İki Feylesofun Muhâveresidir*" başlıklı diyalogdur. Bu diyalogda felsefe tarihinin en önemli problemlerinden olan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusu işlenmektedir. Atomcu ve Aristotelesçi iki filozof arasında geçen diyalogun ilk bölümünde evrenin mükemmel olduğu sonucuna varılırken ikinci bölümünde ise ruh ve düşüncenin varlığı ve bunları yaratan ama bunlardan farklı olan mükemmel ve aşkın bir yaratıcının varlığı kanıtlanır.⁶³ Bunun yanında Voltaire'in çevrilen diğer diyalogları ile onun insan, mutluluk, ruh, ölüm, kötülük, çağdaş siyaset ve iktisat gibi daha birçok düşüncesi Osmanlı aydınının bilgisine sunulmuştur. Münif Paşa sayesinde Beşir Fuad, Ahmed Midhat, Baha Tevfik ve Suphi Edhem gibi sonraki dönem aydınlarının bu düşüncelerle tanışmasıyla pozitivizme ve sonrasında materyalizme giden yolda uğradıkları duraklar daha görür-nür hale gelmektedir.⁶⁴

2.2. Beşir Fuad (1852-1887)

Osmanlı'nın aydınlanma serüveninde önde gelen isimlerden biri olan Beşir Fuad ilk Türk Pozitivist ve Natüralist olarak kabul edilir. Osmanlı ordusunda parlak geçen askerlik hayatını sona erdirerek düşünce hayatı-

⁶¹ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 33.

⁶² Bayram Ali Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2002), 66; Doğan, "Münif Mehmed Paşa", 32/10; Tural, "Türk Aydınlanma Voltaire İlgisi", 149.

⁶³ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 34-35.

⁶⁴ Tural, "Türk Aydınlanma Voltaire İlgisi", 149.

na başlayan Fuad'ın, Fransızca, İngilizce ve Almanca bildiği, 16 kitap ve 200'den fazla makale yazdığı bilinir. Dönemindeki romantik şairlerin aksine edebiyatta realizm ve natüralizmi, felsefede ise pozitivizmi benimseyerek bu akımları Türk aydınlarına tanıtır. Victor Hugo ve Voltaire hakkında yazdığı monografilerle Türk edebiyatında eleştirili yaşam öykülerinin ilk örneğini verir. Alphonse Daudet, Emile Zola, Dickens, Flaubert, A. Comte, Spencer, A'Alambert, De La Mettrie, Diderot, Chambers, Claude Bernart, Ribaut, Gabriel Trade ve Lüdwig Büchner gibi yazar ve düşünürlerden ilk defa söz eden ve eserlerini tanıtmaya çalışan kişidir.⁶⁵

Beşir Fuad üzerinde yapılan en öneml çalışmaların yazarı Orhan Okay'a göre, Beşir Fuad'ın Türk fikir hayatına getirmek istediği en önemli yenilik pozitif ilim anlayışı (pozitivizm değil) ve münakaşa adabıdır. Bu bağlamda Beşir Fuad Tanzimat aydınları arasında birçok eseri tercüme edilen Victor Hugo ve Voltaire gibi haklarında ciddi bir tenkit olmaksızın sübjektif ve adeta yargısız infaza tabi tutulan iki şahsiyeti eleştirel bir üslupla yeniden ele alarak ezberleri bozmuştur. "Voltaire" adlı biyografisi Osmanlı döneminde Voltaire'i en ayrıntılı inceleyen eser olarak bilinir. Yazar ölümünden önce kaleme aldığı bu son eserinde kendi ifadesi ile "beşerin basılmakta olduğu sıralarda ve altı günde" yazmıştır.⁶⁶ Voltaire'in Aydınlanma'nın öncülerinden biri olarak takdim edildiği kitabın giriş bölümünde yazar özetle şu ifadelerle yer verir: İlim ve irfan güneşi günden güne etkisini artırarak nurunu her tarafa yaymış, ancak Hristiyanlığın yayılışı ile bu güneş bir defa tutulmuştur. On dört asır devam eden bu tutulma sürecinde Hristiyanlık taassup, cehalet ve zulümle hüküm sürmüş, ardından Doğu'da ilim adamları yetiştiren yeni bir dinin ortaya çıkması ile bu tutulma son bulmuştur. Bu yeni din ile İslâm'ı kastederek İslâmiyet'i "nur", Hristiyanlığı ise "zulmet" olarak tarif eden Beşir Fuad bu ikisinin İspanya'da birleşmeleri ile Batı medeniyetine kaynaklık eden Rönesans'ın başladığını belirtir. Bu ifadeleri ile İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflarının Rönesans ve peşinden gelen Reform ve Aydınlanma hareketlerinin hazırlayıcısı olduğu tezini desteklediği görülmektedir. Hristiyanlığın artarak devam eden zulmüne karşı "Fırka-i Naciye" (kurtulmuş fırka) adını verdiği bir avuç insanın bu zulümle mücadele ederek başkaldırdığını ve sonunda istedikleri hedefe ulaştıklarını söyler. Bu fırkayı oluşturan adamlar Copernic, Kepler, Galileo, Bacon, Descartes, Bruno, ve diğerleri gibi hakikatsever olan âlim ve fen adamlarıdır. Kitabın

⁶⁵ M. Orhan Okay, "Beşir Fuad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/5-6; M. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 19-23.

⁶⁶ M. Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 231-232.

giriş bölümünün sonunda Voltaire'in de bu fırkaya mensup dâhilerden biri olduğu ve Hristiyanlığın hurafelerini hezimete uğratan bir aydın olduğunu savunur.⁶⁷

Kitabın henüz giriş bölümünde Beşir Fuad üzerinde Voltaire'in etkisi bariz bir biçimde kendini göstermektedir. Voltaire'in söylemlerini andırır-casına Hristiyanlığı eleştirmesi ve Voltaire'i bir dâhi olarak kurtulan fırkadan sayması buna delil olarak gösterilebilir. Kitabın "Voltaire" başlıklı ana bölümünde ise ayrıntılı bir yaşam öyküsünün yanı sıra Voltaire'in bilim ve felsefe tarihindeki yeri anlatılır. Kilise ve papazların zulmüne karşı Voltaire'in mücadeleci kişiliği öne çıkarılarak zulme uğrayan iki ailenin savunmasını üzerine aldığı ve Kiliseye karşı kazandığı davalara detayları ile yer verilir. Voltaire etkisinin tespiti açısından asıl bakılması gereken kitabın sonuç (*hatime*) bölümüdür. Beşir Fuad bölümün hemen başında getirdiği "*her kim olursan ol, işte üstadın budur, bu oldu veya olacaktır*"⁶⁸ vecizesiyle Voltaire'i üstat olarak kabul ettiğini açıkça ifade etmektedir. Voltaire'in eserleri baştan sona incelendiğinde onun daima amaçlanan bir hedefe doğru hareket ettiğinin görüleceğini söyleyen Beşir Fuad'a göre o hedef; vicdan özgürlüğü, akli muhakemeler ve ilerlemenin her türüne engel olan Hristiyanlığın batıl inançlarını yıkmak yoluyla medeni gelişmeyi esaret zincirinden kurtarmaktır.⁶⁹

Kitabın yine hatime bölümünde ruhun ebediliği konusunda Voltaire'in "*bir bülbülü karakuş yedikten sonra bu bülbülün ötüşü geri kalır mı?*" ifadesine yer veren Beşir Fuad, ruhun akibeti konusundaki materyalist eğilimine Voltaire'i şahit kıldığı görülür. Bununla da yetinmeyerek dinî kaynaklardan da benzer bir hüküm çıkarmaya çalışır ve İbn Abbas'a dayandırdığı "*kandilin yağı bitince ışığı ne olur?*" sözünün Voltaire'in ifadesini desteklediğini, başka bir ifade ile her iki sözün de ruhun ebedi olmadığı anlamına geldiğini iddia eder.⁷⁰ Osmanlı'da oldukça yankı uyandıran Beşir Fuad'ın bu eseri çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Ahmed Midhat'ın çalışmayı takdir etmekle beraber okuyucuyu dikkatli bir okumaya davet eden eleştiri ve değerlendirme yazısı ile başlayan tartışma Beşir Fuad'ın Muallim Naci'nin edebî sahifesini yönettiği *Saadet* gazetesinde katıldığı bir gazel yarışması ile devam etmiştir. Yarışmaya katılanlar arasında *Sâlâhi* imzası ile çıkan bir manzumede Voltaire ve onun taklitçisi olarak Beşir Fuad hakarete varan eleştirilere maruz kalır. Bu eleştiriye hayatında yazdığı ilk ve son şiirle cevap veren Beşir Fuad ayrıca Muallim Naci'ye böyle hezeyanları gazel diye

⁶⁷ Fuad, *Voltaire*, 25-28.

⁶⁸ Fuad, *Voltaire*, 164.

⁶⁹ Fuad, *Voltaire*, 164.

⁷⁰ Fuad, *Voltaire*, 169-170.

yayımladığı için sitem eder. Arka planında Doğu-Batı çatışmasının izleri olan bu tartışma Beşir Fuad'a dinsizlik isnadına kadar ileri gitse de Muallim Naci'nin araya girmesi ile sonunda tatlıya bağlanır.⁷¹

Beşir Fuad Voltaire'in Hz. Muhammed ve İslâm hakkında iftiralar içeren *Fanatizm veya Muhammed Peygamberin Hayatı* adlı eserini facia olarak değerlendirmekle birlikte Voltaire'in kendi döneminde özgür düşünceye uygulanan baskılar nedeniyle böyle bir yola başvurduğunu ve sözkonusu eserde asıl hedefinin Hristiyanlık ve Kilise olduğunu ileri sürer. Voltaire'in Müslümanları oldukça rencide eden ve Osmanlı toplumunda da Voltaire'e karşı olumsuz bir imajın oluşmasına sebep olan düşünceleri dolayısıyla yazdığı kitabın uyandıracığı tepkileri önceden sezdiği için Voltaire'in İslâmiyet'i savunan sözlerine ve yorumlarına oldukça büyük bir yer verir. Eserleri incelendiğinde papazların İslâm'a yönelik iftiralarına karşı İslâm'ı savunduğunu iddia eden Beşir Fuad, kitabının sonunda bu tezini güçlendirmek amacıyla papazların İslâm'ın şehvânî bir din olduğuna ve Kur'ân'a yönelik suçlamalarına karşı Voltaire'in eserlerinden İslâm'ı savunduğu pasajlar zikreder.⁷² Fuad'a göre Voltaire, Hristiyanların işledikleri suçları ve kapıldıkları yanlış inançları açıkça söylemeye cesaret edemediği için, alıntılarında betimlediği günahları, Çin, Hindistan gibi Doğu ülkelerine yüklemiş ve bu arada İslâmiyet'e de bazı iftiralarda bulunmuştu. Ancak onun asıl hedefi İslâm değil Hristiyanlıktır. Fuad ona duyduğu hayranlık sebebiyle onu "İslâm savunucusu" olarak takdim etmekten geri durmaz.⁷³ Voltaire'in Hristiyanlığa doğrudan yapamadığı eleştirilerini dolaylı olarak İslâm üzerinden yaptığı doğru bir tespit olsa da onun bir "İslâm savunucusu" olduğu veya din olarak İslâmiyet'i Hristiyanlığa tercih ettiğini söylemek kanaatimizce aşırı beğeniden kaynaklanan yanlış bir değerlendirmedir.

Beşir Fuad Voltaire'in etkisi ile skolastik zihniyetin yerine pozitif ilimlerin yalnız müşahede ve tecrübeye dayanan hakikatlerini ortaya koymak ister. Ona göre, hakikati elde etmede izlenecek tek yol tecrübedir. Tecrübe edilemeyen ve gözlenemeyen bir şey, hayalden ibarettir. Böylece o "yalnızca tecrübe edilebilen şeylerin gerçekliğini kabul eden bir sistem" olarak kısaca tarif edilen pozitivizmin Türkiye'deki ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Ona göre birer vehim ve hayalden ibaret olan din ve metafizik insanlığın vaktiyle geçirmiş olduğu iki uzun dönemdir. Çağımız ise tecrübe çağıdır.⁷⁴ Voltaire'in "*Felsefe Sözlüğü*"nü en önemli eseri olarak kabul eden Beşir

⁷¹ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 57-59; Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, 174-177.

⁷² Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 56-57; Fuad, *Voltaire*, 170-172.

⁷³ Beşir Fuad, *Voltaire* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1304), 125.

⁷⁴ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 56-57; Fuad, *Voltaire*, 170-172.

Fuad bunun gerekçesini ise Voltaire'in bu eserinde şiirden çok hakikatleri ileri sürmesi ve bütün metafizik sistemleri inkâr etmesi olarak açıklar.⁷⁵

Osmanlı'nın batılılaşma serüveninde Voltaire'in deizminden etkilenecek onu pozitivistliğe dönüştüren ve bilimi adeta bir din haline getiren aydın profilini Beşir Fuad üzerinde müşahade etmek mümkündür.⁷⁶ Beşir Fuad'ın eserlerine bakıldığında çoğunda pozitivistlik ve materyalizm kadar realizm ve natüralizm gibi felsefi akımların da etkisi büyüktür.⁷⁷ Bu yönüyle bir düşünsel bunalım da yaşadığı görülen Beşir Fuad'ı “genç yaşta heba olmuş bir zekâ” olarak değerlendiren S. H. Bolay onun benimsediği fikirlerin muhasebesini yapacak, sevdiği filozofların fikirlerini tenkit süzgecinden geçirecek kadar derinliğe sahip olmaması nedeniyle fikri bunalımlardan ve çelişkilerden kurtulamadığını söyler.⁷⁸ Fuad'ın bu düşünsel bunalımını “Don Kişot'u kitaplar çıldırtmıştı, Beşir'i kitaplar öldürdü” diye yorumlayan Cemil Meriç ise Beşir Fuad'ın alışkanlıklarıyla Osmanlı, kafasıyla Fransız olduğunu söyler.⁷⁹

Görülen o ki Osmanlı aydınları arasında pozitivistlikten ilk söz eden ve realizm ile natüralizm akımları hakkında ilk temel bilgileri topluma telkin eden Beşir Fuad, genelde Aydınlanma'nın yaydığı düşünce akımlarından özelden ise Voltaire'den en çok etkilenen kişilerdendir. Yazdığı biyografi ile Voltaire'in düşüncelerini Osmanlı toplumuna aşılama isteyen Fuad aynı zamanda olumsuz Voltaire algısını yıkmaya çalışmıştır. Pozitif bilim ve tecrübeye dayalı bilginin geçerliliğini diğer bir ifade ile pozitivistliği benimserken de üstat olarak kabul ettiği Voltaire'in skolastik zihniyet ve taassup karşıtlığından ilham aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

2.3. Ahmed Midhat (1844-1912)

Osmanlı Tanzimat dönemi aydınlarından Ahmed Midhat Efendi romancı, yayıncı ve gazeteci yönleri ile Türk edebiyatının gerçek anlamda ilk popüler yazarı olarak kabul görülür. *Ceride-i Askeriye*, *Basiret*, *Devir*, *Bedir* ve *İbret* gibi gazeteler ile *Dağarcık* adlı dergide yayıncılık ve yazarlık yapan Ahmed Midhat, Osmanlı basın tarihinin en uzun soluklu ve etkili yayıncılarından biri olan *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinin naşiridir. En büyük arzusu kitap okuyan bir toplum yaratmak olan Ahmed Midhat bu amaçla öyküden romana, tiyatrodan şiire ve makaleden çeviriye kadar sayısız eser kaleme alır. Bu üretken kişiliği nedeniyle “kırk beygir gücünde yazı makinesi” ola-

⁷⁵ Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, 170.

⁷⁶ Tural, “Türk Aydınında Voltaire İlgisi”, 151.

⁷⁷ Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, 51.

⁷⁸ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 206.

⁷⁹ Cemil Meriç, *Bu Ülke*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 134.

rak tanınan yazar neredeyse bütün edebî ve fikrî eserlerinde, Doğu ve Batı medeniyetlerini mukayese ederek, sathî de olsa bir tenkit süzgecinden geçirmiş, o devir için dikkate değer bir sentez oluşturmaya çalışmıştır.⁸⁰

Batı Aydınlanmasında bilimsel anlamdaki ilerlemeyi terakki olarak benimseyip önemseyen Ahmed Midhat Batı'dan bu anlamda istifade etmede yarar görür. O dönemde yaygın olan din ile bilim arasında çelişki olduğu fikrine karşı çıkararak onları uzlaştırmaya çalışır.⁸¹ Özellikle Fransız yazar ve düşünürlerin etkisi görülen Midhat'ın bu tutumu Batı dillerinden Fransızca'yı iyi bilmesinden ve o dönemde popüler Fransız hayranlığından kaynaklanıyor olsa gerektir. Osmanlı aydınları arasında daha önce eklektik bir tarzda ele alınan Voltaire, ilk defa Ahmed Midhat'ın Tercüman-ı Hakikat gazetesinde kaleme aldığı *Voltaire 20 Yaşında Yahut İlk Muâşakası* adlı eserinde tarihi bir roman tarzında okuyucuların ilgisine sunulur. Voltaire'in ilk aşkı olan Pimpette'ye yazdığı on dört mektubun romanlaştırılmış hali oldukça nesnel yaklaşım, yalın ve etkileyici bir Türkçe ile tercüme edildikleri görülür.⁸² Ahmed Midhat'ın yakın dostu olan Beşir Fuad'ın yaklaşık on dört yıl sonra kaleme aldığı "Voltaire" biyografisinde bu eserden ilham aldığı söylenebilir.

Ahmed Midhat'ın Voltaire ile ilgili ikinci çalışması, Beşir Fuad'ın "*Voltaire*" adlı biyografik eserini eleştirel bir üslupla ele aldığı kapsamlı makalesidir. Önce *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayımlanan makale sonra *Muhâsebât-ı Leyliyye* (Gece Sohbetleri) adlı derlemesinin "Sekizinci ve Dokuzuncu Muhâsbesi" olarak tekrar basılır. Söz konusu makalede hem eseri hem de Voltaire'i çok beğendiğini yazan Ahmed Midhat bununla beraber Osmanlılar gibi bir Müslüman milletin gözünde Voltaire'in yerini tam istediği gibi tayin etmediği için Beşir Fuad'ı eleştirir. Midhat'a göre Voltaire'in bütün eserleri incelendiğinde esasen toplumu iki önemli tehlikeye karşı uyardığı görülecektir. Bunlar; papazların zulmü ve birtakım yanlış inançlarla karanlığı artmış olan cehalettir. Ancak Midhat'a göre Voltaire'in Batı'da kazanmış olduğu şöhreti dinî değerlere mukavemetinden dolayı İslâm toplumunda elde etmesi mümkün değildir. Hristiyanlıkta Voltaire'in eleştirilerine konu olan meselelerin İslâm'da söz konusu olmadığını belirterek İslâm'da bir ruhban sınıfının bulunmadığını, Avrupa'daki siyasi zulümlere benzer zulümlerin söz konusu olmadığını, İslâm'ın özünden bir şey kaybetmediği için herhangi bir yenilenmeden müstağni olduğunu, birtakım

⁸⁰ Çetinkaya, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", 80; M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/101-103.

⁸¹ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 68-73.

⁸² Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 51.

yanlış inançlar varsa da bunların israiliyât yoluyla diğer toplum ve dinlerden gelen batıl inançlar olduğunu söyler. Böyle bir hakikatten yola çıkarak yapılacak bir değerlendirmede Voltaire'in Hristiyan taassubunu ve yobazlığını yıkmak için yaptığı büyük hizmetin İslâm toplumunda bir karşılığı olmayacağını savunur. Ahmed Midhat, Beşir Fuad'a uyarıda bulunurcasına Osmanlılardan birinin çıkarak "ah bir Voltaire olsam da şöyle yazsam, böyle çizsem" diyemeyeceğini, dese bile bunun beyhude bir hevesten ibaret olacağını ve böyle bir kişiden ne vatana ne de kendisini bir fayda gelmeyeceğini söyler.⁸³

Voltaire'in Osmanlılar için dinî ve siyasi olarak bir önemi olmadığını belirten Ahmed Midhat bununla birlikte onun Türk toplumu için halkın eğitilmesi ve insanoğlunun mutlu olması için ne dereceye kadar bilgi ve görgü edinmesi gerektiğini anlatması gibi küçümsenmeyecek bir öneme sahip olduğunu söyler. Voltaire'in taklit edilecek bir yönü varsa onun papazlara sataşması değil halkı aydınlatmak için gösterdiği bu ihtiraslı çabalarıdır. Ahmed Midhat Voltaire'in örnek alınması gerektiğini düşündüğü bu çalışmalarına ilişkin örnekler vererek Beşir Fuad'ı eserinde bunlara değinmediği için üstü kapalı bir biçimde eleştirir. Voltaire'in İngiliz öğretilerini Fransızda yaymak için göstermiş olduğu gayretlerden oldukça etkilenen Ahmed Midhat bu vesileyle Osmanlı düşünce dünyasında ortaya çıkan bir çarpıklığa dikkat çeker. Yeri geldiğinde "bizde Fârâbiler, İbn Sînâlar, İbn Rüşdler ve Firdevsiler gelmiş" diye iftihar ederiz, ancak bunların ne söylediklerinden bîhaberiz. Onları anlamak için Arapça ve Farsça bilmek gerektiği halde, kaçımız bu lisanlardan bir cümleyi hakkıyla anlamaya muktediriz? Ahmed Midhat, buna rağmen bazılarının bu düşünürleri bırakarak Victor Hugolardan, Shakespearelerden, Goethelerden bahsettiğini söyleyerek bu durumu yadırgar. Bir düşünürü en iyi tanımanın yolu onun eserlerini tercüme etmektir diyerek sözünü ettiği düşünürlerin tanınmama sebebini de buna bağlar. Dönemindeki aydınlarla Voltaire'in bu alandaki çabalarını örnek almaları gerektiğini söyleyen Ahmed Midhat bu alanda hizmet verip halkı aydınlatarak ancak vatan ve milleti kalkındırabileceklerini ifade eder.⁸⁴

Makalesinin ilerleyen sayfalarında Voltaire'in *Fanatizm veya Muhammed Peygamber* adlı eserine de değinen Midhat oldukça hoşgörülü ve çağcıl değerlendirmelerde bulunur. Ona göre zemini İslâmiyet'in aleyhinde olan bu eserde İslâm'a yönelik büyük iftiralara mevcuttur, ancak Voltaire'in maksadı İslâmiyet'i yıkmak değildir. Şayet öyle olsaydı Hristiyanlığa karşı İslâm'ı savunmaya kalkışmazdı, Ona göre bu eserde sadece bağnazlığı ve yobazlığı

⁸³ Ahmed Midhat, *Musahabat-ı Leyliye 8-9 (Volter)* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1887), 4.

⁸⁴ Midhat, *Musahabat-ı Leyliye*, 21-24.

yıkmak isteyen Voltaire, Hristiyanlık aleyhine henüz alenen söyleyemediklerini bu yolla ifade etmiştir. Nitekim Voltaire'in bu eseri dönemin papasına takdim etmiş olması da düşündürücüdür.⁸⁵

Osmanlı'da filozof kelimesinin halk nezdinde dinsiz ve kayıtsız insan anlamına geldiği şeklindeki algıyı eleştirerek filozofun da dindar olabileceğini savunan Ahmed Midhat Müslümanlardan da filozofların olduğunu buna delil gösterir. Din felsefesinde sadakatle İslâm'a bağlanan ve felsefi görüşlerini bu temele dayandıran Ahmed Midhat, Schopenhauer'ın kötümser felsefesini ve Draper'in din ile bilimin çatıştığı yolundaki görüşlerini eleştirir. Ateist Buchner'i savunan Bahâ Tefvik ve arkadaşlarına karşı cephe alırken Aydınlanma felsefesinin birçok düşüncesini doğru bulmuş ve bu düşünceleri tartışmakta bir beis görmemiştir.⁸⁶ Aydınlanma felsefesi ve Batı karşısında takındığı bu tutumuyla Ahmed Midhat'ın ne Batı'dan gelen her şeyi reddederek ötekileştiren, ne de büsbütün hayranlık duyan bir yaklaşım sergilediğini, aksine Osmanlı'nın geleneksel değerlerini de gözeterak Doğu-Batı arasını mezceden bir aydın profili çizdiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu yaklaşımıyla Batı'nın müspet tarafı olarak gördüğü maddî ilerlemeden yararlanılması gerektiğini söylemekle beraber manevî anlamda ise eleştiriler getirerek Osmanlı'daki Batılılaşma temayülünün yol açtığı bazı sorunları da görmüş ve bu ikilemi aşmanın çözümü konusunda eserler vermiştir.

Voltaire'in Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi elbette bu üç isimle sınırlı değildir. Söz konusu etkinin boyutlarını müşahede etmek için seçtiğimiz bu üç ismin dışında Edhem Pertev Paşa (öl. 1873), Ahmet Vefik Paşa (öl. 1891) ve Doktor Abdullah Cevdet (öl. 1932) gibi isimler üzerinde de Voltaire'in etkisini kısmen görmek mümkündür. Fakat Osmanlı aydınları üzerinde genel olarak Voltaire etkisinin boyutlarına baktığımızda yukarıda sayılan yazar ve eserlerle sınırlı olmasa da kapsamlı ve derin bir etkiden söz etmemiz mümkün görülmemektedir. Etkisinin boyutlarını incelediğimiz aydınlar arasında Voltaire'den en fazla etkilenen Beşir Fuad'ta bile bu etki felsefi bir uyanışa sebep olacak güçte değildir. Bu etkinin sınırlı kalmasının ve Voltaire'in Osmanlı aydınları tarafından benimsenmemesini ilmî, dinî ve sosyo-politik üç nedeni olduğunu söyleyen Remzi Demir bu tespiti şöyle izah eder:

a) İlmî: Dönemin entelektüel gündemini belirleyen mütercimleri ve okur kitlesinin ilgileri ve buna bağlı olarak gelişen müktesebatları Voltaire gibi Batılı yazarların eserlerinin çevrilmesini ve yayımlanmasını anlamlı kılacak bir düzeyde değildir.

⁸⁵ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 75; Midhat, *Musahabat-ı Leyliye*, 38-39.

⁸⁶ Okay, "Ahmed Midhat", 2/102.

b) Dinî: Voltaire'in birçok eserinde bilerek veya bilmeyerek Müslüman ve Osmanlıları hedef alan bir yaklaşım sergilemesi nedeniyle Osmanlılar tarafından adı inançsızlıkla özdeşleştirilmiştir. Oysa Voltaire Kilise ve rahipler topluluğu ile savaşmasına ve genel anlamda dinî taassuba karşı olmasına rağmen bir Yaratıcının bulunduğu inanan Newton'un Tanrı tasarrımını mutlak anlamda kabul eder.

c) Sosyo-politik: Fransız İhtilalinin temellerini atan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin bilhassa Voltaire'in siyasi düşünceleri ve tercihleri Osmanlıların yönetim anlayışı ile uyuşmadığından tepki ile karşılanmış ve sosyal bunalımlara yol açacağı endişesiyle teveccüh edilmemiştir.⁸⁷

Yukarıda sayılan nedenler Osmanlı aydınları arasında Voltaire'in etkisinin boyutlarını ortaya koymada önemli tespitlerdir. Zira bu nedenlerden her biri için Osmanlı toplumunda karşılık bulan derin bir altyapı bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında Voltaire'in etkisinin sınırlı kalmasına sebep olan en önemli nedenin dinî kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Voltaire'in geleneksel din eleştirisi her ne kadar özelde Hristiyanlığı ve Skolastik Kilise'yi hedef alsa da dinin geleneksel değerlerini tahkir etmesi gelenekle modern arasında arafta olan Osmanlı camiasında kabul görmemiştir. Özellikle Hz. Muhammed'i hedef alan *Fanatizm veya Muhammed Peygamber* adlı piyesi Osmanlı'da hem entelektüel hem de politik çevreden çok sert tepkilere sebep olmuş ve dinî literatürde derin anlamları olan "küfür" ve "ilhad" olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı'da gerek toplum gerekse yönetim nezdinde mukaddes kabul edilen değerlerin yerilmesi bu sebebin aslında sadece dinî değil aynı zamanda siyasi bir mahiyeti de bulunduğunu göstermektedir. Nitekim söz konusu tiyatro oyunu Avrupâda duyulduktan sonra Osmanlı topraklarına girişi ve dağıtımı yasaklanırken dönemin padişahı II. Abdülhamid, oyunun sahnelendiği ülkelere ultimatoma göndererek yasaklanmasını talep etmiştir. Dönemin başkatibi ve önemli devlet adamlarından olan Ebubekir Râtıb Efendi ise kaleme aldığı bir raporda Voltaire'i ağır sözlerle eleştirirken bu gibi kimselerin düşüncelerine karşı ikazda bulunmuştur:

Voltaire ve Rousseau isimli zındıkların ve onlardan beter ukalaların hâşâ ve hâşâ peygamberlere sövmek, büyükleri zemmetmek, bütün dinleri kaldırmak, cumhuriyeti ve müsâvât-ı imâ etmekten ibaret olan sözlerle alay üslûbuyla neşrettikleri eserlere, her yeni şey lezzetlidir fetvasınca halk râğbet eder.⁸⁸

Tepkisini sert bir biçimde ifade edenlerden biri olan Namık Kemal ise

⁸⁷ Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, 82-87.

⁸⁸ Ahmet Rasim, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri*, thk. Hıfzı V. Velidedeoğlu (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1987), 81.

Hristiyanlığın en büyük hasımlarından biri olduğu halde Voltaire'in böyle bir piyesi sadece Papa'ya çatmak amacıyla yazarak âleme maskara olduğunu söylemiştir.⁸⁹

Voltaire'in adı geçen piyesi, onun Osmanlı aydınları üzerinde etkisinin sınırlı kalmasına yol açan en önemli engel olarak zikredilebilir. Bu eserin-
deki düşünceleriyle Voltaire, Hristiyanlığın bağnazlığını ve ötekiye karşı toleranssız tutumunu eleştirirken İslâm'ın hoşgörüsünü ve Osmanlı idaresinin kozmopolit yapısı içerisinde gayrimüslimlere karşı tutumunu örnek olarak gösterdiği *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler ve Tolerans Üzerine* adlı eserlerindeki müspet ifadeleriyle de çelişmiştir. Bu sebeple Voltaire'in güçlü kalem ve Aydınlanma hareketindeki etkin rolüyle Osmanlı aydınları üzerinde daha derin olması muhtemel olan etkisi sınırlı kalmıştır. Ahmed Midhat ve Beşir Fuad gibi zikrettiğimiz Osmanlı aydınları Voltaire'in söz konusu piyesinde asıl hedefininin İslâm dini ve Hz. Muhammed'i tahkir etmek olmadığını belirtmekle beraber bu iftiraların gerçeklikten uzak olduğunu söyleyerek Voltaire'in kendisiyle çeliştiğini ifade etmiş ve bunu bir hayal kırıklığı olarak nitelemişlerdir.

SONUÇ

Voltaire Aydınlanma hareketinin Fransa kolunda önemli bir rol üstlenmiş ve entelektüel kimliği yanında aksiyoner kişiliğiyle Aydınlanma hareketinin en önemli sonuçlarından biri kabul edilen Fransız İhtilali'nin öncülerinden olmuştur. İngiltere'de kaldığı yıllarda etkisinde kaldığı dönemin ünlü düşünürlerin etkilenecek Newton'un mekanik doğa felsefesini, John Locke'un deneycilik düşüncesini, İngiliz deizmini Fransızlara ve kıta Avrupası'na tanıtmış ve adeta bir bilim aktarıcısı rolünü üstlenmiştir. Aydınlanmanın önünde en büyük engel olarak görülen Kilise, dinî hurafeler ve batıl inançlara karşı amansız bir mücadele veren ve bu sebeple diyardan diyara sürülen Voltaire'in bu çabası Orta Çağ'ın karanlık zihniyetinin çözümlenmesi ve Aydınlanma'nın başarıya ulaşmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Voltaire'in bu mücadeledeki silahı Victor Hugo'nun da bir nutkunda dikkat çektiği gibi rüzgârdan daha hafif ama yıldırımdan daha etkili olan güçlü kalem olmuştur. Akla ve bilime dayalı düşünceleri, etkili bir retorikle geniş halk kitlelerine aktarması ve akıl ile bilimin ilerlemesini engelleyen dinî mûsamahasızlık ve batıl inançlara karşı verdiği mücadeleyle Voltaire, tarihte sadece Aydınlanma dönemi ve kendi coğrafyasıyla münhasır olma-

⁸⁹ Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, yay. M. Fuad Köprülü (Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962), 47.

yan bir etki bırakmıştır. Nitekim bu etkiden Osmanlı aydınları kısmen de olsa nasibini almıştır.

Voltaire'in düşüncelerine bir bütün olarak baktığımızda Bayle, Locke ve Newton gibi düşünürlerin fikirlerini Fransa'da yayması, dinî bağınazlığa karşı toleransı savunması, Kilise'nin tekelinde olan dinî ve sosyal hayata karşı dinî inançta özgür düşünceyi ve bireyselliği bitip tükenmek bilmeyen bir enerjiyle vurgulaması ve eserlerinde akılcılık, bilimcilik ve ilerlemecilik gibi Aydınlanma hareketinin temel tezlerini ikna edici bir tarzda dillendirmesi Aydınlanma felsefesi içindeki yerini belirgin kılan hususlar olarak sayılabilir. Bu bağlamda Voltaire derin fikirleri ve sistematik teorileri olan bir filozof olmasa da aksiyoner, polemikçi ve velut bir yazar olarak Aydınlanma'nın aydın profiline uygun sembol isimlerden biri olmuştur.

Fakat Voltaire dine yönelttiği eleştirilerinde asıl hedefinin kurumsal ve geleneksel Hıristiyanlık olduğunu ifade etse de dinle ilgili düşüncelerine bir bütün olarak bakıldığında içsel bir tutarlılığın olmadığı belirtilmelidir. Aydınlanma'nın önünde engel olarak gördüğü Hıristiyanlığın dinî bağınazlığını eleştirirken İslâm'ın hoşgörüsünü ve Osmanlıların herkesi kucaklayan yönetimini örnek olarak gösteren Voltaire, yeri geldiğinde kimi makamlardan çıkar devşirmek umuduyla eleştiri oklarını İslâm'a yöneltmekten geri durmamıştır. Toleransı savunurken dinî ve fikrî çoğulculuğun önemine vurgu yapan Voltaire'in bu tutumu ne doğal din anlayışı ve teistik dinlerin benzer yönlerine getirdiği eleştirileriyle, ne de kimilerinin iddia ettiği gibi Hıristiyanlığın bağınazlığına doğrudan yöneltmediği eleştirilerini dolaylı olarak İslâm üzerinden dile getirmesiyle izah edilemez. Voltaire'in Aydınlanma felsefesinde tebellür eden dünya görüşüyle de çelişen bu dili Hıristiyan Batı'da kronik hale gelen, hatta günümüzde ise bir takım karikatürlerle gündeme gelen İslamofobinin tipik bir ifadesi olarak görülebilir.

Voltaire'in Osmanlı aydınları üzerindeki etkisine baktığımızda düşüncelerinden ve edebi kimliğinden olmak üzere yaygın olmayan bir etkilenmeden söz edebiliriz. Etkisinin izlerini sürdüğümüz aydınlardan Münif Paşa ve Ahmed Midhat, Voltaire'in halkı bilgilendirmek suretiyle aydınlatmak için yapmış olduğu entelektüel çabasından ve güçlü kaleminden sınırlı bir biçimde etkilenmiş ve onun bu yönünü öne çıkarmışlardır. Beşir Fuad ise daha derin bir tesirle Voltaire'in savunduğu dinî taassup karşıtlığı, deizm ve metafizik gibi Aydınlanma hareketinin düşüncelerinden etkilenmiştir. Son tahlilde Voltaire'in Osmanlı aydınları üzerinde kapsamlı bir etkide bulunmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira etkisi birkaç isimle sınırlı kalan Voltaire'in her ne kadar keskin kalemi ve üretkenliği entelektüel muhitte kabul görse de düşüncelerinin aynı derecede karşılık bulduğunu ve

benimsendiğini söyleyemeyiz. Nitekim Voltaire'den yapılan çeviriler herhangi bir düşünsel dönüşüme sebep olmadığı gibi Beşir Fuad dışarıda tutulursa eserleri de ciddi bir ilgiye mazhar olmamıştır. Etkisinin sınırlı kalmasının ilmi, dini ve sosyo-politik bazı nedenleri olmakla beraber asıl sebebin Voltaire'in İslâm'ı ve Osmanlıları hedef alan değerlendirmeleri dolayısıyla adının dinsizlikle ve tanrıtanımazlıkla özdeşleştiğini ve böylece Osmanlı toplumu ve aydınları nezdinde hüsnü kabul görmediğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan. "Kitab-1 Mukaddes Eleştirisinin Öncülerinden Katolik Rahip Richard Simon'un (1638–1712) İslâm'a Yaklaşımı". *Bilimname* 2019/38 (31 Ekim 2019), 9-55.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Arslan, Ahmet. "Aydınlanma". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Haziran 1992), 23-32.
- Atayman, Veysel (ed.). *Aydınlanma*. İstanbul: Donkişot Yayınları, 2006.
- Beşir Fuad. *Voltaire*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1304.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Butterworth, Charles. "Averroës, Precursor of the Enlightenment?" *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996), 6-18.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2007.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi - Aydınlanma*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
- Çağrıcı, Mustafa. "Müsamaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/71-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2002), 65-92.
- Davidson, Ian. *Voltaire: A Life*. New York: Pegasus Books, 2010.
- Demir, Remzi. *Türk Aydınlanması ve Voltaire*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 1999.
- Doğan, İsmail. "Münif Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/9-12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Durant, Will. *The Story of Philosophy*. New York: Garden City Publishing Company, 1933.
- Durant, Will - Durant, Ariel. *Rousseau and Revolution: The Story of Civilization*. Simon and Schuster, 1967.
- Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Fuad, Beşir. *Voltaire*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Hacıismailoğlu, Muhammed İhsan. "Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in 'Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı' Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 307-338. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.689001>
- Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-439. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Kaya, Yalçın. *Aydınlanma Çağı ve Felsefesi*. İstanbul: Tıglat Matbaacılık, 2000.
- Korlaelçi, Murteza. "Pozitivist Düşüncenin İthali". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. ed. Mehmet Ö. Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Kula, Onur Bilge. *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk imgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Midhat, Ahmed. *Musahabat-ı Leyliye 8-9 (Volter)*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1887.
- Namık Kemal. *Renan Müdâfaanâmesi*. ed. M. Fuad Köprülü. Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962.
- Okay, M. Orhan. "Ahmed Midhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/101-103. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Okay, M. Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Okay, M. Orhan. "Beşir Fuad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/5-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Okay, M. Orhan. *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Ölmez Atalay, Yasemin. *Felsefi Açından Tolerans ve Hoşgörü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Öner, Necati. "Felsefi Tutum". *Felsefe Dünyası* 18 (K 1995), 3-6.
- Quadri, Goffredo. *La Philosophie Arabe Dans L'europe Médiévale: Des Origines À Averroès*. Payot, 1947.
- Rasim, Ahmet. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Reform Çabaları İçinde Batış Evreleri*. thk. Hıfzı V. Velidedeoğlu. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Tanilli, Server. *Voltaire ve Aydınlanma*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 2003.
- Tural, Secaattin. "19. Yüzyıl Türk Aydınında Voltaire İlgisi". *Journal of History Culture and Art Research* 2/4 (2014), 147-156.

- Voltaire. *Candide ya da İyimserlik*. çev. Server Tanilli. İstanbul: Adam Yayıncılık, 2000.
- Voltaire. *Épîtres*. Paris: Garnier, 1769.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi, 1977.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü II*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi, 1977.
- Voltaire. *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar I-II*. çev. Fehmi Baldaş. Ankara: MEB Yayınları, 1947.
- Voltaire. *Oeuvres Complètes de Voltaire*. ed. Ch. Lahure. Paris: Librairie De La Hachette, 1959.
- Voltaire. *Traité Sur La Tolérance*. Bibebook, 1763.
- Voltaire. *Türkler Müslümanlar ve Ötekiler*. thk. Osman Yenseni. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1969.
- Voltaire. *Voltaire's Philosophical Dictionary*,. çev. H. I. Woolf. London: Gerorge Allen and Unwin Ltd, 1924. [http://hdl.handle.net/2027/uc1.\\$b45846](http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b45846)
- Voltaire. *Zadig ve Başka Hikayeler*. çev. Yaşar Nabi Nayır. Ankara: MEB Yayınları, 1962.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Wahba, Mourad - Abousenna, Mona. *Averroes and the Enlightenment*. Amherst: Prometheus Books, 1996.
- Wild, Stefan. "Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes". *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), 379-390.

İSLÂM HUKUKUNDA MİRAS HİSSELERİN ŞER'İ DAYANAKLARI

BASIS OF THE HERITAGE PROVISIONS IN ISLAMIC LAW

ALPARSLAN ALKIŞ

DOÇ. DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM
HUKUKU ANABİLİM DALI

ASSOCIATE PROFESSOR, UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM FACULTY OF
THEOLOGY DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

alpastanalkis@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3401-7073>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.899317>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
18 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Alkis, Alparслан, "İslâm Hukukunda Miras Hisselerin Şer'i Dayanakları [Basis of the Heritage Provisions in Islamic Law]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 341-375.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İSLÂM HUKUKUNDA MİRAS HİSSELERİN ŞER'İ DAYANAKLARI

Öz

Tarih içerisinde miras paylaşımın dayandığı ilkeler toplumlara göre farklılık göstermiştir. Miras dağıtımında aile, fert, zümre, toplum gibi farklı gerekçelerin etkili olduğu bilinmektedir. Hammurabi kanunları ile Cermen, Türk ve Yahudi miras hukukunun bazı hükümlerinde aileyi koruma anlayışının öne çıktığı söylenebilmektedir. İslam miras hukukunda mirasın öncelikle ashab-ı ferâiz adı verilen akrabaya dağıtılmasında da aileyi koruyan bir yaklaşımın olduğu değerlendirilmektedir. Roma hukukunda da ferdiyetçi görüş hâkim olduğundan miras bırakanın, malları üzerinde serbest tasarruf yetkisi bulunabilmekte ve kimin mirasçı olabileceğini tayin edebilmekteydi. Sosyalist sisteme tabi hukuklar ise ferdi mülkiyeti kabul etmediklerinden miras hakkına sınırlama getirerek mirasın devlete geçmesini savunmuştur. İslâm'dan önce câhiliye Araplarında da nesep yoluyla kendisine mirasçı olacak kimsenin eli silah tutan erkek olması gerekmektedir. Onlar kız olsun erkek olsun küçük çocuklara ve kadınlara miras vermezlerdi. İslam geldikten sonra birçok alanda yaptığı gibi miras hukukunda da temelini Kur'an ve Sünnetin oluşturduğu yeni bir miras sistemini uygulamaya koymuştur. İslam hukuku çoğu meseleyi genel prensipler şeklinde açıklarken miras hukukunu teferruatlı bir şekilde açıklamıştır. Vârislerin paylarının Kur'ân'da detaylıca açıklanması, Hz. Peygamber'in miras ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesini tavsiye etmesi ve uygulama örnekleri, İslam miras hukukunun gelişmesini sağlamıştır. Özellikle Nisâ suresinin 11. 12. ve 176. ayetlerinde vârislerin hisseleri ayrıntılı olarak belirlenmiş Nisâ suresinin 13. ve 14. ayetlerinde de bu hisselerin Allah'ın sınırları olduğu ve sınırların aşılmaması gerektiği uyarısı yapılmıştır. Ayetlerde belirlenmeyen vâris hisseleri de Sünnet, icma, kıyas ve sahabe içtihadı ile netleştirilmiştir. İslam hukuku miras hükümlerinde bazen aileyi koruyan, bazen ferdiyetçi bazen de toplumu esas alan yaklaşımlar bulunabilmektedir. Bu açıdan diğer hukuk sistemlerinden tamamen farklı kendine özgü bir miras dağıtım usulü geliştirmiştir. Vârislerin ashab-ı ferâiz, asabe ve zevî'l-erhâm şeklinde sınıflandırılması ve vârislerin hisselerinin standart olmayıp diğer mirasçıların bulunup bulunmamasına göre şekillenmesi İslam miras hukukunun diğer hukuklardan ayrılan önemli özelliklerindedir. Miras hukukunu düzenleyen ayet ve hadisler incelendiğinde miras hisselerinin şekillenmesinde ve uygulanmasında adâlet, zorunluluk, akrabalık gibi bir takım hususların öne çıktığı görülmektedir. Miras cereyan eden şahıslar arasında da temsil ve dayanışma gibi hususiyetler bulunmaktadır. Bu nedenle mûrisi öldürmek ve başka dinden olmak vâris olmaya engel teşkil etmekte ancak aralarında akrabalık bulunmadığı halde nesebi bilinmeyen bir kimse ile dayanışma anlatlaşması yapan kişi arasında miras ilişkisi doğabilmektedir. İslam hukukunda mirasçı olmanın en önde gelen sebebi vârisle ölen arasında bulunan kan hısımlığıdır. Bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Öncelikle insanın fûruu olan oğlu, kızı, torunları ile kişinin usûlü olan anne, baba, dede ve ninesi mirasçı olmaktadır. Daha sonra ise anne ve babanın fûruu olan kardeşler ve bunların çocukları yani yeğenler ile dedenin fûruu olan amca gelmektedir. İslâm hukuku bunları derecelerine göre vâris kabul etmiştir. Vâris olmada yakın olanlar uzak olanlardan önce gelir. İslam hukukunda mirasçılık irâdî bir konu değildir. Yani mûris istediği gibi vâris atayamamaktadır. Mûris, vârislerini mirasçılıktan çıkartamadığı gibi mirastan da mahrum bırakamaz. Bu sebeple mûris malının ancak üçte birine kadar olan kısmını vâris olmayanlara vasiyet edebilir. İslâm miras hukukunda vâris olma bakımından kendine özgü bir sistematığı bulunmaktadır. Öncelikle ashab-ı ferâiz denilen mirasçılara belirlenen hisseleri kadar pay verilmekte sonra kalan miras asabe denilen mirasçılara dağıtılmaktadır. Ancak oğul torunları, baba dedeyi, anne nineyi, çocuklar kardeşleri mirastan mahrum bırakabilmektedir. Yalnız karı,

koca, çocuk, baba ve anne hiçbir şekilde mirastan mahrum olmamaktadır. Böylece daha çok akrabasının mirastan yararlanmasına imkân tanınmış olmaktadır. İslam miras hukukunda hisselerin belirlenmesinde vârislerin ihtiyaç durumları da etkili olmaktadır. İslam hukuku ihtiyaç prensibiyle mutlak eşitlik yerine adalet prensibini öne çıkartmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Miras, Miras Hukuku, Vâris, Hisse, Asabe

BASIS OF THE HERITAGE PROVISIONS IN ISLAMIC LAW

Abstract

It is a fact that different nations brought different solutions to the inheritance issue in each period. Before Islam, the inheritance of the Arabs of Jahiliyya was gained in two ways, one lineage and the other by contract. The person to be inherited and accepted as heir should be a man holding a gun. They did not permit to inherit small children and women, whether male or female. Islam, as it did in many fields, removed the practices of ignorance in the field of inheritance law and implemented a new heritage system based on the Quran and Sunnah. While Islamic law explains most issues in the form of general principles, it has explained inheritance law in such a detailed way as to count the shares one by one. The detailed explanation of the shares of the heirs in the inheritance law in the Quran, Hz. Prophet's hadiths on the topic such as "Learn and teach the science of inheritance. Because the hadiths that say that it is half of the science" enabled the development of inheritance law. While the Quran determines the shares of husband, wife, father, mother, daughter, one parent, one sister and one mother sisters proportionally, the son's share will take the remain. Circumcision determined the inheritance share of the grandfather and grandmother and other details were clarified with ijma. With the death of the inheritor, the first right to acquire the property of the deceased is the right to set aside the expenses required for the equipment and burial. The rights that follow are those of the creditors of the estate. This is followed by the rights of those who were willed. The amount remaining after the payment of these rights is transferred to the heirs. The most prominent reason for being an inheritor in Islamic law is the blood relationship between the heir and the deceased. There is no dispute on this matter. The closest people of a man are his sons, daughters and grandchildren from his blood, that is, his mother, father and their parents, that is, the method. Then come the siblings, who are the children of their parents and their uncles, who are the children of their grandfathers. Islamic law accepted them as inheritors according to their degrees. In inheritance, those who are close come before those that are far. In Islamic law, the feelings of inheritance are shaped by the Book, Sunnah, ijma and companions. When the verses and hadiths regulating the inheritance law are examined, it is seen that a number of principles such as representation and solidarity, compulsion, proximity, need and fair distribution come to the fore in the shaping and implementation of inheritance shares. Persons with inheritance between them are also persons with representation (guardianship) and solidarity among them. For this reason, although situations such as killing the mûri and being from another religion constitute an obstacle to inheritance, there is a relationship of inheritance between an orphan person and the person who made a solidarity agreement, although there is no relationship between birth or marriage. In Islamic inheritance law, being a mûris or inheritor is not left to the will of individuals. Mûris cannot deprive his heirs from inheritance. For this reason, the mûris can only bequeath up to one-third of its property to non-heirs. In the Islamic law of inheritance, inheritance passes by following a sequence from close to far. For this reason, while there is usûl and fûr,

side relatives cannot be inheritors while they are present. The Islamic law did not deprive the spouse of inheritance even if there were other heirs, nor did he deprive the mother and father of the inheritance even though he was a son (grandchild), and gave them their shares on the basis of proximity. Thus, more relatives are allowed to benefit from the inheritance. In the determination of shares in Islamic inheritance law, the needs of the heirs are also effective. Although the deceased have children, the fact that the parents are inheritors and the difference in the share sharing of girls and boys among themselves is the result of the principle of need. Islamic law emphasizes the principle of justice instead of absolute equality with the principle of need. Although the different shares between individuals seem unfair at first glance, in fact, a fair balance is put forward with the principle of completely justice and need. It is essential to ensure fair distribution in heritage shares. For this reason, there is first justice and then equality in inheritance sharing. In this respect, the state is not allowed to confiscate the entire inheritance by disregarding the individual property by compulsory measures by damaging the principle of fair distribution, and it is also not desired to collect the inheritance in certain hands in a way to ensure that the capital is not divided. By keeping a common way, Islam has ensured a fair distribution of inheritance, allocated a share to the society through the right of eyes and treasury rights, and did not allow wealth owners to damage the fair distribution by giving property to some of their heirs while they were alive.

Keywords: Islamic Law, Inheritance, Heritage Law, Successor, Share, Agnatic

GİRİŞ

Miras meselesinde insanlık tarihi içerisinde farklı uygulamalar görüldüğü gibi İslâm'dan önce câhiliye Araplarında miras, bir nesep diğeri de sözleşme şeklinde iki yolla kazanılmaktaydı. Nesep yoluyla kendisine mirasçı olacak kimsenin eli silah tutan erkek olması gerekmektedir. Onlar kız olsun erkek olsun küçük çocuklara, kadınlara ve savaşmayan yaşlı erkeklere miras vermezlerdi.¹ Bu durum Arapların yaşamının güce dayanmasından kaynaklanmaktaydı. Güçlü olan ve malı koruyabilen erkek miras almayı hak ediyordu. Bu sebeple cahiliyede güce dayanan miras sistemi kabul edilmekteydi.² Câhiliye döneminde miras yalnız kan hısımları arasında değil, aralarında dostluk ve miras antlaşması bulunan kimseler arasında da cereyan ederdi. Bu antlaşma “velâ”³ veya “evlat edin-

¹ Ebu Bekir el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 2/367; Hasaneyn Muhammed Mahlûf, *el-Mevâris fiş-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2007), 6.

² İsmail Bilgili, *Osmanlı Tanzimat Dönemi İslam Miras Hukuku*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2018), 11-13.

³ Velâ: Azatlıktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalıkbağını ifade etmektedir. Velâ iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birincisi velâü'l-itâke olup hür olmayan birini hürriyetine kavuşturan kişi ile hürriyetine kavuşturulan kişi arasındaki bağıdır. İkincisi de mevlâ'l-muvâlât olup nesebi meçhul kişi veya İslâm'a yeni giren bir kimse ile İslâm ülkesi vatandaşı arasında cinayet işlediği takdirde onun diyetini ödemek, hangisi önce ölürse diğeri ona vâris olmak üzere yapılan anlaşmadır. (Abdurrahman Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, (Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2015), 333-334; Şükrü Özen, “Velâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/11-14.)

me” şekillerinde gerçekleşirdi.⁴ İslam teşriinin Mekke döneminde mirasla ilgili hükümler indirilmeyip Arapların geleneklerine göre uygulama yapılmıştır. Medine’ye hicrette ise ensarla muhacirler arasında kurulan kardeşlik başlangıçta bir mirasçılık sebebi kabul edilmişti. Ancak daha sonra mirasçılar ve paylarını ayrıntılı şekilde açıklayan ayetlerin nüzûlü, Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sahabe içtihadlarıyla İslam miras hukuku son şeklini almıştır.⁵

İslam miras hukuku ilk dönem eserlerde “kitâbü'l-ferâiz” başlığı altında işlenmiş olmakla birlikte müstakil olarakta metin, şerh ve haşiye türü eserler telif edilmiştir. Ferâizle ilgili ilk yazılan eserlerde genelde bu ilmin önemi vurgulandıktan sonra terike üzerindeki hak ve borçlar, miras hakkına sahip kişiler ve bunların hisseleri, mirasa engel durumlar, terikenin paylaşımıyla ilgili meseleler ve çözüm yolları açıklanmış fakat mezhepler arasında ortaya çıkan ihtilaflara fazla yer verilmemiştir. Çağımızda kaleme alınan Muhammed Ebû Zehra'nın *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, Abdürrahîm Kışkî'nin *el-Mîrâs'ül-mukârin*, Muhammed Mustafa Şelebî'nin *Ahkâmü'l-mevâris*, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *el-Mevâris fiş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Hamza Aktan'ın *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, Mustafa Uzunpostalcı'nın *Hukuk ve İslam Hukuku II*, Abdüsselam Arı'nın *İslam Miras Hukuku* gibi eserler ise klasik ferâiz konularını izah etmişler, modern hukukla da sistemsel karşılaştırma yaparak hükümlerin gerekçe ve hikmetlerine değinmişlerdir.⁶

İslam miras hukuku alanında Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde de çok sayıda müstakil eser, akademik makale, yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır. Bunlarda genellikle hukuk sistemlerinin mukayesesi, tereke defterleri, kırk hal, vasiyet, dede yetimi, kadının mirasçılığı gibi bazı miras meselelerini inceleyen çalışmalardır. Bu çalışmalar içerisinde İslam miras hukukunun dayanaklarını inceleyen Mehmet Seven'in “*İlkeler ve Hisseler Açısından İslam Miras Hukukunun Dayanakları*” adlı yüksek lisans tezi ile Abdurrahman Yazıcı'nın “*Sahabe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması*” isimli yüksek lisans tezi ile “*İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*” isimli doktora tezi bulunmaktadır.⁷ Miras hukukuyla ilgili müstakil eserler ve makaleler çoğunlukla miras meseleleri ve kırk hal çözümleri üzerinde durduklarından konunun şer'î dayanakları alanı detaylıca ince-

⁴ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l Beyân fi tevîli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 8/274-281; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/125; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 29/138-139; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/417; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslam Hukuku II* (Konya: Damla Ofset Matbaası, 1996), 18; Abdüsselam Arı, *İslam Miras Hukuku* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 16-18.

⁵ Hamza Aktan, “Miras”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143.

⁶ Ali Bardakoğlu, “Feraiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/363; Abdurrahman Yazıcı, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (2013), 310-315.

⁷ Yazıcı, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları”, 310-325.

lenmeye tabi tutulmamıştır. Halbuki günümüzde miras ayetlerinin tarihselliği, içtihadı açık olup olmaması gibi hususlarda bir takım tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar ayrı bir çalışma konusu olup burada miras hükümlerinin yalnızca şer’î dayanaklarının incelemesi yapılarak miras hükümlerinin dayanağınının açık olarak belirlenmesine çalışılacaktır. Bu açıdan konu hakkında yukarıda belirtilen iki tez dışında doğrudan yapılan müstakil bir çalışmanın bulunmaması, meselenin önemli ve güncel olması, eserlerdeki geniş ve dağınık şekilde açıklamalardan faydalanma ve ulaşım noktasında zorluklarının bulunması, makale olarak yapılan çalışmalardan yararlanmanın daha pratik olması gibi nedenlerden dolayı konunun makale olarak çalışılması gerektiği düşünülmüştür.

1. İSLAM MİRAS HUKUKUNUN KAYNAKLARI

İslam miras hukukuyla ilgili hükümler kitap, sünnet, icma, kıyas ve sahabe re’yi’ ile ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir.⁸ Miras hisselerin ayetlerde⁹ detaylı açıklanması ve Hz. Peygamber’in “*Ferâizi öğreniniz ve öğretiniz. Çünkü o ilmin yarısıdır*”¹⁰ şeklindeki hadisleri ve uygulamaları ferâiz ilminin gelişimi sağlanmıştır.¹¹

İslam’ın Mekke döneminde miras hukukuyla ilgili düzenleme yapılmamış olup hicri üçüncü yıla kadar Araplar’ın örfi hukuku uygulanmıştır. İslam miras hukuku Medine döneminde tedrici olarak yerleştirilmiştir. Hicretten sonra Hz. Peygamber’in Mekkeli muhâcirler ile Medineli ensâr arasında kurduğu manevî kardeşlik bağı (muâhât) başlangıçta bir mirasçılık sebebi kabul edilmiştir.¹² Bu hususta *انَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ آءِ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* «Doğrusu iman edip hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler ve muhâcirleri barındırıp onlara yardım edenlerin hepsi birbirlerinin velileridir. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar onların velâyetinden size bir şey yoktur.»¹³ ayetinde geçen “velâyet” ke-

⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, (Beirut: Daru’l-Fikir, ts.), 8/264; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1968), 6/267; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’s-Siraciyye*, (Mısır: Matbaatü Mustafa Halebî, 1944), 7; Hatib eş-Şirbîni, *Muğni’l-Muhtâc*, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 4/5; Muhammed Abdurrahim Kişki, *el-Mirâsü’l-Mukâran* (Bağdat: Dârun-Nezir, 1969), 155; İsmail Bilgili, “İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22, (Ekim 2013), 229-254.

⁹ en-Nisâ 4/11-12, 176.

¹⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Ferâiz”, 2; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Ferâiz”, 1.

¹¹ Ali Bardakoğlu, “Feraiz”, 12/362.

¹² Aktan, “Miras”, 30/143.

¹³ el-Enfâl 8/72.

limesinin ensarla muhacir arasında tesis edilen hükmi akrabalık sebebiyle oluşan mirasçılığı ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁴ Ancak daha sonra nâzil olan *وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* *وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* "Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir."¹⁵ *وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* *وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ* "Akraba olanlar miras hususunda Allah'ın kitabında birbirlerine diğer müminler ve muhâcirlerden daha yakındırlar. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız bunun dışındadır. Bunlar kitapta yazılmıştır."¹⁶ ayetleriyle muhacir ile ensar arasındaki kardeşlik tesisi ile ortaya çıkan vâris olma şekli kaldırılmış ve hısım olanların birbirine vâris olmaları gerektiği bildirilmiştir.¹⁷

Kur'an, Müslümanları ileride gelecek olan miras hükümlerine hazırlamak üzere ölenin anne, baba ve yakın akrabalarının mirastan hakkını korumak amacıyla önce onlara vasiyet edilmesini emretmiştir. Böylece *كُتِبَ عَلَيْكُمُ* *"Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."*¹⁸ *فَعَنْ* *"Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı onu değiştirenlerdir. Şüphesiz Allah (her şeyi) iştir ve (her şeyi) bilir."*¹⁹ ayetleriyle cahiliye döneminde kendilerine hisse verilmeyen yakın akrabasının vasiyet yoluyla terekeden pay alması sağlanmıştır.²⁰ Yakın akrabasının mirastan hisse almasını sağlayan bu hükmünden sonra erkeklerin mirasta hisselerinin olduğu gibi kadınların ve çocukların da hisselerinin olduğunu bildiren *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ* *"Ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır."*²¹ ayetiyle câhiliye dönemindeki savaşımayan kadın ve çocuklara miras verilmemesi gibi tatbikatı da ortadan kaldırarak miras-

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 14/82; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4/261-262.

¹⁵ el-Enfâl 8/75.

¹⁶ el-Ahzâb 33/6.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 14/90; 20/209; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4/263; 5/223.

¹⁸ Bakara 2/180.

¹⁹ Bakara 2/181.

²⁰ Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/360; İsmail Bilgili, "Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı ve Emali'l-vesâya Adlı Eseri" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12, (Ekim 2008), 312.

²¹ en-Nisâ 4/7.

çılık açısından erkekle kadını eşit kılmıştır.²² Ancak bu ayetlerde varislerin hisselerinin hangi oranda olacağı belirtilmemiştir. İslam miras hukukuna hazırlık ve geçiş niteliğindeki bu ayetlerden sonra hicretin üçüncü yılında inen ayetlerle vârislerin hisseleri ayrıntılı olarak belirlenmiştir.²³

1.1. Kitap

Meşruiyeti kitapla sabit olan miras hükümleri ve ister kadın olsun ister erkek olsun vârislerin hisseleri hicretin üçüncü yılında nâzil olan şu ayetlerle ayrıntılı ve kesin olarak belirlenmiştir.²⁴

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا يُوْهَىٰ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلَهُمُ الثُّلُثُ إِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَهُمُ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا "Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten veya borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."²⁵

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَالْأَلَةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ آخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığının sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilm sahibidir."²⁶

²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/366; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/139; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 21; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 22-23.

²³ Bilgili, "Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı" 312.

²⁴ Bilgili, "Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı", 312-313.

²⁵ en-Nisâ 4/11.

²⁶ en-Nisâ 4/12.

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا أُخُوَّةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ Senden fetva isterler. De ki: "Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir."²⁷

Bu ayetlerle miras hisseleri belirlendikten sonra تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur."²⁸ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ "Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır"²⁹ ayetleriyle de, miras hisselerinin dinin sınırları olduğu bunların değiştirilmemesi gerektiği, bu sınırlara itaat edenlerin mükafatı, varislerin rızası olmaksızın aykırı davrananların da cezalandırılacağı belirtilerek miras hususunda titiz davranılması öğütlenmektedir.

1.2. Sünnet

Sünnet ferâiz ile ilgili hükümlerin ve bilgilerin öğrenilip, öğretilmesini teşvik ettiği gibi mirasla ilgili ayetleri açıklanması ve tatbikatını da göstermiştir. Ayrıca âyette vâris oldukları bildirilmeyen dede ve ninenin hisseleri sünnetle bildirilmiştir. Sünnet, velâ yoluyla miras almayı ve vâris olmaya mani halleri açıkladığı gibi, bazı "hacb" hallerini, kız kardeşlerin kızlarla birlikte vâris olunca asabe olacaklarını ve kimlerin hangi sıra ve ne şekilde miras alacaklarını da yine sünnet açıklamış ve tesbit etmiştir.³⁰ Miras hü-

²⁷ en-Nisâ 4/176.

²⁸ en-Nisâ 4/13.

²⁹ en-Nisâ 4/14.

³⁰ Abdurrezzak es-San'ani, *el-Musannef*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1403), 9/244; 10/249, 281, 285; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992), 1/28, 79, 292, 428; 2/290; 3/352; 4/102; 6/440; Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Ferâiz", 4, 5, 7, 8, 11, 15, 21, 25; "Vasâyâ", 2, 3, 6; "Cenâiz", 36, 37; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *Sahihü Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981), "Ferâiz", 2, 15; "İtk", 5; "Vasâyâ", 5; İbn Mâce, "Ferâiz", 1, 2, 3, 4, 6, 14; "Vasâyâ", 5, 6, 7; "Diyât", 7, 14; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13; "Vasâyâ", 6; "Talak", 30; "Buyû", 9, 88; "Edeb", 121; "İcare", 44; Tirmizî, "Ferâiz", 2, 3, 4, 8, 9, 10, 12, 16, 17; "Vasâyâ", 1, 5, 6; "Buyû", 25, 33; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981), "Buyû", 76; "Zekat", 99; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981), "Ferâiz", 6,

kümleriyle ilgili hadis metinlerinin sayısının çok olması makalenin kapsamını aşacağı için buraya alınmamış ancak hükümlerle ilgili kısımlarda zikredilmiştir.

1.3. İcmâ

İslâm miras hukukunda ninenin mirasçılığının sünnetin hükmü, baba bulunmadığında dedenin baba makamında, oğul bulunmadığında da oğul oğlunun, oğul makamında olduğunun ayetlerin hükmü olduğu hususunda icma edilmiştir. Yine oğul kızının kız, baba bir erkek kardeşin anne baba bir erkek kardeş, baba bir kız kardeşin anne baba bir kız kardeş gibi kabul edilmesi gerektiği, annenin ölenin eşi ve babasıyla bulunduğu kalanın 1/3'ünü alacağı, vâris olmayanlara 1/3'e kadar vasiyet edilebileceği, nesep yönünden asabelik hususları icmâ ile sabit olmuş hükümlerdir.³¹

1.4. Kıyas

İslam miras hukukunda genelde kıyasa müracaat edilmediği ifade edilmiştir.³² Ancak sahabenin, dedenin kardeşleri mirastan engellemesi, denin babaya kıyas edilmesi, dedenin oğul oğluna kıyas edilmesi, mirasın red yoluyla taksimi, anne bir kardeşin anaya kıyas edilmesi, müşerreke ve hımarıye meseleleri, ninenin anaya kıyas edilmesi, baba bir amcaoğlu ve baba bir kardeş oğlunun mirasçılığı, oğul mirasın tamamını alması, iki kızın mirasın üçte ikisini alması, kelale, avliye ve zevil erham gibi miras meselelerinde, fıkıh mezhepleri arasında görüş farklılıkları olmakla birlikte içtihat ve kıyasla hükme varıldığı belirtilmiştir.³³

1.5. Sahabe içtihadı

Miras meselesinde annenin ölenin eş ve babasıyla birlikte vâris olması, dedenin ölenin annesi ve kardeşleriyle vâris olması, velâ ile zevil'erham'ın vâris olması gibi bazı miras hükümleri sahâbenin görüşüne dayandırılmıştır.³⁴

28, 29, 41, 53; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 11/56; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Darekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 4/98; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/370, 373, 379; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, 1992), 1/242; 6/73, 212, 214-215.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/142-143, 149; 29/165-166, 174, 180-182; Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşid es-Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye* (İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999), 40, 47; Abdullâh b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, (İstanbul: Tereke Yayınları, 2015), 3/439.

³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/264; Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/267; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/429; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 7; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/5; Kışkî, *el-Mirâsü'l-Mukâran*, 155.

³³ Bilgili, "İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları", 229-254.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/2-13, 147, 149, 175-176, 180; 30/44; , Ebü'l-Velid Muhammed b. Ah-

2. MİRASÇILAR VE PAYLARI

Miras bırakan kimsenin vefatıyla birlikte terekeye taalluk eden öncelikli hakların ödenmesinden sonra kalan miktar mirasçılara intikal eder. Mirasçılardan her birinin kendi mülkünde müstakillen tasarrufta bulunabilmesi için mirasın taksim edilmesi gerekmektedir. Vârisler; Ashâb-ı ferâiz, Asabe-i nesebiyye, Asabe-i sebebiyye, Red yoluyla miras alan ashâb-ı ferâiz, Zevî'l-erham, Mevle'l-muvâlât, Nesebi mûristen başkasına ikrar yoluyla nispet edilen hısımlar, Kendisine üçte birden fazla vasiyet edilen kimse ve Beytül-mal olarak dokuz gruba ayrılmakta ve bu sıraya göre miras taksimi yapılmaktadır.³⁵

2.1. Ashâb-ı Ferâiz

Hisse sahipleri anlamında olan ashâb-ı ferâiz, ferâiz ilminde hisseleri kitap, sünnet ve icma ile açıkça belirlenmiş kişilere denilmektedir.³⁶ Ashâb-ı ferâiz denilen vârisler on iki kişi olup miras alırlarken her hangi bir sıraya tabi değildirler. Bu vârisler şunlardır: 1. koca, 2. karı, 3. baba, 4. anne, 5. sahih dede³⁷, 6. kız, 7. oğlun...oğlunun kızı, 8. anne baba bir kız kardeş, 9. baba bir kız kardeş, 10. sahih nine³⁸, 11. anne bir erkek kardeş, 12. anne bir kız kardeşir.³⁹

2.1.1. Koca (Zevc)

“Koca”nın mirasta iki hali olup Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmiştir:

“وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرِّبْعَ مِمَّا تَرَكَنَّ” “Eğer karılarınızın çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir.”⁴⁰

a) Koca, ölen karısının ister kendisinden, ister daha önceki kocasından

med b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/124; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 7-9, 18-23, 35, 151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/317; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/433, 435, 465-466; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163-165; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/12.

³⁵ Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 2; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/432; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 7-11; Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukâran*, 155-156; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 5/239.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 7.

³⁷ Sahih dede: Ölenle baba aracılığıyla bağlantı kuran, ölüyle arasına kadın girmeyen dededir. Babanın babası, babanın babasının babası gibi (Serahsî, *el-Mebsût*, 30/24; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/209.)

³⁸ Sahih nine: Ölenle asabe veya ashâb-ı ferâiz olan biri aracılığıyla bağlantı kuran ninedir. Babanın annesi, veya annenin annesi gibi. (Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165.)

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 3-4; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 26-27; Ali Haydar Efendi, *Teshilü'l-Ferâiz*, (çev. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi, 1984), 37; Muhammed Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963), 105-106; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/242; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 127-128.

⁴⁰ en-Nisâ 4/12.

olsun oğlu, kızı veya ne kadar aşağıya inerse insan oğlunun oğlu veya oğlunun kızı bulunmadığı durumda 1/2 hisse alır.

b) Koca, ölen karısının ister kendisinden, ister daha önceki kocasından olsun çocukları veya oğlunun... oğlunun çocukları ile birlikte vâris olursa 1/4 hisse alır.

2.1.2. Karı (Zevce)

“Karı”nın mirasta iki hali olup Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde bildirilmiştir:

وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ “Eğer çocuğunuz yoksa sizin de, bıraktığınızın dörtte biri onlarıdır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarıdır.”⁴¹

a) Karı, ölen kocasının çocukları veya ila nihâye oğlunun... oğlunun çocukları bulunmadan vâris olursa 1/4 hisse alır.

b) Karı, ölen kocasının çocukları veya oğlunun... oğlunun çocuklarından biriyle birlikte vâris olursa 1/8 hisse alır.

2.1.3. Baba

Babanın mirası Kur’ân-ı Kerim’de şu şekilde bildirilmiştir:

وَلَا يُوْثِقُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ “Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.”⁴²

Buna göre “baba”nın mirasta üç hali vardır.⁴³

a) Baba, ölenin oğlu veya oğlunun... oğlu ile birlikte vâris olursa, yalnızca 1/6 hisse alır. Buna “farz-ı mutlak” denir. “Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır.”⁴⁴

b) Baba, ölenin oğlu veya oğlunun... oğlu bulunmaksızın, ölenin kızı veya oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte vâris olursa hem “ashab-ı feraiz” olarak 1/6 hisseyi, hem de “asabe” olarak kalanı alır. Buna “farz ve asabelikle birlikte alma” anlamında “farz maa’t-ta’sib” denir.

Bu âyet aynı zamanda çocuk olmaması durumunda babanın asabe olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir kızla beraber bulunursa baba belirli pay sahibidir. Belirli pay olarak baba altıda biri, kız yarısını alır. Sonra

⁴¹ en-Nisâ 4/12.

⁴² en-Nisâ 4/11.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/144; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 5-6; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/433; Cürçânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 28-29; Ali Haydar, *Teshîlu’l-Ferâiz*, 41; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/242; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/446; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 132-133; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 88-89.

⁴⁴ en-Nisâ 4/11.

kalanı ise babanın asabe oluşuna delil olarak getirilen "Payları sahiplerine veriniz. Kalan, ölene en yakın erkeğindir."⁴⁵ rivayetine dayanılarak babanın olmaktadır.⁴⁶

c) Babanın üçüncü hali, ölenin çocukları veya oğlunun... oğlunun çocukları bulunmaksızın vâris olma halidir. Bu durumda baba "asabe" olur ve ashab-ı feraizden kalanı, ashab-ı feraizden kimse bulunmadığında da malın tamamını alır. Böyle miras almaya yalnız asabelikle mirasçı olma anlamında "ta'sib-i mahz" denir. Ayette şöyle buyrulmaktadır: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ" "Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir."⁴⁷ Âyette annenin hissesi belirtilmiş babanın hissesi belirtilmemiştir. Bu, babanın terekenin kalanını alacağı anlamına gelmektedir. Zira "Payları sahiplerine veriniz. Kalan, ölene en yakın erkeğindir."⁴⁸ hadisi gereği baba, annenin hissesi verildikten sonra kalanı asabe olarak almaktadır.⁴⁹

2.1.4. Anne

Annenin mirası Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmiştir:

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ
 "Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, altında birdir."⁵⁰

Buna göre "anne"nin mirasta üç hali vardır:⁵¹

a) Anne, ölenin çocukları veya oğlunun... oğlunun çocukları ile veya ister anne baba bir, isterse baba bir veya anne bir olsun iki ve daha fazla kardeşiyle birlikte vâris olursa 1/6 hisse alır. "Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altında bir hissesi vardır. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, altında birdir."⁵²

b) Anne, ölenin çocukları veya oğlunun... oğlunun çocuklarıyla veya iki ve daha fazla kardeşiyle birlikte bulunmayıp başka vârislerle bulunduğu 1/3 hisse alır. "Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir."⁵³

⁴⁵ Buhârî, "Ferâiz", 4; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/292.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/144; Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 116.

⁴⁷ en-Nisâ 4/11.

⁴⁸ Buhârî, "Ferâiz", 4; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/292.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/144.

⁵⁰ en-Nisâ 4/11.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/144; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 35; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/434; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 44-46; Ali Haydar, *Teshîlül-Ferâiz*, 55-56; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/249; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/457; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 133-136; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 91-96.

⁵² en-Nisâ 4/11.

⁵³ en-Nisâ 4/11.

c) Anne, ölenin eşi ve babasıyla birlikte bulunduğu, eş (karı veya koca) hissesini aldıktan sonra kalanın 1/3'ünü alır.

Bu husus ayette doğrudan ifade edilmemiştir. Ancak *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ* "Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir."⁵⁴ ayeti anne ve babanın zevce ve kocadan herhangi biriyle mirasçı olduğunda da kalan malı erkeğe iki kadın hissesi düşecek şekilde paylaşacaklarına delalet ettiği belirtilmiştir. Böylece zevce veya koca hisselerini aldıktan sonra anne kalan malın 1/3'nü alır ve artan asabe olarak babaya kalır. Hz. Ömer böyle bir meselede anneye kalanın 1/3'nü vermiştir. Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ûd ve Sahâbenin çoğunluğu da Hz. Ömer'in bu uygulamasını uygun bulmuştur. Dört mezhep imamının ve fakihlerin çoğunluğunun görüşleri de böyledir. Sahabeden Hz. Ali ile Caferî ve Zâhirî mezhepleri annenin bu durumda 1/3 alacağını söylemişlerdir. Ancak bu meselede anneye 1/3 verilecek olsa babaya annenin aldığı hisseden daha az hisse düşmektedir. Böyle hareket edildiğinde miras alırken annenin, ölüye babadan daha yakın olduğu kabul edilmiş olacak ve erkekle kadının hisselerini düzenleyen naslara aykırılık teşkil edecektir. Hâlbuki *لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ حِصَّةٍ* "erkek için iki kadın payı vardır."⁵⁵ ayetinde olduğu gibi miras meselesinde aynı derecede yakın olan kadın ve erkekten, erkeğin kadından üstün tutulacağı kaidesi asıl kabul edilmektedir. Bu nedenle sahabe ve fakihlerin çoğunluğu bu meselede annenin hissesinin kalanın 1/3'ünü alacağını ifade etmişlerdir.⁵⁶ Bu meseleye de "Ömeriyyeteyn" adı verilmiştir.⁵⁷

2.1.5. Dede

Dedenin mirasçılığıyla ilgili doğrudan bir ayet bulunmamakla birlikte *وَلَا يُوْرِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ* "Anne-babadan her birine, altıda bir düşer"⁵⁸ ayetinin buna delalet ettiği belirtilmiştir. Buna göre Arapçada baba olmadığı zaman dedeye mecazen baba denilmektedir. Nitekim Kur'an da *كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ* «Şeytan, ana-babanızı, cennetten çıkardığı gibi»⁵⁹ buyrulmuştur. Hz. Âdem insanın en üst derecede dedesi olduğu halde ayette baba olarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde *وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ* «Babalarım İbrahim,

⁵⁴ en-Nisâ 4/11.

⁵⁵ en-Nisâ 4/11.

⁵⁶ Serahî, *el-Mebsût*, 29/147; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 35; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 44-46; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 55-56; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 135; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 93; Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn", *OMÜİFD* 35 (2013), 226-236.

⁵⁷ Ömeriyyeteyn meselesinde detaylı bilgi bakınız, (Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn", *OMÜİFD* 35 (2013), 226-236.)

⁵⁸ en-Nisâ 4/11.

⁵⁹ el-A'râf 7/27.

*İshak ve Yakup'un dinine uydum.*⁶⁰ ayetinde Yusuf (a.s.) dedeleri olan İshak ve İbrahim (a.s.) baba şeklinde hitap etmektedir. Bu nedenle dede (babanın babası), babanın olmaması durumunda onun yerine geçmektedir. Çünkü mecaz yoluyla baba ismi ölüyle baba aracılığıyla bağlantı kuran dedeyi de içine almaktadır.⁶¹

Sünnetten delili ise, “Hz. Peygamber'e bir adam gelerek şöyle sordu: 'Oğlumun oğlu vefat etti. Ondan miras hakkım nedir?' Peygamber cevâben, 'Sana altıda bir hisse vardır.' buyurdu. Adam dönüp giderken çağırıldı ve “Sen asabe olduğun için sana altıda bir daha vardır” buyurdu. Yine adam dönüp giderken; “Sonuncu altıda bir verilen bahşış falan olmayıp oda senin hakkındır, onu da yiyebilirsin buyurdular.”⁶² Burada Hz. Peygamber'in dedeye öncelikle farz hisse verdiği, daha sonra altıda bir hisse daha verdiği görülmektedir. Bu meselenin dede ve kız çocuğunun bulunduğu bir mesele olduğunun nakledilmiş olması da dedenin burada baba gibi asabe olarak kız çocuğunun hissesini almasından sonra kalanı alacağını göstermektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in dede konusundaki uygulaması hakkında sahâbeyle istişarelerde bulunarak meseleyi netleştirdiği ifade edilmektedir. Böylece dedenin mirası yukarıdaki ayetlerin delaleti, Hz. Peygamber'in uygulamaları ve icma ile belirlendiği kabul edilmiştir.⁶³

Buna göre baba olmadığına baba yerine geçen “sahih dede”nin mirasta dört hali vardır:⁶⁴

- a) Dede, ölenin babası bulunmayıp, ölenin oğlu veya oğlunun... oğlu ile vâris olursa baba gibi “farz-ı mutlak” olarak 1/6 hisse alır.
- b) Dede, ölenin babası olmaksızın ölenin kızı veya oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte vâris olursa, baba gibi hem 1/6 ve hem de asabe olarak kalanı alır.
- c) Dede, ölenin babası, oğlu veya oğlunun... oğlu veya kızı ve oğlunun... kızı dışında kalan kimselerle vâris olması halinde “asabe” olarak kalanı alır.
- d) Dede, ölenin babası ile birlikte vâris olursa miras alamayarak sakıt olur.

⁶⁰ Yûsuf 12/38.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/180-182; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 138-139; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 92.

⁶² Ebu Dâvûd, “Ferâiz”, 6; Tirmizî, “Ferâiz”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Mûsned*, 4/428.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/180; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 138-139; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 92; Abdurrahman Yazıcı, *Sahabe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 31-32.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/180; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 7-9; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/433; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 29; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 43; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/244; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/447; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 136-137; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 136-144.

2.1.6. Nine

Ninenin mirasçılığı ile ilgili sarıh ayet bulunmamakla birlikte Hz. Peygamber'in uygulaması, sahabe ve fakihlerin icmâ'i ile sabit olduğu kabul edilmiştir.⁶⁵ Ninenin mirasçılığına delil olarak nakledilen rivayetler şöyledir: Kabîsa b. Zueyb'den rivâyetle "Bir nine, annenin annesi veya babanın annesi Ebû Bekir'e gelerek "Oğlumun oğlu ve kızımın oğlu öldü, Kur'ân'da ölen torunumdan miras hakkım olduğu bana bildirildi" dedi. Ebû Bekir şöyle konuştu: Kur'ân'da senin hakkın olan bir pay göremiyorum. Rasûlullah'ın da sana bir pay verdiğini işitmedim. Bazı kimselerden bu konuyu soruşturacağım ve sana cevap vereceğim dedi. Sorduğu kimselerden Muğîre b. Şu'be: Rasûlullah'ın nineye altıda bir verdiğine şahidlik edince, senden başka bunu kim işitti diye sordu. Muğîre: Muhammed b. Mesleme dedi. Bunun üzerine Ebû Bekir, nineye altıda bir hisse verilmesine karar verdi."⁶⁶

Annenin bulunmadığı durumda ninenin onun yerine geçerek terekeden altıda bir hisse almasıyla ilgili Berîde ve İbn Abbas'tan, Hz. Peygamber'in nineyle birlikte annenin bulunmadığı durumda, nineye terekenin altıda birini verdiği de⁶⁷ nakledilmiştir. Ayrıca, Abdullah b. Mes'ûd, nineyi oğluyla birlikte bulunduğu durumda mirasçı kılması esnasında Hz. Peygamber'in de bu şekilde yaptığını⁶⁸ ifade etmiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in birden fazla nineyi birlikte bulduklarında mirasçı kılmasıyla ilgili, Ubâde b. Sâmî'ten, iki ninenin bulunduğu durumda terekenin altıda birini onlara vererek aralarında eşit olarak pay ettiği⁷⁰ belirtilmektedir. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde ölen bir babanın annesi gelip "oğlumun oğlunun mirasından bana ne verilecek" diye sorar. Hz. Ömer'de "Allah'ın kitabında senin için hiçbir şey bulamıyorum. Resûlullah'dan da senin hakkında hiçbir şey işitmedim. Senin Ebû Bekir'in pay verdiği nine-den başka bir nine olduğunu sanıyorum. Allah'ın kitabında seni göremiyorum. Fakat ben altıda birin ikiniz arasında ortak olduğu ve onun ikinizden tek başına bulunana ait olduğu kanısındayım."⁷¹ demiştir.

Buna göre "sahih nine"nin mirasta iki hali vardır:⁷²

a) Sahih nineler ister anne tarafından ister baba tarafından olsun, ister bir tane, ister birden fazla olsunlar, ölüye uzaklık itibarıyla aynı derecede ise-

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165.

⁶⁶ İbn Mâce, "Ferâiz", 3, 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz": 5; Tirmizî, "Ferâiz", 10; Dârimî, "Ferâiz", 6.

⁶⁷ Tirmizî, "Ferâiz", 12; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, VI/226.

⁶⁸ Tirmizî, "Ferâiz", 12.

⁶⁹ Yazıcı, *Sahabe Dönemi Miras Uygulaması*, 32-33.

⁷⁰ Dârimî, "Ferâiz", 18; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/378; Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, VI/235-236.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/167.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/165-166; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 40; Mevsli, *el-İhtiyâr*, 3/439; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 48-49; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 57-58; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/252; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/459; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 161-163. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 144-149.

ler 1/6 hisse alırlar. Birden fazla olduklarında da Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarıyla oluşan icma ile 1/6 hisse aralarında bölünmektedir.

b) Sahih ninenin ikinci hali sâkit olmaktır. Bütün nineler ölenin annesi ile birlikte vâris olurlarsa sâkit olurlar. Babanın anneleri ise baba ile sâkit olurlar. Çünkü ölü ile bağılıkları onun aracılığı ile dir. Bu görüş Hz. Osman, Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit'e aittir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud ve Ebû Musa'l-Eş'arî'ye göre babanın annesi baba ile birlikte vâris olursa sâkit olmaz ve 1/3 hisse alır. Annenin annesi baba ile birlikte vâris olursa sâkit olmaz. Çünkü babanın, anneannenin ölüye bağılılığında vasıta olma durumu bulunmadığı gibi, vâris olma sebeplerinde de birlik yoktur.⁷³ Yine baba tarafından olan yani babanın babasının... babasının annesi gibi nineler sahih dede ile sâkit olurlar. Çünkü onun vasıtası ile ölüye ulaşmaktadırlar. Yalnız dereceleri ne kadar yukarıya çıkarsa çıksın babanın annesinin annesi... olan nineler sâkit olmazlar. Çünkü bunların ölü ile olan bağılıkları dede vasıtası ile değildir. Annenin anneleri babayla sâkit olmadıkları gibi dedeyle de sâkit olmazlar. Ayrıca nineler hangi cihetten olurlarsa olsunlar, aynı dereceden olmazlarsa, ölüye derecesi daha yakın olan, daha uzak olanı mirastan düşürür.

2.1.7. Kız

Kız çoğunun mirası Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmiştir:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ الْاُنثَيَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ
 وَأَحَدَةً فَلَهَا النِّصْفُ "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki
 misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün
 bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur."⁷⁴

Buna göre "kız çocuk"un mirasta üç hali vardır;⁷⁵

a) Ölenin oğlu olmayıp diğer vârislerle bir kız vâris olursa 1/2 hisse alır. "Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur."⁷⁶

b) Ölenin oğlu olmayıp iki ve daha fazla kız diğerleriyle vâris olurlarsa, aralarında eşit bölünmek üzere, 2/3 hisse alırlar. Bu durumu düzenleyen "İkiden fazla iseler, ölenin bıraktığı malın üçte ikisi onlarındır."⁷⁷ ayetinde ikiden fazla iseler ibaresi bulunmaktadır. Ayette açık olarak "iki kız" ibaresi bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in uygulamasında iki kız için de 2/3 hisse verildiği görüldüğünden kızların sayısı iki ve daha çok olduğunda

⁷³ Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 163.

⁷⁴ en-Nisâ 4/11.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/139-142; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 16-17; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/434; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 34-35; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 47; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/255; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/449; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 146; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 97-102.

⁷⁶ en-Nisâ 4/11.

⁷⁷ en-Nisâ 4/11.

2/3 hisse almaları gerektiği netleşmiştir. Bu hadiste, "Sa'd b. er-Rabi' Bedir savaşında şehit düşüp geride iki kız ve bir karı bırakınca, erkek kardeşi onun malına sahiplendi. Bunun üzerine karısı Resûlullah'a gelip "Sa'd seninle beraber iken öldürüldü. Geride iki kız bıraktı. İki kızın amcası bunların mallarına el koydu. Halbuki kadınlarla (evlenme) mallarından dolayı arzu ediliyor" dedi. Bunun üzerine Resûlullah "Allah bu konuda hiçbir şey indirmedir." buyurdu. Sonra Resûlullah üzerinde vahiy belirtileri görüldü. Bu durum geçince Hz. Peygamber, "Durun, Sa'd'ın malı. Allahu Teâlâ bu konuda âyet indirdi. O bunu bana açıklarsa ben de onu size açıklarım." buyurdu. Ve onlara, "Erkeklerle bir pay vardır."⁷⁸ âyetini okudu. Sonra Allahu Teâlâ'nın "Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe iki kız payı verilmesini emreder."⁷⁹ âyeti nazil oldu. "Resûlullah Sa'd'ın kardeşini çağırtdı ve ona, Sa'd'ın iki kızına üçte iki, karısına sekizde bir vermesini, kalanın da kendisine ait olmasını emretti."⁸⁰

c) Kız çocuk ölenin oğlu ile birlikte bulunduğu kız ve oğlan, asabe olarak kalan hisseyi ikili birli olarak oğlan iki, kız bir hisse almak suretiyle paylaşırlar. Zira ayette "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder"⁸¹ buyrulmuştur.

2.1.8. Oğlun kızı

Ölenin kendi çocukları olmadığı zaman, oğul çocuklarının, ölenin kız çocuğu yerine geçeceği fakihler ittifak etmişlerdir. Çünkü *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَا أَوْلَادِكُمْ* "Allah size çocuklarınız hakkında şöyle emreder."⁸² ayetindeki "Çocuklar" ismi mecaz yoluyla oğul çocuklarını da içine alacağı icmâ bulunmaktadır. Bir kelimeye hakikat anlamı yüklemek imkânsız olmadıkça mecazî anlama gidilmez. Bu bakımdan kız varken oğul kızı onun yerine geçemez. Fakat kız olmadığı takdirde oğul kızı, kız yerine geçer ve onun için sabit olan üç hal aynen oğul kızları için de sabit olur.⁸³

Oğlun kızının, ölenin kızıyla birlikte vâris olması ise hadisle sabit olmuştur. Bir rivayette Ebû Musa el-Eş'arî'ye bir kız, bir oğul kızı ve bir kız kardeş bulunan mesele sorulur. O da, kıza malın yarısını kalanını da kız kardeşe verir. Fakat bu durum İbn Mes'ûd'a ulaşıncı o bunu doğru bulmayarak bu

⁷⁸ en-Nisâ 4/7.

⁷⁹ en-Nisâ 4/11.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/352; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/370.

⁸¹ en-Nisâ 4/11.

⁸² en-Nisâ 4/11.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 113.

meselede Resûlüllah'ı “Kıza yarmı, oğlun kızına üçte ikiye tamamlamak için *altıda bir, kalan da kız kardeşindir.*”⁸⁴ söylerken işittim demiştir.⁸⁵

Kız bulunmadığında oğlun kızı, kız yerine geçtiğinden kız için sabit olan üç hal oğlun kızı için geçerli olduğu gibi İbn Mes'ud'un yukarıda naklettiği hadisten hareketle oğul kızı için bir üç hal daha ilave edilmiştir. Buna göre “oğlun kızı”nın veya oğlun... oğlunun kızı için mirasta altı hali bulunmaktadır.⁸⁶

a) Ölenin oğlu veya kızı bulunmayıp oğlunun veya oğlunun oğlunun bir tane kızı bulunursa 1/2 hisse alır.

b) Ölen bir kimsenin oğlu veya kızı bulunmayıp da iki veya daha fazla oğlunun... oğlunun kızı başkalarıyla vâris olurlarsa aralarında eşit taksim edilmek üzere 2/3 hisse alırlar.

c) Ölenin oğlunun... oğlunun kızları, oğlunun oğlunun... oğulları ile birlikte vâris olurlarsa asabe olurlar. Bu durumda kendilerine düşen miras aralarında ikili birli taksim edilir. Buna “müşterek asabelik” denir. Oğlun kızları kendi derecelerinde bulunan bir oğlun oğlu ile asabe oldukları gibi, hisse sahibi olmayan oğlun kızları kendi derecelerinden daha aşağıda bulunan oğlun oğulları ile de asabe olurlar.

d) Ölenin oğlu bulunmayıp da oğlunun... oğlunun bir veya daha fazla kızı, ölenin yalnız bir kızı ile birlikte vâris olursa 1/6 hisse alır. Bu hisse kızın aldığı 1/2 hisseyi 2/3'e tamamlamış olur.

e) Oğlun kızları ölenin iki veya daha fazla kızıyla birlikte buldukları zaman, terekeden bir şey alamayıp sâkıt olurlar. Çünkü bu durumda kızların hissesi olan 2/3 hisse derecelerinin yakınlığı sebebiyle ölenin kızlarına verilir. Oğlun kızlarına bir şey kalmaz.

f) Oğlun kızları, ölenin oğlu ile birlikte buldukları zaman sâkıt olurlar. Bu kızlar ister, bu oğlun kızları, ister daha önce ölen oğlun kızları olsun, aynıdır.

2.1.9. Anne-baba bir kardeş

Anne baba bir kız kardeşin mirası Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmiştir:

بَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُؤُا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَكْدٌ وَكَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكْدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلْثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

⁸⁴ Buhârî, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/428.

⁸⁵ Yazıcı, *Sahabe Dönemi Miras Uygulaması*, 35.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141-142; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 18-23; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/435; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 35-36; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 47-49; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 5/256; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/450; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 147-148; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 103-112.

“Senden fetva isterler. De ki: «Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölüyor de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır.”⁸⁷

Kız kardeşin hissesiyle ilgili İbn Mes'ûd'un rivayetine göre Hz. Peygamber kız, oğlun kızı ve kız kardeşten ibaret olan mirasçılarının hisselerini “Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için altıda bir, kalan da kız kardeşindir.”⁸⁸ şeklinde tespit etmiştir.

Buna göre “ana-baba bir kız kardeşler”in mirasta beş hali vardır:⁸⁹

a) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba ve dedesi olmaksızın bir tane anne baba bir kız kardeşi vâris olursa 1/2 hisse alır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Bir kız kardeşi bulunduğu halde ölürse, bıraktığı malın yarısı o kız kardeşinindir.”⁹⁰

b) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba ve dedesi olmaksızın iki veya daha fazla anne baba bir kız kardeşler vâris olurlarsa aralarında eşit olarak taksim edilmek üzere 2/3 hisse alırlar. “İki kız kardeş ölenin bıraktığı malın üçte ikisini alırlar”⁹¹

c) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba ve dedesi olmaksızın anne baba bir kız kardeşler, anne baba bir erkek kardeşlerle birlikte vâris olurlarsa asabe olarak kalan malı veya malın tamamını alırlar ve bu, aralarında ikili birli taksim edilir. “Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır.”⁹²

d) Ölenin anne baba bir kız kardeşi, ölenin kızı veya oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte vâris olursa sırf asabe olarak kalanı alır. Bu durum İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği “Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için altıda bir, kalan da kız kardeşindir.”⁹³ hadisi ile sabit olmuştur.

e) Ölenin anne baba bir kız kardeşleri, ölenin oğlu veya oğlunun... oğlu ile veya babası ile vâris olursa sâkit olur. “Senden fetva isterler. De ki: “Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle

⁸⁷ en-Nisâ 4/176.

⁸⁸ Buhârî, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/428.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 24-27; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/440; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 40-42; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 44-45; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/263; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/452-453; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 155-156; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 113-122.

⁹⁰ en-Nisâ 4/176.

⁹¹ en-Nisâ 4/176.

⁹² en-Nisâ 4/176.

⁹³ Buhârî, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/428.

açıklıyor.”⁹⁴ ayeti kardeşlerin mirasçı olabilmesi için mûrisin babası veya evladının olmamasını şart koşmaktadır.

2.1.10. Baba bir kız kardeş

Anne baba bir kız kardeşin mirasçı olma delilleri, aynı zamanda baba bir kız kardeşin mirasçılığına da işaret ettiği kabul edilmektedir.⁹⁵

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرٌ هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ أَنْثَىٰ فَلَهَا النِّصْفَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ
 “Senden fetvâ isterler. De ki: «Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır.”⁹⁶

Anne baba bir kardeşler bulunmadığında baba bir kardeşlerin anne baba bir kardeşlerin yerine geçerek miras alırlar. Bu hususta baba bir kardeşlerin mirası, oğul çocuklarının mirası gibidir.⁹⁷

Buna göre “baba bir kız kardeşler”in mirasta yedi hali vardır:⁹⁸

a) Ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba, dede ve anne baba bir erkek ve kız kardeşleri bulunmayıp yalnız bir tane baba bir kız kardeşi bulunursa 1/2 hisse alır. “Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur.”⁹⁹

b) Ölenin iki veya daha fazla baba bir kız kardeşi, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba, dede ve anne baba bir erkek ve kız kardeşlerin dışında bir vârisle bulunursa aralarında eşit taksim edilmek üzere 2/3 hisse alırlar. “Eğer kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarıdır.”¹⁰⁰

c) Ölen kimsenin baba bir kız kardeşleri, ölenin çocukları, oğlunun çocukları, baba, dede ve anne baba bir erkek kardeşi olmaksızın yalnızca bir tane anne baba bir kız kardeşi ile vâris olurlarsa aralarında eşit olarak pay etmek üzere 1/6 hisse alırlar. Bu meselede baba bir kız kardeşin durumu, kız evlat ile birlikte olan oğlun... kızının durumuna kıyas edilmiş¹⁰¹ ve

⁹⁴ en-Nisâ 4/176.

⁹⁵ Cürcânî, Şerhu's-Sirâciyye, 42-43.

⁹⁶ en-Nisâ 4/176.

⁹⁷ Serahsî, el-Mebsût, 29/156.

⁹⁸ Serahsî, el-Mebsût, 29/157-158; Secâvendî, el-Ferâizü's-Sirâciyye, 7-9; Mevsilî, el-İhtiyâr, 3/441; Cürcânî, Şerhu's-Sirâciyye, 42-44; Ali Haydar, Teshîlu'l-Ferâiz, 53-55; Bilmen, Hukukî İslamiyye, 5/265; Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, 1/454; Uzunpostalcı, İslam Hukuku II, 156-157. Aktan, İslam Miras Hukuku, 122-129.

⁹⁹ en-Nisâ 4/176.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/176.

¹⁰¹ Cürcânî, Şerhu's-Sirâciyye, 43.

“Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için altıda bir, kalan da kız kardeşindir.”¹⁰² hadisinin hükmü buraya da uygulanmıştır.

d) Ölenin çocukları veya oğlunun çocukları, babası, dedesi, anne baba bir erkek kardeşi bulunmadan baba bir kız kardeşi baba bir erkek kardeşi ile vâris olursa asabe olarak kalanı veya malın tamamını alırlar ve bu miras aralarında ikili birli taksim edilir. “Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır.”¹⁰³

e) Ölenin baba bir kız kardeşleri ölenin kızı veya oğlunun... oğlunun kızı ile birlikte vâris olurlar ve ölenin oğlu, babası, dedesi, anne baba bir erkek ve kız kardeşleri bulunmazsa, asabe olarak kalanı alırlar. Baba bir kardeşlerin bu durumu anne baba bir kız kardeşlere kıyas edilmiş¹⁰⁴ ve “Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için altıda bir, kalan da kız kardeşindir.”¹⁰⁵ hadisinin hükmü uygulanmıştır.

f) Ölenin baba bir kız kardeşleri, çocukları, oğlun çocukları, babası, dedesi, anne baba bir erkek kardeşleri bulunmaksızın birden fazla anne baba bir kız kardeşleriyle vâris olurlarsa, kız hissesi olan 2/3'ü bu anne baba bir kız kardeşler alacaklarından ve dolayısı ile kız hissesi kalmayacağından, bir şey alamazlar.

g) Baba bir kız kardeşler, ölenin oğlu, oğlunun... oğlu, babası, dedesi veya anne baba bir erkek kardeşle birlikte vâris olurlarsa sâkit olur ve mirastan bir şey alamazlar.

2.1.11. Anne bir kardeşler (Anne bir erkek ve kız kardeş)

Anne kardeşlerin mirası Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde bildirilmiştir:

وَأَنَّ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ “Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar.”¹⁰⁶Bu ayette söz edilen kardeşlerin anne bir kardeşler olduğunda icmâ olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁷

Buna göre “anne bir kardeşler”in mirasta üç hali vardır.¹⁰⁸

¹⁰² Buhâri, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/428.

¹⁰³ en-Nisâ 4/176.

¹⁰⁴ Cürcânî, Şerhu's-Sirâciyye, 43.

¹⁰⁵ Buhâri, “Ferâiz”, 7; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; Tirmizî, “Ferâiz”, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/428.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/12.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/315; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/4.

¹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154-155; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 35; Mevsli, *el-İhtiyâr*, 3/441; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 44-45; Ali Haydar, *Teshîlu'l-Ferâiz*, 44-45; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/247; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/447; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 164-165. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 130-135.

a) Ölenin baba ve dedesi ile çocukları ve oğlunun çocukları bulunmadığında, yalnız bir anne bir erkek veya kız kardeşi bulunursa 1/6 hisse alır. “Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birinin payı altıda birdir.”¹⁰⁹

b) Ölenin babası ile dedesi ve çocukları ile oğlunun çocukları bulunmayıp birden fazla anne bir kardeş vâris olursa, aralarında eşit olarak bölüşmek üzere 1/3 hisse alırlar. “Eğer birden fazla kardeş olursa, o zaman üçte bir paya eşit olarak ortaklırlar.”¹¹⁰

c) Anne bir erkek veya kız kardeşler, ölenin çocukları veya oğlunun çocukları ile veya babası, dedesi ile birlikte vâris olarak bulunurlarsa, mirastan bir şey alamayarak sâkit olurlar.

2.2. Neseb Yönünden Asabe Olan Hısımlar (Asabe-i Nesebiyye)

Asabe kelime olarak, yardım ve himaye anlamlarına gelmektedir. Li-teratürde bir veya birden fazla kadına da “asabe” dendiği görülür. Ferâiz ıstilahında ise “asabe”, ashâb-ı ferâizle birlikte vâris oldukları zaman, onlardan kalanı, onlar bulunmadığında da bütün terekeyi alan vârislerdir. Asabelik vasfını taşıyan mirasçı tek olduğunda mirasın tamamını alabilmektedir. Ancak ashâbü'l-ferâiz adı verilen mirasçılar mirasın tamamını alamamaktadır. Asabenin mirasçı olmasına Nisâ suresinin 11'inci فَان لَّمْ يَكُنْ اَنَّ عَٰمَةَ الْاُمَّةِ الْاَلْتُّ اَنَّ عَٰمَةَ الْاُمَّةِ الْاَلْتُّ “Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.”¹¹¹ ayetinde ölenin çocuğu olmadığı takdirde annenin üçte bir hisse alacağı belirtildiği halde babanın ne alacağı belirtilmemiş olması babanın asabe olacağını ifade ettiği belirtilmiştir. Yine Nisâ suresinin 176'ıncı اَنَّ عَٰمَةَ الْاُمَّةِ الْاَلْتُّ اَنَّ عَٰمَةَ الْاُمَّةِ الْاَلْتُّ “Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş terekenin tamamına mirasçı olur.”¹¹² ayetinde de ölen kız kardeşin çocuğunun olmaması durumunda erkek kardeşin terekenin tamamına mirasçı olmasını asabe yoluyla mirasçı olacağı şeklinde kabul edilmiştir.¹¹³ Ancak erkeğin terekenin tamamını alması asabe olması nedeniyle olmayıp yalnız olması sebebiyle hissesinin tam olmasından kaynaklandığı da nakledilmektedir.¹¹⁴

Asabe İslâm'dan önce, “baba tarafından gelen erkek akraba ve erkek ço-

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/12.

¹¹⁰ en-Nisâ 4/12.

¹¹¹ en-Nisâ 4/11.

¹¹² en-Nisâ 4/176.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-71; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 157-159; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/208; Hayreddin Karaman, “Asabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 166-167; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155.

¹¹⁴ Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 117.

cuklar” anlamında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de asabe sınıfına giren mirasçılara ait hükümler olmakla birlikte âyetlerde doğrudan asebe ve asebe olmayan ayrımı yapılmamıştır.¹¹⁵ Ancak bu mirasçıları ifade etmek üzere asabe kelimesi kullanılmayıp baba, çocuk, kardeş gibi ifadeler kullanılmıştır. “*Ben mü’minlere kendi öz nefislerinden daha yakınımıdır. Her kim ölür de arkasında bir mal bırakırsa, onun malı asabesine âiddir. Her kim de arkasında borç ve evlâd ağırlığı yâhud kendi ihtiyaçlarını göremeyen âciz kimseler bırakırsa, ben onun velisiyim, ben o kimse için çağrılırum.*”¹¹⁶ rivayetindeki gibi hadislerde geçen “asabe” kelimeleri ıstılahî manada kullanılmayıp diyet ve miras alan akrabalar için kullanılmıştır.¹¹⁷

Bu hususta Rasûlüllah’ın “*Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan en yakın lâıyk erkeğindir.*”¹¹⁸ buyruğu ile Hz. Peygamber’in, Bedirde şehit düşen Sa’d b. Rabi’nin mirasının 2/3’nü iki kızına, 1/8’ni karısına kalanı da erkek kardeşine vermesi¹¹⁹ hadisleri erkeklerin asabe olarak mirasçı olacağı şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰ Yalnız bu rivayetlerin asabeliğe delil olamayacağı ve Kur’ân’daki miras hükümlerine uygun olarak anlaşılması gerektiği şeklinde görüşler de bulunmaktadır.¹²¹

2.2.1. Kendi kendine asabe (Asabe bi-nefsihî)

Asabe bi-nefsihî, ölü ile kendisi arasında kadın bulunmayan erkeklerdir. Bunlar ölüye doğrudan doğruya bağlı olabildikleri gibi diğer bir erkek vasıtasıyla da bağlı olabilirler. Ölenin babası ve oğlu doğrudan, babasının babası ve oğlunun oğlu da diğer bir erkek vasıtasıyla bağlı olan “asabe bi-nefsihî”dir.¹²²

2.2.1.1. Mûrsin cüz’ü ve fûrûu

Mûrsin oğlu, oğlunun oğlu, oğlunun oğlunun... oğlu, birinci sınıf asabe bi-nefsihidir. İlgili âyetlerden anlaşılan erkek çocuklarla ilgili haller şöyledir:

-Ölünün oğlunun kendi kız kardeşiyle birlikte bulunduğu durumdur.

¹¹⁵ Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 117.

¹¹⁶ Buhârî, “Ferâiz”, 15; Müslim, “Ferâiz”, 15; Dârimî, “Ferâiz”, 28.

¹¹⁷ Karaman, “Asabe”, *DİA*, 3/452.

¹¹⁸ Buhârî, “Ferâiz”, 7; Müslim, “Ferâiz”, 2; Tirmizî, “Ferâiz”, 8.

¹¹⁹ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 4; İbn Mâce, “Ferâiz”, 2; Tirmizî, “Ferâiz”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/352; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/370.

¹²⁰ Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 153; Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 120.

¹²¹ Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 135.

¹²² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174; Secâvendî, *el-Ferâizü’s-Sirâciyye*, 47; Cürçânî, *Şerhu’s-Sirâciyye*, 70-71; Ebu Zehra, *Ahkâmü’t-Terikât ve’l-Mevâris*, 157-159; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/271; Karaman, “Asabe”, *DİA*, 3/452; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 166-167; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 148-150.

Bu durumda terekeyi aralarında ikili birli paylaşır. Bununla ilgili ayette şöyle buyrulur:

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَا أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيكَرَ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» *Allâh size, çocuklarımız hakkında, erkeğe kızın hissesinin iki katını tavsiye eder.*¹²³

-Mûrisin oğlunun, anne, baba, karı ve kocayla bulunduğu haldir. Bu hususa ilgili âyetlerde şöyle işaret edilmiştir:

«وَلَا يُوِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَلَّ» *Eğer ölünün çocuğu varsa, anne babadan her birine terekeden altıda bir hisse vardır.*¹²⁴

«فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَكَلَّ فَلِكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ» *Eğer karılarınızın çocuğu varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir.*¹²⁵

«فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكَلَّ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ» *Eğer sizin çocuklarınız varsa, bıraktıklarınızdan karılarınızın hissesi sekizde birdir.*¹²⁶

Âyetlerde görüldüğü gibi, mûrisin oğlunun miras hissesi belli değildir. Ancak kendisiyle birlikte bulunanların mirastan alacakları hisse bellidir. Bu durumda onun, ashâb-ı ferâizin hisselerini almasından sonra kalanı alacağı anlaşılmaktadır.¹²⁷

2.2.1.2. Mûrisin aslı ve usûlü

Mûrisin babası, babasının babası, babasının... babası ikinci sınıf asabe binihihidir. Babanın âyette asabe olmasıyla ilgili haller şöyle belirtilmiştir:

-Babanın, anneye birlikte bulunduğu çocuklarının bulunmadığı haldir. Bu durumda baba, annenin terekeden farz hissesini almasından sonra kalanı alır. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

«فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَكَلَّ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ» *Eğer ölünün çocuğu yoksa ve anne baba mirasçı olursa annenin terekeden hissesi üçte birdir.*¹²⁸ Burada anne olmasaydı başka vâris olmadığından baba terikenin tamamını alacaktı.

-Mûrisin usûlünün (baba ve dede), yalnız bir kız çocukla bulunduğu durumda onun terekedenin altıda birini almasından sonra kalanı aldığı haldir. İlgili âyetler şöyledir:

«وَلَا يُوِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَلَّ» *Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin terekeden altıda bir hissesi vardır.*¹²⁹

«يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَا أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيكَرَ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ» *Allah çocuklarımızla ilgili, erkeğe kız çocuğunun iki katının*

¹²³ en-Nisâ 4/11.

¹²⁴ en-Nisâ 4/11.

¹²⁵ en-Nisâ 4/12.

¹²⁶ en-Nisâ 4/12.

¹²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174.

¹²⁸ en-Nisâ 4/11.

¹²⁹ en-Nisâ 4/11.

verilmesini tavsiye eder. Kız çocuklar ikiden fazla iseler, terekenin üçte ikisi onlarındır, bir tane ise terekenin yarısı onundur."¹³⁰

Âyette görüldüğü gibi, kız çocuk bir taneyse terekenin yarısını, birden fazla iseler üçte ikisini alırlar. Bu durumda geride kalanı asabe olarak mûrisin usûlden mirasçılarının alacağı anlaşılır. Babayla dedenin bu şekilde asabe olarak mirasçı olmasına yukarıdaki âyetlerin yanında Hz. Peygamber'den nakledilen "*Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan ise en yakın/en lâyük erkeğindir.*"¹³¹ hadisi de delil olarak görülmektedir.¹³²

2.2.1.3. Mûrisin babasının cüz'ü ve fûrûu

Mûrisin baba bir ve anne baba bir erkek kardeşleri ve bunların oğulları, oğullarının oğulları üçüncü sınıf asabe bi-nefsihidir. Kardeşlerin asabe yoluyla mirasçı olmalarıyla ilgili haller şunlardır:

-Ölenin çocukları bulunmadığı durumda erkek kardeşin mirasçı olarak terekenin tamamını alması hâlidir. Bu hâle ilgili âyette şöyle işaret edilmiştir: «وَهُوَ يَرُثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكَدَ» *«Eğer onun (kız kardeşin) çocuğu yoksa ona erkek kardeş mirasçı olur.»*¹³³

-Anne baba bir ve baba bir erkek kardeşlerin kız kardeşlerle birlikte buldukları haldir. Bu durumda kız kardeşlerini asabe yaparak terekeyi aralarında ikili birli paylaşır. Bu halle ilgili olarak «وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً» *«Eğer kardeşler kızlı ve erkekli olarak bulunurlarsa, erkek kardeşin hissesi iki kız kardeşin hissesi kadardır.»*¹³⁴ Âyetinde anne baba bir ve baba bir kız kardeşlerin tererekeden belirli hisse alamayıp, erkek çocuk gibi terekeyi kardeşleriyle ikili birli paylaşması onların asabeliğine delil olarak kabul edilmiştir.

2.2.1.4. Dedenin cüz'ü ve fûrûu

Mûrisin anne baba bir ve baba bir amcaları ve bunların oğulları, oğullarının oğulları dördüncü sınıf asabe bi-nefsihidir. Mûrisin dedesinin fûrû'unun asabe olarak mirasçılığıyla ilgili bir âyet bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in "Bedirde şehit düşen Sa'd b. Rabî'nin mirasını paylaşırken Sa'd'ın kardeşini çağırarak "*Sa'd'ın iki kızına üçte iki, karısına sekizde bir vermesini, kalanın da kendisine ait olmasını emretti.*"¹³⁵ şeklindeki uygulaması ve Hz. Peygamber'in, anne baba bir amcanın, anne bir amca-

¹³⁰ en-Nisâ 4/11.

¹³¹ Buhârî, "Ferâiz", 8; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8.

¹³² Serahşî, *el-Mebsût*, 29/174.

¹³³ en-Nisâ 4/176.

¹³⁴ en-Nisâ 4/176.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; İbn Mâce, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/352; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/370.

dan, baba bir amcanın anne baba bir amcanın oğlundan, anne baba bir amcanın oğlundan baba bir amcanın oğlundan daha öncelikli olduğuna hüküm verdiği¹³⁶ yönündeki bazı rivayetler ile "Hisseleri sahiplerine veriniz, kalan ise en yakın/en lâıyk erkeğindir."¹³⁷ hadisi amca ve amca oğullarının asabe olduğunun delili kabul edilmektedir.¹³⁸ Bu rivâyetlerden Hz. Peygamber'in, ashâb-ı ferâizden arta kalan terekeyi, kendisinden daha yakın asabe bi-nefsihî mirasçı bulunmadığında, amcalara, onların da olmadığı durumda amca çocuklarına verdiği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Erkekle asabe olan kadın (Asabe bi-gayrîhi)

Asabe bi-gayrihi, bir tane olduklarında belirli hisseleri 1/2 ve birden fazla olduklarında 2/3 olup da erkek kardeşleriyle beraber bulunan kadınlardır.¹³⁹

2.2.2.1. Mûrisin kızları ve oğlundan kızları

Mûrisin kızlarının asabe olarak mirasçılıkları âyette şöyle belirtilmiştir: *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَا أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ* «Allâh size, çocuklarımız hakkında, erkeğe kadının hissésinin iki katını tavsiye eder.»¹⁴⁰ Âyette görüldüğü gibi, mûrisin kız çocuğu kendisini asabe yapan erkek kardeşle birlikte bulunduğu ashâb-ı ferâizden birisi varsa onun terekeden hisselerini almasından sonra kalanı aralarında ikili birli olarak paylaşırlar. Kız çocuğun bu şekilde asabe olarak mirasçı olmasına asabe bi-gayrihi mirasçılık denir.¹⁴¹ Ayetteki "Çocuklar" ismi mecaz yoluyla oğul çocuklarını da içine alacağına icmâ bulunduğundan kız olmadığı takdirde oğul kızı, kız yerine geçer ve onun için sabit olan hal aynen oğul kızları için de sabit olur.¹⁴²

2.2.2.2. Mûrisin anne-baba veya baba bir kız kardeşleri

Murisin anne baba bir ve baba bir kız kardeşlerinin asaba olarak mirasçı olmaları âyette şöyle belirtilmiştir: *وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ* «Ve kardeşler erkekli ve kızlı olarak kârişik bulunurlarsa, erkeğe iki kız hissəsi kadar verilir.»¹⁴³ Buna göre anne baba bir veya baba bir kız kardeşlerin er-

¹³⁶ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/247.

¹³⁷ Buhârî, "Ferâiz", 8; Müslim, "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 8.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/178.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174-175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-71; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 157-159; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/274; Üzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 166-167; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 155-159.

¹⁴⁰ en-Nisâ 4/11.

¹⁴¹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/274; Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 20.

¹⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 113.

¹⁴³ en-Nisâ 4/176.

kek kardeşlerle birlikte mirasçı olduklarında asabe olarak terekeden kalanı erkek kardeşe birlikte ikili birli paylaşmaktadırlar.¹⁴⁴

2.2.3. Bir kadınla asabe olan kız kardeş (Asabe maa-gayrihi)

Miras bırakanın anne baba bir veya baba bir kız kardeşlerinin, kız çocuklarla veya onlar bulunmadığında aşağı doğru oğlun kızlarıyla birlikte bulduklarında terekenin kalanını almaları asabe maa-gayrihi mirasçılık olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁵ Bu vasıf yalnızca kız kardeşlere aittir. Kızlar ve varsa diğer mirasçılar hisselerini aldıktan sonra geri kalanı bu kızkardeşler alır. Eğer birden fazla iseler kalanı aralarında eşit olarak taksim ederler.¹⁴⁶

Asabe maa-gayrihi Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayetlere dayanırılmıştır. İbn Mes'ûd'un, "Hz. Peygamber kız, oğlun kızı ve kız kardeşten ibaret olan mirasçıların hisselerini "Kıza yarı, oğul kızına üçte ikiye tamamlamak için altıda bir, kalan da kız kardeşindir." şeklinde tespit etmiştir."¹⁴⁷ rivayeti ile Esved b. Yezid'in "Muâz ibn Cebel Yemen'de görevli iken kendisine bir kız ile bir kız kardeşini geride bırakarak vefat etmiş bir adamın mirası sorduk Muâz, terikesinin yarısını kıza, yarısını da kız kardeşe verdi."¹⁴⁸ rivayeti ve Rasûlüllah'ın "Kız kardeşleri, kızlarla birlikte asabe yapınız."¹⁴⁹ buyruğundan kız kardeşlerin asabe maa-gayrihi olarak mirasçı oldukları sonucu çıkarılmaktadır.¹⁵⁰

2.3. Sebep Yönünden Asabe ve Mirasçılığı (Asabe-i sebebiyye)

Asabe-i sebebiyye ölene kan bağıyla akraba olmayan ancak azad etme sebebiyle asabe olanlardır. Ölenin nesep yoluyla asabeleri bulunmadığı takdirde asabe olarak kalanı alabileceklerinden üçüncü sırada yer alabilmişlerdir.¹⁵¹ Köle azad etmeden doğan velâ (velâü'l-itâka) sünnetle sabit olmuş bir haktır. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: "Velâ, tıpkı neseb yakınlığı gibi bir yakınlıktır."¹⁵² buyurmuş başka bir rivayette de "Velâ hakkının azad eden kimseye ait olduğunu beyan

¹⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/154, 174; Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 45-46.

¹⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138.

¹⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/174-175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 47; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 70-71; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 157-159; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/276; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 171; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 156; Arı, *İslam Miras Hukuku*, 159-161.

¹⁴⁷ Buhârî, "Ferâiz", 7; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; Tirmizî, "Ferâiz", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/428.

¹⁴⁸ Buhârî, "Ferâiz", 5.

¹⁴⁹ Buhârî, "Ferâiz", 11.

¹⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/159; Yazıcı, *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*, 71-74.

¹⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/175; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 57; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 73-74; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 202; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 5/277; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 172; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 155-156.

¹⁵² Darimî, "Ferâiz", 53; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/379.

etmiştir.¹⁵³ Buna göre bir kimse kölesini âzâd ederse kölesinin velisi olma hakkı tanınır ve vâris bırakmadan efendisinden önce ölürse âzâd eden velâ hakkı sebebiyle azad edilen köleye vâris olmaktadır.¹⁵⁴

2.4. Zevi'l-Erhâm ve Mirasçılığı

Zevi'l-erhâm, lügatta rahim yoluyla akrabaların tümü anlamındadır. İstilah olarak, ashâbü'l-ferâiz ve asabe dışında kalan erkek ve kadın akrabadır. Ölenin, ashabu'l-ferâiz akrabalarıyla asabelerinden hiçbir mirasçısı yoksa bu durumda diğer kan hısımları mirasçı olurlar.¹⁵⁵

Ashâbdan Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Mûaz b. Cebel ve Ebü'd Derdâ gibi birçok sahabî ile tâbiündan da Alkame b. Kays, İbrahim en-Nehaî, Kadı Şürayh, Hasan el-Basrî, İbn Sîrin, Atâ, Mücahid gibi fakihler “zevi'l-erhâm”ı vâris olarak kabul etmişlerdir. Fakat sahâbeden Zeyd b. Sâbit zevi'l-erhâmı vâris olarak kabul etmemiştir. Ona göre ashâb-ı ferâiz ile asabelerden kalan miras “beytü'l-mal” yani hâzineye verilir. Zevi'l-erhâm'ın mirasçılığında fakihler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelîler Zevi'l-erhâm'ın mirasçı olacağını kabul ederken ilk dönem Mâlikî ve Şâfiî hukukçular ise mirasçı olamayacağını söylemişlerdir.¹⁵⁶ Ancak hicri üçüncü asırdan itibaren Mâlikî ve Şâfiî hukukçular beytü'l-mâl'in düzeninin bozulduğu gerekçesiyle terekenin beytü'l-mal yerine zevi'l-erhâma intikalinin daha uygun olacağını belirtmişlerdir.¹⁵⁷

Zevi'l-erhâmın hangi oranda mirasçı olacağıyla ilgili sarih bir âyet bulunmamakla birlikte aşağıdaki âyetler bu konuda delil olarak görülmektedir.¹⁵⁸

لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ
«Anne, baba ve akrabaların bıraktıklarından erkeklere hisse vardır. Anne, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da hisse vardır.»¹⁵⁹

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
«Daha sonradan hicret edip size katılanlar da sizdendir-

¹⁵³ Buharî, "Ferâiz", 21; Müslim, "İtk", 5; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 12; Tirmizî, "Buyu", 33; Nesâî, "Zekat", 99.

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/175-176; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/424; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 23; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 24.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138; 30/3; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163-166; Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukâran*, 196-197; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 179; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 179. Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 202-203.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/2-13; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/124; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/317; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/465-466; Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 163-165; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/12; Kişki, *el-Mirâsü'l-Mukâran*, 198-199; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 180; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 199-206.

¹⁵⁷ Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 191-192; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 201.

¹⁵⁸ Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 190-191; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 200-201.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/7.

ler. *Ve akraba olanlar Allah'ın kitabına göre birbirlerinden daha yakındırlar. Allah her şeyi bilir.*"¹⁶⁰

Ayetlerde zevi'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili belirli bir oran belirtilmemiş ancak akrabaların, birbirlerine daha yakın oldukları ifade edilmiştir. Zevi'l-erhâmın mirasçılığı konusunda Hz. Peygamber'in uygulamasını gösteren rivâyetler bulunmaktadır.¹⁶¹

2.4.1. Dayının mirası

Hz. Peygamber'in "*Kim bir mal bırakırsa, o mal mirasçılarınınındır. Ben, kimin mirasçısı olmazsa onun diyetini öder ve ona mirasçı olurum. Dayı mirasçısı olmayanın mirasçısıdır, onun diyetini öder ve ona mirasçı olur.*"¹⁶² hadisinde dayıyı mirasçı kıldığı görülmektedir. Hz. Ömer de kendisine dayının mirasını soran Ebû Ubeyde'nin mektubuna, Hz. Peygamber'in "*Dayı mirasçısı olmayanın mirasçısıdır.*"¹⁶³ buyruğunu yazması dayıyı mûrisin mirasçısı bulunmadığı durumda mirasçı kıldığını göstermektedir.¹⁶⁴

2.4.2. Kız kardeşin çocuğunun mirası

Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde kız kardeşin oğlunun, mûrisin mirasçısının bulunmadığı durumlarda mirasçı kılındığı görülmektedir. Katâde Hz. Peygamber'in, kız kardeşin oğluyla ilgili, "*Kız kardeşin oğlu kavimdendir, onların içindedir.*"¹⁶⁵ dediğini nakletmiştir. Diğer bir rivayette de Sâbit b. Dahdâh'ın vefat etmesi üzerine terekenin Hz. Peygamber'e getirildiği, onun da ölenin vârisinin olup olmadığını sorduğu ve vârisinin bulunamaması üzerine terekeyi kız kardeşinin oğluna verdiği¹⁶⁶ belirtilmektedir. Bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in mûrisin yakın mirasçısı bulunmadığında kız kardeşin oğlunu mirasçı kıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁷

2.4.3. Hala ve teyzenin mirası

Hala ve teyzenin mirasıyla ilgili Zeyd b. Eslem ve Atâ b. Yesar'dan: "*Hz. Peygamber'e el-Âliya kabilesinden hala ve teyzesinden başka kimseyi bırakmayarak ölen bir adamın miras meselesi soruldu. O da şöyle söyledi: "Bana onların mirasçılıklarıyla ilgili bir şey nazil olmadı."*"¹⁶⁸ rivayeti nakledilir.

¹⁶⁰ el-Enfâl 8/75.

¹⁶¹ Serahsi, *el-Mebsût*, 30/3.

¹⁶² Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 7-8; Tirmizi, "Ferâiz", 12; İbn Mâce, "Diyat", 7; Beyhâki, *Sünenü'l-Kübra*, 6/214-215; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/285; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/28.

¹⁶³ Beyhâki, *Sünenü'l-Kübra*, 1/242; Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/244.

¹⁶⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, 30/3.

¹⁶⁵ Buhâri, "Ferâiz", 25, "Menâkıb", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 121.

¹⁶⁶ Beyhâki, *Sünenü'l-Kübra*, 6/215.

¹⁶⁷ Serahsi, *el-Mebsût*, 30/3.

¹⁶⁸ Beyhâki, *Sünenü'l-Kübra*, 6/212; Dârekutni, *Sünenü'd-Darekutni*, 4/98; Abdurrezzak, *el-*

Hala ve teyze mirasın olmadığını ifade eden rivayetler, belirli pay sahibi veya asabenin varlığı durumunda onlara miras yoktur şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle ashabı-ı feraiz ve asabesi olmayan mürisin hala ve teyze gibi akrabaları «*Akraba olanlar Allah'ın kitabına göre birbirlerinden daha yakındırlar.*»¹⁶⁹ ayeti kapsamında değerlendirilerek zevi'l-erhâm olarak mirasçı olacakları kabul edilmiştir.¹⁷⁰

2.5. Mevle'l-Muvâlât (Anlaşmalı Vâris)

Muvâlât kelimesi akrabalık bağlarını güçlendirmeyi, yardımlaşma ve dayanışmayı anlatır. Muvâlât sözleşmesi ihtiyarî olup kişi isterse böyle bir akid yapmayabilir. Buluntu çocuk veya İslâm'a yeni giren bir kimse ile bir İslâm ülkesi vatandaşı arasında karşılıklı diyet ödeme, vâris olma ve yardımlaşma mevzûunda kurulan velâ sözleşmesine muvâlât akdi (velâü'l-muvâlât) denir. Muvâlât akdinin meşruiyeti İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu akdin sahih olduğunu savunanlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Leys b. Sa'd, Hanefiler ve Ca'feriler yer almaktadır.¹⁷¹ Hanefiler, «*وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ* Anne, baba ve akrabasının geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin.»¹⁷² âyetinin muvâlât sözleşmesiyle ilgili olduğu belirterek Câhiliye döneminde uygulanan, İslâm'ın ilk yıllarında da uyulanan “mevle'l-muvâlât” hükmünün neshedildiğine dair bir delilin olmadığını söylemişlerdir. Hanefiler sonraki ayetlerin sadece vârisler arasında bir sıralamayı ortaya koyduğunu zevi'l-erhâm derecesinde bir vârisin bulunmaması halinde kendisiyle muvâlât sözleşmesi yapılan kişiye miras hakkı tanındığını ifade etmişlerdir. Zira Ayette geçen «*مَوَالِيَّ*” mirasçı kaldık” ifadesi muvalat sözleşmesini göstermektedir ve bu hususu teyit etmektedir. Ayetteki, «yeminlerinizin bağladığı» buyruğundan maksat da yemin değil, yeminle yapılan akittir.¹⁷³ Temim ed-Dari'nin rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: “Temim Rasûlullah'a, “Bir kimse bana gelip el sıkışıyor ve muvalat sözleşmesi yapıyor” deyince Hz. Peygamber “O senin kardeşin ve mevlandır. Sen ona hayatında ve ölümünde daha layıksın.”¹⁷⁴

¹⁶⁹ Musannef, 10/281.

¹⁷⁰ el-Enfâl 8/75.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/3, 18.

¹⁷² Özen, “Velâ”, 43/14.

¹⁷³ en-Nisâ 4/33.

¹⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/125; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43-44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/473-476.

¹⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 13; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 6/295; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*,

buyurmuştur. Bu hadisin anlamının, hayatında onun adına cinayet diyetini yüklenmeye, ölümünde ondan miras almaya hak sahibisin şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilerek mevle'l-muvâlâtın vâris olduğu kabul edilmiştir.¹⁷⁵ Yapılan bu anlaşma neticesinde mevle'l-muvâlât olan kimse ya mirasın tamamını veya karı ve kocadan kalanı almaktadır.¹⁷⁶

Muvâlât akdi Zeyd b. Sâbit, Hasan-ı Basrî, Şa'bi, İbn Şübrüme, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre sahih değildir.¹⁷⁷ Çünkü *“وَالَّذِينَ عَقَدَتِ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ كَـنَدِيلِيهِمْ يَمِينُهُمْ فَاتُواهُمْ نَصِيحُهُمْ فَاتُواهُمْ نَصِيحُهُمْ”* *Kendileriyle yeminlediğiniz kimselere hisselerini veriniz.*¹⁷⁸ ayetinden maksadın cahiliye döneminde yapılan velâ antlaşması, evlat edinilen başkalarına ait çocuklar, hicret sonrası ensarla muhacir arasında yapılan antlaşma, evlilik akdi gibi hususlardır. Muvâlât akdini kabul etmeyenlere göre cahiliye devrinde miras alma sebeplerinden kabul edilen “velâ antlaşması”nın hükmü Enfâl 8/75 ve Ahzâb 33/6 ayetleri ile neshedilmiştir.¹⁷⁹ Zira *“Velâ ancak âzat edene aittir”*¹⁸⁰, *“İslâmîda hilf yoktur”*¹⁸¹ gibi hadisler muvâlât akdinin meşrû sayılmadığını göstermektedir. Bu sebeple vârisi bulunmayan bir kişinin mirası beytülmâle intikal eder.

SONUÇ

Miras hukukunu düzenleyen hükümler Medine döneminde vaz olunmuştur. Mekke döneminde Arapların eski uygulamaları devam etmiş. Hicretin 3.yılından itibaren ise İslam miras hukuku hükümleri inmeye başlamıştır. Hz. Peygamber hicretten sonra öncelikle ensar ve muhacir arasında gerçekleştirilen kardeşlik antlaşmasını mirasçılık sebebi saymış ancak daha sonra nazil olan Enfâl suresi 75. ayet ile Ahzâb suresi 6. ayetlerle bu uygulama kaldırılmıştır. Yine Arapların önceki uygulamalarına istinaden bazı yakın akrabasının mirastan mahrum bırakılmaması için önce Bakara suresi 180 ve 181. ayetlerle akrabaya vasiyet edilmesi istenilmiş ama daha sonra Nisa suresi 7. ayetle akrabasının mirasta hissesi olduğu bildirilerek vasiyet kaldırılmış hisseleri belirlenmiştir. Ancak vasiyet mirastan hissesi olan ak-raba için kaldırılmış olmakla birlikte bütünüyle kaldırılmamıştır. Vasiyet konusunda Hz. Peygamber vasiyetin mirasçı olmayanlara yapılabileceği

4/102; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, 11/56.

¹⁷⁵ Serahsi, *el-Mebsût*, 30/44.

¹⁷⁶ Serahsi, *el-Mebsût*, 29/75; Secâvendî, *el-Ferâizü's-Sirâciyye*, 65; Cürçânî, *Şerhu's-Sirâciyye*, 9; Ebu Zehra, *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*, 205; Uzunpostalcı, *İslam Hukuku II*, 190; Aktan, *İslam Miras Hukuku*, 223.

¹⁷⁷ Özen, “Velâ”, 43/14.

¹⁷⁸ en-Nisâ 4/33.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l Beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 8/274-277.

¹⁸⁰ Buhârî, “Kefâlet”, 2; Müslim, “Fezâ'ilü's-sahâbe”, 206

¹⁸¹ Buhârî, “Edeb”, 67

ve üst sınırının da 1/3 olduğu şeklinde düzenleme yapmıştır. Daha sonra nazil olan Nisa suresi 11, 12, 13 ve 176 ayetlerle miras hükümleri teşri olunmuştur. Ayetlerle karı, koca, anne, baba, çocuklar ve kardeşlerin hisseleri hakkında düzenleme yapılırken dede ve ninenin mirasçılığı sünnet ile düzenlenmiştir.

İslam miras hükümleri incelendiğinde taabbudilik esasının ön planda olduğu görülmektedir. Zira Nisa suresi 11. ayetinde erkek ve kız çocuklar ile anne ve babanın miras hisseleri bildirildikten sonra “hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz” buyrulur. Nisa suresi 12. ayette karı ve kocanın, erkek ve kız kardeşlerin hisseleri belirlenerek “kimse zarar görmesin, Allah'ın hükmü budur” teyidi yapılır. Nisa suresi 176. ayette de babası ve çocuğu olmadan ölenlerin mirasının nasıl paylaşılacağı belirtilerek “yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor” buyrulur. Miras konusunda insanların hata yapabileceği bu nedenle detaylı bir şekilde ayetlerle açıklandığı bildirilmiş ve ayetlerin sonunda da farklı ifadelerle uyarılar yapılmıştır. Nisa suresi 13. ayette ise “Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır.” ifadesiyle miras hisselerinin Allah'ın koyduğu sınırlar olduğu bildirilerek hisselerin farklılığının hikmetini bizim anlayamayacağımıza vurgu yapılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Ebu Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*. Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Baskı, 1989.
- Aktan, Hamza. “Miras”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Haydar Efendi. *Teshîlu'l-Ferâiz*. çev. Orhan Çeker. Konya: Tekin Kitabevi, 1984.
- Arı, Abdüsselam. *İslam Miras Hukuku*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Arı, Abdüsselam. “Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında Dede Yetimi Problemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (Kış 2008): 249-268.
- Bardakoğlu, Ali. “Feraiz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, 1992.
- Bilgili, İsmail. *Osmanlı Tanzimat Dönemi İslam Miras Hukuku*. Konya: Tekin Kitabevi, 2018.

- Bilgili, İsmail. “İslam Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ve Kıyas Uygulamaları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013): 225-256.
- Bilgili, İsmail. “Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı ve Emali'l-vesâya Adlı Eseri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008): 301-344.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhıyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu's-Siraciyye*. Mısır: Matbaatü Mustafa Halebî, 1944.
- Darekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Darekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-Terikât ve'l-Mevâris*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1963.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.
- İbn Kesir. Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Karaman, Hayreddin. “Asabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/ 452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kişkî, Muhammed Abdurrahim. *el-Mirâsü'l-Mukâran*. Bağdat: Dârun-Nezîr, 1969.

- Kur'an-ı Kerim. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Mahlûf, Hasaneyn Muhammed. *el-Mevâris fiş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2007.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Te-reke Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhi Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr. *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1981.
- Özen, Şükrü. "Velâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Secâvendî, Muhammed b. Muhammed b. Abdırreşid. *Ferâizü's-Sirâciyye*. İstanbul: Hanifiyye Kitapçılık, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Mağrifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebe-tü İbn Teymiye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l Beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Ya-yınları, 1981.
- Uzunpostalcı, Mustafa. *Hukuk ve İslam Hukuku II*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 1996.
- Yazıcı, Abdurrahman. *İslam Miras Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*. Saarbrüc-ken: Türkiye Alim Kitapları, 2015.
- Yazıcı, Abdurrahman. Sahabe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması. İstanbul: İstan-bul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İslam Miras Hukuku Çalışmaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013): 310-315.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn". *OMÜİFD* 35 (2013): 226-236.

GEÇMİŞTE YAŞAMIŞ DİN KURUCUSU VEYA PEYGAMBERLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN HZ. MUHAMMED'İN HAYAT HİKÂYESİNE ETKİSİ: DOĞUM OLAYLARI ÖRNEĞİ

THE EFFECT OF NARRATIONS CONCERNING THE FOUNDERS OF RELIGION OR THE PROPHETS IN THE PAST ON THE PROPHET MUHAMMAD'S LIFE STORY: EXAMPLE OF BIRTH EVENTS

HAKAN ÖZTÜRK

DR. ÖĞR. ÜYESİ., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF FIRAT, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY

hozturk@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9416-0846>

ŞAHİN KIZILABDULLAH

DR. ÖĞR. ÜYESİ., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF ANKARA, FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF HISTORY OF RELIGIONS

skizilabdullah@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6848-0755>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.906618>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Öztürk, Hakan – Kızılabdullah, Şahin, "Geçmişte Yaşamış Din Kurucusu veya Peygamberler ile İlgili Rivayetlerin Hz. Muhammed'in Hayat Hikâyesine Etkisi: Doğum Olayları Örneği [The Effect of Narrations Concerning the Founders of Religion or the Prophets in the Past on the Prophet Muhammad's Life Story: Example of Birth Events]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 377-391.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved
For Permissions

GEÇMİŞTE YAŞAMIŞ DİN KURUCUSU VEYA PEYGAMBERLER İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN HZ. MUHAMMED'İN HAYAT HİKÂYESİNE ETKİSİ: DOĞUM OLAYLARI ÖRNEĞİ* **

Öz

Tüm dinler bir kurucu/karizmatik lider yahut peygambere sahiptir. Bu kurucu kişiler, o dinlerin kurumsallaşmasında, kutsal metinlerin teşekkülünde, ilk inanırların bir araya gelmesinde merkezi bir role sahip olmuşlardır. Din kurucusu bu insanların hayatları, takipçileri için bağlayıcı birer örnek olarak kabul edilmiştir. Doğumlarından ölümlerine kadar tüm hayatları inanılanlar için merak konusu olmuştur. Ancak birçoğunun hayatına dair bilgiler, onların ölümlerinden bazen yıllar bazen de yüz-yıllar sonra kayda geçirilmiştir. Geçmişte yaşamış din kurucusu veya peygamberlerin doğumları ile ilgili olarak farklı rivayetler kaynaklara girmiştir. Bunların bir bölümü o dinin mensupları tarafından abartılı şekilde, içine mitolojik unsurlar da katılarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Diğer bir bölümü ise gerçekte vuku bulunmuş, gerek Kur'an-ı Kerim gerekse diğer kutsal kitaplarda da belirtilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın babasız doğması, beşikte iken konuşması gibi mucizelerinden bahsedilmesi Hz. Muhammed (sav) için de benzer rivayetlerin özellikle irhâsât ve delâil kitaplarında yer bulmasına sebep olmuştur. Benzer şekilde Hz. Musa'nın doğumu ve akabinde gerçekleşen olaylar ile ilgili olarak da Kur'an'da bilgiler verilmektedir. Bu rivayetlerin benzeri bilgiler Yahudi kaynaklarında da bulunmaktadır. Din kurucularının annelerinin mucizevi bir şekilde hamile kalması, nur veya bir ışık motifinin doğum esnasında bulunması öne çıkan benzerlikler olarak görülmektedir. Lao-Tzu'nun annesinin bir nurdan hamile kalması, Zerdüş'tün doğumunda evin etrafını göksel bir ışığın (nurun) kaplaması ve Hz. Musa'yı doğurtan ebenin gördüğü nur buna örnek olarak verilebilir. Doğum esnasında esrarengiz varlıkların görünmesi ve zaman zaman bu varlıkların doğuma yardım etmesi de rivayet edilen olağan üstü olaylar arasında zikredilmektedir. Konfüçyüs'ün doğumu esnasında evlerine girip çıkan beş esrarengiz kişi ve Hz. İsa'nın doğumu esnasında duyduğu bir sesle yönlendirilmesi ve doğumun kolaylaştırılması ifade edilen mucizeler arasında görülebilir. Ayrıca rüya ve rüyalarda verilen müjdeli haberler de din kurucularının doğumlarına dair belirgin bir özellik olarak değerlendirilmektedir. Mahavira'nın ve Budda'nın annelerinin gördüğü rüyalar ile Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf'un gördüğü rüya bu türden örnekler olarak zikredilebilir. Diğer bir benzerlik ise doğacak çocuğun önemine dair anne-babasına verilen bilgilerdir. Nitekim Hz. İsmail, Konfüçyüs, Mahavira, Budda ve diğer birçoğunun ileride ne kadar önemli insanlar olacağı, tüm cihana hâkim olacağı, soyunun tüm dünyaya yayılacağı gibi bilgilerin anne ya da babalarına haber verildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Bazı durumlarda doğacak bebeğe ne isim verileceği de bildirilmektedir. Hz. İsmail'in ve Hz. İsa'nın isimlerinin anne-babalarına bildirildiğine dair rivayetler bu durumun en güzel örnekleri olarak ifade edilebilir. Din kurucularının bu dünyaya gelmeden önce cennette ya da göksel bir mekânda yaşadıkları ve dünyadaki kötülükleri yok etmek için dünyaya gelmek istedikleri yönündeki rivayetlerde doğum hadisesi ile ilgili olarak önemli bir yer tutmaktadır. Mahavira'nın ve Budda'nın yeryüzüne gelmeyi istemesi ve Hz. İsa'nın asli günahahtan insanlığı temizlemek üzere bir kurban olarak gönderilmesi, zikredilen rivayetlerin örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Bu makalede geçmişte yaşamış din kurucusu veya peygamberlerin doğumları ile

* Bu makale Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Sempozyumu'nda (04-06 Aralık 2009) sunulmuş olan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Yazarlar eşit oranda katkı payına sahiptirler. Yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

alakalı rivayetler ele alınacaktır. Rivayetlerle ilgili kutsal metinlerde, tarih kitaplarında ve mitolojik eserlerde aktarılan bilgilere yer verilecektir. Bu rivayetler ele alınırken karşılaştırma metodu kullanılacaktır. Farklı din kurucularının doğumları ile ilgili rivayetlerin benzer ve farklı yönlerine dikkat çekilecektir. Bu rivayetlerin Hz. Peygamberin doğumu ile ilgili aktarılan rivayetlerle olan benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulacaktır. Böylece okuyucu kitaplarda Peygamber efendimizin doğumu ile ilgili rivayetlerin kaynağının neresi olduğunu, niçin bu tarz anlatımların yazıya geçirildiğini daha iyi anlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Dinler Tarihi, Hz. Muhammed, Zerdüş, Budda

THE EFFECT OF NARRATIONS CONCERNING THE FOUNDERS OF RELIGION OR THE PROPHETS IN THE PAST ON THE PROPHET MUHAMMAD'S LIFE STORY: EXAMPLE OF BIRTH EVENTS

Abstract

All religions have a founding/charismatic leader or a prophet. These founding figures played a central role in the institutionalization of those religions, the formation of the scriptures, and the gathering of the first believers. The lives of these religious founders are accepted as binding examples for their followers. All their lives, from birth to death, have been a matter of curiosity for believers. However, information about the lives of many was recorded sometimes years and sometimes centuries after their deaths. Different narrations about the birth of founders of religion or prophets before the Prophet Muhammad have been mentioned in the sources. Some of them have been transferred from generation to generation by the members of religion in an exaggerated and a mythological manner. The other part of narrations are historical facts mentioned both in the Quran and other holy books. The mention of the miracles of Jesus such as his birth without a father and his speech in the cradle in the Quran caused the similar narrations to be included for the Prophet Muhammad (pbuh) in the books of Irhasat and Dala'il in particular. Similarly, information is given in the Quran regarding the birth of Moses and the events that took place after it. Information similar to these narrations is also found in Jewish sources. The fact that the mothers of religious founders miraculously get pregnant, the presence of a light or a light motif at birth seem to be prominent similarities. Examples include Lao-Tzu's mother getting pregnant by a light, a heavenly light covering the house at the birth of Zarathustra, and the light seen by the midwife who gave birth to Moses. The appearance of mysterious beings during birth and the help of these beings from time to time are also mentioned among the extraordinary events reported. Five mysterious people visiting their homes during the birth of Confucius and the guidance of Jesus by a voice he heard during his birth and facilitating the birth can be seen among the miracles expressed. In addition, dreams and the good news given in dreams are considered as a distinctive feature of the births of religious founders. The dreams by the mothers of Mahavira and Budda and the dreams of Mary's fiancée, Joseph, can be cited of such examples. Another similarity is the information given to the parents about the importance of the child to be born. In fact, it is stated in the sources that information such as how important people Ishmael, Confucius, Mahavira, Buddha and many others will be in the future, that they will dominate the whole world, that their ancestry will spread all over the world is given to their parents. In some cases, the names to be given to the baby to be born are mentioned. The narrations that the names of Ishmael and Jesus were reported to their parents can be regarded as the best examples of this situation. The accounts that the founders of religion lived in heaven or in a heavenly place before coming to this world and that they wanted to

come to the world to destroy the evil in the world also have an important place in relation to the birth event. The wish of Mahavira and Buddha to come to earth and the sending of Jesus as a sacrifice to cleanse humanity from the original sin can be seen as examples of the narrations mentioned. In this article, the narrations about the birth of founders of religion or prophets before the Prophet Muhammad will be analyzed comparatively. Information about narrations in scriptures, historical works and mythological works will be included. The method of comparison will be used when dealing with these narrations. Similar and different aspects of the narrations about the birth of different religious founders will be highlighted. The similarities and differences between these narrations and those about the birth of the Prophet will be revealed. Thus, the reader will better understand the source of the narrations about the birth of the Prophet in the books and the reasons why such narrations were written.

Keywords: Prophetic Biography, History of Religion, Muhammad, Zoroaster, Buddha

GİRİŞ

İnsanoğlu doğuştan inanma ihtiyacı içinde doğmuştur. Tarihi süreçte insanın olduğu yerde farklı inanç şekilleri ortaya çıkmıştır. Yüce Allah adaleti gereği her topluma bir peygamber göndermiştir.¹ Bir peygamber gönderilmedikçe de hiçbir topluma azap edilmeyeceği Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde belirtilmiştir.² Zaman içinde insanların bir kısmı peygamberlik ve peygamberin görevlerini yanlış anlamış ya aşırı yüceltmeci bir bakış açısına ya da indirgemeci bir yaklaşıma sahip olmuşlardır. Benzer bir süreç Peygamber efendimiz Hz. Muhammed için de meydana gelmiştir.³ Bu çalışmada, Hz. Muhammed'in doğumu ile ilgili olarak anlatılan rivayetler ile geçmişte yaşamış, din kurucusu veya peygamber olarak kabul edilmiş kişilerin⁴ doğumları ile ilgili rivayetler karşılaştırılacak ve değerlendirilecektir. Çalışma interdisipliner bir özellik taşımaktadır. Çünkü bir İslam Tarihçisi veya herhangi bir bilim dalından bir kişi ne kadar uğraşsa uğraşsın kendi içine kapandığı sürece doğruyu bulma ihtimali zayıftır. İstisnalar hariç bir kişi aynı zamanda hem doktor, hem coğrafyacı, hem dinler tarihçisi, hem de İslam tarihçisi vs. olamaz. Hz. Muhammed'in mucizeleri arasında sünnetli doğduğunu gösteren bir kişi; bu olayı tıpcı bir uzmana sorduğu zaman çok sık olmasa da ara sıra rastlanan bir olay olduğu-

¹ Nahl, 16/36

² İsrâ, 17/15.

³ Hz. Muhammed'i Anlama ve Algılama sınırları için bkz. Seyfettin Erşahin, *İslam Tarihini Anlama Klavuzu* (Ankara: OTTO, 2017), 68-75.

⁴ Bu konu ile ilgili yapılmış çalışmalara bir örnek olarak bkz. Zekiye Sönmez, *Yaşayan Dinlerin Peygamber veya Din kurucularının Ortak Özellikleri* (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2000)

nu görür. Tibben normal bir insan da sünnetli doğabilir. O yüzden çalışmalarında yan bilim dalları ile irtibatın büyük katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Hız. Muhammed'in vefatından sonra onun hayatı ile ilgili pek çok asılsız haber gerek iyi niyetle gerekse kasıtlı olarak kaynaklara girmiştir. İşte bu rivayetlerin daha iyi anlaşılması, neyin nereden geldiğini, nelerden ilham alınarak türetildiğini kavramak için geçmişte yaşamış din kurucusu veya peygamberler hakkındaki rivayetleri iyi bilmek faydalı olacaktır. İslam fetihleri yayılmaya başladığı zaman Müslümanlar yeni kültürler ile karşılaşmışlar ve onlar ile çeşitli müzakerelere de girmişlerdir. Her kültür ve din kendi peygamberini veya önderini daha üstün göstermek için değişik rivayetler anlatmışlardır. Bu hiç şüphesiz Müslümanları etkilemiş, kendi peygamberlerini üstün kılmak için diğer peygamberler ile ilgili anlatılan efsanevi türdeki rivayetleri bir şekilde Hız. Muhammed'in hayatına uygulamaya çalışmışlardır. Bu rivayetlerin tamamını incelemek ve değerlendirmek bir makalenin sınırlarını aşacağından dolayı inceleyeceğimiz rivayetleri doğum öncesi ve doğum anında meydana geldiği iddia edilen olaylar ile sınırlandıracağız.

1. LAO-TZU'NUN DOĞUMU

M. Ö. 604 veya 570'li yıllarda Çin'de doğduğu tahmin edilen Lao-Tzu, Taoizm'in⁵ kurucusudur. Rivayetlere göre; Lao-Tzu'nun annesi bir ışıktan(nurdan) hamile kalmış ve seksen yıl anne karnında kaldıktan sonra ak saçlı bir çocuk olarak dünyaya gelmiştir. Bu nedenle kendisine "ihtiyar çocuk" anlamına gelen "Lao-Tzu" adı verilmiştir.⁶

Bu rivayette görüldüğü gibi Lao-Tzu'nun annesi doğum öncesinde bir takım olağanüstülükler yaşamıştır. Annesi bir nurdan hamile kalmıştır. Benzer bir algılamayı, Hız. Muhammed'in babası Abdullah'ın alnındaki nur'un

⁵ Taoizm; bir Çin filozofu olan Lao-Tzu tarafından kurulan, doktrininin temelini mistik bir panteizm'in oluşturduğu inanç sistemidir. Budizm ve Konfüçyanizm ile birlikte Çin inanç sistemleri içinde en yaygın üç inanç sisteminden birisidir. Taoizm, ilâhî kaynaklı dinlerdekine benzer, iyilik ve kötülük, alçak gönüllülük ve kanaatkâr olma gibi ahlâkî prensipleri içinde barındıran ancak, ölüm ve ölüm sonrasında bahsedilmesine rağmen, Cennet ve Cehennem kavramı konusunda pek açıklık bulunmayan bir yapıya sahiptir. Lao-Tzu'dan sonra Taoizm olarak isimlendirilen inanç sistemi, çeşitli din ve kültürlerin de etkisinde kalarak şekillenmiştir. Değişik ekoller oluşmuş ve farklı mezhepler doğmuştur. Bu ekoller; Mistik Ekol, Ferdiyetçi Ekol, Legalist Ekol, Simyacı Ekol olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Abdurrahman Küçük- Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 69-76; Annemarie Schummel, *Dinler Tarihine Giriş* (Ankara: Kırkanbar, 1955), 16-22; Hsiao Lan Hu-William Cully Allen, *Religions of The World* (Chelsea: House Publishers, 2005), 3-5; Diana Collinson-Kathryn Plant-Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers* (New York and London: Routledge, 2000), 240-245; Şinasi Gündüz, "Taoizm", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 360-361; Russel Kirkland, *Taoism The Enduring Tradition* (New York and London: Routledge, 2004), 1-8; Ray Billington, *Understanding Eastern Philosophy* (New York and London: Routledge, 1997), 85-107.

⁶ Muhaddere N. Özerdim, *Taoizm, Laotzu* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963), 10; Martin Palmer, *The Elements of Taoism* (Great Britain: Barnes Noble, 1991), 34, Komisyon, *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: Gelişim Basım ve Yayımları A.Ş., ts.), 3/629.

Hız. Amine'ye geçtiği şekilde İslam tarihi kaynaklarında da görmekteyiz.⁷ Mustafa Taki, Hız. Muhammed'in Hız. Adem'e kadar uzanan silsilesinde herkesin altında bir nur olduğunu ve bu nurun, görenleri cezbedtiğini ifade etmektedir. Bu nurun, en son Hız. Muhammed'in babasının altında görüldüğünü, annesi hamile kaldığı zaman nurun annesine geçtiğini ve çocuğun doğumu ile de Hız. Muhammed'in altına geçtiğini söylemektedir.⁸

2. MAHAVİRA'NIN (CAYNA) DOĞUMU

Caynizm'in⁹ kurucusu Mahavira (Doğumu: M.Ö. 599)'nın doğumu ile ilgili olarak da bir takım olağanüstülükler içeren rivayetler mevcuttur. Mahavira, Tirthankara olarak cennette yaşarken, insanlığı kurtarmak için bir fil veya ışık şeklinde annesinin karnına girmiştir. Annesi defalarca rüya görmüştür. Bu rüyaları Kâhinlere yorumlatmıştır. Kâhinler, kraliçenin bir çocuğu olacağına ve doğacak olan çocuğun "her türlü techizatla donatılmış büyük bir orduya sahip hükümdar¹⁰ veya evrensel imparator, Jina: üç dünyanın efendisi" gibi vasıfları olacağına delalet ettiğini söylemiştir.¹¹

Cayna'nın doğumunda da dikkat çeken unsur onun annesinin doğumdan önce rüya görmesi ve kahinler tarafından yorumlanan bu rüyalar neticesinde, doğacak çocuğun kutsal biri olacağını bilinmesidir. Hız. Muhammed'in doğumu öncesi ile ilgili olarak da buna benzer anlatımlar siyer kitaplarında mevcuttur. Dedesi Abdülmuttalib'in gördüğü rüyayı yorumlayan kahinler, ona doğacak çocuğun yüce birisi olacağını kendisine bildirmişlerdir. Aynı şekilde İran Kırsası Mubezan¹² da, bir takım rüyalar

⁷ İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yessar (ö. 151), *Siret-ü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Fas: Matbaat-ü Muhammedü'l-Hâmîs, 1976), 19-21; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdül-melik (ö. 218), *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arabî, 1990), 1/180; Benzer rivayetler için bkz.; İbn Sa'd, Muhammed b. Manî (ö. 230), *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/85-88; el-Halebî, Ali b. Burhâneddin, *Siyer-i Halebî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400), 63-64; Abdüsselam et-Tirmanini, *ez-Zevac İnde'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*, (Kuveyt: Alemü'l-Marife, 1984), 18.

⁸ Mustafa Taki, *Tarih-i Nur-ı Muhammedi* (İstanbul: Öğüt Matbaası, 1923), 3; Mehmet Demirci, "Nür-ı Muhammedi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1/1983), 239-242; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), 15/179-180; Mustafa Akman, "Hakikat-ı Muhammedi Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Nisan 2011), 108.

⁹ Caynizm, Hinduizm ve Budizm ile birlikte Hint kültüründe etkili olmuş üçüncü inanç sistemidir. Caynizm de Budizm gibi Hinduizm'deki kast anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hindistan'ın kuzeyinde ortaya çıkmış ve Hint Yarımadasında yayılmıştır. Dünya üzerinde en az mensubu bulunan dinlerden bir tanesidir. Bkz. Ali İhsan Yitik, "Caynizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 357-371; Kevin Burns, *Eastern Philosophy* (London: Arcturus Publishing, 2006), 19-21; Collinson-Kathryn Plant-Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, 69-73.

¹⁰ Ernest Hume, *The World's Living Religions an Historical Sketch* (New York: Scribner, 1950), 44.

¹¹ James Laidlaw, *Riches and Renunciation, Religion Economy and Society among the Jains* (Oxford: Clarendon Press, 1935), 39-40.

¹² Mübezan'ın gördüğü rüya rivayetini ayrıntılı tahlili için Bkz. Hakan Öztürk, "Rüya Motifi'nin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hız. Muhammed'in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelmesi

görmüş bu rüyaları yorumlayan kahinler yakın bir zamanda bir peygamber çıkacağını ve buldukları topraklar da dâhil pek çok yerlere yayılacağını bildirmişlerdir.¹³ Rivayetlerdeki ortak nokta, “rüya” motifinin kullanılması ve rüyaların kâhinler tarafından yorumlanmasıdır. Bir diğer husus da, doğacak çocuğun önemli birisi olacağını önceden bildirilmiş olmasıdır.

3. BUDDA'NIN DOĞUMU

Budizm'in kurucusu Budda'nın¹⁴ (Doğumu: M.Ö. 563) hakkında da ef-sane türünde rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler genellikle Budda'nın insanüstü bir varlık olarak cennette yaşamakta iken, dünyaya insan biçiminde bir kurtarıcı olarak geldiğini konu edinmektedir. Buna göre; Budalar silsilesinin dördüncüsü veya yedincisi olarak Veda ülkesindeki 33. Tushita cennetinde yaşamakta iken, insanlığı kurtarmak amacıyla, insan olarak dünyaya gelmeye karar vermiştir. O, bu kararının arkasından kendisine anne olacak bir aday aramaya başlamış, bu arayış sonucunda Budda, kendisine kral Suddhodana'nın 45 yaşlarındaki çocuksuz eşi Mahamaya seçmiştir. Mahamaya oruçlu olduğu bir öğle vakti uyumaktayken bir rüya görmüştür. Bu rüyada altı büyük dişli, hortumun ucunda beyaz bir lotus çiçeği bulunan ve etrafına ışıklar saçan büyük, beyaz bir fil, sağ tarafından onun karnına girmiştir. Mahamaya gördüğü rüyayı eşi kral Suddhodana'ya anlatmış ve bunun üzerine Suddhodana en bilgili falcıları çağırarak rüyayı yorumlatmıştır. Falcılar rüyayı; Mahamaya'nın bir erkek çocuğu doğuracağı ve doğacak olan çocuğun “dinsel bir hayat seçmesi halinde bütün dünyanın hâkimi, insanlığın kurtarıcısı” olacağı şeklinde yorumlamıştır.¹⁵

Yukarıda görüldüğü gibi Buda ile ilgi rivayetler ile Hz. Muhammed ile ilgili rivayetler arasında bazı benzer noktalar mevcuttur. Her iki olayda da ulu kişilerin anneleri bir rüya görmüştür. Kendilerine doğacak olan çocuğunun ileride meşhur bir mürşit olacağı, doğumdan önce bildirilmiştir.¹⁶

Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013).

¹³ es-Suyûtî, *el-Hasâsîsü'l-Kübra* (Mısır: Dârü'l Kütüp el-Hadisîyye, ts.), 1/83 ; es-Şâmi, *Sübülü'l-Hüda ver'Reşâd*, (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1997), 1/122.

¹⁴ M. Ö altıncı yüz yılın sonu ile beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı kabul edilen “Aydınlanmış Kişi” anlamına gelen “Budda” lakabı ile tanınmış olan Siddhartha Gautama isimli kişidir. Öğretisi ölümünden sonra iki yüz yıl içinde Asya'da büyük ölçüde yayılmıştır. Budizm'de Tanrı anlayışı çok önemli bir yer tutmamaktadır. Bkz. Christopher W. Gowans, *Philosophy of The Buddha* (New York and London: Psychology Press, 2003), 17-28; Kevin Burns, *Eastern Philosophy*, 24; Collinson-Kathryn Plant-Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, 74-81; Cenap Yakar, *Pali Kaynaklarına Göre Budizm* (Ankara: Doktora Tezi, 1981); Paul Larson, “Buddhism”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David A. Leeming (New York: Springer, 2010), 118-119.

¹⁵ Walter Rubben, *Buddhizm Tarihi*, Çev. Abidin İtil (Ankara: Ankara Üniversitesi D.T.C. Fakültesi Yayınları, 1947), 51-52; Benzer anlatımlar için bkz. Manly Palmer Hall, *Twelve World Teachers, A Summary of Their Lives and Teachings* (California: Philosophers Press, 1947), 87; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, 198-199; Ali Şeraiti, *Dinler Tarihi*, Çev. Erdoğan Vatansever (İstanbul: Kırkambar, 2001), 378.

¹⁶ İbn İshâk, *Siret-ü İbn İshâk*, 22; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/180; Ebu Nuaym Ah-

4. ZERDÜŞT'ÜN DOĞUMU

Zerdüştilik/Mecusiliğin kurucusu Zerdüş (Doğumu: M.Ö. 660 veya 570) hakkında da değişik rivayetler mevcuttur. Babasının adı Puruşesb, annesinin adı ise Doğduye'dir. Bir rivayete göre, Tanrı Ahura Mazda bir ışık şekline bürünerek Zerdüş'tün annesini hamile bırakmıştır.¹⁷ Doğum anı ve doğduktan sonraki olaylar ile de ilgili değişik rivayetler vardır. Bunlara göre, Zerdüş'tün doğumunda evin etrafını göksel bir ışık(nur) kaplamıştır. Bu doğuma kötü güçler üzölmüş, iyi varlıklar ise sevinmiştir. Bu çerçevede kötölüğün efendisi Ehrimen ile onun ordusu, yeni doğmuş Zerdüş'tün ihtişamından korkarak bir yere gizlenmiştir. Bütün yeryüzü onun doğumuna sevinmiş, tabiat canlanmış, her tarafta çiçekler açmıştır.¹⁸

Zerdüş'tün annesi de olağanüstü bir şekilde hamile kalmış, doğumu esnasında da evin etrafını bir nur kaplamış, kötü güçler üzölmüş iyi varlıklar sevinmiştir. Hz. Muhammed'in doğumu ile ilgili olarak da benzer rivayetleri görmekteyiz. Hz. Muhammed'in doğduğu zaman evin etrafını bir nur kapladığı şeklinde rivayetler mevcuttur.¹⁹

5. KONFÜÇYÜS'ÜN DOĞUMU

Konfüçyüsçölüğün²⁰ kurucusu Konfüçyüs (M.Ö. 551-479)'ün annesi Chingtsai oldukça dindar bir kadındır. Oğlunun saygın birisi olması için sık sık yakındaki kutsal bir dağa çıkar ve tanrılara dua eder. Yine bir gün kutsal dağı ziyareti esnasında beş kişiden oluşan bir görüntü görür. Görmüş olduğu beş yaşlı ve zahit görünlü kişinin arasından üzeri pullarla örtölü, ineğe veya aslana benzeyen, başının ortasında boynuzu bulunan Kilin olarak adlandırılan bir ejderha çıkar. Bu ejderhanın ağzında yeşim taşından bir kitabe bulunmakta ve kitabede "Choular azaldığında cam gibi temiz, bir

med b. Abdillah b. İshak el-İsfehani, *Delailü'n-Nübüvve* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 1-2/94-95.

¹⁷ Ernest Hume, *The World's Living Religions an Historical Sketch* (New York: Scribner, 1950), 193; H. Gazi Yurdaydın-Dağ Mehmet, *Dinler Tarihi* (Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978), 96; Manly Palmer Hall, *Twelve World Teachers, A Summary of Their Lives and Teachings* (California: Published by Philosophical Research Society, 1947), 72.

¹⁸ Ernest Hume, *The World's Living Religions an Historical Sketch*, 193; Manly Palmer Hall, *Twelve World Teachers*, 72.

¹⁹ İbn İshâk, *Siret-ü İbn İshak*, 22; Mustafa Takı, *Nur-ı Muhammedi*, 15-16; Kastalani, *Mevahib-i Ledünniyye*, 34; Ebu Nuaym el-İsfehani, *Delailü'n-Nübüvve*, 94.

²⁰ Konfüçyüsçölük; Çin Klasiklerine dayandırılan ve Konfüçyüs'ün ismiyle ilişkilendirilen dini ve ahlâkı, sosyal, politik ve ekonomik- inanç ve uygulamalar bütünüdür. Çin ve Çinlilere özgü bir "milli din"dir. Konfüçyüs tarafından sistemleştirilen ideal insan, ideal toplum, ideal hükümet fikirleri etrafında şekillenmiş ve Çin tarihinde iki bin yıl etkinliğini sürdürmüştür. Konfüçyüsçölükte Tanrı, mabet ve kutsal kitap inancı gibi konulara yer verilmemesinden dolayı Çinliler tarafından okul veya doktrin olarak da isimlendirilmiştir. Ancak Dinler Tarihçileri Konfüçyüsçölüğü ayrı bir din olarak kabul etmektedir. Bkz. Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, 55-56; Ahmet Güç, "Konfüçyüs Ve Konfüçyüsçölük", *U.Ü.İ.F.D.* 10/2 (2001), 43-65; Ahmet Güç, "Konfüçyüsçölük'te Kutsal Metinler", *U.Ü.İ.F.D.* X/1 (2001), 79-94; Kevin Burns, *Eastern Philosophy, Arcturus* (England: Arcturus Publishing, 2006), 123-130; Diana Collinson-Kathryn Plant-Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, 217-225.

çocuk doğacak. O, krallığı olmayan bir kral olacak” ifadesi bulunmaktadır. Ejderhanın yanındaki mistik görünümlü adamlar ise “çocuğun ataları gibi şerefli olacağını” söyleyerek gözden kaybolurlar.²¹

Buna benzer başka rivayetlerde bulunmaktadır. Bu rivayetlere göre Konfüçyüs'ün doğumu esnasında beş esrarengiz kişi, doğduğu yere girip çıkar. Evin etrafında ise iki ejderha dolaşır. Ayrıca semavi varlıklardan oluşan kutsal koro çocuğun doğumunun bütün gökleri sevindirdiğini ifade eden şarkılar söyler.²²

Görüldüğü gibi Konfüçyüs'ün annesi bir takım olağanüstülüklerle şahit olmuş, kendisine şerefli bir çocuğunun olacağı müjdelenmiştir. Doğumu esnasında da esrarengiz kişilerin doğduğu yere girip çıktıkları görüldüğü belirtilmiştir. Aynı algıları Hz. Muhammed'in doğumunda da görmekteyiz. Hz. Muhammed'in de doğumu annesine önceden müjdelenmiştir.²³ Asiye, Meryem ve bazı ruhani kişilerin doğum anında yardımcı oldukları, Amine ile konuştukları, gaipten seslerin işitildiği gibi rivayetler de mevcuttur.²⁴

6. İSMAİL'İN DOĞUMU

Kitab-ı Mukaddes'te de Hz. İsmail'in doğumu ile ilgili olarak şu şekilde bir rivayet geçmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te Hacer'e gelen melek ve söylediği sözler ile ilgili olarak; “Ve Rabbin meleği ona dedi: “Senin zürriyetini çoğalttıkça çoğaltacağım ve çokluğundan sayılmayacaktır.” Ve Rabbin meleği ona dedi: “İşte sen gebesin ve bir oğul doğuracaksın ve onun adını İsmail koyacaksın çünkü Rab sana olan cefayı işitti.”²⁵

Hz. İsmail'in annesinin yaşadığı olayın benzerini de Hz. Amine'nin tecrübe ettiği ile ilgili rivayetler siyer kitaplarında mevcuttur. Hz. Amine'ye bir kişi gelmiş ve “Sen bu milletin efendisine hamilesin” demiştir.²⁶ Rivayetin devamında; “Onun Tevrat'taki ismi Ahmet - gök ve yer ehli onu över demektir-, Kur'an'daki ismi Muhammed'dir” ifadeleri yer almaktadır.²⁷

Görüldüğü gibi Hz. İsmail'in annesi Hacer'in yaşadığı olay ile Hz. Amine'nin tecrübe ettiği olay arasında bazı ortak noktalar vardır. Bunlar;

²¹ Manly Palmer Hall, *Twelve World Teachers, A Summary of Their Lives and Teachings* (California: Philosophers Press, 1947), 108; E.G. Parrinder, *A Book of World Religions*, (Great Britain, Cambiridge: Hulton Educational Publications, 1982), 79.

²² Manly Palmer Hall, *Twelve World Teachers, A Summary of Their Lives and Teachings*, 108.

²³ İbn İshâk, *Sîret-ü İbn İshâk*, 22; İbnü'l-Esir, Mecdüddin Ebu'Saadât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (h. 630), *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1987), 1/355; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/88; Ebu Nuaym el-İsfehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 94; Süheylî, *Ravdu'l-Ünüf*, (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, ts.), 1/280; Kastalani, *Mevahib-i Ledünniyye* (İstanbul, 1983, 1/34.

²⁴ İsbahani, *Delail*, 1/610-612; Lütfullah Ahmet, *Hayat-ı Muhammed*, İstanbul, 1331(1913), 63-64; Mustafa Taki, *Nur-ı Muhammedi*, 8-11.

²⁵ , *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2000), Tekvin, 16/10-11.

²⁶ İbn İshâk, *Sîret-ü İbn İshâk*, 22; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/180; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/84.

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/84.

doğacak çocuğun önemli birisi olacağı, Meleğin peygamber annesine gelmesi ve hamile olduğunu bildirmesi, çocuğun isminin ne olacağı meseleleridir. Olaylar arasındaki benzerlikler dikkate alınırsa ilk siyer yazarlarının Kitab-ı Mukaddes'teki kurgunun bir benzerini Hz. Muhammed'e uyarlamış oldukları düşünülebilir.

7. İSHAK'IN DOĞUMU

Hz. İbrahim'in Sâre adlı eşinden oğlu olan İshâk'ın doğumu da öncesinden anne ve babasına müjdelenmiştir. Hz. İshâk, Tevrat ve Kur'an'da adı geçen bir peygamberdir.²⁸ Kur'an-ı Kerim'de toplam on yedi yerde İshâk ismi geçmektedir.²⁹ Bu müjdelenme Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmiştir; "Andolsun, elçilerimiz (melekler), İbrahim'e müjde getirip "Selâm sana!" dediler. O, "Size de selâm" dedi ve kızartılmış bir buzağı getirmekte gecikmedi. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu. Dediler ki: "Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik." İbrahim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak'ı müjdeledik; İshak'ın arkasından da Yakûb'u."³⁰ Tevrat'ta da benzer bir müjdeleme mevcuttur. Hz. İbrâhim doksan dokuz, Sâre seksen dokuz yaşında iken Allah, Sâre'nin de bir çocuk doğuracağı müjdesini verir.³¹ İbrâhim bunu duyunca yüz üstü düşer, güler ve kendi kendine, "Yüz yaşında olanın bir oğlu doğar mı? Ve doksan yaşında olan Sâre doğurur mu?" diye söylenir. Allah, Sâre'nin bir erkek çocuk doğuracağını bildirir, doğacak çocuğa İshak adının konmasını ister, onunla ve ondan sonra zürriyetiyle ahdini ebedî ahid olarak sabit kılacağını açıklar.³²

Kur'an ve Tevrat'taki bilgilerden anladığımız kadarıyla Hz. İbrahim ve Sâre yaşlı olmalarına rağmen³³ bir erkek çocuk ile müjdelenmişler, doğacak çocuğun ismi de "İshâk" olarak bildirilmiştir. Peygamber efendimizin annesi de hamileliği esnasında bir erkek çocuk ile müjdelenmiş ve doğacak çocuğun da ismi "Muhammed" olarak tebşir edilmiştir.³⁴

8. HZ. MUSA'NIN DOĞUMU

²⁸ Ömer Faruk Harman, "İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2000), 22/519.

²⁹ Ömer Pakış, "Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (Samsun: 2004), IV/77. S.3

³⁰ Hud, 11/69-71.

³¹ Tekvîn, 17/1, 17.

³² Tekvîn, 17/17-19.

³³ Bkz. Amos Kidder Fiske, *The Myths of Israel* (New York: 1897), The Macmillan Company, 140.

³⁴ İbn İshâk, Siret-ü İbn İshâk, 22; İbn Hişâm, es-Siretü'n-Nebeviyye, 1/180; İbn Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrâ, 1/84; Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfehâni, Delâilü'n-Nübüvve (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 1-2/94-95.

Yahudiliğin kökeni, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İshak'a dayandıran bir Atalar Dönemine sahip olmakla birlikte, dini açıdan başlangıcı Hz. Musa'ya Tevrat'ın verilmesi olarak kabul edilmektedir.³⁵ Tevrat'a göre Musa, Levi kabilesinden Amram ve Yokebed'in oğlu olarak MÖ 1250'li yıllarda Mısır'da dünyaya gelmiştir.³⁶ Hz. Musa, Kuran'da ismi en çok zikredilen peygamberlerden birisidir. 131 ayette kendisinden bahsedilmektedir. Ancak Kuranda Hz. Musa'nın doğum zamanına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Tevrat'ta ise Levili soyundan bir kadının güzel bir çocuk dünyaya getirmesinden, onu üç ay kadar gizledikten sonra öldürülmemesi için bir sepetle nehre bırakmasından bahsedilmektedir.³⁷ Hayatının korunması için bebeğin bir sepet ile suya bırakılması Akad Kralı Sargon ve Hint Kahramanı Karna için de benzer şekilde anlatılmaktadır.³⁸ Doğum sonrası eve gelen Firavunun askerlerinin çocuğu bulmaması için annesi ateş yanan tandıra bebeği bırakmış ancak ateş onu yakmamıştır.³⁹ Bu bilgilerin yanı sıra, Hz. Musa'nın doğumu hakkında da diğer din kurucuların doğum hadiselerindekilere benzer mucizelerden bahsedilmektedir. Hz. Musa'nın doğumunun sekizinci gününde sünnet edildiği rivayeti bulunmakla birlikte aynı zamanda sünnetli bir şekilde dünyaya geldiği de rivayet edilmektedir. Doğumu esnasında evlerinin olağan dışı parlak bir ışıqla kaplandığı ve bu durumun onun peygamberliğinin bir işareti olarak yorumlandığı ifade edilmektedir. Hz. Musa'yı doğurtan ebe Firavun'a haber vermek için orada bulunmuş ancak çocuk dünyaya geldiği zaman gözünün önündeki "nur" ebeyi dehşete düşürmüştü ve hayretler içinde kalmıştır. Firavun'a haber vermekten de vazgeçmiştir.⁴⁰ Bir diğer mucize ise, Hz. İsa'nın doğumunun hemen akabinde konuşması şeklinde Kuranda zikredilen mucizesi gibi (Meryem 19/30), Hz. Musa'nın da anne ve babasıyla konuşması olarak belirtilmektedir.⁴¹

Peygamber efendimiz Hz. Muhammed'in doğumunda "nur" unsurunun görüldüğünü daha öce belirtmiştik.⁴² Hz. Musa için de benzer rivayetlerin mevcudiyetini görüyoruz.

³⁵ Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/187.

³⁶ Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, 256; Ömer Faruk Harman, "Musa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 31/208; Moshe Greenberg-S.David Sperling, "Moses", *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, Editor in Chief Fred Skolnik, Thomson Gale, (New York: Keter, 2007), 14/526.

³⁷ Çıkış 2/1-10.

³⁸ Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero (A Psychological Interpretation of Mythology)*, (New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914), 12-17.

³⁹ Cemalettin Oruç, "Sa'lebi'nin El-Keşfü Ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Musa İle İlgili İsrâîli Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *DEÜSBE* (İzmir 2009), 30-31.

⁴⁰ Cemalettin Oruç, *Sa'lebi'nin El-Keşfü ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Musa İle İlgili İsrâîli Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (İzmir: Yüksek Lisans Tezi, 2009), 29-30.

⁴¹ George Dunea, "Divine Birth: The Birth of Moses", *Hektoen International* <https://hekint.org/2017/01/27/divine-birth-the-birth-of-moses/?highlight=Divine%20Birth>

⁴² Mustafa Takı, *Tarih-i Nur-ı Muhammedi*, 3; Mehmet Demirci, "Nür-ı Muhammedi", 239-242;

9. HZ. İSA'NIN DOĞUMU

Hz. İsa'nın bakire Meryem'den mucizevi bir biçimde babasız olarak doğduğu ve daha bebekliğinden itibaren farklı özellikler sergilediği hem Kur'an hem de İnciller'de belirtilmektedir. İnciller'e göre melek Cebrail, nişanlı bir genç kız olan Meryem'e gelerek kendisinin Allah'ın dilemesiyle bir erkek çocuk doğuracağını ve onun adının İsa olacağını bildirmiştir. (Luka, I, 25-26) Meryem şaşırması bunun nasıl olacağını sorunca da melek "Ruhulkudüs senin üzerine gelecek, Yüce olan kudretini üstüne gölge salacak, bunun için de doğacak olan mukaddese "Allah'ın oğlu" denilecektir" demiştir. (Luka, I, 26-28) Meryem'in nişanlısı Yusuf da rüyasında çocuk hakkında bilgilendirilmiş ve kutsal bir çocuk olduğu haber verilerek Meryem'den yüz çevirmemesi söylenmiştir.⁴³

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse İncil'de Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili bir takım mucizelerden bahsedilmektedir.⁴⁴ Hiç şüphesiz bu siyer yazarlarını Hz. Muhammed'in son peygamber ve en üstün peygamber olduğunu kanıtlamak için onun doğumu ile ilgili olarak da bir takım olağanüstülükler aramaya itmiştir.

SONUÇ

Tarihi süreçte geçmişte yaşamış peygamber veya din kurucusu olarak kabul edilen şahısların hepsinin doğumlarında şu veya bu şekilde bir olağanüstülük mevcuttur. Pek çoğunun annelerinin hamile kalmaları ile hamilelikleri esnasında bir takım olağanüstü olaylara şahit oldukları anlatılagelmıştır. Bu kişilerin pek çoğu doğumdan önce annelerine gerek rüyada gerekse farklı şekillerde müjdelenmişlerdir. Hatta bazılarının isimleri bile doğumundan önce belli olmuştur. Bu çocukların ileride önemli bir kral olacağı veya toplum nezdinde üstün bir mevkie sahip olacaklarının annelerine bildirildiği ile ilgili rivayetler kaynaklara geçmiştir.

Karşımıza çıkan en önemli olgu "Rüya Motifi"nin meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasıdır. Bu kişilerin pek çoğunun annesinin, doğumu ve doğacak çocuğun önemli olduğunu müjdeleyen bir rüya gördüğü rivayet edilmiştir.

Bu kişilerin hemen hepsinin doğumunda bir takım mucizevi olaylar gerçekleşmiştir. "Nur" veya "Işık" algısı hepsinde mevcuttur. Doğum esnasında esrarengiz varlıklar görünmüş, bazı rivayetlerde bu varlıkların bizatihi doğuma yardım ettikleri de ifade edilmiştir.

Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", 179-180; Mustafa Akman, "Hakikat-ı Muhammedi Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", 108.

⁴³ Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero (A Psychological Interpretation of Mythology)* (New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914), 47-48.

⁴⁴ Meryem, 19/29-30; Al-i İmran, 3/45-47; Maide, 5/10;

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili çalışma yapan bir araştırmacı onun hakkında söylenmiş rivayetlerin değerlendirilmesini yaparken bu rivayetlerin tarihsel süreçteki dönüşümünü daha iyi anlayabilmesi için geçmişte yaşamış peygamber veya din kurucusu olarak kabul edilmiş şahısların hayatları ile ilgili rivayetleri incelerse iyi bir değerlendirme ve bakış açısına sahip olur.

Bir İslam tarihçisi ve Dinler tarihçisi tarafından yapılan bu çalışma; ana-bilim dalları arası işbirliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Anabilim dalları arası ilişkinin gerekliliği metodoloji kitaplarında kalmayarak bizzat uygulanmasının daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* (2011), 2/107-131.
- Billington, Ray. *Understanding Eastern Philosophy*. New York and London: Routledge, 1997.
- Burns, Kevin. *Eastern Philosophy*. England: Arcturus Publishing, 2006.
- Christopher W. Gowans. *Philosophy of The Buddha*. New York and London: Psychology Press, 2003.
- Collinson, Diana vd. *Fifty Eastern Thinkers*. New York and London: Routledge, 2000.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983). 239-259.
- El-Halebî, Ali b. Burhâneddin. *Siyer-i Halebi*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400.
- El-İsfehani, Ebu Nuaym. *Delâilü'n-Nübüvve*. 1-2. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Erşahin, Seyfettin. *İslam Tarihini Anlama Klavuzu*. Ankara: OTTO, 2017.
- Es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. Mısır: Dârü'l Kütüp el-Hadisyye, 1967.
- Es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Olağanüstü Yönleriyle Peygamberimiz (Hasâisu'l-Kübrâ)*. çev. Naim Erdoğan. İstanbul: Gerçek Hayat, 2003.
- Eş-Şâmi, *Sübülü'l-Hüda ver'Reşâd*, 1-5, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1994.
- Et-Tirmanini, Abdüsselam. *ez-Zevac Inde'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*. Kuveyt: Alemü'l-Marife, 1984.
- Fiske, Amos Kidder. *The Myths of Israel*. New York: The Macmillan Company, 1897.

- Greenberg, Moshe. S. David Sperling. "Moses". *Encyclopedia Judaica*. Second Edition, Editor in Chief Fred Skolnik. Thomson Gale. New York: Keter, 2007.
- Güç, Ahmet. "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 43-65.
- Güç, Ahmet. "Konfüçyüsçülük'te Kutsal Metinler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 79-94.
- Gündüz, Şinasi. "Taoizm". *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hakan Öztürk, "Rüya Motifi'nin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelenmesi Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 133-155.
- Hall, Manly Palmer. *Twelve World Teachers: A Summary of Their Lives and Teachings*. California: Philosophers Press, 1947.
- Harman, Ömer Faruk. "Musa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/519-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- George Dunea, "Divine Birth: The Birth of Moses", Hektoen International <https://hekint.org/2017/01/27/divine-birth-the-birth-of-moses/?highlight=Divine%20Birth>
- Hume, Ernest. *The World's Living Religions an Historical Sketch*. New York: Scribner, 1950.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 1-5. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabî, 1990.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yessar. *Siret-ü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Fas: Matbaat-ü Muhammedü'l-Hâmis, 1976.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Manî'. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. 1-11. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l- Esir, Mecdüddin Ebu'Saâdât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. 1-11. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, 1987.
- İmam Kastalâni, *Mevahib-i Ledünniyye*. çev. Şair Abdülbâkî. 1-2. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- Kirkland, Russel. *Taoism The Enduring Tradition*. New York and London: Routledge, 2004.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2000.
- Komisyon. *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. 1-3. İstanbul: Gelişim Basım ve Yayım A.Ş, ts..
- Küçük, Abdurrahman. Günay Tümer. Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.

- Laidlaw, James. *Riches and Renunciation, Religion Economy and Society among the Jains* (Oxford: Clarendon Press, 1935).
- Lan Hu, Hsiao. William Cully Allen. *Religions of The World*. Chelsea: House Publishers, 2005.
- Larson, Paul. "Buddhism". *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David A. Leeming. New York: Springer, 2010.
- Lütfullah Ahmet. *Hayat-ı Muhammed*. İstanbul: Kader Matbaası, 1913.
- Martin Palmer. *The Elements of Taoism*. Great Britain: Barnes Noble, 1991.
- Oruç, Cemalettin. "Sa'lebî'nin el-Keşfü ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Musa ile İlgili İsrâîlî Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 7/2 (2009).
- Oruç, Cemalettin. Sa'lebî'nin el-Keşfü ve'l-Beyân Adlı Tefsirinde Hz. Musa ile İlgili İsrâîlî Rivâyetlerin Değerlendirilmesi. İzmir: Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özerdim, Muhaddere. *Taoizm, Laotzu*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.
- Pakış, Ömer. "Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* S.3 IV/77 (2004)
- Parrinder, E.G.. *A Book of World Religions*. Great Britian. Cambridge: Hulton Educational Publications, 1982.
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero (A Psychological Interpretation of Mythology)*. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1914.
- Rubben, Walter. *Buddhizm Tarihi*. çev. Abidin İtil. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, 1947.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara: Kırkanbar, 1955.
- Sönmez, Zekiye *Yaşayan Dinlerin Peygamber veya Din kurucularının Ortak Özellikleri*. Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Süheylî, Abdurrahman. *Er-Ravdu'l-Ünüf*. 1-2. Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, ts..
- Şeraiti, Ali. *Dinler Tarihi*. çev. Erdoğan Vatansever. İstanbul: Kırkanbar, 2001.
- Tâkî, Mustafa. *Tarih-i Nur-ı Muhammedi*. İstanbul: Öğüt Matbaası, 1923.
- Yakar, Cenap. *Pali Kaynaklarına Göre Budizm*. Ankara: Doktora Tezi, 1981.
- Yitik, Ali İhsan. "Caynizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. İstanbul: İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yurdaydın, H. Gazi. Dağ Mehmet. *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978.

ORTAOKULDA OKUTULAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARININ ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE
BOOKS IN SECONDARY SCHOOL ACCORDING TO TEACHER'S OPINIONS

ZEKİ ÇAKAN

BİLİM UZMANI, MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
SCIENTIST, MINISTRY OF PUBLIC EDUCATION

ceko.tml@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6808-232X>

TUNCAY KARATEKE

DOÇ.DR., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, FIRAT UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
RELIGION EDUCATION

tkarateke@firat.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0061-1405>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.908188>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
1 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Çakan, Zeki – Karateke, Tuncay, "Ortaokulda Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi [The Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course Books in Secondary School According to Teacher's Opinions]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 393-415.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ORTAOKULDA OKUTULAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARININ ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ**

Öz

Ülkemizde okullarda en çok kullanılan materyallerin başında ders kitabı gelmektedir. Bundan dolayı eğitim-öğretim faaliyetleri esnasında ders kitaplarının önemli bir yeri vardır. Öğrencilere okutulacak ders kitapları dikkatli bir şekilde hazırlanmalı ve düzenlenmelidir. Ders kitapları öğretim programlarının soyut hedeflerinin somut yansımaları olduğu gibi, sınıf içi öğretim faaliyetlerini önemli oranda etkileyen ve yönlendiren bir öğretim aracı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle eğitim araç ve materyalleri içerisinde önemli bir yere sahip olan ders kitaplarının uygun nitelik ve kalitede olması gerekir. Ders kitaplarının birçok önemli özelliği vardır, bunlardan en önemlisi öğrenciler için tasarlanmış olmalarıdır. Ayrıca öğrencilere bilgi vermek, bu bilgileri tekrarlamak, bilgiler arasındaki ilişkiyi açıklamak ve pekiştirmek ders kitaplarının önemli özellikleri arasındadır. Ülkemizde son yıllarda öğrenme-öğretme sürecinde konu kazanımlarının öğrencilere basit ve hızlı bir şekilde kazandırılması için farklı öğretim materyalleri kullanılmaya başlanmışsa da ders kitapları bir öğretim materyali olarak önemini korumaya devam etmektedirler. Ders kitaplarının bir öğretim materyali olarak önemini korumasını sağlayan çeşitli nedenler bulunmaktadır. En fazla başvurulan materyal olmaları, kitapların eğitim programındaki amaç, içerik ve etkinliklere uygun bilgilere sırasıyla yer vermeleri ve öğretmenin ders süresini daha verimli geçirmesine imkân tanınması bu nedenler arasında sayılabilir. Bu materyaller bilginin özünü içermesi, öğrencilerin değerlendirilmesinde pay sahibi olması ve öğrencilere anlatılanların her zaman tekrar etme imkânı tanıma yönüyle de oldukça önemlidirler. Ayrıca ders kitabının dayanıklı ve sağlam olması, fazla ağır olmadığından taşınmasının kolay olması ve pratik olması da önemini arttırmaktadır. Ders kitaplarının eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki öneminden hareketle bu çalışmanın konusu ortaokullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders kitapları olarak belirlenmiştir. 2018 yılında uygulamaya konulan yeni DKAB öğretim programıyla beraber DKAB ders kitapları da bu müfredat çerçevesinde yenilenmiştir. Bu çalışmada, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında yeni programa göre hazırlanan ve Kamu Ortaokullarında okutulan DKAB ders kitaplarının; biçimsel, görsel, yazılı içerik, öğrenci etkinlikleri ile ayrıca hazırlık çalışmaları ve değerlendirme soruları yönünden incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla işin merkezinde bulunan 63 DKAB öğretmeni ile yüz yüze görüşülerek 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda okutulan DKAB ders kitapları; Mili Eğitimin genel amaçları, okulun amaçları ve DKAB dersinin özel amaçları doğrultusunda kapsamlı bir şekilde işlenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu nitel veriler 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır il merkezindeki farklı ortaokullarda görev yapan ve ölçüt örneklem seçimi yoluyla belirlenen 63 DKAB öğretmeni ile yürütülen yarı yapılandırılmış mülakatlarla elde edilmiştir. Araştırmada verilerin çözümlenmesi, içerik analizi yöntemi ile yapılmıştır. Öğretmen görüşlerinden ortaya çıkan sonuçlardan bazıları şöyle sıralanabilir: “Ortaokul DKAB ders kitapları biçimsel yönden incelendiğinde kapak fotoğraflarının içerikle bağlantılı olduğu, yazı şekli ve

* Bu çalışma 2021 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışma Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunda No:41/12/26.12.2019 karar ile onaylanmıştır.

** Yazarlar eşit oranda katkı payına sahiptirler. Yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

puntolarının öğrenci seviyelerine uygun olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kitapların iç görüntüsünün öğrencilerin ilgilerini çekmede ve öğrencilerde merak uyandırmada genel olarak başarılı oldukları ifade edilmiştir. Ortaokul DKAB ders kitaplarında geçen üniteye hazırlık çalışmaları sorularının ünitenin tümünü kapsadığı, öğrencilerin seviyelerine uygun olduğu ve öğrencileri araştırmaya sevk ettiği ifade edilmiştir”. Değerlendirme sorularının sayı yönünden az olduğu, sorulan soruların da çoğunun bilgiye dayandığı, bundan dolayı da hem soru sayısının artırılması gerektiği hem de öğrencilerin zihinsel becerilerini geliştirecek çeşitli soru tarzlarına yer verilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlara dayalı olarak uygulayıcılara ve araştırmacılara yönelik önerilerde bulunulmuştur. Bu araştırmanın sonucunda elde edilen bulgular, Ortaokulda okutulan DKAB ders kitaplarının var olan durumunun ortaya konması, eksikliklerinin belirlenmesi ve geliştirilmesi yönünde önerilerin belirtilmesi bakımından önemlidir. Araştırma bulguları, ders kitaplarının hazırlanmasında ve bundan sonra bu alanda yapılacak olan çalışmalara veri sağlayacak nitelikte olması bakımından da önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ders Materyali, Ortaokul, Ders Kitabı, Ders Öğretmenleri

THE EVALUATION OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSE BOOKS IN SECONDARY SCHOOL ACCORDING TO TEACHER'S OPINIONS

Abstract

Textbook is one of the most used materials in our country in schools. Therefore textbooks have an important place during educational activities. Textbooks that will be taught to students should be carefully prepared and organized. As well as being a concrete reflection of the abstract goals of the curriculum, textbooks appear as a teaching tool that significantly affects and directs classroom teaching activities. In this respect, textbooks, which have an important place in educational tools and materials, should be of appropriate standard and quality. Textbooks have many important features, the most important of which is that they are designed for students. In addition, providing information to students, repeating this information, explaining and reinforcing the relationship between information are among the important features of the textbooks. Although different teaching materials have been used in our country in recent years in order to provide students with simple and fast subject acquisitions in the learning-teaching process, textbooks continue to maintain their importance as a teaching material. There are several reasons why textbooks maintain their importance as a teaching material. The fact that they are the most frequently used material, that the books include information in accordance with the purpose, content and activities in the education program, and that they allow the teacher to spend the lesson time more efficiently can be counted among these reasons. These materials are also very important in that they contain the essence of the information, have a share in the evaluation of the students, and allow the students to repeat what they have been told. In addition, the fact that the textbook is durable and robust, it is easy to carry and practical because it is not too heavy increases its importance. Considering the importance of textbooks in education and training activities, the subject of this study has been determined as Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks used in secondary schools. Along with the new curriculum put into practice in 2018, DKAB textbooks were also renewed within the framework of this curriculum. In this study, the textbook's on Religious Culture and Moral Knowledge prepared according to the new program in the 2019-2020 academic year and taught in Public Secondary Schools, it's aimed to be examined

in terms of formal, visual, written content, student activities. It was also aimed to be examined in terms of preparatory studies and evaluation questions. For this purpose, the RCaM textbooks used in 5th, 6th, 7th and 8th grades were extensively examined in line with the aims of the general objectives of National Education, the school and the specific objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge course by meeting face to face with 63 RCaM teachers who are at the center of the work. Qualitative research method was used in the study. The qualitative data of the study were obtained from the semi-structured interviews conducted with 63 Religious Culture and Moral Knowledge teachers who worked in different secondary schools in Diyarbakır city center in the 2019-2020 academic year and were determined through criterion sample selection. The analysis of the data in the research was done by content analysis method. Some of the results that emerged from the teachers' views can be listed as follows: "When the middle school RCaM textbooks were examined formally, it was stated that the cover photos were related to the content and the writing style and font size were appropriate for the student levels. In addition, it was stated that the internal images of the books are generally successful in attracting students' attention and arousing curiosity in students. It has been stated that the questions of the unit preparation studies in the secondary school RCM textbooks cover the whole unit, are appropriate for the students' levels, and encourage the students to research ". It was also stated that the evaluation questions were less in number, and most of the questions asked were based on information so the number of questions should be increased and various question styles should be included to improve students' mental skills. Based on the results obtained in the study, suggestions were made to the practitioners and researchers. The findings obtained as a result of this research are important in terms of revealing the current situation of the RCaM textbooks taught in secondary school, determining the deficiencies and indicating the suggestions for improvement. The research findings will also be important in terms of providing data for the preparation of textbooks and for future studies in this field.

Keywords: Religious Education, Course Material, Secondary School, Textbook, Course Teachers

GİRİŞ

Eğitim, genel olarak bireyde davranış değişikliği meydana getirme süreci olarak tanımlanır.¹ Davranış değişikliği oluşturma süreci kasıtlı kültürleme yoluyla yapılmaktadır. Başka bir ifadeyle bireye istenilen davranışların bir program çerçevesinde aktarılmasıdır. Eğitim, kasıtlı kültürleme yoluyla bireyde davranış değişikliği süreci işlevini yerine getirirken bireyi de kültürleme sürecine dâhil etmekte ve bunu da eğitim programları yoluyla yapmaktadır. Eğitim programlarının kapsamında tüm öğrenme etkinlikleri bir plan ve program çerçevesinde yapılır. Planlı ve programlı bir eğitim çalışmasının en önemli ve yol gösterici araçlarından biri de ders kitaplarıdır.²

¹ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara, Edge Akademi, 6. Basım, 2013), 21.

² Özcan Demirel-Kasım Kiroğlu, "Eğitim ve ders kitapları", *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, ed. Özcan Demirel-Kasım Kiroğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 2.

Genelinde kitaplar özelinde ise ders kitapları insanoğlunun eğitiminin gerçekleştirilmesinde ve insanlığın kalıcı bellek oluşturmada önemli bir rol oynamıştır. Kitap, toplumların tarihini okumaya ve onları anlamaya olanak sağlamıştır. Yazının geliştirilip günlük yaşamda yaygın bir şekilde kullanılmasıyla serüveni başlayan kitap, değişik aşamalardan geçerek bugünkü şeklini almıştır. Türk eğitim sisteminde de kitap ve ders kitaplarının eskilere dayandığı yadsınamayacak bir gerçektir. Kaşgarlı Mahmud'un Divan-ı Lügat-i Türk adlı eseri ilk ders kitaplarından biri olarak değerlendirilebilir. Karahanlılar döneminde başlayıp Selçuklu ve Osmanlılar döneminde önemli gelişmeler kat eden ders kitapları, Tanzimat dönemine girilmesiyle beraber bugünkü şeklini yavaş yavaş almaya başlamıştır.³

Ülkemizde son yıllarda öğrenme-öğretme sürecinde konu kazanımlarının öğrencilere en basit ve hızlı bir şekilde kazandırılması için çok farklı öğretim materyalleri kullanılmaya başlanmasına rağmen ders kitapları bir öğretim materyali olarak öğrenme-öğretme sürecinde hala önemini korumaktadır. Ders kitaplarının bir öğretim materyali olarak bu denli önemli olmasının çeşitli nedenleri vardır. Bunlar; eğitim sürecinde en fazla başvuru materyal olması, eğitim programındaki amaç, içerik ve etkinliklere uygun bilgilerin sırasıyla yer alması, öğretmenin enerjisini daha kaliteli kullanmasına ve ders süresini daha verimli geçirmesine imkân tanınması, bilginin özünü içerdiğinden öğrencilerin değerlendirilmesinde merkezi bir öneme sahip olması, öğrencilere öğretmenin anlattıklarını istediği zaman ve istediği yerde tekrar etme imkânı tanınmasıdır. Ayrıca ders kitabının dayanıklı ve sağlam olması, fazla ağır olmadığından taşınmasının kolay olması ve fazla yer işgal etmediğinden pratik olması da ders kitabının önemini artıran etkenlerdir.⁴

Ders kitaplarının bilimsel içerik, görsel tasarım, dil ve anlatım, ölçme ve değerlendirme gibi bölümlerinin nitelik ve verimliliğini artırmak için tasarımcı, psikolog, eğitimci, konu alanı uzmanı, dil uzmanı ve ölçme-değerlendirme uzmanı gibi uzmanların birlikte çalışması gerekir. Eğer uzman kişilerce ciddi bir ekip kurulmazsa hatalarla dolu, öğrencinin ilgi ve dikkatini çekemeyen kitaplar ortaya çıkacaktır.⁵

Ülkemizde %72,64 oranıyla, her ders için en çok kullanılan materyal olduğu tespit edilen⁶ ders kitaplarına önemli görevler düşmektedir. Bir der-

³ Mehmet Baştürk, "Ders kitaplarının tarihçesi", Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi, ed. Özcan Demirel-Kasım Kiroğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 31.

⁴ Cemal Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8* (Ankara: Nobel yayınları, 1. Baskı 2001), 19-20.

⁵ Demirel-Kiroğlu, "Eğitim ve Ders Kitapları", 7-8.

⁶ Serdal Seven, *İlköğretim Sosyal Bilgiler Ders Kitapları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

sin öğrenciye aktarılmasında büyük öneme sahip olan ders kitaplarının en güçlü kullanıcısı öğretmenlerdir. Bunun için öğretmenlerin ders kitapları hakkındaki görüş ve önerilerini bilmek, bu önerilere göre eksiklikleri gidermek, farklı düşünceler varsa basılı materyalleri buna göre düzenleyip geliştirmek ve kaliteyi daha da artırmak için önemlidir. İlgili literatüre baktığımızda, farklı derslerin kitaplarına ilişkin öğretmen görüşlerinin alındığı çalışmalar bulunmakla birlikte,⁷ DKAB ders kitaplarına ilişkin 2018 öncesi kısmen çalışmalar varken⁸, 2018 sonrası yeni program çerçevesinde hazırlanan kitaplarla ilgili üç çalışmaya⁹ rastlanmıştır. Fakat bu üç çalışmadan sadece birinde DKAB ders kitapları inceleme konusu yapılmıştır. Dolayısıyla bu araştırmada DKAB öğretmenlerinin ortaokul DKAB ders kitapları ile ilgili görüşleri nelerdir? sorusuna cevap aranmıştır.

Bu temel problemten hareketle aşağıdaki alt problemlere yanıt aranmaya çalışılmıştır.

Ders kitabının biçimsel özellikleri hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Ders kitabının görsel tasarımı hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Ders kitabında geçen hazırlık çalışmaları hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Ders kitabının yazılı içeriği hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Ders kitabında geçen öğrenci etkinlikleri hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Ders kitabında geçen değerlendirme soruları hakkında DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

Bu araştırmanın sonucunda elde edilen bulgular, ortaokullarda okutu-

⁷ Halil İbrahim Sarıca, *6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).; Mustafa Necati Uzun, *Beşinci Sınıf Fen Bilimleri Dersi Fen ve Mühendislik Uygulamaları Ünitesinin Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).; Vehbi Şara, *Güncellenen Sosyal Bilgiler Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸ Kamil Şahin, *İDKAB Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2010).; Gökhan Turhan, *İDKAB Ders Etkinliklerinin Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2009).; Mehmet Sait Gündüz, *Şafii DKAB Öğretmenleri Açısından İDKAB Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman ili örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2013).

⁹ Sedat Avcı, *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).; Arzu Bozkurt, *Ortaokul (5 ve 8. Sınıf) Öğrencilerinin DKAB Dersine Karşı Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Kilis: 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2018).; Abdulkemir Tutmaz, *Ortaokul DKAB Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

lan DKAB ders kitaplarının var olan durumunun ortaya konması, eksikliklerinin belirlenmesi ve geliştirilmesi yönünde önerilerin belirtilmesi bakımından önemlidir. Araştırma bulguları, ders kitaplarının hazırlanmasında ve bundan sonra bu alanda yapılacak olan çalışmalara veri sağlayacak nitelikte olması bakımından da önem taşıyacaktır. 2018 yılında uygulamaya konulan yeni DKAB öğretim programından sonra DKAB ders kitapları da bu program çerçevesinde yenilenmiştir. Bu çalışma ile yeni programa göre hazırlanmış olan ortaokul DKAB ders kitapları öğretmen görüşlerine göre ilk defa araştırma konusu olacağından ayrıca önem arz edecektir.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma; doküman analizi, görüşme ve gözlem gibi veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algı ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin takip edildiği araştırma olarak açıklanabilir.¹⁰ Araştırmanın deseni ise durum çalışmasıdır. Durum çalışması, araştırılan olguyu kendi sınırları içinde inceleyen, olgu ve içinde bulunduğu ortam arasındaki çerçevenin kesin hatlarla belirgin olmadığı ve birden fazla kanıt veya veri kaynağının var olduğu durumlarda kullanılan bir araştırma desendir.¹¹

Araştırmada, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından 18.04.2019 tarihli ve 8 sayılı (ekli listenin 78. Sırasında) kurul kararı ile 2019-2020 eğitim öğretim yılı için ders kitabı olarak kabul edilen; 5. sınıflar için Lisans Yayıncılık, 6. sınıflar için Dörtel Yayıncılık, 7. Sınıflar için FCM Yayıncılık, 8. Sınıflar için de Nev Kitap Yayıncılık tarafından basılmış olan DKAB ders kitapları esas alınmıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmada örneklem seçimi, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemine göre yapılmıştır. Ölçüt örnekleme yönteminde temel unsur önceden araştırmacı tarafından belirlenmiş ölçütleri karşılayan tüm durumların çalışılmasıdır. Bu ölçütler araştırmacı tarafından oluşturulabildiği gibi önceden de hazırlanmış bir ölçüt listesi kullanılarak belirlenebilir.¹² Araştırmada örnekleme oluşturan 63 DKAB öğretmenin araştırılmaya katılabilmesi için araştırmacı tarafından belirlenen ölçütler şu şekildedir:

¹⁰ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin yayıncılık, 2016), 41.

¹¹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289.

¹² Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

1. Bu araştırmada, 2019-2020 eğitim-öğretim yılı Diyarbakır İl Milli Eğitim Müdürlüklerine bağlı ortaokullarda görev yapan DKAB öğretmenleri dikkate alınmıştır.

2. Bu araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin 2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibarıyla ilkokul 5., 6., 7., ve 8. Sınıfların derslerini yürütmüş olmaları gerekmektedir.

Bu araştırmanın çalışma grubunu 2019-2020 eğitim öğretim yılında Diyarbakır İl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı kamu ortaokullarında görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırma, Diyarbakır il merkezinde bulunan 29 ortaokulda görev yapan 63 DKAB öğretmeni ile gerçekleştirilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya katılan Öğretmenlere İlişkin Tablo

Sınıf	Cinsiyet		Hizmet Yılı			Eğitim Durumu		TOPLAM
	Erkek	Kadın	1-5 yıl	6-10 yıl	11 ve yıl üzeri	Lisans	Yüksek Lisans	
5.sınıf	8	7	7	5	3	14	1	15
6.sınıf	11	5	8	3	5	16	-	16
7.Sınıf	10	5	6	7	2	14	1	15
8.sınıf	11	6	8	7	2	15	2	17
Toplam	40	23	29	22	12	59	4	63

Araştırmaya katılan öğretmenlere ilişkin tablo incelendiğinde, çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin 40'ı erkek 23'ü kadındır. Öğretmenlerin hizmet süresine göre dağılımı şöyledir: 1-5 yıl arası 29 kişi, 6- 10 yıl arası 22 kişi, 11 yıl ve üzeri ise 12 kişidir. 4 öğretmen de yüksek lisans yapmıştır. Bulguların sunumunda öğretmenler Ö1, Ö2, Ö3....Ö15 şeklinde kodlamalarla verilmiştir. Kadın öğretmenler için "KÖ", erkek öğretmenler için "EÖ" kodu kullanılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin sınıf kademelerine göre dağılımı ve bu öğretmenlere ilişkin bilgiler şu şekildedir:

Tablo 2: 5. Sınıf DKAB Ders Kitabını Değerlendirme Grubundaki Öğretmenler

Katılımcı Kodu	Hizmet Süresi	Eğitim Durumu
KÖ1	1-5 yıl	Lisans
KÖ2	6-10 yıl	Lisans
KÖ3	1-5 yıl	Lisans
KÖ4	1-5 yıl	Lisans
KÖ5	6-10 yıl	Yüksek Lisans
KÖ6	11 yıl ve üzeri	Lisans

KÖ7	1-5 yıl	Lisans
EÖ8	6-10 yıl	Lisans
EÖ9	1-5 yıl	Lisans
EÖ10	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ11	1-5 yıl	Lisans
EÖ12	1-5 yıl	Lisans
EÖ13	6-10 yıl	Lisans
EÖ14	6-10 yıl	Lisans
EÖ15	11 yıl ve üzeri	Lisans

5. Sınıf DKAB ders kitabı değerlendirme grubundaki öğretmenlerin yedisi kadın sekizi erkektir. Öğretmenlerin hizmet süresine göre dağılımı şöyledir: 1-5 yıl arası 7 kişi, 6- 10 yıl arası 5 kişi, 11 yıl ve üzeri ise 3 kişidir. 1 öğretmen de yüksek lisans yapmıştır.

Tablo 3: 6. Sınıf DKAB Ders Kitabını Değerlendirme Grubundaki Öğretmenler

Katılımcı Kodu	Hizmet Süresi	Eğitim Durumu
KÖ1	6-10 yıl	Lisans
KÖ2	1-5 yıl	Lisans
KÖ3	1-5 yıl	Lisans
KÖ4	11 yıl ve üzeri	Lisans
KÖ5	1-5 yıl	Lisans
EÖ6	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ7	1-5 yıl	Lisans
EÖ8	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ9	1-5 yıl	Lisans
EÖ10	1-5 yıl	Lisans
EÖ11	6-10 yıl	Lisans
EÖ12	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ13	1-5 yıl	Lisans
EÖ14	6-10 yıl	Lisans
EÖ15	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ16	1-5 yıl	Lisans

6. Sınıf DKAB ders kitabı değerlendirme grubundaki öğretmenlerin beşi kadın on biri erkektir. Öğretmenlerin hizmet süresine göre dağılımı şöyledir: 1-5 yıl arası 8 kişi, 6- 10 yıl arası 3 kişi, 11 yıl ve üzeri ise 5 kişidir.

Tablo 4: 7. Sınıf DKAB Ders Kitabını Değerlendirme Grubundaki Öğretmenler

Katılımcı Kodu	Hizmet Süresi	Eğitim Durumu
KÖ1	1-5yıl	Lisans
KÖ2	6-10 yıl	Lisans
KÖ3	6-10 yıl	Lisans
KÖ4	1-5 yıl	Lisans
KÖ5	1-5 yıl	Lisans
EÖ6	6-10 yıl	Lisans
EÖ7	6-10 yıl	Lisans
EÖ8	1-5 yıl	Lisans
EÖ9	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ10	6-10 yıl	Lisans
EÖ11	6-10 yıl	Lisans
EÖ12	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ13	1-5 yıl	Yüksek Lisans
EÖ14	6-10 yıl	Lisans
EÖ15	1-5 yıl	Lisans

7. Sınıf DKAB ders kitabı değerlendirme grubundaki öğretmenlerin beşi kadın onu erkektir. Öğretmenlerin hizmet süresine göre dağılımı şöyledir: 1-5 yıl arası 6 kişi, 6- 10 yıl arası 7 kişi, 11 yıl ve üzeri ise 2 kişidir. 1 öğretmen de yüksek lisans yapmıştır.

Tablo 5: 8. Sınıf DKAB Ders Kitabını Değerlendirme Grubundaki Öğretmenler

Katılımcı Kodu	Hizmet Süresi	Eğitim Durumu
KÖ1	6-10 yıl	Lisans
KÖ2	1-5 yıl	Lisans
KÖ3	1-5 yıl	Lisans
KÖ4	6-10 yıl	Yüksek Lisans
KÖ5	1-5 yıl	Lisans
KÖ6	6-10 yıl	Lisans
EÖ7	1-5 yıl	Lisans
EÖ8	6-10 yıl	Lisans
EÖ9	1-5 yıl	Lisans
EÖ10	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ11	1-5 yıl	Lisans
EÖ12	6-10 yıl	Lisans
EÖ13	1-5 yıl	Yüksek Lisans
EÖ14	11 yıl ve üzeri	Lisans
EÖ15	1-5 yıl	Lisans
EÖ16	6-10 yıl	Lisans
EÖ17	6-10 yıl	Lisans

8. Sınıf DKAB ders kitabı değerlendirme grubundaki öğretmenlerin altısı kadın 11 erkektir. Öğretmenlerin hizmet süresine göre dağılımı şöyledir: 1-5 yıl arası 8 kişi, 6- 10 yıl arası yedi kişi, 11 yıl ve üzeri ise 2 kişidir. 2 öğretmen de yüksek lisans yapmıştır.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verilerini elde etmek için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu yöntemde, önceden yapılan ve ne tür soruların ne şekilde sorulup, hangi verilerin toplanacağını en ayrıntılı biçimde saptayan, görüşme planının aynen uygulandığı bir görüşmedir.¹³ Çalışmada altı adet yarı yapılandırılmış soru kullanılmıştır. Çalışmanın genel çerçevesiyle ilgili Fırat Üniversitesi'nden etik onayı alınmıştır.¹⁴ Etik onayı alındıktan sonra çalışmanın yapıldığı il olan Diyarbakır Milli Eğitim Müdürlüğü'nden¹⁵ gerekli izinler alınmıştır. Bu izinle birlikte okullara gidilerek okul idaresine gerekli bilgiler aktarılmış ve DKAB öğretmenleriyle böyle bir çalışma yapmak için idarenin de izni alınmıştır. Okulda ulaşılabilen DKAB öğretmenlerine çalışmayla ilgili bilgiler araştırmacı tarafından bizzat aktararak çalışmaya gönüllü olarak katılıp katılmayacakları sorulmuştur. Ortaokul DKAB ders kitapları hakkında öğretmenlerin genel değerlendirmelerini belirlemek amacıyla hazırlanan mülakat sorularının kapsam geçerliliği iki uzmanın görüşüne başvurularak belirlenmiştir. Çalışmanın mülakatları toplam 63 öğretmenle gerçekleştirilmiştir. Mülakat sorularında genel olarak kitabın: “biçimsel özellik, görseller, öğrenci etkinlikleri, hazırlık çalışmaları, yazılı içerik ve değerlendirme soruları” kısımlarıyla ilgili durumlar belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonuçlarının benzer ortamlara aktarılabilirliği anlamına gelen dış güvenilirliği¹⁶ sağlamak için öğretmenlerin görüşleri gerekli yerlerde “tırnak” içinde ifadeler değiştirilmeden verilmiştir.

Nitel araştırmalarda temelde iki çeşit veri analizi bulunmaktadır. Bunlardan biri betimsel bir diğeri ise içerik analizidir. Betimsel analize ek olarak metinde “neden ve nasıl” sorularına yanıt aranırken kullanılan içerik analizinde, metindeki kavramların belirlenmesi önemli bir adımdır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.¹⁷ Bu araştırmada da araştırma sorularıyla elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur.

¹³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel yayınları, 2015), 167.

¹⁴ Etik Kurul Kararı: 41/12/26.12.2019

¹⁵ Sayı: 30769799-44-E6342566

¹⁶ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 270.

¹⁷ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, 222, 242; Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 242.

2. BULGULAR

2.1. 5. Sınıf DKAB Ders Kitabına Yönelik Bulgular

Bu kısımda 5. sınıf DKAB ders kitabı öğretmen görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu amaçla 15 öğretmen ile gerçekleştirilen mülakat görüşmelerine ilişkin veriler Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: 5. Sınıf DKAB Ders Kitabına İlişkin Öğretmen Görüşleri

	Bıçım	Görseller	Hazırlık çalışmaları	Yazılı içerik	Öğrenci etkinlikleri	Değerlendirme soruları
İyi	11	5	11	3	-	8
Geliştirilmeli	4	10	4	12	15	7

Kitabın biçimsel yönüyle ilgili sorulan soruya öğretmenlerin çoğu (n=11) ders kitabının biçimsel özelliğinin genel olarak “iyi” olarak değerlendirirken, bir kısmı ise (n=4) kitabın biçimsel yönden eksiklerinin olduğunu belirtmiştir. Bu konuda olumlu görüş belirten KÖ7, görüşünü “*Biçimsel yönden kitap öğrencilere hitap edecek şekilde düzenlenmiştir. Kitabın kapağı, sayfa biçimi, yazı boyutu gibi özelliklerinde bir sıkıntı olduğunu düşünmüyorum.*” şeklinde ifade etmiştir.

Ders kitabında kullanılan görsellere yönelik sorulan soruya öğretmenlerin büyük bir kısmı (n=10) görsellerin çeşitli açılardan (kullanılan görsel sayısı, görsellerin konu amacına hizmet etmemesi, görsellerin öğrenci seviyesine hitap etmemesi) eksik olduğunu söylemişlerdir. Öğretmenlerden bazıları da (n=5) görsellerin yeterli ve yerinde olduğunu dile getirmişlerdir. Bu konuda EÖ10, “*Görsellerin sayı olarak yeterli olduğunu düşünüyorum. Kullanışlılık açısından da öğrencilere hitap ettiğini düşünüyorum ve faydalı buluyorum.*” görüşünü belirtmiştir. Kullanılan fotoğrafların özelliklerine ilişkin eleştiri getiren EÖ8 düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

Kitabın bazı yerlerinde bayan fotoğrafları kullanılmış. Bu bayanlardan başı açık olanlar daha güzel ve şık gözükürken, kapalı olanlar ise daha çirkin görünüyor. Bence bu doğru değil. Çünkü kız öğrencilerimiz bu fotoğrafı gördüğünde bilinçaltına başı açık olan bayanların daha güzel, kapalıların ise çirkin olduğu şeklinde bir algı oluşacaktır. Bundan dolayı ders kitaplarında fotoğraflar koyulurken bu tür detaylara dikkat etseler çok sevinirim.

Ünite başı hazırlık çalışmaları ile ilgili öğretmenlerin çoğunluğu (n=11) genel anlamda olumlu görüş belirtirken, bazı öğretmenler (n=4) ise hazırlık çalışmalarının eksik yönlerinin olduğunu savunmuşlardır. Konuyla ilgili olumlu görüş belirten KÖ2, “*Hazırlık çalışmaları başarılı bir şekilde hazırlanmış, herhangi bir sorun görmüyorum. Öğrencileri üniteye hazırlama konusunda gayet iyi.*” şeklinde düşüncesini ifade etmiştir.

Yazılı içerik ile ilgili öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=12) yazılı içeriğin değişik yönlerden (açıklayıcı olmama, öğrencilerin seviyesine uygun olmama, metin uzunluklarının makul olmaması, örnek olay ve hikâyelere yer vermeme, ayet meallerinin anlaşılır olmaması, kullanılan kavramların çocukların seviyesine uygun olmaması) geliştirilmesi gerektiğini savunurken, bir kısmı ise (n=3) yazılı içeriğin yeterli olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili öğretmen EÖ14, “*Öğrenci seviyelerine uygun olmayan kavramlar ve yazılı içerikler mevcuttur. Ayrıca öğrencilerin anlamakta güçlük çektiği ayet mealleri var. Bu yönlerden biraz daha açıklayıcı olsa öğrenciler açısından daha faydalı olacaktır.*” şeklinde açıklamada bulunmuştur.

Öğrenci etkinlikleri hakkında yönelttiğimiz soruya öğretmenlerin tamamı (n=15) eleştiriler getirip, öneriler sunmuşlardır. Bu konuyla ilgili KÖ4, “*Etkinlikler yetersiz, çok daha fazla olmalı. Çünkü öğrencilerin kitapla bağımlı güçlü tutan ve dersi zevkli hale getiren etkinliklerdir. Bundan dolayı yazılı içerik daha kısa tutulup alıştırmaya ve etkinlik çoğaltılmalı.*” şeklinde etkililiklerle ilgili eleştirisini ifade etmiştir. Bir başkası ise (KÖ5), “*Ders kitaplarında farklı türde etkinlikler olursa dersler daha verimli olur. Hali hazırda ezber tarzı etkinlikler çoğunlukta. Bu da bir yerden sonra keyif vermiyor, derse katılımı düşürüyor. Farklı türlerde etkinliklere yer verilmeli bence.*” şeklinde görüşünü belirterek, farklı türde etkinliklerin olmasını gerektiğini belirtmiştir.

Ünite sonu değerlendirme sorularıyla ilgili yöneltilen soruda öğretmenlerin bir kısmı (n=8) soruların hem çeşit hem sayı bakımından yeterli olduğunu dile getirirken, bir kısmı ise (n=7) değerlendirme sorularının çeşit yönünden yeterli fakat soru sayısı yönünden yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuyla ilgili EÖ8, “*Sorular öğrencilere hitap ediyor. Farklı soru türlerine yer verilmiş. Ne fazla zor ne de basit tam orta seviyede. Severe çözüyorlar. Öğrencilerin dikkatini çekiyor. Bundan dolayı da değerlendirme sorularını başarılı buluyorum.*” şeklinde görüşünü belirtmiştir.

2.2. 6. Sınıf DKAB Ders Kitabına Yönelik Bulgular

Bu kısımda 6. sınıf DKAB ders kitabı öğretmen görüşleri çerçevesinde incelendi. Bu amaçla 16 öğretmen ile gerçekleştirilen mülakat görüşmelerine ilişkin veriler Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7: 6. Sınıf DKAB Ders Kitabına İlişkin Öğretmen Görüşleri

	B biçim	Görseller	Hazırlık çalışmaları	Yazılı içerik	Öğrenci etkinlikleri	Değerlendirme soruları
İyi	13	6	13	9	2	8
Geliştirilmeli	3	10	3	7	14	8

6. sınıf DKAB ders kitabının biçimsel özellikleriyle ilgili yöneltilen soruya öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=13) genel anlamda kitabın biçimsel yönünün iyi olduğunu, herhangi bir eksikliğin olmadığını dile getirirken, bir kısmı ise (n=3) kitabın biçimsel olarak eksiklerinin olduğunu savunmuşlardır. Bu konuyla ilgili EÖ13, “*Biçimsel olarak kitabın herhangi bir eksikliği olduğunu düşünmüyorum. Öğrencilere hitap ediyor. Geçen senelerle kıyasladığımda daha güzel ve kaliteli olduğu belli oluyor.*” şeklinde açıklamada bulunarak, kitabın biçimsel olarak iyi olduğunu belirtmiştir.

Ders kitabında geçen görsellere yönelik sorulan soruya öğretmenlerin bir kısmı (n=6) ders kitabında kullanılan görsellerin yerinde ve yeterli olduğunu ifade ederken, bir kısmı ise (n=10) konuyla ilgili eleştirilerini dile getirmişlerdir. KÖ3-EÖ11-EÖ14 kodlu öğretmenler ise görsellerin çok klasik ve donuk kaldığını ve öğrencilerin dikkatini çekmede yetersiz olduğunu, öğrencilerin yaşlarına hitap edecek dikkat çekici görsellerin kullanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Ünite başı hazırlık çalışmaları ile ilgili sorulan soruya öğretmenlerin çoğunluğu (n=13) genel anlamda olumlu görüş belirtirken, öğretmenlerin bir kısmı ise (n=3) hazırlık çalışmalarının eksik yönlerinin olduğunu savunmuşlardır. KÖ5-EÖ10 kodlu öğretmenler üniteye hazırlık çalışmalarındaki soruların tüm üniteyi kapsadığını, öğrencilerin seviyelerine uygun olduğunu, öğrencileri düşünmeye ve araştırmaya yönlendirdiğini ifade etmişlerdir. Bu konuda EÖ11, “*Hazırlık çalışmalarında geçen sorulardan öğrencilere internetten araştırılması istendiğinde öğrencilerin bu araştırmasını hangi sitelerden yapabileceği ile ilgili bilgi verilebilir. Örneğin İslam ansiklopedisi web sitesinde bu bilgiye ulaşabilirsiniz şeklinde bir yönlendirme yapılabilir ders kitaplarında.*” şeklinde bir öneride bulunmuştur.

Ders kitabının yazılı içeriği ile ilgili yöneltilen soruya öğretmenlerin yarısından fazlası (n=9) yazılı içeriği olumlu karşılayıp yeterli bulurken, diğer bir kısmı ise (n=7) yazılı içeriğe yönelik bazı eleştiriler dile getirmişlerdir. Bu konuyla ilgili EÖ13, “*Ders kitabındaki yazılı içerik konuları ayrıntılarıyla ele*

almış. Öğrencilerin anlayacağı bir dil de kullanılmıştır. Cümle yapıları öğrenci seviyelerine uygundur. Bunun için de herhangi bir eksiklik görmüyorum.” şeklinde düşüncesi belirtmiştir. Kitabın yazılı içeriğine ilişkin eleştiriler dile getiren (KÖ4-EÖ10) kodlu öğretmenler ise kitapta geçen metinlerin uzun olduğunu, konu içeriklerinde bazı yerlerde tekrara gidildiğini, bu tekrarlar yerine konunun pekişmesini sağlayacak ve öğrencilerin de dikkatini çekecek farklı etkinliklere yer verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Öğrenci etkinliklerine yönelik sorulan soruya öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=14) etkinliklerin geliştirilmesi gerektiği görüşünü savunurken, az bir kısmı ise (n=2) öğrenci etkinliklerinin yeterli ve yerinde olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda eleştirilerini dile getiren EÖ14, “Etkinliklerin geneli tabloları doldurmak yani yazmaya yöneliktir. Hâlbuki etkinlikler yaşa uygun olarak biraz daha oyuna yönelik ya da eğlenceli yapılsaydı öğrenciler öğrendiklerini daha keyifli öğrenip benimserlerdi.” şeklinde görüşlerini belirtmiştir. Bir başka öğretmende, “Bazı etkinlikler öğrenci seviyesinin ya altında ya da üstünde. Etkinlikler 6. sınıf öğrencisinin seviyesine uygun şekilde hazırlanmalı.” (KÖ1) şeklinde görüşünü ifade etmiştir.

Değerlendirme sorularına yönelik sorulan soruya öğretmenlerin yarısı (n=8) soruların üniteyi kapsayıcı nitelikte, öğrencilerin seviyesine uygun ve yeterli sayıda olduğunu ifade ederken, diğer yarısı (n=8) değerlendirme sorularının geliştirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Değerlendirme sorularına yönelik eleştirilerini dile getiren KÖ2-KÖ4-EÖ7-EÖ15, kodlu öğretmenler soruların hem sayı yönünden hem de soru çeşitliliği yönünden artırılması gerektiğini böylece kaynak kitaplara da ihtiyaç kalmayacağını ifade etmişlerdir.

2.3. 7. Sınıf DKAB Ders Kitabına Yönelik Bulgular

Bu kısımda 7. sınıf DKAB ders kitabı öğretmen görüşleri çerçevesinde incelendi. Bu amaçla 15 öğretmen ile gerçekleştirilen mülakat görüşmelerine ilişkin veriler Tablo 8’de sunulmuştur.

Tablo 8: 7. Sınıf DKAB Ders Kitabına İlişkin Öğretmen Görüşleri

	Bİçim	Görseller	Hazırlık çalışmaları	Yazılı içerik	Öğrenci etkinlikleri	Değerlendirme soruları
İyi	11	7	12	3	12	3
Geliştirilmeli	4	8	3	12	3	12

7. sınıf DKAB ders kitabının biçimsel yönüyle ilgili yöneltilen soruya öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=11) ders kitabının biçimsel özelliğinin genel olarak “iyi” olarak değerlendirirken, bir kısmı ise (n=4) kitabın biçimsel yönden eksiklerinin olduğunu savunmuştur.

Ders kitabında geçen görsellere yönelik sorulara öğretmenlerin yarıya yakını (n=8) görsellerin çeşitli açılardan eksik olduğunu ifade ederken, öğretmenlerin bazıları ise (n=7) görsellerin yeterli ve yerinde olduğunu dile getirmişlerdir. Bu konuda EÖ13 görüşünü şu şekilde ifade etmiştir.

Kitapta kullanılan görsellerin sayısında bütün ünitelerde dengeli bir dağılıma gidilmiş. Hâlbuki bazı ünitelerde görsellere fazla ihtiyaç duyulmazken bazılarında ise daha fazla görsele ihtiyaç duyuluyor. Örneğin hac ünitesi işlenirken görsellere çok ihtiyaç duyulurken Ahlaki davranışlar ünitesi işlenirken görsellere fazla ihtiyaç duyulmaz fakat bu ünite de etkinlikler daha ağırlıklı olmalı ki çocuğa kavratılması istenen ahlaki davranış daha kolay benimsetilebilsin.

Ünite başı hazırlık çalışmaları ile ilgili öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=12) genel anlamda olumlu görüş belirtirken, bir kısmı ise (n=3) hazırlık çalışmalarının eksik yönlerinin olduğunu savunmuşlardır. Bu konuyla ilgili KÖ4 eleştirilerini şu şekilde ifade etmiştir.

Üniteye hazırlık çalışmaları gayet iyi fakat 7. Sınıf öğrencilerinin seviyeleri göz önüne alındığında biraz basit kalabiliyor. Bundan dolayı soruların biraz daha kaliteli olması gerekir. Ayrıca bir ödevin internetten araştırılması istendiğinde araştırma ödevinin yapılabileceği web adresi de kitapta verilebilir. Böylece öğrenciler günümüzde büyük bir öneme sahip olan internetin faydalı olan web adreslerini de tanımış olup, bilgiye nasıl ulaşacağını da öğrenecek.

Yazılı içerikle ilgili yöneltilen soruda, öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=12) yazılı içeriğin çeşitli yönlerden (konuların anlaşılır olması, içeriğin öğrencilerin seviyesine uygun olması, örnek olay ve hikâyelere yer verilmesi) geliştirilmesi gerektiğini savunurken, bir kısmı ise (n=3) yazılı içerikle ilgili herhangi bir eksikliğin olmadığını dile getirmişlerdir. Bu konuyla ilgili EÖ15’in görüşü şu şekildedir:

Bütün ağır konuların 7. Sınıf din kültürü kitabında olduğunu düşünüyorum. Özellikle bazı konular çok ağır ve öğrencilerin seviyesini aşacak şekilde ele alınmış. Örneğin 7. Sınıfın son ünitesi olan “İslam düşüncesinde yorumlar” ünitesi 7. Sınıf öğrencilerinin seviyesini aşan bir ünite dir. Çoğu kere öğrenciler anlamakta güçlük çekmektedir. Bence

bu ünite 8. Sınıf ders kitabına alınsa öğrenciler açısından daha faydalı olacaktır diye düşünüyorum.

Öğrenci etkinlikleriyle ilgili sorulan soruya öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=12) ders kitabında geçen öğrenci etkinliklerinin yeterli olduğunu ve öğrencilere hitap ettiğini belirtirken, bir kısmı ise (n=3) öğrenci etkinliklerinin hem artırılması hem de geliştirilmesi gerektiği görüşünü ifade etmişlerdir.

Değerlendirme sorularına yönelik sorulan soruya öğretmenlerin bir kısmı (n=3) soruların üniteyi kapsayıcı nitelikte, öğrencilerin seviyesine uygun ve yeterli sayıda olduğunu belirtirken, büyük bir çoğunluğu ise (n=12) değerlendirme sorularının çeşitli açılardan (soru sayısı, soru çeşitleri, soru kalitesi) geliştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu konuyla ilgili EÖ11, “*Kitabın en sonuna değerlendirme sorularının cevapları mevcuttur. Bazen öğrenciler soruyu hiç okumadan cevap anahtarına bakıp soruyu çözüyor. Bunun için kitabın arkasındaki cevap anahtarının kaldırılması lazım. Bence cevap anahtarının olmaması öğrencileri daha fazla düşünmeye ve araştırmaya sevk edecektir.*” şeklinde görüşünü ifade ederken, KÖ1, “*Soru sayısını çok az buluyorum. Bundan dolayı da mecburen kaynak kitaplardan öğrencilere fotokopiden test çektiriyorum. Sonuçta öğrenciler 8. sınıfta bir sınava girecekler. Bir nevi onları bu sınava da hazırlıyoruz. Fakat kitapta geçen sorular çok az oluyor. Bundan dolayı değerlendirme sorularının hem sayısının artırılması hem de daha da çeşitlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.*” biçiminde düşüncesini açıklamıştır.

2.4. 8. Sınıf DKAB Ders Kitabına Yönelik Bulgular

Bu kısımda 8. sınıf DKAB ders kitabı öğretmen görüşleri çerçevesinde incelendi. Bu amaçla 17 öğretmen ile gerçekleştirilen mülakat görüşmeleri- ne ilişkin veriler Tablo 9’da sunulmuştur.

Tablo 9: 8. Sınıf DKAB Ders Kitabına İlişkin Öğretmen Görüşleri

	BİÇİM	Görseller	Hazırlık çalışmaları	Yazılı içerik	Öğrenci etkinlikleri	Değerlendirme soruları
İyi	13	8	14	13	5	6
Geliştirilmeli	4	9	3	4	12	11

8. sınıf DKAB ders kitabının biçimsel yönüyle ilgili yöneltilen soruya öğretmenlerin çoğunluğu (n=13) ders kitabının biçimsel özelliğinin genel olarak “iyi” olarak değerlendirirken, bir kısmı ise (n=4) kitabın biçimsel yönden eksiklerinin olduğunu savunmuştur. Bu konuyla ilgili KÖ3, “*Ders kitabı baskı ve biçim yönünden gayet iyi. Özenli bir şekilde hazırlanmış. Özellikle geçen senelere göre daha kaliteli ve geliştirilmiş olduğu belli oluyor. Öğrencilerin ilgi ve dikkatini çekme noktasında da gayet başarılı buluyorum.*” şeklinde görüşünü belirtmiştir.

Ders kitabında geçen görsellere yönelik sorulan soruya öğretmenlerin bir kısmı (n=8) ders kitabında kullanılan görsellerin yerinde ve yeterli olduğunu ifade ederken, bir kısmı ise (n=9) konuyla ilgili eleştirilerini dile getirmişlerdir. Konuya dair eleştirilerini dile getiren EÖ7-EÖ16 kodlu öğretmenler ise ders kitabında kullanılan görsellerin hem sayı yönünden hem de öğrencilerin dikkatini çekmesi yönünden yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ders kitabında kullanılan görsellerin öğrencinin ilgisini çekmesi noktasında güçlü olması gerektiğini bunun için de güncel resimlerden faydalanılması gerektiğini ifade etmişlerdir. EÖ15 kodlu öğretmen ise kitapta kullanılan görsellerin hem gündelik yaşamla bağlantılı olması gerektiği hem de kültürümüzü yansıtan görsellerden seçilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Örneğin kitapta aile ile ilgili kullanılan görsellerin çoğunda yabancı aile resimleri kullanılmıştır. Bunun yerine öğrencilerin içinde yaşadığı kültüre ait görseller kullanılsaydı öğrenciler açısından daha faydalı olabilir.

Ünite başı hazırlık çalışmaları ile ilgili yöneltilen soruya öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=14) genel anlamda olumlu görüş belirtirken, bir kısmı ise (n=3) eksik yönlerinin olduğunu savunmuşlardır.

Yazılı içerikle ilgili sorulan soruya öğretmenlerin çoğunluğu (n=13) yazılı içeriğin bazı yönlerden geliştirilmesi gerektiğini ifade ederken, bir kısım öğretmen ise (n=4) yazılı içerik yönünden herhangi bir eksikliğin olmadığını dile getirmişlerdir. Bu konuyla ilgili EÖ13, “*Yazılı içerik yönünden bazı yerlerde çok detaya inilmiştir. Gereksiz yere ayrıntıya girilmesi yerine konunun özünü anlatacak metinlere yer verilmesi gerekir. Ayrıca bazı ağır ve detay isteyen konu ve ünitelerin (zekât ve hac gibi) ortaokulda değil de ileriki senelerde verilmesi gerektiğini düşünüyorum.*” şeklinde görüş belirtmiştir.

Öğrenci etkinlikleriyle ilgili sorulan soruya öğretmenlerin çoğunluğu (n=12) ders kitabında geçen öğrenci etkinliklerinin çeşitli açılardan geliştirilmesi gerektiği görüşünü savunurken, bir kısmı ise (n=5) öğrenci etkinliklerinin yeterli, öğrenci seviyelerine uygun ve faydalı olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda EÖ15, “*Öğrenci etkinliklerinin daha kaliteli hale getirilmesi gerekir. 8. sınıf öğrencileri için çok yetersiz kalıyor. Etkinlikler öğrenci-*

ler tarafından çok basit bir şekilde çözülebildiğinden öğrencinin de dikkatini bir yerden sonra çekmiyor. Bundan dolayı etkinlikler öğrencilerin üzerinde düşünecekleri, çabalayacakları şekilde hazırlanması gerekir.” şeklinde görüş belirterek, etkinliklerin 8. sınıf için yetersiz kaldığını ifade etmiştir.

Değerlendirme sorularına yönelik sorulan soruya öğretmenlerden bazıları (n=6) soruların üniteyi kapsayıcı nitelikte, öğrencilerin seviyesine uygun ve yeterli sayıda olduğunu söylerken, bir kısmı ise (n=11) değerlendirme sorularının çeşitli açılardan (soru sayısı, soru çeşitleri, soru kalitesi) geliştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu konuyla ilgili KÖ2, “Lgs sınavını düşündüğümüzde 8. Sınıf ders kitabında geçen değerlendirme sorularının öğrenciler açısından çok basit kaldığını düşünüyorum. Soruların daha kaliteli hale getirilmesi gerekir. Ünite sonu değerlendirme sorularının MEB’in yayınladığı örnek sorular düzeyinde olması gerektiğini düşünüyorum.” şeklinde görüş belirterek, değerlendirme sorularının basit olduğuna dikkat çekmiştir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Bu araştırma, yenilenen DKAB programları çerçevesinde hazırlanan ortaokul ders kitaplarıyla ilgili öğretmenlerin görüşlerini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu konuda doğrudan nitel araştırmanın kullanılarak yapıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle çalışmanın sonuçları, konuyla ilgili alan yazındaki eserler ve farklı çalışmalarla tartışılmıştır.

Araştırmada, DKAB öğretmenlerinin ders kitaplarının biçimsel özellikleriyle ilgili çok az öğretmen eleştiride bulunurken, öğretmenlerin genel anlamda kitapların biçimsel özelliklerini iyi buldukları anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili 8. sınıf öğretmeni “...özellikle geçen senelere göre daha kaliteli ve geliştirilmiş olduğu belli oluyor.” şeklinde görüşünü ifade ederek, önceki yıllara göre kitapların biçimsel özelliklerinin daha iyi olduğunu belirtmiştir. Bu konuyla ilgili ele alınan çalışmalarda da kitapların biçimsel özelliklerinin, kitap okuyucularının üzerinde olumlu ya da olumsuz etkiler bıraktığı ifade edilmiştir. Örneğin; kitabın yazı puntoları, kitapta geçen şekiller, resimler, kitabın açıklayıcı bilgiler içermesi ya da okuyucunun kitap içinde bulmak istediği konu veya dizin hakkında ayrıntılı bilgiler vermesi, kitap okumayı ve anlamayı etkileyen önemli özelliklerdir. Kitapların biçimsel özellikleri bir kitabın dikkat çekmesini ve tercih edilmesini etkilerken, aynı zamanda okuma esnasında okuyucuya bazı olumlu veya olumsuz deneyimler yaşatabilmektedir.¹⁸

¹⁸ Metin Arğan vd., “Kitaplara İlişkin Biçimsel Özelliklerin Okuyucu Tutumları Üzerine Etkisi”, *Bilgi Dünyası Dergisi* 9/1 (2008), 184.

Kitapların görselleriyle ilgili çalışma grubundaki öğretmenlerin (5-8 sınıf) çoğunluğu, görsellerin geliştirilmesi noktasında görüş belirtmişlerdir. Bu noktada görüş belirten öğretmenlerin, görsellerin öğrencilerin dikkatini çekebilmek için güncel olması gerektiğini, öğrenci seviyesine hitap etmesini, konulara göre görsellerin artırılmasını, görsellerin dengeli dağılım yerine konuya göre dağılım göstermesi gerektiğini, öğrencilerin kültürel çevrelerin yansıtan görsellerin seçilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim bu konu ile ilgili ele alınan bir çalışmada¹⁹ görsellerin de metnin sahip olduğu gibi, ayrı bir anlatım diline sahip olduğu ifade edilmiştir. Bir başka ifadeyle resimsel anlatımlar, metinde geçeni ortaya koymanın ötesinde, metnin ana düşüncesiyle örtüşen ama bununla birlikte yeni ayrıntılara da sahip yeni bir konumda olduğu açıklanmıştır.

Kitaplarda yer alan hazırlık çalışmalarıyla ilgili öğretmenlerin çoğunluğunun olumlu görüş belirttikleri görülmüştür. Bu konuda bir kısım öğretmenler ise, farklı soru tarzlarına yer verilmesi gerektiğini, internetten araştırılması istenen ödevlere ilişkin sitelerin önerilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu konuyla ilgili yapılan bir araştırmada öğrencilerin bilgi arama aracı olarak interneti yoğun olarak kullandıkları görülmüştür. Ancak diğer yandan internet ortamındaki özellikle bedelsiz olarak sunulan bilginin güvenilirliği ve sağlamlığı konusunda şüphe içindedirler. Gözden kaçırılmamalıdır ki çok sayıdaki dağınık, çelişkili ve bütünsellikten yoksun bilgi karşısında bireyin birikimini düzenlemesi için harcadığı zaman ve çaba gün geçtikçe artmaktadır. Doğru ve güncel bilgiye en kısa sürede erişimin sağlanabilmesi, bireylerin bilgiye erişim konusunda eğitilmesi ve bilgilendirilmesi ile mümkündür.²⁰ Dolayısıyla din gibi bir konuda bir çok hurafe ve batıl inancın dolaştığı internet ortamında, sahipsiz bilgileri içeren sitelerin öğrenciye tavsiye edilmesi önemlidir.

Kitapların yazılı içerikleriyle ilgili sonuçlara bakıldığında, 5. sınıf ve 7. sınıfla ilgili çalışma grubundaki öğretmenlerin çoğunluğunun yazılı içeriklerinin geliştirilmesi gerektiği noktasında fikir belirttikleri görülmektedir. 5. Sınıf öğretmenleri, “metinlerin bazılarının uzun olduğu, bazı yerlerin tekrar edilmesinin öğrencileri sıktığı, bazı ayetlerin anlamlarının anlaşılır verilmemesi” ifade ederken, 7. sınıf öğretmenleri, içeriğin öğrencilerin seviyelerine uygun olarak hazırlanmadığını, bazı konularda gereksiz bilgiye yer verildiğini belirtmişlerdir. Nitekim bu konu ile ilgili ele alınan çalışmalarda da öğrenme-öğretme durumlarında öğrenciye verilen bilgilerin, ör-

¹⁹ Cem Kara, “Çocuk Kitabı Seçiminde Resimlerle İlgili Olarak Ebeveynin Dikkat Etmesi Gereken Başlıca Unsurlar”, *Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 224-232.

²⁰ Ridvan Kozak-Medet Yolal, “Bilgiye Erişim Aracı Olarak Öğrencilerin İnternete Yaklaşımı”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2008), 126.

nekler ve yapılan etkinliklerin öğrencinin gerçek yaşamda karşılaşılabileceği durumlardan seçilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Öğretim programlarının, yaşamın gerektirdiği bilgi, beceri ve yeteneklerle öğrencileri donatması gerektiği, öğrenme-öğretme ortamları gerçek yaşamdan kopuk ve yapay olmadan, hayata yakın, öğrencinin yaşamla ilişki kurabildiği ortamlar oluşturulması gerektiği ifade edilmiştir.²¹

Öğrenci etkinlikleriyle ilgili bulgulara bakıldığında, 7. sınıf öğretmenleri hariç, diğer sınıflardaki öğretmenlerin büyük çoğunluğu hatta 5. Sınıfın çalışma grubunda yer alan bütün öğretmenlerin, etkinliklerinin geliştirilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. 5. Sınıf öğretmenleri, öğrenci etkinliklerinin az olduğu, var olanların önemli bir kısmının ezbere dayandığı noktasında eleştiride bulunmuşlardır.

Değerlendirme sorularıyla ilgili sonuçlara bakıldığında, çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin çoğunluğu kitaplardaki değerlendirme sorularının geliştirilmesi gerektiği noktasında görüş belirtmişlerdir. Bu konuda öğretmenler, soruların az olduğu, soruların çoğunun bilgiye dayandığı, bazı soruların basit olduğunu (7. Sınıf) belirtmiştir. Bu konu ile ilgili ele alınan bir çalışmada ilkökul ve ortaokul DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun bazı alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullandıkları görülmüştür. DKAB öğretmenlerinin en fazla yararlandığı alternatif ölçme ve değerlendirme tekniklerinin açık uçlu soru tekniği (%94.5), sözlü sunum tekniği (% 81), kavram haritası tekniği (%81) ve proje görevi tekniği olduğu görülmüştür (%73). Bunu gözlem tekniği (% 72), performans görevi tekniği (%64), öz ve akran değerlendirme tekniği (%35), öğrenci ürün dosyası tekniği (%21), dereceli puanlama anahtarı tekniği (%17), tanılayıcı dallanmış ağaç değerlendirme tekniği (%16.5), yapılandırılmış grid değerlendirme tekniği (%11) gibi ölçme değerlendirme teknikleri takip ettiği görülmüştür.²² Bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde DKAB öğretmenlerinin güncel ölçme araçlarını sınıf düzeyinde kullanma becerilerini artıracak hizmet içi programların yapılmasının faydalı olacağı söylenebilir. Bu konuyla ilgili özellikle 8. Sınıf öğretmenleri, kitapta yer alan değerlendirme sorularının öğrencilerin girecekleri sınavlara göre basit ve yetersiz olduğunu vurgulamışlardır. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da LGS'ye hazırlanan öğrenciler ders kitaplarının yetersiz olmasından kaynaklanan nedenlerle, öğretmenler tarafından ek kaynaklara yönlendirilebildiği ifade edilmektedir. Ders kitaplarının yeterince uygulamaya yer vermemesi, soru çeşitliliğinin az olması, LGS'de sorulan sorular ile yeterince uygunluk

²¹ Murat Gökalp, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 10.

²² Pervin Karbeyaz, "DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2018), 223.

göstermemesi gibi nedenlerden dolayı tercih edilmeme ya da ek kaynağa ihtiyaç duyma gereksinimi ortaya çıkabilmektedir.²³

Araştırmanın sonuçları genel olarak değerlendirildiğinde, araştırmaya katılan öğretmenlerin ortaokul DKAB ders kitaplarının biçimsel ve hazırlık çalışmalarlarıyla ilgili olumlu görüş belirtirken, görseller, yazılı içerik, öğrenci etkinlikleri ve değerlendirme sorularıyla ilgili eksiklerin olduğunu ifade etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Argan, Metin vd. “Kitaplara İlişkin Biçimsel Özelliklerin Okuyucu Tutumları Üzerine Etkisi”. *Bilgi Dünyası Dergisi* 9/1 (2008), 179-206.
- Avcı, Sedat. *Ortaöğretim DKAB Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baştürk, Mehmet. “Ders Kitaplarının Tarihçesi. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*”. ed. Özcan Demirel- Kasım Kiroğlu. 13-33. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- Bozkurt, Arzu. *Ortaokul (5 ve 8. Sınıf) Öğrencilerinin DKAB Dersine Karşı Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Kilis: 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2018.
- Büyüköztürk, Şener vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Demirel, Özcan-Kiroğlu, Kasım. “Eğitim ve Ders Kitapları”. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. ed. Özcan Demirel- Kasım Kiroğlu. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara, Edge Akademi, 6. Basım, 2013.
- Gökalp, Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı, 2019.
- Gündüz, Mehmet Sait. *Şafii DKAB Öğretmenleri Açısından İDKAB Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman ili örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kara, Cem. “Çocuk Kitabı Seçiminde Resimlemelerle İlgili Olarak Ebeveynin Dikkat Etmesi Gereken Başlıca Unsurlar”. *Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 224-232.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel yayınları, 28. Baskı, 2015.

²³ Ebru Korkmaz, vd., “Ortaokul Matematik Ders Kitaplarının Matematik Öğretmenleri Tarafından Değerlendirilmesi”, *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi* 18 (2020), 119.

- Karbeyaz, Pervin. DKAB Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyi. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/16 (2018), 201-225.
- Kılıç, Durmuş. “Ders Kitabının Öğretimdeki Yeri”. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. ed. Özcan Demirel- Kasım Kiroğlu. 38-53. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008.
- Korkmaz, Ebru vd. “Ortaokul Matematik Ders Kitaplarının Matematik Öğretmenleri Tarafından Değerlendirilmesi”. *Avrupa Bilim Ve Teknoloji Dergisi* 18 (2020), 118-128.
- Kozak, Rıdvan-Yolal, Medet. “Bilgiye Erişim Aracı Olarak Öğrencilerin İnternete Yaklaşımı”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2008), 115-128.
- Sarıca, Halil İbrahim. 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. Tokat: Gaziosman Paşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seven, Serdal. *İlköğretim Sosyal Bilgiler Ders Kitapları Hakkında Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Şahin, Kamil. *İDKAB Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2010.
- Şara, Vehbi. *Güncellenen Sosyal Bilgiler Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tosun, Cemal vd. *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8*. (1.Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Baskı, 2001.
- Turhan, Gökhan. *İDKAB Ders Etkinliklerinin Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2009.
- Tutmaz, Abdulkerim. *Ortaokul DKAB Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Uzuner, Mustafa Necati. 5. Sınıf Fen Bilimleri Dersi Fen ve Mühendislik Uygulamaları Ünitesinin Öğretmen Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin yayıncılık, 10. Baskı, 2016.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.