



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 13

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2013

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2013 (13/2) Temmuz-Aralık
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)
Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana
ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Aralık 2013

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniv.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

Prof. Dr. Abdülhamid Sinanoğlu, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Ahmet Çelik, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Ali Akpınar, *Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Bilal Saklan, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. İbrahim Görener, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. M. Nadir Özdemir, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fak.*

Prof. Dr. Nahide Bozkurt *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nihat Yatkın, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nurçay Türkoğlu, *Çukurova Üniversitesi İletişim Fakültesi.*

Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fak.*

Yrd. Doç. Dr. Salih Aydemir, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Talat Sakallı, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Veli Atmaca, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Veli Öztürk, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Zekeriya Güler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fak.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Muhammet YILMAZ

Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in
Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları 1

Bekir TATLI

Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-râvî..... 21

Nurettin TURGAY

Halil bin Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân..... 55

Şükrü KEYİFLİ

Hz. Peygamber'in Bazı Eğitici Davranışlarının Günümüze
Yansıyan Yönleri 81

Şükrü KEYİFLİ

Eğitim ve Din Eğitimi 103

Yusuf ÖZKIR- Ramazan AKKIR

Basına İçerik Üreten Bir Araç Olarak Laiklik Kavramı 127

Ali HATALMIŞ

İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali 151

Vehbi KARAKAŞ

Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir..... 173

Ali PARLAK

Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru..... 189

Rıdvan YARBA

Hadis Rivayetinde Hz. Peygamber Hakkında Kullanılan Bir Tabir:
“es-Sâdiku’l-Masdûk” 217

• **ÇEVİRİ ve KİTAP TANITIMLARI**

ÇEVİRİ 247

Muhammed b. Sâlih el-‘USEYMÎN – çev. Hüseyin DOĞAN

Tevhit ve Sıfatlar Hakkındaki Tartışmalar..... 247

KİTAP TANITIMI - I 271

Niçin İslam? (İsmail Raci Faruki)

KİTAP TANITIMI - II 277

Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tarîku’l-Edeb’i (Mehmet Şeker)

Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları*

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ**

Atıf / ©- Yılmaz, M. (2013). Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 1-19.

Özet- Tasavvuf ve tasavvuf felsefesi alanındaki eserleri ve görüşleriyle tanınan Sadreddin el-Konevî'nin (v. 673/1274) okuduğu ve okuttuğu hadis kitaplarından birisi de Cizreli Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsî'r-Rasûl* adlı eseridir. Klasik semâ kaydına riayet edilerek tutulan bu esere ait semâ kayıtlarında dönemin gerek emir, sultan, melik, vezir gibi yöneticilerinin, gerekse tasavvuf, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh gibi İslami ilimlerde öne çıkan çok sayıda ilim talebesinin Konevî'den hadis okuduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kayıtlara göre, o dönemde başta ders veren hocaların evinde olmak üzere, zaviye, hangâh gibi özel mekânlarda düzenli olarak ilim meclislerinin tertip edildiği, önemli hadis kitaplarının okunduğu ve müzakere edildiği ortaya çıkmaktadır.

Anahtar sözcükler- Sadreddin Konevî, semâ kaydı, Câmi'u'l-Usûl, İbnü'l-Esîr, hadis, sünnet



Giriş

Müslümanlar, Hz. Peygamber'den miras kalan ilmin, onun hadislerinde saklı olduğu düşüncesiyle çok sayıda hadis külliyatı oluşturmuşlar ve bunları öncelikle büyük oranda sözlü, daha sonraları ise hem sözlü hem de yazılı olarak günümüze kadar aktarmışlardır. Bu külliyat yazılı hale geldikten sonra bile, sözlü aktarım silsilesinde yer alan şahıs bilgileri, yine sözlü olarak tekrarlanmaya devam edilmiş, en azından teberrük niyetiyle şifahî aktarımlar sürdürülmüştür. Bu bağlamda başta hadisçiler olmak üzere bu konuda rivayetlerde bulunanların göstermiş olduğu titizlik, takdir ve övgüye değer örnekler içerir.

* Bu makale, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Daru'l-Hadisler Sempozyumu*'nda (Çankırı, 08-09 Eylül 2012) sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: muhyilmaz@cu.edu.tr

İşte bu tür örneklerden birisi de, daha çok tasavvuf veya tasavvuf felsefesi alanındaki eserleri ve görüşleriyle tanınan Sadreddin el-Konevî'ye (606-673/1210-1274) aittir. O, birçok İslam alimi gibi İslam ilimlerinin çeşitli alanlarında tam bir eğitim almış, hadis sahasında da bir râvî diye nitelenebilecek şekilde sözlü, yazılı rivayetlerde bulunmuş, hatta icâzetler vermiştir. Onun okuduğu ve okuttuğu, üstelik kıraat ve rivayet izni alıp bu izni başkalarına verdiği önemli hadis eserlerinden birisi de Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl* isimli kitabıdır.

Câmi'u'l-Usûl'un Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde bulunan cüzlerinin semâ kayıtları incelendiğinde, bu eseri 666/1268-667/1269 yıllarında, Konya'da Sadreddin el-Konevî'den düzenli olarak semâ yoluyla alan ve içlerinde devrin yerel yöneticilerinin de bulunduğu çok sayıda hadis talebesinin olduğu anlaşılmaktadır.

Bu makâlede bazı hadislerin tasavvufî yorumlarına ilişkin *Kırk Hadis Şerhi* ile de tanınan Anadolu'nun önde gelen sûfilerinden birisi olan Sadreddin el-Konevî'nin talebelerine okuttuğu *Câmi'u'l-Usûl* adlı hadis kitabının semâ kayıtları üzerinden hareketle, bu ilim meclislerine kimlerin katıldığı, bu meclislerde klasik semâ kaydına ne kadar sadık kalındığı gibi ilmî faaliyetlerin ne ölçüde yapıldığı irdelenecektir.

1. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr ve *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl* Adlı Eseri

Her biri ayrı bir bilim dalında otorite olan ve ilim dünyasında "İbnü'l-Esîr kardeşler" diye şöhrete kavuşan kardeşlerden en büyüğü olan Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210), bugün bir ilçe olan Şırnak'a bağlı Cizre'de 544/1149 yılında doğmuştur. İlköğrenimini kardeşleri İzzüddîn ve Ziyâüddîn ile birlikte o dönemde dört medrese ve seksen mescidin bulunduğu Cizre'de tamamladıktan sonra, ailesiyle birlikte bölgenin en önemli şehri, ilmî ve siyâsî merkezi niteliğinde olan Musul'a göç etmiş ve burada nahiv, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri almıştır.¹

Muhammed b. Muhammed b. Serâyâ el-Mevsilî'den (ö. 611/1214) *Sahîhu'l-Buhârî*'yi, İbn Ebî Habbe (ö. 588/1192) ve İbn Sükeyne'den (ö. 607/1210) *Sahîhu Müslim*'i, yine İbn Sükeyne'den *Sünenü Ebî Dâvud*, *Sünenü't-Tirmizî* ve Humejdî'nin (ö. 219/834) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'ını, Mekkî b. Reyân'dan *el-Muvatta'*, Ya'îş b. Sadaka'dan *Sünenü'n-Nesâî*'yi ve İbn Zurayk'dan da (ö. 596/1200) Rezîn'in (ö. 535/1140) *et-Tecrid li's-Sihâh ve's-Sünen*'ini semâ yoluyla almıştır.²

¹ Koçkuzu, Ali Osman, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 28.

² Sandıkçı, Kemal, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler", *Hız. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, (Yay. Haz. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1999, s. 91.

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in babası Esîrüddîn Muhammed, zengin ve fazilet sahibi bir kişi idi ve dönemin idarecileriyle yakın ilişkiler kurarak önemli görevler üstlenmişti. Oğul Mejdüddîn İbnü'l-Esîr de istekli olmamasına rağmen Selçuklu Atabegleri döneminde idarî görev almış, ömrünün sonlarına doğru geçirdiği felç yüzünden elleri ve ayakları tutmayınca eser yazamaz hale gelmiş, Musul'un köylerinden Derbüdderrâc'da bir ribât yaptırarak talebelerinin yardımıyla çalışmalarını burada sürdürmüştür. Önemli eserlerinin bir kısmını bu ribâtta telif etmiş olan Mejdüddîn İbnü'l-Esîr, 606/1210 yılında vefat etmiştir.³

Konevî'nin okuduğu ve okuttuğu hadis kitabı olması hasebiyle bu çalışmada üzerinde duracağımız ve aynı zamanda çevirisi tamamlanarak Türk okuyucuların hizmetine sunulmuş olan⁴ *Câmi'u'l-Usûl fî (min) Ehâdîsi'r-Rasûl* isimli telifinde Mejdüddîn İbnü'l-Esîr, *Kütüb-i Sitte*'deki bütün hadisleri tekrarsız olarak bir araya getirmeyi gaye edinmiştir. Burada altıncı kitap olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'i değil, o döneminin kabullerine uyularak İmam Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinin kabul edildiğini de belirtmemiz gerekir.

Esasen *Kütüb-i Sitte*'nin hadislerini bir araya getirmek amacıyla yapılan ilk çalışma, Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin (ö. 535/1140) *et-Tecrid li's-Sihâh ve's-Sünen* adlı eseridir. Mejdüddîn İbnü'l-Esîr, Rezîn'in bu eserinde birçok hadisin olması gerektiği yerde zikredilmediğini, mükerrer rivayetlerin fazlaca bulunduğunu, bazı hadislerin de eserde yer almadığını tespit ederek, bu eksikleri tamamlayıp ayrıca hadisteki garîb kelimeleri de açıklamak suretiyle kitap adlarına göre alfabetik olarak yeniden tertip etmiştir.⁵

Bu eser başlıca üç bölümden meydana gelmiştir. "Mebâdî" bölümünde hadis usulüne dair bilgiler özetlenmiş, "Makâsîd" adlı bölümde hadislerin metni verilmiştir. "Kitâbü'l-Levâhik" adını taşıyan son bölümde ise kitap adlarına göre alfabetik olarak tertip

³ Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mejdüddîn", XXI, s. 28. Mejdüddîn İbnü'l-Esîr'in, eserlerinde özellikle dikkat ettiği husus, pratik, kullanışlı ve herkes tarafından anlaşılır olması; âlim-câhil, avâm-havâs herkesin en kolay şekilde yararlanabilmesidir. En çok eleştirdiği husus, herkesin kolayca istifade edebileceği şekilde telif edilmeyen eserlerin metodudur. Ayrıca eserlerinde kitabın ana konusunu, asıl maksadını itina ile korumuş, konuları dağıtmamıştır. Değişik bir konunun, başka bir kitabı gerektirdiği kanaatindedir. (Sandıkçı, "Cizre'nin Yetiştirdiği", s. 94.)

⁴ Sandıkçı, Kemal-Koçak, Muhsin, *Camiu'l-Usûl Tercümesi*, (I-XIX), Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

⁵ Buna göre "İman ve İslâm", "İtisâm", "İlâ", "âniye", "ihyâü'l-mevt", "emel" ve "ecel" gibi muhteva itibarıyla birbirinden farklı konuları hemze ile başladığı için elif harfinde toplamıştır. İbnü'l-Esîr, *Sahîhayn* hadisleri için Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'ına, diğer dört kitaptan yapılan rivayetler hakkında ise, bu kitapların bizzat okuyup dinlediği asıl nüshalarına başvurmuştur. Bu eserlerde bulunmadığı halde Rezîn'in kitabında rastlanan hadisleri *Câmi'u'l-Usûl'e* almakla beraber bunların kaynağını göstermek için başlarına rumuz yazmamış, hadis metninin sonuna "Ahracehü Rezîn" kaydını koymakla yetinmiştir. (Çakan, İsmail L., "Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 136.)

edilen eserde muhtevaları itibariyle herhangi bir bölüme konulamayan hadisler yer almıştır.⁶

Kütüb-i Sitte'yi cem etme konusunda yapılan çalışmaların en mükemmeli olarak kabul edilen bu eser üzerine sonraki asırlarda da şerh ve ihtisar nevinden olmak üzere çok sayıda kitap kaleme alınmıştır.⁷

2. Sadreddin Konevî ve Hadis İlmî

Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf el-Konevî, *Câmi'u'l-Usûl*'un müellifi İbnü'l-Esîr gibi, bir Anadolu şehri olan Malatya'da, yaygın görüşe göre de onun vefat yılı olan 606/1210 yılında dünyaya gelmiştir.

Babası Mecdüddîn İshak önemli bir mutasavvıf ve âlim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nde üst düzey bir yöneticidir. Kaynaklarda Mecdüddîn'in Selçuklu sarayı ile Abbâsîler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzâdelere hocalık yaptığından bazı rivayetlerde "Şeyhu's-Sultân (Sultanın Şeyhi)" lakabıyla anılmıştır. Sadreddin'in annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir.⁸

Konevî'nin babası Şeyh Mecdüddin İshâk, Anadolu Selçuklu Devleti'nin hizmetinde bulunduğu dönemlerde değişik beldelere birçok defa yolculuk yapmış, bu seyahatları esnasında Musul ve Cizre'de devrin tanınmış ilim adamlarından olan İbnü'l-Esîr kardeşler, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve oğlu Abdurrahman ile de görüşmüş; hem onların hem başka âlimlerin bazı eserlerini temin etmiştir. Dostlarına ve devlet adamlarına yazdığı mektupları ve dostlarının kendisine yazdıkları mektuplar ve birtakım küçük risaleleri özel defterinde toplamıştır. Kısacası zengin ve muhtevalı bir koleksiyona sahip olup, onun bu defterleri Türkiye Selçukluları döneminin ilmî, siyasî ve kültürel hayatı ile ilgili zengin bir arşiv niteliğindedir.⁹

6 Çakan, "Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîs'i'r-Resûl", *DİA*, VII, 136.

7 Bu eser üzerine yapılan ihtisar çalışmalarının en mükemmeli olarak kabul edilen İbnü'd-Deyba' Abdurrahman'ın (ö. 944/1537) "*Teysîru'l-Vusûl ilâ Câmi'i'l-Usûl*" İbrahim Canan tarafından *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* adıyla tercüme ve şerh edilerek yayınlanmıştır.

8 Geniş bilgi için bkz. Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mısır 1324, V, 19; Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1961; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1956, IV, 1491; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Weisbaden 1981, II, 200; Nebhânî, *Camîu Kerâmâti'l-Evliyâ*, Mısır 1962, II, 222; Keklik, Nihat "Sadreddîn Konevî ve Eserleri", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1957, II, 16; Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 420; Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi* (Tahkik ve Tercüme: Hasan Kâmil Yılmaz), Mebkam Yayınları, Konya 2009, s. 16.

9 Şahin, Bekir, "Sadreddin Konevî'nin Yusufağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü", *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010, s. 200.

Konevî, ailesinin imkânlarından yararlanarak dönemin önemli hocalarından ders almış, dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim görmüştür. Babasının ona bıraktığı en önemli miras, âlim ve mutasavvıflarla olan dostluğu. Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Dimaşk, Urfa ve Diyarbekir yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı.¹⁰

İbn Arabî'yi on-onbir yaşlarında iken memleketi Malatya'da tanıyan Konevî, onun arkasından, belki de onunla birlikte, Şam'a gitmiş ve hocasının vefatına kadar onun yanından ayrılmamış ve burada ders halkası teşkil etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin 638/1240 yılında vefâtından sonra Konevî, bir süre daha Şam'da kalmış olmalıdır. 640/1242 yılında Haleb'e giden Konevî, oradan hac için Hicaz'a geçmiştir. Mısır'a gittiği ve bir süre orada kaldığı bilinen Konevî, Hicaz ve Mısır dönüşü, Konya'ya yerleşmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. Konya'daki hayatı sırasında hadis okutan, vaaz ve irşad meclisleri kuran Konevî'nin, muâsırı Mevlânâ ile sık sık görüştüğü, aralarında samimi bir dostluk bulunduğu rivâyet edilir. Nitekim bu iki mânâ erinden Mevlânâ'nın, cenaze namazını kıldırması için Konevî'ye vasiyette bulunması, bu haberi doğrular niteliktedir.¹¹

Diğer ilmî disiplinlerde olduğu kadar hadis alanında da iyi bir eğitim almış olan Konevî'nin bu yönüne dikkat çeken isimlerden birisi Ali Osman Koçkuzu'dur. "*Yaşadığı çevredeki ilim ve tasavvuf erbabından farklı olarak onun, hadis ilimleriyle devamlı meşgul olduğunu, son demlerinde belki de tek işinin bu olduğunu biliyoruz*"¹² diyen Koçkuzu, onun hadisçiliğini, "Hz. Peygamber'in sözlerini kendisine meşgale etmesiyle" açıklar ve Sadreddin Konevî'nin hadis bilgini olarak değerlendirilmesini gerekli kılan bazı sebepler ve zorlayıcı amiller olarak saydığı 9 maddenin sekizincisinde şöyle der:

"Konevî'de temel, muhtemelen Endülüs hadisçiliğidir. Fakat Anadolu muhaddisi sayılan İbnü'l-Esir el-Cezerî ile el-Ezdî'nin eserleri, onların [Endülüs hadisçilerinin] en çok kullandıkları kitaplar olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin uydurma haberlere tahsis ettiği çalışmasının, en sağlam nüshası ise o tarihte onların elindedir."¹³

Koçkuzu, onun hadisçi yönüne ilişkin olarak Aksarâyî'nin *Müsâmeratü'l-Ahbâr* adlı eserinden de şöyle nakilde bulunur:

¹⁰ Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", XXXV, s. 420.

¹¹ Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 11.

¹² Koçkuzu, Ali Osman, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, Sayı: 3, XXV, 9.

¹³ Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", s. 11.

“O sıra toplumu irşad eden din büyüğü, mükemmel ve olgun bir âlim olan Şeyh Sadreddin Muhammed idi. Doğu ve batı ülkelerinden gelip kendisine danışılan, hadis ilmi başta olmak üzere bütün ilim dallarında söz sahibi olan biriydi.”¹⁴

Koçkuzu, Konevî'nin *Şerhu Erba'îne Hadîsen* adlı eserinde ele aldığı hadislerden yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapar: “Konevî, hadis ve ilimlerini, hadis sevk tekniğini bilmektedir. O, klasik hadisçilerin yolu yanında, tenkîde uğrayabilecek ama kendi inancına göre güçlü sayılan yollarla da hadisleri vermiştir.”¹⁵

“Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî” isimli çalışmasında “Bir muhaddis olarak Sadreddin Konevi” başlığı altında Mustafa Topatan'ın değerlendirmeleri de şu şekildedir:

“Resmî ilimler söz konusu olduğunda menâkıbnâmeler, Sadreddin Konevî hakkında tam anlamıyla hürmetkârâne bir tutum sergilemektedirler. Her ne zaman ulemâ zümresinden isimler sıralansa genellikle Konevî liste başına dâhil edilmekte, hatta ‘bütün ilimlerde Şeyh Sadreddin ile atbaşı giderdi.’ gibi ifâdelerden anlaşılacağı üzere başka kimselerin ilmî yetkinliği değerlendirilirken Konevî'yle kıyaslanmaktadır. Rivâyetlerde Sadreddin Konevî'nin adı daha ziyâde ulemâ ile birlikte anılmakta ve sık sık düzenlenmekte olan toplantılarda Sadreddin Konevî genellikle Kâdî Sirâceddîn ile birlikte başköşede oturmaktadır. Özellikle Pervâne Emîr Muînüddin'in nezdinde Sadreddin Konevî'nin apayrı bir yeri vardır. Haftanın belirli günlerinde halka da açık olarak hadis dersleri veren Konevî'nin halkası içerisinde âlimler, dervişler, emîrlar gibi pek çok zümreden talebe bulunmaktadır. ‘Reîsü'l-Ulemâ’, ‘Muhaddis-i Eyyâm’, ‘Melikü'l-Muhaddisîn’, ‘Şeyhu'l-İslâm Sadru'l-Milleti ve'd-Dîn’, ‘Şeyh Sadreddîn-i Muhaddis’ gibi unvanlar Konevî'nin ilmî mensûbiyet ve rüçhâniyetini vurgulamaktadır. Bir muhaddis olarak Konevî hadis rivâyet etmekte ve tadrîs halkalarında hadis ilminde icâzet vermektedir. Emîr Pervâne, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-Usûl* adlı eserini Konevî'den okumuştur. Konevî tarafından, daha pek çok kimsenin de katıldığı tadrîs halkasında okutulduğu anlaşılan metin günümüzde Sadreddîn Konevî'nin vakfettiği kitapları arasında Konya Yusufâğa Kütüphânesi koleksiyonundadır.”¹⁶

Konevî'nin “*Şerhu Erba'îne Hadîsen*” adlı eserini yazma nüshalarına müracaat ederek tahkik, şerh ve tercüme eden Hasan Kâmil Yılmaz şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

¹⁴ Koçkuzu, “Sadrettin Konevî'nin Hadisçiliği”, s. 11 (Krş. Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 68).

¹⁵ Koçkuzu, “Sadrettin Konevî'nin Hadisçiliği”, s. 12.

¹⁶ Topatan, Mustafa, “Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, s. 224.

"Konevî, uzun yıllar hadîs ilmiyle ve tedrisiyle meşgul olması sebebiyle, kendisinde meydana gelen birikimin tabîî bir sonucu olarak böyle bir eser yazmaya meyletmış olmalıdır. *Şerhu Erba'îne Hadîsen*, onun son dönemlerinde 656/1258'den sonra yazdığı bir eserdir. Talebelerinin ve dostlarının kendisinden bir hadîs mecmuası ve şerhi yazmasını istediğini belirten Konevî, eserini bu talepler üzerine yazdığını anlatmaktadır."¹⁷

"Konevî'nin en çok yirmi dokuz hadîsten oluşan bu mecmuasında yer alan hadîslerin, üç tanesi hâriç, muteber hadîs kitaplarında bulunması, onun hadîs bilgisini ve bu ilimdeki yerini gösterir. Konevî, hadîs şerhinde üstâdî İbnül-Arabî'nin yolunda yürüyerek yepyeni bir ekol geliştirmiş, hadîsleri tasavvuf tefekkürünün en ince görüşleriyle şerhetmiş, bu konuda yeni bir çığır açmıştır. Hatta onun varlık konusundaki orijinal fikirleri, bazı âlimlerin dikkatini çekmiş ve tenkidlerini mûcib olmuştur."¹⁸

Sadreddin Konevî'yi, yüksek seviyedeki tasavvufî şahsiyetinin ötesinde ileri seviyede bir hadîs âlimi ve yorumcu olarak kabul eden Hasan Kâmil Yılmaz bu eserdeki hadislerin şerhi ile alakalı olarak şunları söylemektedir:

"Konevî, 29 hadîsi şerhetmek için 72 Kur'an âyeti ve 80 hadîsi delil ve şahid olarak kullanmaktadır. Gerek şerhe konu ettiği gerekse şerh sadedinde kullandığı hadîsler arasında, mevzu sayılabilecek vasıfta rivâyetin hemen hiç bulunmaması, Konevî'nin hadîs ilmindeki birikimini gösterir. *Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve Câmîu'l-usûl* gibi müteber hadîs kaynaklarını doğrudan zikrederek, bazen de kaynağını zikretmeden müteber hadîs kitaplarından alıntılar yapmaktadır."¹⁹

3. Câmî'u'l-Usûl'ün Semâ Kayıtları

3.1. Sadreddin Konevî'nin Câmî'u'l-Usûl'ü Okuduğu Hocası

Câmu'l-Usûl'ün Konya Karatay Kütüphanesi'nde yer alan nüshalarına ait semâ kayıtları incelendiğinde, Sadreddin Konevî'nin bu eseri hocası Şerefüddin Ya'kûb b. Muhammed b. el-Hasen b. İsa el-Hezebânî el-Erbilî el-Mevsilî'den 643-644/1245-1246 yıllarında Kâhire'de semâ yoluyla aldığı anlaşılmaktadır.²⁰ Büyük emîr, imâm, âlim gibi sıfatlarla nitelenen ve Mısır'ın önemli emirlerinden biri olan el-Hezebânî de hocası İbnü'l-Esir'in eserlerini bizzat kendisinden dinlemiştir. Yahyâ es-Sekafî, Mansûr et-Taberî, el-Kâsım b. Asâkir gibi alimlerden semâ'ı bulunan el-Hezebânî, "*Müsnedü Ebî Ya'lâ*" ve "*Câmu'l-Usûl*"ü rivayet etmiştir. Evi, alim ve fazıl kişilerin uğrak yeri konumunda olan Hezebânî'den, Konevî dışında rivayette bulunanlar arasında ed-Dimyâtî, Nâsuriddin el-Mâkisînî, Büyük caminin hatibi diye meşhur İmâdüddin Hatîb el-Musallâ gibi alimler yer

¹⁷ Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 13.

¹⁸ Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 14.

¹⁹ Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, s. 5.

²⁰ Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5049, vr. 1a; 5057; vr. 2a.

almaktadır. el-Hezebânî, 645/1247 yılı Rebûlevvel/Temmuz-Ağustos ayında 82 yaşında vefat etmiştir.²¹

Semâ kayıtlarında, Konevî'nin, hocasından bu eserle ilgili bazı faydalı bilgileri aldığı, bunun yanında gerek bu eser ve gerekse onun münâvele ve icâzet yoluyla sahip olduğu bütün kitaplarının icâzet hakkına da sahip olduğu bildirilmektedir. Burada el-Hezebânî'nin, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'den aynı şekilde bu eseri semâ yoluyla aldığı; ayrıca hocasının bütün müellefâtınının semâ hakkına sahip olduğu da ifade edilmiştir.²²

İstanbul'da Millet Kütüphanesi Feyzullah Edendi Koleksiyonu 229 numarada kayıtlı bulunan *Câmi'l-Usûl'e* ait nüshanın semâ kayıtlarını inceleyen Helmut Ritter, bu nüshanın müellif hattı olduğunu, 585/1189-1190 yılında yazıldığını ve ilk cüzünü Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'den okuyanlar arasında Konevî'nin hocası el-Hezebânî'nin de bulunduğu işaret etmektedir.²³ Bu kayıta el-Hezebânî ile birlikte bu eseri kıraat ve semâ yoluyla alan diğer alimler şöyle sıralanmaktadır: Kâdı Fahrüddîn Şerefü'l-İslâm Abdüllatîf b. Ahmed eş-Şehrezûrî, müellifin kardeşi İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebu'l-Huseyn Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm, Emîr Fahrüddîn Ebû İshâk İbrahim b. Ebi'l-Me'âlî b. 'Ammâr ve onun kardeşi Şemsüddîn İshâk, Fakîh Sadruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Bağdâdî, Mecdüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Ebî Bekr, Fakîh Tâcüddîn Ebu'l-Huseyn Ali b. Ebi'l-Mekârim b. Şeyh Mes'ûd el-Bağdâdî, İsmail b. Berekât b. Bâd el-Mukrî, Şeyh İmâm Affüddîn Ebu'l-Ğârât Ğâzî b. Ahmed b. Yunus el-Mukrî, Şeyh Takiyyüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Mansûr el-Cassâs.²⁴

3.2. Sadreddîn Konevî'nin *Câmi'l-Usûl'ü* Okuttuğu Talebeleri

Câmi'u'l-Usûl'un özellikle birinci ve ikinci cüzünün baş taraflarındaki semâ kayıtları, bu ilim meclislerine iştirak eden emîr, sultan, vezîr gibi yöneticiler ile idarî vasfı olan ilim talebeleri hakkında bize önemli bilgiler sunmaktadır.²⁵ Emir ve sultanlara gösterilen saygının gereği olarak, cüzlerin baş tarafında bulunan semâ kayıtlarında rastladığımız bu isimler arasında Mevlâ Melikü'l-Ümerâ Mürabbî'l-Mülûki ve'l-Vüzerâ Camî'u Fadîleteyi'l-İlmi ve'l-Alem Muînu Ehli'l-Dünya ve'd-Dîn Rüknu'l-İslâm ve'l-Müslimîn Ebu's-Su'ûd Selîm b. Ali b. Muhammed ismi, öne çıkmaktadır. Onunla birlikte bu mecliste bulunan ve yönetici sınıfından olduklarını düşündüğümüz diğer kişiler ise şöyle sıralanmaktadır:

²¹ Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r, Risâle, Beyrut 1985/1405, XXIII, 231-232.

²² Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5049, vr. 1a; 5057; vr. 2a.

²³ Ritter, Hellmut, "Autographs in Turkish Libraries", *Oriens*, Vol. 6, No. 1 (Jun.20, 1953), s. 72.

²⁴ Ritter, "Autographs in Turkish Libraries", s. 72.

²⁵ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045, vr. 1a; 5047; vr. 1a.

(1) Mevlâ Melikü's-Sudûr ve'l-Fudalâ Adudü'l-Mülûk ve's-Selâfîn Ebü'l-Mehâmîd Muhammed b. el-Hasen,

(2) Mevlâ Melikü's-Sudûr ve'l-Emâsil Muharrizü'l-Fedâil Celâlü'd-Devle ve'd-Dîn Avnü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Emîr el-Hâcc,

(3) Mevlâ İmâm Âlim Radyüddîn Yûsuf b. İsmâîl,

(4) eş-Şeyhu'l-Kebîr Fâdıl Tâcüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İskender el-Erdebîlî,

(5) İmâm Hâfız Fâdıl Kemâlüddîn Ahmed b. Yûsuf,

(6) Nizâmüddin Evhad b. el-Emîr el-Kebîr,

(7) Şerefüddîn Mes'ud b. el-Hatîr,

(8) Şifaüddin Ali Şir b. Yakûb,

(9) Mevlâ İmâm Fâdıl Bahâüddîn Hâmid b. Osmân.²⁶

Hadis meclislerine katılan bu talebelerden Celaleddin Mahmûd b. Emîrü'l-Hâc, zamanın seçkinlerinin izinden gittiği, dahilerin önderi, cömertlik gerdanlığının incisi, işlerde büyüklük dairesinin merkezi olduğu için, *İşrâf-i Memâlik* rütbesinin sahibi idi.²⁷

Yine cesaretle ve yiğitlikle eşsiz bir komutan olan Şerefüddîn Mes'ud b. el-Hatîr'e Beylerbeyliği emirliği emanet edilmişti. Büyük emirliklerden biri olan Niğde vilayeti ona bağlıydı.²⁸ Bahâüddîn Hâmid b. Osman'a da sahil vilâyetlerinin vali ve kumandanlarına verilen *Melikü's-Sevâhil* emirliği verilmişti.²⁹

Semâ kayıtları incelendiğinde bu ilim meclislerinin en sâdık ve en önemli üyelerinden birisi *Muhtarü's-Sıhah* adlı ünlü sözlüğün müellifi Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî'dir.³⁰ "Mevlâ", "Şeyh", "İmâm", "Âmil", "Âmir", "Fâdıl", "Melikü'l-Müderisîn", "Kudvetü'l-Müderisîn", "İmâmü Eimmeti'l-Ulemâ", "Seyyidü'l-Ulemâ", "Seyyidü'l-Fudalâ", "Zeynü'l-Ulemâ", "Kudvetü'l-Fudalâ" "Muhyissünne" ve "Nâsırü's-Şerî'a" şeklinde övgülere mazhar olan Râzî, Rey şehrinde yetişmiş; dil, fıkıh, tefsîr, hadîs, edebiyat, tasavvuf gibi çok çeşitli alanlarda eğitim almıştır. Özellikle kıraat ilmine ayrı bir ilgisi olduğu, Mısır'a gittiği ve orada kaldığı süre içinde Mısır'ın bazı hocalarından ilim tahsil ettiği, kendisinden de ders alanlar olduğu, Dımaşk, Şâm gibi ilim merkezlerinde de bulunduktan sonra Anadolu'ya gelerek Konya'da ikamet ettiği ve burada

²⁶ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045, vr. 1a; 5047; vr. 1a.

²⁷ Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 55.

²⁸ Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 56.

²⁹ Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 56.

³⁰ Hadis sahasında *Kenzü'l-Hikme* adlı derleme türünde bir eserin de müellifi olan Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî'nin diğer eserleri için bkz. Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî*, Dâru Mısır, 1408/1988, II, 397 vd.

Sadreddin Konevî'den *Câmi'ul-Usûl* ile birlikte daha çok sayıda kitap okuduğu belirtilmektedir. Birinci cüzün sonunda yer alan semâ kaydına göre er-Râzî dışında bu mücelledi, başından sonuna kadar semâ yoluyla alan talebelerin listesi şöyledir:

- (1) Takiyyüddin Ahmed b. el-Es'ad es-Sincârî,
- (2) Radiyyüddin Yusuf b. İsmail b. İbrahim et-Tela'ferî,
- (3) Necmüddin Yakub b. Yûsuf,
- (4) el-Bedevî diye meşhur olan Şemsüddin Muhammed b. Ömer,
- (5) Muînüddin Abdülmecîd b. Ali b. el-Cîlî,
- (6) Zeynüddin Hâlid b. Ebî Hâlid el-Aksarayî,
- (7) Şihâbüddin Ebû Bekr b. Muhammed el-Hemedânî,
- (8) Cemâlüddin Muhammed b. Ali b. Ebî Nasr el-İsfehânî,
- (9) Zeynüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Konevî,
- (10) Fahrüddin Behzâd b. Ahmed el-Konevî,
- (11) Hüsâmüddin Huseyn b. Abdilazîz el-Kırşehrî,
- (12) Kemâlüddin İsmâil b. Abdilmelik et-Tebrîzî,
- (13) Şerefüddin İshâk b. Ali el-Konevî,
- (14) Zeynüddin Ya'kûb b. Yûsuf,
- (15) Alâüddin Ali b. Ömer,
- (16) Cemâlüddin Ahmed b. Zekeriyâ,
- (17) Ahî Muhammed el-Âcurrî'nin azatlısı Emînüddin Abdullah es-Sûfî,
- (18) İmadüddin Ahmed b. el-Hasen,
- (19) Kemalüddin Ali b. Abdilaziz b. Muhammed el-Konevî ve oğlu
- (20) Abdulğaffâr b. Ali.³¹

İkinci cüzün sonunda yer alan kayda baktığımızda ise yine benzer bir liste ile karşılaşmaktayız. Burada da bu cüzü baştan sona okuyanlar ilk cüzdeki kayıttaki olduğu gibi

- (1) Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî,
- (2) Ahmed b. el-Es'ad es-Sincârî,
- (3) Yusuf b. İsmail b. İbrahim et-Tela'ferî,
- (4) Yakub b. Yûsuf (el-Karaağâcî)

³¹ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045, vr. 276a (s. 549).

- (5) Muhammed b. Ömer (el-Konevî),
- (6) Ebû Bekr b. Muhammed el-Hemedânî,
- (17) Muhammed b. Ali b. Ebî Nasr el-İsbehânî,
- (18) Muhammed b. Mes'ûd el-Konevî,
- (19) Hâlid b. Ebî Hâlid el-Aksarayî,
- (20) İshâk b. Ali el-Konevî,
- (21) Ali b. Abdilaziz b. Muhammed el-Konevî ve oğlu
- (22) Abdülğaffâr b. Ali şeklinde sıralanmaktadır.³²

Birinci ve ikinci cüzün semâ kayıtları karşılaştırıldığında, birinci cüzün semâ'ında bulunduğu halde ikinci cüzün semâ'ında yer almayanlar olduğu gibi,³³ ilk cüzün semâ'ında yer almadığı halde ikinci cüzü dinleyenler³⁴ de bulunmaktadır.³⁵

Üçüncü cüzün sonunda yer alan semâ kaydına göre ise, bu mücelledi başından sonuna kadar dinleyenler arasında daha önceki semâ meclislerinde hiç yer almayan Melikü'l-Huffâz, Seyyidu'l-Kurrâ Muhammed b. Muhammed b. Mûsâ el-Hüzelî el-Basrî, Şerefüddîn Ömer b. el-Ğazâl, Mevlâ İmâm Fâdıl Zeynüddîn Mahmûd b. Muhammed, Cemâlüddîn Ömer b. Ahmed el-Konevî et-Tâcir gibi isimler mevcuttur.³⁶

Burada şuna da işaret edilmelidir ki, gerek ilk üç cüzün gerekse daha sonraki cüzlerin semâ kayıtları incelendiğinde, bu ilim meclislerine ara vermeksizin devam eden talebeler olduğu gibi, imkan ölçüsünde bu ilim halkalarına iştirak edenler de söz konusudur.

Dördüncü cüzün sonunda yer alan semâ kaydında, önceki dinleyicilerin isimleri aynen tekrarlanmakta, ilave olarak bu cüzün semâ'nının 10 Safer 666/ 31 Ekim 1267 tarihinde sona erdiği belirtilmektedir.³⁷ Beşinci ve altıncı cüzün semâ kayıtlarındaki tek fark ise, semâ tarihleri ve müddetleri ile ilgilidir. Buna göre beşinci cüz, 2 Rebûlâhir 666/21

³² Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5047, vr. 258b.

³³ Muînüddîn Abdülmecîd b. Ali b. el-Cîlî, Fahrüddîn Behzâd b. Ahmed el-Konevî, Hısâmüddîn Huseyn b. Abdilaziz el-Kırşehirî, Kemâlüddîn İsmâil b. Abdilmelik et-Tebrîzî, Alâüddîn Ali b. Ömer, Cemâlüddîn Ahmed b. Zekeriyya, Ahî Muhammed el-Âcurrî'nin azatlısı Emînüddîn Abdullah es-Sûfî, İmadüddîn Ahmed b. el-Hasen.

³⁴ Muhyiddîn Muhammed b. el-Hâcc Mahmûd el-Konevî, Emînüddîn Abdullah es-Sûfî, Şemsüddîn Muhammed b. Ya'kûb es-Sivâsî, Ömer b. Muhammed el-Konevî, Zeynüddîn Kalemşâh b Çelebî; Abdullah b. Abdullatîf ve Konevî'nin müridlerinden Necmüddîn Ömer b. el-Es'ad b. Ömer.

³⁵ Krş. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045, vr. 276a ; 5047, vr. 258b.

³⁶ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5048, vr. 285a.

³⁷ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5050, vr. 289a.

Aralık 1267'de³⁸; altıncı cüz de 17 Cemaziyelâhir 666/4 Mart 1268 tarihinde sona ermiştir. Ayrıca altıncı cüzün semâ kaydında bu ilim meclislerinin Konya'da bugün Konevî'nin adını taşıyan camiin bulunduğu yerdeki evinde tertip edildiği bildirilmektedir.³⁹

Yedinci cüz'ün kıraat ve semânın tamamlanma tarihi 5 Ramazan 666/19 Mayıs 1268 Cumartesi'dir.⁴⁰ Burada da bu ilim meclisinin, Konevî'nin evinde gerçekleştiği tekrar vurgulanmıştır. Sekizinci cüzün semâ kayıtları, bu cüzü okuma ve dinleme faaliyetinin 9 Zilkade 666/21 Temmuz 1268 tarihinde nihayete erdiğini göstermektedir.

Burada *Câmi'ul-Usûl*'ün dokuzuncu cüzüne ve dolayısıyla bu cüze ait semâ kaydına ulaşamadığımızı belirtmek isteriz. Ayrıca Kütüphane kayıtlarında söz konusu eserin son cüzü olduğu anlaşılan birisi onuncu diğeri ise on birinci cüz olarak belirtilen iki mücelled bulunmaktadır. Bu durum Konevî'nin huzurunda okunan ve sayfa/cüz sayısı birbirinden farklı *Câmi'ul-Usûl* nüshaları olduğunu düşündürmektedir. Esasen son cüz olarak nitelenen her iki cüzün semâ bitim tarihinin Muharrem 667//Ekim 1268 olması, derse iştirak edenlerin aynı kişilerden teşekkül etmesi her iki cüzün de aynı mecliste ve aynı zamanda okunan nüshalar olduğunu göstermektedir.⁴¹ Bu cüzlerin semâ kayıtlarında diğerlerinden farklı olarak bu kitabı semâ yoluyla alan talebeler kendi arasında şöyle bir tasnife tabi tutulmuştur:

a) Eserin tamamını baştan sona eksiksiz olarak kıraat ve semâ yoluyla alanlar

(1) Mevlâ, Şeyh, İmâm, Âlim, Fâdıl Seyyidü'l-Ulemâ Kudvetü'l-Fudalâ Melikü'l-Müderresin Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî,

(2) Mevlâ İmâm Âlim Fâdıl Takiyyüddîn Ahmed b. el-Es'ad es-Sincârî,

(3) Mevlâ İmâm Âlim Fâdıl Radiyyüddîn Yûsuf b. İsmâil b. İbrâhîm et-Tela'ferî,

(4) Mevlâ İmâm Âlim Fâdıl Necmüddîn Ya'kûb b. Yûsuf el-Karaağâcî,

(5) Mevlâ İmâm Âlim Fâdıl Muînüddîn Abdülmecîd b. Ali el-Cîlî,

(6) Mevlâ İmâm Âlim Fâdıl Hâfız Şihâbüddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hemezânî,

(7) Mevlâ İmâm Âli, Fâdıl Cemâlüddîn Muhammed b. Ali b. Ebî Nasr el-İsfehânî,

³⁸ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5051, vr. 300a.

³⁹ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5052, vr. 284a.

⁴⁰ Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5053, vr. 288a.

⁴¹ Krş. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5055, 280a (s. 559); 5057, vr. 325a (s. 607).

b) Hastalık, yaşlılık vb. nedenlerle hadis derslerinin tamamına katılmayanlar

- (1) Mevlâ İmâm Fâdıl Kemâlüddîn İsmâîl b. Abdülmelik et-Tebrîzî
- (2) Mevlâ İmâm Hâfız Alâüddîn Ali b. Ömer
- (3) Mevlâ İmâm Hâfız Muhyiddîn el-Hâcc Muhammed b. el-Hâcc Mahmûd el-Konevî
- (4) Mevlâ Cemâlüddîn Ömer b. Ahmed el-Konevî
- (5) Mevlâ İmâm Hâfız Şemsüddîn Muhammed b. Ömer el-Konevî
- (6) İbn Gâziye diye bilinen Mevlâ İmâm Fakîh Kemâlüddîn Ali b. Abdilazîz,
- (7) İbnü'l-Ğazâl diye bilinen Mevlâ İmâm Şerefüddîn Ömer b. el-Gazâl,
- (8) Mevlâ İmâm Hâfız Zeynüddîn Muhammed b. Mes'ûd,
- (9) Mevlâ Fakîh Cemâlüddîn Muhammed.⁴²

3.3. Semâ Meclislerine Katılanların İlmî Seviyesi

Burada öncelikle Sadreddin Konevî için kullanılan Mevlâ, Seyyid, Şeyh, İmam, Âlim, Âllâm, Âmil, Râsih, Vâris, Kâmil, Mükemmil, Kudve, Kudvetü Ekâbiri'l-Muhakkıkîn, Kudvetü'l-Halef, Nâsıru'ş-Şer'â, İmâmü Eimmeti'l-Ulemâ ve'r-Râsihîn, Sadru'l-Mille ve'd-Dîn, Vârisü'l-Enbiyâ ve'l-Mürselin, Muhakkıku Bakıyyeti's-Selef, Umdu'tü'l-Halef, Muhyis's-Sünne, Seyyidü Sudûri'l-Âlemîn, Huccetullah ale'l-Halk fi'l-Ard, Sırrıhu'l-A'zam fi'l-Aradîn, Vârisü'l-Enbiyâ ve'l-Mürselin, Muvaddıhu'l-Müşkilât, Kâşifü'l-Mu'dalât gibi sıfat, unvan ve övücü ifadeler, onun kendi muhîtinde sahip olduğu çok yönlü ilmî kişiliğine dikkat çekmektedir.

Bu sıfatlardan Mevlâ, İmâm, Âlim, Fâdıl, Şeyh gibi unvanlar bu ilim meclislerine iştirak eden bütün talebeler için ortak olarak kullanılmakla birlikte, bazı talebelerin Hâfız, Fakîh, Melikü'l-Huffâz, Seyyidü'l-Kurrâ ve Melikü'l-Müderri'sin gibi unvanlarla nitelenmesi, bu kişilerin çeşitli ilmî disiplinlerde ihtisas sahibi olduklarını göstermektedir. Nitekim Alâüddîn Ali b. Ömer, Emînüddîn Abdullah es-Sûfî, Kemâlüddîn Ahmed b. Yûsuf, Muhyiddîn el-Hâcc Muhammed b. el-Hâcc Mahmûd el-Konevî, Şerefüddîn İshak b. Ali el-Konevî, Şihâbüddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hemezânî, Zeynüddîn Ya'kûb b. Yûsuf ve Zeynüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Konevî'nin "hâfız"; Cemâlüddîn Muhammed, İbn Gâziye diye bilinen Kemâlüddîn Ali b. Abdilazîz, Şemsüddîn Muhammed b. Ya'kûb es-Sivâsî ve Zeynüddîn Kalemşâh b. Çelebî'nin "fakîh"; Fahrüddîn Behzâd b. Ahmed el-

⁴² Bkz. Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5055, vr. 280a (s. 559).

Konevî ve Şemsüddîn Muhammed b. Ömer el-Konevî'nin ise hem "hâfız" hem de "fakîh" oldukları belirtilmiştir.

Yine bu meclislerde kısmen yer almış olan Cemâlüddîn Muhammed'in Nizâmiyye Medresesi'nde "Nakîb" (hocanın yardımcısı) olduğu ifade edilmektedir. Bu da bu ilim halkalarına civar bölgelerde yer alan medreselerden gelerek katılanların da olduğunu göstermektedir. Yine Sâyinüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mûsâ el-Basrî'nin "Melikü'l-Huffâz", "Seyyidü'l-Kurrâ" ve "Hâmilü Kelâmillâh" olarak nitelendirilmesi, onun Kur'ân ve kıraat alanında söz sahibi bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu arada ilim meclislerine iştirak edenler içerisinde Melikü'l-Ümerâ, Melikü's-Sudûr, Melikü's-Sudûr ve'l-Fudalâ, Adudü'l-Mülûk ve's-Selâtin Mürabbî'l-Mülûki ve'l-Vüzerâ, Celâlü'd-Devle ve'd-Dîn gibi unvanlara sahip sultan ve emirlerin yer alması, Konevî ve onun düzenlediği ilim meclislerinin, dönemin yöneticileri tarafından takip ve himaye edildiğini göstermektedir.

3.4. Câmî'ul-Usûl'ün Kârî'i, Semâ Kaydının Kâtibi ve Sıhhat Kaydı

Câmî'ul-Usûl'ün birinci ve ikinci cüzünü Sadreddîn Konevî huzurunda okuyan kişi (Kârî), eserin müellifi olan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in kardeşinin oğlu Şerefüddîn Muhammed b. Ali'dir. Diğer cüzlerin kârî'i ise, Konevî'nin müridlerinden olan Âsaf b. Abdillâh olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eseri daha önceden semâ yoluyla aldığı anlaşılan Âsaf b. Abdillâh, aynı zamanda tüm semâ kayıtlarının da kâtibi durumundadır.

Âsaf b. Abdillâh cüzlerin kimler tarafından, hangi tarihte ve nerede okunduğu gibi bilgileri kaydetmiş, bu kayıtların doğruluğunu onaylamak üzere, genellikle sayfanın alt kenarına da Konevî tarafından benzer ifadelerle düşülmüş sıhhat kayıtları eklenmiştir.

Bu kayıtlar genellikle şu şekildedir:

صح سماع المذكورين حسب ما بين أعلاه وكتب الفقير إلى الله تعالى محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي حامدا ومصليا على نبيه والمنة لله

صح ما ذكر من السماع على أعلاه و كتب الفقير إلى الله تعالى محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي حامدا لله ومصليا على نبيه وآله أجمعين

صح ما ذكر من السماع على أعلاه و كتب الفقير إلى الله تعالى محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي حامدا لله ومصليا و المنة لله

صح سماع من ذكر أعلاه كما ذكر و كتب الفقير إلى الله تعالى محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي حامدا لله ومصليا ومسلما و المنة لله

"Yukarıda isimleri zikredilen kişilerin bu eseri semâ yoluyla aldıkları doğrudur. Bu kaydı düşen Allah'ın fakir kulu Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yusuf b. Ali'dir. Allah'a hamd, Rasûlüne Salât olsun, minnet Allah'a aittir."

Sonuç

Anadolu'daki üçüncü Dârü'l-Hadis olarak bilinen ve Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından 675/1276 veya 678/1279 tarihlerinde yaptırılan İnce Minare Dârü'l-Hadis'i'nin Konya'da kurulmuş olması, bu dönemde söz konusu bölgede oldukça yoğun bir ilmî faaliyetin bulunduğunu göstermektedir.

Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'nin yaşadığı veya henüz vefat ettiği bu dönemde, gerek emir, sultan, melik, vezir gibi yönetici sınıftan olan; gerekse tasavvuf, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh gibi İslami ilimlerde öne çıkan çok sayıda ilim talebesinin hatta alimlerin iştirak ettiği, başta ders veren hocaların evinde olmak üzere, zaviye, hangâh gibi özel mekânlarda düzenli olarak tertib edilen ilim meclislerinde önemli hadis kitapları okunmuş, dinlenmiş, müzakere edilmiş ve bu hususlara dair kayıtlar, görevli kişiler tarafından oldukça ciddi bir şekilde tutulmuştur.

Bu arada şunu da hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz: İlk zamanlarda öğrencinin hocadan semâ'nın tespiti büyük ölçüde ravinin kendi beyanlarına ve güvenilirliğine dayanmakta, öğrenci ile hocanın zaman ve mekân bakımından karşılaşma imkânı ile öğrencinin ilim adamları arasında tanınıyor olması gibi konular üzerinde durulmaktaydı. V/XI. asırda dârü'l-hadislerin kurulmasıyla birlikte ilim meclisleri artmış, dolayısıyla kitaptan rivayet yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Kitapların huzurlarında okunduğu hocalar, talebeler ve diğer katılımcılar okunan kitabın başına veya sonuna kaydedilerek semâ kayıtlarının tutulması yoluna gidilmiştir.

Gerek bu dönemde gerekse daha sonraki süreçte Dârü'l-Hadislerde okutulan eserlerden biri olan *Câmî'u'l-Usûl'ün* Yusufâğa Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshaları incelendiğinde, sayfa kenarlarında günlük okunan hadis miktarını belirten kayıtlar, düzeltme, mukâbele, semâ, kıraat ve belağ kayıtlarının yer aldığı görülmektedir. Ayrıca Konevî'nin her ders meclisinin başında, bir önceki mecliste kitabın okunması esnasında hocasından aldığı bilgiler doğrultusunda lafız, mana ve diğer konulardaki kapalılıkları açıkladığı, müşkilleri giderdiğine dair kayıtlar da mevcuttur.

Konevî'nin huzurunda bu kitabın okunuşu, okutuluşu, tashihi, karşılaştırılması, açıklanması vs. şeklindeki uygulamalar, daha önceki dönemlerde diğer hadisçilerin klasik semâ meclislerinde bir arada yürüttüğü işlemlerle de örtüşmektedir. Nasıl ki bir hadis eserinin hoca önünde okunuşu sırasında orada hazır bulunup yapılan işlemi takip eden kişilerin ellerinde bulunan nüshalara hocanın ve hadis kıraat meclislerinde o eseri dinleyenlerin isimleri, semâ'nın başlangıç ve bitiş tarihleri, yeri, kârî ve kâtibinin kim olduğu hakkında bilgi içeren semâ kayıtları düzenlenmiş ise, söz konusu bilgiler bu hadis kitabının yazma nüshalarının baş ve sonlarına aynı şekilde derc edilmiştir.

Dolayısıyla XIII. yüzyılda Anadolu'da klasik semâ meclislerinin devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, bu dönem Moğol istilâsının

İslam dünyasına vurduğu büyük darbenin acılarının henüz taze olduğu, Bağdat'ı tâumar eden İran Moğolları İlhaneliler'in, Anadolu Selçuklu Devleti ve Anadolu'nun birçok bölgesinde hâkim olduğu bir devredir. Böylesine sıkıntılı bir zaman diliminde Anadolu'da Selçuklular'ın payitahtında Hadis ilmine verilen önemin azalmaması ve semâ meclisleri teşkilinde klasik usûlün hiç aksatılmadan devam ettirilmesi oldukça dikkat çekicidir.

Ek 1. Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsî'r-Rasûl'ün 1. cüzünün kapak sayfası



Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045, vr. 1a.

EK 2. Câmi'ü'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl'ün 10. cüzünün sonu.



Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5055, vr. 279b, 280a.

Kaynakça

- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1961.
- Çakan, İsmail L., "Câmiu'l-Usûl li-Ehâdis'r-Resûl", *DİA*, İstanbul 1993.
- Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*, İstanbul 2008.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ Selâhuddîn Halil b. Aybek b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Weisbaden 1981.
- Hüseyn Nassâr, *el-Mu'cemü'l'Arabî*, Dâru Mısır, 1408/1988.
- Keklik, Nihat, "Sadreddîn Konevî ve Eserleri", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1957.
- Koçkuzu, Ali Osman, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", *DİA*, İstanbul 2000.
- "Sadrettin Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989
- Konya Karatay Yusufağa Ktb., Konya Karatay Yusufağa Blm., no: 5045,5046, 5047, 5048, 5049, 5050,5051, 5052, 5053, 5055, 5057.
- Mahmud-i Aksarayî, Kerîmüddin *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.
- Nebhânî, Kadı Ebû'l-Mehasin Yusuf b. İsmail b. Yusuf, *Camiu Kerâmâtî'l-Evliyâ*, Mısır 1962.
- Ritter, Hellmut, "Autographs in Turkish Libraries", *Oriens*, Vol. 6, No. 1(Jun.20, 1953).
- Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi* (Tahkik ve Tercüme: Hasan Kâmil Yılmaz), Mebkam Yayınları, Konya 2009.
- Sandıkçı, Kemal, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler", *H. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, (Yay. Haz. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1999.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddin İbnü's-Sübki Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mısır 1324.
- Şahin, Bekir, "Sadreddin Konevî'nin Yusufağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü", *İ. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Topatan, Mustafa, "Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî", *İ. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yayınları, Konya 2010.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1956.
- *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r, Risâle, Beyrut 1405/1985.

**Registers of al-Sama' (Hearing) of Ibn al-Athir al-Jazari's Book Entitled
Jami al-'Usul Read in the Presence of Sadr al-Din al-Qonawi**

Citation / ©-Yilmaz, M. (2013). Registers of al-Sama' (Hearing) of Ibn al-Athir al-Jazari's Book Entitled Jami al-'Usul Read in the Presence of Sadr al-Din al-Qonawi, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 1-19.

Abstract- *One of the hadith books which Sadr al-Din al-Qonawi, known by his works and opinions in the field of Tasawwuf, read and taught is Majd al-Din Ibn al-Athir al-Jazari's (d. 606/1210) book entitled Jami al-'Usul fi Ahadis al-Rasul. In the sama' registers of this book designed in accordance with classical sama' registers, it is seen that both governors such as amir, sultan, malik, wazir, and many prominent students in Islamic sciences such as tasawwuf, tafsir, qiraah, hadith, and fiqh, read hadith from Qonawi. To this registers, it is also clear that scientific meetings were regularly organized, and read some significant hadith books and discussed in some places like zawayahs, hanqah, and particularly in the house of the scholars giving courses in this period.*

Key words- *Sadr al-Din al-Qonawi, Sama' Register, Jami al-'Usul, Ibn al-Athir, hadith, Sunnah*

Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-râvî

Doç. Dr. Bekir TATLI*

Atıf / ©- Tatlı, B. (2013). Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-râvî, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 21-54.

Özet- Gerek Kur'ân'da gerekse İslâm düşüncesinde en sık kullanılan kavramlardan biri de şüphesiz fısk (الفسق) kelimesidir. Kur'ân-ı Kerim'in pek çok âyetinde bu kelimenin türevleri kullanılmış olup, bunların büyük bir çoğunluğunda muhatap kâfir, müşrik ve münâfıklardır. Bununla birlikte fısk kelimesi zaman zaman müslümanların bazı davranışları hakkında da söz konusu edilmiştir. Mezhepler Tarihi'ne baktığımızda ise fısk kavramının neredeyse büyük günahlarla özdeşleştirildiğini ve mürtebib-i kebire (büyük günah sahibi) için fâsık sözcüğünün kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Bu bağlamda ilerleyen dönemde fısk kavramında anlam daralması meydana geldiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Hadis Usûlü sahasına geldiğimizde de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Nitekim cerh-ta'dil alanında yazılmış pek çok kaynakta da fâsık râvî tabiri, büyük günah işleyen kişiler ve bid'at sahipleri hakkında kullanılmıştır. Hadis Usulü alanında daha önce derli toplu bir şekilde çalışılmamış olan bir konuyu ele alan bu makalede, fısk kavramının geçirdiği bu serüven ile Hadis Usûlü'nde fısku'r-râvî konusuna yaklaşımlar hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Fısk, fâsık, fısku'r-râvî, bid'at, mürtebib-i kebire, Kur'ân, hadis, Sünnet, hadis usûlü

§§§

Giriş

Arapça فسق “f-s-k” kökünden gelen ve gerek fiil gerekse tekil/çoğul isimler şeklinde pek çok defa Kur'ân'da geçen “fısk” kavramının bu yaygın kullanımı Hadis Usul ve Tarihi'nde de aynen karşılık bulmuş ve bu kelime çok kullanılan terimlerden biri olmuştur. Özellikle Hucurât suresinde geçen: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا: “Ey iman edenler! **Fâsık** birisi size önemli bir haber getirdiğinde (o haberin doğru olup olmadığını) iyice araştırın.”¹ âyet-i kerimesi fısın/fâsıklığın bir cerh sebebi olarak kullanımında belirleyici bir rol oynamış, bunun bir sonucu olarak hadis râvisinde fısktan

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: btatli@cu.edu.tr

¹ Hucurât, 49/6.

uzak durma şartı aranmıştır. Şimdi **fiil, mastar, ism-i fâil ve benzeri** ifade tarzlarını göz önünde bulundurarak “f-s-k” kelimesiyle ilgili bazı kullanımları dikkatlere sunmak istiyoruz.

فَسَقَ “feseka” fiili sözlükte, “taze hurmanın, kabuğunu yarıp dışarı çıkması”² ve “Allah’ın emrinden çıkma, günaha meyletme”³ gibi anlamlara gelir. **Râğıb el-İsfehânî**’nin (v. 425/1034 civarı) beyanına göre birisi hakkında bu fiil kullanıldığında, onun “şeriat dairesi/kontrolü dışına çıktığı” kastedilir. Ayrıca “fısk”, “küfür”den daha genel bir ifadedir; bu noktada fısk için günahın azlığının ya da çokluğunun bir farkı olmasa da çok günah için kullanımı daha yaygındır. Genellikle şeriatın/dinin hükmünü kabul ve ikrar ettikten sonra onun ahkâmının tamamını yahut bir kısmını ihlâl eden/çığneyen kimseye “fâsık” denilir. Kökten kâfir olan için de fâsık kelimesi kullanılır; çünkü o da aklın ve fitratın/bozulmamış insan tabiatının gerektirdiği Allah’a itaat hükmünü çiğnemiş demektir. Râğıb el-İsfehânî, “Mümin olan kimse fâsık kimse gibi midir?”⁴ âyetini örnek göstererek mümin ve fâsık kelimelerinin birbirinin mukâbili olarak kullanıldığına dikkat çeker; ayrıca fâsıkın kâfirden, zâlimin de fâsıktan daha genel bir ifade olduğunu dile getirir.⁵ Buna göre kâfir-fâsık-zâlim kelimeleri arasında umum-husus farklılığı bulunmakta olup, kapsam bakımından fâsık, kâfir ile zâlim arasında bir yerde durmaktadır diyebiliriz.

فَجَرَ “feseka” kelimesine فَجَرَ “fecera” (günah işlemek/zina etmek) anlamı da verilmiştir.⁶ Arap dilcisi **Ebû Hilâl el-Askerî**’nin (v. 400/1009’dan sonra) değerlendirmelerinden anladığımızı göre “fısk” ile “fücûr” arasında hem farklı bir incelik hem de ortak bir nokta vardır. Şöyle ki, fısk, “kebîre (büyük günah) işleyerek Allah’a

² Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-luğa*, VIII, 414, “f-s-k” md., I-XVI, thk. Abdülazim Mahmud-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1384/1964; İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, IV, 502, “f-s-k” md., I-VI, Dâru’l-fıkr 1423/2002; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve sihâhu’l-arabiyye*, I, 1543, “f-s-k” md., I-VI, Beyrut 1410/1990.

³ Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, V, 82, “f-s-k” md., I-VIII, yy., ts.; Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, VIII, 414; Cevherî, *Sihâh*, I, 1543; Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku’l-luğaviyye*, s. 230, Dâru’l-ilm ve’s-sekâfe, Kahire ts.

⁴ Secde, 32/18.

⁵ Râğıb el-İsfehânî, Ebû’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, I, 491-492, “f-s-k” md., I-II, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts. Ayrıca bkz. Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, XXVI, 302, “f-s-k” md., I-XL, Matbaatu’l-hukûme, 1410/1990.

⁶ Cevherî, *Sihâh*, I, 1543. Yine buradakine yakın anlamda fâcîre (kötü ahlâklı) kadınlar için de “fevâsık” kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. İbn Sîde, Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, VI, 242, “f-s-k” md., thk. Abdülhamid Hindâvî, I-XI, Beyrut ts.; İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu’l-Arab*, I, 3414, “f-s-k” md., I-VI, Dâru’l-maârif, Kahire ts. Yine, “Kadınlarınız fâsık olduğu zaman haliniz nice olur!” şeklinde Hz. Peygamber’e isnâd edilen bir rivâyet de vardır. Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu’fi, *et-Târihu’l-kebir*, VIII, 441 (no: 3630, İbn Abbas el-Himyeri’nin biyografisinde), I-VIII, Dâru’l-Fıkr, Beyrut ts.

itaatten ayrılmak” anlamına gelirken, fücûr, “ma’siyetlere süratle dalmak ve bu konuda geniş/rahat davranmak (aldırışsız olmak)” demektir; bu anlamda iki kelime arasında ince bir farktan/nüanstan söz edilebilir. Buna karşılık *sağâir* (küçük günah) sahibine “fâcir” denilmeyeceği göz önünde bulundurulursa, fısk ile fücûr sahibi kişilerin her ikisinin de büyük günah işleme ortak noktasında birleştikleri söylenebilir.⁷

Ayrıca Ebû Hilâl el-Askerî *فِسْقُ* “fısk” kelimesinin anlamında bulunan “çıkma” fiilinin sıradan bir çıkışı değil “mekruh/istenmeyen/hoş karşılanmayan bir çıkışı” ifade ettiği tespitinde bulunur ve işte tam da bu yüzden yuvasından fesat için çıkan farenin bu fiiline işaret etmek üzere söz konusu hayvana “füveysika” denildiğini söyler. Yine ona göre aslında taze hurmanın kabuğundan çıkmasında da (kabuğun çürümesi noktasında) bir fesat/bozukluk anlamı mevcut olduğu gibi bir *kebîre* (büyük günah) vasıtasıyla Allah’a itaatten çıkmanın “fısk” kavramıyla tabir edilmesinde de benzeri bir kötü çıkış/fesat manası bulunmaktadır.⁸ Yani el-Askerî’ye göre bu kullanımların tamamında, her hâlükârda bir “bozulma sonucunda çıkış” söz konusudur.

Lugat âlimi ve şiir râvisi **İbnu'l-A'râbî**'nin (v. 231/846) tespitlerine göre “feseka” fiilinin ism-i fâil şekli olan *فَاسِقٌ* “fâsık”, üstelik de Arapça olmasına rağmen câhiliye kelâmı ve şiiri arasında asla duyulmamış, rastlanmamış bir kelimedir ve bu hayret verici bir durumdur.⁹ **Murtaza ez-Zebîdî** (v. 1205/1791) de, bu konuyla ilgili olarak ismini

⁷ Değerlendirmeler için bkz. Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, s. 231.

⁸ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, s. 230. Yuvasından çıkarak insanları korkutup rahatsız ettiğiinden dolayı fare için fâsıka kelimesinin ism-i taşîri olan “füveysika” (küçük/yavru/minik fâsık) tabirinin kullanılmasıyla ilgili ayrıca bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, V, 82; Ezherî, *Tezhibu'l-luğa*, VIII, 414; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, III, 268, “f-s-k” md., I-IV, el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmme li'l-kitâb, 1399/1979.

Râğîb el-İsfehânî'ye göre ise fareye “füveysika” denilmesinin sebebi, kendisinde pislik ve fısk (bozgunculuk) bulunduğu inandırılması, diğer bir görüşe göre defalarca yuvasına girip çıkmasıdır. Bu nedenle Rasûlullah (s.a.): “*Fareyi öldürünüz; çünkü o su kabına zarar verir; (mumu/kandili vs. devirmek suretiyle) içindekilerle beraber evin yanmasına sebep olur.*” buyurmuştur (bkz. *Müfredât*, I, 492). Rasûlullah'tan nakledilen bu rivâyet ile ilgili bilgi biraz ileride fısk kelimesinin hadislerde kullanılışını ele aldığımız kısımda verilecektir.

Farenin öldürülmesiyle ilgili rivâyet, içinde fare geçen bazı rüya yorumlarına da konu olmuştur. Mısırlı meşhur hadis ve fıkıh âlimi, hayvanlar ansiklopedisi yazarı Demîrî'nin (v. 808/1405) kaydettiğine göre, rüyada görülen fare “fâsık (kötü ahlâklı) kadın” anlamına gelmektedir ki bunun mesnedi füveysikanın öldürülmesini emreden rivâyettir (bkz. Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemalüddin Muhammed b. Musa, *Hayâtu'l-hayevân el-kubrâ*, II, 61, ts.). Rüyada görülen farenin fâsık kadın olarak yorumlanmasına söz konusu rivâyetin nasıl mesnet teşkil edebileceğini anlayabilmiş değiliz.

⁹ Cevherî, *Sihâh*, I, 1543; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, IV, 502; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Mu'cemu'r-Râzî (Muhtârü's-sihâh)*, s. 503, “f-s-k” md., Çağrı Yayınları, 1408/1987; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, III, 268.

Râğîb el-İsfehânî, İbnu'l-A'râbî'nin burada naklettiğimiz sözünü, “Arap dilinde fâsık kelimesinin insanın bir vasfını anlatmak için kullanıldığı işitilmemiştir; onlar ancak taze hurmanın, kabuğundan

belirtmediği bir hocasının luğat âlimlerinden birinden naklederek söylediği bir sözü aktarmaktadır. Buna göre “fısk” kelimesi İslâmî terminolojide kullanılan yani müslümanlara has lâfızlardan biridir ve bu kelimenin, daha sonra yaygınlık kazandığı manada İslâm’dan önce kullanıldığı bilinmemektedir. Her ne kadar onun asıl anlamı “çıkmaq” ise de, bu kelime şer’î tanımlamalardan birinin konusu olmuş ve şeriatte hakikî ve örfî yeni bir manaya dönüşmüştür.¹⁰ Bu durumda söz konusu değerlendirmelerden, câhiliye döneminde فسق “f-s-k” kökünden gelen hiçbir kelimenin bulunmadığını değil, sadece “fâsık” kelimesinin insanın kötü bir vasfına ilişkin kullanılmadığını anlamalıyız.

Cürcânî’ye (v. 816/1413) göreyse fâsık, “kelime-i şehadeti söylediği ve buna inandığı halde amel etmeyen kimse” demektir.¹¹

فُسُوقُ “füsûk” da çıkmak demek olup **Ebü’l-Heysem**’e (v.?) göre çıkma eylemi, bazen şirk bazen de (herhangi) bir günah şeklinde tezahür edebilir.¹² **İbn Manzûr** (v. 711/1311) füsûkun, “dinden çıkmak”, **Tehânevî/Tânevî** (v. 1158/1745) ise “istikametten ayrılmak, bir kebîre işlemek suretiyle Allah’a itaatten” ve “şeriatın belirlediği sınırdan çıkmak” anlamında olduğunu düşünür.¹³

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, İslâm öncesi dönemde daha çok bitki ve hayvanlar (kabuğundan hurmanın, yumurtanın içinden yavrunun çıkması, tohumun filiz vermesi, fare vs.) hakkında kullanılan fısk kelimesinin İslâm’la birlikte “hak yoldan ayrılma, Allah’ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde daha özel bir anlam kazandığı; hem müşrik, yahudi, hıristiyan ve münâfıkların, hem de dinin emirlerine aykırı hareket eden müslümanların fısk kelimesi ve türevleriyle nitelendirilmeye başlandığı söylenebilir.¹⁴

ayrılması için bu kelimeyi kullanmıştır.” şeklinde kaydeder (*Müfredât*, I, 492. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXVI, 304.) fakat kaynaklarda daha yaygın olarak nakledilen, yukarıdaki ifadedir.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXVI, 304. Fısk kavramının Kur’ân öncesi dönemdeki durumu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Öge, Sinan, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 2-3, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. SBE., Erzurum 2000.

¹¹ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta’rifât*, s. 211, thk. İbrahim el-Ebyârî, *Dâru’l-kitâb el-Arabî*, Beyrut 1405.

¹² Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, VIII, 414; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXVI, 303.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 3414; Tehânevî/Tânevî, Muhammed Ali/A’lâ b. Ali b. Muhammed, *Mevsûatu Keşşâfi İstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, 1273, thk. Ali Dahrûc, I-II, Beyrut 1996.

¹⁴ Şafak, Ali, “Fısk”, *DİA*, XIII, 37, İstanbul 1996.

Kur'ân-ı Kerim'de Fısk Kavramı

Kur'ân'da mastar halinde (fısk-füsûk) yedi, çekimli fiil veya insanın bir sıfatı (fısk sahibi/fâsık) şeklinde kırk yedi yerde geçen fısk kavramının “küfür” kelimesinden daha kapsamlı biçimde bazı âyetlerde “imanın karşıtı”, bir kısmında ise dinin emirlerine “itaatin karşıtı” olarak kullanıldığı, hidâyet ve dalâlet terimleriyle de yakın bir ilişkisinin kurulduğu görülür. Ancak Kur'ân'da fısk/füsûk kelimesinin geçtiği yedi âyette müslümanların muhatap alındığı ve fısk kavramıyla meyte, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etini yemek, fal oklarıyla kısmet aramak, borç ilişkilerinde karşı tarafa zarar vermek, Hz. Peygamber'e itaatsizlikte bulunmak, müminlerle alay etmek ve onlara kötü lakap takmak gibi küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların işlenmesinin, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılmasının kastedildiği görülür.¹⁵

Genel bir bakışla, Kur'ân'da fısk olarak adlandırılan davranışları, “**imanla ilişkili olan**” küfür, tekzip, zulüm, şirk, nısyan, dalâlet, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeme, nifak; “**amelle ilişkili olan**” yalan söylemek, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi, ahde vefasızlık, kâtibe ve şahide zarar vermek, mütraf (şımarıklık ve şehvet düşkünlüğü), eşcinsellik, haccın ruhuna aykırı bazı eylemler ve lâkap takmak şeklinde özetlemek mümkündür.¹⁶

Bu noktada “fısk” mastarının ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımıyla ilgili örneklere geçmek yerinde olacaktır. **İbn Sîde** (v. 458/1066), (يُسْأَلُ الْإِسْمَ الْفُسُوقَ بَعْدَ الْإِيمَانِ), “*İmandan sonra **füsûk** ne kötü isimdir!*”¹⁷ âyetinde geçen füsûk ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Yani iman ettikten sonra ona, ‘Ey Yahudi! Ey Hıristiyan!’ diye hitap etmen ne kötü bir isimdir. Yani imandan sonra onları küfür ile ayıplamayın, demektir. İnsanın hoş karşılamadığı bütün lakapların burada kastedilmiş olması da muhtemeldir. Mümin kimseye gereken, kardeşine ancak onun en çok hoşlandığı isimlerle hitap etmesidir.”¹⁸

Rabbinin emrini terk ettiği için İblis hakkında da **فَفَسَقَ** عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ifadesi kullanılmıştır.¹⁹ Bu âyet-i kerimeyi meşhur Arap dilcilerinden **Yahya b. Ziyad el-Ferrâ** (v. 207/822) ve **Ebü'l-Abbas** (v.?), “*Rabbine itaatten çıktı.*”; **Ebü Ubeyde Ma'mer b. el-**

¹⁵ Şafak, “Fısk”, *DİA*, XIII, 37. Nüzûl sırasına göre fısk kavramıyla ilgili âyetleri sıralayan bir çalışma için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 108-124.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hızarcı, Ali, *Kur'ân'da Fısk*, s. 11-51, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üni. SBE., Ankara 2002.

¹⁷ Hucurât, 49/11.

¹⁸ Müellif bunu ez-Zeccâc'ın bir yorumu olarak nakletmiştir. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, VI, 242; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 303.

¹⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, V, 82; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414.

Müsennâ (v. 209/824 ?), "O'na itaatten döndü ve meyletti.", **el-Ahfeş**²⁰ ise "Rabbinin emrini reddetti." şeklinde anlar.²¹

Şu âyette geçen fâsık kelimesinin müminin zıddı olarak (kâfir için) kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır: *أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ* "Hiç mümin olan ile fâsık olan eşit olur mu? Elbette eşit olmaz."²² Kâfirlerin fâsık olduğu hususu diğer bir âyet-i kerimde ise şöyle ifadesini bulur: *وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* "Kim de küfredirse, işte onlar fâsıkların ta kendileridir."²³

Bu âyetlerde sözü edilen fık fiilini işleyen kâfirlerin gidecekleri yerin cehennem olduğu da şöyle hatırlatılır:

وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَا لَهُمْ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ

"Fâsıklık yapanlara gelince, bunların (âhiretteki) meskenleri ise cehennem olacaktır. Oradan her çıkmak istediklerinde tekrar ateşe atılacaklar ve kendilerine şöyle seslenilecektir: Haydi çekin/tadin bakalım, vaktiyle yalanladığınız cehennem azabını!"²⁴

Burada bahsi geçen kimselerin fâsık olma sebebi onların cehennemi (dolayısı ile âhireti) kabul etmemeleri/yalan saymaları olarak belirtilmektedir. Şu âyet de bu yöndedir:

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ "Âyetlerimize yalan diyenlere gelince, bunlar fâsıklığı tercih ettikleri için azaba çarptırılacaklar."²⁵

Şu âyet-i kerimde yer alan fâsık kelimesinin de müminin karşıtı olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmasa gerekir: *وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ* "Gerçek şu ki, insanlardan çoğu fâsık kimselerdir."²⁶ Çünkü bu âyeti "Sen ne kadar çaba harcarsan harca, insanların çoğu yine de imana gelmez."²⁷ âyetiyle birlikte düşündüğümüzde böyle bir sonuç çıkarabiliriz. İnsanların çoğu iman etmeyecek ise ve yine onların çoğu fâsıksa;

²⁰ İslâm âlimleri arasında el-Ahfeş isimyle meşhur olmuş el-Ahfeş el-Asgar, el-Ahfeş ed-Dimeşkî, el-Ahfeş el-Evsat, el-Ahfeş el-Ekber gibi birkaç şahıs vardır. Bunlar arasında bizim konumuzu ilgilendiren muhtemelen, Basra dil mektebinin tanınmış âlimi ve Kur'ân'a dair *Me'âni'l-Kur'ân, Kitâbu Garibi'l-Kur'ân* gibi eserleri bulunan el-Ahfeş el-Evsat'tır (v. 215/830 ?). Bilgi için bkz. Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat", *DİA*, I, 526, İstanbul 1988.

²¹ Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, VIII, 414; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 303.

²² Secde, 32/18.

²³ Nur, 24/55.

²⁴ Secde, 32/20.

²⁵ En'âm, 6/49.

²⁶ Mâide, 5/49.

²⁷ Yusuf, 12/103.

tabii olarak iman etmeyen bu büyük çoğunluğun fâsıklar ve dolayısıyla kâfirler grubunu oluşturduğu, fıskın da imanın zıddı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Tevbe suresinde yer alan: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ “Hiç şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir.”²⁸ âyeti ise münafıkların da fâsıklar güruhu içerisinde bulunduğunu çok net biçimde gösterir.

Kâfirler, müşrikler ve münafıklar hakkında kullanılan fısk lâfzının, diğerleri kadar çok yaygın olmasa da aynı zamanda günahkâr müslümanlar için de kullanıldığı dikkatten uzak tutulmamalıdır. Nitekim makalemizin başında hatırlattığımız, “Eğer bir fâsık size önemli bir haber getirirse onu araştırın.”²⁹ âyetinin nüzul sebebinden bahseden kaynaklar, onun Hz. Peygamber’in zekât toplamak üzere Mustalikoğulları kabilesine gönderdiği el-Velid b. Ukbe b. Ebî Mu’ayt³⁰ hakkında nâzil olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içindedirler.³¹ Fakat el-Velîd onların kendisini öldüreceği endişesine kapılarak korkar ve zekât gelirlerini almadan geri döner; üstelik bu kabilenin irtidat ettiklerini ve zekât vermeyi reddettiklerini iddia eder. Buna inanan Rasûlullah ve ashâbı öfkeye kapılıp savaş hazırlığı yaparlarken, bir müddet sonra ilgili âyetler nâzil olur ve durum netliğe kavuşturulur.³² el-Velid b. Ukbe, Hz. Osman’ın ana bir kardeşidir ve Mekke’nin feth edildiği gün müslüman olduğu bilinmektedir. Bu durumda ilgili âyette geçen “fâsık” kelimesi ile onun kastedildiği, ayrıca fıskın kâfir ve münafıklar dışında bazı müslümanlar için de kullanılabileceği anlaşılmış olur.

Yine, “Hac belli aylarda yapılır. Bu aylarda haccetmek için ihrama giren kimseye cinsel ilişki, fûsûk (günaha sapmak), kavga etmek yoktur.”³³ âyetinde geçen fûsûk kelimesi de hac vazifesini yapmakta olan müslümanlar için kullanılmıştır.

Burada, “Allah’ın adı anılmadan kesilmiş hayvanların etlerini yemeyin, çünkü bu bir fısktır.” (وَإِنَّهُ نَفْسٌ) âyetini³⁴ hatırlamakta da fayda vardır. Buradaki hitap da

²⁸ Tevbe, 9/67.

²⁹ Hucurât, 49/6.

³⁰ Hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kâni’, Ebû’l-Huseyn Abdülbâkî, *Mu’cemu’s-sahâbe*, III, 180 (no: 1155), I-III, Medine 1418; Mizzî, Cemâluddîn Ebû’l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI, 53-60 (no: 6723), I-XXXV, Beyrut, 1400/1980; İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, VI, 614-617 (no: 9153), I-VIII, Beyrut, 1412/1992.

³¹ Burada söz konusu edilen âyetin nüzûl sebebinin el-Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt olmadığı yönünde de bazı değerlendirmeler vardır. Bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 57-61.

³² Mesela bkz. Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tefsîr (Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân)*, XXII, 286-288, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetu’r-risâle, 1420/2000; Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Amr b. Ahmed, *Keşşâf*, VI, 370, I-VII, ts.; İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîr*, IV, 209, I-IV, Dâru’l-fikr, Beyrut 1401.

³³ Bakara, 2/197. Buradaki fûsûkun anlamları hakkında değerlendirmeler için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 77.

³⁴ En’âm, 6/121.

müminleredir. Nitekim bu âyeti söz konusu eden bir bab başlığında **Ebû Abdillâh el-Buhârî** (v. 256/870), kesilen hayvana besmele çekmeyi ve bunu bilerek terk eden kimseyi ele almış, İbn Abbas'a göre besmeleyi unutan kimse hakkında beis olmadığını söyledikten sonra, "Unutan, *fâsık* olarak isimlendirilmez." (وَالنَّاسِي لَا يُسَمَّى فَاسِقًا) demiştir.³⁵ Bu da Buhârî'ye göre ilgili âyette geçen fiskın muhataplarının, belki kasten değil ama unutarak besmeleyi terkeden müminler olduğunu gösterebilir.

Son olarak borçların yazımıyla ilgili düzenleme getiren, "Borç akdinde borçluya ve alacaklıya ne kâtip zarar versin ne de şahit. Şayet kâtip veya şahit olarak böyle bir iş yaparsanız (yani kâtip sıfatıyla borç akdini bilerek yanlış yazar ve şahit sıfatıyla yalan konuşursanız) bu sizin için bir *füsûktur* (günahtır)."³⁶ âyetinde geçen füsûk kelimesinin de müslümanlar için kullanıldığını söyleyebiliriz.

Netice olarak Kur'ân'a göre fiskın/fâsıkın, hem akîdevî (inançsal) hem de ahlâkî boyutu olan bir kavram olduğu ve kâfir, müşrik, münâfık ve müslüman için kullanıldığı söylenebilir.³⁷

Hadislerde Fisk Kavramının Kullanışı

Hadislerde ve sahâbe/tâbiîn sözlerinde sıkça geçen fisk ve türevleri (feseka, fâsık, fâsıka, fevâsık, füssâk, füsûk, füveysika vb.) genelde "küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların işlenmesi, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılması" anlamında kullanılmıştır.³⁸

Mesela **Abdullah b. Mes'ûd**'dan gelen merfû bir rivâyette **سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ** "Müslümana sövmenin *füsûk* (önemli bir kusur/ahlâksızlık) olduğu"³⁹ ifade edilmiştir.

³⁵ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Zebâih ve Sayd 15, I-VII, Beyrut 1410/1990.

³⁶ Bakara, 2/282.

³⁷ Kavramın Kur'ân'daki kullanımı ve semantik tahliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fisk Kavramı*, s. 12-54. Bu kavramın Kur'ân'daki anlamının vahyî sürecin sona ermesinden sonra anlam kaymasına ve daralmasına uğrayarak "mürtekb-i kebîre" anlamında kullanıldığı ile ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Öge, *agt.*, s. 80 vd. (Yazar bu anlam daraltılmasının ve kavramın büyük günahlara hasredilişinin büyük ölçüde isabetli olduğu kanaatindedir. Bkz. s. 87). Diğer taraftan bu kelimenin mümin için kullanılamayacağını ifade eden araştırmacılar da vardır. Mesela bkz. Özdemir, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. sayı, s. 512 vd., Sivas 1998. (Yazar, âyetler dikkate alındığında kâfir, müşrik ve münâfığın fâsık olarak nitelendirilebileceği fakat asla bir müminin onunla vasıflanamayacağını savunur (s. 515). Âyetleri ele aldığımız kısımda bunun da mümkün olduğunu görmüştük.)

³⁸ İbnü'l-Esîr, Ebû's-Saâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, "f-s-k" md., s. 693-694, Lübnan 2005; Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *DİA*, XII, 202, İstanbul 1995; Şafak, "Fisk", *DİA*, XIII, 37.

³⁹ Mesela bkz. Buhârî, İman 35 (no: 48), Edeb 43 (no: 5697); Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, İman 116 (no: 64), I-V, Beyrut ts.

Yine Ebû Zerr'in Hz. Peygamber'den duyduğunu ifade ettiği bir hadiste:

لَا يَزِمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَزِمِيهِ بِالْكَفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ

denilerek, "Füsûk (ahlâksızlık) ile itham edilen kişinin fâsık olmaması halinde bu sıfatın itham edene döndüğü"⁴⁰ dile getirilmiştir.

Sahâbeden **Abdurrahman b. Şibl b. Amr el-Ensârî el-Evsî** ise, **إِنَّ الْفُسَّاقَ هُمْ أَهْلُ النَّارِ...النِّسَاءِ** diyerek, "Nimetlere şükretmeyen ve belalara tahammül göstermeyen kadınların fâsık ve dolayısıyla cehennemlik oldukları"⁴¹ yönünde merfû bir rivâyet nakletmiştir.

Ayrıca **Mihcen b. el-Edra'** isimli sahâbî de;

...فَلَا يَبْقَى مُنَافِقٌ وَلَا مُنَافِقَةٌ وَلَا فَاسِقٌ وَلَا فَاسِقَةٌ إِلَّا خَرَجَ إِلَيْهِ...

Deccal Medine'ye girdiğinde "kadın-erkek bütün münafık ve fâsıkların onun yanında yer alacağı"⁴² şeklinde Hz. Peygamber'den gelen bir haber aktarmıştır.

Arap dilinde fare hakkında "füveysika" kelimesinin kullanıldığına daha önce işaret etmiştik. Bu kullanıma dikkat çeken bazı kaynaklarda⁴³ Hz. Peygamber'in (s.a.): "أَفْتَلُوا...الْفُؤَيْسِقَةَ...Füveysikayı/fareyi öldürünüz; çünkü o su kabına zarar verir, (mumu, kandili vs. devirmek suretiyle) içindekilerle beraber evin yanmasına sebep olur."⁴⁴ diyerek harem bölgesi dâhilinde bile olsa farenin öldürülmesini istediğinden söz edilir.

Her ne kadar bu rivâyetten yola çıkarak füveysika kavramının sadece fare için kullanıldığı gibi bir zehaba kapılmak mümkün ise de, sadece farenin değil zararlı diğer bazı hayvanların da bu tabirin içine girdiği anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Buhârî, Edeb 44 (no: 5698).

⁴¹ Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel, *Müsned*, III, 1983 (no: 15531), I-VI, Dâru'l-fikr, Beyrut 1429/1430.

⁴² Ahmed, *Müsned*, IV, 2608 (no: 18997).

⁴³ Mesela bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, V, 82; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-İuğa*, IV, 502; Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât*, I, 492; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 304.

⁴⁴ "Füveysikayı öldürün..." şeklindeki bir rivâyet muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Ebû Bekr el-İsmâîlî (v. 371/981) Hz. Âişe'den şöyle bir rivâyet nakletmiştir: "Peygamber'in (s.a.) farenin öldürülmesini emrettiğini ve onu füveysika diye isimlendirdiğini işitmedim. Fakat Sa'd b. Mâlik bana, Peygamber'in (s.a.) füveysikanın öldürülmesini emrettiğini rivâyet etti." (Bkz. İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İsmail, *Mu'cemu şuyûhi Ebî Bekr el-İsmâîlî*, I, 498, I-III, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 1410).

"Füveysikayı öldürün..." diye başlamasa da, rivâyetin devamında gelen konuya değinen; su kaplarının kapatılmasını, kandillerin söndürülmesini emreden ve füveysikanın evin yanmasına sebebiyet verebileceğinden bahseden rivâyetler kaynaklarda yaygın olarak yer almaktadır. Mesela bkz. Buhârî, *Bed'ül-halk* 16 (no: 3138), *İsti'zân* 49 (no: 5937); Müslim, *Eşribe* 96 (no: 2012); Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, V, 121, 270, I-VIII, thk. şerh Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996. Bu durumda rivâyetin başındaki emir kipi sonradan eklenmiş de olabilir.

Nitekim Hz. Âişe'den merfû olarak gelen *حَمْسٌ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ* şeklinde gelen başka bir hadisteki anlatıma göre, beş şey *fâsık* sayıldığı için gerek harem bölgesi dâhilinde gerekse haricinde onların öldürülmesine müsaade edilmiştir. Kişi ihramlı iken dahi öldürmesinde bir sakınca görülmeyen bu hayvanlar, fare, akrep, çaylak, karga ve kelb-i akûr (azgın, saldırgan, kuduz köpek) denilen yırtıcı hayvanlardır.⁴⁵ Kendilerine karganın yenilip yenilmeyeceği (أكل الغراب) sorulduğunda Âişe ve İbn Ömer: “*Rasûlullah fâsık dedikten sonra onu kim yer?*”⁴⁶ şeklinde cevap vermişlerdir. **Ebû Süleyman el-Hattâbî** (v. 388/998) bu cevapla, fâsık sayılması sebebiyle onun yenmesinin haram kılınmasının kastedildiğini belirtmiştir.⁴⁷ Garîbu'l-hadis yazarı **İbnu'l-Esîr**'in (v. 606/1209) de katıldığı anlattığımız diğer bir görüşe göre bunun sebebi o hayvanların gerek harem dâhilinde gerekse haricinde dokunulmazlık (hürmet) kapsamından çıkmış olmalarıdır; yani onların hiçbir şekilde haramlığı/dokunulmazlığı söz konusu değildir.⁴⁸

Fısk kavramının söz konusu edildiği diğer bir rivâyet, aynı zamanda,

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

“Bu aylarda haccetmek niyetiyle (ihrama giren) kimse cinsel ilişkide bulunmaktan, *fûsûktan* (kötü söz söylemekten) ve kavga-niza etmekten kaçsın.”⁴⁹ âyetinin de paralelinde bir açıklama içeren **Ebû Hüreyre**'nin Hz. Peygamber'den naklettiği:

مَنْ حَجَّ لَهِ فَمَنْ يَرْفُتٌ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ

⁴⁵ Mesela bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-halk* 16 (no: 3136); Müslim, *Hac* 67 (no: 1198. “Akrep” yerine “yılan” zikredilmiştir. Ayrıca bir önceki rivâyette de “dört şey vardır ki hepsi fâsıktır” denilerek beş değil dört şey sıralanmıştır.); Tirmizî, *Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu'l-Tirmizî)*, *Hac* 21 (no: 837), I-V, Beyrut ts. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 304.

Hiz. Âişe'den merfû olarak gelen bazı rivâyetlerde de burada zikri geçen hayvanlar tek tek sayılarak hepsi hakkında fâsık sıfatı ayrı ayrı kullanılmıştır: (*الْحَيَّةُ فَاسِقَةٌ وَالْعَقْرَبُ فَاسِقَةٌ وَالْفَأْرَةُ فَاسِقَةٌ وَالْغَرَابُ فَاسِقٌ*). Bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 3612 (no: 25811), 3646 (no: 26071); İbn Mâce, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünenu İbn Mâce*, Sayd 19 (no: 3249), I-II, Kâhire ts. Farenin pek çok çeşidi olmakla birlikte bunların tamamının füveysika kavramı ile ifade edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Demîrî, ev faresine füveysika denildiğine işaret etmiştir. Bkz. Demîrî, *Kemalüddin Muhammed b. Musa, Hayâtu'l-hayevân*, s. 131, tehzib ve tasnif: Es'ad el-Fâris, Dimeşk 1992.

⁴⁶ İbn Mâce, *Sayd* 19 (no: 3247); İbn Râhûye, İshak b. İbrahim, *Müsned*, II, 402 (no: 955), I-III, *Mektebetu'l-İmân*, Medine 1412/1991.

⁴⁷ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis*, s. 694; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 304. İbn Manzûr burada, bütün bu hayvanların pis olması sebebiyle istiâre yolu fâsık olarak isimlendirildiği tespitinde bulunmuştur. (Aynı yer.)

⁴⁸ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis*, s. 69. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414.

⁴⁹ Bakara, 2/197.

“Kim Allah için hacceder, eşiyile cinsel ilişkiye girmez (rafes) ve fısk işlemezse, annesinden doğduğu gün gibi (günahsız) olur.”⁵⁰ şeklindeki hadistir.

Ashâb ve tâbiîne nisbet edilen bazı rivayetlerde de onların fıskla ilgili kavramları kullandıkları anlaşılmaktadır.⁵¹ Mesela **Sa'd b. Ebî Vakkâs**'ın, Hâricî fırkası Harûriyye'yi fâsık olarak nitelediği (وَكَانَ سَعْدٌ يُسَمِّيهِمُ الْفَاسِقِينَ) bildirilmiştir.⁵²

H. Ömer b. el-Hattâb (v. 23/644), (إِيَّاكُمْ وَالْعَالِمِ الْفَاسِقِ) “Fâsık âlimden sakının!” diyen **Herim b. Hayyân**'a bunun ne anlama geldiğini sormuş, o da bununla: (إِمَامٌ يَتَكَلَّمُ بِالْعِلْمِ) (وَيَعْمَلُ بِالْفَسْقِ) ilim sahibi olup fısk işleyen, böylece insanların sapmasına neden olan âlimleri kastettiğini söylemiştir.⁵³

İbn Abbas (v. 68/687), **Tâvus** (v. 106/725), **Atâ** ve diğer bazı âlimlerin de “küfür var, küfür var; fısk var, fısk var”⁵⁴ (كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ وَفُسُوقٌ دُونَ فُسُوقٍ) demek suretiyle küfürün ve fıskın çeşitli mertebelerinin bulunduğunu söyledikleri belirtilir.

Enes b. Mâlik'ten (v. 93/711) nakledilen merfû bir hadiste geçen: “İlim rezillerinizin eline geçtiğinde...” ifadesindeki “reziller” kelimesi de muhtemelen hadisin senedinde geçen Zeyd tarafından, (إِذَا كَانَ الْعِلْمُ فِي الْفَسَاقِ) “İlim fâsıkların elinde olduğunda” şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁵

İbn Şihâb ez-Zühri'ye (v. 124/741), Ramazan ayında oruç tutmayan bir kişinin durumu sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: (إِذَا كَانَ فَاسِقًا مِنَ الْفَاسِقَاتِ نَكَالًا مُوجِعًا) “Fâsıklardan bir fâsık ise, acı verici bir şekilde cezalandırılır.”⁵⁶

eş-Şa'bi (v. 104/722) ise (مَنْ تَزَوَّجَ فَاسِقًا فَقَدْ قَطَعَ رَحْمَةَ) diyerek “Fâsık biriyle evlenenin, sıla-i rahimi kesmiş olacağı”⁵⁷ yorumunda bulunmuştur.

⁵⁰ Buhârî, Hac 4 (no: 1449); Müslim, Hac 438 (no: 1350); Tirmizî, Hac 2 (no: 811. Son kısmı “geçmiş günahları affedilir” şeklindedir.).

⁵¹ Yavuz, “Fâsık”, *DİA*, XII, 202.

⁵² İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, VII, 561 (no: 37925), I-VII, Riyad 1409; Buhârî, Tefsir, 218 “Kehf suresi” 5 (no: 4451); Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-kubrâ*, VI, 392, I-VI, Beyrut 1411/1991.

⁵³ Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fadl, *Sünenü'd-Dârimî*, Mukaddime 29 (no: 13/305), thk. Mahmud Ahmed Abdülmuhsin, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1421/2000.

⁵⁴ Tirmizî, İman 15 (no: 2635).

⁵⁵ İbn Mâce, Fiten 21 (no: 4015). Burada zikri geçen Zeyd'in sahâbeden biri mi olduğu, yoksa senedde geçen ve İbn Mâce'nin hocasının hocası olan Zeyd b. Yahya b. Ubeyd el-Huzâî mi olduğu açık değildir. İbn Mâce'nin kitabının es-Sindî hâşiyesinde ve Muhammed Fuad Abdülbâkî'nin tahkikinde herhangi bir işaret olmadığı için biz seneddeki Zeyd'i tercih ettik.

⁵⁶ Abdürrezzak, İbn Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, VII, 445 (no: 13827), IX, 232, I-XII, Beyrut 1403/1983.

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 505.

Fıskın Kur'ân ve Sünnet'teki bu geniş, kısmen de izâfî ve takdirî kapsamı bu paralelde oluşan dinî literatüre de yansımış ve özellikle Kelâm ve Mezhepler Tarihi'nde fısk ve fâsık terimlerinin tanım ve kapsamıyla ilgili geniş tartışmalar yer almıştır.⁵⁸ Bu anlamda sözgelimi, fıskın Kur'ânî bir kavram olmasına rağmen İslâm Mezhepleri Tarihi içerisinde yer alan fırkaların, ona Kur'ân'ın dışında kendi anlayışlarına uygun olacak şekilde farklı anlamlar yükledikleri ve *mürtekib-i kebîre* (büyük günah sahibi) kavramıyla özdeşleştirdikleri yönünde bazı iddialar vardır.⁵⁹

Bu noktada, önemine binaen ve kavramın muayyen mezhepler tarafından nasıl kullanıldığına dair bir örnek olması bakımından geçmişte itikâdî mezheplerin fısk kavramına nasıl yaklaştıkları konusunda çok kısa bir hatırlatmada bulunmak faydalı olacaktır.

Hâricilere göre kible ehlinde olan fâsık (mürtekib-i kebîre) kâfirdir; fâsıkın arkasında namaz kılınmaz. **Hasen-i Basrî'**ye (v. 110/728) göre fâsık münafıktır (fakat onun daha sonra bu görüşünden döndüğü belirtilir). **Mu'tezililer** konuya daha değişik bir bakış getirmişler, büyük günah işleyenleri fâsık olarak adlandırıp, onların ne mümin ne kâfir olduklarını, *el-menzile beyne'l-menziletayn* (iki yer arasında bir yer) denilen bir yerde yer alacaklarını iddia etmişlerdir. **Mürctie**, âsi mümin hakkındaki hükümlerini âhirete ertelemiştir. Onlara göre kalben inanan kimse takiyeye olmaksızın diliyle kâfir olduğunu söylese, putlara tapırsa, İslâm yurdunda yahudilik veya hıristiyanlığa bağlansa bile Allah katında imanı bütün bir mümindir, Allah'ın cennet ehlinde olan dostlarından. Ehl-i Sünnet'ten **Eş'arîlere** göre büyük günah işleyen kimse kendisinde bulunan imanı sebebiyle mümin, işlediği büyük günah ve fıskı sebebiyle de fâsıktır. **Mâturîdî** de büyük günahkârın mümin sıfatını kaybetmediğini, büyük günah işlemenin imanın yokluğundan değil şehvî isteklerden, aşırı öfke, gaflet ve hamiyet gibi psikolojik etkenlerden kaynaklandığını söyler. Ayrıca Mâturîdî, büyük günah işleyenin Allah'ın varlığını tasdik ettiği sürece mümin sıfatını koruduğunu belirterek, onlar hakkında fâsık ismini kullanmamaya da özen gösterir ve fâsık ismi verilenlerin kâfir olduklarını savunur. Çünkü ona göre fâsıklar istidlâli (delil getirmeyi) terk edip küfrü ve sapıklığı tercih eden kimselerdir. Mâturîdî'nin dışındaki diğer Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, büyük günah işleyen insan, fısk sayılan bir ameli helal görerek, hafife alarak ve alay ederek yapmadıkça

⁵⁸ Şafak, "Fısk", *DİA*, XIII, 37.

⁵⁹ Mesela bkz. Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", s. 499. Büyük günah-fısk eşleştirmesinin tahlili hakkında bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 85-87.

dünyada küfrüne hükmedilemez. Hatta fâsık kimsenin arkasında namaz kılmak da câizdir.⁶⁰

Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, fıskta esas olan unsur, işlenen suç ve günahlarda bir şuur halinin ve kasıt unsurunun bulunması, ayrıca ilgili günahların kişiyle Allah arasında sınırlı kalmayıp toplumsal bir boyuta sahip olmasıdır. Yani kişinin işlediği günahın etkileri kendini aşmakta ve karşıdaki kişilerin, dolayısıyla da toplumun temel hak ve hürriyetlerine tecavüz sınırlarına ulaşmaktadır. Bu da fıskın, fertlerin ve toplumun meşru düzen ve gidişatını olumsuz olarak etkileyen bir faktör olduğunu göstermektedir.⁶¹

Fısk/fâsık terimlerinin Kur'ân, hadisler ve Mezhepler Tarihi alanındaki yaygın kullanımını gördükten sonra şimdi Mustalahu'l-Hadis/Hadis Usûlü'ndeki anlamına geçebiliriz:

Hadis Usûlünde Bir Cerh Terimi Olarak Fısku'r-râvî

Hadis Usûlü ilminde "fısk", râvide aranan şartlardan "adâlet" kavramı içerisinde incelemeye konu olan bir terimdir. Adâlet ise, kişiyi takvâli olmaya ve insana yakışmayan davranışlardan uzak durmaya sevk eden, ma'rifetullah'tan kaynaklanan bâtinî⁶² bir meleke olarak tarif edilmiştir. Burada takvâ ile kastedilen, müslüman olmak suretiyle şirk, fısk ve bid'at gibi kötü amellerden kaçınmaktır. Takvânın da çeşitli dereceleri vardır ki bunun en aşağısı şirk ve küfürden sakınmaktır. Yine takvâ kavramının içine Allah'ın emirlerini yerine getirme, zevâcir denilen büyük ve küçük günahlardan uzaklaşma, durumu şüpheli ve mekrûh şeyleri, hatta mübah olan şehvetleri (arzuları) terk etme, bütün hallerde gafletten uzak durma gibi fiiller girmektedir. Takvâli bir râvinin sakınması gereken fısk ise, "kebîre (büyük günah) işlemek veya sağîrede (küçük günah) ısrar etmek", diğer bir görüşe göre "vacip/farz olan şeyleri terk, haramı irtikab" olarak anlaşılmıştır.⁶³

Kişinin burada belirtilen emirleri ifa edip günahlardan sakınması ile birlikte onun zabtla beraber sahîh hadisin en önemli gereklerinden biri olan "adâlet" şartını yerine

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bkz. Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 80-105; Yavuz, "Fâsık", *DİA*, XII, 202-205; Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", s. 501-512, 519; Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA*, XXV, 164, Ankara 2002.

⁶¹ Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 85.

⁶² Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ebû'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 247, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut ts.

⁶³ Bilgi için bkz. Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Cemâlüddin b. Abdillâh b. Bahadır, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I, 99, III, 325, I-III, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Mektebetu edvâi's-selef, Riyad 1419/1998; İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, s. 1, Dâru İhyâ'it-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.; a.mlf., *Nüzhetu'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 69, Matbaatu Sefir, Riyad 1422; Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*, I, 290-291, I-III, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1403; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 247.

getirdiği anlaşılacak, kusurlu davranması durumunda ise “fâsık” olduğuna hükmedilecektir.⁶⁴ Bu durumda adâlet ile fîsk arasında doğrudan bir ilişki olduğu, fâsık râvinin rivâyet ettiği hadisin sahil olma şansını yitirdiği söylenebilir.

Âlimler, fîskın mukabili olan adâlet kelimesinin anlamı konusunda tereddüt ettikleri için aralarında ihtilaf çıkmıştır. **İbn Rüşd**'e (v. 595/1198) göre cumhur, adâletin müslümanlık vasfının üzerinde fazladan bir sıfat olduğu; bunun da dinin vacip ve müstehap kıldığı şeylere bağlanıp haramlardan ve mekruhlardan ictinab etmekten (uzak durmaktan) ibaret bulunduğu kanaatindedir. Yine onun naklettiğine göre **Ebû Hanife** (v. 150/767), bir kişinin zahiren müslüman görünmesini ve onun hakkında herhangi yaralayıcı bir şeyin/cerhin bilinmemesini, o kişinin adâleti için yeterli görmektedir.⁶⁵ Ebû Hanife'nin temsil ettiği ehl-i Irak'ın bu görüşünü tenkit eden **Hatib-i Bağdâdî** (v. 463/1071) ise, zahiren müslüman olmanın adâlet için yeterli olmadığını söyleyerek, bu konuda ileri sürülen delilleri bu görüşü istikametinde yorumlar.⁶⁶

Bilindiği üzere rivâyet ettiği haberlerin kabulü açısından râvilerin incelemeye tâbi tutulduğu, *el-metâ'înu'l-âşere*⁶⁷ denilen on önemli tenkit noktası vardır. Bunlardan râvinin dînî hassasiyetini ilgilendiren *yalancılık*, *yalancılıkla itham olunma*, *fâsıklık*, *meçhûllük* ve *bid'atçılık* şeklinde sıralanan beş tanesi onun adâletini; *kesretu'l-ğalat* (çok yanlış yapması), *fartu'l-ğafle* (gaflet), *vehim*, *muhâletetu's-sikât* (sika râvilere aykırılık) ve *sûu'l-hıfz* (kötü hâfıza) diye sıralanan diğer beşi ise zabtını ilgilendirir. Bu on konudan herhangi birinde kusurunun tespit edilmesi, o râvinin cerh edilmesi sonucunu doğurur ve bu kusurun şiddetine/ağırlığına göre onun verdiği haber de *mevzû*, *metrûk/matrûh*, *münker*, *muallel*, *muzdarib*, *müdreç*, *maklûb*, *musahhaf*, *muharref*, *mübhem* gibi isimler alır.⁶⁸ Bunun sonucunda o haber mevzû ve metrûk hadiste olduğu gibi ya tamamıyla terk edilir ya da araştırmaya konu (i'tibâr) olacak bir rivâyet malzemesi olarak incelemeye alınır. Dolayısıyla bunlar arasında râvinin daha çok dînî duyarlılığını ve titizliğini ifade eden adâlet sıfatı açısından sorgulandığı beş maddeden biri de *fîsku'r-râvî* konusu olmaktadır. Yani hadis usûlünde, râvinin fâsık olması (fîsk), *kizbu'r-râvî* ve *ittihâmu'r-râvî bi'l-kizb*'den sonra adâlet vasfını yaralayan/yok eden üçüncü önemli zaaf/kusur konumundadır.

Fîskın hem akideyle hem de amelle ilgili yönü vardır. İtikâdî meselelerden doğan fîska “**fîsk bi'l-bid'a**” denilirken, büyük günahlardan birini işlemek veya küçük günah

⁶⁴ Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, III, 326.

⁶⁵ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktasid*, s. 346, Dâru'l-Fîkr, Beyrut ts.

⁶⁶ Hatib el-Bagdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 82, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Medine ts.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 106-107. Ayrıca bkz. Erul, Bünyamin, “Ta'n”, *DİA*, XXXIX, 558-560, İstanbul 2010.

⁶⁸ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 107 vd.

işlemeyi terk etmeyip onda ısrar etmekten kaynaklanan fısk için ise “**fısk bi'l-ma'siye**” tabiri kullanılmıştır.⁶⁹

Fâsıklığın inançla ilgili tarafı, râvinin itikad bakımından sapıklığa düşmesi olup buna bid'at adı verilir. Bid'at sahibi olan kimseye mübtedî, bunun zıddına da “sünnete bağlı kimse” anlamında ehl-i sünnet denir. Bid'atçı râvi de fâsık sayılır.⁷⁰ Bu anlamda mübtedî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine muhalefet ettiği için bid'atı sebebiyle fısk işleyen kimse anlamına gelmiş olmaktadır.⁷¹ Buna göre, fısk ile bid'at arasında sıkı bir ilişki olduğu da anlaşılmaktadır.

Fıskın amelî yönüne gelince; **Tehânevî/Tânevî**, fısk kelimesinin, kâfir, müslüman ve âsiyi içine aldığı; şeriatla “*müslümanın* büyük günah veya ısrarlı bir şekilde küçük günah işlemesi” anlamında olduğunu hatırlattıktan sonra, büyük günah işleyen (mürtekb-i kebîre) veya küçük günaha (sağîre) ısrarcı olan müslümanın fâsık olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Onun beyanına göre buradaki tarifte “*müslümanın*” denilerek bir kayıt düşülmesi, kâfiri kapsam dışında bırakır. Son iki kayıt (yani “*büyük günah* veya ısrarlı bir şekilde *küçük günah* işleme”) ile de adalet sahibi (*el-adl*) râvi kapsam hâricinde kalmış olmaktadır.⁷²

Hadis râvilerinde fısktan uzak olma şartı aranması dolayısıyla fısk sebebi sayılan büyük ve küçük günahların neler olduğu da tespit edilmeye çalışılmıştır. Fıskın çerçevesini alabildiğince geniş tutan bazı âlimler Allah'ın yasakladığı her şeyi büyük günah saymışlardır. Ancak Allah'ın emirlerine aykırı davranmanın çirkin bir hareket olduğu kabul edilmekle beraber O'na karşı işlenen günahların bir kısmının diğerlerinden daha büyük olduğu âyet ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Nitekim bir âyette: “*Ufak tefek kusurları dışında büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince, bil ki Rabbin affı bol olandır.*”⁷³ denilmiş, bazı âyetlerde de büyük-küçük günah ayırımı yapılmıştır.⁷⁴ Günahlar

⁶⁹ Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Fısk” md., s. 97, TDV Yayınları, Ankara 1992; Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, “Fısk bi'l-bid'at” ve “Fısk bi'l-ma'siye” md., s. 80, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.

⁷⁰ Küfre düşürmeyen bid'at sahibinin fâsık olması ile ilgili bkz. Ebû Muâz, Tarık b. İvazullah b. Muhammed, *Şerhu Nüzheti'n-nazar (nüsha muhakkaka alâ hamsi mahtûtât)*, s. 298-299, Dâru'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzî', Kahire 1432/2011; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Bid'atu'r-râvî” md., s. 63, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Bid'at” md., s. 40, “Fısk” md., s. 97; Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, “Fısk bi'l-bid'at” md., s. 80.

⁷¹ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 127-128; İtr, Nureddin, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*, s. 83, Dâru'l-fıkr, Dimeşk 1412/1992; Aşıkutlu, Emin, “Fısk”, *DİA*, XIII, 38, İstanbul 1996. Bid'atçı râviye karşı uygulanacak eğitim, dışlama, hapis, sürgün, öldürme gibi hüküm ve yaptırımlar hakkında bkz. Şahin, Sümeyye, *Bid'at ile İlgili Hadislerin Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi*, s. 39-40, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. SBE., İstanbul 2012.

⁷² Tehânevî/Tânevî, *Mevsûatu Keşşâfi İstihlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 1273.

⁷³ Necm, 53/32.

arasında böyle bir ayırımın yapıldığı, Hz. Peygamber'in: "Beş vakit namaz ve cuma namazı, büyük günah işlemedikçe gelecek cuma namazına kadar arada işlenen günahlara kefârettir."⁷⁵ meâlindeki hadisinde de görülmektedir. Bütün bunları dikkate alan İslâm âlimlerinin çoğunluğu, günahların râvide aranan adalet sıfatına etkilerinin farklı olduğu, her günahın bir fık sebebi sayılamayacağı ve dolayısıyla adaleti yok etmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.⁷⁶

Fıskın tanımında söz konusu edilen büyük günahların (*kebâir*) neler olduğu hususu da ayrıca tartışılmıştır. Konuyla ilgili hadislere dayanarak büyük günahları *Allah'a şirk koşmak, ana babaya isyan/lânet etmek, yalan söylemek, yalan şahitlik, yalan yemin, büyü yapmak, hırsızlık, adam öldürmek, laf taşımak, koğuculuk ve dedikodu yapmak, idrardan sakınmamak*⁷⁷, *yetim malı yemek, savaştan kaçmak, namuslu kadına zina iftirasında bulunmak, ribâ yemek, çocuğunun canına kıymak* vs. şeklinde sıralamamız mümkündür.⁷⁸

Bazı âlimler ise hadislerde bir sınırlama bulunmadığını öne sürerek esas belirleyici unsurun işlenen günahın dünyada had cezası, âhirette de azap, gazap, tel'in ve tehdit gerektirip gerektirmediği hususu olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹ Ancak bu ölçü pek çok

⁷⁴ Mesela bkz. Nisa, 4/31; Şûrâ, 42/37.

⁷⁵ Ahmed, *Müsned*, II, 1228 (no: 9397); Müslim, Taharet 14, 15, 16 (no: 233); Tirmizî, Salât 214 (no: 214).

⁷⁶ Aşıkutlu, "Fık", *DİA*, XIII, 38. Ayrıca bkz. Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV, 163-164.

⁷⁷ Burada sıralanan günahlar arasında "idrardan sakınmama"nın da yer alması belki şaşırtıcı olabilir. Biz Buhârî'nin Vudû 54'te bab başlığı yaptığı "İdrarını yaparken örtünmemenin/sakınmamanın kebâirden olduğuna dair bab" ifadesinden yola çıkarak onu da buraya dâhil ettik. Yine Zehebî de bu fiile büyük günahlar arasında yer vermiştir. Bkz. Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Kitâbu'l-kebâir*, s. 152-154 (36. Kebîre), Dâru Temel li'n-neşri ve't-tevzi' (Temel Neşriyat), İstanbul 1985.

⁷⁸ Buhârî, Vudû 54 (no: 213), Şehâdât 10 (no: 2510, 2511), Edeb 4 (no: 5628), 6 (no: 5630, 5631); Müslim, İman 143, 144 (no: 87, 88). Ayrıca bkz. Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV, 164.

Zehebî, büyük günahlara hasrettiği müstakil kitabında yetmiş büyük günahtan bahsetmiş ve bunları tek tek açıklamıştır. Yukarıda zikredilenler haricinde Zehebî ayrıca, "namazı terk etmek, zekâta mani olmak, özürsüz olarak ramazan orucunu tutmamak, gücü yettiği halde hacca gitmemek, akrabalarla bağını kesmek, livata yapmak (homoseksüellik), savaştan kaçmak, yöneticinin emri altındakileri aldatması ve onlara zulmetmesi, kibirlenmek, kendini beğenmişlik, içki içmek, kumar oynamak, haram lokma yemek, intihar etmek, rüşvet, kadınların erkeklerle erkeklerin kadınlara benzemesi, karısını ahlâksızlığa itmek, ilmini gizlemek, ihanet etmek, kaderi yalanlamak, gelecekte haber veren (falcı, kâhin vb.) kişileri onaylamak, eşini aldatmak, komşuya/insanlara ve Allah dostlarına eziyet etmek, sahâbeye sövmek gibi daha pek çok suçu da büyük günahlar arasında saymıştır. Bkz. Zehebî, *Kitâbu'l-kebâir*, s. 6-264.

⁷⁹ Mesela bkz. Zehebî, *Kitâbu'l-kebâir*, s. 7-8.

kimsenin kaçınmayacağı küçük hataları da ihtiva edebileceği için büyük günahların çerçevesini haddinden fazla genişletmektedir.⁸⁰

Diğer taraftan râvinin âdil olması onun her türlü günahattan kaçınması anlamına gelmemektedir. **Said b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübarek, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibban** gibi hadis âlimleri, peygamberler dışında hiç kimsenin günahsız olamayacağı düşüncesinden hareketle itaati isyanından fazla olan râvileri âdil kabul etmişlerdir. Bu anlamda Ziyad b. Ebî Süfyan, davranışlarında isyan yönünün ağır bastığı gerekçesiyle Haccâc b. Yusuf'un rivâyetlerinin terk edildiğini belirtmiş, aynı kişi hakkında Zehebî: "Büyük günahlar işlemeseydi, bir takım kötülükler ve haksızlıklar yapmasaydı durumu iyi idi."⁸¹ demiştir.⁸²

Ebû Abdillah İbnu'l-Vezîr'e (v. 840/1436) göre de, kimin ma'siyetleri net bir şekilde (tevelsiz) çok olursa o kişi mecrûh olur. Hatta (Allah'a/Peygamber'e) amden/kasten isyan ve bunda ısrar eden kimsenin isyanı çok olmasa bile aynı şey söz konusudur.⁸³

Küçük günahlarda ısrar etmenin fısk alameti sayılmasının sebebi, râvide dinî hassasiyetin bulunmaması, kötü alışkanlıklardan vazgeçmemesi, dolayısıyla daima bir günah işlemeye veya amelî fıskın başında yer alan Rasûlullah adına yalan söylemeye

⁸⁰ Aşıkutlu, "Fısk", *DİA*, XIII, 39.

⁸¹ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, II, 206 (no: 1756), I-VIII, Beyrut 1995. Her ne kadar Zehebî burada "şunları şunları yapmasaydı durumu iyiydi" demişse de, diğer bir eserinde hakkında ağır konuşmuş, şecaati ve Kur'ân'a tazimi yanında onun "çok zulmeden (zalûm), gaddar, nâsıbî, pislik, kan dökücü olduğunu dile getirmiş, 'Biz ona söveriz, kendisini sevmeyiz, tam tersine Allah için ona buğz ederiz, günah denizinde onun gizli kalmış bazı iyilikleri de var, demiş ve onu Allah'a havale etmiştir. (Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, IV, 343 (no: 117), I-XXIII, Müessetu'r-risâle, Beyrut 1413).

Burada bahsi geçen Haccâc b. Yusuf b. Ebî Ukayl/Akil es-Sekafi, "Haccâc-ı Zalim" denmekle meşhur, Emevîlerin Irak ve doğu illeri valisidir. İbn Hacer onun hakkında zalim ve kâtil demiş, kendisinden rivâyet edilmeye ehil olmadığını belirtmiş, rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte* dışındaki kitaplarda yer aldığına dikkat çekmek için "temyiz" rumuzuyla durumunu göstermiştir. (Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 225 (no: 1150), Dâru'l-âsime, Riyad 1416). Dinleyenlerin mazlum biri sanmalarına sebep olacak kadar fasih ve beliğ konuştuğu belirtilen, fakih olduğu söylenen Haccâc ile; Mekke'yi muhasara edip Ka'be'yi mancınıkla taşılatan, insanları zulümle yöneten, hapsederek öldürdüğü insanların sayısı 120 bin olarak verilen, Ömer b. Abdilaziz gibi kudretli ve muttakî bir idarecinin bile kendisi hakkında: "Bütün ümmetler habislerini (en şerli insanlarını) getirse, biz de onların karşısına Haccâc'ı çıkarsak, elbette biz galip geliriz!", Tâvûs'un ise: "Onu mümin olarak adlandırana şaşarım!" dediği, hatta Sa'îd b. Cübeyr, en-Neha'î, Mücahid, Türk milletinin kıraattaki imamı sayılan Âsim b. Ebî'n-Necûd, eş-Şa'bî ve başkalarının tekfir ettiği Haccâc'ın (bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 185, I-XIV, Beyrut 1404/1984; Aycan, İrfan, "Haccâc b. Yusuf es-Sekafi", *DİA*, XIV, 427-428, İstanbul 1996) aynı kişi olduğuna inanabilmek çok kolay bir şey gibi görünmemektedir. Böyle birinin hadis râvisi olarak kitaplara geçebilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir.

⁸² Aşıkutlu, "Fısk", *DİA*, XIII, 39.

⁸³ Emîru's-San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Tavzîhu'l-efkâr li me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, II, 232, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-II, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine ts. (Eser, burada görüşlerini verdiğimiz İbnu'l-Vezîr'in hadis usûlüne dair *Tenkîhu'l-enzâr* adlı eserinin şerhidir.)

cüret etmesi ihtimali olup, tamamen dinî bir faaliyet olan hadis rivâyetinde râviye güvenilmemesi, naklettiği hadislere de güvenilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.⁸⁴

Hadis râvisinin fâsık sayılıp sayılmaması, fîsk sebebi olan davranışların işleniş şekline ve niteliğine göre de değişir. Bilinçli bir şekilde fîskını açığa vuranların rivâyetleri kesinlikle kabul edilmez. İbn Hibban (v. 354/965), fîskını açığa vuranların, rivâyetlerinde doğru söyleseler bile yaptıklarından dolayı mecrûh sayılacakları görüşündedir. Ancak içtihadı dayalı bir yorum sonucunda fîska düşen fakat bunun farkında olmayanlar için iki durum söz konusudur. Fîsk olup olmadığı kesinlik kazanmayan davranışlarda bulunan râvilerin rivâyeti ittifakla makbul sayılır. Fîsk olduğu kesin şekilde bilinen hareketlerde bulunanlardan, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla da olsa yalan konuşmayı haram sayarak bundan kaçınanların rivâyetleri de kabul edilir. Fakat amaçları doğrultusunda yalan konuşmayı câiz hatta dinî bir görev sayanların rivâyetleri kesinlikle reddedilir.⁸⁵ Fîsk sebebiyle tenkit edilen (mecrûh) râvinin rivâyeti *münker* hadis grubuna girer.⁸⁶

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, fîsk/fâsık kavramının, Kur'ân ve İslâm düşünce geleneğinde sahip olduğu anlama bağlı olarak Hadis Usûlü ilminde de belirli bir yansıması olmuştur. Öyle görünüyor ki fâsık kişiye yönelik bir takım hükümleri içeren bu kullanım kelâmî tariflere bağımlı kalmış; bu ilimde kavramın anlam yapısına herhangi bir katkı olmamış, daha önce yapılan tanımlamalar hazır olarak alınıp üzerine bazı hükümler bina edilmiştir.⁸⁷

Cerh-Ta'dil Kitaplarında Fâsık Sayılan Bazı Râviler

Mecdüddin Firûzâbâdî'ye (v. 817/1414) göre "tefsîk" (fâsık sayma), "ta'dil" in zıddıdır.⁸⁸ Buna göre mesela bir râvi hakkında **فَسَقَهُ أَحَاكِمُ** "Hâkim onu tefsîk etti." denildiğinde, "onun fîskına hükmetti" demektir. Çünkü "fesseka" kelimesi, "onu fîska nisbet etti." anlamına gelir.⁸⁹

Bu anlamda ricâl kitaplarında *tefsîk* edilen yani kusurları sebebiyle fâsık sayılan râviler olmuştur. Bunlardan Haccâc b. Yusuf es-Sekafî'ye yukarıda değinmiştik. Diğer bazı isimleri de şu şekilde örnek verebiliriz:

⁸⁴ Aşıkutlu, "Fîsk", *DİA*, XIII, 39.

⁸⁵ Aşıkutlu, "Fîsk", *DİA*, XIII, 39.

⁸⁶ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "Munker" md., s. 210.

⁸⁷ Öge, *İslâm Düşüncesinde Fîsk Kavramı*, s. 6.

⁸⁸ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, III, 268.

⁸⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXVI, 303.

Tâbiünun bazısından rivâyette bulunan Kûfeli **Cumey' b. Abdirrahman el-İclî**, Ebû Nuaym'ın fâsık saydığı birisidir.⁹⁰ Fakat bu râvinin niçin fâsık olduğu konusunda Ebû Nuaym tarafından yapılan bir açıklamaya yer verilmemiştir.

Ebû Bekr b. İvaz el-Bağdâdî el-Ferrâ: İbn Nokta tarafından tefsik edilen bu râvinin fâsık sayılma gerekçesi, "kötü ve dini eksik bir şeyh olması, başkasının malını ve ırzını helâl sayması" (شَيْخٌ سَوْءٌ قَلِيلٌ الدِّينِ يَسْتَحِلُّ الْمَالَ وَالْعِرْضَ) olarak gösterilmiştir.⁹¹

Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî: Zehebî ve İbn Hacer bu râvi hakkında "Şiiri zirvede fakat fıskı zâhir, edepsizliği açık birisidir, rivâyeti alınmaya ehil biri değildir."

(فِسْقُهُ ظَاهِرٌ وَتَهْتِكُهُ وَاضِحٌ فَلَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يُرَوَى عَنْهُ) şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır.⁹²

İbrahim b. Ali el-Hâşimî: Yahya b. Maîn'den fıskını gerektirecek şeyler nakletmiştir.

(نَقَلَ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ مَا يَقْتَضِي فِسْقَهُ).⁹³ Onun fıskını gerektirecek bu şeylerin neler olduğu açık olarak söylenmemiştir.

Ebû Üseyd Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcenî: Rivâyetleri Buhârî, Tirmizî ve İbn Mâce tarafından tahric edilen bir râvidir. Fakat Ebû Bekr b. Ebî Şeybe yahut Hennâd b. Ebî's-Serîy'den her ikisi veya ikisinden biri;

فَسَقَهُ وَنَسَبَهُ إِلَى أَنَّهُ يَشْتُمُ السَّلْفَ... وَفِيهِ غُلُوٌّ فِيمَا فِيهِ مِنَ التَّشْتِيعِ وَرَوَى أَحَادِيثَ أَنْكَرَتْ عَلَيْهِ فِي فَضَائِلِ أَهْلِ الْبَيْتِ وَفِي مَتَالِبِ غَيْرِهِمْ

demek suretiyle, onu selefte sövdüğü için fâsık saymış, Şîlik konusunda aşırılığı olduğunu, ehl-i beytin fazileti ve onların dışındakilerin kusuru hakkında münker hadisler rivâyet ettiğini bildirmiştir.⁹⁴

Bu sınırlı örneklerde gördüğümüz üzere ricâl kaynaklarında herhangi bir râvi fıskı sebebiyle cerh edildiği zaman genellikle cerhin sebebi açıklanmakta ve onun niçin fâsık sayılması gerektiği hususu gerekçelendirilerek söylenmektedir. Bununla birlikte zaman zaman hiçbir gerekçe beyan edilmediği de olmuştur. Halbuki bilinen genel bir kuraldır ki, ta'dîlin sebebi açıklanmak durumunda olmasa da cerhinki mutlaka açıkça belirtilmelidir,

⁹⁰ Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, II, 152 (no: 1551); a.mlf. *el-Muğnî fi'd-duafâ*, s. 135 (no: 1176), yy., ts.

⁹¹ Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, VII, 344 (no: 10038); İbn Hacer, *Lisânul-Mizân*, VII, 17 (no: 134), I-VII, Beyrut 1406/1986.

⁹² Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, VII, 436 (no: 10686); İbn Hacer, *Lisânul-Mizân*, VII, 115 (no: 1258).

⁹³ İbn Hacer, *Lisânul-Mizân*, I, 85 (no: 239).

⁹⁴ İbn Adiy, Abdullah b. Adiy b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâ'r-ricâl*, IV, 348 (no: 1180), I-VII, Beyrut 1409/1988; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 175-178 (no: 3104); İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, V, 95 (no: 183).

yani cerh müfesser olmalıdır.⁹⁵ Aksi takdirde cerh edilen râvinin gerçekte hakikaten cerhi gerektiren bir kusur işleyip işlemediği anlaşılabilir. Ne var ki, bu genel kuralın bazen ihmal edildiği de bir gerçektir.

Zeynüddin el-İrâkî (v. 806/1404) bu konuda bir açıklama getirerek, el-Kâdî Ebû Bekr (İbnu'l-Bâkîllânî)'nin 'ilim sahibi kimseler tarafından yapılan cerhin herhangi bir beyan olmaksızın da kabul edileceğine' dair cumhurun görüşü olduğunu hikâye ettiğini, İmamü'l-Haremeyn (el-Cüveynî), Ebû Bekr el-Hatîb (el-Bağdâdî), Gazzâlî ve İbnu'l-Hatîb'in de bu görüşü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁹⁶

Elbette ricâl tenkidi alanında uzman kişilerin yönelttiği cerhin büyük ihtimalle kendisinden şüphe edilmemesi gereken bir bilgiye dayandığı kabul edilse bile, yine de bu konuda ihtiyata en uygun olan, sebebini beyan ederek cerh etmektir. Şüphesiz bu durum hem cerh sahibini Allah katında daha mâzur sayacak, hem de mecrûh râvinin kulların nazarında gereksiz yere sû-i zanna maruz kalmasını önleyecektir. Şu da var ki, fıskı sebebiyle cerh edilen râvinin daha sonraki hayatında günahından tevbe edip durumunu düzeltilmiş olma⁹⁷ ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Râvinin Fâsık Olmasının Doğurduğu Sonuçlar

Fâsık râvinin rivâyet ettiği hadis "münker"⁹⁸ kabul edilmiştir ki münker hadis, zayıf hadis çeşitlerinden biridir. Ancak fâsık râvinin haberi hakkında "münker" tabirinin kullanılışı, muhtemelen hicrî üçüncü yüzyıldan sonra yaygınlaşmış olmalıdır. Çünkü bu tarihten önce münker kelimesi, "zayıf râvinin sika râvilere *muhalif* olarak rivâyet ettiği" ya da "sika da olsa râvinin rivâyetinde *tek kaldığı* (teferrüd ettiği)" hadis olmak üzere iki farklı anlamda

⁹⁵ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 106, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-fikr Dimeşk 1406/1986; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi usûli'l-hadîs*, s. 7, yy., ts; Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, s. 264-265, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Müessesetu'r-reyyân Beyrut 1426/2005; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *el-Yevâkîf ve'd-dürrer fi şerhi Nuhbeti'l-fiker*, II, 374, I-II, thk. el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1999; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî, *er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, s. 27-28, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetu İbn Teymiyye, yy., ts.

⁹⁶ İrâkî, Zeynüddin, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uġlika min Kitâbi İbni's-Salâh (Câmiu şurûhi Mukaddimeti İbni's-Salâh içinde)*, II, 8, I-II, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, Dâru'l-ġaddî'l-cedîd, Kahire-Mansûre 1432/2011.

⁹⁷ Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Raslân, *Mehâsinu'l-İstîlâh*, II, 12, I-II, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, Dâru'l-ġaddî'l-cedîd, Kahire-Mansûre 1432/2011.

⁹⁸ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 112; Tahhân, Mahmud, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 119, Mektebetu'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', Riyad 1425/2004. Fâsık râvinin naklettiği hadise "metrûk" tabir edildiği de olmuştur. Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Metrûk" md., s. 272; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Metrûk" md., s. 222; Aydınli, *age.*, "Metrûk" md., s. 181.

kullanılmıştır.⁹⁹ Üçüncü yüzyıldan sonra ise itikâdî mezheplerde genellikle *büyük günah işleyen kimse* (mürtekib-i kebîre) için fâsık kelimesinin kullanımı yaygınlaştığı için olsa gerek, “münker hadis” aynı zamanda fâsıkın (mürtekib-i kebîrenin) hadisleri için de söylenir olmuş gözükmektedir.

“*Kim yalan olduğunu gördüğü bir hadisi benden rivâyet ederse, yalancılardan biri de işte odur!*”¹⁰⁰ şeklinde Rasûlullah'tan nakledilen meşhur bir hadiste yer aldığı üzere Sünnet, münker haberlerin nefyi (nakledilmemesi/engellenmesi) yönünde bir delâlette bulunmaktadır.¹⁰¹

Nitekim bazı âlimler fâsıkın haberinin merdud sayıldığını açıkça dile getirmişlerdir.¹⁰² **Hatîb-i Bağdâdî** de hadislerde bildirilen büyük günahları işleyenlerin adâletinin sâkît olacağını ve tevbe edinceye kadar onların haberlerinin kabul edilmeyeceğini söyleyerek, kebâirden olduğu kesin bilinmeyen ma'siyet fiillerini sürekli olarak yaptığı sabit olan kişiler hakkında da hükmün geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ Hatîb-i Bağdâdî, fıskı sabit olan kimseden semâin (hadis dinlemenin) câiz olmadığı konusunda ehl-i ilmin ittifak ettiğini de kaydetmiştir.¹⁰⁴

Müfessir **Kurtubî** (v. 671/1272), “fıskı sâbit olanın, haberlere dair söylediği de icmâ ile bâtil olur.”¹⁰⁵; **Tahir el-Cezâirî** (v. 1338/1922) de, “İster bizden isterse muhaliflerimizden olsun, âlim bile olsa hiçbir fâsıkı iltifat edilmez.”¹⁰⁶ demek suretiyle fâsık râvinin haberinin kesin olarak reddedileceğini ifade etmiş olmaktadır.

İbnu'l-Vezîr ise, açık bir delil ile değil de tevil yoluyla fâsık olduğu kanaatine varılan (fussâku't-te'vîl) bir kişinin haberinin kabul edileceğine dair otuz beş delil¹⁰⁷ sunmuş, bunların on beşinci sırasında ise: “*Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline (bilenlere) sorunuz.*”¹⁰⁸ âyetini delil getirmiştir.¹⁰⁹ Ona göre, bu âyette bilenlere sorulması istendiğine

⁹⁹ Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır*, s. 170-171, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

¹⁰⁰ Ahmed, *Müsned*, IV, 2490 (no: 18268); Müslim, Mukaddime, I, 8; İbn Mâce, Mukaddime 5 (no: 38-41); Tirmizî, İlim 9 (no: 2662).

¹⁰¹ Müslim, Mukaddime, I, 8; Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 111, y.y., ts.

¹⁰² Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 111; Öge, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, s. 11.

¹⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 101.

¹⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, I, 130, I-II, Mektebetu'l-meârif, Riyad 1403.

¹⁰⁵ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *Tefsîr*, XVI, 312, I-XX, Kahire 1372.

¹⁰⁶ Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, II, 890, I-II, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetu'l-matbûât el-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995.

¹⁰⁷ İbnu'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebî'l-Kâsım*, II, 316 vd., I-IX, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1415/1994.

¹⁰⁸ Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7.

¹⁰⁹ İbnu'l-Vezîr, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım* II, 362.

ve “ehl-i zikir” tabiri kullanıldığına göre, fâsıku't-te'vîl bile olsa işinin ehli olanın verdiği haberin kabul edileceği anlaşılır.¹¹⁰ Bu da gerçekten güzel bir çıkarımdır.

Ayrıca verdiği haberin araştırılması istenen fâsık râvinin bundan sonraki hayatında toplumdan tamamen soyutlanması ve dışlanması gibi bir durumda da söz konusu değil gibi gözükmektedir. Nitekim ilgili âyetin nâzil olmasına sebep olduğu düşünülen¹¹¹ **el-Velid b. Ukbe b. Ebî Mu'ayt** fâsık olarak nitelendirilmesine rağmen daha sonraki idarî hayatta kendisine oldukça aktif olarak görev verilmiş olması da bu görüşümüzü destekler. Öyle ki, daha önce Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zaman diliminde bir zekât toplama meselesinde tenkit edilen el-Velid b. Ukbe, muhtemelen bu işin ehli olduğu için Hz. Ebû Bekir halife olunca yine Kudâa kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirilmiş, küçük bazı birliklerin başında Irak taraflarına gönderilip Mezâr ile Aynüttemr gibi merkezlerin fethine katılmış, görevini başarıyla tamamlaması üzerine bu sefer Ürdün istikametine yollanmıştır. Hz. Ömer döneminde de birliğiyle Suriye ve Şam taraflarının ordu kumandanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrah'in emrine verilmiş, bu sırada Kinnesrîn ve el-Cezîre'yi fetheden bazı kuvvetlere kumandanlık yapmış, yine Rebîa ve Benî Tağlib gibi kabilelere zekât âmili olarak vazifelenirilmişdir. Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında da Kûfe merkezli Irak genel valiliği ve ordu kumandanlığı yapmıştır.¹¹² Bu da fâsık râvinin tevbe ettikten ve kendi halini düzelttikten sonra toplum hayatında yine yer edinebildiğini göstermektedir.

Fısk ile bid'at arasında sıkı bir ilişki olduğu daha önceki açıklamalarımızda yer almıştı. İşte bid'at sahibi bir râvinin naklettiği haberlerin de kabul edilip edilmeyeceği araştırılmıştır. Buna göre küfrü gerektiren bir inanç sebebiyle bid'atçı sayılan kişinin verdiği haber kabul edilmezken, “müfessak” olan yani işlediği bir günahahtan dolayı fâsık sayılan bir râvinin haberi çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Neticede âlimlerin çoğu, bid'atının propagandasını yapmadığı takdirde bu çeşit bir mübtedi'in naklettiği haberin kabul edilmesi gerektiği yönünde görüş beyan ettiği bildirilmiştir.¹¹³

İbn Dâkiki'l-İd (v. 702/1302) ise hadisin kabulü meselesine fâsık bid'atçının reklamının yapılması noktasından bakarak, konuya daha farklı bir bakış açısı getirmiştir. O

¹¹⁰ Emîru's-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr*, II, 213.

¹¹¹ Taberî, *Tefsîr*, XXII, 286-288; Zemaşerî, *Keşşâf*, VI, 370; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 209.

¹¹² Geniş bilgi için bkz. Efendioğlu, Mehmet, “Velid b. Ukbe”, *DİA*, XLIII, 35-36, İstanbul 2013.

¹¹³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 127-128; Emîru's-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr*, II, 234 (Fâsıkın ve ehl-i ehvânın haberinin kabulü konusunda uzun bir değerlendirme için ayrıca bkz. II, 199-212, dipnot); Yaran, Rahmi, “Bid'at”, *DİA*, VI, 129-131, İstanbul 1992. Bid'atları sebebiyle fâsık sayılan kişilerin rivâyetlerinin durumu hakkında değerlendirme için konuyla ilgili tezlere de bakılabilir. Mesela bkz. Güneş, Yusuf, *Hadis Usûlü Açısından Bid'at Ehlî Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri*, s. 73 vd., Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. SBE., İstanbul 1999; Özdemir, Zehra, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, s. 39-50, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. SBE., Kayseri 2007.

der ki, eğer onun verdiği haber diğerlerinin haberiyle örtüşürse, bid'atının övgüsü olmasın ve (yaktığı fitne) ateşi sönsün diye yine de ona iltifat edilmez. Çünkü fâsık bid'atçının cezası, onun güzel vasıflarının dile getirilmemesidir. Şayet verdiği haber başkalarına muvafakat etmiyor ve bu hadis sadece onun yanında bulunuyorsa; bu durumda o kişinin doğru sözlü, yalandan uzak duran, dindarlığıyla meşhur biri olması ve rivâyet ettiği hadisin bid'atıyla ilgili olmaması şartıyla, bu hadis alınarak bir sünnetin neşredilmesi şeklinde gerçekleşecek maslahatın, onun bid'atının hor görülmesi ve söndürülmesi şeklindeki maslahata tercih edilmesi gerekir.¹¹⁴ Yani ona göre bu durumda iki maslahat söz konusudur; biri sünnetin neşri, diğeri ise bid'atın yok edilmesi maslahatı olup, bunlardan birinci maslahat tercih edilmelidir. Bu durumda tabii, fâsık bid'atçının başkalarına muvâfık olarak naklettiği hadisin kabul edilmeyip, muhalif olarak haber verdiği hadisin -Sünnetin yayılması adına- kabul edilmesi gibi enteresan bir sonuç da çıkmış olmaktadır.

Bununla birlikte mezhebinin dâîliğini yapan kimi râvilerin rivâyetlerinin de bazı meşhur hadisçiler nazarında itibar görebildiği anlaşılmaktadır. Nitekim **el-İrâkî**'nin de belirttiği gibi Buhârî, Hâricî dâîlerinden İmrân b. Hittân (عِمْرَانُ بْنُ حِطَّانٍ)¹¹⁵ ile Buhârî ve Müslim ikisi birlikte Mürcîî dâîlerinden Abdülhamid b. Abdirrahman el-Himmânî (عَبْدُ الْحَمِيدِ) ile ihticac etmişlerdir.¹¹⁷ Hatta bu iki büyük âlimin bid'atle cerh edilmiş râvilerinin sayısı da tespit edilmeye çalışılmış ve bunların toplamı 80'i bulmuştur.¹¹⁸

¹¹⁴ Emîru's-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr*, II, 234.

¹¹⁵ Buhârî'nin kitabında İmrân b. Hittân'ın geçtiği rivâyetler şöyledir: Buhârî, *Libas* 24 (no: 5497), 88 (no: 5608). Ayrıca bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 99 (no: 321), V, 3430 (no: 24319), 3644 (no: 26055), 3662 (no: 26202); Ebû Dâvud, *Libas* 47 (no: 4151); Nesâî, *Zinet* 90 (no: 5321). İmrân b. Hittân'ın cerh-ta'dil açısından durumu hakkında ayrıca bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî Mukaddimetu Fethi'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, s. 577-578, Dâru'l-hadîs, Kahire 1424/2004.

¹¹⁶ Buhârî ve Müslim'in kitaplarında Ebû Yahya Abdülhamid b. Abdirrahman el-Himmânî'nin geçtiği rivâyetler şöyledir: Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 31 (no: 4761); Müslim, *Mukaddime*, I, 20, *Salâtü'l-müsâfirîn* 68 (no:713). Ayrıca bkz. İbn Mâce, *Taharet* 615 (no: 615), *Cenâiz* 1 (no: 1440), *Tib* 2 (no: 3441); Ebû Dâvud, *Taharet* 69 (no: 179), *Hudûd* 1 (no: 4355), *Edeb* 6 (no: 4788); Tirmizî, *Taharet* 10 (no: 14), *Libas* 38 (no: 1780), *Menâkıb* 56 (no: 3855), 66 (no: 3908). el-Himmânî'nin cerh-ta'dil açısından durumu hakkında ayrıca bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 556.

¹¹⁷ Hatiboğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar, Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, s. 6, cilt: 10, sayı: 1-2-3-4, ss. 1-29, Ankara 1997.

¹¹⁸ Bunlardan 31'i Kaderiyye'den, 24'ü Şîa'dan, 13'ü Mürcie'den, 7'si Hz. Ali'ye buğz eden Nasbcî'lardan, 2'si Harûriyye'den, 1'er tanesi ise Cehmiyye, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda görüş beyan etmeyen Vâkifiyye ve zalim idarecilere karşı bilfiil karşı çıkmayan Ka'diyye'dendir. Bkz. Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 285-286. Ayrıca bkz. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", s. 6. Makale sahibi ilerleyen satırlarda, Müslim'in hemşehrisi ve müstahrici İbnü'l-Ahrem'den (v. 344/955) naklen, "Müslim'in kitabı Şîi'lerle doludur!" sözünü de aktarmaktadır. Buna karşılık, *Sahîhahayn*'da bulunan bid'atçı râvilerin sayısının oldukça az ve bunların yer aldığı rivâyetlerin de "usûl" denilen asıl hadisler değil ancak "şevâhid" türünden olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Bkz. Ebû Muâz, *Şerhu Nüzheti'n-nazar*, s. 303 (dipnot).

Buhârî'nin, hadisini aldığı Basralı şair **İmran b. Hittân es-Sedûsî** (v. 84/703) Hz. Âişe, Ebû Musa el-Eş'arî ve İbn Abbas'tan rivâyetleri olan bir tabîî âlimi olup, Hâricîler'den Ka'diyye'nin reisidir. Hz. Ali'nin kâtili olan İbn Mülcem'e mersiye yazmış¹¹⁹, bu nedenle Buhârî şârihi **Bedrüddin el-Aynî**'nin (v. 855/1451) büyük tepkisini çekmiştir. Bu hususta el-Aynî şöyle diyor:

“Buhârî'nin böyle bir zattan hadis nakletmemesi vâcibâttan iken, Hz. Ali'nin kâtilini metheden kimsenin rivâyetini kabul etmesi ne iştir diye sorarsan derim ki: Birisi (İbn Hacer'i kastediyor), 'Buhârî, bid'atçıden hadis naklinde koyduğu kaideye uyarak -ki bu kaide, bid'atçinin doğru sözlü, dindar olmasıdır- İmran'dan bu hadisi rivâyet etmiştir...' demiş.¹²⁰ Buhârî bu zattan hadis almakta haklı değildir. Bu adam nereden doğru sözlü oluyormuş? Mel'ûn İbn Mülcem'in methini yapmakla en çirkin yalanı işlemiştir. Dindar olan kimse Hz. Ali gibi bir zatın katlinden nasıl sevinir de onun kâtilini metheder?”¹²¹

İbn Hacer, bu ağır ve gerçekten yerinde ithama verdiği cevapta, bu yorumun gafletten ve bilgisizlikten kaynaklandığını söylemesine, İmrân'ın ömrünün sonunda Hâricî görüşünden dönmüş olduğunun rivâyet edildiğine dair bir görüş ileri sürmesine ve Buhârî'nin mütâbî'ler arasında böyle bir hadisi tahric etmesinin bir zararı olmadığını iddia etmesine rağmen, onun söyledikleri el-Aynî'nin ağır ithamlarına cevap teşkil edecek derecede ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.¹²² Ayrıca daha önce işaret ettiğimiz üzere Buhârî, İmrân b. Hittân adlı kişinin rivâyetlerine sadece mütâbî'ât arasında yer vermemiş, aynı zamanda onun mütâbî' olmayan yani “asıl” olan bir rivâyetini de kitabına almıştır.¹²³

Yapılan bu değerlendirmelerden bid'atçı râvilerden sadece mezhebinin propagandasını yapmayanların değil, aynı zamanda dâî dediğimiz propagandist/fanatik kişilerin haberlerine de az da olsa değer verildiği anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin kitabında bulunan Mürcîî, Hâricî, Nâsibî, Kaderî ve Şîî olmak üzere toplam 36 râvi hakkında bir değerlendirme için bkz. Demirel, Harun Reşit, “İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb*'de Buhârî'nin Bid'at Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve *Hedyü's-sâri (Mukaddime)*'deki Müdafası”, *EKEV Akademi Dergisi*, s. 36-52, c. 2, sy. 3 (Kasım 2000), ss. 29-59, Erzurum.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* s. 577.

¹²⁰ Burada kastedilen İbn Hacer'dir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, X, 290.

¹²¹ Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XXXI, 491 (no: 5835), I-XXXVI, 1427/2006. Ayrıca bkz. Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, s. 7.

¹²² Değerlendirmeler için bkz. Demirel, “İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb*'de...”, s. 40-41, 54-55; Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları-İbn Hacer-Bedrüddin Aynî*, s. 130-131, TDV Yayınları, Ankara 1996.

¹²³ Buhârî, *Libas* 24 (no: 5497), 88 (no: 5608).

Dolayısıyla buradan hareketle fâsık râvinin rivâyetinin hiçbir şekilde kabul edilmemesi gerektiği gibi bir sonuç çıkarılabilir. Ancak kanaatimizce bu açıklamaların tamamını Hucurât suresindeki ilgili âyetle¹²⁴ birlikte düşünmek gerekir ki, bu durumda fâsıkın verdiği bütün haberler tümünden reddedilecek değildir. Çünkü âyet-i kerime o haberin hemen reddini değil iyice araştırılmasını emretmektedir. Araştırma neticesinde fâsıkın verdiği haberin doğru ve vâkıya mutabık olduğunun anlaşılması durumunda onun kabul edilmemesi için hiçbir makul sebep yoktur.¹²⁵

Râvinin fısk sahibi birisi olduğu netleştikten sonra ortaya çıkan problemlerden bir diğeri, anlaşmazlıkların vukûu anında fâsıkların şahitliklerinin geçerli olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. **İbn Rüşd'e** (v. 595/1198) göre âlimler fâsıkın şahitliğinin makbul olmadığı konusunda görüş birliği etmişler fakat tevbe ettiği bilindiği takdirde onun şehadetinin kabul edileceği hususunda da ihtilaf etmemişlerdir. Bununla birlikte fâsıklığı kazf (iftira) suçundan önce olan kimseler bundan istisnadır. Çünkü **Ebû Hanife** (v. 150/767) onun şahitliğinin tevbe etse bile kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Cumhura göre ise böyle bir kimsenin de şahitliği kabul edilir.¹²⁶

Zemaşerî (v. 538/1143) de konuyla ilgili görüş belirten âlimlerdendir. Ona göre fâsık kimsenin hükmü ve şahitliği gibi imamlığı da uygun değildir; dolayısıyla fâsık, namaz kıldırması için öne geçirilmez, ona itaat vacip olmaz, haberi kabul edilmez.¹²⁷

Konuyu özetlemek gerekirse, yapılan bütün bu yorumlara rağmen işlediği bir günah sebebiyle bir râvinin fâsık sayılması hususunun istismara açık bir konu olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir. Çünkü alenen işlenen büyük günahlar dışında kalan bazı şeylerin günah olup olmadığı içtihadî bir mesele haline gelebilmektedir. Yani bir râvinin kendi mezhebinde veya yaşadığı bölgede mübah sayılan bir ameli işlemesi, onu cerh eden kişinin mezhebine göre ma'siyet olarak adlandırılabilir. Nitekim **Küfelilere/Hanefilere** göre "nebiz" içmek câizdir; onlar "**nebiz**" ile "**hamr**" denilen ve içilmesi yasak içkinin birbirinden farklı şeyler olduğunu düşünmektedirler. **Hicâz ulemâsı** ise onların aksine bu ikisinin aynı olduğu kanaatindedir ve onlar her ikisi için de "hamr" tabirini kullanmaktadırlar. Bu durumda herhangi bir Hicazlı âlim, kendi mezhebine göre câiz olduğu için nebiz içen Küfeli

¹²⁴ Hucurât, 49/6.

¹²⁵ Müçtehit Zeydî âlimi Emîru's-San'ânî (v. 1182/1768) de aynı kanaatte olup, âyette sözü edilen "tebeyyün" lafzının o kişinin verdiği haberin doğru mu yalan mı olduğu konusunda "araştırma yapma" anlamına geldiğini söylemiş, onu kesin reddetmenin ve haberini yalanlamanın ne lügatte, ne şeriatte ve ne de örfte "tebeyyün" diye tabir edildiğini belirtmiştir. Çünkü tebeyyün, "tefa'ul" kalıbında "beyan" kelimesinden türemiştir ve "beyana ihtiyaç hissetmek" anlamına gelir ki bu da toptan (peşinen) red veya kabul ile olacak bir şey değildir. Bkz. Emîru's-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, II, 229.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, s. 346. Ayrıca bkz. Yılmaz, Musa K., "Fâsık ve Eğlence", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, yıl: 1997, s. 9, Şanlıurfa 1997.

¹²⁷ Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 130 (Bakara, 2/124. âyetin tefsiri).

bir râviyi gördüğünde “hamr” içiyor diye ta’n edip bu râviyi fâsık ve mecrûh kabul edebilmektedir.¹²⁸ Bu da fîsk ile niteleme konusunun bazen içtîhâdî bir hal alabileceğini ve aynı râvi hakkında mezheplere göre farklılık arz eden bir yorumun ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bir râvinin adâletinin, farklı yorumlanması mümkün olan içtîhâdî hükümlerle değil, ancak üzerinde ittifak edilen bir fîsk veya ma’siyet sebebiyle düşeceği unutulmamalıdır.

Sonuç

Türkçe makale veya tezlerde Hadis Usulü alanında şimdiye kadar *fîsku’r-râvî* konusunun bir bütün halinde ve derli toplu ele alındığı bir çalışma bilmiyoruz. Bu yönüyle bizce önemli bir boşluğu doldurmasını ümit ettiğimiz bu makalemizde, Kur’ân’da, Hadislerde ve İslâm Mezhepler Tarihi’nde fîsk ve türevlerinin nasıl kullanıldığını tespit etmeye gayret ettik. Neticede gerek Kur’ân’da gerekse İslâm düşünce tarihinde en sık kullanılan kavramlardan birinin fîsk/fâsık kelimesi olduğunu gördük. Kısaca söylemek gerekirse, Kur’ân-ı Kerim’in pek çok âyetinde bu kelimedenden türeyen (müştak) kavramlar kullanılmış olup, bunların büyük bir çoğunluğunda muhatap kâfir, müşrik ve münâfıklardır. Bununla birlikte fîsk kelimesi zaman zaman müslümanların bazı davranışları hakkında da söz konusu edilmiştir. Biz bu sınırlı çalışmamızda âyet-i kerimelerden hareketle söz konusu kelimenin müslümanlar için de kullanıldığını net bir şekilde müşahade ettik.

Fîsk kavramı âyetlere paralel olarak hadislerde de yaygın olarak kullanılmıştır. Bu kelime hadis rivâyetlerinde genellikle büyük günahların işlenmesi, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılması manasındadır. Bunun yanı sıra fare, akrep, yılan, azgın ve saldırgan köpek, çaylak, karga gibi bazı hayvanlar için de fâsık tabirinin kullanıldığı, bunların harem bölgesi dâhilinde bile olsa öldürülmesine izin verildiği bildirilmiştir.

Mezhepler Tarihi’ne baktığımızda ise fîsk kavramının, âyetlerdeki kâfir ekseriyetle kâfir, müşrik ve münâfıkları içine alan çok geniş anlam şemsiyesinden sıyrılarak daha dar bir alana hapsedildiğini görmekteyiz. Öyle ki bu dönemde fîsk sözcüğü neredeyse büyük günahlarla özdeş hale getirilmiş ve fâsık kelimesi de müslüman *mürtekeb-i kebîre* (büyük günah sahibi) için kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda fîsk kavramında bir “anlam daralması” meydana geldiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Elbette bu anlam daralmasında hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllardaki iman-amel münasebetine dair tartışmaların büyük etkisinin olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Hadis Usûlü sahasına geldiğimizde de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Râvinin adâlet ve zabt yönünden tenkit edildiği on noktadan (*metâin-i aşere*) biri de fîsktır ve kişinin fâsık olup olmadığının araştırılması Hadis Usûlü ilminde son derece önem arz

¹²⁸ Ebû Muâz, *Şerhu Nüzheti’n-nazar*, s. 221.

etmektedir. Fâsık olduğu tespit edilen râvilerin rivâyetleri münker veya metruk olarak isimlendirilmiştir.

Yine cerh ve ta'dil alanında yazılmış pek çok kaynakta fâsık râvî tabiri, hem büyük günah işleyen hem de Ehl-i Sünnet inancına aykırı olarak sahip olduğu bir inanç sebebiyle bid'atçı sayılan kişiler hakkında kullanılmıştır. Bu şekilde fâsık addedilen râvilerin adâletinin sâkit olup olmayacağı tartışılmış ve genellikle tevbe edinceye kadar onların rivâyetinin kabul edilmeyeceği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Âlimlerden çoğu bid'atına davet etmeyen kişilerin verdikleri haberin kabul edilebileceğini söylemiştir. Bununla birlikte bid'atının dâîliğini yapan bazı isimlerin de muteber hadis kaynaklarında yer bulabildiği görülmüştür. Bu anlamda âlimlerce Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde hiç de azımsanmayacak sayıda bid'atçı râvî olduğunun tespit edilmesi, hatta bunlar arasında mezhebinin propagandasını yapanların da bulunması oldukça dikkat çekicidir. Ancak yine de bu râvilerin tevbe etmiş olmaları veya bu ithamlarla haksız yere karşı karşıya bırakılmış olabilecekleri ihtimalini de dikkate alarak ölçülü hareket etmekte fayda vardır.

Bir râvinin fâsık olup olmadığının tespiti de içtihadî bir konudur. Kişilerin açık beyanları ve herkes tarafından ittifakla küfrü gerektiren fiilleri olmadıkça (ki bu durumda kişi râvî olma özelliğini de kaybeder) onun fıskına hükmetmek o kadar kolay bir durum değildir. Çünkü bir mezhebe göre bid'at, günah ve dolayısıyla fısk sayılan bir şey, diğer bir mezhebe göre öyle kabul edilmeyebilir. Kûfeller/Hanefiler ile Hicazlı âlimler arasında ihtilafa sebep olan "nebiz" bunun güzel bir örneğidir. Nebiz içen Hanefî bir râvî, kendi mezhebine göre fâsık sayılmadığı halde onu "hamr" denilen yasak içki ile özdeşleştiren Medîneli/ Mâlikî bir âlime göre fâsık olarak addedilip rivâyetleri terk edilebilecektir. Bu ise aynı râvî hakkında birbirine taban tabana zıt iki yorumun ortaya çıkmasına sebep olacak, hatta birine göre râvileri sika olduğu için *sahîh* sayılan bir hadisin diğerince *hasen* ve *zayıf* kabul edilmesine yol açabilecektir. Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen hususlar dışında işlediği bir kusur sebebiyle bir râvinin fâsık olduğunu düşünerek adâlet sıfatını kaybettiğine hükmetmek çok acele verilmiş bir karar olabilir. İşte tam da bu yüzden, fâsık sayılan râvilerin verdiği haberlerin kabul edilip edilmeyeceği noktasında mezhebî sâiklerle değil, Hucurât suresindeki ilgili âyet merkeze alınarak karar verilmelidir. Çünkü âyet, fâsıkın rivâyetinin asla kabul edilmemesi gerektiğini değil, verdiği haberin iyice araştırılmasının lüzumunu vurgulamaktadır. Haberin doğruluğu anlaşıldığında onun yine de reddedilmesi için hiçbir sebep yoktur. Her ne kadar, fıskla nitelenen kişilerin söyledikleri doğru bile olsa, bid'atçının reklamı yapılmasın ve o kişiler toplum nazarında revaç bulmasın diye o haber kabul edilmemeli, diyen bazı âlimler çıkmışsa da, âyet-i kerimenin asıl üzerinde durduğu nokta, haberi verenin şahsından ziyade söyledikleridir. Bu demek değildir ki söyleyen kim olursa olsun, onun şahsına değil söylediğine bakılmalıdır. Elbette haberi getiren kişi de önemlidir. Kâfir ve müşrik gibi "gayr-i müslim" şahsiyetlerin söylediklerinin kabul edilmesinde öncelikle onların bu iman dışı vasıfları dikkate alınmak durumundadır. Onların

kâfir olmaları zaten “râvî” sıfatını kazanabilmelerine engeldir. İslâm’a karşı küfrü tercih edenlerin, kendi iç âlemlerinde neler gizlediklerinden ve sözlerinin altında hangi fâsîk fikirlerin bulunduğundan emin olunamaz. Fakat rivâyet eden râvî fâsîk bile olsa bir “müslüman” olduğunda, öncelik onun söylediği şeyin araştırılmasında olacaktır. Çünkü fîsk hakkında konuşmak içtîhâdî bir konudur, velev ki onun fâsîk olduğuna karar versek bile yine de fâsîk kişi doğru söyleyebilir. Hakikat, onu haber verenin fâsîk olmasıyla bâtıla dönüşecek değildir.

Bu yüzden hem bir râviye “fâsîk” sıfatını yakıştırırken acele etmemeli, hem de fâsîk olduğuna karar versek bile onun verdiği haberi hemen reddetmeyip dikkatli ve titiz bir şekilde araştırmalı ve doğru çıkarsa onu kabul etmeliyiz.

Kaynaklar

- Abdürrezzak, İbn Hemâm es-San’ânî (v. 211/826), *Musannef*, I-XII, Beyrut 1403/1983.
- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsned*, I-VI, Dâru’l-fîkr, Beyrut 1429/1430.
- Aliyyü’l-Kârî, Nureddin Ebû’l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (v. 1014/1605), *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (v. 400/1009’dan sonra), *el-Furûku’l-luġaviyye*, Dâru’l-ilm ve’s-sekâfe, Kahire ts.
- Aşikkutlu, Emin, “Fîsk”, *DİA*, XIII, ss. 38-39, İstanbul 1996.
- Aycan, İrfan, “Haccâc b. Yusuf es-Sekâfî”, *DİA*, XIV, ss. 427-428, İstanbul 1996.
- Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üni. İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî (v. 855/1451), *Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXXVI, 1427/2006.
- Bebek, Adil, “Kebîre”, *DİA*, XXV, ss. 163-164, Ankara 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu’fî (v. 256/870), *Sahîh*, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- , *et-Târihu’l-kebîr*, I-VIII, Dâru’l-Fîkr, Beyrut ts.
- Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Raslân (v. 805/1403), *Mehâsinu’l-istilâh ve tazmînu Kitâbi İbni’s-Salâh (Câmiu şurûhi Mukaddimeti İbni’s-Salâh içinde)*, I-II, thk. Rıdvan Câmî’ Rıdvan, Dâru’l-ğaddîl-cedîd, Kahire-Mansûre 1432/2011.

- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (v. 255/869), *Kitâbu'l-hayevân*, I-VIII, thk.-şerh Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1416/1996.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (v. 400/1009'dan önce), *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, I-VI, Beyrut 1410/1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (v. 816/1413), *Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut 1405.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl (v. 255/869), *Sünen*, thk. Mahmud Ahmed Abdülmuhsin, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1421/2000.
- Demirel, Harun Reşit, "İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb*'de Buhârî'nin Bid'at Ehli Olmakla Cerh Edilen Râvilerinden Bahsetmesi ve *Hedyu's-sâri (Mukaddime)*'deki Müdafası", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 3 (Kasım 2000), ss. 29-59, Erzurum.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemalüddin Muhammed b. Musa (v. 808/1405), *Hayâtu'l-hayevân el-kubrâ*, ts.
- , *Hayâtu'l-hayevân*, tehzib ve tasnif: Es'ad el-Fâris, Dimeşk 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünenu Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Muâz, Tarık b. İvazullah b. Muhammed, *Şerhu Nüzheti'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser (nüsha muhakkaka alâ hamsi mahtûtât)*, Dâru'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzî', Kahire 1432/2011.
- Efendioğlu, Mehmet, "Velid b. Ukbe", *DİA*, XLIII, 35-36, İstanbul 2013.
- Emîru's-San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Tavzihu'l-efkâr li me'ânî Tenkîhi'l-enzâr (v. 1182/1768)*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-II, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine ts.
- Erul, Bünyamin, "Ta'n", *DİA*, XXXIX, ss. 558-560, İstanbul 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (v. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*, I-XVI, thk. Abdülazim Mahmud-Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1384/1964.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbu'l-ayn*, I-VIII, yy., ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî (v. 817/1414), *el-Kâmûsu'l-muhîd*, I-IV, el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmmeh li'l-kitâb, 1399/1979.
- Güneş, Yusuf, *Hadis Usûlü Açısından Bid'at Ehli Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. SBE., İstanbul 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (v. 463/1071), *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetu'l-ilmiyye, Medine ts.

- , *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, I-II, Mektebetu'l-meârif, Riyad 1403.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar, Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, cilt: 10, sayı: 1-2-3-4, ss. 1-29, Ankara 1997.
- Hızarcı, Ali, *Kur'ân'da Fısk*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üni. SBE., Ankara 2002.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Huseyn b. Abdirrahman (v. 806/1404), *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uġlika min Kitâbi İbni's-Salâh (Câmiu şurûhi Mukaddimeti İbni's-Salâh içinde)*, I-II, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvan, Dâru'l-ğaddi'l-cedîd, Kahire-Mansûre 1432/2011.
- İtr, Nureddin, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1412/1992.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy b. Abdillâh el-Cürcânî (v. 365/976), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-VII, Beyrut 1409/1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (v. 235/849), *Musannef*, I-VII, Riyad 1409.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî (v. 395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luġa*, I-VI, Dâru'l-fikr 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (v. 852/1448), *Nuhbetu'l-fiker fî mustalâhi ehli'l-eser*, Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- , *Nüzhetu'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalâhi ehli'l-eser*, Matbaatu Sefîr, Riyad 1422.
- , *Hedyû's-sârî Mukaddimetu Fethi'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-hadîs, Kahire 1424/2004.
- , *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1379.
- , *Lisânu'l-Mizân*, I-VII, Beyrut 1406/1986.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1404/1984.
- , *Takrîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-âsime, Riyad 1416.
- , *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 1412/1992.
- İbn Kânî, Ebû'l-Huseyn Abdülbâkî (v. 351/962), *Mu'cemu's-sahâbe*, I-III, Medine 1418.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (v. 774/1372), *Tefsîr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm)*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (v. 273/886), *Sünen*, I-II, Kâhire ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-meârif, Kahire ts.

- İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhim b. Mahled el-Hanzalî (v. 238/852), *Müsned*, I-III, Mektebetu'l-îmân, Medîne 1412/1991.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî (v. 595/1198), *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktasid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, I-XI, Beyrut ts.
- İbnu'l-Esîr, Ebû's-Saadât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Beytu'l-efkâr ed-devliyye, Lübnan 2005.
- İbnu'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Vezîr el-Yemânî (v. 840/1436), *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebî'l-Kâsım*, I-IX, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1415/1994.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî (v. 643/1245), *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-fikr Dimeşk 1406/1986.
- İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. İsmail (v. 371/981), *Mu'cemu şuyûhi Ebî Bekr el-İsmâîlî*, I-III, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 1410.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed Said b. Kâsım (v. 1332/1914), *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, y.y., ts.
- Koçak, İnci, "Ahfeş el-Evsat", *DİA*, I, 526, İstanbul 1988.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1272), *Tefsîr (el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân)*, I-XX, Kahire 1372.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Hindî (v. 1304/1886), *er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf (v. 742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Beyrut, 1400/1980.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (v. 1031/1622), *el-Yevâkîf ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti'l-fiker*, I-II, thk. el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1999.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *Sahîh*, I-V, Beyrut ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali (v. 303/915), *Sünen (el-Müctebâ mine's-Sünen)*, I-VIII, Beyrut 1409/1988.
- , *es-Sünenü'l-kubrâ*, I-VI, Beyrut 1411/1991.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî usûli'l-hadîs*, yy., ts.

- Öge, Sinan, *İslâm Düşüncesinde Fısk Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. SBE., Erzurum 2000.
- Özdemir, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2. sayı, ss. 499-521, Sivas 1998.
- Özdemir, Zehra, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. SBE., Kayseri 2007.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal (v. 425/1033'ler), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (v. 666/1267), *Mu'cemu'r-Râzî (Muhtâru's-sihâh)*, Çağrı Yayınları, 1408/1987.
- Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları-İbn Hacer-Bedruddîn Aynî*, TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed Abdirrahman (v. 902/1497), *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*, I-III, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1403.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Müessesetu'r-reyyân Beyrut 1426/2005.
- Şafak, Ali, "Fısk", *DİA*, XIII, ss. 37-38, İstanbul 1996.
- Şahin, Sümeyye, *Bid'at ile İlgili Hadislerin Tahkik, Tahriç ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. SBE., İstanbul 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/922), *Tefsîr (Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân)*, XXII, 286-288, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetu'r-risâle, 1420/2000.
- Tahhân, Mahmud, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetu'l-meârif li'n-neşr ve't-tevzî', Riyad 1425/2004.
- Tahir el-Cezâirî, Tahir b. Muhammed Salih Ahmed ed-Dımeşkî (v. 1338/1920), *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, I-II, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetu'l-matbûât el-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995.
- Tehânevî/Tânevî, Muhammed Ali/A'lâ b. Ali b. Muhammed (v. 1158/1745'den sonra), *Mevsûatu Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, I-II, Beyrut 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (v. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu't-Tirmizî)*, I-V, Beyrut ts.
- Yaran, Rahmi, "Bid'at", *DİA*, VI, ss. 129-131, İstanbul 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fâsık", *DİA*, XII, ss. 202-205, İstanbul 1995.

- Yılmaz, Musa K., "Fâsık ve Eğlence", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, yıl: 1997, ss. 5-28, Şanlıurfa 1997.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi-Hicrî İlk Üç Asır*, Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî (v. 1205/1791), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XL, Matbaatu'l-hukûme, 1410/1990.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Amr b. Ahmed (v. 538/1143), *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, I-VII, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Cemâlüddin b. Abdullah b. Bahadır (v. 794/1391), *en-Nüket alâ Mukaddime'ti İbni's-Salâh*, I-III, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Mektebetu edvâi's-selef, Riyad 1419/1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (v. 748/1347), *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-VIII, Beyrut 1995.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, I-XXIII, Müessesu'r-risâle, Beyrut 1413.
- , *el-Muğnî fi'd-duafâ*, yy., ts.
- , *Kitâbu'l-kebâir*, Dâru Temel li'n-neşri ve't-tevzî' (Temel Neşriyat), İstanbul 1985.

The Concept of al-Fisq and Fisq al-rawi in terms of the Hadith Methodology

Citation / ©-Tatlı, B. (2013). The Concept of al-Fisq and Fisq al-rawi in terms of the Hadith Methodology, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 21-54.

Abstract- *One of the most frequently used concepts both in the Qur'an and the Islamic intellectual history is certainly concept of "al-fisq" (الفسق). In many verses of the Qur'an is used derivatives of this word and the vast majority of them deal with infidels, polytheists and hypocrites. However the word of "al-fisq" is used from time to time about the some behaviors of Muslims. When we look at the History of al-Mazâhib/Islamic Sects we realize that the concept of al-fisq is nearly identified with the great sins (al-kabair) and the word of "al-fâsiq" was used for the owner of great sins (al-murtakib al-kabirah). In this sense, we can say that a "narrowing of meaning" has occurred in the concept of al-fisq in the subsequent period. When we came to the Methodology of Hadith area we come across a similar situation too. Thus, the phrase of "al-rawi al-fâsiq" is used in books of al-Carh and al-Ta'dil for the people who commit a grave sin and for al-mubtadis/heterodox persons. In this article which has not been studied in a tidy manner in the Methodology of Hadith, we have wanted to tell this adventure with the concept of al-fisk and tried to provide information on approaches to the topic in the Methodology of Hadith.*

Key Words: *al-Fisq, al-fâsiq, fisq al-rawi, bid'ah, al-murtakib al-kabirah, Qur'an, hadith, Sunnah, methodology of hadith*

Halil bin Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân

Prof. Dr. Nurettin Turgay*

Atf / ©- Turgay, N. (2013). Halil bin Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 55-79.

Özet- *Tüm insanlara hidayet yolunu göstermek, onların dünya ve ahirette huzur ve saadete kavuşmalarını sağlamak için gönderilen Kur'ân, Arap toplumunda yaşayan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) sünnetullah gereği Arapça olarak gönderildi. Kur'ân'ı gerektiği gibi anlamının yolu, Arap dilini kavramaktan geçer. Bu nedenle ilk tefsir çalışmalarının, dil ağırlıklı olduğuna şahit olmaktayız. Sahabe ve tabiun döneminde yapılan tefsir çalışmaları, daha çok sözlü olarak yapıldı. Ondan sonra gelen nesil, tefsir alanında ilk yazılı eserleri verirken, dil alanına ağırlık verdi. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bu dönemin önemli simalarındandır. O, çok yönlü çalışan, talebe yetiştiren ve eser bırakan bir âlimdir. Onun "Kitâbu'l-Ayn" adlı eseri, bir sözlük olmasına rağmen, "Garîbu'l-Kur'ân" konusu ile ilgili pek çok örneği de içermektedir. Bu eserde, yer verilen Kur'ân kelimelerinin izahı, tefsir alanını yakından ilgilendirmektedir. Onun, bu kelimeleri izah ederken, Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687) konu ile ilgili açıklamalarından yararlandığı kanaatine varmaktayız. Bu konuda yapılan bir çalışmanın, tefsir çalışmaları bakımından yararlı olacağı kanaatindeyiz.*

Anahtar sözcükler- *Kur'ân, tefsir, Halil b. Ahmed, dil, garibu'l-Kur'ân*



Giriş

Arap dili, Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasında önemli olan unsurların başında gelir. Çünkü Allah'ın gönderdiği peygamberler, -sünnetullah gereği- kendi toplumlarına konuştukları dille hitap ettiler.¹ Haliyle Kur'ân, Arap toplumuna o toplumun içinden seçilen bir peygamberle ve onların dilsel kültürleri ile gönderildiğinden, Arap dili ile nazil oldu.² Dolayısıyla Kur'ân'la ilgili doğru yorumlarda bulunmak ve isabetli sonuçlara ulaşmak, her şeyden önce Arap dilini kavramakla mümkün olabilmektedir. Bu nedenle olmalı ki, pek çok

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: nurettin.turgay@hotmail.com

¹ İbrahim 14/4.

² Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz. s. 51; Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru'l-Kutubi'l-Lübânî, Beyrut 1960, s. 780; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1969, s. 195 vd.

âlimin bu konuda yazmış olduğu yorum ve açıklamaları okumaktayız. Mücâhid'in (ö. 103/721), bu konu ile ilgili bir açıklaması şöyledir: "Allah'a ve ahiret gününe inanan birinin, Arapların dilini bilmeksizin Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir."³ Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) de bu hususta şöyle dediğini okumaktayız: "Arap dilini bilmediği halde, Allah'ın kitabını tefsir eden bir kimse bana getirilse, ona mutlaka ibretlik bir ceza vereceğim."⁴ Bu tür ifadeler, Arap dilinin Kur'ân tefsirindeki önemini vurgulamaktadır. Başta Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) olmak üzere sahabe, onlardan sonra gelen tabiin ve tebei tabiin müfessirlerinin çoğunluğu, Kur'ân'ı tefsir ederken ayetlerdeki kelimelerin dil yönü üzerinde durdular. Bu tür bilgiler, Arap dilinin Kur'ân'ı yorumlamadaki önemini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın dil yönü ile ilgili tefsir çalışmalarının çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce İslâm dininin Arap Yarımadasının dışına yayılması neticesinde Araplar farklı milletlerle karşılaştı, onların kültürleriyle tanıştı ve yabancı kelimeler Arap diline karıştı. Bunun sonucu olarak da Arap dilinde bozulmalar meydana geldi ve çeşitli kelimeler yanlış kullanılmaya başlandı. Arapça dil kurallarına aykırı biçimde meydana gelen ve "الحنlahn" diye bilinen hatalı konuşmalar ortaya çıktı.⁵ Bu tür hatalı konuşmaların, nahiv ilminin yazılmasında ve Kur'ân'ın dil yönü ile ilgili tefsir çalışmalarının meydana gelmesinde önemli etkisi bulunmaktadır. Tarih boyunca olaylar, tek yönlü değil, çok yönlü gelişmektedir. Ona göre dilde meydana gelen bozulmanın yanında, Kur'ân'ı anlamaya duyulan ihtiyacın ve sonuçta ortaya çıkan dil ekolleri arasındaki mücadelenin, ayrıca dini ve siyasi etkenlerin de Kur'ân'ın dil yönü ile ilgili çalışmalarda etkileri vardır.⁶ Arap dili ile ilgili çalışmalar, tabiin döneminde başlamakla beraber, özellikle ondan sonraki dönemde, hicri ikinci asırda önemli bir düzeye geldi. Bu süreçte gelişen dil çalışmaları, Kur'ân tefsirinde egemen bir unsur haline geldi. Hicri ikinci asırdan itibaren dile dayalı tefsir çalışmaları, kendini göstermeye başladı. O dönemlerde, Kur'ân'ın dil yönü ile ilgili bilgilerin ve özellikle "Garibu'l-Kur'ân" ilminin geliştiğine şahit olmaktadır.⁷ Bununla beraber, Kur'ân

³ Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Komisyon, Beyrut 1994, I, 396; Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 2006, II, 1209.

⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 302.

⁵ Muhammed Tuncî ve Râcî Esmer, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi Ulûmi'l-Luga*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 497.

⁶ İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tibyan yayıncılık, İzmir 2012, s. 59 vd.

⁷ Mecduddîn Ebu's-Saadât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Gâribi'l-Hadis ve'l-Eser*, nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I, 9; Hâcî Halffe Mustafâ b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût trz. II, 1203; Aydın, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlimi

ayetlerini sadece sarf ve nahiv kaideleri ile tefsir edip yorumlamak, yeterli değildir.⁸ Ancak konu ile ilgili hadislerin mefhumuna ters düşmeyen dil yorumları, muteber kabul edilir.⁹ Âlimlerin bu konuda çeşitli yorumları vardır.¹⁰

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791), hem Arap dili hem de Kur'ân ile ilgili çalışmalarda büyük katkıları vardır. O, Kur'ân'ın harekelenmesinde, Arap dilinin gramerinin gelişmesinde, Arapça sözlük yazımında, Aruz vezninin tespitinde ve benzeri alanlarda katkısı olan bir kişidir. Onun yazmış olduğu "Kitâbu'l-Ayn" adlı sözlüğünde, Kur'ân ayetlerinde yer alan pek çok kelimeye yer verilmekte ve bu kelimelerin garip yönleri açıklanmaktadır. Bu nedenle onu tanımanın ve özellikle onun Kur'ân'ın filolojik yönü ile ilgili çalışmalardaki katkılarını bilmenin önenli olduğu kanaatindeyiz. Bu gaye ile bu çalışmamızda onu ve "Garibu'l-Kur'ân" konusuna olan yakınlığını anlatmayı düşündük.

A – HALİL BİN AHMED'İN (ö. 175/791) HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

Halil b. Ahmed, hicri 100, miladi 718 yılında Umman'da doğdu. Çeşitli yerleri dolaştığı halde, ömrünün çoğu Basra'da geçti. O, yalnız Basra'nın değil, bütün İslâm âleminin müstesna bir dil âlimidir. O, lügat, gramer, musiki ve aruz ilimlerinde şöhret sahibidir. Büyük bir âlim olmasına rağmen Halil b. Ahmed, babasından kalan bir bahçenin geliri ile mütevazı bir hayatı yaşadı. Basra'da İsa bin Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Ebu Amr ibn el-A'lâ (ö. 155/772) gibi dönemin ünlü dilcilerinden ders aldı. Aralarında Sibeveyhi (ö. 180/796) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi geleceğin önde gelen dil bilginlerinin de bulunduğu birçok öğrenciye ders verdi.¹¹ Halil b. Ahmed, ilk Arap sözlükçüleri arasında yer aldı. Sanskritçe sözcüklerdeki yonteme uyarak sözcükleri, sessiz harflerin gırtlaktan çıkış yerlerine göre sıraladı. Buna göre ilk ses, "ğ ayn" olduğundan ve bu sesi taşıyan sözcükler başa geldiğinden, sözlüğüne "Kitâbü'l-Ayn" adını verdi. Bu kitap, daha sonraları basıldı ve bugün piyasada çeşitli baskıları bulunmaktadır. Halil b. Ahmed, "Risâle fî Ma'na'l-Hurûf"

Açısından Değerlendirilmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 2011, cilt: 11, sayı: 1, s. 37 vd.

⁸ Ebu'l-Hasan Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s. 606.

⁹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz. s. 198; Ahmed b. Abdülhakim İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Mucemmu'u'l-Melik, Medine 2004, VII, 286.

¹⁰ Bkz. Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, s. 33 vd.

¹¹ İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 69 vd.; Ebû Said Hasan b. Abdullah b. Marzubân es-Sirâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyûn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Beyrut 1936, s. 55; Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zubeydî, *Tabakatü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır 1954, s. 47; Ali İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1986, I, 344 vd.

adlı kitabında ise, harflerin anlamları üzerinde durdu. Aruz veznini bulması da kendisine büyük ün kazandırdı. O zaman için çeşitli alanlarda yeni eserler yazdığı gibi, öğrencilerine araştırma tekniklerini ve eser yazma usulünü öğretti.¹² Sibeveyhi, ondan öğrendiği grameri kaydederek nahiv alanında meşhur olan “el-Kitab”ı yazdı. Leys b. Muzaffer (ö. 187/803), ondan lügatı, Ali b. Nasr el-Cehdami hadisi, Müerric b. Amr es-Sedusi (ö. 195/810) şiir ve lügatı, Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) hadis ve lügatı, Ahfeş el-Avsat (ö. 215/830) ve Asmaî grameri öğrenerek alanlarında kıymetli eserleri yazdılar.¹³

Halil b. Ahmed, yabancı diller, tıp, matematik ve benzeri alanlarda da kendisini ispatlayan bir âlimdir. Hatta bazı rivayetlere göre, hesap ile ilgili bazı formülleri düşündüğü bir sırada dalgın bir halde camiye girerken, cami sütunlarından birine çarparak rahatsızlandı ve bu olay, onun ölümüne sebep oldu.¹⁴ Ayrıca o, musiki alanında da ilk çalışmalarda bulunan kişidir.¹⁵ Kısacası, ondan sonraki dönemlerde yetişen pek çok âlim, onun son derece zeki bir insan olduğunu dile getirmektedir. İlim erbabı, onun Arap dili ve edebiyatı alanında bir deha olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

İslam coğrafyasının genişlemesinden sonra diğer milletlerin dilleriyle tanışan Araplar, kendi dillerini başka dillerin etkisinden korumak için, dil çalışmalarına özel bir önem verdiler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hicri ikinci asırdan itibaren gramere dair eserler telif edildi. Bu arada, Arapçanın ses özellikleri de incelenme konusu oldu. Halil b. Ahmed, çeşitli alanlarda olduğu gibi bu konuda da öncü oldu. O, “Kitabu'l-Ayn” adlı eserini bu yöntemle yazdı. Onun, bu eserinin mukaddimesinde verdiği sesle ilgili bilgiler, kendisinin bu ilim dalındaki bilgisi yanında bu ilmin üstadı, öncüsü ve lideri olduğunu da göstermektedir.¹⁷ Bazı müsteşrikler, Halil b. Ahmed’in yaşadığı dönemde Basra’da çok sayıda Hind’li nüfusun bulunduğunu ve Halil’in, eski Hind Sanskritçesine ait olan mahreç esasına dayalı bu sistemi onlardan aldığını, sesler ve mûsikiye olan meylinin de Hindlilerin tesirinden kaynaklandığını ileri sürerler. Ancak bunların, bu konuda ileri sürdükleri görüşleri

¹² es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâiha*, Mısır tsz. I, 80 vd.

¹³ Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebibekir b. Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut tsz. II, 245; Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 311.

¹⁴ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II, 248.

¹⁵ H. G. Paul Farmer, *Tarihu'l-Musiki'l-Arabiyye*, trc. Hüsyin Nassar ve Abdulaziz el-Ehvânî, Kahire 1956, s. 21 vd.; Nihat M. Çetin, “Arûz”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 426.

¹⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyinve'n-Nuhât*, nşr. M Ebu'l-Fadl, Beyrut tsz. I, 558.

¹⁷ İbrâhîm Enîs, “Cuhûdu 'Ulemai'l-'Arab fî'd-Dirâseti's-Savtiyye”, *Mecelletu Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, Kahire 1962, XV, 42; Hâzîm Süleymân el-Hullî, “el-Halîl Râidu İlimi's-Savt”, *Mecelletu Mecma'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi-Dimaşk*, Şam 1993, c. 68, sayı. 2, s. 195; Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, XV, 309 vd.

hakkında ikna edici delilleri bulunmamaktadır. Onların dedikleri gibi olsa bile, Araplar arasında seslerin tasnifinin önemine ilk dikkat çeken ve ses çalışmalarını başlatan kişi, yine de Halil b. Ahmed'tir.¹⁸ Halil b. Ahmed, bu eserinin mukaddimesinde Arapça seslerin tahlili ve incelikleri ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Araplar dışındaki dilciler, fonetik konusundaki bu bilgilere Halil b. Ahmed'ten asırlarca sonra ulaşılar. Bu bakımdan Halil b. Ahmed, Arap dilinin fonetik özellikleri ile ilgili ilk sistemik çalışmayı yapan kişi kabul edilir.¹⁹ Halil b. Ahmed bu sözlüğü ortaya koyduğu dönemde, iki ses sistemi vardı. Bunlardan biri, Süryâniler tarafından bilinip kullanılan ve Sâmî dillerinin tâbi olduğu Ebced sistemi idi. Diğeri ise, Nasr b. Âsım'ın (ö. 89/708) ortaya koyduğu ve harflerin noktalamasını yaparken onları şekillerine göre dizdiği elif bâ sistemi idi. Halil b. Ahmed, bu iki sistemden hiçbirini almadı. O, temelde harflerin mahreçleri, sıfatları ve uyumu konularını esas aldı. Konuşmanın boğaz ile ağız boşluğu yoluyla gerçekleştiğini ve boğazın en aşağısındaki harfin söze başlamaya en uygun harf olduğunu kabul etti. Harflerin mahreçlerine ve konuşma organlarındaki yerleşimine göre sıralamasının en sağlam ilmî sıralama olduğunu savundu.²⁰ Celaluddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) İbn Keysân'dan (ö. 299/911) naklettiğine göre, Halil b. Ahmed'in "ع ayn" harfini temel almasının nedeni şöyledir: "Hemzeyle başlamadım. Çünkü hemze noksanlaşır, değişir ve hafze uğrar. Elif'le de başlamadım. Çünkü o, ne bir isim, ne de bir fiilde zait veya mübdel olması hariç kelime başında gelmez. Ancak bazı istisnalarda zait veya değişerek gelebilir. Karın boşluğundan gelen "ه he" harfi ile de başlamadım. Çünkü o hafidir ve sesi yoktur. Bu yüzden ikinci bölgeye indim. Orada "ع ayn" ve boğazdan gelen "ح ha" harfleri vardı. "ع ayn"ın daha açık ve net olduğunu gördüm ve te'lifte en güzelinin meydana gelmesi için, "ع ayn" harfi ile başladım."²¹ Halil b. Ahmed'in, harflerin tertibi konusunda izlediği bu yöntem onun, sesin akciğerlerden çıkan hava sebebiyle meydana geldiğine dair bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

¹⁸ Enis, "Cuhûdu 'Ulemai'l-'Arab fi'd-Dirâseti's-Savtiyye", s. 42; el-Hullî, "el-Halîl Râidu İlimi's-Savt", s. 195; Aylân b. Muhammed el-Hâzîmî, "el-Esvâtü'l-Arabiyye beyne Halil ve Sibeveyh", *Buhûsü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye*, Mekke 1984, XI, 348 vd.; Kenan Demirayak-Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000, s. 141 vd.

¹⁹ Muhammed Hassân el-Tayyân, "İlimü'l-Esvât İnde'l-'Arab", *Mecelletü Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, Şam 1994, cilt: 69, sayı: 4, s. 779; el-Hâzîmî, "el-Esvâtü'l-Arabiyye beyne Halil ve Sibeveyh", s. 348.

²⁰ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut tsz. s. 7; Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî A'mâluhû ve Menhecuhû*, Dâru'r-Râ'id el-'Arabî, Beyrut 1986, s. 96; *Abkariyyün mine'l-Basra*, Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut 1986, s. 36; Hilmi Halîl, *et-Tefkîrû's-Savfî İnde'l-Halîl*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1988, s. 13.

²¹ es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 90.

Yazı, Mekke'ye ilk defa Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşça kendisinden biraz büyük muasırları zamanında geldi. O zamanlarda nokta kullanılmıyordu. Hz. Osman zamanında yazdırılan imam mushafta noktalar kullanılmadı. Bu da kelimenin Peygamberimizden rivayet edilen kıraat vecihleri ile okunmasına imkân veriyordu. Kur'ân, ilk defa Hz. Ebu Bekir zamanında mushaf haline getirildi ve Hz. Osman zamanında, korunan nüshaya bağlı kalınarak yeniden yazıldı. İslâmiyet etrafa yayılınca, Arap olmayan milletler de Müslüman oldular. Bunlar, noktasız ve harekesiz Kur'an'ı okumakta herkes gibi güçlük çekiyor, lahn ve hataya düşüyordu. Bu güçlüğü gidermek, hataları önlemek için Kur'an'a hareke ve nokta koyma ihtiyacı hâsıl oldu. Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688), Kur'an okunurken meydana gelebilecek okuma hatalarını ortadan kaldırmak amacıyla hareke sistemini geliştirdi. Abdümelik b. Mervan (ö. 86/705) döneminde, Kur'an'daki bazı harfleri birbirinden ayırmak için noktalar konuldu. Daha sonra, bu günkü şekliyle i'rab alametleri olan fetha, damme, kesre ve sükûn konuldu. Bu harekelendirmede Halil b. Ahmed el-Ferahîdî'nin yolu izlendi. Önceleri noktalar harfin yazıldığı mürekkepten farklı bir renkte konuyordu. Fetha yerine harfin üstüne bir nokta, kesre yerine harfin altına bir nokta, zamme yerine harfin önüne bir nokta, sükûn yerine iki nokta konuluyordu. Daha sonra Abdümelik devrinde şekilce birbirine benzeyen harfleri ayırt edebilmek için noktalama ihtiyacı duyuldu. Bu iş için de nokta kullanılınca, harekeleme gayesiyle konulan noktalama ile karıştı. Önceleri noktalama için ayrı, harekeleme için de ayrı mürekkepler kullanıldı. Bir müddet sonra ise, harekeleme işinde şimdi bilip kullandığımız işaretler teşekkül etti. Buna göre bu iş, başlıca üç safha geçirdi:

- 1 – Kelime sonlarında nokta şeklinde harekelerin konulması.
- 2 – Birbirine benzeyen harfleri ayırdetmek için harflerin noktalanması.
- 3 – Bugünkü şekliyle harekelerin konulması. Bu harekeler, Halil b. Ahmed'in eseri olarak bilinmektedir.²²

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, Kur'an'ın harekelenmesinde, Arap dilinin gramerinin gelişmesinde, Arapça sözlük yazımında, Aruz vezninin tespitinde ve bu gibi alanlarda katkısı olan bir kişidir. Onun yazdığı "Kitâbu'l-Ayn" adlı sözlüğünde, Kur'an ayetlerinde yer alan pek çok kelimeye yer verilmekte ve bu kelimelerin garip yönleri açıklanmaktadır. Bu çalışmamızda, Ğaribu'l-Kur'an hakkında bazı

²² İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 60 vd; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937, s. 144; ed-Dânî, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Dimaşk 1960, s. 3 vd; Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târihu'l-Kur'an*, Beyrut 1969, s. 87 vd; Muhammed Abdu'l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 408; Subhi es-Salih, *Mebâhisun fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985, s. 92 vd.

bilgileri verdikten sonra, Halil b. Ahmed el-Ferahîdî'nin "Kitâbu'l-Ayn" adlı sözlüğünde yer verdiği bu ayetlerden bazı örneklere yer verip söz konusu ayetlerdeki garib kelimeleri açıklamaya çalışacağız.

Halil b. Ahmed, hicri 175, miladi 791 yılında Basra'da vefat etti.²³

B – GARİBÜ'L-KUR'ÂN

Arapçada "ğarebe" kökünden türemiş bir isim olan "garib" kelimesi, yurdundan uzak kalan, gözden kaybolan, yabancı, tek, nâdir, eşsiz ve emsalsiz olan, bilinmeyen, mübhem, üstü kapalı, zor anlaşılan söz gibi anlamlara gelmektedir. "garib" kelimesinin çoğulu, "ğurebâ" şeklindedir.²⁴ Vatandan uzak olma haline de "gurbet" denmekte ve "garib" ile aynı kökten gelmektedir. Garib kelimesi, ayrıca edebî tenkit eserlerinde ilginç, eşsiz, tek, orijinal ve benzeri anlamlarda övgü ifade etmek için kullanılmaktadır. Genel olarak, talaffuzu zor, kaba, müstehcen, kulak tırmalayan, daha önce kullanılırken sonradan unutulmuş, zamanla anlam değişikliğine uğrayan, dilleri fasih büyük Arap kabilelerinden uzakta yaşayan küçük boylardan birinin lehçesinden olan veya bir yabancı dilden Arapçaya geçen kelimeler, garib olarak kabul edilir. Garib kelimesi, belagat, hadis ve tefsir ilimlerinin her birinde ayrı anlamlarda kullanılmaktadır.²⁵ Arapçada "garib" olarak kullanılan bu kelime, Türkçe'ye "garip" diye geçmiş bulunmaktadır. Kelimelerin zor anlaşılması, ya anlamının kapalı ya da şâz ve yabancı oluşundan kaynaklanır. Kur'ân'ın lafızları, anlam bakımından iki çeşit halinde değerlendirilebilir:

1 – Manası herkes tarafından bilinen yer, gök, su vb. kelimeler.

2 – Manası kapalı olup ancak ilim ehli olan kişiler tarafından bilinen kelimeler. İşte "Garibü'l-Kur'ân"ın konusu, bu ikinci grupta ifade edilen kelimelerdir.

Bundan anlaşıldığına göre "Garibü'l-Kur'ân", anlamı bilinmeyen ve ancak araştırma sonucunda manasına ulaşılan Kur'an kelimeleri için kullanılan bir terimdir. Diğer bir ifade ile "Garibu'l-Kur'ân", az kullanılması, farklı lehçe ve dillerden alınması sebebiyle manası sözlüklere veya uzmanlarına başvurulmadan anlaşılmayan kapalı lafızlarla ilgili bilgi alanıdır.²⁶ "Garibu'l-Kur'ân", "Meâni'l-Kur'ân" ilminin ayrılmaz bir parçasıdır.²⁷

²³ Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 311.

²⁴ Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "ğerebe", *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 639.

²⁵ Ahmed Sa'd el-Hatib, *Mefâtihu't-Tefsîr*, Daru't-Tedmuriyye, Riyad 2010, II, 626 vd.

²⁶ Mustafa Ünver ve diğerleri, *Tefsîr Tarihi ve Usulü*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir tsz. s. 166.

²⁷ Musaid b. Süleyman b. Nasr et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-İbni'l-Cevzî, Riyad 2000, s. 328.

Kur'ân, Arapça²⁸ ve büyük çoğunluğu Kureyş lehçesi ile indi. Ancak onda, diğer Arap lehçelerinden kelimeler de vardır. Kur'ân'da, Kureyş lehçesinin dışında diğer bazı Arap lehçelerine ve farklı dillere ait lafızlar bulunduğu nakledilmektedir.²⁹ Kur'ân'da garib kelimelerin varlığı, bu sebeplere dayanmaktadır. Bununla beraber onda, az kullanılmasından dolayı mânası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar da vardır. Tefsir ilminde Kur'an'daki bu tür kelimelerin açıklanması, "Garibü'l-Kur'ân"ın konusunu teşkil etmekte ve bu kapsamda değerlendirilmektedir.³⁰

"Garibu'l-Kur'ân" ilmi, tefsir ilmi ile ilgili çalışmalarda, anlaşılması zor olan garib kelimeleri açıklayarak ortaya koyma gayretleri neticesinde ortaya çıktı. Kur'ân'daki garib kelimelerin tefsirine yönelik faaliyet, filolojik tefsirin ilk merhalesi olarak kabul edilir. Bu çalışmalar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân'ın nüzûlü ile birlikte bazı ayetlerdeki kavramları tefsir etmesi ile başladı.³¹ Hz. Muhammed'in, (s.a.v.) "Kur'ân'ın gariblerini araştırınız" dediği rivayet edilmekte ve Kur'ân'ın gariblerini bilmeyenlerin Allah'ın kelâmını tefsir etmekten sakınmaları istenmektedir. Abdullah b. Abbas, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra sahabeler arasında bu ilmin öncüsü sayılmaktadır. Kuran tefsiri ve garib kelimeler hakkında İbn Abbastan rivayet edilen en eski ve güvenilir haberler, Sahifetu Ali b. Ebi Talha adlı eserde nakledilmektedir. "Garib" kelimesi, hicri ikinci, (miladi sekizinci) yüzyıldan itibaren Kur'ân ve hadislerdeki garib lafızlara dair eserlerde kullanılarak terim haline geldi. Başlangıçta, anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait olan çok az kelimeyi kapsarken, zamanla Kur'ân ve hadislerdeki eş anlamlı kelimelerle âyet ve hadislerde farklı mânalar taşıyan kelimeler ve değişik yapıdaki cümleler de garib kapsamına dâhil edildi. Tefsir ilminin yazılarak kayıt altına alınmaya başladığı bu dönemden itibaren, bu ilim dalında "Garibü'l-Kur'ân", "Meâni'l-Kur'ân" ve "Müşkilü'l-Kur'ân" adında pek çok eser yazıldı. el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) "el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân" adlı eserinin, "Garibu'l-Kur'ân" konusunda yazılan eserlerin en muteber kitabı olarak kabul edilmektedir.

²⁸ Yûsuf 12/2; İbrahim 14/4; eş-Şura 26/7; el-Fussilet 41/2, 3; ez-Zuhuf, 43/3.

²⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 149.

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Garibu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 379.

³¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tefsîru Müşkilü'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût 1988, s. 52; Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek ibnu'l-Yezidî, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, Thk. Abdürrezzâk Huseyn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1987, s. 8; Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 159; Celal Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul tsz. s. 169 vd.

C – KİTÂBU'L AYN'DA AÇIKLANAN BAZI GARİB KELİMELEER

Arap dilinin çeşitli alanlarında çalışmalarda bulunan Halil b. Ahmed, "Kitabu'l-Ayn" adlı sözlüğünün pek çok yerinde kelimeleri izah ederken, Kur'ân ayetlerindeki garib kelimelerden örnekler verdiğini okumaktayız. Çalışmamızın bu bölümünde, Halil b. Ahmedin bu alandaki açıklamalarından bazı örnekleri vereceğiz. Verdiğimiz bu örnekleri, özellikle Abdullah b. Abbas'ın yorumladığı rivayet edilen kelimelerle karşılaştırarak yorumlamaya çalışacağız.

1 – Halil b. Ahmed, sözlüğünde Kur'ân'ın çeşitli kelimelerini örnek olarak vermekte ve bunların garib yönü üzerinde durmaktadır. Onun örnek olarak verdiği kelimelerden biri, "جَنَفَ cenef" kelimesidir. O, bu kelime için aşağıdaki ayetlere yer vermektedir:

فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Vasiyet edenin hataya meyletmesinden veya günaha girmesinden endişe duyan kimse, ilgililerin arasını düzeltirse ona günah yoktur. Şüphesiz ki Allah, başışlayandır ve merhamet edendir."³²

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah, başışlayandır ve merhamet edendir."³³

Halil b. Ahmed, bu iki ayette geçen "جَنَفَ cenef" kelimesini, "insanın hür iradesi ile meyl etmesi" diye yorumlamaktadır. Ona göre "جَنَفَ cenef" kelimesi, genel olarak "her türlü söz ve davranışlarda bir tarafa meyl etmek" anlamındadır.³⁴ Abdullah b. Abbas'ın, "جَنَفَ cenef" kelimesini "إِثْمٌ ism" yani günah anlamında yorumladığını okumaktayız.³⁵ Râğıb el-İsfahânî, "جَنَفَ cenef" kelimesinin meyletmek, ancak bu ayette günaha yönelmek anlamında olduğunu kaydetmektedir.³⁶ Ayrıca bu ayette geçen "جَنَفَ cenef" kelimesi, çeşitli tefsir kaynaklarında haktan ayrılıp günaha, harama meyletmek anlamında

³² el-Bakara 2/182.

³³ el-Mâide 5/3.

³⁴ el-Ferahidî, "cenefe", *Kitâbu'l-Ayn*, s. 160.

³⁵ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Raşid Abdulmunim er-Recâlî, Mektebetu's-Sunne, Kahire 1991, s. 95; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 150.

³⁶ el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, "cenefe", *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Daru Kahraman, İstanbul 1986, s. 141.

yorumlanmaktadır.³⁷ Aslında “ *جَنَفٌ*”, Halil b. Ahmed'in de dediği gibi, her türlü ayrılma ve sapma anlamında kullanılmaktadır.³⁸

2 – Halil b. Ahmed'in, garib kelimeler için yer verdiği diğer bir örnek ise, “ *فَرَشٌ* fers” kelimesidir ve bu kelime için şu ayeti örnek olarak vermektedir:

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Hayvanları da yük ve kesim için yaratan Allah'tır. O halde, Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden yiyin ve şeytanın adımlarına uymatın. Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır.”³⁹

Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “ *فَرَشٌ* fers” kelimesini, yük için değil, kesim için kullanılabilen hayvan diye yorumlamaktadır.⁴⁰ Abdullah b. Abbas'ın, “ *فَرَشٌ* fers” kelimesini “ğanem” yani koyun anlamında yorumladığını okumaktayız.⁴¹ Pek çok âlim, bu ayetteki “ *فَرَشٌ* fers” kelimesini koyun anlamında yorumlamaktadır. “ *فَرَشٌ* fers” kelimesinin, Arap şiiirinde de bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bu konudaki bir beyit şöyledir:

أُورِثْتِي حَمُولَةً وَفَرِشًا - أُمِثُّهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَثًا

“Bana deve ve koyunu miras olarak bıraktı. Ben, her gün onları gezdiriyorum.”⁴²

Ayrıca bazı âlimler, “ *فَرَشٌ* fers” kelimesini yere serilen ev eşyası, yere yayılan ekin, geniş çöl, devenin yere yayılan ayağı ve benzeri anlamlarda yorumlamaktadırlar. Bu kelimenin çoğulu kullanılmamaktadır. Nahhas (ö. 338/949) ise, “ *فَرَشٌ* fers” kelimesini yere serilen yün ve deri gibi nimetler olarak değerlendirmektedir.⁴³ Halil b. Ahmed, bu kelimeyi kesim için kullanılan hayvan anlamında yorumlamaktadır. Âlimlerden bazıları da bu konuda açıklamada bulunurken, koyunun bu hayvanların başında geldiğine dikkat çekmektedirler. Diğer bazı âlimler ise, bu tür hayvanların istifade edilen cilt ve yün gibi yararlarına işaret etmektedirler. “ *فَرَشٌ* fers” kelimesi, âlimler tarafından bu şekilde değişik

³⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003; I, 96; Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, Muessesetu'l-Kutubi's-Safiiyye, Beyrut 1992, I, 234.

³⁸ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 68.

³⁹ el-En'âm 6/142.

⁴⁰ el-Ferâhîdî, “ferese”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 737.

⁴¹ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 217; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 151.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII, 74.

⁴³ el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 74.

anlamalarda yorumlanmaktadır. Bu tür yorumlar, Kur'ân'da yer alan bazı kelimelerin anlam zenginlikleri göstermektedir.

3 – Kur'ân'da yer alan garib kelimelerden biri de “ فَضِيَ kadâ” fiilidir. Halil b. Ahmed, bu fiili yorumlarken şu ayetlere yer vermektedir:

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا

“İsrailoğullarına Kitap'da, 'Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz' diye bildirdik.”⁴⁴

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَن لَوْ كَانَُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ

“Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, ancak değneğini yiyen kurt onun ölümünü cinlere fark ettirdi. Şayet gaybı bilmiş olsalardı, bu çok küçük azapta kalmazlardı.”⁴⁵

Halil b. Ahmed, “ فَضِيَ kadâ” fiilini hükmetti diye tanımladı, sonra bu ayetlerin ilkinde bu fiili, vasiyette bulunup bildirmek, ikinci ayette ise, vakit ve zamanın gelmesi şeklinde izah etti.⁴⁶ Abdullah b. Abbas, bu ayetlerin ilkinde geçen “ فَضِيَ kadâ” fiilini “ أَعْلَمَ a'leme” yani bildirmek anlamında yorumladı.⁴⁷ Kur'ân'da türevleriyle birlikte 63 defa geçen⁴⁸ “ فَضِيَ kadâ” fiili, söz veya fiil ile bir işi uygulayıp meydana getirmek, halletmek, karar vermek, yapmak, yürütmek ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Bu fiil, Allah tarafından icra edilen ilahî veya insanlar tarafından meydana getirilen beşerî olmak üzere iki şekilde olur.⁴⁹ “ فَضِيَ kadâ” kelimesi, kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde, Allah'ın dilemesi,⁵⁰ emredip hükmetmesi⁵¹ ve bir şeyi tamamlayıp yerine getirmesi⁵² anlamlarında kullanılmaktadır. “ فَضِيَ kadâ” fiili Kur'ân'da, beşer olarak insanın zaman itibarıyla süreyi tamamlaması,⁵³ sözünü yerine getirmesi,⁵⁴ başkasını öldürmesi⁵⁵ veya başkası tarafından

⁴⁴ el-İsrâ 17/4.

⁴⁵ Sebe' 34/14.

⁴⁶ el-Ferahidî, “kedâ”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 796.

⁴⁷ Ali b. Ebî Talha, *Sahifetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 316; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 152.

⁴⁸ Muhammed Fuad Abdulbaki, “kadâ”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 546 vd.

⁴⁹ el-İsfahânî, “kadâ”, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 613.

⁵⁰ el-Bakara 2/117; Alu imrân 3/47; el-Mü'min 40/68.

⁵¹ el-En'âm 6/2, 60; el-İsrâ 17/23; Meryem 19/35; el-Ahzâb 33/36, 37; Yâsîn 36/82; ez-Zümer 39/42.

⁵² Tâhâ 20/114.

⁵³ el-Kasas 28/29.

⁵⁴ el-Ahzâb 33/23.

öldürülmesi⁵⁶ anlamlarında kullanılmaktadır. Halil b. Ahmed'in "kadâ" fiili için yaptığı tanım, bu anlamların hepsini ifade edebilecek derecede geniş kapsamlıdır. Bu tür örnekler, Halil b. Ahmed'in Kur'ân kelimelerinin filolojik yönleri hakkındaki geniş bilgilerini ortaya koymaktadır.

4 – "فِتْنَةٌ fitne" kelimesi, Kur'ân'ın pek çok ayetinde yer alan ve çeşitli anlamlar için kullanılan garib bir kelimedir. Bu kelimenin yer aldığı bazı ayetler şöyledir:

يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ

"O gün onlar, ateşin üstünde tutulup eritilecekler."⁵⁷

الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ

"Fitne çıkarmak, adam öldürmekten daha kötüdür."⁵⁸

مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ

"O'na karşı kimseyi fitneye sürükleyecek değilsiniz."⁵⁹

Halil b. Ahmed "فِتْنَةٌ fitne" kelimesini, bu ayetlerin ilkinde ateşte yakmak, ikicisinde azap ve üçüncüsünde ise, sapma olarak açıklamaktadır.⁶⁰ Abdullah b. Abbas, "Seni sıkı bir denemeden geçirdik"⁶¹ mealindeki ayette geçen "فِتْنَةٌ fitne" kelimesini de imtihan diye yorumlamaktadır.⁶² Ayrıca o, "O'na karşı kimseyi fitneye sürükleyecek değilsiniz"⁶³ mealindeki ayette geçen "فِتْنَةٌ fitne" kelimesini sapma⁶⁴ ve "O gün onlar, ateşin üstünde tutulup eritilecekler"⁶⁵ mealindeki ayette yer alan "fitne" kelimesini de, ateşte yakmak anlamında yorumladı.⁶⁶ Halil b. Ahmed ile Abdullah b. Abbas'ın bu kelimeler hakkındaki yorumları, birbirleri ile örtüşmektedir. Bu durum, Halil b. Ahmed'in Abdullah b. Abbas'ın bu konu ile ilgili görüşlerinden yararlanmış olabileceğini göstermektedir. Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan "فِتْنَةٌ fitne" kelimesi, "يفتن - يفتن fetene-yeftinu" fiilinden

⁵⁵ el-Kasas 28/15.

⁵⁶ Fâtır 35/36.

⁵⁷ ez-Zariyât 51/13.

⁵⁸ el-Bakara 2/191.

⁵⁹ es-Saffât 37/162.

⁶⁰ el-Ferahidî, "fetene", *Kitâbu'l-Ayn*, s. 729.

⁶¹ Tâhâ 20/40.

⁶² Ali b. Ebî Talha, *Sahifetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 344; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

⁶³ es-Saffât 37/162.

⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 154.

⁶⁵ ez-Zariyât 51/13.

⁶⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 154.

türemiş bir isimdir. Bu fiil, fitneye düşmek, fitneye düşürmek, şaşmak, saptırmak, azdırmak, işkence etmek, tecrübe etmek, sınamak, imtihan etmek, yakmak, altın, gümüş ve benzeri madenleri eritmek, birini bir şeyden vaz geçirmek ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Ayrıca Arap şiirinde, “فِتْنَةٌ fitne” kelimesine geniş yer verilmektedir.⁶⁷ “فِتْنَةٌ fitne” kelimesi, türevleriyle birlikte Kur'ân'da altmış defa geçmektedir.⁶⁸ Abdullah b. Abbas ve Halil b. Ahmed'in Kur'ân'ın bazı ayelerinde geçen fitne kelimesi ile ilgili yorumları, anlam itibarıyla biri diğerinden herhangi bir farklılığı ortaya koymamaktadır. Ayrıca, “*Bilin ki, mallarınız ve çocuklarınız ancak bir fitnedir*”⁶⁹ mealindeki ayette geçen “فِتْنَةٌ fitne” kelimesi, Kur'ân meallerinin çoğunda imtihan diye tercüme edilmektedir. “فِتْنَةٌ fitne” kelimesi bu ayette, imtihan ve onun olumsuz neticesi olan suç, günah ve azap anlamlarına gelmektedir.⁷⁰ Mukâtil b. Süleyman ise, bu ayette geçen “فِتْنَةٌ fitne” kelimesini “بلاء bela” diye tefsir ettiğini okumaktayız.⁷¹ Kur'ân'da altmış defa⁷² değişik anlamlarda geçen “بلاء bela” kelimesi, dinin emir ve yasakları bakımından insanlara zorluk verdiği, insanların iyilerini ve kötülerini birbirlerinden ayırdığı, insanların şükür ve sabırlarını sağladığı için, deneme, sınama ve imtihan diye yorumlanmaktadır.⁷³ Nitekim bir ayette mealen, “*Mutlaka sizden mücahitleri ve sabredenleri belirleyinceye kadar sizi deneyeceğiz*”⁷⁴ denmektedir. “فِتْنَةٌ fitne” ve “بلاء bela” kelimeleri, bir bakıma aynı anlama gelmektedir. Ancak “فِتْنَةٌ fitne” kelimesi, “بلاء bela” kelimesinden daha geniş kapsamlıdır ve daha fazla anlamlara gelmektedir.⁷⁵ “فِتْنَةٌ fitne” kelimesi, İslâm'dan önce Hıristiyanlık ve ondan daha önce de Yahudilik kültüründe de yer almaktadır.⁷⁶

⁶⁷ İbn Manzûr, “fetene”, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 317.

⁶⁸ Abdülbaki, “fetene”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 511 vd.

⁶⁹ el-Enfâl 8/28.

⁷⁰ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîd*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2005, V, 307.

⁷¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman II*, 13.

⁷² Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “bela”, s. 135 vd.

⁷³ el-İsfahânî, “bela”, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 79.

⁷⁴ Muhammed 47/31.

⁷⁵ Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986, s. 298.

⁷⁶ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 130 vd.

5 – Âlimler tarafından farklı yorumlanan garib kelimelerden biri de, “ هَمْسٌ hems” kelimesidir. Bu kelimenin yer aldığı ayetlerden biri şöyledir:

يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا

“Onlar, o gün, kendisinden kaçamayacakları bir çağırıcıya uyacaklardır. O zaman bütün sesler, Rahmân'ın azametinden dolayı kısılacaktır. Öyle ki, sen, artık fısıltıdan başka bir şey işitmeyeceksin!”⁷⁷

Mealinden de anlaşıldığı gibi bu ayette, kıyamet günündeki sessizlikten bahsedilmektedir. Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “ هَمْسٌ hems” kelimesini, yürürken sessiz ve yavaş bir şekilde atılan adımın çıkardığı hafif ses şeklinde açıklamaktadır.⁷⁸ Abdullah b. Abbas ise, bu ayette geçen “ هَمْسٌ hems” kelimesini fısıltı şeklindeki gizli ses anlamında yorumlamaktadır.⁷⁹ Ayrıca er-Râğıb el-İsfahânî de, bu ayette geçen “ هَمْسٌ hems” kelimesini gizli ses anlamında olduğunu kaydetmektedir.⁸⁰

6 – Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili bir ayette geçen “ حَدَبٌ hadeb” kelimesi, garib kelime olarak yorumlanmakta ve âlimler tarafından farklı anlamlarda yorumlanmaktadır. Söz konusu ayette şu bilgiler verilmektedir:

حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ

“Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc'un önü açıldığı zaman, onlar her bir tepeden akın ederler.”⁸¹

Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “ حَدَبٌ hadeb” kelimesini, bir araya gelip toplanmak anlamında yorumladı.⁸² O, ayrıca وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ *Sur'a üfürülür. Böylece onlar kabirlerinden (diriltilip) Rablerine doğru (dalgalar halinde) süzülüp giderler*⁸³ ayetinde yer alan “ يَنْسِلُونَ” kelimesini de, süratli bir şekilde bir tarafa koşup gitmek anlamında yorumladı.⁸⁴ Abdullah b. Abbas, bu ayette geçen “ حَدَبٌ hadeb” kelimesini, bir şeyin tepesi, en üst yeri diye ve “ يَنْسِلُونَ” kelimesini de bir şeye yönelmek anlamındaki “ يَنْسِلُونَ” kelimesi ile tanımladı.⁸⁵

⁷⁷ Tâhâ 20/108.

⁷⁸ el-Ferahidî, “hemese”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 1020.

⁷⁹ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 349; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

⁸⁰ el-İsfahânî, “hemese”, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 795.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/96.

⁸² el-Ferahidî, “hadebe”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 176.

⁸³ Yâsin 36/51.

⁸⁴ el-Ferahidî, “nesele”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 957.

⁸⁵ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 355; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

Halil b. Ahmed ve Abdullah b. Abbas, “يَنْسِلُونَ” kelimesini hemen hemen aynı anlamda yorumlarken, “حَدَبٌ hadeb” kelimesini farklı tanımladılar. Aslında “حَدَبٌ hadeb” kelimesi, yerin tümsek olması ve bir şeyin kambur olması anlamındadır. Aynı zamanda bu kelime, acımak, merhamet etmek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla bir şeye merhamet ederek acımak sureti ile ona eğilmek anlamı da kelimedenden anlaşılmaktadır. Halil b. Ahmed'in, bu kelime ile ilgili yaptığı izah, her iki anlamı da içermektedir.⁸⁶

7 – Çeşitli anlamlarda kullanılan “نُسُكٌ nusuk” kelimesi, Kur'ân'ın pek çok ayetinde geçmektedir. Bu ayetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır:

وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاصِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Başladığınız hac ve umreyi Allah için tamamlayın. Alıkonursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, yerine ulaşıncaya kadar, başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizde hasta olan veya başından rahatsız bulunan varsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güven içinde olursanız, hacca kadar umreden faydalanabilen kimseye kolayına gelen bir kurban kesmek, bulamayana, hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün ki o tam on gündür oruç tutmak gerekir. Bu, ailesi Mescidi Haram'da oturmayan kimseler içindir. Allah'tan sakının ve Allah'ın cezasının şiddetli olacağını bilin.”⁸⁷

Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “Kim sizden hasta ise veya başından şikâyeti varsa, onun ya oruç ya sadaka veya kurban olarak fidye (vermesi gerekir)” anlamındaki cümlede söz konusu olan “نُسُكٌ nusuk” kelimesini, kan akıtmak yani kurban kesmek diye yorumlamaktadır.⁸⁸ Abdullah b. Abbas ise,

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ

“Biz her ümmet için bir "Mensek" kıldık, O'nun kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine Allah'ın adını ansınlar diye. İşte sizin ilahınız bir tek ilahtır. Artık yalnızca O'na teslim olun. Sen alçak gönüllü olanlara müjde ver”⁸⁹ ayetinde geçen “نُسُكٌ nusuk” kelimesi ile aynı kökten gelen “منسك mensek” kelimesini, bayram diye

⁸⁶ el-Ferahidî, “hadebe”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 176.

⁸⁷ el-Bakara 2/196.

⁸⁸ el-Ferahidî, “neseke”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 957.

⁸⁹ el-Hac 22/34.

tanımladı.⁹⁰ Kur'ân'da, genel olarak ibadet etmek anlamında kullanılan “نُسُكٌ nūsuk” kelimesi,⁹¹ ibadet ve itaatte bulunmak, zühd hayatı sürmek gibi anlamlar için kullanılan “نَسَكٌ neseke” fiilinden türemiş bir isimdir, Allah rızası için yapılan her şeyi kapsar⁹² ve türevleriyle birlikte Kur'ân'da 7 defa geçmektedir.⁹³ “نُسُكٌ nūsuk” kelimesi, bu ayetlerde de ibadet,⁹⁴ ibadet yolları,⁹⁵ hac veya kurban kesmenin adab ve usulü anlamındadır.⁹⁶ Abdullah b. Abbas'ın, bayram anlamında yorumladığı “مَنَسَكٌ mensek” kelimesi, başka âlimler tarafından bayram, hac ve kurban gibi anlamlarda yorumlanmaktadır.⁹⁷ Ayrıca bazı âlimler, bu ayette geçen “مَنَسَكٌ mensek” kelimesini kurban kesme yeri olarak yorumlamaktadırlar.⁹⁸

8 – “كَانِي كَانِي” ve “مُعْتَرَّ مُعْتَرَّ” kelimelerinin yer aldığı bir ayet şöyledir:

وَالْبُنْدُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَوَاعِ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“İri cüsseli develeri size Allah'ın işaretlerinden kıldık, sizler için onlarda bir hayır vardır. Öyleyse onlar bir dizi halinde (veya saf tutmuşcasına ayakta durup) boğazlanırken Allah'ın adını anın; yanları üzerine yattıkları zaman da onlardan yiyin, kanaatkâra ve isteyene yediniz. İşte böyle, onlara sizin için boyun eğdirdik, umulur ki şükredersiniz.”⁹⁹

Âlimler, bu ayette geçen “كَانِي كَانِي” ve “مُعْتَرَّ مُعْتَرَّ” kelimelerini farklı yorumlamaktadırlar. Halil b. Ahmed, “كَانِي كَانِي” kelimesini isteyen dilenci ve “مُعْتَرَّ مُعْتَرَّ” kelimesini de yardımcı hak ettiği halde dilenmeyen fakir diye tanımlarken,¹⁰⁰ Abdullah b. Abbas ise, “كَانِي كَانِي” kelimesini yüzü suyu dökmeyen fakir ve “مُعْتَرَّ مُعْتَرَّ” kelimesini de dilenci anlamında yorumlamaktadır.¹⁰¹ Buna göre ikisinin bu iki kelime hakkındaki

⁹⁰ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 360; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

⁹¹ el-İsfahânî, “neseke”, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 747.

⁹² İbn Manzûr, “neseke”, *Lisânu'l-Arab*, X, 498.

⁹³ Abdülbaki, “neseke”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 698.

⁹⁴ el-Bakara 2/200.

⁹⁵ el-Bakara 2/128.

⁹⁶ el-Maverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, I, 191.

⁹⁷ el-Maverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn* IV, 24 vd.

⁹⁸ Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzîl*, thk. Muhammed Mursi Amr, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977, IV, 84; Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirketu Mektebe ve Matbatî Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır 1955, II, 45.

⁹⁹ el-Hac 22/36.

¹⁰⁰ el-Ferahidî, “kane'e”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 819.

¹⁰¹ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 361; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

açıklamaları, birbirine zıt düşmektedir. Çeşitli âlimler, bu iki kelimeyi bu şekilde birbirlerine zıt anlamda yorumlarken, Arap şiirinden örnekler de vermektedirler.¹⁰² Halil b. Ahmed, bazı kelimelerin filolojik anlamlarını yorumlarken Abdullah b. Abbas'ın o kelime hakkındaki görüşlerine katılmakta ve bazı kelimeler hakkında ise onun görüşlerine katılmamaktadır. O, gerektiği zaman bağımsız bir şekilde kendine göre kelime yorumuna gitmektedir.

9 – Burada, “ تَمَنَّى temennâ ” kelimesi üzerinde duracağız. Bu kelimenin yer aldığı bir ayette şöyle buyurulmaktadır:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْفَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve nebi yoktur ki, birşeyi arzulayıp temenni ettiği zaman, şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun. Fakat Allah, şeytanın attığını derhal iptal eder, sonra kendi ayetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁰³

Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “ تَمَنَّى temennâ ” kelimesini tilâvet yolu ile okumak anlamında yorumlarken,¹⁰⁴ Abdullah b. Abbas ise bu kelimeyi konuşmak anlamında yorumlamaktadır.¹⁰⁵ Halil b. Ahmed, Osman b. Affân (ö. 35/655) ile ilgili yer verdiği bir mersiyede de, bu kelimeyi açıkladığı anlamda kullandı. Onun bu konudaki şiiri şöyledir:

تَمَنَّى كِتَابِ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ - وَآخِرَهُ لَأَقَى حِمَامَ الْمَقَادِرِ

“Sabah akşam Allah'ın kitabını okuyarak, O'nun himayesine kavuştu.”¹⁰⁶

“Lisânu'l-Arab”ta bu kelime aynı şekilde yorumlanıp Hz. Osman hakkında yazılan yukarıdaki mersiyeye yer verilmektedir.¹⁰⁷

10 – “ حَشَعٌ haşea ” fiilinin masdarı olan “ حَشَوْعٌ huşu ” kelimesi, sözlükte itaat etmek, boyun eğmek, tevazu göstermek, sesini alçaltmak, korkmak, eğilmek, yere

¹⁰² Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, s. 182; el-Maverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn* IV, 27.

¹⁰³ el-Hac 22/52.

¹⁰⁴ el-Ferahidî, “menâ”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 926.

¹⁰⁵ Ali b. Ebî Talha, *Sahifetu Ali b. Ebî Talha fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 361; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

¹⁰⁶ el-Ferahidî, “menâ”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 926.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, “menâ”, *Lisânu'l-Arab*, XV, 294.

bakmak, yumuşak davranmak, alçak gönüllü olmak, kolaylık sağlamak, sessiz ve sakin durmak gibi anlamları ifade etmektedir.¹⁰⁸

Halil b. Ahmed, “خشوع huşu” kelimesi için, “Gözlerinle yere bakmandır” ifadesini kullanmaktadır. O, “خشوع huşu” ve “خضوع hudu” kelimelerinin aynı anlama geldiğini, “خضوع hudu”nun sadece beden ile “خشوع huşu”nun ise hem beden hem göz hem de dil ile yapıldığını ileri sürmekte ve ardından aşağıdaki ayetlerde geçen “خشوع huşu” kelimesini belirttiği anlam için örnek olarak vermektedir.¹⁰⁹

يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً ذَلِكَ الْيَوْمِ الَّذِينَ كَانُوا يُوعَدُونَ

“O gün kabirlerden hızlı hızlı çıkacaklar, sanki putlara gidiyorlarmış gibi fırlayacaklar. Gözleri düşük, kendilerini bir alçaklık saracak da saracak. İşte onlara vaad edilen gün, o gündür.”¹¹⁰

يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا

“O gün kendisinden yan çizmek mümkün olmayan davetçiye (İsrâfil'e) uyarlar. Sesler, Rahman'ın azametinden dolayı kısılmıştır. Artık sadece bir fısıltı işitebilirsin.”¹¹¹

Abdullah b. Abbas ise, “الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ”¹¹² “Onlar, namazlarında hûşû içinde olanlardır” mealindeki ayette geçen ve “خشوع huşu” kelimesini, korkarak çekinmek olarak açıkladı.¹¹³

“خشوع huşu” kelimesi, Kur’ân’da türevleriyle birlikte 17 yerde geçmektedir.¹¹⁴ Haliyle bu kelimeler, buldukları ayetlerde konularına göre tevazu göstermek,¹¹⁵ korkarak çekinmek,¹¹⁶ zelil olup çaresiz kalmak,¹¹⁷ Allah karşısında saygı duyup tazimden dolayı her türlü benlik iddiasını terk etmek, Onun karşısında boyun eğmek ve bunu tüm davranışlarımızda ortaya koymak¹¹⁸ anlamlarını ifade etmektedir. İslâm âlimlerinden

¹⁰⁸ İbn Manzûr, “haşea”, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 71.

¹⁰⁹ el-Ferahidî, “haşea”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 246.

¹¹⁰ el-Mearic 70/43, 44.

¹¹¹ Tâhâ 20/108.

¹¹² el-Mü'minûn 23/2.

¹¹³ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 363; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 153.

¹¹⁴ Abdülbaki, “haşea”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 233.

¹¹⁵ el-Bakara 2/45.

¹¹⁶ el-Enbiya 21/90.

¹¹⁷ Tahâ 20/108; el-Kamer 54/7; el-Kalem 68/43.

¹¹⁸ Alu imrân 3/199; el-İsra 17/109; el-Enbiya 21/90; el-Mu'minûn 23/2; el-Hadîd 57/16.

bazıları, “خشوع huşu” kelimesini korku gibi sadece kalbe mahsus manevi bir hal, bazıları sakın ve vakur olmak gibi beden ve organlara ait bir tavır, diğer bazıları ise hem kalp hem de bedenle ilgili bir durum olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁹ Huşunun kalp ile ilgili olan yönü, insanın Allah'ın azameti karşısında büyük bir saygı hissiyle edep haline geçmesi, hariçle ilgili yönü ise, bu saygı ve edep duygusunun vucut organlarına yansmasıyla sükûnet ve vakar ifade eden bir görünüş, duruş ve davranış sergilemesidir.¹²⁰ Halil b. Ahmed'in yaptığı tanımda ise, “خشوع huşu” kavramı söz, bakış ve davranış mefhumlarını kapsamakta ve onları ilgi alanına almaktadır. Bir atasözünde, “Gönül saygılı olursa, organlar da saygı gösterir” denilmektedir. Buna göre insanın gönül ve ruh yönü huşu içerisinde olursa, vücudun tüm organları huşu içerisinde olur. Konu ile ilgili ayetleri incelediğimiz zaman, huşu kelimesinin hem genel saygı hem de organların saygısı anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

Huşu, yalnız Allah'ı düşünmek ve O'ndan başka bir şeyi düşünmemeğe çalışmaktır. Bu, gönül huşuudur. Beden huşuu ise, namazda sağa sola bakmadan, bir şey ile meşgul olmadan edeb ve huzur ile Allah'ın huzurunda durmaktır. Müminlerin vasıflarının anlatıldığı Mü'minûn suresinin ilk on bir âyetlerinde, önce namazda huşuun anılması, kendisine verilen önemi gösterir. Çünkü huşu olmayınca, namaz anlamsız hareketlerden ibaret kalır.¹²¹

Hz. Muhammed'in (s.a.v.), söylemiş olduğu pek çok hadiste namazdaki huşunun önemini dile getirmektedir. Bu hadislerden birinde, şu ifadelere yer vermektedir: “Nice namaz kılan vardır ki, namazından, kendisine yorgunluktan başka bir şey kalmaz.”¹²²

11 – “ فكهة fekehe” fiilinden türemiş olan “ فاكهة fâkihe” kelimesi, meyve anlamındadır. Halil b. Ahmed, âlimlerin “ فاكهة fâkihe” kelimesi hakkında ihtilafa düştüklerini, bazı âlimlere göre bunun her türlü meyvenin ismi olduğunu, diğer bazı âlimlere göre ise sadece Kur'ân'da adı geçen meyvelerin ismi olduğunu kaydetmektedir. O, ikinci görüş için “*İçlerinde meyve, hurma ve nar vardır*”¹²³ mealindeki ayette geçen “ فاكهة fâkihe” kelimesini örnek olarak göstermekte ve ayette zikredilen nar ve hurmaların, diğer meyvelerden olan üstünlükleri nedeniyle burada ismen anıldıklarını ileri sürmektedir. Ayrıca Halil b. Ahmed, “*Eğer dilemiş olsaydık, gerçekten onu bir ot kırintısı kılardık*;

¹¹⁹ er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XXVIII, 77.

¹²⁰ Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, V, 3428.

¹²¹ Süleyman Ateş, “huşu”, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul tsz., VIII, 523 vd.

¹²² İbn Mâce, Siyâm, 21; Dârimî, Rikâk, 12; İbn Hanbel, II, 373.

¹²³ er-Rahmân 55/68.

böylelikle *şaşar-kalırdınız*¹²⁴ mealindeki ayette geçen “تفكُّهُه tefekküh” kelimesini taaccüb ve “*Rablerinin verdikleriyle sevinçli ve mutludurlar. Rableri, kendilerini 'çılğınca yanan cehennem'in' azabından korumuştur*”¹²⁵ mealindeki ayette geçen “فأكهين fâkihîn” kelimesini de mutluluk, beğeni, hoşluk içerisinde olmak anlamında yorumlamaktadır.¹²⁶

Abdullah b. Abbas, “*Gerçek şu ki, bugün cennet halkı, sevinç ve mutluluk dolu bir meşguliyet içindedirler*”¹²⁷ mealindeki ayette geçen “فأكهون fâkihûn” kelimesini sevinçli olmak ve “*Rablerinin verdikleriyle sevinçli ve mutludurlar. Rableri, kendilerini 'çılğınca yanan cehennem'in' azabından korumuştur*”¹²⁸ mealindeki ayette geçen “فأكهون fâkihûn” kelimesini de Halil b. Ahmed gibi mutluluk, beğeni, hoşluk içerisinde olmak anlamında yorumlamaktadır.¹²⁹

12 – Kur’ân’da yer alan ve garib olarak kabul edilen kelimelerden biri de “أَبَابِيلَ ebâbîl” kelimesidir. Bu kelime, bir ayette şöyle yer almaktadır:

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ

“Üzerlerine sürü sürü kuşlar gönderdi.”¹³⁰

Halil b. Ahmed, bu ayette geçen “أَبَابِيلَ ebâbîl” kelimesini, birbirlerini takib eden sürüler halindeki kuşlar anlamında yorumladı ve sürü halinde yürüyen develeri de bunlara benzetti.¹³¹ Bu kelime, ilk dönemlerde yazılan rivayet tefsirlerinde, aynı anlamda yorumlandı.¹³² İsfahânî (ö. 502/1108), “أَبَابِيلَ ebâbîl” kelimesini, Halil b. Ahmed gibi birbirlerini takib eden sürüler halindeki kuşlar diye tanımladı.¹³³ Bu kelime ile ilgili yapılan çeşitli yorumları bir araya getiren Taberî (ö. 310/922), Halil b. Ahmed’in yaptığı tanımın aynısına yer verdi ve bu tanımın, genelde Abdullah b. Abbas’tan geldiğini beyan etti.¹³⁴ Bundan anlaşıldığına göre Halil b. Ahmed, Abdullah b. Abbas’ın bu kelime hakkındaki

¹²⁴ el-Vakıa 56/65.

¹²⁵ et-Tûr 52/18.

¹²⁶ el-Ferahidî, “fekehe”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 751.

¹²⁷ Yâsin 36/55.

¹²⁸ et-Tûr 52/18.

¹²⁹ Ali b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsîri'l-Kur’âni'l-kerîm*, s. 418, 467; es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 154.

¹³⁰ el-Fil 105/3.

¹³¹ el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî, “ebele”, *Kitâbu'l-Ayn*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 14.

¹³² Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 523.

¹³³ el-İsfahânî, “ebele”, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur’ân*, s. 7.

¹³⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur’ân*, thk. Sıdkı Cemil el-Attar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, XXX, 381.

yorumuna yer verdi veya ona paralel görüş belirtti. “*أَبَابِيل* ebâbîl” kelimesi, Arap şiirinin çeşitli örneklerinde de aynı anlamda kullanılmaktadır.¹³⁵ “*أَبَابِيل* ebâbîl” kelimesinin tekilinin olup olmadığı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bazı görüşlere göre, bu kelime çoğul için kullanılır ve tekili yoktur. Diğer bazı görüşlere göre ise, “*أَبَابِيل* ebâbîl” kelimesinin tekili vardır ve çeşitli şekillerde kullanılmaktadır.¹³⁶

Aslında başta sahabe döneminde olmak üzere ilk dönemlerde, Kur'ân ayetlerindeki kelimeler hakkında yapılan farklı yorumlar, tezat anlamında olan ihtilaflar değil, çeşitlilik ifade eden zenginliklerdir.¹³⁷

Sonuç

Kelimelerin kökenini bilmek, iyi bir tefsiri yazmanın vaz geçilmez şartıdır. Bu nedenle İslâmın başlangıcından bu yana Kur'ân tefsiri ile meşgul olan âlimler, kelimelerin metindeki anlamları üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bu tür tefsir çalışmalarını, sahabe döneminde de görmekteyiz. Tefsir ilminin yazılmaya başladığı ilk dönemlerde ortaya çıkan “*Garibu'l-Kur'ân*”, “*Meâni'l-Kur'ân*”, “*Vücûh ve Nezâir*” dediğimiz bu çalışmalar, günümüzde Kur'ân semantiği ile ilgili yapılan çalışmalar için önemli malzemeler olarak kabul edilmektedir. Halil b. Ahmed, o dönemde özellikle Arap dili üzerinde ciddi çalışmalarda bulunan, bu alanda pek çok talebe yetiştiren ve ilmi eserlerin yazılmasına rehberlik eden bir âlimdir. Onun, sözlük çalışmaları, Arap dili gramerinin tespiti, Kur'ân'ın harekelenmesi, müzik ve aruz gibi önemli ilim dallarında ciddi çalışmaları vardır. Onun yazmış olduğu “*Kitabu'l-Ayn*” adlı eseri, Arap dili alanında yazılan ilk sözlük çalışmasıdır. Halil b. Ahmed, bu sözlüğünde kelimeleri açıklarken, pek çok yerde Kur'ân ayetlerinde geçen kelimeleri örnek olarak vermektedir. Onun Kur'ân kelimeleri ile ilgili açıklamaları, Abdullah b. Abbas'ın konu ile ilgili açıklamalarına yakınlık arz etmektedir. Kelimelerin anlamı üzerinde yapılan bu tür çalışmalar, “*Garibu'l-Kur'ân*” alanına girmektedir. Dolayısıyla Halil b. Ahmed'in yazmış olduğu bu sözlüğü, tefsir ilmini ve “*Garibu'l-Kur'ân*” konusunu yakından ilgilendirmektedir. Halil b. Ahmed'in sözlüğünde ayetlerde geçen kelimelerle ilgili açıklamaları, “*Garibu'l-Kur'ân*” konusunda kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalar, tefsir ilmi açısından yararlı olmaktadır. Bu tür çalışmalar, kelime jimnastiği açısından da insanın yorum bilgilerine katkıda bulunmaktadır. Bunun yanında bu

¹³⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 134.

¹³⁶ Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd el-Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru's-Surûr, basım yeri ve yılı yok, III, 292.

¹³⁷ İbn Teymiye, *Mukaddime fi usuli't-Tefsîr*, thk. Mahmud Muhammed mahmud Nassâr, Mektebetü't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire tsz. s. 47.

bilgiler, Kur'ân'ın anlam zenginliğini de ortaya koymaktadır. Kur'ân, her yönü ile mu'cize olduğu gibi, bu yönü ile de mu'cizedir.

Kaynaklar

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- ALÎ b. Ebî Talha, *Sahîfetu Ali b. Ebî Talha fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Raşid Abdulmunim er-Recâl, Mektebetu's-Sunne, Kahire 1991.
- ATEŞ, Süleyman, "huşu", *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kuba Yayınları, İstanbul tsz.
- AYDIN, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, Tibyan yayıncılık, İzmir 2012.
- "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 2011.
- BEYDÂVÎ, Nasiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 791/1388), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Mısır 1955.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Garibu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1996.
- CEZERÎ, Mecdudî'n Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- ÇETİN, Nihat M., "Arûz", *DİA*, İstanbul 1991.
- DÂNÎ, Ebû Amr Osman, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan, Dımaşk 1960.
- DEMİRAYAK, Kenan-Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf (ö. 754/1353), *el-Bahru'l-Muhîf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- EBÛ UBEYDE Ma'mer b. el-Musenna (ö. 211/826), *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- EMİN, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- ENİS, İbrâhîm, "Cuhûdu 'Ulemai'l-Arab fi'd-Dirâseti's-Savtiyye", *Mecelletu Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye*, Kahire 1962.
- FARMER, Paul H. G., *Tarihu'l-Musiki'l-Arabiyye*, trc. Hüsyin Nassar ve Abdulaziz el-Ehvânî, Kahire 1956.
- FERÂHÎDÎ, Ebû Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- FERRÂ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru's-Surûr, basım yeri ve yılı yok.

- HALÎL, Hilmi, *et-Tefkîrû's-Savtî İnde'l-Halîl*, Dârü'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1988.
- HATİB, Ahmed Sa'd, *Mefâtîhu't-Tefsîr*, Daru't-Tedmuriyye, Riyad 2010.
- HÂZİMÎ, Aylân b. Muhammed, "el-Esvâtu'l-Arabiyye beyne Halil ve Sîbeveyh", *Buhûsü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye*, Mekke 1984.
- HULLÎ, Hâzim Süleymân, "el-Halîl Râidu İlimi's-Savt", *Mecelletu Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, Şam 1993.
- İBN EBÎ DÂVÛD, Abdullah b. Süleyman (ö. 316/929) *Kitabu'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937.
- İBN HALDUN, Abdurrahman (ö. 808/1405), *Mukaddime*, Dâru'l-Kutubi'l-Lübânî, Beyrut 1960.
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebibekir (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut tsz.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdülhakim (ö. 728/1328), *Mukaddime fî usuli't-Tefsîr*, thk. Mahmud Muhammed mahmud Nassâr, Mektebetü't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire tsz.
- İBNU'L-KIFTÎ, Ali, *İnbâhu'r-Ruvât*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1986.
- İBNU'L-YEZİDÎ, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek, Tefsîru Garîbi'l-Kur'an, Thk. Abdürrezzâk Huseyn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1987.
- İBNU'N NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed, (ö. 385/995) *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.
- İSFAHÂNÎ, el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağîb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İstanbul 1986.
- MEKKÎ b. Ebî Tâlib, Tefsîru Müşkili'l-Kur'an, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Hâcî Halife Mustafâ b. Abdullâh, Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût trz.
- KIRCA, Celal, Kur'an'a Yönelişler, Tuğra Neşriyat, İstanbul tsz.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- MAHZÛMÎ, Mehdî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî A'mâluhû ve Menhecuhû*, Dâru'r-Râ'id el-Arabî, Beyrut 1986.
- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, Muessesetü'l-Kutubi's-Safiyye, Beyrut 1992.
- MUKÂTİL b. Süleyman (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- PAÇACI, Mehmet, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- SÎRÂFÎ, Ebû Said Hasan b. Abdullah b. Marzubân (ö. 368/979), *Ahbâru'n-Nahviyyûn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Beyrut 1936.
- SUBHÎ es-Salih, *Mebâhisun fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ibn Kesir, Dımaşk 2006.
- *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâiha*, Mısır tsz.
- *Buğyetu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîne'n-Nuhât*, nşr. M Ebu'l-Fadl, Beyrut tsz.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. cerir (ö. 310/922), *Camiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, thk. Sıdkı Cemil el-Attar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- TAYYÂN, Muhammed Hassân, "İlmu'l-Esvât İnde'l-Arab", *Mecelletü Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, Şam 1994.
- TAYYÂR, Musaid b. Süleyman b. Nasr, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-İbni'l-Cevzi, Riyad 2000.
- TOPUZOĞLU, Tefvik Rüştü, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997.
- TUNCÎ, Muhammed ve Râcî Esmer, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi Ulûmi'l-Luga*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- ÜNAL, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986.
- ÜNVER, Mustafa ve diğerleri, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir tsz.
- YAŞAR, Hüseyin, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- ZENCÂNÎ, Ebû Abdillâh, *Târihu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969.
- ZEMAŞERÎ, Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzîl*, thk. Muhammed Mursi Amr, Daru'l-Mushaf, Kahire 1977.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh (ö. 794/1391), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Komisyon, Beyrut 1994.
- ZUBEYDÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Tabakatü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır 1954

Khalil b. Ahmad and Garib al-Quran

Citation / ©-Turgay, N. (2013). Khalil b. Ahmad and Garib al-Quran, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 13 (2), 55-79.

Abstract- Allah, sent Quran to human being for their heppiness in the world and in the second world. Allah, sent Quran to Muhammad (s.a.v.) in Arabic lenuice. Because he and his sosity were speacking this lenuiceat that time. If we want to lear Quran, we have to lear Arabic lenuice. For that, the first explanation on the Quran, was done in the lenuice. Explanation on the Quran, didn't written by sahaba and the tabiîn. After them, it was written. Khalil b. Ahmad el-Ferahidi (ö. 175/791), was an important person in that time. He was an important learned. He learned from many person and thought and wrote. He has a book "Kitâbu'l-Ayn". It is an important book. It is a dictionary and it has a many knowledge about Quran's words. Khalil b. Ahmad, wrote many words from Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) in this book.

Key words- Quran, explanation, Khalil b. Ahmad, lenuice, garib al-Quran.

H. Peygamber'in Bazı Eğitici Davranışlarının Günümüze Yansıyan Yönleri

Yrd. Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ*

Atf / ©- Keyifli, Ş. (2013). H. Peygamber'in Bazı Eğitici Davranışlarının Günümüze Yansıyan Yönleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 81-101.

Özet- H. Peygamber'in eğitici kişilik ve davranışlarında günümüze yansıyan pek çok özellik bulmak mümkündür. Ancak bu makalede bunlardan sadece üç temel yansımayı ele alacağız. Bunlar, Onun güvenilir kişiliği, insanı merkeze alan eğitim anlayışı ve eğitim-öğretim sürecinde kullandığı bazı ilke ve metotlardır.

Anahtar sözcükler- Eğitim, Din Eğitimi, H. Peygamber, metot ve prensipler, güvenilir kişilik, insanı merkeze alan eğitim anlayışı



Giriş

H. Peygamber, Müslümanlar için bir model şahsiyettir. Müslümanlar, dini ve sosyal yaşamlarında onu kendilerine bir model almaktadırlar. H. Peygamber'in söylediklerini ve yapıp ettiklerini kendi hayatlarında uygulamak için istekli hale gelmektedirler. Dini yaşamlarını düzenlemede, sosyal ilişkilerini sürdürme onun tavsiyelerini dikkate almaktadırlar. Çünkü bunlar Müslüman için dini bir görevdir. Nitekim Kur'an-ı kerim bu konuda "Gerçekten sizler için, Rasulü Allah'ın şahsında en güzel bir örnek vardır. Hâliyle bu, Allah'a ve âhiret gününe ümit besleyip, Allah'ı hiç hatırlarından çıkarmayan kimseler içindir. Yoksa, sadece dünya hayâtı ve onun zevki peşinde olup da; Allah'ı ve âhireti düşünmeyenler için değil!" buyrulmaktadır.

Ayet-i kerimeden de açıkça anlaşılacağı gibi, H. Peygamber'in herkes için örnek alınabilecek yönleri vardır. Ancak bir insanın, her yönüyle bir bütün olarak onun gibi tutum ve davranışlar sergilemesi, pek mümkün değildir. Zaman zaman bazı kişilerin bu konuda her yönüyle H. Peygamber'i model alarak düzenlemek istemişlerse de bunu başarmakta

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: sukru.keyifli@deu.edu.tr

¹ Azhap, 33/ 21.

zorlanmışlardır. Bu çerçevede önemli olanın, Hz. Peygamber'in bire bir taklit edilmesi değil, onun tutum ve davranışlarının mahiyetinin kavranması olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in eğitici davranışlarının bire bir tüm yönleriyle taklit edilmesini değil, onun eğitim anlayışının mahiyetinin kavranmasının önemi üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in eğitici davranışlarını üzerinde dururken onun eğitim faaliyetlerinin başarıya ulaşmasını sağlayan hususların, onun eğitim uygulamalarının mahiyeti hakkında bilgi verici olacağı varsayılmıştır. Eğitim ve öğretim faaliyetleri ile meşgul olmuş ve kendisini bir öğretici olarak tanımlamış olan Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim ile ilgili uygulamalarının, mahiyetinin günümüze yansıtılması, günümüz eğitim ve öğretim işleri ile yakından ilgilenenler için bir çıkış noktası olabileceği, bu çalışmanın temel varsayımını oluşturmuştur.

Hz. Peygamberin herkes tarafından kabul edilen eğitim başarısını sağlayan Onun bu yaklaşımlardır. Onun, insanların dini eğitimlerinde kalıcı davranışlar geliştirilmesindeki etkili olan unsurların üç temel boyutu vardır. Bunlar; Hz. Peygamber'in bir eğitici olarak güvenilirliği, eğitim faaliyetlerinin merkezine oturduğu insan anlayışı ve eğitim ve öğretim sürecinde uyguladığı ilke ve metotlardır. Hz. Peygamber'in hayatından bu üç noktayı seçmiş olmamızın sebebi, bunların günümüz eğitim ve öğretim hayatı açısından da geçerliliklerini koruyor olmasıdır.

Hız. Peygamber'in Güvenilirliği

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamberin eğitici kişiliğinin örnek alınabilecek pek çok yönü vardır. Bunların başında Onun güvenilir bir kişi olması gelir. Güvenilir olmak Hz. Peygamber'in model şahsiyet olması açısından son derece önemli bir özelliktir. Güvenilirlik, birey açısından olduğu kadar bir eğitici için de önemli bir vasıftır.

"Güven" bireyin başkalarıyla ilişki ve iletişimlerde sıkça kullanılan kavramdır. Güven sözlükte, "korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu itimat bir kimsenin sözüne ya da söz vermesine umut bağlama, çok önemli işler için birine inanma demektir"². Bir başka tanımda güven, bir kimsenin sözüne ya da söz vermesine umut bağlama, çok önemli işler için birine inandığını gösterme anlamına gelir Bireyin söz ve davranışlarıyla çevresindekilerin ya da başkalarının kendisine inanmalarını sağlamaktır. Güvenilir olmak ise, bağlanmanın ya da güvenmenin değerli oluşudur³⁴. Güvenilir olma, insanların birbirleri ile olan ilişkilerinde onun "istismar" edilmeyeceğine itimat edilen konumunda olmaktır. Güven veren, güvenilen ve güvenilir olan kişiler, sosyal ilişki ve etkileşimlerinde daima olumlu izlenimler bırakanlardır.

² Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 915.

³ Remzi Öncül, *Eğitim ve Öğretim Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 2000, s. 540.

⁴ Remzi Öncül, 542.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, güvenilir bir kişi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun içinde yaşadığı toplumca bilinen en belirgin kişilik özelliklerinin başında bu sığata haiz olması gelir. Nitekim O, çevresindekilerce "Muhammed'ül-Emin" olarak tanınmıştır. Hz. Peygamber'in güvenilir bir kişi olması onun daha sonraki hayatında, topluma verecek olduğu mesajların yerine ulaşmasında önemli kolaylıklar sağlamıştır.

Hız. Peygamber'in güvenilirliği, küçük yaştan itibaren içinde yaşadığı toplumla olan ilişki ve iletişimlerinin neticesinde test edilmiş ve kabul görmüştür. Bu konuda, pek çok örnek bulmak mümkündür. Ancak biz burada sadece şu iki olayı zikretmekle yetineceğiz. Hız. Peygamber, etrafındakilere;

"- Şayet ben size, şu tepenin arkasında, şehri istilâ etmek isteyen bir düşman ordusu gelip karargâh kurmuş desem bana inanır mısınız?" dedi.

Oradakilere Hız. Peygamber'e şöyle cevap verdiler:

"- Sen asla yalan söylemedin, senin söyleyeceğın her şeye inanırız"

O devamla:

"-Allah beni, sizi ikaz edip belli şeylerden çekindirmek (inzâr) ve şayet beni dinlemeyecek olursanız öfkesinin sizi tehdit ettiğini söylemek üzere göndermiş bulunuyor..."⁵ buyurdular.

Hız. Peygamber'in çağrısına katılarak oraya kadar gelmeleri ve onun söylediklerinin yalan olamayacağına inanmaları, onun kişiliğine olan güvenlerinin ifadesidir. Gerçi orada bulunanlardan bir kısmı bunun boş ve manasız olduğunu, kendilerinin bunun için rahatsız edilmemesi gerektiğini söyleyerek ayrılmışlardır, ama bu onların Hız. Peygamber'e olan güvensizliklerinden veya kandırılmışlık duygularından değil, İslam'a daveti kabul etmek istememişlerindedir⁶. Yapılan dini davete katılıp, katılmamaları ise ayrı bir konudur. Özellikle, "Sen asla yalan söylemedin senin söyleyeceğın her şeye inanırız" cümlesi, Hız. Peygamber'in ne kadar güvenilir biri olarak tanındığını göstermektedir. Diğer bir örnek Hız. Ebu Bekir'in mîraç olayı ile ilgili söylediğı "Onun ağzından çıkan her sözün doğruluğuna inanıyorum" sözleridir.

Hız. Peygamber'in güvenilir olarak tanınmasında, onun aile yapısı, yetişme tarzı ve özellikle kişiliğı etkili olmuştur. Hız. Peygamber kişilik itibarıyla son derece güven duyulan birisiydi. Kişilik⁷, bir insanın, bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin,

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), İrfan Yayımcılık ve Ticaret, İstanbul 1993, c: I, s. 90.

⁶ M. Hamdullah, age, s. 90.

⁷ "Kişilik, bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerin bütünü; şahsiyet ise insanlara yakışacak durum ve davranış, bireyin toplumsal hayatı içinde edindiğı alışkanlıkların ve davranışların bütünü" olarak tanımlanmaktadır". (Büyük Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu)

konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren bir kavramdır. Bununla beraber, dikkate değer bir husus, kişiliğin kendine özgü ve ahenkli bir bütün olmasıdır⁸. Hz. Peygamberin kişiliği, kendine özgü, ahenkli ve tutarlı bir kişiliktir.

Hz. Peygamber'in güvenilir bir kişiliğe sahip olması, çevresindekilerin dikkatini çekmiştir. Hz. Peygamber'in içinde yetiştiği toplumda, bir kişinin güvenilir olması, daha çok ticaret alanındaki yapıp etmeleriyle ölçülürdü. Hz. Peygamber ticari faaliyetlerde de güvenilir olduğunu ispatlamıştı. Kays b. Sâib adındaki bir Mekkeli, İslâm öncesi devrede, Hz. Muhammed ile ticârî ilişkiler kurduğunu ve ondan daha mükemmel bir ortağa, asla rastlamadığını söylemiştir. Gerçekten de o: "Şayet kendisine seyahate giderken bir mal tevdî etsem, dönüp geldiğinde, beni tamamen memnun edecek bir biçimde, hesap görmeden kendi evine çekip gitmezdi. Aksine, benim çıktığım bir ticârî seyahatte o bana bir şey tevdî edecek olsa, döndüğümde bütün ilişkili arkadaşlar, kendi işleriyle haberleri sorup dururlar, fakat Muhammed bana sadece sağlığını ve halimin iyi olup olmadığını sorardı⁹" demiştir.

Hz. Muhammed, herkesin olduğu gibi Hz. Hatice'nin de dikkatini çekmişti. Hz. Hatice'nin Suriye tarafına göndermiş olduğu önemli bir ticaret kervanının sevk etme görevini Hz. Muhammed'e vermesi, ona duyduğu güvenin bir göstergesi olarak kabul edilir. Hz. Hatice, Hz. Muhammed'e duyduğu güveni daha da ileriye taşıyarak, onunla evlenmeye karar vermesiyle de göstermiştir. Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'e tam olarak güvendiğinin onun peygamberliğini açıklamasındaki verdiği destekle de göstermiştir.

Becerikli ve akıllı bir kadın olan Hatice, zamanın ileri gelenlerindendi. Amca çocuğu, Varaka b. Nevfel'den o günün toplumsal ve dini olayları hakkında bazı bilgileri edinmişti¹⁰. Dolayısıyla, Hz. Peygamberin içinde bulunduğu psikolojiyi anlayabilecek bilgi ve kültüre sahipti. Ayrıca, din ve peygamber kavramları hakkında da malumat sahibi bir kadın idi. Varaka b. Nevfel ile birlikte okudukları Kitabı Mukaddes sayesinde, yeni bir peygamber geleceği hakkında bilgiliydi¹¹. Bu bakımdan, Hz. Peygamberin, Hatice'nin sahip olduğu bu kültür birikimini bilmemesi düşünülemezdi. Bir taraftan eşi olması diğer yandan da dini bilgi birikimine sahip olması nedeniyle, Hz. Peygamber, vahiy almasıyla ilgili içinde bulunduğu durumu ilk olarak eşi Hz. Hatice'ye açıkladı.

Hz. Peygamber yaşamış olduğu ilk vahiy deneyiminin sonucu olarak, oldukça endişeli ve tedirgindi. Kendisine vahiy getirenin Allah'ın meleği olup olmadığından pek emin değildi. Konuyu eşi Hz. Hatice'ye açınca ondan aldığı cevap şöyle olmuştu: "Allah'a

⁸ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınevi, Ankara, 1984, s.255

⁹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, 1992, III,425.

¹⁰ Mahmut Esad, *İslam Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, s.388.

¹¹ Mahmut Es'ad, s. 403.

yemin ederim ki, Allah seni hiçbir zaman utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, sözün doğrusunu söylersin, işini görmekten aciz olanların ağırlığını yüklenirsin. Fakire verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırısın. Misafiri ağırlarsın. Hak yolunda ortaya çıkan olaylar karşısında halka yardım edersin.”¹² Hz. Hatice'nin bu sözleri, O'nu bir eş olarak teyit etmekten öte, bir insan olarak ona duyduğu güvenin bir ifadesidir.

Hz. Peygamber, yaşamına tanıklık edenler, ne peygamberlik öncesi ne de peygamberlik sonrası, ona olan güveni zedeleyici bir davranışına şahit olmamışlardır. Nitekim Kur'an-ı kerim peygamberlerin güvenilir olmalarıyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır. “Rabbimin vahyettiklerini size tebliğ ediyorum. Ben sizin için güvenilir bir nasihatçiyim”¹³, “Şüphesiz ben sizin için gönderilmiş güvenilir bir peygamberim!”¹⁴.

Hz. Peygamberin güvenilirliğini önemli kılan sebeplerden biri de içinde yaşadığı toplumun yeterince güvenilir olmamasıdır. O günün toplumsal yaşayışında, güven azlığı söz konusudur. İnsanların, daha çok geleneksel yaşam biçimini benimsedikleri, hukukun değil de gücün egemen olduğu, zayıfların kimseden hesap sormadıkları, insanların en tabii hakkı olan yaşama arzularının devamı konusunda, kendilerini yeterince güvencede hissetmedikler vb. Bütün bunlar, içinde yaşanılan ortamın ne kadar güvensiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, o dönemde insanların en fazla ihtiyaç duydukları, güvendi diyebiliriz. Hz. Peygamberin güvenilir olması, güven bunalımının olduğu bir ortamda, güvenilir bir kişiliğe sahip olmak onun toplum tarafından model alınmasına katkı sağlayıcı bir özellik olarak öne çıkmıştı.

Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumda, bireylerin güvenlerinin temin edilmesi, kendilerini savunacak durumda olmayanlara güvenli bir yaşamın oluşturulmasında, insanların bir araya gelerek, bir takım müesseseler kurması ve insanların “güven” içinde olmalarını sağlamak için gerekli sivil çalışmaların yapılması o günün kültüründe vardı. Topluluklar arsında meydana gelen bazı sorunların çözümüne katkı sağlayacak, güvenilir kişilerin katkıları istenmesi bir gelenektir. Nitekim güvenin kültürel boyutunun olduğu ile ilgili en belirgin örnek, “hif” müessesinin İslam öncesindeki varlığıdır. Cahiliye dönemi olarak adlandırılan bu dönemde toplumdaki insanların güvenliğini sağlamak açısından müesseseler kurulmuş ve anlaşmalar yapılmıştı. Bu anlaşmalardan biri “Hif” anlaşmasıdır.

Sözlükte “antlaşma, akit ve yemin” anlamlarına gelen hif, terim olarak cahiliye Arapları'nda kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el Câmî'us-Sahîh, Bedü'l- Vahyi, I, ,3 Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b Haccâc, el-Câmiu's-Sahîh, Müslim, İman, 252, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I, 139-142.

¹³ A'raf 7/9

¹⁴ Şuarâ 26/107,125, 143, 162, 178.

yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder¹⁵. İslâm'dan önce Araplar arasında çok yaygın olan hilf müessesesi, çeşitli şekillerde uygulanmıştır. İki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile o kabileye mensup olmayan bir fert veya aile arasında yahut iki kişi arasında da yapılabilmekteydi.

Hilfler iki amaçla yapılmaktaydı. Hilflerin birinci amacı; savunma ve mazlumun hakkını almak için mücadele etmektir. İkinci amacı ise, Arap olsun veya olmasın zulme uğrayan ve mağdur edilen kişilerin yanında yer alıp onların hak ve hukukunu zalimlere karşı korumak için ittifak oluşturmaktır. Hz. Peygamber de hem Yahudilerle hem de Medine civarlarında Mekke ve Medine arasında yaşayan Arap kabileleriyle anlaşmalar yapmıştı¹⁶.

Güvenilir olmak her bakımdan olduğu gibi eğitim öğretim bakımından da önemlidir. Eğitim sürecinde kaynak kişi konumunda olan öğretmen, mesajlarını alıcı durumunda olan öğrencilerine ulaştırmada kişilik olarak güvenilir olması önemli bir özelliğidir. Eğitimciler öğretmede bulunması gereken en önemli özelliklerden birinin de güvenilir olması gerektiği hususunda neredeyse fikir birliğindedirler¹⁷. İyi bir öğretmen, söyledikleri ile yaptıkları arasında çelişki olmayandır. Böyle bir öğretmen öğrencilerinin gözünde bir modeldir¹⁸. İyi bir öğretmede bulunması gereken özelliklerin neler olduğu eğitim bilimlerinde daima tartışılan bir konudur. Öğretim süreci içinde karşılıklı rol alan öğretmen ve öğrencilerin birbirlerine olan güvenleri, öğrenmeyi daha kolay ve verimli hale getirebilir. Bu bakımdan öğretmen ile öğrencinin sınıf içindeki güvene dayalı ilişkisi çok önemlidir. Öğrencinin akademik ve kişisel beklentilerinin karşılanması büyük ölçüde öğretmenle öğrenci arasındaki bu ilişkiye bağlıdır. Öğrenci açısından, bireysel düzeyde bu ilişkinin iki temel boyutu vardır. Bunlardan ilki "güven duygusunun sağlanması diğeri de "kendini gerçekleştirme koşullarının sağlanmasıdır"¹⁹.

Gazzali de olgun bir öğretmenin vasıflarını sayarken şunları söylemektedir.

"Öğretmen öğrencilerine şefkatli davranan, onları kendi çocukları gibi kabul eden, eğitim ve öğretimle ilgili tutum ve davranışlarda peygamberi örnek alan, öğrencilerine her konuda yardım ve rehberlik edebilen, onları kötü davranışlardan sakındırmayı başarabilen, eğitim ve öğretiminde öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alan, öğrencileri bilgisizlilerinden mahcup duduma düşürmeyen ve bildiklerine göre amel ederek, sözleri ile

¹⁵ Nadir Özkuyumcu, Türkiye Diyanet Vakfı , İslâm Ansiklopedisi, "*Hilf*", İstanbul, 1998 ", c: 18. s. 29,

¹⁶ Özkuyumcu, s.30.

¹⁷ Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşoğlu Yayınları, Ankara, 1983, s. 244.

¹⁸ Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1989, s.73

¹⁹ Ayşe Demirbolat, "Sınıf Ortamı ve Grup Etkileşimi", *Sınıf Yönetimi* (Editör: Leyla Küçükahmet), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000, s. 43.

davranışları arasında tutarlılık gösterendir"²⁰ olarak ifade etmektedir. Gazzali, öğretilerde bulunması gereken özellikleri sayarken söz ve davranışları arasındaki tutarlılığa dikkat çekerek öğrenci ile öğretmen arasındaki karşılıklı güvenin sağlanmasındaki güveni vurgulamıştır.

Görüldüğü gibi, gerek klasik gerekse de modern eğitim yaklaşımlarında öğretilerde bulunması gereken özelliklerden birinin "güven" kavramı olması dikkati çekmektedir. Böylece Hz. Peygamber'in eğitimciliğinin günümüze yansıyacak olan en belirgin özelliklerinden birisi güvenilir oluşudur.

İnsanı Merkeze Alan Bir Eğitim Anlayışı

Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının merkezinde insan vardır. O insanlar arasında bir ayırım yapmaz. Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının kapsamını Kur'an belirlemiştir. Kur'an'da Allah Hz. Peygamber için, "Ey Muhammed biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bunu bilmezler"²¹, "Ey Muhammed seni insanlara peygamber olarak gönderdik, şahit olarak Allah yeter"²² buyurarak onun eğitim anlayışı ve eğitimci kişiliğinin çerçevesini çizmiştir. Bu çerçeve, tüm insanlığı içine alan bir anlayışın ürünüdür.

Hz. Peygamberin eğitim uygulamalarına bakıldığında onun uygulamalarından bu ilkeleri çıkarmak mümkün olabilir. İlkeleri incelendiğinde, neredeyse tamamının bir tek hedefe yöneldiği görülür, O da insandır. Hz. peygamber'in eğitim anlayışında insan kendisiyle barışık çevresiyle uyumlu ve mutlu olan bir insan anlayışı vardır. Aileden başlayarak tüm dünya insanlarına kadar tüm insanlığın huzurlu bir şekilde yaşamalarını temin edebilecek bir eğitim anlayışı söz konusudur. Bu yakın ve uzak hedefi gerçekleştirmede insana düşen görev din tarafından ortaya konan sorumluluklarının yerine getirilmesidir.

Bu sorumluluğun yerine getirilmesinde insanlara düşen, Allah'ı bilmek ve yararlı işler yapmaktır. Hz. Peygamber'e göre her insan bu görevlerini yerine getirmelidir. O görevlerini yerine getirmeyenleri "müflis" olarak tanımlamaktadır. Bir gün sahabe ile birlikte otururken Hz. Peygamber "sizce müflis kimdir, diye yanındaki sahabilere sordu. Onlar, " *Bize göre müflis, bir dirhem parası ve eşyası kalmamı, mal varlığını kaybetmiş kimsedir*" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Peygamber şöyle buyurdu: "*Benim ümmetinden müflis kimse; kıyamet günü namaz, oruç ve zekat gibi ibadetlerle gelen, ama aynı zamanda birine kötü söylemiş, birine iftira etmiş, diğerinin malını yemiş, bir başkasının*

²⁰ Gazzali, Ebû Hamid b. Muhammed, *İhya-i Ulumî'd-din*, Bedir Yayınevi (terc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1974, c:1, s. 42-45.

²¹ Sebe 34/28

²² Nisa, 4/ 79

kanını dökmüş, başka birini dövmüş olarak Allah'ın huzuruna gelip, yaptığı ibadetlerin sevabı kötülük ettiği bu insanlara dağıtılan, hak sahibi insanların alacakları bitmeden sevapları biterse, onların günahları alınıp üzerine yüklenen ve böylece cehenneme atılan kimsedir” buyurdu²³.

Hadisten de anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber insana ve insan haklarına oldukça önem vermektedir. İnsanların sosyal ilişkilerinde ve davranışlarında herhangi bir ayırım yapmadan onlarla ahlâki ilişkiler kurmanın gereğini vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber'in insan anlayışında empatik bir tutum göze çarpar. İnsanları anlamada, onlarla olan ilişkilerde kişilerin karşısındakileri kendileri gibi düşünmelerinin gereği üzerinde durarak şöyle demektedir: “Sizden birisi kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek mü'min olamaz²⁴. İman etmediğiniz sürece cennete giremezsiniz. Bir birinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız²⁵. Müslüman elinden ve dilinden insanların emin olduğu kimsedir²⁶.

Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının merkezindeki insan, ırkından renginden ve cinsinden dolayı ayrılıkların olmadığı bir insandır. Sadece inanan insanların değil, dini, dili, ırkı, rengi, cinsiyeti, sosyal statüsü vs. farklı olsa da tüm insanların aynı haklara sahip olduklarını, aralarında ayırım yapmanın doğru olmadığını açık bir dille ve net tavırlarla ortaya koymuştur. Hz. peygamber İnsanların aralarında hiçbir ayırım yapılmaması gerektiğini her defasında vurgulamıştır. O, insanları rahatsız edici davranışlardan da kaçınılması gerektiği üzerinde de durmuştur. Nitekim bu konuda “Ey insanlar! Dikkat edin, sizin Rabbiniz birdir, babanız da birdir(Adem'dir). Dikkat edin, hiçbir Arap'ın hiçbir yabancı üzerine, hiçbir yabancının Arap üzerine, siyahın kırmızı üzerine kırmızının siyah üzerine, üstünlüğü yoktur. Fazilet ve üstünlük ancak takva iledir²⁷”. Bir yerde üç kişi iseniz, başka insanlarla bir araya gelinceye kadar; içinizden ikisi, üçüncüyü dışarıda bırakarak kendi aralarında gizli konuşmasınlar. Çünkü bu diğer arkadaşı üzer²⁸ buyurmuştur.

İnsanlar arsında her hangi bir ayırım gözetmeyen Hz. Peygamber, eğitim anlayışını da tüm insanlığı içine alacak şekilde oluşturmuştur. Ona göre her insan eğitim alma ve eğitilebilme bakımından eşittir. İnsanların eğitilmesinde bu esasa dikkat edilmelidir. Hz. Peygamber, insanların doğuştan eğitime almaya kabiliyetli olduğunu “Her

²³ Buhari, Edep, 102, VII, 115; Müslim, Birr, 59, III, 1997; Ahmet b. Hanbel, II, 3003, 334, 372.

²⁴ Buhari, İmân, 7, I, s.9

²⁵ Müslim, İmân, 22, No:93, I, 74.

²⁶ Buhari, İmân, 4, I, 8.

²⁷ Buhari, el- Edeb'ül- Müfred, C: II, 256, (Tercüme ve Şerh. A. Fikri Yavuz), Sönmez Yayınevi, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1974.

²⁸ Buhâri, İstizan, 47, VII, 142; Müslim, Selam, 37, II, 1718.

doğın fıtrat üzere doğa" sözüyle belirtmiştir. İnsanların eğitime özellikleri bakımından doğuştan belli bir yetenekle geldiğini kabul eder.

Hiz. Peygamber, İslam dininin ilk öğretmenidir. O, "Gerçekten ben bir muallim olarak gönderildim"²⁹ diyerek bunu teyit etmektedir. O'nun öğretmenliği sadece dini alanla sınırlı değildir. Hayatın tamamını içine alan bir eğitimciliği vardır. Çünkü O Kur'an'ın ifadesiyle "Âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir"³⁰. Yapmış olduğu eğitim-öğretim faaliyetleriyle içinde yaşadığı toplumda kısa sürede dini, ahlâkî ve sosyal alanda köklü değişiklikleri sağlamıştır. O güne kadar var olan toplumsal anlayışı değiştirerek, yeni bir toplumsal anlayışın oluşmasına katkı sağlamıştır. Şüphesiz kendisine vahye dilen yeni dinin muhtevasını öğretim konusu yapmasının bu oluşumda payı büyüktür. Yeni gelen din, bireyi ruhsal açıdan eğitirken, sosyal bakımdan da eğitime içeriğine sahipti. Özellikle bireysel alanda, o güne kadar var olan din ve dindarlık anlayışı, Hiz. Peygamberin ortaya koyduğu yeni din anlayışı ile farklı bir anlam kazanmıştır.

Hiz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslâm dini, bireylerin ruhsal ve sosyal ihtiyaçlarına cevap veren, daha makul ve tutarlı bir inanç sistemi olarak sunuldu. Eski inanç sistemlerinde insanlar, inandıkları tanrılara istedikleri gibi yönlendirebilirlerken, yeni din anlayışı, insanı Allah'ın iradesine boyun eğerek hale getirmiştir. Yine eski din anlayışında tanrılarla, kişilerin sosyal konumları arasında bir ilişki varken, bu sosyal konum itibarıyla üstünlük aynı zamanda tanrı yanındaki üstünlüğü sağlarken, yeni gelen din, bu üstünlüğü sosyal konumdan kaldırarak Allah'a yakınlığa yükseltmiştir. Eski din, insanlar arasında yaş, cinsiyet, ırk, grup gibi farklılıklar üzerine oturtulurken, yeni din anlayışında bu farklar ortadan kaldırılarak, bütün insanlığı kucaklayan, oldukça geniş bir alanı içine almıştır. Hiz. Peygamber'in getirdiği yeni din anlayışı, o güne kadar var olan ve devam eden, zulüm, ana babaya isyan, rüşvet, kibir, insanların kusurlarını irdelerek onları zor durumda bırakıcı söz ve davranışlar gibi, ahlâkî zaafı ortadan kaldıran bir içerik sunmuştur. Bunların yerine doğruluk, güvenilirlik, samimiyet, diğergamlık, yardımlaşma başkalarının haklarına saygılı olma, borçlu olanları rahatlatma, dostluk, Allah yolunda çaba sarf etme, fakirlere yardımda bulunma, kölelere ve hizmetçilere iyi davranma gibi evrensel insani değerleri öne çıkarmıştır. İşte bütün bunlar, bireysel ve sosyal alanda meydana gelen köklü değişikliklerdir.

Hiz. Peygamberin tebliğ ettiği dinin bu ayırt edici özellikleri, ferdî anlamda, insanların dindarlaşma motivasyonlarını artırdı. Toplumsal dönüşümün sağlanmasına katkı sağladı. Artık din ihtiyaç uyulduğunda müracaat edilen olmaktan çıkmış, insanların ilgisi

²⁹ İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Mukaddime*, 17,1, 83, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

³⁰ Enam, 6 / 108.

çeken, cazip bir alan haline gelmiştir. Bütün bunlar Hz. Peygamberin eğitici davranışlarını bir yandan kolaylaştırırken diğer yandan da karşıtlarının artmasını tetiklemiştir.

Hız. Peygamber kendisini bir öğretici olarak tanımlamasına karşın, Mekke'de ayrıca bir eğitimcilik öğretimine tabi tutulmamıştı. Ancak onun Allah tarafından eğitildiğini belirtmek için, "*Rabbim beni eğitti ve ne güzel eğitti*"³¹ demesi, ayrıca bir eğitimcilik eğitimi de aldığını göstermektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in eğitici kişiliğine yön veren Allah'tan almış olduğu eğitimidir. Böylece o, insanlara nasıl davranılması gerektiği, vahyin aktarılmasının nasıl olabileceği, eğitim ve öğretim sürecinde hangi ilke ve yöntemlerin kullanılması ile ilgili konularda belli bir bilgiye sahipti diyebiliriz. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, Hz. Peygamberin Allah tarafından eğitilmiş olmasının onun, insani özelliklerinin göz ardı edilmesine neden olmaması gerektiğidir. Kaldı ki O, insanlara dini öğretirken zorunlu olmadıkça, peygamberliğin getirdiği "ilahî" özelliklerinin, (mesela mucizeler gibi) pek öne çıkarmamıştır. O, bunun yerine insan olduğunu sık sık vurguluyordu. Nitekim Kur'an'da bu konuda; "*Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece (göğe) çıktığına asla inanmayız.*" *Deki: Rabbimi tenzih ederim, ben bir insan ve elçiden başka değilim*³², "*Deki: Ben yalnızca sizin gibi bir insanım. Bana sizin tanrınızın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmak isterse, yararlı iş yapsın ve Rabbine kullukta hiçbir kimseyi ortak koşmasın*"³³ buyurarak, Hz. Peygamberin diğer insanlardan farklı olmadığını belirtmektedir. Şüphesiz, onun Allah'tan vahiy alıyor olması bir farklılıktı. Ama bu farklılık onun ulaşılmaz, insanüstü özellikleri olduğu anlamına da gelmemektedir.

Hız. Peygamber'in Eğitimde Uyguladığı Metot ve Prensipler

Hız. Peygamberin eğitsel başarısını sağlayan kişilik özellikleri yanında uyguladığı prensip ve metotlarında katkısı da vardır. Eğitim ve öğretimde uyguladığı prensip ve yöntemlerin başarılı olduğu ortadadır. Çünkü 23 yıllık zaman içinde, hem içinde yaşadığı toplumda hem de çevresindeki diğer toplumlarda, köklü sosyal ve inançsal değişiklikler meydana gelmiştir.

Hız. Peygamber, benimsemiş olduğu eğitsel yaklaşımın gereği olarak, insanları dine davet ederken onları zorlama yoluna gitmemiştir. Nitekim Kur'an'da "*dinde zorlama yoktur*"³⁴ öncelikle bir yaklaşım olarak ortaya koymuştur. Hız. Peygamberde bu yaklaşım doğrultusunda, insanları ikna ederek değişmelerini beklemiştir.

³¹ Süyûfî, Celâl'üd-din Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr*, Aydın Yayınevi İstanbul, 1977, I, 12.

³² İsrâ 17/ 93.

³³ Kehf 18 /110; Fussilet 41/ 6.

³⁴ Bakara 2/256.

Eğitim öğretimde motivasyon ilkelerin uygulanmasında daha çok insanların duyularıyla başlamak eğitimcileri, eğitim ve öğretim süreçlerinin yönetilmesinde, insanların duyularından yararlanmaya yönelmiştir. Hz. Peygamber de yapmış olduğu eğitsel etkinliklerde, insanların duyularından yararlanma yoluna gitmiştir. Onun bu davranışının bir eğitim ilkesi olduğunu söyleyebiliriz Ancak öncelikle eğitim ve öğretim süreçlerinde metodun anlamını ve yerini belirlemek gerekiyor.

Metot: Sözlükte bir amaca ulaşmak için tutulan düzenli yol³⁵ anlamına gelmektedir. Eğitim kavramı olarak metot ise, bir konuyu öğrenmek veya öğretmek gibi amaçlara ulaşmak için bilinçli olarak seçilen ve izlenen düzenli yoldur³⁶.

Hiz. Peygamber insanlara dini tebliği yaparken ilke ve metot anlamına gelecek uygulamalar yapmıştır. Onun eğitim sürecinde kullandığı ilke ve metotlar, eğitimde kullanılan metot kavramının tanımına uyan ilke ve metotlardır. Uyguladığı yöntemler bu günkü metot tanımını tam olarak karşılamasa da hedeflere ulaşma açısından sergilediği davranışlar, metot kavramını çerçevesinde değerlendirilebilir. Onun kullandığı metotları söyle sıralayabiliriz.

Anlatım Yöntemi: Hiz. Peygamber'in uyguladığı yöntemlerin başında anlatım yöntemi gelir. O, Allah'tan aldığı vahiyleri çevresindekilere anlatarak eğitim öğretim faaliyetine başlamıştır. Anlatım metodu, konuları bir sıraya ve düzene göre anlatarak açıklamak ve öğretmektir. Öğrencinin gözüyle görüp eliyle tutamayacağı soyut konuların öğretiminde yararlı bir yöntemdir³⁷.

Hiz. Peygamber, görevi gereği peygamberliği süresince yaptığı işlerden biri de eğitim öğretimdir. O Allah'tan aldığı vahiyleri birer öğretim konusu yaparak, hedef kitleye aktarmıştır. Bu aktarım sırasında uyguladığı bazı prensip ve metotlar, bir bakıma dinin muhtevası kadar önemli sayılmıştır³⁸. Hiz. Peygamber, muhataplarına dini anlatırken, Kur'an'da belirtildiği şekliyle yani, "*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et, onlarla en güzel şekilde mücadele et*"³⁹ tavsiyesine uygun hareket etmiştir. Bu aynı zamanda anlatımlarında belli bir prensibin dikkat edileceği anlamına gelmektedir. Gerçekten de Hiz. Peygamber, dini anlatımlarında bu prensiplere riayet etmiştir. Her şeyden önce o, anlatımlarında "*nefret ettirici, zorlaştıracı değil, müjdeleyici ve kolaylaştıracı olmuştur*"⁴⁰. Böylece onu dinleyenler, sıkılmadan, zihni bakımdan zinde olarak dinleme imkânına

³⁵ Türkçe Sözlük, 1979, s.,811

³⁶ Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981, s.168

³⁷ Beyza Bilgin- Mualla Selçuk; *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1997, s, 120

³⁸ Parlardır, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *DEÜ. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* I, İzmir, 1983, s. 279.

³⁹ Nahl16/125.

⁴⁰ Buhârî, İlim, 11, I, 25; Müslim, Eşribe 70-71, II, 1586-1587.

kavuşmuşlardır. Dolayısıyla o, öğrenmeleri kolaylaştırıcı bir yol izlemiş, hedef kitlenin hazır bulunuşluk düzeyine dikkat etmiştir. Bu tavrıyla o, bir bakıma anlatım yönteminin sakıncalarını da ortadan kaldırma yoluna gitmiştir.

Hız. Peygamber'in anlatımlarında dikkat çeken hususlardan biri de, konuşmalarının kısa ve özlü olmasıdır. Hız. Muhammet yerine göre kısa ve özlü konuşurdu. O'nun konuşmaları genellikle "irticali" olmasına rağmen akıcı ve sürükleyici idi. Konuşmaları muhataplarını üzmezdi. Son derece yapıcı ve nazik bir eda ile konuşurdu. Muhataplara kırıcı sözler sarf etmekten kaçınırdı. Nitekim Kur'an onun bu tutumunu, " *Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi*"⁴¹. Şeklinde teyit etmektedir. Hız. Peygamberin yanında bulunanlar onun söz ve davranışlarıyla kimseye kaba ve kötü söz söylemediği konusunda hem fikirdirler. Uzun süre yanında çalışan On yıl Peygamberimizin hizmetinde bulunan Enes (r.a.) diyor ki: "*Peygamberimiz bana hiçbir gün "öf" bile demedi. Yaptığım bir şey için bunu niye yaptın, yapmadığım bir iş için de niye yapmadın diye beni azarlamadı*".⁴² şeklindeki ifadesi bunun en bariz örneğidir. Hız. Peygamber, kullandığı anlatım yönteminin kalıcı ve verimli olabilmesi için gerekli olan "rehber ilkeleri" de kullanmaya özen göstermiştir. Dolayısıyla o, anlatım yönteminin mahzurlarını ortadan kaldırıcı inceliklere dikkat ettiği için verimli bir öğrenme gerçekleştirmiş, diyebiliriz.

Soru-Cevap Yöntemi: Hız. Peygamber'in öğretmenliğinde sıkça kullandığı metotlardan biri de soru-cevaptır. Bu yöntem, anlatım yönteminin biraz daha ileri safhasıdır. Soru- cevap yöntemiyle öğretici, konuların öğrenciler tarafından biraz daha içselleştirilmesini sağlar. Öğrencilere konunun üzerinde düşünme ve konuşma alışkanlıkları kazandırır. Zihinde var olan izlenimlerin davranışlara dönüştürülmesine katkı sağlar. Ayrıca, bilgilerin kavranmasını, uygulamaya geçirilerek gerekli ayrıştırmalar yapıldıktan sonra yeni bir bilişsel ürünün ortaya çıkarılmasına katkı sağlar. Neden, niçin, nasıl gibi soruların zihinde oluşturulması, sorunun tanımlanmasına, algılanmasına, önceden var olan bilgilerin düzenlenerek davranışlara dönüştürülmesine, imkân sağlaması bakımından önemli bir yöntemdir.

Öğrenmenin temeli, sorudur diyebiliriz. Soru öğretimi, cevapda öğrenimin gerçekleşmesini sağlayan eğitsel değeri yüksek bir metottur. "*Sormak ayıp değil, öğrenmemek ayıptır*" atasözümüz, bu gerçeğin kültürümüzdeki izdüşümüdür.

Kuran- Kerim insanları sormaya teşvik etmiştir. "*Eğer bilmiyorsanız ilim ehline sorunuz*"⁴³. Ayrıca birçok ayette sorulara cevap şeklindedir. Hız. Peygamber bir öğretmen

⁴¹ Al-i İmrân, 3/ 159.

⁴² Müslim, Fezâil, 51, II,1804.

⁴³ Nahl 16/ 43; Enbiya, 21/ 7.

olarak, çevresindekilerin sorularını zamanla ve mekânla kayıtlı kalmadan cevaplandırır. Çünkü o, özellikle dini konularda sorulacak en yetkili kişiydi⁴⁴. Dini konularda herhangi bir problemi olan sahabe, Hz. Peygamber'e sorularını yöneltir, o da uygun gördüğü konularda muhatabın anlayabileceği seviyede cevaplar verirdi.

O, kendisine soru sorulmasını isterdi. Sormaktan çekinenleri cesaretlendirmek için muhataplarının önünde, sorulu cevaplı konuşmalar tertiplelediği olmuştur. Cibril hadisi bunun örneklerinden biridir. Hatırlanacağı üzere, bir defasında Hz. Peygamber "bana sorun" demişti. Muhtemelen kimsenin bir şey sormaması üzerine, dışardan bir adam gelmiş, dizleri üzerine oturup İslam, iman ve ihsan hakkında sorduğu soruların cevabını aldıktan sonra, ayrılıp gözden kaybolmuştu. Bu olaydan sonra Hz. Peygamberin yaptığı açıklamaya göre, gelen kişi Cibril'di ve onlara dinlerini öğretmek için gelmişti⁴⁵.

Eğitimde soru sadece öğrenme veya bilgi ölçme aracı olarak kullanılmaz. Bazen de var olan bir bilginin açığa çıkarılması pekiştirilmesi, orada bulunan başka kişilerin, öğrenmesi için de sorulabilir. Hz. Peygamberde zaman zaman bunu yapardı. Kendine ferdi olarak sorulan bir soruya, minberdeki konuşmalarında gündeme getirir ve cevabını kendisi verirdi. Böylece birçok kişinin zihnindeki soruları cevaplamış ve bilgilendirmiş olurdu. Bunun en güzel örneklerinden biri İbn. Ömer tarafından nakledilen şu olaydır: Hz. Peygamber, "Ağaçlar içinde öyle bir ağaç var ki yaprakları hiç dökülmez. O tıpkı bir Müslüman gibidir. Nedir bu ağaç diye sormuş, verilen cevapları doğru bulmayınca, kendisi bu ağacın hurma olduğunu söylemiştir⁴⁶.

O, sorularını isteklendirme aracı olarak da kullanmıştır. Mesela; veda haccında "Bu ay hangi aydır?" diye sorarlar. Orada bu soruya muhatap olanlar zihinsel olarak, o ayın adının değişmiş olabileceğini düşünürlerken işte o sorunun cevabını, "Bu ay Zilhicce değil midir?" deyince "ashap evet öyledir" dediler⁴⁷. Hz. Peygamber kendisine yöneltilen soruları bazen vereceği bilgi yönünde yönlendirerek cevaplamayı tercih ederdi. "Kıyamet ne zaman kopacak" diye soran birisine "Sen kıyamet için ne hazırladın"⁴⁸ şeklindeki karşı soruyla cevap vermiştir.

Prensipier

Dilimizde ilke anlamında da kullanılan prensip, temel düşünce, ilk hareket noktası, başlangıçta dikkat edilecek kabuller anlamına gelmektedir. Bir eğitim terimi olarak prensip; temel düşünce, temel kanı, bireysel karar ve eylemlerin, tutarlı ve eleştirici bir

⁴⁴ Abdullah Özbek, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed*, Konya, Esra Yayıncılık, Konya, 1991, 149.

⁴⁵ Parladır, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, İzmir, 1996s, 111-112.

⁴⁶ Buhari, *İlim*, 14, I, s. 26

⁴⁷ A. Özbek, s. 151

⁴⁸ Müslim, *Birr*, 50, No: 162, III, 2032.

biçimde değerlendirilmesine olanak sağlayan ana kural⁴⁹ anlamına gelmektedir. Eğitimciler prensibi eğitim ve öğretim sürecindeki işleyişte dikkate aldıkları temel dayanak noktaları olarak kabul ederler.

Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim süreç ve faaliyetleri incelendiğinde belli prensiplerinin olduğu görülür. Bu prensiplerden bazıları şöyledir:

a. Tedricilik

Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim faaliyetlerinde göze çarpan temel prensiplerden birincisi tedriciliktir. Hz. Peygamber kendisine vahiyler tedricen geliyor ve O da etrafındakilere gelen vahiyleri peyderpey anlatıyordu. Ayrıca o öğretirken konun önemine göre bir sıralama yapıyordu. İbni Abbas'ın söylediğine göre, "Hz. Peygamber, Muaz'ı Yemen'e gönderdiğinde ona şöyle dedi: "Ehl-i kitaptan bir kavme gideceksin. Onları Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet etmeye davet et. Eğer buna itaat ederlerse, zenginlerden alınıp fakirlere verilecek bir zekatı Allah'ın onlara farz kıldığını bildir. Hz. Peygamber'in sahabelerinden bazıları bu yöntemin Kur'an öğretimi için de uyguladıklarını belirtmişlerdir. Onlar, peygamberden öğrendikleri on ayeti tam manasıyla anlayıp tatbik etmeden diğer ayetleri ezberlemeye geçmezlerdi⁵⁰.

b. Kolaylaştırma

Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının temel ilkelerinden biri de kolaylıktır. Kolaylık göstermek, sorunları çözücü olmak, çevresindekilerin öğrenme isteklerini artırmak açısından önemli bir ilkedir. Hayatın her yanında olduğu gibi, öğretim işinin de kolay hale getirilmesi Hz. Peygamberden günümüze aktarabileceğimiz en önemli model davranışlardandır. Kur'an öğretiminde kolaylık, Kur'an'ın özüdür. "Andolsun ki, biz Kur'an'ı öğüt olsun diye kolaylaştırdık⁵¹ duyurulmaktadır. Peygamber'in "*Kolaylaştırın zorlaştırmayın müjdeleyin nefret ettirmeyin*⁵² sözü de bu bağlamda oldukça anlamlıdır.

c. Bireysellik

Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretiminde bireysel farklılıkları göz önünde bulundururdu. Herkesin anlayışına ve seviyesine göre hitap ederdi. Kendisinden bir konu hakkında bilgi isteyenlere karşı verdiği cevaplarda, O'nun kişinin içinde bulunduğu psiko-sosyal kültürel özelliklerini dikkate alarak bilgi verdiğini biliyoruz. Kendisine soru soran Arabî'ye karşı kullandığı cümleler ve örnekler farklı, diplomatik ilişkilerdeki kullandığı üslup farklıdır. Hz. Peygamber'in bu tür davranışlarıyla ilgili hadis kitaplarında değişik örnekler

⁴⁹ A. Ferhan Oğuzkan, , s. 84.

⁵⁰ Ahmet. B. Hanbel, Müsnet, V, 410.

⁵¹ Kamer 54/ 17,22,32,40,

⁵² Buhârî, İlm, 12.

bulmak mümkündür, ancak biz konumuzun sınırları içinde şu iki örneği vermekle yetineceğiz:

Cihat için izin isteyen bir kişiye Hz. Peygamber, “annenle baban sağ mı” diye sordu. Adam “evet” dedi. Peygamber ona, “sen onlara iyilik etmek için çalış⁵³” dedi. Yine Hicret etmek istediğini söyleyen bir kişiye O, “ o halde hemen anne babanın yanına dön ve onlara güzel davranışlarda bulun⁵⁴” dedi. Hz. Ali'nin “İnsanlara anlayabilecekleri şeyleri söyleyin” sözü, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili tutumunu açıklaması bakımından önemlidir.

Konuyla ilgili diğer bir örnek de şöyledir: Ebu Hüreyre'nin naklettiği bir hadise göre, Ferâza kabîlesi'nden birisi Rasulüallah'a gelerek:

-“*Ya Rasüallah! Karım simsiyah bir çocuk doğurdu. Bunun benden olduğunu kabul etmedim*” der. Hz. Peygamber muhatabına;

- Senin deven var mı?

- *Evet*

- Rengi nedir?

- *Kırmızı!*

- Alacaları da var mı?

- *Yer yer alacaları da var!*

-Bu ona nerden gelmiş?

- *Soyuna çekmiş olabilir!...*

- İşte bu çocuk da soyuna çekmiş olabilir!...⁵⁵

Görüldüğü gibi burada, bedevinin anlayabileceği bir örnek ile onun en yakından tanıdığı, haşır neşir olduğu devesi üzerine dikkatini yoğunlaştırarak anlatmıştır. Hz. Peygamber burada bir taraftan muhatabın bireyselliğini dikkate almış diğer yandan da yakından uzağa, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta gibi eğitim prensiplerini bir arada kullanmıştır. Bu soruyu anlayış seviyesi üstün, kültür düzeyi yüksek birisi sorsaydı, her halde verilen cevap ve gösterilen örnek daha değişik olabilecekti⁵⁶.

d. Empatik Tutum

Hz. Peygamber'in insan anlayışında olduğu gibi, eğitim öğretim etkinliklerinin de zaman zaman empatiyi bir prensip olarak kullandığını görüyoruz.

⁵³ Buhari, Cihat, 138, IV, 18.

⁵⁴ Müslim, Birr, 6, III, 1975.

⁵⁵ Buhari, Talak, 26, VI, 178.

⁵⁶ Ali Yardım, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984, s. 93.

Zina yapmak için izin isteyen bir gence, önce annesinin zina yapmasını isteyip istemediğini sordu. Hayır, cevabını alınca, kızının zina yapmasını isteyip istemediğini sordu, yine hayır cevabı alınca ona kız kardeşinin zina yapıp yapmamasını, ardından da halasının, teyzesinin zina yapmasını sordu. Her defasında hayır cevabı alan Hz. Peygamber, gence diğer insanların da böyle bir şey istemeyeceklerini söyleyerek, kendini onların yerine koymasını istedi. Sonunda zina yapmak için izin isteyen gence Hz. Peygamber "Allah'ım bunun günahlarını başışla. Kalbini temizle avretini zinadan koru"⁵⁷ diye dua etmiştir. Böylece Hz. Peygamber, söz konusu kişiye empati yoluyla zina davranışının kötülüğünü öğretmiştir.

e. Sabır

Sabır, insanın alışageldiği tabiatına uygun hallere ters olan olaylar karşısında, hiçbir mecburiyet hissetmeksizin direnç göstermesidir. Hz. Peygamberin hayatı incelendiğinde onun ne kadar sabırlı olduğu görülecektir. Hz. Peygamber, eğitim sürecini devam ettirirken, içinde yaşadığı toplumun büyük bir kısmı ona oldukça sert bir muhalefet yaptılar. Onun için de, sözlü ve fiili birçok hakaretlerde bulundular. Ama o, her defasında dini anlatmaktan vazgeçmedi. Bilakis kendisine bu hakaretleri uygun görenlerin bile davranışlarını düzeltmelerini isteyerek, onları eğitmeye çalıştı. Farklı duygu ve düşüncede olan insanları gerektiği gibi anlayabilmek ve onlara göre tutum ve davranışlar geliştirmek, oldukça zor bir işti. Bu zorluğun aşılması büyük ölçüde sabırla mümkündür. Çünkü eğitim ısrar ve sabır isteyen bir işti.

Kuran-ı Kerim'deki pek çok ayette sabrın önemi üzerinde durur. "*Allah sabır edenlerle beraberdir.*" "*Allah sabırlıları sever*" "*Sabırda hayır vardır*"⁵⁸. "*Onların dediklerine sabret...*"⁵⁹ "*Onların dediklerine sabret de güçlü kulumuz Davut'u hatırla. O, hep Allah'a yönelirdi*"⁶⁰. "*Eğer içinizde benimle gönderilene inanmış bir kısmı da inanmamış ise, Allah aramızda hükmedinceye kadar sabredin. O, hükmedenlerin en iyisidir.*"⁶¹

İyi öğretmen başarıya ulaştıracak donanıma sahip olmalıdır. Ancak, öğretmenin niteliklerinin ne olması gerektiği konusu araştırmalarla ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu konuda yapılan çalışmalara bakıldığında, araştırmaların daha çok "öğretmenin nitelikleri" üzerinde odaklaştığı görülmektedir. Nitelikler arsında sabır önemli bir özellik olarak zikredilmektedir⁶². Hz. Peygamber'in eğitsel başarısında da sabır kavramının önemli bir yeri vardır.

⁵⁷ Ahmet b. Hanbel, *Müsnet*, c: V, 256

⁵⁸ Enfal, 8/46, 66; Al-i İmran, 3 /146; Nahl, 16/1, 126.

⁵⁹ Taha 20/130.

⁶⁰ Sâd, 38/17.

⁶¹ Araf, 7/87

⁶² Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, Pegem Yayınları, Ankara, 1999, s. 193

Eğitime yapılan her türlü yatırımın sonucunu alabilmek için sabırlı olmak gerekmektedir. Hz. Peygamberde eğitimcilik süreci içinde her türlü olumsuzluklara sabretmiş, dini, geniş kitlelere iletme başarısını sağlamıştır. Böylece O, İslam'ı bütün olumsuzlukların ve imkânsızlıkların ötesine taşıyarak, yeryüzünde inanları en fazla olan dinlerden biri haline getirmiştir.

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta Hz. Peygamberin uyguladığı eğitsel prensiplerin tamamına yakının bugün de geçerliliğini koruyor olmasıdır. Örneğın, bireysel farklılıklara dikkat etme, yakından uzağı, basitten karmaşığı, bilinenden bilinmeyene, sevdırme- ikna etme ve somuttan soyuta gibi belli başlı eğitsel prensiplerin Hz. Peygamber tarafından da kullanılmasıdır⁶³.

Hız. Peygamberin eğitim alanındaki uyguladığı prensip ve metotların günümüzde de uygulanıyor olması, eğitim verdiği varlığın insan olmasındandır. Çünkü İnsanların, eğitilebilir özellikleri bakımından pek farkları yoktur. Hz. Peygamber de eğitsel uygulamalarında insanı merkeze alan bir yaklaşımı benimsemiş, prensip ve metotlarını insanların anlayabileceğı şekilde seçmiştir. İlk insan da öğrenmelerini davranışlarıyla, zihniyle ve duygularıyla gerçekleştiriyorlardı, günümüz insanı da. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile günümüz eğitim anlayışını karşıtıran ortak nokta, insan ve nitelikleridir. Yani fıtrattır. Fıtrat değışmeyen, ama her insanda var olan bir değerler manzumesidir. Değışen ise, zaman ve çevredir. Bunlara bağılı olarak da insanların ilgi ve istekleridir. Çevresel faktörler ve bu faktörlere bağılı olarak değışen ilgi ve istekler, iç ve dış uyarcılar, öğrenmeleri daha kolay ve daha kalıcı hale getirdiğini söyleyebiliriz. İşte Hz. Peygamberi örnek eğitici yapan, yaşadığı sosyo-kültürel çevreyi dikkate alarak uyguladığı eğitsel prensip ve metotlardır.

⁶³ Parladır, *Din Eğitime Giriş*, İzmir 1996, s.81-89.

Sonuç

Bilindiği gibi, İslam inancına göre, Hz. Muhammed son peygamberdir. Yeni bir din ve yeni bir peygamber gelmeyecektir. Yeni bir dinin ve peygamberin gelmeyecek olması, insanların dine ihtiyaçlarının sona erdiği anlamına gelmediğine göre, mevcut din (İslam) sonsuza kadar insanların dini ihtiyaçlarını karşılamaya devam edecek demektir. Hal böyle olunca, din eğitimi veren kişilerin, tıpkı Hz. Peygamber gibi, her an yeni bir din gelmişçesine, dini insanlara anlatmakla görevlidirler. Yani bir bakıma, Hz. peygamberin ebedi mirasından yararlanmak ve İslam'ın misyonunu devam ettirmek durumundadırlar. Bunun anlamı, Hz. Peygamberin dini anlatmadaki hassasiyetlerinin ve duyarlılıklarının, tutum ve davranışlarındaki ölçünün benimsenmesi ve bilimsel bir anlayışla işlemesidir.

Eğitimin odağında insan vardır. Dinin muhatabı da insandır. Dolayısıyla, insana yönelik eğitim faaliyetlerini insani bağlamdan ayrı düşünmek mümkün değildir. Eğitim ve din eğitimi insan ve içinde yaşadığı toplumsal şartlar dâhilinde ele alınmak mecburiyetindedir. Çünkü insani özelliklere göre planlan eğitimin, hedef davranışları gerçekleştirmede başarılı olma şansı daha yüksektir.

Hız. Peygamber'in eğitici davranışlarını önemli kılan nedenler onun güvenilir kişiliği, insanı merkeze alan bir eğitim anlayışına sahip olması ve metot ve prensiplere dayılı bir eğitim anlayışdır. O, içinde yaşadığı toplumsal şartları iyi biliyor, bireylerin farklılıklarını dikkate alıyor ve kim ne kadar ve neyi istiyorsa o kadarını veriyordu. Yani eğitimsel faaliyetlerinde insani özellikleri göz ardı etmiyordu. O insanları anlamaya çalışıyor, insanlarda ona ulaşabiliyorlardı.

Bütün bunlardan sonra sonuç olarak şunları söyleyebiliriz; Hz. Peygamber'in eğitici davranışlarından günümüze aktarabileceğimiz üç önemli nokta bulunmaktadır.

1. Hz. Peygamber'in güvenilir kişiliği

2. İnsanı merkeze alan bir eğitim anlayışı

3. Metodik bir eğitim anlayışı. Din eğitimcileri bugün de bunları kendilerine referans alabilmelidirler. Hz. Peygamber'in eğitici davranışlarının günümüze yansıyan temel noktaları bunlardır. Bugün de ciddi bir güven sorunu vardır. İnsanı merkeze yeterince alamama ve eğitim ve öğretim sürecinde yeterince metodik davranamama vardır. Her birisi de günümüz din eğitimcilerinde bulunması gereken temel yeterlilik alanlarıdır. Bugün "nasıl bir din eğitimi vermem gerekir" diye kendi kendine soran bir din eğitimcisi, Hz. Peygamber'in bu özelliklerini hatırlaması ve bunu günümüz eğitim bilimlerinin verileriyle kaynaştırarak kendisine bir yol çizmesi gerekmektedir.

Din eğitimi ve öğretim alanlarında görev yapmakta olanların, yaptıkları işin bir eğitim ve öğretim faaliyeti olduğunu unutarak, eğitim bilimlerinin metot ve yaklaşımlarından yeterince yararlanamamaları, Müslümanlar açısından bir problem teşkil etmiştir. Aynı

şekilde, dinin ilk eğitim ve öğretimini yapan Hz. Peygamber'in eğitimsel davranışlarını yeterince model alamamak da bir o kadar problem oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yayınevi, Ankara, 1984.
- Bilgin Beyza., *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1995.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla, *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1997.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1982.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Genel Öğretim Bilgisi*, Binbaşıoğlu Yay. Ankara, 1983,
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhari*, Çağrı Yay., 2.bsk., İst., 1982.
- Demirbolat, Ayşe "Sınıf Ortamı ve Grup Etkileşimi", *Sınıf Yönetimi* (Editör: Leyla Küçükahmet), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000
- Demirel, Özcan, *Öğretme Sanatı*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 1999.
- Esad, Mahmut, *İslam Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983.
- Oğuzkan, Ferhan *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981
- Gazali, Gazali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'i Ulûmi'd-din Tercümesi*, (terc. Ahmet Serdaroğlu) Bedir Yayınevi, I-V, İstanbul, 1974
- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I-VI. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn-i Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, el-Kazvini, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.
- Küçükahmet, Leyla *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), İrfan Yayımcılık ve Ticaret, İstanbul 1993.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Müslim, I-III, İstanbul 1992.
- Oğuzkan, Ferhan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981.
- Özkuymcu, Nadir, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, "Hilf", İstanbul, 1998
- Öncül, Remzi, *Eğitim ve Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 2000.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimiçi Olarak Hz Muhammed*, Esra Yayıncılık, Konya, 1991.
- Parladır, Selahattin, "Hz. Peygamber Devrinde Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I (Ayrı Basım), İzmir, 1983.
- Parladır, Selahattin, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, İzmir, 1996.

Süyûtî, Celâl'üd-dîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünen, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998.

Yardımlı, Ali, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1984.

Prophet Muhammad's Some Educational Behaviours and Their Aspects in Our Time

Citation/©- Keyifli, Ş. (2013). Prophet Muhammad's Some Educational Behaviours and Their Aspects in Our Time, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 13 (2), 81-101.

Abstract- *There are many aspects of educatorial personality and behaviors of the Muhammed still reflected in the present day. However, we focused only on three main aspects within the scope of this article. These aspects are the moral trust of his personality, his human-centered approach to education, some of the methods and principles employed by the Prophet in his teaching process.*

Key Words- *Education, Religious Education, Prophet Muhammad, methods and principles, reliable people, human-centered approach to education.*

Eğitim ve Din Eğitimi

Yrd. Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ*

Atıf / ©- Keyifli, Ő. (2013). Eğitim ve Din Eğitimi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 103-126.

Özet- Eğitim ve din eğitimi, her ikisi de davranış geliştirici alanlardır. Eğitimin amaçları ile din eğitiminin amaçları arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikten dolayı birbirleri ile işbirliğine açıktırlar. Ancak eğitimin seküler, din eğitiminin teolojik kaynaklı olması, eğitim ile din eğitiminin işbirliği imkânını zaman zaman güçleőtirmektedir. Öyle ki bu güçlük insanın yetiştirilmesi sürecinde, bazı sorunlara yol açmaktadır. İnsanın eğitilmesinde bu problemin aşılması için işbirliği imkânlarının ortaya konması gerekir. Bu çalışma, eğitim ile din eğitiminin işbirliği imkânlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda konu, eğitim, insan ve eğitim, eğitimin amaçları, din, insan ve din, din eğitimi, din eğitiminin amaçları başlıkları altında, ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Eğitim, din, din eğitimi, din eğitiminin amaçları, insan

§§§

Giriş

Tazimatla başlayan eğitimin modernleőtme sürecinde, medreselerde din eğitiminin durumuna ve yeni açılan Batı tarzı okullarda din eğitiminin konumunun ve niteliğinin nasıl olacağına dair yoğun tartiőmalar başladı.¹

1839 Tanzimat Ferman'ından sonra, siyasi ve sosyal alanda getirilen yenilikler, maarif alanında da etkili olmuş, özellikle örgün eğitim alanında birçok yeni okul kurulmuőtur². Tanzimat'ın teyidi olan Islahat Fermanı (1856), maarif alanındaki bazı yeniliklerin önünü açmış; Osmanlı coğrafyasında azınlık ve yabancı okulların açılmasını

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: sukru.keyifli@deu.edu.tr

¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989. s. 177.

² Akyüz, s.177.

kolaylaştırmış³ ve bu dönemde yeni açılan bazı mekteplerde din derslerine de yer verilmiştir⁴.

Medreselerin dışında, yeni açılan bu okulların programlarında din derslerinin yer alması tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar din eğitiminin, genel eğitim içinde yer alıp almayacağı hususunda yoğunluk kazanmıştır. Modern okullarda uygulanacak programın medreselerdekinden farklı olması ve programlarda seküler konulara yer verilmesi, toplumun bir kesiminin açılan yeni okulları geleneksel eğitime muhalefet, batı hayranlığı, din karşıtlığı veya “Frenkleşme” olarak görmesine yol açtı. Yeni açılan okulların programında din dersine yer verilmemesi bu okulların açılışını engelleyebilir, geciktirebilir ve dolayısıyla bu okulların amacını gerçekleştirememesi sonucunu doğurabilirdi. Bütün bu tartışmalar, programlarda din dersine yer verilmesi ile birlikte bir nebze de olsa sona ermiş oldu.

Osmanlı toplumunda, modernleşme dönemine kadar eğitim ve öğretim medreselerde, geleneksel biçimde sürdürülmekteydi. Yeni dönemde medreselerin yanında modern mekteplerin açılması ve bu okullarda din dersine yer verilmesi, din eğitiminin genel eğitim içinde yer almasını sağlamıştır. Din eğitiminin genel eğitimin içinde yer alması, modern eğitimin verilerinden din eğitiminde de yararlanılabileceği anlayışını beraberinde getirmiştir. Elbette bu yeni durumu kabul edip taraf olanlar olduğu gibi, kabullenemeyen ve karşı çıkanlar da olmuştur. Ülkemizde eğitimle din eğitimi arasındaki ilişki ve iletişim böyle bir süreçte ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyetin ilanından sonra, eğitimde birliğin sağlanmasını amacıyla 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na kadar “mektep-medrese” ikiliği ve bu alanda yapılan tartışmalar devam etmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla medreselerin kapatılması, mektep medrese ikilemini ortadan kaldırırken yeni bir tartışmanın başlamasına da neden olmuştur. Bu da eğitim ile din eğitiminin aynı ortamlarda verilip verilemeyeceği tartışmasıdır. Kimilerince, genel eğitimin amaçları ile din eğitiminin amaçlarının farklı olduğu tezinden hareketle, genel eğitimin içinde yer alacak bir din eğitiminin, genel eğitimin amaçlarını gerçekleştirmesine engel teşkil edebileceği, bu nedenle de din eğitiminin genel eğitimin içinde yer almaması gerektiği savunulmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında başlayan bu tartışmalar günümüze kadar gelmiştir ve bugünde bu görüşün savunucuları ve karşıtları bulunmaktadır. Hatta, tartışmalar zaman zaman, eğitim ve öğretimin uzak, genel ve yakın hedeflerine ulaşmasını engelleyici boyutlara taşınmıştır.

Bugün eğitim de, din eğitimi de birer bilim dalıdır. Din eğitimi, örgün eğitimde ilk ve ortaöğretim kurumlarında ders olarak okutulmaktadır. Ancak eğitim ile din eğitimi

³ Abdullah Akın, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23.

⁴ Zeki Salih Zengin, “Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi”, *Din Eğitimi* (Editörler: Mustafa Köylü-Nurullah Altaş) Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 31.

arasında işbirliğinin olamayacağına yönelik yaklaşımın temel varsayımı, eğitimin din eğitimi ile ilişkisinin ya da işbirliğinin, eğitimin amaçlarına ulaşmasını engelleyeceğine yöneliktir. Diğer yandan, din eğitiminin genel eğitim içerisinde verilemeyeceğini düşünenler de bulunmaktadır. Oysa yapılması gereken, eğitimle din eğitiminin işbirliği imkânlarının araştırılması ve bu araştırmanın sonucunda her iki alanın insanın eğitimi sürecine katkılarının sağlanmaya çalışılmasıdır.

Bu bağlamda, insanın eğitimini merkeze alan bir yaklaşımı benimseyerek, eğitim ile din eğitiminin işbirliği imkânlarının tartışılması gerekmektedir. Bu işbirliğinin her iki taraf için de mümkün olup olmadığının ortaya konabilmesi için şu sorulara cevap aranmalıdır:

1. Eğitim ve Din eğitimi Bilimleri, her türlü öğrenme ortamında kendilerinden beklenen amaçları (uzak amaçlar, genel amaçlar, yakın amaçlar) yerine getirmede, yani kendilerini gerçekleştirmede kendi kendilerine yetebiliyorlar mı?

2. Eğitim ve Din Eğitimi, kendilerini gerçekleştirmede işbirliğine ne kadar ihtiyaç duymaktadırlar? Eğitim için din eğitimi, din eğitimi için de eğitim birbirlerine ne ölçüde yakınlık duymaktadırlar?

3. Eğitim ve Din Eğitimi konu, amaç, yöntem vb. açılardan diğer alanlarla işbirliğine açık mıdır?

Bu çalışma, eğitim ile din eğitiminin bireyin eğitilmesi sürecinde işbirliği yapabilme imkânlarının var olduğu varsayımına dayandırılmıştır. Bu varsayımı test etmek üzere, her iki alanın tanımları, insanla ilişkileri ve amaçları bir araya getirilmiş ve sonunda da bu imkânın varlığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Eğitim

Kısaca insan yetiştirme süreci olarak tanımlanan eğitim, genel anlamıyla insanın eğitilebilir özelliğinden hareketle, belli amaçlara ulaşmak veya ulaştırmak için yapılan planlı ve kasıtlı etkinlikler şeklinde tanımlanmaktadır⁵. Eğitim-öğretimi mümkün kılan temel faktör, insanın eğitime yatkın özelliklerle dünyaya gelmesidir. İnsanın eğitilebilir özelliklerini eğitimciler kalıtım olarak açıklamaktadırlar.⁶ Kalıtım, bir organizmanın benzeri bir yapı içinde başka organizmalar meydana getirmesine yarayan, düzenli biyolojik oluşumu anlatan bir terimdir.⁷ Kalıtım, biyolojik ve toplumsal olmak üzere ikiye ayrılır. Bireyin içinde yaşadığı toplumsal çevrenin dil, gelenekler ve diğer kültür öğeleri aracılığıyla organizmanın gelişimi üzerindeki etkisine ise toplumsal kalıtım denir.⁸ Eğitim, doğuştan gelen kalıtımsal

⁵ A. Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981, s. 57.

⁶ İ.Ethem Özgüven, *Bireyi Tanıma Teknikleri*, Pegem Yayınları, Ankara 2002.

⁷ Ruşen Alaylıoğlu-A.Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, İnkılâp ve Aka Yayınları, İstanbul, 1976, s. 155.

⁸ R.Alaylıoğlu- A. Ferhan Oğuzkan, s.155.

özelliklerin çevre ile etkileşmesinden sonra ortaya çıkmakta ve insan için bir ihtiyaç haline gelmektedir. Bu etkileşim, eğitimin kalıtım ve çevrenin işlevsel işbirliğini zorunlu kılan fonksiyonel bir faaliyet olmasını sağlamaktadır.

Eğitimin insan üzerinde geliştirici ve yetiştirici işlevlerini yerine getirme sürecinde dikkate almak durumunda olduğu hususların başında onun doğuştan getirdiği özellikleri vardır. Buna eğitimin fitrî yönü denir. Eğitimin fitrî yönünü, insanın gelişmesinin temelini oluşturan yeti ve kabiliyetler oluşturur. Eğitim, bu kabiliyetlerin bilgi, beceri, tutum ve değerler olarak davranışlara dönüşmesini sağlar.⁹ Yani eğitim sayesinde bireyler bazı imkânları elde edebilir hale gelebilmektedir.

Eğitim imkânlarından yeterince yararlanamayan bireylerin, bu “kaliteli” hayata sahip olamayacakları varsayılmaktadır. İnsanın, daha üstün bir yaşama ulaşmasında ona katkı yapan bir süreç olarak kabul edilen eğitimin, insanın eğitilecek yönlerinin çeşitliliği ölçüsünde, tanımlarında da çeşitlilik söz konusudur. Burada biz, eğitim ile ilgili tanımların tamamını aktarmanın güçlüğü göz önünde bulundurarak sadece birkaç tanımı vermekle yetineceğiz.

Eğitim (education) latince “educare” sözcüğünden türetilmiş olup, bu da “yetiştirmek”, “büyütmek”, “geliştirmek” anlamlarına gelir. Eğitim, bugün “kişinin geliştirdiği yetenekler ve tutumlar ile içinde yaşadığı olumlu değerler ve diğer davranış biçimlerinin etkisi altında kişide oluşan süreçlerin tümü¹⁰” yahut “bireyde kendi yaşantıları yoluyla davranış değişikliği meydana getirme süreci”¹¹ gibi tanımları yapılmaktadır.

Bir eğitim kavramı olarak süreç ise “belli bir sonuca ulaşmak veya oluşumu gerçekleştirmek için birbirini izleyen olayların ya da durumların akışı”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Eğitim, öğrenmenin oluşmasını sağlayan parçaların bütünleşmiş halidir. Süreç, öğrenmeyi oluşturan parçaların, önceden tasarlanmış veya belirlenmiş hedeflerin, öğrenme ortamlarında öğrenme ile ilgili unsurların birlikte, bir sistem içinde söz konusu hedeflerin gerçekleşmesi için çalışmasıdır. Süreci oluşturan unsurlar, amaç, öğretme ve öğrenme teknikleri ve değerlendirmedir.

Eğitim, öğrenmeyi meydana getiren süreçlerin ve süreçleri meydana getiren unsurların bir sistem içinde çalışması sonucunda meydana gelen davranışlardır. Bu davranışların insan tarafından kazanılmasını sağlayacak çabalara da yine eğitim denilmektedir. Eğitimin bir süreç özelliği taşıyor olması, bir yönüyle insanın eğitilebilirliğinin de sınırlı olmadığını göstermektedir. İnsanın eğitiminin doğumla başladığını ve ancak

⁹ Nurettin Fidan-Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınları, Ankara, s. 12.

¹⁰ Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1982, s. 2.

¹¹ Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul, 1998, s. 14.

¹² M. Erden, s. 19.

ölümle sona ereceğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle, insanla eğitim arasında sürekli, hareketli ve fonksiyonel bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Literatürde sıkça kullanılan bir tanımda Ertürk, davranışçı bir yaklaşımla eğitimi, bireyin doğuştan beraberinde getirdiği gizil güçlerin açığa çıkartılması, geliştirilmesi ve istendik yönde davranış değişikliği meydana getirme süreci¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Ertürk'ün bu tanımına göre eğitim, aslında bir davranış kazandırma süreci olarak tanımlanmakta ve belirtilmektedir. Bu sürecin insanı geliştirmede etkili olabilmesi ise, "kasıtlı ve istendik" olmasına bağlanmıştır.

Eğitimin doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu disiplinlerde de çeşitli eğitim tanımları yapılmıştır. Örneğin, eğitim psikolojisinde eğitim, bireyin doğuştan beraberinde getirdiği gizil güçlerin açığa çıkartılması ve geliştirilmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Bu tanımda da vurgu, insanın eğitilebilir özelliklerinin olduğuna ve eğitilebilirlik bakımından bir potansiyele sahip bulunduğuna yöneliktir.

Sosyolojiye göre ise eğitim, bireyin yaşadığı toplumda yeteneklerini, tutumlarını ve diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçlerin toplamı,¹⁵ bir başka ifadeyle, insanı sosyal hayata hazırlayan tüm sosyal süreçlerdir.¹⁶

Eğitim, terbiye anlamında da kullanılmaktadır. Terbiye, Arapça "rab" kökünden türemiş bir kelime olup, artmak ve çoğalmak manasındadır. Terbiye, bir cemiyette yetişmiş neslin henüz yetişmekte olan nesle, fikir ve hislerini vermesi olarak tanımlanır.¹⁷ Rab kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de, efendi, sahip, baba gibi anlamlarda kullanılması ve terbiyenin kavramsal içeriğinde yetiştirme ve geliştirmenin bulunması onun eğitim kavramına karşılık olarak kullanılmasına imkân tanımıştır. Aslında terbiye kelimesinin kavramsallaşmasını Kur'an'daki kullanımlar belirlemiştir. Terbiye kavramı Kur'an'daki bağlamıyla kullanıldığında, Allah'ın varlıkları var edip, büyütüp geliştirmesi, halden hale geçirerek mükemmelleştirmesi demektir. Hz. Peygamber'in "*Beni rabbim terbiye etti, ne güzel terbiye etti*"¹⁸ demesi de aynı kullanımı örnekler. İnsanlar için kullanıldığında ise terbiye, insanın Allah'ın vekili olarak bu işi üzerine alması, yani insanın insanı terbiye

¹³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara, 1997, s. 12.

¹⁴ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Başaran Yayınları, Ankara, 1990, s.26.

¹⁵ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara, 1997, s. 3.

¹⁶ Gerold L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar* (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, s.5.

¹⁷ Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1974, s. 321.

¹⁸ Suyûtî, Calâl'üd-din Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Süyûtî, el-Câmiu's-Sağîr*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I, 12.

etmek üzere faaliyetlerde bulunmasıdır. Terbiye kendiliğinden yaratılıştan sahip olunan değil, yetiştirilme sonucu kazanılan bir durumdur¹⁹.

Eğitim alanında yapılan farklı tanımlardan hareketle eğitim, çevresel etkilerin düzenli hale getirilmesiyle, kişinin davranışlarını istenilen yönde değiştirme ve değerlendirme süreci olarak tanımlanabilir. Çevrenin düzenlenmesinden, davranış değişikliğinin istenilen yönde meydana gelmesine kadar tüm süreç, elbette belli bir plan ve program çerçevesinde yürütülecektir.²⁰

1. 1. İnsan ve Eğitim

Bir takım kabiliyetlerle dünyaya gelen insan, eğitim alma özelliğine sahip bir yapıdadır. Bu özellikte olan insan, eğitimle içinde bulunduğu durumdan daha üstün bir duruma gelebilir. Bu nedenle eğitimden beklentiler, insanı her bakımdan yükseltici yönde olmuştur.

Eğitimin iyileştirici ve yetiştirici yönü neredeyse herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Bu kabul aynı zamanda eğitimin iyi insan yetiştirme hedefini öne çıkarmaktadır. Eğitim alan ile eğitim almayan arasında bir farkın olması gerektiği ve bu farkın eğitim alanın iyi insan olma nitelikleriyle ortaya çıkacağı bu kabulün bir ifadesidir. Eğitim böyle bir hedef gözetildiği için, objektifliğinden çok değerler özelliğiyle ön plana çıkan bir bilim alanıdır. Eğitimin değerler bir alan olması yanında, insana kazandıracak değerlerin, bireysel ve sosyal alanda işe yarayacak olması, eğitimin insan üzerindeki etki gücünü artıran bir iyimserliğe dönüşmüştür. Bu durum eğitimin her şeyden önce bir amaçlar manzumesi olduğu anlayışının benimsenmesini sağlamıştır.

Eğitimin amacı veya eğitimden bu doğrultuda beklenen, iyi insan yetiştirmesi ya da insanın iyileşme sürecinde ona katkı yapmasıdır. Çünkü insan, hem iyi insan olmaya, hem de iyileşmeye ihtiyacı olan bir varlıktır. İnsanda var olan bu ihtiyacın eğitim tarafından karşılanacak olması, insanla eğitim arasında ilişkiyi zorunlu kılmakta ve iyi insan yetiştirme eğitimin imkânı olarak görülmektedir²¹. İnsan ile eğitim arasındaki niteliksel ilişki, sonradan oluşan bir ilişki biçimi değildir. Bu ilişki, ilk insandan beri varolagelen bir ilişkidir.²² İnsanın olduğu her yerde onun eğitilmesinden, dolayısıyla da eğitim ile insan arasındaki ilişkiden söz etmek mümkündür. İnsan ile eğitim arasında bu derece yakın bir ilişkinin bulunması, onun eğitilebilir bir varlık olmasındandır.²³

¹⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 18.

²⁰ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1991, s. 43.

²¹ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 30.

²² C. Binbaşoğlu, s.1.

²³ Yan Amon Comenius, *Büyük Didaktika*, (Çev. Hasip A. Aytuna), MEB Yayınları, Ankara, 1964, s. 41.

Ancak Eğitimin iyileştirici özelliğine inanlar olduğu gibi inananlar da bulunmaktadır. Bir taraftan eğitimden beklentilerin fazla olması, diğer yandan da eğitimin gücüne pek fazla inananların bulunması, eğitim literatüründe eğitimin gücü ve sınırlılıkları konusunda bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.²⁴ Eğitimin imkân ve sınırlılıkları ile ilgili tartışmanın iki tarafı vardır. Bunlardan biri, eğitimin her şeyi başarabileceğine inan iyimseler, diğeri de eğitimin nerdeyse fitrat bozucu bir etkisinin olabileceğini düşünen ve kalıtımı kutsayan kötümserlerdir.²⁵ Eğitimden beklentileri fazla olanlar, eğitimi insan için vazgeçilmez görmüşlerdir. Onlara göre, insanın yetişmesi sürecinde eğitim çok büyük paya sahiptir. İnsan ancak eğitim sayesinde gelişir ve kendi kimlik ve kişiliğine kavuşur. Eğitim olmadan insan kendi varlığını sürdüremez. Bu nedenle insan mutlaka eğitilmelidir. Eğitimden beklentisi az olanlar, yani eğitim konusunda “kötümser” görüşe sahip olanlar ise, daha çok yaratılışa önem vermişler; insanların doğuştan donanımlı geldiklerini, eğitilmeye muhtaç olmadıklarını söylemişlerdir. Her iki görüşün de onaylanacak veya eleştirilebilecek yanları vardır. Biz burada bu tartışmalara yer veremeyeceğiz. Bugün eğitim psikolojisi alanında yapılan araştırmalar, insanın eğitilebilen bir varlık olduğunu ve eğitimle insanın yetişmesi ve gelişmesi arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.²⁶

Zamanımızda eğitimin imkânları ve sınırlılıklarıyla ilgili teorik tartışmaları yerini, insanların hangi açılardan eğitilmeye ihtiyaç duyduğu, eğitimin insana kazandıracığı niteliklerin neler olduğu/olması gerektiğine, yani verilecek eğitimin içeriğine yönelik tartışmalar almıştır. İnsanın hangi yönlerinin, nasıl eğitileceğinin belirlenmesinde ise yaklaşımların temelini, insanın ne yahut nasıl bir varlık olduğuna dair kabuller meydana getirmektedir.²⁷ Bu soruya geçmişten günümüzde insanın akıl sahibi olma, konuşma, üretim, siyasal davranış gibi çeşitli yönlerini öne çıkaran değişik cevaplar verilmiştir.²⁸

İnsan, kalıtımla getirdiği gizil güçlerini kültürlenerek geliştirebilen ve yeni kültürel değerler yaratabilen canlıdır. Değişik ilgileri, yetenekleri beklentileri, duyguları ve inançları olan bu varlığın anlaşılması, ona verilecek eğitimin niteliği konusunda önemli rol oynayacağından, eğitimcinin öncelikle insanı tanıması ya da anlaması gerekmektedir. İnsanın nasıl bir varlık olduğu sorusuna verilen klasik cevapların nerdeyse tamamı, insanın

²⁴ Bkz. M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984. s.19-24.

²⁵ Nurullah Altaş, “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”, *Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş), Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 47.

²⁶ Beyza Bilgin, “Eğitimin İmkânı ve Sınırları Üzerine”, *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 4, Ankara, 1985, s. 18; B. Bilgin- M. Selçuk, *Din Öğretimi*, s. 30.

²⁷ Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi*, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991, s., 267.

²⁸ Beyza Bilgin, “Çocuğun Manevi Eğitimi”, *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 6, Ankara, 1986, s. 29.

eğitimle ilişkisini doğrulayıcı niteliktedir. İnsanı, yaratılışı gereği eğitilecek birden fazla yönü ve açığa çıkarılacak yetenekleri olan varlık şeklinde tanımlanabilir.

İnsanın eğitilecek yönüyle ilgili iki özelliğinden söz edilebilir. Bu özellikler- klasik ayrımıyla- maddi ve manevi, diğer bir ifadeyle bedensel ve ruhsal (psikolojik) özellikleridir. Pedagoji bilimi,²⁹ insanın eğitilmesi sürecinde bu hususların dikkate alınması gerektiğini bildirmektedir. İnsanın bedensel ve ruhsal yapısını, özelliklerini birlikte dikkate almadan yapılan bir eğitim eksik olacaktır. Her ne kadar insanın eğitilmesi konusunda anlayış birliği olsa da, insana verilecek eğitimin niteliği konusunda görüş ayrılıkları vardır.³⁰

Bütün yönleriyle insanı merkeze alan eğitim, insana kendi kendini değerlendirme, zihinsel yeterliliklerini en üst düzeye çıkarma ve ruhi duyarlılıklar geliştirme gibi özellikler kazandırmayı ve genel anlamda kabiliyetlerini verimli hale getirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla eğitimde bir amaçlar bütününden söz edebiliriz.

1.2. Eğitimin Amaçları

Eğitimin en önemli girdilerinden biri de amaçlardır. Amaç sözlükte; ulaşmak istenilen sonuç, maksat, bir kimseye veya bir kurumla verilen özel amaçlı görev, bir hareketin ulaşmak istediği son nokta olarak tanımlanmaktadır.³¹ Bir eğitim kavramı olarak amaç, eğitim alanında bir etkinliğe, bir eyleme ya da bir işe başlarken erişilmek istenilen ve öğretim sürecine bütünlük ve anlam kazandıran sonuç şeklinde tanımlanmıştır.³²

Eğitim birden fazla amaca ulaşmak ve bireye belirlenen davranışları kazandırmak için yapılır. Amaçlar eğitim sürecine giren bireylerin davranışlarında ve kişiliğinde meydana gelmesi istenilen olumlu değişiklikler ve gelişmelerdir. Amaçlar, eğitim sisteminin temel taşlarını oluşturur. Eğitimde amaçların tespiti eğitim sürecinde bireye kazandırılacak davranışların belirlenmesini içerir ve belirlenen amaçlar, eğitimciler, eğitim sürecinde ne öğreteceğini ve nasıl öğreteceğini bildirir. Eğitimin verimliliği de, önceden belirlenen amaçların eğitim sürecinin sonunda gerekçeşmesi ile ölçülür.

Amaçların belirlenmesinde toplumun ve bireylerin ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalı, amaçlar bireysel ve toplumsal beklentileri karşılayacak şekilde ortaya konulmalıdır.³³

Eğitimin davranış geliştirme sürecinde gerçekleştirmek istediği amaçlara ulaşmak için, gerekli olan öğrenme durumlarını, kazandırmak istediği tutum ve davranışları gerçekleştirme amacı vardır. Bu yönüyle amaçlar, aynı zamanda öğretim durumlarının

²⁹ Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü* (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 391.

³⁰ V. Sönmez, s. 48.

³¹ <http://tdkterim.gov.tr/bts/> 2013.

³² A. Ferhan Oğuzkan, s.19.

³³ N. Fidan-M. Erden, *Eğitime Giriş*, s. 19.

sonunda kazandırılması istenen ve önceden belirlenen standart davranışlardır.³⁴ Bu standart davranışların bireyin tüm yönlerini kapsadığını söylemek mümkündür. Buna göre eğitimden, bireyin kendini keşfetmesini ve onun sağlıklı kişilik gelişimini sağlayacak tüm yönlerinin geliştirilmesi ve böylece daha kaliteli bir yaşama ulaştırılması beklenmektedir. Eğitime yönelik beklentilerin çeşitliliğini Hilmi Ziya Ülken "Eğitimin vazifesi, değişen kültür şartlarına göre daima yeni intibaklar sağlayacak gençleri değil, fakat değişmelere müspet bir yön verme gücünde olan gençleri de yetiştirmek olmalıdır. Bu da, eğitimin sadece realist olmak, yani öğrenci-toplum-okul bütünlüğünü ele almakla kalmayarak, öğrenci-ideal toplum- okul bütünlüğünü de düşünmesiyle mümkün olabilir. Kısaca eğitim, daima ideal bir hedefe sahip olmalıdır. Eğitimin gayesi, öğrenciyi (genci), yalnız hâlihazırdaki topluma intibak ettirmek değil, ideal bir toplum için hazırlamaktır"³⁵ şeklinde ifade etmektedir.

Genel anlamda eğitimin dört amacı bulunmaktadır.

1. Eğitimin Bireyi Kültürlemesi. Eğitim bireyi kültürlemeye çalışır. Kültürleme, toplumun bireyleri kendi kültürünün istek ve beklentilerine uyacak şekilde etkilemesi ve değiştirmesi demektir.³⁶ Eğitim, bireyin içinde yaşadığı ortamda kültürel bakımından yeterli hale gelmesini ve sosyalleşmesini sağlayabilmek için, nesilden nesile birikerek gelen kültürel değerleri yeni nesillere eğitim ve öğretim yoluyla aktarmak amacındadır.³⁷

2. Eğitim amacı bireyi toplumsallaştırmaktır. Toplumsallaştırma bireyin içinde yaşadığı toplumun yaşam tarzlarını öğrenmesi sürecidir. Diğer bir tanımlamayla toplumsallaşma, bireylerin toplumsal değerleri ve normları içselleştirerek içinde yaşadıkları topluma ve sosyal çevreye uyum sürecidir.³⁸ Toplumun ortaya koyduğu ortak kurallara, örf ve adetlere uyum sağlayabilecek yeterliğe ulaşmış olmak da sosyalleşme olarak değerlendirilmektedir.³⁹

3. Eğitimin amaçlarından biri de bireyin bireyselleşmesine katkı sağlamaktır. Bireyselleşmenin anlamı, bireyin doğuştan beraberinde getirmiş olduğu yeti ve yeteneklerin açığa çıkarılması, geliştirilmesi ve birey için yararlı hale getirilmesidir. İnsan doğuştan eğitime açık ve eğitime ihtiyaç duyacak özelliklerle yaratılan bir varlıktır. Bireyin bu özelliklerinin eğitilmesi, bireyin kişilik gelişimine katkı verdiği gibi, kendisi, çevresi ve diğer toplumsal unsurlarla sağlıklı ilişki ve etkileşim kurmasını temin edecek yeterlilikler kazanmasını da sağlar. Eğitimsizlik yahut eğitim sürecindeki eksiklikler sebebiyle bu kazanımlara sahip olamayan birey, kişilik gelişimini ve bireyselleşmesini

³⁴ Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 29.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 37.

³⁶ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1997, s. 10.

³⁷ S. Savaş Karagöz, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Mikro Yayınları, Konya, s. 143.

³⁸ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, s. 37.

³⁹ İ. Ethem Başaran, s. 2.

tamamlayamaz. Dolayısıyla eğitimin bireye kendini tanıtmaya ve onu birey olma yeterliliğine ulaştırma hedefi gerçekleşmemiş olur.

4. Eğitimin diğer bir amacı da bireyin kendisi, ailesi ve toplumu için yararlı olmasının sağlanmasıdır. Yaralı olmak, bireyin yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan her türlü donanıma sahip olması; bilgi, duygu ve davranışlarında toplumsal yararı gözetmesi ve bunun için sosyal değerleri benimsemesi ve uygulayabilir hale gelmesi demektir. Bireyin bu alandaki çabası toplumsal duyarlılıklardan beslendiği gibi, her türden üretim etkinliği ile sosyal yararı temin etmeye yönelik olmalıdır.

Eğitimde amaçlar, eğitim felsefesinden, politikalarından ve kurumlardan; program geliştirme, planlama, uygulama ve değerlendirme süreçlerinden bağımsız olamaz. Amaçların gerçekleşmesi bütün bu unsurların birlikte çalışmasına bağlıdır.⁴⁰ Ayrıca amaçların uzak, genel ve yakın amaçlar biçiminde belirlenmesi de önemlidir.

Eğitimde uzak hedef, eğitim ile yetiştirilecek olan bireyleri ideal niteliklere ulaştırmak için belirlenen amaçlardır. Uzak hedefler, eğitimin ürünleri olan yetişmiş insanların toplumun ideal değerleri ile donanmış olmalarını gerçekleştirmeye yöneliktir.

Genel amaçlar, eğitim sistemi içinde yer alan kurumların, uzak amaçların gerçekleştirilmesine katkı yapmak üzere belirledikleri amaçlardır. Okullarda verilen eğitimin amaçları genel amaçları ifade eder. Genel amaçlar, uzak amaçlara ters veya onlardan bağımsız olamaz. Aksine genel amaçlar, uzak amaçları gerçekleştirici içerikte ve nitelikte olmalıdır.

Yakın amaçlar ise, eğitim kurumlarında uygulanmakta olan programların gerçekleştirmek istedikleri amaçlardır. Diğer iki amaca göre daha sınırlı olan yakın amaçlar, yukarıda ifade ettiğimiz genel amaçlardan ve uzak amaçlardan bağımsız olamaz. Yakın amaçlar da, hem programların amaçlarını gerçekleştirmeyi, hem de genel ve uzak amaçların gerçekleşmesine katkı sağlamayı hedefler.

Okullar, eğitimin amaçlarının gerçekleştirilmesine yönelik çaba gösteren formel kurumlardır. Bir toplumun eğitim ihtiyacı bu kurumlarla karşılanmaktadır. Okullarda eğitim, planlı ve programlı şekilde, önceden belirlenen amaçların gerçekleştirilmesine yönelik yapılır. Nitekim Türk Eğitim Sistemi içinde yer alan eğitim kurumları da, ülkemizin kültürü, eğitim politikaları ve ihtiyaçları çerçevesinde belirlenen amaçlar doğrultusunda eğitim ve öğretim yapmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı'nın bünyesinde yer alan bu kurumlar, "Milli Eğitimin Genel Amaçları"nda ortaya konulan amaçları gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Türk Mili Eğitimin Amaçları 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununda şöyle belirlenmiştir.

⁴⁰ Remzi Y. Kınca, Öğretmenlik Mesleğine Giriş, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005, s. 21.

1. Atatürk inkılâp ve ilkelerine ve Anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı; Türk milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, insan haklarına ve Anayasanın başlangıcındaki temel ilkelere dayanan, demokratik, laik, sosyal bir hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek;
2. Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişilik ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;
3. İlgî, istidat ve kabiliyetlerini geliştirecek gerekli bilgi, beceri, davranışlar ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak suretiyle hayata hazırlamak ve onların, kendilerini mutlu kılacak ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunacak bir meslek sahibi olmalarını sağlamak" tır.

Görüldüğü üzere bunlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi toplumunun eğitim anlayışını ve yetiştirmek istediği nesil idealini ortaya koyan amaçlardır. Ancak her alanda olduğu gibi, eğitimin amaçlarında da zamanla, toplumsal değişime paralel değişimler gerçekleşebilir. Çünkü toplumlar eğitimden beklentilerini ihtiyaçları doğrultusunda ortaya koyarlar ve verilecek eğitimin amaçlarını da ona göre belirlerler. Örneğin Eski Türklerde eğitimin temel amacı, genç kuşakların fiziksel gelişimini ve toplumsal yaşama pratik biçimde uyumunu sağlamaktı. Bu uyum, büyük oranda ailede verilen, gözlem ve taklide dayalı eğitimle temin ediliyordu. Eski Mısırlılar da eğitime, daha çok devlete memur yetiştirmek amacıyla başvurmuşlardır. Eski Yunan'da eğitimin amaçları, bireyin bedenî ve ruhî yetkinliklerini ve uyumunu gerçekleştirmektir. Romalılar da ise eğitimin amaçlarının belirlenmesinde etkin olan temel faktör, "yurttaş" yetiştirme motivasyonudur. Onlara göre iyi yurttaş, günlük yaşama başarı ile uyum gösterebilen, görev ve sorumluluklarını bilen, becerikli, erdemli ve sağlam karakterli insan demektir.⁴¹

İnsanlığın gelişimine paralel olarak, eğitimin amaçlarında da gelişmeler olmuştur. Günümüz eğitiminin amacı, daha çok bireyin bireyselliğini geliştirme temelinde, onunla diğer insanlar ve toplum arasındaki sağlıklı etkileşimi sağlamaya dönüktür. Ancak gerek klasik eğitimin gerekse modern eğitimin amaçları göz önünde bulundurulursa, amaçların daima bireysel ve toplumsal olmak üzere iki temelde tespit edildiğini söylemek mümkündür. Bu amaçlar bugün, örgün ve yaygın eğitim kurumları vasıtalarıyla bireylere

⁴¹ Bkz. C. Binbaşıoğlu, s. 2-32.

kazandırılmaya çalışılmaktadır. Eğitim kurumları olan okullarda yürütülen ve formal eğitim veya örgün eğitim diye de adlandırılan eğitim-öğretim, önceden belirlenen hedeflere yönelik hazırlanmış programlar ve seçilen uygun metotlar doğrultusunda sürdürülür.⁴²

2. Din

Din tıpkı eğitim gibi, birden fazla tanımı olan bir kavramdır. Bu nedenle din, tanımı en zor kavramalardan biri olarak kabul edilmiştir.⁴³ Din kavramını tam olarak tanımlayacak bir tanımın varlığından söz etmek henüz pek mümkün görünmemektedir. Din ile ilgili anlama ve açıklamalardan hareketle farklı tanımlar yapmak mümkündür. Dinin kelime ve terim anlamlarıyla ilgili yapılan açıklamalar, din kelimesinin değişik anlamlarda kullanıldıkları göstermektedir. İran takviminde her ayın 24.gününe kutsal sayıldığı için “din” denildiği ve İranlıların çocuklarının okula başlamasını, evlenmelerini uğurlu olsun diye bu güne rastlattıkları söylenir⁴⁴. Bazı Arap dil uzmanları din kelimesinin ârâmî-ibrânî dillerinden Arapçaya geçmiş olan ve “hüküm” manasına gelen kelime ya da asıl itibariyle arapça bir kelime olduğunu kabul ederek, “örf” ve “âdet” anlamlarına gelen bir kelime olduğunu söylemişlerdir⁴⁵.

Arapça’ din, sözlük anlamı olarak, “örf ve âdet, ceza ve karşılık, mükâfat, itaat, hesap, boyun eğme, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat” gibi çeşitli anlamlara gelir. Dinin terim anlamının dine verilen “ceza”, “mükâfât” ve “itaat” anlamlarından hareketle yapıldığı belirtilmiştir⁴⁶. İslam bilginleri dinin tanımını Kur’an-ı Kerim’de yer alan açıklamaları ve İslâm inançlarını göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Buna göre dinin tanımı şu şekildedir: Din akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanundur⁴⁷.

Batı dillerinde din karşılığı kullanılan “religion” kelimesinin aslı Latince olup, “bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak” ve “insanları Tanrı’ya bağlayan bağ” anlamlarını içermektedir.

Din genellikle boyun eğme, itaat etme, bağlanma gibi anlamlar yüklediği görülmektedir. Boyun eğme, itaat etme ve bağlanma şeklinde yoğunlaştığı insanın bir üst varlıkla ilişkisini açıklayan kavramlardır. Dinin Tanrısal özelliği dikkate alındığında; Allah’a itaat etme, O’na boyun eğme ve O’nunla iletişimde bulunma akla gelmektedir.

⁴² Bkz. Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 69-124.

⁴³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 4.

⁴⁴ D.B.Macdonald, “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, C.III, s.590.

⁴⁵ Bkz.D.B.Macdonald, “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993,C.III, s.590-591.

⁴⁶ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul,1994, C. 9, s.320. .D.V.İ.A.

⁴⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Matbaai Ebuuziyya, İstanbul, 1935, I, s. 83.

İnsan doğuştan getirdiği bağlanma, boyun eğme gibi temel isteklerini, çocukluğun ilk yıllarında yakın çevresiyle gidermeye çalışırken, zamanla Allah'a yönelebilmektedir. Bireyin bu yönelişi, aynı zamanda dine yöneliştir. Çünkü din, insanların Aşkın'a yönelişlerine karşılık Allah'ın ilahi mesajlarını içeren bir olgudur. İnsanlar bu olguyu bilmeyi ve öğrenmeyi isterler. İnsandaki bilme isteği, onu itaat ettiği, bağlandığı ve boyun eğdiği Allah ile daha yakın bir ilişki arayışına yöneltir.

Dinin ilk insanla birlikte var olması, varlığını o günden beri kesintisiz olarak sürdürmesi ve insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatında yer alması, din ile ilgili bir kültürün oluşmasını sağlamıştır. Din kültürü evrensel nitelikli bir kültürdür.

İnsanların bireysel ve toplumsal hayatını birçok yönden etkileyen din, insanlarda bir dini kültürün oluşmasını sağlamıştır. Bu yüzden insanlardaki davranışların çoğunda dine yönelik motifler bulunmaktadır. Doğumuyla başlayan yaşama süreci içinde insan yaşamını içinde bulunduğu dini kültüre göre de şekillendirmek istemektedir. Bu yüzden yapılan din tanımlarında din ile insan arasındaki ilişkiye yer verilmektedir. Dolayısıyla dini, en kısa ve kapsamlı bir ifade ile "İnsan-Allah ilişkisi" şeklinde tanımlayabiliriz. Başka bir deyişle din, "insanın kayıtsız şartsız var olan Mutlak Varlığa yönelişi ve O'nun tarafından kuşatılışdır."⁴⁸

Kur'an-ı Kerim'de din insan merkezli bir kavramdır. Kur'an'ın değişik yerlerinde din kelimesi insana yönelik mesajlarla birlikte zikredilmektedir. Bu konuyla ilgili bazı ayetler şöyledir:

"Kendi dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden asla hoşnut olmayacaklardır. De ki: "Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur." Sana gelen ilimden sonra onların heveslerine uyarsan, and olsun ki, Allah'tan sana ne bir dost ve ne de bir yardımcı olur."⁴⁹

"Kendini bilmezden başkası İbrahim'in dininden yüz çevirmez. And olsun ki, dünyada onu seçtik, şüphesiz o, ahirette de iyilerdendir"⁵⁰.

"Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır. putları inkar edip Allah'a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah iştir, bilendir"⁵¹.

Kur'an-ı Kerim'de de din, insan ile olan ilişkisinin fonksiyonelliği bakımından tanımlanmıştır. Kur'an'a göre din, bilinmesi, uyulması ve itaat edilmesi gereken Allah'ın mesajlarıdır. İnsanlar dinin varlığından haberdar olmalı ve dinin gereklerini yerine getirmelidirler.

⁴⁸ B. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 4.

⁴⁹ Bakara, 2/ 120.

⁵⁰ Bakara, 2/130.

⁵¹ Bakara, 2 /256.

2.1. Din ve İnsan

Din ile insan arasındaki ilişki, dinin ve insanın varoluşuyla eş zamanlıdır denilebilir. Çünkü din tam anlamıyla insan odaklı bir olgudur; insana gönderilmiştir. İnsana gönderilen dinin insanda tarafından kabul edilebilir görülmesi, inanmaya olan yatkınlığındadır. İnsan yaratılışı gereği dini kabul edebilecek özellikleri taşımaktadır. İnsanı dine yönelten özelliklerinin başında varlığı ile ilgili temel arayışlara sahip olmasıdır. İçinde bulunduğu gelişim dönemi ne olursa olsun insan bir arayış içinde olur. O bu arayışını bir takım sorularla sürdürür. Daha çok varlık ve yaratılışı ile ilgili olan bu soruların cevabını bulmak onu dine yakınlaştıran en önemli nedenlerin başında gelir⁵².

Tarihi süreç içinde insanlar dinlerle yakın ilişki içinde olmuşlardır. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların insanların din ile ilişkileri hakkında bilgi vermektedirler. Dinler tarihi araştırmaları, yeryüzünde gelmiş geçmiş tüm toplumların din ile ilişkili olduklarını belirtmektedir⁵³.

Dinin içeriğinde normatif değerler vardır ve her din bu değerleri insanlara aktarmak, onlara bu değerleri hatırlatmak, benimsetmek ve kalıcı davranışlara dönüştürmek ister. Değerlere saygı duyulması ya da değerlerin yaşatılması insanın temel istekleri içinde yer alır. İyi olanla olmayanı ayırt etme özelliği içinde olan insan, iyi olarak kabul ettiklerine değer vererek onlara birlikte yaşamaya istekli olmuştur. İnsan değer verdiklerini koruyarak onları yaşatmak ve geleceğe taşımak için çaba içinde olmuştur. İyinin ne olduğunun belirlenmesinde dinin görüşlerini kabul eden insan dini benimseyerek daha fazla ilişki ve iletişim içinde olmayı hayatın bir gayesi olarak görmeye başlamıştır. Onun için dini bir değer olarak görürken aynı zamanda dinin değerli gördüklerine de değer atfetmiştir. Böylece insan hayatını devam ettirmede dini kendisi için bir rehber olarak kabul etme isteğini dine yönelerek ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için insanı bir bütün olarak ele alır ve bu bütünlük içerisinde değerlendirir. Dinin insanda aradığı bütünlük, onun hem fiziksel, hem de ruhsal varlığını kapsayan fitrî, yaratılıştan gelen bütünlüktür.⁵⁴

Din, fitraten inanmaya yatkınlığı sebebiyle insanı hedef alır. İnsanın doğuştan beraberinde getirdiği bu yatkınlık, daha sonra bir ihtiyaca dönüşmektedir. Bu ihtiyaç ise onu din ile ilgili arayışlara yöneltmektedir. Yönelimleri ihtiyaca uygun olarak sonuçlandırmaya ve insanın din ile ilgili ihtiyacını karşılamaya yönelik çabalar, din ile insanın yakın, sürekli ve yoğun bir münasebet içinde olmasını sağlamıştır. Nitekim Dinler Tarihi, Sosyoloji, Antropoloji ve Psikoloji gibi disiplinlerin araştırmalarından elde edilen

⁵² Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana, 1998, s. 107.

⁵³ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, s.27.

⁵⁴ S. Parladr, s. 35.

veriler, bu ilişkinin tarihsel, toplumsal ve manevi yönlerini açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁵ İnsanların bir dine yönelmelerinin ve inanmalarının nedenleri konusunda farklı açıklamalar bulunsa da, tarih boyunca belli dini inançlara sahip oldukları ve bir takım dini davranışları yerine getirdikleri herkesçe bilinen ve kabul edilen bir husustur.

Din insanlar için bir bilgi kaynağıdır. Özellikle insanların metafizik alandaki meraklarını gidermede bir kaynak durumundadır. İnsan kendi varlığını temellendirme arayışı ve merakı içinde olan bir varlıktır. Kendi varlığı ile ilgili arayışı, onu çeşitli mistik ve metafizik yönelişlere sevk etmektedir⁵⁶. Din ile insan arasında ilişkinin bu bakımdan, eğitime yönelik ihtiyaçların karşılanması şeklinde tanımlanması mümkündür. İnsanın bir dine inanmaya ve o din hakkında bilgi sahibi olmaya yönelik motivasyonu, onda din eğitimine dair bir hazır bulunuşluk olduğu anlamına da gelmektedir. Bu nedenle, insanın dine yönelişinin nedenleri ve dinden beklentileri, insanla din arasındaki ilişkinin niteliği gereği iyi analiz edilmeli ve rasyonel olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan, dinin insandan beklentileri de yine insanın inanma ihtiyacı, fıtrî imkân ve kabiliyetleri ve dine olan yatkinliği açısından ele alınmalıdır.

2.2. Din Eğitimi

Din Eğitimi, din ve eğitim kavramlarından meydana gelmiş bir tamlamadır. Yapısında din ve eğitim gibi iki farklı alan bulunduran bu tamlamanın, yapısını oluşturan kavramlardan farklı bir tanımının yapılması gerekmektedir. İlk bakışta, bu tamlamada dinin ön planda olduğu ve bu yeni alana eğitimin katkısının sınırlı olacağı izlenimi oluşmaktadır. Oysa din eğitimi, tek başına din değildir. Din eğitimi, tek başına eğitim de değildir. Yani din eğitimi bu haliyle ne dinin tanımını ne de eğitimin tanımını vermektedir. Din eğitimi, dinden ve eğitimden bağımsız değildir. Din eğitimi din ve eğitim kavramlarının bir araya gelmesiyle, din ve eğitimden bağımsız bir alan haline gelmiştir.

Kaynağını din ve eğitimden alan bu yeni alan, insanla, onun tutum ve davranışlarıyla ilgili olması bakımından, işbirliğine oldukça açık bir alandır. Din ve eğitim, insanda istenilen davranışların geliştirilmesi bakımından işbirliği yapabilmektedir. Bu işbirliği, insanın doğuştan beraberinde getirdiği fıtrî ve kalıtsal özelliklerin açığa çıkartılması ve geliştirilmesi bakımından gereklidir. İnsanın, yaşamını sağlıklı ve uyumlu biçimde sürdürebilmesi için, yeti ve yeteneklerinin açığa çıkarılmasına, fıtrat ile birlikte var olan dindarlık kabiliyetinin geliştirilmesine ihtiyacı vardır.

İnsan doğumundan başlayarak, tüm yaşamı boyunca dinin ve eğitimin işbirliğiyle değersel özellikli davranışlar geliştirmesi gereken bir varlıktır. Dinin de eğitimin de en

⁵⁵ Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, s. 27.

⁵⁶ B. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 5.

önemli ve öncelikli hedefi, insana olumlu davranışlar kazandırmak ve insanın yetişmesine ve gelişmesine katkı yapmaktır. Dinin insana kazandırmak istediği davranışlarla eğitimin kazandırmak istediği davranışlar nerdeyse aynıdır. Onun için, din eğitiminin insanda gerçekleştirilmek istediği hedefler bakımından tanımlanması gerekmektedir. Din eğitimi, inanılan dinin eğitimi olarak tanımlayanlar olduğu gibi,⁵⁷ onu yerine getirdiği görev bakımından ele alıp, Din Eğitimi, davranışı “amel-i salih” olan insanı meydana getirmektedir⁵⁸ şeklinde tanımlayanlar da vardır.

Din eğitimi, bazen din öğretimi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu hata, eğitim ve öğretim kavramlarının birbirinin yerine kullanılması alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu yanlışla düşmemek için, din eğitiminin tanımı yapılırken öncelikle bu iki tamlamanın birbirinden farkını ortaya koymak gerekmektedir. Din öğretimi çoğunlukla, bireyin inandığı dinin gereklerini öğrenmesi, yani bir dini öğretme sürecidir. Din eğitimi ise, bu bilgilerin davranışlara dönüşmesini sağlama ve istenilen davranışları kazandırma süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere, din eğitimi ile din öğretimi biri diğerinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olan süreçlerdir.⁵⁹

Diğer eğitim faaliyetleri gibi, din eğitimi de, insanın yetişmesine ve gelişmesine katkı sağlarken bireyin içinde bulunduğu gelişimsel özelliklerini, kalıtımla getirdiği hazır bulunuşluklarını dikkate alan ve bunları çevre ile bütünleştirerek, yararlı hale getirmeye çalışan bir süreçtir. İnsanın din eğitimi ile yaklaşmasını ve buluşmasını sağlayan, bireyin dine yönelik fitrî yatkınlığıdır. Din eğitimi, insanın ilahî varlıkla ilgili tasavvurlarının istenilen yönde gelişmesini sağlar; inanma kabiliyetini doğru yönde geliştirip yanlış ve batıl inançlardan uzak durmasını temin ederek, onun dini inanç, ibadet ve duygularının, yaratılışına uygun biçimde açığa çıkarılıp geliştirilmesine katkıda bulunur. Din eğitimi ayrıca, genel eğitimle iş birliği içerisinde insanın bireyselleşmesine, toplumsallaşmasına, kültürlenmesine katkı sağlamaya yönelik olmalıdır.

Diğer bir ifadeyle din eğitimi, bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen yönde davranış geliştirme süreci olarak da tanımlanmaktadır.⁶⁰ Bunun anlamı, insanların doğuştan beraberlerinde getirdikleri din duygusunun açığa çıkartılmasıyla, bu duygunun bireyin hayatına olumlu katkı yapabilmesine yardımcı olacak davranışları metodik bir şekilde geliştirme ameliyesi demektir. Din eğitimi bir taraftan insanların manevi eğitim ihtiyaçlarını karşılarken, diğer yandan da yeni kuşaklara, geçmişin bilgi ve tecrübelerini aktararak nesiller arasındaki farklılaşmaların ortadan

⁵⁷ Bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayınları, Ankara, 2001, s. 7-12.

⁵⁸ S. Parladır, s. 14.

⁵⁹ Muhiddin Okumuşlar-Fatih Genç, “Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği” *Din Eğitimi El Kitabı*, (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege) Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 53.

⁶⁰ C. Tosun, s. 25.

kalkmasına, anlayış birliğinin tesisine, saygı ve sevgi bağlarının kuvvetlenmesine yardımcı olacaktır. Dolayısıyla insanların dengeli ve sağlıklı bir hayat sürmelerinde, genel eğitim ile birlikte din eğitimine de ihtiyaç vardır.

Din eğitimi, bir taraftan doğrudan insanın eğitimine katkı yaparken, bir taraftan da bireyin genel eğitim alabilir hale gelmesini kolaylaştırmaktadır. Din eğitimi, bireyin doğuştan beraberinde getirdiği din duygusunun açığa çıkarılması ve geliştirilmesinde ona yardımcı olmaktadır. Din alanını ile ilgili davranış geliştirmeye ihtiyacı olan birey, gelişim süreci içinde aldığı din eğitimi, onun kişilik gelişimine, varoluşsal sorularına cevap bulmasına ve yaşamını anlamlı hale getirebilmesine yardımcı olmaktadır. Bireyselleşme sürecinde kişilik gelişiminin önemi dikkate alındığında, din eğitiminin genel eğitime bireyselleşmeye yaptığı katkıyla destek verdiği söylenebilir.⁶¹ Bu etkileşim ve iş birliğinin temelinde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insanların hem dine, hem de eğitime olan ihtiyacı yatmaktadır. İnsanın gelişimi ve yetişme süreci ve eğitimin hedefleri açısından her ikisinin varlığı da, iş birliği de kaçınılmazdır.

Kimilerine göre, din eğitimin dini inanılan din olmalıdır. Bu anlayışa göre örneğin ülkemizde, din eğitimi denildiğinde İslam dininin eğitimi kastedilmektedir. Bu teorik tartışmayı bir kenara bırakarak, İslam'ın eğitime yönelik yaklaşımından kısaca söz edebiliriz. İslam dini, vahyin başlangıcından itibaren bireyin dini tutum ve davranışları kazanması, başka bir deyişle, mensuplarına dini eğitim verilmesi hususunda son derece teşvik edici olmuştur. Bu teşvik edici yaklaşımı Kur'an-ı Kerim'deki çok sayıda ayette ve Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında açıkça görmek mümkündür. Okumayı, yazmayı, ilim öğrenmeyi bütün Müslümanlar için zaruri gören İslam, bu yaklaşımıyla genel eğitimi de destekleyen, özgün bir tutuma sahiptir.

İnsanın çocukluk döneminden başlayarak, bedensel, zihinsel ve duyuşsal becerilerinin geliştirilmesi gerekir. Bunun için öncelikle, planlı programlı bir müdahale ile bireyin içinde yaşadığı çevre ve sosyo-kültürel ortam elverişli hale getirilmelidir. Buradaki müdahale, bireyin öz varlığını esas alarak, ona içinde yaşadığı topluma intibakını kolaylaştırıcı bilgi ve becerileri kazandırmak için rehberlik etmek, bir bakıma yaşamayı, öğrenmeyi öğretmek anlamındadır.

Çocuğun eğitimi bir bütün olarak ele alındığında, eğitilmesi gereken duygulardan birinin de din duygusu olduğu görülecektir. Diğer duygular gibi din duygusunun da eğitime geliştirilmesi ve bireye faydalı hale getirilmesi gerekmektedir. Din duygusunun geliştirilmesi din eğitiminin görevidir. İnsanların dine olan ihtiyaçları geçmişe nazaran azalmamış belki de artmıştır. Din ile insan arasındaki ilişki, bazen dinden öğrenmeler bazen dinî

⁶¹ Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana, 1998, s. 61.

öğrenmeler bazen de din hakkında bilgi edinmeler şeklinde seyretmektedir. Her halükârda din, inanç, bilgi, davranış ve duygu boyutlarıyla insanlar için bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır. Bu realiteyi göz ardı etmek pek olmadığına göre bu ihtiyaç karşılanmalıdır. Bu ihtiyacın karşılanması din eğitimi ile olacaktır.

2.3. Din Eğitiminin Amaçları

Genel eğitimde olduğu gibi din eğitiminde de amaçlar konusu, farklı anlaşılmalara neden olabilecek bir konudur. Bu konuda yapılan çalışmalara bakıldığında, din eğitiminde amaçların farklı kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı ve kavramlara farklı anlamlar yüklendiği görülmektedir.

Din eğitiminde “amaç” kavramı, çoğu kere “hedef” kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu yüzden konu genellikle “Din Eğitiminin Amaçları” ya da “Din Eğitiminin Hedefleri” başlıkları altında işlenmektedir. Bu kullanımlara daha çok din eğitimi biliminin dışında, bireylerin dinle münasebetini açıklamak ve dinin gerçekleştirmek istediği insan tipolojisini anlatmak için müracaat edilmektedir.

Din Eğitiminin amaçlarıyla ilgili diğer bir yaklaşımda, amaç yerine hedef kavramı tercih edilmektedir. Parlador “Din Eğitiminde Hedefler” başlığı altında yazmış olduğu makalede amaç yerine hedef kavramını kullanır ve *“ihtiyaç ve isteklerle bunları tatmine yarayan davranışlar arasında davranışa kılavuzluk edecek ruhi alan, iyi kabul edilen özellikleri taşıyor hale getirilmek istenir. Eğitimin hedefleri dediğimizde, işte bu özellikler hakkındaki fikirlerimizi kastederiz”*⁶² diyerek hedef kavramını davranışlara yol gösterecek ruhi bir kılavuz olarak tanımlar.

Din eğitiminin amaçları konusunda karşılaşılan sorunlardan bir diğeri de, din eğitiminin amaçları ile din eğitimi biliminin amaçları'nın birbiriyle karıştırılmasıdır. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* adlı kitabında din eğitimi biliminin amaçlarını açıklarken, bu soruna işaret etmek üzere, din eğitimi bilimi ile ilgili yaklaşımlardan olan dindarlık merkezli yaklaşımda, “din eğitimi biliminin” değil de “din eğitiminin” amaçlarının ortaya konulduğunu ve bu durumun din eğitiminin amaçlarının açıklanması bakımından bir sıkıntı oluşturduğunu belirtir.⁶³

Din eğitiminin amaçlarıyla ilgili bir diğer sorun, “din eğitimi”nin görevleri ile “din eğitimi biliminin” görevlerinin karıştırılmasıdır. Burada sorun, din eğitimi almış bireylere bu eğitimle kazandırılması gereken davranışların gerçekleşmesi halinde din eğitiminin görevini yerine getirmiş olacağından düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bireylerin

⁶² Bkz. Selahattin Parlador, “Din Eğitiminde Hedefler”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, İzmir, 1995, s. 70-80.

⁶³ C. Tosun, s. 71.

belli bazı davranışları kazanmış olması, din eğitiminin amaçlarının gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Beyza Bilgin, benzer bir karışıklığa dikkat çekmek üzere, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* adlı kitabında, din eğitimi biliminin görevleri ile din eğitiminin okuldaki amaçlarını birbirinden ayırt etmiştir.⁶⁴ Bilgin'in bu ayrıştırması, din eğitimi biliminin görevleri ile okuldaki din eğitiminin amaçlarının birbirinin yerine kullanılamayacak kadar farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

İçinde bireyin toplumsal yaşamının belli normlar içinde yürütülmesine yönelik öğretilerin bulunduğu dinin amaçlarından biri de, bireyin toplumsal alanda kedisini gerçekleştirmesine katkı sağlamaktır. Tutum ve davranışların yazılı ve yazılı olmayan normlarla belirlendiği toplumsal yaşamda din, önemli bir değer ve norm kaynağıdır. Bu değerler, normlar ve bunlara dayanan kurallar, eğitim vasıtasıyla bireylere aktarılmaktadır. Bireyin bu kuralları öğrenmesine ve bu çerçevede toplumsal yaşamını sürdürebilir hale gelmesine sosyalleşme denir. Eğitimin amaçları arasında bireyin sosyalleştirilmesi de bulunmaktadır.

Din Eğitimi'nin amaçlarından biri de, bireye din kaynaklı toplumsal kuralları öğretmek ve bireyleri dinî bakımdan sosyalleştirmektir. Çünkü insanlar içerisinde yaşadıkları sosyal çevrede, kendi davranışlarından sorumlu oldukları kadar diğer insanların davranışlarının bireysel, din ve kültürel kaynaklarını da bilmek ve tanımak zorundadırlar. Din eğitiminin "toplumsal amacı"⁶⁵ ile ilişkili olan bu alan, bir bakıma din eğitiminin ahlâk eğitimi ile buluştuğu alandır. Zira ahlâk da, bireyin diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen ve toplumsal alana katkı sağlayıcı tutum ve davranışlar kazandıran bir eğitim alanıdır.

Din eğitiminin diğer bir amacı da bireyin kültürlenmesine katkı sağlamaktır. Din eğitimi, bir taraftan kültürün korunması ve geleceğe taşınmasına yönelik bir eğitim vermeyi, diğer yandan da bu kültürel varlıkların yeni yetişen nesiller aktarılmasını ve onların kültürlenmelerini sağlamayı amaçlamaktadır.⁶⁶ Kültürel varlıkların çoğu dinî motiftir. Edebiyatta, sanatta, mimaride, mûsikîde kısaca kültürel varlıkların içinde din mutlaka bulunmaktadır. Kültürün oluşmasında önemli katkıları olan dinin öğretilmesini ve kültürün gelecek nesillere aktarılmasını din eğitiminin "kültürel amacı"⁶⁷ olarak tanımlamak mümkündür. Din eğitiminin toplumsal ve kültürel temellerine yönelik açıklamalarımıza, din

⁶⁴ Bkz. B. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 26 vd.

⁶⁵ B. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 68.

⁶⁶ Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege), s. 95.

⁶⁷ B. Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 68.

eğitiminin amaçlarının toplumsal beklentileri karşılayacak nitelikte ve içerikte olması gerektiğini tekrar vurgulayarak son vermek istiyoruz.⁶⁸

Genel eğitimde amaçlar ya da hedefler bakımından benimsenen taksonomi/kategoriler din eğitimi için de geçerlidir. Din eğitiminde de uzak, genel ve yakın amaçlardan söz edebiliriz. Din eğitiminin gerçekleştirmek istediği uzak amaç "iyi insan"dır. Bu iyi insan, İslam inancının teorik temeli içinde ifadesini bulan "Kur'an Ahlâkı ile Ahlâklanmış" insan ya da "İnsan-ı Kamil"dir. Din eğitiminin genel amacı, bireyin dinî eğitilmişlik düzeyini, yani dinin sosyal yönünü içinde gerekli davranışları kazanmayı ve bunları davranışa dönüştürmeyi ifade eder. Başka bir deyişle, bireyin aldığı din eğitimiyle içinde yaşadığı toplumun daha yaşanılır hale gelmesine olumlu katkı yapabilecek duyarlılık ve anlayışa sahip olmasıdır. Yakın amaç ise, bilgi, duygu ve davranış bakımından yeterlilik kazanan bireyin dinden gelen mesajları içselleştirmesini, duygularını, eğilimlerini yönetebilir hale gelmesini sağlamaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Makalenin girişinde de belirtildiği gibi bu çalışmanın amacı, eğitim ile din eğitimi eşlemek yahut birinin yerine diğerini kaim etmek değildir. Eğitimin insanın yetişmesine ve gelişmesine yaptığı katkılar, başka şeylerle kıyaslanmayacak ölçüdedir. Ancak eğitimin amaçlarını tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi, kendisinin alt kolları durumunda olan özel eğitim alanları ile işbirliği yapmasına bağlıdır. Bu bağlamda genel eğitim, bünyesinde var olan Eğitim Psikolojisi, Eğitim Sosyolojisi, Genel Öğretim Yöntemleri ve Rehberlik gibi alanlar ile işbirliği yapabilmektedir. Din Eğitimi de genel eğitimin hedeflerine ulaşmada işbirliği yapabilecek olduğu alanlardan birdir. Hele hele ülkemizde olduğu gibi, din eğitiminin genel eğitim içerisinde yer aldığı toplumlarda bu işbirliğini kaçınılmazdır.

Ülkemizde din eğitimi ile genel eğitimin iş birliğine yönelik çabalar bazen tereddütle karşılanmış, bazen bu işbirliğine çeşitli sâiklerle karşı çıkmıştır. Yapılan işbirliği denemeleri çoğu kere bu tereddütler yüzünden sonuca ulaşmada yetersiz kalmıştır. Zaman zaman laiklik ekseninde yapılan tartışmalar sebebiyle din eğitimi, genel eğitimin içinde kendi varlığını ve meşruiyetini koruma çabasına girmiş; sergilenen savunmacı yaklaşım, din eğitiminin eğitim ile işbirliği yapabilmesini daha da zorlaştırmıştır. Bazı zamanlarda din eğitiminin genel eğitim yer almaması gerektiği düşüncesi de dillendirilmiştir.

Din Eğitiminin genel eğitimin içinde bulunmaması gerektiğini düşünenler, bu iki alanın eğitimin genel amaçlarına ulaşabilmesinde işbirliğinin mümkün olamayacağını, hatta din eğitiminin, genel eğitimin okuldaki amaçlarına ulaşmasında engel teşkil edeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmalar, ülkenin siyasi durumuna bağlı olarak, bazen artmış,

⁶⁸ N. Altaş, s. 51.

bazen azalmış ancak hiçbir zaman bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Bugün de, düşük yoğunluklu olarak tartışılmaya devam etmektedir.

Bu tartışmalardaki ideolojik tutumlar bir tarafa bırakılacak olursa, eğitim ile din eğitiminin, insanın eğitilmesi yönünde amaçları bakımından bir işbirliği imkânına sahip olup olmadıklarına yönelik tartışma büyük ölçüde yeterli bilgiye sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışma, eğitim ile din eğitiminin insanın eğitimi konusundaki görüşlerinden hareketle, bu iki alanın birbiriyle işbirliği imkânını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Bunun için, eğitim ve din eğitiminin tanımları, amaçları ve insan ile ilişkileri yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eğitimi ile din eğitiminin, insanın eğitilmesine dair amaçlarının benzer ve farklı yönleri karşılaştırıldığında, farklılıkların daha az olduğu görülecektir. Ancak benzerliklerin çokluğu, eğitim ile din eğitiminin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Neredeyse en eski bilim dallarından biri olan ve çeşitli alt disiplinleri barındıran eğitimi, bağımsız bir bilim alanı olarak farklı konumlandırmak gerekmektedir. Eğitim, bu bakımdan insanın yetiştirilmesi sürecinde bir bakıma “çatı” görevi yapmaktadır. Bu çatının altında, eğitimin amaçlarına ulaşılması konusunda onunla işbirliği yapan bilim dalları bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Din Eğitimi, eğitim ile amaçları bakımından bir işbirliğine ve karşılıklı bilgi alışverişine açıktır. Bilimin mantığından ve bilim alanlarının niteliklerinden kaynaklanmayan çeşitli sebeplerle eğitim ile din eğitimi arasındaki alışverişlerin ve işbirliğinin gecikmesinin, hem eğitime hem de din eğitimine zararı olmuştur. Bugün, bu işbirliğinin daha da gecikmesine müsaade edilememelidir.

Eğitimin ve din eğitiminin gerçekleştirmek istediği karakter eğitimi, değer eğitimi, toplumsallaşma ve kültürelme gibi hususlarda insanlık bugün ciddi sorunlar yaşamaktadır. Bu alanlarda yaşanan sorunların bireysel ve toplumsal yaşamdaki olumsuz etkileri gün geçtikçe artmaktadır. Toplumsal sorunların hem şiddet hem de çeşitlilik bakımından hızla artış göstermesi, eğitim ve din eğitiminin bu sorunların çözümü konusunda işbirliği yapmalarını bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu nedenle, eğitim ve din eğitimi birlikte “iyi insan” yetiştirme hususunda tüm imkânlarını ortaya koymalıdır.

Eğitimle din eğitimi arasındaki işbirliği imkânı araştırılırken, bu çalışmada yapılmaya çalışıldığı gibi, alanların farklı yönleri yerine ortak yönlerinin öne çıkarılması gerekmektedir. Yapılan tanımların içeriğine, iki alanda insanın konumuna, insanla münasebetlerinin niteliğine ve insana yönelik ortaya konan amaçlara bakıldığında, aralarındaki bazı nüanslarla birlikte, eğitim ile din eğitiminin birlikte çalışmaya elverişli ve sürece olumlu katkı yapabilecek nitelikte oldukları görülmektedir.

Eğitim ile din eğitimi arasındaki işbirliği imkânının gerçekleşmesinin, kurumsal ortamların bu işbirliğini sağlayacak şekilde düzenlenmesine bağlı olduğunun da bir tespit olarak dile getirilmesi gerekir. İki alanın aynı mekânlarda faaliyet göstermesi, işbirliğini

daha da kolaylaştıracaktır. Daha açık bir ifadeyle, insanın eğitimi konusunda katkı yapan süreçlerden biri olan din eğitiminin, genel eğitimin verildiği ortamlarda gerçekleştirilmesi ve genel eğitimin içinde yer alması gerekmektedir.

Kaynaklar

- Akın, Abdullah, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011.
- Akyürek, Süleyman "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1989.
- Alaylıoğlu, Ruşen – Oğuzkan, A.Ferhan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1976.
- Altaş, Nurullah "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş), Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Başaran Yayınları, Ankara, 1990.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1992.
- "Eğitimin İmkânı ve Sınırları Üzerine", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 4, Ankara, 1985.
- "Çocuğun Manevi Eğitimi", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı: 6, Ankara, 1986.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla, *Din Öğretimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1997.
- Bilhan, Saffet, *Eğitim Felsefesi*, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991.
- Binbaşıoğlu, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1982.
- Comenius, Yan Amon, *Büyük Didaktika*, (Çev. Hasip A. Aytuna), MEB. Yayınları, Ankara, 1964.
- Demirel, Özcan, *Öğretme Sanatı*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 1999.
- Erden, Münire, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara, 1997.
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınları, Ankara,
- Foulque, Paul, *Pedagoji Sözlüğü* (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- Gökalp, Ziya, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1974.
- Gutek, Gerold L. *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar* (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001.
- İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993.

- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994,
- Karagöz, S. Savaş, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Mikro Yayınları, Konya.
- Kıncal, Remzi Y. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2005.
- Oğuzkan, A. Ferhan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981.
- Okumuşlar, Muhiddin-Genç, Fatih, "Din Eğitimi'nin Bilimselleşmesi/Neliği" *Din Eğitimi El Kitabı*, (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege) Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Özgüven, İ. Ethem, *Bireyi Tanıma Teknikleri*, Pegem Yayınları, Ankara 2002.
- Parladır, Selahattin, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, İzmir, 1996.
- "Din Eğitiminde Hedefler", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, İzmir, 1995,
- Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, Adım Yayıncılık, Ankara, 1991.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara, 1997.
- Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1997.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayınları, Ankara, 2001.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul, 1967.
- Variş, Fatma, *Eğitimde Program Geliştirme*, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.
- Yavuz, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Adana, 1998.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1935.
- Zengin, Zeki Salih, "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi", *Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü Nurullah Altaş) Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012.

Religion and Religious Education

Citation / ©- Keyifli, Ş. (2013). Religion and Religious Education, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 103-126.

Abstract- *Religion and Religious Education are both developer fields of behaviours. There are similarities between Educational goals and objectives of Religious Education. Therefore, these two fields are open to cooperate with each other. However, the secular roots of education and the theological origin of religious education are making difficult in such cooperation between them. This difficulty in the process of cultivating human being causes some problems. Every chance of cooperation must be clarified in dealing with these problems in the process of education of human being. This study aims to help education and religious education to collaborate and cooperate together. In this respect, the issue has been studied and examined in the titles; education, human and education, aims of education, religion, religion and people, religious education, aims of religious education.*

Key words- *Education, religion, religious education, aims of religious education, human being*

Basına İçerik Üreten Bir Araç Olarak Laiklik Kavramı

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZKIR*

Ramazan AKKIR**

Atıf / ©- Özkır, Y.- Akkır, R. (2013). Basına İçerik Üreten Bir Araç Olarak Laiklik Kavramı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 127-149.

Özet- Kitle iletişim araçları; ideolojik, ekonomik ve kültürel yapının somutlaştığı mecralardır. Başta gazete olmak üzere diğer araçların tamamında insan kendi düşünsel serüveninin bir aktarımını yapar. Bazen eğlenceyi ve tüketim kültürünü, bazen de ideolojiyi öne çıkarır. Sonuçta medya aktaran konumundadır. Bu makalede vurgulanan nokta da medyaya içerik üreten 'laiklik' kavramıdır. Diğer politik yaklaşımlar gibi laiklik kavramı da medyada en fazla üzerinde durulan konular arasındadır. Burada laiklik kavramı olumlu veya olumsuz yönlerinden ziyade kavram olarak medyada yer etme önemine göre ele alınmaktadır. Laiklik kavramı bu yönüyle ele alınırken Türkiye'deki basının gelişimi ve laiklik algısını nasıl yansıttığı üzerinde de durulmuştur.

Anahtar sözcükler- Laiklik, Gazete, Basın, ideoloji, Hürriyet Gazetesi.

§§§

Giriş

Kitle iletişim araçları, TV'den gazeteye, radyodan internete ve bilgi işlem teknolojilerinden dergi yayıncılığına uzanan geniş bir alanda günümüz dünyasında etkindir. İnternetin 'sosyal medya' aracılığıyla kazandığı popülerlikle birlikte, kitle iletişimi, etki ve kapsama alanını daha da genişletmiştir. Kitle iletişim araçları, teknolojik gelişmeye koşut şekilde bir yandan böylesine yaygınlaşırken diğer yandan içerik yönünden beslenme alanlarını zenginleştirmektedir. Belirli kavramlar daha yoğun şekilde başvuru aracı olarak kullanılırken bazı kavramlar zamanla tarihe karışabilmektedir. Bu bağlamda kavramlar üzerinden yapılacak bir tarih okumasının etkileyici sonuçları beraberinde getireceği söylenebilir. Yakın Türkiye tarihi dikkate alınırsa laiklik kavramının bu kavramlar arasında olduğunu söylemek muhtemeldir.

* İstanbul Ticaret Üniversitesi İletişim Fakültesi, e-posta: yozkır@ticaret.edu.tr

** Sakarya Üniversitesi SBE. Doktora öğrencisi, e-posta: ramazanakkir@gmail.com

Gazetecilik büyük ölçüde siyasal yaşamın tezahürü olarak şekillenmekte, haber ve bilgi kaynağı olarak siyasal yaşamdan beslenmektedir. Liberal, muhafazakar, sosyalist, laik, İslamcı ve ulusalcı tanımı içine girecek modern politik ideolojiler basın aracılığıyla somut birer göstergeye dönüşmektedir. Bürokrasi, ordu, ekonomi, spor ve eğlence dünyası gibi alanlar bazen siyasal duruşun şekillendirdiği bazen de kendiliğinden özne haline gelerek gazetelere yansımaktadır. Gazetelerin içeriği göz önüne getirildiğinde hemen bütün haber, köşe yazısı ve fotoğraf kullanımının belirli yaşam tarzlarının uzantısı olarak işlendiği vurgulanabilir. Türban/Başörtüsü konulu olayların haberleştirilmesinden içki içilip içilmemesine, darbe tartışmalarından eğitim sistemindeki düzenlemelere kadar uzanan geniş bir alanda laiklik meselesi medyaya yansımakta ve geniş bir alan/zaman kapsamaktadır. Laikliği, medya içeriğini şekillendiren bir kavram olarak ele alan bu çalışma, basını da konu edinmektedir.

1. İdeoloji ve Kitle İletişim Araçları

Modern dünyayı öncesinden ayırabilecek nitelikte pek çok argüman saymak mümkündür. Bu değişiklikler ideolojiden endüstriye, teknolojiden kültüre, yaşam tarzından insan, Tanrı ve kâinat tasavvuruna kadar uzanan geniş bir alanda karşımıza çıkabilir. İngiltere’de 1848 yılında gerçekleşen Sanayi Devrimi öncesi ve sonrasında bilimde ve teknolojiye meydana gelen buluşların iletişim alanına uyarlanmasıyla gerçekleşen iletişim devrimi de bunlardan biridir. Telgrafın bulunmasıyla¹ ilk adımı atılan İletişim Devrimi, o günden bugüne hızla gelişerek bugünkü internet çağına ulaşmıştır. Hem 1840’larda telgrafın hem de 1960’larda internetin² Amerika’dan başlayarak küreselleşmesi, iletişim araçlarının taşıdığı kültürel kodların rengi açısından da fikir verebilir.

İlk iletişim aracından bugüne üretilen diğer iletişim araçlarıyla birlikte ortaya çıkan kitle iletişimi, mesaj vermek isteyenlerle mesaj alıcıları arasında hiyerarşik bir yapı kurarken, farklı düşünenler arasındaki mücadele zeminini de bu araçlara taşıdığı görülmektedir. Olabildiğince geniş bir yelpazeden hareket ederek söylersek, devletlerarası kültür ve ideoloji mücadelesinden, siyasi gruplar arasındaki ideolojik fikir ayrılığı mücadelesine kadar bir çok konuda kitle iletişim araçları ilk sahip olunması gereken araçlar olarak kendini kabul ettirmiştir.

Kitle iletişim araçları bir yandan rekabet edilen gruplara karşı/t bir atmosfer üreterek, güç gösterisi yaparken, diğer yandan kendi mevcut değerlerini ‘tekrar’ yoluyla pekiştirerek, var olanı yeniden üretmesiyle³ grup bilincini korumakta ve kemikleştirmek-

¹ David Held – Anthony McGrew, *Küresel Dönüşümler*, Çev: Bülent Özçelik, Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s.298-299

² Celalettin Aktaş, *İnternet’in Gazeteciliğe Getirdiği Yenilikler*, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Temmuz 2007, ss. 30-41.

³ Şengül Özerkan, *Türkiye’de 9 Gazete*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2009, s.252

tedir. Kitle iletişim araçları; sosyal meseleler, tartışmalı alanlar ve ekonomik konularda dikkati yoğunlaştırma ve söylemsel bir alan kurmada da öne çıkmakta, tartışmalı konuların sonuca bağlanmasında⁴ veya manipülasyon yoluyla sürdürülmesinde de olabilmektedir.

Bu yüzden kitle iletişim araçları; *kültürel, siyasî / ideolojik, ekonomik, "estetik" mücadele* alanı⁵ olarak tanımlanmakta; "düşünceler bilimi"⁶ şeklinde ifade edilen ideoloji gibi soyut bir düzlemin somuta dönüştüğü mecra niteliği kazanmaktadır. Bu özellikleriyle politik ideolojiler, medya için önemli birer enformasyon kaynağı olarak görülür.

Farklı sosyal çevrelerce örgütlenen kitle iletişim araçlarının haber dilinde cümle yapıları, ideolojik pozisyonun örtüsü altında açıklanabilecek niteliğe sahiptir. Dil, retorik, medya, içerik ve ideoloji gibi kavramlar artık birbirinden ayrı olarak ele alınamayacak olan ve biri diğerinin biçimlenmesini etkileyen kavramlardır. Eleştirel haber analizinde en güçlü anlam nosyonlarından biri, imadır. Kelimeler ve cümleler ve diğer metinsel açıklamalar, bilginin haberdeki temellerini gösteren kavramları veya önermeleri ifade eder. İma ediş, ideolojik etki açısından oldukça önemlidir.⁷

Bir olayın haber olarak aktarılmasında yaşanan çeşitlilik, araca göre yaşanan kelime değişiklikleri ve anlam içeriği, üslubu üreten zihinsel arka planla ilgilidir. Üslup seçimleri sosyal ve ideolojik etkileri açığa çıkarır; haber aktörleri ve olaylar; sosyal, iletişimsel durumlar ve gazetecinin fikirleri hakkında bilgi verir. Cümlelerin sentaksı da üslubun bir diğer görünüşüdür.⁸ İdeolojik yönlendirme açısından haberde hangi unsurlara dikkat çekildiği bu açıdan da çok önemlidir. Haberde retorik işlevsel kılmaya çalışan gazeteler kendilerinin önemli gördüğü kısımları, bold yaparak, tırnak işareti içerisine alarak, keskin yoğunluklu yüklem ve sıfat kullanarak aktarmaktadır.

Haber analizi, söylem, ideoloji, medyada şiddet ve ayrımcılık konularındaki çalışmalarıyla tanınan Prof. Van Dijk, sosyolojiden siyasete, teolojiden antropolojiye disiplinler arası bir yaklaşımı öne çıkartır. Haberin kendiliğinden ortaya çıkan bir süreç olmadığını; herkesin kendi kültürel-ideolojik zihinsel kodlarıyla metnini ürettiğini belirten Dijk, haber çözümlemesi yaparken kişisel ve kurumsal algıların mutlaka dikkate alınması gerektiğini vurgular. "Haber söylemi bir üst yapıdır, etkileşimdir, eylemdir" ifadelerini sıkça hatırlatan Van Dijk'e göre haberin oluşturulma sürecindeki egemen yöntem, öncelikle kurumun ölçü kabul ettiği kültürel ve ideolojik üst yapı, sonra da muhabirin habere giydirdiği masa başı kurgusudur. Burada öne çıkan da muhabirin değerleridir. Gazetede

⁴ Stuart Allan'dan aktaran Şengül Özerakn, *Türkiye'de 9 Gazete*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2009, s.253.

⁵ *Yeni Şafak Gazetesi*, 20 Aralık 2010, TRT Türk Devrimi, Stuart Hall'den aktaran Yusuf Kaplan.

⁶ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 2-3.

⁷ Şengül Özerkan, *Medya, Dil ve İletişim*, İstanbul: Martı Yayınları, 2001, s. 121-125.

⁸ Edibe Sözen, *Söylem, Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 126, 127.

okuduğumuz veya TV'de izlediğimiz haber ile gerçek olay arasına giren kişisel ve kurumsal müdahalelerin anlaşılmasını önceleyen yazar, okuyucuya ulaşıncaya kadar haberin birkaç kez üretime tabi tutulduğunu, böylece, aynı olayın medyada farklı şekilde haberleştirildiğini söylemektedir. Örneğin bir eylem haberi için iki gazeteden biri 'Polis öğrencilere müdahale etti' ifadesini uygun görürken diğeri 'Esnafı rahatsız eden eylemciler, karşılarında polisi buldu' ifadesini kullanabilmektedir. Bir olayın gazete veya TV'ye aktarılmasında yaşanan böylesi farklılıklar haberin üretim aşamasında kazandığı duruma işaret etmektedir. Gazeteler bu farklılığı ortaya koyarak ürettikleri haberle birlikte kamusal söylemi kontrol ederler. Bu yüzden haberlerin tarafsız bir şekilde üretilebileceği düşüncesi problemleri bir konudur. Dijk'e göre ise haberlerin dünyada olup bitenleri objektif bir şekilde yansıttığını düşünenler yanılmaktadır.⁹ Etki sürecine eklenebilecek bir başka üst yapının da İnançlar, değerler ve ideolojiler olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Böylece Haber metinlerinde 'gerçeklik' haber olarak yeniden doğarken bazı ideolojik değişimlere uğramış olur.¹⁰ Bu farklılaşmayı ortaya çıkartan gerekçenin ne olduğu üzerinde dururken kurumsal bir yapı olarak medyaya ve ilgili muhabire yol haritasını gösteren üst yapılar olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Büyük şirketlerin medya sahibi olarak siyaset ve sermaye ile iç içe geçmesi, reklam ve ilan veren dev holdinglerin medya üzerindeki baskısı bu yapılar arasındadır. Siyasi iktidarların hem ülkeyi yöneten pozisyonuyla hem de bazı çıkar mekanizmalarını yöneten kurum sıfatıyla medya yöneticileriyle ilişki içinde olması¹¹ medyanın habere bakışını ve köşe yazısı dilini etkilemektedir. Zaman zaman medyanın kendi iktidar aygıtını kurabildiği, siyaset ve sermaye ilişkisinde özne olabildiğini söylemek mümkün ise de ağırlıklı olarak tersi geçerlidir. Medya, artık özünde büyük sermayenin denetimi altındadır ve bütün çabası ulusal ve küresel ölçekte kendi sermaye çıkarını korumaktır.¹²

Dolayısıyla modern insan için kitle iletişim araçlarıyla aktarılan stratejik yönlendirmelerden kaçışı pek mümkün görünmemektedir. Çünkü küresel köyde ne olup bittiğine dair sosyal ve politik inançların veya bilgilerin çoğu gündelik haberlerden gelir. Haberlere dayalı sosyal ve politik gündelik konuşmalarımız, birer söylem pratiğidir¹³ ve ideolojiler tarafından üretilmekte ve beslenmektedir.

Kitle iletişim araçları kapsamında ele alınabilecek araçların, başta gazete, TV, radyo ve internet olmak üzere tamamı kurumsal yapılardır ve örgütlenme sürecinde bir

⁹ Teun Van Dijk, "İstanbul Gazetecilik Semineri 2010", "Haber Söylemi", İstanbul Üniversitesi, 9 Nisan 2010.

¹⁰ Özerkan, age. s.132.

¹¹ Noam Chomsky ve Edward S. Herman, *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir*, Hazırlayan: İsmail Kapan, Minerva Yayınları, İstanbul, 1999, s.22.

¹² Korkmaz Alemdar, *Medya Gücü ve Demokratik Kurumlar*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.12

¹³ Sözen, age. s.125.

işletmede gerekli olan sınıflandırmaya göre de personel yapılarına sahiptir. Haberin aktarıma sürecine, haberin niteliğine göre değişecek şekilde, patrondan en alt çalışanına kadar yöneticiler ve muhabirler de eşlik eder.

Edward Said, bu etkinin nasıl olduğunu açıklarken hayatı bütün şekilde ele alarak konuya yaklaşmayı tercih eder. Ona göre, yaşadığımız dünya doğal olmadığı için gazeteler, haberler ve kanaatler gibi şeyler kendiliklerinden ortaya çıkmıyor; insanın istemi, tarihi, sosyal koşulları, kurumları ve mesleğinin geleneklerinin sonucu olarak yapılıyor. Ona göre basın; nesnellik, haber gerçekliği, kapsam ve doğruluk gibi hedefleri oldukça göreceli terimlerdir.¹⁴ Bu yüzden herhangi bir olayın veya düşüncenin kendisi habere dönüştürülürken dönüştürenin bakış açısına göre değişikliğe uğrar ya da örtülür.¹⁵ Böylece haberin bütün unsurları aktarılıyor gibi yapılırken gazetenin kaygıları; yorum cümleleri, tırnak içine alınan cümleler, ara başlıklar ve bold cümleler ile okuyucuya aktarılmaktadır.

Kuşkusuz, kitle iletişim araçlarınınca haberin aktarıma biçimi, o ülkenin, siyasi, sosyal ve ekonomik yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Ülkenin yönetim biçimi ve sosyal koşulları kitle iletişim aracının sınırlarına etki eder.¹⁶ Modern politik ideolojiler arasında yer alan liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık ve islamcılık gibi tercihlerin egemen olduğu ülkelerin medya yapısının da büyük ölçüde aynı eğilimler tarafından şekillendirildiği gerçektir. Medya grupları, ülkenin yönetim biçimine bağlı olarak şekil almaktadır.¹⁷ Kitle iletişim araçları, büyük ölçüde ideoloji aktarımı yapan araçlardır. Bu makalede üzerinde durulan laiklik kavramı da ana hatlarıyla aynı bağlamda ele alınmakta ve laikliğin haber olarak medyada edildiği yere değinilmektedir.

¹⁴ Edward Said, *Haberlerin Ağında İslam*, çev: Alev Alattı, Babil Yayınları, İstanbul, s. 126.

¹⁵ Said, age. s. 52. Edward Said, İslamiyet hakkındaki haberlerin Batı dünyasında aktarılırken saptırıldığını ve dolayısıyla örtüldüğünü belirtmektedir.

¹⁶ Fred S. Siebert - Theodore Peterson – Wilbur Schramm, *The Four Theories of The Press*, University of Illinois Press, Urbana&Chicago, 1963, s.1.

¹⁷ Metin Işık, *Kitle İletişim Sistemleri*, Eğitim Kitabevi, Konya, 2002, s.9.

2.Laiklik

İlk kez İngiltere'de XVI. Yüzyılda papaz olmayanların da kiliseyi yönetebilmelerini isteyen fikir akımını tanımlamak için kullanılan¹⁸laiklik, etimolojik olarak halksallaştırmak, halktan yana olmak anlamlarına gelir. Kavramın kökeninde bulunan Grekçe'deki laos (halk), laikos (halksal) sözcükleri, aynı zamanda, din adamları sınıfının dışında kalan kişiler için de kullanılırdı. Modern Fransızca'daki laicism kavramı ise; din adamlarından ve rahiplerden başka kişilere, kurullara ve yetkililere din ve dünya işlerinde üstün bir yer verme anlamlarını taşır.¹⁹

Fransızların laiklik, Anglosaksonların sekülerizm olarak tanımladığı laisizm, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin dini veya teokratik temellere dayanmaması, dinin devlet ve siyaset işlerine karışmaması anlamına gelir.²⁰ Klasik olarak 'Din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması' şeklinde tanımlanan laiklik, ayrıca, insanları hurafe ve safsatalarla kurulmuş teokratik devletten uzaklaştıran ve farklılıklara saygı gösteren bir sosyal felsefe gibi hümanist anlamları da içinde barındırır.²¹

İnsanlığın siyasal gündemine Fransız ihtilâli ile giren laiklik düşüncesi, din adamlarını siyasal yaşamın dışında tutma eğilimi olmasının yanı sıra, din ile ilgili tüm ilkeleri ve kuralları yönetim aygıtının dışında tutma eğilimini de içinde barındırmaktadır.

Batı uygarlığının kendi felsefi ve siyasi serüveni sonucunda ortaya çıkan laikliğin anlamı, içinde bulunduğu dünyanın kültürel sermayesine göre şekillenmiş ve farklı uygulamalarla pratiğe aktarılmıştır. Bundan dolayı Avrupa'da tek bir laiklik uygulaması yoktur; sadece farklı tarihsel tecrübelerle sahip ülkelerin değişik uygulamaları vardır. Bu bağlamda Fransız tarzı jakoben laiklik ile Anglo-Sakson tarzı hoşgörülü ve çoğulcu seküler laikliği birbirinden oldukça farklıdır.²² Çünkü Batı Avrupa'da ilk çağdan yakın çağa kadar din, devlet yapısı içinde resmi niteliğiyle hep var olagelmiştir. Ortaçağda yaşanan kilise ile devlet arasındaki iktidar mücadelesi, din ile devletin sınırlarının ayrılması ve dinin özellikle siyasal alandaki iddiasını terk etmesi ile sonuçlanmıştır.²³

Modern zamanların temel bir parametresi olan din ile devletin sınırlarının ayrılması, yeni fikri arayış ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Dışlayıcı laiklik ve

¹⁸ Kenan Gürsoy, Laiklik, TDV İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Yayınları, İstanbul, c.27, s. 61.

¹⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2002, s.18-19.

²⁰ M. Zeki Duman, Türkiye'de laiklik sorununun siyasal temelleri, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 2010, c. 7/2, s.286.

²¹ Niyazi Öktem, "Dinler ve Laiklik", *Cogito* (İstanbul, 3. Baskı, Sayı 1, Yaz, 1994) s. 32.

²² Nilüfer Narlı, "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Cogito*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, s. 24.

²³ Mehmet Kahraman, *Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik*, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2008, c:5/9, s. 61

pasif laiklik tanımlaması da bu tartışmaların bir ürünüdür. Artık çağdaş dünyada devleti ele geçirmek için verilen mücadele, dışlayıcı ve pasif laiklik etrafında yoğunlaşmaktadır. Günümüzde, dini kamusal alandan tamamen çıkarmak ve özel alanla sınırlı tutmak anlamın gelen dışlayıcı laiklikten; dinin kamusal görünürlüğüne göz yuman devletin daha pasif bir pozisyonda bulunması gerektiğini savunan pasif laikliğe doğru hem bir evrilme hem de zaman zaman çatışma yaşanmaktadır.²⁴ Kısacası Türk din ve siyaset geleneğine yabancı bir terim²⁵ olan laikliğin anlamı ve fonksiyonunun, modern zamanlarda dinin değişen anlamı ve rolüne bağlı olarak farklılaşmaya başladığı belirtilmelidir. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dinin yeniden görünüm kazanması ya da “*dinin dünyayı yeniden fethetmesi*”²⁶, dinin siyasal ve toplumsal hayattaki rolünün yeniden tartışılmasına neden olmuştur.²⁷ Bu tartışma, dünya hakkında ne olup bittiğine dair sosyal ve politik inançların insanlara ulaştığı kanal olan haberlerde sıkça görülmektedir.

3. Türkiye’de Laiklik Kavramı

Basına içerik üreten araçlardan biri olan laiklik, Türk siyasi ve sosyal tarihi içinde oldukça farklı ve ayırt edici bir konumda bulunmaktadır. Altı ok’un/ilkenin oluşturduğu Kemalist ideoloji içerisinde laiklik, yeni devletin kimliğini veya şeklini oluşturan, toplumsal yaşamın sınırlarını belirleyen temel ilkedir. Laiklik, devletin kuruluşundaki hâkim ilke olmasının²⁸ yanı sıra ortaya çıkan her inkılap ya da devrim adımının belirleyici ilkesi olma özelliğini taşımaktadır.²⁹

Söylem düzeyinde, dinin siyasi işlerden ayrılması anlamında gelen laiklik, ilk defa 1920 yılında Meclis’te kabul edilen Hıyanet-i Vataniye Kanunu’nda görülür.³⁰ Devletin kurucu partisi olan Halk Fırkası, 1927 Nizamnamesi’nde laiklik ile ilgili tavrını şöyle belirler: “Fırka, itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilafatından kurtararak milletin siyasi, ictimai, iktisadi bilcümle kavanin, teşkilat ve ihtiyacatını müspet ve tecrübi ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkale tevfikân tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ve dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyleyler.”³¹

²⁴ Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s.14.

²⁵ Berkes, s.17.

²⁶ Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, İletişim Yayınları, İstanbul,1992, s.10-80

²⁷ Mehmet Kahraman, *Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik*, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2008, c:5/9, s. 58

²⁸ Hüriyet Konyar, *Türkiye’de Tek Partili Dönemden Çok Partili Hayata Geçişte, Kemalist İdeolojinin Değişimi ve Ulus Gazetesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993, s. 299

²⁹ Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, 1982, s. 483.

³⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, s. 408

³¹ *Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara, 1927, s. 3

Yeni siyasal yapının laiklik anlayışının sınırları her geçen gün biraz daha kristalize hale gelir. Devletin ve Halk Fırkası'nın kurucusu Mustafa Kemal, 1 Mart 1924 tarihinde yapmış olduğu bir konuşmada laikliğin çerçevesini şöyle belirler: "Mensub olmakla iftihar ettiği İslam'ın yüzyıllardan beri içinde bulunduğu politikadan kurtarılması ve hukukun boş inançlara dayanan tasarımlardan sıyırılması zorunludur."³²

10 Mayıs 1931 tarihindeki CHF üçüncü büyük Kurultayı'nda partinin programına ve devletin temel ilkeleri arasına dahil edilen laikliğin çerçevesi biraz daha genişlemiş ve berraklaşmıştır. "Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip olarak kabul etmiştir. Din telekkisi vicdani olduğundan, Fırka, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet amili olarak görür."³³

Laiklik, 1937 yılında anayasasal bir hüviyete kavuşur. Laikliğin anayasa da yer alması için İsmet İnönü ve 153 arkadaşı bir kanun teklifinde bulunur. Meclis'te yaşanan tartışmada dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, hükümet adına görüşlerini beyan ederken: "Bu memlekette kahinlerin ve gayri mesullerin vicdanlara amil olmasından ve devlet ve millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür... Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta maddiyatçıyız (materyalist), o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız... Bizim istediğimiz hürriyet, laiklikten maksadımız dinin memleket işlerine müessir ve amil olmamasını temin etmektir... Bizde laikliğin çerçevesi ve hududu budur. Biz diyoruz ki, dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız"³⁴ demiştir. Bu tartışma, anayasal bir kural haline gelen laikliğin boyutlarını göstermesi bakımından oldukça ilginçtir.

Türkiye'nin ana ideolojisi olan laiklik, sadece din ve vicdan özgürlüğünden ibaret değildir; de facto ve de jure olarak laiklik, gerektiğinde sosyal hayata müdahale eden aktif bir ilkedir. "De jure" laiklik, Kemalist din politikasının temelidir, dinsizlik değildir. Amaç İslam'ı yıkmak, yada yok etmek değil, onu devletten ve kamusal alandan ayırmaktır.³⁵ "De facto" laiklik ise, "dini siyasete alet etme" mottosuyla; dini, devlet kontrolüne alarak onu

³² Gottard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslam'lık*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972, s. 96.

³³ *CHP Programı 1931*, Bul-Devlet Matbası, 1931, s. 12

³⁴ TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: V, Cilt: 16, (05.02. 1937), s. 60-61.

³⁵ "Lewis'in ifadesiyle, Kemalist din politikasının özünü, laiklik oluşturur; Laikliğin amacı ise, (dini) İslam'ı yok etmek değil, dini yeniden yapılandırıp olması gereken sınırlar içine çekmektir. Yani dini, sosyo-politik ve kültürel alanların dışına taşımak, inanç ve ibadet alanlarına geri döndürmek (bu sayede dinin birileri tarafından bir siyasi ve toplumsal güç aracı olarak kullanılmasının önüne geçmek)tir. Yani İslam'a, modern bir din kimliği kazandırmaktır. (Kısacası) Kemalistlerin amacı, modern ve batılı bir devlet çatısı altında dinlerine, daha modern ve daha ulusal bir form kazandırmak olmuştur." Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, s. 408 & Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul, s. 65-122.

mümkün olduğunca dar bir alana hapsedmek ve kontrol altında tutmaktır. Yeni rejimin laiklik politikası; dinin toplum işlerinden ve toplumsal görevlerinden soyutlanması ve kişilerin vicdanlarından dışarıya taşmayan bir inanç bütünü haline getirilmesi şeklinde değerlendirilebilir. Böylelikle din, sadece inanç ve ibadete indirgenecek; din ve inanç özgürlüğü, sadece bireyselleşmiş dini ve ibadetleri koruyacaktır. Dinin siyasallaşmasına yol açabilecek her türden düşünce, yapı, değer ve kurumların tasfiye edilmesi ve kamusal alandan uzaklaştırılması düşüncesi bu anlayışın dışavurumudur. Asker ve sivil bürokrasinin, batılılaşma ve modernleşme yolunda gerçekleştirilecek reformların güvencesi olarak görmüş olduğu laiklik, modern/seküler değerler üzerine yeni bir toplum/devlet yapısı oluşturmada da vazgeçilmez bir ön koşulu olarak algılanmıştır.³⁶ Kişisel alanda kalması gereken, uluslaştırılan³⁷ ve ıslah edilen din³⁸, sosyal düzene müdahale ettiği oranda devletin ve 'laiklik vurgusu'nun müdahalesine maruz kalacaktır.³⁹ Bu siyasal stratejideki amaç, yalnız devletin ya da 'siyasal'ın değil, aynı zamanda toplumun ve 'toplumsal'ın da laikleştirilmesidir.⁴⁰ Türk laikliğini anlamak için sekülerizm ve laisizmi de anlam haritamızın içine almamız gerektiğini vurgulayan Davison'a göre, Kemalist dünyada din, laiklik uygulamalarıyla kontrol altına alınmış ve devlet otoritesine tabi kılınmıştır. Bundan dolayı laikliği tarif etmek için kullanması gereken kavram, ayrılma olmamalı; kontrol ve tabi kılma anlamında "denetleme" olmalıdır.⁴¹ Çünkü modern Türkiye'nin kuruluşundan beri türlü stratejilerle terbiye edilmeye çalışılan din, laik devletin de otoritesine tabi kılınmıştır.⁴² Böylece dini kontrol altında tutmayı ve denetlemeyi hedefleyen Kemalizm ideolojisi ile birlikte laiklik; peygamberi, mabedi, kutsal metinleri, ritüelleri ve havarileri olan dünyevi bir inanç sistemine dönüştürülmüştür.

'Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi' başlıklı makalesinde Binnaz Toprak, Kemalizm'in, din konusundaki hassasiyetinin ve katı bir laiklik anlayışı benimsemesinin nedenini, o güne kadar toplumun kolektif ethosunu oluşturan ve bir karşı ideoloji olma potansiyelini taşıyan İslam dininden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşen birçok devrimin yapısal değişimi önelememesi ve daha çok Türk toplum yapısının değerler sistemini hedef alması da bu kaygının bir sonucudur. Nitekim erken Cumhuriyetin çağdaşlaşma ve muasır medeniyet seviyesine ulaşma adına yaptığı değişiklikler, daha çok sosyal ve kültürel yaşamı düzenleyen

³⁶ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s.57.

³⁷ Dücane Cündioğlu, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.16.

³⁸ Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996, s.69-70

³⁹ İştah B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, Laik Devlet*, AFA, İstanbul, 1993, s. 21

⁴⁰ Tarhanlı, s. 19.

⁴¹ Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim, İstanbul, s. 214-215.

⁴² Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 100.

davranış kodları, simge ve sembollerin değişimine yöneliktir. Modernleşmenin anahtarı hükümünde olan kültürel değişimlerdir ki; devletin politik yapısını, hukuk düzenini ve eğitim sistemini değiştiren ve dini alanın laikleştirilmesini içeren bir amaç taşımıştır. Bütün bu değişiklikler, Kemalist devrimlerin neden sosyal ve kültürel yaşamı doğrudan ilgilendiren konulara öncelik verdiğini göstermesi açısından da oldukça anlamlıdır.⁴³

Türkiye'nin ana ideolojisi olan laikliğin tartışıldığı, geniş kitlelere ulaştırıldığı ve toplumsallaştırıldığı en güçlü zemin de kitle iletişim araçlarıdır. Ağırlıklı olarak basın üzerinden kendisini gösteren laiklik, böylece toplumsal nüfuz alanını da genişletmektedir.

4. Türkiye'de Basın ve Laiklik

Tanzimat Fermanı'yla birlikte Batılı anlamda ilk gerçek reformları hayata geçiren Osmanlı Devleti; siyasi, askeri ve ekonomik alanların yanı sıra kültür, sanat, eğitim ve edebiyat alanında önceliklerini yeniden tanımlamıştır. Askeri ve tıp rüştiyelerinin açılması, kılık kıyafette düzenlemeler, eğitim sisteminin toptan gözden geçirilmesi, dilde sadeleşme çabaları, Osmanlı Sultanı'nın yetkilerini paylaşmaya açacak şekildeki düzenlemeler ve Meşrutiyet'in ilanı gibi adımlar, Osmanlı'yı, Batılı anlamda (tam) demokratikleşmiş bir ülke yapmasa da, istikametinin delilleri olarak tarihteki yerini almıştır. Osmanlı'nın Batılılaşma serüveninin hem nedenleri hem de sonuçları arasında sayabileceğimiz 'gazeteler' ise 19. yüzyılın ikinci yarısı ve son yılları itibarıyla edebiyat ve sanatta olduğu kadar, siyasal alanda belirgin bir kullanım alanına sahiptir. Ayrıca muhalefet aracı olarak gazeteler - Sultan Abdülaziz ve Abdülhamit iktidarına karşı- etkin olmuştur. Özellikle Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'in gazeteler aracılığıyla gerçekleştirdiği muhalefet, saltanatı zor durumda bırakırken, yeni düşünce biçimlerini, yeni düşünme yöntemlerini ve en önemlisi Batı merkezli pek çok yeni kavramı toplumsal alana taşımıştır. Kuşkusuz bu dönemde ve gelecek yıllarda kültür ve siyaset hayatındaki en önemli ara/cı form gazetelerdir ve bu gazetelerin taşıdığı enformasyon eski ile yeni arasına da bir set çekmektedir. Eric Jan Zürcher'in değerlendirmesine göre "*Dönemin basını, önceki dönemden açık bir kopuşu simgeleyen, rejimdeki temel ideolojik yön değişikliğini de göstermektedir.*"⁴⁴ Şerif Mardin'in ifadesiyle söylesek, "*19. yüzyılda liberal ideolojilerin Türkiye'ye giriş kapısı olan gazetecilik, laik kültürün güçlü etkilerini hala kısmen taşır.*"⁴⁵ Sadece liberal fikirler değildir; gazeteler aracılığıyla topluma ulaşan, aynı zamanda sosyalist, İslamcı ve ateizmi savunan düşünceler de gazeteler aracılığıyla etki alanını genişletmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki kısa süreli dönemde, gazetelerin sayısında yaşanan artışla basın, o

⁴³ Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme, (Edt.E.Kalaycıoğlu-A.Y.Sarıbay), Alfa Basım Yayıncılık,İstanbul, 2000, s.309-317& Ayrıca Haldun Güllalp, Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 33

⁴⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul: 1993, s. 119

⁴⁵ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul:2004, s. 35-36

dönemde, en hareketli devirlerinden birini yaşamıştır. II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 24 Temmuz 1908'den sonra basında yaşanan hareketliliğin sonucunda ilk 45 günde gazete çıkarmak için başvuruların sayısı 200'ü geçmiştir. Gazetelerin tirajı elli bine kadar yükselmiş ve gazete ile dergi sayısı 353'ü bulmuştur. İdeolojik akımlar açısından da bu yıllar hareketli yıllardır. Batıcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi siyasi oluşumlar örgütlenmelerini genişletmiş ve kendi düşüncelerini savunan dergi ve gazete yayınına ağırlık vermiştir. II. Meşrutiyet sonrası, basın kazandığı görece özgürlük ortamı 13 Nisan 1909'da yaşanan 31 Mart Vakasının ardından yerini baskıcı bir ortama bırakırken, gazetelerin çoğu kapanmış veya İttihat Terakki tarafından kapatılmıştır.⁴⁶

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından parçalanmış Osmanlı Devleti'nden Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran toplumda gazeteler, yine en önemli bilgi edinme ve kamuoyu oluşturma aracı olarak işlev görmüştür. Bunun farkında olan Mustafa Kemal Atatürk, önce Eylül 1919'da Sivas Kongresi'nin bitiminden sonra İrade-i Milliye Ggazetesini⁴⁷ ardından Ankara'ya gelir gelmez Hakimiyet-i Milliye gazetesini kurma çalışmasına başlamış ve gazete 10 Ocak 1920'de yayına girmiştir.⁴⁸ 28 Kasım 1934 tarihine kadar yayınlarını sürdüren gazete bu tarihten itibaren Ulus⁴⁹ adıyla yoluna devam etmiştir. Ulus Gazetesi, Cumhuriyet Halk Partisi'nin yayın organı olarak bilinmektedir.⁵⁰ Türkiye'nin en köklü gazeteleri arasında yer alan Cumhuriyet Gazetesi'nin kuruluşu da bu süreçte gerçekleşmiştir. Cumhuriyet Gazetesi'nin bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün isteğiyle Yunus Nadi tarafından kurulduğu, adının da Atatürk tarafından önerildiği belirtilmektedir.⁵¹

⁴⁶ Nurşen Mazıcı, "1930'a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Nizamnamesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara: 1996, s. 134

⁴⁷ Ulus Gazetesi Web Sayfası, "Hakkımızda" http://ulusgazetesi.com/gazete/?page_id=43 (Erişim, 22 Mart 2013)

⁴⁸ Hıfzı Topuz, II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul: 2003, s. 119.

⁴⁹ Gazete; 28 Kasım 1934'e kadar HÂKİMİYETİ MİLLİYE ismi ile yayın yapmış, bu tarihten sonra ULUS adını almıştır. Demokrat Partinin 1953'de CHP'nin mal varlıklarına el koyarak gazeteyi kapatmasına kadar geçen sürede, aynı isimle yayın hayatına devam etmiştir. 1954'de "YENİ ULUS" adıyla yayın hayatına dönen gazete, aynı yıl " HALKÇI " ismiyle de yayını sürdürmüştür. 1955'de yeniden "ULUS " adını almış; 1971'de ise isim değişikliğine giderek " BARIŞ " ismiyle yayım yapmaya başlamıştır. 2008 itibariye gerçek adına geri dönmüş " ULUS" adıyla yayınlarını sürdürmeye başlamıştır. Bugün de aynı isimle yayın hayatına devam etmektedir. Ulus Gazetesi Web Sayfası, "Hakkımızda"

http://ulusgazetesi.com/gazete/?page_id=43 (Erişim, 22 Mart 2013)

⁵⁰ *Ulus Gazetesi Web Sayfası*, "Hakkımızda" http://ulusgazetesi.com/gazete/?page_id=43 (Erişim, 22 Mart 2013)

⁵¹ *Cumhuriyet Gazetesi*, http://www.cumok.org/html/vakif/vakif/_1.htm (Erişim, 10 Mart 2013)

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Ankara, mütteliklerin tutsağı durumundaki bir sultan-halife imajından, dünyevi gücün saltanattan ayrıldığı yeni bir sisteme yönelmiştir. Bunu, 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması; 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve nihayet 3 Mart 1924'te bir dizi önemli kanunla hilafetin kaldırılması, eğitimin tümünün devlet denetimine alınması (Tevhid-i Tedrisat Kanunu) ve medreselerin kapatılması izlemiştir. Din işleri ve vakıfların yönetimi, bundan böyle başbakanlığa bağlı başkanlıklar tarafından yürütülmüştür. Nisan 1924'te Şer'i mahkemeler lağvedilmiş ve 1925'te tarikatlar yasaklanmıştır. 1926 yılında İsviçre Medeni Hukuku kabul edilerek, Şeriat ile ceza hukuku arasındaki bağ kopartılmıştır. bilinmektedir. 1928 yılında ise İslam'ı hala devletin dini olarak zikreden anayasa maddesi iptal edilmiş ve aynı yıl içinde Latin alfabesi kabul edilmiştir. Süreç bir taraftan da basınla ilgili yeni düzenlemeleri beraberinde getirmektedir. 1925 yılında yürürlüğe sokulan Takrir-i Sükun Kanunu' ile⁵² başta İstanbul basını olmak üzere pek çok gazete kapatılmıştır. Kanun çıktıktan bir gün sonra, 6 Mart 1925 günü Bakanlar Kurulu kararıyla İstanbul'da Son Telgraf, Tevhid-i Efkâr, İstiklâl, Sebülürreşat, Aydınlık ve Orak-Çekiç, ertesi gün de Adana'da Toksöz gazeteleri kapatılmıştır. İki gün sonra ise İzmir'de Sadayı Hak, Trabzon'da İstikbâl ve Kahkaha, Adana'da Sevha ve İstanbul'da Presse du Soir gazetelerinin yayınına son verilmiştir. Hemen arkasından Tanin, Resimli Ay Dergisi ve Vatan Gazeteleri de kapatılmıştır.

Bu dönemde bazı gazeteler ise latin alfabesine geçilmesiyle kapanmak zorunda kalmıştır. Yeni harflerin kabulü gazeteleri olumsuz etkilemiş, birçoğu okuyucusuzluktan kapanmıştır.⁵³ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 17 Nisan 1929 tarihinde Hakimiyet-i Milliye Gazetesi'ndeki köşesinde harf inkılabı karşısında basının yaşadığı durumu anlatırken olumsuz bir tablo çizmektedir. Onun anlatımına göre; harf inkılabını müteakip baş gösteren matbuat buhranı gittikçe vehametli bir safhaya girmiştir. İstanbul'da çıkan haftalık ve aylık mecmuaların hemen hepsi kapanmıştır. Bunlar arasında birkaç mizah gazetesi kalmıştır(...) Türkiye'de matbuat buhranının bizim korktuğumuz safhaya girmesi bütün milletin fikri ve manevi iflası manasını tazammun edebilir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu 5 Nisan 1929 tarihli yazısında ise harf inkılabı sonrası basının genel durumunu; "*Babialı'de basılan 5-10 halk mecmuası, 3-4 ay evveline kadar 20-30 bin basıyordu. Bunların sürümü birden bire 2 bine, hatta bine, beş yüze düştü ve sahipleri bunları birer birer kapatmak mecburiyetinde kaldılar.*" İfadeleriyle tasvir etmektedir. Latin harflerinin kabulü Türkiye Cumhuriyeti'nin batılılaşma siyasetinde önemli bir kilometre taşı oluşturur. Harf devrimi geleneksel kimlik ve mirastan kesin olarak kopuşu simgeler.⁵⁴

⁵² Topuz, age. s.148

⁵³ Hayati Tüfekçioğlu, "Cumhuriyet İdeolojisi ve Türk Basını", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 1992, ss. 45-96.

⁵⁴ Tüfekçioğlu, agm. ss.45-96

Mustafa Kemal Atatürk'ün Batılılaşma yolunda gerçekleştirdiği devrimler ve kadına tanınan seçme seçilme hakkı eğitim görmüş pek çok kadının erkeklerle aynı ortamda iş hayatına girmesine yol açan bir iklim oluşturmuştur. Mardin'in deyişiyle "Hiçbir zaman kanuna bağlanmayan 'peçenin kaldırılması' bu gelişmeyi"⁵⁵ izlemiştir. Basının içerisinde bulunduğu sıkıntılı durum, 1931'den tek parti iktidarının otoriterliğini azaltma eğilimleri göstermeye başladığı 1945–50 arası döneme kadar sürmüştür.

Demokrat Parti'nin 1950'de seçimleri kazanarak iktidara gelmesiyle basına yönelik yasaklar kaldırılarak yeni bir sürece kapı aralanmaktadır. DP'nin iktidardaki ilk yılları gazeteci Ahmet Emin Yalman tarafından "basının altın devri"⁵⁶ ifadesiyle tanımlanmaktadır. Adnan Menderes'in 1955 yılından sonra daha otoriter bir yönetimi tercih ederek, muhalefete ve basına yönelik yasaklamalar getirdiği dönemin tanıkları ve araştırmacıları tarafından belirtilmektedir.⁵⁷ Bu süreçte basında tartışılan temel konuların başında, kuşkusuz, laiklik meselesi gelir. Demokrat Parti'nin ve iktidardaki CHP'nin parti programlarında dini alanla ilgili açıklamaları laiklik ilkesiyle bir arada düşünüldüğünde tartışma daha da alevlenmektedir. DP döneminde gerçekleşen düzenlemelerin ve dini alanda yaşanan canlanmanın laiklik kapsamındaki tartışmayı artırdığı belirtilebilir. Ezanın Arapça olarak okunmasına izin verilmesi, Kur'an Kursları ile İHL sayısındaki artış ve İslami neşriyatlarda görülen yükseliş gerekçeler arasındadır. Aynı zamanda Necip Fazıl Kısakürek'in yayınladığı 'Büyük Doğu Dergisi' ve Said'i Nursi ile Demokrat Parti arasında kurulan ilişkilerle, bu iddialar desteklenmektedir.

Siyasette DP'nin temsil ettiği demokrasiye geçiş sürecini, basında Sedat Simavi tarafından kurulan Hürriyet Gazetesi ve Mümtaz Faik Fenik tarafından kurulan Zafer Gazetesi temsil etmektedir. Demokrat Parti'nin yayın organı olarak 30 Nisan 1949 tarihinde kurulan Zafer Gazetesi⁵⁸ "Demokrasininindir" sloganıyla yola çıkmıştır. Zafer Gazetesi 27 Mayıs Darbesiyle birlikte yayın hayatından çekilmek zorunda kalmıştır. 1 Mayıs 1948 tarihinde Sedat Simavi tarafından yayınlanan Hürriyet Gazetesi ise içeriğiyle yeni bir gazetecilik anlayışının gelişmesine ve yerleşmesine ön ayak olmuştur. Ağırlıklı olarak üslupta basitliği, edebi yazılardan kaçınarak açık ve kısa köşe yazarlığını, bol fotoğraf kullanımını ve magazin haberciliğini öne çıkartmaya başlamıştır. Birinci sayfa haberlerinde ise siyasetin nabzını tutacak şekilde ciddi yayıncılık da yapılmaktadır. Ali Naci Karacan tarafından kurularak 3 Mayıs 1950 tarihinde yayına başlayan Milliyet Gazetesi de

⁵⁵ Topuz, age. s.74.

⁵⁶ Topuz, age. s.193.

⁵⁷ Kemal Karpaz, "Bugünü tarihten okumak", Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Konferansında sunulan bildiri, Bilim Sanat Vakfı, İstanbul, Kasım, 2011.

⁵⁸ Topuz, age. s.190.

Hürriyet'in yolunu takip etmektedir.⁵⁹ İki gazete, yarım asrı aşan süreklilikleriyle bugün de okuyucuyla buluşmaktadır.

Türkiye'de demokrasiye geçiş sürecinden sonra gazete yayını konusunda ciddi bir hareketlilik olduğunu belirtmek gerekir. Zaman zaman siyasi partilerle koşturucu yayın yapan gazetelerin yanında popüler yayın yapmayı hedefleyen diğer gazetelerin varlığı da sayılabilir. Gazete yayını konusunda 2000'li yıllardan sonra, özellikle, internetin yeni medya teknolojisi olarak hayatımıza girmesinden sonra bir gerileme olduğu görülmektedir. İnternet üzerinden yayın yapan haber siteleri hızla artarken basılı kağıda gazete üretimi ise olabildiğince azalmıştır.

Bugün, yaşamını sürdüren gazetelerin çoğu kökenlerini 1980'lere borçludur. 22 Nisan 1985 tarihinde Yeni Asır Gazetesi sahibi Dinç Bilgin tarafından kurulan Sabah Gazetesi, 1986 yılında Feza Yayıncılık tarafından kurulan Zaman Gazetesi, Ensar Vakfı tarafından 23 Ocak 1995 tarihinde yayınlanan Yeni Şafak Gazetesi ile 1996 yılında okuyucu ile buluşan Radikal Gazetesi ve yine 1994 yılında yayınlanmaya başlanan Posta Gazetesi bunlardan sadece bir kaçıdır. Bunlara ilaveten Evrensel (1995), Milli Gazete (1971), Türkiye (1970), Vakit (1993), Star (1999),eni Asya (1970), Güneş (1982) gibi gazeteler de zikredilebilir.

2000 yılından sonra yayına başlayan gazeteler arasında ise Taraf (2007), Yurt (2012), Milat (2011), Aydınlık (2011), Sol (2012) ve Sözcü (2007) gazeteleri yer almaktadır. Her gazetenin kendi perspektifine göre genel yayın politikası ve bu kapsamda geliştirdiği laiklik algısı bulunmaktadır. Laiklik, kendi görüşlerine uysun veya uymasın, gazeteler için enformasyon kaynağı olarak kullanılmaktadır.

5.Laikliğin Muhtevaya Dönüştüğü Haber ve Köşe Yazıları

Anayasa'da güçlü bir yeri bulunan laiklik ilkesi, siyasal yaşama yönelen, askeri kalkışmaların ve darbe girişimlerinin gerekçeleri arasındadır. Türkiye'nin kadim tartışmalarından birisi olan üniversite başörtüsüne serbestlik konusu, dindarların devlet kademelerinde yer edinmesi ve görünür olması bağlamında öne çıkartılan irtica vurgusu, laikliği basın için muhtevaya dönüştüren gerekçelerdendir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren gazetelere yansıyan haber ve köşe yazılarında konu ağırlıklı olarak bu bağlamda ele alınmaktadır. Laiklik, 28 Şubat 1997 postmodern darbesi ile 27 Nisan 2007 tarihinde ordu tarafından siyasete verilen e-muhtıra sürecinde merkezi bir konuma sahiptir. Basının olayları aktarma biçiminin özünde yer alan kavramı, örneklerle aktarmak gerekmektedir.

Mesela Ulus Gazetesi; "Laiklik Prensibi ve Din Dersleri", (17 Şubat 1948), "Laiklik prensibi korunacaktır" (03 Aralık 1947), "Laiklik ve din hizmetleri" (24 Mayıs 1948) ve Nihat

⁵⁹ Yusuf Özkır, *Hürriyet Gazetesi 1948-2012 Kurumsal Kimlik, Mülkiyet Sahipliği ve Genel Yayın Politikası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 51-55.

Erim'in köşesinden "CHP'nin laiklik prensibi" (04 Mayıs 1947) gibi başlıklarla konuyu aktarmıştır.

Milliyet Gazetesi'nin manşetinden laikliği konu edinen bir haber, 18 Mart 1989 tarihlidir. Manşetteki "Laiklik muhtırası" ⁶⁰ ifadesi dönemin tartışmalarına atıfta bulunmaktadır. Köşe yazarı Hasan Pulur ise 10 Mart tarihindeki yazısını laiklik bağlamında ele alarak, türban için referandum isteyenlerin gelecekte fes ve cüppe için de referandum isteyebilecekleri yorumunu yapmaktadır.⁶¹

Hürriyet gazetesindeki örnekler çeşitliliğe sahiptir. Bu konudaki yayınları birkaç manşet ve haber başlığı ile örneklendirmek gerekirse, bolca bir enformasyonun olduğu söylemek gerekir. "İşte irtica... işte Süleymanlılar"⁶², "İrtica planına Arap desteği"⁶³ v.s. Coşkun Kırca'nın "Laiklik saptırılmaz"⁶⁴ yazısında da benzer vurgular yapılmaktadır. "Laik Türkiye'de Fetva Önerisi."⁶⁵ Cumhuriyet'i yıkma ve din devleti kurma planının arkasında kimler var, satırları kullanıldıktan sonra Manşette ise "Süleymanlıların maskesini düşürüyoruz"⁶⁶ ifadesine yer verilmektedir. "İrtica tacirleri, "İlim yayma Cemiyeti kanalıyla yönetim kadrolarına ve iş dünyasına çengel atıyor... Ünlü isimler... Karanlık bağlantılar."⁶⁷ Oktay Ekşi de yazısında irtica tartışmasına katılmaktadır. Ekşi, "Bu sese kulak verin" başlıklı yazısında "Türkiye'de irticanın kaynağını kimse üniversiteli kızların başörtüsünde aramasın. Uzun zamandır uyarıp duruyoruz: İrticanın merkezi bugünkü siyasi iktidardır."⁶⁸ "İrtica, örtünmeyi bayrak yaptı", "Türbanlıya Özal'dan umut."⁶⁹ "Rektörler: 'Laiklikten dönüş olamaz'"⁷⁰

Kenan Evren ile Rektörler arasında yapılan toplantının sonuç bildirisini Hürriyet gazetesinde sürmanşet olarak verilmiştir. "Evren, kara tehlikeye karşı, yurttaşları laiklikle bütünleşmeye çağırıyor" satırlarının altından verilen sürmanşette Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in açıklaması, "İrtica Vardır, Amacı Orduyu Ele Geçirmektir" başlığı ile kullanılmıştır.

⁶⁰ Milliyet Gazetesi, 18 Mart 1989.

⁶¹ Milliyet Gazetesi, 10 Mart 1989.

⁶² Hürriyet Gazetesi, 4 Mart 1988.

⁶³ Hürriyet Gazetesi, 10 Mart 1988.

⁶⁴ Hürriyet Gazetesi, 2 Ocak 1987, Coşkun Kırca, "Laiklik saptırılmaz".

⁶⁵ Hürriyet Gazetesi, 5 Ocak 1987.

⁶⁶ Hürriyet Gazetesi, 5 Mart 1988.

⁶⁷ Hürriyet Gazetesi, 7 Mart 1988.

⁶⁸ Hürriyet Gazetesi, 4 Ocak 1987, Oktay Ekşi, "Bu sese kulak verin".

⁶⁹ Hürriyet Gazetesi, 6 Ocak 1987.

⁷⁰ Hürriyet Gazetesi, 6 Ocak 1987.

Hürriyet Gazetesinin logosunda yer alan Atatürk Silueti⁷¹ de laikliği ve Mustafa Kemal'i korumak için logoya konulmuştur.

Cumhuriyet Gazetesinde yer alan bir haberde ise başlık *“AKP anayasada laikliği istemiyor”*⁷² ve *“İstanbul Kadın Birliğinden Laiklik Uyarısı”* şeklindedir. Milliyet Gazetesinde yer alan başlıklardan ikisi ise *“Laikliğe kurşun”*⁷³ ve *“Yeminden laiklik ve Atatürk Çıkıyor”*⁷⁴ ifadelerinden oluşmaktadır. Yeni Şafak Gazetesinde ise kavram *“Batı'da Laiklik Uygulaması”*⁷⁵ ve *“Türkiye'nin laikliği ve demokrasisi örnek olabilir mi?”*⁷⁶ gibi başlıklarla köşe yazılarında yer almıştır. Yeni Şafak Gazetesinin laiklik yaklaşımı Hürriyet, Milliyet, Cumhuriyet ve Ulus gibi gazetelere göre farklı bir yayın politikası izlediği için üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Anayasa Mahkemesi tarafından 2008 yılında iptal edilen başörtüsü düzenlemesinin Yeni Şafak'ta yer alış şekli bu açıdan tatmin edici içeriğe sahiptir. Anayasa Mahkemesi, CHP ve DSP milletvekillerinin türbanın üniversitelerde serbest bırakılmasına ilişkin anayasa değişikliğinin, “iptali veya yok hükmünde kabul edilmesi ve yürürlüğünün durdurulması” istemiyle 27 Şubat 2008'de açtığı davanın sonucunu yazılı açıklamayla duyurdu. Açıklamada şöyle denilmektedir: “9 Şubat 2008 günlü 5735 sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın bazı maddelerinde değişiklik yapılmasına dair Kanun'un birinci ve ikinci maddeleri, Anayasa'nın iki, dört ve 148. maddeleri gözetilerek iptal edilmiştir. Ayrıca yürürlüğü de durdurulmuştur, ifadeleri kullanıldı.

Yeni Şafak gazetesi, Anayasa Mahkemesi'nin kararını ‘Hukuka Tecavüz’ başlığıyla manşetten duyurmuştur. Manşetin sol üst tarafında kırmızı zemin üzerine “Meclis'in 411 oyla kabul ettiği ‘eşitlik’ dokuz oyla iptal edildi” ifadesi kutucuk içinde veriliyor. Geniş açıdan çekilen ve üyelerin de yer aldığı Anayasa Mahkemesi fotoğrafı kullanılan haberin fotoğraf üstünde ve fotoğraf altında spot cümlelere yer veriliyor. Spotta ‘Yargı Darbesinin Özeti’ başlığıyla şu ifadeler kullanılmaktadır:

“Anayasa Mahkemesi Meclis'in Yasama yetkisini çiğneyerek Anayasa'nın 10 ve 42. maddelerindeki ‘eşitlik’ düzenlemelerini iptal etti. Kendi yetkisini genişleterek rejimin niteliğini değiştirdi. Maddeleri ‘esas’tan görüşerek Anayasa’yı ihlal etti. Fotoğrafın sol üstünde 148. maddenin tanımı veriliyor. Anayasa Mahkemesi, kanunların, kanun

⁷¹ Hürriyet Gazetesini, 1 Mayıs 1988, Erol Simavi, “Kırk Yılın Tecrübesiyle Erol Simavi Konuşuyor”, Röp: Emin Çölaşan.

⁷² Cumhuriyet Gazetesini, 13 Şubat 2013.

⁷³ Milliyet Gazetesini, 17 Ocak 2006.

⁷⁴ Milliyet Gazetesini, 15 Kasım 2012.

⁷⁵ Yeni Şafak Gazetesini, 10 Ekim 2008, “Batı'da Laiklik Uygulamaları.”

⁷⁶ Yeni Şafak Gazetesini, 29 Eylül 2011, “Türkiye'nin Laikliği ve Demokrasisi Örnek Olabilir mi”, Rasim Özdenören.

hükümünde karamamelerin ve Türkiye Büyük Millet Meclis'i İçtüzüğü'nün Anayasa'ya şekil ve esas bakımlarından uygunluğunu denetler. Anayasa değişikliklerini ise sadece şekil bakımından inceler."

Haber birinci sayfada üç alt başlıkla devam etmektedir. "Eşitlik artık iptal edildi" başlığının altında şu detaylar yer alır: Anayasa Mahkemesi, CHP ve DSP'nin istemiyle 'eşitlik' ilkesini düzenleyen Anayasa'nın 10. ve 42. madde değişikliklerini iptal etti. İçinde laiklikle ilgili tek kelime geçmeyen maddelerin iptali için Anayasa'nın Laiklik maddeleri gerekçe gösterildi. "*Rejimin niteliği değişti*" ara başlığından sonra haber Anayasa'nın 148. Maddesine değinmekte ve "*Mahkeme, TBMM'nin yasama yetkisini ihlal ederek Cumhuriyet'in niteliğini değiştirdi,*" ifadelerini kullanmaktadır.

Anayasa Mahkemesi kararını açıkladıktan sonra Yeni Şafak gazetesinden Yusuf Kaplan, İbrahim Karagül, Fehmi Kuru ve Tamer Korkmaz aynı bağlamda konuyu köşelerine taşımıştır. "*Millet, kaderinin değiştirilmesine izin vermeyecek!*" başlıklı yazısında Yusuf Kaplan, kararı 'medeniyet' perspektifi çerçevesinde değerlendirerek Anayasa Mahkemesi'nin kararını eleştirir. Yazısının son paragrafında "Bu tür yasaklarla bu milletin tarihî yürüyüşü durdurulamayacak; bu milleti daha bir bilinçlendirecektir" cümlesini kullanan Kaplan, tarihi arka plana atıfta bulunduğu yazısında Türkiye'deki laiklerin siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda hiçbir şey üretmediklerini, aksine, Türkiye'nin önünü tıkadıklarını belirtmektedir.⁷⁷

Kuşkusuz laiklik, farklı boyutlarıyla ve herkesin kendisine göre yorumladığı bir cümle kurgusu içinde burada aktarıldığından daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Verilen birkaç örnek, laikliğin gündemdeki yerini ve makalenin anlatmak istediğini ortaya koymasından yeterli olsa gerek.

⁷⁷ Yeni Şafak Gazetesi, "Millet, kaderinin değiştirilmesine izin vermeyecek!", 6 Haziran 2008, Yusuf Kaplan. Yusuf Kaplan'ın yazısının bir kısmı şu şekildedir: "Laikçi şebeke hangi küresel projeye imza atmıştır? Hangi büyük düşünürü yetiştirmiştir? Hangi büyük bilimsel başarıya imza atmıştır. Kültürde, sanatta, düşüncede çığır açacak hangi adamları yetiştirmiş, hangi atılımları gerçekleştirmiştir? Bir tane örnek verin lütfen! Üstelik de, Doğu Bloku'nun çöktüğü, sosyalizmin tarihe karıştığı, seküler-kapitalizmin dünyayı inim inim inleştirdiği bir zaman diliminde, tam da dünyaya yeni bir medeniyet sıçraması imkânı sunabilecek, dün olduğu gibi, yarın da farklı dinlere, kültürlere ve medeniyetlere hakka, hukuka, adalete, barışa, etiğe ve estetiğe dayalı yeni bir medeniyet atılımı ve açılımı armağan edebilecek yegâne ülke olan Türkiye'nin önünü tıkamakla, iddialarını, rüyalarını hayallerini yok etmekle ve hayaletlere dönüştürmekle Batılı sömürgecilerin yapamayacağı bir darbeyi vurmuştur laikçi şebeke bu milletin tarih yapacak, tarihin akışını değiştirecek yürüyüşünün önüne. Başörtüsünün yasaklanması, bu ülkede, İslâm'ın tarih yapıcı, tarih kurucu, dünyaya ruh üfleyci bir medeniyet sıçraması kaynağı olarak önünün kesilmesinden başka bir şey değildir."

Sonuç

Atatürk tarafından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin anlam haritasını oluşturan laiklik, basına içerik üreten en güçlü ideolojik aygıttır. Bunun yanı sıra laikliğin içerdiği geniş anlam haritasının sınırları basın tarafından değişik şekillerde algılanmakta ve farklı iletişim organlarına da bu şekilde yansımaktadır. Herkes kendi anlam dünyasına ve değer yargısına bağlı olarak laikliği gazetelerinin sayfalarına taşımaktadır. Böylece laikliğin kullanım dünyası genişlemektedir. Bilindiği üzere, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelen laiklik, Türkiye'de dini denetleyen ve dini devlete tabi kılan bir anlam ve ideolojik pozisyon kazanmaktadır. Bu ideolojik pozisyon, basına içerik üretme noktasında oldukça besleyicidir.

İdeolojik enformasyon kaynağı olan laiklik ile medya arasında geçiş alanları bulunmaktadır. Medya ile laiklik arasındaki, ilişki tek taraflı olmaktan öte karşılıklıdır. Bu çalışmada ağırlıklı olarak üzerinde durulan konu, medyaya içerik üretme noktasında anayasanın ana ilkesi olan laikliğin etkisi ve katkısıdır. Hem kavramsal hem de kendi tarihselliği içinde ele alınan laiklik, ülkemizdeki birçok siyasi ve sosyal tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Kuşkusuz gazeteler ve diğer medya organları da kavramı değişik boyutlarıyla işlemenin yanı sıra, kendi değer örgüsüne göre pozisyon almakta ve laikliği yeniden tanımlamaktadır. Laiklik kavramı etrafında yaşanan tartışmalardan uzak durmaya çaba gösteren bu makale, ağırlık noktasını kavramın medyaya sağladığı muhtevaya yoğunlaştırmıştır.

Kitle iletişim araçları tarafından haberin aktarılma biçimi, birden fazla faktör tarafından etkilenmektedir. İlgili ülkenin siyasi yapısı, medya sisteminin temel çerçevesini ve sınırlarını belirleyen atmosferin kurucusudur. Otoriter yönetime sahip bir ülkenin medya sistemiyle liberal yönetime sahip bir ülkenin medya sistemi birçok bakımdan farklılık gösterir. Medya sistemi, o ülkenin, siyasi, sosyal ve ekonomik yapısıyla doğrudan ilişkilidir.

Haberin aktarılma biçimini etkileyen faktörlerden birisi, gazete sahibinin siyasetçilerle olan bağlantısı ve iş dünyasıyla kurduğu ilişkilerdir. Bu bağlamda gazetelerin yayın politikasında siyasetçilerin etkisi ve özellikle reklam veren iş dünyasının baskısı rol oynar. Haberin aktarılma biçimini etkileyen diğer bir faktör de gazetelerde çalışanların kültürel sermayeleridir. Genel yayın yönetmeni, editör, muhabir, sayfa sekreteri ve köşe yazarının yol haritasını kültürel arka plan belirler. Laiklikle ilgili haberlerin gazeteden gazeteye ve bir yazardan başka bir yazara böylesine değişkenlik göstermesinde kültürel sermayenin ciddi katkısı bulunur. Bu yüzden bazı gazetelerde patronaj değişse bile çalışan kadro aynı kaldığı için (laikliğe bakış açısı dahil genel yayın politikası) aynı nitelikleri taşımaya devam eder.

Bununla birlikte laikliğin Türk basınında güçlü etkisini koruması, Türkiye'nin siyasi ve toplumsal meseleleriyle, yakın tarihinde 'laiklik' merkezli yaşanan tartışmaların

çokluğuyla ve laikliğin farklı gruplar tarafından kendisinin dışındakilere bir baskı aracı olarak kullanılmasıyla ilgilidir. Bu makale hem laikliğin ne olduğunu aktararak hem de Türkiye’de laikliğin gazeteler aracılığıyla ne tür tartışmalara konu edildiğine yer vererek, kavramın basın açısından önemine vurgu yapmaktadır.

Kaynaklar

Kitaplar

- Alemdar, Korkmaz, *Medya Gücü ve Demokratik Kurumlar*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Jaschke, Gottard, *Yeni Türkiye’de İslamlik*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.
- Cündioğlu, Düccane, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- Chomsky, Noam. S. Herman, Edward. “*Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir*”, Haz: İsmail Kapan, Minerva Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara, 1927.
- CHP Programı 1931*, Bul-Devlet Matbaası, 1931.
- Davison, Andrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.
- Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kuru, Ahmet T. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kepel, Gilles, *Tanrının İntikamı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Mahçupyan, Etyen, *Türkiye’de Merkezîyetçi Zihniyet Devlet ve Din*, Yol Yayınları, İstanbul, 1998.
- Narlı, Nilüfer, “*Türkiye’de Laikliğin Konumu*”, Cogito, Sayı:1, İstanbul, 1994.

Sözen, Edibe, “Söylem, Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite”, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Topuz, Hıfzı, *II. Mahmut’tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul: 2003.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: V, Cilt: 16, 5 Şubat 1937.

Özerkan, Şengül. “Medya, Dil ve İletişim”, Martı Yayınları, İstanbul, 2001.

Özek, Çetin, “Devlet ve Din”, Ada Yayınları, İstanbul, 1982.

Tarhanlı, İhtar B. *Müslüman Toplum, Laik Devlet*, AFA, İstanbul, 1993.

Toprak, Binnaz, “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, Ed: Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Basım Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Dergiler

Aktaş, Celalettin, “İnternet’in Gazeteciliğe Getirdiği Yenilikler”, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Temmuz 2007, ss. 30-41

Duman, M. Zeki, “Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri,” Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 2010, c. 7/2, s.286.

Kahraman, Mehmet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik*, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt:5/9, 2008.

Kılıçbay, Mehmet Ali, “Laiklik ya da Bu Dünyada Yaşayabilmek”, Cogito, Sayı: 1, İstanbul, 1994.

Mazıcı, Nurşen, “1930’a Kadar Basının Durumu ve 1931 Matbuat Nizamnamesi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1996.

Öktem, Niyazi, “Dinler ve Laiklik”, *Cogito*, Sayı 1, İstanbul, 1994.

Tüfekçioğlu, Hayati, “Cumhuriyet İdeolojisi ve Türk Basını”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, İstanbul, 1992.

Tezler

Konyar, Hürriyet, *Türkiye’de Tek Partili Dönemden Çok Partili Hayata Geçişte, Kemalist İdeolojinin Değişimi ve Ulus Gazetesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993.

Özkır, Yusuf, *Hürriyet Gazetesi 1948-2012 Kurumsal Kimlik, Mülkiyet Sahipliği ve Genel yayın Politikası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

Röportaj

Simavi, Erol, "Kırk Yılın Tecrübesiyle Erol Simavi Konuşuyor", Röp: Emin Çölaşan, *Hürriyet Gazetesi*, 1 Mayıs 1988.

Karpat, K. (2011, Kasım). *Bugünü Tarihten Okumak*, Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Konferansında Sunulan Bildiri, Bilim Sanat Vakfı, İstanbul.

Köşe Yazıları

Ekşi, Oktay. "Bu sese kulak verin", 4 Ocak 1987, *Hürriyet Gazetesi*.

Kaplan, "Millet, kaderinin değiştirilmesine izin vermeyecek!", Yusuf. 6 Haziran 2008, *Yeni Şafak Gazetesi*.

Kırca, Coşkun. "Laiklik saptırılamaz", 2 Ocak 1987, *Hürriyet Gazetesi*.

Özdenören, Rasim. "Türkiye'nin Laikliği ve Demokrasisi Örnek Olabilir mi", 29 Eylül 2011, *Yeni Şafak Gazetesi*.

Gazeteler

Cumhuriyet Gazetesi, 13 Şubat 2013.

Hürriyet Gazetesi, 4 Mart 1988.

Hürriyet Gazetesi, 10 Mart 1988.

Hürriyet Gazetesi, 5 Ocak 1987.

Hürriyet Gazetesi, 6 Ocak 1987.

Hürriyet Gazetesi, 5 Mart 1988.

Hürriyet Gazetesi, 7 Mart 1988.

Hürriyet Gazetesi, 6 Ocak 1987.

Milliyet Gazetesi, 18 Mart 1989.

Milliyet Gazetesi, 10 Mart 1989.

Milliyet Gazetesi, 17 Ocak 2006.

Milliyet Gazetesi, 15 Kasım 2012.

Yeni Şafak Gazetesi, 6-7 Haziran 2008.

Yeni Şafak Gazetesi, 10 Ekim 2008.

Konferans

Van Dijk, Teun. “Haber Söylemi”, İstanbul Üniversitesi Gazetecilik Semineri, 9 Nisan 2010.

İnternet

Ulus Gazetesi Web Sayfası, “Hakkımızda” http://ulusgazetesi.com/gazete/?page_id=43 (Erişim, 22 Mart 2013)

Cumhuriyet Gazetesi Web Sayfası, http://www.cumok.org/html/vakif/vakif/_1.htm (Erişim, 10 Mart 2013).

Laicism as an Instrument Produce Contents to Press

Citation / ©- Özkır, Y.- Akkır, R. (2013). Laicism as an Instrument Produce Contents to Press, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 127-149.

Abstract- *Mass Media, is a space where ideological, financial and cultural forms become concrete. Human being transmits it's own intellectual adventure through, in the first place newspaper, in all the other media. It sometimes makes entertainment and consumer culture explicit, and sometimes ideology. After all, the media is in the position of a transmitter. What is elaborated in that essay is the concept of secularism which produces content for media. Such as other political approaches, the concept of secularism is among issues which are constantly debated. In that essay, aside from its negative or positive aspects, it is being dealt in respect to the importance of its making an impression on media as a concept. As the concept being elaborated with it's that position, the development of press in Turkey and its reflection of the apprehension of secularism is also elaborated.*

Key words- *Laicisme, Newspaper, Press, İdeological, Hurriyet Daily Newspaper.*

İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali

Yrd. Doç. Dr. Ali HATALMIŞ*

Atıf / ©- Hatalmış, A. (2013). İslam'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 151-171.

Özet- Köle; hukuki, iktisadi ve sosyal açılardan diğer insanlardan farklı mal hükmüne indirgenen bir insandır. Tarihi çok eskilere uzanan kölelik, İslamiyet'in doğuşu sırasında tüm dünyada yaygındı. İslam, köleliği tek yanlı kaldırmak yerine önemli reformlar yaptı. Köleleştirme şartlarını sınırladı. Köleye kurtarılmayı bekleyen aciz bir insan olarak yaklaştı. Onlara iyi davranılması ve çok geçmeden onların azat edilmesi için gerekli insani ve hukuki düzenlemeler yaptı. Mevlâ (ç. mevâli) azatlı anlamı yanında Emeviler Dönemi'nde Araplar dışındaki tüm müslümanlar için kullanıldı. Yönetici olanların hür olması beklenirdi. Mevâli bir bakıma köleler ile hürler arası bir statü idi. Bu makalede erken dönem İslam tarihinde köle ve mevalinin aldığı üst düzey görevler ve daha çok memuriyetlere yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler- Hz. Peygamber, Dört Halife, Emeviler, idari hayat, köle, mevali.

§§§

Giriş

Medeniyet tarihi ve kurumlar tarihi kapsamına giren makalemiz, kölelerin daha doğrusu azatlıların idari hayattaki durumlarını anla(t)maya yöneliktir. Kölelerin idari görevlere geldiğindeki statüleri azatlıdır. Bazen efendileri adına vekâleten idari görevlere getirilen kölelerin varlığı da bilinmektedir. Köleler (azatlılar), üst düzey görevlerden sıradan memuriyetlere kadar çeşitli kademelerde görevlendirilmişlerdir.

İslam'ın adil ve eşitlikçi yaklaşımı, kölelik kurumunun en azından zamanla kaldırılacağı beklentisini güçlendirmiştir. İslamiyet'e girmek bile başlı başına kula kulluk (başka deyişle kölelik) düşüncesi ile örtüşmez. İslam kaynaklarında köle, aciz ve kurtarılmayı bekleyen bir insan idi. Makalemizde ele aldığımız dönem içerisine köleliği tek yanlı kaldırma önünde bir takım sosyal, kültürel ve siyasal engellerin olduğunu düşünüyoruz. Yaşanılan çağa göre Müslümanlar köle ve azatlılardan azami derecede yararlanmışlardır.

* Yüzüncü Yıl Üni. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: alihatalmis@hotmail.com

İslam dini insanın ırkı, rengi, cinsiyetinden ziyade amelini önemsemektedir. Kölelik asli değil arzi bir durumdur. Bu durumun giderilmesi ise azat ile mümkün olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, *azat etme (fekkü rakabe)* formatıyla köleliği gündeme getirmiş, insani & vicdani yönlerine işaret etmiş, bir adım ötede köleye azat edilme hakkını (mükâtebe) tanımıştır.

Hz. Peygamber ve ashâbının kölelerle yakın ilişkileri olmuştur. Azat edilen (köle) ile azat eden (efendi) arasında bir bağ kurularak (mevlâ bağı) toplumsal bir bütünleşme hedeflenmiştir. Azat etme erdemini gösteren kimse bir bakıma kendisine bir dost, müttefik yani mevlâ kazanmıştır. Azatlıların yani mevâlinin üst düzey görevlere gelmesi mümkün olmuştur. Azatlıların mazlum geçmişleri zaman zaman onları hürlerin önüne geçirmiştir. Mesela Zeyd b. Hârîse, Bilâl-i Habeşî, Selmân-ı Fârisî bu azatlılardandı.

Dört Halife dönemi köle ve azatlılar açısından Hz. Peygamber'in devamı niteliğindedir. Hz. Peygamber ve ashâbını köleleştirme yerine özgürleştirmeyi tercih ettiği bilinmektedir. Emevîler özellikle savaş yoluyla insanları daha kolay köleleştirdiler, hatta çok sayıda köle ithal etmekte bir sakınca görmediler. Ama azat etme ameliyesi bu dönemde de hız kesmedi. Kölelerin idari anlamda bir tür istihdamı yapıldığı gibi bazen köleler efendilerinin statüsüne bağlı olarak üst düzey görevlere getirildiler. Kölelerin, devlet işlerinde özellikle üst düzey görev aldıklarındaki statüleri genelde "azatlı" idi. Makalemizde¹ idari hayatta kölelerin daha doğrusu azatlıların devlet hizmetindeki konumları ile getirildikleri bir takım görevlere değinilmektedir.

Köle/Mevlâ

Türkçe sözlükte 'köle'; hür olmayan, başka birisinin bağılı olan, esir gibi anlamlara gelir.² 'Kul', sözcüğü zaman içerisinde değişime uğrayarak, 'köle' biçimini almıştır.³ Terim anlamıyla köle; bir insanın başka birinin malı ve mülkü kabul edildiği, hukûkî, iktisadî ve sosyal bakımlardan hür insanlardan farklı ve aşağı statüde kabul edilen kimsedir.⁴

Mevlâ; hılf (yani dostluk, ittifak ve dayanışma) ve yardımcı anlamına gelir. Mevlâ; 'köle azat eden' ve 'kölelikten azat olunan' kimseler için de kullanılır. Çoğulu mevâlî'dir.⁵

¹ Makalede Ali Hatalmîş'in "Erken Dönem İslam Tarihi'nde Kölelik ve Cariyelik" konulu doktora tezinden yararlanılmıştır.

² Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yay., İstanbul 1994, s. 680.

³ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 1214.

⁴ Aydın, M. Akif –Hamidullah, M. "Köle", *DİA.*, Ankara 2002, XXVI, 237-246.

⁵ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (175/792), (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Samarrâî), *Kitâbu'l- Ayn*, Necef h.1355, VIII, 365.

Geniş anlamıyla bir kişinin nesebine azatlı olarak intisap eden kişidir.⁶ Azat olunan bir köle, 'hılf/ anlaşma yapmak suretiyle karşı tarafın bir yakını hükmünde ('el-mevlâ'sı) olmaktadır.⁷ Kaynaklarda 'el-mevlâ' terimi kişi,⁸ topluluk ve bölge içinde ifade edilmektedir.⁹

Makalemizde ifade ettiğimiz 'mevlâ' terimi, sözlük anlamıyla paralellik arz etmekte ve "azatlı köle" anlamına gelmektedir. 'Mevlâ' kelimesi; efendi, köle, azat eden, azat edilen, nimet veren, nimet verilen, müttefik, ortak, dost, yardımcı, arkadaş, amcaoğlu, yakın akraba ve komşu gibi çeşitli anlamlarda kullanıldığını görürüz.¹⁰ 'Mevlâ'nın çoğulu 'mevâli' terimi Emevîlerle birlikte siyasi anlam kazanarak, Araplar dışında kalan her Müslüman için kullanılmıştır.¹¹

Kölelerin (Azatlıların) Buldukları Üst Düzey Görevler

İslâm dini, başkaları tarafından verilen veya doğuştan geldiği kabul edilen statüler yerine bir çaba ile kazanılan statüleri önemsemiştir. Şahsi bir gayret ile belli bir noktaya gelinebilmesi için bir potansiyel eşitliği gerekli kılmıştır. Esasen mutlak olan niceliksel değil, niteliksel bir eşitlik yolunun açılmasıdır ki İslâm bunun tedbirlerini almıştır.¹²

Hz. Peygamber, "işleri sadece ehline vermeyi" tavsiye etmekle yetinmemiş bunu çeşitli idari görevlere azatlıları atayarak uygulamıştır.¹³ Ayrıca yönetici olarak atanan

⁶ Azat edilen köleyle azat eden efendi arasında bir nesep bağı kurulmuştur. Hz. Peygamber; "Bir kavmin mevlâsı o kavimdedir." diyerek azatlısı Tahmân'a seslenmiştir. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (774/1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, Beyrut 1481/1997, VIII, 267; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İstanbul 2004, I, 171, 182.

⁷ Nesâî, "Buyû", 87 (4654); İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts, XV, 408-411.

⁸ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/923), *Târîhu'l-İslâm: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Müluk*, Beyrut 1407/1987, VII, 202; el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, Bağdad 1938, s. 34, 68, 70 vd.

⁹ Halife b. Hayyat, Ebû Ömer el-Leysi el-Asfûrî (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, Beyrut h.1397, I, 319; el-Müberred, Ebû'l-Abbâs, Muhammed b. Yezîd (285/898), *Kâmil fi'l-Lügâ ve'l-Edebe*, (thk. Nu'aym Zarzûr ve dğr.), I-II, Beyrut 1987, II, 45.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî – Muhammed Mahmud et-Tanahî), (neşr. Darü lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye), Kahire t.s. , I-V, V, 228; İbn Manzûr, *Lisân*, XV, 408.

¹¹ el-Misrî, Cemil Abdullah Muhammed, *el-Mevâli Mevkifu'd-Devleti'l-Ümeviyyeti Minhum*; Amman 1988, s. 23, Hammâş, Necdet, "Emevîler Döneminde Mevâli ve Zımmilerin İdaredeki Rolü", çev.İrfan Aycan, *AÜİFD.*, Ankara 1997, XXXVII, s. 37-175.

¹² 'İşlerde istişare edilmesi', Kur'an, Âl-i İmrân 3/159; Şûra 42/38; 'Emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi' Nisâ 4/58; 'Allah'a Peygamber'ine ve mü'min yöneticiye itaat edilmesi ve sorunların çözümünde Allah'a ve Peygamber'ine başvurulması', Nisâ, 4/59; 'Bilinmeyen şeyin desteklenmemesi', İsrâ 17/36 vb. ilke ve prensiplerle yönetim anlayışının sınırlarını tespit etmiştir.

¹³ Kur'an, Nisâ 4/58; Buhârî, "İlm", 23.

kişinin Habeşli bir köle de olsa itaat edilmesini tavsiye etmiştir.¹⁴ Mesela kölelikten gelen bazı sahibisine çeşitli serive ve gazvelerde komutanlık görevi vermiştir. Bu konuda Zeyd b. Hârise ilk akla gelenidir.¹⁵

Valilik Görevi

İslâm'ın egemenliği kısa sürede Medine'nin dışına taşıp çevre kabilelere ve memleketlere yayıldığı için Hz. Peygamber'in bazı bölgelere, şehir ve kabilelere valiler atamıştır. Bazı kaynaklarda bu valilere "emîr" veya "âmil" de denilmiştir. Valiler, merkezi idarenin temsilcisi olarak görev yaparlar ve buldukları yerlerde en üst düzeyde idari işleri yürütürlerdi. Yine adli davalara bakarlar, emniyet ve asayiş sağlardı. Ayrıca valiler, İslâm'ın yayılması için çalışır, camilerde namaz kıldırır, bazen de zekât toplarlardı.¹⁶

Hz. Peygamber, gazve ve sefere çıktığında yerine vekil bırakmasını vali ataması olarak değerlendirenler olmuştur. Bu tarzda bile birçok azatlı valilik yapmıştır.¹⁷ Fethedilen yörelerin yerli yöneticileri belli şartları taşımaları halinde yerlerinde bırakılmışlardır. Bazân b. Sâsân, Yemen'de yaşayan İran (Fars) asıllı mevâliden (el-Ebnâ) idi. Sâsânilerin Yemen valisi iken Müslüman olmuş (h. 10) ve vefatına kadar Yemen valiliği yapmıştır.¹⁸ Hz. Ebû

¹⁴ ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Selahaddin Münecid-İbrahim Ebyârî-Muhammed Es'ad ve dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 63, V, 202-214.

¹⁵ İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (150/767), *es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbn İshâk*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1424/2004, s. 675; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Çelebi), Beyrut 1417/1997, III, 56, 116, IV, 20, 24; İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (230/844), *el-Tabakâtü'l-Kebîr*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut 1410/1990, III, 43; Halife, I, 34, 39, 40; Taberî, II, 207-209, 492, 642; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1408/1988, II, 292; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhu Dimaşk li İbn Asâkir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, I-XXIX, I, 42, 204, 209; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), (neşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 1407/1987, II, 112; İbn Kesîr, *Bidâye*, VIII, 260.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, Ankara 2006, s. 97-100.

¹⁷ Devlet başkanının sefere çıktığında başkentteki yerine bıraktığı kişinin en azından valilik yetkisini taşıması beklenmiştir. Nitekim Medine valileri üzerine bir çalışma yapan Abdülgânî, Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'na ve Müreysi' Gazvesi'ne çıkarken azatlı Zeyd b. Hârise'yi vekil tayin etmesini valilik görevi olarak değerlendirmiştir. Abdülgânî, Zeyd b. Hârise'nin (2/624 ve 5/627 yıllarında iki kez), Hz. Ebû Bekir zamanında, Zeyd'in oğlu Üsâme'nin (11/633), Hz. Ömer zamanında azatlılardan Süheyb b. Sinân'ın bu şekilde Medine valiliği (23/646) yaptığını söylemiştir. Ârif Ahmed Abdülgânî, *Târîhu Umerâ'i'l-Medîneti'l-Münevvera (h.1-1417)*, Dimaşk 1417/1996, 527 shf., s. 28, 38, 41.

¹⁸ Hz. Peygamber'in onun yetkilerine dokunmadığı ve bir başkasını ona ortak etmediği görüldü. Hz. Peygamber tarafından Bazân b. Sâsân vefat edince yerine oğlu Şehr b. Bazân atandı. Şehr, yalancı peygamber Esvedü'l-Ansî tarafından öldürüldü. Taberî, III, 228, 229; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, II, 98.

Bekir zamanında mevâliden Dahhâk b. Fîrûz ed-Deylemî San'a valiliği yaptığını görürüz.¹⁹ Aynı kişi (Dahhâk b. Fîrûz ed-Deylemî) Abdullah b. Zübeyir zamanında da valilik görevini devam ettirmiştir.²⁰ Anlaşılan ehil olduğu anlaşılan kişi mevâlî asıllı olmasının fazlaca bir değeri yoktu.

Doğrudan kölelerin valiliğe getirildiğine dair rivayetler de vardır. Mesela Hz. Ali, şikâyetlerin artması üzerine Rey valisi Yezîd b. Hüceyye et-Temimî'yi azletti ve onun yerine kendi kölesi Sa'd'ı atamıştır.²¹ Emevîler döneminde Herât, Badğîs, Bûşenc yörelerinin valisi Nâfi b. Hâlid et-Tâhî tüm işlerini kölesi Zeyd eliyle yürütmüştür.²² Abdülaziz b. Mervân, Züheyr b. Kays el-Belevî'nin 69/689 yılında şehit edilmesi üzerine kölesi Tâlid'i İfrikiye valisi yaptığı da rivayet edilmiştir.²³

Vekâleten valilik yapanlar içinde çok sayıda azatlı vardı. Bu durum (eski) efendi ile köle arasında kurulan güven ve iyi ilişkilere işaret etmektedir. Hz. Ömer zamanında Mısır valiliğine Mücâhid b. Cebr (Amr b. el-Âs'ın yerine) ile Mekke valiliğine Abdurrahman İbn Ebzâ (Nâfi b. Mâlik'in yerine) vekâleten getirilmiştir.²⁴ Emevîler Dönemi'nde İfrikiye valisi Mesleme b. Muhalled el-Ensârî, görevini vekâleten azatlı kölesi Ebû Muhâcir eliyle yürütmüştür.²⁵ Yine Hicaz valisi Abdurrahman b. Dahhâk görevini mevali asıllı İbn Hürmüz eliyle yerine getirmiştir.²⁶

Emevîler mevâlî asıllıları bazen doğrudan *valî*, bazen de *valî nâibi* tarzında atamıştır. Muâviye, Yemen valisi Utbe b. Ebû Süfyân'ı azlederek yerine vali naibi olarak mevâliden Fîrûz ed-Deylemî'yi atamıştır. Muâviye yine Fîrûz'dan sonra, Sa'îd b. Dâzeveyh

¹⁹ Hz. Ebû Bekir Dahhâk b. Fîrûz ed-Deylemî'yi San'a valiliğine atayınca Kays b. Mekşuh kıskanmış ve II. Ridde olayı meydana gelmiş, Hz. Ebû Bekir'in emriyle isyanı bastıran Muhâcir b. Ebû Ümeyye oraya vali olarak atanmıştır. İbn Sa'd, VIII, 93, 95; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 230; es-Safedî, Ebû's-Safâ Selahaddin Halil b. Aybeg (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, neşr. Ahmed Amaût, Beyrut 2000, XXIV, 72; İbn Semûre, Ömer b. Ali el-Ca'dî, *Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen*, (thk. Fuat Seyyid), Kahire 1957, s. 58; Râzî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah Muhammed (460/1068), *Târihu Medinetü's-San'a*, s. 295.

²⁰ İbn Sa'd, VIII, 95; İbn Semûre, *Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen*, s. 58; Râzî, *Târihu Medinetü's-San'a*, s. 295.

²¹ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 171.

²² İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 307.

²³ Tâlid, 4 yıl kadar valilik yaptığı ve köle olması hakkında artan şikâyetler üzerine onu azat ettiği rivayet edilmiştir. İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah (257/871), *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhá*, (thk. Charles C. Torrey), Leiden 1920, s. 203.

²⁴ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ömer*, TDV Yay., Ankara 2011, s. 177.

²⁵ el-Belâzurî, *Fütûhü'l-Büldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 320; Taberî, II, 210, 302-304; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 321, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut 1390/1970, II, 3; Safedî, XXIV, 72.

²⁶ Taberî, V, 13; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, Beyrut 1996, III, 181; bkz. Ârif Ahmed Abdülganî, *Târihu Umerâi'l-Medîne*, s. 93.

el-Fârisî'yi, ölümü üzerine de mevâliden Dahhâk b. Fîrûz ed-Deylemî'yi Yemen valiliğine getirmiştir.²⁷

Emevîler Dönemi'nde, Muâviye tarafından azatlı Ebû Bekre'nin oğlu Ubeydullah, Sicistan valiliği,²⁸ I. Yezîd (b. Muâviye) tarafından azatlı Revh b. Zinbâ'yı Medine valiliği yapmıştır. Revh, Harre Vakıası'ndan sonra (h.63) azledilse de, Abdullah b. Zübeyir tarafından Medine valiliğine tekrar getirilmiştir. Revh b. Zinbâ'nın aslında bu işin ehli ve valilikte yetenekli olduğunu düşünen birbirlerine düşman halifelerce atanması ise dikkat çekicidir. Nitekim Mervân b. Hakem de onun vali olarak kalmasında bir beis görmemiştir.²⁹ Abdullah b. Zübeyir'in azatlısı Vehb b. Mu'atted'in kısa bir Medine valiliği sonrasında,³⁰ bölgenin kontrolü tekrar Emevîler'e geçmiş ve Abdülmelik tarafından göreve önce Ubeydullah b. Ebû Bekre ardından Hümrân b. Abân gibi azatlılar getirilmiştir.³¹

Halife Süleyman b. Abdülmelik, Kureysî'nin mevlâsı Muhammed b. Yezîd'i İfrikiye valiliğine getirmiştir.³² Birkaç yıl sonra da halife Ömer b. Abdülaziz, azatlısı Abdullah b. Muhâcir el-Ensârî'yi, Muhammed b. Yezîd'in yerine atamıştır.³³ Halife Hişâm döneminde İfrikiye valiliğini azatlısı Abdullah b. el-Habbâb yapmıştır.³⁴ (III.) Yezîd, Haccâc'ın azatlısı Yezîd b. Ebî Müslim'i Afrika genel valisi yapmıştır.³⁵

Valilerin de benzer şekilde kendilerine yakın buldukları mevâlileri tercih ettiklerini görürüz. İfrikiye bölge valisi Musa b. Nusayr,³⁶ Berberi kökenli azatlısı Târik b. Ziyâd'ı önce öncü birlikler komutanlığına,³⁷ ardından Tanca valiliğine getirmiştir.³⁸

²⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 3.

²⁸ İbn Kütaybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889) *el-Me'ârif*, neşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1388/1969, s. 289; İbn Sa'd, IX, 189; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 188, 190.

²⁹ Ârif Ahmed Abdülganî, *Târihu Umerâi'l-Medîne*, s. 63, 64.

³⁰ Ârif Ahmed Abdülganî, *a.g.e.*, s. 72, 73.

³¹ Taberî, V, 167, VI, 165; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 112, 120; Safedî, XIII, 103.

³² İbn Abdülhakem, s. 203; İbn Haldûn, *İber*, IV, 240; Mısırî, s. 51; Hammâş, s. 346. Başka bir rivayette Muhammed b. Yezîd de Mahzûmoğulları'nın bir azatlısıdır. Taberî, VI, 97, 617; Mahmud Mikdâd, *el-Mevâli ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Cahiliyye ila Evâhiri'l-Asri'l-Umevi*, Dımaşk 1408/1998, s. 257.

³³ Halife, *Târîh*, s. 207.

³⁴ Belâzurî, *Fütûh*, s. 324; Mikdâd, *el-Mevâli*, s. 258. Bu dönemlerde mevaliden valilik yapanlar vardı. Yezîd b. Velîd, mevâliden ed-Dahhâk b. Vâil es-Seksekî'yi vali olarak atadı. Süleyman b. Abdülmelik döneminde Sind valisi idi. Belâzurî, *Fütûh*, s. 618; İbnü'd-Deybâ, s. 41.

³⁵ Mikdâd, s. 258. Ancak Taberî, Haccac'ın Yezîd b. Ebû Müslim'i İrakeyn haracının başına getirildiğini kaydeder. Taberî, IV, 28, VI, 493.

³⁶ Musa b. Nusayr'ın köle, azatlı veya hür oluşu hakkında farklı görüşler vardır. Ümeyyeoğulları'nın (aynı aileden) Abdülaziz b. Mervân b. Hakem'in, Lahmoğulları'nın azatlısı olduğu yanında hür olduğu da söylenmiştir. el-Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb (284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, 1379/1960, II, 277; Belâzurî, *Fütûh*, s. 331; Taberî, III, 377; Zehebî, *Siyer*, IV, 496; İbn Kesîr, *Bidâye*, X, 171; Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmü'n-Nisâ fi Âlemi'l-Arabî ve'l-İslâm*, neşr. Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1397/1977, I, 104, 107; Mısırî, s. 48; Kuzey Afrika genel valisi Abdülaziz b. Mervân

Horasan bölge valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî, mevâliden Hâlid b. Bermek'in babası Bermek'i Belh ve civarına âmil olarak görevlendirmiştir.³⁹ Mısırdaki istikrarın kolay sağlanamadığından olsa gerek, mesela Halife Hişâm b. Abdülmelik'in sırayla Selûloğulları'nın azatlısı Ubeydullah b. el-Habhâb ve el-Hâris b. Ka'boğulları'nın azatlısı Sa'îd b. 'Ukbe valilik görevine getirmiştir.⁴⁰

Hâciplik (Özel Kalem Müdürlüğü)

Hâcip, yüksek dereceli bir memur olup, halifeyi korumak, makamlarına ve halifeyle görüşecekleri konunun önemine göre insanları halifenin huzuruna almakla görevlidir. Esasen yöneticilerle halk arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Günümüzün genel sekreterlik⁴¹ ya da özel kalem müdürlüğü ile benzetilebilecek bir makamdır.⁴²

Kaynaklar, Hz. Peygamber ve Dört Halifenin hâcip görevlendirmesi ile ilgili net bilgi vermezken, Emevîlerin kuruluşundan itibaren hâciplerin görevlendirildiği konusunda hemfikirdir.⁴³ Zira Hz. Ali, Muâviye ve Amr'a karşı tertiplenen meşhur suikastlardan⁴⁴ sonra (40/660) halifelerin, özel korumalar olmadan halk içine pek çıkmadıkları, hatta vakit namazlarına bile korumasız gitmedikleri görülmüştür. Hâcip, ortamın müsait olduğunu başı ile işaret ettikten sonra ancak kabullere geçilmiştir.⁴⁵

müttefiki Lahmoğulları'nın azatlısı Musa b. Nusayr'ı İfrikiye valiliğine getirmiştir. Belâzurî, *Fûtûh*, s. 322; İbn Abdülhakem, s. 203; Halife, s. 189; Musa ilk önce Abdülmelik b. Mervân tarafından atanmış ve onun İfrikiye valiliği Velîd b. Abdülmelik tarafından da devam ettirilmiştir. Ya'kûbî, *Târih*, II, 277; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 137.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 252; Mısıf, s. 49.

³⁸ Halife, s. 192; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 252; İbn Haldûn, *İber*, IV, 117, 239.

³⁹ Bermekîler, Abbasiler döneminde çok etkili ve söz sahibi olmuş bir süleledir. İbn Kesîr, *Bidâye*, XIV, 632; Mısıf, s. 56.

⁴⁰ Halife, s. 224, 235, 267.

⁴¹ Hasan İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, Kahire 1970, II, 139.

⁴² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1996, I-IV, I, 83.

⁴³ İslâm tarihinde, başlangıçta hâciplerin yetkisi ve etkinliği fazla değilken, sonraları belki de Bizans ve İran'ın etkisi ile daha etkin olmaya başlamıştır. Hâcipler saray protokolü yanında devlet merasimlerini de düzenliyordu. İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 84; Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 96.

⁴⁴ Hz. Ali'ye Abdurrahman b. Mülcem, Muâviye'ye Bürek, Amr b. el-Âs'a Dâzeveyh suikast tertiplemişti. Dâzeveyh Anberoğulları'nın azatlısıydı. Mes'ûdî, *Murûc*, II, 423, 427-429.

⁴⁵ Hâciplik uygulamasının gerekçeleri arasında Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. As'a yapılan suikastlar hep ileri sürülmüş ve hâciplik Emevîlerden sonra kurumsallaşmıştır. Muâviye'nin özel güvenlik kuvvetlerinin başında mevâliden Muhtâr adlı biri bulunuyordu. Bu şahsın Himyerîlerin azatlısı Ebü'l-Muhârik olduğu da söylenmiştir. Muâviye kendine ilk koruma tayin eden halife olmuştur. Yine hâciplerinin başında azatlı kölesi Sa'd bulunuyordu. Taberî, V, 330; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 372; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 327.

Hz. Peygamber ve Dört Halife döneminde hâciplik fonksiyonunu bir şekilde yerine getirenler oldu.⁴⁶ Mesela, Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Enese, kendisi ile görüşmeye gelenlerin içeri girmelerine izin verirdi.⁴⁷ Hz. Ebû Bekir'in kölesi Südeyd,⁴⁸ Hz. Ömer'in azatlısı Yarfû,⁴⁹ Hz. Osman'ın azatlıları Hümrân ve Nâil,⁵⁰ Hz. Ali'nin azatlıları Bışr ile Kanber hâciplik benzeri bir görev yaptılar.⁵¹ Ama saydığımız bu kişiler ve üstlendikleri görevlerin, bir memuriyetten daha çok işlerin daha iyi yürütülmesini sağlayan birtakım görevlendirmeler olarak da düşünülebilir.⁵²

Emevîler döneminde resmen hâciplerin atandığı ifade edilmektedir.⁵³ Hâcipler içinde çok sayıda azatlı vardı. Mervân b. Hakem'in hâcipliğini Muhammed b. Ebû Süheyl adında bir azatlı yaptı. Abdülmelik b. Mervân'nın hâcipliğini Ebû'z-Zü'ayzi'a Yusuf, Süleyman b. Abdülmelik'in hâcipliğini Sa'îd, Ebû Yusuf,⁵⁴ Ebû Ubeyd⁵⁵ ve Muhammed b.

⁴⁶ Halifenin kapısını korumak ve huzura girmeye izin vermek şeklindedir. Bkz. Kettânî, Muhammed Abdülhay (1333/1915), *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, I-III, (çev. Ahmed Özel), İstanbul 1983, I, 611; bkz. Güzel, Ahmet, *Hülefâi Râşidin döneminde İdari Yapı*, İstanbul 2011, s. 82.

⁴⁷ Vâkıdî, s. 9, 24, 146, 153; İbn Sa'd, III, 46; Halife, s. 53; Taberî, III, 171. Anlatılan birçok rivayette Bilâl-i Habeşî'nin de bu görevi yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Küteybe, *Meârif*, s. 177; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, s. 373; Sarıçam, Hz. Ömer, s. 72.

⁴⁸ Halife, s. 66; en-Nüveyrî, Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed (733/1332), *Nihâyetü'l-İreb fi Fünûni'l-Edeb*, neşr. Sâid Âşûr v.dğr., Kahire 1405/1985, IX, 144; Zehebî, *Târîh*, III, 121; Kettânî, I, 101.

⁴⁹ Halife, s. 89. Yarfâ' şeklinde de söylenir. Hz. Ömer'in içeri girmesini istediği kişileri huzura alırdı. Kâtipliğini de yapan Yarfâ' halifenin farklı işlerinde de yardımcı olurdu. Ebû Ubeyd, s. 15, 55, 218, 530; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, III, 44. Hz. Ömer'in valilerinden istediği dört şart; ata/beygire binmemeleri, yemek seçmemeleri, ince/ipek elbise giymemeleri ve insanların ihtiyaçlarını iletmesini engellemeleri yani kapıcı istihdam etmemeleriydi. İbn Küteybe, *Uyûn*, I, 53. Taberî, IV, 207.

⁵⁰ İbn Sa'd, VII, 279; Halife, s. 106; İbn Küteybe, *Meârif*, s. 202; Taberî, III, 377, 415, IV, 327, 400; Safedî, XIII, 103; Nüveyrî, IX, 509; Kettânî, I, 101.

⁵¹ Halife, s. 121; Kettânî, I, 22. Ancak Hz. Ömer'in Hümrân tarafından şehit edilmesi olayında "Onun hacibi koruması nerede?" diye sorulduğunda yanındakiler; "Onun hacibi koruması yoktur." Demeleri yine Hz. Ömer'in vali ve ailelerine hacip tayin etmemelerini söylemesi, (Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 190; Şibli Numânî, II, 48) Hz. Osman muhasara altındayken Hz. Ali ve oğullarının kapısında nöbet tutması gibi sebeplerle hacip görevlendirilmediğini söyleyen kaynaklara rastlanmıştır. Güzel, *Hülefâ-i Râşidin Döneminde İdari Yapı*, s. 82-83.

⁵² Nitekim İbn Haldûn, İslâmîyet'te iş ve ihtiyaç için gelen birinin kapıdan çevirmenin doğru olmadığına işaret etmiştir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 324-325.

⁵³ Emevîler döneminde, özellikle eyaletlerin oluşturulmasından sonra sınırların alabildiğine genişlemesi, devlet işlerinin artmasıyla önemli devlet işlerini önceleme gereği ve güvenlik tedbirlerini zorunlu kılan acı tecrübelerin yaşanması, valilerin de hacip kullanmalarını gerekli kıldı. el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A'şâ fi Sina'âtü'l-İnşâ*, neşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin- Nebîl Hâlid el-Hafîb- Seyyid Ali Nâbit, Beyrut 1407/1987, III, 296.

⁵⁴ Halife, s. 190; Buhârî, *Târîh*, I, 445.

⁵⁵ Halife, s. 204; Taberî, VI, 180.

Ebû Süheyl gibi mevâlî asıllı kimseler üstlendi.⁵⁶ Abdülmelik'in hâcibi ise Himyerîli azatlısı Adıyy b. İyyâş idi.⁵⁷ Ömer b. Abdülaziz'in hâcipleri Hubeyb⁵⁸ ve Servân,⁵⁹ Yezîd b. Abdülmelik'in hâcibi Hâlid mevâliden idi.⁶⁰

Emevîlerin son dönemlerinde görev yapan önemli valilerinden Hâlid el-Kasrî'nin hâcibi Leysilerin mevlâsı Harun b. Miyâş idi.⁶¹ Hişâm b. Abdülmelik'in hâcipliğini azatlısı Gâlib b. Mes'ûd yerine getirdi. Son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in hâcipliğini Süklâb veya Miklâs adlı bir azatlısı yaptı.⁶²

Posta (Berid) Görevi

Hz. Peygamber hicret ederken yanında Hz. Ebû Bekir bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Führeyre aracılığı ile Mekke'de olup bitenlerden haberdar olmasını bir tür postacılık hizmeti olarak da düşünebiliriz. Bu iş için seçilen kişinin zeki, sır saklayan, yaptığı işi kimseye sezdirmeyen bir yapıda olması gerekirdi. Hz. Peygamber ve arkadaşı Hz. Ebû Bekir'in kaldığı Sevr Mağarası, Mekke'ye bir buçuk saatlik bir mesafedeydi. Âmir b. Führeyre, hem mağaraya gidiş geliş izlerini güttüğü koyun sürüsü ile kamufle etti hem de onlara lojistik destek sağladı.⁶³

Medine'de devletleşme sürecine giren Müslümanların düzenli ve sürekli bir şekilde haberleşmeye ihtiyaçları doğdu. Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemlerinde ülke içinde ve dışında genelde mektupla haberleşirlerdi. Haberleşme (berîd) kurumu, Emevîler

⁵⁶ Halife, s. 205.

⁵⁷ Halife, s. 190. Abdülmelik hacip olarak göreve getirdiği kişiye şöyle talimat vermiştir: "Üç kişi dışında seni kapıma (insanların yanıma girmesine) engel olarak atadım. Namaza çağırın, o Allah'a davet etmektedir. Postacı, çünkü o önemli haberler getirir. Yemek getiren, çünkü yemek beklerse bozulur." İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 327.

⁵⁸ Halife, s. 208.

⁵⁹ el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed (356/966), *Kitâbu'l-Egânî*, (thk. Saffin Adnan Dâvûdî), neşr. Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 1992, IX, 246.

⁶⁰ Halife, s. 215.

⁶¹ Halife, s. 228; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 112.

⁶² Halife, s. 235, 268.

⁶³ Âmir b. Führeyre'nin yaptığı bu iş tam olarak posta hizmeti elbette değildir. Ama şehirde olup bitenlere kulak verip kendilerine iletmesini bir tür posta (haber) hizmeti olarak düşünebiliriz. Konu ile ilgili bkz. İbn Hişâm, *Sîre*, II, 99; Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 45, "Salât", 86, "Meğâzî", 28; Belâzurî, *Ensâb*, I, 194; Diyarbekrî, *Târîh*, I, 330; İbnü'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II, 59; Hamîdullah, Muhammed, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s.159; Ağırman, Mustafa, "Asr-ı Saâdetde Ordu ve Savaş Stratejisi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdetde İslâm*, IV, 69. Hz. Peygamber'in "Berîd/postacı olarak göndereceğim güzel yüzlü ve güzel isimli olsun" dediği rivayet edilir. Halîl b. Ahmed, VIII, 29.

zamanında sistemli bir hale geldi. İlk Emevî halifesi Muâviye'nin de buna öncülük etti. Muâviye, posta taşıyıcıları için birtakım düzenlemeler yaptı.⁶⁴

Emevîler döneminde yazılan siyasi mektupların ve haberleşmelerin kontrolü için mühür divanı kuruldu.⁶⁵ Haberleşmede (getir götür işlerinde) kölelerin kullanılma ihtimali yüksektir. Bu dönemde Bizans ve İnan devletlerinin haberleşme deneyimine sahip köle ve azatlılardan yararlandığı kanaatindeyiz. Süleyman b. Abdülmelik, mühür divanı görevini Âmir b. Lüheyoğulları'nın azatlısı Cenâh ile Yemenli azatlısı Nu`aym b. Ebî Seleme'ye vermiştir. Yine azatlılardan Nu`aym, Ömer b. Abdülaziz'in, Mâtir, Yezîd b. Abdülmelik'in, er-Rabi' b. Şâbur, Hişâm b. Abdülmelik'in mühürdarı idi. Kaynaklarda adı verilmeyen bir azatlının son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in haberleşme işinin başında olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁶

Günlük hayatta başta evler olmak üzere, köle ve cariyelerin konumları gereği dışarı ile irtibatından haberleşme amacıyla yararlandığı gibi⁶⁷ valiler ile halife arasındaki haberleşme işinde köleler kullanılırdı.⁶⁸

Diğer Memuriyetler

Hz. Peygamber döneminde yapılan bazı hizmet ve görevler, ilerleyen zamanda kurumsallaşmıştır. Hz. Ömer, her bir vilayete memur olarak vali, kâtip, divan kâtibi, haraç memuru, emniyet görevlisi (ahdâs), haznedar, kadı ve ordu komutanı tayin etmiştir. Bazen valilik ve ordu komutanlığının aynı kişide toplandığı görülmüştür.⁶⁹ Emevîler Dönemi'nde kurumsallaşma artarak devam etmiştir.

Abdülmelik b. Mervân zamanında birçok alanda köklü reformlar yapıldı. Onun emriyle, resmi dil Arapça oldu, idarî ve malî yazışmalar bu dilde yapılmaya başlandı.

⁶⁴ Halife, mektubu bizzat kendi mührü ile mühürledikten sonra yeminli postacı diyebileceğimiz kişiler aracılığıyla ilgili yerlere ulaştırmıştır. Taberî, V, 330, 331; Yazıcı, Nesimi, "Klasik İslâm Döneminde Haberleşme", *AÜFD*, XXIX, Ankara 1987, s. 376-379; Zeydân, *Corci Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, (çev. Zeki Merâmiz), İstanbul h.1328, I, 233.

⁶⁵ F. Köprülü kaleme aldığı Berid maddesinde, Emevîler döneminde *berid* teşkilatının düzenli çalışması için devlet hazinesinden geniş tahsisatlar ayrıldığından söz eder. Ömer b. Abdülaziz (99-100/717-720) haberleşme işiyle görevlendirdiği Süleyman b. Ebü'l-Sâri'nin adının geçtiği belge 99/717 tarihli bir belgeye dayanarak, Emevîlerin haberleşme modeli ile Bizans'ın ki benzerlikler taşıdığını kaydeder. F. Köprülü (Berid, s. 542) Dört milyon dirhem'den söz eder. Bkz. Yazıcı, Nesimi, *a.g.m*, s. 379-380.

⁶⁶ Halife, s. 194, 199, 298, 215, 235, 268; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XVII, 174.

⁶⁷ Taberî, Mus`ab b. Zübeyir ile ilgili haberde bir cariyenin etrafa haber uçurduğunu söylemiştir. Taberî, VI, 161.

⁶⁸ Mesela, Basra valilerinden Ubeydullah b. Ebû Bekre, halife ile arasındaki irtibatını kölesi Hümrân aracılığı ile yürütürdü. Taberî, V, 506; Safedî, XIII, 103.

⁶⁹ Yezîd b. Ebû Müslim Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen siyahî mevâlden cizye almak üzere kölelerini görevlendirdi. İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 353; Sarıçam, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 98.

Böylelikle bürokrasinin dili Arapçalaştırıldı. Bu durumda Müslüman Araplar ve en azından Arapça bilen mevâli, Hıristiyan tebaaya karşı ön plana çıkmaya başladı. Abdülmelik'in Hıristiyan kâtibi (kölesi/azatlısı) Sercûn, Rum kâtiplerine bu durumu şöyle izah etmişti; "Artık geçiminizi bu mesleğin dışında bir şeylerden karşılayın. Allah bu işi sizden aldı."⁷⁰

Adli Görevler

Kur'ân adaletli davranmaya büyük önem atfetmekte, adaletin yerine getirilmesi için de gerekli tedbirlerin alınmasını şart koşmaktadır. Hz. Peygamber yargı işini de üstlendi.⁷¹ İlk dönemden itibaren kadılık müessesesi hep var oldu. Kadıların hür olması öngörüldü. Emevîler Dönemi'nde azatlı ve mevâlinin kadı olmasına Arapların özellikle halife ve valilerin pek sıcak bakmadığı görülmüştür.

Bu kurum Hz. Ömer tarafından yeniden yapılandırılıp düzenli bir sisteme kavuşturulmuştur. Hz. Ömer'in Basra kadılığını azatlılardan Ammâr b. Yâsir yapmıştır.⁷² En uzun süreli kadılık yapan mevâli asıllı Kadı Şüreyh⁷³ ve Vehb b. Münebbih olmuştur.⁷⁴

Emevîler döneminde kadılar doğrudan halife veya bölge valileri tarafından atanmış ve azledilmiştir.⁷⁵ Basra valisi Hâlid b. Abdullah b. Esîd, Basra kadısı olarak 72/691 yılında azatlılardan Ubeydullah b. Ebû Bekre'yi getirirse de çok geçmeden Haccâc tarafından azledilmiştir.⁷⁶ Mevâliden Sa'îd b. Cübeyr Kûfe kadılığı yapmıştır. Sa'îd b. Cübeyr, Haccâc b. Yûsuf'a karşı isyan eden İbnü'l-Eş'as tarafını tuttuğu gerekçesi ile de idam edilen ilk kadı olmuştur.⁷⁷ Sa'îd b. Cübeyr'in yerine Tay kabilesinin mevâlisinden Ebü'l-Buhterî Sa'îd b. Fîrûz et-Taî'nin (83/702) getirilmesi gündeme gelmişse de, Arapların mevâliye itaat etmeyeceği öne sürülerek, ataması gerçekleşmemiştir.⁷⁸ Abdullah b. Zübeyr'in Basra kadılığını azatlılardan Sa'îd b. Nimrân el-Hemedânî üstlenmiştir.⁷⁹

⁷⁰ Taberî, VI, 180,181; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 333.

⁷¹ Mâverdi, s. 76.

⁷² Belâzurî, *Ensâb*, I, 165; Zehebî, *Târîh*, III, 121. Mevâliden kadılık görevi yapanlar oldu. Mesela, Hz. Ali'nin Kûfe kadılığını mevâliden Ebü'l-Esved ed-Düelî yaptı. Taberî, V, 136.

⁷³ Halîfe, *Târîh*, s. 88; 107, 121, 141, 159; İbn Kûteybe, *Uyûn*, I, 61.

⁷⁴ Vehb b. Münebbih, Ömer b. Abdülaziz zamanında San'a kadılığı yaptı. İbn Semûre, s. 57; Yahya b. Hüseyin, s. 118.

⁷⁵ Söylemez, *Bedevîlikten Hadâriliğe Kûfe*, s. 197.

⁷⁶ Halîfe, s. 186; İbn Kûteybe, *Me'ârif*, s. 288; İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 130; İbn Kesîr, *Bidâye*, VIII, 254.

⁷⁷ Haccâc, "Halk, kadı ancak Araplardan olur, (mevâli) kadı olamaz demelerine rağmen seni bu göreve getirmedim mi? Senin dışında mevâliden kadılığa getirdiğim hiç oldu mu?" diyerek mevâlinin kadılığa getirilmesine açıkça sıcak bakmadığını söylemiştir. İbn Kûteybe, *Me'ârif*, s. 310-311; Müberred, II, 493; Söylemez, a.g.e., s. 197, 295.

⁷⁸ İbn Sa'd, IV, 292; İbn Hibbân, *Meşâhir*, s. 105; bkz. Söylemez, s. 295.

⁷⁹ Taberî, VI, 180.

Adli işlerde kadılara yardımcı olanlar vardı. 'el-Cilvaz' denilen kadı ile beraber gezen ve davacı ve davalıları mahkeme odasına alan günümüz mübaşirlerine⁸⁰ benzetilebilecek görevlilerle, 'el-Hares' veya 'emînu'l-kâdi' denilen ceza infaz memurları⁸¹ vardı. Bu görevliler içinde çok sayıda köle ve mevalinin olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle ceza infaz işi/cellâtlık gibi görevler genelde kölelere yaptırılmıştır.⁸²

Kâtiplik Görevi

Kâtiplik, Hz. Peygamber zamanında ortaya çıktı. Nazil olan Kur'ân ayetlerini yazıya geçirmek başta olmak üzere, komşu kabile ve çevre devletlerle ilişkilerde ve diplomatik yazışmaları yapmakla görevlendirilen birtakım kimseler vardı. Dört Halifenin her birinin hem özel hem de çeşitli görevler için kâtipler edindiğini biliyoruz. Emevîler döneminde yazışmalar arttı ve kâtiplik mesleği daha da ayrıntılı bir hal aldı. Haraç kâtipliği, ordu kâtipliği ve mahkeme kâtipliği gibi dallara ayrıldı.⁸³ Halifeler başta olmak üzere üst düzey devlet görevlileri halk ile ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yürütmek, sırlarını saklamak ve yazışmalarını yapmak için özel bir kâtip (sekreter) edindiklerini görürüz.⁸⁴

Hz. Ömer'in kâtipliğini yapan Hâfız isimli Hireli Hıristiyan bir kölesi olduğundan söz edilir.⁸⁵ Hz. Ömer zamanında gerçekleşen Sicistan fethi ile ilgili anlaşmayı Hasan el-Basrî kaleme aldı.⁸⁶ Hz. Peygamber'in hizmetini gören ve birçok konuda işlerini yürüten azatlı kölesi Ebû Râfi' ve oğlu Ubeydullah Hz. Ali'nin kâtipliğini yaptı.⁸⁷ Muâviye ile Amr arasındaki mutabakat metninin kâtipliğini Verdân (40/661) yaparken⁸⁸ hatta daha sonra gelen birçok Emevî halifesinin özel kâtipliğini üstlenen Rum asıllı Sercûn er-Rûm'den başkası değildi.⁸⁹

⁸⁰ Veki', Muhammed b. Halef b. Hayyân (207/822), *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrut ts., I-III, II, 307; Atar, s. 142; Söylemez, a.g.e., s. 198

⁸¹ Veki', *Ahbâru'l-Kudât*, II, 277, 320; bkz. Söylemez, a.g.e., s. 198-199.

⁸² İmam Mâlik, zorlama ile boşamanın geçersiz olacağını söylerken 'ellerinde bir kırbaç, iki demir pranga ile bekleyen kölenin' varlığını örnek gösterir. Bkz. *Muvatta'*, IV, 845 (2181).

⁸³ Sarıçam, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 93-94.

⁸⁴ İbn Haldûn, a.y.

⁸⁵ İbn Küteybe, *Uyûn*, I, 43.

⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 23.

⁸⁷ İbn Sa'd, IV, 68, 341; İbn Küteybe, *Me'ârif*, s. 145; Taberî, III, 170, 180; İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 177; Zehebî, *Siyer*, II, 16.

⁸⁸ Bu anlaşma 38/658-659 yılında Kudüs'te imzalandı. İbn Sa'd, IV, 254.

⁸⁹ Halife, s. 141; Belâzurî, *Ensâb*, V, 165, 407; Taberî, V, 330, 331, VI, 180; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 263; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 372. Sercûn, Abdülmelik'in ve babası Mervân'ın da kâtipliğini yaptı. Halife, s. 189; Taberî, VI, 180; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 327.

Kâtiplik konusunda uzmanlaşan ve bu konuda eser yazan önemli konumlara yükselen köleler/ azatlılar olmuştur. Mesela son Emevî halifesi Mervân'ın kâtipliğini Abdülhamid el-Kâtib (132/750) adlı İranlı bir azatlı yaptı. Abdülhamid'in kâtiplik sanatı üzerine bir risalesi vardı.⁹⁰ Yine Yunus el-Kâtib adlı başka bir azatlı yazdığı şarkı sözleri ile ünlendi.⁹¹

Mervân'ın kâtipliğini azatlıları Hümrân ile Uheyb,⁹² Abdülmelik'in azatlısı Ebü'z-Zü'ayzi`a,⁹³ Velîd b. Abdülmelik'in kâtibi azatlısı Nüfey`,⁹⁴ Süleyman b. Abdülmelik'in mektup kâtipliğini Amir b. Lüheyoğulları'nın azatlısı Cenâh üstlenirken,⁹⁵ o dönemin ünlü valilerinden Yezîd b. Mühelleb'in kâtipliğini Kevser ile Sedûsoğulları'nın azatlısı el-Mugîre b. Ebî Kurre'nin yapmıştır.⁹⁶ Süleyman b. Abdülmelik'in (mektup) kâtibi azatlısı Cenâh,⁹⁷ Süleyman b. Abdülmelik'in yazışma kâtibi Ümmü'l-Hakem bnt. Ebû Süfyân'ın azatlısı Leys b. Ebû Rukeyye idi.⁹⁸ Ömer b. Abdülaziz'in kâtipliğini azatlısı Leys yaptı.⁹⁹ Yezîd b. Velîd'in kâtipliğini Leys b. Ebî Süleyman b. Sa'd ve Mervân b. Muhammed'in kâtipliğini meşhur kâtiplerden Abdülhamid b. Yahya idi.¹⁰⁰

Valilerden Mesleme b. Abdülmelik'in azatlısı Sümey`, Resâil Divanı'nda Ümmü Hakem bnt. Ebû Süfyân'ın azatlısı el-Leys b. Ebû Rukeyye,¹⁰¹ Irak valisi Yusuf b. Ömer'in haraç kâtipliğini Berke ailesinin azatlısı Kuhzem b. Süleyman, halifenin mektupları için azatlısı Rüşdin yapmıştır.¹⁰² Yine valilerden Yusuf b. Ömer'in kâtibi azatlısı Cüde b. İdris idi.¹⁰³

Divan Görevlileri

İslâm devletinde divan tutulması (kayıtların tutulup hesapların yapılması) işi ilk defa Hz. Ömer zamanında başlamıştır. Hz. Ömer'i bu konuda ikna eden kendisi de bir

⁹⁰ Belâzurî, *Ensâb*, IX, 218; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 336-336.

⁹¹ Turabî, *a.g.m.*, s. 236.

⁹² Taberî, III, 377, VI, 180; Safedî, XIII, 103.

⁹³ Halîfe, s. 189. Ebü'z-Zu'ayzi`a Abdülmelik'in muhafız birliğinin de komutanı idi. Belâzurî, *Ensâb*, VI, 319; VIII, 369, 382; Taberî, VI, 180; Mes`ûdî, *Murûc*, III, 110.

⁹⁴ Nüfey` b. Züeyb Abdülmelik'in azatlısı idi ve Resâil Divanı kâtipliğini yaptı. Halîfe, s. 197; Taberî, VI, 181.

⁹⁵ Halîfe, s. 199; Taberî, VI, 181.

⁹⁶ Halîfe, s. 203.

⁹⁷ Halîfe, s. 199. Taberî, VI, 180. Velîd b. Abdülmelik'in de kâtipliğini yaptı. Belâzurî, *Ensâb*, VIII, 72.

⁹⁸ Taberî, VI, 181; Mes`ûdî, *Murûc*, III, 263; Belâzurî, *Ensâb*, VIII, 170; Halîfe, s. 203.

⁹⁹ Mes`ûdî, *a.y.*; Halîfe, s. 208.

¹⁰⁰ Halîfe, s. 242; Taberî, VI, 182.

¹⁰¹ Taberî, VI, 181.

¹⁰² İbn Sa`d, VII, 282-283.

¹⁰³ Taberî, VII, 148.

zamanlar hükümdar olan Hüzmûzân idi.¹⁰⁴ Divanların dili bölgelere göre değişirdi. Irak'ta Farsça, Şam ve Mısır'da Rumca idi ve bürokraside ağırlıklı olarak gayri müslim nüfus istihdam edilirdi. Abdülmelik b. Mervân divan yazışmalarını Arapçaya çevirmesiyle birlikte bu iş için de azatlısı Salih b. Abdurrahman'ı görevlendirmiştir.¹⁰⁵

Divanlar yönetimin işlerliğini gösteren değişik ad ve fonksiyonlara sahip kurumlardı. Halifenin mektup ve her türlü yazışmalarını yürüten Resâil Divanı kâtipliğini Muâviye'nin azatlılardan Ubeyd (veya Ubeydullah) b. Evs el-Gassânî yaptı.¹⁰⁶ Divan sadece vergi ve mali işlerde değil askerlik hizmetlerinde de tutulurdu. Divânü'l-Cünd (Ordu Divanı) görevlileri içinde köle ve azatlıları da görebiliriz. Muâviye'nin Harac Divanı sorumlusu Sercûn, bu işin duayenlerinden biri oldu. Muâviye azatlısı Abdurrahman b. Derrâc'ı ve Ebû'z-Zü'ayzi'a'yı bu iş için görevlendirdi.¹⁰⁷

Abdülmelik'in Mühür Divanı'nda azatlısı Şu'ayb el-'Ummânî görevli idi.¹⁰⁸ Hasin'in azatlısı Süleyman b. Sa'd ve azatlı Süleyman b. Nu'aym el-Himyeri, Süleyman b. Abdülmelik'in Divânü'l-Cünd görevi yanında Harac Divanı'ndan sorumluydu. Yine Mühür Divanı görevini azatlılardan Âmir b. Lüheyoğulları'nın azatlısı Cenâh¹⁰⁹ ile Yemen asıllı azatlısı Nu'aym b. Ebû Seleme üstlendi. Beytülmal'in Köleler ve Giderler Sorumlusu ise Âmir b. Lüheyoğulları'nın azatlısı Abdullah b. 'Amr b. el-Hâris idi.¹¹⁰

Ömer b. Abdülaziz'in divan görevleri için çok sayıda azatlı görevlendirildi. Mesela; Onun mühürdarlığını mevlâsı Nu'aym, kâtipliğini el-Leys b. Ebû Rukeyye, İsmail b. Ebû Hâkim ve Recâ b. Hayeve yaptı.¹¹¹ Yezîd b. Abdülmelik'in mühür, hazine (beytülmal) sorumlusu azatlısı Mâtir ve Üsâme b. Zeyd es-Süleyhî idi.¹¹²

Sa'îd b. Abdülmelik'in azatlısı Sâlim b. Abdullah, Velîd b. Abdülmelik¹¹³ ve Hişâm b. Abdülmelik'in Resâil Divanı kâtipliği yaptı.¹¹⁴ Harac ve Ordu Divanı sorumlusu

¹⁰⁴ Hüzmûzân; "Seferdeki askerlerin gelip gelmediğini kim bilecek? Eğer bu askerlerden geride kalacak olursa, ordudaki yerleri boş kalır. Bu durum ancak divan tutularak kontrol altına alınır." demiş ve divan hakkında gerekli tüm bilgileri vermiştir. İbn Sa'd, VII, 90; Taberî, IV, 112; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-333.

¹⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 332-333.

¹⁰⁶ Taberî, V, 330, VI, 180.

¹⁰⁷ Ebû'z-Zü'ayzi'a Abdülmelik'in de kâtipliğini yaptı. Taberî, VI, 180.

¹⁰⁸ Taberî, VI, 180, 181.

¹⁰⁹ Halîfe, s. 189-190, 198; Taberî, VI, 180, 181.

¹¹⁰ Halîfe, s. 204; İbn Manzûr, *Muhtasar*, XVII, 174..

¹¹¹ Halîfe, s. 208; Taberî, VI, 181.

¹¹² Halîfe, s. 215; Taberî, VI, 181.

¹¹³ Halîfe, s. 239; Taberî, VI, 181..

¹¹⁴ Ebû'l-Alâ Sâlim b. Abdullah, İbn Abdurrahman da denilirdi. Halîfe, s. 235; Yâkût, *Mu'cem*, s. 1340 (514).

Selûloğulları'nın azatlısı Ubeydullah b. el-Habbâb ile el-Hâris b. Ka'boğulları'nın azatlısı Sa'îd b. Ukbe idi. Mühür Divânı sorumlusu ise el-Hureyşoğulları'nın azatlısı er-Rabî b. Şâbur'du.¹¹⁵

Yezîd b. Velîd'in (en-Nâkıs) Hatem Divânı Sorumlusu azatlılardan Abdullah b. Nu'aym üstlenirken, Mervân b. Muhammed'in haznedarlığını Huzeyl'in azatlısı İmrân b. Salih ile Hatem Divânı sorumluluğunu başka bir azatlısı yaparken, Resâil Divânı sorumlusu Osman b. Kays idi.¹¹⁶

Çeşitli Görevliler

Devlet başkanı ve diğer üst düzey görevlilerin hemen yanlarında görevli kimseler bulunurdu. Bunlar verilen emirleri anında yerine getirdiği gibi, zaman zaman efendilerinin yerine vekâleten bazı görevleri üstlenirdi. Ayrıca yukarıda saydığımız görevliler dışında devlet erkânının isteklerini, emirlerini yerine getiren ister hemen yanı başında, ister uzaklarda çeşitli görevleri yerine getirenler olurdu. Bu özel görevliler içinde çok sayıda köle ve azatlının olması muhtemeldir.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra azatlıları Zeyd b. Hârise ve Ebû Râfi'yi Mekke'ye göndererek eşi Hz. Sevde ile kızlarını getirmiştir.¹¹⁷ Çünkü bu kişiler Hz. Peygamber'in en yakınındaydı. Hz. Peygamber'in gider sorumlusu ve birçok konuda yardımcısı azatlılardan Bilâl-i Habeşî idi.¹¹⁸ Hz. Ebû Bekir'in müezzini Ammâr b. Yâsir'in azatlısı Sa'd b. el-Kariz idi.¹¹⁹ Hz. Ömer'in haznedarı azatlılardan Yesâr'dı.¹²⁰

Hz. Ömer'in, Osman b. Maz'ûn'un bir azatlısından Medine'nin ağaçlarını (ormanları) korumasını ve ağaç kesenlerin balta ve iplerine el koymasını istemiştir.¹²¹ Hz. Ömer'in gece bekçiliğini bazen azatlı kölesi Eslem yapmıştır.¹²² Hz. Osman'ın valilerinden Abdullah b. Ebî Rebîa'nın, savaşçı yeteneklere sahip iki muhafız köle satın almıştır.¹²³

¹¹⁵ Halife, s. 235.

¹¹⁶ Halife, s. 268; Taberî, VI, 181, 182.

¹¹⁷ Taberî, II, 400; Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, I, 271.

¹¹⁸ Bilâl el-Habeşî'nin hatırlarda kalan görevi (mesleği) müezzinliktir. Vâkîdî, s. 140, 149, 155, 193 vd.; İbn Sa'd, III, 214; Belâzurî, *Ensâb*, I, 187; Taberî, II, 599.

¹¹⁹ Sa'd b. el-Kariz, Mescid-i Nebevî'de uzun süre müezzinlik görevi ifa etti. Halife, s. 66; Buhârî, *Târîh*, I, 160; İbn Küteybe, *Me'ârif*, s. 258; Zehebî, *Târîh*, III, 121.

¹²⁰ Halife, *Târîh*, s. 89.

¹²¹ Sarıçam, *Hiz. Ömer*, s. 174.

¹²² İbn Sa'd, V, 271; Halife, *Târîh*, s. 89; İbn Küteybe, *Me'ârif*, s. 189; Meşhur "Kocakarı ve Ömer Hikâyesi"ni rivayet eden Zeyd b. Eslem, babasının o gece Hz. Ömer'in teftişinde görevli olarak ona eşlik etmiştir. Taberî, IV, 205-206; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, II, 453, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 129-132.

¹²³ İsfehânî, XII, 329.

Emevîler döneminde giderek yaygınlaşan muhafız birliklerine köle ve azatlı istihdam edildi. Abdülmelik'in korumalığını sırayla azatlı Ebû'z-Zü'ayzi'a, Muhâriboğulları'nın azatlısı er-Reyyân b. Hâlid, ardından oğlu Hâlid yürüttü.¹²⁴ Ömer b. Abdülaziz'in koruma amirliğini Ensâr'ın azatlısı Ömer el-Muhâcîr yaptı. Yezîd b. Abdülmelik'in korumalığını polis şefi de olan Yemen azatlılarından Üsâme b. Zeyd üstlendi. Hişâm b. Abdülmelik'in koruma amirliğini azatlısı Nusayr yaptı. Yine Velîd b. Abdülmelik'in harbecisi Himyerîli Kudâî Hasin'in azatlısı Ebû's-Seken idi.¹²⁵

Ubeydullah b. Ziyâd, Hz. Hüseyin'in Kûfe üzerindeki etkinliğini kontrol altına almak üzere azatlı kölelerinden birini casusluk yapmakla görevlendirmiştir.¹²⁶ Muhtâr, Zerbâ adlı bir kölesini, Şemir b. Zû-Cevşen ve arkadaşlarını takip etmesi için görevlendirmiş ama izlemenin fark edilmesi üzerine de öldürüldüğü kaydedilmiştir.¹²⁷

Halife Muâviye, birtakım ayaklanmaları bastırmak için de köle ve azatlılardan yararlanmıştı. Leysoğulları'nın kölesi Atâ b. Sâib'i Horasan'da çıkan bir ayaklanmayı bastırmak için üzere görevlendirildi.¹²⁸

Elçilik görevine getirilen azatlılar olmuştur. Halife Abdülmelik b. Mervân Bizans İmparatoruna elçi olarak görevlendirdiği azatlı Şa`bî'yi hatırlatabiliriz.¹²⁹

Halife Velîd b. Abdülmelik'in azatlısı Mugîs er-Rûmî Endülüs'ün fethi sırasında bölgeye gittiği ve birçok şehrin alınmasında önemli görevler üstlendiği rivayet edilmiştir.¹³⁰ Mugîs, halife Velîd b. Abdülmelik ile valisi Musa b. Nusayr arasında irtibat, istihbarat ve elçilik vazifesi yapmıştır.¹³¹

Köle ve câriyelerin doğrudan doğruya çocuk eğitiminde görevlendirilmesine ilk zamanlarda sıcak bakılmasa da yetenekli olanların eğitim alanında görevlendirildiğine dair rivayetler vardır.¹³² Azatlıların en geniş deyimiyile mevâlinin din eğitimi başta olmak üzere her alanda Araplardan daha aktif oldukları bilinmektedir. Bilâl-i Habeşî, müezzinlerin piri kabul edilmiştir. Yine Hasan-ı Basrî, geniş halk kitlelerini etkilemiş ve günümüzde de en bilinen kişiler arasında yer almıştır.¹³³ Hz. Ebû Bekir döneminde mevâliden (el-Ebnâ)

¹²⁴ Halife, s. 189, 204; Taberî, VI, 180.

¹²⁵ Halife, s. 196-197, 208, 214, 235

¹²⁶ İbnü'l-Esîr, a.g.e., III, 389.

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 43.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, a.g.e., III, 280.

¹²⁹ Halife, s. 200.

¹³⁰ Mesela Kurtuba şehrinin fatihi olmuştur. ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'âm*, Kahire 1954-1959, VII, 276.

¹³¹ Ziriklî, *el-A'âm*, VII, 276.

¹³² Abdullah b. Abbâs satın aldığı bir cariye bir dostuna çocuğunun bakımı ve eğitimi için hediye etmiştir. İbşihî, I, 349; Kallek, s. 233.

¹³³ İbn Sa'd, III, 215; Taberî, III, 17; Belâzurî, *Ensâb*, I, 187, 188; İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 336, 410.

Haşek isimli birinden söz edilirken onun güzel ahlâk ve faziletiyle öne çıktığı, çok güzel Kur'ân okuduğu ve talebeler yetiştirdiği kaydedilmiştir.¹³⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Medine'de tüm kurumları ile teşekkül etmiş günümüz anlamında bir devlet yoktu. Hiyerarşik yapı ve bürokratik işleyiş ile tam anlamıyla oluşan bir yapı henüz kurulmamışsa da eğitimden güvenliğe, sağlıktan ekonomiye, pek çok alanda nüve niteliğinde işlerin yürütüldüğü, basit bir devlet sisteminden söz etmek mümkündür. Köle ve azatlılar, bu mekanizmanın içerisinde bazen aktif bazen de pasiftiler.

Kur'ân işleri ehline verilmesini isterken, Hz. Peygamber adaletle hükmeden idareci simsiyah bir köle de olsa itaat edilmesini istemiştir. Yönetici sınıfından olanların hür olmaları en azından azatlı olmaları beklenmiştir. Azatlının mazlum geçmişini yüzüne vurmak, azat etmeyi başa kakmak doğru bulunmamıştır. Bir defasında Hz. Ebû Bekir'in Bilâl-i Habeşî'yi azat etmesini minnet borcu olarak değerlendirmesi hiç doğru bulunmamış,¹³⁵ Bilâl'i "*siyahî köle kadının oğlu*" diyerek aşağılayan Ebû Zer el-Gifârî şiddetle uyarılmıştır.¹³⁶

İslam hukukunda yöneticiler için hür olma şartı aransa da vekâleten valilik dâhil önemli görevlere getirilen köleler olmuştur. Kölelerin önemli görevleri üstlenmesi ileriki zamanlarda Memlûklara (Kölemenlere) kadar uzanmıştır. Kölelerin daha doğrusu azatlıların merkezden uzak yörelerde yöneticilik yapmalarının jeo-stratejik önemi yanında eski efendinin köleleri ile ne denli güven ve iyi ilişkiler içinde olduklarını söyleyebiliriz.

Emevîler'in insani ve toplumsal yaklaşımları sorunlu idi. Mevâliye karşı izlediği politikaları ırkçıydı. Emevîler mevâliyi askeri ve idari işlerden mümkün olduğu kadar uzak tutmak istese de, mevalinin (çoğu azatlı) üst düzey idari görevlere gelmesini önleyememiştir.

¹³⁴ San`a'da erkeklere ilk Kur'ân öğreten Haşek olmuştur. Râzî, *Târîhu Medinetü's-San'a*, 294.

¹³⁵ İbn Sa`d, III, 218; Belâzurî, *Ensâb*, I, 192; Ebû Nu`aym, *Hilye*, I, 38.

¹³⁶ Zehebî, *Siyer*, I, 73.

Kaynaklar

- Ârif Ahmed Abdülganî, *Târihu Umerâi'l-Medîneti'l-Münevvera (h.1-1417)*, Dimaşk 1417/1996.
- Cemil Abdullah Muhammed el-Mısırî, *el-Mevâli Mevkıfu'd-Devleti'l-Ümeviyyeti Minhum*; Amman 1988, s. 23,
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yay., İstanbul 1994.
- el-Belâzurî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, (thk. Muhammed Hamidullah), (neşr. Dâru'l-Me`ârif), Mısır 1959
- *Fütühü'l-Büldân*, (thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ`), Beyrut 1407/1987.
- Güzel, Ahmet, *Hülefâi Râşidîn döneminde İdâri Yapı*, İstanbul 2011.
- Halife b. Hayyat, Ebû Ömer el-Leysî el-Asfûrî (240/854), *Tarihu Halife b. Hayyat*, Beyrut h.1397.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (175/792), (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Samarrâî), *Kitâbu'l-Ayn*, Necef h.1355.
- Hammâş, Necdet, "Emevîler Döneminde Mevâli ve Zimmilerin İdaredeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *AÜİFD.*, Ankara 1997, XXXVII, s. 37-175.
- Hasan İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, Kahire 1970.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah (257/871), *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (thk. Charles C. Torrey), Leiden 1920.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İstanbul 2004.
-, *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber*, Beyrut 1996.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), İstanbul 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdümelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Çelebi), Beyrut 1417/1997.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (150/767), *es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbn İshâk*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (774/1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye)*, Beyrut 1481/1997.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889) *el-Me'ârif*, neşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1388/1969
-, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1996
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts.
-, *Muhtasarü Târîhu Dimaşk li İbn Asâkir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zühri (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut 1410/1990.
- İbn Semûre, Ömer b. Ali el-Ca'di, *Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen*, (thk. Fuat Seyyid), Kahire 1957.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, (thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), (neşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), Beyrut 1407/1987.
-, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut 1390/1970.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed (356/966), *Kitâbu'l-Egânî*, (thk. Saffin Adnan Dâvûdî), neşr. Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1992.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A`şâ fi Sina`âti'l-İnşâ*, neşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin- Nebîl Hâlid el-Hatîb-Seyyid Ali Nâbit, Beyrut 1407/1987.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmü'n-Nisâ fi Âlemi'l-Arabî ve'l-İslâm*, neşr. Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 1397/1977.
- el-Kettânî, Muhammed Abdülhay (1333/1915), *et-Terâtibu'l-İdâriyye*, I-III, (çev. Ahmed Özel), İstanbul 1983.
- Mahmud Mikdâd, *el-Mevâli ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Cahiliyye ila Evâhiri'l-Asri'l-Umevî*, Dimaşk 1408/1998.
- el-Mes`ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1408/1988.
-, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Bağdad 1938.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbâs, Muhammed b. Yezîd (285/898), *Kâmil fi'l-Lügâ ve'l-Edeb*, (thk. Nu`aym Zarzûr ve dğr.), I-II, Beyrut 1987.
- en-Nüveyrî, Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed (733/1332), *Nihâyetü'l-İreb fi Fünûni'l-Edeb*, neşr. Sâid Âşûr v.dğr., Kahire 1405/1985.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ Selahaddin Halil b. Aybeg (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, neşr. Ahmed Arnaût, Beyrut 2000.

Sarıçam, İbrahim, *Hız Ömer*, TDV Yay., Ankara 2011.

Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Târîhi*, Ankara 2006.

Şemseddin Sâmi, *Kamûs-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/923), *Târîhu'l-İslâm: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Müluk*, Beyrut 1407/1987.

Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaût, Selahaddin Müneccid-İbrahim Ebyârî-Muhammed Es'ad ve dğr.), Beyrut 1402/1982.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Kahire 1954-1959.

Slaves and Mawali Within Administrative Life in Early Islamic Period

Citation / ©- Hatalmış, A. (2013). Slaves and Mawali Within Administrative Life in Early Islamic Period, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 151-171.

Abstract- *Slaves were those that people in society had demoted as property, and they were treated differently from other individuals in terms of the laws, economy and social life. Slavery, which dates back long ago, was widespread all around the world at the time of Islam's birth. Islam made significant reforms in it, rather than abolishing at first. Islam restricted the conditions to decrease slavery and considered the slaves as ones to be saved. It also set forth humanitarian and legal regulations pertaining to guidelines which promoted better treatment by their owners, as well providing for a sooner release date from the bonds of slavery. Mawla, which refers to the freed, was also used to refer to all the muslims other than Arab ones at the Umayyad Period. The administrators were supposed to be freemen Mawla/mawali, which the author assumed to be in a status between that of slaves and freemen. This articles delves into the top positions and especially employment of the slaves and mawali in the early Islamic period.*

Key words- *The Prophet Mohammad, Rashidun Caliphate, Umayyads, administrative life, slaves, mawali.*

Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'sinde İşârî Tefsir

Öğr. Gör. Dr. Vehbi KARAKAŞ*

Atıf / ©- Karakaş, V. (2013). Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 173-188.

Özet- *Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, XIX. yüzyılın önde gelen müfessirlerindedir. Onun en meşhur eseri, "Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî"* adındaki tefsiridir. Âlûsî, tefsirinde, bir çok konu yanında, tasavvuf ehline itimat edilen işârî tefsire de kısmen yer vermiştir. Âlûsî'nin bu eseri, selef ile halefin görüşlerinin bulunduğu, ibare ile işaretin bütünleştiği bir tefsirdir. Âlûsî, Kur'an'ın zahirini kabul etmeyen Bâtınîleri reddettiği gibi, bir kısım sûflerin ehl-i sünnet akaidini inciten ifratkâr sözlerini de makul ve makbul bulmamıştır. Bu makale ile biz, Âlûsî'nin tefsirdeki rivayet ve dirayet yönünü değil, sadece işârî tefsirini dikkatlere sunmaya çalışacağız.

Anahtar sözcükler- Âlûsî, tasavvuf, işaret, zahir, batın, işârî tefsir.



Giriş

Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan tefsirler birkaç kategoride değerlendirilebilir. Konuyla ilgilenen bilginlerden İbn-i Kayyım'a göre, tefsir üç kısma ayrılır:

1-Kur'an'ın lafızlarını açıklamaya yönelik lafzî tefsir. Bunu müteahhir müfessirler yapar.

2-Kur'an'ın mânâsını açıklamaya yönelik manevî tefsir. Bunu da selef âlimleri yapar.

3-İşârî tefsir ki, bu da sûflerin yaptığı tefsirdir. (Kattan, 1408/1998: 357).

İşârî tefsir, işarete dayalı tefsir demektir.

İşari tefsir terimindeki işaret, tecelli ve müşahedelerden kalbe düşenlere bir tercüman, Allah'ın hem kendi, hem de Resûlünün kelâmındaki sırlardan sûflerine ve sevdiklerine aktığı şeyler için bir sinyaldir. (Kuşeyrî, (t.y.) I: 5.) Diğer taraftan işareti, "az lafzın çok manaları içermesidir." (Kaysî, (t.y) II: 229.) şeklinde tarif edenler de olmuştur.

* Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: vkarakas@sakarya.edu.tr

İşârî Tefsir: Zâhir mânâsının dışında bir kısım ehl-i sülûk veya ehl-i ilim kimselerin kalbine doğan ve âyetin zâhiri ile çelişmeyen, gizli işâretlerin ve ilhâmın eseri olarak Kur'an âyetlerini açıklayan tefsir tarzıdır. (Suyûtî, 1416/1996, II, 381; Yüce, 1996: 45; Beki, 1999: 314.) Bir başka ifade ile: "İlk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle âyetin gizli bir işâretinden sülûk erbâbının kalbine doğan mânâların muktezâsınca yapılan te'vil ve tefsirdir." (Suyûtî, 1416/1996, II, 381; 1996: 45; 1974: 19.) Gazzalî'ye göre bunun adı "mükâşefe ilmidir." O da bâtın ilmidir. Bâtın ilmi, kötülüklerden temizlenmesi ve arınması halinde kişinin kalbinde görünen bir nurdan ibarettir. (Gazâlî, 1985: I, 34.)

Başlangıçta sahabe ve tâbiin açıklamalarından oluşan naklî tefsire, daha sonra Aklî=Re'y Tefsiri de eklenmiş oldu. Fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri doğdu. Bu arada mutasavvıflar da, kendi kanaatlerine uygun düşen görüşleri, bilgileri bir araya toplamaya başladılar. Özellikle yaşadıkları zevk ve vecd haline göre âyetlerden bir takım ince mânâlar çıkarıyorlardı. Bu çeşit tefsire, ilk anda akla gelmeyen, fakat âyetin işâretinden tefekkürle kalbe doğan mânâ anlamında "İşârî Tefsir" adını verdiler. Böylece diğer tefsir ekolleri yanında, mutasavvıfların görüşlerini aksettiren Tasavvufî=İşârî Tefsir ekolu de doğmuş oldu.(1974: 19)

Yukardaki ifadeden de anlaşıldığı gibi, İşârî Tefsir'in bir adı da "Tasavvufî Tefsir" dir. Tasavvuf, nazarî ve amelî olmak üzere temelde ikiye ayrılır.

Nazarî tasavvuf: Teorik olarak tasavvufun ne olduğunu araştırmak ve incelemektir. Amelî tasavvuf ise: Allah adına mâsivâyı terk ve Allah'a tâat ve ibadette fânî olmaktır. Tasavvufî Tefsir'e, Sûfî Tefsir de denir. Sûfî tefsir de tıpkı tasavvuf gibi iki kısma ayrılır. Nazarî sûfî tefsir, feyzî yahut işârî sûfî tefsir. (Suyûtî, 1416/1996: II, 368)

Nazarî Sûfî Tefsir: Kur'an âyetlerini bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde anlamaktır. Bu şekilde anlayanlar, genelde Allah'ın kelâmını kendi görüşlerine uyacak şekilde asıl mecrasından saptırarak te'vil ederler. Bundan dolayı, Kur'an'ı bu çeşit tefsircilerin indî görüşlerine uydurmaya çalışan nazarî sûfî tefsirlere, ilmî mânâda itibar edilmez. (Suyûtî, 1416/1996: II, 369; Zerkânî, 1372: II, 78; 1974: 19, 1969: 12; Cerrahoğlu, 1988: II, 8.) Zehebî, İbn-i Arabî'nin (ö. 638/1240) Futuhât-ı Mekkiyyesi ile Fusûsu'l-Hikem'inde bulunan ayetlerden birçoğunun tefsirini buna misal olarak göstermiştir. (Suyûtî, 1416/1996: II, 369) İbn-i Arabî'nin sistemini benimseyerek tefsir yazan iki ünlü kişiden biri Sadreddin Konevî (ö. 637/1274), diğeri ise, Abdurrezzak Kaşânî (ö. 730/1330) dir. Konevî'nin kitabının adı "Kitâbu l'cazi'l-Beyân", Kaşânî'ninki ise, "Te'vilat"tır." (Aydüz, 2000: 47)

İşârî Sûfî Tefsir: Yalnız seyr-ü sülûk erbâbına açılan ve zâhir mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli mânâlara ve işâretlere göre Kur'an'ı tefsir etmekten oluşur. Esas itibarıyla bu tefsir, sûfînin bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işâretlere dayanır. (Zerkânî, 1372, II, 81; 1974: 19; 1988: II, 8-9; 1969: 18.)

Sûfiler, yaptıkları ibadetler ve riyazat sonunda, kazandıkları gizli bilgilerle insanları yanlış anlayışa sevk etmekten kaçınmak için kalplerine doğan bu gizli bilgiyi kapalı bir üslup ile remiz ve işaret yoluyla ifade ettiler. Yaptıkları tefsirlere de tefsir değil, işaret adını verdiler. Bunun için tasavvûfî tefsire "işârî tefsir" adı verilir. (1988: II, 9; 1969: 13) Bu tefsir, bazı şartlara binaen hüsn-ü kabul görmüştür.

Her iki tefsiri Bâtînîlerden ayıran bir hususu burada belirtmek icab eder. Şöyle ki: Gerek nazarî sûfî tefsir ve gerekse işârî sûfî tefsir, her ikisi de ibarenin zâhir mânâsını kabul ederler. Bâtînîler ise zâhir mânâyı kabul etmezler. (Yüce, 1996: 54). Onun içindir ki, Bâtînîlerin tefsiri hüsn-ü kabul görmemiş, hatta sahanın otoriteleri tarafından ilhadla itham edilmişlerdir. (Zehebî, 1416/1996: 1218-1219)

ÂLÛSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİRİ VE DİĞER İŞÂRÎ TEFSİRLER ARASINDAKİ YERİ

Zerkanî'ye göre işârî tefsirin en önemlileri dört tanedir. Bunlar: Nisâburî'nin Tefsiri, Tüsterî'nin Tefsiri, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin Tefsiri ve Âlûsî'nin Tefsiri.

Şihabüddin Seyyid Mahmud Âlûsî'nin tefsiri, tefsirlerin en büyüklerindedir. Selef-i Sâlihinin rivayetleriyle, halefin makbul görüşlerini ihtiva eden rivâyet ve dirayeti, ibare ve işareti bünyesinde toplayan bir tefsirdir. (Zerkanî, 1372: 550-556)

Âlûsî'nin belli başlı, mücellid ve müstekil bir işârî tefsiri yoktur. Onun işârî tefsiri, 30 cüzlük *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinin hemen hemen bütün cüzlerinde yer almıştır. Bu işârî tefsir daha çok ilk cüzlerde görülmektedir. Cüzler ilerledikçe işârî tefsir de azalmakta, son iki cüzde ise hiç görülmemektedir. Âlûsî'nin işârî tefsiri, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifu'l-İşârâtı* ve Nahcivanî'nin (ö. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*'si gibi tam bir işârî tefsir değildir. O, zâhiri tefsirini tamamladığı âyetlerden işârî tefsirini yapabileceği âyetleri almış, onları bir demet, bir grub haline getirmiş, o grubun başına işârî tefsire uygun ifadeler koymuş ve o âyetlerin kelime kelime, cümle cümle işârî tefsirini yapmıştır.

Âlûsî'nin işârî tefsirine dair özellikleri birkaç başlık altında şu şekilde ele almamız mümkündür:

ÂLÛSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFİR'İN CAİZ OLDUĞUNA DAİR SUNDUĞU DELİLLER

Tefsirinin önsözünde zahir mana ile işârî mananın te'lif edilebileceğini (Âlûsî, 1415/1994: I, VII) belirten Âlûsî, sûfiler ve işârî tefsirleri ile batınîler ve düşünceleri hakkındaki kanaatini şu şekilde ortaya koymuştur: "Sûfilerin işaret kabilinden sözleri süluk erbabına açılan ince manalardır. Bunlarla zâhir mana arasını te'lif etmek mümkündür. Bu, imanın kemali ve irfanın yüksekliğindedir. Onlar; burada zâhir mana kastedilmemiştir, ancak bâtin mana kastedilmiştir." şeklinde bir inanca sahip değillerdir. Bu söz ve bu inanç mülhid bâtinîlerin sözü ve inancıdır. Bununla onlar, şeriatı tamamen ortadan kaldırmak istemişlerdir." (Âlûsî, 1415/1994: I, VII; 1974: 252)

Âlûsî, bu görüşlerini pekiştirmek, Kur'an'ın zâhir manasından öte, bâtin manasının da olduğuna dikkat çekmek ve bu konuda kendisini eleştirenlere cevap vermek amacıyla şu delilleri ileri sürmüştür:

a) İbn Abbas (ö. 59/681) şöyle demiştir: "Kur'an'ın çeşitli yönleri, edebi sanatları, zâhir ve bâtin manaları vardır. Onun acâibi bitmez. Onun kühüne idrak yetişmez. Onda rıfk ile (iyi niyetle) derinleşen kurtulur. Şiddetle (kötü niyetle) derinleşen, helak olur. Onda haberler, örnekler, helaller, haramlar, nâsîh, mensuh, muhkem, müteşabih, görünen ve görünmeyen manalar vardır. Onun zahiri tilâvettir, okumaktır. Bâtını, te'vildir, yorumdur. Onu bilen âlimlerin meclisine katılın. Onu anlamayan sefihlerin meclisinden uzak durun." (Suyûtî, 1416/1996: II, 1220; 1407/1987: II, 383-384)

b) İbn Mes'ud (r.a.) da şöyle demiştir: "Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'an'ı okusun." (1407/1987: II, 384; Suyûtî, 1416/1996: II, 1221)

c) Kendisine güvenilenlerden biri de şöyle demiştir: "Her bir âyetin altmış bin anlamı vardır."

d) Allah'ın Resulü (s.a.v.) de buyurmuşlardır ki: "Her bir âyetin bir zahır, bir de batnı vardır. Her bir harfin bir haddi, sınırı ve her bir haddin de bir matla'ı vardır." (Zerkani, 1372: 547-548; 1974: 30; Çiçek, 1996: 20; Hindî, 1405/1958: II, 53) İbn-u Nakîb, bu hadisi şöyle açıklamıştır: "Âyetin zâhiri, onun manalarından açıkça ilim ehline görünendir. Bâtını ise, âyetin içinde olup ta, Yüce Allah'ın ancak hakikat erbabına gösterdiği, ama onların dışında başka kimselerin göremediği sırlardır. "Her bir harfin haddi vardır." demek, Yüce Allah'ın murad ettiği manaların bir sonu, bir sınırı vardır, demektir. "Her bir haddin bir matla'ı vardır.", demek, yani her bir kapalı mananın ve ahkâmın açık bir manası vardır. Onunla o kapalı mana bilinir. Zahrın tefsir, batnın te'vil olduğunu söyleyenler de olmuştur. Akli, hatta zerre kadar imanı olan kimseye, Kur'an'ın, Allah'ın özel kullarından dilediğine ilham ettiği batnî manaları bulunduğunu inkâr etmesi yakışmaz.

Yüce Allah'ın: **وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ** "Her şeyi açıklayıcı olarak Kur'an'ı indirdik." (En'am, 6/154) ve **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En'am, 6/38) âyetleri karşısında inkârcı ne diyecektir? (Âlûsî, 1415/1994: I, 7-8)

Âlûsî, İşârî Tefsiri kabul etmeyenlere hayret etmekte ve hayretini de şöyle dile getirmektedir: Hayret! Mütenebbinin divanından ve beyitlerinden çeşitli manalar çıkarılabileceğini kabul ediyor da, Rabbu'l-Âlemin'in kelâmından çeşitli manalar çıkarılmasını uzak görüyor. Bu çok büyük bir buhtandır. Levh-i zamanda kaza kalemi ile yazılmış, çizilmiş hiçbir olay yoktur ki, Kur'an-ı Azîmuşşan'da ona bir işaret olmasın. Zira o, mülk ve melekûtun, Kuds-u Ceberûtun bütün sırlarını içine alan bir kitaptır. (Âlûsî, 1415/1994: I, 7-8)

İşÂRÎ TEFSİR İÇİN KULLANDIĞI BAŞLIKLAR

Âlûsî'nin işârî tefsirini yaptığı âyet gruplarının başında kullandığı formlardan bir kısmı şunlardır:

وقال بعضهم من باب الاشارة : Onlardan biri işaret açısından şöyle dedi. (Âlûsî, 1415/1994: I, 50)

ومن باب الاشارة : İşari yorumlardan bir kısmı şöyledir. (Âlûsî, 1415/1994: I, 250, 254)

ومن اللطائف : Latife (nükteli söz) lerden bir kısmı şöyledir. (Âlûsî, 1415/1994: I, 250)

ومن باب الاشارة والتأويل : İşaret ve tevilden bir kısmı şu şekildedir. (Âlûsî, 1415/1994: II, 24)

ومن باب الاشارة في الآيات : Âyetlerdeki işârî yorumlardan bir kısmı şöyledir. (Âlûsî, 1415/1994: II, 37)

ومن باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات : Geçen âyetlerin bir kısmında bulunan işârî yorumlar şöyledir. (Âlûsî, 1415/1994: VII, 6)

التفسير من باب الاشارة : İşaret açısından tefsir. (Âlûsî, 1415/1994: VII, 256)

قد تكلم بعض العارفين علي ما في بعض هذه الآيات من الاشارة : Ariflerden biri bu âyetlerin bir kısmındaki işârî yorumlar hakkında şunları söylemiştir. (Âlûsî, 1415/1994: VI, 146)

ومن باب البطون : Batınî manalardan bir kısmı şunlardır. (Âlûsî, 1415/1994: III, 152)

ومما قاله ارباب الاشارة في بعض الآيات : Âyetlerin bir kısmı hakkında işaret erbabının dediklerinden bazıları şunlardır. (Âlûsî, 1415/1994: XXV, 60)

اقوال اهل الاشارة في الآيات : İşaret ehlinin âyetler hakkındaki sözleri şöyledir. (Alusi, 1415/1994: XXVII, 25)

yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.” (Ahzab, 33/36).

Cüneyd'in bu sözü, her ne kadar müridin şeyhine bir vefa borcu olduğunu, ona itaat ve bağlılığının önemini anlatması bakımından güzel addedilebilir ise de, aynı zamanda çok tehlikelidir. Çünkü herkes bu sözü doğru anlayamaz ve kaldıramaz.

Cüneyd'in, şeyhi Seriyî için söylediği bu söze benzer bir sözü, ashab, pîrleri, sultanları, rehberleri, liderleri, peygamberleri ve her şeyleri Hz. Muhammed (s.a.v.) için söylememişlerdir.

Cüneyd'in mezkur sözünün, Âlûsî tarafından yorumsuz nakledilmesi de dikkat çekicidir.

Yine, “Yakın akraba” ruh, “Uzak akraba”, rûha hamile suret, “Yanınızdaki arkadaşı”, gayb yolculuğunda sana arkadaşlık eden kalb olarak da yorumlanmıştır. Ona iyilik, onu dedikodudan uzaklaştırıp, Rahman'ın cemaline karşı şevklendirmendir. Onun, nefs-i emmare olduğu da söylenmiştir. Haberde de: “Senin en büyük düşmanın seni çepeçevre kuşatan nefsidir.”¹ denilmiştir.

Ayrıca denilmiştir ki: Ona iyilik, onu ubudiyet hapisanesinde tutman ve onu sevgi ateşle yakmandır. (Âlûsî, 1415/ 1994: V, 37)

“Yolcu”, kâmil veli olarak te'vil edilmiştir. Çünkü o, e'fal nurundan sıfat nuruna, sıfat nurundan da Zât nuruna intikal edip durmaktadır. Ona iyilik, Onun sırrını saklamak, Onun emir dairesinin dışına çıkmamaktır. “Yetimler”, ruhanî kuvvetler; “Miskinler”, zâhir duygulardan olan nefsanî kuvvetler; “Yakın komşu”, akıl; “uzak komşu”, vehim; “Yanınızdaki arkadaşlar”, şevk ve irade ile yorumlanmıştır. Yorum kapısı ise gerçekten geniştir. “Allah nefsinde süluk ile koşanları, hal ve makamlarıyla böbürleneni, onlardan başkasını göremeyenleri sevmez.” (Âlûsî, 1415/1994: V, 37)

Tekellüflü Görünen Yorumları

Yukarda olduğu gibi Âlûsî, her ne kadar bazılarının yorumunu “tekellüfün en şiddetlisi” olarak değerlendirse de biz, onun her işarî tefsirini “tekellüf” olarak değerlendirmiyor, hatta onun bu tür yorumlarını, ilm-i beyanda benzetme edatı hazfedilmiş bir nevi müekked teşbihler² olarak görüyoruz. Çünkü benzeyen, benzetileni inkâr etmiyor. Âlûsî'nin de ifade ettiği gibi işarî yorum, ayetin zahirini kaldırıp atmıyor. Mesela: Bir adam için: “O, cömertlikte denizdir.” (Bolelli, 1993: 91) demekle adam gerçekten deniz olmaz,

¹ Aclûnî, Beyhakî'nin bunu Zühd'de zayıf bir isnad ile rivayet ettiğini söylüyor. (Aclûnî, 1997: I, 128)

² Müekked Teşbih: Benzetme edatının hazfedildiği teşbihtir. وهي تمر مر السحاب = “Dağlar da (tıpkı bulutlar gibi) yürür.” Burada şiddetli benzerlikten dolayı (مر) kelimesinin başında teşbih edatı olan (ك) hazfedilmiştir. (Teftezânî, 1974: 314) “Aslanı gördüm” demek, “Aslan gibi cesur askeri gördüm” demektir. (Ulutürk, 1995: 19-20.) Bu misalde de yine müekked teşbih görülmektedir.

bollukta ve cömertlikte denize benzetilmiş olur. Yine “Arifin kalbi Allah’ın kürsüsüdür.” demekle gerçekten de kalp Allah’ın kürsüsü olmaz, Allah Teâlâ’nın her an rahmetle nazar buyurduğu bir nazargah olarak düşünülür.

Şimdi biz, bu çerçeveden bakarak Âlûsî’nin tekellüf olmadığı halde tekellüflü görünen ve bir kısmı müekked teşbihten ibaret olan işarî yorumlarına kısa kısa misaller vermek istiyoruz:

Âlûsî, Mescid-i Haram’ı (Bakara, 2/191), kalb makamı; buzağıya tapmayı (Bakara, 2/93), “ağyara bakma; fitneyi (Bakara, 2/193), mâsivaya iltifat; (Âlûsî, 1415/1994: II, 92), cehennemi (Bakara, 2/206), tabiat zindanında kalmak; (Âlûsî, 1415/1994: II, 105), şarabı (Bakara, 2/219), hevâ; (Âlûsî, 1415/1994: II, 162), kalbi (Bakara, 2/ 253), dağ ve sırrı da vâdi; (Âlûsî, 1415/1994: III, 12), hevayı (Bakara, 2/253), kılıç; (Âlûsî, 1415/1994: III, 12), dalâleti (Bakara, 2/253), ok; rızık olarak verilenlerden infakı (Bakara, 2/254), canı feda ve kulları irşad; ruhları (Bakara, 2/255), gökler; eşbahı (görüntü ve slüetleri) (Bakara, 2/255), yer; Allah’ın kürsüsünü (Bakara, 2/255), ârifin kalbi; (Âlûsî, 1415/1994: III, 12), rüşdü (Bakara, 2/256), vahdet yolu; gayyı (Bakara, 2/256), ağyara nazar; (Âlûsî, 1415/1994: III, 24), İbrahim’i (Bakara, 2/258), kudsi ruh; Nemrud’u (Bakara, 2/258), nefis-i emmare; merkebi (Bakara, 2/259), kalbi taşıyan kalıp; (Âlûsî, 1415/1994: III, 25-26), kadınları (Âl-i İmrân, 3/14), nefisler (Âlûsî, 1415/1994: III, 103-104) olarak yorumlamaktadır.

Yine Âlûsî’ye göre İslam (Âl-i İmrân, 3/19), İbrahimi makama; Peygamberler (Âl-i İmrân, 3/21), kâmil kullara; adaletle emredenler (Âl-i İmrân, 3/21), ruhanî kuvvetlere; acıklı azab (Âl-i İmrân, 3/21) Rabbin huzurundan kovulmaya; gece (Âl-i İmrân, 3/36), nefsin karanlığına; gündüz (Âl-i İmrân, 3/36), kalbin aydınlığına; (Âlûsî, 1415/1994: III, 119), kemikler (Bakara, 2/259), kuvvelere; et, (Bakara, 2/259), irfana; ruhun gıdası (Bakara, 2/259), şuhud yiyeceklerine ve vuslat içeceklerine (Bakara, 2/259); (Âlûsî, 1415/1994: III, 25-26), cisim, (Bakara, 2/26), kafese; kuşlar yani dört kuş, akıl, kalb, nefis ve ruha; dağlar, azamet, kibriya, izzet ve ezel cemali dağına işarettir. “Azamet dağının başına akıl kuşunu, kibriya dağının başına kalp kuşunu, izzet dağının başına nefis kuşunu, ezel cemalî dağı başına ruh kuşunu koy” diyen Âlûsî diğer bir yorumla dört kuş: tavus, horoz, karga ve güvercindir. Tavus, ucbe; horoz, şehvete; karga, hırsla; güvercin, dünya sevgisine (Bakara, 2/26) işarettir, yorumunu vermektedir.

Zât-ı Vâcibu’l-Vücut’a karşı varlık iddiası, günaha işarettir. (Âlûsî, 1415/1994: III, 103-104). Rızık: Allah katından akıp gelen hikmetler, ilimler, hakikatler ve marifetler gibi ruhanî rızıklardır. Me’ün şeytan: Nefsânî şehvetlerdir. (Âlûsî, 1415/1994: III, 143)

Bakara Sûresi’nin 246-251. âyetlerinde geçen terimlerin işarî manaları şöyledir:

Mûsa: Kalb; İsrailoğulları: Beden; Nebiyy: Akıl; Allah yolunda: Allah’a seyir ve kavuşma yolunda; savaş (cihad): Nefisle cihad; yurttan çıkarılma: Kabiliyetleri kaybetme;

çocuklardan uzak kalma: Kemalâtı yitirme; düşman: Nefs-i emare; nefis-i emmarenin zararları: Hayret, felaket, gurbet; Melik Tâlût: İnsanî ruh; tabut: Göğüs sandığı; sekine: Göğüs sandığındaki iman, Allah'a ünsiyetle itmi'nan, Musa ve Harun yani kalb ve sır hanedanından bir bakiyye. Hârûn: Sır; Lâilâheillellah: Asa ki, nefis sıfatlarının büyüsunü yutuyor; akıl: Vezir; gönül: Mareşal; nehir: Şehvet sularıyla beslenen cismanî tabiat; ruh Tâlûnunun tâbileri: Kalb, akıl, melik; Câlut: Nefis; kalb: Davut; taş: Teslimiyet; rıza: Mancınık; hilafet: Hükümdarlık; vâridat: Kuşlar; bedenler: Dağlar; taleb erbabı: Müridler; meşayih-i kâmilin: Vuslata ermişler. (Âlûsî, 1415/1994: II, 175-176).

Mâide (Mâide, 5/114): Sofra demektir. Sofra: İlimlerin, hikmetlerin, marifetlerin ve hükümlerin çeşitlerini içine alan şeriattır. (Âlûsî, 1415/1994: VII, 75) Kentlerin anası ve çevresindekiler (En'am, 6/92): Kalb ve kalbin kuvvetleridir. (Âlûsî, 1415/1994: VII, 226)

Bakara Sûresinin 164. âyetinin işarî tefsirinde Âlûsî, gökleri: ruhlar; yeri: nefisler; gece ve gündüzün değişmesini: ışık ve karanlık değişmesi; gemileri: bedenler; denizi: isti'dad; suyu (yağmuru): ilim; ölümü: cehalet; yeryüzünde hayat verip yaydığı canlıları: nefisler yerinde yaydığı hayvanî kuvveler; yer ile gök arasındaki emre hazır bulutları: nefis arzı ile ruh seması arasında emre hazır tecelliyat bulutları olarak tefsir etmektedir. (Âlûsî, 1415/1994: II, 37).

Bunlardan bir kısmı için insanın: "Ne kadar hoş te'vilve tefsirler" demesi mümkün olduğu gibi; bir kısmı için de: "tamamen tekellüften uzak yorumlar" diyebilmesi imkan dahilinde görünmemektedir. Çünkü benzeri yorumlara Âlûsî'nin kendisi de "tekellüf" demiştir. Mesela Kehf Sûresinin 94. âyetinde geçen "Zülkarneyn"i kalb, kâmil şeyh; "Ye'cüc ve Me'cüc" ü kıskırtıcılar, vehmî kuşlar, vesveseler ve hayalî çekişmeler; "yer"ibeden olarak yorumlayanların ağır bir tekellüfe girdiklerini söylemiş ve kınamıştır. (Âlûsî, 1415/1994: XVI, 55-56).

Kendisinin "kalb"i kimi yerde dağ, kimi yerde "Musa" ve "Davut"; "varidat"ı kuşlar; "bedenler"i dağlar; "ruhlar"ı gökler; "eşbah"ı yer; "merkebi"i kalbi taşıyan kalıp vb. şeklinde yorumlaması (Âlûsî, 1415/1994: III, 25-26) ne denli tekellüften uzaktır? Sanıyoruz işarî tefsirde tehlikeli olan, zâhiri inkar etmek veya zâhiri bâtının, bâtını da zâhirin yerine koymaktır. Âlûsî'nin te'villerini tekellüf olmaktan çıkararak ve hoş te'vil haline getiren, belki onun, ayetlerin zâhirini asıl olarak görmesi, işarî yorumları da bir zenginlik olarak değerlendirmesidir. (Âlûsî, 1415/1994: XIII, 137).

BİR KISIM SÜFİLERİN YORUMLARINI ELEŞTİRMESİ

Âlûsî'nin işarî tefsiri sekr ve istiğrak halinde yapılmış bir tefsir değildir. O, söylediklerini bilerek söylemiştir. Âlûsî, işarî tefsirinde uç noktalardan uzak kalmış, hatta bir kısım tasavvufçuların zâhiri inciten yorumlarını "bid'at" olarak değerlendirmiş ve onları şiddetle eleştirmiştir. Mesela:

Âlûsî, Ra'd Sûresinin 13. âyetinin işarî tefsirini yaparken, İbnu'z-Zencanî'nin: "Gök gürültüsü: meleklerin naraları; şimşek: kalplerinin çarpıntısı; yağmur da ağlamalarıdır." şeklindeki sözünü nakleder. Arkasından da "Zemahşerî'nin bunları, tasavvufçuların bid'atlerinden saydığını söyler. Ondan sonra da okuyucusuna döner ve şöyle der: Sanıyorum diyorsun ki: "Bu kitapta işaret konusunda zikredilenlerin çoğu bu kabildendir." Bu düşünceye vereceğimiz cevap şudur: Biz, sadece ve sadece işaret vardır; işaretten başka bir şey yoktur, demiyoruz. Lafzın medlûlü budur, yahut Allah Teâlâ'nın muradı budur, diye bir iddiada da bulunmuyoruz. Böyle bir düşünceye saplanmaktan Allah Teâlâ'ya sığınıyoruz. Bu itikad, apaçık sapıklıktan başka bir şey değildir." Sûfilerin muhakkikleri, buna inananın kâfir olduğuna dair kesin hüküm vermişlerdir. Ve'l-iyâzübillah. (Âlûsî, 1415/1994: XIII, 137).

Bu sözlerden anlaşılıyor ki, Âlûsî, tasavvufçuların bid'at ehlini tenkit ederken, yine tasavvufçuların kendisi gibi düşünen muhakkiklerini savunmakta, hatta onların sözlerini de mesned edinmektedir.

Yine Âlûsî, Hicr Sûresinin 30-33. âyetlerinin³ işarî tefsirinde vahdet-i vücud ehlinin birinin sözünü şöyle nakleder ve eleştirir: Onlardan biri dedi: Hiç şüphesiz mel'un (İblis), zannetti ki, Allah Teâlâ'dan başkasına secde etmemekle sağlam bir yerdedir ve sağlam bir iş yapmaktadır. Bu haliyle o hata etmiştir. Çünkü orada ondan başka yoktur. Çünkü Cem'ul-Cem⁴ hakikatinde gayriyyet kalkar, ikilik zâil olur gider. Ne Adem ile İblis arasında başkalık kalır, ne de başkalarının arasında. Bu sebeple sözcüleri şöyle demiştir:

ما ادم في الكون ما ابليس ما ملك سليمان و ما بلقيس
الكل عبارة و انت المعني يا من هو للقلوب مقتا طيس

Kâinatta ne Âdem vardır, ne de İblis

Ne Melik Süleyman vardır, ne de Belkıs

Her şey ibaredir sen ise Ma'na

Ey kalblere ait olan mıknatıs!

Âlûsî, bunları naklettikten sonra bunlar hakkındaki görüşünü ortaya koyuyor ve diyor ki: Bu kelâmın benzeri sözler, bu gün sokaklarda câhillerin ve fâsıkların meclislerinde

³ Bu âyetlerin meâlî şöyledir: "Meleklerin hepsi topluca secde ettiler. Yalnız İblis, secde edenlerle beraber olmayıp kabul etmedi. Allah: "Ey İblis, nen var ki, sen secde edenlerle beraber olmadın?" dedi. İblis: "Ben bir çamurdan, değişikken bir balçıktan yarattığın insana secde edemem!" dedi." (Hicr, 15/30-33) Bu laîn şeytanın, Adem'den (a.s.) daha hayırlı olduğuna dair iddiasındaki yanlış ve demagojisi idi. Aklına gelmiyordu ki, sâdik muhibb, nasıl olursa olsun mahbubunun emrine imtisal eder. (1415/1994: XIV, 55).

⁴ Cem'u'l-Cem: Tamamen kendinden geçmek ve Allah'tan başka bir şey görmemek, vecd ve istiğrak halidir. (Uludağ, 1991: 819)

söylenip durmaktadır. Elbisede yırtık büyümüş, iş ciddileşmiştir. Allah Teâlâ'dan başka onu defedecek olan da yoktur. (Âlûsî, 1415/1994: XIV, 56).

Harflerden İşârî Yorum Çıkarması

Âlûsî, âyetlerde geçen kelimenin bütünü üzerine işârî açıdan yorumlar yapmanın yanında, bazen kelimelerdeki harflerin işaret ettiği manalara da dikkat çeker. Mesela, "sevmek" anlamına gelen (الحب) kelimesini izah ederken, sevmenin hakikatini, aslını ve fer'ini, sevmenin edeplerini, muhabbetin kısımlarını açıklar ve şöyle der: Sevgiyi izahta o kelimenin lafzı yeter. Zira onun lafzı (حاء) ve (باء)'dan ibarettir. (ح) boğaz harfindendir. (باء) ise dudak harflerindedir. Bunda şuna işaret vardır: Sevgi kalbi, dili, içi, dışı, gizliyi, açığı istila etmedikçe, ona sevgi denilmez. Bunun izahı uzundur. Bu kulun Rabbine olan sevgisidir.⁵ (Âlûsî, 1415/1994: III, 42) Bazen de kelimenin lafzında, harflerin mahreçleri yolundan buna işaret olduğunu söyler. Ama o işaretlerin neler olduğunu belirtmez. (Âlûsî, 1415/1994: III, 143)

Fikhî Hükümlerle İşârî Anlayışı İrtibatlandırması

Âlûsî'nin işârî tefsirinde, yer yer fikhî hükümlerle tasavvufî anlayışı telif ettiği de görülmektedir. Bu hususta da yine mutasavvifin görüşüne başvurmuştur. Bunların başında Şeyh-i Ekber dediği Muhiddin Arabî (k.s.) gelmektedir. Âlûsî'nin bu telif örneğinin en iyi tatbik şekli Mâide Süresinin 6. âyetinin işârî tefsirinde görüyoruz. Mesela: Fıkıh, abdest azalarını yıkarken yüzü yıkamanın farz olduğunu söyler. Tasavvuf da, Allah'tan utanmanın farz olduğunu söyler. Çünkü utanma, daha ziyade yüzle alakalıdır. Fıkıh, iki eli ve iki dirseği yıkamayı emreder. Şeyh-i Ekber bunun bâtinî hükmünü şöyle açıklar: İki eli, iki dirseği yıkamak, onları kerem ile, cömertlikle, başışlarla itisam ve tevekkül ile yıkamaktır. Fıkıh, başı meshetmenin farz olduğunu söyler. Tasavvuf, meshin manası, tezellüldür. Büyüklenmeyi, hatta tevazu ve ubudiyetle böbürlenmeyi silip atmaktır der. Fıkıh, ayakları yıkamanın farz olduğunu söyler. Tasavvuf ise, *Futuha'* da ifade edildiği gibi ayakları yıkamanın manası, cemaatlere yürümek, mescitlere gidip, gelmek, savaşta sabit kadem olmak, söz götürüp getirmemek, şımarık yürümek ve yürüyüşünde mutedil olmak demektir, der. (Âlûsî, 1415/1994: VI, 91-93).

İşârî Yorumlarını Dua ile Tamamlaması

Âlûsî, işârî tefsirini tamamladığı âyet gruplarının sonunda kimi yerde: "Bunun muradını en iyi bilen Allah Teâlâ'dır." (Âlûsî, 1415/1994: VII, 75) der; arkasından da ya konu ile ya da sûre ile alakalı duasını yapar. Buna birkaç misal vermek isteriz:

⁵ Letâif'in sahibinde de buna yakın bir mana görüyoruz. Der ki: el-hubbu = (الحب) iki harftir. (ح) ve (ب) diye (ح) dan ruha, (باء) dan bedene işaret vardır. Bu şu demektir: Seven, sevgilisinden hiçbir şeyini saklamaz. Ne kalbini, ne de bedenini. (Yani bütün varlığı ile onu sever.) (Kuşeyri, (t.y.):I, 148.)

1. Bakara Sûresinin tefsirini ve işârî tefsirini bitirdikten sonra aynı sûrenin son iki âyetindeki duaları kastederek Allah'a şöyle yalvarır:

Allahım! Bu dualara icabetten en büyük nasibi bize lutfeyle. Bizi isabetli söze ve sâlih amele muvaffak eyle. Kur'an'ı kalbimizin baharı, kulaklarımızın cilası, ruhlarmızın gezinti bahçesi eyle. Hedeflediğimiz şeyleri tamamlamayı bize kolaylaştır. Bu yoldaki engelleri bertaraf eyle. Tılsımlı hazinene, en büyük halifene selam ve salat eyle. Onun, senin kitabının esrarına vâkıf olan âline, hitabının hükmüyle kurtuluşa eren ashabına da... (Âlûsî, 1415/1994: III, 72)

2. Nisâ Sûresinin sonunda: "Zevk erbabına sınırlama olamaz. Allah Teâlâ'nın kitabı ise bir denizdir. Kovalar onu bitiremez. Doğru yola kavuşturan Allah Teâlâ'dır. O'nun kelamını anlamak için O'ndan başarı diliyoruz, ihsanını hediyeleriyle, in'aminin sofralarıyla göğüslerimizi açmasını istiyoruz. O'ndan başka Rab yoktur. O'nun hayrından başka bir hayrın da hayrı yoktur." (Âlûsî, 1415/1954: VI, 47). diye yakarıшта bulunmaktadır.

3. Mâide Sûresinin sonunda da mâide ile alakalı şu temennide bulunmaktadır:

"Biz, Allah Teâlâ'dan Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hürmetine her başlangıç ve her sonuçta kereminin sofralarını üzerimize indirmesini, bizden kesmemesini ve bize lütufta bulunmasını istiyoruz. (Âlûsî, 1415/1994: VIII, 25; VIII, 73).

ÂLÛSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFİR KAYNAKLARI

Yukarda da ifade ettiğimiz gibi Âlûsî, işârî tefsir yaparken kimi zaman kendi düşüncesiyle yetinmiş, kimi zaman da düşüncesini beğendiği mutasavvıfların sözleriyle tefsirini te'yid eylemiştir. Bunlardan bir kısmının ismini zikretmiş, bir kısmınınkini de zikretmemiştir. İsmi zikrettiklerinin başında:

a) *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütuhâtî'l-Mekkiyye* eserlerinin sahibi olan İbn-i Arabî (ö. 638) (1388/1968: 207) gelmektedir. Âlûsî, bunlar kadar olmasa da İbn-i Arabî'nin *Kitâbu'l-Kurbe*, *Kitâbu'l-Marife* ve *Kitâbu'l-Ya* eserlerinden de istifade etmiştir. (Çelik, 1996: 29).

b) Kuşeyrî'nin *Risalesi*.

c) Ebû Hamid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-din'i*.

d) İmam Şa'ranî'nin (ö. 973/1565) *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir'i*.

e) İmam Rabbanî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektûba'lı* da yine ismini zikrettiği eserlerdendir.

Âlûsî'nin çeşitli konularla ilgili görüşlerine yer verdiği ve ismen zikrettiği tasavvuf erbabı da şunlardır: Ca'feru's-Sâdik (ö.148/765), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd el-Bağdadî (ö. 298, 910), (Âlûsî, 1415/1994: VII, 256). Ebû Salih Hamdun (ö. 271/884), Şeyh Ebû Bekir el-Vasitî (ö. 320/932), Ebû Bekr Varrak (ö. 320/932), eş-Şiblî (ö.

334/945), (Âlûsî, 1415/1994: VIII, 24). İbn-i Atâ (ö. 369/979), Ebû Kasım Nasrabâdî (ö. 372/982). (1996: 29). Abdülkerim el-Cilî, "İmam" dediği el-Fahrurrâzî (ö.606/1209), Kadı Beydavî, Sa'di Lâmi, Şeyhu'l-İslâm Ebussuud, Ebû Yezidi'l-Bestâmî, Ömer b. El-Farız, el-Bâz ve İbnü'n-Nakîb (771/1369-816/1413) gibi şahsiyetlerdir. (Âlûsî, 1415/1994: III, 12, 24, 191; VI, 162; VIII, 165, 166, 256).

Âlûsî'nin istifade edip de ismini zikretmediği kaynaklar da vardır. Âlûsî, bunlardan yaptığı nakillerini ya doğrudan doğruya kendi yorumuymuş gibi, yahut "Ariflerden biri der ki" şeklinde ya da "denildi ki" ifadesinden sonra nakleder ki, bu sonuncuyu zayıf bulduğu söylenebilir. İstifade edip de kaynak göstermediği eserlere Necmüddin Dâye'nin *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî'sini*, Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârâtı*nı ve Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyanı*nı (1996: 31) misal gösterebiliriz.

İstifade ettiği halde kaynak göstermemek sadece Âlûsî'ye mahsus bir olgu değildir. Ondan önce de sonra da birçok müellif aynı yolu izlemiştir (1996: 31) ki, günümüzde bu pek makbul görülmemektedir.

Sonuç

Yapmış olduğumuz araştırmalar doğrultusunda, işârî tefsirin geç dönemlerde ortaya çıkmış bir tefsir çeşidi olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın zahir manasından başka bir mana taşımadığını iddia eden bir kısım zahirîler dışında genel anlamda İslam âlimleri tefsirin bu çeşidini kabul etmişlerdir. Âlûsî de işari geleneğin oluşturduğu şartlara göre tefsirini yapmış, bu şartlara uymayanları da şiddetle eleştirmiştir. Tekellüflü görünen yorumlarından dolayı da zaman zaman kendisi de eleştiri oklarına hedef olmuştur.

Âlûsî, işârî tefsirini yaparken kimi zaman kendi düşüncesiyle yetinmiş; kimi zaman da düşüncesini, beğendiği mutasavvıfların sözleriyle te'yid etmiştir. Bunlardan bir kısmının ismini zikretmiş, bir kısmını da ziretmemiştir.

Kaynakça

- Abdulhamid, Muhsin. (1388/1968). *el-Âlûsî Müfessiran*, Bağdat: Matbaatü'l-Maarif. Bağdat.
- Ahmed B. Hanbel, (1413/1993). *El-Müsned*, Beyrut.
- Âlûsî, Şihâbuddin Es-Seyyid Mahmud. (1415/1994). *Ruhu'l-Meânî fi't-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'l-Mesânî*.
- Ateş, Süleyman. (1974a). *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. (1974). *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul.
- Buhârî, Muhammed B. İsmail. (1991). *El-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut.
- Cerrahoğlu, İsmail. (1976a). *Tefsir Usûlu*, Ankara. (t.y.b) *Tefsir Târîhi*.
- Ennaifer, Hamida, (1998). *Les Commentaires Coraniques Contemporains Analyse De Leur Methodologie*, Pontificio Istituto Di Studie Arabi E D'islamistica, (Psar), Roma.
- Eroğlu, Muhammed, (1989). "Âlûsî", *DİA*, X, İstanbul.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, (1985). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul.
- Hindi, Hüsamüddin. (1405/1908). *Kenzü'l-Ummal Fi Süneni'l-Akvali Ve'l-Ef'al*, Beyrut.
- İbn Aşur, Muhammed el-Fadıl, (1417/1997). *et-Tefsir ve Ricaluhu*. Kahire.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, (t.y.). *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, (tahk: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Riyad.
- İbn Mâce, Muhammed B. Yezid, (t.y.) *Sünen*, Tahk. Muhammed Fuad Abdulbakî, İstanbul.
- Karakaş, Vehbi, (2002). *Âlûsî'nin Tefsirinde Âyetlerin İşârî Açısından Yorumu*, basılmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kattan, Menna', (1408/1998) *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Riyad.
- Kaysî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulmü'min, (1372/1953). *Şerh-u Makâmâtü'l Harîrî el-Basrî*, Tash. Hafacî, Muhammed Abdulmü'min, Mısır.
- Kırca, Celal, (t.y.). *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul.
- Müslim B. Haccac, (1983). *El-Câmiu's-Sahih*, Beyrut.
- Nesâî, Ahmed B. Şuayb, (t.y.a.), *Sünenü'n-Nesâî*, Beyrut.
- Râzî, Fahreddin Muhammed B. Ömer (t.y.). *Et-Tefsirü'l-Kebir*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Tahran.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *el-İtkan Fi Ulûmi'l Kur'an*, Tahk. Mustafa Dîbel-Buçâ, Beyrut. (1952b).

- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mısır.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr, *Tefsîri'l Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'il-Mesânî*, Beyrut.
- Turgut, Ali, (1991). *Tefsir Usûlu ve Kaynakları*, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, (1991a). "*Tasavvuf İstilahları*", (Tercüme Ettiği Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya* Adlı Eserinin Sonunda), Erdem Yayınları, İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, (1991b) *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul.
- Uludağ, Süleyman, (1969b) *Sülemî Ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul
- Yüce, Abdulhakim, (1996). Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf, İzmir.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, (1416/1996). *Et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn*, III. Baskı, Beyrut.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, (1372). *Menâhîlu'l-İrfan Fî Ulûmî'l Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır.

Tafsir bil Isharah in al-Alusi's Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an

Citation / ©- Karakaş, V. (2013). Tafsir bil Isharah in al-Alusi's Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 173-188.

Abstract- *Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud al-Alusi (1217-1270/1802-1854 was one of the 19. century's leading exegetists Al-Alusi , next to the interpretation of issues that must be present in a tafsir, gave place to tafsir al isharah that rely on by sufists The predecessor met with the successor views and al-ibarah integrated with al isharah in Alusi's work (Zerkânî, 1372: 556). Âlûsî did not find reasonable and acceptable both Batinis that refusing zahir of the Qur'an and some Sufis' words that against Ahl al-Sunnah beliefs. In this article, we try to offer into consideration isharah tafsir not the direction of riwayah and dirayah in Alusi's work.*

Key words- *al-Alusi, mysticism, al-isharah, al-zahir, al-batin, tafsir bil isharah.*

Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru

Ali PARLAK*

Atıf / ©- Parlak, A. (2013). Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 189-215.

Özet- Dil ve düşünce arasındaki ilişki birçok farklı disiplinin ilgi alanına girmektedir. Dil düşüncenin doğduğu, geliştiği ve varlık alanına çıktığı havzadır. Dilin yapı taşı olan tasavvurlarımız düşüncelerimizin oluşması ve şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla dil tasavvuru ve düşünce arasında yakın bir ilişki vardır. Bu makale Zahirî te'vil geleneğini meşru kılan dil tasavvurunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zâhirî te'vil geleneği statik bir dil algısı üzerinden nesnel bilgiye ulaşmayı amaçlayan bir yorum sistemidir. Bu sistemin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için kendini temellendirdiği dil tasavvuru ve bunun Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına etkilerinin bilinmesi önemli bir merhaleyi oluşturmaktadır.

Anahtar sözcükler- Zahirî te'vil geleneği, dil tasavvuru, nesnel bilgi, delalet, mecaz.

§§§

Giriş

Kur'an-ı Kerim miladi VII. yüzyılda yaklaşık olarak çeyrek asırlık bir zaman diliminde özgün formuyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) dilinden Arapça bir hitap olarak zuhur etmiş olup vahiy olgu diyalektiğinin etkin olduğu bir döneminden sonra mushaf şekline kavuşmuştur. Nüzul döneminde hitabın anlaşılmasına dolaylı katkı sağlayan tarihsel ortam, muhatapların hedef kitle olarak belirlenmesi ve muhatapların sosyo psikolojik sorunlarını çözümlmeyi hedeflemesi anlama sorununun minimum seviyede kalmasını sağlamıştır. Doğru anlamaya katkı sağlayan diyalog ortamının sona ermesi ve hitabın salt dilsel bir metne dönüşmesi, sonraki nesillerin yeni anlama sorunları ile karşılaşmalarına sebep olmuştur. Diyalog ortamının metinleşme süreciyle birlikte monoloğa dönüşmesi metnin nesnel anlamına dilsel veriler üzerinden ulaşma seçeneğini merkezi bir konuma taşımıştır. Tefsir tarihinde dilsel analitik yöntemini esas alan filolojik tefsir örneklerinin daha ilk asırlarda mevcut olması bu gerçeğin bir kanıtıdır.¹ İhtilafardan arındırılmış nesnel bir

* Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü, e-posta: ali.parlak@diyanet.gov.tr

¹ Karagöz Mustafa, "Dilbilimsel Tefsir ve Ku'an'ı Anlamaya Katkısı" Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s.128.

söylem geliştirmeyi amaçlayan zahiri te'vil, nassın farklı yorumlanmasını meşrulaştırmak için atıfta bulunulan dilsel alanı yeniden tanımlayarak işe başlamakta ve bu alan üzerinden kendi meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Bu sebeple zahiri te'vili doğru anlayabilmek için dil tasavvurunun bilinmesi önem arz etmektedir.

Zâhirî te'vil geleneğinin² Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada referans olarak kabul ettiği en temel referanslardan biri insani oydaşımın gerçekleştiği bir alan olması sebebiyle nesnel bir özelliğe sahip olan dildir. Dini metinlerdeki kavramların delalet ettiği manaları belirlemede kavramların dilde kullanıldığı anlamların temel referans olarak kabul edilmesi mezkur sistem içinde dilin merkezi bir konuma sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.³ Zira nassı anlama ve yorumlamada kavramların dilde kullanıldığı temel anlamların dikkate alınmaması kavramların medlullerinin keyfi olarak belirlenmesine sebep olur ki; bu durum hakkın bâtil, bâtılın hak olarak isimlendirilmesine kadar giden bir sübjektifliğe yol açar. Bu sebeple nesnel bilgiye ulaşabilmek için aksi bir delil olmadığı müddetçe kavramların dilde vaz'olunduğu anlamların esas alınması ve keyfilikten kaçınılması zorunludur.⁴ Aslında bu yaklaşım zahirilerin Kur'ân'ı anlama yöntemlerini şekillendiren tutumun bir ifadesi niteliğindedir. Metnin nesnel ve otantik anlamına ulaşmayı amaçlayan bu yaklaşım belli ölçüde nesnellığe sahip olan dil üzerinden nesnel anlama ulaşmayı amaçlamakta ve dilsel verileri temel referanslardan biri olarak görmektedir.

İnsanlar arasındaki temel iletişim aracı olan dilin bu işlevi sağlayabilmesi için lafızların dilde vaz'olunduğu temel anlamlar üzerinde sağlanan oydaşımın yanı sıra, İbn Hazm'ın düşüncesinde dilin, her mana için bir kelime denklemine uygun olarak Allah tarafından yaratılması, kavramlar üzerindeki bireysel tasarruf imkanını ortadan kaldırmakta ve Kur'ân'ı anlamada zâhirî anlamın önemini daha da pekiştirmektedir.⁵ Ona göre Kur'ân'daki lafızları dilde vaz'olunduğu manadan başka bir manaya hamletmek için naklî bir delilin bulunması zorunludur. O, bu durumu şöyle izah etmektedir: Kur'ân'daki lafızların manalarını tayin ederken indirildiği dil olan Arapça'da vaz'olunduğu zâhirî anlamları esas almak gerekir. Aklî veya naklî bir delil olmaksızın lafızların manalarını dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamdan farklı bir anlama hamletmek doğru bir yaklaşım değildir. Lafızların dilde

² Zahiri te'vil geleneğinden İslam düşünce tarihinde Davud ez-Zahiri ile başlayan, İbn Hazm ile bütün boyutları ile bir sistem olarak teşekkül eden ve dini metinlerin yorumlanmasında aksine bir delil bulunmadığı sürece lafızların dilde vaz'olunduğu manaları esas almayı temel prensip olarak kabul eden oluşumu kastetmekteyiz. (Geniş bilgi için bkz. Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirîlik ve Zahirî Te'vil Geleneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü" yayınlanmamış doktora tezi)

³ Said el-Afgânî, *Nazarât Fi'l-Lüğa İnde İbn Hazm*, t.y. s. 31.

⁴ İbn Hazm ez-Zâhirî, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l Ehvâ-i ve'n-Nihal*, Matbaatü'l Edebiye Mısır 1317 h., II, s. 118.

⁵ Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil Between the Mu'tazilite Abu'l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhirî", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II, Spring/Summer 2003, Los Angeles/ Amerika Birleşik Devletleri, s. 342.

vaz'olunduğu zâhirî anlamdan başka bir anlama hamledilebilmesi için Kur'an'dan ayet, Sünnetten bir delil, âlimlerin icmâ'î ya da lafzın dilde vaz'olunduğu zâhirî anlamda kullanılmasını imkânsız kılan aklî bir delilin olması zorunludur. Bu referanslar olmaksızın kavramların delaleti üzerinde tasarrufta bulunarak yapılan yorum geçerli değildir.⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi dilsel referans ve lafzın vaz'olunduğu zâhirî anlama sadakat, İbn Hazm'ın savunduğu en temel prensiplerden biridir. Bu bağlamda Câbirî'nin onun geliştirdiği yorum metodunu, beyanı yeniden tesis etmeyi hedefleyen ve irfanî dışlayarak burhan ile beyan arasındaki ilişkileri yeniden tesis etmeye çalışan felsefi boyutlara sahip düşünsel bir proje⁷ olarak tanımlaması İbn Hazm'ın yorum metodunda ideolojik bir lafızcılık olmadığını göstermesi açısından manidardır. Yaşadığı dönemdeki yorum çeşitliliği ve lafzın anlamını sezgi ve bireysel tecrübe ışığında sürekli yapılandıran irfanî yorum geleneğinin⁸ etkin olduğu bir atmosferle birlikte düşünüldüğünde İbn Hazm'ın yorum metodunun bir farkındalığın ve maksatlılığın ifadesi olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hazm'ın eserlerinde dilsel referansın ne kadar güçlü ve etkili olduğunu gösteren örneklerle sıkça karşılaşmak mümkündür. O Kur'an'ın en temel ve halk arasında farklı bir anlamda kullanılan 'kazâ' ve 'kader' kavramlarının delaletlerini dilsel bağlamı esas alarak tanımlamakta ve bu kavramlara zaman içinde dilde cari olmayan anlamlar yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Arapça ve Kur'an'ı Kerim'de 'kazâ' kelimesi emretmek, hüküm vermek ve haber vermek anlamlarına gelmekte olup, Allah'ın bireylerin hayatına müdahale etmesi ve onları zorlaması gibi kaderci düşünceyi besleyen bir anlam içermemektedir. 'Kader' kelimesi ise bir şeyi düzenlemek, bir şeyin son bulduğu nokta anlamlarına gelmektedir. Arapça'da bir şeyi düzenlemek ve sonlandırmak anlamında "gaddertü'l-binae takdiren" şeklinde bir kullanım da mevcuttur. Kur'an'da ise "ve gaddera fihâ evgâtehe"⁹ ve "innâ külle şeyin halaqnâ bi gaderin"¹⁰ ayetlerinde olduğu gibi kader kelimesi düzenlemek anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla 'kazâ' Allah'ın bir şey hakkındaki olumlu ya da olumsuz hükmü, 'kader' ise bir şeyi var etmesi ve düzenlemesi anlamına gelmektedir. İbn Hazm'a göre bu kavramlara bunun dışında bir anlam vermenin aklî ve naklî bir dayanağı yoktur.¹¹ Her düşünce kavramlar üzerinden varlık dünyasına çıkar ve kavramların sistem içinde kazandığı manalar üzerinden anlaşılır hale gelir. Bu

⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, III s. 50.

⁷ el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 353.

⁸ Maribel Fierro, "The Polemic About The Karâmât al-Awliyâ' and The Development of Sufizm in al-Andulus (Fourth/ Tenth- Fifth/ Eleventh Centuries)", *Bulliten of the School of Oriental and African Studies*, University of London, LV, Number II, s. 236.

⁹ 41/ Fussilet, 10.

¹⁰ 54/ Kamer, 49.

¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 51-52.

sebeple kavramların bir düşünce sisteminde kazandıkları anlamların doğru olarak tespit edilmesi, doğru bilgi üretme ve sistemin aslına uygun olarak anlaşılabilmesi için önemli bir merhaledir.

İbn Hazm fikhî meselelerin çözümlenmesinde de dilsel referansı esas alan bir yaklaşım sergilemektedir. O üzerinde uzun tartışmalar yaşanan meselelerin çözümünde dil merkezli bir yaklaşım sergileyerek çözüme ulaşan bir metot takip etmektedir.¹² Bu yaklaşımın uygulandığı örneklerden biri domuz eti ve domuzun yan ürünlerinin kullanılması bağlamında yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalar, ilgili ayetin domuzun sadece eti ya da yağı, derisi ve diğer yan ürünlerini haram kılıp kılmadığı noktasında cereyan etmiştir. Söz konusu ayette “*De ki Bana vahyolunanda leş ya da akıtılmış kan yahut pis olan domuz eti, ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka yasaklanmış bir yiyecek bulamıyorum.*”¹³ buyrulmaktadır. Ayette domuz etiyle ilgili “ev lahme hıncîrin fe innehu ricsun” ibaresi geçmektedir. İbn Hazm, bu ibareden hareketle “innehu” kelimesindeki “hû” zamirinin, zamir en yakındaki isme râcidir dilbilgisi kaidesi gereğince domuzun raci olduğunu, dolayısıyla domuzun ‘ricz’ olarak nitelendirildiği, buradan hareketle domuzun eti ve yan ürünleriyle beraber haram kılındığı sonucuna ulaşmıştır.¹⁴

İbn Hazm’ın dilsel referansı esas alarak çözümlenmeye çalıştığı diğer bir konu ise Hz. İsa bağlamındaki ayetler çerçevesinde süregelen tartışmalardır. Hz. İsa’nın ilâhî bir tabiata sahip olup olmadığına dair tartışmalar hem Hıristiyan ilahiyat geleneğinde hem de Kalam ilminde önemli bir yer tutmaktadır. Bu tartışmalar Kur’an’da da zikredildiği gibi Hz. İsa’nın kelime olarak isimlendirilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kur’an’ı Kerim’de “*Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa’dır.*”¹⁵ buyrulmaktadır. İbn Hazm buradaki ‘ismuhu’ kelimesindeki zamirin Hz. İsa’ya râci olduğunu, Hz. İsa’nın Allah’ın kelimesi olarak nitelendirilmesi ve zamirin kelimeye râci olması durumunda buradaki zamirin müenneslik zamiri olması gerektiğini belirterek, Hz. İsa’nın Allah’ın kelimesi olarak isimlendirilmesinin hakiki anlamda olmadığını savunmaktadır. Ona göre Hz. İsa ile Allah’ın kelimesi arasında bir denklik olsaydı bu durum ‘ismuhu’ yerine ‘ismuhâ’ ibaresi kullanılarak tasrih edilirdi.¹⁶ İbn Hazm kavramların anlamlarını dilsel referanslar ve Kur’an’ın iç bütünlüğüne uygun olarak tayin ederek nesnel anlamı ortaya komayı ve bu nesnel anlam üzerinden dini alandaki ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

¹² Ahmet Tahir, *Menhecû'l-medreseti'z-Zâhiriyye fî tefsir'n-nususi'd-diniyye*, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, Riyad 2005. s. 195.

¹³ 6/ Enâm, 145.

¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-â'sâr*, (Tah: Abdulgaffar Süleyman Bendârî), Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1988. s. 124.

¹⁵ 3/ Âl-i İmrân, 45.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Usul ve'l-furû*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1984, s. 81.

Kanaatimize göre Hz. İsa'nın Kur'an'da kelime olarak isimlendirilmesi onun yaratılış icabı Allah'ın kudretine işaret etmesinden başka bir mana ve maksat ifade etmemektedir. Esasen bu durum dilde her kelimenin bir anlama delalet ederek insanlara bir mefhumu ifade etmesinden kinaye olarak Hz. İsa'nın yaratılış itibarıyla Allah'ın kudretine işaret eden bir fenomen olma niteliğini vurgulamak maksadına matuftur. Dolayısıyla ayet biz kudretimizin bir eser ve göstergesi olarak Hz. İsa'yı babasız olarak yarattık anlamına gelmektedir. Bu bağlamda gündeme gelen tartışmalar, hâdis ve ayetlerin kastedileni aşacak şekilde anlaşılma ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

1. Dilin Doğuşu

Dilin kaynağı hakkındaki tartışmalar dilin ıstılâhî ya da tevkifî olup olmadığı bağlamında cereyan etmiştir. Tartışma konusunun alanı dilin ilk ortaya çıkış evresidir. Burada merak edilen husus, başlangıçta dilin insanî bir tecrübe sonucu mu ortaya çıktığı, yoksa öğretmen öğrenci metaforunda olduğu gibi ilk insana Allah tarafından mı öğretildiğidir. Bu tartışmada İbn Hazm, dilin insana Allah tarafından öğretildiği tezini savunmakta olup bu düşüncesini naklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. O, konuyla ilgili ayetleri yorumlarken reel durumu da gözlemleyerek nass ve reel durumu birbirini destekleyecek şekilde yorumlamaya çalışmaktadır.

İbn Hazm ve dilin tevkifiliğini savunanların en güçlü naklî delili yaratılış kıssasında geçen ve inşanın yaratılışını gerekçelendirmeye yönelik "*Allah Âdem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklerle arzedip: Eğer sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*"¹⁷ ayetidir. İbn Hazm'ın dilin ıstılâhî olmadığına dair aklî delilleri ise naklî delilin zâhirî yorumu ve ispatından ibarettir. Ona göre dilin ıstılâhî olabilmesi kemale ermiş, zihinsel donanım ve mevcudatın bilgisine sahip insanların kâinattaki eşyalar üzerinde gözlem yapmalarını, nesnelerin temel niteliklerini, farklılık ve benzerliklerini tam olarak ortaya koyan isimler koymalarını zorunlu kılmaktadır. Dilin ıstılâhî olabilmesi için nesnelerin isimlendirilmesi ve niteliğinde tam bir mutabakatın sağlanması zorunlu bir ön şarttır. Ona göre çevremizde gözlemlediğimiz gerçeklik insanın böyle bir donanıma doğuştan sahip olmadığını ve böyle bir donanıma sahip olabilmesi için doğumundan sonra yılların geçmesini gerektirmektedir. Ayrıca insanların bu kabiliyetlerini geliştirebilmeleri için birilerinin yardımına ihtiyaç duydukları realitede gözlemlenen inkârı mümkün olmayan bir hakikattir. Bu durum, ilk insan için de dili öğretecek bir öğretici ihtiyacını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla ilk insana dili öğreten ve kavramları vaz'edenin Allah olduğu gerçeği naklin yanı sıra aklen de sabit bir gerçektir.¹⁸ Kanaatimize göre İbn Hazm'ın dilin doğuşu ile ilgili düşüncesi statik bir dil tasavvurunu ihsas etmekte olup dilin yapısında var olan dinamik ve değişkenliği minimize ederek dil üzerinden

¹⁷ 2/ Bakara, 31.

¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usulî'l Ahkâm* Dâru'l Hadis, Kahire, t.y, I, s. 32.

temellendirilmeye çalışılan subjektif yorumlara karşı yöntemsal bir tavır sergilemeyi amaçlamaktadır. Böylece dil statik bir yapı olarak tasavvur edilmekte ve kavramların delaletlerinin belirlenmesinde kişisel müdahaleler ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

İbn Hazm'ın isimlerin türetilmesiyle ilgili düşüncesi de bu temel tezini destekler mahiyettedir. O, isimlerin farklı köklerden illet benzerliğine binaen türetildiği düşüncesini kıyasa zemin hazırladığı gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre tabiattaki nesnelere illet yerine sıfattan hareketle isim verilmiştir ve doğru olan isimlendirme şekli de budur. Yumurtaya beyaz, namaz kılanı namaz kılan anlamında musallî, günah işleyene fâsik anlamına gelen isim konması bunların sıfatlarıyla alakalıdır. Buradan hareketle özel isim, cins isim ve sıfatlarda tevkifilik esas olup illete mebni bir istilâhîlikten söz etmek mümkün değildir.¹⁹

İbn Hazm'a göre nesnelere illete binaen isimlendirilmesi dilin iç dinamiklerine göre de mümkün değildir. Ata ihtişamından dolayı 'hayl', şahine yükseklerden uçmasından dolayı 'bâzî' isminin verilmesini bu şekilde gerekçelendirmek doğru değildir. Dil sistemi içinde böyle bir ilke geçerli olsaydı aslan 'hayl', gök ve bulutlar 'bâzî' olarak isimlendirilmeye daha layık olurdu. Çünkü aslanın ata göre daha ihtişamlı ve bulutların şahinden daha yükseklerde olduğu beşeri tecrübe ile sabittir. İbn Hazm dil sistemi içinde türetme yoluyla kavram üretmeye de karşı çıkmakta her kavramın konulduğu mana için biricik ve özel olduğundan hareketle 'hayl' kelimesinin 'hayula' kelimesinden türediğini savunmak onunda başka bir kelimedenden türediğini kabul etmeyi gerektirir ki; bu tarz bir isimlendirme şekli Allah'tan başka ezeli şeylerin olabileceğini hissettiği için sakıncalıdır.²⁰

İbn Hazm'ın kavramların doğuşunu açıklamada illet merkezli yaklaşımı eleştirdiği diğer çarpıcı bir örnek te 'hamr' kelimesidir. Bazıları meyve suyunun tatlı iken 'asîr', sarhoşluk verici illeti artınca 'hamr', sarhoşluk verici özelliği daha da şiddetlenince sirke anlamına gelen 'hall' kelimesiyle isimlendirildiğini savunmaktadır. Ona göre isimlendirme çevremizdeki nesnelere sıfatları esas alınarak gerçekleşmekte farklı sıfatlara sahip her nesneye farklı isimler verilmektedir. İbn Hazm'a göre illet temelli isimlendirmeye insanın gücü yetmez. Çünkü iletişimi sağlamak için vaz'olunan isimleri tek tek illetlendirerek bir iletişim ağı oluşturmak insanın güç ve takatının üzerindedir. Ona göre sarhoşluk veren nesneyle ha, mim ve ra harflerinden oluşan 'hamr' kelimesi arasında mantıksal ve illete bağlı zorunlu bir bağ yoktur.²¹ Dili vaz'eden Allah her nesneye bir isim koymuştur ve bu illet merkezli bir yapılanma değildir.²² İbn Hazm'ın hem dilin tevkifi olduğunu savunması hem

¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 558.

²⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 559.

²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 560.

²² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 29.

de dil sistemi içinde illet merkezli isimlendirmeyi kabul etmemesi statik dil anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İbn Hazm'ın illet merkezli isimlendirmeye sıcak bakmayıp sıfat merkezli isimlendirmeyi savunmasının arkasında kıyasa karşı bir refleks yatmaktadır. Ona göre kıyasın meşruiyetini savunanların ileri sürdüğü delillerden biri de isimlerin nesnelere bir illete binaen konulduğu düşüncesidir.²³ Aslında İbn Hazm, dilde illet merkezli kavram türetilmesine karşı çıkararak kıyasın geçerliliğini savunanların dilsel delillerini geçersiz kılmayı amaçlamaktadır.

Dil ve kavramların kaynağını bu şekilde tasavvur eden İbn Hazm, bütün dillerin bir dilden türediğini, dillerdeki farklılaşmanın zamanla meydana gelen göçlere bağlı olarak meydana gelen mekânsal farklılaşmadan sonra oluştuğunu, yaratılan ilk dilin hangisi olduğunun tespit edilmesinin ise çok zor olduğunu iddia etmektedir. İbn Hazm zikredilen ilk evreden yani Allah'ın insana dili öğretmesinden sonra insanların kavram üretmesine imkân olduğunu inkâr etmemektedir. Ona göre gündelik hayatta karşılaşılan yeniliklere kavram üretebilmek için iletişimin sağlandığı bir kavramlar ağına ihtiyacın olması, dilin insanoğluna ilk kez verili bir düzen olarak sunulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda o dilin insana öğretilmesini hakiki anlamda kabul etmekte ve ilk insana öğretilen dilin diğer dillere göre en mükemmel, en açık ve ibare açısından en sade dil olduğunu savunmaktadır.²⁴ İbn Hazm, insanların kavram üretmelerine delil olarak müşriklerin putlara koydukları isimleri konu alan ayeti delil göstermektedir. O "*Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve atalarınızın uydurduğu isimlerden başka bir şey değildir.*"²⁵ ayetini yorumlarken putların isimlendirilmeden önce mevcut olduğunu, müşriklerin onları isimlendirdikten sonra ibadet edilen bir nesne hüviyetini kazandıklarını belirtmektedir.²⁶ Bu da insanların kazandıkları tecrübe ve deneyimleri kavramlaştırarak dilin gelişimine katkı sağladıklarını göstermektedir.

İbn Hazm'ın düşüncesinde dilin yaratıcısının Allah olması ve bu alanın insani müdahaleye kapalı olması statik dil tasavvuru ve buna bağlı olarak oluşan yorum sisteminin en önemli sebeplerinden biridir. Buna paralel olarak vahiy sürecinde de bu hassasiyete dikkat edilmesi ve kavramların delaletleri üzerinde ancak Allah ve resulünün tasarrufla bulunabileceği telakkisi bu statik yapının vahiy alanında da geçerli olmasına sebep olmuştur. Kanaatimize göre onun düşünce sisteminde kavramlar üzerindeki muhtemel tasarrufa karşı oluşan teyakkuzun temelinde ilahi kaynaklı bir dil anlayışı yatmaktadır.

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, s. 558.

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 33.

²⁵ 12/ Yusuf, 40.

²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 28–29.

İbn Hazm ve dilin tevkîfî olduğunu savunanların bu düşüncelerini ispat etmek için getirdiği naklî delil, dilin ıstılâhî olduğuna işaret edecek şekilde de yorumlanabilir. Yaratılış kıssasındaki konuyla ilgili ayetin dilin ıstılâhî bir karaktere sahip olduğuna delil teşkil edecek şekilde yorumlanması realiteye daha uygun düşmektedir. Konuyla ilgili ayet çerçevesinde geçen olayın iki farklı boyutu vardır. Bunlardan birincisi, ayetin lafzî delaletinden anlaşılan ve Allah'ın bütün isimleri Âdem'e öğrettiği düşüncesini ihsas eden boyuttur. Ancak bu yaklaşım dillerin gramatik yapısının ve kavramları oluşturan seslerin her dilde farklı olmasını izah etmekte yetersizdir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir ayrıntı da Allah'ın nesnelere Âdem'e sunması ve Âdem'in nesnelere ismini tek tek söylemesidir. Dolayısıyla Allah'ın isimleri Âdem'e öğretmesi, insanın kavram ve bilgi üretecek bir fitrata sahip olduğuna, nesnelere karşılaşması ve onları isimlendirmesi ise bu fitratin işlevsel hale gelmesine işaret etmektedir. Eşyanın isimlendirilmesindeki temel espri, eşyanın bilgisine ulaşmaktır. Bu açıdan baktığımızda kavram üretmenin doğasında teleolojik²⁷ bir farkındalık vardır. Çünkü nesnelere isimlendirilirken fayda prensibi esastır. Yani bir ismi duyduğumuzda onun işaret ettiği nesne zihnimizde işlevselliği ile canlanır. Böylece kavramlaştırma şeklinde gelişen dil varlığın bilgisini ihtiva eden şifreler düzeneğine dönüşür. Kıssayı bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde, '*Allah Âdem'e isimleri öğretti*' cümlesiyle insanın eşyanın bilgisine ulaşabilecek bir kabiliyete; arz edilen nesnelere isimlerinin bilinmesi bölümünde ise insanın eşyaya yönelmesi ve varlığın bilgisine ulaşma kabiliyetinin ortaya çıkış formuna işaret edildiği söylenebilir. Kıssayı bu açıdan değerlendirdiğimizde dil, Allah'ın insana ihsan ettiği, eşyanın bilgisini edinebilme yeteneğinin bir tezahürüdür. Dolayısıyla söz konusu ayetin Kur'an'da sıkça karşılaşılan insan tarafından gerçekleştirilen fillerin potansiyel olarak Allah'a ait olduğunu vurgulamak için Allah ile ilişkilendirilerek sunulması üslubunun bir sonucu olarak değerlendirilmesi ve mecazi anlamda anlaşılması daha doğru bir yaklaşımdır.

2. Lafzın Vaz'ı ve Manaya Delaleti

İbn Hazm'ın yorum metodunda lafız-mana ilişkisi önemli bir yere sahiptir. Onun lafzın vaz'ı ve manaya delaleti bağlamındaki düşüncelerini ortaya koymak, hem yorum metodunu doğru olarak ortaya koymamıza hem de hakkındaki meşhur olan zâhirî tanımlamasının mahiyetini ve bu tanımlamanın sınırlarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira İbn Hazm muhalifleriyle tartışmalarını dilsel zemin üzerinden yürütmekte ve genellikle muhaliflerinin yanlışlığını dilsel bağlam üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır.

İletişim aracı olan dilin en temel unsuru şüphesiz kavramlardır. Kavramlar çevremizde mevcut olan nesnelere tanımlanması sonucu oluşan soyutlamalardır.²⁸ Bu

²⁷ Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumlamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 116.

²⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2005, s. 58.

sebeple her kavram ister somut ister soyut nesneye delalet etsin işaret ettiği nesnenin bilgisini içermektedir. Yine kavramlar zihnimizde nesnelere işlevselliğini çağırıştırır ve iletişim bu işlevsellik üzerine inşa edilir. Örneğin kitap kavramı delalet ettiği nesne hakkında zihnimizde bir çağırışım yapmakta ve bize bu nesne hakkında bilgi vermektedir. Bu açıdan baktığımızda dilin teleolojik bir kurguya sahip olduğunu ve bu özelliğin iletişim boyutunu yapılandıran temel bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. Dilin en temel unsuru olan kavramlar farklı bağlamlarda farklı anlamlar ifade edecek şekilde kullanılabilir ve genellikle anlama sorunu farklı anlama delalet edecek şekilde kullanılan kavramlardan kastedilen anlamın doğru olarak belirlenememesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle dilsel metinlerin doğru olarak anlaşılması ve yorumlanmasında kavramların kullanıldığı bağlamdaki anlamlarının doğru olarak tespit edilmesi birinci derecede önemi haizdir.

İbn Hazm'ın kavram anlayışı epistemolojik bir niteliğe sahiptir. Ona göre kavramlar sadece nesnelere işaret eden simgelerden ibaret değildir. Kavram ve delalet ettiği nesne arasında dilin ilk vaz'edici tarafından konulan bilgisel ve insani müdahalelere kapalı bir ilişki vardır. Allah kâinatı yarattığında her nesne için o nesnenin bilgisini ihtiva eden bir isim koymuştur. Bu sebeple herhangi bir nesne için konulan ismin başka bir nesne için kullanılması mümkün değildir. Bir nesnenin herhangi bir sıfat veya özelliğinde meydana gelen değişim sebebiyle o nesne için başka bir isim kullanılabilir. Varlığın tabiatını etkileyen değişim ise iki şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi tohumun ağaca dönüşmesi gibi Allah'ın tabiata koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşen ve herkes tarafından müşahade edilen değişimlerdir. Diğerisi ise Peygamberler vasıtasıyla meydana gelen ve nesnelere tabiatına sirayet eden değişim olup bunlar aynı zamanda Peygamberlerin doğruluğunu ispat eden mucizelerdir. İbn Hazm Peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların sihirleri arasındaki farkı, Peygamberlerin müdahalelerinin hakiki ve varlığın tabiatını değiştiren bir mahiyete sahip olduğu, sihirbazların yaptıklarının ise varlığın tabiatına sirayet etmeyen bir niteliğe sahip olduğu şeklinde formüle etmektedir. Ona göre doğal değişim yasası ve peygamberlerin müdahalesi haricinde nesnelere tabiatında gerçekleşen bir değişimden söz etmek mümkün olmayıp bir mana için konulan lafzın başka anlamda kullanılması doğru değildir. Varlık ve dil arasındaki bu yapının aksini kabul etmek mümkün, mümteni ve vacibi aynı şey olarak telakki etmek anlamına gelir ve mümkün olanı mümteni, vacib olanı mümkün kategorisine koymak değişmez hakikatlerin varlığını inkar etmek anlamına gelir.²⁹ Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm'ın yorum metodunda lafız-mana ilişkisi statik özellik arz etmekte olup bunun değişmesi ancak medlülün değişmesiyle mümkün olabilir.

²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 2-3.

Dilsel iletişim tabiatındaki her nesne için nesneyi tanımlayan bir isim ve bu isim üzerinde gerçekleşen toplumsal oйдаşım esasına göre gerçekleşmektedir.³⁰ Doğru bir anlamın gerçekleşmesi için kavramların dilde kullanıldığı anlama riayet edilmeli ve delaletleri bu verili alan üzerinden belirlenmelidir. İbn Hazm'a göre bir cins için konulan kelime onun bütün nevilerine; bir nev' için konulan kelime de kapsamına giren bütün tikellere dilsel oйдаşım gereği delalet eder. Dolayısıyla cins ismin bütün neviler ve nev için konulan ismin bütün tikellere delaletini ispat etmek için delile gerek yoktur. Aksi takdirde dilde mevcut olan bu tür kelimelerin iletişimde kullanılması ve medlulleri hakkında bilgi aktarımında bulunulması mümkün değildir.³¹ Buradan İbn Hazm'ın kavramların farklı anlamlarda kullanılabileceği gerçeğine karşı çıktığı anlaşılmalıdır. Ona göre kavramların dilde vaz'edildiği anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını ispat etmek için ya nass ya da sahih bir icmânın olması gerekir. Bir kimsenin lafzın anlamı üzerinde bu tür bir delil olmaksızın tasarrufta bulunması ve lafzı dildeki zâhiri anlamından başka bir anlama hamletmesi caiz değildir. Ona göre delilsiz olarak kavramları farklı bir anlama hamletmek ya da tahsis etmek tahrifle aynı anlama gelmektedir.³²

Kur'an'ı Kerim'in evrensel bir hitap olduğu iddiası muvacehe ayetleri üzerinden ispatlanmaya çalışılan ve hatırı sayılır taraftarı olan bir iddiadır.³³ İbn Hazm bu düşüncüyü savunmak için kullanılan ayetlerin medlullerini tarihsel bağlamı esas alarak belirlemede ve bu ifade kalıplarının umum ifade etmediğini savunmaktadır. Ona göre lafızlar dört yerde dilde vaz'olunduğu zahiri anlamdan farklı anlamalara delalet edecek şekilde kullanılabilir.³⁴ Bunlardan birincisi umum ifade eden lafzın vaz'olunduğu mananın hepsine delalet etmeyecek şekilde kullanılmasıdır. Buna örnek "*İnsanlar müminlere insanlar sizin için toplandı dediler.*"³⁵ ayetidir. İbn Hazm'a göre buradaki insan lafzı dilde vaz'edildiği zahiri anlam itibarıyla umum ifade etmesine rağmen bu ayette insan nev'inin hepsine delalet edecek şekilde kullanılmamıştır. Ayetin indiği tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda olayı haber verenler, Müslümanlar ve Müslümanlara savaş açmak üzere toplandığı söylenenler olmak üzere üç farklı insan grubunun bulunduğu müsellemidir. Dolayısıyla ayette kullanılan insan lafzı, Müslümanlara karşı savaş hazırlığında olan insanları kastedecek şekilde kullanılmış olup bütün insanlara delalet etmemektedir.

³⁰ Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 2000, s., 44.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 363.

³² İbn Hazm, *en-Nubez fi-Usul'il-Fıkh'iz-Zâhiri*, (Tah: Muhammed Zahid İbnu'l-Hasan el-Kevseri), Matbaatu'l-Envar 1940, s. 24.

³³ Öztürk Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s., 83.

³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 385.

³⁵ 3/ Âl-i İmran, 173.

İbn Hazm'a göre Kur'an'da öldükten sonra tekrar dirilmeye inananlara bir reddiye niteliğinde olan "*İster taş veya ister demir, isterse gözünüzde büyüyen herhangi bir mahluk olunuz. Onlar bizi tekrar kim diriltecek diyecekler? Sizi ilk yaratan de..*"³⁶ ayetinde zikredilen taş ve demir olunuz ifadesi akli olarak emir manası ifade etmek yerine muhababa acziyet duygusunu hissettirmek anlamında kullanılmıştır. Çünkü aklen kimsenin taş veya demir olma kudretine sahip olamadığı açık olarak bilinen bir gerçektir. Şayet bu fiiller Allah'ın yaratması ile ilgili bir bağlamda kullanılsaydı o zaman kavramları hakiki anlamda anlamak gerekirdi. İbn Hazm'a göre lafızların dilde kullanıldığı zahiri anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını ispat etmek için tabii ve nakli delillerin bulunması ve mananın delillerin muktezasına göre belirlenmesi gerekir.³⁷ İbn Hazm tabii delille akli delilleri kastetmekte ve ayetlerin indirildiği tarihsel bağlamı da akli delile bir referans olarak kabul etmektedir. Nakli delille ise ayet, hadis, Hz. Peygamberden lafzın delaletini beyan eden bir fiil veya ikrar ve icmayı kastetmektedir.³⁸ Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi O nassı anlama ve yorumlamada sadece lafızların dildeki zahiri anlamları ile yetinmemektedir. Onun lafızların delaletleri üzerinde delil olmaksızın tasarrufta bulunmaya karşı çıkması ve katı bir tavır sergilemesini nesnel bir söylem üretme çabası olarak değerlendirmek gerekir.

İbn Hazm'a göre lafızların dilde kullanıldığı zahiri anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını ispat etmek için nakli bir delilin olması gerekmektedir. Akli delilde olduğu gibi nakli delil olmaksızın lafızların delaletlerinde bir tasarrufta bulunmak doğru bir yaklaşım değildir. Ona göre "*Babalarının evlendiği kadınlarla evlenmeyin.*"³⁹ ayetinde zikredilen 'ebun' kelimesi kişinin neseb itibarıyla babası, ana ve baba tarafından dedesine delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen "*Neseben haram olanlar emzirme yoluyla da haram olur.*"⁴⁰ hadisine binaen 'ebun' lafzı emzirme sonucu oluşan akrabalıktan doğan baba ve dedeleri de kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır. Yine "*Yoksa Ya'kub'a ölüm geldiğinde siz orada mı idiniz? O zaman (Yakub) oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? demişti. Onlar: Biz senin ve baban İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek Allah'a ibadet edeceğiz; biz ancak ona teslim olmuşuzdur, dediler*"⁴¹ İbn Hazm'a göre bu ayette 'âbâike' kelimesi dildeki zahiri anlamından farklı olarak amcaı da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Çünkü Hz. İbrahim (a.s), Hz. Ya'kub'un dedesi, Hz. İsmail ise amcası olmasına rağmen 'ebun' kelimesi her

³⁶ 17/ İsrâ, 50.

³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 387.

³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 388.

³⁹ 4/ Nisâ, 22.

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalanî, *Buluğu'l-Meram*, (Ter: Mehmet Alioğlu, Betül Bozali), Polen Yay., İstanbul 2005, s.443.

⁴¹ 4/ Bakara, 133.

ikisine delalet edecek şekilde kullanılmıştır.⁴² Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm lafızların anlamlarının nakli delillere uygun olarak belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kavramların delaletlerini akli veya naklî bir delil olmaksızın kıyas, delilü'l-hitap ve İmamların sözüne göre belirlemeyi geçersiz bir yöntem olarak görmektedir.⁴³ Kanaatimize göre İbn Hazm dilsel alandan beslenen dini söylem farklılığını nesnel bir dil algısı oluşturarak çözmeye çalışmaktadır.

Bir dil sistemi içinde ortaya çıkan düşünce hareketleri dildeki kavramları vaz'olunduğu temel anlamlarından tamamen farklı bir manaya delalet edecek şekilde kullanıp kavramlaştırarak⁴⁴ kalıcı hale gelirler. Kavramların dilde vaz'olunduğu manadan farklı bir manaya delalet edecek şekilde kullanılma yöntemlerinden biri de kavramlaştırmadır. Ona göre İslâm'ın gelmesiyle birlikte Arap dilindeki bazı kavramlar vaz'oldukları temel anlamlardan başka anlamlarda kullanılmış olup bu tür örneklere Kur'an ve hadislerde yaygın olarak rastlamak mümkündür. Arapça' da dua anlamına gelen 'salât' kelimesinin rükû ve secde gibi hareketlerden oluşan özel bir ibadet anlamı kazanması; özellikle manevi kötülüklerden arınma anlamına gelen zekât kelimesinin malın belli bir kısmını Allah yolunda tasadduk etmek suretiyle gerçekleştirilen mâlî bir ibadet anlamı kazanması; kök anlamı örtmek, gizlemek olan küfür kelimesinin Allah ve Resulüne, onların emirlerine karşı negatif bir tavır sergileyen insan tipolojisini tanımlayan bir anlam kazanması vahiy sürecinde bazı kavramların dilde vaz'olunduğu anlamlardan farklı anlamlarda kullanıldığını gösteren örneklerdir. İbn Hazm'a göre böyle durumlarda lafızların delaletlerinin, kazandıkları yeni anlamlara göre belirlenmesi zorunludur.⁴⁵

İbn Hazm'a göre lafzın dilde vaz'olunduğu temel anlamdan farklı bir manaya delalet edecek diğer bir kullanım şekli ise dilin gramatik yapısının incelendiği literatürde mecaz⁴⁶ olarak tarif edilen delalet şeklidir. O bu ifade şeklini bir şey hakkındaki haberin başka bir şeye nakledilmesi olarak tarif etmekte olup lafızdan kastedilen mananın muhatabın dilsel tecrübe ve anlayışı sayesinde tespit edildiğini ifade etmektedir. Bu tür kullanıma örnek "*İçinde bulunduğumuz köye ve beraber geldiğimiz kervana sor. Muhakkak biz doğru söyleyenlerdeniz.*"⁴⁷ ayetidir. İbn Hazm'a göre mezkur ayette köy anlamına gelen 'karye' kelimesinden köy halkı ve kervan anlamına gelen 'îr' kelimesinden de kervandaki kişiler kastedilmektedir. Yine "*Hasta ve seferde olduğunuzda temizlenme fırsatı*

⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 388.

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 389.

⁴⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay. Ankara 1997, s. 269.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 386.

⁴⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*, Kitabiyât, Ankara 2002, s. 125.

⁴⁷ 12/ Yûsuf, 82.

*bulamazsanız o zaman teyemmüm edin*⁴⁸ ayetinde hastalık anlamına gelen 'mardâ' ve yolculuk anlamına gelen 'sefer' lafızları mastar formunda kullanılmıştır. Bu hitaba muhatap olan kişi dilsel tecrübesi sayesinde, insanın hastalık veya sefer olamayacağını dolayısıyla hastalık lafzından hasta olduğunuzda, sefer lafzından da yolculuğa çıktığınızda anlamının kastedildiğini anlar. Yine "Yemin ettiğinizde yeminlerinizin kefareti budur."⁴⁹ Bu ayette yemin etmek anlamına gelen 'half' kelimesi yemini bozmak veya bozmak istemek anlamında kullanılmıştır. Bu tür kullanımlar dilde oldukça yaygındır ve lafzın anlamı muhatabın tecrübesine göre anlaşılır.⁵⁰

İbn Hazm nesh olgusunu da delalet konusu olarak değerlendirmektedir. Ona göre nesh uygulanması zorunlu olan bir mananın Şarî tarafından batıl ve yasak olarak tanımlanmasından ibarettir. Bir zaruret olmaksızın Müslümanların namaz kılarken Mescid-i Aksaya yönelmelerinin yasaklanması ve Mescid-i Haram'a yönelmelerinin emredilmesi Şârî'nin emrin delaleti üzerinde gerçekleştirdiği bir tasarruftan ibarettir. İbn Hazm nesh ile emrin nedbe hamledilmesi arasında ince bir ayırımın olduğunu; nesh hadisesinde mükelleften mensuh (nesh edilmeden önce) olan hükme göre amel etmesi talep edilirken, emrin mendub veya başka manalara hamledildiği durumlarda mükellefe bir sorumluluk yüklenmediğini savunmaktadır.⁵¹ İbn Hazm nesh olayını en temelde bir delalet konusu olarak ele almakta ve neshi Şarî'nin dilsel delalette gerçekleştirdiği bir tasarruf olarak kabul etmektedir. Böylece nesh olayının Allah'ın bilgisi bağlamında tartışılmasından doğan kalamî sorunları çözmeye çalışmaktadır.

Lafızların dildeki zâhirî anlamlarının esas alınması ve delil olmaksızın dilde cari olan lafız-mana ilişkisinin değiştirilmemesi ilkesini savunan İbn Hazm bu ilke üzerinden muhaliflerine köklü eleştiriler getirmektedir. Onun farklı yorumladığı ve metodik farklılığının gözlemlenebildiği örneklerden birisi de ana-baba hukuku ile ilgili olan ayettir. Allah "Eğer onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırsa, onlara 'öf' bile deme onları azarlama. Onlara güzel söz söyle."⁵² buyurmaktadır. İbn Hazm'a göre ayette zikredilen "öf" lafzı temel bir kavramdır. İlet merkezli yorum anlayışına göre "öf" lafzının ana babaya ezâ verdiği için yasaklandığı, bu kavramdan hareketle dövme, sövme, öldürme, hapsetme, yiyecek vermeme gibi fiillerin de ana babaya rahatsızlık verdiği için yasaklandığı savunulmaktadır.⁵³

⁴⁸ 4/ Nisâ, 43.

⁴⁹ 5/ Mâide 89.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 386.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 387.

⁵² 17/ İsrâ, 23.

⁵³ Zekiyuddin Şa'bân, *Fıkıh Usulü*, (Çev: İbrahim Kafi Dönmez) TDV Yay. İstanbul 1993, s. 399.

İbn Hazm ayetin illet merkezli anlaşılma ve yorumlanmasını doğru bir metot olarak kabul etmemektedir. Ona göre buradaki 'öf' lafzının dildeki zahiri anlamdan başka bir anlama delalet ettiğini gösteren akli ve nakli herhangi bir delil bulunmamaktadır. İddia edildiği gibi bu lafızla dövmek, sövmek, öldürmek gibi diğer kötü fiillerin yasaklanması arasında dil ve mantık açısından ispat edilebilecek bir ilişkisi yoktur. Çünkü bu fiiller dilde 'öf' kelimesinin müradifi olarak kullanılmamaktadır. Örneğin adam öldüren birini gören kişi katilin maktule 'öf' dediğini ve adamın öldüğünü söylese o zaman yalancı şahitlik etmiş olur. Buradan 'öf' kelimesinin dilsel zeminde söz konusu fiillere delalet etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kavramların delilsiz olarak farklı anlamlarda kullanılması tutarlı bir yaklaşım değildir. İbn Hazm dilsel delalet merkezli bir yorum anlayışıyla ana babaya her türlü kötü davranışın yasaklandığını ayetteki '*ana babaya iyilik yap*' ibaresinden çıkarmaktadır. Ona göre bu ibare mantikî olarak ana babaya her türlü iyilik yapmayı ve onlara rahatsızlık verecek her türlü kötülükten kaçınmayı tazammun etmektedir. Çünkü kötülük ve iyilik kavramları arasında zıtlık ilişkisi vardır. Dolayısıyla iyiliğin emredilmesi aynı anda her türlü kötülük yapmayı yasaklamak anlamına gelmektedir. Örneğin bir insana iyilik yapmayı emretmek, aynı zamanda ona kötülük yapma anlamına gelmektedir. Ancak bir insana kötülük yapmamayı emretmek ona iyilik yapmayı tazammun etmez. Yine bir insana kötülük yapmayı emretmek ona her türlü iyilik yapmayı yasaklamak anlamına gelmektedir. Bu itibarla ayetin illet merkezli bir yaklaşımla yorumlanması ve lafzın anlamının bu saikle değiştirilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir.⁵⁴

Zâhirlik düşüncesi gündeme geldiğinde akılları meşgul eden en temel sorun, nasslarda hükmü olmayan ve diğer fikhî mezhepler tarafından farklı hukukî mekanizmalar geliştirilerek çözümlenen konuların nasıl çözümleneceği ve oluşacak muhtemel otorite boşluğunun nasıl giderileceğidir. Yukarıda bahsedilen örnekten de anlaşıldığı gibi Zâhirî te'vil geleneği, bu sorunu dilin delalet yapısı üzerinden çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu sebeple illet merkezli yorum anlayışına karşı delalet merkezli yorum anlayışını geliştiren Zahiri te'vilin İslam düşünce tarihinde alternatif bir yorum metodu olduğunu söylemek mümkündür.

Prensip olarak dilsel yapı içinde lafızların zahiri anlamlarından farklı anlamlarda kullanılabileceğini kabul eden İbn Hazm, asıl olanın zahiri anlam olduğundan hareketle kavramların delaletlerinde meydana geldiği iddia edilen değişimin akli ve nakli delillerle doğrulanması gerektiği ilkesini işlevsel kılarak nesnel bir söylem geliştirmeyi amaçlamaktadır. O dildeki tabii delalet olgusuna riayet edilmesi gerektiğini Hz. Peygambere atfedilen bir hadisin eleştirisi üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Bahse konu olayda Hz. Peygamber Cuheyne kabilesinden bir grup insana, sıtma hastalığına

⁵⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddî'l-mantîk ve'l-medhal ileyhi*, (Tah: İhsan Abbas), daru Mektebeti'l- Hayât, t.y, s. 154–155.

yakalanmış bir adam hakkında onu def edin (yani onu hastalığın yayılmaması için toplumdun uzaklaştırın) buyurdu. Ancak bu kabilenin dilinde 'defea' fiili öldürmek anlamına geldiği için kabile üyelerinin hemen o şahsı öldürdüğü rivayet edilmektedir. İbn Hazm Arap dilini en iyi kullanan ve kendine indirilene açıklamakla görevlendirilen bir Peygamber'in muhatap kitlenin dil dünyasında onun muradını doğru olarak ifade etmeyecek bir kavram kullanarak böyle bir olaya sebep olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.⁵⁵ İletişimin gerçekleşmesi için hatip ile muhatapın kullandıkları simgeyle simgenin delalet ettiği nesnenin aynı şeye delalet ettiği noktada mutabakat olması gerekir. Aksi takdirde doğru iletişimden söz edilemez.⁵⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm dil üzerinde gerçekleşen insani oydasının önemini, bu dengenin dini metinlerde de gözetildiğini, doğru bir anlama ve yorumlama faaliyetinin bu verili düzenin hesaba katılarak gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır.

İbn Hazm, tahrif olayını dini metinleri anlama ve yorumlamada lafızların dilsel delaleti üzerinde gerçekleşen bir tasarruf olarak nitelendirmektedir. Ona göre tahrif akli ve nakli delil olmaksızın kavramın anlamını dilde vaz'olunduğu zahiri anlamdan başka bir anlama hamletmekten başka bir şey değildir. Dini metinleri anlama ve yorumlamada lafızların dildeki zâhirî anlamını esas almak nassen sabit bir hakikattir. O, "*Ey iman edenler râina demeyin unzurna deyin.*"⁵⁷ ayetini lafzın zâhirîne uymayı zorunlu kılan bir delil olarak kabul etmektedir.⁵⁸ İbn Hazm'ın lafızların delaletleri konusundaki hassasiyetini gösteren diğer bir örnek ise şöyledir: Bir kadına kılıç çeken birinin bu eyleminden korkarak ölen kadından dolayı katil olarak isimlendirilmesi ve ona göre cezalandırılması doğru değildir. Çünkü bu kişinin yaptığı eylem 'katele' sözünün delalet alına girmediği için bu lafzın muktezasınca konulan hükümler bu kişi için uygulanamaz.⁵⁹ Dilde her nesne için bir isim konulmuştur ve her lafız bir nesneye/manaya delalet etmektedir. Ona göre bu temel prensibi nazarı dikkate almamak hem Allah'ın dil bağlamında koyduğu tabii yasayı ihlal etmek hem de nassların delaletlerini kast edilenden farklı şekilde belirleyerek Allah'ın koyduğu haddi aşmak anlamına gelmektedir.⁶⁰

Konulduğu manada kullanılıp kullanılmamasına göre hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olmak üzere dört kategoriye ayrılan lafızların dilde en yaygın kullanım şekli hakikat ve mecazdır. İslâm hukuk ekollerinin genel eğilimi lafızların dilde vazolunduğu zahiri anlamı esas almaktır. Lafzın konulduğu hakiki anlamdan mecazî ya da başka bir anlamda

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 409.

⁵⁶ Aksan, *age.*, I, s. 44-45.

⁵⁷ 2/ Bakara, 104.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 304.

⁵⁹ Demirci Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, Kayseri 1996, s. 112.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 304.

kullanıldığını gösteren bir karine olması durumunda karinenin tebyin ettiği anlam esas alınır.⁶¹ Burada prensip olarak Zâhirîler ile diğer hukuk ekolleri arasında bir fark yoktur.⁶² Ancak Zâhirî ekolün diğer hukuk ekolleri ile ayrıldığı nokta lafzın anlamını belirleyen karinelerin seçiminde ortaya çıkmaktadır. Zâhirîler lafızların dildeki zahiri anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını dil, nass ve aklî delillere göre belirlerken diğer ekoller bu delillere illele ve ilave etmektedir. Kanaatimize göre Zahirîlerle diğer ekoller arasındaki en temel metodolojik farklılık dini metinleri anlama ve yorumlamada illetin bir delil olarak kullanılıp kullanılmaması hususunda yaşanmaktadır.

3. Umum-Husus

Öteden beri dini metinleri anlama ve yorumlama ile lafızların delaleti arasında yakın bir ilişki olduğu için delalet konusu anlama ve yorumlama faaliyetinin en temel konularından biri olmuştur. Bu keyfiyete binaen usûl kitaplarında bu alanın tanımlanması ve kategorize edilmesine dair müstakil bölümler bulunmaktadır. Yine dil, delalet ve dilin doğuşu ile ilgili konular kelâmî bir mesele olarak değerlendirildiği için kelâm kitaplarının mukaddimelerinde de ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin dil ve delalet merkezli bir özelliğe sahip olduğunu vurgulamak için Fıkıh medeniyeti olarak isimlendirilmesi önemli bir tespittir.⁶³ Şayet dilsel bir metni anlama ve yorumlama manayı ve mananın maksudını doğru tespit etmek ise lafızların delaleti ve kategorize edilmesi anlama faaliyetinin mukaddimesi olarak tanımlanabilir. Yine lafızların umum husus olarak kategorize edilmesi delalet konusu içinde önemli bir yere sahiptir.

İbn Hazm, lafızları umum, husus ve istisna olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Umum vaz'olunduğu manayı tazammun eden her şeye delalet eden lafızdır. O, birçok türü kapsayan cins isimleri ve tür isimlerini umûmî lafızlardan addetmektedir. Örneğin "*Allah canlı olan her şeyi sudan yarattı.*"⁶⁴ ayetindeki 'hayy' kelimesi bir cins isim olup, canlı sıfatını haiz olan her şeye delalet eden umûmî bir lafızdır. İbn Hazm'a göre "O, *atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve gözlere zînet olsun diye yarattı.*"⁶⁵ ayetindeki at, katır ve eşek lafızlarını bu türlerin hepsine delalet ettiği için umum ifade eden lafızlar olarak kategorize etmekte ve bu lafızları hass olarak nitelendirmenin yanlış olduğunu savunmaktadır. Örnekte de olduğu gibi umum ifade eden lafızlar vaz'olunduğu mananın hepsine delalet etmektedir. Hâss lafızlar ise Zeyd, Amr gibi özel isimler ve bir manaya delalet edecek şekilde vaz'edilmiş lafızlardır. İbn Hazm'a göre istisnalar da hâss ifadelerdir. Çünkü bu durumda lafızlar delalet ettiği mananın bir kısmına delalet edecek

⁶¹ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (Çev: Ruhi Özcan) MÜİF. Vakfı Yay. İstanbul 1993, s. 366.

⁶² Abdullah İshak, *Ârâ'u İbn Hazm ez-Zâhiri fi't-tefsir*, Câmîatu Ummu'l-Kura, h. 1425, s.226.

⁶³ Câbirî, *age*, s.109.

⁶⁴ 21/ Enbiyâ, 30.

⁶⁵ 16/ Nahl, 8.

şekilde kullanılmıştır. Yine belli bir sığta sahip nesnelere delalet etmek üzere kullanılan lafızlar da hâss hükmündedir. “Yakın akraba” terkinde olduğu gibi umûmî bir anlam ifade eden akraba lafzı yakın sıfatıyla vaz'olunduğu mananın bir kısmına delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Lafızlardan üçüncüsü ise istisna olup, umumî lafzın vaz'olunduğu manadan belli bir delile istinaden istisna edilen manaya delalet eden lafızdır.⁶⁶ İbn Hazm, lafızların dilde vaz'olunduğu anlamların esas olduğunu hâss lafızlardan farklı bir anlamın kastedildiğini veya umum ifade eden lafzın tahsis edildiğini iddia etmenin ancak delil ile mümkün olacağını savunmaktadır.⁶⁷ Ona göre vaz'olunduğu mananın hepsine delalet eden cins ve tür isimleri umum ifade eden lafızlar olup, bunların tahsis edilmesi delille mümkün iken diğer hukuk ekollerinde bu isimlerin umum ifade ettiğini ispat için delil gerekmektedir.⁶⁸ Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm tabii dilsel bağlamı bir referans olarak kabul etmekte ve buradaki verili durumu ispata ihtiyaç duymayacak kadar açık ve seçik bir gerçeklik olarak kabul etmektedir.

İbn Hazm, cins ve türe ad olan ‘canlı’ ve ‘balık’ gibi kelimeleri delalet ettikleri nesnelere esas olarak kategorize ederek bu lafızları umum olarak nitelendirirken, diğer ekoller bu lafızların zihnimizde oluşturduğu kavramı esas olarak hâss olarak nitelendirmişlerdir.⁶⁹ İbn Hazm, lafızları tasnif ederken nesnelere ilişkilendirme yoluna gitmekte ve kavramların manaya delaletlerini realiteyi esas olarak tanımlamaktadır.

İbn Hazm’ın anlama ve yorumlama metodunun en temel prensibi herhangi bir delil olmadığı takdirde bütün lafızların dilde vaz'olunduğu manayı esas almaktır. Dolayısıyla bir umum ifade eden lafzın umum ifade ettiğini ispat etmek için delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bu durumda cins ve türler hakkında konuşmak ve dilsel alanda bu alanlarda bilgi aktarımında bulunmak mümkün olmaz. Dilde var olan tabii delalet umum ifade eden lafızların vaz'olunduğu bütün anlamlara delalet edecek şekilde kullanıldığı gerçeğine göre inşa edilmiştir.⁷⁰ Ancak umum bir lafzın husus ifade ettiğini iddia etmek için delil gerekmektedir.⁷¹ Ona göre lafızların dilde vazolunduğu tabii delaletlerini esas almak ve anlama faaliyetini bu gerçekliğe uygun olarak gerçekleştirmek nesnel anlamı ortaya çıkarmak ve dini alanı bireysel müdahale ve keyfilikten arındırmak için gereklidir.⁷² Bu noktada İbn Hazm’ı hamasî bir lafızcı olarak değerlendirmemek gerekir. Onun endişesi

⁶⁶ İbn Hazm, *el-lhkâm*, III, s. 379-380.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-lhkâm*, III, s. 368.

⁶⁸ Demirci, *age*, s. 113.

⁶⁹ Abdul Kerim Zeydan, *age.*, s. 261.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-lhkâm*, III, s. 363.

⁷¹ İbn Hazm, *el-lhkâm*, III, s. 354.

⁷² Demirci, *age*, s. 113.

lafzın delaletini yanlış tayin etmenin, ilâhî iradenin yanlış anlaşılması sonucunu doğurmasından kaynaklanmaktadır.

Umum lafızları anlamlarının açık olup olmadığına göre müfesser ve mücmel olmak üzere iki kısma ayıran İbn Hazm, bu lafızların manaya delaletlerini tayin ederken dil ve nass merkezli delillere itibar etmektedir. Müfesser lafzın manası açıktır ve açık olan mana esas alınır. Mücmelin manası ise lafzın diğer ayetlerde kullanım şekline bakılarak belirlenir. Ayetlerde lafzın anlamını açık kılan bir delil yoksa konuyla ilgili sahih bir icmânın olup olmadığına bakar. Burada kastedilen icmâ', ümmetin bilginlerinin icmâ'dır ve böyle bir delil bulunması durumunda mücmelin anlamı buna uygun olarak belirlenir. İbn Hazm burada kastettiği icmâ'nın delil değerini nassla ispat ederek düşünce sisteminde kesinlik ifade etmeyen durumlardan kaçınmaya çalışmaktadır. Ona göre *"Ey iman edenler Allah'a Resulüne ve sizden olan ulu'l emre itaat ediniz."* ayetindeki 'ulu'l emr' kavramı alimlerin icmâ'ının delil değerini ifade etmektedir.⁷³

İbn Hazm'ın üzerinde durduğu konulardan biri de zamanla lafızların anlam genişlemesine uğraması sorunudur. Dilde bazı kavramların zamanla anlam genişlemesine uğrayarak farklı anlamlar ifade edecek bir yapıya kavuşması sıkça karşılaşılan bir durumdur.⁷⁴ İbn Hazm, nassın anlama ve yorumlanmasında lafzın dilde vaz'olunduğu anlamın esas alınması ve delalet üzerinde bir tasarrufta bulunulmaması gerektiğini savunmaktadır. Eğer nassta kullanılan bir lafız umum ifade ediyorsa umum, tahsis eden bir delil varsa anlam dairesi ona göre şekillendirilmelidir. Yine lafzın delalet etmediği bir manayı da o lafzın anlam dairesine katmamak gerekir. Örneğin *"Eliniz altında olanlardan sizinle bir anlaşma yapmak isteyenlerde bir hayır görürseniz onlarla hemen anlaşma yapınız."*⁷⁵ ayetinde zikredilen 'hayır' kelimesinin anlamı dinde meşru görülen bütün sâlih ameller ve maddi zenginlik anlamlarına gelmekte olup delil olmaksızın bu kelimenin anlamını tahsis etmek mümkün değildir. İbn Hazm'a göre bu ayette 'hayır' lafzı, maddi zenginlikten ziyade inanç sahibi olmak ve dinî anlamda bir erdemliliği ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü ayette *"onlarda bir hayır görürseniz"* ifadesiyle onlarla birlikte veya onlarla beraber anlamına gelecek bir ifade tarzı kullanılmamıştır. Buradaki 'fi' harfi cerri 'hayır' kelimesinin manasını tahsis etmektedir. Dolayısıyla ayetin anlamı *"onlarda dini anlamda bir erdemlilik görürseniz"* olarak şekillenmekte ve lafzın anlamı tahsis edilmektedir. İbn Hazm, inkar edenler dini anlamda bir erdemliliğe sahip olmadığı için mezkur ayette zikredilen mükatebe/ anlaşmanın, onları kapsamadığını savunmaktadır. İbn Hazm'ın bu konuda getirdiği diğer bir örnek ise *"Beş tenekeden az olan hurma ve tahıldan zekât verilmez."* hadisidir. Ona göre buradaki hububat anlamına gelen 'hub' kelimesinin

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 403.

⁷⁴ Aksan, *age*, III, s. 214.

⁷⁵ 24/ Nûr, 33.

delalet alanına girmeyen şeyleri kavramın anlam dairesine katmak doğru değildir. İbn Hazm, buradan lafzın delalet alanına girmeyen elma ve benzeri meyvelerden zekât vermenin gerekmediği hükmünü çıkarmaktadır.⁷⁶

Tanımlı ve delaleti üzerinde önemli tartışmaların yapıldığı konulardan biri de müşterek lafızlardır. Birden fazla manaya delalet eden lafız olarak tanımlanan müşterek lafzın hem umum-husus bakımından tanımlanması hem de delaletlerinin belirlenmesinde çok farklı tartışmalar vardır.⁷⁷ Ancak müşterek lafzın bir kullanımda vaz'olunduğu bütün manalara delalet etmediği, lafzın delalet ettiği mananın kullanıldığı bağlama göre değişeceği ve mananın tespiti için bağlamın önemli olduğu noktasında genel bir teamülün olduğundan söz edilebilir.⁷⁸ İbn Hazm, müşterek lafızları dilde vaz'olunduğu manaların hepsine eşit olarak delalet ettiği için umum lafızlardan kabul etmektedir. Ona göre müşterek lafızların ayrı ayrı vaz'olunduğu her mana için delaleti hakiki olup mecâzî de değildir. Lafzın vaz'olunduğu manalara delaleti hakiki olunca bu manalara hamledilmesi de zorunludur. Bu sebeple müşterek lafzın anlamını tahsis edecek bir delil olmadığı takdirde vaz'olunduğu bütün manalara eşit derecede delalet eder.⁷⁹

İbn Hazm, delil olmadan lafzın dilde vaz'olunduğu anlam üzerinde tasarrufta bulunmanın doğru bir yaklaşım olmadığını ve lafzın dilde vaz'olunduğu manayı esas almak gerektiğini savunmaktadır. O, lafızların anlamlarını kendi düşünce sistemine göre şekillendirmekten ziyade dil üzerinde sağlanan insani oydaşımı esas alan bir metot takip etmektedir. Dini alandaki söylem farklılıklarının büyük ölçüde kavramların delaletleri meselesinden kaynaklandığını savunan İbn Hazm lafızlar dildeki temel anlamları üzerinden dini alandaki söylem farklılıklarını ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

4. Hakikat-Mecaz

Lafızların dilde vaz'olunduğu manalara delalet edecek şekilde kullanılmasına hakikat denir.⁸⁰ Bir iletişim aracı olarak dilde esas olan, lafızların vaz'olunduğu temel anlamda kullanılması olduğu için bu noktada kayda değer bir ihtilaftan söz etmek mümkün değildir.⁸¹ Lafızların manaya delalet etmek için kullanıldığı ifade kalıplarından biri de mecazdır. Mecaz, bir lafzın dilde vaz'olunduğu ilk ve temel manada kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin bulunması durumunda, iki farklı anlam arasındaki ilgiden dolayı aslî anlamından başka ve karinenin işaret ettiği anlamda kullanılmasıdır.⁸² Mecazın

⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 408–409.

⁷⁷ Abdulkerim Zeydan, *age*, s. 330.

⁷⁸ Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibet Yay. İstanbul 1997, s. 77.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, s. 380.

⁸⁰ Abdulkerim Zeydan, *age*, s. 310.

⁸¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979, s. 177.

⁸² Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 126, XVII, sayı: 2 s. 350.

Kur'an'da olup olmadığı noktasındaki tartışmalar dilsel ve teolojik olmak üzere iki farklı bağlamda tartışılmıştır. Mecazî teolojik bir bakış açısıyla tartışanlar konuyu dilsel bir olgu olarak değerlendirmekten ziyade mecazî anlatımın Allah için mümkün olmadığı, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmenin Allah'ın zatıyla bağdaşmayan düşüncelerin doğmasına zemin hazırlayacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu telakkiye göre mecaz, lafzın hakiki anlamda kullanılması durumunda maksadın ifade edilememesinden dolayı kullanılan bir ifade şekli olup Allah için böyle bir şeyden söz etmek mümkün olmadığı için mecaza da gerek yoktur.⁸³ Buradan da anlaşıldığı gibi Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenler hadiseyi tabii mecrasının dışında anlamlandırma yoluna gitmişler dilsel bir olgu olan mecazî Allah'ın sıfatları bağlamında ele alarak konuya teolojik bir mahiyet kazandırarak metodolojik bir yanlışlığa düşmüşlerdir.

Bazen lafızları zahiri anlamında kullanmak maksadın ifade edilmesinde yetersiz olabilir. Dilde ifade monotonluğundan kurtulmak ve lafzın zâhirî anlamıyla anlatılamayacak kadar zor olan düşünceleri ifade etmek için farklı ifade şekilleri geliştirildiği bir gerçektir. Bu ifade tarzları, iletişimi zorlaştırmak yerine kolaylaştırmak için geliştirilmiş teknikler olup dili kullananların aşına olduğu bir durumdur. Belli bir toplum tarafından kullanılan bir dilde o topluma bir mesaj iletmek için gönderilmiş olan Kur'ân'ı Kerim'in dilde cari olan sanatsal söylem şekillerini kullanması onun otantikliğine ve anlamının karmaşık hale gelmesine sebep olmaz.⁸⁴ Belki bu ifade şekilleri daha önce vahiy tecrübesi yaşamamış ümmi bir topluluğa alışık olmadıkları düşünceleri ifade etmekte kolaylık sağlamak ve bu düşüncelerin onların anlam dünyalarına uygun bir halde sunulabilmesini kolaylaştırmaktadır. Kur'ân'ı Kerim'in bu sanatsal ifadeleri kullanması onun ne söylem estetiğine ne de ilahi bir kitap oluşuna hanel getirir. Doğru anlamı ortaya koymak için gösterilen hassasiyetler takdire şayan olmakla birlikte salt olarak Kur'an Allah kelamıdır ve insanî olan her şeyden arınmış olarak indirilmiştir önermesinden hareketle dilde cari olan sanatsal söylem şekillerinin Kur'an'da olmadığını savunmak onun sanatsal zenginliğini kısırlaştırıcı bir yaklaşım olacaktır.⁸⁵

İbn Hazm, kelime anlamı itibarıyla "geçilip gidilen, iki mekânı birbirine bağlayan yol" anlamına gelen mecazî, lafzın dilde vaz'olunduğu temel anlamdan başka bir anlama delalet edecek şekilde kullanılması olarak tarif etmekte olup din dilinde böyle bir tasarrufun Allah ve Resulüne ait olduğunu, herhangi bir nassın mecazî bir ifade içerdiği iddiasının yine nassla ispat edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine din dilinde Allah ve Resulü

⁸³ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, (Tah: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) t.y, II, s. 255.

⁸⁴ Abdulhamit Birışık, "Mecâzu'l-Kur'an", *DİA*, XXVIII, s. 225, Ankara 2003.

⁸⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz", *ÇÜİF Dergisi*, III, Sayı II, Temmuz-Aralık 2003, s. 233.

kavramlar üzerinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olduğu için Allah ve resulünün bir ismi farklı bir nesne için kullanması son kertede hakikat ifade etmektedir. O din dilinde kavramlar üzerinde tasarruf ta bulunma hak ve yetkisinin Allah ve resulüne ait olduğunu “*Bu ilah olarak kabul ettiğiniz putlar gerçekte siz ve atalarınızın böyle isimlendirmesinden başka bir şey değildir. Allah onların ilah olduğuna dair herhangi bir delil indirmemiştir.*”⁸⁶ ayeti ile ispat etmektedir.⁸⁷ Hakikatte şirk esasına dayanan inanç sisteminin geçersizliğini teyit eden ayet İbn Hazm’ın düşünce sisteminde kavramlar üzerinde yegâne tasarruf sahibinin Allah ve resulü olduğu düşüncesini tazammun eden bir argümana dönüşmüştür. Halbuki gündelik hayatta mecaz ve diğer sanatsal söylem şekilleri oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır ve bu durum düşünceleri ifade etme aracı olan dilin zenginliğine işaret etmektedir.

O Kur’an’da mecazın varlığını kabul etmekte olup onun bu konudaki düşünceleri dil tasavvurunun devamı niteliğindedir. Dil, Allah tarafından insanlara öğretilen ve her mana için bir isim denklemleri üzerinden insan nesli arasında iletişimi sağlamak için konulmuş bir iletişim aracıdır. Burada esas olan her mana için bir ismin olması ve bu sebeple her ismin konulduğu manaya delaletinin hakiki olmasıdır. Allah dilde ortaya koyduğu bu temel prensibe vahiy sürecinde de riayet etmiş ve lafızları vaz’olunduğu hakiki anlamda kullanmıştır. Lafzın vaz’olunduğu temel anlamdan başka bir anlamda kullanıldığını gösteren nass, icmâ’ veya tabii bir delil bulunması halinde, delilin muktezasına uygun olarak başka bir anlamda kullanılması mümkün olabilir. İbn Hazm’a göre vahiy sürecinde bu prensibe riayet edildiğini gösteren delil ise “*Biz her peygamberi kavminin kullandığı dilde vahyedilmiş mesajla gönderdik ki onlara ne indirildiğini anlatsın.*”⁸⁸ ayetidir.⁸⁹ Bu ayet ilk bakışta lafızların hakiki anlamda kullanılması gerektiğine işaret etmemekle birlikte, kavramlar üzerinde sağlanan oydaşımın dilsel iletişim için ön şart olduğuna ve vahiy sürecinde bu gerçekliğin dikkate alındığına işaret etmektedir. Her ne kadar İbn Hazm Kur’an’ı anlama ve yorumlama metodunu delalet üzerine inşa etse de, İslam düşünce tarihinde sıkça karşılaşılan nassı kendi ait olduğu vatanından başka bir mecrada anlamlandırma ve onu meşruiyet aracı olarak kullanma şeklindeki metodolojik hataya o da düşmüştür.

Lafız-mana ilişkisini, manadan lafza doğru bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışan İbn Hazm, kavramın mecâzî veya hakikî anlamda kullanılmasını mana tahliliyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Şâri bir lafzı dilde vaz’olunduğu temel anlamdan başka bir anlamda ve müşahhas bir manaya delalet edecek şekilde kullanmışsa bu tür kavramların

⁸⁶ 53 Necm 23.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s. 48.

⁸⁸ 14/ İbrahim, 4.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, s. 437.

kullanıldıkları manaya delaletleri mecâzî olmayıp hakikidir. Namaz, zekât, oruç, faiz gibi kavramların dilde vaz'olunduğu temel anlam farklı iken, Şari vahiy sürecinde bu kavramları farklı ve müşahhas bir manaya delalet edecek şekilde kullanılmıştır ve bu kavramların kullanıldığı manaya delaletleri hakikidir. Çünkü bu kavramların her biri dilde vaz'olunduğu temel anlamdan farklı ve dini literatürde müşahhas bir anlama delalet edecek şekilde kullanılmış olup Şari insanları kavramların yeni manalarını esas almakla sorumlu tutmuştur. Kavramlar dilde vaz'olunduğu anlamdan başka bir anlamda kullanılmış ve bu anlam müşahhas değilse o zaman lafzın manaya delaletinin mecazi olduğundan söz edilebilir. İbn Hazm mecazın bu türünü şöyle bir örnekle izah etmektedir: “*Onlara şefkat ve merhamet kanadını ger!*”⁹⁰ Burada Şari “*kanatlarını alçalt!*” tabiri ile bize bir davranışı emretmekte ancak bu davranış muayyen bir formda olmayıp zikredilen lafızlarla isimlendirilmemektedir. Dolayısıyla “cenah” ve “züll” lafızları bizden istenen davranışlara mecazî olarak delalet etmektedir.⁹¹

Kavramları dilde vaz'olunduğu temel anlamdan başka bir anlama delalet edecek şekilde kullanmanın belli bir ilke çerçevesinde olması gerektiğini savunan İbn Hazm Kur'an'da mecazın kapsamını sınırlandırmıştır. Mecaza örnek olarak gösterilen birçok ayeti kavramların delaleti üzerinde Allah ve resulü tasarruf hakkına sahiptir ve onların bu manadaki tasarrufları da hakikat ifade eder gibi bir skolastik bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Hızır-Musa kıssasında geçen “*Orada yıkılmak üzere olan bir duvar buldular.*”⁹² ayetinde geçen yıkılmak üzere anlamı istemek anlamına gelen ‘yürüdü’ fiiliyle ifade edilmiş olup bu fiil akıl sahibi varlıklar için kullanılırken burada duvar için kullanmıştır. Ona göre ayetteki istemek anlamına gelen fiil ile yıkılmaya meyletmek anlamı kastedilmekte olup lafzın bu manaya delaleti hakikidir. Çünkü Allah dilediğini dilediği şekilde isimlendirme hakkına sahiptir. İbn Hazm irade kelimesinin yıkılmaya yüz tutmak anlamına delaletinin hakiki olduğunu Allah duvarda irade yaratmaya kadirdir gibi bir gerekçeyle açıklamaya karşı çıkarmaktadır. Böyle bir düşünceyi ispat etmek için nakli bir delilin olması gerektiğini savunur.⁹³ Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Hazm hakikat mecaz ayrımını teosentrik bir gerekçeyle yapmakta olup bu gerçekçi bir yaklaşım değildir.

İbn Hazm, uhrevî alanda gerçekleşen ve nesnelere konuşturulacağından bahseden ayetlerin delaletlerinin hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre “*Biz o gün cehenneme doldun mu diye sorarız o da daha var mı der.*”⁹⁴ ayetindeki konuşma sıfatının cehennem için kullanımı hakikidir. Yine “*Biz bu emaneti*

⁹⁰ 17/ İsrâ, 24.

⁹¹ İbn Hazm, *el-lhkâm*, IV, s. 437–438.

⁹² 18/ Kehf, 77.

⁹³ İbn Hazm, *el-lhkâm*, IV, s. 439.

⁹⁴ 50/ Kâf, 30.

*göklere yerlere ve dağlara verdik onlar bunu taşımaktan kaçındılar ve korktular.*⁹⁵ ayetindeki yer ve gökler için kullanılan lafızların kullanıldıkları manaya delaletleri hakikidir. Çünkü Allah, onlara muayyen bir zaman dilimi içinde temyiz etme gücü vermiş bu nesnelere buna binaen emaneti taşımaktan kaçınmışlardır.⁹⁶ Kanaatimize göre insana yüklenen sorumluluğun ağırlığını mecazi bir dille anlatan bu ayetin İbn Hazm tarafından hakiki manada anlaşılmasında realiteye uygun bir hüküm verme tavrının önemli bir payı vardır.

İbn Hazm, lafzın mana için kullanım türlerinden biri olan mecazın doğruluğunun tespiti için nass, icmâ veya akfî delillerden herhangi bir delil olması gerektiğini, aksi taktirde lafzın mecazî kullanımını kabul etmenin geçerli bir yol olmadığını savunur. Onun böyle bir tutum sergilemesinin sebebi, dil üzerinden temellendirilmeye çalışılan ihtilafları ve sübjektiviteyi ortadan kaldıracak bir yöntem arayışıdır. Çünkü lafzın dildeki temel anlamdan başka bir anlama gelecek şekilde kullanılması anlamına gelen mecaz, farklı anlam ve sonuçların doğmasına sebep olmaktadır. Kavramların delaleti üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılan ihtilafların geçersizliği dilin nesnel yapısı referans alınarak ispatlanabilir. İbn Hazm'ın da ifade ettiği gibi mecaz, Arap dilinde bir manayı ifade etmek için başvurulan bir yöntem olup⁹⁷ mecâzın manayı ifade etmekte yetersiz olacağı düşüncesi dilin doğasıyla uyumsuzdur. Bir manayı ifade etmek için lafzın hakiki anlamda kullanılmasıyla mecaz arasında pek farklılık yoktur. Çünkü lafız ve mana arasında kurulan bağ, tabii olmayıp kurgusaldır. Yani bir lafzın bir manaya delalet etmesi kurgu ve ortak kabulümüzle gerçekleşmektedir. Aynı şekilde dilde cari olan mecazla bir manaya delalet etmekte kurgusal olup, yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Bu bağlamda lafzın hakiki anlamda kullanılmasıyla mecazi anlamda kullanılmasının farklı bir kategoride değerlendirilmesi ilke planında tutarsız bir yaklaşımdır. Çünkü mecaz, dil harici bir olgu olmayıp dili kullananlar tarafından âşinâ olunan bir gerçektir. Kanaatimize göre İbn Hazm'ın Kur'an'da mecaz konusuna temkinli yaklaşması onun nesnel anlam merkezli yorum metodu ile ilişkilidir. O Kur'an'da mecâzın varlığını kabul etmekte ve mecâzı sınırlandırmaktadır.

⁹⁵ 33/ Ahzâb, 72.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-lhkâm*, IV, s. 441.

⁹⁷ İbn Hazm, *el-lhkâm*, IV, s. 440.

Sonuç

İslam düşünce tarihinde beyanî gelenek havzasında Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda teşekkül eden ekollerin hemen hepsinde dil temel referans olarak kabul edilmiş ve kavramların başka bir anlama delalet ettiğini gösteren bir delil olmadığı müddetçe dildeki zahiri anlamlarının esas alınması ilkesi benimsenmiştir. Bu durum zahiri te'vil geleneği için de geçerli olup sistem Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında dilsel verilerin esas alınması ilkesi üzerine teşekkül etmiştir. Zahiri te'vil geleneğinde dilin temel referans olarak kabul edilmesi ve yorum siteminin dilsel veriler üzerine inşa edilmesinin en önemli sebebi nassın nesnel anlamını ortaya çıkarma düşüncesidir. Kavramların dildeki zahiri anlamlarını esas alma ilke ve prensibi nassın maksadını heba etme pahasına uygulanan bir yöntem olmamıştır. Nitekim kavramların dildeki zahiri anlamdan başka bir anlamda kullanıldığını ispat etmek için nass, icma ve akli bir karinenin olması gerektiği ilkesi mananın ihmaline rağmen zahiri anlamı imal etmediklerini göstermektedir.

Dilsel verileri merkeze alan bu geleneği dört başı mamur bir yapıya kavuşturan İbn Hazm'a göre dilsel alan nesnel anlama ulaşmak için yeterli muhtevaya sahiptir. Ona göre dilsel alanda gerçekleşen insani oydaşımın yanı sıra dilin Allah tarafından her nesne için bir kavram ilkesine göre yaratılması ve insani müdahaleye kapalı statik bir karaktere sahip olması dil üzerinden nesnel anlama ulaşılmasını mümkün kılmaktadır. Onun düşüncesinde nassın her zaman nesnel bir hüviyeti vardır ve bana göre ile başlayan sübjektifliğe yer yoktur. Dini bilgi kesinlik ifade eder ve bu alana zannilik ifade eden düşüncelerin karıştırılmaması zorunludur. Herhangi bir ihtilafa mahal vermeyen nassın özgün ve biricik anlamına ise bireysel müdahalelere kapalı ve statik bir özellik arz eden dilsel enstrümanlar üzerinden ulaşılabilir.

İbn Hazm dini düşüncenin kesinlik ifade eden bilgiden teşekkül etmesi ve ihtilafardan arınmış bir yapıya sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Onun böyle bir düşünceye sahip olmasında iki temel neden vardır. Bunlardan biri yaşadığı dönemdeki siyasi kaos ve her grubun kendi meşruiyetini dini veriler üzerinden temellendirmeye çalışmasıdır. O Müslümanlar arasındaki siyasi birliğin dini düşüncenin nesnel bir içerikle yeniden inşa edilmesiyle sağlanacağını savunmaktaydı ve geliştirdiği yorum sisteminin amaçlarından birisi dini düşüncede tesis edilecek birlik üzerinden siyasi birliğin sağlanmasıydı. Diğeri ise dini düşünce alanındaki söylem farklılıklarını ortadan kaldırarak dini bilgi alanını zannilikten arındırmaktır. Onu böyle bir düşünceye sevk eden sebep ise bir taraftan nassın anlamını sezgiye göre sürekli yapılandıran ve nassı kimliksizleştiren batınlık ve tasavvuf hareketleri diğer taraftan İmam Şafii ile birlikte Kur'an'ı anlama ve yorumlamada temel ilke kabul edilen ve Hanefi, Maliki ve Hanbeliler tarafından başvurulan fer'in asla, gâibin şahide illet üzerinden kıyas edilmesidir. İbn Hazm'a göre bu yöntem dini bilgi alanına zannilik karıştırmaktadır. Gelinen bu notada Zahiri te'vil geleneğini bir taraftan

nassı kimliksizleştiren batını hareketlere reddiye diğer taraftan İmam Şafii ile birlikte nassın anlamının illet üzerinden yeniden yapılandırılması üzerine geliştirilen ekollere alternatif olarak nassın nesnel anlamına delalet üzerinden ulaşmayı esas alan bir sistem olarak tanımlamak mümkündür. İbn Hazm'a göre nassın kesin bilgi niteliğindeki nesnel anlamına zannilik içeren illet yerine delalet üzerinden ulaşmak mümkündür. Dilin ihtilafa mahal vermeyen teosentrik doğası ve insani oyaşamının gerçekleştiği bir alan olması böyle bir maksadı mümkün kılmaktadır.

Kaynaklar

- Abdulhamit Birişik, "Mecâzu'l-Kur'an", *DİA*, XXVIII, s. 225, Ankara 2003.
- Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (Çev: Ruhi Özcan) MÜİF. Vakfı Yay. İstanbul 1993.
- Abdullah İshak, *Ârâ'u İbn Hazm ez-Zâhiri fi't-tefsir*, Câmiatu Ummu'l-Kura, h. 1425.
- Ahmet Tahir, *Menhecü'l-medreseti'z-Zâhiriyye fi tefsir'n-nususü'd-diniyye*, Mektebetü ve Dâru İbn Hazm, Riyad 2005.
- Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 2000.
- Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zahirilik ve Zâhiri Te'vil Geleneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü" yayınlanmamış doktora tezi).
- Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, (Tah: Muhammed Ebu'l-Fazl
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev: İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 353.
- Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil Between the Mu'tazilite Abu'l-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zâhiri", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II, Spring/Summer 2003, Los Angeles/ Amerika Birleşik Devletleri.
- Demirci Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirilik*, Kayseri 1996.
- Dücane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, Tibet Yay. İstanbul 1997.
- Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 116.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Buluğu'l-Meram*, (Ter: Mehmet Alioğlu, Betül Bozalı), Polen Yay.,
- İbn Hazm ez-Zâhirî, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ-i ve'n-Nihal*, Matbaatü'l-Edebiye Mısır 1317 h.
- İbn Hazm, *-el-İhkâm fi Usulü'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadis, Kahire, t.y.

- İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-â'sâr*, (Tah: Abdulgaffar Süleyman Bendârî), Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1988.
- İbn Hazm, *el-Usul ve'l-furû*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- İbn Hazm, *en-Nubez fi-Usulî'l-Fıkhî'z-Zâhiri*, (Tah: Muhammed Zahid İbnu'l-Hasan el-Kevseri), Matbaatu'l-Envar 1940.
- İbn Hazm, *et-Takrîb li haddî'l-mantîk ve'l-medhal ileyhi*, (Tah: İhsan Abbas), daru Mektebeti'l-Hayât, t.y.
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2005.
İbrahim) t.y.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1979.
İstanbul 2005, s.443.
- Karagöz Mustafa, "Dilbilimsel Tefsir ve Ku'an'ı Anlamaya Katkısı" Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s.128.
- Maribel Fierro, "The Polemic About The Karâmât al-Awliyâ' and The Development of Sufizm in al-Andulus Fourth/ Tenth- Fifth/ Elenventh Centuries)", *Bulliten of the School of Oriental and African Studies*, University of London, LV, Number II, s. 236.
- Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay. Ankara 1997.
- Mustafa Öztürk, "Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz", *ÇÜİF Dergisi*, III, Sayı II, Temmuz- Aralık 2003.
- Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği -Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*, Kitabiyât, Ankara 2002.
- Mustafa, Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Said el-Afgânî, *Nazarât Fi'l-Lüğa İnde İbn Hazm*, t.y.
- Zekiyuddin Şa'bân, *Fıkıh Usulü*, (Çev: İbrahim Kafi Dönmez) TDV Yay. İstanbul 1993.

The Tradition of Zahirite Interpretation and Perception of the Language

Citation / ©- Parlak, A. (2013). The Tradition of Zahirite Interpretation and Perception of the Language, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 12 (2), 189-215.

Abstract- *The relationship between language and thought has been researched since first centuries. The thought emerges, born, develops in the region of the language. The logic and basic, structural terminologies of the language plays very essential role for the formation and shaping of our thought. Therefore, there is close relationship between the logic of the language and thought. This article aims to discuss the logic of the language that caused the emergence of The Tradition of Zahirite Interpretation. The Tradition of Zahirite Interpretation is a system that targets to build objective knowledge through static perception of the language. The most important phase is to comprehend the logical basis of that tradition appropriately on which it grounds itself and through which it effects the conception and interpretation of Quran.*

Key words- *The tradition of zahirite Interpretation, language perception, objective knowledge, indication, metaphor.*

Hadis Rivayetinde Hz. Peygamber Hakkında Kullanılan Bir Tabir: “es-Sâdiku’l-Masdûk”

Arş. Gör. Rıdvan YARBA*

Atıf / ©- Yarba, R. (2013). Hadis Rivayetinde Hz. Peygamber Hakkında Kullanılan Bir Tabir: “es-Sâdiku’l-Masdûk”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2), 217-245.

Özet- Bu çalışma, bazı sahâbilerin Hz. Peygamber’in (s.a.v) bazı hadîslerini naklederken kullandıkları, sözlük anlamı itibariyle “doğru ve doğrulanan” anlamındaki ‘es-Sâdiku’l-Masdûk’ tabiri hakkındadır. Çalışmamızda ilk olarak tabirin ele alınma nedeni, onu oluşturan kelimelerin sözlük anlamları ve Kur’ân’daki kullanım şekilleri hususuna değinilmiştir. Akabinde tabirin şerhlerdeki durumu ele alınmıştır. Bu kitaplarda, çok geniş olmamakla birlikte, tabirin anlamı ve kullanım nedeni hakkında bilgi verildiği görülmüştür. Daha sonra, tabiri hangi sahâbilerin kullanmış olduğu meselesi ele alınmıştır. Bunun sonucunda onun Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Ebû Hureyre ve Ebû Zer el-Ğifârî tarafından kullanıldığı anlaşılmıştır. Dört sahâbinin Hz. Peygamber’e olan hem fiziksel hem de duygusal yakınlıklarının tabiri kullanma nedeni olabileceği kanaatine varılmıştır. Son olarak da tabirin geçtiği tüm rivâyetler konularına göre gruplandırılmıştır. Konularına ayrılan rivâyetlerden sonra genel bir değerlendirme yapılmıştır. Yapılan değerlendirme sonucunda şöyle bir sonuca ulaşılmıştır: Rivâyetler genel anlamda gayba ve tahzîre (sakındırma) yönelik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ancak rivâyetlerin çoğunun gaybî konulara ilişkin olduğu görülmüştür.

Anahtar sözcükler- Sâdik, masdûk, hadîs, sünnet, sahâbe, rivâyet



Giriş

Bu çalışmamız, birkaç sahâbinin Hz. Peygamber’in (s.a.v) bazı hadîslerini naklederken kullandıkları, sözlük anlamı itibariyle “doğru ve doğrulanan” anlamındaki ‘الصديق المصدق’ tabirini konu edinmiştir.

Söz konusu tabiri seçmemizin sebebi, birçok sahâbî Resûlullah’tan (s.a.v) hadîs rivâyet etmiş olmasına rağmen, bunların yalnızca birkaçının bunu kullanmış olmasıdır.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: ryarba@cu.edu.tr

Ayrıca, ileride de görüleceği üzere, birkaç sahâbînin tüm rivâyetlerinde değil de, bazı rivâyetlerinde bunu kullanmış olması dikkate değerdir.

Buradaki öncelikli hedefimiz, ‘الصادق المصدق’ tabirinin hangi sahâbîler tarafından kullanıldığını tespit etmektir. Bununla birlikte bu tabiri kullanan sahâbîlerin ne tür bilgi içeren rivâyetlerde kullandıklarını ve Hz. Peygamber’e olan yakınlıklarının tabiri kullanmalarında etkili olup olmadığını açığa çıkarmaktır.

Söz konusu tetkikleri yaparken bütün hadîs musannefâtını gözden geçirmek yerine, ‘mütেকaddimûn dönemi’ diyebileceğimiz hicrî IV. asra kadarki zaman dilimiyle sınırlı kalmaya çalışacağız. Zira bu dönemden sonra, hadîs rivâyet geleneği zayıflamış; bunun yerine önceki dönemlerde yazılan eserler üzerine çalışmalar yapıla gelmiştir.¹ Diğer bir deyişle, bu dönemdeki rivâyetler, sonraki dönem eserleri için bir menba, bir ilham kaynağı haline gelmiştir. Bundan dolayı erken dönem hadîs kaynaklarından biri olan Ma’mer b. Râşid’in (ö.153/770) *el-Câmi*’nden başlamak suretiyle, hicri IV. yüzyılın başlarına kadar kaleme alınmış eserlerde tabirin kullanımını araştırmaya gayret ettik. Bunun yanı sıra çalışmamızda tabir hakkında genel bir bilgi verilecek ve şerhlerdeki durumu tespit edilecektir.

Mezkûr tabir bağlamında ele alacağımız rivayetler hakkında belirtmemiz gereken bir husus da şudur: Tabiri zikreden sahâbîlere ait olan rivayetler, ilgili konuda onlardan nakledilen yegâne rivayetler değildir. Başka bir deyişle burada özellikle üzerinde duracağımız rivayetler, onların herhangi bir konu hakkındaki rivayetlerinden yalnızca ‘الصادق المصدق’ tabirini içeren rivayetleri olacaktır. Bununla birlikte gerekli görüldüğü hallerde, tabirin geçmediği tarîkler de ortaya konacaktır.

Rivâyetlerin değerlendirilmesi sırasında, çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla, gerekli ve faydalı gördüğümüz sened ve metnin birlikte ele alınması prensibine fazla bağlı kalamayacağımızı belirtmek istiyoruz. Ancak çok gerekli olduğu yerlerde bu yola başvurulabilecektir.

1.1. “es-Sâdiku’l-masdûk” Tabiri Hakkında Genel Bilgi

‘الصادق’ kelimesi ‘صدق’ fiilinden ism-i fâildir. ‘صدق’ fiili de ‘yalan söyleme’nin zıddı olup, ‘doğru söylemek’ anlamına gelmektedir. Aynı zamanda doğruluk vasfı sadece söze değil, fiillere de itlak olunur.² O halde ‘الصادق’ kelimesinin anlamı en kapsayıcı şekliyle ‘sözünde ve işinde doğru olan’ olmaktadır. Aynı şekilde ‘صدق’ın ism-i mef’ûlu olması hasebiyle ‘المصدق’ kelimesi de ‘doğrulanın’ anlamına gelmektedir.

¹ Kandemir, M. Yaşar, “Hadîs”, *DİA*, XV, TDV, İstanbul 1997, s.33.

² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, I-IX, Darû’l-Hadîs, Kâhire 2004, V, 298; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu’cemu’s-Sihâh*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2008, s.584.

Söz konusu tabirin esasını oluşturan ‘صدق’ fiili Kur’ân’da da sözlük anlamlarına uygun olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlar tekillik-çoğulluk, müenneslik-müzekkerlik ve kalıp bakımından farklı biçimlerde olmuştur.

Kur’ân’da daha çok ‘...eğer doğru söyleyenler iseniz...’ şeklinde şart koşulan ayetlerde ‘صدق’ fiili, ism-i fâil, mansûb ve çoğul olarak ‘صادقين’ şeklinde geçmektedir.³ Yine bu kelime ‘doğru olanlara doğruluklarının yarar sağlayacağı...’⁴, ‘doğru olanlara doğruluklarının karşılığının verileceği...’⁵ ve ‘doğrulardan doğruluklarını sormak için...’⁶ şeklindeki ayetlerde ‘الصادقين’ ve ‘صدقهم’⁷ şeklinde geçmektedir. Bunların dışındaki ayetlerde⁸ de farklı kalıp ve kişileri karşılamak üzere kullanılmıştır.

Bu ayetlerin tümü, ‘صدق’ fiilinin yukarıda değindiğimiz sözlük anlamıyla paralellik arz etmekte ve ‘doğru söylemek’ anlamını içermektedir. Yine bu ayetlerde söz konusu olan doğruluğun yalnızca sözü değil, sözle birlikte fiillerin doğruluğunu da içerdiğini söylemek mümkündür. Zira Allah’ın kimin güzel amel işleyeceğini denemek için bu hayatı ve ölümü yaratması,⁹ O’nun, muhataplarından yalnızca söze bağlı bir doğruluktan ziyade hem söze hem de fiile/amele bağlı bir doğruluğu isteyeceği aşikârdır.

1.2. Şerhler Bağlamında Mezkûr Tabirin Anlaşılması

Hadîslerin ve onlara bağlı diğer konuların daha doğru ve sağlıklı anlaşılabilmesi açısından, şârihlerin değerlendirmelerinin büyük bir önemi vardır. Zira onlar, zaman itibarıyla kaynağa daha yakın olmakta ve hadîs kaynaklarına daha vâkîf bulunmaktadır. Bu yüzden mezkûr tabir ile ilgili olarak, şerhlerde yer alan bilgilere değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, ‘الصادق المصدق’ tabiri ile ilgili çok geniş bir malumat bulunmamaktadır. Buna neden olarak, bu tabirin, ya fazla dikkat çekmemesini ya da şerh edilmeye ihtiyaç duyacak kadar kapallık arz etmemesini gösterebiliriz. Bizi bu kaniya sevk eden şey ise, bu tabir hakkında fazlaca açıklamanın yapılmamış olmasıdır. Ancak, az da olsa, bazı şerhlerde bu tabire açıklık getirmeye çalışılmıştır.

³ Bakara, 2/23, 94, 111; En’âm, 6/143; Tevbe, 9/119; Neml, 27/64; Kasas, 28/49; Mülk, 67/25.

⁴ Mâide, 5/119.

⁵ Ahzâb, 33/24.

⁶ Ahzâb, 33/8.

⁷ Mesela Mâide Sûresi 119. âyette merfû’ olarak ‘sıdkuhum’ ile Ahzâb Sûresi 8. ve 24. âyetlerde de mecrûr olarak ‘sıdkihim’ şeklinde bulunmaktadır.

⁸ İsrâ, 17/80; Ahzâb, 33/35; Ahkâf, 46/16; Hucurât, 49/15; Kamer, 54/55.

⁹ Mülk, 67/2.

'الصائق' kelimesi için şerhlerde 'sözünde doğru olmak'¹⁰ ve 'doğru sözle haber vermek'¹¹ anlamları verilmiştir. Aynı şekilde şârihler bu doğruluğun fiillere de itlak olunacağını belirtmişlerdir.¹² Tabirimizin diğer parçası olan 'المصدق' kelimesi içinse, bu kadar net bir tanım verilmemiştir. 'Doğrulan' şeklinde anlam verilen bu kelime, doğrulama eylemini gerçekleştirenin kim olduğu ile ilgili olarak farklı değerlendirmeler vardır. Bunun için iki yönlü bir tanımlama yoluna gidildiği söylenebilir. Birincisi 'başkaları tarafından doğrulanmak/tasdik edilmek'¹³ şeklindeki tanımlamadır. Ancak daha çok vurgulanan ve tercih edilen, ikincisidir. Yani ister Allah (cc) tarafından olsun, ister Cebrâil (a.s) tarafından olsun, ilâhî olan doğrulamadır. Bu da ya Allah'ın Hz. Peygamber'e olan va'dini yerine getirmesi şeklinde¹⁴, ya da vahy-i kerîmden kendisine gelenler konusunda doğrulanması¹⁵ şeklinde ifadesini bulmuştur. Bunlardan farklı olarak Kirmânî'nin (ö.786/1384) şu değerlendirmesini zikredebiliriz: "Doktorların üzerinde oldukları/kabul ettikleri şeye muhalif bir durum içerdiği için, [Abdullah b. Mes'ûd] bununla onların iddia ettiklerinin batıl olduğuna işaret etmiştir.¹⁶ Bir de bunu, bundan tat alma [telezzüzen], bereket bekleme [teberrüken] ve övünme [iftihâren] amaçlı olarak da kullanmış olma ihtimali vardır."¹⁷ Ancak Kirmânî'ye ait olan ikinci ihtimalin daha isabetli olabileceği de

¹⁰ Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1392, XVI, 190; İbn Dakîk el-İd, Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Erbâ'îne Hadîseni'n-Nevevî*, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke tsz., I, 21.

¹¹ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-XIII, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1379, XI, 478; Azîmâbâdî, Muhammed b. Emir Ali, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, XIV, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968-1969, XII, 474.

¹² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 478; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd*, XII, 474.

¹³ İbn Hacer, a.g.e., XI, s.478; Azîmâbâdî, a.g.e., XII, 474.

¹⁴ İbn Hacer, a.g.e., XI, s.478; Azîmâbâdî, a.g.e., XII, 474.

¹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, XVI, s.190; İbn Dakîk el-İd, *Şerhu'l-Erbâ'în*, I, 21; Aynî, Bedruddîn, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kâhire 2010, XII, 289.

¹⁶ Kirmânî, Hz. Peygamber'in insanın anne karnındaki gelişim sürecine ilişkin olarak söylemiş olduğu sözün, doktorların kabul etikleri ve ulaştıkları bulguların hilafına olmasından dolayı, Abdullah b. Mes'ûd'un, onun (s.a.v) doğruluğunu ifade etmek üzere bu tabiri kullanmış olabileceğini ifade etmiştir. Kanaatimizce Kirmânî'nin modern biyolojiye aykırı gibi gördüğü bu durum, aslında zannedildiği gibi aykırı değildir. Yani bugün tıbbın vardığı sonuç ile hadisin vermiş olduğu bilgiler arasında telifi mümkün olmayan bir fark yoktur. Elbette ki Hz. Peygamber'in 'anne karnındaki gelişimi' bir jinekolog gibi anlatması beklenemezdi.

Söz konusu Abdullah b. Mes'ûd hadisi üzerine '*Kaderle İlgili Bir Hadisin Tahlîli*' adlı basılmamış bir yüksek lisans tezimiz bulunmaktadır. Orada bu konuya biraz daha ayrıntılı yer verilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Yarba, Rıdvan, *Kaderle İlgili Bir Hadisin Tahlîli*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2010, s. 91-101.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* XI, 478; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, XIX, 128.

belirtilmiştir. Çünkü söz konusu tabir, içerisinde muhalefet edilecek bir durumun bulunmadığı başka rivayetlerde de kullanılmıştır.¹⁸

İlgili tabir, bilindiği üzere ‘الصادق’ ve ‘المصدق’ şeklindeki iki kelimeden mürekkep olup, ‘وهو’ ibaresiyle birlikte kullanılmıştır. Başındaki ‘vâv’ [و] harfi istisna edildiğinde, ‘هو الصادق المصدق’ şeklinde bir isim cümlesi halinde bulunmaktadır. ‘Başındaki vâv [و] harfi istisna edildiğinde’ kaydını koymamızın nedeni, bu ‘vâv’ harfinin ‘hâl vâv’ı mı yoksa ‘هو الصادق المصدق’ şeklindeki cümleyi, mu’tarize cümlesi yapacak olan ‘vâv’ mı olduğu konusunun da netlik kazanmamış ve Abdullah b. Mes’ûd¹⁹ dışında kimsenin kullanmamış olmasıdır.

Nitekim bazı şârihler tarafından et-Tîbî’den²⁰ (ö.743/1342) farklı vurgularla şu açıklama iktibas edilmiştir: “وهو الصادق المصدق [cümlesinin] hâl cümlesi ve mu’tarize cümlesi olma ihtimali vardır. Mu’tarize cümlesi olması, bütün durumları genellemesi bakımından önceliklidir.”²¹ İncelenen şerhlerde, neredeyse bütün şârihler et-Tîbî’ye ait bu yorumu iktibas ederek, bir anlamda, aynı kanaati paylaştıklarını göstermektedirler.

Kanaatimizce de ‘وهو الصادق المصدق’ cümlesinin mu’tarize cümlesi olma ihtimali daha yüksektir. Mu’tarize cümlesi olarak kabul ettiğimizde, Hz. Peygamber’in (s.a.v) durumlarını daha kapsayıcı, onun doğruluğunu ve dürüstlüğünü ifade hususunda daha betimleyici olacaktır. Çünkü o (s.a.v), peygamberliğinden önce de, peygamberliği esnasında da doğru, güvenilir bir insandı. Nitekim toplumu tarafından, daha nübüvvet ile memur olunmadan önce bile, ‘Muhammedü'l-Emîn’²² olarak bilinmekte ve kabul edilmekteydi. Ali el-Kârî (ö.1014/1598) ve el-Mübârekfûrî de (ö.1353/1935) bu durumu ifade etmişlerdir.²³ Yani söz konusu tabiri, rivâyetleri esnasında kullanan sahâbîler, onun (s.a.v) genel karakteristik özelliğini ifade için kullanmışlardır.

Değinilmesi gereken bir diğer husus, bu tabirin hangi amaca yönelik olarak söylendiği ve ona dair bazı âlimlerin değerlendirmeleridir. Bu cümleden olmak üzere, her ne kadar doğrudan doğruya incelemekte olduğumuz tabirle ilgili olmasa da, Yahyâ b. Ma’în

¹⁸ İbn Hacer, a.g.e, a.y.; Aynî, a.g.e, a.y.

¹⁹ Tabirin ‘وهو’ kısmı, sadece Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen tariflerde görülmektedir. Diğer sahâbîlerden gelen tariflerde ‘وهو’ kısmı yer almamaktadır.

²⁰ Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh et-Tîbî’nin ‘el-Kâşif ‘an Hakâiki’s-Sünen’ adlı bir şerh eseri bulunmaktadır.

²¹ İbn Hacer, a.g.e., XI, 478; Aynî, a.g.e., (XXII, 460); Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan, *Mirkâtu'l-Mefâti'h Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2010, I, 151; Azîmâbâdî, ‘Avnu'l-Ma'bûd, XII, 310; Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz., VI, 285.

²² Algül, Hüseyin, “Emîn”, *DİA*, XI, TDV, İstanbul 1995, s.111. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 261-62 (15504).

²³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâti'h*, I, 151; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetul-Ahvezî*, VI, 285.

(ö.233/847), Hattâbî (ö.388/998), Kadı İyâz (ö.544/1149) ve Nevevî'ye (ö.676/1277) ait görüşleri ihtiva eden aşağıdaki pasajı zikretmek istiyoruz:

“... Abbâs ed-Dûrî Târîh [adlı eser]inde Yahyâ b. Ma'în'den onun şöyle dediğini nakletmiştir: “هو غير كذوب”²⁴ sözü ile Bera [b. Azib]'den rivâyet eden râvî Abdullah b. Yezîd'i kastetmek istemiştir; Bera'yı değil. Rasûlullah'ın ashâbına 'غير كذوب' denmez. Yani bu ibare adaletinde şüpheli olanları iyileştirmek içindir. Sahâbenin tümü, tezkiyeye ihtiyaç duymaksızın adildir.” Hattâbî de onu takip ederek “Bu söz yani 'هو غير كذوب' râvîye yönelik töhmeti gerektirmez. Doğru söylemenin hakikatini gerektirir. Bu onların âdetiydi. Râvî hakkındaki bilgiyi teyit edip rivâyetiyle amel etmeyi istedikleri zaman Ebû Hureyre 'حدثني الصادق المصدوق', İbn Mes'ûd 'حدثني الصادق المصدوق' derdi.” Kadı İyâz ve ona tabi olan Nevevî [şunu] dediler: “Bunda sahâbeyi suçlama/lekeleme yoktur. Çünkü Bera [b. Azib] bununla ta'dîli değil, hadîsi rivâyet ettiği zaman onu güçlendirmek istemiştir ve o [Bera] gayr-ı müttehemdir. Ebû Müslim el-Havlânî'nin 'حدثني الحبيب الامين' demesi de bunun gibidir.”²⁵

Bu alıntı, mezkûr tabirle doğrudan ilgili değildir. Ancak özellikle Hattâbî'nin “Râvî hakkındaki bilgiyi teyit edip rivâyetiyle amel etmeyi istedikleri zaman Ebû Hureyre 'سمعت 'خليلي الصادق المصدوق' ve İbn Mes'ûd 'حدثني الصادق المصدوق' derdi,” şeklindeki değerlendirmesi, mevzubahis tabirin kullanılma nedenine dair önemli bir bilgi içermektedir. Yani sahâbiler bazen, Hz. Rasûlullah'tan (s.a.v) naklettikleri sözün doğruluğunu takviye etmek için, sözün sahibinin karakteristik özelliğine vurgu yapma yoluna gitmişlerdir.

1.3. “الصادق المصدوق” Tabirini Kullanan Sahâbiler

Toplam on yedi müellife ait yirmi eser içerisinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, söz konusu tabirin geçtiği yetmiş yakın tarif bulunmaktadır. Bu rivâyetler Ebû Zer el-Ğifârî (ö.32/653), Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652-53), Ali b. Ebî Tâlib (ö.40/661) ve Ebû Hureyre (ö.58/678) olmak üzere dört sahâbîye isnad edilmiştir. Bu sahâbiler içerisinde Abdullah b. Mes'ûd'a otuz dört; Ebû Hureyre'ye yirmi üç; Ebû Zer el-Ğifârî'ye sekiz ve Hz. Ali'ye de iki rivâyet isnad edilmektedir. Görüldüğü gibi bu tabiri içeren rivâyetlerin çoğu, Abdullah b. Mes'ûd'a aittir.²⁶ Muksîrûndan olup en çok hadîs rivâyet etmiş sahâbî olmasına

²⁴ Söz konusu tabirin geçtiği rivayet için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Ezân, 52 (I, 169, 170).

²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* II, 181; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, II, 135.

²⁶ Abdullah b. Mes'ûd'un bu tabiri kullanımı çok yaygın olsa gerektir. Öyle ki, Buhârî, “*Muhaddisin haddesenâ veya ahberanâ ve enbeenâ sözleri bâbı*” altında Humeydî'nin kendilerine “*Süfyân b. Uyeyne'ye göre haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ ve semi'tu bir manada idi, dedi. Abdullah b. Mes'ûd da 'Rasûlullah (s.a.v) doğru ve doğrulanan olduğu hâlde bize tahdîs etti (haddesenâ) demiştir ...*” dediğini ifade etmiştir. Bkz. Buhârî, İlim, 4 (I, 21).

rağmen Ebû Hureyre'nin ‘الصادق المصدق’ tabirini kullanımı İbn Mes'ûd'a nispetle daha az olmuştur. Bu sahâbîlerin mezkûr tabiri içeren rivâyet sayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Sahâbî Adı	Abdullah b. Mes'ûd	Ebû Hureyre	Ebû Zer	Ali b. Ebî Tâlib
Rivâyet Sayısı	34	23	8	2

Tablodan da anlaşılacağı gibi ‘الصادق المصدق’ tabirini içeren rivâyetlerin neredeyse tamamı İbn Mes'ûd ve Ebû Hureyre'ye ait bulunmaktadır. Burada, tespit ettiğimiz tarîkler ışığında, Ebû Hureyre'nin kullanmış olduğu diğer tabirleri de zikretmek yerinde olacaktır.

1.3.1. Ebû Hureyre'nin Kullandığı Diğer Tabirler

Ebû Hureyre, tespit ettiğimiz rivâyetlere ait tarîklerde, ‘الصادق المصدق’ tabirinin yanı sıra başka tabirler de kullanmıştır. Bunda onun, Hz. Peygamber'le olan yaklaşık üç yıllık sürekli birlikteliğinin etkisi büyüktür. Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından üç yıl önce müslüman olmuş ve bu süre boyunca onun (s.a.v) yanından ayrılmamıştır. Nitekim rivâyet ettiği hadîs sayısına bakıldığında, bu üç yılın ne kadar önemli olduğu görülecektir.

Ebû Hureyre'nin bu rivâyetlerde ‘الصادق المصدق’ tabirinden başka ‘bu hücrenin/odanın sahibi anlamındaki’ “صاحب هذه الحجرة” ve ‘Kâsım'ın babası’ anlamındaki “ابو القاسم” künyesini kullanmıştır.²⁷ Ayrıca o, ‘sevgilim’ anlamındaki “حبي”²⁸ ve ‘dostum’ manasına gelen “خليلي”²⁹ gibi yoğun bir muhabbetin ifadesi olabilecek tabirleri de kullanmıştır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Ebû Hureyre'nin ‘الصادق المصدق’ dışında kullanmış olduğu tabirleri başka sahâbîler de kullanabilmiştir. Örneğin “خليلي” tabirini Ebû Zer el-Çifârî³⁰, Ebu'd-Derdâ³¹ ve Hz. Âişe'nin³² de kullandığı görülmektedir. Şu kadar var ki, “خليلي” tabirinin kullanımı hususunda Ebû Hureyre temayüz etmiştir. Aynı şekilde Ali³³ (r.a), Âişe³⁴ (r.anha) ve Ebû Zer³⁵ (r.a) gibi sahâbîlerin de “حبي” tabirini kullandığını

²⁷ Örneğin Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XV, 204 (9350); XVI, 32 (9945)'te mezkûr tabirle birlikte bu künye de kullanılmıştır.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 255-56 (7871).

²⁹ Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, I-IV, Dâru Hicr, Kâhire 1999, IV, 214 (2591).

³⁰ Müslim, İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdalbâkî, I-III, Çağrı Yay., İstanbul 1981, İmâre, 8 (II, 1467).

³¹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Eşribe, 1 (II, 1119).

³² Tayâlisî, *Müsned*, III, 146 (1672).

³³ Müslim, Namaz, 41 (I, 349).

³⁴ Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Ahmed, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Ziyet, 19 (VIII, 142).

görebilmekteyiz. Bu anlamda Hz. Peygamber'e ilişkin olarak zikredilen ve ona (s.a.v) duyulan muhabbetin bir ifadesi olarak telakki edilebilecek başka tabirler de vardır; ancak tespit ettiğimiz rivayetlerle sınırlı kalmayı daha uygun bulmaktayız.

2. Rivâyetlerin İçerdiği Bilgilerin Sınıflandırılması

Hız. Peygamber'e (s.a.v) yakınlıkları ile bilinen söz konusu dört sahâbînün 'الصادق المصدوق' tabirini zikrederek naklettikleri rivâyetlerin tümü aynı konuya ilişkin değildir. Birbirinden farklı birkaç konuya ait olan rivayetleri ayrı ayrı başlıklar altında serdetmek ve haklarında genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Bunu yaparken, hakkında en çok rivâyet vârid olandan, daha az olana doğru bir sıralamayı takip edeceğiz.

2.1. İnsanın Yaratılması İle İlgili Rivâyet

Rivâyet, insanın anne karnındaki aşamaları, ona ruhun üfürülmesi; ecel, rızık, amel, şakâvet ve saâdetinin yazılması ile onun âkıbeti gibi hususları içermektedir.

İncelediğimiz kaynaklar içerisinde 'الصادق المصدوق' tabirini içeren rivâyet tarîklerinin tümü, Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) kanalıyla gelmiş bulunmaktadır. Rivâyete ait tüm tarîklerde ortak râvî zinciri Zeyd b. Vehb³⁶> Abdullah b. Mes'ûd> Resûlullah (s.a.v) şeklindedir.

Hadîsin, ulaşılan tarîkleri arasında lafız farklılıkları bulunmaktadır. Bunun, hadîsin mana ile rivâyet edilmesinin tabii bir sonucu olduğu söylenebilir. Burada şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: Abdullah b. Mes'ûd söz konusu tabiri çoğunlukla³⁷ 'وهو الصادق المصدوق' şeklinde cümle³⁸ kalıbında kullanmıştır. Oysa İbn Mes'ûd dışında kalan üç sahâbîde söz konusu tabir cümle kalıbında kullanılmamıştır.

³⁵ Abdurrezzâk b. Hemâm, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, I-XII, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1983, III, 73 (4847).

³⁶ Zeyd b. Vehb'den çoğunlukla Süleyman el-A'meş rivâyet etmekte, iki kez de Seleme b. Kuheyl kanalıyla gelmekte ve böylece sened genişlemektedir. Seleme b. Kuheyl tarîki için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 48, 49 (3934); Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Ahmed, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, I-XII, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2001, X, 130.

³⁷ Bu rivâyetin tüm tarîklerinde tabir cümle halinde olmakla birlikte, bazı rivâyetlerinde tabiri cümle halinde kullanmadığı da görülmektedir. İleride '*Muhaffelâtin Satışının Müslümana Haram Olması İle İlgili Rivâyet*' başlığı altında verilmiş olan rivâyet tarîkleri için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 234 (290); İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, thk. Âdil Azâzî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1998, I, 238 (354); *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, I-XXVI, Dâru'l-Kible, Cidde 2006, X, 677, 678 (21211); İbn Mâce, Ticârât, 42 (II, 753); Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (I-IX)-Adil b. Sa'd (X-XIII), I-XIII, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988-2005, V, 336, 337.

³⁸ Bu cümlelerin hâl cümlesi mi yoksa mu'tarize cümlesi mi olduğu konusuna daha önce '*Şerhler Bağlamında Mezkûr Tabirin Anlaşılması*' başlığı altında değinmiştik.

Birçok tarikle gelmiş olan bu rivayetin tüm tariflerini zikretmek yerine, rivayetin en eski kaynaktaki metnini verip var olan lafız farklılıklarını³⁹ ayrıca zikretmenin daha yerinde olacağını düşünüyoruz. Rivayetin Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (v. 204/819) *Müsned*'indeki tarifî şu şekildedir:

... Abdullah b. Mes'ûd dedi ki: **Doğru ve doğrulanan** Resûlullah (s.a.v) bize haber verip buyurdu ki:

"Her biriniz annesinin karnında kırk gecede toplanır. Sonra aynı süre içinde alaka haline gelir. Sonra aynı süre içinde mudğa haline gelir. Sonra ona bir melek gönderilir ve melek dört kelime ile emrolunur: Rızkı, eceli, ameli ve şakî mi yoksa sa'îd mi olacağı. Sonra ona ruh üfürülür. Allah'a yemin olsun ki biriniz –veya sizden biri- kendisi ile cennet arasında bir zira' kalıncaya kadar cennet ehlinin amelini işler. Derken kitap onu geçer ve cehennem ehlinin amelini işler ve cehenneme girer. Ve yine sizden biri –veya biriniz- kendisi ile cehennem arasında bir zira' kalıncaya kadar cehennem ehlinin amelini işler. Derken kitap onu geçer ve cennet ehlinin amelini işler de cennete girer."⁴⁰

Rivayete ait otuza yakın tarifin ricâli arasında, ta'dîl bakımından derece farkları olmakla birlikte, cerh edilip terk edilmeyi gerektiren herhangi bir râvî bulunmamaktadır.

³⁹ Rivayetin farklı tariflerle gelen metinleri incelendiğinde belli başlı şu lafız farklılıkları görülecektir: Rivayette zikredilen kırklı zaman dilimi; metinlerin çoğunluğunda '**kırk gün**' olarak geçmesinden rağmen, bazı metinlerde '**kırk gece**' [Tayâlisî, *Müsned*, I, 238 (296); Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, XI, 123 (20093); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 48, 49 (3934); Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman, *er-Red Ale'l-Cehmiyye*, thrc. Bedr b. Abdillâh el-Bedr, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1950, s.168, 169 ve Müslim, *Kader*, 1 (III, 2036, 2037)], bazılarında da şek içerecek şekilde '**kırk gün veya gece**' [Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 169 (4091); Buhârî, *Tevhîd*, 28 (VIII/188) ve Müslim, *Kader*, 1 (III/2036, 2037)(Ubeydullah tarifî)] şeklinde geçmektedir. Allah tarafından meleğin yazmakla görevlendirildiği şeylerin sayısında da farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin tariflerin çoğunda yazılan şeyler dört tane iken, üç tarifte ise [Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, XI, 123 (20093); Humeydî, Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, I-II, Dâru'l-Sekâ, Beyrut 1996, I, 221 (126) ve Buhârî, *Kader*, 1 (VII, 210)] eksik halde üçer şey zikredilmektedir. Ayrıca metnin ortası diyebileceğimiz yerde bazen değişik formlarda yemin ibareleri kullanılmakta, bazılarında ise yemin ibaresi hiç bulunmamaktadır.

⁴⁰ Tayâlisî, *Müsned*, I, 238 (296). Kronolojik olarak en erken olması hasebiyle Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin *Müsned*'indeki rivayeti esas almayı uygun gördük. Rivayet aynı zamanda bazı lafız farklılıklarıyla birlikte şu eserlerde de bulunmaktadır. Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, XI, 123 (20093); Humeydî, I, 221 (126); İbnü'l-Ca'd, Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd, *Müsned*, thk. 'Âmir Ahmed Haydar, Müessesetu Nâdr, Beyrut 1990, s.379 (2594); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 125 (3624); VII, 48-9 (3934), 169 (4091); Dârimî, *er-Redd 'Ale'l-Cehmiyye*, s.168, 169; Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 6 (IV, 78, 79), *Enbiyâ*, 1 (IV, 103, 104), *Kader*, 1 (VII, 210), *Tevhîd*, 28 (VIII, 188); Müslim, *Kader*, 1 (III, 2036, 2037); Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-V, Çağrı yay. İstanbul 1981, es-Sünne, 16 (V, 82, 83); İbn Mâce, *Mukaddime*, 10 (I, 29); Tirmizî, Muhammed b. İsbâ, *Sünen*, I-V, Çağrı yay. İstanbul 1981, *Kader*, 4 (IV, 446); İbn Ebî Âsim, Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thrc. M. Nâsiruddin el-Elbânî, I-II, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1980, es-Sünne, I, 77; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 130; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (I-XIV), Dâru'l-Me'mûni li't-Türâs, Şâm 1986-1990 (III-VI), Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992, IX, 89 (5157).

Diğer bir deyişle, tümü sıhhat bakımından eşit olmamakla beraber, rivayetin terk edilmesi gereken herhangi bir tarîki bulunmamaktadır. Nesâî'de yer alan iki tarîkten birinde bulunan Şerîk b. Abdullah'ın sika, *sadûk*, *hasenu'l-hadîs* gibi ta'dîl lafızlarıyla nitelenmekle birlikte, özellikle hafızasının kötü olduğu dile getirilmiştir.⁴¹ Nesâî'nin mezkûr eserinde, belki de bu hafıza probleminden dolayı, hadîs metninin yarısı eksik bulunmaktadır.

2.2. Merhametin Yalnızca Şakî Olan Kişiden Kaldırılacağı İle İlgili Rivâyet

Burada, merhametin kimden kaldırılacağı konusu ile ilgili olarak, altı farklı eserde yedi tarikle bulunan rivâyeti zikredeceğiz. Rivâyetin metni şu şekildedir:

... Ebû Hureyre (r.a) dedi ki: Bize [bu⁴² hücre/odanın sahibi Ebu'l-Kâsım]⁴³ **doğru ve doğrulanan** Rasûlullah (s.a.v) haber verip buyurdu ki: “ *Merhamet, yalnızca şakî olan kişiden kaldırılır.*”⁴⁴

Bu rivâyete ait yedi tarîk de Ebû Hureyre yoluyla gelmiştir. Ayrıca rivayetin senedindeki Şu'be [b. el-Haccâc] > Mansûr [b. el-Mu'temir] > Ebû Osmân > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber (s.a.v) kısmı ortaktır. Şu'be'den sonra ise, farklı râvîler tarafından rivayet edilmiştir. Yani rivâyetin Hz. Resûlullah (s.a.v) tarafından ilk dört râvîsi yedi tarikte de aynı olmuş olmaktadır.⁴⁵ Rivâyetin tespit ettiğimiz yedi tarîkindeki metinlerin kelimesi kelimesine aynı lafızlarla gelmiş olması, rivâyetin ilk dört râvîsinin aynı olmasından kaynaklanmış olabilir. Bunun yanı sıra metnin çok kısa olması, farklı lafızların kullanımına imkân vermeyip aynı kalmasına neden olmuş olabilir.

Rivâyetin tüm tarîkleri içerisinde sened bakımından terk edilmesi gereken herhangi bir tarîk bulunmamaktadır. Bu rivâyeti mezkûr tabiri içermeksizin rivayet ettikten sonra Tirmizî, sened zincirinde künyesiyle yer alan Ebû Osman'ın adının bilinmediğini ve de rivâyetin 'hasen' olduğunu belirtmiştir. Aynı yerde el-Elbânî de Tirmizî gibi 'hasen'

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 495-97.

⁴² Ebû Hureyre'nin (r.a) '*Bu odanın sahibi*' tamlamasındaki '*bu*' zamirini kullanmış olmasından, onun rivâyet sırasında Mescid-i Nebevî'ye yakın olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira kendisi '*ashâb-ı suffe*'den olan bir sahâbîdir.

⁴³ Tarîklerin altında '*bu odanın sahibi*' ve '*Ebu'l-Kâsım*' ibareleri geçmektedir.

⁴⁴ Bu rivâyetler için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, IV, 260 (2652); İbnu'l-Ca'd, *Müsned*, s. 139 (889); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIII, 53, 54 (25869); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 378 (8001); XVI, 30 (9940); Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, thc. Hâlid Abdurrahman el-'Ak, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s.114; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 66 (V, 232); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 526 (6141).

⁴⁵ Bu rivâyetin mezkûr tabirin kullanılmayan bazı tarîklerinde ise râvî Mansûr b. El-Mu'temir'den Şu'be dışında başkaları da rivayette bulunmaktadır. Rivâyetin bu tarîkleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 439 (9702); İbn Hibbân, Ebû Hâtim, *Sahîh*, thc. Şuayb el-Arnâvut, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, II, 213 (466); Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thc. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415, III, 54 (2453).

olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Nedenini belirtmemekle birlikte biz, Ebû Osmân hakkında net bilgiler⁴⁷ olmasının bu kararında rol aldığını düşünüyoruz. Ayrıca *el-Edebu'l-Müfred*'inde⁴⁸ ondan 'asıl' olarak rivayet eden Buhârî, onu *Sahîh*'inde asıl olarak yer vermemiştir.⁴⁹ Tüm bunlardan, rivâyetin Ebû Osmân kanalıyla gelen tariflerinin *sahîh* derecesinde değil de, Tirmizî ve el-Elbânî'nin de belirttiği gibi *hasen* mertebesinde olabileceğini söyleyebiliriz.

2.3. Muhaffelâtın Satışının Müslümana Haram Olması İle İlgili Rivâyet

'*Muhaffelât*' kelimesi tef'îl babından ism-i mef'ûl olan '*muhaffel*' kelimesinin çoğulu olup, '*sütü sağılmamış ve böylece sütü karnında toplanmış hayvanı*' ifade etmektedir. Rivâyete göre böyle bir satış, hayvanın daha göz doldurur hale getirilerek hileye yol açmasından dolayı, Hiz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

Çalışmamız sınırları içerisinde bulunan kaynaklardan tümü Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a) olmak üzere toplam beş tarif tespit edilebilmiştir. Bu tariflere ait ortak metin şu şekildedir:

...Abdullah b. Mes'ûd dedi ki:[**Doğru ve doğrulanan** Ebu'l-Kâsım'a şehadet ederim ki]⁵⁰veya [**Doğru ve doğrulanan**]⁵¹ veyahut [**Doğru ve doğrulanan** Rasûlullah (s.a.v)]⁵² buyurdu ki:

"*Muhaffelât [sütü sağılmamış ve böylece sütü karnında toplanmış hayvan]ın satışı hiledir/kandırmadır ve müslümana hile/kandırma helal olmaz.*"⁵³

⁴⁶ Tirmizî, *Birr ve's-Sıla*, 16/323 (1922).

⁴⁷ Onunla ilgili olarak isminin Sa'îd veya İmrân olduğu, kendisinin Ebû Hureyre'den ve kendisinden de Mansûr b. el-Mu'temir, Muğîre b. Muksim ed-Dabbî ile oğlu Mûsâ'nın rivâyetinin olduğu, Buhârî'nin onunla istihâd ettiği bildirilmekte ancak cerh ve ta'dîle yönelik bir malumat verilmemektedir. Onun hakkında verilen bilgiler için bkz. Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, I-XXXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980, XXXIV, 70-72.

⁴⁸ Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, s.114

⁴⁹ Buhârî, *Kitabu'n-Nikâh'ta 'Kadın, kocasının evine, onun izni olmaksızın hiçbir kimsenin girmesine izin vermez'* bâb başlığı altında **Ebu'l-Yemân** (Hakem b. Nâfi')>**Şu'ayb** (b. Dînâr)>**Ebu'z-Zinâd** (Abdullah b. Zekvân)>**el-A'rec** (Abdurrahman b. Hürmüz)>**Ebû Hureyre**>**Hiz. Peygamber** senediyle vermiş olduğu rivâyetten sonra şöyle demiştir: "*Bu hadîsi Ebu'z-Zinâd yine Mûsâ b. Ebî Osmân'dan; o da babasından; o da Ebû Hureyre'den olmak üzere hassaten/özel olarak oruç hakkında rivayet etmiştir.*" Bkz. Buhârî, *Nikâh*, 86 (VI, 151).

⁵⁰ Tayâlisî, *Müsned*, I, 234 (290); İbn Mâce, *Ticârât*, 42 (II, 753).

⁵¹ Bezzâr, *Müsned*, V, 336, 337.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, I, 238 (354); *Musannef*, X, 677, 678 (21211).

⁵³ Bu rivâyet tarifleri için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 234 (290); İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, I, 238 (354); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, X, 677, 678 (21211); İbn Mâce, *Ticârât*, 42 (II, 753); Bezzâr, *Müsned*, V, 336, 337 (1963).

Tarîklerin tümü el-Mes'ûdî⁵⁴ >Câbir>Ebu'd-Duhâ>Mesrûk>Abdullah⁵⁵ şeklinde ortak bir senedle gelmiş bulunmaktadır. Bundan sonra iki kanala ayrılmaktadır. Bu durumda rivayet, râvî sayısı bakımından 'garîb' hadis kategorisine girmektedir. Nitekim rivayete *Müsned*'inde yer veren Bezzâr (ö.292/904) hadisi zikrettikten sonra *bu hadisin Ebu'd-Duhâ'dan Câbir dışında biri tarafından rivayet edildiğini bilmediklerini* ifade etmiştir.⁵⁶ Taberânî (ö.360/971) de benzer şekilde 'Bu hadisi Câbir'den el-Mes'ûdî dışında kimse rivayet etmemiştir' şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.⁵⁷

Rivayete ait metinlerin neredeyse birbirinin aynı olmasının⁵⁸, sahâbî râvî dâhil olmak üzere ilk beş râvînin ortak oluşuna bağlanılabileceği kanaatindeyiz. Rivayetin senedinde yer alan râvî Câbir b. Yezîd el-Cu'fî⁵⁹ birkaç âlimin⁶⁰ lehinde yapmış olduğu değerlendirmelerin yanında kahir ekseriyet onun aleyhinde *kezzâb, metrûk, zayıf, müdellis, rafizî, ric'ate inanan* biri olduğuna dair beyanlar vermiştir.⁶¹ Ricâl âlimlerinin çoğunluğunun sarf etmiş olduğu olumsuz ifadelerin sonucu olarak rivayetin *sened bakımından* sıhhatinin problemlili olduğu sonucu çıkarılabilir. Şunu belirtmek gerekir ki sıhhatle ilgili vardığımız bu sonuç metinden ziyade senedle ilgilidir. Zira metnin vermiş olduğu malumatın, İslam'ın genel ilkelerine uygunluk arz ettiğine inanıyoruz.

Nitekim sened bakımından bu rivayetin muhtevi olduğu malumatı içeren sahîh rivayetleri tespit edebildik. Örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inde bulunan şu manadaki Ebû Hureyre⁶² rivayeti ilgili rivayetin anlamıyla paralellik arz etmektedir: "Deve ve koyunları

⁵⁴ Bu râvîye kadar bütün râvîler ortak olmakta, bundan sonraki râvîler değişmektedir.

⁵⁵ Râvîlerin tam olarak isimleri şu şekildedir: [Abdurrahman b. Abdullah] **el-Mes'ûdî>Câbir** [b. Yezîd b. El-Hâris el-Cu'fî]>[Müslim b. Subayh] **Ebu'd-Duhâ>Mesrûk** [b. el-Ecdâ']>**Abdullah** [b. Mes'ûd]

⁵⁶ Bezzâr, *Müsned*, V, 336, 337 (1963).

⁵⁷ Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsaf*, VI, 341 (6574).

⁵⁸ Bunlardan sadece Bezzâr'a ait tarîkte rivayetin başında manayı değiştirmeyecek şekilde 'إن' bulunmakta ve sonunda da 'للمسلم' kelimesi bulunmamaktadır. Geriye kalan tarîklerde ise metin 'بَيْعُ الْمُخَفَّلَاتِ جَلَابَةَ، وَلَا تَحُلُّ الْجَلَابَةَ لِمُسْلِمٍ' şeklinde olup aynıdır.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Câbir el-Cu'fî", *D'IA*, VI, İstanbul 1992, s. 532.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, IV, 467.

⁶¹ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il, *ed-Duafâu's-Sağîr*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, s.28 (49); İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Muavviz, Abdulfettâh Ebû Sünne, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 325-336; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 163; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, IV, 468-72; Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin b. Muhammed, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehü Rivâye fî'l Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, I-II, Dâru'l-Kible, Cidde 1992, I, 288; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, I-VI, Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 352-355.

⁶² Rivayet Yahya b. Bükeyr> Leys b. Sa'd> Ca'fer b. Rabi'a>Abdurrahman b. Hümmüz el-A'rec>Ebû Hureyre>Hz. Peygamber (s.a.v) senediyle irâd edilmiştir.

[sütlerini memeleri içinde yığmak suretiyle] bol sütlü göstermeye çalışmayınız. Her kim sütü memesinde hapsedilmiş bir hayvanı, bu hapsediştten sonra satın alırsa, onu sağması sırasında iki seçenek arasında muhayyerdir: İsterse o hayvanı kendi mülkiyetinde tutar, isterse onu bir sâ' hurma ile birlikte sahibine geri verir".⁶³

Görüldüğü gibi bu rivayetteki deve ve koyunları sağmamak, böylece bol sütlü veya dolgun göstermek suretiyle müşteriye aldatma durumu ile ilgili rivayetin vermek istediği mesaj arasında bir paralellik söz konusudur. O halde metnin içeriğinin böyle bir tarik yerine sahîh bir senedli bir metinde aramak gerektiğine inanıyoruz ki, bu da mümkündür ve mevcuttur.

2.4. Ümmetin Helâkinin Kureyşli Birkaç Gencin Elinde Olacağı ile İlgili Rivâyet

Ümmetin helâki ile ilgili olan bu rivâyetin de, tümü Ebû Hureyre'den olmak üzere toplam dört tarîki bulunmaktadır. Bu dört tarîkin ikisinde Mâlik b. Zâlim, diğer ikisinde de Sâ'îd b. 'Amr el-Ümevî bu haberi Ebû Hureyre'den nakletmektedir. İlk iki tarîk Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde⁶⁴, diğer ikisi de Buhârî'nin *Sahîh*'inde⁶⁵ yer almaktadır.

Rivâyete göre Ebû Hureyre, Mervân b. Hakem ve Sa'îd b. Amr bir gün Mescid-i Nebevî'de otururlarken, Ebû Hureyre "**Ben doğru ve doğrulanan Rasûlullah'tan (s.a.v): "Ümmetimin helâki, Kureyş'ten birkaç gencin ellerindedir" buyururken işittim, dedi.**

Müsned'de yer alan tarîklerde yalnızca bu kısım bildirilirken, *Sahîh*'te yer alan tarîklerde '*helâkin Kureyş'ten birkaç gencin elinde olduğu*' bilgisi verildikten sonra olayı anlatan Sa'îd b. Amr [Amr b. Yahyâ'nın dedesi] şu açıklamaları da ekler: "*Mervân "Gençler mi?(veya Allah'ın laneti o gençlerin üzerine olsun!)"⁶⁶ dedi. [Bunun üzerine] Ebû Hureyre "İstersen onları falanın oğulları, filanın oğulları diye isimlendireyim" dedi.⁶⁷ Buhârî'de geçen diğer tarîkte Mervân "Allah'ın laneti o gençlerin üzerine olsun!" dedi.*

⁶³ Buhârî, *Büyü*, 64 (III, 25, 26). Muhtemelen mana ile rivayetin doğal bir sonucu olarak bazı lafız farklılıklarıyla şu yerlerde de bulunmaktadır: Müslim, *Büyü*, 4 (II, 1155). Tabi ki diğer hadis kaynaklarında da bu rivâyete ulaşabildik. Ancak bu kadarıyla yetiniyoruz.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 255-6 (7871), 352-3 (7974).

⁶⁵ Buhârî, *Menâkıb*, 25 (IV, 177, 178)'de 'Buhârî>Ahmed b. Muhammed el-Mekkî>Amr b. Yahyâ b. Sa'îd el-Ümevî>Dedesi [Sa'îd b. 'Amr]>Ebû Hureyre' ve Buhârî, 92, *Fiten*, 2 (VIII, 88)'de de 'Buhârî>Mûsâ b. İsmâ'îl>Amr b. Yahyâ b. Sa'îd b. 'Amr b. Sa'îd>Dedesi [Sa'îd b. 'Amr]>Ebû Hureyre' senediyle bulunmaktadır.

⁶⁶ İbn Hacer, *Sahîh*'in *Fiten* kitabında geçen 'فقال مروان لعنة الله عليهم غلمة' ibaresinin, *Menâkıb* kitabında 'فقال مروان غلمة' ibaresini tefsir ettiğini zikretmiştir. Devamında da Buhârî'nin sadece 'غلمة' kelimesini vererek yetinmesinin ihtisar nedeniyle olduğunu ve bununla Mervân'ın 'gençler mi!' şeklinde ortaya çıkan şaşkınlığını ortaya koymak olmadığını ifade etmiştir. İlgili kısım için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 10.

⁶⁷ Buhârî, *Menâkıb*, 25 (IV, 177, 178).

[Bunun üzerine] Ebû Hureyre “Falanın oğulları, filanın oğulları demek isteseydim, bunu yapardım,” dedi.”⁶⁸

Buhârî’deki iki târîki oluşturan râvîlerin herhangi birinde terk edilmeyi gerektiren bir durum olmadığından rivayetin bu iki senedi ‘*sahîh*’ olmaktadır.

Müsned’in bir târîkinde bulunan *Zeyd b. el-Hübâb* hakkında münekkid âlimlerin çoğu olumlu değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak İbn Ma’in’den yapılan bir nakilde, onun es-Sevrî’den olan rivayetlerinin ‘*maklûb*’ olduğu⁶⁹ ve yine Ahmed b. Hanbel’den yapılan bir nakilde *çokça hata ettiği* bildirilmiştir. Bununla birlikte kendisinde bir be’isin bulunmadığı da ifade edilmiştir.⁷⁰ Ayrıca ortak senedde yer alan *Simâk b. Harb* hakkında da olumlu değerlendirmeler çoğunlukta olmasına rağmen özellikle hafızasının kötülüğünden kaynaklı eleştirilere maruz kalmıştır. Bununla birlikte onun kimse tarafından terk edilmediği de ifade edilmiştir.⁷¹

Senedde bulunan *Zeyd b. el-Hübâb* ve özellikle ortak râvî olan *Simâk b. Harb* hakkında hafıza üzerinden yapılan değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda *Müsned*’de yer alan iki târîkin ‘*sahîh*’ derecesinde olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim *Müsned*’i tahkik eden Şu’ayb el-Arnâvut ilgili rivayet hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “*Hadîs sahîhtir; bu sened ise zayıftır. Mâlik b. Zâlim -kendisinden Simâk b. Harb dışında kimse rivayet etmemiş ve onu İbn Hibbân dışında kimse Sikât’ta zikretmemişse de- mütâbidir...*”⁷²

2.5. Kıyamette İnsanların Üç Grup Halinde Haşredileceği İle İlgili Rivâyet

Ebû Zer el-Ğifârî’nin rivâyet ettiği bu rivâyete göre insanlar kıyamet gününde üç grup halinde haşredilecektir. Haşredilecek grupların içinde buldukları/bulunacakları durum resmedilmektedir. Rivâyetin tüm târîklerinde ortak râvî zinciri şu şekildedir: el-Velîd b. Cumey’>Ebu’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile>Huzeyfe b. Esîd>Ebû Zer el-Ğifârî> Hz. Peygamber (s.a.v).

Rivâyet İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde, Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr’ın *Müsned*’lerinde ile Nesâî’nin *Sünen*’inde yer almaktadır. Biz burada kronolojik olarak daha

⁶⁸ Buhârî, Fiten, 2 (VIII, 88).

⁶⁹ Zeyd b. el-Hübâb’ın es-Sevrî’den rivayetlerinin maklûb olması, genel bir durum olsa gerekir. Çünkü söz konusu olan bu rivayette *maklûb* oluşa delalet eden bir durum görünmemektedir.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, X, 47; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, II, 235, 236. Ayrıca İbn Hibbân, Ebû Hâtîm, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, I-IX, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1975, VIII, 250; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 415 (1729)’e bakılabilir.

⁷¹ İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma’rifetu’s-Sikât*, thk. Abdalâim Abdulazîm el-Büstevî, I-II, Mektebetu’d-Dâr, Medîne 1985, I, 436 (680); İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 339 (3228); Zehebî, *el-Kâşif*, I, 465, 466 (2141); İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, II, 430, 431.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 255-6 (7871).

erken olması hasebiyle İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki metni esas alıp, var olan farklılıklara işaret edeceğiz.

...Ebû Zer el-Ğifârî (r.a) dedi ki: **Doğru ve doğrulanan** Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Kıyamet günü insanlar üç gurup olarak haşredilirler. Bir grup karınları doymuş, giyinmiş ve binekli haldedirler. Bir grup yürüyecek ve koşacak. Bir grup ise melekler tarafından yüzükoyun süründürülecekler. [Ebû Zer] ‘Bu ikisini anladık da, şu yürüyen ve koşanlara ne oluyor? dedik’ dedi. [Nebî (s.a.v)] ‘Allah’ın arkalarından gönderdiği bir afetle o derece -yürüyecek ve koşacaklar ki- kıymetli bir bahçeyi bir deve semerine verseler bile onu almak için durmayacaklardır.’”⁷³

Rivayet dört eserde, bazı lafız ve diziliş farklılığıyla birlikte, birbirine yakın metinlerle bulunmaktadır. Burada var olan lafız farklılığı genellikle haşredilecek olan grupların veya içerisinde buldukları durumların takdim-tehiri ile ilgili olup manayı değiştirmemektedir. Örneğin birinde ‘giyinmiş’ lafzı başta iken, diğerinde ‘karınları doymuş’ lafzı başta olmaktadır ki bu, dediğimiz gibi, manayı etkilememektedir. Bezzâr’ın *Müsned*’inde ise ‘binekli’ anlamındaki ‘راكبين’ lafzı bulunmamaktadır.

Ortak senedin el-Velîd b. Cumey’e kadarki kısmını oluşturan râvîlerin sahâbî olması hasebiyle, değerlendirmelere onunla başlamak gerekmektedir. Zehebî’nin nakline göre Yahya el-Kattân ve Veki’ tarafından sika kabul edilmiş⁷⁴ olan el-Velîd’i İclî⁷⁵ ve İbn Hibbân⁷⁶ da sika kabul etmiştir. Buna karşın onu Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvud ‘leyse bihi be’s’; Ebû Zür’a ‘lâ be’s’e bihi’ ve Ebû Hâtim ‘sâlihu’l-hadis’⁷⁷ gibi ta’dil sigalarıyla nitelemişlerdir.

Bu bilgiler ışığında şöyle bir sonuca varılabilir: el-Velîd b. Cumey’, ta’dil edilmiş biri olmakla birlikte, *sebt*, *mutkin*, *hâfız* gibi lafızlarla da tavsîf edilmiş değildir. Belki de İbn Hacer’in de yaptığı böyle bir değerlendirmedir. Çünkü *Tehzîb*’inde münekkît âlimlerin yapmış olduğu değerlendirmeleri zikretmiş, bu eserin ihtisârı mahiyetindeki *Takrîb*’inde onun ‘sadûk’ olduğunu ifade etmiştir. Sonuç olarak onun rivayetlerinin ‘i’tibâr’ için alınabileceğini söyleyebiliriz.

⁷³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIX, 111 (35537). Rivayetin diğer üç tarîki için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 360 (21456); Bezzâr, *Müsned*, IX, 336, 337; Nesâî, Cenâiz, 118 (IV, 116, 117).

⁷⁴ Zehebî, *el-Kâşif fi Ma’rifeti men lehû Rivâye fi’l Kütübî’s-Sitte*, II, 352.

⁷⁵ İclî, *Ma’rifetu’s-Sikât*, II, 342.

⁷⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 492.

⁷⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VI, 89, 90. Aynı müellif ‘*Takrîbu’t-Tehzîb*’inde el-Velîd için ‘sadûk’ lafzını kullanmıştır. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu’t-Tehzîb*, thk. Ebu’l-Eşbâl Ahmed Sağır Şâgîf el-Pâkistânî, Dâru’l-Âsime, Riyâd 1421, 1039 (7482).

2.6. İyilik ve Kötülüklerin Karşılıklarının Ne/Nasıl Olacağı İle İlgili Rivâyet

Yine Ebû Zer el-Ğifârî kanalıyla gelen bu rivâyete göre, insanların yapmış olduğu iyiliklerin on misliyle veya daha fazlasıyla, kötülüklerin ise misliyle karşılık bulacağı veya affedileceği haber verilmektedir. Rivâyetin dört târiki, *kudsî hadîs* şeklinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır.

Her dört târihte Âsım [b. Behdele]> Ma'rûr b. Süveyd> Ebû Zer> Hz. Peygamber (s.a.v) şeklinde ortak râvî zinciri bulunmaktadır. Rivâyetin ortak metni şu şekildedir:

... Ebû Zer el-Ğifârî, **doğru ve doğrulanan** Rasûlullah'ın (s.a.v) şöyle buyurduğunu duydum, dedi: “ Allah (c.c) buyurdu ki⁷⁸: “İyilik[ın karşılığı], on misliyledir veya onu arttırırım. Kötülük[ün karşılığı] ise, bir misliyledir veya onu başışlarım. Bana bir şeyi ortak koşmadıkça, karşıma dünya kadar hatayla gelirse[ın bile], onun kadar mağfiretle [seni] karşılarım.”⁷⁹

Rivâyetin Hz. Peygamber tarafından ilk üç râvî aynı olup, daha sonra Hemmâm [b. Yahyâ], Ebû 'Avâne [Veddâh b. Abdillâh] ve Şeybân [b. Abdirrahman] ile üç ayrılmaktadır. Daha sonra da bunların üçü 'Affân [b. Müslim]'de birleşmekte, diğerini de Hâşim [b. el-Kâsım] tarafından rivâyeti edilmektedir. Rivâyetin dört farklı târikinde lafız farklılığının ciddi manada olmamasının ortak râvîlerin çokluğundan kaynaklandığını düşünüyoruz.

Ortak senedde bulunan Âsım, 127/745 senesinde vefat etmiş meşhûr kıraât âlimlerinden Âsım b. Behdele'dir. Âsım, bazı münekkitlerce sika sayılmakla birlikte hızının kötü oluşuyla temayüz etmiştir. Hıfzına ilişkin bu noksanlığı, rivayetlerinin 'hasen' mertebesinde kalmasına neden olmuştur.⁸⁰ Nitekim Şu'ayb el-Arnâvut Ebû Zer'den gelen bu dört târikin Âsım'dan dolayı 'hasen' olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

Rivâyetin sened açısından durumu böyle iken, metin açısından İslam'ın genel ilkelerine ve özellikle Allah'ın rahmetinin genişliği gerçeğine uygun olduğunu düşünüyoruz. Nitekim daha kapsayıcı bir şekilde sahîh bir şekilde bu metnin içeriğini bulabilmekteyiz.⁸²

⁷⁸ Rivâyet; (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 243, 244)'te ‘فِيمَا يَرَوِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ’, (*Müsned*, XXXV, 303)'te ‘قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ’ ve (*Müsned*, XXXV, 446-47)'de ‘رَفَعَ الْحَدِيثُ’ lafızlarıyla rivayet edilmiştir ki bu, onun kudsî hadîs olduğunu göstermektedir.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 243, 244, 303, 446, 447.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed, *ec-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1952, VI, 340, 341; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIII, 473-479.

⁸¹ Şu'ayb el-Arnâvut'un bu değerlendirmeleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 243, 244, 303, 446, 447.

⁸² Müslim, ez-Zikr ve'd-Du'â ve't-Tevbe ve'l-İstigfâr, 6 (III, 2068). Rivâyetin metni şu şekildedir: “Allah, her kim bir iyilikle gelirse, ona bu hayrın on misli vardır. Ziyade de veririm. Yine her kim bir kötülükle gelirse, onun cezası kötülüğün mislidir veya affederim. Bana kim bir karış yaklaşırsa, ben ona bir

2.7. Hz. Ali'nin Başının Kesilmeden Ölmeyeceği İle İlgili Rivâyet

Anlatıldığına göre Hz. Ali bir gün bir hastalığa yakalanmış ve sonunda bu hastalığı atlatıp iyileşmiştir. Bunun üzerine bazıları gelip Hz. Ali'ye hastalığı sırasında onun için kaygılandıklarını söylediler. Bu sözleri üzerine Hz. Ali dedi ki: "*Fakat ben bundan hiç kaygılanmadım; zira **doğru ve doğrulananın** şöyle dediğini duydum: "Bu –yani başını kastediyor- vurulmadıkça ve bu –yani sakalın- kana bulanmadıkça ölmeyeceksin. Allah'ın devesini filan oğullarının en şakisinin öldürmesi gibi, seni de [halkın] en şakisi öldürecek."*"⁸³

İbn Ebî Âsım'ın *el-Âhâd ve'l-Mesânî*'sindeki rivâyet ise şu şekildedir:

"*Buradan bir darbe alacaksın. Sonra şakaklarına işaret ederek onun orasına vurdu. Sakalın kana bulanıncaya kadar kan akacaktır. Nasıl ki Allah'ın devesini öldüren kişi, Semûd'un en şakisi idiye, bu vurma işinin sahibi de [halkın] en şakisi olacaktır."*⁸⁴

Rivâyetin râvî zincirindeki ilk üç kişi ortak olmakta, daha sonra iki farklı kanaldan devam etmektedir. Bu rivâyetin İbn Ebî Âsım tarîki sekiz râvîli nâzil bir isnâddan müteşekkildir. Rivâyetin Abd b. Humeyd tarîkinde geçen İbn Ebi'z-Zinâd hakkında bilgi vermek gerekecektir.

Ricâl âlimleri onun hakkında çoğunlukla olumsuz ifadeler kullanmışlardır. Onu sika kabul eden İclî⁸⁵ ve Mâlik⁸⁶ dışında kalan neredeyse tüm münekkitler tarafından tenkit edilmiştir. Örneğin İbn Mehdî, ondan rivayet etmezdi. Ahmed b. Hanbel onun için '*muzdaribu'l-hadîs*', Nesâî '*zayıf*', Ebû Hâtim ise '*onunla ihticâc edilmez*' demiştir.⁸⁷ Yahyâ b. Maîn'den farklı kişiler tarafından olmak üzere '*hadîs ehlinin kendisiyle ihticâc ettiği kişilerden değildir*', '*leyse bişeyin*' ve '*zayıf*' şeklinde değerlendirmeler nakledilmiştir.⁸⁸ Bağdâd'a gittikten sonra hafızasının teğayyür ettiği⁸⁹ ve Medine'de rivayet ettiklerinin, Bağdâd'da rivayet ettiklerinden daha doğru olduğu da belirtilmiştir.⁹⁰

arşın yaklaşırım; bana kim bir arşın yaklaşır, ben ona bir kulaç yaklaşırım. Her kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim. Yine her kim bana hiç bir şeyi ortak koşmamak şartıyla yer dolusu günahla gelirse, ben kendisini o günahın misli mağfiretle karşılarım, buyuruyorum."

⁸³ Abd b. Humeyd, *Müsned*, thk. Ebû Abdullah Mustafa el-Adevî, I-II, Dâru Balansiye, Riyâd 2002, I, 130-1.

⁸⁴ İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991, s.146.

⁸⁵ İclî, *Ma'rîfetu's-Sikât*, II, 76.

⁸⁶ İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, II, 93.

⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 93.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XVII, 95-101.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, thk, s. 578 (2886).

⁹⁰ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XVII, 95-101.

Görüldüğü gibi rivâyetin bu tarîki, mezkûr râvîden dolayı sened bakımından sıhhat problemi taşımaktadır. Abd b. Humeyd'in bu eserini tahkik eden Mustafa el-Adevî de senedin içerisinde İbn Ebî'z-Zinâd'ın bulunduğunu ve onun hakkında konuşulmuş biri olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Öte yandan İbn Ebî Âsım tarîkindeki *nâzil* isnâdı oluşturan râvîlerin, rivâyetin sened bakımından terkinin gerektiren herhangi bir kusurları bulunmamaktadır.

Sened açısından durumu bu şekilde olan bu rivâyetin, senedinden öte metni ile ele alınmasının gerekliliğine inanıyoruz. Zira ifade edildiğine göre, Şii kaynaklarının hemen hepsi, Hz. Ali'nin öldürüleceğinin bilincinde olup kaderini beklediği yönündeki bilgileri rivayet etmektedir.⁹² Onu öldüren *İbn Mülcem*'in Hâricî olduğu hesaba katıldığında ise, metnin tekrar ele alınmasının gerekli olmaktadır.⁹³

2.8. Zimmîlerden Cizye ve Haraçların Alınmayacağı İle İlgili Rivâyet

Bu rivâyette muahedeli (sözleşmeli) kimselerin haklarına riâyet edilmemesi, Allah ve Resûl'ünün kendileriyle yapmış olduğu sözleşmelere aykırı davranılması sonucu zimmîlerin, en sonunda vermiş oldukları cizyeleri vermeyecekleri haber verilmektedir. Bu rivâyetin biri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, Buhârî'nin *Sahîh*'inde ve Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'inde olmak üzere üç tarîkine ulaşabildik. Söz konusu rivâyetin ortak metni şöyledir:

“Ebû Hureyre [bir keresinde mecliste bulunanlara]: [Cizye ve harâc olarak] dinar ve dirhem almayacak olursanız hâliniz nice olur? demişti de kendisine: ‘Ey Ebû Hureyre, sen böyle bir şeyin olacağını nasıl düşünüyorsun? denilmişti.’ Bunun üzerine Ebû Hureyre (r.a.): “Evet, Ebû Hureyre'nin nefsi elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ben size **doğru ve doğrulanın** [Rasûlullah'ın] sözünden haber veriyorum,” dedi. Oradakiler: O halde şu cizye ve harâc almamak neden kaynaklanıyor? diye sordular. Ebû Hureyre: “Allah'ın ve Rasûl'ünün muâhedeli kimselere verdikleri ahd ve emânlar yırtılır, atılır; o zaman Azîz ve Celîl olan Allah zimmîlerin kalplerini sıkıca bağlar da bu sebeple onlar ellerindeki cizye ve haraç mallarını vermezler,” diye cevap verdi.”⁹⁴

Rivâyetin üç tarîkinde İshâk b. Sa'îd> Babası [Sa'îd b. 'Amr]>Ebû Hureyre kısmı ortak bulunmaktadır. Buhârî ve Ahmed'de Ebu'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım da ortak olmakta ancak Buhârî'nin tarîkinde Ebû Mûsâ, rivâyeti Ebu'n-Nadr'dan alıp Buhârî'ye

⁹¹ Abd b. Humeyd, *Müsned*, I, 130, 131.

⁹² Detaylı bilgiler için bkz. “Ali b. Ebî Tâlib”, *DİA*, TDV, İstanbul 1989, II, s. 371-374.

⁹³ Daha geniş bilgi için bkz. Fiğlalı, Ethem Ruhi, “İbn Mülcem”, *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, s. 220.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 332; Buhârî, el-Cizye, 17 (IV, 69, 70); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 507 (6631).

nakletmektedir. Öte yandan Ebû Ya'lâ bunu, Bişr b. el-Velîd>İshâk b. Sa'îd yoluyla rivâyette bulunmaktadır.

Tarîkler arası ciddi bir lafız farklılığı göze çarpmamaktadır. Var olan bazı lafız farklılıkları da manayı değiştirecek tarzda değildir. Buhârî ve Ahmed'in ricâlinde terk edilmeyi gerektiren herhangi bir kusur bulunmamaktadır. Diğer taraftan Ebû Ya'lâ senedindeki Bişr b. el-Velîd hakkında yapılan değerlendirmeler onun 'sadûk' olabileceğini göstermektedir.⁹⁵ Nitekim Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'ini tahkik eden Huseyn Selîm Esed, rivâyetin bu tarîkinin Bişr'den dolayı 'hasen' olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

2.9. 'Kim Benim Adıma Yalan Uydurursa Cehennem'deki Yerini Hazırlasın' Rivâyeti

Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan bu rivâyete göre, Hz. Peygamber, kendisi adına kasten yalan uyduranın cehennemlik olacağını ifade etmektedir. Bu rivâyetin tarîki 'Affân [b. Müslim]>Abdulvâhid b. Ziyâd>Âsım b. Küleyb>Babası [Küleyb b. Şihâb]>Ebû Hureyre şeklindedir. Rivâyete ait metin şöyledir:

Ebû Hureyre (r.a) dedi ki: **Doğru ve doğrulanan** Rasûlullah (s.a.v) buyurdu ki:
 “Kim benim adıma yalan uydurursa, Cehennem'deki yerini hazırlasın.”⁹⁷

Ali b. el-Medîni'nin kendisiyle ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmeden dolayı Âsım b. Küleyb hakkında biraz bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ali b. el-Medîni onun, teferrüd etmesi halinde kendisiyle ihticâc edilmeyeceğini belirtmiştir.⁹⁸ Birçok kişi tarafından rivayet edilen bu rivâyette onun teferrüd etmeyeceği aşikârdır. Bunun yanı sıra Âsım'ı, İbn Ma'in, Nesâ'i ve İbn Hibbân 'sika'; Ahmed b. Hanbel 'lâ be'se bi-hadîsîh'; Ebû Hâtim 'sâlih'⁹⁹ ve *Takrîb*'inde¹⁰⁰ de İbn Hacer 'sadûk' tabirleri ile nitelemişlerdir. Şu'ayb el-Arnâvut da bu rivayet hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır: “Mütevâtir bir hadîstir. Bu isnad ise kavîdir. Ricâli, Küleyb ki o, İbn Şihâb b. el-Mecnûn el-Cermî'dir- hariç sahîh olup, sikadır. (Küleyb) ise, 'kaviyyu'l-hadîs'tir.”¹⁰¹

⁹⁵ Bu râvî hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 143; İbnu'l-A'cemî, Burhaneddîn İbrâhîm b. Muhammed, *el-İğtibât bi-men rumiye mine'r-ruvâti bi'l-İhtilât*, thk. Alauddîn Ali Rızâ, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1988, s.72; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thrc. Selman Abdülfettâh Ebû Ğudde, I-X, Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye, Beyrut 2002, II, 316-7 (1513); İbn Keyyâl, Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ahmed, *el-Kevâkibü'n-Neyyirât fî Ma'rîfeti men ihtalata mine'r-Ruvâti's-Sikât*, thk. Abdulkayyûm Abdirabbînnebi, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 1999, s. 109.

⁹⁶ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 507 (6631)

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 204 (9350).

⁹⁸ İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkîn*, II, 70.

⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIII, 537.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 473 (3092).

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 204 (9350)'de 2 numaralı dipnot.

2.10. Kibirlenme Amacıyla Giyinmenin Hoş Karşılanmaması ve Cezası İle İlgili Rivâyet

Bu rivâyette giyimde kibirli ve çalımlı olmanın istenmeyen bir davranış olduğu ve Allah tarafından verilecek bir cezayı gerektirdiği ifade edilmektedir. Ebû Hureyre insanlarla konuşurken, birden [iki parçadan oluşan] elbisesiyle bir genç [adam] çıkageldi ve Ebû Hureyre'nin başına dikilip, "Benim bu elbisem hakkında ne dersin?" dedi. Bunun üzerine Ebû Hureyre (r.a) dedi ki: **Doğru ve doğrulanan dostum Ebu'l-Kâsım** şöyle buyurdu:

"Sizden öncekilerden biri elbiseleriyle çalımlı bir şekilde yürüyordu. Birden Allah onu yere geçirdi. Nefsim elinde olana yemin olsun ki, bu kişi kıyamete kadar [yerin dibine girerken] bağıırıp çağırmaya devam eder."¹⁰²

Rivâyetin her iki tarafında Ebû Hureyre ve Hasan el-Basrî ortak râvîlerdir. Hasan el-Basrî'den sonra iki kanaldan devam etmektedir. Burada Hasan el-Basrî, Abbâd b. Meysere ve Mübârek b. Fadâle hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

Müctehid ve âbidlerden biri olarak nitelenen Abbâd b. Meysere el-Minkarî, genel anlamda ricâl âlimleri tarafından 'leyse bi'l-kavî' olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra, 'zayıf', 'leyyinu'l-hadîs' ve 'leyse bihi be's' gibi tabirlerle de nitelenmekle birlikte hadislerinin yazılabilir olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰³

Ricâl kitaplarında Mübârek b. Fadâle ile ilgili olarak gelen ortak değerlendirme onun 'tedlîs' yaptığıdır. Bununla birlikte onun aşırı derecede *tedlîs* yaptığını söyleyen Ebû Zûr'a ve Ebû Dâvud ile Ebû Hâtim, 'haddesenâ' dediğinde 'sika' olduğunu zikretmişlerdir. İbn Hibbân da *es-Sikât*'ında onun *hata* yaptığını ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Nesâî onu *zayıf* kabul etmişlerdir. Yahya b. Ma'î'n'den ise 'sâlih' ve 'da'ifu'l-hadîs' şeklinde iki değerlendirme nakledilmektedir. Ayrıca Yahya el-Kattân'ın onu övdüğü, İbn Mehdî'nin ise ondan rivayet etmediği de kaynaklarda geçen bilgilerdir.¹⁰⁴

¹⁰² Tayâlisî, *Müsned*, IV, 214 (2591); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 280 (10455).

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *ed-Dü'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Bürân ed-Danâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s. 214; İbn Ebî Hâtim, VI, 86, 87; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 161; İbn Adiy, V, 550, 551; İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkîn*, II, 77; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 168; Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehü Rivâye fi'l Kütübi's-Sitte*, I, 532; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 483 (3166).

¹⁰⁴ İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, II, 263; Nesâî, *ed-Dü'afâ ve'l-Metrûkîn*, s. 229; İbn Ebî Hâtim, VIII, 338, 339; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 501, 502; İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkîn*, III, 33; Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin b. Muhammed, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., III, 431, 432; İbnu'l-A'cemî, Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Muhammed, *et-Tebyînu li-Esmâ'il-Müde'llisîn*, thk. Yahya Şefik Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 46; Suyûtî, Celâlüddîn, *Esmâ'u'l-Müde'llisîn*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nessâr, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 85.

Tâbiûn büyüklerinden olan Hasan el-Basrî'nin, ricâl kaynaklarının çoğunda, *tedlîs* yaptığı belirtilmiştir.¹⁰⁵ Bununla birlikte Behz b. Esed'den (197/812-813) nakledilen şu malumat, Hasan el-Basrî'nin durumu hakkında biraz daha bilgi vermektedir: "*Hasan'ın, İbn Abbâs'tan ve aynı şekilde Ebû Hureyre'den de semâ'ı yoktur; hatta onu görmedi de. Câbir ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'yi de görmedi. Onun dayanağı, Semure'nin kitaplarıdır.*"¹⁰⁶ Behz'in bu ifadesinden, Hasan el-Basrî'nin kendisinden semâ'ının olmadığı sahâbîlere ait rivayetleri söz konusu kitaplardan almış olabileceğini söyleyebiliriz.¹⁰⁷ Aynı şekilde mürsellerine ilişkin olarak da şu ifadeler zikredilmiştir: "*Hadislerinden senedle ve kendisinden duyduğu kişiden olmak üzere rivayet ettikleri, hüccettir. Ancak mürsel olarak rivayet ettikleri hüccet değildir.*"¹⁰⁸ Bu değerlendirmelere karşılık Ali b. el-Medîni, onun sikalar tarafından rivayet edilen mürsellerinin sahîh olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca Ebû Zür'a'nın '*dört hadis dışında Hasan'ın 'Rasûlullah (s.a.v) buyurdu' diye rivayet ettiği tüm hadislerinin sağlam bir aslını buldum*' dediği de nakledilmiştir.¹¹⁰

Bu bilgiler ışığında Hasan el-Basrî'nin *tedlîs* ve *irsâl* yapmakla nitelenmekle birlikte *sika*, *me'mûn* ve *sâlih* bir fakih olduğu kanaatine varılabilir. Behz b. Esed'in zikrettiği bilgi de göz önünde bulundurulduğunda onun, Ebû Hureyre başta olmak üzere kendisinden *semâ'*ının olmadığı kişilerden kitaplar vasıtasıyla rivayette bulunabileceğini söyleyebiliriz.

Senedde yer alan Abbâd ve Mübârek'ten dolayı her iki rivayet tafkinin sahîh olamayacağını; bununla birlikte belki *i'tibâr* için alınabileceğini düşünüyoruz. Tayâlisî'nin *Müsned*'ini tahkik eden Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, hadîsin *sahîh* ancak söz konusu isnadın Abbâd'dan dolayı *zayıf* olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁵ Ebû Zür'a, Ahmed b. Abdirrahim, *Tuhfetu't-Tahsil fi Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*, thk. Abdullah Nevvâre, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1999, s.71; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 123; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 99, 122; İbnu'l-A'cemî, *et-Tebyînu li-Esmâ'i'l-Müdelîsîn*, s.20.

¹⁰⁶ İbn Hacer, a.g.e, I, 482.

¹⁰⁷ Hasan el-Basrî'nin kendilerinden semâ'ı olmadığı halde Zira onun görmediği halde kendilerinden rivayet ettikleri Ebû Hureyre ve İbn Abbâs ile sınırlı değildir. Ali b. Ebi Tâlib, Osman b. Affân, İmrân b. Husayn, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi sahâbîleri görmediği halde, ya da görüp de onlardan semâ'ı olmadığı halde rivayette bulunmuştur. Bunun için bkz. Ebû Zür'a, *Tuhfetu't-Tahsil fi Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*, s.67, 68, 71; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 482.

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 125; İbn Hacer, a.g.e, I, 482.

¹⁰⁹ Mizzî, a.g.e, VI, 124; İbn Hacer, a.g.e, I, 482.

¹¹⁰ İbn Hacer, a.g.e, I, 482.

¹¹¹ Tayâlisî, *Müsned*, IV, 215.

2.11. Deccâl'in Ortaya Çıkışı ve Hz. İsa'nın Yeryüzüne İnişiyile İlgili Rivâyet

Kuleyb b. Şihâb'ın [Âsım b. Küleyb'in babası] anlattığına göre, bir gün Ebû Hureyre ile Kûfe mescidinde oturuyorlarken, yanlarına genç bir adam geldi ve Ebû Hureyre'ye " *İsâ b. Meryem ile namaz kılacağım diyen sen misin?*" dedi. Bunun üzerine Ebû Hureyre oradakilere hitaben hiçbir engellemenin onu Hz. Peygamber'den duymuş olduğu şeyi anlatmaktan alıkoyamayacağını söyledi ve ekledi: "**Doğru ve doğrulanan** Rasûlullah (s.a.v) bize haber verip buyurdu ki:

"*Deccâl, insanların ihtilafı/ayrışması sırasında doğudan çıkacaktır. Her yere kırk günde varacaktır. Müminlere ondan çokça sıkıntı ve şiddet dokunacaktır. İsâ b. Meryem inecek ve onlarla [müminlerle] namaz kılacaktır. [İsâ (a.s)] başını rükû'dan kaldırınca Allah, deccâlî ve beraberindekileri helâk edecektir. Resûlullah (s.a.v) "bu hakır" dedi.*"¹¹²

Rivâyete ait tarîk, [Muğîre b. Seleme] el-Mahzûmî>Abdolvâhid b. Ziyâd>Âsım b. Küleyb>Babası [Kuleyb b. Şihâb]>Ebû Hureyre şeklindedir.

Rivâyetin senedinde Âsım'ın babası olan Küleyb b. Şihâb hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır. Küleyb'in kendisi birkaç sahâbeden rivayet etmiş, kendisinden oğlu Âsım b. Küleyb ve İbrâhîm b. Muhâcir rivâyette bulunmuştur. İbn Hibbân'ın *Sikât*'inde zikrettiği¹¹³ Küleyb, İclî,¹¹⁴ Ebû Zür'a¹¹⁵ ve İbn Sa'd¹¹⁶ tarafından sika kabul edilmiştir. İbn Hacer ise *Takrîb*'inde onun '*sadûk*' olduğunu ve onun sahâbe olduğunu söyleyenlerin vehmettiğini ifade etmiştir.¹¹⁷ *Tehzîb*'inde Ebû Zür'a, İbn Sa'd ve İbn Hibbân'ın da *Sikât*'in zikretmek suretiyle onu sika kabul ettiğini ifade etmesine rağmen, *Takrîb*'inde onu *sadûk* olarak nitelemiştir. Belki de böyle bir değerlendirme yapmasının nedeni, oğluyla birlikte sadece İbrâhîm b. Muhâcir'in rivayette bulunmasıdır. Nitekim Nesâî, oğlu dışında kendisinden sadece hadîste *kavî* olmayan İbrâhîm'in rivâyet etmiş olduğunu zikretmiştir.¹¹⁸ Burada şu bilgiyi de zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz: Buhârî, Sahîh'inde zikretmemesine rağmen, *Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salât*'ında¹¹⁹ ondan rivâyette bulunmuştur.

¹¹² İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm, *Müsned*, thk. Abdulgafur b. Abdilhak el-Belûşî, I-V, Dâru'l-İmân, Medine 1990-1995, I, 288 (262).

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 337.

¹¹⁴ İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, II, 228.

¹¹⁵ İbn Ebî Hâtîm, VII, 167.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 599.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 813 (5696).

¹¹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 599.

¹¹⁹ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salât*, thrc. Bedî'uddîn er-Râşidî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996, s. 46, 69, 76, 124.

Ayrıca Müslim, *Sahih*'inde Âsım'dan¹²⁰ rivayette bulunduğu halde babası Küleyb'den rivâyette bulunmamıştır.

Bu bilgiler ışığında bakıldığında, rivâyetin sened bakımından terki gerektiren herhangi bir problem barındırmamaktadır.

2.12. Kıyamette İlk Sorgulanacak Şeyin Ne Olacağı İle İlgili Rivâyet

Son olarak da, kıyamette ilk olarak sorgulamaya hangi amelden başlanacağı konusuna ilişkin olan ve Ebû Hureyre kanalıyla İbn Râhûye'nin *Müsned*'inde yer alan rivâyeti ortaya koymak istiyoruz.

... Ebû Hureyre (r.a) dedi ki: Bize **doğru ve doğrulanan** Ebu'l-Kâsım haber verip buyurdu: “*Kıyamet günü hakkında ilk hüküm verilecek olan anlaşmazlık, boynuzlu keçî ve boynuzsuz keçî [anlaşmazlığıdır].*”¹²¹

Rivâyetin yalnızca bir tarîkine ulaşabildik. Rivâyet Yahyâ b. Âdem>Züheyr b. Heyseme>Câbir [b. Yezîd]>İbn Ebî Nu'm>Ebû Hureyre>Hz. Rasûlullah kanalıyla gelmektedir.

Rivâyetin senedinde bulunan Câbir b. Yezîd el-Cu'fi hakkında daha önce “*Muhaffelâtin Satışının Müslümana Haram Olması İle İlgili Rivâyet*” başlığı altında bilgi vermiştik. Orada değindiğimiz gibi onun rivâyetleri kabul edilemeyecek şekildedir. Rivâyeti *Mu'cemu'l-Evsaf*'ında zikrettikten sonra Taberânî, “*Bu hadîsi İbn Ebû Nu'm'dan, Câbir; Câbir'den de Züheyr; Züheyr'den Yahyâ b. Âdem dışında kimse rivâyet etmemiştir. Ebu'l-Şa'sa bunda teferrüd etmiştir.*”¹²² Yani bu tarikle rivâyet, baştan sona teferrüden gelmiş olmaktadır.

Senedde yer alan Câbir'in durumu ve rivâyetin teferrüden gelişi göz önünde bulundurulduğunda, rivâyetin sıhhatinin problemlî olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla rivâyetin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.

¹²⁰ Bunun örnekleri için bkz. Müslim, *Libâs ve'z-Ziyne*, 17 (II, 1659) (64); ez-Zikr ve'd-Du'â ve't-Tevbe ve'l-İstiğfâr, 18 (III, 2090) (79); Zühd ve'r-Rikâk, 9 (III, 2292) (54). Bunların hiçbirinde Âsım, babasından rivâyette bulunmamıştır.

¹²¹ İbn Râhûye, *Müsned*, I, 305 (284).

¹²² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, VIII, 27 (7858). Taberânî'deki sened ise şu şekildedir: Mahmûd>Ebu'l-Şa'sa Ali b. el-Hasen>Yahyâ b. Âdem>Züheyr>Câbir>Ebû Nu'm>Ebû Hureyre>Hz. Rasûlullah.

3. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şerhlerde zikredildiği ve açıklandığı üzere, **doğru ve doğrulanan** olarak da çevrilebilecek olan “**es-sâdiku'l-masdûk**” tabirinin, ‘söz ve amelde doğru olma’yı ifade edecek şekilde sözlük anlamına paralel olarak kullanıldığı ve anlaşıldığı tespit edilmiştir.

Belirlenen sınırlar içerisinde ulaşılan rivâyetlere dayanılarak söz konusu tabirin, Ebû Zer el-Ğifârî, Abdullah b. Mes’ûd, Ali b. Ebî Tâlib ve Ebû Hureyre tarafından kullanıldığı ortaya konmuştur. Bu dört sahâbînin göze çarpan ortak özellikleri, Hz. Peygamber’e (s.a.v) çok bağlı ve yakın kimseler olmalarıdır. Hz. Peygamber’e (s.a.v) olan hem fiziki hem de duygusal anlamdaki yakınlıkları, onlara, onu daha iyi tanıma imkânını sağlıyordu. Hz. Peygamber’e duydukları bu yakınlığın, onun sözlerini naklederken “**es-sâdiku'l-masdûk**” tabirini kullanmalarına neden olmuş olabileceğini düşünüyoruz.

Tabirin kullanımı, söz konusu sahâbîlerin yalnızca bazı rivâyetleriyle sınırlı kalmıştır. Tespit edilen tüm rivâyet ve tariflerin dışında, bu konulara ilişkin, gerek bu sahâbîlerin ve gerekse başkalarından gelen başka rivâyetler de bulunmakla birlikte içerisinde “**es-sâdiku'l-masdûk**” tabiri bulunan rivâyetleri sınırlı kalmıştır. Bu rivâyetlerin içerik olarak büyük bir kısmının ‘*Merhametin kimden kaldırılacağı*’, ‘*Cizye ve haracın alınmayacağı*’, ‘*deccâlin çıkacağı* ve Hz. İsâ’nın (as) yeryüzüne ineceği’, ‘*Hz. Ali’nin başının kesilerek öleceği*’, ‘*insanın yaratılıp kaderinin ve ona bağlı kaziyelerinin yazıldığı*’, ‘*kıyamet gününde insanların üç grup halinde haşredileceği*’, ‘*ahirette hangi anlaşmazlığın ilk olarak hükme bağlanacağı*’ ‘*iyilik ve kötülüğün nasıl karşılık bulacağı*’ ve ‘*ümmetin helâkinin kimlerin elinden olacağı*’ gibi ileride veya ahirette meydana gelecek olan gaybî durumları; geriye kalan kısmının ise ‘*giyim-kuşamla kibirlenmenin takbih edilmesi ve cezasının çetin olacağı*’, ‘*Hz. Peygamber (s.a.v) adına yalan söylemenin cezasının cehennem olacağı*’ ve ‘*muhaffelâtın satışının müslümana helal olmayacağı*’ gibi sakındırılmak istenen eylemleri içerdiği görülmüştür.

Bu haberleri rivâyet eden sahâbîlerin Hz. Peygamber’e olan ünsiyetleri ile rivâyetlerin muhtevaları birlikte düşünüldüğünde, onların, böylesine insan bilgisini aşan gaybî-uhrevî haberleri, etraflarındaki insanlara aktarırlarken, Hz. Peygamber’e olan yakınlıklarına ve onun (s.a.v) peygamberlik öncesi ve sonrası doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik vasfına istinaden bu tabiri kullanmış olabileceklerini düşünüyoruz. Başka bir deyişle bu tabiri kullanmakla bir anlamda muhataplarından sadır olabilecek muhtemel bir şüpheye mahal bırakmayıp haberlerinin sağlamlığına vurgu yapmak istemişlerdir. Zira bu tabiri kullandıkları konular, ya gaybî özellikte ya da sakındırma amaçlıdır. Belki de bu tür haberlerin etraflarındaki insanlar üzerinde tesir icra edebilmesi için Hz. Peygamber’den geldiğinin bir garantisi gibi bu tabiri kullanmışlardır.

Böyle bir çıkarımda bulunmadan önce, rivâyetlerin en azından sened bakımından Hz. Peygamber’e (s.a.v) aidiyetlerinin tespit etmenin gerekliliği aşikârdır. Bu amaca binaen

yapılan sened tetkiki sonucunda rivâyetlere ait tarîklerin çoğunluğunun sahîh ve hasen olarak nitelenebilecek tarzda olduğu görülmüştür. Bununla birlikte bazılarının, senedlerinde bulunan bir problemden dolayı Hz. Rasûlullah'a (s.a.v) nispetinin doğru olmayacağı veya en azından bir kısmının i'tibâr amaçlı alınmaları gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Bu tür rivâyetlerin yerine aynı manayı muhtevi sahîh rivâyetlerin tercih edilmesi gerektiğini ve bunun da imkân dâhilinde olduğunu düşünüyorum.

Burada, rivâyetlere ait neredeyse tüm metinlerde mana ile rivâyetin hâkim olduğunu belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra ortak râvî/râvîlerin bulunduğu tarîklerde, lafız farklılığının ya hiç olmadığı, ya da en aza indiği görülmüştür.

Son olarak da, tarîklere bütüncül bir bakış açısı sağlaması açısından, çalışmada tespit edilen rivâyetlerin daha doğru anlaşılabilmesi için özellikle metinleriyle ve tabirin geçmediği diğer tarîklerle birlikte tekrar ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz

Kaynaklar

- Abd b. Humeyd, *Müsned*, thk. Ebû Abdillâh Mustafa el-Adevî, I-II, Dâru Balansiye, Riyâd 2002.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, I-XII, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, I-L, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.
- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed b. Sultân, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2010.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetul-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thrc. Ammâd Zekî el-Bârûdî, I-XX, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire 2010.
- Azîmâbâdî, Muhammed b. Emir Ali, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, XIV, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968-1969.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (I-IX)-Adil b. Sa'd (X-XIII), I-XIII, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988-2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
-, *el-Edebu'l-Müfred*, thrc. Hâlid Abdurrahman el-'Ak, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.

-, *ed-Duafâu's-Sağır*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *er-Red Ale'l-Cehmiyye*, thrc. Bedr b. Abdullah el-Bedr, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt 1950.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, I-V, Çağrı yay, İstanbul 1981.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, I-XIV, Dâru'l-Me'mûni li't-Türâs, Şâm 1986-1990 (III-VI, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Beyrut 1992).
- Ebû Zür'a, Veliyyuddin Ahmed b. Abdirrahim, *Tuhfetu't-Tahsil fi Zikri Ruvâti'l-Merâsil*, thk. Abdullah Nevvâre, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, I-II, Dâru'l-Sekâ, Beyrut 1996.
- İbnu'l-A'cemî, Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Muhammed, *et-Tebyînu li-Esmâi'l-Müde'llisîn*, thk. Yahya Şefik Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
-, *el-İğtibât bi-men rumiye mine'r-ruvâti bi'l-ihlât*, thk. Alauddîn Ali Rızâ, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1988.
- İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Muavviz, Abdulfettâh Ebû Sünne, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Dakîk el-Îd, Muhammed b. Ali b. Vehb, *Şerhu'l-Erbâ'îne Hadîseni'n-Nevevî*, el-Mektebetü'l-Faysaliyye tsz.
- İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr, *es-Sünne*, thrc. M. Nâsiruddin el-Elbânî, I-II, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1980.
-, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâvire, I-VI, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991(Şâmîle 3.24).
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed, *ec-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, I-XXVI, Dâru'l-Kible, Cidde 2006.
-, *Müsned*, thk. Âdil Azâzî, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1998 (Şâmîle 3.28).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
-, *Lisânu'l-Mîzân*, thrc. Selman Abdulfettâh Ebû Ğudde, I-X, Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye, Beyrut 2002.

-, *Tehzibu't-Tehzib*, I-VI, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1993.
-, *Takribu't-Tehzib*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed Sağır Şâğif el-Pâkistânî, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1421.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut, I-XVIII, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1993 (Şâmile 3.28).
-, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1975 (Şâmile 3.28).
- İbn Keyyâl, Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ahmed, *el-Kevâkibü'n-Neyyirât fi Ma'rifeti men ihtalata mine'r-Ruvâti's-Sikât*, thk. Abdulkayyûm Abdirabbinnebî, el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-IX, Darü'l-Hadîs, Kâhire 2004.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm, *Müsned*, thk. Abdulgafur b. Abdilhak el-Belûşî, I-V, Dâru'l-Îmân, Medine 1990-1995.
- İbnu'l-Ca'd, Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd, *Müsned*, thk. 'Âmir Ahmed Haydar, Müessesetu Nâdr, Beyrut 1990 (Şâmile 3.28).
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâu ve'l-Metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetu's-Sikât*, thk. Abdulâlim Abdulazîm el-Büstevî, I-II, Mektebetu'd-Dâr, Medîne 1985.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadîs", *DİA*, XV, TDV, İstanbul 1997.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc, *Tehzibu'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, I-XXXV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1980.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetul-Ahvezî Şerhu Câmi'it-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz. (Şâmile 3.28).
- Müslim, İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdulbâkî, I-III, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Ahmed, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
-, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, I-XII, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2001.
-, *ed-Dü'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, I-XVIII, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1392 (Şâmile 3.28).

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, I-IV, Dâru Hicr, Kâhire 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-V, Çağrı yay. İstanbul 1981.
- Zehebî, Ebu Abdillah Şemseddin b. Muhammed, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, thk. Nureddin İtr, I-II, İdâretü l-hyâi't-Türâsi'l-İslamî, Byy. 1987.
-, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, I-II, Dârü'l-Kible, Cidde 1992.
-, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.

**A term used in Hadith Narration for Last Prophet Mohammad (pbuh):
“al-Sâdiq al-Masdûq”**

Citation / ©- Yarba, R. (2013). A term used in Hadith Narration for Last Prophet Mohammad (pbuh): “al-Sâdiq al-Masdûq”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 217-245.

Abstract- *This study is about the term ‘al-Sâdiq al-Masdûq’ that some Companions used it when they were narrating some hadiths of Prophet Muhammed (peace be upon him) and means “true and verified” as dictionary meaning. Firstly, the reason of handling this term and dictionary meanings of the words that constitute this term and their using form in the Qoran are mentioned. Later, the state of this term in the commentary books were mentioned. Although not very large, the information about this term’s meaning and reason of using it were given in these books. Afterwards the matter that who had used this term, which we made an general evaluation about it, was discussed. As a result, it was understood that this term was used by Ali, Abdullah b. Mas’ud, Abu Hurairah and Abu Dharr al-Ġifârî. The reason of using this term was guess due to these four companions’ proximity to the Prophet (peace be upon him). Finally, all the narrations that contains this term were grouped by their subject. We made an review after the narrations which were grouped by their subject. As a result of this review we concluded as follows: All narrations generally divided into two parts as *gaybî* [unseen] and *tahzîrî* [precautionary]. However, it was concluded that most of these narrations is about the *gaybî* [unseen] issues.*

Key words- *Sâdiq, masdûq, hadith, sunnah, companions, narration*

ÇEVİRİ – KİTAP TANITIMI

• ÇEVİRİ

Tevhit ve Sıfatlar Hakkındaki Tartışmalar*

Muhammed b. Sâlih el-'USEYMÎN**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN***

Atf / ©- el-'Useymîn, M. (2013). Tevhit ve Sıfatlar Hakkındaki Tartışmalar, çev. Hüseyin Doğan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 247-269.

Özet- *Tevhit ve sıfatlar konusu, temel itikadî hususlardan birisidir. Özellikle de Allah'ın isim ve sıfatları, tevhit olgusunu belirleyen ve onu organize eden temel hususlardandır. Zira tarihsel süreçte tevhidin ispat edilmesi veya nefyedilmesi konusunda da, tamamen isim ve sıfatlar noktasından hareketle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Çünkü isim ve sıfatlar, temel dinî düşüncüyü ortaya koyması kadar izlenecek ya da kendisine bağlı kalınacak olan itikat çizgisini*

* Bu makâle, Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn'in, "Takrîbu't-Tedmüriyye" adlı eserinin, "*el-Kelâm fi't-Tevhîd ve's-Sıfât*" bölümünün Arapça'dan Türkçe'ye çevirisidir. Bu eser, 1410/1987 yılında Suudi Arabistan'da neşredilmiştir. Tercümesi yapılan sayfalar: 13-37.

** Tam adı, Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn el-Mukbil el-Vuheybî et-Temîmî'dir. İbn 'Useymîn, 27 Ramazân 1347 yılında Kasım bölgesi şehirlerinden 'Uneyze'de doğmuştur. 1372 yılında Riyad'da açılan İlmî Enstitü'ye kaydolmuş ve iki sene sonra da bu Enstitü'den mezun olmuştur. Bu arada, dışarıdan başladığı Riyâd Şerî'at Fakültesi'ni de başarıyla tamamlamıştır. 1376 yılında, Hocası 'Abdurrah-mân es-Sa'dî'den boşalan Cami imamlığına atanarak bu görevi bir süre devam ettirmiştir. Aynı zamanda, Riyad İlmî Enstitüsü'nde hoca unvanıyla ve Muhammed b. Su'ûd İslâm Üniversitesi Kasım Şubesi Şerî'at Fakültesi ile Usûlü'd-Dîn Fakültesi'nde de öğretim görevlisi olarak dersler verdi. Öte yandan, Suûdî Arabistan Genel Müftüsü Muhammed b. İbrâhîm kendisine kadılık görevi teklif etmesine rağmen İbn 'Useymîn, bu görevi kabul etmedi ve kendisini öğrencilerine hizmete adadı. İbn 'Useymîn, İslâmî alandaki gayret ve çalışmaları ve en önemlisi de İslâmî ilimlerin ihyası hususunda göstermiş olduğu üstün başarıları nedeniyle, 1414/1991 yılında Uluslararası Kral Faysal ödülüne lâyık görülmüştür. Hareketli, heyecanlı ve olaylarla dolu dünya hayatını 10 Ocak 2001 (15.10.1421) tarihinde dâr-ı bekaya irtihal etmek suretiyle noktlayan İbn 'Useymîn'in ölümüne yazılı ve görsel basında geniş yer ayrılmış olup cenazesine ilim ve siyaset adamlarının yanı sıra geniş bir halk kitlesi de iştirak etmiştir. Cenaze namazı Kabe'de kılınan İbn 'Useymîn'in naaşı, Mekke'de Hocası 'Abdülazîz b. el-Bâz'ın yanına defnedilmiştir. (Çeviren)

*** Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: huseyindogan5555@hotmail.com

belirtmesi bakımından da son derece önemlidir. Tevhid ve sıfatlar konusunu kendi döneminde tartışan isimlerden birisi de Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn'dir. el-'Useymîn, kaleme aldığı eserinde yaşadığı dönemdeki dinî, itikadî ve mezhebî anlayışa paralel olarak ele almış olduğu tevhit ve sıfatlar konusuyla ilgili benimsediği mezhebî görüşüne göre açıklamalarda bulunmuştur. İşte bu çalışma, el-'Useymîn'nin, kendi eserinde ele almış olduğu tevhit ve sıfatlar konusuyla ilgili açıklamalarını konu edinmektedir.

Anahtar sözcükler- Tevhîd, sıfat, nass, münazara, el-'Useymîn.



I. Kavramsal Bakış¹

Tevhit ve sıfatlar hakkındaki görüşler/tartışmalar (kelâm)², konuşan tarafından nefiy ve ispat arasında cereyan eden ve muhatap tarafından doğrulama ya da yalanlama yoluyla karşılık bulan haber cinsindedir. Çünkü bu durum, Allah Teâlâ hakkında tevhit ve kemal sıfatlar gibi vacip olan ve yine ortaklık, noksanlık ve mahlukata benzemek gibi O'nun hakkında imkansız olan hususlardan haber vermektir.

Buna örnek Allah Teâlâ'nın: "Allah, O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur; O, hayydir, kayyûmdur. Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama..."³ sözüdür. Allah Teâlâ'nın bu sözünde geçen, "[Allah ki], O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur" ifadesi ile "tevhîd"; "O, hayydir, kayyûmdur" ifadesiyle de, "Allah Teâlâ'nın kemal sıfatları" ispat edilmiştir. Öte yandan ayette geçen "Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama" ibaresinde de, "kemâlâtın ispat edilmesi için Allah hakkındaki bütün eksikliklerin olumsuzlanması (nefy)" söz konusudur.

Şer'î ve belirli anlamda söz, konuşan tarafından emir ve nehiy arasında deveran eden; muhatap açısından da taat ya da masiyetle karşılık bulan talep türündendir. Çünkü istenilen şey, yapılması emredildiği için Allah ve Resulü'ne hoş gelen bir şeyin yapılması emredilmiş, Allah ve Resulü tarafından çirkin kabul edilen şey yasaklanmıştır.

Buna örnek Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın..."⁴ sözüdür. Allah Teâlâ'nın, "Allah'a ibadet edin" ibaresinde, "Allah'a ibadet) emri varken"; "O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın" ibaresinde de, "Allah'a ortak koşmanın yasaklanması" vardır.

¹ Yapılan çevirinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından bu ara başlıklar tarafımızca Türkçe metne ilave edilmiştir. (Çeviren).

² Bilindiği üzere "kelâm", ıstılâhî anlamda "değişik görüş ve yaklaşım biçimleri" anlamlarına geldiği gibi "haber", "talep" ve "dua" gibi anlamlara da gelebilmektedir. (Çeviren).

³ Bakara, 2/255.

⁴ Nisâ, 4/36.

Haber ile talep arasında, hakikatleri ve hükümleri açısından var olan fark bilinmektedir. Allah ve Resulü'nün haberi karşısında kula gerekli olan şudur: Allah ve Resulü'nün haberini, yine Allah ve Resulü'nün muradına uygun olarak yalanlama olmaksızın mükemmel bir biçimde doğrulamak, O'na küfür olmaksızın canı gönülden iman etmek ve hiçbir şüphe (tereddüt) duymaksızın kesin olarak inanmaktır. Bunun gerekçesi ise Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberi'ne, Peygamberi'ne indirdiği Kitâb'a ve daha önce indirdiği Kitâb'a iman (da sebât) ediniz. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyamet gününü inkâr ederse, tam anlamıyla sapmıştır.*”⁵

Bu talebin karşısında kullara vacip olan şey şudur: Allah Teâlâ'nın, “*Ey İman Edenler! Allah'a ve O'nun Resulü'ne itaat ediniz. İşittiğiniz halde, O'ndan dönmeyiniz. İşitmedikleri halde, 'işittik' diyenler gibi olmayınız. Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir. Allah, onlar hakkında bir iyilik olduğunu bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi de, yine yüz çevirerek dönerlerdi.*”⁶ sözü gereği herhangi bir taşkınlık ya da eksiltme yapmadan Allah ve Resulü'nün irade ettiği biçimiyle bu talebe uymaktır. Böylece, emredilen şeyi yerine getirir; sakıncalı şeyden de kaçınmış olurlar.

[Bölüm]

Buraya kadar açıklandığına göre bu konuda iki temel ilke bulunmaktadır:

Birinci ilke *sıfatlar* hakkında olup, Allah'ın bizzat kendisinin ve peygamberlerinin vasıflandırdığı şekilde “*teşbihsiz bir ispat*”⁷ ve “*ta'tilsiz bir tenzih*”⁸ yoluyla nitelenmesidir. Nitekim Allah Teâlâ, bu iki temel ilkeyi de şu sözünde bir araya getirmiştir: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.*”⁹

Allah Teâlâ'nın, “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*” sözü, Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarını kapsayan ve temsil ehlinin metodunu iptal eden bir nefiydir. Aynı şekilde, “*O, işitendir, görendir*” ibaresi de, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını ispat etmek için “*tahrîf*” (bozma) ve “*ta'til*” ehlinin metodunu iptal etmektir. Böylelikle bizler, herhangi bir “*tahrîf*” ya da “*ta'til*” yahut da herhangi bir şekillendirme ve benzetme olmaksızın Allah'ın kendisi için varlığını bildirdiği şeyleri kabul etmiş veya kendisinden nefyetmiş olduğu şeyleri de

⁵ Nisâ, 4/136.

⁶ Enfâl, 8/20-23.

⁷ Müellif burada, “*teşbihsiz ispat*” ifadesi ile genel anlamda teşbihe düşen Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri ile haberî sıfatları te'vil eden bazı kelâmcıları kastetmektedir. (Çeviren).

⁸ Müellif burada, “*ta'tilsiz tenzih*” ifadesi ile de “*mua'ttıla*” olarak nitelendirilen Mu'tezile'ye göndermede bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile, sıfatları Allah'ın zatıyla eş değer/aynı kabul etmiştir. (Çeviren).

⁹ Şûrâ, 42/11.

olumsuzlamış oluruz. Hiç kuşkusuz bu durum, söz ve itikatta ilim, hikmet ve adalet (sedâd) üzerine inşa edilmiş sağlam ve zorunlu bir metodolojidir. Bunun, biri dinî diğeri de nazarî (aklî-kuramsal) olmak üzere iki delili söz konusudur. İstersen sen buna, sem'î ve aklî¹⁰ de diyebilirsin.

Naklî, sem'î, delil: Allah Teâlâ'nın şu sözleri naklî, sem'î delilin örneklerindedir: "En güzel isimler Allah'ındır. O halde, O'na o güzel isimlerle dua ediniz ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın; onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir."¹¹ "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir."¹² "Allah'a meseller vermeye (birtakım benzerler ortaya çıkararak Allah'ı onlara benzetmeye ve O'nu ortak koştuğunuzla kıyaslamaya) sakın kalkmayınız. Hiç şüphesiz Allah bilir, siz bilemezsiniz."¹³ "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül bunların hepsi ondan sorumludur."¹⁴

Nazarî, aklî delil -Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları hakkında konuşmak olduğundan, aklen detaylarının idrak edilmesi mümkün olmayan yalın haber türündendir. Bu nedenle, bu konuda özellikle de vahyin getirmiş olduğu hususlar (sem') üzerinde tevakkuf¹⁵ etmek gerekir.

[Bölüm]

Allah Teâlâ'nın sıfatları konusundaki nefiy ile ispat arasında birleştirme (cem'), tevhidin hakikatini ifade etmektedir. Çünkü tevhit, "birleştirme" anlamına gelen "vahhede-yuvahhidu" (وحد) fiilinin masdarı durumundadır. Yalın bir nefiy ve ta'til üzerine yetinme olacağından, tevhidin hakikatinin doğruluğu ancak nefiy ve ispat sayesinde mümkün olabilir. Diğer taraftan mutlak ispat üzerine yetinmek, ortaklığı engellemez.

Buna örnek; şayet sen: "Zeyd, cesaretlî değildir" dersen, bu durumda "cesaretlî" sıfatını ondan nefyetmiş ve yok saymış olursun.

Eğer sen: "Zeyd, cesaretlidir" dersen, bu durumda Zeyd için "cesaretlî" sıfatını ispat etmiş olursun; ancak bu, aynı şekilde kendisinin dışında bir başkasının "cesaretlî" olmasına engel değildir.

¹⁰ Müellifin, "sem'î" ve "aklî" delillerin zorunluluğu hususundaki bu yaklaşımı Kur'ân'daki şu âyete dayanmaktadır: "Ve dediler ki: "Eğer biz (onların sözlerini) dinleseydik veya düşünüp anlaysaydık, şu çığgın ateşin halkı arasında bulunmazdık!" " Mülk, 67/10. (Çeviren).

¹¹ A'râf, 7/180.

¹² Şûrâ, 42/11.

¹³ Nahl, 16/74.

¹⁴ İsrâ, 17/36.

¹⁵ Müellif bu yaklaşımıyla, "Selefiyye" hareketine yakın durmaktadır. (Çeviren).

Şöyle dersin: “Zeyd’den başka hiçbir cesaretle yoktur.” [Bunu demekle], Zeyd için “cesaret” sıfatını ispat etmiş ve bu sıfatın Zeyd’den başkasında olabileceğini de nefyetmiş olursun. Dolayısıyla sen, “cesâret” sıfatı hususunda Zeyd’i birlemiş olmaktadır.

Öyleyse, herhangi birinin herhangi bir şeyle “tevhîd”i mümkün değildir; fakat bu, ancak nefiy ve ispatı birleştirmekle mümkün olabilmektedir.

Allah Teâlâ’nın doğrudan kendi zatını vasıflandırmış olduğu subutî sıfatlarının tamamının, O’nun kemal sıfatlarından olduğunu bil. Bu sıfatlarda genel olarak bir ayrıntı ve incelik söz konusudur. Çünkü, bu sıfatlar hakkında çok farklı haberler bulunup bunların delaleti de çeşitli olursa, bu sıfatlarla nitelenen varlığın daha önce hiç bilinmeyen mükemmel yönü ortaya çıkar. Bu itibarla Allah Teâlâ’nın kendi zatından haber vermiş olduğu subutî sıfatları, kendi zatından nefyetmiş olduğu menfî sıfatlarından daha çoktur.

Allah Teâlâ’nın, kendi zatını nefyetmiş olduğu menfî sıfatlarına (sıfât-ı selbiyye) gelince, bunların tamamı da noksan ve acizlik, yorgunluk, zulüm, mahlukata benzeme gibi O’na layık olmayan sıfatlardır. Bu sıfatlarda çoğunlukla özlü anlatım (icmâl) söz konusudur. Çünkü bu, vasıflandırılmış olan varlığı (Allah) tazimde en açık ve uygun; O’nu tenzih etmede de en mükemmel yoldur. Çünkü bu sıfatların, gerekli bir sebep olmaksızın ayrıntılı olarak anlatılması, vasıflandırılmış olan varlık için bir alay etmek ve eksikliklerdir. Baksana! Eğer sen, bir kralı övecek olsan ona şöyle dersin: “*Sen cömertsin, cesaretlisin, tecrübelisin, hüküm sahibisin ve düşmanlarına üstün gelersin*” gibi övgü sıfatlarıyla onu översin, yüceltirsin. Kuşkusuz bu tarz bir söylem, kralı övme ve yüceltme konusunda çok önemli bir şeydir. Çünkü bu sıfatlarla vasıflanan kişinin değeri artacağı gibi, sevgi ve saygı noktasında onu iyi ve güzel kılan bütün yönleri de bu vesileyle ortaya çıkmış olur. Çünkü sen, ispat konusunda ayrıntılı olarak açıklamada (tavzîh) bulunmuş oldun.

Şayet sen, bir kral hakkında: “*Sen kendi asrında dünyanın hiçbir kralının sana karşı koyamadığı ve direnemediği tek kralısın*” dersin, bunda apaçık bir methiye vardır; çünkü sen, nefyetme konusunda birleştirmede bulunmuş oldun.

Eğer sen, herhangi bir kral hakkında: “*Sen cimri, korkak, fakir, bakkal, temizlikçi, baytar ve bir hacamatçı ehli (kan alan kişi) değilsin ve bunlara benzer biçimde kendisine layık olmayan bazı kusurların nefyedilmesi konusunda ayrıntılı bir söylemde bulunsan*” kuşkusuz bu durum, onunla alay etmek ve ona noksanlık izafe etmek anlamına gelir.

Bazen isimler hakkındaki, “*En güzel isimler, Allah’ındır. O halde, O’na o güzel isimlerle dua ediniz*”¹⁶ ayetiyle; sıfatları konusundaki, “*...En yüce durum (en yüce nitelikler),*

¹⁶ A'râf, 7/180.

*Allah'ındır...*¹⁷ ayetinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın isimleri ve subutî sıfatları konusunda özlü bilgi varit olur.

Bazen de, menfî sıfatlar hakkındaki sebeplerden dolayı ayrıntılı bir açıklama yapılır. O sebeplerden bazıları şunlardır:

i. Allah Teâlâ'nın, "*Allah, çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir ilâh yoktur...*"¹⁸ sözünde olduğu gibi yalancı müfterilerin, Allah hakkında iddia etmiş oldukları hususların nefyedilmesi.

ii. Allah Teâlâ'nın, "*Andolsun ki, biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık ve bize hiçbir yorgunluk da dokunmadı.*"¹⁹ sözünde olduğu gibi, O'nun kemali hakkında var olacak olan bütün eksikliklerin insan zihnindeki tasavvuruna engel olmak.

İspat konusundaki ayrıntılı açıklama (tafsîl) ile nefiy hakkındaki özlü bilgiye (icmâl) örnekler:

[Kur'ân'da] *ispat* konusundaki ayrıntılı açıklama örnekleri gerçekten çoktur. Onlardan bazıları şunlardır:

Allah Teâlâ'nın, "*O, öyle Allah'tır ki, O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, görülmeyen âlemi de görünen âlemi de bilendir...*"²⁰ biçiminde başlayan ve sure sonuna kadar devam eden ayetleri, Allah Teâlâ hakkında on beş isimden daha fazla ismi kapsamaktadır. Hatta bu isimlerden her birisi bir, iki ya da daha fazla sıfatı da yine kendi içinde barındırmaktadır.

Yine, Allah Teâlâ'nın, "*[Allah], onları memnun olacakları bir yere sokacaktır. Doğrusu Allah, bilendir, halîmdir.*"²¹ ayetinden "*Muhakkak ki Allah, insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir.*"²² ayetine kadar peş peşe devam eden yedi ayeti de böyledir. Bu ayetlerden her biri, Allah'ın (c.c.) isimlerinden en az iki isimle bitmektedir. Kaldı ki, bu isimlerden her birisi bir, iki veya daha çok sıfatı kendi yapısında bulundurmaktadır.

Nefiy konusundaki özlü bilgi örneklerine gelince; Allah Teâlâ'nın, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, iştendir, görendir.*"²³ ayeti ile "*...Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?*"²⁴ ve "*Hiç bir şey, O'nun dengi olmamıştır.*"²⁵ ayetleri bunun örneklerindedir.

¹⁷ Nahl, 16/60.

¹⁸ Mü'minûn, 23/91.

¹⁹ Kâf, 50/38.

²⁰ Haşr, 59/22.

²¹ Hac, 22/59.

²² Hac, 22/65.

²³ Şûrâ, 42/11.

[Bölüm]

İsimler ve sıfatlar konusundaki ortaklığın tıpkı nakil, akıl ve duyunun kendisine delaletinde olduğu gibi, isimlendirilmiş olanlar ile vasıflandırılmış olanlar konusunda hiçbir benzerliği (temâsül) gerektirmediğini bil.

Nakil: Allah kendisinden bahisle şöyle demiştir: “...Allah, size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesi ki Allah, işitendir, görendir.”²⁶ İnsandan bahisle de şöyle demiştir: “Doğrusu biz, insanı imtihan etmek için karışık bir nutfeden yarattık da onu işitici, görücü yaptık.”²⁷ Bu sözüyle Allah Teâlâ, ayetinde ifadeye çalıştığı “*semî*” ve “*basî*” sıfatlarının, insana ait olan “*semî*” ve “*basî*” sıfatları gibi olmasını nefyetmiş ve şöyle demiştir: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.”²⁸

Allah Teâlâ, hem kendisine hem de insana ait bir “*ilim*” (sıfatı) olduğunu ispat etmiştir. Allah kendi zatından söz ederken şöyle demiştir: “...Allah biliyor ki, siz onlara (vefat iddeti beklemekte olan kadınlara) bunu mutlaka söyleyeceksiniz...”²⁹ İnsandan bahisle de şöyle demiştir: “...Eğer siz, onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar, kâfir (erkek)lere helâl değildir. Kâfir (erkekler) de müslüman hanımlara helâl değildir...”³⁰ [Fakat] İnsanın bilgisi (ilmi), kesinlikle Allah’ın bilgisi gibi değildir.

[Zira] Allah Teâlâ, kendi bilgisi (ilmi) hakkında şöyle demiştir: “...Sizin ilâhınız (Allah), ilmiyle her şeyi kuşatmıştır.”³¹ Bir diğer ayette de şöyle demiştir: “Şüphesiz ki, yerde ve gökte Allah’a hiçbir şey gizli kalmaz.”³²

Allah, insanın bilgisi konusunda ise şöyle demiştir: “(Sana rûh hakkında soruyorlar. De ki: Rûh, Rabbimin bileceği şeydir.) Bu hususta size çok az ilim verilmiştir.”³³

Akıl: Mana ve vasıfların, kendisine izafe edilen varlığa nispetle kayıtlanmış ve belirlenmiş olduğu aklen bilinmektedir. Tıpkı eşyanın kendi zatına nispetle farklı olduğunun bilinmesi gibi. İşte bu eşya, sıfatlar ile kendisine izafe edilen manalar konusunda aynı

²⁴ Meryem, 19/65.

²⁵ İhlâs, 112/4.

²⁶ Nisâ, 4/58.

²⁷ İnsan, 76/2.

²⁸ Şûrâ, 42/11.

²⁹ Bakara, 2/235.

³⁰ Mümtehine, 60/10.

³¹ Tâhâ, 20/98.

³² Âl-i İmrân, 3/5.

³³ İsrâ, 17/85.

şekilde farklılık arz etmektedir. Her mevsufun sıfatı kendisine uygundur ve o sıfatla ilgili, mevsufundan eksik kalan veya mevsufunu aşan bir şey anlaşılmaz. Bu sebeple, biz, hem insanı hem de eritilmiş demiri “yumuşaklıkla” (el-lîn) vasıflandırmaktayız. Ancak biliyoruz ki, bu husustaki “yumuşaklıkla” vasfı, kendisine nispet edilen varlık bakımından farklı anlamlar taşımaktadır.

Duyu: Hiç kuşkusuz bizler, fil ile sivrisineği gerek bedenen gerek sahip oldukları ayakları açısından ve gerekse de potansiyel güçleri dolayısıyla (aralarındaki farkı) müşahede ederiz. Ancak iki hayvan arasında beden, ayak ve güç farkını da biliriz.

Mahlukat konusundaki isim ve sıfatlarla ilgili ortaklık bilindiği zaman, bunların her birisi mahlûk ve mümkün oldukları halde gerçekte benzerliği gerekli kılacak bir durum yoktur. Bu nedenle, bu hususta hâlık ile mahlûk arasında benzerliğin olmaması daha uygun ve daha anlamlıdır. Hatta hâlık ile mahlûk arasında var olması tasavvur edilen benzerlik, hiçbir biçimde mümkün değildir.

[Bölüm]

II. İtikâdi Mezhep ve Grupların Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Yaklaşımları

a) *Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Peygamberlerin ve ona tâbi olanların yolundan ayrılanlar:*

Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Peygamber ve ona tâbi olanların yolundan ayrılanlar Mümessile³⁴ ve Mu'attıla³⁵ olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan her birisi, (Allah'ın isim ve sıfatları konusunda) ya aşırı gitmiş ya da yetersiz kalmıştır. Öyle ki, Mümessile, ispat konusunda çok aşırılık gösterirken, nefyetme noktasında ise yetersiz/sınırlı kalmıştır. Buna karşılık Mu'attıla ise, nefyetme yönünde aşırılığa kaçıp, ispat yönünde yetersiz kalmaya çalışmıştır. Bu itibarla, onlardan her birisi hem ispat hem de nefyetmede mutedil davranmaktan uzak kalmışlardır.

Birinci grup: Bu grupta Mümessile bulunmaktadır ki, onların temel metodolojisi, Allah'ın sıfatlarını, mahlukatın sıfatlarına benzer bir şekilde ispat etmiş olmalarıdır. Nitekim Mümessile şöyle demiştir: Tıpkı bizlerin yüzü, iki eli, iki gözü ve buna benzer [organları] olduğu gibi, Allah'ın da yüzü, iki eli, iki gözü vardır.

Onların bu konudaki benzetmeleri, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da, bizlerin anladığı ve aktettiği biçimiyle hitapta bulunmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Onlar şöyle

³⁴ Allah'ı nesnel alandaki bir varlık gibi tasavvur edenler. Müellif bu söylemiyle, “Müşebbihe” ve “Mücessime”yi kastetmektedir. (Çeviren).

³⁵ Allah'ın sıfatlarını yok sayanlar. Müellif, burada da “Cehmiyye” ve “Mu'tezile”yi işaret etmektedir. (Çeviren).

demişlerdir: Bizler ancak, müşahede alanımıza giren şeyleri anlayabilir veya düşünebiliriz. Allah Teâlâ, görünmeyen âlemlerle (gayb) ilgili herhangi bir şey hakkında bizlere hitapta bulunduğu zaman, bizlere düşen onu görünür âlemdeki bilinen şeye hamletmektir. (kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid)³⁶.

Onların bu görüşleri geçersizdir (bâtıl); nakil, akıl ve duyularla reddedilmiştir.

Nakil açısından: Allah Teâlâ şöyle demiştir: “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.”³⁷ “Allah’a meseller vermeğe (birtakım benzerler ortaya çıkararak Allah’ı onlara benzetmeğe ve O’nu koştüğünüz ortaklarla kıyaslamaya) kalkışmayın...”³⁸ Allah Teâlâ ilk ayette, kendisi hakkında “işitme” (sem‘) ve “görme” (basar) sıfatlarını ispat etmekle birlikte (iddia edilebilecek olan) her türlü benzerliği ortadan kaldırmıştır. İkinci ayette Allah Teâlâ, kendisine doğrudan meseller (benzerler ortaya çıkarmak) getirilmesini nehyetmiştir. Bu şekilde Allah Teâlâ, her iki ayette “nefyetme” (nefy) ile “nehyetme” (nehy) arasında bir tür uzlaştırmada bulunmuştur.

Akıl açısından; akıl, şu yönlerden benzerliğin imkansızlığına delalet eder:

a. Zat ve varlık konusunda Allah Teâlâ ile mahlukat arasındaki farklılık (benzemezlik). Bu, aynı zamanda sıfatlar konusunda da farklılığı gerekli kılmaktadır. Çünkü, her mevsufun sıfatı kendisine uygundur. Zira manalar ve vasıflar, ancak kendisine izafe edilen varlığa nazaran kayıtlanır ve belirlenir.

b. Allah Teâlâ ile mahlukatı arasında “benzerlik” olduğuna ilişkin görüş, her türlü eksiklik ve noksanlıktan berî olan Allah Teâlâ’ya halel getirmektedir. Çünkü, tam ve kâmil olan bir varlığı eksik ve noksan bir varlığa benzetmek, tam ve kâmil olanı eksik ve noksan yapar.

c. Allah Teâlâ’nın mahlukatına benzediğine ilişkin görüş, gerçek kulluğun ortadan kalkmasına (geçersizliğine) neden olmaktadır. Çünkü hiçbir akıllı, hiç kimseye boyun

³⁶ Bu metodoloji, İslâm filozoflarının ve özellikle de kalamcıların, İslâm dinî öğretilerinin gerekçelendirilmesinde ya da kelâmın temel ve en önemli problemlerinin çözümlenmesinde kendisine dayanmış oldukları akıl yürütme biçimi olarak tarif edilebilir. Öyle ki İslâm kelâmcıları, duyuşal/tabiat alanına dayanarak duyuşal alanın ötesine ilişkin birtakım çıkarsamada bulunurken görünürdeki bir şeyin, herhangi bir nedenle almış olduğu hüküm veya kazandığı vasfın, benzer bir nedeni taşıyan görünürde olmayan (gâib) alandaki bir şey için de geçerli olabileceğini düşünmüşlerdir. Bu konuda bkz.: Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970, s. 27-28; el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, nşr.: 'Ömer Seyyîd el-'Azmi, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1965, s. 168-169; Hüseyin Doğan, “Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (II)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (Kader), Cilt: XI, Sayı: II, (Bahar 2013), s.38-41. (Kelam.org) (Çeviren).

³⁷ Şûrâ Sûresi, 42/11.

³⁸ Nahl Sûresi, 16/74.

eğmez ve kendisinden daha yüksekte olması hariç o kimseye karşı kesin/mutlak tazim zilletinde de bulunmaz.

Duyu açısından; bizler, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının mahlukat konusundaki lafzî müşterekliğini ve gerçekteki (hakikî) farklılığını müşahede etmekteyiz. Şöyle ki, filin bir bedeni (cismi) ve gücü vardır; aynı şekilde sivrisineğin de belli bir bedeni ve gücü vardır. Ancak, her ikisi arasındaki beden ve güç farklılığı bilinmektedir. Mahlukat arasındaki bu farklılık belli (câiz) olduğunda, ilk seferde hâlik (yaratıcı) ile mahlûk (yaratılan) arasındaki farklılık da belli olmuş ve ortaya çıkmış olur. Hatta, hâlik ile mahlûk arasındaki farklılık vacip olmuş olur. Çünkü bunlar arasındaki "benzerlik", hiç bir şekilde mümkün değildir.

Onların, "Bizler, düşünüp anlamamız için onu Arapça bir Kur'ân yaptık."³⁹ ayetiyle, "(Bu Kur'ân), çok mübarek bir kitaptır. Onu, sana indirdik ki, ayetlerini düşünsünler ve aklı selîm sahipleri öğüt alsınlar."⁴⁰ ayeti ve "Biz, her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (emredildikleri şeyleri) açıklasın..."⁴¹ ayetinden ötürü, Allah Teâlâ, bizlerin anladığı ve alettığı biçimde bize hitapta bulunmuştur, şeklindeki görüşleri doğrudur. Şayet Allah Teâlâ, peygamberlerin getirdiği şeyi kullarının akletmesini ve düşünmesini istememiş olsaydı, o peygamberin kavminin lisanıyla başkalarının lisanı eşit olmuş olurdu ve mahlukata karşı delilin (hucet) ortaya koyduğu şey (beyân) meydana gelmiş olmazdı.

Onların, "Allah Teâlâ, görünmeyen âlemlerle ilgili herhangi bir şey konusunda bizlere hitapta bulunduğu, onu görünen âlemde bilinene hamletmek gerekir" biçimindeki sözlerine iki açıdan cevap vermek gerekir:

a. Allah Teâlâ'nın kendi zatı hakkında haber verdiği şey, yine O'nun yüce zatına ilişkin ifade ettiği haberler cinsindedir. Öyle ki bu haberler, O'nun yüce zatına uygun olan hususlardır; kesinlikle mahlukatına benzer olan şeyler değildir. Çünkü herhangi birisinin bu konuda benzerliği anlaması mümkün değildir. Eğer aksi olacaksa, kişinin ancak Allah'ı bilmemesi veya O'nun kadrini yeterince takdir edememesi veyahut da ayetin geliş şeklinin gerektirdiği tarzda hitabın medlülü hakkında bilgi sahibi olmaması gerekir.

b. Allah Teâlâ'nın muradının "benzerlik" olması da mümkün değildir; çünkü benzerlik, Allah (c.c.) hakkında bir çeşit noksanlığı gerektirmektedir. Hiç şüphesiz, yaratıcının noksan olduğuna ilişkin inanç, küfürdür ve yoldan çıkmaktır. Allah Teâlâ'nın kendi sözüyle (ayetler) muradının, küfür ve yoldan çıkmak olduğu asla doğru değildir. Allah'ın şu sözleri varken böyle bir şey nasıl olabilir: "...Şaşırırsınız diye Allah, sizlere (hükümünü) açıklıyor..."⁴² "...Allah, kulları için küfre razı olmaz..."⁴³

³⁹ Zuhruf, 43/3.

⁴⁰ Sâd, 38/29.

⁴¹ İbrâhîm, 14/4.

⁴² Nisâ, 4/176.

[Bölüm]

*İkinci kısım*⁴⁴: Bu grup Mu'attıla'dır ki bunlar, Allah Teâlâ'nın kendi (zatını) isimlendirdiği ve nitelediği şeyi tamamen veya kısmen inkâr etmişlerdir. Bu nedenle onlar, Kur'ân'daki nasları ve Sünnet'i tahrif etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, nasları tahrif edenler ve sıfatları yok sayanlardır. Bunlar, dört gruba ayrılmışlardır:

Birinci grup: Bunlar, Eş'arîler ile Eş'arî olmadığı halde Mâtürîdîler'den olup onlara tâbi olanlardır. Onların anlayışı, Allah'ın isimleri ile bazı sıfatlarını ispat etmiş olmaları esasına dayanır. Onlar, bu isim ve sıfatların çoğunun gerçekliğini ise nefyetmişlerdir. Hatta, naslardan kendileri için reddedilmesi mümkün olanları reddetmiş; reddedilmesi imkan dahilinde olmayanları da tahrif etmişlerdir. Onlar, yaptıkları bu tahrifi, "te'vîl" diye isimlendirmişlerdir.

Onlar, Allah hakkında yedi sıfat ispat etmişlerdir: Bu sıfatlardan bazılarının ispat edilmesinin keyfiyeti konusunda -gerek kendileri gerekse de Selef'le aralarında olan görüş ayrılıklarına rağmen- hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî' ve basar sıfatlarını ispat etmişlerdir.

Onları kaygılandıran temel şüphe, ispat edildiğinde teşbihe yani benzerliğe neden olacak hususların, nefyedilmesine olan inançlarıdır. Bu itibarla onlar, ispat ettikleri şeye aynı zamanda aklın da bir delil olacağını söylemişlerdir. Zira mahlukatın ortaya çıkarılması (îcâd), kudrete delâlet etmektedir. Mahlukat konusundaki tahsis ise, Allah'ın iradesine delalet etmektedir. Aynı şekilde mahlukat hakkındaki hükümleri de, ilme delalet etmektedir. Bu sıfatlardan kudret, irade ve ilim, "hayat"a delalet etmektedir; çünkü bu sıfatlar, ancak bir "hayy" (canlı varlık) ile ikame olunabilmektedir. "Hayy", ya kemal sıfatlardan olan kelâm, semî' ve basar ile yahut da bunların zıttı olan "dilsizlik", "sağırılık" ve "körlük" gibi sıfatlarla muttasıf olabilir. Bunlar, Allah Teâlâ hakkında imkansız olan sıfatlardır. O halde, kelâm, semî' ve basar sıfatlarının ispat edilmesi gerekir.

Onlara şu yönlerden cevap vermek gerekir:

a. *Bu konuda akla müracaat etmek, sahabe, tâbiûn ve onlardan sonraki ümmetin imamları gibi ümmetin selefının görüşüne karşı çıkmaktır.* Çünkü onlardan hiç birisi, bu konuda akla müracaat etmemiştir. Onlar, ancak Kitap ve Sünnet'e müracaat etmişlerdir. Onlar, isim ve sıfatlardan Allah Teâlâ'nın kendi zati için ispat etmiş olduğu ya da peygamberlerinin temsilsiz bir ispat ve ta'tilsiz bir tenzihle Allah için ispata çalıştıkları şeyleri ispat ederler.

⁴³ Zümer, 39/7.

⁴⁴ Peygamberlerin ve onlara uyanların yolundan ayrılanlar.

Ehl-i Sünnet'in imamı 'Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Biz, Allah'ı, kendi zatını vasıflandırdığı biçimiyle vasıflandırmaktayız. Bu konuda asla, Kur'ân ve Sünnet'in dışına çıkmayız."

b. *Bu konuda akla müracaat etmek, sonuçta yine akla muhalefet etmek demektir. Çünkü bu hususlar, aklın sahasına girmeyen gaybî işlerdir.* Bu hususlar, ancak nakille (haber) elde edilir. Çünkü aklın, Allah Teâlâ hakkında vacip, caiz ve mümteni olan şeyi bütün tafsilatıyla kavrayabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu konuda aklın vereceği hüküm, yine akla muhalif olmuş olur.

c. *Bu konuda akla müracaat, görüş ayrılıkları ile bazı çelişkileri beraberinde getirmektedir.* Zira onlardan her birinin, tıpkı bunlarda olduğu gibi, kendisine müracaatı zorunlu gören bir akli vardır. Böylece onlardan birisinin, bir diğerinin olumsuzladığı (nefiy) şeyi ispat ettiğini görürsün. Belki de onlardan biri çelişkiye düşer de, başka bir alanda ortadan kaldırdığı veya olumsuzladığı görüşüne karşılık, bu sefer onu başka bir alanda ispat etmiş olur. Dolayısıyla, onların kendisine doğrudan müracaat edecekleri dosdoğru ve sağlam bir kanunları yoktur.

İbn Teymiyye (r.a.), "Hameviyye Fetvâsı'nda (Mecmû'u'l-Fetevâ) şöyle demiştir: "Garip ve şaşılacak bir şeydir ki hangi akıl, Kitap ve Sünnet'e denk olabilir. Zira İmâm Mâlik b. Enes'den (r.a.), şöyle dediği nakledilmiştir: Bize, bir diğerinden daha münakaşacı (cedel) bir adam geldiğinde bizler, bu ikisinin münakaşası sebebiyle Cibrâil'in, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) getirmiş olduğu şeyleri terk ettik."⁴⁵ Görüşlerin birbiriyle çelişkili olması, aslında kendilerinin fesadına delil olduğuna da bir işarettir.

d. *Kuşkusuz onlar, (dini) nassları zahiri anlamlarından alarak aklın gerekli gördüğünü iddia ettikleri (başka) anlamlarına döndürdükleri zaman, bu durum onları Kitap ve Sünnet'i tahrif etmek suretiyle nefyetmiş oldukları anlam konusunda kendilerini bağlayan şeyin benzerine mecbur kılmaktadır.*

Buna örnek: Onlar, "Allah'ın eli" (yedullâh) ile murad edilenin, "elin gerçekliği olmaksızın sadece güçtür; çünkü elin gerçekliğinin ispatı, eli olan mahluka benzerliği zorunlu kılmaktadır" dediklerinde,

Onlara şöyle deriz: "Tıpkı size, gerçek elin ispat edilmesi konusunda size gerekli olan şeyin aynısı, gücün ispat edilmesi hususunda da gerekir. Çünkü, mahlukun (yaratılan) bir gücü vardır. Buna göre Allah Teâlâ hakkında gücün ispat edilmesi, sizin anlayışınıza göre teşbihi gerekli kılmaktadır."

⁴⁵ Bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, 5/29.

Başka bir örnek: “Onlar, Allah Teâlâ’nın muhabbetiyle murat edilenin, muhabbetin hakikati olmaksızın sevimli olanın (mahbûb) sevabının ya da sadece sevabın kendisinin irade edilmesidir; çünkü muhabbetin hakikatinin ispatı, benzerliği gerektirmektedir” dediklerinde,

Onlara şöyle deriz: “Sizler, “muhabbet”, “irade” olarak yorumladığınızda, tıpkı muhabbetin ispat edilmesi konusunda size gerekli olan şeyin benzeri, iradenin ispatı konusunda da gerekir. Çünkü mahlukun, bir iradesi vardır. Bu itibarla, Allah Teâlâ hakkında iradenin ispat edilmesi, sizin usulünüze göre teşbihi gerektirmektedir. İradeyi, “sevâb” olarak yorumladığınızda, o zaman da (sevâb) yaratılmış ve yapılmış bir şey olur ki onu, bir yaratan (hâlık) ve yapandan (fâil) başkasının ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Çünkü fâilin, o fiili irade etmesi gerekir. Buna göre iradenin ispat edilmesi, sizin anlayışınıza göre teşbihi gerektirmektedir.”

Sonra da şöyle deriz: “Sizlerin, sevabın irade edilmesine yönelik ya da sadece sevapla ilgili ispatınız, kendisine binaen sevap elde edilen için muhabbetini de zorunlu kılmaktadır. Eğer, amelin bir muhabbeti olmasaydı, bu durumda onu yapanın herhangi bir karşılık alması da söz konusu olmazdı. İşte bu nedenle sizin te’viliniz, nefyetmiş olduğunuz hususu gerekli kılmıştır. Şayet sizler, onu mahluk olana benzerliği yönüyle ispat ederseniz, işte o zaman teşbihe düşmüş olursunuz. Yok eğer, onu, Allah’a veya ona layık olduğu biçimiyle ispat ederseniz, kuşkusuz isabet etmiş olursunuz ve sizlere bu yönde (diğer) bütün sıfatların da ispat edilmesi vacip olmuş olur.”

e. Onların: “Şüphesiz ki, sıfatların ispat edilmesi teşbihi gerektirmektedir” şeklinde nefyetmiş oldukları görüşler, menedilmiştir. Çünkü isim ve sıfatlardaki ortaklık, daha önce de ifade edildiği üzere isimlendirilenler ile vasıflandırılanların birbirine benzerliğini gerekli kılmamaktadır. Bu görüş, Allah’ın sıfatlarıyla alakalı ispat ettikleri hususlara çelişiktir. Onlar, mahluku bu sıfatlarla vasıflandırmış olmakla birlikte aynı şekilde Allah Teâlâ hakkında hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, semî’ ve basarî ispat etmektedirler. [Buna göre] onların, yaratılmış olanların o sıfatlarla vasıflanmasının yanı sıra bu sıfatları Allah Teâlâ hakkında ispata çalışmaları, kendi anlayışlarına göre teşbihi zorunlu kılmaktadır.

Eğer: “Bizler, Allah Teâlâ hakkındaki bu sıfatları, mahluk konusunda geçerli olabilecek herhangi bir benzetme olmaksızın sadece Allah’a has kılarak ispat etmekteyiz” derlerse,

Biz de şöyle deriz: Bu, güzel ve uygun bir cevaptır. Öyleyse, aynı şeyi niçin nefyetmiş olduğunuz şey hakkında da söylemiyorsunuz? Bu cevabı kendisine özel bir tarzda Allah Teâlâ için ispat etmiş olursunuz. Mahluk için sabit olan şey de, ona benzemez?!

Eğer. "[Sıfatlar konusunda] bizim ispatına çalıştığımız hususa akıl delAlet eder; çünkü sıfatların ispatı şarttır" derlerse,

Biz de buna üç yönden cevap veririz:

a) Daha önce de geçtiği gibi, bu konuda sadece akla güvenmek uygun değildir.

b) Nefyetmiş olduğunuz şeyin aklî bir delille ispat edilmesi mümkündür. Öyle ki bu aklî delil, bazı durumlarda sizin ispat ettiğiniz şeylerdeki delillerinizden daha da açık/sağlam olur.

Bunun örneği, "Rabbin, çok bağışlayıcıdır, merhamet sahibidir..."⁴⁶ ayeti ile "...O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."⁴⁷ ayetinde Allah Teâlâ'nın kendi zatı için ispat etmiş olduğu "rahmet"tir. Böylece naklin "rahmet"e delalet etmesi gibi, onun aklen de ispat edilmesi mümkündür.

Bu konuda şöyle de denilir: Kendilerine yarar sağlayan ya da onlardan zararı defeden hususlarla mahlukata iyilik yapmak, tahsisin "irâde"ye delalet etmesi gibi "rahmet"e delalet eder. Hatta o, bunlardan her birisinin ortaya çıkması için daha açık ve daha sağlam bir şeydir.

c) Şöyle de diyebiliriz: Farz edilir ki, aklın, bizlerin nefyetmiş olduğu konulara delalet etmesi söz konusu değildir. Kuşkusuz bu durumda aklın delaletinin olmaması, işin kendisinde yokluğun bulunmasını gerektirmez. Bir konuda belirli bir delilin bulunmaması, kendisine delil getirilenin (medlûl) de yok olmasını gerektirmez. Çünkü o, başka bir delille ispat edilmiş olur. Bizler aklî bir delil takdir ettiğimizde, o, ispat edilmemiş olur; ancak naklî bir delil takdir ettiğimizde ispat edilmiş olur. İşte o zaman onun (ispatın) arizi dirençteki bir delilden öte, dayanıklı ve sağlam bir delille ispat edilmesi gerekir.

Eğer onlar. "Tam aksine akıl, bunun yokluğuna delalet etmektedir; çünkü onun ispat edilmesi, "teşbîhi" zorunlu kılmaktadır. Akıl ise, ancak "teşbîhin" yokluğuna delalet eder" derlerse,

Biz de şöyle deriz: "Şayet sıfatların ispatı "teşbîhi" zorunlu kılarsa, bu durumda ispatına çalıştığımız şeyin ispat edilmesi de yine "teşbîhi" gerektirir. Muhakkak ki siz, bunu engellerseniz kendisini nefyetmiş olduğunuz hususta onun ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü, bunda hiçbir fark yoktur. İşte o zaman, ya bütün sıfatların ispatını kabul etmiş olursunuz ki, bu anlamda Selef'e muvafık davranmış olursunuz yahut da bütün sıfatların nefyini kabullenmiş olursunuz ki, bu durumda Mu'tezile ve onlara uyanlarla aynı şeyi düşünmüş olursunuz. Ayrılık (tefrîk) ise, apaçık bir çelişkidir."

⁴⁶ Kehf, 18/58.

⁴⁷ Yûnus, 10/107.

[Bölüm]

İkinci grup: Bunlar, Mu'tezile ve Kelâm ehli ile diğerlerinden onlara tâbi olanlardır. Onların temel anlayışları, Allah Teâlâ hakkında sıfatları dışlayarak isimleri ispat etmeye dayanmaktadır. Çünkü onlar, isimleri Allah'a has gerçek birer alemler olarak değerlendirmektedirler. Sonra onlardan bir kısmı, bu isimlerin eş anlamlı (müterâdif) olduklarını ifade ederler ki onlara göre “alîm”, “kadîr”, “semî”, “basîr” tek bir şeydir. Bazıları da, bu isimlerin birbirinden farklı olduklarını söylemişlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ, “ilm”i olmaksızın “alîm”dir; “kudret”i olmaksızın “kadîr”dir; “sem”i olmaksızın “semî”dir; “basar”ı olmaksızın “basîr”dir vb.

Onların şüphesi, sıfatların ispatının teşbihi zorunlu kıldığı yönündeki inançtan kaynaklanmaktadır. Çünkü cismin dışında sıfatlarla vasıflanabilecek hiçbir şey yoktur. Cisimler de, birbirine benzemektedirler. Bu durumda, sıfatların ispat edilmesi teşbihi zorunlu kılar.

Onlara şu açılardan cevap vermek gerekir:

a. *Allah, kendi zatını isimlerle isimlendirmiş ve sıfatlarla da vasıflandırmıştır. Eğer sıfatların ispatı teşbihi zorunlu kılıyorsa, aynı şekilde isimlerin ispatı da teşbihi zorunlu kılar. İsimlerin ispat edilmesi teşbihi gerektirmese, aynı şekilde sıfatların ispatı da teşbihi gerektirmez. Ayrılık bunlar arasındadır ve kuşkusuz bu bir çelişkidir.* [Bu durumda] ya bütün sıfatları ispat etmiş olurlar ki, o zaman Selef'e muvafakat etmiş olurlar ya da bütün sıfatları nefyetmiş olacaklardır ki o zaman da, Cehmiyye'den aşırılar ile Bâtıniyye'ye eşlik etmiş olurlar. Yahut da, bunların arasını ayırmak zorundadırlar ki bu da, apaçık bir çelişkidir.

b. *Allah Teâlâ, kendisini en güzel isimlerle vasıflandırmıştır; hatta bu güzel isimlerle kendisine dua edilmesini bizlere emretmiştir. Zira O, şöyle buyurmuştur: “En güzel isimler (esmâü'l-hüsna) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin...”⁴⁸ Muhakkak ki bu ayet, duamızda bizlere vesile olan yüce manalar konusunda delil olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle, onlardan ayrı kalıp uzaklaşmak hiçbir şekilde uygun değildir.*

Eğer bu (sıfatlar) sadece yalın birer alemler olsaydı, dua konusunda bir vesile ve güzellik olmalarına karşılık, isimlendirilenin (müsemma) belirlenmesi dışında herhangi bir manaya işaret etmezdi.

c. *Allah Teâlâ, mahlukata benzerliği ortadan kaldırarak kendi zatı hakkında icmâli (toplu) ve tafsili (ayrıntılı) olarak sıfatları ispat etmiştir.* Nitekim O, bu hususta şöyle demiştir: “...En yüce durum, Allah'ındır...”⁴⁹ ve “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, ışıttir,

⁴⁸ A'râf, 7/180.

⁴⁹ Nahl, 16/60.

görendir.”⁵⁰ Bu ayetler, sıfatların ispatının benzerliği gerektirmediğine en açık delildir. Şayet bu hususta benzerlik zorunlu olmuş olsaydı, bu durumda Allah'ın kelâmının birbiriyle mütenakız olması icap ederdi.

d. *Kemal sıfatlarla vasıflanmayan bir varlığın, “Rabb” ya da “İlâh” olması hiç uygun değildir.* İşte bu sebeple Hz. İbrâhîm (a.s.), babasını, iştımayan ve görmeyen bir varlığı ilâh edinmesi nedeniyle kınayarak şöyle demiştir: “Bir zaman o (Hz. İbrâhîm) babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?”⁵¹

e. *Her mevcuda bir sıfat gerekmektedir. Çünkü mevcudun, sıfatlardan arî (mücerred) olarak sadece zati varlığının olması mümkün değildir.* O halde, yaratıcı “Vâcibu'l-Vücûd”un kendi zatına layık olan sıfatlarla vasıflanması gerekmektedir.

f. Onların, “Allah'ın isimleri, kendi zatından başka hiçbir şeye delalet etmeyen eş anlamlı kelimeler veya gerçek birer alemlerdir” şeklindeki iddiaları, geçersizdir. Çünkü Kitap ve Sünnet'in delaletleri, tek isim ve tek mevsuf üzerinde ittifak etmekle birlikte onlardan her bir ismin, özel bir manaya işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Öyle ki Allah Teâlâ, “el-Hayyu'l-Kayyûm”, “es-Semî”, “el-Basîr”, “el-'Alîm” ve “el-Kadîr”dir. İsimlendirilen ile vasıflandırılan (şey) birdir. İsimler ve sıfatlar ise, çokturlar. Tıpkı şu sözünde olduğu üzere Allah Teâlâ'nın, kendi zatını aynı yerde iki ya da daha fazla isimle isimlendirmiş olduğunu görmez misin: “O, öyle Allah'tır ki, kendisinden başka hiçbir ilâh yoktur. O, mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir; selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır, üstündür, istediğini zorla yaptıran, büyüklükte eşi olmayandır...”⁵² Eğer isimler gerçek birer alem ve eş anlamlı olmuş olsalardı, onların topluca/birlikte zikredilmesi bu iddialarındaki faydayı ortadan kaldıran bir yanılsamadan başka bir şey olmazdı.

g. Onların, “Allah Teâlâ, “ilmi” olmaksızın “âlimdir”; “kudret”i olmaksızın “kâdîrdir” ya da “semî” olmaksızın “semîdir” biçimindeki yaklaşımları, gerek Arap lisanı gerekse de Arapların dışındaki lisanların gerektirdiği hususlara aykırı boş bir görüştür. Dünyadaki bütün sözlüklerde bilindiği üzere “müştak” olan, kendi cinsinden olan müştak anlama delalet eder. Bu itibarla, Allah Teâlâ hakkında, O, hiçbir “ilmi” olmaksızın “âlim”dir; hiçbir “kudret”i olmaksızın “kadîr”dir; ya da hiçbir “semî” olmaksızın “semî”dir demek asla mümkün değildir.

⁵⁰ Şûrâ, 42/11.

⁵¹ Meryem, 19/42.

⁵² Haşr, 59/23.

Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'nın isimlerinin kendisine uygun olan sıfatlara delâlet etmiş oldukları gerçeği de ortaya çıkmış olur. Böylece, isimlerin ve sıfatların ispatının belirlenmesi, yerin ve göklerin yaratıcısını ortaya koymuş/ispat etmiş olur.

h. Onların, “*sıfatlarla ancak, cisim vasıflandırılır*” biçimindeki iddiaları da, yine reddedilmiştir. Muhakkak ki bizler, eşyayı, her zaman vasıflandırmaya uygun bulamayız; çünkü o, cisim olmayabilir. Şöyle denir: Gece uzundur, gündüz kısadır, soğuk şiddetlidir, sıcak hafiftir vs. Nitekim bunlar, cisim değildirler. Ehl-i Ta'tîl'in⁵³ (Mu'tezile), Allah Teâlâ'nın kendi zatı hakkında ispat etmiş olduğu sıfatlarını nefyetmek amacıyla itibar ettikleri bidat anlayışa göre, ispat ya da nefiy açısından “cisim” lafzını Allah Teâlâ'ya izafe etmiş olmaları, her şeye rağmen sonuçta onları haklı çıkarmamaktadır.

ı. Onların, “*Cisimler, birbirine benzemektedirler*” şeklindeki yaklaşımları ise, hükümün (butlân) zahiri açısından geçersiz ve boş bir iddiadır. Çünkü cisimlerin birbirlerinden farklı yapıda olmaları, inkârı mümkün olmayan bir husustur. [Nitekim], Şeyh İbn Teymiyye şöyle demiştir: “Onların, ‘cisimlerin birbirlerine benzer olduğu’ yönündeki iddialarının, boş bir iddia olduğu hususunda hiçbir kuşku yoktur.”⁵⁴

[Bölüm]

Üçüncü grup: Bunlar, Aşırı Cehmiyye, Karâmita, Bâtıniyye ve onlara tâbi olanlardır. Onların temel anlayışı, isim ve sıfatları inkara dayanmaktadır. Onlar, Allah Teâlâ'ya ispattan uzak soyut bazı olumsuz (selbî) sıfatlarla vasıflandırmaya çalışmakta ve şöyle demektedirler: Muhakkak ki Allah, mutlak bir şartla⁵⁵ kesin olarak var olandır. Allah hakkında, O, “mevcût”, “hayy”, “âlîm” ve “kâdir”dir denemez. Bu isimler, mahlukat içindir ya da bunlar mecazdır. Çünkü bunların ispatı, yaşayan (hayy), bilen (âlîm) ve güç sahibi (kâdir) bir varlık olmaları bakımından teşbihi zorunlu kılmaktadır. Onlar şöyle demektedirler: Muhakkak ki sıfat, mevsufuyla aynıdır ve her sıfat, başka bir sıfatın aynısidir. Bu açıdan “ilim” ile “kudret”; “sem” ile “basar” vb. arasında hiçbir fark yoktur.

Onların şüphesi, isim ve sıfatların ispat edilmesinin teşbihi ve çokluğu (ta'addüd-i kudemâ) gerekli kıldığı yönündeki inançlarından dolayıdır. Şöyle ki isimler konusunda Allah Teâlâ onlarla isimlendirildiğinde, aynı zamanda O'nun ismin manasıyla da vasıflanması gerekmektedir. Örneğin, “*el-Hayy*” [sıfatını] ispat ettiğimizde, onun “hayât”la vasıflanması gerekir. Çünkü müştakın doğruluğu, kendisinden müştak olan şeyin de aynı

⁵³ “Ehl-i Ta'tîl”, Allah'ın sıfatlarını “yok sayan” veya “inkâr edenler” demektir.

⁵⁴ Bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, 3/72.

⁵⁵ “*Bi-Şartî'l-Mutlâk*”, “mutlak (kesin) bir şartla” demektir; yani o, subutî bir sıfattır. Çünkü sıfat, ancak mevsufuyla mukayyettir.

şekilde doğruluğunu zorunlu kılar. Bu, sıfatların vasıflandırıldıkları şeyle bulunmasını gerektirir ki, bu da bir tür teşbihtir.

Onlar sıfatlar konusunda şunu ileri sürmüşlerdir: Sıfatların ispatı, mevsuf için bir değişiklik ve farklılık arz etmektedir. Zira bu, sayı bakımından da “çokluğu” (ta'addüd-i kudemâ) gerektirmektedir. Bu durumda onun, tevhide zıt ve imkansız bir söz biçimi olduğu ortaya çıkmış olur.

Onlara şu yönlerden cevap vermek gerekir:

a. *Allah Teâlâ, nefiy ile ispat arasında kendi zatını isimlendirmiş ve vasıflandırmış olduğu her şeyi bir araya getirmiştir (cem').* Daha önce bununla ilgili örnekler geçmişti. Her kim nefiyi ikrar edip ispatı da inkâr ederse, bu durumda Kitâb'ın (Kur'ân) sadece bir bölümüne iman etmiş sayılır. Kitâb'ın bir kısmını küfür ise, onun tamamını küfür gibidir. Nitekim Allah Teâlâ, bu hususta İsrailoğulları'nı yalanlayarak şöyle demiştir: “...Yoksa siz, Kitâb'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyamet Günü'nde onlar, azabın en şiddetlisine itilirler. Allah, yaptıklarınızdan asla gafil değildir.”⁵⁶ “Onlar ki, Allah'ı ve elçilerini inkar ederler, Allah ile elçilerinin arasını ayırmak isterler: 'Kimine inanırız, kimini inkar ederiz' derler. Onlar, bu ikisinin (iman-küfür) arasında bir yol tutmak isterler. İşte onlar, gerçek kâfirdir. Biz de, kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır.”⁵⁷

b. *Mutlak mevcut, duyusal âlemde (hâriç) hiçbir şekilde varlığı mümkün olmayan mutlak bir şartla var olandır.* Bu, insan zihninin gerekli gördüğü (tasavvur ettiği) bir şeydir; fakat hakikatte hiçbir mevcudiyeti söz konusu değildir. Böylece sözün hakikati ile, sadece insan zihninde Allah Teâlâ'nın varlığının nefiyi gerçekleşmiş olur. İşte bu da, ta'til ve küfrün en son noktasıdır.

c. *Onların, “şüphesiz ki sıfat, mevsufun aynısıdır ve her sıfat başka bir sıfatın da aynısıdır” biçimindeki iddialarına gelince bu, aklî ilkelerde (ma'kûlât) bir çelişki ifade etmektedir. Hatta kesin aklî çıkarımlar (bedîhiyyât) için de safsata niteliğindedir.* Akıl ve duyu açısından sıfatın mevsuf olmadığı veya her sıfatın başka bir sıfat olamayacağı zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü ilim, kudret ve kelâmın birbirinden farklı sıfatlar olması gibi “ilim”, “âlim”, “kudret”, “kâdir”, veyahut da “kelâm” da “mütekellim” demek değildir.

d. *Allah Teâlâ'nın ispat sıfatlarıyla vasıflandırılması, kemaline nefiy sıfatlarla vasıflandırılmış olmasından daha fazla delalet eder. Çünkü ispat, O'nun hakkında çeşitli kemalâtları ortaya çıkaran varlıksal bir durumdur. Nefiy ise, ispatı kapsamı dışında Allah*

⁵⁶ Bakara, 2/85.

⁵⁷ Nisâ, 4/150-151.

hakkında hiçbir kemali ortaya koymayan/çıkarmayan yokluksal ('adem) bir durumdur. Ancak bu yokluklar ise, ispatı gerekli kılan nefyi ifade etmezler.

e. Onların, "sıfatların ispatı, mevsuf için bir değişiklik ve farklılık arz eder. Zira bu, Allah hakkında sayı bakımından çokluğu gerektirmektedir" tarzındaki yaklaşımları, akılsal ve duyusallara tamamen karşıt boş bir görüştür. Çünkü sıfatların sayısının çok olması, mevsufun sayısının da çok olmasını gerektirmez. Bir insan, kendisine ait olan sıfatlardan "hayy", "semî", "basîr", "âkil", "mütakellim" vb. vasıflanabilir. Bunlar, onun kendi zatının çokluğunu gerektirmez.

f. İsimler konusunda iddia ettikleri, "muhakkak ki isimlerin ispatı, ismin kendi manasıyla vasıflandırılmasını gerektirir. Çünkü onların ispat edilmesi, teşbihi zorunlu kılmaktadır" biçimindeki görüşlerinin cevabı: Allah Teâlâ'ya layık olan isim ve sıfatların ispatıyla ilgili zorunlu olan manalar, O'nun hakkında geçersiz (müstahîl) değildir. İsim ve sıfat konusundaki ortaklık, isimlendirilenler ile vasıflandırılanlar hakkında benzerliği zorunlu kılmaz.

g. Onların, "şüphesiz ki ispat, mevcudata olan teşbihi zorunlu kılar" biçimindeki sözlerine gelince, onu cevabı da şöyledir: Onların kabul etmiş oldukları nefyi, kendi anlayışlarına göre yokluklara olan teşbihi de zorunlu kılar. İşte bu, varlıklara (mevcûdât) olan teşbihten daha çirkin bir şeydir. O zaman onlar, ya ispat hususunda karar kılış olacaklar ki, bu anlamda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a (Selef) uymuş olurlar ya da tıpkı ispatı inkar ettikleri gibi nefyi de inkâr etmiş olacaklar ki, o takdirde de Karâmita, Bâtıniyye ve diğerlerinden aşırıların aşırısına (Cehmiyye) muvafakat etmiş olurlar. Bunların arasını ayırmak ise, apaçık bir çelişkidir.

[Bölüm]

Dördüncü grup: Bunlar, felsefecilerden çok aşırı olanlar ile Cehmiyye, Karâmita, Bâtıniyye ve diğer bazılarıdır. Onların temel anlayışları, Allah Teâlâ hakkında ispat ve nefyin her ikisini de inkar etmiş olmaları esasına dayanmaktadır. Nitekim onlar, Allah Teâlâ'dan varlığı, yokluğu, hayatı, ölümü, ilmi ve bilgisizliği (cehl) nefyederek şöyle demişlerdir: "O, var değildir; ancak yok da değildir. Canlı değildir; ama ölü de değildir. 'Âlim değildir; lakin bilgisiz de değildir" vb.

Onların bu konudaki temel şüphesi, sıfatlarıyla vasıflandırdıklarında Allah Teâlâ'yı, mevcudata benzetmiş olacakları sadedindeki inançlarından dolayıdır. Çünkü eğer O'nu, nefiyle vasıflandırılırsa, bu sefer de yokluklara benzetmiş olacaklardır.

Onlara şu açılardan cevap vermek gerekir:

a. Allah Teâlâ'nın kendisini isimlendirdiği biçimiyle isimlendirilmesi veya vasıflandırdığı şekliyle vasıflandırılması kesinlikle bir teşbih olmadığı gibi teşbihi de

lüzumlu kılmamaktadır. Çünkü isim ve sıfattaki ortaklık, isimlendirilmiş olanlar ile vasıflandırılmış olanlar arasında benzerliği gerekli kılmaz. Sizin bu isimlendirmeniz, insanların genelinin ve bilgisizlerin gizlemesi ve kapatması dışında kesinlikle bir teşbih değildir. Şayet bizler, bu boş iddianın benzerini kabul etmiş olsaydık, bu durumda her boş ve geçersiz olanın, insanların kabulünden çekindikleri isimlerle hakiki bir şey olarak isimlendirilmesi mümkün olmuş olurdu.

b. *Akil ve his açısından zorunlu olarak bilinir ki, mümkün olan varlığı meydana getirecek bir Vâcibu'l-Vücûd gereklidir.* Muhakkak ki bizler, sonradan ortaya çıkarılmış olanların ortaya çıkışını biliriz ve onları gözlemleriz (müşâhedât). Çünkü onların, herhangi bir muhdis (ortaya çıkarıcı) olmaksızın varlık bulmaları mümkün değildir. Ya da Allah Teâlâ'nın şu sözü gereğince, kendi kendilerine ortaya çıkmaları da mümkün değildir: "Yoksa kendileri, hiçbir şey olmadan (yani bir yaratıcı olmaksızın yahut boşu boşuna) mı yaratıldılar? Yoksa yaratanlar, kendileri midir?"⁵⁸ Bu ayette, gerçek Vâcibu'l-Vücûdun Allah Teâlâ olduğu belirlenmiştir.

O halde, iki tür varlıktan bahsedebiliriz:

1) Bizâtihi Vâcibu'l-Vücûd olan öncesiz (ezelî) bir varlık.

2) Varlığı mümkün olan muhdes (önceli) bir varlıktır ki, onun varlığı bir başkasına bağlıdır. Varlığın isimlendirilmesi ve aynı varlığın özellikleri konusunda onların ittifak etmeleri mümkün değildir. Şüphesiz ki, Vâcibu'l-Vücûd'un kendine özgü vasıfları olduğu gibi, muhdesin de kendine ait özellikleri bulunmaktadır.

Hâlik'ın (Allah Teâlâ) varlığı, sonradan olması imkansız olan ezeli bir zorunluluktur. O'nun varlığının sona ermesi mümkün değildir. Mahlukun varlığı ise, yokluktan sonra ortaya çıkan geçici, hâdis ve mümkün bir şeydir. Her kim, onlar (hâlik-mahlûk) arasındaki ittifakı ve ayrılığı ispat etmezse, bu durumda bütün mevcudatın ya kendi zatıyla zorunlu ve ezeli bir varlık olarak ya da varlığı bir başkasından kaynaklanan mümkün ve muhdes bir varlık olarak ortaya çıkması gerekir. Bunların her ikisinin de zorunlu olarak fesadı (geçersizliği) bilinmektedir.⁵⁹

c. *Onların ispat ve nefyi inkâr etmeleri, iki çelişik şeyin birlikte ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Bu ise, imkansız bir şeydir. Çünkü iki çelişik şeyin bir araya gelmesi ya da birbirinden ayrılması (irtifâ) asla mümkün değildir. Çünkü bu durumda, onlardan sadece birisinin var olması gerekir.* Onların bu görüşlerine göre Allah'ın, imkansızlara benzetilmesi gerekir. Çünkü bir şeyin hem var hem de yok olması veya hem canlı hem de ölü olması mümkün değildir. Ancak, vakıada herhangi bir gerçekliği olmasa

⁵⁸ Tür, 52/35.

⁵⁹ Bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, 6/43.

da insan zihninde takdir edilen durum bundan istisnadır. Allah (c.c.), esasında akılların tabiatına karşı Resulüllâh'ın getirdiği hususlar konusunda bunun gerçekleşmesini çok açık bir şekilde inkar olarak vasıflandırmıştır.

Eğer onlar: "İkisi karşı karşıya geldiğinde, iki çelişğin nefyedilmesi imkansızdır. Ancak, işitme ve sağırılık cinsinden sıfatları kabul etmeyen cansız cisimlerdeki gibi şayet o ikisi karşı karşıya gelmezse, onların nefyi mümkündür. Bu durumda onun, işitmesi de sağırlığı da yoktur" derlerse,

Buna dört yönden cevap vermek gerekir:

a. *Muhakkak ki bu, onların varlık ve yokluğun ortadan kaldırılması (nefi) açısından iddia ettikleri biçimiyle kesinlikle uygun değildir. Gerçekte o ikisinin karşılaşması, akıllıların ittifakıyla olumlu olanla olumsuz olanın karşılaşmasıdır. Onlardan birisinin varlığı sona erdiğinde, diğerinin subûtu (varlığı) gerekir. Eğer, "O, mevcût değildir" denilirse, bu durumda O'nun yok olması gerekir. Yok şayet, "O, yok değildir" denirse, o halde O'nun var olması gerekir. Kısacası, ikisinin birlikte hem nefyedilmeleri hem de subûtları mümkündür değildir.*

b. *Onların, "O, yokluğun karşısının karşı karşıya kaldığı "hayat", "ölüm", "körlük", "görme", "işitme", "sağırılık" vb. ile vasıflanmayı kabul etmemektedir. Çünkü onun sahip olduğu şeyler, hakikatleri değişmeyen ıstılahi sözlerdir" biçiminde cansız varlıklar hakkında ileri sürmüş oldukları görüşleri, cansız olanı canlı varlık gibi tasavvur etmesi yönüyle ispata yönelik olduğundan reddedilmiştir. Tıpkı Allah'ın (c.c.), Hz. Mûsâ'nın esasını sihirbazların yaptığını yutan bir canlıya dönüştürmesinde olduğu gibi. Allah Teâlâ, şu sözlerinde olduğu üzere cansız olanları ölü olarak vasıflandırmıştır: "Allah'tan başka yalvardıkları (ilâhlar), hiçbir şey yaratamazlar; zaten, kendileri de yaratılmaktadırlar. Onlar, ölüdürler; diri değildirler. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler."⁶⁰ Allah Teâlâ bu sözleriyle, yeryüzünün kıyamet gününde kendi haberlerini ortaya çıkaracağını haber vermiştir. Bu haberler ise, yeryüzünün hayır ve şer konusunda yapıp ortaya koydukları şeylerdir. Bunlar, söylenilmesi açısından işitmeyi; yapılması açısından da görülmeyi zorunlu kılan hususlardır.*

c. *O, kendisinin kabul etmediği bir kemalden daha mükemmel olan bir vasıfla vasıflandırılmayı kabul eder. Zira O, ilim, kudret ve sem' ile vasıflandırılmayı kabul etmektedir. Öyle ki, O'nun bunlardan hali olması, bunları kabul etmemesinden daha mükemmel bir şeydir. 'Şüphesiz ki Allah, bunlarla vasıflandırılmayı kabul etmez' biçimindeki sizin iddianız, onu kabul etmeyen cansızlar konusundaki şüphenizden dolayı bunlara karşı olan insandan daha eksik olmasını gerektirir.*

⁶⁰ Nahl, 16/20-21.

d. Varlık ve yokluğun ortadan kaldırılması imkânsız olunca, bunların yokluğunun sona ermesi çok daha tehlikeli bir şey olmuş olur. Bunun üzerine onların şu sözü serdedilmiştir: "Muhakkak ki Rabbinin, imkansız olanlara benzetilmesi çok zor bir olgu olduğundan O, varlık ve yoklukla vasıflandırılmayı kabul etmemektedir."

Kaynakça

'Abdülcebâr, el-Kâdî, *el-Muhîf bi't-Teklîf*, nşr.: 'Ömer Seyyîd el-'Azmi, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire, 1965.

'Abdülhamîd, 'İrfân, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâsları*, çev.: M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994.

el-Bûti, Muhammed b. Sa'îd Ramazan, *es-Selefiyye –Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ-Mezhebün İslâmiyyûn-*, Dâr el-Fikr el-Mu'âsir, Beyrut, 1411/1990.

Doğan, Hüseyin, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmdaki Yöntemi Üzerine (II)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, Cilt: XI, Sayı: II, (Bahar 2013), s.38-41. (Kalam.org).

İbn Teymiye, Takıyyuddîn 'Ahmed (öl.728/1327), *Mecmu'u Fetâvâ*, Riyâd, 1381.

el-Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr, *el-Burhân fî Tevcîhi Mûteşâbihî'l-Kur'ân*, tah.: 'Abdülkâhir 'Ahmed 'Atâ, Beyrut, 1406/1986.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr.: Fethullâh Huleyf, Beyrut, 1970.

es-Sâbûnî, Ebû İsmâ'îl 'Abdurrahmân, *'Akîdetü's-Selef ve'l-Ashâbü'l-Hadîs –er-Risâle fî İtikâdî Ehli's-Sünne ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-E'imme-*, Dâru'l-Feth, Kahire, 1404/1984.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan ve Yahudi Kelâmı)*, çev.: Kâsım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.

Discussions on the Tawheed and Attributes

Citation / ©- al-'Usaymin, M. (2013). Discussions on the Tawheed and Attributes, translate: Hüseyin Dogan, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 13 (2), 247-269.

Abstract- *The tawhid and adjectives, is one of the basic theological matters. In particular names and attributes of God, and him who organized the major mechanisms that determine the phenomenon of tawhid. Indeed, in the historical process of oneness has to be demonstrated or negated also tried to fully prove the starting point that nouns and adjectives. Because the nouns and adjectives to be followed up to demonstrate the fundamental religious ideas or to stay connected to it in terms of the creed is also extremely important to specify the line. The tawhid and adjectives in his time discussing the issue is one of the names of Mohammad b. Salih al-'Usaymin. al-'Usaymîn, penned during the time of his work of religious and sectarian conception of faith that have dealt with in parallel in the direction of line of unification and statements of faith were adopted on the subject of adjectives. In this article, accordingly explained by al-'Usaymin about tawheed and attributes his explanation in his own written work (Takrib at-Tadmuriyye).*

Key words- Tawhid, attribute, nass, jadal, al-'Usaymin

• KİTAP TANITIMI - I

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Niçin İslam?, İsmail Raci Faruki

çev. Yasemin Savur, Mahya Yayınları, 2013, 110 s.

§§§

1986 yılında eşikle beraber uğradığı suikastta hayatını kaybeden İsmail Raci Faruki'nin *Niçin İslam?* adıyla dilimize çevrilen ve 2010 yılında notları arasında bulunan bu eser *İslam; Region, Practice, Culture and World Order (İslam: Din Uygulama, Kültür ve Dünya Düzeni)* adını taşımaktadır. Eserin ele aldığı konular açısından bir orijinalliği bulunmamaktadır, konu başlıkları ve içeriği daha önce dilimize **İslam** ve **Tevhid** olarak çevrilen eserlerle büyük bir paralellik arz etmektedir. Özellikle **İslam** adlı eserdeki konuların pek çoğunun sınıflandırılması ve içerisindeki bilginin sunuluşuyla aynı gibidir. Çevirisinin bazı cümlelerde görülen kapalılıklar haricinde diğer belirttiğimiz iki eserden daha güzel olduğunu belirtmemiz gerekir.

Bu eser daha ziyade Batı'da ve özellikle Kuzey Amerika'da yaşayan kişilere İslam'ın ne olduğunu anlatmak için yazılmış gibidir. Fakat temel noktalar bütün Müslümanlar için bilinmesi gereken konulardan oluştuğu için özellikle genç Müslümanların okumasında fayda vardır.

Konuları ele alırken bazen aşırı diyebileceğimiz değerlendirmelere gidilmektedir. Bunu, içinde bulunulan dönemle paralel düşündüğümüzde normal bir durum olarak görülebilse de günümüzde aynı şekilde olayların ele alınması mümkün gözükmemektedir. Örneğin; "İslam Batı medeniyetine en az Yunan ve Roma medeniyeti kadar kaynaklık etmiştir. Protestan devrimi, aydınlanma, teknokrazi ve birleşmiş milletler fikri İslam'daki çeşitli düşüncelerin bir sonucudur "(s.14). Belirttiğimiz gibi bu yaklaşım tarzı aşırı bir kendi

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr

tarihini ve kültürünü yüceltmedir. Bu noktada yazar bu ifade ettiği hususları kaynak ve örnekleriyle ifade etmiş olsaydı gerçekçi bir yaklaşım tarzı ortaya koymuş olurdu.

Faruki, eserde Müslümanın özellikle ahlaki yönüne değinmekte ve iman, salih amel ve ahlak ilişkisi içinde bir kurtuluşun olabileceğini belirtmektedir. Buna bağlı olarak Müslümanın tanımını şöyle yapmaktadır: "İçtenlikle şahadet getirip İslam toplumuna katıldıktan sonra hayatı boyunca doğruluk peşinde olan insandır. Rab olarak yalnızca Allah'ı kabul eden Müslüman, dünyadaki tüm fani efendilere karşı insan özgürlüğünü savunan bir devrimcidir" (s. 20, 21). Ayrıca bir insan ahlaka uygun hareket ederken yani ilahi iradeyi yerine getirirken tüm insanlığı düşünmelidir. Evrensellik Allah tarafından verilmiş ve emredilmiştir. Yaşamın kaynağı Allah olduğundan hayatın kendisi bir kutsallık simgesidir. İnsan hayatı Allah'a bir övgüdür. Onun emirlerinden birinin yerine gelmesidir. Ona bir dönüştür. (s. 26-27).

Yazarın değerlendirmesiyle İslam'a göre Tanrı'nın krallığı bu dünyadır. Eğer insan üzerine düşeni yaparsa, ilahi çağrıya itaat ederse ütopya bu dünyada gerçekleşecektir. Allah salih ameli ister çünkü bu dünyayı ideal dünyaya dönüştürecek olan şey salih ameldir. (s. 29). Fakat Tanrı krallığı kavramı en nihayetinde yabancı kültüre ait bir kullanımdır bunun yerine bizim kültürümüzde bulunan başka bir kavram kullanılabilirdi. Ayrıca ütopya gerçekleşebilecek olan şey değildir dolayısıyla seçilen kelime burada kastedileni tam olarak karşılamamaktadır.

Faruki'nin en fazla üzerinde durduğu ve eleştirdiği hususlardan biri sufizmdir. Bu konuda şunları belirtmektedir. "İslam'ın baharı ve yazı 500 yıl sürdü. Ondan sonra hizipleşme ve bireysellikler onu zayıflattı. Daha sonra manevi refaha tasavvufi marifet bilgisiyile ulaşılabileceği yönündeki yanlış Müslümanların rasyonel güçlerini köreltti, onları deneyimsel ve pragmatik sorgulamalardan uzaklaştırdı, şeyh, pir ya da yaşlı sufilerin batını heveslerine yaklaştırdı. Osmanlı döneminde sufizm hastalığı birkaç yüzyıl uzaklaştırılmış ancak kökü kazınamamıştı. Yeni imparatorluk sufizme kolayca teslim oldu iç ve dış zayıflıklar tekrar baş gösterdi. Avrupalılar güçlenerek Arap Yarımadası ve Yemen dışındaki her yeri aralarında paylaştı ve yıllarca sömürdü. İslahat yapılmaya çalışıldı ve sufizmi reddedip İslamiyet'in saf halinde bulunan medeniyete can veren görüşlere dönme çağrıları yapıldı" (s. 34-36).

Yazar hissi mucizelere de itibar etmemektedir. Ona göre Peygamberin mucizesi akla hitap eden Kur'an'dır. "İslam mucizelere itibar etmez ve Müslümanlar Hz. Muhammed için herhangi bir mucize talebinde bulunmaz. Onlara göre Hz. Muhammed'in

peygamberliğinin kanıtı insanların aklını karıştıran ya da onların algısını aşan olağanüstü olaylar değil vahiy yani Kur'an'ın kendi güzelliği ve yüceliğidir. Kur'ani vahiy insanın aklına ve mantığına hitap eder. O, iddiasını mantıksal eleştiri ile yapar. Akli şok edip çalışmasını engellemez. Körü körüne inanmak yerine kanıtları, iddiaları ve verileri değerlendirmeye ve yalnızca emin olduğuna ve gerçek kanıtlandığında yargılamaya davet eder. İşte bu nedenle İslam aracılık kurumuna, konseye, kiliseye ihtiyaç duymaz” (s. 30-40). Yani iman denilen şey de en nihayetinde önce akıldan geçer ve ondan sonra gerçekleşir.

İslam'ın namaz, oruç, hac gibi temel ibadetlerini de değerlendiren Faruki'ye göre “İslam'dan önce de ramazan ayı kutsal bir ay olarak görülürdü. İnsanlardan bazıları inzivaya çekilirdi. Hz. Muhammed de Ramazan ayında Hira mağarasına gider ve birkaç gününü orada tefekkürle geçirirdi. Hz. Hatice, Hz. Muhammed'in kendisini tamamen ibadete adanmış olduğunu bildiğinden ona her gün bir yardımcıyla yiyecek gönderirdi” (s. 47). Yazarın bu değerlendirmesinde eksik kalan bazı noktalar bulunmaktadır. Her şeyden önce peygamber o dönem uygulanan bir ibadeti mi yapıyordu? Burada haniflik gibi bir dini algılayıştan bahsedilmeyip genel olarak Araplar arasında bir uygulama olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada peygamber hakim unsur olan Müşriklerin bir dini pratiğini mi uygulamaktaydı? Konu açık bir şekilde belirtilmemiştir.

Tartışmaya açık bir diğer husus da şudur; “Peygamberimiz vefat ettiğinde sahabeler onun ölümünü kabullenmediler, onun ölmediğini ve Allah'ın yanına çıktığını söylediler. Hz. Ebubekir'in hatırlatması herkesi kendine getirmiştir. Bu, Müslümanların Hz. Muhammed'i ilahlaştırmaya ve ona insanlıktan daha üstün vasıflar atamaya dair ilk ve son teşebbüstür” (s. 58). Hz. Muhammed'in vefatını müteakiben ortaya çıkan şaşkınlık döneminde olanlar peygamberi ilahlaştırmak olarak değerlendirilebilir mi?

Kanaatimizce yazar haklı bir şekilde şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır; “Müslümanlar esasen dini, amaçlarının ve ilahi iradenin bir beyanatı olarak kabul ederler. Kuran'da yer alan 6236 ayetten 50 kadarı fiili hukukla ilgilidir. Diğerleri genel anlamda erdem ve takvaya davettir. Allah insanların O'nun iradesini nasıl gerçekleştirebileceğini kendileri düşünüp keşfetsin ister. Dolayısıyla Kuran'ın genel anlamda hukuki yasalardan oluşmaması da boş yere değildir. Allah tarafından vahyedilen somutlaştırılmış hali olmak koşuluyla yasa oluşturma işi insanlara bırakılmıştır” (s. 60).

Yazar, Hicretin takvim başlangıcı yapılmasına da değinir ve sebebini şöyle açıklar: “İslam, yalnızca herhangi bir dinin etkili olduğu ve sadece bireylerin etkilendiği herhangi bir tarihsel dönem değildir. Amaç dinin yayılmasıyla devlet ve dünya düzeni için

tam bir rehberlik oluşturmaktı. İslam'ın Mekke'de başlayıp tüm dünyayı ve insanlığı kuşatacak kapsamlı bir hareket ve dünya görüşü olması gerekiyordu. Rasulullah Medine'de İslam devletinin kuruluşunu ilan edince İslamiyet evrensel bir görev ve hareket halini almıştır. Yani hicret günü evrensel bir yola çıkmıştır. Müslümanlar kendi görevlerini tarihe müdahale etmek ve dünyayı yeniden şekillendirmek olarak görür" (s. 63-4).

Faruki'ye göre "İslam devleti İslami bir düşüncedir, tüm mensupları, enerjisi ve ruhu Müslümandır. Tarihte eşi ve benzeri görülmemiştir. Benzer bir devlet yapısı gayrimüslimler tarafından oluşturulsaydı İslam bunu da sevindirici bir gelişme olarak karşılardı (s. 96). Gayrimüslimlerin böyle bir devleti oluşturmaları nasıl mümkün olacaktır? Toprak veya sınırları belirlenmiş bir toprak ya da hiç toprağı olmadan da İslam devleti olabilir. İslam devletinin toprağı tüm yeryüzüdür hatta uzayda yolculuk uzak bir kavram olmadığına göre tüm evrendir diyebiliriz (s. 91). Toprağı olmadan devlet nasıl olur? Bu belirtilenler reel olarak mümkün olmayan veya dini hamaset taşıyan bazı ifadeler şeklinde durmaktadır. Dolayısıyla belirtilen bu hususun temeli yok gibidir.

Bazı değerlendirmeler arasında sanki çelişki var gibidir. Kitapta 80. Sayfada şöyle denilmektedir; "İslam'a göre doğa durağan ve nötrdür, Allah'ın bir lütfudur. Nimetleri ve zevkleri bakımından cennet mükâfatlarının avansıdır" ve sayfa 82'de buna muhalif olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır "Doğanın esnek ve değişime açık bir şey olduğunu söyleyebiliriz." Durağan ve değişime açık olmak birbirine zıt şeylerdir. Eğer burada bir çeviri hatası yoksa ifadeler arasında çelişki var demektir.

Felsefe eğitimi gören ve bu konuda çalışmalar yapan Faruk'nin özellikle s. 80-82 arasında yer alan felsefe eleştirilerinin tam olarak nereye oturtulacağı bir diğer sorunu oluşturmaktadır. Zira burada yazar şunları belirtmektedir; "M.S. 800 yılına gelindiğinde Müslümanlar antik çağlara ait bilimsel ve felsefi başarıların tamamını öğrenmiş ve uzmanlaşmış, sıra İslam'daki tanrı kavramıyla çeliştiği düşünülen Yunan doğa bilimlerine gelmişti. Bu tür derin bilgilerle ilgilenmeyen bilim adamları, bu soruna aldırmandan bilimsel çalışmalarına devam ettiler. Sorunu filozoflar ele aldı ve belli belirsiz varsayımlar, bu filozofların elinde netlik kazanarak nihai sonuçlara ulaşıldı. Evrensel düzen, evrensel determinizm; madde ise ebedi kabul edildi. Doğal yasa, gerçekten yasaysa uygulanması da evrensel olmalıdır. Bu bizi bir olayın gerçekleşmesi için yeterince etkin bir sebep olmasını şart koşan kapalı bir evrenle karşı karşıya bırakır. Ortada böyle bir sebep varsa etkisi de mutlaka gerçekleşmelidir. Böylelikle dünyayı saran nedensellik zinciri ortaya çıkar. Tanrı sistemi oluşturmuş olabilir ama işleyen o değildir. Sistem bir saat gibi kendisi

çalışır. Her şeyin önkoşulu olan madde yok edilemez. Sadece biçim değiştirir. Madde tanrıyla birlikte ebedidir. Bu tür bir felsefeye öldürücü darbeyi vuran büyük filozof Gazali'ydi. Gazali nedensel bağlantıyı araştırdı ve bunun gerekliliğe işaret etmediği sonucuna vardı" (s. 80-82). Oysa bu konuda en fazla söz söyleyenlerden biri olan İbn Sînâ'ya göre ezellilik kavramını ontolojik-zamansal ayırımına tabi tutmuş, alemin ezelliğini sadece zamansal anlamda savunmuştur. İbn Sina'nın bu düşüncelerinin ardında da Tanrı'nın tenzihine ilişkin bir kaygısının bulunduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla Faruki'nin isim vererek İslam düşüncesine bir anlamda zarar(!) veren filozofların kimler olduğunu belirtmesi gerekirdi.

Kitapta yer alan bazı başlıklar altında belirtilen hususlar ilgili konuyla alakalı değilmiş gibi gözükmektedir. Örneğin; Müslümanların bazı kutlamaları bölümünde yer alan Hz. Peygamberin doğumu Mevlid kandili bölümünde hadislerin çeşitlerinden ve tenkidinden, dinin son din ve vahyin sona erdiğinden, İsrâ ve Miraç kısmında ise haniflikten bahsetmesi gibi. Bu yazarın üslubu olarak görülmesi gerekir zira diğer eserlerinde de aynı üslup görülmektedir.

Yazarın ayrıca diğer eserlerinde de kullandığı ve eleştiriye açık olan bir husus İslam'ın ideoloji olarak adlandırılmasıdır. Zira bu konuda genel tutum İslam'ın veya dinin bir ideoloji değil bir ideal olması şeklindedir.

Fakat bütün bu eleştirilebilecek durumlara rağmen kitap mücadeleci bir ruhun izlerini taşımakta ve anlatımında da bu durum kendisini göstermektedir. Döneminin ve özellikle Müslümanların acılarını gören ve yaşayan bir kişi olarak Müslümanların nasıl bir bilinç ve tavır içinde olmaları noktasında yaptığı değerlendirmeler oldukça değerlidir. Bu noktada kitabın son cümlesi bize bu hususu açık bir şekilde özetlemektedir: "Zihinlerini hikmetine ve kalplerini çağrısına açık tutarlarsa İslam onları yeniden harekete geçirmeye, dünyayı da onlarla birlikte yerinden oynatmaya hazır olacaktır (s. 110).

• KİTAP TANITIMI - II

Yrd. Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ*

Ali b. Hüseyin el-Amâsî ve Tarîku'l-Edebî

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER

Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2002, 455 s.

§§§

Allah'ın Hz. Muhammed'e bahsettiği en önemli mucize Kur'an-ı Kerim'dir. İlk emri "Yaratan Rabbî'nin adıyla oku! O, insanı "alak"dan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir."¹ şeklinde olan Kur'an-ı Kerim, bu yönüyle, hem peygambere hem de diğer bütün insanlara çok önemli bir mesaj vermektedir. Nitekim yaratıcının bu mesajını alan Hz. Muhammed, Mekke'de Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde gizlice irşad görevine başlamış,² daha sonra, Medine'de inşa ettirdiği Mescid'i Nebevi'nin "Suffe" adı verilen bir bölümünde insanları eğitmeye devam etmiştir.³

Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine'de başlattığı bu din eğitim ve öğretimi faaliyeti a-İnsan nüfusunun çoğalması, b-İslam'ın hızla yayılması, c-Zamana ve şartlara göre toplumun ihtiyaç ve isteklerinin değişmesi gibi nedenlerden dolayı genişleyerek küttab, camiler, saraylar, kitapçı dükkanları, bilginlerin evleri, edebi salonlar, bâdiye (çöl), medreseler, mektepler ve okullar⁴ gibi farklı adlar altında kurumsallaşarak günümüze kadar gelmiştir. Tabii adı geçen bu kurumlarda yapılan eğitim-öğretim faaliyeti fiili

* Akdeniz Üni. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: serefgokus@akdeniz.edu.tr

¹ Alâk (96), 1-5.

² Bu süreçle ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Emin Yıldırım, *Nebevi Eğitim Modeli Darü'l Erkam-Vahyin İniş Sürecinde Şahsiyet Eğitimi*-, Siyer Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2013.

³ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Baktır, *İslam'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1990.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Damla Yayınevi, Çev: Ali Yardım, İstanbul, 1998, ss. 23-34; Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 17-19; Hüseyin Yılmaz, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013; Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2011.

gelişimine devam ederken, buna mukabil, konuyla alakalı ilk pedagojik eserler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendi dönemi içerisinde değerlendirildiğinde İslam'ın eğitim-öğretim tarihine ait ilk eserler olma özelliğini taşıyan bu çalışmalar, eğitim-öğretim dışında, yaşanan zamana ait dini, siyasi ve sosyal konular hakkında bilgiler vermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptirler.

Bu süreçte yazılan; Câhız (776-869)'ın "*Risâletü'l-Muallimîn*";⁵ İbn Sahnûn (777-854)'un "*Âdâbu'l-Muallimîn*";⁶ Kabisî (403/1014)'nin "*er-Risâletü'l-Mufasssale li Ahvâlil-Müteallimîn ve Ahkâmil-Muallimîn ve'l-Müteallimîn*";⁷ Zernûcî (593/1196)'nin "*Ta'limü'l-Muteallim*";⁸ Gazâlî (1058-1111)'nin "*Eyyühel Veled*";⁹ İbn Cemâ'a (1241-1333)'nin "*Tezkiretu's-Sâmi ve'l-Mütkekelim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müteallim*";¹⁰ Taşköprüzâde (1552-1621)'nin "*Risâle fi İlimi'l-Edeb*" adlı yapıtları İslam eğitim-öğretim tarihine ait bilinen en önemli eserlerin başında gelmektedir.

Bu örnekler dışında ele alıp incelenmesi gereken bir diğer önemli çalışma da Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin (875/1470) "*Tarîku'l-Edeb*" adlı eseridir. Prof. Dr. Mehmet ŞEKER tarafından yayına hazırlanan ve bu yazının başlığında adı verilen bu kitap, hem özellikle Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki milletler, halkın gündelik yaşayışı, toplum içerisindeki davranış kuralları, eğitim-öğretimin en önemli saç ayaklarından olan aile, öğrenci, okul ve öğretmen gibi temel etkenlere ait bilgiler içeren "*Tarîku'l-Edeb*"ın geniş bir değerlendirmesine hem de el-Amâsî'nin eserinin orijinal metni ile bu metnin birebir Türkçe çevirisine yer vermektedir.

Yazara göre sadece bugünden geçmişe ya da geçmişten bugüne bakarak içinde yaşadığımız toplumu anlamak mümkün değildir. Daha önce yaşanan olay ve olgular, içinde bulunduğu zaman ve o zamanın gerektirdiği şartlara göre değerlendirildiğinde daha

⁵ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Muammer İpek, *El-Câhız'ın (Risâletü'l Muallimîn) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1993).

⁶ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. M. Faruk Bayraktar, *Eğitim ve Öğretimin Esasları (Âdâbu'l-Muallimîn)*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.

⁷ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Risale*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul. Uludağ'ın bu çalışmasında Kabisî'nin risalesinin tamamının Türkçe çevirisi mevcuttur.

⁸ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Tâ'lim'ül Müteâllim-İslam'da Eğitim-Öğretim Metodu, Metin, Tercüme, Şerh-*, İstanbul, 2003.

⁹ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hilmi Işık, *Huccet-ül-İslâm-Eyyühel Veled Tercümesi-*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul, 1979.

¹⁰ Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. M. Faruk Bayraktar, *İbn Cemâa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

doğru sonuçlara ulaşmak mümkündür. Aslına bakılırsa bu sadece geçmiş için değil; yaşadığımız mevcut dönem için de geçerli bir yaklaşımdır. Çünkü, özellikle bu eserde olduğu gibi, onbeşinci yüzyılda yazılan bir esere bugünün penceresinden baktığımızda bazı görüşlerin bize doğru gelmemesi çok normaldir. Ancak dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hayatı düşünüldüğünde "*Tarîku'l-Edeb*" gibi eserlerin ortaya konması ve sonucunda karşılaşılacak olumlu ya da olumsuz eleştirilere göğüs gerilmesi çok kolay bir iş değildir. Yazar, konuyla ilgili bu genel çerçeveyi çizdikten sonra, Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin eseriyle ilgili yaptığı bu çalışmada a-Metinde yer alan ayet ve hadisler b-Farsça ve Arapça ibareler c-XV. yüzyılda kullanılan ancak günümüzde kullanılmayan Türkçe kelime ve deyimlerin doğru bir şekilde anlaşılması noktasında okuyucuları rahatlatacak uygulamalarından söz etmektedir. (Önsöz)

Yazarın bu eseri iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, ayrı bir bölüm olarak ele alınmamış; sadece birinci bölümün içerisinde isim olarak belirtilmiş ve bazı kısa açıklamalarda bulunulmuştur. Bu açıklamalarında yazar, Türk-İslam medeniyetinin oluşturduğu kültürel hayatın tanınması için kütüphane raflarındaki kitapların oralardan alınarak okuyucuların istifadesine sunulmasını istemektedir. Özellikle kültür denilen din, dil, örf, adet, gelenek ve göreneklerin bilinmesine yarayacak çalışmaların yapılması çok elzemdir. En gencinden en yaşlısına kadar Türk toplumu içerisinde yaşayan bireylerin geçmişten ders çıkarıp geleceğe daha güvenle bakabilmeleri için kendilerine ait milli, insani, ahlaki değerlerin erdemlerini yakından tanımaları gerekmektedir. Bu değerleri insanlara kazandıracak olan eserler ise daha çok Anadolu insanının sıcak bağrından çıkmış; bizatihi toplumun içinde harmanlanmış ve toplum tarafından kabul görmüş maddi ve manevi meziyetleri bünyesinde ihtiva eden eserlerdir. Nitekim yazara göre son dönemde özellikle "*umumi tarih eserleri yanında, tabakât kitapları, seyahatnâmeler ve edebi değer taşıyan diğer eserlerle, hukuka dair bütün eserler, âdâb ve ahlak konularını ele alan risâle ve kitapların da*" ele alınıp neşredilmeye başlanması kendisi için çok sevindirici bir olay olarak kabul edilmektedir. (s. 13-15)

Birinci bölümü beş ana başlık altında ele alıp inceleyen yazar, bu başlıkların ilkinde "*Tarîku'l-Edeb*"ın yazarı Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin hayatı üzerinde durmaktadır. Nerede ve ne zaman doğduğu net olarak bilinmese de ismindeki "el-Amâsî"den dolayı Amasyalı olduğu anlaşılan Ali b. Hüseyin h.875/m.1470 tarihinde vefat etmiştir. Eserini h.857/m.1453 yılında yazdığı göz önüne alınırsa bu zatın II. Murat ile Fatih Sultan Mehmet dönemleri arasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Eserinde kullandığı ayet ve hadisler ile Arapça ve Farsça ibarelere bakıldığında müellifin medrese eğitimi gördüğünün anlaşıldığını belirten yazar, bunun yanında, Ali b. Hüseyin'in dönemindeki ileri gelen

kişilerin çocuklarına eğitim veren ve bu amaçla bu eseri telif eden tanınmış bir öğretmen olduğunu da söylemektedir. (s.15-20)

Yazar ikinci başlıkta “*Tarîku'l-Edeb*”in adından, yazıldığı tarihten ve eserin nüshalarından bahsetmektedir. Aslında yazar, eserin adıyla ilgili bilgi verirken çok önemli bir duruma da dikkat çekmektedir. Ali b. Hüseyin’in “*Tarîku'l-Edeb*” adlı eseri Katip Çelebi’nin “*Keşfu’z-Zünûn*”un adlı kitabında “*Tâcü'l-Edeb*” olarak zikredilmektedir. Nitekim bu durum neticesinde bu konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılar ile eserin bulunduğu bazı kütüphanelerde bu kitaptan bahsedilirken “*Tarîku'l-Edeb*” yerine “*Tâcü'l-Edeb*” ismi kullanılmaktadır. Ancak yazarın kitabının sağ kısmının birinci sayfasında verilen orijinal metinde eserin isminin açık bir şekilde “*Tarîku'l-Edeb*” olduğu görülmektedir. Yazara göre Ali b. Hüseyin’in kendi ifadelerine bakıldığında bu eseri İstanbul’un fethi esnasında yazmaya başladığı ve yaklaşık bir sene gibi bir zaman zarfında bitirdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında bu eserin İstanbul’daki Süleymaniye, İstanbul Üniversitesi ve Nuruosmaniye kütüphanelerinde farklı nüshaları da mevcuttur. (s. 20-24)

Üçüncü başlıkta eserin muhteviyatı ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. Yazar, eserin muhteviyatına geçmeden önce eserin neden yazıldığı ve nasıl bir metod takip edildiği hakkında bilgi vermektedir. Eserin yazılış sebebine bakıldığında iki temel husus göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Ali b. Hüseyin’in edeb ve terbiye konusunda belli bir bilgi birikimine sahip olduğu; ikincisi ise mevcut bilgilerini etrafındaki insanlara nasıl aktaracağı konusundaki yeterliliği hakkındadır. Hatta müellif bu konudaki hünerlerini anlatmak için eserde bir hikaye ile bunu örneklemiştir. Yazara göre müellif kitabı yazarken başlıklar halinde bölümlere ayırmıştır. Ayırdığı bu bölümlerin başlıklarını önce Arapça, daha sonra Türkçe olarak vermiş ve anlatmak istediği konuyu aktarırken ulaşabildiği her türlü materyalden de faydalanmıştır. Bunun yanında eserin tamamının Türkçe olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü anlatım esnasında dil zenginliği olsun diye Arapça ve Farsça şiirlere ve terkiplere, Kur’an’dan ayetlere ve hadislere sık sık müracat edilmiştir. Ayrıca müellif, başlıkları ele alırken genellikle önce kendi görüşünü söyleyip; ardından mesajının daha kuvvetli olması için diğer etkenleri de devreye sokmuştur.

Yazara göre bu eser, “*bir mukaddime ve kısa bir hâtıme ile yirmi yedi bölümden*” müteşekkildir. Bölümlerin geneline bakıldığında ise bu kitabın daha çok edeb, ahlak ve terbiyeden bahsettiğini söylemek mümkündür. Çünkü eserde bir bireyin a-İbadet ve ibadetle ilgili kavramlar: Abdest, ezan, namaz, oruç, zekat, farz, sünnet, müstehab, nafle ve tatavvu’ vb. b-İlim: Okula gitmek, öğretmene saygılı olmak, selam vermek, güzel konuşmak vb. c-Adab-ı muaşeret: yemek yemek, su içmek, oturmak, kalkmak gibi güzel

davranışlar hakkında ne yapması gerektiğiyle ilgili tafsilatlı bilgilere yer verilmiştir. Ancak Ali b. Hüseyin'e göre her Müslüman ilim, edeb ve güzel ahlak sahibi olmalıdır. Bu bir gereklilik değil; bir zorunluluktur. Çünkü İslam eğitim-öğretiminin kaynağı ilahidir. *"Zira, mü'minler, edebi ve güzel ahlakı Hz. Peygamberden, o da Cebrâil aracılığı ile Allah'tan öğrenmiştir."* Yine esere göre bir insanın sadece ibadet etmesi yeterli bir davranış değildir. İbadet yanında Kur'an'da en çok vurgulanan hususlardan biri olan düşünmek, sormak ve sorgulamak gibi her insanın yaratılış gayesine uygun bir davranış sergilemesi de gerekmektedir. (s. 24-34)

Toplum hayatı isimli dördüncü başlıkta aile yaşamı, zamanın nasıl değerlendirilmesi gerektiği, insanların uyması gereken görgü kuralları ve Türkler ile diğer milletlerin ilişkilerinden bahsedilmektedir. Yazara göre bu eserin yazıldığı döneme ait Türkçe kaynakların sayısı çok fazla değildir. Dolayısıyla bu kitaptan Osmanlı İmparatorluğu'nun en şaşalı olduğu dönemdeki soysal hayata ait bilgilerin öğrenilmesi çok önemli bir kazanımdır. Çünkü insanlar hangi görevde ya da hangi seviyede olursa olsunlar onların ilişkilerini belirleyen en temel etken birbirlerine karşı olan davranışlarıdır. Daha doğrusu davranışlarındaki tutumları, hal ve hareketleridir. İnsanların bu husustaki özelliklerinin kazanıldığı ilk yer ise aile ocağıdır. Ali. b. Hüseyin'in eserinde aileden bahsederken üç temel konu üzerinde durduğu görülmektedir: Birincisi anne ve babaların çocuklar üzerindeki hakları; ikincisi çocukların anne ve babaları üzerindeki hakları; üçüncüsü ise anne ve babaların çocuk eğitiminde uyması gereken kurallar hakkındadır. Yazara göre burada en dikkat çeken durum, anne ve babaların çocuklarını eğitirken öğretmenlerin ve mürebbîlerin gözetimi dışındaki diğer zamanlarda onların eğitim-öğretimi ile çok ciddi bir şekilde ilgilenmeleri gerektiği hususundadır. Bu çok doğru bir yaklaşımdır; çünkü öğrencilerin okul dışında arta kalan zamanlarının büyük bir çoğunluğunun anne ve baba ile geçtiği düşünüldüğünde müellifin bu hususa neden bu kadar önem verdiği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında çocuklara iyi bir örnek teşkil etmek için sözlerden ziyade davranışlara dikkat edilmelidir. Çünkü söylediğini yapmayan daha doğrusu sözü ile eylemi arasında paralellik olmayan herhangi bir anne-babanın çocuklarına vereceği fazla bir katkı yoktur.

Ali. b. Hüseyin'in aile ile ilgili görüşlerini bu şekilde verdikten sonra yazar, müellifin adab-ı muaşerata ait hem yaşadığı dönem hem de günümüz için örnek teşkil edecek "kendin için istediğini başkası için de isteme" denilen düstura ait örneklerinden de bahsetmektedir. Çünkü insanlar maddi ve manevi dünyalarına ait özellikleri geliştirmek için içinde yaşadıkları toplumun temel kurallarına riayet etmek zorundadır. Toplumu tek tek bireyler meydana getirdiğine göre evde anne ve babalar, okulda idareci ve öğretmenler,

sokakta kadın ve erkekler birbirlerine empati ile yaklaşmalı ve var olan mevcut sorunların izale edilmesi için gayret etmelidir. Yazara göre müellifin yaşadığı dönem dini, siyasi, sosyal ve kültürel olayların geliştiği ve çeşitlendiği bir zaman dilimidir. Dolayısıyla bu zaman diliminde Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Müslüman ahalinin ayakta kalmasını sağlayacak yegane etmenler maddi ve manevi ahlak kurallarıdır. Bu nedenle yemek yemekten su içmeye, sokakta yürümekten koşmaya, selam vermekten konuşmaya, namaz kılmaktan oruç tutmaya, nasihat vermekten almaya, söz söylemekten susmaya vb. kadar hayatın her anını ve her yönünü ilgilendiren bu kurallar toplumda yaşayan herkese doğru bir şekilde anlatılmalı ve örnek olunmalıdır. (s. 34-42)

Beşinci başlıkta “*Tarîku'l-Edeb*”de eğitim konusu ele alınmaktadır. Müellifin eserindeki bu konuyu aile, okul, öğretmen, öğrenci ve eğitim-öğretim metodu olmak üzere beş alt başlıkta değerlendiren yazara göre, adı geçen eserin ilk üç bölümü aile bireylerinin birbirlerine karşı görevlerinden daha doğrusu aile içi iletişimden söz etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey anne, baba ve çocuğun üçünün de ayrı ayrı bireyler olduğudur. Nasıl ki anne ve babanın çocuklar üzerinde bazı hakları, görevleri ve istekleri varsa; aynı şekilde çocukların da benzer hakları, görevleri ve istekleri vardır. Bu noktada anne ve babaların çocuklarına karşı ilk yapmaları gereken görevler: a-Çocukların seveceği bir isim koymak b-Erkek çocukları sünnet ettirmek c-Çocukları hem evde hem de okulda en güzel şekilde eğitmektir. Yazara göre anne ve babalar çocukların hem bedenlen hem de ruhen sağlıklı ve tutarlı olmaları için onlara güzel söz söylemeyi, kötülükten uzak durmayı, büyüklerine karşı saygı-küçüklerine karşı sevgi duymayı, fakir ve kimsesizlere yardım etmeyi, temiz, nazik ve kibar olmayı, ibadet ve dua etmeyi doğru, tutarlı ve tedrici bir şekilde öğretmelidir.

“*Tarîku'l-Edeb*”in yazıldığı onbeşinci yüzyılın mevcut Osmanlı eğitim sistemine bakıldığında iki ana kademedeki müteşekkil olduğu görülmektedir: Bunlar mekteb-i sıbyân ve medreselerdir. Yazara göre, Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin bu eğitim-öğretim kurumlarında en önem verdiği etkenler öğretmen ve öğrencilerdir. Çünkü öğretmen ve öğrenciler birbirinden ayrılmaz iki bütünün birer parçası gibidirler. Birinin olması otomatik olarak diğersinin de var olması anlamına gelmektedir. Öğretmenler, aileler kadar hatta onlardan daha fazla öğrencilerle hemhal olan, sözleri ve davranışları ile her an onları uyaran bir özelliğe sahiptirler. Dolayısıyla öğretmenler bu bilinçten hareketle okula yeni başlayan öğrencilerin hem geldiği bu yeni mekana hem de diğer öğrencilere alışması için elinden gelen bütün yardımı yapmalıdır. Aynı şekilde öğretmenler öğrencileri sevmeli, onlar arasında ayırım yapmamalı, çocukların bazı hataları karşısında hemen sinirlenip dayaa başvurmamalı, her öğrencinin bireysel farklılıklarını iyi ayırt etmeli, kolaylaştırıp

zorlaştırmamalı ve kendisini sevdirep nefret ettirmemelidir. Tabi buna karşılık öğrenciler de öğretmenlerine daima hürmet etmeli, gereksiz sorulardan ve saygısız davranışlardan kaçınmalı, sınıfa giriş ve çıkışlarda öğretmenlerinden izin almalı, herhangi bir konuda derdi olduğu zaman öğretmenine soru sormaktan çekinmemeli ve dersine giren ya da girmeyen öğretmenleri arasında herhangi bir ayırım yapmamalıdır. Yazara göre el-Amâsî'nin eğitim-öğretim ile ilgili vurguladığı bu hususlara bakıldığında onun eğitimin hepsini bir bütün olarak ele almak istediği sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü el-Amâsî bir bireyin gerek kendi yaşamı ve gerekse toplum içerisindeki yaşamını ilgilendiren bütün yönlerinin eğitilmesi gerektiğini düşünmektedir. (s. 42-54)

İkinci bölümde yazar, Ali b. Hüseyin el-Amâsî'nin "*Tarîku'l-Edeb*" adlı eserinin 152 sayfalık orijinal metni ile bu metnin çevirisine yer vermektedir. Orijinal metin incelendiğinde gayet düzgün ve okunaklı olduğu görülmektedir. Yukarıda da açıklandığı gibi bu metnin ilk sayfasındaki kısmın üstündeki başlığa bakıldığında eserin ismi "*Kitab-u Tarîku'l-Edeb...*" diye başlayıp devam etmektedir. (Kitabın sağından s.1-152)

Yazar, metnin birebir Türkçe çevirisi hakkında aşağıda belirtilen hususlara dikkat ettiğini söylemektedir: a-Bölüm başlıkları aynen Arapça orijinal şekli ile yazılmış ve altında bu başlığın Türkçesine de yer verildiğinden başlıktaki Arapça ibareler ayrıca tercüme edilmemiştir. b-Her bölümün başlığının üstüne bir sayı yazılarak ilgili bölüm müstakil şekilde verilmiştir. c-Metin içindeki ayet ve hadisler ile Arapça ve Farsa şiirler-ibarelerin kaynakları mümkün olduğu kadar dipnotta gösterilmeye çalışılmıştır. d-Çeviri metinde eserin orijinal nüshaları arasındaki ayrı olan yerler büyük parantezlerle gösterilmiştir. e-Orijinal metinde olmamasına rağmen çeviren tarafından yapılan ilave ve çıkarmalar ufak parantez içerisinde belirtilmiştir. f-Çeviri yaparken tam olarak okunamayan kelimelerin önüne soru işareti koyulmuştur. g-Dipnotlar, çevrilen her bölümde yeniden başlatılmıştır. h-Çevirinin sonunda okuyucunun anlamadığı kelimelerin manalarını bulmaları için bir lügatçe hazırlanmıştır. (s.67-302)

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.