

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2023

**Cilt-Volume : 7 - Sayı- Issue : 1**

**Ocak-Şubat-Mart / January-February-March**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Turkey Journal of Theological Studies


Tiad: Cilt/Volume: 7 Sayı/ Issue: 1

Ocak-Şubat-Mart / January-February-March 2023

ISSN: 2602-3067

### Yayıncı / Publisher


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.7/1]


**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN**  
sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-  
TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE


**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat  
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE


### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY

### Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet\_1296\_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

### E-Yayın/Electronic Publication

31.03.2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin  
Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


## Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus, **Index Copernicus**. For detailed information, please click here: <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

### Alan Editörleri/Section Editors

#### Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Khoirul UMAM** - khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

**Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL** - szubaida@um.edu.my


University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


#### Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY

**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science,  
Bilecik- TURKIYE


#### İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

**Assist Prof. Dr. Can DOĞAN** - can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts, Bolu-  
TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** -itobiad@itobiad.com ,  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE

## İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT**-

demiray\_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

**Dr. Samet YÜCE**- syuce@kastamonu.edu.tr


 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages,  
Kastamonu-TURKIYE

## Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

**Insructor Zeynep BÜYÜKSARAC**-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

## Ruşça Dil Editörü / Russian Language Editor

**Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA**-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

## Almanca Dil Editörü / German Language Editor


**Dr. Muhammet Ali CAN** muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE


## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Ahmad KHARRAT, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


**Dr. Muhammad Uhaib AS'AD**-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia


**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TÜRKİYE

**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Science


Bilecik- TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ahmad ALI**- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384

Abdul Wali Khan University-Pakistan


**Asist Prof. Dr. Can DOĞAN**- can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts,

Bolu-TURKEY


**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

## İndeks Editörü & Index Editor

**Havva ÖZGÜN**- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### **Telif Hakları/Copyrights**

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

## İçindekiler/Contents

I-VI	Jenerik /Generic
<b>Araştırma Makaleleri / Research Articles</b>	
1-19	Ahmet TOPAL <b>The Narrative Change in Muslim Historiography within the Context of the Expedition to al-Kharrār</b> _Harrār Seriyyesi Özelinde Müslüman Tarih Yazıcılığında Anlatı Değişimi
20-37	Halis DEDE <b>Arap Halk Nazım Şekillerinden Biri Olan Kâne ve Kâne Türü</b> One of the Arabic Folk Poetry Forms, Kâne wa Kâne Kâne wa Kâne
38-61	Necmi SARI <b>Hz. Peygamberin Yün Elbise Giymeyi Teşvik Ettiğine Dair Mutasavvıfların Kitaplarında Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi</b> Authentication and Evaluation of the Hadiths in the Books of the Sufis Regarding the Prophet Encouraging the Wearing of Woolen Clothes
62-78	Recep ÖNAL <b>Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Toplumun Temel Yapıtışı Olarak Aile Kurumunun Korunması ve Devamı İçin Alınabilecek Tedbirler</b> Precautions to be taken for The Protection and Continuation of The Family Institution as The Basic Building Block of Society in Mâtürîdî's System of Thought
79-97	Mahmut ULU <b>“Er-Riâye li-Hukûkillâh” Bağlamında Bir Mütekebbir Âlim Portresi</b> Portrait of a Mutakabbir Scholar in the Context of “ar-Riâye li-Hukûkillâh”
98-120	Halil KILIÇ & Muhammet BAĞÇIVAN <b>Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri</b> The Value of Karamah in Terms of Islamic Law Within The Framework of The Fiqh-Sufism Relationship



2023, 7 (1), 1-19 | Research Article

## The Narrative Change in Muslim Historiography within the Context of the Expedition to al-Kharrār

Ahmet Topal<sup>1</sup>

### Abstract

The first written sources of Islamic history, which scholars of various fields within Islamic studies, such as Arabic literature and Islamic law rely on for inquiry into historical events and figures, are generally accepted to date to the third Hijrī century. This historical data, though same in general, shows variations across texts. The present work analyzes the expedition to al-Kharrār in classical sources, most importantly in al-Wāqidī's al-Maghāzī, Ibn Sa'd's al-Ṭabaqāt, and Ibn Hishām's al-Sīra, in an effort to make sense of the changes and overlaps that occur in the descriptions of the same event in these texts. It argues that the changes in the narrative structure of the expedition seen in the sources should be attributed especially to Ibn Sa'd's efforts to provide a more cohesive narrative of the event rather than a disingenuous effort to twist history, as it is sometimes claimed without justification by orientalists.

**Keywords:** Textual Analysis, Narrative Change, Islamic law, Historical Data about Companions as a Source of Law, Arabic (Auto)biographical Writing.

Topal, Ahmet, "The Narrative Change in Muslim Historiography within the Context of the Expedition to al-Kharrār", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 1-19.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1233329>

Date of Submission	12.01.2023
Date of Acceptance	27.03.2023
Date of Publication	23.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Asst. Prof., Hitit University, Theology School, Department of Arabic Language and Rhetoric, Çorum, Türkiye, ahmettopal@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3127-1674.



2023, 7 (1), 1-19 | Araştırma Makalesi

## Harrâr Seriyyesi Özelinde Müslüman Tarih Yazıcılığında Anlatı Değişimi

Ahmet Topal<sup>1</sup>

### Öz

İslâmî çalışmalar alanının çeşitli bilim dalları olan Arap Edebiyatı ve İslam Hukûku gibi alanlarında faaliyet yürüten ilim adamlarının tarihi olaylara ve şahıslara dair malumat elde etmek üzere kullandıkları ilk yazılı İslam Tarihi kaynaklarının, Hicret'in 3. yılına gittiği genel olarak kabul edilir. Temelde aynı olmakla beraber, bu tarihi malumat farklı metinlerde arasında değişiklik göstermektedir. Bu çalışma, Harrâr Seriyyesi özelinde, başta el-Vâkidî'nin al-Meğâzî'si, İbn Sa'd'ın al-Ṭabakât'ı ve İbn Hişâm'ın al-Sire'si olmak üzere klasik tarih eserlerinde mezkûr olaya dair anlatılardaki ortak ve farklı yönleri incelemektedir. Bu makale, bu seferin anlatımına dair bu üç eserde görülen farklılıkları, bilhassa İbn Sa'd'ın bu seriyeyi daha tutarlı ve akıcı bir şekilde işleme gayretinin bir neticesi olarak görmenin daha doğru olduğunu ve oryantalistlerin bazen iddia ettiği gibi bunun tarihi çarpıtmaya yönelik olmadığını iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Metin Analizi, Anlatı Değişimi, İslâm Hukûku, İslâm Hukûku Kaynağı olarak Sahâbe hakkında Tarihi Bilgi, Arap Edebiyatı (Oto)biyografi Yazımı.

Topal, Ahmet. (2023). "Harrâr Seriyyesi Özelinde Müslüman Tarih Yazıcılığında Anlatı Değişimi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/1 (2023), 1-19.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1233329>

Geliş Tarihi	12.01.2023
Kabul Tarihi	27.03.2023
Yayın Tarihi	28.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, ahmettopal@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3127-1674.



## Introduction

In an expedition sent by the Prophet Muḥammad to Kharrār,<sup>3</sup> a place located on the way which connects Mecca to Medina, and in the south of Rābiḡ and Jufayna,<sup>4</sup> a group of companions commanded by Sa'd b. Abū Waqqāṣ<sup>5</sup> set off from Medina with the purpose of intercepting a Meccan caravan. The campaign of al-Kharrār is one of the first campaigns Muslims made against Meccans, which took place in the first year of the Hijra (May 623) according to some sources.<sup>6</sup>

Classical sources for the study of Islamic history which provide information on the expedition to al-Kharrār do not agree on some of the details of the expedition, such as the date in which it took place. For instance, Ibn 'Abd al-Barr notes that the expedition happened sometime after the end of the year 623,<sup>7</sup> which is a dating that contradicts to those mentioned in other sources such as al-Wāqidi's *al-Maghāzī*.<sup>8</sup> Thus on the matter of the date of the expedition, the classical sources are not in agreement.

The dating is not the only aspect of the expedition to al-Kharrār about which classical sources provide variant and sometimes even conflicting narratives with each other. In fact, reports vary on the number of companions who participated in the expedition. These types of variations in the narrative structure is not peculiar to the expedition to al-Kharrār. Such variations may be true for many other historical data found in the primary sources which we have at our disposal for the study of Islamic history.<sup>9</sup>

This is an area of research related not only to Islamic History, Historiography as well as Arabic literature but also other disciplines within Arabic and Islamic studies, including but not limited to, Islamic law, Quranic studies, Ḥadīth studies, and Kalām studies. To illustrate, all of these fields rely on the historical data available in biographical dictionaries as well as in *maghāzī* and *akhbār* literature that provide information on the identities of historical events or figures that the authors regarded significant to be included in their works.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> For a general perspective on the expedition, see İbrahim Sarıçam, "Harrār Seferi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/harrar-seferi> (04.01.2023).

<sup>4</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Râbiḡ Seriyyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabig-seriyyesi> (30.08.2022).

<sup>5</sup> Abū Ishāq Sa'd b. Abū Waqqāṣ al-Qurashī al-Zuhrī (d. 55/675) was one of those who were referred to with the agnomen of 'Fāris al-Islām' (horseman/warrior of Islām), for he was one of the pioneering commanders in Islamic history. He was also among the ten Companions whom the Prophet gave glad tidings that they were among those who would go to paradise. He was the founder of the city of Kūfa and its first governor. There were 271 traditions narrated from him, fifteen of which made their way into the *Ṣaḥīḥayn*. He participated in the expeditions of Rābiḡ and Baṭn al-Nakhla and led the expedition to Kharrār, which we explore in the present work (for more information about Sa'd b. Abū Waqqāṣ and his career, see İbrahim Hatiboğlu, "Sa'd b. Ebū Vakkās", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35/372-374. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sad-b-ebu-vakkas> (30.08.2022)).

<sup>6</sup> Sarıçam, "Harrār Seferi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 242.

<sup>7</sup> Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Jamāl al-Dīn Yūsuf b. 'Abd Allāh b. M. 'Abd al-Barr, *al-Durar fī al-Maghāzī wa al-Siyar*, ed. Shawqī Dayf (Qairo: n.p. 1966), 98.

<sup>8</sup> Muḥammad b. 'Umar al-Wāqidi, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones (Bayrūt: 'Ālem al-Kutub, 1984), 11.

<sup>9</sup> R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 99.

<sup>10</sup> For more information on the various genre of historical writing within Arabic and Islamic studies, see Humphreys, *Islamic History*, 71-76. For example, in order to determine at least the first addressee of a given chapter or verse in the Qur'ān, one would need to determine when that chapter or verse was revealed. This might well have an influence on the way a given exegete interprets the relevant verses (see, in this regard, Harun Abacı,

Perhaps, the most important biographical and historical data for the study of these fields of research is that which is about the Prophet and his Companions.<sup>11</sup> Constituting the second most important source of law after the Quran, the Sunna is, in fact, especially significant for all of these disciplines. And in particular, traditions are vital for establishing law, as the bulk of law relies on traditions,<sup>12</sup> which makes the importance of the historical and biographical data about the Prophet and the Companions— who constitute the first generation that narrated down the traditions to next generations— obvious.

Thus, any attempt to study the biographical and historical information about the Prophet and the Companions, whether within the field of Islamic law, Arabic literature, or any other field of research within Arabic and Islamic studies cannot be ignorant of, at least, the rudiments of historiography and its various types which includes *ṭabaqāt*, *maghāzī* and *akhbār* literature. Therefore, the authenticity and reliability of classical sources available at our disposal for the study of Islamic history is thus vital for all the disciplines within Arabic and Islamic studies.

However, the variations in reports with regard to historical events that are reported to have taken place in classical sources of Islamic history might cause confusion on the part of the readers at best or might compromise the reliability of these sources and of the methodology of historiography adopted therein. In fact, there is a wide-spread mistrust among some contemporary scholars towards the authenticity of classical sources on Islamic history that seems to have resulted at least partially from an attempt to make sense of these changes in the narrative structure of a given event across various sources on Islamic history. And this mistrust seems to be fairly common in the study of early Islamic history in the Western academia.<sup>13</sup>

Commenting on *al-Maghāzī* of al-Wāqidī (d. 207/823), Cahen (d. 1991),<sup>14</sup> for instance, argues that the accounts recorded in the extant Muslim historiography are “imaginative reconstructions” of a later period, albeit without providing any support or citation.<sup>15</sup> Similar remarks had been made with regard to especially legal reports attributed to the Prophet in classical sources. In fact, Schacht (d. 1902-1969) argues that legal traditions

---

“Tefsīrū’l-Celāleyn’i Okuma Yöntemi ve Mufessirlerin Dili: Fâtiha Süresi Tefsiri Örneği” in *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 40 (December 2019): 415-439, pp. 421-423. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.613972>. Similarly, even the established rules of pronunciation and intonation of verses of the Qur’ān go back to the Prophet through the Companions and subsequent generations, the information regarding the identity of whom we rely on the historical data recorded in Muslim historiography (see, for instance, Fatma Çakır, “Yazım İtibariyle Farklı Algılanan Bazı Kelimelerin Tecvit Tahlili” in *Batman Akademi Dergisi* 6 (2023): 113-120, pp. 115.)

<sup>11</sup> See in this regard, Mahmut Yazıcı, *Sahābe Bilgisi’nin Tespiti* (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), who primarily through a meticulous comparative analysis of the first biographical dictionaries and description of the structure and the contents of the *Dīwan* of ‘Umar as mentioned in reports in early collections of Islamic history, argues, rather successfully, that the earliest documents containing biographical information about the Companions most likely date further back in history as early as to the turn of the second century and even to the end of the last quarter of the first century of the Hijra.

<sup>12</sup> The amorphous corpus of these traditions is referred to as the Sunna, which had proof-value in Islam after the Qur’ān (see Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, c2001), 101).

<sup>13</sup> Humphreys, *Islamic History*, 98.

<sup>14</sup> For more information about Cahen’s studies and career, see Muhammet Kemalöglü “Claude Cahen Çalışmaları ve Hakkında Yapılan Araştırmalar” in *İSTEM* / 22 (Aralık 2013): 187-207.

<sup>15</sup> Claude Cahen, “History and Historians,” in *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, ed. M.J.L. Young et al., (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 192.

were put into circulations for the purpose promoting one's own opinions on legal matters.<sup>16</sup>

As a result of this mistrust towards the data available in classical sources for the study of Islamic history, their analysis of a given event in the history of Muslim societies focuses upon analyzing the intention of a given Muslim historian behind his preference of certain texts in his work and not others which were also available to him, his omission of certain reports from his texts in spite of the fact that, again, they were available to him, and his way of organizing certain reports in his work.<sup>17</sup>

Humphreys, for instance, adopts such an approach to the way a particular event in Muslim history is described in classical sources of Islamic history, namely the caliphate of 'Uthmān (23–35/644–56), the third patriarchal caliph. In fact, he focuses on "the intentions and concerns of the historians who composed classical sources that purport to describe the social and political "realities" of the Muslim societies with regard to the reign of 'Uthmān."<sup>18</sup> Humphreys studies the caliphate of 'Uthmān through al-Balāḍurī's *Kitāb Ansāb al-Ašraf* in comparison to other sources which al-Balāḍurī had access to.<sup>19</sup>

However, the question that needs to be asked is how a contemporary scholar can practically discover the 'intention' of a given scholar who lived in several centuries ago in the way he chooses to describe a historical event and to what extent embarking on such a journey for a contemporary scholar would yield objective interpretations with regard to that event?

Obviously, there could be many reasons why a given scholar such as al-Balāḍurī to arrange the data available to him in the way he actually arranged it. One could argue that his remarks might potentially be ideologically driven. Yet, it is not less likely that his treatment of the caliphate of 'Uthmān could be based on his objective scholarly opinions. He could have even arranged, omitted, or included certain information with regard to the caliphate of 'Uthmān for practical reasons or even by mistake, too.

Attempting to discover which one of these options was in fact the case for al-Balāḍurī is a subjective enterprise. The subjective nature of this attempt is something that Humphreys himself admits when he notes that his solutions to answer the aforementioned questions with regard to the "intentions" of al-Balāḍurī will only be hypothetical and that there will always be room for subjective interpretation.<sup>20</sup>

Moreover, his findings turn out to be in contradiction to his initial thesis, which further

<sup>16</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 152, 153. For a critical analysis of Schacht's remarks on the matter of fabrication of certain traditions with regard to the Prophet's marriage with Maymūna, see Bekir Özüdoğru, "Bir Olay İki Rivayet: Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin (r.a.) İhrâmı(sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansımaları" in *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 2 (Eylül 2022): 1348-1372, pp. 1358-1359. <https://doi.org/10.51702/esoguid.1138803>. In this regard, also see Bünyamin Korucu, "Fıkıhta Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disiplin Dönüştürmenin İmkânı: Yeni Bir Perspektif" *Universal Journal of Theology (UJTE)*, 7 / 2 (December 2022): 19-45, pp. 29-30. <https://doi.org/10.56108/ujte.1127219>. For another perspective of how the Ḥanafī school of law was developed especially in the 5<sup>th</sup> century of the Hijra, see Bünyamin Korucu, *Haneefi Fıkıhında Ruhsat: Teori ve Pratik*, ed. Harun Abacı (İstanbul: Gümüşev, 2020), 7-27.

<sup>17</sup> Humphreys, *Islamic History*, 99.

<sup>18</sup> Humphreys, *Islamic History*, 99.

<sup>19</sup> Humphreys, *Islamic History*, 98.

<sup>20</sup> Humphreys, *Islamic History*, 99.

reveals the subjective nature of embarking upon a journey to discover the motivations behind the way al-Balāḍūrī treated the reign of ‘Uthmān. In fact, on the basis of no evidence but rather on the general acceptance which presupposes that classical authors’ works are ideologically driven, Humphreys initially argues that al-Balāḍūrī’s primary sources, namely al-Wāqidi and Abū Mikhnaḥ (d. 157/773-74), might lead him to arrive at a pro-‘Alid position in his analysis of the reign of ‘Uthmān.<sup>21</sup> Yet, as he himself admits, his analysis of al-Balāḍūrī’s version of the story in comparison to his sources reveals that his initial thesis about the unreliability of al-Balāḍūrī in his treatment of the reign of ‘Uthmān falls to the ground.<sup>22</sup> Nonetheless, this does not lead Humphreys to openly revise his acceptance of the inauthenticity of classical sources on the history of Muslim societies.<sup>23</sup>

As such, the general mistrust to the authenticity of historical data available in classical sources on the part of the western scholars of Islamic studies might well be ideologically driven, and there is ample evidence to support this, some of which I explored above.<sup>24</sup>

In order to scrutinize the integrity of this general mistrust among some contemporary scholars towards the authenticity of classical works on the study of Muslim societies, this paper seeks to find answers to the following questions using the expedition to al-Kharrār as a case study: Why do classical historians provide variant, or sometimes even conflicting, reports about a given single event in the history of Muslim societies? Which one of the versions of the event mentioned in classical sources should one prefer over the others? What kind of information one should expect in them? How to read these sources? And perhaps most importantly, do such disparities with regard to the event’s details indicate a distortion or reshaping of history?

In an effort to provide answers to these questions within the scope of the expedition to Kharrār, the present work analyzes some of the classical sources of Islamic history that provide information regarding this event. In doing so, I rely primarily on al-Wāqidi’s (d. 207/823) *al-Maghāzī*, Ibn Sa’d’s (d. 230/845) *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, and Ibn Hishām’s (d. 218/833) *al-Sīra*, which are the earliest sources at our disposal<sup>25</sup> and will thus constitute the bedrock of my analysis of the expedition in this work. I will also make use of other primary sources of such as al-Sam‘ānī’s *Kitāb al-Ansāb* and Ibn Ḥajar’s *Tahḏīb al-Tahḏīb*.

To the best of my knowledge, there is no study that compares al-Wāqidi’s *al-Maghāzī*, Ibn Sa’d’s *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, and Ibn Hishām’s *al-Sīra* to each other and certainly not one that is within the context of the expedition of Sa’d b. Abū Waqqāṣ. Nor is there any work that analyzes the narrative structure of the event with an eye to providing insights into the integrity of the general mistrust among some of the contemporary scholars to the

<sup>21</sup> Humphreys, *Islamic History*, 100.

<sup>22</sup> Humphreys, *Islamic History*, 102.

<sup>23</sup> Humphreys, *Islamic History*, 98-101.

<sup>24</sup> Similar ideologically driven ideas are to be found within Arabic and Islamic studies elsewhere. For instance, the theory which claims that ‘The all-embracing Islamic law caused Islamic civilization to decline and hindered its ability to revive again.’ has been in circulation for a long time in academia and media. However, it relies heavily on certain assumptions of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century Orientalists, which are in essence driven by various ideologies such as sects of Catholicism, Protestantism, secularism, German-Jewish reformism, and Marxism (see Ahmet, Topal, “Did Islamic Law Cause Islamic Civilization to Decline?” in *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, Aralık 2022: 595-616. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1175270>, 614.) See, in this regard, also Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013.)

<sup>25</sup> Mustafa Fayda, “İbn Sa’d”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sad> (21.02.2023).

authenticity of classical sources available for the study of Islamic history. Using the expedition as a case study, therefore, this work will fill an important gap in the scholarship as it will provide valuable insights into the nature of the narrative change seen across classical historical sources on Islamic studies and their relevance for Muslim historiography.

This paper consists of one introductory and five main sections followed by a conclusion. The introductory section introduces the subject matter of the present work, which is the narrative change seen in classical historical sources and provides a roadmap on the way in which the present work deals with this issue, which is through the comparison of al-Wāqidī's *al-Maghāzī*, Ibn Sa'd's *al-Ṭabaqāt*, and finally Ibn Hishām's *al-Sīra* within the scope of the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ.

In section 1, in an effort to set the stage for the comparison, I present al-Wāqidī's account of the expedition to al-Kharrār, which is the earliest source among these three. In section 2, I present Ibn Sa'd's version of the expedition and compare it that of al-Wāqidī, tracing the narrative changes in the way the expedition is presented in these two works. This will be followed by a comparison of Ibn Hishām's account with that of al-Wāqidī in the next section (section 3), thus providing a comparison of the historical data available in these three sources for the study of Islamic history within the scope of the campaign to Kharrār.

The significance of comparing the narratives of texts of primary manuals of Islamic history within the scope of a single event such as the expedition to al-Kharrār, which is also known as the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ, lies in the fact that it helps us gain more insights into the development of historical writing in Islamic historiography and hones our understanding of how to use these sources in historical research into Muslim societies, whether our research is centered within Islamic law, Arabic language and literature, Ḥadīth or Qur'ānic studies or any other field of study within the larger field of Arabic and Islamic studies. Such a comparison's importance is also due to the valuable information which it provides with regard to the integrity and reliability of using these sources for research in Arabic and Islamic studies. Section 4 is thus dedicated to the relevance of the present work for the study of Arabic and Islamic studies. Section 5 is a discussion section, which is followed by a conclusion.

## 1. Al-Wāqidī's Account of the Expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ

This section is dedicated to al-Wāqidī's version of the expedition to al-Kharrār. The most salient characteristics of al-Wāqidī's version of the story seems to be his inclusion of various information about the event into his book without a clear line of story that could have otherwise functioned to organize the data. In fact, this is a common characteristic of collections such as al-Wāqidī's *al-Maghāzī*, which places it under the *akhbār* literature.<sup>26</sup>

### 1.1. Al-Wāqidī's Version of the Expedition to al-Kharrār

Al-Wāqidī's version of the expedition thus provides valuable insights into the characteristics of *akhbār* literature. What follows is a translation of the expedition to Kharrār led by Sa'd b. Abū Waqqāṣ as it is found in al-Wāqidī's *al-Maghāzī*:

<sup>26</sup> Humphreys, *Islamic History*, 99.

### *The expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ to Kharrār<sup>27</sup>*

Then the Prophet, peace and blessings be upon Him, tied the banner to Kharrār for Sa'd b. Abū Waqqāṣ -- al-Kharrār is from al-Juhfa,<sup>28</sup> near to Khum<sup>29</sup> -- in the month of *Dū l-qa'da*, [which was] at the beginning of the ninth month of Prophet's migration.

Abū Bakr b. Ismā'īl b. Muḥammad narrated to me from his father, who transmitted from 'Āmir b. Sa'd, who transmitted from his father who said: "The Messenger of God p.b.u.H. said: "Set off, o Sa'd, until you reach al-Kharrār. In fact, there is a caravan belonging to Quraysh that you shall come across."

So, I set off with 20 or 21 men on foot. And we camped during the day and walked during the night until we arrived in it [Kharrār] on the fifth day. And we found that the caravan had passed by the previous day. Certainly, the Messenger of God, peace and blessings be upon Him, had commanded me not to transgress al-Kharrār. Otherwise, I would have certainly hoped to catch them [i.e., the caravan]."

It is said: "The Messenger of God, peace and blessings be upon Him, did not send anyone from among the Anṣār to a place until he fought with them [i.e., the Anṣār] the battle of Badr.<sup>30</sup> This was because of the fact that they had laid down as a condition for him that they would defend/protect him [i.e., the Prophet] in their homeland [i.e., Medina].

This was transmitted to me by 'Abd al-Raḥmān b. 'Ayyāṣ al-Makhzūmī,<sup>31</sup> who transmitted it from 'Abd al-Malik b. 'Ubayd b. Sa'īd b. Yarbū',<sup>32</sup> who narrated it from Sa'īd b. al-Musayyab,<sup>33</sup> who narrated it from 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Yarbū'.<sup>34</sup>

## **2. The Account of the Raid in Ibn Sa'd's *Ṭabaqāt* and its Comparison to Wāqidi's**

Having thus provided with the account of the expedition to al-Kharrār in al-Wāqidi's al-Maghāzī, I will now provide with a translation of the account in his student Ibn Sa'd's *al-Ṭabaqāt*. This section also compares Ibn Sa'd's version to al-Wāqidi's account, tracing the similarities and differences between the two.

<sup>27</sup> Al-Wāqidi, *al-Maghāzī*, 11.

<sup>28</sup> Mustafa L. Bilge, "Cuhfe", TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuhfe> (01.10.2022).

<sup>29</sup> Ethem Ruhi Fiğlali, "Gadīr-i Hum", TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gadir-i-hum> (01.10.2022).

<sup>30</sup> For more information on the Battle of Badr, see Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 13-25. See also Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedir-gazvesi> (30.09.2022).

<sup>31</sup> 'Abd al-Raḥmān b. 'Ayyāṣ al-Makhzūmī: 'Abd al-Raḥmān b. 'Ayyāṣ narrated traditions from 'Amr b. Shu'ba and from others, and Abū Ishāq al-Fazārī and others narrated from him (see Al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar Al-'Asqalānī al-Shāfi'i, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ (Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyya, 2004), VI, 247).

<sup>32</sup> 'Abd al-Malik b. 'Ubayd or 'Ubayda (see Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, VI, 409).

<sup>33</sup> Ibn Ḥazan b. Abū Wahb b. 'Amr b. 'Ā'idh b. 'Imrān b. Makhzūm b. Yaqaqa. (see Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, III, 119-43).

<sup>34</sup> 'Abd al-Raḥmān b. Sa'īd b. Yarbū' b. 'Ankatha b. 'Āmir b. Makhzūm al-Makhzūmī. His kunya is Abū Muḥammad al-Madanī (see Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar Ṣihāb al-Dīn al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004), IV, 55).

## 2.1. Ibn Sa'd's version of the Expedition to al-Kharrār

The most obvious characteristics of Ibn Sa'd's version of the expedition to al-Kharrār seems to be its cohesiveness especially in comparison to al-Wāqidī's account. This is, I argue, due not to a disingenuous effort to manipulate the historical data, but rather, to organize it in such a way that it facilitates the reading process for each subsequent reader of the event in these sources by gathering the pieces of information into a single line of a story, which is one of the most common characteristics digests.

Ibn Sa'd describes the expedition as the following:

### *The expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ*<sup>35</sup>

Then [took place] the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ to Kharrār on the [month of] *Dū l-qa'da*, in the beginning of the ninth month since the migration of the Prophet [to Medina], peace and blessings be upon Him, who tied a white banner for him to be carried by al-Miqdād b. 'Amr al-Bahrānī.<sup>36</sup> He [i.e. the Prophet] sent him [i.e. Sa'd b. Abū Waqqāṣ] with 20 men from among the Muhājirūn to intercept a caravan of the Quraysh which was to pass by it [i.e. Kharrār]. And he [i.e. the Prophet] commissioned him [i.e. Sa'd b. Abū Waqqāṣ] not to go beyond al-Kharrār. Al-Kharrār is [the place where] wells [are located] on the way from al-Juḥfa to Mecca, which falls to the left of al-Muḥja near Khum. Sa'd said: "We set off on foot. We would camp during the day and travel during the night till arriving in it [i.e. Kharrār] on the fifth morning only to find out that it [i.e. the caravan] had left the day before. Thus, we returned to Medina."

## 2.2. A Comparison of al-Wāqidī's version with that of Ibn Sa'd

The most obvious difference between the two versions of the expedition, namely, that of al-Wāqidī and Ibn Sa'd, is that Ibn Sa'd's version of the account is more condense than al-Wāqidī's. In fact, the gest of the story is the same in both of them, but Ibn Sa'd, which is written later than al-Wāqidī, shortened al-Wāqidī's version of the story by eliminating the two chains of transmission in al-Wāqidī.

The purpose of Ibn Sa'd to do so appears to be that he wants to have a cohesive narration of the account rather than to provide disjoint *akhbār* (reports) with *isnāds* (chains of transmission) that make a story only through an intellectual effort by each reader aiming at bringing different pieces of the picture together to make sense of the picture, as in the case of al-Wāqidī's account.

In addition to omitting the two *isnāds*, therefore, he also reconciles the two *matns* (texts) of these *isnāds*. In fact, instead of repeating the two distinct information in the two *matns* of al-Wāqidī separately, i.e., information that a group of companions set off for a

<sup>35</sup> Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd Mabī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar (Qairo: Maktaba al-Khānjī, 2001), II, 7.

<sup>36</sup> Ibn Tha'laba b. Mālik b. Rabī'a b. Thumāma b. Maṭrūd b. 'Amr b. Sa'd Ibn Duhayr Lu'īyy b. Tha'laba b. Mālik b. al-Sharīd b. Abū Ahwan b. Fā'ish b. Duraym b. Qaym b. Ahwad b. Bahrā' b. 'Amr b. Alḥāf b. Quḍā'a (see Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, III, 161-163). According to al-Sam'ānī, al-Bahrānī is a tribe descending from al-Quḍā'a a most of whose members migrated to, and resided in, Ḥimṣ, a city in al-Shām (see Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. M. b. Manṣūr al-Tamīmī al-Sam'ānī. *al-Ansāb*, ed. 'Abd al-Raḥman b. Yahyā al-Mu'allimī al-Yamānī (Qairo: Maktaba Ibn Taymiyya, 1980), II, 344-345).



campaign against a caravan belonging to Meccans and that nobody from among the Anşār participated in the campaign, Ibn Sa'd reconstructs a more cohesive story of the raid by combining the information found in the two *matns*, by saying that it was a campaign in which 20 Muhājirūn participated.

There are other differences between the two versions of the story that make this purpose of Ibn Sa'd clear. For instance, while al-Wāqidī provides two alternative information regarding the number of those who participated in the campaign, i.e., 20 or 21, Ibn Sa'd prefers one of them over the other, i.e., 20.

Likewise, al-Wāqidī relates the information regarding the dialogue reported to had taken place between the Prophet and Sa'd b. Abū Waqqāş prior to the expedition in the form of quotations. In fact, al-Wāqidī reports what he believes the Prophet had said to Sa'd with regard to target of the mission to Kharrār and to the cautioning of the Prophet of Sa'd of not to transgress Kharrār. Al-Wāqidī does all of these by directly quoting either the Prophet or Sa'd b. Abū Waqqāş. On the other hand, Ibn Sa'd digests both the information about the purpose of the mission and the caution with regard to the territorial limit of the mission into a single line of story where it is related in third-person narration, thus achieving a more unified line of reporting of what they believed had taken place with regard to the expedition.

While Ibn Sa'd's version is thus more cohesive, al-Wāqidī's version is sometimes more illuminating in some respects. For instance, Ibn Sa'd provides no explanatory information regarding why the campaign was consisted only of companions from among the Muhājirūn, but al-Wāqidī explains this fact by referring to a treaty (probably the second *Aqaba*) between the Prophet and al-Anşār.

Similarly, al-Wāqidī provides readers with more insights into the thoughts of Sa'd b. Abū Waqqāş upon not accomplishing the mission by stating what he said on the matter who noted "Certainly, the Messenger of God, peace and blessings be upon Him, commanded me not to transgress al-Kharrār. Otherwise, I would have certainly hoped to catch them [i.e., the caravan]." On the other hand, Ibn Sa'd seems to have less interest in detail such as these which appears to represent nothing of value for establishing the authenticity of the narrative being reported but rather seems to constitute more of a personal anecdote towards the result of the expedition on the part of Sa'd b. Abū Waqqāş.

Thus, Ibn Sa'd omits this personal note by Sa'd b. Abū Waqqāş from his teacher al-Wāqidī's treatment of the expedition at the expense of achieving a more cohesive narration of the event. As such, al-Wāqidī's treatment sheds lights on the reaction of Ibn Sa'd to the result of the event, which might well constitute valuable information for researchers today who place emphasis in the study of history on in the inner-self of individuals in the past rather than outer events.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> It was one of the characteristics of Arabic (auto)biographical writing to emphasize the outer events, rather than the mental development, of an individual's life (M.J.L. Young, "Arabic Biographical Writing," in *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, ed. M.J.L. Young et al., Cambridge 1991, 172). For an analysis, within the context of Taşköprüzâde's autobiography, of how the tradition of pre-modern Arabic (auto)biographical writing were received in the academia, see Ahmet Topal, "Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği" in *Universal Journal of Theology* 6 / 1 (Haziran 2021): 183-205 and *The Autobiography of Taşköprüzâde: The Study of Pre-modern Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition* (Istanbul: Gümüşev, 2021).



### 3. The Expedition in Ibn Hishām's *al-Sīra* and its Comparison to Wāqidī's and Ibn Sa'd's

Having thus provided with a comparison of the account of the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ by al-Wāqidī and his student Ibn Sa'd, this section provides with another version of the expedition, which is by another eminent historian contemporary to him, namely Ibn Hishām, as he describes in his well-known work *al-Sīra*. In this section, I will first provide with Ibn Hishām's version, followed by a comparison of his account of the story with that of al-Wāqidī and of Ibn Sa'd.

#### 3.1. The Expedition to al-Kharrār in Ibn Hishām and its Comparison to The Versions of al-Wāqidī and Ibn Sa'd

Here I provide the account of the expedition as it is found in Ibn Hishām's *al-Sīra*. Perhaps the most salient feature of this version is its brevity. Ibn Hishām also mentions an important report with regard to the chronology of the raid, which is that "the raid was after Ḥamza-may God be pleased with him." This dating of the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ might appear to be contradictory to the dating of the expedition given by al-Wāqidī, which is a matter that I will also cover in this section due to its relevance.

##### *The expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ*<sup>38</sup>

Ibn Ishāq said:

Among those which the Prophet sent to campaign was Sa'd b. Abū Waqqāṣ together with 8 *raht*<sup>39</sup> from among the Muhājirūn. He set off until he reached to Kharrār of the Hījāz region. Then he returned without a fight.<sup>40</sup>

Ibn Hishām said:

Some scholars mentioned that this sending of Sa'd was after Ḥamza.

Ibn Hishām's account of the raid is very short compared to that of al-Wāqidī. This is partly because of the fact that Ibn Hishām does not provide any chain of transmission unlike al-Wāqidī, except that Ibn Hishām indicates that he transmits the account from Ibn Ishāq, which is usual in his book as he is narrating the book itself from him.

Regarding those who were involved in the raid, Ibn Hishām mentions that they were 8 *raht* (one of the meanings of which is a number of men less than ten<sup>41</sup>), which would make a group of people less than 80 in total. On the other hand, in al-Wāqidī's account, the number of those who participated in the raid are given as either 20 or 21.

Also worthy of mentioning is that while in Ibn Hishām's account, it is explicitly stated that these people were from among the Muhājirūn, in al-Wāqidī's account this is not explicitly mentioned. In fact, al-Wāqidī—after mentioning the number of those who participated in the expedition and a brief description of the raid, which is more detailed compared to Ibn Hishām's account of the story—transmits a narration which states that

<sup>38</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, ed. Mustafa al-Saqa et al. (Cairo: Halabi, 1936), 251.

<sup>39</sup> See below.

<sup>40</sup> The original reads: ثم رجع ولم يلق كيدا (for the idiom, see Edward William, Lane, *An Arabic-English Lexicon Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources* (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 2639).

<sup>41</sup> Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1169. Another meaning of the word *raht* is given as "a man's people, and tribe, consisting of his nearer relations" (see Lane, *An Arabic-English Lexicon*).

the Prophet did not send anyone from among the Anṣār outside of Medina for campaign or raid,<sup>42</sup> which is something that implies that those participated in the raid of Sa‘d b. Abū Waqqāṣ were from among the Muhājirūn.

As to the chronology of the raid, while it is before the Battle of Badr according to al-Wāqidī, Ibn Hishām provides a narration in which it is said, “the raid was after Ḥamza—may God be pleased with him.” This should be the uncle of the Prophet. The question that needs to be asked here is “what does “after Ḥamza” (or “*ba‘da Ḥamza*” as it is mentioned in Arabic) refer here?” Two main potential interpretations of the expression ‘*ba‘da Ḥamza*’ might come to mind immediately: either “after Ḥamza’s conversion to Islam” or “after the death of Ḥamza.”

As to the first possibility, we know that the Prophet did not start publicly inviting people to Islam until the conversion of Ḥamza. His conversion to Islam therefore gave Muslims strength.<sup>43</sup> It might be that Muslims made the first campaign against the polytheist Quraysh with this new impetus.

If we would take the second possibility to be the case here, we would ascertain that the campaign to al-Kharrār took place after Ḥamza was murdered in the Battle of Uḥud, which itself happened in the year 3/625, which would place the expedition to sometime even after the Battle of Badr. Both of the interpretations seem to have some historical problems in that there are narrations that contradict to them as is the case with the versions of the story mentioned by Ibn Sa‘d and al-Wāqidī, as explored above. For instance, the second possibility would place the expedition to al-Kharrār sometime after the Battle of Badr, which would contradict with the dating given by al-Wāqidī.

It appears to me that the chronology of the raid given by Ibn Sa‘d and al-Wāqidī seem to be more convincing because they look free from self-contradictions. The account which al-Wāqidī narrates from some of the ‘*ulamā’*’ (scholars, who was probably referring to other historians whom al-Wāqidī fell back upon<sup>44</sup>) poses some historical problems if we interpret the expression “*ba‘da Ḥamza*” in these two potential ways.

Thus, the expression ‘after Ḥamza’ (*‘ba‘da Ḥamza’*) needs to be interpreted at the light of other narrations on the matter in a way that we have an account of the story that is not self-contradictory. As a matter of fact, there can be yet another reading of “*ba‘da Ḥamza*,” which is ‘*ba‘da [sariyyati] Ḥamza*’, that is, ‘after the expedition of Ḥamza.’ In fact, when one checks classical sources to find out if there was a campaign led by Ḥamza, one realizes that there was actually such an expedition, as described in classical sources of Islamic history.

This expedition, which is referred to as *Sariyya al-Ḥamza* (the Expedition of al-Ḥamza), apparently took place before the expedition by Sa‘d b. Abū Waqqāṣ in the seventh month of the migration of the Prophet to Medina,<sup>45</sup> which seems to pose no historical problems

<sup>42</sup> Al-Wāqidī, *al-Maghāzī*, 11.

<sup>43</sup> For more information on Ḥamza, see Hüseyin Algül, “Hamza”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamza> (01.10.2022).

<sup>44</sup> Some claim that such expressions refer to Ibn Ishāq, and that al-Wāqidī was actually plagiarizing Ibn Ishāq’s material and not giving the credit to him by citing him as one of his sources (see Mustafa Fayda, “Vākidi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakidi> (06.10.2022)). However, there is no evidence proving that this was in fact the case.

<sup>45</sup> Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt*, I, 6. See also Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 245-248.

if we interpret Ibn Hishām's expression "ba 'da Ḥamza" in this way.

#### 4. The Narrative Change and Its Relevance to Islamic Historiography

The problem of narrative change in early Arabic historiography seems to have been addressed mostly in terms of the process of transmission of reports from one generation to the next.<sup>46</sup> In this regard, the likes of Wansbrough believed that not only Ḥadīth, let alone historical reports that made their way into such historical writings as al-Wāqidī's *al-Maghāzī*, but also the Qur'an itself, was produced more than two centuries after the time when it is claimed by Muslims to be revealed to the Prophet Muḥammad between the 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries AD in the course of sectarian controversy.<sup>47</sup>

Going beyond Wansbrough, Crone and Cook argued that the traditional version of Islamic history down to the reign of 'Abd al-Malik was a later fabrication.<sup>48</sup> Crone dismisses the entire Arabic tradition down to 680s and considers the historical narratives in classical sources for the study of Islamic history as useless fictions.<sup>49</sup>

There were more optimistic scholars towards the classical Arabic sources for the study of Islamic history and Watt is one of them. He believes that the narrative structure given in the extant Arabic sources for the study of Islamic history is fundamentally sound.<sup>50</sup> Yet, he firmly believes that later theological, legal, or political controversies distorted and shaped the way historical events were told in the classical sources.<sup>51</sup>

Thus, the narrative change in the Arabic historical sources were attributed, even by the most optimistic views of the classical Arabic historical sources, to the distortions and retellings that reshaped these sources during the transmission of the information down to the next generations.

Unlike the previous scholarship in the West, the present work argues that the variations or even sometimes conflicts seen in these classical sources with regard to a single event should not be taken at the outset to represent bias, pejorative editions, or even disingenuous manipulations of history, but rather as representations of personal choices of scholars to choose what they consider the most correct report. Their efforts aimed at achieving a more cohesive narrative of the events as illustrated in Ibn Sa'd's version of the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ especially when compared to al-Wāqidī's version of the event, which is in line with the general characteristics of collections (*akhbār*) literature and digests.<sup>52</sup>

#### 5. Discussion

With the comparison of the three primary sources of Islamic history within the scope of the expedition to al-Kharrār led by Sa'd b. Abū Waqqāṣ, namely al-Wāqidī's *al-Maghāzī*, Ibn Sa'd's *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, and Ibn Hishām's *al-Sīra*, the present work provides valuable insights into the nature of these sources and what to look for in them when

<sup>46</sup> Humphreys, *Islamic History*, 86.

<sup>47</sup> Humphreys, *Islamic History*, 86. See also John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

<sup>48</sup> Humphreys, *Islamic History*, 87. See also Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press 1977).

<sup>49</sup> Humphreys, *Islamic History*, 87.

<sup>50</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 336.

<sup>51</sup> Watt, *Muhammad at Medina*, 336-337.

<sup>52</sup> Humphreys, *Islamic History*, 73.

conducting research in any area of Arabic and Islamic studies, including but not limited to, Arabic language and literature, Islamic law, Ḥadīth and Qur'ānic studies.

In this regard I have shown, for instance, when compared to al-Wāqidi's version of the expedition to al-Kharrār, Ibn Sa'd's version of the story might be less useful for scholars who are interested in the history of ideas and mental developments of individuals, which is an approach towards historical sources that has gained a foothold in the study of pre-modern (auto)biographical writings in the Arabic literary tradition in recent times.<sup>53</sup> For those who are interested in the personal development of individuals and ideas, al-Wāqidi's *al-Maghāzī* might be a better place to look at.

Moreover, the comparison also reveals that for those of us who study these texts now, it is important to keep in mind that al-Wāqidi allows different voices to be heard in the account of the expedition of Sa'd b. Abū al-Waqqāṣ in comparison to Ibn Sa'd, and this attitude of al-Wāqidi towards different opinions may be true in the rest of his *al-Maghāzī*.<sup>54</sup>

As a matter of fact, I have highlighted several places in Ibn Sa'd's account of the expedition where he eliminates certain reports and thus does not include them in his *Ṭabaqāt*, reports which had made their way into his teachers' account of the expedition to al-Kharrār in his *al-Maghāzī*. This should not come to mean that Ibn Sa'd's selectiveness is pejorative or bias, but rather, it means that although Ibn Sa'd's intellectual efforts to choose the most correct opinion(s) in this account should be considered as important contributions to biographical writings in the Arabic literary tradition and historiography. On the other hand, this paper also demonstrates within the scope of the expedition to al-Kharrār that one should not content himself with Ibn Sa'd's version of accounts and should also consider seeing al-Wāqidi's version of events if one is interested in different opinions about any given event which made its way into the Islamic historiography.<sup>55</sup>

In an effort to eliminate what initially might appear as disparities in the description of the events mentioned in these classical sources for the study of Islamic history, one should not content himself/herself with one version of the story and should rather take into consideration of the same event in other sources. Ibn Hishām's account of the campaign to al-Kharrār included several aspects of the event which are somewhat vaguely described, such as is the case with the dating of the expedition, where he notes that it took place after Ḥamza, which could be interpreted in three different ways. Looking at other sources such as Ibn Sa'd's *al-Ṭabaqāt* and al-Wāqidi's *al-Maghāzī*, we found that only one of them holds true when judged against the historical data available therein.

<sup>53</sup>Especially noteworthy, in this regard, is Dwight F. Reynolds, (ed.) *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), which represents a turn in the study of pre-modern Arabic autobiographical writing in the West, which was hindered for more than half a century after Rosenthal wrote his influential work on the subject (see Franz Rosenthal, "Die arabische Autobiographie," in *Studia Arabica* I (1937): 3-40).

<sup>54</sup> This is not to say that al-Wāqidi does not make any choices between the historical data available to him. On the contrary, al-Wāqidi also does make editions and selections when he deems necessary and does not necessarily leave it to each reader to go through the process of choosing the best and most correct opinion about the details of a given event (see, in this regard, Ramazan Topal, "Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Medine Dönemi ile Alâkalı Siyer Rivayetlerinde Olayların Tarihlendirilmesi" in *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/1 (2022) 7-45, pp. 14-15.) See also, in this regard, Ramazan Topal, *Siyer-Hadis İlişkisi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i Özelinde* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 28.

<sup>55</sup> See Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd Mabī' al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar (Qairo: Maktaba al-Khānjī, 2001), II, 7.

We should also keep in mind that there will always be variations, especially in the details of events not only those which had taken place in the distant past but also even those which have taken place in recent years. As long as one can ascertain the core of a given event in several sources, one should consider himself/herself in a good position to talk about or comment on the event in their research. Overemphasizing the variations and conflicts with regard to the details of the event that are found in various classical sources with regard to past events does not seem to go beyond manifestations of an unjustified mistrust towards Muslim historiography.

Furthermore, this unjustified mistrust towards the classical sources for the study of Islamic history sometimes leads scholars to adopt an inconsistent methodology in their works. Crone, for instance, make use of the historical data in classical historical sources for personal and tribal names.<sup>56</sup> Even going beyond that, she uses the historical data available in these classical works to make a case. For instance, she claims that Mu'āwiya allied with the Syrian tribe known as Kalb, which in its turn was allied with many other Syrian tribes and all the allies, who were collectively known as the Quḍā'a. Apparently relying on classical sources as al-Mas'ūdī, Crone describes the details of how much the caliphate should pay each one of the 2000 members of the confederacy of the Quḍā'a stipends of 2000 dinars a year (i.e., *sharaf al- 'atā'*) on a hereditary basis.<sup>57</sup>

Thus, even those scholars who show almost complete mistrust to historical data found in classical sources for the study of Muslim societies make use of this very data which they consider untrustworthy, which constitutes a methodological problem on their part.

## 6. Conclusion

The present study shows, within the scope of the expedition of Sa'd b. Abū Waqqāṣ, that changes in the narrative structure seen in classical Arabic sources for the study of Islamic history should be attributed to the genuine intellectual efforts of historians.

I argued that Ibn Sa'd seem to have aimed at having a cohesive narrative of the expedition. Thus he combines the disjoint pieces of information found in *al-Maghāzī* by his teacher al-Wāqidi together into a smooth narrative, as the latter's aim, just like that of other authors of *akhbār* literature, was probably mainly to collect all the data available to him rather than digesting them into a single line of narration.

Ibn Sa'd's efforts to achieve a single line of a story in the description of the expedition to al-Kharrār should be taken as a positive contribution to the study of Islamic historiography on the part of Ibn Sa'd. Moreover, I showed that there is no evidence to support the idea that the narrative change seen between the description of the event by Ibn Sa'd and al-Wāqidi and others is a representation of a disingenuous manipulation of the *akhbār* literature. Furthermore, I demonstrated the inconsistencies of adopting such an approach towards these classical sources.

I also showed within the scope of the expedition to al-Kharrār that this process of refining the historical data which a given historian receives from their predecessors does not seem to have a malicious intent on the part of the historian. Rather, I argued that combining

<sup>56</sup> Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (New York: Cambridge University Press, 1980), 30.

<sup>57</sup> Patricia Crone, "Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties?" *Der Islam*, 71 (1994): 44.

pieces of information into a single line of story as much as possible naturally includes preference of one opinion over another, omissions of chains of transmissions, etc., which all come down to the process of refinement of one's predecessors' draft into a better monograph, which manifests itself, as explained above, in a comparison such as the one carried out in the present work of the general characteristics of collections (*akhbār*) literature and digests. This is further supported by the fact that this refinement process, which is seen even in *al-Maghāzī* of al-Wāqidi as noted above, is not peculiar to *maghāzī* literature; rather, this seems to be a continuing effort on the part of the historians across collections and digests, though one that seems to be more apparent in the latter.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes -Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

## References / Kaynakça

Abacı, Harun. "Tefsîrû'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili: Fâtiha Sûresi Tefsiri Örneği." In *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 / 40 (December 2019): 415-439. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.613972>.

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, c2001.

Al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajar Al-'Asqalānī al-Shāfi'ī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Edited by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyya, 2004.

Bilge, Mustafa L. "Cuhfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuhfe>.

Cahen, Claude. "History and Historians." In *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Edited by M.J.L. Young et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. New York: Cambridge University Press, 1980.

Crone, Patricia. "Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties?" In *Der Islam*, 71 (1994).

Çakır, Fatma. "Yazım İtibariyle Farklı Algılanan Bazı Kelimelerin Tecvit Tahlili" In *Batman Akademi Dergisi* 6 (2023 ): 113-120.

Hüseyin Algül, "Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/500-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamza>.

Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedir-gazvesi>.

Mustafa Fayda, "İbn Sa'd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sad>.

Fayda, Mustafa. "Vâkidî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakidi>.

Fiğlali, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gadir-i-hum>.

Hatiboğlu, İbrahim. "Sa'd b. Ebû Vakkās." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sad-b-ebu-vakkas>.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework For Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Jamāl al-Dīn Yūsuf b. 'Abd Allāh b. M. 'Abd al-Barr. *al-Durar fī al-Maghāzī wa al-Siyar*. Edited by Shawqī Ḍayf. Qairo: n.p. 1966.

Ibn Hishām. *al-Sīra al-Nabawīyya*. Edited by Mustafa al-Saqa et al. Cairo: Halabi, 1936.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī Şihāb al-Dīn. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Edited by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-



‘Imiya, 2004.

Ibn Sa‘d, Muḥammad b. Sa‘d Mabī‘ al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Edited by ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Qairo: Maktaba al-Khānjī, 2001.

Kemaloğlu, Muhammet. "Claude Cahen Çalışmaları ve Hakkında Yapılan Araştırmalar." In *İSTEM / 22 (Aralık 2013)*: 187-207.

Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013.

Korucu, Bünyamin. "Fıkıhta Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürmenin İmkânı: Yeni Bir Perspektif". In *Universal Journal of Theology 7 / 2 (Aralık 2022)*: 19-45. <https://doi.org/10.56108/ujte.1127219>.

Bünyamin Korucu. *Haneî Fıkıhında Ruhsat: Teori ve Pratik*. Edited by Abacı Harun. İstanbul: Gümüşev, 2020.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Râbiğ Seriyyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabig-seriyyesi>.

Lane, E. W. *An Arabic-English Lexicon Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources*. Beirut: Librairie du Liban, 1968.

Önkal, Ahmet. "Akabe Biatları." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akabe-biatlari>.

Özüdoğru, Bekir. "Bir Olay İki Rivayet: Rasûlullâh (s.a.v.) ile Meymûne'nin (r.a.) İhramlı(sız) Evlenmesi Özelinde İlk Dönem Hadis Rivayeti ve Mezheplere Yansıması". In *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 2 (Eylül 2022)*: 1348-1372. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1138803>.

Reynolds, Dwight F. (ed.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Rosenthal, Franz. "Die arabische Autobiographie," *Studia Arabica I (1937)*:3-40.

Sam‘ānī, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm b. M. b. Mansūr al-Tamīmī al-Sam‘ānī. *al-Ansāb*. Edited by ‘Abd al-Raḥman b. Yaḥyā al-Mu‘allimī al-Yamānī. (Qairo: Maktaba Ibn Taymiyya, 1980).

Sarıçam, İbrahim. "Harrâr Seferi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harrar-seferi>.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Topal, Ahmet. "Did Islamic Law Cause Islamic Civilization to Decline?". In *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - / 53 (December 2022)*: 595-616. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1175270>.

Topal, Ahmet. "Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği" in *Universal Journal of Theology 6 / 1 (Haziran 2021)*: 183-205.

Topal, Ramazan. "Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Medine Dönemi ile Alâkalı Siyer Rivayetlerinde Olayların Tarihlendirilmesi." In *Hadis ve Siyer Araştırmaları*



8/1 (2022) 7-45.

Topal, Ramazan. *Siyer-Hadis İlişkisi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i Özelinde*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Topal, Ahmet. *The Autobiography of Taşköprüzâde: The Study of Pre-modern Autobiographical Writing in the Arabic Literary Tradition* (İstanbul: Gümüşev, 2021).

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

al-Wâqidî, Muřammad b. 'Umar. *Kitâb al-Maghâzî*. Edited by Marsden Jones. Bayrût: 'Âlem al-Kutub, 1984.

Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisi'nin Tespiti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.



## Arap Halk Nazım Şekillerinden Biri Olan *Kâne ve Kâne Türü*

Halis DEDE<sup>1</sup>

### Öz

Kâne ve Kâne, genel görüşe göre hicri beşinci asır civarında Irak bölgesinde Bağdatlılar arasında ortaya çıkan ve halk diliyle yazılmış yedi şiir türünden biridir. Fasih şiir vezinlerine ve diline bağlı kalmayarak halk dilini/ağzını kullanmış ve kendisine özgü ölçütler edinmiştir. ez-Zekâluş ve el-Batâihî olarak da isimlendirilen bu tür, ortaya çıktığı ilk zamanlarda daha çok hikâye, hurafe, dedikodu ve asılsız haberleri ihtiva etmiştir. Hicri altıncı ve yedinci asırlara gelindiğinde İbnu'l-Cevzi ve Şemsuddîn el-Vâiz gibi şahsiyetlerin buna yönelmelerinden dolayı bu tür, gelişip ilerlemiş ve daha çok zühd, mesel, hikmet ve vaaz/nasihah gibi konularda nazmedilir olmuştur. Burada bu türün; nazım biçimleri içerisindeki yeri, tarihi gelişimi, vezin ölçüsü, öncü şahsiyetleri vb. gibi yönleri üzerinde durulmuş ve bu edebî tür üzerindeki çalışma boşluğu kapatılmaya ve okuyuculara toplu bir malumat verilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonunda bahsi geçen şiir türünün, edebiyatçılar arasında kullanılagelen, halkın teveccühüne mazhar olmuş ve insanın iç âlemine seslenen zevkli bir edebî tür olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Şiir, Halk Nazım Türleri, Kâne ve Kâne, Kâfiye.

Dede, Halis. (2023). "Arap Halk Nazım Şekillerinden Biri Olan *Kâne ve Kâne Türü*". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2023), 20-37.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1232891>

Geliş Tarihi	11.01.2023
Kabul Tarihi	26.03.2023
Yayın Tarihi	29.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Öğretim Görevlisi Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye, E-Posta: halis.dede@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2388-5406



## One of the Arabic Folk Poetry Forms, *Kâne wa Kâne* Type

Halis DEDE<sup>1</sup>

### Abstract

*Kâne wa Kâne*, which emerged among the people of Baghdad in the Iraqi region in the fifth century Hijri, is one of the seven types of poetry written in the vernacular. Fasih did not stick to the poetic meters and language, he used the folk language/dialect and acquired his own unique meters. This genre, which is also called *ez-Zakâluş* and *al-Batâihî*, contained mostly stories, superstitions, gossip and unfounded news in the early days when it emerged. When it comes to the sixth and seventh centuries of the Hijri, this genre has developed and progressed due to the inclination of personalities such as Ibnu'l-Cevzi and Şemsuddîn al-Vaiz, and it has been written mostly on subjects such as asceticism, parable, wisdom and sermon/advice. Here is this species; its place in verse forms, its historical development, meter scale and *ta'fîles*, leading figures etc. It has been focused on aspects such as these and it has been tried to close the work gap on this literary genre and to give a collective information to the readers. At the end of the study, it was concluded that the aforementioned type of poetry is an enjoyable literary genre that has been used among men of letters, has won the favor of the public, and appeals to the inner world of people.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Folk Poem Types, *Kâne wa Kâne*, Rhyme.

Dede, Halis, "One of the Arabic Folk Poetry Forms, *Kâne wa Kâne* Type", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/1 (2023), 20-37.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1232891>

Date of Submission	11.01.2023
Date of Acceptance	26.03.2023
Date of Publication	29.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Lect., Dr. University of Uşak, faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Uşak, Turkey, E-Mail: halis.dede@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2388-5406

## Giriş

Arap edebiyatında cahiliye döneminden günümüze kadar pek çok nazım şekli kullanılmıştır.<sup>3</sup> Bunlardan bazıları, ilk dönemlerde kullanılan *recez*,<sup>4</sup> *kasîd*<sup>5</sup> ve *remel*<sup>6</sup> gibi fasih dille nazmedilip belli kural ve ölçüleri olan türlerdir. Bazıları ise sonraki asırlarda ortaya çıkmış, belli kural ve ölçüleri olmayanlardır ki bunlar, yedi türden müteşekkildir. Bu türler: *eş-Şi'ru'l-Karîd*,<sup>7</sup> *el-Muvaşşah*<sup>8</sup>, *ed-Dûbeyt*,<sup>9</sup> *ez-Zecel*,<sup>10</sup> *el-Mevâliyâ*,<sup>11</sup> *el-Kâne ve Kâne* ve *el-Kûmâ*'dır.<sup>12</sup> Bu türler fasih şiir vezinlerine ve diline bağlı kalmamış; halk dilini/ağzını kullanmış ve kendisine özgü vezinler edinmiştir.<sup>13</sup> Söz konusu türlerden üç tanesi mu'rab (i'rab kurallarının uygulandığı) olup hiçbir zaman melhûn (i'rab kurallarına riayet edilmeyen, hatalı kullanımlar) olarak gelmeyenlerdir ki bunlar: *eş-Şi'ru'l-Karîd*, *el-Muvaşşah* ve *ed-Dûbeyt*'dir. Üç tanesi de daima melhûn olarak kullanılanlardır ki bunlar: *ez-Zecel*, *el-Kâne ve Kâne* ve *el-Kûmâ*'dır. Bir tanesi de hem mu'rab, hem melhûn olarak kullanılmıştır ki o da *el-Mevâliyâ*'dır.<sup>14</sup>

<sup>3</sup> Kadim Arap şiirinde nazım şekilleri ve ölçüleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed el-Hâşimî, *Mizânü'z-Zehab fi Sinâ'ati Şi'rî'l-Arab* (el-Memleketü'l-Muttahide: Muessesetu Hindâvî, 2017), 137-154; İbrahim Yılmaz, "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kâfiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 109-136.

<sup>4</sup> Savaş meydanlarında, çarşı-pazar yerlerinde veya günlük hayatta irticali olarak söylenen birkaç beyitlik kısa şiir olan *recez* hakkında geniş bilgi için bk. Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi'l-Arûd ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991), 82-88; İbrahim Yılmaz, "Recez Bahrinin Arûz Şekilleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 129-186; Kemal Tuzcu, "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2012), 31-44.

<sup>5</sup> İki mısradan oluşmuş ve son mısraları birbiriyile kâfiyeli beyitlerden müteşekkil manzumeler olan *kasîd* türü hakkında geniş bilgi için bk. en-Nu'mân Abdulmuteâl el-Kâdî, *Şi'ru'l-Futûhi'l-İslâmiyye fi Sadri'l-İslâm* (B.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 219-222; Mahmut Üstün, "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri", *Şarkiyat Mecmuası* 40 (2022), 126-127.

<sup>6</sup> Mânâ itibariyle iyi ancak vezin açısından beyitlerin yapısı birbirine uymayan şiir türü demek olan *remel* hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 88-93; İbrahim Yılmaz, "Remel Vezni (Remel Veznindeki Değişmeler)", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 6/17 (2006), 159-187.

<sup>7</sup> *Recez*'den kesilmiş şiir veya mutlak anlamda şiir demek olan *Şi'ru'l-Karîd* hakkında geniş bilgi için bk. el-Hasan b. Raşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*, thk. en-Nebevî Abdulvâhid Şa'lân (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2000), 292-298; İsmail Durmuş, "Şiir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39/144-154.

<sup>8</sup> Beytin başının kâfiyesini gösterdiği/kâfiyesine delalet ettiği şiir veya mısraların ilk harflerinin bir kelime oluşturduğu şiir demek olan *el-muvaşşah* türü hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Sâdik b. Abdurrezzâk er-Râfîî, *Târihu Âdâbi'l-Arab* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/104-109; A. Yaşar Koçak, "Endülüslü Muvaşşahaları", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2001), 111-118; Ramazan Şahin, *Osman Bektaş el-Mevsilî ve Şiiri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 258-271.

<sup>9</sup> Farsçada iki anlamına gelen "dû" ile "beyt" kelimelerinden oluşmuş ve iki dize/iki beyit demek olan *ed-Dûbeyt* hakkında geniş bilgi için bk. er-Râfîî, *Târihu Âdâbi'l-Arab*, 3/110-111.

<sup>10</sup> *Zecel* sözlükte: atmak, itmek, posta güvercini göndermek, yüksek ses çıkarmak ve nağmeli insan/güvercin sesi... gibi anlamlara gelir. (Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421), 7/295-296.) İstilahta ise *dil kurallarına uymayıp yerel/mahalli telaffuzları temel alan halk şiir türünün ismi* şeklinde tanımı yapılmıştır. Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 250. *Zecel* hakkında geniş bilgi bk. Kamran Abdullayev, "Endülüslü Edebiyatında *Zecel*", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 26 (2016), 387-395; Musa Yıldız, "*Zecel*", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/176-177.

<sup>11</sup> Arap halk türkûleri çeşitlerinden/formlarından ve halk ağzıyla/diliyle kaleme alınıp söylenen nazım şekillerinden biri olan *mevâliyâ* hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Zağlûl Selâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî* (İskenderiyye: Muessesetu'l-Maârif bi'İskenderiyye, 1990), 360; İsmail Durmuş, "Mevâliyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 29/426-427.

<sup>12</sup> Ramazan'da insanları sahura kaldırmak için söylenen ve dört te'fileden oluşup ilk üçü eşit, dördüncüsü vezin itibariyle diğerlerinden uzun olan *el-Kûmâ* türü hakkında geniş bilgi için bk. Selâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, 361-362.

<sup>13</sup> Selâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, 356.

<sup>14</sup> Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşihî, *el-Mustetraf fi kulli femmin mustezraf* (Beyrut: 'Âlemu'l-

Edebiyatçılar, söz konusu asırdan itibaren bu türleri önemsemiş ve bazılarını kullanarak kitaplarında toplamışlardır. Bazı şairlerin edebi zayıflıkları ve halkın fasih dile karşı tutumlarının zayıflaması gibi nedenlerden ötürü ammiceenin yaygınlaşması sonucu başta Endülüslük olmak üzere Mısır, Şam ve Irak gibi bölgelerde bu türlerin kullanımı şuytu bulunmuştur. İnsanlar, bu halk şiiri türlerine teveccüh göstermişlerdir. Çünkü lafız süslemeleri, kelime oyunları ve ağır sanat etkinlikleriyle uğraşarak insani ve nefsanî birtakım hislerden uzaklaşan fasih şiir kalıplarının aksine bu türleri kendi duygularına, düşüncelerine ve benliklerine daha yakın görmüşlerdir.<sup>15</sup>

İfade edildiği üzere *Kâne ve Kâne* de geç asırlarda ortaya çıkan ve belli kaide ve ölçüleri olmayan bu türlerden biridir. *Kâne ve Kâne*, halk şiirinden (halk ağzıyla/ammice yazılan şiir) bir tür olduğu için bu tarzda şiir yazan şairler, bazı i'rab kaidelerine ve kafiye ölçülerine bağlı kalmamış/kalmak mecburiyetinde olmamış ve şiirlerinde daha serbest hareket etmişlerdir. Dolayısıyla şiirde fasih olmayan lahınlı/hatalı ifadeler yoğunlukta olmuştur.<sup>16</sup>

Bu konu üzerinde ne Türkiye'de ne Arap âleminde derli toplu bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Örneğin Türkiye'de sadece Mahmut Üstün'ün "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri" adlı eserinde özet olarak ele alınmıştır. Arap âleminde ise Hasan Abbâs, er-Râfiî ve el-Hillî gibi bazı yazarların eserlerinde konuyla ilgili bilgiler parça parça sunulmuştur. Hâlbuki bu türün ortaya çıktığı ilk günden günümüze kadar, örneğin aşağıda da kendisinden birkaç örnek şiir aldığımız ve hicri 1000 yılında vefat etmiş Muhammed Halebî el-Kavvâs gibi çeşitli şairlerin eserlerinde bu vezinde şiirlerin kaleme alındığı görülmektedir. Aktif bir şekilde kullanılan söz konusu bu türün tanınması ve bilinmesi amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada şiirin bir takım kaide ve kalıplara bağlı kalmaksızın kendisiyle yazıldığı *Kâne ve Kâne* türünün; nazım biçimleri içerisindeki yeri, tarihi gelişimi, konuyla alakalı bazı kavramlar, vezin ölçüsü ve tef'ileleri, öncü şahsiyetleri ve bu türde kullanılan bazı örnek şiirler ele alınarak izah edilmeye çalışılmıştır. Böylece bazen başına el takısı da eklenerek kullanılan bu edebî tür üzerindeki çalışma boşluğu kapatılmaya ve okuyuculara bir nebze olsun toplu malumat verilmeye çalışılmıştır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Konunun daha iyi anlaşılması ve kavranması için çalışmada kullanılan bazı terimlerin izah edilmesi faydalı olacaktır. Bu terimlerin belli başlıları şunlardır:

**Beyit:** Sözlükte: "ev", "bölge/mahalle", "takdir etmek/ölçmek" ve "yapmak" gibi anlamlara gelir.<sup>17</sup> İstilahta ise "Belli parçalardan/tef'ilelerden oluşan ve kâfiye ile biten tam bir kelim/cümle" demektir. Başka bir ifadeyle "Nazım türünün en küçük parçasıdır ki ondan daha küçük parçalar, manzume sayılamamaktadır".<sup>18</sup> Beyitler, mısra' veya kasîm adı

Kutub, 1419), 446; Mustafa İbiş, *Arap Dilinde Fasih ve Ammî Dil* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 96-100.

<sup>15</sup> Selâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, 356-357; Halil İbrahim Kocabıyık, "Arap Nahiv İlminin Doğuşu", *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* (Konya: Pelet Yayınları, 2022), 69-79.

<sup>16</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 382; Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sebt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman fi Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 346; Halil İbrahim Kocabıyık, "Arap Nahiv İlminin Gelişimi", *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* (Konya: Pelet Yayınları, 2022), 95-120.

<sup>17</sup> el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - es-Sâmîrâ'î (B.y.: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 8/138.

<sup>18</sup> Mehmet Ünal, *Bandırmalızade Mustafa Haşim Efendi'nin Divan-ı Manzumesi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2019), 46.

verilen iki eşit parçadan oluşmaktadır ve birinci mısra" a sadr, ikincisine de 'acûz denir.<sup>19</sup>

**Bahir:** Sözlükte: "bol su", "tuzlu su", "bolluk", "genişlik", "cömertlik" ve "köy/kırsal yer" gibi manalara gelir.<sup>20</sup> İstilahta ise "Şiir vezinleri veya Arap şiirinin farklı/çeşitli müzikal ritimleri" demektir.<sup>21</sup>

**Kâfiye:** Sözlükte: "boynun arkası", "ense" ve "bir şeyin sonu" gibi manalara gelir.<sup>22</sup> İstilahta ise "beyitteki son harften (kendisinden önceki harekeli harfle beraber) ilk sakın harfe kadar olan kısım"<sup>23</sup> ya da "beyitlerin sonunda tekrarlanan harfler" şeklinde tarif edilir.<sup>24</sup>

**Revî:** Sözlükte: "suya/süte kanmak", "ip eğirmek", "sarmak" ve "güzel manzara" gibi manalara gelir.<sup>25</sup> İstilahta ise "beytin kendisiyle bittiği harf/ses"<sup>26</sup> ya da "kâfiye sisteminde tekrar edilen son sahih harf"<sup>27</sup> demektir.

**Şatır:** Sözlükte: "yarım", "bölüm", "yön", "e doğru" ve "uzaklık" gibi manalara gelir.<sup>28</sup> İstilahta ise "Mısra' veya kaşım ya da beytin yarısı" (iki bölümünden her biri) demektir.<sup>29</sup>

**Tef'ile:** Sülâsi mezit rubâ'î kalıplardan tef'il mastarının bir kullanım şekli olan tef'ile, ıstilahta "vezni oluşturan parçalardan her biri"<sup>30</sup> veya "aruz vezinlerinin beyitlerini teşkil eden müzikal lafzi yapı parçalarının her biri" anlamına gelir.<sup>31</sup>

**Vezin:** Sözlükte: "ölçü", "ağırılık-hafiflik", "güçlülük/sağlamlık", "karşılık" ve "denklik" gibi manalara gelir.<sup>32</sup> İstilahta ise "tef'ilelerden meydana gelen yapı"ya denir.<sup>33</sup>

## 2. Kâne ve Kâne

Yukarıda da ifade edildiği üzere Kâne ve Kâne halk şiir türlerinden biridir. Burada onun tarihi gelişimi, vezni, tef'ileleri, böyle bir adla isimlendirilmesi, kapsamı ve içerdiği konular detaylı bir şekilde izah edilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. Tarihi Gelişimi

<sup>19</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 169. Beyit hakkında geniş bilgi için bk. Nihad M. Çetin, "Beyit", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 6/66; Mehmet Ünal, *Türk-İslam Edebiyatı* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020), 151-152.

<sup>20</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 3/319-320.

<sup>21</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 164. bahir hakkında geniş bilgi için bk. Nihad M. Çetin, "Bahir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/484-486.

<sup>22</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/222.

<sup>23</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 347.

<sup>24</sup> Kâfiye hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 347-374; Ahmed Said Tunçpınar, "Hâmid b. Ali b. İbrahim el-İmâdî'nin (1171/1758) Şiirlerinde Vezin ve Kâfiye", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 338-341.

<sup>25</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 10/352-354.

<sup>26</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 247.

<sup>27</sup> İsmail Durmuş vd., "Kâfiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24/149; Mehmet Ünal, *Mesti Divanı* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020), 76.

<sup>28</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 6/233-234.

<sup>29</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 276; Ramazan Ege - Sadullah Tilkitaş, "Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Humeydî'de Methiye Örnekleri", *APIIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 205.

<sup>30</sup> Tunçpınar, "Vezin ve Kâfiye", 326.

<sup>31</sup> İsmail Durmuş, "Tef'ile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/273; Selahattin Fettahoğlu, "Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 50-56.

<sup>32</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, 9/109-110.

<sup>33</sup> Tunçpınar, "Vezin ve Kâfiye", 326; Mehmet Ünal, *Bandırmalızade Mustafa Haşim Efendi'nin Divanı Manzumesi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2019), 48.

“Kâne ve Kâne” şiir türünün ne zaman ortaya çıktığı konusunda net bir bilginin olmadığı,<sup>34</sup> “el-Mevâliyâ” ile beraber bu türünün Irak halkına/bölgesine özgü olduğu belirtilmiştir. Genel görüşe göre hicri beşinci<sup>35</sup> veya altıncı asırlarda ortaya çıkmış, Batâihlilerin (البطائح)<sup>36</sup> onu sevmeleri ve ona yönelmeleri nedeniyle bu tür şiirler, “el-Batâihî” olarak adlandırılmıştır.<sup>37</sup> Dicle’deki denizciler de Iraklılardan bu türü alıp kullanarak onu has şiirleri haline getirmişlerdir.<sup>38</sup> Bu türde genellikle halk ağzı/âmmice ifadeler ağırlıktadır.<sup>39</sup> Başka bir görüşe göre ise Kâne ve Kâne kadim bir şiir türüdür ve Irak bölgesinde hicri üçüncü asırda veya ondan kısa bir süre sonra ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup>

“Kâne ve Kâne”nin, zecal bahrinin bir kısmı olduğu ve zecelde olmayan bir takım farklılıklar ve değişikliklerden ötürü ondan ayrıldığı ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Çünkü “Kâne ve Kâne”nin döngüsü iki beyit üzerine olmaktadır ki bu iki beyitten her birinin şatırının tek bir kâfiyesi vardır.<sup>42</sup> İki beytin ilk iki şatırı, vezin cihetiyle birdir/aynıdır; ancak son iki şatırı vezin cihetiyle birbirinden farklıdır. Eğer birleşik döngüler şeklinde yani döngüsü, her şatırda iki tef’ile üzerinde değil de dört tef’ile üzerinde olursa çiftli beyitlerin darbları (ikinci şatırın son tef’ilesi) bir kâfiye üzerinde birleşir/aynı olur. Ancak tekli beyitlerin arzları (ilk şatırın son tef’ilesi) bazen başka bir kâfiye üzerinde birleşir/aynı olur, bazen de aynı olmayabilir.<sup>43</sup> Örneğin:

الْفَرْجُ	بِخُلُوانٍ	تَحْطَى	الْبَيْدَةَ	لِعَمْرٍ	اصْبِرْ
الْحُرُوقُ	خُلُولٌ	وَأَذْكُرُ	لِلَّهِ	الْأَمْرُ	وَسَلِّمْ

dizelerinde döngü iki beyit üzerinde dönmekte ve her şatırda iki tef’ile bulunmaktadır. Şiirin kâfiyesi, ikinci şatırın sonundaki الحين kelimesinin ين harfleri üzerinde gerçekleşmiştir. Şiirin devamında çiftli beyitlerin (2,4,6...) hepsi bu ين kâfiyesi ile bitmektedir. Bu şiir, her şatırda iki tef’ileyle değil de, dört tef’ileyle de yazılabilir ki o da şu şekilde olur:

اصْبِرْ	لِعَمْرٍ	الْبَيْدَةَ،	تَحْطَى	بِخُلُوانٍ	الْفَرْجُ
وَسَلِّمْ	الْأَمْرُ	لِلَّهِ،	وَأَذْكُرُ	خُلُولٌ	الْحُرُوقُ

Burada ise döngü bir beyit üzerindedir ve her şatırda dört tef’ile bulunur. Kâfiyesi yine beytin sonundaki الحين kelimesinin ين harfleri üzerinde gerçekleşmiştir. Şiirin devamında her beytin (1,2,3...) sonu bu ين kâfiyesi ile bitmiş olur.

<sup>34</sup> er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 3/117.

<sup>35</sup> İhsân Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 579.

<sup>36</sup> Sözlükte bataklık ve kamlılık gibi manalara gelen بَطَّاحٌ, Güney Irak'ta bir bölgenin ismidir ki buna nispetle halkına Batâihliler denmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Batîha”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/195-196.

<sup>37</sup> Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*, 579.

<sup>38</sup> Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*, 579.

<sup>39</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Mûsa b. Sa'îd el-Endelûsî, *el-Muktataf min Ezâhiri't-Tarf* (Kâhire: Şirketu Emel, 1425), 239.

<sup>40</sup> el-Endelûsî, *el-Muktataf*, 15.

<sup>41</sup> er-Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, 3/117.

<sup>42</sup> Mustafa İbîşi, *ATLÂL: Şiirde, Sevgilinin Geride Braktığı Mekân ve Harabelerine Duyulan Özlem* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 20.

<sup>43</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 10/5/426; <https://www.hindawi.org/books/79072819/3.3/> (10.12.2022).

Bir görüşe göre *el-Kâne ve Kâne* türü müstakil bir tür değil, muctes ile meczû'r-recez bahrinin parçalarından oluşan toplama bir nazımdır. Çünkü bunun iki tef'ileden oluşan ilk şatırının (مُسْتَعْلِنٌ فَأَعْلَانُ), hiçbir farklılık olmaksızın muctes bahrinin baş kısmıyla aynı olduğu ve ikinci şatırının da kâfiyesindeki bazı farklılıklar dışında meczû'r-recez bahriyle benzerlik gösterdiği söylenmiştir.<sup>44</sup> Ancak bize göre bu görüşe ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Çünkü muctes bahrinin ilk şatırı, üç tef'ileden meydana gelmektedir. Bunun ise iki veya birleşik olarak kullanılırsa dört tef'ilesi mevcuttur. Kaldı ki vezinler bir bütün olarak değil de parçalanarak tahlil edilirse bunların her birinin diğerine benzediği yönlerinin olması doğaldır.

Hicri altıncı ve yedinci asırlarda İmam Cemâluddîn İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201),<sup>45</sup> eş-Şeyh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Kûfî el-Vâiz (ö. 676/1277)<sup>46</sup> ve Şemsuddîn Muhammed el-Vâiz<sup>47</sup> gibi şahsiyetler bu nazım türünü hikmet, zühd, emsâl ve mevize gibi konularda kullanmaya başlamışlardır.<sup>48</sup> Bu türde şiir kaleme alan bir diğer şair Bağdatlı Ebû Mansûr b. Nuktâ el-Musahhir (ö. 597)'dir.<sup>49</sup> O'nun ramazanda *el-Kâne ve Kâne* türünde şiirleri nağmelerle terennüm ederek insanları büyüleyip kendisine hayran bıraktığı söylenmiştir. Onun hakkında: "O, işinde mahir ve meşhur biridir. İşi de şarkıcılık ve *el-Kâne ve Kâne* türünde çalışmaktır" denilmiştir. Çünkü o bu sanatı kullanarak zarif ifadeler dile getirmiştir. Bu türde eser veren diğer bir şairin Iraklı el-Hâcîrî (ö. 632)<sup>50</sup> olduğu ifade edilmiştir.<sup>51</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere istinaden bu türün hicri 4.-5. asırlarda iptidai olarak tezahür ettiğini ve hicri 6.-7. asırlarda tekâmülünü tamamlayarak bir edebî tür haline geldiğini söylememiz mümkündür.

## 2.2. Vezni ve Tef'ileleri

"Kâne ve Kâne" şiir türünün bir vezni ve bir kafiyesi vardır. Her beyit iki şatırdan oluşmaktadır. Ancak beyitteki ilk şatır, ikinci şatırdan daha uzundur.<sup>52</sup> Kâfiyesinin sonu sakindir ve öncesinde de sakın bir lin harfi vardır. Yani revî harfinden önceki harf sakın

<sup>44</sup> İbrâhîm Enîs, *Mûsîka's-Şi'r* (Mısır: Mektebetu'l-Enclu'l-Misriyye, 1952), 211.

<sup>45</sup> Tam adı: Ebul-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed b. Ca'fer el-Cevzî olan Bağdatlı âlim hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Salih Arı, "Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-186.

<sup>46</sup> Kûfe'de doğup Bağdat'ta vefat eden Şemsuddîn el-Kûfî hakkında geniş bilgi için bk. Mücahit Küçüksarı, "Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûfî'nin Kaside-i Nüniyyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 24/3 (2020), 1157-1176.

<sup>47</sup> Şevki Dayf, bunun "el-Kasâidu'l-Veteriyye/Vitriyye" adlı eserin sahibi ve hicri 662 yılında vefat eden Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Reşid olduğunu ifade etmiştir. Bk. Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 10/5/426.

<sup>48</sup> Mahmûd Mustafa, *Ehdâ Sebîl ilâ 'İlme'yi'l-Halîl el-Arûd ve'l-Kâfiye* (Mektebetu'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002), 114; Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 382; Safiyyuddîn el-Hillî, *el-'Âtilu'l-Hâlî ve'l-Murhasu'l-Çâlî*, thk. Hüseyin Nassâr (Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003), 115; Üstün, "Nazım Türleri", 131-132.

<sup>49</sup> Ebû Mansûr b. Nuktâ, Abdulganî ez-Zâhid'in kardeşidir. Kardeşi mütevazı ve zühd hayatı yaşayan Bağdatlı mutasavvıf biri iken kendisi bunun tersine bir hayat sürmüştür ve bundan dolayı da ayıplanmıştır. Hakkında geniş bilgi için bk. Sebt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, 22/123.

<sup>50</sup> Tam adı: Husâmuddîn isâ b. Sancar b. Behrâm b. Cibrîl b. Humârtেকîn b. Taştekin el-İrbîlî'dir. Orduda görev yapmıştır. El-Mevâliyâ, ed-Dübeyt ve el-Kâne ve Kâne şiir türlerinin yoğunlukta olduğu bir şiir divanının olduğu söylenmiştir. Elli yaşındayken katledilmiştir. Bk. Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1900), 3/501.

<sup>51</sup> Selâm, *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbi*, 359.

<sup>52</sup> el-İbşîhî, *el-Mustetrafa*, 454; el-Hillî, *el-'Âtilu'l-Hâlî*, 115.



bir illet harfidir.<sup>53</sup>

Vezni şöyledir:

مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ<sup>54</sup>      مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

Bunun uzun ve kısa sesleri şöyledir:

--- / - . - - / - - - . - / - . - -      - . - - - / - . - - - / - - - . - / - . - -

Bu vezne şu beyit örnek olarak getirilebilir:

يَا قَاسِي الْقَلْبِ مَا لَكَ تَسْمَعُ وَمَا عِنْدَكَ خَيْرٌ      وَمِنْ حَرَارَةِ وَعْظِي قَدْ لَانَتْ الْأُحْجَارُ

*Ey kalbi katı olan kişi! Vaazımın şiddetinden/hararetinden taşlar yumuşuyorken sana ne oluyor da dinliyorsun/duyuyorsun ama sende hiçbir bilgi olmuyor/yoktur (tesir etmiyor).*<sup>55</sup>

Burada görüldüğü üzere her şatırda dört tef'ile vardır ve bu şekilde kullanımda kâfiye döngüsü bir beyit üzerinde olur. Yani kâfiye, her beytin son kelimesi üzerinde gerçekleşir. Bu vezin aşağıda verildiği üzere her bir şatırın ikişer tef'ileden oluşacak şekilde getirildiği iki beyit olarak da kullanılmıştır:

مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَاتُنْ      مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَاتُنْ

Bahsi geçen kullanımın ilk iki dizesine şu beyit örnek olarak getirilebilir:

قَبْلَ أَنْ يَقُولُوا كَانُ وَكَانُ      فَمَ يَا مُصَلِّي تَصْرَعُ

*Ey namaz kılan! Onlar, “şöyle oldu, böyle oldu” demeden önce kalk ve yakarıştta bulun.*<sup>57</sup>

Görüldüğü gibi burada her şatır iki tef'ileden oluşmuş ve kâfiye döngüsü de iki beyit üzerinde gerçekleşmiştir. Burada dikkati çeken başka bir husus, ikinci şatırta أَنْ edatının hemzesinin vezne uydurulması için hafzedilerek med harfi gibi okunmasıdır. Yine birinci كُن'nin nununun hareketi aynı nedenden dolayı hafzedilmiş ve okuyuşunun da كُن şeklinde yapılması tasavvur edilmiştir.

مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَاتُنْ      مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَاتُنْ

Bahsi geçen kullanımın son iki dizesine de şu beyit örnek olarak getirilebilir:

فِي السِّحْرِ<sup>58</sup> كَالْأَعْلَامِ      لِلْبَيْرِ تَجْرِي الْجَوَارِي

*Dağlar gibi (büyük) olan gemiler, kara parçası için (ona doğru) sihir içinde akıp gider.*<sup>59</sup>

Bu beytin vezne birebir uyduğu görülmektedir. Bu şiirin devamı olursa şayet kâfiyesi bu çiftli dizelerin son kelimesi üzerinde olacaktır. Bir önceki konuda ifade edilen “Kâne ve Kâne” vezninin toplama bir vezin olma görüşünün dayanağı, buradaki son şatırın, meczû'r-recez'e benzemesidir. Aralarındaki tek farkın bunun sonunun sakin oluşu

<sup>53</sup> Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 114; Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 382; el-Hillî, *el-'Âtilu'l-Hâlî*, 115; Tekiyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh İbn Hicce el-Hamevî, *Bulûđu'l-Emel fi Fenni'z-Zecel* (B.y., ts.), 22.

<sup>54</sup> el-Hâşimî, *Mîzânu'z-Zeheb*, 150.

<sup>55</sup> el-Hâşimî, *Mîzânu'z-Zeheb*, 150.

<sup>56</sup> Mahmûd Mustafa, bu tef'ileyi مُسْتَفْعِلَانْ şeklinde vermiştir. (Bk. Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 114.) Fakat diğer kaynaklarda yukarıda verdiğimiz şekliyle geçmektedir. Bk. el-Hâşimî, *Mîzânu'z-Zeheb*, 150.

<sup>57</sup> Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 114.

<sup>58</sup> Bazı kaynaklarda فِي السِّحْرِ ifadesi yerine فِي الْبَحْرِ ifadesi kullanılmıştır. Bk. Enîs, *Mûsika'ş-Şi'r*, 211.

<sup>59</sup> Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 114.

olduğu ifade edilmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca “Kâne ve Kâne”nin veznini diğerlerinden ayıran kâfiyesinin sonunun sakin olması ve öncesinde de sakin bir lin (illet) harfinin bulunması şeklindeki özelliğinin eski şiirlerde bilinen, ancak kullanımda az olan bir vezin olduğu ifade edilmiş ve Mühelhil b. Rebî’a’nın şu şiiri buna örnek verilmiştir:

حَلَّتْ رَكَبَ النَّعْيِ فِي وَائِلٍ      فِي رَهْطِ جَسَّاسٍ، يُقَالُ الْوُسُوقُ

*Zulmün develeri, Cessâs’ın kaominden yüklerinin ağırlığıyla Vâil kabilesine çökmüştür/başına gelmiştir (Vâil kabilesine ağır bir yük yüklemiştir).*<sup>61</sup>

Beytin sonundaki الوسوق kelimesinde revî harfi olan ق, sakindir ve öncesinde de med harflerinden vav harfi gelmiştir ki bu özellik Kâne ve Kâne’nin vezin özelliğiyle aynıdır. İşte bu tür benzerliklerden dolayı toplama bir vezin olduğu söylenmiştir.

### 2.3. İsimlendirilmesi

*Kâne ve Kâne*’nin<sup>62</sup> bu isimle adlandırılmasının nedeninin bunu inşad eden kişinin, sözüne *Kâne ve Kâne* diyerek başlaması veya şiirinin herhangi bir yerinde (ortasında, sonunda) bunu kullanmasıdır. Ya da sanatın ortaya çıktığı ilk zamanlarda kendisiyle sadece hikâye ve hurafelerin anlatılması ve dizilmesi<sup>63</sup> başka bir ifadeyle bir nevi aslı astarı olmayan bir takım rivayetler olduğunu göstermek için veya hikâye ve hurafeleri dile getirmek amacıyla bu tür hakkında *Kâne ve Kâne* (Bir zamanlar/bir varmış bir yokmuş) ifadesi kullanılmıştır.<sup>64</sup> Dolayısıyla bu sanatı icra eden kişi, *bir varmış bir yokmuş* ifadesi bağlamında olup biten şeyleri hikâye eder ve *Kâne ve Kâne* ifadesini çokça kullanarak aktarmış.<sup>65</sup> Bu isim ile burada dizilen beyitler arasında vezin açısından uyum sağlanması için ismin, *Ken ve Kân* şeklinde telaffuz edildiği/edilebildiği de belirtilmiştir.<sup>66</sup>

Daha önce değinildiği gibi bunun diğer bir adı, “el-Batâihî”dir.<sup>67</sup> Bu tür, Mısır’a geçince orada *ez-Zekâluş* ismini almıştır.<sup>68</sup> Ali b. Zâfir, Mısırlı bazı arkadaşlarının kendisine rivayette bulunarak es-Sâlih b. Ruzeyk’in arkadaşlarından birinin kendi meclisinde, Iraklıların *Kâne ve Kâne* olarak isimlendirdikleri ve Mısırlılarında da buna *ez-Zekâluş* dedikleri şiir türü vezninde bir beyit okuduğunu aktarmıştır.<sup>69</sup>

### 2.4. Kapsamı ve Konuları

Önceleri hikâye ve hurafelerin kendisiyle aktarıldığı *Kâne ve Kâne* şiir türü, hicri altıncı ve yedinci asırlarda İbnu’l-Cevzî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ve Şemsuddîn Muhammed el-Vâiz gibi şahsiyetlerin buna yönelmeleri sonucu daha çok hikmet, zühd,

<sup>60</sup> Enîs, *Mûsikaş-Şîr*, 211-212.

<sup>61</sup> Enîs, *Mûsikaş-Şîr*, 212.

<sup>62</sup> Bazı kaynaklarda “el-Kâne ve Kâne” şeklinde başına lam-ı tarif konularak yazılmıştır. Bu şekildeki kullanımı muhtemelen onun bir bütün halinde terimleşmiş bir kelime/isim olarak mülahaza edilip başına söz konusu sanat dalında türü/cinsi ifade eden lam-ı tarif getirilmesi şeklinde olmuştur. Zira bir fiil olması hasebiyle lam-ı tarif alamamaktadır. Bk. Selâm, *el-Edeb fi’l-Asri’l-Eyyûbî*, 358; el-Endelûsî, *el-Muktataf*, 19; Abbâs, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî*, 579; İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân*, 3/501.

<sup>63</sup> Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 113; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufassal*, 382. Bazı kaynaklarda başında lam-ı ta’rif ile “el-Kâne ve Kâne” şeklinde kullanılmıştır. Bk. el-Hillî, *el-Âtilu’l-Hâlî*, 115; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufassal*, 382.

<sup>64</sup> Sebt İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zaman*, 358.

<sup>65</sup> Mustafa, *Ehdâ Sebîl*, 114.

<sup>66</sup> Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufassal*, 382.

<sup>67</sup> Abbâs, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî*, 579.

<sup>68</sup> Sebt İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-Zaman*, 346.

<sup>69</sup> Selâm, *el-Edeb fi’l-Asri’l-Eyyûbî*, 358.

emsâl ve mevize gibi konularda kullanmaya başlanmıştır. Sonrasındaysa çoğunlukla öğüt içerikli ifadelerde ve hiddet, üzüntü, yalnızlık vb. hallerin hâkim olduğu konularda yazıldığı söylenmiştir.<sup>70</sup> Daha sonraki asırlarda da Muhammed Halebî el-Kavvâs (v. 1000/1691-2) gibi edebiyatçılarda bu tür ağırlıklı olarak vaaz, nasihat ve irşad gibi konularda kullanılmıştır. Bir sonraki başlıkta söz konusu konularla ilgili bazı örnekler sunulacaktır.

Günümüzde *Kâne ve Kâne'nin* de içinde bulunduğu halk nazım türlerini okuyanların, bunları telaffuz etmede ve bunlara yerleştirilen sanatları anlamada yetersiz kalabilecekleri ifade edilmiştir. Çünkü bunların vezin ölçülerini tutturamaz veya bunlara yerleştirilen sanatları, istenildiği gibi okuyamazlar. Zira bu türler, özenle bestelenmiş veya iyi bilinen bir melodi ölçüsüne göre tasarlanmıştır. Şöyle ki o dönemin insanları, bu sanatları veya bazılarını Peygamber (s.a.v.)'i övmek için de kullanmışlardır. Okuyucu eğer bu hünerlere vakıf olursa dönemin insanların bu tür sanatları nasıl âşık olduklarına ve bunları bu ustalıklarla nasıl kullandıklarına şaşırmayacaktır.<sup>71</sup>

## 2.5. Bu Türün Kullanıldığı Bazı Örnek Şiirler

Öncelikle söz konusu türün ilk ortaya çıktığı anlarda kendisiyle aktarılan hikâye, tarihi olaylar ve meseller gibi konularda icra edilmesine örnek olarak şu şiir verilebilir:

1	لَنَا	بَعْدَ	الْحَوَاجِبِ	كَلَامٌ	تَفْسِيرُهُ	مُنُو
2	وَأُمُّ	الْأَخْرَسِ	تَعْرِفُ	بِالْعَوَّةِ	الْحَرَسَانِ	
3	لَا	شَيْءٍ	بِأَلَيْهِ	تَأْخُذُ	إِنْ	مَّمْ
4	فَأَزْرَعُ	إِذَا	رَدَّتْ	تَحْصُدُ	عَدَا	يَجِي
5	إِنْ	كُنْتُ	تَعْتَبِقُ	وَتَفْرَعُ	مَنْ	لَا
6	مَا	بِي	شُرُوطِ	الْمَحَبَةِ	عَائِقُ	يَكُونُ
7	لُفْمَةٌ	مِنْ	الْقَدْرِ	تَكْفِي	لِمَنْ	يَشْمُ
8	وَنَصْفٌ	لُفْمَةٌ	تُنْحَمُ	لِمَنْ	يَكُو	شُبْعَانِ
9	قَبْلُ	كُفُوفِ	أَضْدَادِكَ	حَتَّى	يَلُوحَ	لَكَ
10	فَإِنْ	ظَهْرَتْ	فَقَطِّعْ	عُرُوقَهَا	بِأَمَانِ	
11	كَمْ	يَصْبِرُ	النَّاجِ	حَتَّى	يَعْلُو	عَلَى
					رَاسِ	الْمَلِكِ

<sup>70</sup> Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, 382.

<sup>71</sup> Mahmûd Sâlim Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Memlûki* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1417), 372.

مِنْ	خَرَّ	ضَرْبٍ	الْمَطَارِقِ	وَالْكُورِ	وَالْيَبْنُذَانَ	12			
وَمَا	مَلَكٌ	مِصْرَ	يُوسُفَ	حَتَّى	سُجُنَ	وَسُقْيِي	عُصَصَ	13	
مِنْ	أَلْحُوثُو	وَزُلَيْحَا	وَالْقَبِيدَ	وَالسَّجَانَ			14		
لَا	تُفْرَجِي	يَا	جَدِيدَةَ	مَا	جَبُّ	خَدَ	مَا	حَتِّي	15
مِنْ	فَرَدَ	كَلِمَةَ	زَمَانِي	كُنَ	الْوَفَا	مَا	كَانَ	16	

1- Bizim, göz uçlarıyla açıklamasının/yorumunun kendisinde olduğu bir sözümüz (bakışlarla ifade ettiğimiz bir söz) vardır.

2- Zira dilsizin annesi, lal olanların lehçesini/şivesini bilmektedir.

3- (Almayı düşündüğün şey için) bir uğraş sunmamışsan bedava alabileceğin herhangi bir şey olmaz.

4- Yarın Nisan geldiğinde hasat toplamak istiyorsan, o zaman (ekin) ek.

5- Eğer âşık isen ve o kişinin yarın gece gelmemesinden korkuyorsan,

6- (Bilmiş ol ki) sevginin şartlarında, aşığın korkuyor olması diye bir şey yoktur.

7- Kokusunu koklayan kimse için tencereden bir lokma kâfi gelir.

8- Fakat tok olan kimse için yarım lokma bile onun midasını bozar/şişirir.

9- Düşmanlarının avuçlarını öp, ta ki senin için onları koparma imkânı olana kadar,

10- Eğer başarırınsa (imkân doğarsa), damarlarını (avuçlarla beraber) güvenle/gönül rahatlığıyla kopar.

11- Taç, kralın başına yükselene dek de kadar da sabretti;

12- Çekiçlerin vuruşunun sıcaklığına, körüğe ve örs.

13- Yûsuf (a.s.), hapsedilmeyene ve acularla yutkunmayana kadar Mısır'a kral olmadı;

14- Kardeşleri, Züleyha, kelepçe ve gardiyan tarafından.

15- Ey yeni olan (sevgili)! (Bilmiş ol ki) beni sevmeyen hiç kimseyi sevmem,

16- Bana attığı (söylediği) tek bir kelimedenden dolayı (aramızda) var olan vefa bitmiş oldu.<sup>72</sup>

Görüldüğü üzere bu şiirde Irak bölgesine ait çokça halk ağzı/şivesi ifadeler kullanılmıştır. Örneğin منه ifadesi: مَنْو şeklinde, يَجِيءُ fiilinin son harfi düşürülerek ve إحوة kelimesi: أحوتو olarak kullanılmıştır. Burada Hz. Yûsuf (a.s.)'un olayına işaret etmekle tarihi olayların hikâye edilmesinin ve fırsatını bulana kadar düşmanına boyun eğmek gibi mesel/atasözü ve deyimlerin aktarılmasının örnekleri sergilenmiştir. Son beyitteki kâne ve kâne kullanımında vezne uydurulması için ilkinin ken şeklindeki telaffuzu da dikkati çeken

<sup>72</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Bulûğ u'l-Emel*, 22-23.

bir diğer nokta olmuştur.

Bu türde yazılan şiirlere bir diğer örnek, Muhammed Halebi el-Kavvâs'ın nasihat ağırlıklı şu dizeleridir:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1  | اصْبِرْ لِمَرِّ السَّيِّئَةِ، تَحْطَى بِخُلُوانِ الْفَرَجِ          | وَسَلِّمِ الْأَمْرَ لِلَّهِ، وَادْكُرْ خُلُولَ الْحَزِينِ      |
| 2  | إِنْ شِئْتَ هَمَّكَ يُفْرِجْ، أَقْرَأُ أَلَمَ نَشْرِخِ              | تَجِدُ عُسْرَ مَنْ حَبَّ السَّيِّئَةِ، وَلِلْفَرَجِ يُسْتَرْخِ |
| 3  | فِي سَاعَةِ الْعُسْرِ اصْبِرْ، فَالصَّبْرُ نِعْمَ الْمُدْخِرُ       | وَاشْكُرْ عَلَى الْعُسْرِ تَحْطَى، بِالْأَجْرِ فِي الْحَالِئِ  |
| 4  | وَالْبَسْ لِبَاسَ التَّقْوَى، وَارْكَبْ جِوَادَ الْمَعْرِفَةِ       | وَصَلِّ بِصَارِمِ صَبْرِكَ، عَلَى خُنُوفِ الْبُيِّنِ           |
| 5  | وَابْزُ لِمَيِّدَانِ زُهْدِكَ، وَصُدِّ نَفْسَكَ وَالْهَوَى          | تَقْوَى بِخَيْشِ التَّقْوَى، وَتَقَهَّرِ الْخُصْمَيْنِ         |
| 6  | وَإِزْصِ بِحُكْمِ الْقَاضِي، وَاصْبِرْ عَلَى حُكْمِ الْقَضَا        | ثُمَّ اجْتَهِدْ فِي الدُّنْيَا، عَلَى وَفَاءِ الدِّينِ         |
| 7  | وَاحْذِرْ تَقَدُّمَ دَعْوَى، بِعَيْرِ حُجَّةٍ ثَابِتَةٍ             | دَعْوَاكَ تَبْطُلُ وَتُعْطَى، مِنْ بَعْدِ زَيْنِكَ شَيْئِ      |
| 8  | وَطِغْ رَسُولَ الرَّحْمَةِ، نِعْمَ الْوَكِيلَ الْمُرْتَحَى          | وَاجْعَلْ دُمُوعَكَ شُهُودَكَ، تَخْرِي عَلَى الْحَدَائِنِ      |
| 9  | يَنْحَلِّ تَغْيِيرَ أَمْرِكَ، وَتُعْطِ مَكْنُوتَ الرِّضَى           | وَقُولْ خَصْمِكَ يَبْطُلُ، كَيْفَ ادَّعَى بِالْعَيْنِ          |
| 10 | وَاجْعَلْ جَمَامَكَ أَمَامَكَ، فِي كُلِّ أَمْرٍ تُفْصِدُهُ          | تَلْمِخَ بِعَيْنِ الْعِنَايَةِ، وَتَبْقَى مُصَدَّرَ عَيْنِ     |
| 11 | وَإِنْ صَفَا لَكَ أَحَدٌ، فِي مَدَّةِ الْعُنْزِ اخْفِظُهُ           | وَاحْذِرْ تَصَاحِبَ جَاهِلٍ، مَنْعُوتٍ بِالْوَجْهِئِ           |
| 12 | وَاحْمِلْ أَدَى مَنْ سَبَّكَ، وَالْبَيْتَ بِالصَّمْتِ اخْفِظُهُ     | يُعْلَى جَنَابِكَ وَتُعْطَى، مِنْ الرِّضَى قِسْمَيْنِ          |
| 13 | وَلَا تُعَيِّرْ عَيْرَكَ، وَأَنْتَ وَاقِعٌ فِي الْخَطَا             | وَازْحَمْ تَنَالَ الرَّحْمَةَ، وَالْعَفْوَ فِي الدَّارَيْنِ    |
| 14 | وَاشْكُرْ قِنَاعَكَ بِقَنَعِكَ، وَأَنْحِفْ صِفَاتِكَ بِالصَّفَا     | مَنْ أَمَّنَكَ لَا تَخُولُوا، وَلَوْ بِعَدْوَةِ عَيْرِ         |
| 15 | وَاسْلُكْ طَرِيقَ الطَّاعَةِ، وَلَا تُخَيِّبْ قَاصِدَكَ             | وَبِالْعَطَلِ كُنْ مُحْسِنًا، يَا حَسَنَ ذِي الْفِعْلَيْنِ     |
| 16 | وَلَا يَمِ الصِّدْقُ وَاحْذِرْ، تَطَّلُقْ لِسَانَكَ فِي الْكُذِبِ   | فَالْعُخْرُ صِدْقُ الدَّعْوَى، لَا نَسْبَةَ الْجَدَيْنِ        |
| 17 | زَاقِبْ لِمَنْ أَنْتَ عَبْدُهُ، وَاخْضَعْ لِعَيْرِهِ تَزْتَفِعْ     | مَنْ أَيْنَ لَكَ عَيْرٌ بَابِهِ؟ فِي شِدَّتِكَ مِنْ أَيْنِ؟    |
| 18 | وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ، وَالصِّدْقَ فِي الْعُسْرِ أَكْرَمَهُ | إِذَا تَقَضَّى عِرْكَ، أَقْطَعْ مِنْهُ الْكُفْرَيْنِ           |
| 19 | وَأَصْحَى لِهَذَا الْمَعْنَى، وَأَتَمَعْنَا بِنَبَأِ قَالَهُ:       | دُو فِطْنَةٍ وَتَبْنِي تَجَلَّى، بِالْفِطْرِ زُنُّ             |

1. Şiddetin acılığına sabret ki rahatın tatlılığına erişebilesin, işi Allah (cc)'a teslim et ve ölümün gelişini/varlığını hatırla.
2. Eğer gamının giderilmesini istiyorsan "Elem neşrah"'ı oku, o zaman şiddetin habbesinden bir zorluk ve rahatlıktan ise iki kolaylık olduğunu bulursun.
3. Zorluk anında sabret, zira sabır ne güzel azıklanmadır ve zorluğa karşı şükret ki her iki durumda da sevaba nail olasin.
4. Ve takva elbisesini giyip marifet/bilgi atına bin ve sabrının keskin kılıcıyla ayrılığın helâkı üzerine saldır.
5. Ve zahitliğinin meydanına atılıp nefsin ile hevasını engelle, takva ordusuyla güçlen ki söz konusu iki hasmı da yok edebilesin.
6. Hâkimin hükmüne rıza göster ve mahkemenin takdirine sabret ve sonra da dünyada borcu ödemek için var gücünle çabala.
7. Ve sabit/doğru olmayan bir delil ile bir davayı sunmaktan sakın! Yoksa davan batıl olur ve sen, güzelliğinden sonra çirkinlik verilen olursun.
8. Ve rahmet elçisine itaat et, (zira O) umulan ne güzel vekildir! Ve iki yanak üzerinde akan gözyaşlarını, şahitlerin kıl.
9. (Bunları yaptığında) işinin zorluğu çözümlür de razılık mektubu verilirsin ve hasmının, nasıl da yalan iddiada bulunduğu sözü/ifadesi de batıl olur/bozular.
10. Ve yapmak istediğin her bir işte ecelini, gözünün önünde bulundur ki gayret gözüyle (kararlı bir şekilde) bakabilesin ve gerçek bir kaynak olarak kalabilesin.
11. Ve ömür sürecinde biri sana karşı samimi olursa, onu muhafaza et ve ikiyüzlülükle vasıflanan bir cahilin arkadaşlığından da sakın.
12. Ve sana kaba ifadeler kullanan kimsenin eziyetine tahammül et ve sırrı sükût ile muhafaza et ki kişiliğin yücelsin ve sana razılıktan iki pay verilsin.
13. Sen hataya düştüğün/hata yaptığın halde başkasını (o konuda) ayıplama ve merhamet et ki her iki cihanda da rahmet ve bağışlanma bulasın.
14. Ve kanaatinle peçeni/onurunu ört ve vasıflarına saflık/berraklık hediye et ki sana güvenen kişiye bir göz değmesi kadar dahi olsa ihanet etmemiş olursun.
15. Ve itaat etme yoluna gir de sana yöneleni hayal kırıklığına uğratma ve ey iki davranış sahibi güzeli! İyilik etmek/vermek ile ihsan eden ol.
16. Doğruluğa sarıl ve dilini yalana bulaştırmaktan sakın, zira övünç, ecdada nispet değil de davanın doğruluğudur/doğruluğuylandır.
17. Kölesi olduğun zatı gözetle ve O'nun izzetine boyun eğ ki yükselesin, çetin zamanlarında O'nun kapısının dışında sana nereden bir kapı vardır nereden?
18. Ve başına gelen (musibet)lere sabret ve zorluk anında karşıtına/hasmına ikramda bulun,

izzetin tamamına erdiğinde iki avucunu ondan kesersin (onunla bağını koparırısın).

19. *Ve bu manaya kulak verdi de söylediği bir beyit ile bizi eğlendirdi: akıl ve anlayış sahibi, güzel/süslü sözle belli olur/belirir.*

20. *Düşmanının sağımı öp ve solundan buseyle yakala, ta ki sana, iki (uzvu) koparacak bir fırsatla bir vurma yeri görünene kadar.<sup>73</sup>*

Burada görüldüğü gibi şiir, nasihat/vaaz ağırlıklı bir temayla sunulmuştur. Kullanılan sözcük ve ifadeler genellikle fasihtir ve anlaşılırdır. Kâfiye döngüsü tek beyit üzerinde gerçekleşmiştir. Dikkati çeken bir diğer husus, bir önceki şiirde kullanılan darb-ı meselin, benzer ifadelerle bunun son beytinde tekrar kullanılmasıdır.

el-Kavvâs'ın sevgi ve muhabbetle alakalı yazmış olduğu başka bir şiiri de şöyledir:

- |   |   |   |
|---|---|---|
| 1 | يَا قَامَةَ الْعُصْنِ تَيْبِي فِي رَوْحَةٍ مِنْ حُسْنِكَ      | وَاللَّهِ لَقَدْ أَشْعَلْتَنِي بِكُلِّ قَلْبٍ خَالٍ   |
| 2 | إِنَّمَا تَصُولِينَ بِيضٍ بِالْمَمُوتِ الْأَحْمَرِ قَدْ سَقِي | وَفَوْقَ فَذِكِّ أَسْتَمِرُّ يُرْجِي سَوَادَ الْحَالِ |
| 3 | حَبْرُوعَا إِذَا كَانَ جَفْنِي سَحَابَ غَيْثُوا يَنْهَلُ      | لَا تَعْجَبِينَ إِنْ خَلَا فِي كَلِّ وَجَنَّةِ خَالٍ  |
| 4 | أُرْسَلْتُ إِنْسَانَ طَرَبِي كَيْ يَجْتَنِي وَزَدَا حَي       | طَابَتْ لُو فِيهِ الْإِقَامَةُ لِمَا جُسْتُو خَالٍ    |
| 5 | فَلَا بَرَحَ يَتَمَسَّكُنْ حَتَّى تَمَكَّنْ فِي الْمَسَا      | وَجِينْ عَمَّاكَ نَدُّو سُبِي لِحَدِّكَ خَالٍ         |

1. *Ey dal boylu olan! Güzelliğinden (oluşan) bir bahçede başıboş/şaşkın şaşkın dolaş, vallahi! Beni tüm boş kalpten meşgul ettin/oyaladın.*

2. *Şüphesiz ki sen, kızıl ölüm ile sulanan bir kılıçla saldırıyorsun ve boyun/endamın üzerinde benim siyahlığımla salıveren/indiren bir esmerlik vardır.*

3. *Göz kapağım onun bulutunun yağmur suyuna kandıklarında onu bildiler, her benim yanağında bulunmadığında (buna) şaşırma.*

4. *Olgunlaşmış taze meyveleri toplaması için gözbebeklerimin uçlarını gönderdim (göz ucuyla baktım), onun güzelliğinin bir beni olması hasebiyle orada kalmak hoşuna gitti.*

5. *Ve güzel kokuya sahip olana/onda yerleşene kadar hâlâ boynu bükük oluyor ve onun tütsüsü seni sardığında senin yanağın için ben diye isimlendirilir.<sup>74</sup>*

Burada da bazı halk ağzı/şivesi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin له kelimesi: لو şeklinde, لحسنه ifadesi: لحوسنو olarak ve غيثه terkibi de: غيثوا olarak kullanılmıştır. Bu ifadelerdeki kullanımın ortak noktası, ة zamirinin, vav olarak yazılıp ötreye doğru meylettirilerek okunmasıdır. Bunun dışında ifadeler fasihtir ve şiir, kalbi duyguların ve hissiyatın ağır bastığı bir temayla sunulmuştur.

<sup>73</sup> Halis Dede, Muhammed Halebî el-Kavvâs'ın "Riyađu'l-Ezhâr ve Nesimu'l-Eshâr" Adlı Eseri (Edisyon Kritik) (Uşak Üniversitesi, 2022), 466-468.

<sup>74</sup> Dede, Muhammed Halebî el-Kavvâs, 298.

## Sonuç

Arap edebiyatının ilk zamanlarında öncelikle fasih nazım türleri kullanılmıştır. Bu nazım türlerinin belli kalıp ve kuralları mevcuttur. Bir şair, şiir nazmetmek istediğinde bu fasih nazım türlerinin ölçü ve kaidelerine riayet ederek nazmeder ki bu davranış hem belli bir disiplini gerektirmiş, hem de o esere bir değer katmıştır. Hicri altıncı-yedinci asırlara gelindiğinde ise bölgesel bazda yeni nazım türlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar genel görüşe göre yedi tane olup halk (ammice) nazım türleri olarak tanınmıştır. Bunlardan biri de Kâne ve Kâne nazım türüdür. Bu tür Bağdat bölgesinde ortaya çıkmış ve ilk zamanlarında daha çok hikâye ve hurafe gibi dedi-kodu ve asılsız haberleri ihtiva etmiştir. Daha sonra vaaz, nasihat ve aşk gibi konulara ağırlık vermiş ve şuyu bulmuştur. Bu tür için sadece bir vezin kullanılmıştır. İsmi, bazı dizelerin sonunda Kâne ve Kâne ifadesinin kullanımından almıştır. İlk olarak Irak bölgesinde ortaya çıkmış ve zamanla Mısır, Şam ve Endülüs gibi şehirlere intikal etmiştir. Bu türde söylenen şiirler, genel itibarıyla ölçü ve kurallara bağlı kalınmadan ifade edildiği için halkın teveccühüne mazhar olup rağbet görmüştür. Bu türün önde gelen şahsiyetlerinden bazıları; İbnu'l-Cevzî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, Şemsuddîn Muhammed el-Vâiz, Muhammed Halebî el-Kavvâs ve es-Sâlih b. Ruzeik'tir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.



**Kaynakça | References**

- Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Basım, 1983.
- Abdullayev, Kamran. "Endülüs Edebiyatında Zecel". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 26 (2016), 387-395.
- Arı, Mehmet Salih. "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-186.
- Çetin, Nihad M. "Bahir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul, 1991.
- Çetin, Nihad M. "Beyit". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul, 1992.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1960.
- Dede, Halis. *Muhammed Halebî el-Kavvâs'ın "Riyađu'l-Ezhâr ve Nesîmu'l-Eshâr" Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. Uşak Üniversitesi, 2022.
- Durmuş, İsmail vd. "Kafiye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/149-153. İstanbul, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Mevâliyyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/426-427. Ankara, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Tef'ile". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/273-274. İstanbul, 2011.
- Ege, Ramazan - Tilkitaş, Sadullah. "Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Humeydî'de Methiye Örnekleri". *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 192-211.
- Endelûsî, Ebu'l-Hasan Ali b. Mûsa b. Sa'îd el-. *el-Muktataf min Ezâhiri't-Tarf*. Kâhire: Şirketu Emel, 1425.
- Enîs, İbrâhîm. *Mûsika's-Şi'r*. Mısır: Mektebetu'l-Enclu'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - es-Sâmîrâ'î. B.y.: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Fettahoğlu, Selahattin. "Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 46-66.
- Hâşimî, Ahmed el-. *Mîzânü'z-Zeheb fi Sinâ'ati Şi'ri'l-Arab*. el-Memleketu'l-Muttahide: Muessesetu Hindâvî, 2017.
- Hillî, Safiyyuddîn el-. *el-'Âtilu'l-Hâlî ve'l-Murhasu'l-Ġâlî*. thk. Hüseyin Nassâr. Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbiş, Mustafa. *Arap Dilinde Fasih ve Ammî Dil*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- İbiş, Mustafa. *Atlâl: Şiirde, Sevgilinin Geride Bıraktığı Mekân ve Harabelerine Duyulan Özlem*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Hicce el-Hamevî, Tekiyyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh. *Bulûđu'l-Emel fi Fenni'z-Zecel*. B.y., ts.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1421.

İbşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-. *el-Mustetraf fi kulli fennin mustezraf*. 1 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1419.

Kâdî, en-Nu'mân Abdilmuteâl el-. *Şi'ru'l-Futûhi'l-İslâmiyye fi Sadri'l-İslâm*. 1 Cilt. B.y.: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

Kayrevânî, el-Hasan b. Raşîk el-. *el-'Umde fi Simâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*. thk. en-Nebevî Abdulvâhid Şa'lân. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1. Basım, 2000.

Kocabıyık, Halil İbrahim. "Arap Nahiv İlminin Doğuşu". *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni*. Konya: Pelet Yayınları, 2022.

Kocabıyık, Halil İbrahim. "Arap Nahiv İlminin Gelişimi". *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni*. Konya: Pelet Yayınları, 2022.

Koçak, A. Yaşar. "Endülüs Muvaşşahaları". *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2001), 111-118.

Küçüksarı, Mücahit. "Bağdat'ın Moğollar Tarfından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûfî'nin Kasîde-i Nûniyyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal [Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 24/3 (2020), 1157-1176.

Muhammed, Mahmûd Sâlim. *el-Medâihu'n-Nebeviyye hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Memlûki*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1417.

Mustafa, Mahmûd. *Ehdâ Sebîl ilâ 'İlme'yi'l-Halîl el-Arûd ve'l-Kâfiye*. Mektebetu'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.

Râfiî, Mustafa Sâdık b. Abdurrezzâk er-. *Târihu Âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Sebt İbnu'l-Cevzî, Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-Zaman fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Selâm, Muhammed Zağlûl. *el-Edeb fi'l-Asri'l-Eyyûbî*. İskenderiyye: Muessesetu'l-Maârif bi'l-İskenderiyye, 1990.

Şahin, Ramazan. *Osman Bektaş el-Mevsîlî ve Şiiri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Tunçpınar, Ahmed Said. "Hâmîd b. Ali b. İbrahim el-İmâdî'nin (1171/1758) Şiirlerinde Vezin ve Kafiye". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 323-344.

Tuzcu, Kemal. "Arap Şiirinde Recezin Ortaya Çıkışı". *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2012), 31-44.

Ünal, Mehmet. *Bandırmalızade Mustafa Haşim Efendi'nin Divan-ı Manzumesi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Basım, 2019.

Ünal, Mehmet. *Mesti Divanı*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020.

Ünal, Mehmet. *Türk-İslam Edebiyatı*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2020.

Üstün, Mahmut. "Başlangıçtan Günümüze Arap Edebiyatında Kullanılan Nazım Türleri". *Şarkiyat Mecmuası* 40 (2022), 117-144.

Ya'kûb, Emîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi 'İlmi'l-'Arûd ve'l-Kâfiye ve Funûni's-Şi'r.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Batîha". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/195-196. İstanbul, 1992.

Yıldız, Musa. "Zecel". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul, 2013.

Yılmaz, İbrahim. "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kâfiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 109-136.

Yılmaz, İbrahim. "Recez Bahrinin Arûz Şekilleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 129-186.

Yılmaz, İbrahim. "Remel Vezni (Remel Veznindeki Değişmeler)". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 6/17 (2006), 159-187.



## Hz. Peygamberin Yün Elbise Giymeyi Teşvik Ettiğine Dair Mutasavvıfların Kitaplarında Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi

Necmi SARI<sup>1</sup>

### Öz

Giyim kuşamla ilgili olarak sûfilerin eleştirildiği konulardan biri de yün elbise giymenin sünnet olduğu hususuna inanmalarıdır. Mutasavvıfların yün elbise giymenin faziletine dair eserlerinde kaydettikleri hadislerin bir kısmı yün elbise giyilmesini teşvik eden hadislerden, diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden söz eden rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu rivâyetlerin bir bölümü merfû, diğer bir bölümü mevkûf ve maktû hadislerdir. Bu rivâyetlerden yün elbise giyilmesini teşvik eden merfû hadislerin çoğunluğu uydurma veya zayıf hadisleri konu edinen kitaplarda geçen zayıf veya mevzû hadislerden oluşurken, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere muhtelif temel hadis kaynaklarında geçtiğini tespit ettiğimiz Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden söz eden rivâyetlerin geneli sahîh veya hasen hadislerdir. Bu çalışmada, mutasavvıfların kitaplarında geçen ilgili hadislerin sıhhatleri, rivâyetlerin yer aldığı hadis kaynaklarının tamamından faydalanılarak sened ve metinleri itibarıyla araştırılmıştır. Âlimlerin bu rivâyetlere dair değerlendirmeleri de hadis şerhleri ve tasavvuf eserlerinden hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tasavvuf Kitapları, Yün Elbise Giymek, Rivâyet, Tahrir, Değerlendirme.

Sarı, Necmi. (2023). "Hz. Peygamberin Yün Elbise Giymeyi Teşvik Ettiğine Dair Mutasavvıfların Kitaplarında Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2023), 38-61. <https://doi.org/10.32711/tiad.1245601>

Geliş Tarihi	31.01.2023
Kabul Tarihi	29.03.2023
Yayın Tarihi	29.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye, necmisari@ibu.edu.tr (rahaveyh@hotmail.com), ORCID: 0000-0003-0910-7691



2023, 7 (1), 38-61 | Research Article

## Authentication and Evaluation of the Hadiths in the Books of the Sufis Regarding the Prophet Encouraging the Wearing of Woolen Clothes

Necmi SARI<sup>1</sup>

### Abstract

One of the issues that the Sufis are criticized about dressing is their belief that wearing woolen clothes is sunnah. Some of the hadiths cited by the Sufis in their works on the virtue of wearing woolen clothes are from the hadiths encouraging the wearing of woolen clothes, and some of them are about the Prophet, the Companions and the followers wearing woolen clothes. While a number of these narrations are sahih and hasen, a number of them are weak and fabrications. In this study, the authenticity of the related hadiths in the books of the Sufis was investigated in terms of their isnads and their texts by making use of all the hadith sources in which the narrations are included. The evaluations of the scholars on these narrations were also tried to be revealed based on the hadith commentaries and Sufi works.

**Keywords:** Hadith, Sufi Books, Wearing a Wool Dress, Narration, Takhrij, Evaluation.

Sarı, Necmi. (2023), "Hz. Peygamberin Yün Elbise Giymeyi Teşvik Ettiğine Dair Mutasavvıfların Kitaplarında Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/1 (2023), 38-61  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1245601>

Date of Submission	31.01.2023
Date of Acceptance	29.03.2023
Date of Publication	29.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Assist Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Theology Faculty, Hadith, Bolu, Turkey, necmisari@ibu.edu.tr (rahaveyh@hotmail.com), ORCID: 0000-0003-0910-7691

## Giriş

Giyim kuşamla ilgili olarak sûfîlerin eleştirildiği konulardan biri de yün elbise giymenin sünnet olduğuna dair inançlarıdır. Onların bu inancını bir ünvan olarak ismini aldıkları “sûfî” kelimesinde aramak yanlış olmayacaktır. Zira sûfî kelimesinin, ilk dönemlerde ucuz bir giyecek olarak görüldüğü için gurur ve kibire yol açmayan sûftan (yün elbise) türetilmiş olabileceği ifade edilmektedir.<sup>1</sup> O dönemlerde renksiz, gösterişsiz, yünden imal edilmiş kıyafetler giyinmek günahlara duyulan nedâmetin bir göstergesi kabul edilmiştir. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), yün elbiseyi kibri örten bir tevazu kisvesi olarak görmüştür.<sup>2</sup> Âbid ve zâhidlerin tevazularının bir nişânesi olarak giydikleri ve yaşam tarzı haline getirdikleri yün (sûf) elbiselerine nispetle sûfî diye anılmaya başladıkları, yine bu nispetten hareketle “tasavvef” (yün giydi) fiilinin türetildiği, tasavvuf tabirinin de bu fiilin masdarı olduğu söylenmiştir.<sup>3</sup> Hem anlamı itibarıyla hem de dil bilgisi açısından makul olması hasebiyle bu görüş hüsn-ü kabul görmüştür.<sup>4</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Sühreverdî (ö. 632/1234), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi klasik devir müelliflerinin bu görüşte olduklarını dile getirmiştir. Nicholson, Nöldeke, Massignon ve Goldziher gibi müsteşrikler ile aynı zamanda Ezher hocası son dönem mutasavvıflarından Şeyh Abdülhalîm Mahmûd da bu kanaattedirler.<sup>5</sup>

Mutasavvıf müelliflerin öncülerinden olan Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), peygamberlerin, veliyyullâhın ve asfiyânın yolu olarak gördüğü yün (sûf) giyme âdetinden hareketle sûfî kelimesinin bu kökten türetildiğini söyler. Bu şekilde giyilen kıyafete nisbetle isim almanın eski bir âdet olduğunu; zira yün giymenin peygamberlerin âdeti, velîler ve asfiyânın ise şîârı olduğunu, Hz. İsâ'ya inanan yakın çevresinin beyaz renkli kıyafetler tercih ettikleri için “beyaz libâslılar” anlamında “havâîler” nisbesiyle anıldıklarını dile getirir. Benzer şekilde bu yolu tutanların yünlü kıyafet giymeyi tercih etmeleri sebebiyle sûfî nisbesiyle anıldıklarını, gömlek giyme anlamında olan “tekamma” fiilindeki kullanımda olduğu gibi sûfîlerin sahip olduğu ilme “tasavvuf” denildiğini belirtir.<sup>6</sup> Genel olarak bu yola tâbi olanlar da sûfî, tasavvuf ehli yahut

<sup>1</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1387/1967), 1/27-28; Sühreverdî, Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-ma'ârif*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyiḥ – Tevfik Alî Vehbe (Kâhire: Mekettebüt's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1427/2006), 70-72; İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Abdürrahmân b. Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991), 11/6-7, 16, 195.

<sup>2</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 201; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: İFAV, 2001), 53.

<sup>3</sup> Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Matâbiu Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1409/1989), 464.

<sup>4</sup> Zekî Mübârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, (Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 55; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 200-202; Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119; a.mlf., “Sûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/471; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 26-27; Abdullah Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 29; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53-54; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 581; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 8-9, 10; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya: Yediveren, 2001), 47-49.

<sup>5</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 26. ay. bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 8-9; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 47, 48, 49, 55 (132 nolu dipnot).

<sup>6</sup> Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1380/1960), 40-41.

mutasavvıf adıyla anılırlar.<sup>7</sup> Serrâc, sûfilerin giydikleri elbise olan sûf'a nispet edilerek sûfî diye isimlendirilmelerinin, onların ilimlerine, uygulamalarına, hâl ve ahlâklarına şâmil bir isimlendirme olduğunu belirtmektedir.<sup>8</sup> Bu görüş sahiplerine göre Serrâc'ın da dikkat çektiği gibi İslamiyetten önce başta Hz. İsa'nın havâripleri olmak üzere zühd ve takva yolunda münzevî bir hayat sürdüren Hristiyan din adamları, nefislerini terbiye etmenin bir aracı olarak mütevazi ve gösterişten uzak gördükleri yün elbiseler giyerlerdi. Bu nedenle yün elbise giymek, zamanla alçak gönüllülüğün ve münzevî bir hayat seçen riyâzet ehlinin nişânesi sayılmıştır. Sonraki asırlarda bu âdeti aynen alıp devam ettiren sûfiler de Hristiyan din adamları gibi dünyevî arzularından sıyrılmamanın, gösteriş, kibir ve benlik elbiselerinden soyunmanın delili olarak gördükleri sûf/yün elbiseler giymeye başlamışlardır. Bu itibarla kendilerine sûfî, yaptıkları iş de tasavvuf denilmiştir.<sup>9</sup>

Kaynaklarda geçtiği üzere ilk asırlardan itibaren birçok zâhid yün elbise giymiştir.<sup>10</sup> Örneğin sahâbî Ebû Berze el-Esemî (ö. 65/685 [?]),<sup>11</sup> tâbiî Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (ö. 106/725),<sup>12</sup> başka bir tâbiî Avn b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd el-Hüzelî (ö. 110/728 [?]),<sup>13</sup> Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce),<sup>14</sup> Ziyâd b. Ebî Ziyâd (Mevlâ İbn Ayyâş) (ö. 135/),<sup>15</sup> Süleymân b. Süleym el-Kinânî (ö. 147/),<sup>16</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)<sup>17</sup> ve Utbe b. Gulâm<sup>18</sup> (ö. ?) gibi pek çok zâhidin yün elbise giydikleri rivâyet edilmiştir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren ise beyaz yün elbise giymek sûfilerin resmî kıyafeti konumunda görülmüştür.<sup>19</sup> Sühreverdi, Hz. Peygamber'in yünden imal edilmiş elbise giymesi sebebiyle zâhid ve âbidlerin bu uygulamayı sahiplendiklerini nakletmiştir.<sup>20</sup>

Sonraki dönemlerde de sûfiler, sünnet olduğu gerekçesiyle yün elbise giyme uygulamasını sürdürmüşlerdir. Örneğin Osmanlı mutasavvıf ulemâsından Akşemseddin'in (ö. 863/1459) aynı gerekçeyle yaşadığı döneme yönelik yün elbise giyme uygulamasından bahsettiği görülmektedir. Nitekim Akşemseddin'in bazı konularda çoğunlukla "fukarâ" kelimesi ile ifade ettiği sûfilere yöneltilen eleştirilere dair cevap ve itirazlarını ihtiva eden *Defu metâ'ini's-sûfiyye* adlı eserinde sûfilerin giyim kuşamına dair getirilen eleştirilerden biri olarak sûfilerin yün elbise giymelerine yönelik eleştiriye yer

<sup>7</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 200-202; Öngören, "Tasavvuf", 40/119; a.mlf., "Sûfî", 37/471; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 26-27; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53-54; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 581; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 8-9, 10; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 47-49; Hüseyin Rahmi Yananlı, "Tasavvufun Sözü ve Özü", Mehmed Ali Aynî *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 331-332.

<sup>8</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 40-41.

<sup>9</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 200, 201; Yananlı, "Tasavvufun Sözü ve Özü", 332.

<sup>10</sup> Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 70-72; Zekî Mübârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, 56-60; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53-54; Öngören, "Sûfî", 37/471; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 48; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 10.

<sup>11</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, *et-Tasavvufu'l-İslâmî* ve zikru fadhîhâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil evi'ctâze bi nevâhîhâ min vâridîhâ ve ehlihâ, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 62/98, 99.

<sup>12</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 20/61, 62.

<sup>13</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 47/78.

<sup>14</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 201; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53.

<sup>15</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 19/237, 239.

<sup>16</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 22/329.

<sup>17</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/327. bk. Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 201; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53.

<sup>18</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 201; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53.

<sup>19</sup> Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 201; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53.

<sup>20</sup> Sühreverdi, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 70-72.

vermektedir.<sup>21</sup> Akşemseddin bu eleştiriye cevap verirken, yün elbise giymenin sünnet olduğuna delâlet eden bazı hadisler zikretmiş, ardından “Yün giymenin bid’at olduğunu söylemek, (buraya kadar) kaydettiğimiz yün giymenin sünnet olduğuna delâlet eden âyetler, sahîh hadis ve sahâbî sözleri nedeniyle bid’attir.”<sup>22</sup> diyerek asıl bid’atin yün giymenin bid’at olduğunu söylemek olduğunu ifade etmiştir.

Mutasavvıfların yün elbise giymenin faziletine dair eserlerinde zikrettikleri hadislerin bir kısmı yün elbise giyilmesini teşvik eden hadislerden, diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden söz eden rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu rivâyetler arasında merfû hadislerin yanı sıra mevkûf ve maktû hadisler de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden yün elbise giyilmesini teşvik eden merfû hadislerin çoğunluğu uydurma veya zayıf hadisleri konu edinen kitaplarda geçen zayıf veya uydurma hadislerden oluşurken, öncelikle Kütüb-i Sitte olmak üzere muhtelif temel hadis külliyyâtında geçtiğini tespit ettiğimiz Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden söz eden rivâyetlerin geneli sahîh veya hasen hadislerdir. Hz. Peygamberin yün elbise giymeyi teşvik ettiği dair mutasavvıfların kitaplarında geçen hadislerin tahrîc ve değerlendirilmesine yönelik müstakil bir çalışma tespit edilemediğinden bu çalışmada, ilgili hadislerin sıhhat dereceleri, rivâyetlerin yer aldığı hadis külliyyâtının tamamından faydalanılarak sened ve metinleri cihetiyle incelenmiş, ayrıca âlimlerin bu rivâyetlere dair değerlendirmeleri de hadis şerhleri yanında tefsîr, fıkıh ve tasavvuf eserlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. Yün Elbise Giymeyi Teşvik Eden Hadisler

Mutasavvıfların yün elbise giymenin faziletine dair kitaplarında zikrettikleri rivâyetlerin bir kısmı yün elbise giyilmesini teşvik eden merfû hadislerdir. Hz. Peygamber’in yün elbise giyilmesini teşvik ettiği hadislerden tespit edilebildiklerimiz şunlardır:

### 1.1. “Yün elbise giyiniz ki, imanın tadını kalplerinizde bulasınız.” Hadisi

Hücvîrî’nin (ö. 465/1072 [?]) Farsça olarak yazdığı *Keşfü’l-mahcûb* adlı eserinde herhangi bir isnâd zikretmeden “Yamalı Elbise Giyme” başlığı altında verdiği bu hadiste geçen “sûf” kelimesiyle, sûfilerin “yamalı, kaba, değersiz” elbiseyi kastettikleri anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Hadisi bu lafızla Hâkim ve ondan rivâyetle Beyhakî *Şu’abü’l-îmân* adlı eserinde Ebû Ümâme el-Bâhilî’den (ö. 86/705) rivâyet etmiştir.<sup>24</sup> Hâkim bu haberi, İbn Mesûd’dan çok zayıf bir isnâdla rivâyet edilen “Rabbî’nin Hz. Mûsâ ile konuştuğu gün Mûsâ’nun üzerinde yün elbise (kisâ), yün cübbe, yün külâh (kalansuve) ve yün şalvar (sirvâl) ile ölü eşeğin derisinden yapılmış ayakkabı vardı.”<sup>25</sup> hadisine şâhid olarak olarak zikretmişse de

<sup>21</sup> Akşemseddin, *Def’u metâ’ini’s-sûfiyye*, İstanbul Ün. Ktp. Nadir Eserler Bölümü, nr. 4786, 3.

<sup>22</sup> Akşemseddin, *Def’u metâ’ini’s-sûfiyye*, 11.

<sup>23</sup> Hücvîrî, Alî b. Osmân, *Keşfü’l-mahcûb*, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih – Tefkîk Alî Vehbe (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 1428/2007), 65.

<sup>24</sup> Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Zehebî’nin *Telhîsu’l-Müstedrek*’i ile birlikte) (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 1/28; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şu’abü’l-îmân*, nşr. Muhammed Sa’îd Zağlûl (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 5/151 (No. 6150).

<sup>25</sup> Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, 1/28. ay. bk. Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu’s-Şeyh (Riyâd: Dârü’s-Selâm, 1420/1999), Libâs, 10; Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, 2/379; İbnü’l-Kayserânî, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *Safoetü’l-tasavvuf*, nşr. Ahmed eş-Şerebâsî (Kâhire: Matbaatü Dâri’t-Te’lif, ts.), 53 (senedsiz). Tirmizî’nin rivâyet ettikten sonra “garîb” olarak nitelendirdiği bu hadis hakkında Zehebî



Zehebî, Hâkim'in bu hadisi zayıf bir senedle sevkettiğini ve senedin yarısının mevcut nüshadan düştüğünü söylemiştir.<sup>26</sup> Hadis, senedindeki ravîlerden dördü nedeniyle şiddetli tenkide uğramıştır. Cerh ve ta'dîl ulemâsı bu ravîlerden Abdullah b. Dâvûd, İsmâil b. Ayyâş ve Sevr b. Yezîd'in zayıf olduğunu ifade ederlerken<sup>27</sup> dördüncü ravî Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî'nin (ö. 286/899) hadis uydurucusu olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim el-Küdeymî hakkında İbn Adî "Hadis uydurmakla ve hadis hırsızlığıyla itham edilmiştir. Görmediği kişileri gördüğünü iddia etmiş ve tanımadığı kimselerden rivâyet iddiasında bulunmuştur. Hocalarımızın geneli ondan rivâyeti terketmiştir."<sup>28</sup> derken İbn Hibbân "Sika ravîler adına hadis uydururdu. Belki binden fazla hadis uydurmuştur."<sup>29</sup> demiştir. Hadisin bir diğer lafzı şöyledir: "Yün elbise giyin ki, az yiye insanlar haline gelin. Yün elbise giyin ki, âhirette onunla tanının. Çünkü yün elbiseye bakmak, kalbe tefekkür imkânı verir, tefekkürse hikmeti beraberinde getirir. Hikmet içinizde/damarlarınızda kan gibi dolaşır. Kimin tefekkürü çok olursa yemesi azalır, dili tutulur (ve kalbi incilir). Kimin tefekkürü az olursa yemesi çoğalır, şişmanlar ve kalbi katlaşır. Katı kalp ise Allah'a uzaktır, cennete uzaktır, cehenneme yakındır." Hadisi bu lafızla Beyhakî, Hatîb el-Bağdâdî, Hatîb el-Bağdâdî'den rivâyetle İbnü'l-Cevzî ve Süyûtî,<sup>30</sup> Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin belirttiğine göre ayrıca *el-Fevâid (el-Meşyeha)* adlı eserinde Ebû Bekr İbnü'n-Nâkûr ile İbn Bîşrân *Emâlî'*sinde muhtelif kanallardan Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî yoluyla Ebû Umâme'den merfû olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>31</sup> Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî nedeniyle İbnü'l-Cevzî, Şevkânî, Elbânî, Amr Abdülmun'im Selîm ve Âmir Hasan Sabrî hadisin her iki rivâyetinin de "mevzû" olduğunu belirtirlerken,<sup>32</sup> Zeynüddîn el-İrâkî, İbn Arrâk, Fettenî ve Münâvî

ve Elbânî "çok zayıf" değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Zehebî, *Telhisu'l-Müstedrek*, 1/28; 2/379; Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Daifu Süneni't-Tirmizî*, (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000), 166 (No. 1737); a.m.lf., *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992), 1/208; 9/82-83 (No. 4082); a.m.lf., *Da'ifu't-Tergîb ve't-terhîb* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000), 2/40 (No. 1263/3). Hadisin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk. Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, (Konya: Yediveren, 2004), 187 Haydar Güngör, "Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Kullanılan Kıyafetler", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4/8 (2016), 60-61. Libâs literatürünün değerlendirildiği bir araştırma için bk. Erdoğan Köycü, "Âyet Hadîs ve Kültür Bağlamında Libâs Literatürü Üzerine Bir Deneme", *Siyâsi Sosyal Kültürel Yönleriyle Türkiye ve Rusya-3*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 239-258.

<sup>26</sup> Zehebî, *Telhisu'l-Müstedrek*, 1/28.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzûât*, nşr. Tefvîk Hamdân (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/245; Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*, nşr. Ahmed Abdüsselâm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/463.

<sup>28</sup> İbn Adî, Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. Kurul (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 6/2294; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becavî (Beirut: Dâru'l-Ma'rif, ts.), 4/74.

<sup>29</sup> İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi (Riyâd: Dâru's-Sumey'i, 1420/2000), 2/332 (No. 1020); İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *el-'lelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, nşr. Halîl el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/830. ayrıca bk. 1/201; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/74; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 9/466-467.

<sup>30</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/151 (No. 6151); Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Müntehab min kitâbi'z-zühud ve'r-rekâik*, nşr. Âmir Hasan Sabrî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/2000), 56-57 (No. 5); İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Le'âlî'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/223-224.

<sup>31</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzûa*, 1/206-207.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 192 (No. 14); Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzûa*, 1/206-208 (No. 90); a.m.lf., *Daifu'l-Câmî'i's-sağîr ve ziyâdetuh*, (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1410/1990), 554 (No. 3790); Amr Abdülmun'im Selîm, *Savnü'ş-şer'i'l-hanîf bi beyâni'l-mevdû' ve'd-daif* (Tantâ: Dâru'd-Diyâ', 1419-1420/1998-

“zayıf” değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>33</sup> Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ını tahkik eden Muhtâr Ahmed en-Nedvî her iki rivâyetin isnâdı hakkında “çok zayıf” değerlendirmesinde bulunurken<sup>34</sup> Muhittin Uysal ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek hadisin ilk rivâyeti hakkında “çok zayıf”, ikinci rivâyet olan ilâve kısım hakkında ise “müddrec” değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>35</sup> Hadisin ikinci rivâyeti hakkında “müddrec” değerlendirmesinde bulunan Beyhakî, Süyûtî, İbn Arrâk, Fettenî ve Münâvî'nin ifadelerinden<sup>36</sup> anlaşılan yün elbise giymeyi tavsiye eden hadisin, isnâdında problemler bulunmakla birlikte bir aslının bulunduğu, birinci rivâyete ilaveten ikinci rivâyette yer alan ilave kısmın, bazı ravîler tarafından hadise katılmış olabileceği ihtimalidir.<sup>37</sup> Bu nedenle *Şu'abü'l-îmân*'da bu rivâyete yer veren Beyhakî hadisin birinci rivâyetini “merfû” sayarken, ikinci rivâyet olan ilâve kısmı için “bu münker bir ziyadedir” notunu düşmüştür.<sup>38</sup> Süyûtî de Beyhakî ile aynı kanaati paylaşmaktadır.<sup>39</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla “Yün elbise giyiniz ki, imanun tadını kalplerinizde bulasınız.” lafızlı hadisin birinci rivâyetini Süyûtî dışında sahîh gören bir muhaddise rastlanmamıştır. Üstelik Süyûtî'nin bu konudaki görüşleri arasında da tam bir uyum yoktur. Zira *el-Câmi u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* adlı eserinde hadise “sahîh” rumuzunu koyarken<sup>40</sup> daha önce geçtiği üzere *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa* ile *el-Medrec ile'l-müddrec* adlı eserlerinde bu rivâyet hakkında doğrudan herhangi bir hüküm beyânında bulunmamıştır. Hadisin her iki rivâyetiyle de “mevzû” olmasa bile isnâdındaki Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî nedeniyle “çok zayıf” olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Hadisi her iki rivâyetiyle “mevzû” değil de “çok zayıf” şeklinde değerlendirmemizde cerh ve ta'dîl ilminin otorite ismi İbn Hacer'in Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî hakkında verdiği “zayıf” hükmü etkili olmuştur.<sup>41</sup>

2000), 2/261-263 (No. 391); Hatîb el-Bağdâdî, *el-Müntehab min kitâbi'z-zühud ve'r-rekâik*, (nâşir Âmir Hasan Sabrî'nin ilgili dipnotu), 56-57, 4 nolu dipnot.

<sup>33</sup> İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzihü's-şeria ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevzûa*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif - Abdullâh Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981), 2/273 (No. 24); Fettenî, Muhammed Tâhir, *Tezkiretü'l-mevzûât* (Sonunda müellifin *Kânûnu'l-mevzûât ve'd-duafâ'sı* ile birlikte), (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1995), 157; Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, 4/463 (No. 5574); a.m.lf., *et-Teyşir şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, nşr. Mustafâ Muhammed ez-Zehêbi (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1421/2000), 4/344 (No. 5574).

<sup>34</sup> nşr. Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1406/1986), 11/137-140, 5742, 5743 nolu dipnotlar.

<sup>35</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 318.

<sup>36</sup> Beyhakî: “Bu münker bir ziyadedir. ... Bazı ravîlerin sözleri gibi duran bu ifadelerin hadise katılmış olması muhtemeldir ki Allah en doğrusunu bilir.” Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/151. Süyûtî: “Beyhakî dedi ki: “Bazı ravîlerin sözleri gibi duran bu ifadelerin hadise katılmış olması muhtemeldir ki Allah en doğrusunu bilir.” Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/224. “Bu hadisi Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*'da rivâyet etmiş olup şöyle demiştir: Bu hadisin merfû olan kısmı sadece “Yün elbise giyin ki, imanun tadını kalplerinizde bulasınız.” lafızlı bölümüdür. Geri kalan ilâveler münker ziyadedir. Beyhakî devamla şöyle der: Bazı ravîlerin sözleri gibi duran bu ifadelerin hadise katılmış olması muhtemeldir ki Allah en doğrusunu bilir. Süyûtî daha sonra şöyle der: Bu hadisin sadece merfû olan kısmını ilgili ziyade olmadan Hâkim *Müstedrek*'inde rivâyet etmiştir.” Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Medrec ile'l-müddrec*, nşr. Subhî el-Bedrî, es-Sâmerrâî (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1400/1980), 44 (No. 62). Beyhakî'nin sözünü nakleden İbn Arrâk akabinde şöyle söyler: “Uzun olan hadis, müddrecdir, mevzu değil.” İbn Arrâk, *Tenzihü's-şeria*, 2/273. Fettenî de Beyhakî'nin ilgili sözünü naklettikten sonra şöyle der: “Hadis müddrecdir, mevzu değil.” Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûât*, 157. Münâvî: “Beyhakî dedi ki: “Bu münker bir ziyadedir. Bazı ravîlerin sözleri gibi duran bu ifadelerin hadise katılmış olması muhtemeldir.” Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, 4/463.

<sup>37</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/151; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa*, 2/224; a.m.lf., *el-Medrec ile'l-müddrec*, 44 (No. 62); İbn Arrâk, *Tenzihü's-şeria*, 2/273; Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûât*, 157.

<sup>38</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/151.

<sup>39</sup> Süyûtî, *el-Medrec ile'l-müddrec*, 44.

<sup>40</sup> Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Câmi u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 345 (No. 5574).

<sup>41</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Ebü'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî (Riyâd:

Elbânî'nin de işaret ettiği gibi birinci rivâyeti, ikinci rivâyetten ayırmanın haklı bir gerekçesi yoktur. Zira her iki rivâyetin isnâdında da Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî olduğu gibi, birinci rivâyetin isnâdında ayrıca Abdullah b. Dâvûd, İsmâil b. Ayyâş ve Sevr b. Yezîd adlı zayıf ravîler de bulunmaktadır.<sup>42</sup> Bu bağlamda Muhittin Uysal'ın Elbânî'nin bu hadisle ilgili verdiği "mevzû" hükmünün ikinci rivâyetle ilgili olduğuna işaret eden sözleri<sup>43</sup> Elbânî'nin bizatihi kendi sözleriyle geçersiz kalmaktadır.<sup>44</sup>

Hadisi "Yün elbise giyin ki, imanın tadını kalplerinizde bulasınız. Yün elbise giyin ki, az yiyecek insanlar haline gelin. Yün elbise giyin ki, âhirette onunla tanının. Çünkü yün elbiseye bakmak,<sup>45</sup> tefekkür imkânı verir, tefekkürse hikmeti beraberinde getirir. Hikmet içlerinizde/damarlarınızda kan gibi dolaşır." lafzıyla muhtasar olarak aralarında Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî'nin yer almadığı farklı bir tarîkten Ebû Ümâme'den rivâyet eden Deylemî'nin<sup>46</sup> isnâdında Dârekutnî'nin hakkında "O ve ve amca oğlu Alî b. Muhammed (aslı olmayan) nüshalar ile münker hadisler rivâyet eder" dediği Abdurrahmân b. Muhammed el-Mervezî<sup>47</sup> ile kaynaklarda meşhûr bir yalancı olduğu belirtilen Ahmed b. Abdullah el-Cûveybârî<sup>48</sup> ve Hatîb el-Bağdâdî tarafından "mechûl" kabul edilen kardeşi Muhammed b. Abdullah el-Cûveybârî<sup>49</sup> bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetin sıhhat yönünden ilgili lafzı desteklemesi mümkün değildir.<sup>50</sup>

İsnâda dair zikrettiğimiz bütün bu hususlara ilaveten hadisin metnine yönelik önemli bir noktaya da işaret etmek gerekmektedir. Kıyafet ile iman arasında doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Senedi itibarıyla hadis hakkında sonuçta "çok zayıf" değerlendirmesi yapmamıza rağmen, yünden dokunmuş bir elbiseyi giyme ile imanın tadını alma arasında doğrudan bir ilişki kurulması; onu, metni bakımından da problemlî hâle getirmektedir. En doğrusunu Allah bilir.

## 1.2. "İmanın tadına varmaktan mutluluk duyan kimse yün elbise giysin."

### Hadisi

Hadisi bu lafızla Deylemî,<sup>51</sup> "İmanın tadına varmaktan mutluluk duyan kimse yün elbise giysin ve (koyunun iki bacağını uylukları arasına almak suretiyle) koyununu sağşın." lafzıyla İbn Adî ve ondan rivâyetle Zehebî Ebû Hureyre'den rivâyet etmişlerdir.<sup>52</sup> Hadis isnâdındaki ravîlerden Süleymân b. Erkam nedeniyle çok zayıftır. Süleymân b. Erkam hakkında cerh ve ta'dîl ulemâsının genel kanaati onun "metrûk" bir ravî olduğu yönündedir.<sup>53</sup> Başta İbn Adî olmak üzere hadis ulemâsı bu rivâyeti onun

Dâru'l-Âsime, 1416/1995), 912 (No. 6459).

<sup>42</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daiife ve'l-mevzûa*, 1/207-208.

<sup>43</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 318.

<sup>44</sup> bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daiife ve'l-mevzûa*, 1/208.

<sup>45</sup> Mevcut baskıda "Çünkü yün elbiseye bakmak" ifadesi tashîf sonucu olsa gerek "Çünkü sıdka/doğruluğa bakmak" şekline dönüşmüştür.

<sup>46</sup> Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye, *Müsnedü'l-firdevs* (*Müsnedü firdevsi'l-ahbâr/Firdevsi'l-ahbâr bi mesûri'l-hitâb*), nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/19-20 (No. 4034).

<sup>47</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 3/429 (No. 1682).

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/106-108 (No. 421).

<sup>49</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, ts.), 12/64 (No. 6456); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/239 (No. 836).

<sup>50</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daiife ve'l-mevzûa*, 1/208.

<sup>51</sup> Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, 3/536 (No. 5671).

<sup>52</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 3/1102; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/196.

<sup>53</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 3/1100-1101; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/13-14 (No. 4612); Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/196 (No. 3427); a.mlf., *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu riwâye fi'l-Kütübî's-sitte*, nşr. Muhammed

münker rivâyetleri arasında zikretmektedirler.<sup>54</sup> Zehebî'nin işaret ettiği üzere İbn Adî onun yirmiden fazla münker rivâyetini zikretmiştir.<sup>55</sup> Süleymân b. Erkam nedeniyle İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) hadisin "mevzû" olduğunu söylemişler,<sup>56</sup> Şevkânî "mevzû" olduğunu belirttiikten sonra sahîh olmayan başka tarîkleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Amr Abdülmun'im ise isnâdının "vâhin cidden/çok vâhi" olduğunu belirtmektedir.<sup>58</sup> Şevkânî'nin sahîh olmayan tarîklerle geldiğini ifade ettiği rivâyetleri hadisin şâhidleri/şevâhidi olarak kabul eden İbn Arrâk ve Fettenî bu şâhidlerden dolayı hadis hakkında "hasen" değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>59</sup> Söz konusu şâhidler muhtelif lafızlarla rivâyet edilmiş bunlardan hiçbirisi sıhhat açısından şâhid olmaya elverişli hadisler değildir. Örneğin "Allah ile oturmaktan mutluluk duyan kimse yün ehliyle beraber otursun."<sup>60</sup> lafızıyla Ebû Hureyre'den merfû olarak rivâyet edilen hadisin isnâdında daha önce yalancı olduğu belirtilen Ahmed b. Abdullah el-Cûveybârî olduğu için "mevzû" sayılmıştır.<sup>61</sup> Hadisin Ebû Hureyre'den merfû olarak "Yün elbise giyen, koyunu sağan ve dişi eşeğe binen kimsenin içinde/kalbinde kibirden bir şey bulunmaz."<sup>62</sup> lafızıyla rivâyet edilen diğer bir şâhidi isnâdındaki "zayıf" olan Abdurrahmân b. Sa'd b. Ammâr b. Sa'd el-Kuraz el-Müezzîn el-Medenî<sup>63</sup> ile "metrûk" olan Abdullah b. Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî<sup>64</sup> nedeniyle çok zayıftır. Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ını tahkik eden Muhtâr Ahmed en-Nedvî her iki ravî nedeniyle hadisin isnâdı hakkında "çok zayıf" değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>65</sup> Bu lafızla hadisi zikreden İbn Arrâk ve Fettenî hadisin sıhhatine dair bir şey söylememişlerdir.<sup>66</sup> Hadisin benzer bir şekilde "Yün elbise giymek, mü'minlerin fakirleriyle birlikte oturmak, eşeğe binmek ve (keçinin iki bacağına uyluklar arasına almak, devenin iki bacağına ise bağlamak suretiyle) dişi keçiyi veya deveyi sağlamak kibirden beraattir/temiz olmaktır."<sup>67</sup> lafızıyla Ebû Hureyre'den merfû olarak rivâyet edilen diğer şâhidi de isnâdındaki Ahmed tarafından yalancılıkla itham edilen "metrûk" ravî el-Kâsım b. Abdullah b. Ömer el-Ömerî<sup>68</sup> nedeniyle nedeniyle çok zayıftır. Ebû Nuaym hadisin ardından "Bu hadis garîb bir hadis olup biz bu hadisi merfû olarak sadece el-Kâsım'ın Zeyd b. Eslem'den hadisi olarak bilmekteyiz. Bu hadisi Vekî' b. el-Cerrâh Hârîce b. Mus'ab kanalıyla Zeyd b. Eslem'den mürsel olarak rivâyet

'Avvâme - Ahmed Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'ân, 1413/1992), 1/456 (No. 2068); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/152-153 (No. 2627); a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, 404 (No. 2547).

<sup>54</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duaî'î'r-ricâl*, 3/1101-1105; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/196.

<sup>55</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/196.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245, 246; İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *Zahîretü'l-huffâz el-muhrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz*, nşr. Abdurrahmân b. Abdülcebbar el-Feryevâî (Riyâd: Dârü's-Selef, 1416/1996), 4/2298 (No. 5341).

<sup>57</sup> Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, 192 (No. 14).

<sup>58</sup> Amr Abdülmun'im Selîm, *Savni'ş-şer'i'l-hanîf*, 2/263 (No. 392).

<sup>59</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şeria*, 2/273-274 (No. 25); 2/268 (No. 2); Fettenî, *Tezkiretü'l-mevozûât*, 157.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245; Süyûtî, *el-Le'âlî'l-masnâa*, 2/224; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şeria*, 2/268 (No. 2); Fettenî, *Tezkiretü'l-mevozûât*, 157; Amr Abdülmun'im Selîm, *Savni'ş-şer'i'l-hanîf*, 2/263-264 (No. 393).

<sup>62</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/1623; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/153 (No. 6164).

<sup>63</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/1621-1623; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/629 (No. 3203); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 579 (No. 3898).

<sup>64</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/558 (No. 2752); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 511 (No. 3376).

<sup>65</sup> 11/147-148, 5753 nolu dipnot.

<sup>66</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şeria*, 2/273; Fettenî, *Tezkiretü'l-mevozûât*, 157.

<sup>67</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 3/229; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/153 (No. 6161); Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, 2/11 (No. 2093).

<sup>68</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 2/128 (No. 4515); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 792 (No. 5503).

etmiştir.<sup>69</sup> diyerek hadisin zayıf olduğunu ifade etmek istemiştir. Beyhakî hadisin Ebû Hureyre'den farklı iki merfû tarîki ile Câbir b. Abdullah'dan hükmen merfû başka bir rivâyetini aktarmak suretiyle hadisin zayıf olduğunu ima etmiştir.<sup>70</sup> Hadise *el-Le'âli'l-masnûa* adlı eserinde Ebû Nuaym rivâyetiyle yer veren Süyûtî hadisin ardından Ebû Nuaym'ın sözüyle Beyhakî'nin ilgili tarîklerine işaret etmekle yetinmiş hadisin sıhhatine dair bir ifade kullanmazken,<sup>71</sup> *el-Câmi'u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* adlı eserinde hadisi Ebû Nuaym ve Beyhakî'nin ilgili eserlerinde rivâyet ettiğini ifade ettikten sonra hadise “zayıf” rumuzuyla işaret etmiştir.<sup>72</sup> Zeynüddîn el-İrâkî, el-Kâsım el-Ömerî'nin “çok zayıf” olduğunu ifade ederken,<sup>73</sup> Münâvî, Zeynüddîn el-İrâkî'den naklen “zayıf” olduğunu belirttiği el-Kâsım el-Ömerî'den dolayı hadis hakkında “zayıf” değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>74</sup> Münzirî, Beyhakî rivâyetiyle yer verdiği bu hadisin zayıflığına “rivâyet edildiğine göre” diyerek temrîz sigasıyla işaret etmiştir.<sup>75</sup> Elbânî ve Muhtâr Ahmed en-Nedvî, el-Kâsım el-Ömerî nedeniyle hadis hakkında “çok zayıf” değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>76</sup> Bu lafızla hadisi Beyhakî'den naklen zikreden İbn Arrâk hadisin sıhhatine dair bir şey söylememiştir.<sup>77</sup> Gazzâlî *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde rivâyete benzer bir lafızla yer vermiştir.<sup>78</sup> Hadis ilgili lafızla Vekî' b. el-Cerrâh ve ondan rivâyetle Hennâd b. Serî (ö. 243/857) tarafından Hârice b. Mus'ab kanalıyla Zeyd b. Eslem'den mürsel-merfû olarak da rivâyet edilmiştir.<sup>79</sup> İbn Adî de bu hadisi mürsel-merfû olarak “yün elbise giymek” lafzına yer vermeden muhtasar olarak Vekî' b. el-Cerrâh ⇒ Hârice b. Mus'ab ⇒ Zeyd b. Eslem kanalıyla rivâyet rivâyet etmiştir.<sup>80</sup> Bu rivâyet, mürsel olduğundan ve ayrıca isnâdında “metrûk” olup yalancılıkla itham edilen Hârice b. Mus'ab<sup>81</sup> yer aldığından dolayı isnâd bakımından çok zayıftır.<sup>82</sup> Hadisin Câbir b. Abdullah'dan hükmen merfû olarak gelen lafzı şöyledir: “Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: Kimde şu hasletler bulunursa onda kibirden bir şey bulunmadığını size haber vereceğim: (Koyunun iki bacağını uyluklar arasına almak suretiyle) dişi koyun sağlamak, eşeğe binmek, yün elbise giymek, mü'minlerin fakirleriyle birlikte oturmak ve sizden birinizin ailesiyle birlikte yemek yemesi.”<sup>83</sup> Isnâdındaki Mûsâ b. Ubeyde er-Rebezî adlı

<sup>69</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 3/229. bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa*, 2/225.

<sup>70</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/153 (No. 6161-6163). bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa*, 2/225.

<sup>71</sup> Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa*, 2/225.

<sup>72</sup> Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, 188 (No. 3131).

<sup>73</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408/1987), 5/2051-2052 (No. 3243). bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/258.

<sup>74</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/258 (No. 3131); a.mlf., *et-Teyisîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 3/88 (No. 3131).

<sup>75</sup> Münzirî, *Zekiyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî, et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadisi's-şerîf* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 407 (No. 3076). bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/258; a.mlf., *et-Teyisîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 3/88.

<sup>76</sup> Elbânî, *Daifü'l-Câmi'i's-sağîr*, 342 (No. 2324); a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâife ve'l-mevzûa*, 4/167-168 (No. 1670); a.mlf., *Da'ifu'l-Terğîb ve't-terhîb*, 2/41 (No. 1266/6); Muhtâr Ahmed en-Nedvî, *Şu'abü'l-îmân Tahkîki*, 11/146-147, 5751 nolu dipnot.

<sup>77</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, 2/273-274.

<sup>78</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/388.

<sup>79</sup> Vekî' b. el-Cerrâh, Vekî' b. el-Cerrâh er-Ruâsi, *Kitâbü'z-Zühhd* (Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1424/2003), 69 (No. 358); Hennâd, Hennâd b. Serî. *Kitâbü'z-Zühhd*, nşr. Abdurrahmân b. Abdülcebbar el-Firyevâi (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ' li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406/1985), 2/427.

<sup>80</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/923.

<sup>81</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/362 (No. 1303); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 283 (No. 1622).

<sup>82</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâife ve'l-mevzûa*, 4/167; Muhtâr Ahmed en-Nedvî, *Şu'abü'l-îmân Tahkîki*, 11/147, 5752 nolu dipnot.

<sup>83</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 5/153 (No. 6163). bk. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2015.



“zayıf” ravi<sup>84</sup> nediyle hadis bu lafızla da zayıftır.<sup>85</sup> Hadisin diğer bir şahidi olarak kaynaklarda İbn Abbâs’ın şu sözü nakledilmektedir: “Hz. Peygamber üstünde yün bir elbise varken vefat etti. Üstündeki bu yün elbisede bazıları deri olan on bir yama vardı. Hz. Ebû Bekir de üstünde yün bir elbise varken vefat etti. Üstündeki bu yün elbisede bazıları deri olan on iki yama vardı. Hz. Ömer de üstünde yün bir elbise varken vefat etti. Üstündeki bu yün elbisede bazıları deri olan on üç yama vardı.” Hadisi bu lafızla İbnü’l-Cevzî rivâyet ettikten sonra şöyle demiştir: “Bu Hz. Peygamber adına uydurulmuş bir hadistir. İsnâdında meçhûl ve yalancı ravîler vardır. İsnâddaki Hennâd b. İbrâhîm en-Nesefî (yalancılıkla) itham edilmiş zayıf ravîlerdendir.<sup>86</sup> Mukâtil b. Süleymân ise yalancılarıdır.<sup>87</sup> Nesâî onun hakkında şöyle demiştir: Mukâtil Hz. Peygamber adına hadis uydururdu. İsnâdda Hennâd b. İbrâhîm en-Nesefî ile Mukâtil b. Süleymân arasında yer alan ravîler ise meçhûldürler.”<sup>88</sup> Hadise İbnü’l-Cevzî’nin rivâyetiyle yer veren Süyûtî, İbnü’l-Cevzî’nin hadisin sıhhatine yönelik sözlerine yer vermiş kendi görüşüne dair bir hüküm beyânında bulunmamıştır.<sup>89</sup> Hadise bu lafızla yer veren Fettenî “mevzû” olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup>

### 1.3. “Kalplerinizi yün elbiseler giyerek nurlandırın. Çünkü yün elbise dünyada bir tevazu âlâmeti, âhirette ise nurdur. Dininizi insanların övgü ve senâlarıyla ifsâd etmeyin.” Hadisi

Hadis kaynaklarında tespit edilemeyen bu rivâyete ilgili lafızla *Avârifü’l-maârif* adlı eserinde herhangi bir isnâd zikretmeden yer veren Sühreverdî (ö. 632/1234), daha sonra güzel elbisenin sadece nefsin tezkiye edilip kötülüklerinden emin olunduktan sonra giyilebileceğini belirtmiştir. O, kalın kumaştan imal edilen gösterişsiz kıyafetler giymenin daha uygun olduğu kanaatindedir.<sup>91</sup>

### 1.4. “Amellerin efendisi açlık, nefsin horlanması ise yün elbise giymektir.” Hadisi

Gazzâlî’nin *İhyâ ü ulûmi’-d-dîn*’de merfû olarak zikrettiği bu hadis<sup>92</sup> hakkında Zeynüddîn el-İrâkî “Bir aslını bulamadım” derken, Tâcüddîn es-Sübki “Bir senedini bulamadım” demiştir.<sup>93</sup>

### 1.5. “Yün elbise giyinin, elbise paçasını sıvayın (çemreyin) ve karınları yarlarına kadar doyurun ki göklerin melekûtuna giresiniz.” Hadisi

İmam Gazzâlî tarafından *İhyâ ü ulûmi’-d-dîn*’de Hasan-ı Basrî kanalıyla Ebû Hureyre’den

<sup>84</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 2/306 (No. 5715); İbn Hacer, *Takrîbü’l-t-Tehzîb*, 983 (No. 7038).

<sup>85</sup> Muhtâr Ahmed en-Nedvî, *Şu’abü’l-imân Tahkîki*, 11/147, 5752 nolu dipnot.

<sup>86</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/97-98 (No. 7440); Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4/310 (No. 9254).

<sup>87</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 2/290 (No. 5613); İbn Hacer, *Takrîbü’l-t-Tehzîb*, 967 (No. 6916).

<sup>88</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/245-246.

<sup>89</sup> Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnâa*, 2/224.

<sup>90</sup> Fettenî, *Tezkiretü’l-mevzûât*, 157.

<sup>91</sup> Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, 390-392. bk. Akşemseddin, *Defu metâ’imi’s-süfîyye*, 8 (Sühreverdî’den naklen).

<sup>92</sup> Gazzâlî, *İhyâ ü ulûmi’-d-dîn*, 3/88. bk. Akşemseddin, *Defu metâ’imi’s-süfîyye*, 10 (Gazzâlî’den naklen).

<sup>93</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâ ü ulûmi’-d-dîn*, 4/1595 (No. 2470). bk. Muhammed Emîn el-İrâkî, *el-Mevzûât fi’l-İhyâ’ ev el-i’tibâr fi Hamli’l-esfâr*, nşr. Ali Rızâ b. Abdullah (Beyrut: Mektebetü Lîne, 1414/1993), 74 (No. 145).

merfû olarak nakledilen bu hadis<sup>94</sup> hakkında Zeynüddîn el-İrâkî “Ebû Mansûr ed-Deylemî *Müsnedü'l-Firdevs'te*<sup>95</sup> zayıf bir isnâdla rivâyet etmiştir.” derken, Tâcüddîn es-Sübkî “Bir senedini bulamadım” demiştir.<sup>96</sup>

## 1.6. “Yün elbise giyinin ve karınları yarlarına kadar doyurun. Çünkü böyle yapmak peygamberlikten bir cüzdür.” Hadisi

Akşemseddin'in, *Ahlasu'l-hâlisa* adlı eserin müellifi Ali b. Mahmûd b. Muhammed el-Bedahşânî (ö. 909/1503 sonrası) tarafından Enes b. Mâlik'den merfû olarak rivâyet edildiğini belirttiği bu hadis,<sup>97</sup> kaynaklarda aynı lafızla Ebû Saîd el-Hudrî tarafından da rivâyet edilmiştir.<sup>98</sup> Hadisi Enes b. Mâlik'den zayıf bir isnâdla Deylemî rivâyet etmiştir.<sup>99</sup> Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti hakkında Zeynüddîn el-İrâkî “Bir aslını bulamadım” derken, Tâcüddîn es-Sübkî “Bir senedini bulamadım” demiştir.<sup>100</sup>

## 2. Hz. Peygamber'in Yün Elbise Giydiğinden Söz Eden Merfû Hadisler

Hz. Peygamber'in yün elbise giydiğinden söz eden birçok merfû hadis vardır. Bunlar içinde mutasavvıf ulemânın eserlerinde en çok zikrettikleri iki hadis şunlardır:

### 2.1. “Hz. Peygamber kölenin davetine icabet eder, eşeğe biner ve yün elbise giyinirdi.” Hadisi

Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) “Hz. Peygamber yün elbise giyinir ve eşeğe binerdi” lafzıyla herhangi bir isnâd zikretmeden “Sahâbîlerden biri dedi ki” şeklinde naklettiği,<sup>101</sup> Gazzâlî'nin “Hz. Peygamber eşeğe biner ve yün elbise giyinirdi. ...” lafzıyla Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak aktardığı,<sup>102</sup> Akşemseddin'in ise yukarıdaki lafızla Enes b. Mâlik'den rivâyet edildiğini belirttiği bu hadis,<sup>103</sup> kaynaklarda benzer lafızlarla ayrıca Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Eyyüb el-Ensârî ve Ebû Hureyre tarafından müsned-merfû, Hasan-ı Basrî tarafından da mürsel-merfû olarak da rivâyet edilmiştir. Hadisi Enes b. Mâlik'den Ebû Dâvûd Tayâlisî, Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Asâkir;<sup>104</sup> Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, Hâkim, Begavî, İbn Asâkir ve

<sup>94</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 3/89. bk. Akşemseddin, *Defu metâ'ini's-süfiyye*, 10 (Gazzâlî'den naklen).

<sup>95</sup> Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, 1/102 (No. 338). ay. bk. 1/103 (No. 339) Enes b. Mâlik'den.

<sup>96</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 4/1598 (No. 2478).

<sup>97</sup> Akşemseddin, *Defu metâ'ini's-süfiyye*, 10-11. krş. İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Buhârî, *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm* [bk. Seyyid Alizâde Ya'kûb b. Ali, *Mefâtihu'l-cinân fi şerhi Şir'ati'l-İslâm*, nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011)], 344.

<sup>98</sup> bk. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 4/1596 (No. 2471).

<sup>99</sup> Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs*, 1/103 (No. 339).

<sup>100</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 4/1596 (No. 2471). bk. Muhammed Emîn el-İrâkî, *el-Mevzûât fi'l-İhyâ' ev el-i'tibâr fi Hamli'l-esfâr*, 74 (No. 146).

<sup>101</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 65.

<sup>102</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 4/245.

<sup>103</sup> Akşemseddin, *Defu metâ'ini's-süfiyye*, 8-9.

<sup>104</sup> Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân, *el-Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., 285 (No. 2148); nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hecl li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1419/1999), 3/606 (No. 2262); Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, Abdullâh b. Muhammed, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, nşr. Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1418/1998), 3/490 (No. 754); Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Muvazzahu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1982), 2/459; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/74-75, 75. bk. İbnü'l-Kayserânî, *Sa'fetü't-tasavvuf*, 53 (senedsiz); Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 70 (senedsiz).

Heysemî'nin belirttiğine göre *el-Mu'cemü'l-kebîr* adlı eserinde<sup>105</sup> Taberânî;<sup>106</sup> Ebû Eyyûb el-Ensârî'den Ebû's-Şeyh el-İsfahânî ve İbn Asâkir;<sup>107</sup> Ebû Hureyre'den de İbn Adî rivâyet etmiştir.<sup>108</sup>

**Ebû Mûsâ el-Eş'arî** rivâyeti hakkında Hâkim hadisin Şeyhayn'ın şartına göre sahîh bir hadis olup onlar tarafından rivâyet edilmediğini söylemiş, Zehebî de *Telhîs*'de ona bu hususta muvâfakat etmiştir.<sup>109</sup> Heysemî "Bu hadisi Taberânî rivâyet etmiş olup ricâlî, *Sahîh*'in ricâlîdir. Bezzâr ise hadisi muhtasar olarak rivâyet etmiştir." demiştir.<sup>110</sup> Hâkim ve Zehebî'nin görüşlerini aktaran Elbânî hadisin her ikisinin de dediği gibi sahîh olduğunu ifade etmiştir.<sup>111</sup> Hadisi farklı bir tarîkten rivâyet eden Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh* adlı eserini tahkîk eden Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân, Sâbit b. es-Sümeida' (el-Antâkî) adlı ravînin mechûlü'l-hâl olması<sup>112</sup> nedeniyle isnâdı zayıf görmekle beraber hadisin mevcut mütebaâtlarıyla birlikte hasen olduğunu belirtmektedir.<sup>113</sup>

**Ebû Eyyûb el-Ensârî** hadisi olarak *el-Câmi u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir* adlı eserinde hadise İbn Asâkir rivâyetiyle yer veren Süyûtî rivâyetin ardından hadise "zayıf" rumuzuyla işaret etmiştir.<sup>114</sup> Hadisi İbn Asâkir rivâyetiyle iki yerde zikreden Zeynüddîn el-İrâkî hadisin sıhhatine yönelik bir ifade kullanmazken,<sup>115</sup> Münâvî, Zeynüddîn el-İrâkî'nin bu hadis hakkında "İsnâdında Yahyâ b. Ya'lâ el-Eslemî"<sup>116</sup> vardır ki, onu zayıf görmüşlerdir.<sup>117</sup> Yine hocası el-Muhtâr (b. Nâfî') et-Temîmî<sup>118</sup> de zayıftır." dediğini nakletmiştir.<sup>119</sup> *Feyzü'l-kadîr* adlı eserinde ilgili ifadeyi nakletmekle yetinen Münâvî kendi görüşüne dair bir ifade kullanmayarak Zeynüddîn el-İrâkî'nin görüşüne katıldığını ima etmiş,<sup>120</sup> *et-Teysîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* adlı eserinde ise ilgili ifadeyi nakletmediği gibi hadisin sıhhatine dair kanaatini de ortaya koymamıştır.<sup>121</sup> Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh* adlı eserin muhakkıkı Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân da

<sup>105</sup> Taberânî'nin başta *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i olmak üzere diğer iki *Mu'cem*'i ile *Müsnedü's-Şâmiyyîn* adlı eserinin mevcut baskılarında Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivâyeti olarak bu hadise rastlanmamıştır. Bu durum Heysemî'nin esas aldığı *el-Mu'cemü'l-kebîr* nüshasının farklı olduğunu göstermektedir.

<sup>106</sup> Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/231 (No. 327); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/61; Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *el-Envâr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr*, nşr. İbrâhîm el-Ya'kûbî (Dimaşk: Dârü'l-Mektebî, 1416/1995), 1/530-531 (N. 784); İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/76-77; Heysemî, Nûruddîn Alî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 9/20. bk. Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 3/88.

<sup>107</sup> Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/229-230 (No. 326); İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/77.

<sup>108</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafî'r-ricâl*, 5/1688.

<sup>109</sup> Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, 1/61.

<sup>110</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 9/20.

<sup>111</sup> Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1415/1995), 5/159.

<sup>112</sup> Ricâl Kitaplarında hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. bk. Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh Tahkîki*, 2/231, 327 nolu dipnot.

<sup>113</sup> Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/231.

<sup>114</sup> Süyûtî, *el-Câmi u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*, 433 (No. 7032).

<sup>115</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2052 (No. 3244); 5/2288 (No. 3632).

<sup>116</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/415 (No. 9657).

<sup>117</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 1/380 (kendi kanaati); 4/1638 (Ebû Hâtım ve diğerlerinden naklen zayıf).

<sup>118</sup> Münâvî'nin el-Muhtâr et-Temîmî şeklinde kaydettiği bu isim Ebû's-Şeyh el-İsfahânî ve İbn Asâkir tarafından Muhtâr et-Temîmî şeklinde zaptedilmiştir. Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/229-230 (No. 326); İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 4/77. Doğrusu Muhtâr b. Nâfî' et-Temîmî'dir. bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/80 (No. 8381).

<sup>119</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/275 (No. 7032).

<sup>120</sup> Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5/274-275 (No. 7032);

<sup>121</sup> Münâvî, *et-Teysîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 5/259-260 (No. 7032).



isnâdda yer alan Kürz (b. Vebera) el-Hârisî'nin<sup>122</sup> mechlûl'l-hâl durumuna<sup>123</sup> ek olarak Zeynüddîn el-İrâkî gibi ilgili iki ravî nedeniyle hadisin isnâdını zayıf görmüştür.<sup>124</sup> Elbânî ise bu rivâyet hakkında hasen değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>125</sup>

**Ebû Hureyre** rivâyeti olarak hadisi tahrîc eden İbn Adî rivâyetin ardından "Bu hadis mahfûz değildir.<sup>126</sup> Ömer b. Yezîd el-Ezdî<sup>127</sup> münkerü'l-hadis'tir." demiş,<sup>128</sup> bu sözü ondan nakleden Elbânî sükût ederek zımnen İbn Adî'nin hükmünü ikrar etmiştir.<sup>129</sup>

"Hasan-ı Basrî dedi ki ..." diyerek uzun bir lafızla **mürsel-merfû** olarak hadise yer veren Gazzâlî âdeti olduğu üzere herhangi bir sened zikretmemiştir.<sup>130</sup> *İhyâ ü ulûmi'd-dîn*'de geçen hadislerin tahrîcini yapan Zeynüddîn el-İrâkî, ilgili rivâyete yer verdikten sonra sıhhatine dair bir şey söylememiş ancak hadisin başta Ebû Eyyûb el-Ensârî hadisi olmak üzere muhtelif şâhidlerini zikretmiştir.<sup>131</sup>

Hadisin mevcut şevâhid ve mütebaâtını zikreden Elbânî bunlar hakkında tek tek konuştuğundan sonra mecmûu turukuyla hadisin hasen olduğu kanaatine ulaşmış,<sup>132</sup> Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân da onunla aynı kanaati paylaşmıştır.<sup>133</sup>

## 2.2. Hz. Peygamber'in Kendisi İçin Dokunan Enmâr Yününden Bir Cübbe Giydiğine Dair Hadis

İmam Gazzâlî tarafından *İhyâ ü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde sahâbî Sinân b. Sa'd'den nakille "Allah Rasûlüne enmâr yününden bir cübbe dukundu ve kenarlarına siyah bir şerit geçirildi. Cübbeyi giyince: Bakın ne kadar güzel! Ne kadar yumuşak! dedi. Sinân b. Saîd diyor ki: O ara Arabî birden ayağa kalktı ve: Ya Rasûlallah! Onu bana hediye et, dedi. Sinân devamla diyor ki: Allah Rasûlünden bir şey istendiğinde cimrilik yapmaz verirdi. Sinân şöyle devam eder. Hz. Peygamber cübbeyi o bedevîye verdi ve kendisine bir başka cübbe dokunmasını emretti. Ancak cübbe dokunurken Rasûlullah vefat etti." lafızıyla zikredilen bu hadisi,<sup>134</sup> Hâfiz Zeynüddîn el-İrâkî'nin kaydettiğine göre Ebû Dâvûd

<sup>122</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 5/79-83; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Annaût - Hüseyin el-Esed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 6/84-86 (No. 20); Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 1/78-79; 2/636-637; 7/351; a.m.f., *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa*, 1/478-479.

<sup>123</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 1/78-79; 2/636-637; 7/351; a.m.f., *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa*, 1/478-479.

<sup>124</sup> Ebû Ş-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/230.

<sup>125</sup> Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdetuh* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 2/887 (No. 4946).

<sup>126</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 5/1688.

<sup>127</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/231 (No. 6250); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4/340 (No. 1069).

<sup>128</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 5/1687. bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/231 (No. 6250); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 4/340 (No. 1069).

<sup>129</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 5/159.

<sup>130</sup> Gazzâlî, *İhyâ ü ulûmi'd-dîn*, 4/245.

<sup>131</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2052 (No. 3244); 5/2288 (No. 3632).

<sup>132</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 5/158-160 (No. 2125); a.m.f., *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdetuh*, 2/887 (No. 4946).

<sup>133</sup> Ebû Ş-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, 2/231.

<sup>134</sup> *İhyâ ü ulûmi'd-dîn*, 4/247. Akşemseddin, Gazzâlî'nin Sinân b. Saîd'den naklen bu hadisi zirettiğini ifade etmesine rağmen *İhyâ ü ulûmi'd-dîn*'in mevcut baskılarında bu sahâbî Sinân b. Sa'd şeklinde kayıtlıdır. *Def'u metâ'ini's-süfîyye*, 10. Ancak Zeynüddîn el-İrâkî ve Tâcüddîn es-Sübkî'nin de ifade ettikleri gibi bu sahâbî Sehl b. Sa'd'dır, zira sahâbe arasında Sinân b. Sa'd'ında biri yoktur. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2288-2289. Hadisi rivâyet eden Ebû Dâvûd Tayâlisî ve Taberânî de hadisi Sehl b. Sa'd'dan rivâyet etmişlerdir.

Tayâlisî<sup>135</sup> ve Taberânî<sup>136</sup> rivâyet etmişlerdir.<sup>137</sup> Hadis, Heysemî ve Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd'ın da belirttikleri gibi isnâdında yer alan zayıf ravî Zem'a b. Sâlih (el-Cenedî el-Yemânî)<sup>138</sup> nedeniyle zayıftır.<sup>139</sup>

### 3. Sahâbe ve Tâbiînün Yün Elbise Giydiklerinden Söz Eden Mevkûf ve Maktû Hadislere Genel Bir Bakış

Mutasavvıfların eserlerinde zikrettikleri sahâbilerin ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden söz eden "Hz. Fâtıma'nın (ö. 11/632 deve tüyünden/yünününden mamul bir kisâ (entari) giydiği",<sup>140</sup> "Selmân el-Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) sert/kalın (yünden) bir cübbe (kisâ) giydiği",<sup>141</sup> "Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ifadesiyle Bedir gazvesine katılmış yün elbise giyen yetmiş sahâbiye yetiştigi",<sup>142</sup> "Ashâb-ı Suffe'nin yün elbise giydiği ve sıcaktan dolayı terlediklerinde bu elbiselerinden ter kokusu yayıldığı",<sup>143</sup> "Kıldan/yünden imal edilmiş bir cübbesi ve kisâsı (elbisesi) olan Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) gece namazında bunları giydiği"<sup>144</sup> gibi birçok mevkûf ve maktû hadis vardır. İlgili dipnotlarda belirtildiği üzere bunların sahîh olanları olduğu gibi zayıf olanları da mevcuttur.

### Sonuç

Yün elbise giymenin sünnet olduğuna yönelik mutasavvıfların eserlerinde zikredilen delilleri, yün elbise giyilmesini teşvik eden şer'î merfû deliller ve o gün ki Arap toplumunun giyim kuşam tarzının bir gereği olarak Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün

<sup>135</sup> Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, 2/305 (No. 1045);

<sup>136</sup> Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ys., ts.), 6/178 (No. 5920).

<sup>137</sup> Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2288-2289 (No. 3633).

<sup>138</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/81 (No. 2904); a.mlf., *el-Kâşif*, 1/406 (No. 1653); İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 340 (No. 2046).

<sup>139</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 5/229; Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2288-2289 (No. 3633).

<sup>140</sup> İmam Gazzâlî tarafından Hz. Câbir'den rivâyet edildiği ifade edilen bu hadis hakkında [Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/247. bk. Akşemseddin, *Def'u metâ'ini's-süfiyye*, 10 (Gazzâlî'den naklen)] Zeynüddin el-İrâkî "Ebû Bekr b. Lâl (ö. 398/1007), *Mekârimü'l-Ahlâk*'ta zayıf bir isnâdla rivâyet etmiştir." demiştir. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2289 (No. 3634).

<sup>141</sup> Akşemseddin'in "hikâye edildiğine göre" diyerek temrîz sigasıyla mevkûf olarak naklettiği bu hadis [Akşemseddin, *Def'u metâ'ini's-süfiyye*, 11], benzer bir lafızla İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû'd-Derdâ'dan rivâyet ederken [İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed, *et-Tevoâdü' ve'l-humûl*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 170-171 (No. 147-148)], Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'de benzer bir lafızla Ebû'd-Derdâ'nın eşi Ümmü'd-Derdâ'dan benzer bir lafızla rivâyet etmiştir [Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 127 (No. 346)]. Elbânî, Buhârî rivâyetinin isnâdının hasen olduğunu belirtmektedir. Elbânî, *Sahîhu'l-Edebü'l-müfred li'l-İmâmî'l-Buhârî* (Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1415/1994), 138-139 (No. 263/346).

<sup>142</sup> Sühreverdî'nin herhangi bir sened zikretmeden rivâyet ettiği hadisi [Sühreverdî, *Avârîfü'l-ma'ârif*, 70], bu lafızla Ebû Nuaym el-İsfahânî ve ondan rivâyetle Mizzî mevkûf olarak rivâyet etmiştir [Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/134; Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002), 6/112-113. bk. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 48, 55]. Hadisin isnâdı hasendir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 6/112; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 48, 55.

<sup>143</sup> Gazzâlî'nin bu lafızla yer verdiği [Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/208] hadisi zikreden Zeynüddin el-İrâkî: "Hadisin bu ziyadeyle/lafızla Selmân el-Fârisî hadisinden vârid olduğunu" ifade etmiş [Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2246], Tâcüddin es-Sübkî ise hadisin ardından "Bir senedini bulamadım" demiştir. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, 5/2247.

<sup>144</sup> İmam Gazzâlî [Gazzâlî, *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/249. bk. 3/388] ve Akşemseddin'in [Akşemseddin, *Def'u metâ'ini's-süfiyye*, 10] "Ömer b. Abdülazîz'den rivâyet edildiğine göre" diyerek temrîz sigasıyla naklettikleri bu rivâyet hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

yün elbise giydiklerinden bahseden örfî merfû, mevkûf ve maktû deliller olmak üzere iki kısma ayırmak doğru olacaktır.

Yün elbise giyilmesini teşvik eden şer'î merfû deliller olarak zikredilen rivâyetlerin bir kısmı hadis kaynaklarında geçmeyen hadislerken diğer bir kısmı hadis ilmi açısından delil olmaya elverişli olmayan çok zayıf veya uydurma hadislerden oluşmaktadır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuda şöyle demektedir: "Sûfilerin kimisi yün elbise giyer ve Rasûlullâh'ın bunu giydiğini ifade eden hadisi ve güya yün elbise giymenin fazileti hususunda yapılan rivâyetleri delil getirir. Hz. Peygamber'in yün elbise giymesine gelince,<sup>145</sup> onun yün elbise giydiği doğrudur. ... Yün elbise giymenin faziletiyle ilgili rivâyetlere gelince; bunlar aslı olmayan mevzû/uydurma rivâyetlerdir."<sup>146</sup>

O gün ki Arap toplumunun giyim kuşam tarzının bir gereği olarak Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînün yün elbise giydiklerinden bahseden örfî merfû, mevkûf ve maktû delillere gelince bunlardan merfû olan iki hadisin biri hasen, diğeri ise zayıftır. Mevkûf olan rivâyetlerden biri zayıf, diğeri hadis kaynaklarında yer almazken, diğer ikisi isnâdları bakımından delil olmaya elverişli olan hasen hadislerdir. Maktû rivâyet olarak zikredilen tek hadis ise hadis kaynaklarında geçmemektedir.

Hadis kaynaklarında yer alan ilgili rivâyetler incelendiğinde sahâbenin de yaygın olarak yün elbise kullandığı görülmektedir. Dahası bizâtihi Rasûlullâh'ın yünden bir cübbesinin olduğu<sup>147</sup> ve vefat ettiğinde üzerinde yamalı bir yün elbise bulunduğuna<sup>148</sup> yönelik rivâyet vardır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) nakline göre sahâbîler, yağmur yağdığı vakit koyun gibi kokuyorlardı.<sup>149</sup> Tâbiûndan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de, "Bedir savaşına katılmış olan yetmiş sahâbiye yetiştim, bunların yün elbise dışında bir şey giydiklerini görmedim." sözünün sahibidir.<sup>150</sup>

Bazıları yukarıda zikredilen bu tür rivâyetlerden sahâbe ve tâbiînün de zaman zaman yün elbise kullandıkları anlaşılmaktadır. İlk asır sûfilerinin, her bakımdan üzerlerinde derin izler bırakan sahâbîleri ve tâbiîni, sûrette de taklit yoluna gitmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu noktada tasavvufun, başlangıçta bir zühd hareketi olduğu; zâhidliğin her şeyden önce nefse hoş gelen şeylerden uzak durmayı ve mütevazî davranmayı gerektirdiği hususu gözardı edilmemelidir. Yün elbise tercihlerinin temelinde, o gün için onun daha ucuz ve sevimsiz bir elbise oluşu yatmaktadır. O günden bugüne şartlar ve

<sup>145</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), Libâs, 10; Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), Tahâre, 77, 79 ve diğerleri Mugîre b. Şu'be'den. Hz. Âişe'nin rivâyetine göre Rasûlullah'ın (s.a.s.) kıldan dokunmuş bir elbise giydiğiyle ilgili hadisin değerlendirmesi için bk. Erdoğan Köycü, "Libas (Giyim-Kuşam)", *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis I*, (İstanbul: Lisans Yayınları, 2019), 364-365.

<sup>146</sup> İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsü'l-İblîs*, nşr. Eymen Sâlih (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), 200.

<sup>147</sup> Buhârî, Libâs, 10; Müslim, Tahâre, 77, 79; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), Tahâre, 60; Tirmizî, Libâs, 29, 30; a.m.lf., *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as (Beirut: Dâru'l-Hadis, 1405/1985), 8 (No. 68); Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünenü's-süğrâ*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), Tahâre, 65, 96; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), Tahâre, 59, Libâs, 4; Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beirut: Dâru Sâdir, 1398/1978), 4/244, 247, 251, 255.

<sup>148</sup> Buhârî, Farzu'l-Humus, 5; Libâs, 19; Müslim, Libâs, 34, 35; Ebû Dâvûd, Libâs, 5; Tirmizî, Libâs, 10; İbn Mâce, Libâs, 1; Ahmed, 4/66; 5/71, 379; 6/32, 131.

<sup>149</sup> Ebû Dâvûd, Libâs, 5; Tirmizî, Kıyâme, 38; İbn Mâce, Libâs, 4; Ahmed, 4/407-419.

<sup>150</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-ecliyâ*, 2/134; Mizzî, 6/112-113; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 70 (isnâdsız). Hadisin isnâdı hasendir. bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, 6/112; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 48, 55.

âdetlerin ne çok değiştiği kolayca anlaşılabilir. Çünkü yünden dokunmuş kumaşlar, günümüzde, çok pahalı olduğu için, onu yalnız ekonomik anlamda, çok varlıklı insanlar giyebilmektedir.

Oysa Hz. Peygamber zamanında ve onu takip eden dönemlerde yün elbisenin “tevazu” alâmeti sayıldığı, genel olarak kabul edilen bir husustur.<sup>151</sup> Nitekim Sühreverdî, sûfilerin yün elbiseyi diğer elbiselere öncelikle sebepleri olarak; dünyanın fânî olan zînetini terk etme, aldatıcı olan câzibesine kapılmama ve kanaatkâr davranma gibi hususları zikretmiştir.<sup>152</sup> Bununla birlikte, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) dikkat çektiği üzere,<sup>153</sup> yün elbise giymenin, sâdece sûfilere mahsus bir tutum olmadığına da altını çizmeliyiz.

Zikredilen bütün bu rivâyetler, gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse sahâbe ve tâbîn dönemlerinde yün elbiselerin, o dönemdeki mevcut örfün bir gereği olarak veya başka sebeplerle giyildiğini göstermektedir. Bu bağlamda yün elbise giymenin sünnet olduğuna dair anlayışın yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira bu konuya yönelik mutasavvıfların kitaplarında zikredilen mevcut rivâyetlere dayanarak yün elbise giymenin sünnet olduğunu iddia etmek çok zayıf veya uydurma hadisler üzerinden dinî bir anlayış ihdas etmekten başka bir şey değildir. Bununla birlikte zayıf hadislerle amel edilmesi, belli ölçüler içinde kabul edilebilir olmakla birlikte<sup>154</sup> mevzû hadislerle amel etmenin gerekçesini açıklamak mümkün değildir. Çünkü terğîb ve terhîb, kussalar ve fezâil-i a'mâl gibi konularda zayıf hadislerle amel etmenin cevâzına yönelik görüş genel kabul gören bir anlayıştır. Buna mukâbil hadis ulemâsının da ifade ettiği gibi mevzû hadislerle amel etmek, ister terğîb ve terhîble ilgili olsun, ister kussalarla, ister ahkâmla veya başka bir konuyla alakalı olsun kesinlikle haramdır.<sup>155</sup> Aynı şekilde mevzû haberleri, mevzû olduğunu beyan etmek ve uyarmak maksadının haricinde rivâyet etmek de kesin olarak haramdır.<sup>156</sup>

<sup>151</sup> Zekî Mübârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî*, 55; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 201; Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, 29; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 53.

<sup>152</sup> Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 70.-72.

<sup>153</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 464.

<sup>154</sup> Amellerin fazileti ile ilgili terğîb ve terhîb konularında zayıf hadislerle amel etmenin câiz olup olmadığı hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Naim, *Hadis Usûlü (Tecdîd Mukaddimesi)*, nşr. Mesut Çakır (İstanbul, Ravza Yayınları, 2009), 325-334; Muhammed Avvâme, *Hükmü'l-amel bi'l-hadîsi'd-daîf beyne'n-nazariyye ve't-tatbik ve'd-da'vâ*, (Cidde: Dârü'l-Minhâc – Medine-i Münevvere: Dârü'l-Yüsr, 1437/2017), 34-111; Ayşe Esra Şahyar, “Zayıf Hadislerle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (İstanbul 2003), 31-49; Salahattin Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, *Hadis Araştırmaları Tarih Usûl Tenkid Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 127-156.

<sup>155</sup> Ahmet Naim, *Hadis Usûlü (Tecdîd Mukaddimesi)*, 270; Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, 165-166.

<sup>156</sup> İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*, nşr. Nüreddin İbr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 98; Ahmet Naim, *Hadis Usûlü (Tecdîd Mukaddimesi)*, 270; Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1432/2011), 111.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.

Ahmet Naim. *Hadis Usûlü (Tecrîd Mukaddimesi)*. nşr. Mesut Çakır. İstanbul, Ravza Yayınları, 2009.

Akşemseddin, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Def‘u metâ‘ini’s-sûfiyye*. İstanbul Ün. Ktp. Nadir Eserler Bölümü, nr. 4786; Milli Kütüphane nr. 60 Zile 78/2, 19a-39b.

Amr Abdülmun‘im Selîm. *Savnü‘ş-şer‘i‘l-hanîf bi beyâni‘l-mevdû‘ ve‘d-daîf*. 2 Cilt. Tantâ: Dâru‘d-Diyâ‘, 1419-1420/1998-2000.

Aydınli, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.

Aydınli, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.

Aydınli, Abdullah. “Merfû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydınli, Abdullah. “Mevku’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/438-440. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Begavî, el-Hüseyn b. Mes‘ûd. *el-Envâr fi şemâ‘ili‘n-nebiyyi‘l-muhtâr*. nşr. İbrâhîm el-Ya‘kûbî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru‘l-Mektebî, 1416/1995.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu‘abü‘l-îmân*. nşr. Muhammed Sa‘îd Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1410/1990. nşr. Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 20 Cilt. Bombay (Hindistan): ed-Dâru‘l-Selefiyye, 1406/1986.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu‘l-Buhârî*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu‘ş-Şeyh. Riyâd: Dâru‘l-Selâm, 1420/1999.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü‘l-müfred*. nşr. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî. Beyrut: Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye, 1417/1997.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2009.

Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye. *Müsnedü‘l-firdevs (Müsnedü firdevsi‘l-ahbâr/Firdevsü‘l-ahbâr bi mesûri‘l-hitâb)*. nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1406/1986.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *es-Sünen*. (*Mevsûatü‘l-hadîsi‘ş-şerîf el-Kütübü‘l-s-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu‘ş-Şeyh. Riyâd: Dâru‘l-Selâm, 1420/1999.

Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü‘l-evliyâ‘ ve tabakâtü‘l-asfiyâ‘*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-Arabî, 1387/1967.

Ebü‘ş-Şeyh el-İsfahânî, Abdullâh b. Muhammed. *Ahlâku‘n-nebî ve âdâbüh*. nşr. Sâlih b. Muhammed el-Vüneyyân. 4 Cilt. Riyâd: Dâru‘l-Müslim, 1418/1998.

*Ebü‘t-Tayyib el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü‘l-Hak b. Emîr Ali ed-Diyânüvî. Avnü‘l-ma‘bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd (İbnü‘l-Kayyim’in Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd‘u ile birlikte)*. 6 Cilt (12 Cüz). Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1410/1990.

Efendioğlu, Mehmed. "Maktû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Daifu'l-Câmiî's-sağîr ve ziyâdetuh*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1990.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Daifu Süneni't-Tirmizî*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Da'ifu't-Tergîb ve't-terhîb*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Sahîhu'l-Câmiî's-sağîr ve ziyâdetuh*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Sahîhu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî*. Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1415/1994.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme*. 14(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*. 7(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV, 2001.

Fettenî, Muhammed Tâhir. *Tezkiretü'l-mevzûât* (Sonunda müellifin *Kânûnu'l-mevzûât ve'd-duafâ'* sı ile birlikte). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ ü 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Güngör, Haydar. "Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Kullanılan Kıyafetler". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4/8 (2016), 48-68.

Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Zehebî'nin *Telhîsu'l-Müstedrek*'i ile birlikte). 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*. nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1982.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *el-Müntehab min kitâbi'z-zühd ve'r-rekâik*. nşr. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/2000.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Hennâd, Hennâd b. Serî. *Kitâbü'z-Zühd*. nşr. Abdurrahmân b. Abdülcebbar el-Firyevâî. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ' li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406/1985.

Heysemî, Nûruddîn Alî. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.

Hücvîrî, Alî b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Mahmûd Ahmed Mâzî Ebu'l-Azâim. nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih – Tefkîk Alî Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.

İbn Adî, Abdullâh b. Adî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. nşr. Kurul. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr,



1405/1985.

İbn Arrâk, Alî b. Muhammed. *Tenzihü's-şerîa ani'l-ahbârî's-şeniâti'l-mevzûa*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981.

İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fadlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil evi'ctâze bi nevâhîhâ min vâridihâ ve ehlihâ*. nşr. Alî Şîrî. 70 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî. *el-Îlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. nşr. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevzûât*. nşr. Tevfîk Hamdân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî. *Telbîsü İblîs*. nşr. Eymen Sâlih. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1422/2001.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed. *et-Tevâdü' ve'l-humûl*. nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ'. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. nşr. Ebü'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1416/1995.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ'. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994;

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 2 Cilt. Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420/2000.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir. *Safvetü't-tasavvuf*. nşr. Ahmed eş-Serebâsî. Kâhire: Matbaatü Dâri't-Te'lîf, ts.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir. *Zahîretü'l-huffâz el-muhrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz (ez-Zahîre fi'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*. nşr. Abdurrahmân b. Abdülcebbâr el-Feryevâî. 5 Cilt. Riyâd: Dârü's-Selef, 1416/1996.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*. nşr. Nüreddîn İtr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed. 37 Cilt. Riyâd: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991.

İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Buhârî. *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm*. (bk. Seyyid Alizâde Ya'kûb b. Ali. *Mefâtihu'l-cinân fi şerhi Şir'ati'l-İslâm*. nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.

Köycü, Erdoğan. "Âyet Hadîs ve Kültür Bağlamında Libâs Literatürü Üzerine Bir



Deneme". *Siyâsi Sosyal Kültürel Yönleriyle Türkiye ve Rusya-3*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019, 239-258.

Köycü, Erdoğan. "Libas (Giyim-Kuşam)". *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis I*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2019, 355-376.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Abülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Matâbiu Müesseseti Dâri'ş-Şa'b, 1409/1989.

Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. *Tahrîcu ehâdîsi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408/1987.

Mahmûd et-Tahhân. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1432/2011.

Mehmet Ali Aynî. *Tasavvuf Tarihi*. haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Muhammed Avvâme. *Hükmü'l-amel bi'l-hadîsi'd-dâif beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk ve'd-da'vâ*. Cidde: Dâru'l-Minhâc – Medine-i Münevver: Dâru'l-Yûsr, 1437/2017.

Muhammed Emîn el-İrâkî. *el-Mevzûât fi'l-İhyâ' ev el-i'tibâr fi Hamli'l-esfâr*. nşr. Ali Rızâ b. Abdullah. Beyrut: Mektebetü Lîne, 1414/1993.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2002.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Teysîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. nşr. Mustafâ Muhammed ez-Zehebî. 6. Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1421/2000.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr min ehâdîsi'l-beşîri'nezzîr*. nşr. Ahmed Abdüsselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

Münzirî, Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi'ş-şerîf*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu'ş-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü's-sügrâ*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu'ş-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.

Öngören, Reşat. "Sûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Polat, Salahattin. "Zayıf Hadislerle Amel". *Hadis Araştırmaları Tarih Usûl Tenkid Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 127-156.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî et-Tûsî. *el-Lüma'*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1380/1960.

Seyyid Alizâde Ya'kûb b. Ali. *Mefâtîhu'l-cinân fi şerhi Şir'ati'l-İslâm*. nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.

Sühreverdi, Ömer b. Muhammed. *'Avârifü'l-ma'ârif*. nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih – Tefkîk Alî Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1427/2006.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Câmi' u's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cüz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevezûa*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Medrec ile'l-müddrec*. nşr. Subhî el-Bedrî, es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1400/1980.

Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (İstanbul 2003), 31-49.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. *el-Fevâidü'l-mecmûa*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Târîk b. 'Ivazullâh b. Muhammed ve 'Abdulmuhsin el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, ys., ts.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr (er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî)*. nşr. Muhammed Şükür Mahmûd el-Hâcc. 2 Cilt. Beyrut ve Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî ve Dâru 'Ammâr, 1405/1985.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.; nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru Hecl li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1419/1999.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi' u's-sahîh*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'âs. Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 1405/1985.

Uysal, Muhittin. *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*. Konya: Yediveren, 2004.

Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren, 2001.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Vekî' b. el-Cerrâh, er-Ruâsî. *Kitâbü'z-Zühd*. Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1424/2003.

Yananlı, Hüseyin Rahmi. "Tasavvufun Sözü ve Özü". Mehmed Ali Aynî *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, 331-347.

Yılmaz, Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2021.

Zeynüddîn el-İrâkî, Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-ahbâr* (bk. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. *Tahrîcu ehâdisi İhyâi 'ulûmi'd-dîn*. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1408/1987).

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*. nşr.

Muhammed 'Avvâme - Ahmed Muhammed el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Zekî Mübârek. *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*. 2 Cüz (1 Cilt halinde). Kâhire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.



## Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Toplumun Temel Yapıtışı Olarak Aile Kurumunun Korunması İçin Alınabilecek Tedbirler

Recep ÖNAL<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışmada toplumun çekirdeğini oluşturan aile kurumunun sağlam zemin üzerine kurulması, fonksiyonları ve sağlıklı bir biçimde devamı için alınabilecek tedbir ve önlemlerin neler olduğu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) perspektifinden tespit edilmeye çalışılacaktır. İmam Mâtürîdî, aile kurumuna insan neslinin çoğalması; dünya ve ahiret mutluluğunun kazanılması, dinî ve ahlakî değerlerin gelecek nesillere aktarılması vb. birey ve topluma yönelik fonksiyonundan dolayı büyük değer atfetmektedir. Bu anlamda telif ettiği eserlerinde huzurlu ve mutlu bir aile ortamının oluşturulması ve sürekliliğinin sağlanması için ne tür tedbirlerin alınması gerektiğine dair konulara yer vermektedir. Bu kapsamda Kur'an'da insanların nesillerini meşrû yollarla çoğaltmaya ve evliliklerin meşrû yollarla yapılmasına teşvik edildiğine dikkat çeken Mâtürîdî, aile kurumunu temelden sarsan, soy ve nesillerin bozulmasına sebep olan iffetsizlik, zina, eşcinsellik, livâta gibi gayr-i meşrû ilişkilerin yasaklandığını, bu yönde sert ve katı müeyyideler ortaya konarak (Mâide 5/5 ve Nûr 24/3) aile kurumunun korunmasına büyük önem verildiğini söylemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Mâtürîdî, Toplum, Aile, Evlilik.

Önal, Recep. (2023). "Makale Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Toplumun Temel Yapıtışı Olarak Aile Kurumunun Korunması İçin Alınabilecek Tedbirler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/1 (2023), 62-78. <https://doi.org/10.32711/tiad.1241485>

Geliş Tarihi	24.01.2023
Kabul Tarihi	30.03.2023
Yayın Tarihi	30.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Giresun, Türkiye, onal1975@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2571-9949Adı, Anabilim Dalı, Şehir, Ülke, E-Posta, ORCID



## Precautions to be taken for The Protection of The Family Institution as the Basic Building Block of Society in Māturīdī's System of Thought

RecepÖNAL<sup>2</sup>

### Abstract

In this study, it will be tried to determine from the perspective of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944) what measures and measures can be taken for the establishment of the family institution, which is the core of the society, on a solid ground, its functions and its healthy continuation. Imam Maturidi, the increase of the human generation to the family institution; gaining happiness in this world and the hereafter, transferring religious and moral values to future generations, etc. attaches great value due to its function towards the individual and society. In this sense, in his works he has written, he includes subjects about what kind of measures should be taken in order to create and maintain a peaceful and happy family environment. Māturīdī pointed out that the Qur'ān encourages people to reproduce their generations in legitimate ways and to make marriages legitimately, and said that illegitimate relationships such as immorality, adultery, homosexuality, sodomy, which undermine the institution of the family and cause the deterioration of lineages and generations, are prohibited.

**Keywords:** Kalam, Māturīdī, Society, Family, Marriage.

S Önal, Recep, "Precautions To Be Taken For The Protection Of The Family Institution As The Basic Building Block Of Society In Māturīdī's System Of Thought", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 62-78. <https://doi.org/10.32711/tiad.1241485>

Date of Submission	24.01.2023
Date of Acceptance	30.03.2023
Date of Publication	30.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>2</sup> Associate Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam, Giresun, Turkey, onal1975@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2571-9949

## Giriş

Aile kelimesinin anlamı ile ilgili yapılan tanımlamalar, toplumların ekonomik düzenleri, yönetimleri, dinsel tutumları, örf-adetleri ve gelenek-göreneklerine göre farklılık arz edebilmektedir.<sup>3</sup> Bu durum aileye ilişkin yapılan tanımlamalara bakıldığında açıkça anlaşılmaktadır. Bunlardan bir kısmını burada nakletmek istiyoruz. Bir tanıma göre aile; evlilik, kan ya da süt bağıyla birbirine bağlı bireylerin aynı çatı altında yaşadıkları ve oluşturduğu en küçük sosyal ve ekonomik birimdir.<sup>4</sup> Bir diğer tanım ise şöyledir: kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı bireylerden teşekkül etmiş bir gruptur.<sup>5</sup> Bir başka tarife göre de aile evlilik, soy ya da evlat edinme yoluyla bir araya gelip ortak bir evde yaşayan insan grubu” olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Netice olarak yapılan tüm bu tanımlamalarda dikkat çeken ortak husus aileyi oluşturan temel unsurların kadın, erkek ve çocuklardan oluşmasıdır. Dolayısıyla aile denildiğinde çoğu kez, çocuklarıyla özel bir konutta yaşayan bir erkekle bir kadın tarafından oluşturulan birim anlaşılmaktadır.

Bu tanımlamaların dışında ailenin tanımı ve aileyi oluşturan bireyler zamana, bölgeye, toplumsal yaşam ve ilişkilere göre de farklılık arz edebilmektedir. Nitekim bu durum dikkate alınarak ailenin geniş/birleşik/büyük aile ve çekirdek/dar/karı-koca aile şeklinde farklı türlerinden bahsedilerek aile tanımının yapıldığı görülmektedir.<sup>7</sup> Ailenin türlerinden birini oluşturan “geniş aile” ile birbirine bağlı küçük evler topluluğunda ya da aynı çatı altında yaşayan birçok çekirdek ailenin bir araya gelmesiyle oluşmuş zümre kastedilmektedir. Daha açık bir ifadeyle karı-koca, anne-baba, kardeş, çocuk-torun, nine-dede, gelin-damat, amca-dayı, hala-teyzelerden oluşan ve hepsi aynı çatı altında yaşayan kimselerin oluşturduğu gruptur. Çekirdek aile ile de karı-koca ve bekâr çocuklardan oluşan aile kastedilmektedir.<sup>8</sup> Geniş ailenin temel özellikleri birden fazla kuşağı içinde barındırması, geleneklere bağlı olması, akrabalık ilişkilerinin oldukça güçlü olması, çoğunlukla kırsal kesimde yaşaması, aile üyelerinin kalabalık olması ve ekonomik gelirlerin paylaşılmasıdır. Çekirdek ailenin temel özellikleri ise üye sayısının sınırlı olması, akrabalık bağlarının daha zayıf olması, genellikle kentsel mekânlarda yaşamasıdır.<sup>9</sup>

İmam Mâtürîdî de eserlerinde aile kavramı üzerinde durarak yukarıda zikredilen aile türlerinden bahsetmektedir. Ona göre, çekirdek aile baba-anne ve çocuklardan oluşan bir kurumdur. Bu kurumun ferleri arasında ayrıca ailenin büyümesine paralel olarak torunlar ve ihtiyaca binaen hizmetçiler de sayılabilir.<sup>10</sup> Bu durumda bu aile geniş aileyi

<sup>3</sup> Deniz Güler-Nazmi Ulutak, “Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile”, *Kurgu Dergisi* 11 (1992), 51.

<sup>4</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1996), 14; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2003), 25.

<sup>5</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay-Derya Kömürücü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 7.

<sup>6</sup> Özge Özgür Bayır, “Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü”, *Aile ve Çocukla Sosyal Hizmet*, ed. Yusuf Genç-Hasan Hüseyin Taylan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2018), 4.

<sup>7</sup> Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/196.

<sup>8</sup> Bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 8; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 34; Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 7-8.

<sup>9</sup> Bayır, “Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü”, 10.

<sup>10</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Te’vîlâtü'l-Kur’an*, ed. B. Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizan,

temsil etmekte ve baba-anne, çocuk, kardeş, amca, dayı, hala ve teyzeyi kapsayacak biçimde kalabalıktan oluşmaktadır.<sup>11</sup> Görüldüğü üzere Mâtürîdî de bu açıklamalarıyla hem çekirdek aileden hem de geniş aileden bahsetmekte, her iki türünün yaşadığı toplumda mevcut olduğuna işaret etmektedir.

Dünya ve ahiret yurdunda mutlu ve huzurlu olabilmeleri için aileyi gerekli gören Mâtürîdî, aile kurumuna büyük önem vermekte ve insanları evlenmeye ve aile kurmaya teşvik etmektedir. Bu bağlamda ailenin temel özellikleri, birey ve toplum için işlev ve fonksiyonları üzerinde ayrıntılı olarak durmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, kişinin dünyada ve ahirette mutlu olabilmesi ve toplumun da mutluluğu ve huzuru için ailenin sağlam temeller üzerine kurulması ve korunması gerektiğine, toplum için sağlıklı bireylerin yetiştirilmesinin de buna bağlı olduğuna dikkatimizi çekmektedir.<sup>12</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanlık tarihinde aile kurumunun ilkini insanlığın atası olan Hz. Âdem'in ailesi temsil etmektedir. Tüm insanlık da ondan ve eşinden türemiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Yüce Allah'ın neslini çoğaltması için Hz. Âdem'e eş olarak Hz. Havva'yı yarattığını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Ona göre Kur'an'da tüm insanlığın tek bir atadan yaratıldığı;<sup>14</sup> "Ey Âdemoğulları..."<sup>15</sup> şeklinde hitap edilerek, insanların Hz. Âdem'e ve eşine nispet edildiği ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Diğer taraftan Âl-i İmrân 3/34'te "(Allah onları), birbirinden gelme nesiller olarak (seçip âlemlere üstün kıldı). Allah hakkıyla işitmekte ve bilmektedir."<sup>17</sup> buyrulurken Âdem, Nûh ve İbrahim gibi peygamberlerden gelen soy ve nesiller kastedilmiştir.<sup>18</sup> Mâtürîdî, insanlığın tek bir atadan gelmesini, herhangi bir ırkın diğerine karşı üstünlük iddiasında bulunmasına engel teşkil eden bir olgu olarak değerlendirmektedir.<sup>19</sup>

Ailenin birey ve toplum için işlevleri dikkate alındığında hayatı kolaylaştırma, birey ve toplum arasında uyum sağlama gibi bir fonksiyonun da bulunduğu söylenebilir. Bunlar arasında aile bireylerinin yeteneklerini geliştirmek, sosyalleşmelerini sağlamak, bu süreçte karşılaştıkları problemlerin çözümünde kendilerine yardımcı ve destekçi olmak,

2005-2010), 3/163; 8/151; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019), 3/150; 8/172. Bundan sonraki atıflar, Arapça esere yapılacak, parantez içerisinde aynı eserin ismi verilmeden sadece Türkçe metnin ilgili sayfası "çev. sayfa numarası" şeklinde verilecektir.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/206-208 (çev. 10/235-236).

<sup>12</sup> Recep Önal, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İslam'da Aile'nin Yeri ve Önemi", *Turan* 13/52 (2021), 180.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/8 (çev. 3/14); 6/137-139 (çev. 6/152-154); 11/170; (çev. 11/201).

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/76-77 (çev. 14/93-94).

<sup>15</sup> *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), el-A'râf 7/27, 31.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/197 (çev. 4/206).

<sup>17</sup> Âl-i İmrân 3/34.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/290 (çev. 2/321).

<sup>19</sup> Mâtürîdî'ye göre A'râf 7/189'da da ifade edildiği üzere insanlardan hiçbirinin diğerine yaratılış ve nesep üstünlüğünü yoktur. Çünkü hepsi bir tek candan yaratılmıştır. İnsanlar arasındaki üstünlük ve fazilet sadece yapılan iyi ameller, sergilenen erdemli davranışlar ve güzel huylarla (takvayla) mümkündür. Bu gerçek Hucurât 49/13'te açıkça dile getirilmiştir. Bu bakımdan bütün insanlar tek bir atadan yaratılmıştır. Ataları bir olan çocuklar ise birbirlerinin kız ya da erkek kardeşleridirler. Kardeşlerin birbirlerine karşı ataları ve kabileleri ile üstünlük iddiasında bulunmaları ya da soy ve neseplerine dil uzatmaları doğru değildir. Kaldı ki insanların kavim ve kabileler olarak yaratılmasındaki gaye aralarında bir ayrıcalığın ya da üstünlüğün olduğunu göstermek için değil, tanışıp kaynaşmaları, kabilelere ve boylara nispetle bilinmeleri içindir. Bu yüzden hiçbir kimsenin hangi ırka ya da nesle mensup olunursa olunsun bir başkasına karşı övünme hakkı ya da üstünlük kurma hakkı yoktur. Ayrıca insanın belli bir ırka mensup olmasında kendisinin herhangi bir tercihi de yoktur. Öyleyse burada herhangi bir üstünlükten ve ayrıcalıktan bahsedilmesi mümkün görünmemektedir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/140; 14/76-77; Ramazan Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Matürîdî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), s. 106-107).

ailenin mutlu ve refah içinde yaşayabilmesi için lüzumlu olan fizikî ve ruhî çevreyi temin etmek vb. hususlar sayılabilir.<sup>20</sup> Mâtürîdî de eserlerinde çeşitli vesilelerle ailenin bu fonksiyonlarına dikkat çekmektedir. Ona göre dünya ve ahirette mutluluğun elde edilmesi hususunda ailenin bireye yardımcı olması gibi bir işlev görmesi bu kurumu önemli kılan bir husustur. Bu anlamda aile kurumu, şehvî arzuların tatmin edilmesinin daha ötesinde bir değeri ve anlamı ifade etmektedir. Bu yüzden mümin kimse, şehvî arzu ve isteklerini gidermek için değil, ahirette gerçek mutluluğa ulaşmada kendisine yardımcı olması için evlenir ve aile kurar. Aile kurumunun bu yardımı sayesinde bu dünyada mutlu bir hayat yaşamanın yanı sıra yine bu yardım sayesinde geçici dünyevî hazlar peşinden koşarak ahiretini unutmaz. Mâtürîdî, bu görüşünü İsrâ 17/18. ayetle<sup>21</sup> destekler.<sup>22</sup>

Mâtürîdî'ye göre aile kurumunun bir diğer işlevi ise bireyin dinî ve ahlakî gelişiminde önemli rol oynamasıdır. Çünkü insan, ahirette kendisini kurtuluşa ulaştıracak dinî ve ahlakî değer ve kuralları ilk önce aile ortamında öğrenmektedir. Nitekim Mâtürîdî, “dinî hayatının devamını sağlayacak olan ailedir” ifadesine yer vererek aile kurumunun bu fonksiyonuna dikkatimizi çekmektedir.<sup>23</sup> Yine bu anlamda Mâtürîdî Tahrîm 66/6. ayeti delil göstererek, aile kurumunun bu işlevine işaret etmektedir.<sup>24</sup> Mâtürîdî'ye göre, ayette zikredilen “koruma” ancak salih amellerle mümkündür. Zira ameller, iki kısma ayrılır. Biri cennete götüren diğeri de cehenneme götüren amellerdir. Diğer taraftan bu koruma fiili iki şekilde gerçekleşir. İlki kişinin kendisini koruması diğeri de aile fertlerini korumasıdır. Bu yüzden ayette zikredilen “nefsinizi koruyun” emri, kişinin kendisine yöneliktir ve ahirette hüsrana ve helâke uğramamak için kurtuluşu sağlayacak sebepleri öğrenip uygulayarak kendinizi koruyup kollayarak kurtarın manasına gelir. “Ailenizi koruyun” emri ise “cehennemden koruyacak olan sebepleri diğer aile fertlerine öğreterek onları koruyun” manasına gelir. Mâtürîdî'ye göre, Yüce Allah, insanlara cehennem azabından nasıl kurtulacağını Kur'an'da beyan etmiştir. Çünkü insan sadece kendi aklını kullanarak cehennemden kurtuluş yolunu bulamaz. İşte bu yüzden el-Bakara 2/201'de<sup>25</sup> bizlerden cehennemden korunmak için Allah'a dua etmemiz ve O'na sığınmamız istenmiştir.<sup>26</sup> Ayette zikredilen “dünyadaki iyilik” ifadesiyle ilim, ibadet, zafer ve bol rızık; “ahiretteki iyilik” ile de cennet, Allah'ın mağfireti, rahmeti ve rızası kastedilmiştir.<sup>27</sup>

Öte yandan “...Mutluluğa ermeniz için önceden hazırlık yapın.”<sup>28</sup> ayetini de bu bağlamda yorumlayan Mâtürîdî, ayetteki hazırlıktan kast edilenin “önceden salih evlat yetiştirme ve onu hatalı davranışlardan sakındırarak eğitme.” anlamına gelebileceğini söyleyerek, yine ailenin çocuğun dinî ve ahlakî eğitimindeki fonksiyonuna dikkatimizi çekmektedir.<sup>29</sup> Yine bu bağlamda Mâtürîdî, ebeveyn tarafından çocuğa küçük yaştan

<sup>20</sup> Bayır, “Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü”, 6.

<sup>21</sup> Ayetin meali şöyledir: “Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu, kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız.”

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/129 (çev. 17/145).

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/68-69 (çev. 2/86).

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/265 (çev. 15/269); Recep Önal, *Aile ve Toplumsal İlişkiler* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2021), 63-64.

<sup>25</sup> Ayetin meali şöyledir: “İnsanlardan öyleleri de vardır ki, 'Ey rabbim! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru' derler.”

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/266 (çev. 15/269).

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/407 (çev. 1/435).

<sup>28</sup> el-Bakara 2/223.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/49 (çev. 2/64).



itibaren din ve ahlak eğitimi verilmesi gerektiğini, hatta dinî bakımdan sorumluluk çağına geldiğinde bazı sözlü yaptırımların uygulanabileceğini, bunun da çocuğun onlara alışkanlık kazanmasına ve bu konuda zorlanmamasına yönelik olduğunu savunmaktadır. Bu da Mâtürîdî'nin çocuğun dinî ve ahlakî gelişiminin şekillenmesinde ailenin önemine dikkat çektiğini göstermektedir.<sup>30</sup>

Mâtürîdî'nin de işaret ettiği üzere ailenin birey ve topluma yönelik bu fonksiyonları bir toplumun geleceği için oldukça önem arz etmektedir. Nitekim ünlü İngiliz sosyolog Gordon Marshall da aile ve toplumun sürekliliğinin sağlanmasının ailenin cinsel hayatı düzenleme, neslin devamını sağlama, çocukların sosyalleşmesine yardımcı olma ve aile bireyleri arasında ekonomik işbirliği sağlama vb. görevleri yerine getirmesine bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup> Ailenin bu görevleri arasında yer alan çocukların sağlıklı bircimde gelişimi ve eğitimi bir toplumun geleceği açısından hayati derecede önem arz etmektedir. Çünkü aile çocukların psikolojik ve fizikî gelişimlerini tamamlamaları sosyalleşmeleri ve kişiliklerini geliştirmelerinde en geniş imkanları sunan bir kurumdur. Bu anlamda aile, çocuğun dengeli gelişimi için zorunlu olan duygusal ortamı ve kendisini güvende hissedip sığınacağı güvenli bir yeri sağlamaktadır. Bu bakımdan aile çocuğun ruh sağlığı, bedensel, zihinsel, toplumsal, duygusal ve cinsel gelişimi için büyük önem arz etmektedir. Çünkü çocukların sağlıklı büyüebilmeleri aile yuvasındaki sevgiye, şefkate, ilgi ve alakaya, bakım ve korumaya bağlıdır. Zira çocuklar için sevgi, güven ve destek, her şeyden önce gelmektedir.<sup>32</sup> Bunların karşılanması ailenin temel görev ve sorumlulukları arasında yer almaktadır. Öte yandan çocukların içinde bulunduğu toplumla sosyalleşmesinde de aile önemli bir işleve sahiptir. Zira toplumun millî ve manevî değerlerin, örf-adet, gelenek ve göreneklerin aktarımı öncelikle aile yuvasında gerçekleşmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla çocukların bu gereksinimlerinin karşılandığı ilk yerin aile olması, bu kumunun bireysel ve toplumsal hayat bakımından oldukça önem arz ettiğini göstermektedir.

Diğer taraftan toplumun temelini ailenin oluşturduğu ve şekillenmesinde önemli rol oynadığı gerçeği dikkate alındığında da denilebilir ki huzurlu ve mutlu bir toplumun tesis edilmesi ailenin mutlu ve huzurlu olmasına bağlıdır. Çünkü toplum için faydalı ve güzel ahlaka sahip bireyler ancak böylesi bir aile ortamında yetişmekle mümkündür. Kaldı ki bir toplumun varlığını mutlu ve huzurlu olarak devam ettirebilmesi mutlu ve huzurlu ailelerin varlığı sayesinde mümkündür. Bu yüzden toplumda düzenin, huzurun ve mutluluğun hakim olmasında en önemli görev aile kurumuna düşmektedir.

Yukarıda Mâtürîdî'nin de dikkat çektiği üzere İslam'da aileye birey ve topluma yönelik bu fonksiyonlarından dolayı aile kurumuna büyük önem verilmiştir. Öte yandan aile kurarken istenilen amaç ve gayeleri gerçekleştirebilmek için de aile kurumunun meşrû evlilik ile kurulması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu itibarla hem neslin çoğalması ve sürekliliği için evlenmeye teşvik edilmekte hem de aile yuvasının korunması ve sağlıklı bir biçimde devamının sağlanabilmesi için zorlayıcı birtakım yaptırımların uygulanması öngörülmüştür. Zira toplumda huzur ve mutluluğun hâkim olması ancak aile kurumunun sağlıklı bir şekilde devam etmesiyle mümkündür. Bu yüzden ailenin

<sup>30</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 168-169; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 138.

<sup>31</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 113.

<sup>32</sup> Rasim Bakırcıoğlu, "Aile mad.", *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012).

<sup>33</sup> Bayır, "Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü", 6-7.

korunması büyük bir öneme haizdir. Bu yüzden ki hemen hemen bütün toplumlar ailenin güçlü ve sağlıklı olmasına kendi varlığının sürekliliği için büyük önem vermekte; aileyi korumak ve desteklemek için çeşitli tedbir ve önlemler almaktadır.<sup>34</sup>

İmam Mâtürîdî de birey ve topluma yönelik işlev ve fonksiyonundan dolayı aile kurumuna büyük değer atfetmekte, bu anlamda *Te'vilât*'ın farklı yerlerinde İslam'ın Müslümanları nesillerini meşrû yollarla çoğaltmaya teşvik ettiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda aileyi tehdit eden, neslin bozulmasına neden olan iffetsizlik, zina, livâta ve eşcinsellik gibi gayr-i meşrû ilişkileri yasakladığına, bu konuda sert ve katı yaptırımlar ortaya koyarak aileyi korumaya önem verdiğine işaret etmektedir.<sup>35</sup> Çünkü ailenin korunması ve sürekliliği noktasında aileye zarar verecek, ailenin korunmasını tehdit edecek, dağılmasına ve neslin bozulmasına sebep olacak gayr-ı meşrû ilişkilerin önlenmesi ve erdemli, ahlaklı ve bilinçli toplumların inşası için meşrû evliliğin teşvik edilmesi gibi aileyi koruyucu tedbirlerin alınmasına bağlıdır.

## 1. Aile Kurumunu Tehdit Eden Gayr-ı Meşrû İlişkilerin Yasaklanması Metin İçi Başlıklar

Hiç şüphesiz aile kurumunu temelden sarsan en büyük ve en çirkin tehlikenin başında zina ve fuhuş gelmektedir. Bu yüzden Kur'an'da, zina ve fuhuş gibi her türlü gayr-i meşrû ilişki kesin bir biçimde yasaklanmış, bu yönde son derece sert ve ağır müeyyideler, tedbirler ve önlemler alınarak ailenin korunmasına ve devamına büyük önem verilmiştir.<sup>36</sup> Çünkü aile kurumunun sağlamlığı ve sürekliliği ancak meşrû yolla yapılan evlilik sayesinde mümkündür. Kadın ve erkeğin nikâhsız bir araya gelmesi veya gayr-ı meşrû bir yolla birlikte olması aile olarak vasıflandırılmaz. Zira bu tür birliktelik zina ve fuhuş üzerine kurulmuştur. Bu yüzden Kur'an'da bu tür ilişki ve birliktelikler kesin bir şekilde haram kılınmış, meşrû yolla evlenerek aile kurulması emredilmiştir.<sup>37</sup> Nitekim "Zinadan kaçın! Doğrusu bu çirkindir, kötü bir yoldur."<sup>38</sup> buyrulurken zina ve fuhuş gibi nikâh dışı ilişkiler en ağır bir suç olarak haram kılınmıştır. Ayrıca ayette "yaklaşmayın" buyrulurken öpmek, dokunmak vb. zinaya götüren sebeplerden de uzak durulması gerektiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber de: "İki göz ve iki el zina eder, cinsel organ da bunları ya onaylar veyahut yalanlar."<sup>39</sup> şeklinde ikazda bulunarak bu konuya dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Bu yüzden evlilik, biri neslin biyolojik yönden sağlıklı bir biçimde devam ettirilmesi diğeri ahlak yönünden fuhuştan korunup iffetli kalınması olmak üzere iki amacı gerçekleştirmek için yapılmalıdır.<sup>41</sup> Nitekim Mâtürîdî, el-Mâide 5/5<sup>42</sup> ve Nûr 24/3'ü<sup>43</sup> delil göstererek, Allah'ın zina ve fuhuş gibi benzeri günahları işleyen kadınlarla

<sup>34</sup> Bayır, "Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü", 6.

<sup>35</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/76-93 (çev. 3/76-89); 10/79-85 (çev. 10/106-112).

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/76-93 (çev. 3/76-89); 10/79-85 (çev. 10/106-112).

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/76-93 (çev. 3/76-89); 4/63 (çev. 4/70); 10/79-85, 90-91, 149, 152-156, 330 (çev. 10/105-118, 175, 178-181, 383).

<sup>38</sup> el-İsrâ 17/32.

<sup>39</sup> Buhârî, "İstizân", 12; "Kader", 9; Müslim, "Kader", 21.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/267-268 (çev. 8/297).

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/31 (çev. 2/45).

<sup>42</sup> Ayetin meali şöyledir: "Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlirini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşta gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardır."

<sup>43</sup> Ayetin meali şöyledir: "Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina

evlenmeyi yasaklayıp, iffetli ve namuslu kadınlarla evlenmeyi teşvik ettiğini söyler. Ayıca evliliklerin de gayr-ı meşrû ilişkiye girmek veya dost hayatı yaşamak gibi ilişkilerden de uzak durarak sadece meşrû bir nikâh şartıyla gerçekleşmesini emrettiğini belirtir.<sup>44</sup> Çünkü bu tür gayr-ı meşrû ilişkiler, akıl ve hikmet açısından son derece çirkin, iğrenç ve hayâsız bir iştir.<sup>45</sup> Öyle ki zinada neseplerin karışması ve sağlıklı bir biçimde korunamaması, insanların birbirleriyle olan tanışıklıklarının karışıklığı gibi insanın yaratılış gayesine ters düşen durumlar söz konusudur. Neseplerin karışması durumunda ise insanları babalarıyla çağırma söz konusu olmayacak, bu durumda insanlar arasında nesev ve akraba bağları kopacak, insanların uymaları ve korumaları gereken hukuk kuralları ortadan kalkacak, mahrem yakınların ve diğerlerin hukuku ziyan olacaktır. Tüm bunlar zina eyleminin ne kadar çirkin, kötü ve iğrenç olduğuna delalet etmektedir. Bu yüzden İslam'da zinayla ilgili hüküm diğer suçlarla ilgili verilen hükümlerden daha büyük ve ağır olmuştur.<sup>46</sup> Nitekim birçok ayet ve hadiste insanların cezası son derece ağır ve büyük bir günah kabul edilen zina ve fuhuş gibi ilişkilerden uzak durmaları için bu tür suçları işleyenlere yapılma zamanını ve yapanın farklılığına göre önleyici tedbir olarak recm, sopa, sürgün, hapis, tazir, ayıplama, kınama, azarlama vb. cezalar verilmiştir.<sup>47</sup> Zina ve fuhuş hakkında belirlenen hükümlerin uygulanması hususunda ise kadın ve erkek eşit olup, bu konuda cinsiyet ayrımı söz konusu değildir.<sup>48</sup> Ayrıca bu cezaların uygulanmasında zina edenlere karşı merhamet ederek öngörülen cezaları hafifletme gibi bir tutum içinde olunmamalıdır, çünkü zina, en büyük ve en utanç verici bir suç ve günahdır.<sup>49</sup>

Diğer taraftan Kur'an'da ailenin ve neslin korunmasına yönelik olarak aileyi ve insan neslini tehdit eden, insanın yaratılış hikmetine aykırı olan eşcinsellik, livâta gibi aklen ve dinen oldukça çirkin olan her türlü sapık ilişkiler de yasaklanmıştır. Mâtürîdî, Lût Kavmi'nin sapık ilişkilerinin (homoseksüellik) eleştirildiği eş-Şuarâ 26/165-166. ayetini bu kapsamda yorumlamaktadır. Ona göre Yüce Allah'ın mezkûr ayette Lût Kavmi'ni eleştirme sebebi Lût Kavmi'nin erkeklerinin eşlerini bırakıp, birbirleriyle cinsel ilişkiye girmeleridir (homoseksüellik). Çünkü onlar kadınlara yanaşmayı terk edip, şehevî duygularını gidermek için erkeklerle ilişkiye girmişlerdir.<sup>50</sup> Mâtürîdî, el-A'râf 7/81. ayetinin tefsirinde Lût Kavmi'nin Allah'ın şehevî arzuların giderilmesi ve cinsel ilişki hususunda belirlediği sınırları ihlal ettiklerini ve ahlaksız davranışlarda bulduklarını, bu yüzden Allah'ın onları "haddi aşan bir topluluk" şeklinde nitelendirdiğini ifade eder. Ona göre ayette geçen israf (müsrifün) kelimesi, bir şeyi yapmada aşırıya gitmek ve haddi aşmak anlamına gelir. Hz. Lût'un, kendi kavmine "müsrif" demesi de onların o ahlaksızlığı yapmada aşırıya gitmelerinden ve haddi aşmalarından dolayıdır. Bu anlamda müsrif kelimesini birkaç şekilde yorumlamak mümkündür. Bunlardan biri Kur'an'da<sup>51</sup> da ifade edildiği üzere, Allah'ın Lût Kavmi'ne bir nimet ve lütuf olarak eşler vermiş, ancak onlar bu nimetlere şükretmemiş, aksine onları bırakıp, onların yerine olmaması gereken şeyleri (erkekleri) koyarak o nimetleri (kadınları) zayi etmişlerdir. Bu

---

eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır."

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/160-161 (çev. 4/167-168).

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/267-268 (çev. 8/297).

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/90-91 (çev. 10/117-118).

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/76, 80, 85-88, 156 (çev. 3/77, 79, 82-84, 144); 10/8, 82 (çev. 10/106, 108).

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/92-93 (çev. 3/88-89); 10/91 (çev. 10/118).

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/8, 82 (çev. 10/106, 108).

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/330 (çev. 10/383).

<sup>51</sup> Bkz. er-Rûm 30/21; en-Nahl 16/72.

yüzden ayette erkeklerin, şehvî arzularını kadınlarını bırakıp erkeklerle giderme şeklindeki bu tutumları israf ve haddi aşmak olarak nitelendirilmiştir.<sup>52</sup> Onların bu tür sapık ilişkileri kadının yaratılış amacı olan neslin çoğalması ve devamını sağlamayacaktır. Çünkü erkeklerin erkeklerle şehvetlerini gidermesinde neslin devamını sağlamak gibi bir amaç söz konusu değildir. Bu yüzden ayette gerek şehvî duyguların meşrû yoldan giderilmesi gerekse insan neslinin sağlıklı bir şekilde devamı ve bekası için Allah'ın belirlemiş olduğu meşrû evliliğin lüzumuna dikkat çekilmiştir.<sup>53</sup>

Mâtürîdî'nin bu konu üzerinde durması birey ve toplumların geleceği açısından oldukça önem arz etmektedir. Çünkü bu tür doğal olmayan ilişkilerin birey ve topluma yönelik birçok zararı bulunmaktadır. Bunların en başında aile yuvalarının dağılması, nesillerin ve toplumsal düzenin bozulması, ar, edep ve hayâ duygularının yitirilmesi ve birçok hastalığın ortaya çıkıp yayılması vb. hususlar sayılabilir. Her şeyden önce bu tür gayr-ı meşrû ilişkiler, birey ve topluma dinî açıdan büyük zarar vermektedir. Bu sebeple gayr-ı meşrû ilişkilerin tamamı bütün ilahî dinler tarafından yasaklanıp haram kılınmıştır. Bu yönüyle iman ve itikadı çok yakından ilgilendiren bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu yasak ve haramları inkâr etmek, alay edip hafife almak kişiyi dinden çıkaracağı gibi, haram olduğunu bilerek işlemek de büyük bir günahtır. Dolayısıyla bu tür günahları işlemek, işlenmesine göz yummak veya onu sıradanlaştırmak dinî ve manevî değerleri temelinden sarsan çirkin ve batıl bir davranıştır. Bu yönüyle birey ve toplumun dinî hayatına zarar verdiği ortadır.<sup>54</sup> Benzer şekilde birey ve toplumun ahlakî değer ve yargılarına da zarar vermektedir. İnsanları ahlaklı olmaya ve güzel davranışlar sergilemeye davet eden bütün ilahî dinlerin gayr-ı meşrû ilişkileri yasaklaması bu tür ilişkilerin ahlak dışı davranış olduğunu ve ahlakî değer ve faziletlerle asla bağdaştırmanın mümkün olmadığı göstermektedir. Arıca bu tür ilişkiler utanma, edep, hayâ, iffet gibi dinî ve ahlakî değerleri ortadan kaldırıp ırz ve namusu hedef aldığı için ahlakî çöküntünün en tehlikeli sebepleri arasında yer almaktadır.<sup>55</sup> Meseleye aile hayatı açısından bakacak olursak, bu tür yasakların işlenmesi, aile yuvasını tehdit edip dağılmasına sebep olmanın yanı sıra ailenin kurulmasını da engellemektedir. Bu tür ilişkilerin aile bireylerine sirayet etmesi, aile içinde samimiyet, güven, sadakat ve bağlılık duygusunu yıkmakta ve aile huzurunu bozarak ailenin dağılmasına neden olmaktadır. Toplum açısından ise bu tür yasak ilişkiler toplumsal birliği parçalamakta, insanlar arasında kin, nefret ve düşmanlığın yayılmasına neden olmakta, insanları bir arada tutan değer ve faziletlerin yok olmasına yol açmakta, bu suretle toplumların çökmesine ve silinip gitmesine sebep olmaktadır.<sup>56</sup> Dolayısıyla bu tür yasak ilişkileri sadece ferdî ve şahsî bir hadise olarak görmemek gerekir. Aksine başta aileler olmak üzere, toplumları ve milletleri yıkan çirkin bir fiil ve çok ağır bir insanlık suçu olarak değerlendirmek gerekir. Ayrıca bilinmelidir ki toplum, devlet ve milletlerin sürekliliği neslin sağlık bir biçimde devamıyla mümkündür. Günümüzde de görülmektedir ki, bazı toplumlarda doğum oranların gittikçe azalması, bu toplumların geleceğini tehdit etmektedir. Neslin azalması, şüphesiz bu tür yasak ilişkilerin evliliği olumsuz yönde etkilemesinin bir neticesidir.<sup>57</sup> Bu tür yasak ilişkilerin

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/414-415 (çev. 5/442).

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/330 (çev. 10/383).

<sup>54</sup> Ahmet Vanlıoğlu, "Zina ve Zararları", *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992), 47.

<sup>55</sup> Vanlıoğlu, "Zina ve Zararları", 49.

<sup>56</sup> Vanlıoğlu, "Zina ve Zararları", 48.

<sup>57</sup> Vanlıoğlu, "Zina ve Zararları", 49.

bu zararları dışında tıbbî açıdan da birey ve topluma birçok yönden zarar vermektedir. Çünkü toplumların birçoğunda rastlanan bel soğukluğu, frengi, AIDS vb. bulaşıcı hastalıkların kaynağı zina ve livata gibi gayr-i meşrû ilişkilerdir.<sup>58</sup>

Mâtürîdî de eserlerinde gayr-ı meşrû ilişkilerin dinî, ahlakî, ailevî, toplumsal ve tıbbî zararları sebebiyle insanın fitratına yerleştirilen şehvet duygusu ve çiftler arasındaki cinsel ilişkideki nasıl olması gerektiği hususu üzerinde önemle durmuştur. Mâtürîdî, erkeklerin eşleriyle arka taraftan ilişki kurmalarının neslin çoğalması ve devamıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığını, bu yüzden de bu tür bir ilişkinin haram kılındığını ve meşrû olmadığını belirtmektedir. Ona göre böylesi bir ilişki meşrû kabul edilmiş olsaydı eşcinsellik de meşrû sayılması gerekirdi. Halbuki eşcinsellik haram kılınmıştır. Bu da bize göstermektedir ki, cinsel ilişki mubah kılınan ve neslin üreyip devam etmesini sağlayan yerden yani erkeğin eşine önden yaklaşması şeklinde olmalıdır. Nitekim ayette "...Temizlendikleri zaman Allah'ın size emrettiği yerden yaklaşın"<sup>59</sup> buyrulur kadınlar Allah'ın emrettiği yerden yani mubah kılınan ve neslin üreyip devam etmesini sağlayan önden yaklaşıması ve bunu yaparken de çocuk talep edilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Buna ilaveten el-Bakara 2/187. ayette de cinsel ilişkideki amacın şehveti gidermenin yanı sıra evlat edinerek neslin devamının amaçlamak gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>60</sup>

Bunlara ilaveten Mâtürîdî, el-Bakara 2/223'ü<sup>61</sup> de bu kapsamda değerlendirmektedir. Çünkü bu ayette de kadınlara ilişki bulunmanın meşrû olmasının sebebinin şehvî arzuları tatmin etmek değil, neslin çoğalmasından ve devamından ibaret olduğuna işaret edilmektedir. Şöyle ki; ayette geçen "tarla/hars" kelimesi lügatte, "işlenerek kendisinden ekin elde edilen" şey demektir. Buna göre ayette tarla "evlat yetiştirme yeri" anlamına gelmektedir. Kadınlara ilişkiye girilmede asıl amaç şehvî arzuları tatmin etmek değil çocuk sahibi olarak neslin devamını sağlamaktır. Ayrıca bu ayet, çocuk üreme yerinin dışında bir yerden kadına yaklaşmanın da yasak kılındığına delalet etmektedir. Yasaklanan bu tür ilişkiye ise küçük livata denilmektedir. Bu anlamda Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in kadınlara arkadan yaklaşmayı yasakladığını<sup>62</sup>, hatta bu tür ilişkiyi küfür olarak nitelendirdiğini<sup>63</sup> ifade eder. Dolayısıyla ona göre "Tarlanızı istediğiniz şekilde kullanabilirsiniz" ilahî beyanını "Çocuk üreme yeri olmak şartıyla istediğiniz yönden" şeklinde anlamak gerekir. Bu yüzden bu konudaki ilahî emri, şehvî arzuların tatmin edilmesine değil neslin devamına yönelik olduğu şeklinde anlamak gerekir. Ayrıca ayette kadının izni olmadan erkeğin cinsel ilişkide ihmal davranması yasaklanmıştır. Kadın ise erkeğe bu izni vermekten menedilmemiştir.<sup>64</sup> Bu itibarla insan türünün yaratılışında bulunan şehvî arzular hakikatte neslin ve şahısların üreyip hayat sürmesine ve bu ihtiyacın karşılanmasına yöneliktir. Kadınlara arkadan yaklaşma ise söz konusu bu ihtiyacı karşılamadığından meşrû kılınmamıştır.<sup>65</sup> Bu açıdan erkeğin erkekle ya da erkeğin eşine arka taraftan ilişkiye girmesi vb. neslin devamını sağlama amacı taşımayan

<sup>58</sup> Vanlıoğlu, "Zina ve Zararları", 51.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/47 (çev. 2/62); Önal, *Aile ve Toplumsal İlişkiler*, 20 .

<sup>61</sup> Ayetin meali şöyledir: "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilersemeniz öyle varın. Kendiniz için önceden (uygun davranışlarla) hazırlık yapın. Allah'tan korkun, biliniz ki siz O'na kavuşacaksınız. (Yâ Muhammed!) müminleri müjdele."

<sup>62</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 29; Tirmizî, "Nikâh", 12.

<sup>63</sup> Dârimî, "Vudû", 114; İbn Mâce, "Vudû", 122.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/48-49 (çev. 2/63).

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/49 (çev. 2/64).

her türlü ilişkiler gayr-i meşrû olup, haram kılınmıştır.<sup>66</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, evliliklerin süreklilik ve devamlılık esası üzerine kurulması,<sup>67</sup> neslin muhafazası ve devamı için yapılması gerektiği için<sup>68</sup> bu amaçları taşımayan mü'ta nikâhının (geçici ve süreli evlilik) da haram kılındığını ve bu yola başvuranların Allah'ın belirlemiş olduğu sınırları ihlal eden ve haddi aşan kimseler olacaklarını savunmaktadır. Bu görüşünü de Meâric 79/29-31. ayetleriyle<sup>69</sup> temellendirmektedir. Ona göre Yüce Allah, bu ayette eşinden ve câriyesinden öteye geçmek isteyenlerin yani mü'ta nikâhına başvuranların taşkın ve haddi aşan kimseler olduklarını haber vermektedir.<sup>70</sup> Yine el-Mu'minûn 23/5-6. ayetlerini de bu çerçevede yorumlayan Mâtürîdî, ayetin mü'ta nikâhının yasaklandığına delil teşkil ettiğini savunur. Çünkü ayette sadece câriyeler ve zevceler istisna edilmektedir. Mü'ta ise istisna edilmiş olan bu iki durumdan farklıdır. Sonra bu ikisi hakkında kınama olmayacağı, kınamanın bunların dışında kalan cinsel ilişkiler hakkında olacağı bildirilmektedir. Mü'ta nikâhı bunlardan farklı bir uygulamadır, bu yüzden haram kılınmıştır.<sup>71</sup>

Müt'a nikâhını caiz görenler, en-Nisâ 4/24. ayeti delil göstermektedirler. Onlar bu görüşlerini şöyle savunurlar: "Ayette Allah, kadınlardan istifade etmekten bahsetmesine rağmen nikâhı zikretmemiş, mü'tadan sonra da ücretten söz etmemiştir. Bilindiği üzere mehir nikâhta akit sebebiyle vacip olur; mehirle sorumlu tutulan önce kocadır, daha sonra koca, kadından yararlanır. Bu yüzden mehir daha ziyade Talâk 65/6. ayetinde işaret edildiği üzere mü'taya ve kiralamaya benzemektedir. Kadınlar süt emzirince Allah, bedelini onlara ödemeyi farz kılmıştır. Bu bakımdan kadınlardan istifade edilmesinin zikredilip mehirin değil de ücret ödenmesinin emredilmesi, mezkûr ayetin mü'ta hakkında indigine delalet eder.<sup>72</sup> Mâtürîdî'ye göre ileri sürülen bu görüşler ve deliller isabetli değildir. Çünkü bu ayet, mü'ta nikâhı hakkında değil evlilik için şart olan normal nikâh hakkında inmiştir. Bunun delili de ayetin başında "nikâhlayarak (iffetli yaşayarak)", "zina etmeyerek", "mallarınızla isteyerek" beyanlarıdır. Tüm bu hususlar yukarıda zikredilen ayetin nikâh ile ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca "nikâhtan dolayı kadınlardan istifade ettiğiniz sürece bedellerini/ücretlerini verin" ibaresi de nikâh ile ilgilidir. Çünkü Allah, bazı ayetlerde<sup>73</sup> mehir için "ecir" tabirini kullanmıştır.<sup>74</sup> Mü'tanın caiz olduğunu iddia edenlerin, Allah mü'tadan sonra ücret ödenmesinden bahsetmiş, mehirin ise nikâhtan dolayı vacip olduğunu savunmaları da doğru değildir. Zira bu ifadede takdim-tehir söz konusudur. Sanki Allah Teâlâ "Kadınlardan istifade ettiğiniz zaman kendilerine ücretlerini ödeyin" demiştir.<sup>75</sup> Kaldı ki Mü'ta'nın -her ne kadar belli bir süre cevazına izin verilmiş olsa da- daha sonra haram kılındığına dair çeşitli rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ali ve İbn Ömer'den nakledilen bir rivayet, mü'tanın haram kılındığına bir delil teşkil eder: "Hz. Peygamber, Hayber

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/47 (çev. 2/62).

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/107, 109 (çev. 2/127, 130).

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/46-49 (çev. 2/61-64); 5/414 (çev. 5/441); 8/151 (çev. 8/173); 10/330 (çev. 10/383).

<sup>69</sup> Ayetin meali şöyledir: "İrzlerini koruyanlar -ancak eşlerine ve cariyelerine karşı müstesna; çünkü onlar kınanmaz; bundan öteye (geçmek) isteyenler ise, onlar taşkınların ta kendileridir."

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/108 (çev. 16/118).

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/9 (çev. 10/18).

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/145 (çev. 3/133).

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/25; el-Ahzâb 33/50.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/145 (çev. 3/134).

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/146 (çev. 3/134).



seferinde müt'ayı ve eşek etini yemeyi haram kılmıştır."<sup>76</sup> Yine başka bir rivayette Hz. peygamber, Mekke'nin fethinden sonra kadınlarla müt'a yapmayı yasaklamıştır.<sup>77</sup> Yine bununla ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ben müt'a konusunda sizlere müsaade etmişim, ancak, kimin yanında böyle bir kadın varsa onu bıraksın, ona ödediklerinizden de bir şey talep etmeyin, çünkü Allah Teâlâ müt'ayı kıyamete kadar yasaklayıp haram kılmıştır."<sup>78</sup> Hz. Aişe de müt'anın yasak kılındığını belirtmiştir. Bir rivayete göre de İbn Abbas, "Müt'a Allah'ın Muhammed ümmetine bir rahmetidir. Ancak Ömer, onu yasaklamasaydı, kötü kimseler haricinde zina fiilini işleyen hiçbir kimse olmazdı." diyerek müt'ayı önceleri caiz görmüş, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. Öte yandan Ömer, müt'ayı domuz eti gibi, sadece zor durumda kalanlara helal kılındığını belirterek müt'anın domuz eti konumunda olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre denilebilir ki; müt'a zarûrî durum ve şartların dışında haram kılınmışsa, zaruret durumlarında da haram kılınmış olur. Çünkü Yüce Allah, haram kıldığı şeyleri, kişinin ölme endişesi yaşaması durumunda helal kılmıştır. Oysaki cinsel ilişkinin terk edilmesinde ölüm endişesi bulunmamaktadır. Bu durum müt'anın haram olduğuna delalet etmektedir. Mâtürîdî'ye göre müt'anın haram olduğunu gösteren bir diğer delil de Allah'ın, "İffetlerini ve namuslarını korurlar; sadece hanımlarıyla ya da ellerinin altındaki cariyelerle yetinirler"<sup>79</sup> mealindeki beyandır. Burada kölelik ve nikâh mülkiyeti dışındaki cinsel ilişki haram kılınmıştır. Müt'ayı nikâh ve kölelik mülkiyetinde olmadığı için haram olanlar arasında değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla tüm bu rivayetler müt'anın haram olduğuna delalet etmektedir.<sup>80</sup>

Mâtürîdî'nin yukarıdaki açıklamaları dikkate alındığında insanların aile kurumunu sağlam temeller üzerine inşa etmeleri için meşrû ölçüler içinde evlenip aile kurmalarını ve cinsel ilişkilerini de bu amaç doğrultusunda düzenlemeleri gerekmektedir. Ayrıca evliliğin meşrû yolla (nikâh akdi) yapılmasının aile kurumunun korunması ve sürekliliği, insanlığın şeref, namus ve haysiyetinin korunması, nesillerin biyolojik ve ahlakî yönden sağlıklı bir biçimde devam etmesi bakımından hayatî derecede bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Aile Kurumunun Kurulması ve Korunması İçin Evliliğin Teşvik Edilmesi

Mâtürîdî, aile kurumunun meşrû yolla kurulmasının birey ve toplum için büyük önem taşıdığına, bu sebeple gençlerin ve bekârların çok geciktirilmeden evlendirilmeleri gerektiğini tavsiye eder. Bu çerçevede Mâtürîdî, Nûr 24/32-33. ayetlerini delil gösterir.<sup>81</sup> Ona göre ayette zina ve fuhuş gibi gayr-ı meşrû ilişki bataklığına düşmemeleri için genç nesiller evlenmeye teşvik edilmekte, evlenmeyi arzu edip de buna güç yetiremeyenlere

<sup>76</sup> Buhârî, "Megâzî", 38; Müslim, "Nikâh", 29.

<sup>77</sup> Müslim, "Nikâh", 25.

<sup>78</sup> Müslim, "Nikâh", 21.

<sup>79</sup> el-Muminûn 23/5-6.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/146-148 (çev. 3/134-136).

<sup>81</sup> Ayetin meali şöyledir: "Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir. Allah, (lütfu) geniş olan ve (her şeyi) bilendir. Evlenme imkânını bulamayanlar ise, Allah, lütfu ile kendilerini varlıklı kılınca kadar iffetlerini korusunlar. Ellerinizin altında bulunanlardan (köleler ve câriyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır (kabiliyet ve güvenilirlik) görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın. Allah'ın size vermiş olduğu malından siz de onlara verin. Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye, namuslu kalmak isteyen câriyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları zor altında bırakırsa, bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah (onlar için) çok bağışlayıcı ve merhametlidir."

maddî ve manevî her türlü desteğin verilmesi emredilmektedir. Ayrıca insanların fakirlik korkusuyla evlenmekten sakınmaması gerektiği, çünkü evlendikleri zaman Allah'ın bu kimselerin rızıklarını genişleteceğini vadetmektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla vakti geldiğinde evliliğin geciktirilmemesi, bu anlamda evlenmeye güç yetirebilenlerin bir an önce evlenip aile kurlmaları, bu konuda kendilerine yardım edilmesi ve destek verilmesi, evlenme imkânına sahip olamayanların ise zinadan sakınıp, iffetlerini korumaları gerekmektedir. Bu bakımdan ayette zikredilen bekâr kimselerin evlendirilmesi emri mü'minlerin evlenme konusunda karşılık olarak birbirilerine "destek vermeleri" ve "yardım etmeleri" şeklinde yorumlamak icap eder. Zira bir kişinin çocuğu, erkek evlat ya da kız evlat olsun, evlenme yaşına ulaştığı vakit akrabalarına, yakın çevresine, neseb âlimlerine, kendisi ile alakası olan kimselere danışıp, fikir alışverişi yapar. Onlardan bu konuda kendisine yardım etmelerini talep eder.<sup>83</sup> Diğer taraftan ayette "Aranızdan sâlih olanları" şeklinde zikredilen ifade de evli olmayan, iyi halli ve iffetli olan bütün müminleri kapsamaktadır. Yine ayette fakir ve yoksul olan, evlenmeye imkân bulamayan kimselerin evlenme konusunda acele etmemeleri, sabretmeleri, iffet ve namuslarını korumaları istenmekte, şayet bunları yaparlarsa Allah'ın kendilerine yardımcı olacağı ve onları bu ihtiyaçtan kurtaracağı vurgulanmaktadır.<sup>84</sup> Bunlara ilaveten İslam âlimleri, bekârların ve evli olmayanların evlenmek için imkân bulmaları durumunda biran önce evlenmeleri ve yuvalarını kurlmaları gerektiğine şu rivayeti naklederek dikkatimizi çekerler. Rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e "Kızlarını ne yaptın?" diye sordu. "Onlar yanımdalar yâ Resûlallah!" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Onlar ergenlik yaşına geldiler mi?" diye sordu. Hz. Ömer, "Evet!" diye cevap verince Hz. Peygamber "Sen onlardan birini dengi olan birinden alıyolar ve evlenmesini geciktirirsen mutlaka her gün sevabından bir kırat eksilir!" buyurdu. Ayrıca Hz. Peygamber'in şöyle dediği de nakledilmektedir: "Bir kişinin evladı evlilik çağına gelir ve onu nikâhlama imkânı da bulunur, buna rağmen o kişi evladını evlendirmez de çocuğu bir günah işlerse günah aralarında ortak olur."<sup>85</sup> Mâtürîdî'ye göre mezkûr ayetin sonunda yer alan "Allah, lütfu ve keremi ile kendilerini varlıklı kılincaya kadar namuslarını ve iffetlerini muhafaza etsinler."<sup>86</sup> ilahî beyanını, "evlenme imkânı olmayan Allah lütfundan onun ihtiyaçlarını karşılayacak mal, mülk ve zenginlik verinceye kadar kendisini zina yapmaktan alıyolar, iffetli ve namuslu kılan sebepleri arasın" ya da "nikâh imkânı bulamayan bekar kimseler iffetli ve namuslu olmak için çaba gösterip, gayret etsin göstersin" şeklinde anlamak gerekir.<sup>87</sup> Başka bir ayette de müminlerden "Onlar iffet ve namuslarını titizlikle korurlar."<sup>88</sup> şeklinde bahsedilerek iffetli olmanın önemine dikkat çekilmektedir.

İmam Mâtürîdî, ayetlerde zikredilen "iffetlerini korusunlar/velyesta'fif" beyanının, "evlenme imkânı olmayan kimse Yüce Allah lütfu ve kerimden onun ihtiyaçlarını karşılayacak mal, mülk ve zenginlik verinceye kadar kendisini zinadan alıyolar, iffetli ve namuslu kılan sebep ve vasıtaları arasın", ya da "nikâh (evlenme) imkânı bulamayan kimseler iffetli ve namuslu olmak için çaba gösterebilirler" şeklinde anlaşılabilirliğini belirtir. Daha sonra iffetli olabilmenin birkaç vasıtası olduğunu söyler. Ona göre

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/63 (çev. 4/70).

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/149 (çev. 10/175).

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/152 (çev. 10/178).

<sup>85</sup> Müttaki el-Hindî, *Kenzul-ummâl*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâti (Beyrut: y.y., 1989), 17/597 (45337).

<sup>86</sup> Nûr 24/32-33.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/153-154 (çev. 10/179-180).

<sup>88</sup> el-Meâric 70/29.



bunlardan ilki meşrû yolla evlenmektir. Yani Allah'ın kulun iffetli olmasına vesile olarak yarattığı kadınlarla evlenme imkânıdır. Çünkü kişi evlenmek suretiyle, kendisini zina etmekten sakındırmış, iffetini ve namusunu muhafaza etmiş olur. Hz. Muhammed de “Ey gençler topluluğu! Sizden evlenmeye güç yetirenler acele edip, hemen evlensinler! Çünkü o, gözü daha iyi sakındırır ve iffeti daha iyi korur.”<sup>89</sup> buyurmak suretiyle evlenmenin bu fonksiyonunu vurgulamıştır. İffetli olmanın ikinci vasıtası ise eğer bir kimse evlenme imkânı bulamıyorsa ve buna gücü yetmiyorsa Yüce Allah kendisine mal, mülk verip onu zengin kılınca kadar evlenmek için gerekli olan sebepleri araştırıp zinadan sakınmaya ve uzak durmaya gayret etsin, bu konuda çaba gösterebilir.<sup>90</sup> İmam Mâtürîdî'ye göre bu sebeplerden biri hiç şüphesiz oruç ibadetidir. Nitekim İslam dini mümin bir kişiye, bütün imkânları ile zinadan sakınmasını farz kılmış, zina etmemek için oruç tutmasını emretmiştir. Çünkü oruç, zinaya karşı bir kalkan vazifesi görür. Bu bakımdan kişi, oruç tutmak suretiyle karnını aç bırakıp, şehvî duygularını azaltarak zinadan kendisini koruyabilir. Hz. Peygamber de “Kim iffetli olmak isterse Allah onu iffetli kılar!”<sup>91</sup>; “Ey gençler topluluğu! Sizden kimin evlenmeye gücü yoksa o zaman oruç tutsun. Çünkü oruç onun için kalkan olur.”<sup>92</sup>; “Evlenmeye gücü yetmeyen oruç tutsun, zira oruç, kişinin şehvetini azaltır.”<sup>93</sup> buyurarak zinadan sakınma ve iffetli olmada orucun önemine dikkatimizi çekmiştir.<sup>94</sup> İffetli olmanın üçüncü vasıtası da kişinin kalbine Allah korkusunu yerleştirmesi, bu suretle âhirette Allah'ın kendisine vereceği cezadan korkmasıdır. Dördüncüsü ise kadınlara bakmamak, onlarla yalnız kalmamak, günahkâr ve iffetsiz kimselerle düşüp kalkmamaktır.<sup>95</sup>

Mâtürîdî'nin bununla ilgili yer verdiği bir başka konu da Yüce Allah'ın nikâh imkânından aciz kalınması durumunda, ihtiyaç ve zaruret halinde bedelini ödemek kaydıyla başkasının malından istifade etmeyi meşrû kıldığı halde, cinsellik alanında meşrû olmayanları mubah ve bunlardan istifade etmeyi caiz görmemesidir.<sup>96</sup> Ona göre bunun birtakım hikmetleri vardır. İlki, başkasının malından yararlanmak sadece zaruret halinde caiz olmasıdır. Cinsellikte ise zaruret hali söz konusu olamaz. Bu sebeple de mubah kılınmamıştır. İkincisi ise, kadınlardan cinsel yönden yaralanma şehvî arzuların giderilmesinden daha ziyade neslin çoğalması ve devamını sağlamak için mubah kılınmış olmasıdır. Üçüncüsü de zenginlik ve servet sahibi olma kadınlara karşı cinsel arzu ve isteği arttıran unsurlar arasında yer almasıdır. Kişi evlenme imkânı bulamayacak şekilde fakirse kendisinde cinsel arzuyu doğuracak imkânlar bulunmaz. O yüzden de helal kılınmamıştır.<sup>97</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre yukarıda zikredilen ayette Yüce Allah'ın “Yoksul ve fakir iseler Yüce Allah lütfu ve keremi ile o kimseleri ihtiyaçtan kurtarır... Allah, lütfu ve keremi ile kendilerini varlıklı kılınca kadar iffetlerini korusunlar...”<sup>98</sup> şeklindeki beyanı kişinin kendi çaba ve gayretleriyle zengin olamayacağına, aksine Yüce Allah'ın lütfu ve ikramıyla olabileceğine de işaret etmektedir. Zira ayette, zengin olma fiili Yüce Allah'ın

<sup>89</sup> Buhârî, “Savm”, 10; “Nikâh”, 2; Müslim, “Nikâh”, 1, 3.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/154 (çev. 10/180); 16/107 (çev. 16/117).

<sup>91</sup> Buhârî, Rikâk 20; Müslim, “Zekât”, 124; Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Zekât” 28; Tirmizî, “Birr” 77).

<sup>92</sup> Buhârî, “Savm”, 10; Nikâh, 2; Müslim, “Nikâh”, 1, 3.

<sup>93</sup> Tirmizî, “Nikâh”, 1.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/156 (çev. 3/144); 10/153-154 (çev. 10/179-180); 16/107 (çev. 16/117).

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/107 (çev. 16/117).

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/154 (çev. 10/181).

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/155 (çev. 10/181).

<sup>98</sup> Nûr 24/32-33.

zatına nispet edilmiştir. Bu durum gösteriyor ki insanların zenginliğe ulaşmasında Allah'ın bir müdahalesi ve yaratması söz konusudur. Bu yüzden insanların zengin olması ve bolluk içinde yaşamaları Allah'ın ihsanı, ikramı ve lütfunun bir sonucudur.<sup>99</sup> Bu yüzden evlenip yuva kurmayı düşünenler rızık endişesine kapılmamalı ya da geçim korkusu yaşamamalıdır. Zira mezkûr ayette Yüce Allah'ın rızık ve geçim konusunda insanlara yardım edeceği açıkça beyan edilmektedir. Hz. Muhammed de "Yüce Allah şu üç kimseyi zengin kılacağını vaad etmiştir: Allah için cihat eden kimse, iffetli ve namuslu olmayı arzu ederek evlilik yapan kimse, borcunu geri ödeyeceğine söz veren köle." buyurarak bu hususa dikkat çekmiştir. Hz. Ömer de bu konuyu şu şekilde açıklamıştır: "Yüce Allah, yoksulluk içinde olan kimseleri lütfu ve keremi ile ihtiyaçtan kurtaracağını buyuruyorken zengin olmayı evlilikte aramayan adam gibisini görmedim."<sup>100</sup>

Mâtürîdî'nin ön gördüğü bu tedbirlerin yanı sıra, gayr-ı meşrû ilişkilerin hem dinî ve ahlakî açıdan çirkin bir eylem ve büyük bir insanlık suçu olduğu için haram kıldığı hem de tıbbî açıdan insan fıtratına aykırı olduğu, bu anlamda her yönüyle maddî ve manevî zararları insanlara anlatılmalıdır. Ayrıca iffetli ve namuslu kalabilmek ve gayr-ı meşrû ilişkilerden kurtulabilmek için bütün ilahî dinlerce meşrû evlilik için şart koşulan nikâhın önemi üzerinde durulmalıdır. Öte yandan gayr-ı meşrû ilişkileri cezalandırmak ve bu cezayı önceden bildirmek de, bu tür ilişkilerin önünü kesen en etkili caydırıcı tedbirlerden birini oluşturmaktadır. Önceden bu tür cezalardan haberi olanlar, bu tür ilişkilerden sakınmak zorunda kalmaktadırlar. Bunlara ilaveten bu tür yasak ilişkilerin önlemek ve engellemek için tesettüre de ayrı bir önem verilmelidir. Çünkü tesettürün de bu konuda payı çok büyüktür. Kadın ve erkeğin emredilen bir biçimde örtünmeleri, iki cins arasındaki ümitleri yavaşlatmakta ve açıklığın vereceği fırsatları ortadan kaldırmaktadır.<sup>101</sup> Bunlara ilaveten günümüzde mutlu ve sağlıklı bir ailenin devam edebilmesi için başta anne-baba/karı-koca olmak üzere tüm aile üyeleri üzerine düşün görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu konuda tüm aile bireyleri özellikle Aile Sosyal Hizmetleri ve Aile Danışma Merkezleri çatısı altında konunun uzmanları tarafından eğitilmeli ve bilinçlendirilmelidir. Bu noktada, medyaya da büyük sorumluluk ve görev düştüğünü ifade etmemiz gerekir. Çünkü kitle iletişim araçlarının insan tutum ve davranışları üzerindeki etkileri çok güçlüdür. Çağımızda oldukça rağbet gören birçok dizi ve filmlerde boşanma, yalnız yaşama, nikâhsız ilişkiler, aldatma ve ihanetler sırdan bir durum gibi gösterilmektedir. Bu durum ise aile yuvası için olumsuz sonuçlarıyla beliren riskli oluşumları sıradanlaştırmaktadır. Bu nedenle toplumun beğeni ve ilgisine sunulan film, dizi, reklam gibi yayınların, toplumun dinî, ahlakî ve milli değerlerine uygun düşmesine dikkat edilmelidir.<sup>102</sup>

Yukarıdaki bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Müslümanların aile kurumunun sağlam temeller üzerine inşa etmeleri, sağlıklı nesiller yetiştirmeleri ve erdemli bir toplum tesis etmeleri için meşrû ölçüler içinde evlenip aile kurmaları ve cinsel ilişkilerini de bu amaç doğrultusunda düzenlemeleri gerekmektedir.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/155-156 (çev. 10/181).

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/153 (çev. 10/179).

<sup>101</sup> Vanhoğlu, "Zina ve Zararları", 51-52.

<sup>102</sup> Ünal Şentürk, "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 27.

## Sonuç

Mâtürîdî, insanların dünya ve ahiret mutluluğu için toplumun temelini oluşturan aileyi gerekli görmektedir. Ayrıca insan neslinin çoğalması, neseplerin karışmaması ve devamının sağlanması, dinî ve ahlakî değerlerin gelecek nesillere aktarılması, bireylerin sosyalleşmesi ve psiko-sosyal yönden mutlu olmaları vb. işlev ve fonksiyonlarından dolayı da ailenin fert ve toplum için önemli olduğunu çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Aile kurumunun bu misyonunu sağlıklı bir biçimde yerine getirebilmesi, aile kurmada hedeflenen amaç ve gayelere ulaşılabilmesi, ailenin korunması, sağlamlığı ve sağlıklı bir biçimde devamı için de birtakım tedbir ve önlemlerin alınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü birey ve toplumun huzurlu ve mutlu olabilmeleri ancak aile kurumunun sağlam temeller üzerine kurulup sağlıklı bir şekilde devam etmesiyle mümkündür. Bu anlamda İmam Mâtürîdî birey ve topluma yönelik işlev ve fonksiyonundan dolayı aile kurumuna büyük değer atfetmekte, eserlerinin farklı yerlerinde İslam'ın Müslümanları nesillerini meşrû yollarla çoğaltmaya teşvik ettiğine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da aile yuvasına zarar verecek, soy ve nesillerin bozulmasına neden olacak iffetsizlik, fuhuş, zina, eşcinsellik, livâta, homoseksüellik vb. gayr-i meşrû ilişkinin yasakladığını, bu yönde sert ve katı müeyyideler ortaya konarak ailenin korunmasına büyük önem verildiğini belirtmektedir. Çünkü ailenin korunması ve sürekliliği aileyi temelden sarsan, onun dağılmasına ve nesillerin bozulmasına sebep olan gayr-ı meşrû ilişkilerin önlenmesi ve meşrû evliliğin teşvik edilmesi gibi aileyi koruyucu tedbirlerin alınmasına bağlıdır.

Mâtürîdî bunlara ilaveten aile kurumunun meşrû evlilik esası üzerine kurulmasının birey ve toplum için önem taşıdığını, bu sebeple genç ve bekârların fuhuş ve zina bataklığına düşmelerini için evlenmeye teşvik edilmesi, evlenmeyi arzu edip de buna güç yetiremeyenlerin desteklenmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca fakirlerin evlenmeleri durumunda Yüce Allah'ın kendilerini zengin edeceğini, bu konuda endişeye kapılmamak gerektiğini önemle belirtmektedir. Bu bakımdan ona göre vakti geldiğinde evliliğin geciktirilmemesi, bu anlamda evlenmeye güç yetirebilenlerin bir an önce evlenip aile kurmaları, bu konuda kendilerine yardım edilmesi ve destek verilmesi, evlenme imkânına sahip olamayanların ise zinadan sakınıp, iffetlerini korumaları gerekmektedir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça | References

- Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 2/196-200.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Bayır, Özge Özgür. "Aile: Temel Kavramlar, Aile Yapısı, İşlevleri ve Dönüşümü". *Aile ve Çocukla Sosyal Hizmet*. ed. Yusuf Genç-Hasan Hüseyin Taylan. 2-39. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2018.
- Biçer, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdi*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2003.
- Demir, Ömer-Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1996.
- Güler, Deniz -Nazmi Ulutak. "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile". *Kurgu Dergisi* 11 (1992), 51-76.
- Hindî, Müttaki. *Kenzul-ummâl*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâti. Beyrut: y.y., 1989.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2005-2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Önal, Recep. "İmam Mâtürîdî'ye Göre İslam'da Aile'nin Yeri ve Önemi". *Turan* 13/52 (2021), 179-183.
- Önal, Recep. *Aile ve Toplumsal İlişkiler*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2021.
- Şentürk, Ünal. "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler", *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 7-31.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Vanlıoğlu, Ahmet. "Zina ve Zararları". *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992), 37-52.



## er-Riâye li-Hukûkillâh Bağlamında Bir Mütekebbir Âlim Portresi

Mahmut Ulu <sup>1</sup>

### Öz

İlim sahipleri Kur'an'ı Kerim'de övülmüş, meleklerle birlikte Allah'ın ilahlığına şahit gösterilmek gibi yüce bir makama konmuştur. Allah'ın kendilerine bahşettiği bu büyük ikram karşısında bazı âlimler şükür ile minnet duyarken bazıları kibirlenmek suretiyle nankörlük edebilmiştir. İnsanların Allah'a, peygamberlere ve daha çok da diğer insanlara karşı kendilerini büyük, biricik ve eşsiz görmeleri kibir kavramıyla ifade edilmiştir. Bu durumda bir kimsenin kibirlenmesine tekebbür, kibirlenen kimselere mütekebbir denmiştir. Kibir tasavvufun üzerinde durduğu en önemli konularından biri olan nefsi emmârenin temel hususiyetlerinden sayıldığı için sûflerin dikkatini çekmiş, müellif sûflerin bir kısmı teliflerinde kibir ve kibirlileri ele almıştır. Bunlardan biri Hâris el-Muhâsibî'dir. Bu çalışmada Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eseri temel alınarak kaydıyla kısmen diğer sûflerin düşüncelerinden de istifade edilerek ilmiyle kibirlenen kimseyi ifade eden mütekebbir âlim portresi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Kibir, Mütekebbir, Muhâsibî, er-Riâye.

Ulu, Mahmut. (2023). "er-Riâye li-Hukûkillâh Bağlamında Bir Mütekebbir Âlim Portresi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2023), 79-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1246826>

Geliş Tarihi	02.02.2023
Kabul Tarihi	30.03.2023
Yayın Tarihi	30.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr, Öğr. Üy. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Aksaray, Türkiye, mahmutulu@aksaray.edu.tr, 0000-0002-3030-0827



2023, 7 (1), 79-97 | Research Article

## Portrait of a Mutakabbir Scholar in the Context of ar-Riāye li-Hukūkillāh

Mahmut Ulu<sup>1</sup>

### Abstract

Those who have knowledge are praised in the Qur'an, and they are placed in a lofty position to be shown as witnesses to the divinity of Allah together with the angels. While some scholars were grateful and grateful for this great bounty bestowed on them by Allah, others were ungrateful by being arrogant. The arrogance of a person is called takabbur, and those who are arrogant are called mutakabbir. Since arrogance is considered to be one of the basic characteristics of the nafs al-ammara, it has attracted the attention of the sufis, and some of the author sufis have addressed the arrogant and the arrogant in their writings. One of them is Haris al-Muhasibi. In this study, on the basis of al-Muhasibi's work ar-Riāya, the portrait of a arrogant scholar, which expresses a person who is arrogant with his knowledge, by partially benefiting from the thoughts of other Sufis, is emphasized.

**Keywords:** Sufizm, Arrogance, Arrogant, al-Muhasibi, ar-Riāya.

Ulu, Mahmut. (2023). "er-Riāye li-Hukūkillāh Bağlamında Bir Mütakabbir Âlim Portresi". *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/1 (2023), 79-97. <https://doi.org/10.32711/tiad.1246826>

Date of Submission	02.02.2023
Date of Acceptance	30.03.2023
Date of Publication	30.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Aksaray, Türkiye, mahmutulu@aksaray.edu.tr, 0000-0002-3030-0827

## Giriş

Allah, ilim sahiplerini övmüş, onları kendisiyle ve meleklere birlikte kendi ilahlığına şahitlik etmek gibi yüce bir makama koymuştur. İlim sahiplerinden bir kısmı bu büyük ikram karşısında şükür ile minnet duyarken bir kısmı kendisine ikram edilen bu lütfu nefisinden bilerek kibirlenmiştir. Kendi anlam dünyasında ve yaşam alanında merkeze kendini koyan kibirli âlim, tanımladığı bu alana kendinden başka kimsenin girmesine müsaade etmemiş, en kıymetli ve biricik olarak gördüğü nefisine aldanmıştır.

Allah'a, peygamberlere ve diğer insanlara karşı büyüklenmek şeklinde ifade edilen kibir, kibrin davranışa dönüşmüş hali olan tekebbür ve müşahhas hali sayılabilecek mütekebbir<sup>3</sup> kavramı Kur'an'da ve hadislerde çokça yer almıştır. Buna dayalı olarak erken dönemlerden itibaren İslâm ahlâk ve tasavvuf kitaplarıyla edep ve hikmetleri içeren çalışmaların ilgi alanına girmiştir. Kibir, özellikle nefis gibi tasavvufun temel konularından birini yakından ilgilendiriyor olması ve kalp hastalıklarından sayılması gibi nedenlerle sûfilerin dikkatini çekmiş, müellif sûfilerden bazıları teliflerinde doğrudan konuya müstakil bir başlık açarken bazıları ele aldığı şahsiyetlerin konuyla ilgili görüşlerini nakletmiştir. Bu kaynaklarda kibrin anlamı, içeriği ve kapsamı; neyden kaynaklandığı ve nasıl tezahür ettiği ile kişisel ve toplumsal sonuçlarının neler olduğu üzerinde durulmuştur.

Kibri konu edinen eserlerin başında çalışmaya da esas alınan Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye* adlı eseri zikredilmelidir. Nitekim o, *er-Riâye*'de kibre müstakil bir bölüm ayırmış, burada kibrin özellikleri, dalları ve çeşitleri ve ilimle kibirlenen mütekebbir âlimin durumu gibi konular üzerinde durmuştur.<sup>4</sup> Bunun yanında bu konuyla ilgili Muhâsibî'nin, *er-Riâye*'sinden etkilenen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'*sının özel bir yeri vardır. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in "Kitâb-ü zemmi'l-kibr ve'l-'ucb" başlığıyla yer alan bölümünde kibirle ilgili ayet ve hadisler ile seleften gelen izahlar yanında Muhâsibî'ye benzer şekilde tevâzu ve kibir kavramının anlamı ve mahiyeti, kibirlenmenin zararları, çeşitleri ve dereceleri; ilim, amel ve ibadet, güzellik, soyluluk, güç ve zenginlik şeklinde sıralanan kibrin sebeplerinin asıl manası ve kıymeti; alçak gönüllülerin karakteristik özellikleri; bir hastalık olarak nitelen kibrin tedavisi üzerinde durulmuştur.<sup>5</sup>

Sûfilerin konuyla ilgili sözlerini en geniş manada barındırdığı söylenebilecek eserlerden biri Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin, (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-Sûfiyye* adlı eseridir.<sup>6</sup> Burada sûfilerin kibir ve mütekebbirlerle ilgili sözleri nakledilmiştir. Benzer şekilde Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*<sup>7</sup> ve Hucvirî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*<sup>8</sup> adlı

<sup>3</sup> Mustafa Çağrı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/561.

<sup>4</sup> Hâris Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkîllâh*, thk. Abdulkâdir Ahmed Ata (Beyrut: Li-dâri'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.); Ayrıca bkz. Hâris Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

<sup>5</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), 3/715-808; Çağrı, "Kibir", 25/562.

<sup>6</sup> Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424); Ayrıca bkz. Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfiler)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademisi, 2018).

<sup>7</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud Şerif (Kahire: Müessesetü Daru'ş-Şağbi, 1409); Ayrıca bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

<sup>8</sup> Ali B. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları,



eserlerinin hal tercümelere kısmında az da olsa kibire dair nakiller yer almıştır.

Nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesini gaye edinen sūfilerin büyük bir günah kabul edilen kibirle ilgili düşünceleri ve mütekebbirin durumuna dair tespitleri önemlidir. Buna rağmen ulaşılabildiği kadarıyla kibir, tekebbür ve mütekebbir kavramlarıyla ilgili tasavvuf alanında konu özelindeki çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla “*Tasavvuf Düşüncesinde Manevî Gelişimi Engelleyen Kibir ve Hased*”<sup>9</sup> başlığıyla bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Bu çalışmada Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eseri temel alınmak kaydıyla, kısmen konuya değinen, diğer müellif sūfilerin düşüncelerinden de istifade edilerek ilmiyle kibirli kimseyi ifade eden mütekebbir âlim portresi üzerinde durulmuştur. Muhâsibî'nin tespitleri rehberliğinde kibrin davranışa dönüşmüş hali olan tekebbür hastalığının ilmiyle temayüz etmiş bir kişinin/âlimin sosyal yaşamını ve manevî gelişim seyrini nasıl etkilediği ve bu hastalığın tedavisinin imkânına dair cevapların aranması amaçlanmıştır. Bu amaca dönük olmak üzere önce kibir, tekebbür ve mütekebbir kavramlarının genel olarak tanımlanmasına gayret edilmiş, daha sonra müellifin kibirli âlimin durumuna dair tespitleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Kibirli insan modelinin bu eser temelinde ele alınmasının nedeni *er-Riâye*'nin bu kavrama geniş bir şekilde yer veren ilk tasavvufî eserlerden olması, çalışmanın odaklandığı mütekebbir insan portresini tespit etmeye dönük içeriği ihtiva etmesi ve daha özel olarak ilimle kibirlenen kimselerin durumu hakkındaki kapsamlı sayılabilecek izahlardır.

## 1. Kibrin Kelime ve İstilah Manası

Kibir sözlükte genel olarak bir kimsenin kendinde olmayan ancak makbul görülen bir özelliği kendinde varmış gibi kabul etmesi, bunu etrafa böyleymiş gibi gösterip bununla başkalarına karşı üstünlük kurmaya çalışması;<sup>10</sup> kişinin kendini beğenmesine dayalı bir üstünlük algısıyla başkalarını küçük görmesi<sup>11</sup> ve büyüklük taslaması<sup>12</sup> anlamlarına gelmektedir. Tekebbür kibrin müşahhas hali yani davranışa dönüşmüş hali,<sup>13</sup> büyükleme,<sup>14</sup> birine ait güzel vasıfların diğerlerine nazaran daha fazla olduğunun kabulü olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Bunun yanında tekebbür Allah'a, peygamberlere ve diğer insanlara karşı yapılan bir davranış olarak nitelenmiş, Allah'a karşı büyükleme bunun en büyüğü olarak kabul edilmiştir.<sup>16</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) kibrin zina, şarap içme ve savaştan kaçmak gibi büyük günahlardan daha büyük sayıldığını kaydetmiştir.<sup>17</sup> Benzer bir kavram olan istikbâr ise gerekli hallerde kişinin büyük olma

2020); Ayrıca bkz. Ali B. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İshâd Abdulhadi Kandîli (İskenderiye: Mektebetü İskenderiye, 1394).

<sup>9</sup> Melike Gül, *Tasavvuf Düşüncesinde Manevî Gelişimi Engelleyen Kibir ve Hased* (Karabük: Karabük Üniversitesi, 2021).

<sup>10</sup> Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâr-ı Sâdir, 1994), 5/125-126.

<sup>11</sup> Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 888.

<sup>12</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), "Kibir", 1142.

<sup>13</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/738; Çağrı, "Kibir", 25/561.

<sup>14</sup> İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, 888.

<sup>15</sup> Kadir Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2012), 337.

<sup>16</sup> İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, 888.

<sup>17</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn (Kur'anî Tasavvufun Esasları)*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/142.



istegi ve bu yöndeki çabası olarak tanımlanmıştır.<sup>18</sup>

Kibir kişinin kendini beğenmesi şeklindeki anlamı yönüyle ucb ile benzerlik gösterse de ikisini ayırmak gerekir. Kibir ile ucb arasındaki temel fark kibirden kişinin kendini başkalarından üstün görmesi durumu varken ucb da kişinin sadece kendini beğenmesi durumu söz konusudur. Yani kişi kendisini bir başkası ile kıyaslayıp ondan üstün olduğunu iddia ve kabul ediyorsa kibir; kendisini herhangi bir kimse ile mukayese etmeden beğeniyorsa ucb halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bir beğenme fiilinin kibir olabilmesi için üç etmen gereklidir. Bunlardan biri kişinin kendisini bir mevkide görmesi, diğeri başka birini de bir mevkide görmesi ve üçüncüsü de kendi mevki ile onunkini kıyaslayarak kendini üstün görmesidir.<sup>19</sup> Her ne kadar kibir ve ucb birbirinden tanımsal olarak ayrılrsa da kibrin temel ve içsel sebebi olarak ucb görülmüştür.<sup>20</sup>

Kibir, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde üzerinde durulan kavramlardan biridir. Kur'an'da, bulunduğu yere göre utüv, istinkâf, tecebbür, ulüvv, bağı, ihtiyal, fahr, merah, ta'sîrü'l-had, senyü'l-ıtf, istiğna gibi farklı kelime ve kavramlarla geniş bir anlam yelpazesinde ele alınmıştır.<sup>21</sup> Kibrin fiiliyata dönüşmüş hali Kur'an'da daha çok mütekebbir kavramıyla anlatılmakla birlikte kibirlilik Allah'a mahsus olmak kaydıyla cebbâr ve kakhâr gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Bu kavramlar Allah'ın esmâsından sayılmış, Allah hakkında övücü bir vasıf olarak ele alınmıştır. Çeşitli ayetlerde el-Mütekebbir, el-Cebbâr, el-Kahhâr isimlerinin zikredilmiş olması bunu göstermektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Allah için uygun olan bu vasıfların kulları tarafından kullanılmaya kalkılması doğru görülmemiştir. Aksine kulun tevazu sahibi olması istenmiştir. Mansur b. Ammar (ö. 225/840), kul için en güzel elbise tevazu ve inkisar yani Allah'a karşı boynu bükük olma elbisesidir. Bundan dolayı Allah "*Takva elbisesi daha hayırlıdır.*" (Araf: 7/26) buyurmuştur,<sup>23</sup> derken Kâşânî "Kibir ve azamet Hakk'a mahsûs sıfatlardır ve kim onunla niza ederse kırılır."<sup>24</sup> sözleriyle konuyu yeterli açıklıkla izah etmişlerdir.

İnsan "*Sizi yeryüzünün halifeleri yapan odur...*" (En'am: 6/165) ayetinde olduğu gibi esas itibarıyla yaratılanlar arasında seçkin kılınmıştır. Ancak kendisine ikram edilen bu seçkinliği unutan insan, kendisini seçkin kılan kudrete ve O'nun kullarına karşı tekebbüre cür'et edebilmiştir. Bunun üzerine "*Yeryüzünde kibir ve şımarıklıkla yürüme..!*" ayetiyle ikaz edilmiş, böyle yapması durumunda Allah'ın gazabına uğrayacağı belirtilmiştir. (Nahl: 16/23; Mü'min: 40/35, 60; A'raf: 7/146)

Ayetlerde mevzu bahis olan kibir hadislerde de zikredilmiştir. Resûlullah (s.a.v) mütekebbir bir kimseyle ilgili "*Bir kişi 'insanlar helâk oldular!' derse biliniz ki bu kişinin kendisi halkın hepsinden daha fazla helâk olmuştur.*"<sup>25</sup> uyarısıyla bir kimsenin kendini kurtulmuş ve seçkin görmesi halinde asıl kaybedenin kendisi olduğunu haber vermiştir. Başka bir hadisinde "*Bir kimseye Müslüman kardeşini tahkir etmesi şer yönünden yeter de artar*

<sup>18</sup> Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", 336-337.

<sup>19</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/738.

<sup>20</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/759.

<sup>21</sup> Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", 338-341; Ali Kaya, "Kur'an'da İstiğnâ", *İHYA* 3/2 (2017), 13.

<sup>22</sup> Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", 341.

<sup>23</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 76.

<sup>24</sup> İzzeddîn Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, ed. Ersan Güngör (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 350.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "bir", 139.

*bile!*"<sup>26</sup> diyerek bir Müslümanın Müslüman kardeşine karşı kibirlenmesini reddetmiş, bunu şer olarak zikretmiştir. Hz. Peygamber "*Kalbinde hardal tohumu kadar kibir bulunan kimse cennette giremez.*"<sup>27</sup> sözüyle kibrin bir kimseyi cennetten mahrum bırakacak kadar büyük bir günah olduğuna işaret etmiştir. Bunların yanında O, kibrin yalnızca Allah'a mahsus bir durum olduğunu şu şekilde belirtmiştir: "*Cenâb-ı Hak, kibriyâ benim nidam, azamet benim îzârımdır. Her kim bunlar hususunda benimle çelişirse onu ateşe atarım, buyurmaktadır.*"<sup>28</sup>

Zikredilen ayet ve hadislerden anlaşıldığı kadarıyla Allah kibri yasaklamış, kendisine mahsus vasıflar olan cebbâr ve mütekebbir sıfatlarını taşımak isteyenleri yermiştir. Bunun yerine kulun kulluğunun farkında olarak Allah'ın büyüklüğünü bilmesi ve onun karşısında zayıflığını ve bîçare oluşunu kabullenmesi tavsiye edilmiştir. Tasavvufî açıdan büyüklük yalnızca Allah'a has görülmüş, kibir hali ilâhlık ilan etmek şeklinde değerlendirilerek şirke benzetilmiştir.<sup>29</sup>

## 2. Tekebbür ve Mütekebbir

Kibrin tanımında ifade edildiği üzere kibrin davranışa dönüşmüş haline tekebbür, kibirlenen kimseye de mütekebbir denmiştir.<sup>30</sup> İmam Gazzâlî'nin ifadesiyle zâhir ve bâtın gibi iki yönle ele alınan ikibir, zâhirî yönüyle azalarda görülen, yani dışa yansıyan kibir iken bâtınî yönüyle nefisteki bir ahlaki ifade etmektedir. Ona göre görünüşteki kibir içten kaynaklandığı için asıl kibir bâtınî olandır.<sup>31</sup> Kibir gizlenmesi mümkün olmayan bir hal olması nedeniyle insanın davranışlarında, hal ve hareketlerinde dışa yansımaktadır. Kur'an'da bu husus gösteriş (Kasas: 28/79), yenilmezlik, müsriflik (Beled: 90/5-6), mal ve evladın çok olmasıyla övünme (Tekâsür: 102/2) şeklinde ifade edilmiştir.

Mütekebbir, esasen Allah'a has bir sıfat olup övgü manasına gelmektedir. Nitekim büyük olan da büyüklük yapabilecek olan da yalnızca Allah'tır. Lokman Süresi'nde (31/30) bu durum şu şekilde ifade edilmiştir. "...Şüphesiz ki Allah, çok yücedir, çok büyüktür." Allah'a mahsus olan ve O'nu övmeyi içeren bu özellik kullar için olumsuz olup, büyüklenen kul hakkı reddeden, kendini büyük görüp başkalarını küçümseyen kimse olarak kabul edilmiştir.<sup>32</sup>

Muhâsibî, kendini büyük gören kimsenin kibrinin iki yönü bulunduğunu belirtmiştir. Birisi Allah'a karşı büyüklenme diğeri ise insanlara karşı kibirlenmedir. Peygamberler insan olmakla birlikte onlara karşı yapılan kibir de Allah'a karşı yapılan kibirden sayılmıştır. İlk yön olan Allah'a karşı büyüklenme O'nun emirlerine karşı gelme ya da inkâr etme şeklinde tezahür etmiştir.<sup>33</sup> İmam Gazzâlî ise kibrin üç yönünün bulunduğunu söylemiş, bunları Allah'a, peygamberlere ve diğer insanlara karşı olan kibir şeklinde tasnif etmiştir.<sup>34</sup>

<sup>26</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, "bir", 32.

<sup>27</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, "iman", 148-149.

<sup>28</sup> Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mace, *Sünenu İbn Mâce*, çev. Muhammed Fuad Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "zühd", 16.

<sup>29</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 376.

<sup>30</sup> Bekir Topaloğlu, "Mütekebbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/189.

<sup>31</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/738.

<sup>32</sup> Topaloğlu, "Mütekebbir", 32/189.

<sup>33</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 378-381.

<sup>34</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/742-745.

Kibrin en kötüsü olarak nitelen Allah'a karşı kibir<sup>35</sup> ilk önce iblis tarafından yapılmıştır. Böylece o kâfirlerden olmuştur. Bu durum Kur'an'da: "*Hani rabbın meleklerle demişti ki ben çamurdan bir insan yaratacağım. O'na tam şeklini verip üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın. Bunun üzerine iblis hariç meleklerin hepsi secde ettiler. O kibir duygusuna kapılıp kâfirlerden oldu.*" (Sâd, 38: 71-74.) ayetiyle haber verilmiştir. Ayetten anlaşılacağı üzere şeytan kibri yüzünden Allah'ın rahmetinden kovulmuş ve kâfirlerden olmuştur.

Sadece şeytan değil insanlardan da kibriyle öne çıkıp mütekebbir olanlar vardır. Kur'an'ın tanıttığına göre Nemrut, Firavun, Karun, Ebû Cehil, Ebû Leheb, Velid b. Muğire gibi şahsiyetler mütekebbir zümresindedir. Bunlardan bir kısmı Allah'a kul olmak yerine kendi ilahlığını ilan ve kabul ederken bir kısmı diğer insanlarla aynı seviyede görülmeyi gururlarına yedirememişlerdir. Bundan ötürü kendilerine gelen peygamberlerin açık mucizelerini görmelerine rağmen onun tebliğ ettiğini red, Allah'ı inkâr etmişlerdir. Böylece kibirleri yüzünden kâfirlerden olmuşlardır. Firavun: "*Ey milletim! Mısır hükümdarlığı ve memleketimde akan bu ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz?*" (Zuhruf: 43/51) diyerek ilahlığını ilan etmenin yanında Allah'ı inkâr etmiştir. Benzer şekilde Nemrut'un kibri nedeniyle akibetinin ne olduğu (Bakara: 27/58); Ad (Hud: 11/59; Fussilet: 41/15) ve Semud (Ankebut: 29/38) kavimleri kibirleri yüzünden inkâr etmişlerdir.<sup>36</sup> Allah'a karşı kibrin hevâya dayalı olarak ortaya çıktığı da kaydedilmiştir. Licânî, bir kimsenin hak bir sözü duyduğu halde hevâsından dolayı onu kabul etmezse ve nefsi de o hakikati hoş bulmaz ve reddederse bu durumda onun bu reddinin ve inkârının Allah'a karşı olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

Mütekebbirin kibrinin peygamberlere karşı olanı, peygamberin getirdiklerine onu küçümsemek kaydıyla inanmamak ve onu yalanlamaktır. Hz. Nuh'u inkâr eden kavmi onun "*Allah'tan korkun ve bana itaat edin.*" (Şuarâ 26/110) çağrısına karşılık "*Sana düşük seviyeli kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç!*" (Şuarâ 26/111) diyerek cevap vermişler, kibirleri nedeniyle onun peygamberliğini ve getirdiklerini inkâr etmişlerdir.

Yahudilerin Allah'a iftira atmaları onların kibri nedeniyle iken (Maide: 5/64) yine Yahudi ve Hristiyanların Hz. Peygamber'i kabul etmeyip onun peygamberliğini inkâr etmelerinin asıl nedeni de kibirdir.<sup>38</sup> Onların Hz. Peygamber hakkında "*Biz, bizim gibi bir beşere mi tabi olacağız.*" (Mü'minûn: 23/143) demelerine karşılık Yüce Allah "*Dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır. De ki: Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan, andolsun ki, Allah'tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı vardır.*" (Bakara: 2/120) buyurmuş, resulünü uyarmıştır.

Yahudi ve Hristiyanlara benzer şekilde Mekkeli müşrikler "*Onlara: İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit 'Biz hiç, sefihlerin iman ettikleri gibi iman eder miyiz?...' (Bakara 2/13) diyerek kibirleri nedeniyle iman etmemişlerdir. Ancak onların bu durumu aynı ayette 'Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler.'*" denilerek gerçek akılsızların onlar olduğu hatırlatılmıştır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ

<sup>35</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/740.

<sup>36</sup> Mecit Amil, *Kur'an'da Küfür Kavramı ve Boyutları* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 23-24.

<sup>37</sup> Abdurrahman b. Yusuf el-Licâli, *Kutbü'l-ârifin fi'l-akaidi ve't-tasavvuf*, çev. Âdem Çatak (Ankara: İlâhiyât, 2022), 190.

<sup>38</sup> Amil, *Kur'an'da Küfür Kavramı ve Boyutları*, 23-24.

etmeye başladığı zamanlarda yanına gelen müşriklerin ileri gelenlerinin kendilerine ayrıcalık tanınmasını talep ettikleri kaydedilmiştir.<sup>39</sup>

Kibrin insanlara karşı olan yönü ise diğer insanlara küçümseyerek bakmaktır. Bu bazılarının ilim, mal, güzellik, soy, makam gibi çeşitli sebeplerle kendilerini ayrıcalıklı görmeleri nedeniyle diğer insanlara karşı üstünlük hissine kapılmaları şeklinde tezahür etmektedir. Burada mütekebbir, kendisini büyük görmekte buna karşın başkalarını küçümsemekte ve kendinde gördüğü büyüklük duygusunun bir sonucu olarak kendisini, küçümsemediği kimselerden hayırlı görmektedir. Muhâsibî, bir kimsenin etrafındakilere küçümseyerek bakmasını, onları hakir kendini hayırlı görmesini, onların bir konuda doğru olduklarını bildiği halde reddetmesini, insana karşı yapılmış kibir olarak değerlendirmiştir.<sup>40</sup> Nitekim böyleleri saygın olsun sıradan olsun, herhangi bir kimseden gelen hakikati kabul etmiyorsa ve kendini büyük görerek insanlar arasında kendinden daha kötülerinin olduğunu düşünüyorsa kibirli sayılmıştır.<sup>41</sup>

Kibirli insanlar başkalarını kendinden daha aşağı seviyede gördüğü ve onların üstün olabileceğini kabullenemeyeceği için kıskanç, kendinde varsaydığı kemâl nedeniyle eleştiriye kapalı, üstünlük duygusundan dolayı verici değil sürekli almaya odaklı, hased ve kini öne çıkmış, tahammülsüz ve mağrur kimseler olarak değerlendirilmiştir.<sup>42</sup>

Tekebbürün psikolojik temellerinin olduğu kaydedilmiş ve bu büyülenme hali daha çok narsizm olarak ifade edilmiştir. Narsizmin ortaya çıkışının ise birtakım sebepleri bulunduğu üzerinde durulmuştur. Bu sebepler özetle kişinin kendini aşırı sevmesi ve beğenmesi; kendisini mevcut durumundan daha büyük görmesi,<sup>43</sup> kişinin sadece kendi çıkarlarını gözetmesi; başkalarını hor ve hakir görmesi<sup>44</sup> olarak sıralanabilir. Narsistlerin temel özellikleri ise büyülenme, her daim başarıya arzusu, güç, güzellik kendini eşsiz görmek, az sayıda ve kendi kriterlerine göre belirlediği insanla ilişki kurmak, aşırı beğenilme isteği; her şeyi hak ettiğine inanma duygusu, empati kuramamak, kıskançlık, ukalaca tutum ve davranışlar göstermek şeklinde sıralanmıştır.<sup>45</sup>

Kur'an ve hadislerde ele alınıp olumsuz bir durum olarak nitelen kibir ve kibrin davranışa dönüşmüş hali olan tekebbür ile kibirli insanı ifade eden mütekebbirlik ayet ve hadislerde yasaklandığı gibi psikolojik bir durum olması yönüyle de olumsuz bir hal olarak değerlendirilmiştir. Her durumda Allah'a mahsus olan büyüklük vasfının insanda görülmesi hoş karşılanmamıştır. Öte yandan kibirli davranışların toplum nezdinde, insan ilişkilerinde ve iletişim kurulan ortamlarda sevilmediği açıktır. Nitekim fütüvvetin gereklerinden birini de kardeşlerine karşı tevazu sahibi olmak ve kibirlenmemek olarak zikreden Sülemî'ye göre kibirlik, bir süre sonra mütekebbire olumsuz bir şekilde dönüşecek, insanlar mütekebbiri küçümseyecek ve çekilmez bir kimse olarak göreceklidir.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Amil, *Kur'an'da Küfür Kavramı ve Boyutları*, 24-25.

<sup>40</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 381.

<sup>41</sup> el-Licâlî, *Kutbü'l-ârifin fi'l-akaidi ve't-tasavvuf*, 190.

<sup>42</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/760; Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", 345.

<sup>43</sup> Gül, *Tasavvuf Düşüncesinde Manevî Gelişimi Engelleyen Kibir ve Hased*, 73.

<sup>44</sup> Hakan Özkan, "Şeytanı Nankörlüğe Götüren Tavrı Olarak Kibir - İtaat İlişkisi", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2022), 822.

<sup>45</sup> Kenan Turan, "Narsistik Kişilik Bozukluğu ve Psikodinamik Alt Tipleri", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 5/9 (2022), 3.

<sup>46</sup> Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat

Bütün bu olumsuz yönüne rağmen kibrin gerekli olduğu birkaç durumdan bahsedilmiştir. Buna göre kibirliye karşı kibirlenmek kibirlenenin nefsinin küçümseyerek tekebbürünü ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Bu durumda kibir, yasaklanmamış aksine gerekli görülmüştür.<sup>47</sup>

### 3. er-Riâye Bağlamında Bir Mütekebbir Âlim Portresi

Muhâsibî, *er-Riâye'*de kibir ve aldanma olmak üzere iki başlık altında kibrin tanımı, muhatapları, sonuçları, mütekebbirin özellikleri ve ilimle aldanma konuları üzerinde durmuştur. O, kibrin kaynaklarıyla ilgili riyâ ve riyânın sebep olduğu kötü ameller, dünyalık şeyler nedeniyle kibirlenmek gibi bazı maddeleri sıralamış, bu maddeleri sebep ve sonuçlarıyla izah etmiştir. Bütün bunların yanında çalışmanın odaklandığı husus olan ilimle kibirlenmek şeklinde bir başlık açarak âlimin tekebbüre kapılması konusunu ele almıştır.

Âlimin tekebbürüne geçmeden önce Muhâsibî'ye göre âlimin kim, ilmin ne olduğu ortaya konmalıdır. Muhâsibî'ye göre insanın bilme fiilinin iki türü bulunmaktadır. Bunların ilk türü kavramsal bilme olan ilim, diğeri ise kavramlara bağlı kalmayan bilme şekli olan marifettir. Her ne kadar bu iki bilmenin insanın davranışlarındaki etkisi farklı olsa da ikisi birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. İlmi kitap, sünnet ve ümmetin bilginlerinin sözlerinden anlaşılan ve ezberlenen şey olarak tanımlayan Muhâsibî, irfanı kalbin fiili olarak zikretmiştir.<sup>48</sup> Dolayısıyla onun ilim tasnifinde âlim ve arif kavramlarının karşılığı olan iki türlü bilme fiilinden bahsetmek mümkündür. Ona göre bir kimsenin ilim sahibi yani âlim olduğunun ölçüsü Allah'ın hoşlandığı şeyleri yapması, hoşlanmadıklarını da yapmamasıdır.<sup>49</sup>

Anlaşıldığı üzere Muhâsibî, ilimle ameli ilişkilendirmektedir. Amelsiz ilmin işlevsiz olduğunu, taşıyıcısına bir fayda vermediğini söylemekte, kendisine emredilen şeyleri yapmadıktan sonra bilmenin bir işe yaramayacağını vurgulamaktadır. Ona göre ilim sahibi bir kimseye âlim denmesi için onun ilmiyle amel etmesi ve bu ameller konusunda da Allah'ın çizdiği ölçüyü esas alması gerekmektedir. Benzer şekilde ilim ve amel ilişkisiyle ilgili ünlü sûfi İbrahim Havvas (ö. 291/903) "*Rivâyet çokluğu ile ilim olmaz. Âlim ilmi az bile olsa ilme tabi olan ve ilmîni tatbik eden ve sünnete tabi olan kimsedir.*" diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>50</sup> Hucvirî de Ebu Hüseyin Nurî'nin (ö. 295/908) "*Zamanımızda en aziz ve en nadir olan şu iki şeydir: İlmi ile amel eden âlim, hakikati anlatan arif.*" sözünü nakletmiştir.<sup>51</sup> Bu sözleri daha da çoğaltmanın mümkün olduğu ancak bir kaçının bile konuyu izah noktasında yeterli olduğu bu nakillerde ilimle amel etmenin önemi ortaya konmuştur.

İlim sahipleri Kur'an-ı Kerim'de övülmüş, Allah kendisine iman konusunda âlimleri doğrudan muhatap olarak zikretmiş ve meleklerle birlikte anmıştır. Ayet-i kerîmede "*Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*" (Âli İmrân: 3/18) buyurmuştur. Görüldüğü üzere Allah âlimleri kendi birliğine meleklerle birlikte şahit

Fakültesi Yayınları, 1977), 59.

<sup>47</sup> el-Licâli, *Kutbü'l-ârifin fi'l-akaidi ve't-tasavvuf*, 186-190.

<sup>48</sup> Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 107-117-126.

<sup>49</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 444.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 98.

<sup>51</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 196; Ayrıca bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 1/344.

tutmuş, ilme ve âlime verdiği önemi ortaya koymuştur. Öte yandan yine bir övgüyle âlim ile cahili belirgin bir şekilde ayırt etmiş, "... Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Zümer: 39/9) ayetiyle bilenlerle bilmeyenlerin farkını zikretmiştir.

İlim sahipleri Allah katında bunca kıymetli görülürken onlardan beklenen de kıymetli şeyler olmalıdır. Nitekim Kur'an'da "Allah'a karşı ancak kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar." (Fâtır: 35/28) buyrulurken âlimin Allah'a saygı duyması gerektiği hatırlatılır. Buradan hareketle ilim sahiplerinin Allah'ı tanımalarından kaynaklı bir hürmet ve bunun neticesinde kendilerinden Allah'a karşı sorumluluk beklendiği anlaşılmaktadır. Öte yandan bilginin insanı tevazu sahibi yapması beklenmektedir.

### 3.1. Âlimin Tekebbürünün Sebepleri

Kur'an'da ifade edildiği üzere ilim sahipleri kendilerine gösterilen öneme rağmen kimi zaman haddi aşmış, cahillere mahsus bir tutumla ilmin kendilerini ayrıcalıklı kıldığı zannına kapılmışlardır. Bu zannı bir aldanma olarak değerlendiren Muhâsibî, aldanma hususunda insanların çeşitli gruplara ayrıldığını, bu gruplardan birinin ilimle aldananlar olduğunu söylemiştir. Böyleleri Allah'ın emirlerini yapmadıkları halde çok rivayet etme ve hıfzının tamlığı gibi arızı şeyleri gerekçe göstererek kurtulacaklarını düşünmüşlerdir. Bu âlimlerin beklentileri sahip oldukları ilim sayesinde azap görmemektir. Çünkü onlar kendilerince Müslümanların ilmini koruduklarına inanmakta, ilim sahibi olmakla günah, büyülenme ve çekememezlik gibi cahillere mahsus diye niteledikleri hallerin kendilerinde olamayacağını iddia etmektedirler. Bu nedenle Allah'ın azabından emin hatta kendilerini onun ikramına en layık kimseler olarak görmektedirler. İşte burada tehlikeli bir süreç başlamaktadır. Böyle düşünen kimse, kendisini Allah'tan korkanlardan saydığı için nefisini suçlamaz, nefsin kötü huyları olarak tecelli eden kibir, ucb, riya gibi hasletler kalbine yerleşir, rahatlıkla kalp kırar, insanlara karşı kibirlenir, bir kimsenin başına gelen bela ve musibetlere sevinir ve kendisinin bunlardan korunduğu zannına kapılır. Dolayısıyla âlimi kibre götüren temel nedenlerin başında ilmin kendisine sağladığı ayrıcalık zannı, ilmiyle günahsız olduğu düşüncesi ve nefsini temize çıkış olarak görmesidir. İşte bu kimseler ilmi, hıfzı ve rivâyeti çok olan fâcirler olarak nitelenmiştir. Bunun yanında kendini ilmi sayesinde seçkin gören kişi Allah'tan korkmayan ve akîbetinden sakınmayan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

Oysa kul hangi konumda olursa olsun ya da kendisini nerde görürse görsün kendi ameline güvenmesi ve kendini seçkin görmesi halinde ilahi sevgi ve inayete muhtaç olduğunu düşünemez hale gelecek, sonunda kibre meyledecektir.<sup>53</sup>

Âlimin ilmiyle büyülenmesi Kur'an'ın ifadesiyle boşa çıkarılmıştır. Nitekim Allah, "Biz kimi dilersek onu derecelerle yükseltiriz. Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır." (Yusuf: 12/76) buyurarak her bilenden ziyade bir bilenin olduğunu hatırlatmıştır. Burada belki de Hz. Musa ve Hızır (a.s) olduğu rivayet edilen kişinin yolculuğunun başlama sebebine de değinmek konunun izahı bakımından gereklidir. (Kehf: 18/60-82) Kıssanın başlama sebebi olarak her ne kadar ayetlerde bir işaret olmasa da şu hadis bunun sebebi olarak gösterilmiştir: "Musa, İsrâîloğulları'na hitap etmek üzere kalktı ve insanların en bilgininin kim olduğunu sordu. Sonra kendi sorusunu kendisi cevaplayarak en

<sup>52</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 441-442.

<sup>53</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavouf - İslam'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996), 238.



*bilgin benim, dedi. Bunun üzerine Allah ona ilim vermediğinden dolayı onu ta'zir etti ve iki denizin birleştiği yerde bulunan kullarımdan biri senden daha bilgilidir, diye vahyetti...*"<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere hem ayetlerde hem de kıssanın başlama mevzuunda sebep olan husus, her iddianın üstünde bir iddia sahibi, her güç üstünde bir güç sahibi olduğunu hatırlatmak, bu güç ve kudret sahibinin Allah olduğunun belirtilmesiyle kulun büyüklük yapmaktan kaçınması emredilmektedir.

### 3.2. Mütekebbir Âlimin Davranışları

Muhâsibî'ye göre âlim kibre kapılınca bazı reddedilmiş tutumlar içine girer. Bu tutumlarının yöneldiği iki kesim vardır: İlki kendisi gibi ilim çevreleri, ikincisi ise halktır. Mütekebbir âlim ilim çevrelerine karşı ilmen kendisinden aşağı olanları tahkir etme, zelil görüp azarlama, kendi hizmetinde kullanma, onlardan uzaklaşma, onlara öğrettiklerini onların başına kakma gibi tavırlar sergiler. Mütekebbir âlimin kibirli davranışlar sergilediği diğer kesim olan halka karşı da büyüklük taslama, selam vermeyip onlardan selam bekleme, önünde saygıyla eğilmelerini umma, en küçük bir talebine olumsuz cevap alınca aşırı öfkelenme şeklinde tavırlar gösterir.<sup>55</sup> Ayrıca o küçük gördüğü kimselerin yanında sürekli konuşmasının beğenilmesi ve dinlenmesi beklentisi yanında bazen de konuşmaktan imtina ederek sessizliği tercih eder. Susarak kendisinde bir vakar olduğu algısı yaratmak ister.<sup>56</sup>

Muhâsibî, âlimin olumsuz tutumlarından bir diğeri olarak gazabı ve asabiyeti sayar. Ona göre âlimin kızgınlığının nedeni kendisinin eleştirilmesidir. Âlimin eleştirilmeye tahammülü yoktur. Çünkü o, kendini diğer herkes ve her kesimden daha üstün ve bilgili görmektedir. Onların söylediklerini ve öğrettiklerini doğru bile olsa kabul etmeyi nefesine yedirememekte ve onlarla herhangi bir konuyu konuşmaya tenezzül etmemektedir.<sup>57</sup> Yani kibirli âlim, öfkeli, başkalarına karşı gazap halinde ve tahammülsüzdür.

Muhâsibî'nin tespitlerine göre mütekebbir âlim kendisini büyük görüp başkalarını küçük görmede o kadar ileri gider ki kendisi dışındakileri "hiçbir şeyi akledemeyen eşekler" olarak niteler. İlmî anlamda bir fayda veremeyeceklerine inandığı için onları dinlemeye bile tahammülü yoktur. Mütekebbir âlimin bu halini Allah indinde hakir olmak şeklinde niteleyen müellif, bunun Allah hakkındaki cahilliğe dayandığını ifade etmiştir.<sup>58</sup> Hatta bu cahillik onu Allah hakkında gafil olmaya itmiş, böylece o, Allah'tan daha fazla korkması gerektiğini unutturmuşur.<sup>59</sup>

Esasen mütekebbir âlim, her ne kadar ilim hususunda malumatı olsa da Allah hakkında avam olarak nitelediği kimselerden daha cahil görülmüştür. Çünkü cahil olarak nitelenen insanlar ilmi nedeniyle âlime hürmetle bakarken âlim ilminden dolayı onları hakir görmektedir. Böyle olunca avam mertebe olarak daha yüksekte, âlim ise alçaktadır. Zira Allah tekebbüre kapılanı alçaltır, tevazu sahibini ise yüceltir.<sup>60</sup> Dolayısıyla mütekebbir,

<sup>54</sup> Mustafa Şentürk, "Hz. Musa Ve Hızır (As) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 182-183.

<sup>55</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 384.

<sup>56</sup> İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makasid-ı Aliyye fi Şerhi't-Taiyye)*, çev. Mehmet Demirci (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 185.

<sup>57</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 384.

<sup>58</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 384.

<sup>59</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 388.

<sup>60</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 385.

başkalarını insan sınıfına bile koymamakta, kendisini yücelttiği yerden onları hayvanlara benzetmekten imtina etmemektedir. Bu ise gazaba müstehak olmakla kendisini ait hissettiği makamdan ters yüz olup düşmesine zemin hazırlamaktadır.

Muhâsibî ile benzer hususlara dikkat çeken Gazzâlî'ye göre mütekebbir âlim, kendini büyük görerek başkalarını tahkir ve techil eder. Hatta Muhâsibî'nin açıklamasında olduğu gibi insanlara hayvan nazarıyla bakar. Onlardan sürekli hürmet beklerken, kendisi asla hürmet etmez. Gördüğü hürmeti de kendi hakkı olarak düşünür. Kendisi hakkında iyi diyen insanlara asla iyi demez. Kendisini ziyarete gelenleri ziyarete gitmez. Ahirete ilişkin de problemlili bir yaklaşımı vardır. Mütekebbir âlim, kendisini Allah'a herkesten daha yakın olarak görür. Başkalarını ahirete ilişkin endişeli görürken kendisini emniyette kabul etmektedir. Gazzâlî bu gibi âlimleri gerçek cahiller olarak nitelemiştir.<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi mütekebbir âlimin tavrı sadece belirli kesimlerle sınırlı olmayıp bir şekilde muhatap olduğu bütün kesimlerdir. Onun, içinde bulunduğu durum kendisini yalnızlığa iten, biricik gördüğü seçkinler dünyasında kimsesiz kalmasına neden olan bir hastalık hali olarak nitelenmiştir. Ebû Osman el-Hîrî en-Nîsâbü'rî (ö. 298/910) "*Allah'tan korkmak seni ona ulaştırır. Nefsindeki kibir ve ucub ise seni Allah'tan koparır. İnsanları hor görmeyi tedavi etmeyen korkunç bir hastalıktır. Allah'ın izzetiyle aziz olun ki zilletle düşmeyiniz.*"<sup>62</sup> diyerek nefsin esiri olmanın hastalık hali olduğuna işaret etmiştir.

Kibir halinin hastalık olarak görülmesi dikkat çekici bir hususu gündeme getirmektedir. Bu hastalık bedensel bir hastalık olmayıp kalp hastalığı olarak kabul edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, kalplerin hastalanmasını ilmin ve niyetin bozulması şeklinde iki esasa dayandırmıştır. Ona göre bu iki esas iki öldürücü hastalığı çeker. Bunlar dalalet ve gazaptır. Bunlardan dalalet ilmin bozulmasının bir sonucu iken gazap, amacın ve niyetin bozulmasının bir sonucu olarak görülmüştür. Bu iki hastalık kalbin felaketi olarak nitelendirilmiştir.<sup>63</sup> Dolayısıyla aslında âlim kibirlenmekle çevresine kısmen zarar verirken zararın büyüğünü kendisine vermektedir.

Muhâsibî, ilimle kibirlenmenin dışı yansımaları üzerinde durduktan sonra böyle bir süfli davranışın anlamsızlığına da değinerek esasen ilmin insanın tevazuunu artırması gerektiğini belirtir. Bu noktada ilmi bir yağmura benzeten Muhâsibî, ilmin de yağmur suyu gibi tatlı ve saf olduğunu belirtmiştir. Ancak bu tatlı su, temas ya da nüfuz ettiği bünyeye göre içerik ve mana kazanmaktadır. Muhâsibî, tatlı ve saf olan yağmur suyunu kökleriyle içen ağacın, onu kendi tabiatına göre değiştirdiğini, dönüştürdüğünü ve yeni bir forma büründüğünü kaydetmiştir. Öyle ki ağaç o suyu alır ve onunla meyveler verir. Bu meyveler acı ise saf ve tatlı suyla oluşmasına rağmen acılığı artarken, tatlı ise yine aynı suyla tadı artmaktadır. İşte ilim de bunun gibi eğer ki kibirli bir kimsedeysen o kimsenin kibirini artırırken, mütevazı kimselerde olunca onun tevazuunu artırır. Çünkü insanlar ilmi kendi arzularına göre değiştirmektedirler. Gayesi kibir olan kimse ilimle övünecek bir şey bulmuş olur.<sup>64</sup>

Anlaşıldığı üzere kibirli âlim, öğrendiği ilimden istifade edememekte, yani ilmi onun asıl gayesini değiştirmemekte ve esasen sahip olduğu zemmedilmiş özelliklerini, daha da

<sup>61</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/748.

<sup>62</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 141-142.

<sup>63</sup> el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn (Kur'anî Tasavvufun Esasları)*, 1/53.

<sup>64</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 385.



belirgin bir şekilde davranışlarına yansıtılmaktadır. Eğer ki ilmi bir büyüklük vesilesi kılması için öğrenmişse, öğrendiği ilim onun ancak kibrine sebep olmakta, bu ilim vesilesiyle kendisini ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir.

### 3.3. Âlimin Tekebbürünün Sonuçları

Muhâsibî, ilmiyle kibirlenen âlimin her ne kadar kendini Allah katında seçkin görse de amellerinin boşa gittiğini, ilmin hakkının verilmemesi durumunda âlimin aleyhine olduğunu belirtmiştir. Müellif, Allah'ın ilim verdiği kuluna ilmi sebebiyle delillerinin en büyüğünü yüklediğini ve buna karşılık ondan amel beklediğini de söylemiştir.<sup>65</sup> Allah, ilminden dolayı âlime birtakım sorumluluklar yüklemekle onu hem cahillerden ayırmakta hem de ona önemli bir paye vermektedir. Daha önce ifade edildiği üzere Âli İmrân Suresi'nin üçüncü ayetinde Allah, kendi ilah oluşuna meleklerle birlikte âlimi şahit tutmuş böylece onu yüce bir mertebeye konumlandırmıştır. Belki de ilmin âlime sağladığı en büyük faydası Allah nezdindeki bu yeridir. Çünkü Allah katında kıymetli olmaktan daha hayırlı bir durum olamaz. Bunun yanında gerekleri yerine getirilmiş bir ilmin sahibine fayda sağladığı açıktır. İlmin, sahibine fayda sağlamasının göstergesi âlimin sahip olduğu ilimle amel etmesidir. Allah'ın hoşlandığı şeyleri yapan, hoşlanmadıklarından kaçınan âlim ilminden fayda görür ve onun feyzinden istifade eder.<sup>66</sup>

Tekebbüre kapılanlar Allah'ın kendilerine ihsan ettiği nimetlerden dolayı mütekebbir olduklarından Allah'ın bu nimetleri onlardan geri almasını hak etmişlerdir. Yani Allah onlara verdiği bu nimetleri onlardan geri alarak büyüklüklerinin cezasını verecektir. Bunun yanında mütekebbir hikmetten nasipsiz kalan kimse olarak değerlendirilmiştir. Muhâsibî'ye göre nasıl ki yağmur çukurda birikip kayaların tepesinde birikmezse hikmet de mütekebbirin kalbinde bulunmaz.<sup>67</sup>

Tekebbüre kapılan âlim, hikmetten mahrum kalmanın yanında Allah'ın türlü cezasıyla karşılaşabilecektir. Ona isabet edecek musibetler, kendini tanımladığı makamın ters yüz edilmesi şeklinde düşünülmüştür. Nitekim Muhâsibî, tekebbüre kapılan kimsenin büyüklüküne karşılık Allah tarafından alçaltılacağını, Allah'ın hiddetiyle ve çabuk bir şekilde cezalandırılacağını kaydetmiştir.<sup>68</sup>

Muhâsibî'ye göre âlimin tekebbüründen ötürü karşılaşacağı en mühim sonuçlardan biri de maruz kalacağı ilahî belâlardır. Allah'ın kendisine verdiği nimetleri unutup amellerine güvenerek kendini müstağni gören kimse, çok geçmeden bu nimetleri elden kaçırmaya müstahak olacak, âlim bile olsa nefisini dizginleyemeyecek, başına envai çeşit belâ gelecektir.<sup>69</sup> Bu belâ onun hiçbir gerçek ilmi anlayamaması, dini kavrayamaması ve kalbinin Kur'an'ı anlamaktan menedilmesidir. "Yeryüzünde hakkı olmayarak büyüklüklerini ayetlerimi anlamaktan men edeceğim." (A'raf: 7/146) ayetiyle belirtildiği üzere tekebbür eden âlim Allah'ın ilim ve hikmetinden mahrum kalacak, dolayısıyla dünya ve ahireti hususunda yardımsız kalacaktır. İşte bu yardımsız kalmak büyük ve dehşetli anlamında

<sup>65</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 442.

<sup>66</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 443.

<sup>67</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 376.

<sup>68</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 374-377.

<sup>69</sup> Afîfî, *Tasavvuf - İslam'da Manevî Devrim*, 238.

kişiyi yeterli bir belâ olarak görülmüştür.<sup>70</sup>

Muhâsibî, kibrin amellerin sevabını boşa çıkaracağını söylemiştir. Buna göre mütekebbir tekebbürü nedeniyle Allah hakkında gafil olma ve Allah'tan daha fazla korkması gerektiği halde bunu unutmaması neticesinde Allah'ın öfkesini kabartmış, Allah da onun kendisiyle övündüğü amellerinin sevabını boşa çıkarmıştır.<sup>71</sup> Ayrıca kendisine ilim verildiği halde tekebbüre kalkışan kimseler kıyamet günü çetin bir sorguya tabi tutulacak, eğer bildikleriyle amel etmemişlerse bilmeyenlerden daha büyük ve çetin bir azaba çarptırılacaklardır.<sup>72</sup> Çünkü o, Allah'a mahsus bir hususiyet olan rubûbiyet iddiasının yansımalarını kendisine atfetmiştir.<sup>73</sup>

Tevazu sahipleri ise cahil bile olsa tevazuları sebebiyle Allah'ın ikram ve muhabbetine mazhar olmuşlardır. Çünkü onların Allah'a olan hürmet ve Allah'ı büyük görmeleri ile kendilerini küçük görmeleri rahmete vesile olmuştur. Böyleleri, Allah'ı sevdikleri ve O'na yakın olmayı umdukları için âlimi de sevmişler, böylece hem âlimin ilminden istifade etmişler hem de Allah'ın rahmetini bulmuşlardır.<sup>74</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla âlimin kibirlenmesinin çetin sonuçları bulunmaktadır. Bunların en tehlikelileri ilahi hitabı anlamaktan men ve Allah'ın ilim sahibine verdiği yüksek payenin geri alınmasıdır. Ayrıca mütekebbir âlim, ilminin yüklediği sorumluluk ölçüsünde hesaba çekilecektir.

### 3.4. Tekebbürden Kurtulmanın Yolları

Muhâsibî, ilmine güvenerek ve bununla kibirlenen âlimin durumunu tespit ettikten sonra bu durumdan kurtulması için birtakım önerilerde bulunmuştur. Kibirden kurtulmanın yolu olarak yine kibre sebep olan ilim görülmüştür. Bu durumda kibre sebep olan ilim aynı zamanda kibirden kurtulmanın ilk yolu olarak kabul edilmiştir. Ancak buradaki ayrıntı kişiyi kibirden kurtarması beklenen imin gerçek ilim olarak nitelenmesidir. Gerçek ilmin, âlimin kendisini ve rabbini tanumasını sağlayıp onu tekebbürden alıkoyacağı; o ilimle amelin âlimi terbiye edip tekebbürden koruyacağı düşünülmüştür. Buna göre âlim öncelikle Allah'ı iyi tanımalı, ondan korkmalı, sevabının bolluğunu bilip O'ndan recâda bulunurken azabının çetinliğinden de sakınmalıdır. Kaldı ki bunları fark etmeyen kimse ne kadar bilirse bilsin cahil sayılmıştır.<sup>75</sup>

Kul, Allah'ı tanımanın yanında kendini de bilmelidir. Kendini bilen kul, aslının ne olduğunu, her şeyden adi ve mahrum olduğunu anlar. Kur'an'da insanın aslının ne olduğuna ilişkin bazı ayetler vardır. Yüce Allah "O, akıtılan bir meni damlası değil mi idi? Sonra kan pıhtısı olmuştu..." (Kıyâme: 75/37-38) Nakledildiğine göre Hz. Ali, bir mütekebbire şöyle demiştir: "Senin evvelin pis bir nutfe ve sonun iğrenç bir leştir. Sen, bu ikisi arasında ise karında pislik taşıyorsun. O halde neyinle kibirleniyorsun?"<sup>76</sup> Oysa kendi gerçeğini bu haliyle bilip büyüklüğün yalnızca Allah'a mahsus olduğunu anlayan insan kibirlenmek yerine tevazuu sahibi olacaktır. Ayrıca kendisine verilen ilimle rabbini

<sup>70</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 376.

<sup>71</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 388.

<sup>72</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 442.

<sup>73</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/297.

<sup>74</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 387-388.

<sup>75</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 442.

<sup>76</sup> Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, 350.

tanyan insan ona karşı tekebbürden imtina edecektir. Buna işaretle “Allah’tan hakkıyla ancak âlimler korkar.” (Fâtır: 35/28) buyrulmuştur.

Muhâsibî, kibirden kurtulmak için âlimin kalbini düzeltmesi gerektiğini belirtmiş, diğer organların kalbe bağlı olduğunu kaydetmiştir. Buna göre kibirden kurtulup kendini düzeltmek isteyen âlim öncelikle kalbini düzeltmelidir.<sup>77</sup> Kalbi düzeltmenin yolu olarak kalp hayatının yardımcısı şeklinde ifade edilen faydalı ilim görülmüştür. Buna göre faydalı ilmin kalpten ayrılması durumunda kalbin ölümü gerçekleşecektir. Kâşânî bununla ilgili olarak Feth el-Mevsilî’nin “Nasıl ki insan yemekten ve içmekten men edildiği zaman ölürse kalpler de ilimden ve hikmetten men edildiği zaman, üç gün içinde ölür.” sözü ve Hz. Ali’nin “Âlimler zamanın çerağıdır ve her bir âlim, kendi zamanının kandilidir. İşte insanlar onlar sayesinde aydınlanırlar.” sözünü nakletmiştir.<sup>78</sup>

Kalbini düzelten âlimin amellerinin de düzelmesi beklenmektedir. Ancak ilim sahibinin amelini düzeltmesi için sadece ilmi yetmemekte, bir terbiyeciden terbiye görmesi gerekmektedir. Ebu Ali Sakafî (ö. 328/939) bu hususta bir adamın bütün ilimleri öğrenip âlim olması halinde bile samimi bir terbiyeciden veya bir imamdan veya bir şeyhten riyâzet yolu ile terbiye almadıkça Allah adamlarının derecesine ulaşamayacağı uyarısını yapmıştır. Ona göre amelindeki kusurlarını ve nefsinin benliklerini kendisine gösterecek bir üstattan edep ve terbiye görmemiş âlimlere tabi olmak caiz değildir.<sup>79</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kütü’l-kulûb* adlı eserinde nefsin Allah rızası için ilimle terbiye edilmesini, böylece insanlar içinde o ilmin bir süs olarak görüleceğini kaydetmiştir. Bunun aksine insanların övmesi için kişinin ilmi kullanmamasını tavsiye etmiştir.<sup>80</sup>

Muhâsibî, tekebbürden kurtulmanın diğer bir yolu olarak kişinin Allah’ın kendisine verdiği nimetin farkına vararak buna şükretmesini tavsiye etmiştir. Çünkü nimete şükür o nimetin devamını sağlarken aynı zamanda artmasına de vesile olacaktır. Bu durum “Hatırlayın ki Rabbiniz size, ‘Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracığım ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!’ diye bildirmişti.” (İbrahim: 14/7) ayetiyle açıkça ortaya konmuştur.

Muhâsibî’nin dikkat çektiği ve âlimi yönlendirdiği bir diğer husus âlimin hikmeti elde etmeyi istemesidir. Buna göre âlim tevazu sahibi olmakla hikmet onda tecelli edecek, böylece anlaması, hakikati görmesi mümkün hale gelerek Allah’ın yardımından mahrum kalmayacaktır. Nasıl ki başını yukarı diken bir kimse tavana çarpıp yaralanmış, başını eğen kimse tavandan gölgelik olarak istifade etmişse aynı şekilde hikmet ehli de talibi ve sahibi olduğu tevazu sayesinde ilahi ikramların gölgesinde kendisine yer bulacaktır. Dolayısıyla Allah’ın yardımını yanında bulan âlim, tekebbür hastalığından kurtulmak için bir vesileye kavuşmuş olacaktır.<sup>81</sup>

Kibirden kurtulmaya yönelik çözümler önerileri sunmakla birlikte kibir hastalığından bütünüyle kurtulmanın mümkün olmadığını hatırlatan İmam Gazzâlî,<sup>82</sup> kalbi düzeltmeyi ve nesep ile övünmek, sahip olduğu güç ve kuvvete güvenmek, güzellikle övünmek gibi

<sup>77</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 388.

<sup>78</sup> Kâşânî, *Misbâhu’l-hidâye ve mißtâhu’l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, 57.

<sup>79</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 108.

<sup>80</sup> el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, 4/62.

<sup>81</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 376.

<sup>82</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu’ Ulûmü’d-dîn*, 3/767-768.

kibirleşmeye yol açan arızı sebepleri ortadan kaldırmayı tavsiye etmiştir.<sup>83</sup> Bunlara ek olarak âlimin tekebbürden kurtulması için bazı alışkanlıklarından ve kibre sebep olan davranışlardan kurtulması tavsiye edilmiştir. Âlimin bir vasfı olarak münazara sırasında fikren karşı tarafın hakkını teslim etmesi gerektiği görülmüştür. Bu durum kişinin nefsinin insanların karşısında insaf makamına koymak olarak ifade edilmiştir. Nefsi insaf makamına koymak ise hakkın kabulü, hukuka riayet ya da kendini yüksek görmeyi ve beklentiyi terk etmek şeklinde tanımlanmıştır. Bu durumda mütekebbir âlim, ilmî bir konuşma sırasında eğer karşı taraf doğru bir şey söylemişse ona karşı kibirlenmemeli, insafli bir şekilde ona hakkını teslim etmelidir. Her ne kadar böyle yapmakla zâhiren karşısındaki insana tevazu göstermiş olsa da hakikatte Allah'a karşı tevazu göstermiş sayılmıştır.<sup>84</sup> Ebû Bekir b. Ebû Sa'dân "*Bir münazara meclisine gaflet içinde bulunan kimse şu iç kusurdan kurtulamaz.*" diyerek bu kusurları sıralamıştır. Ona göre bu kusurların ilki tartışmak ve bağırıp, çağırmasıdır ki kişi bundan menedilmiştir. İkincisi insanlara karşı kendini üstün görme duygusu ki kişi bundan da menedilmiştir. Sonuncusu ise kin ve öfkedir.<sup>85</sup>

Burada zikredilen hususlara dikkat edip gerekli şartları yerine getiren âlim bütünüyle kibirden kurtulmasa da en azından onun zararlı ve yıkıcı etkilerini en aza indirmiş olacaktır. Öyle ki kendisine musallat olmuş kibir hastalığı etkisini yitireceğinden diğer bazı güzel hasletler o kişide belirlemeye başlayacaktır. İnsanın hakikati olarak görülen kalbi güzelleştikçe davranışları değişecek, içinden başlayan parıltı dışına yansımaya başlayacaktır. İlim sayesinde hikmeti elde eden âlim, kitabı anlama ikramına mazhar olacak, böylece Allah'ın sonsuz yardımına kavuşacaktır.

## Sonuç

Kibir ve buna dayalı olarak tekebbür ve mütekebbir kavramları müellif sûfîlerin çoğunun eserlerinde müstakil bir başlık olarak yer almamakla birlikte az sayıda da olsa bazılarında üzerinde durulan kavramlardır. Müellif sûfîler bu kavramları daha çok tevâzu konusunda ve sûfîlerin hal tercümelelerinde kısmında ele almışlardır. Kibir, bazı tasavvufî kavramların izahında önemli bir kavram olarak görülmüştür. Bunun yanında tasavvufun temel meselelerinden olan nefisle mücadele konusunda özellikle nefsi emmâre makamında sûfîlerin odaklandığı hususların başında gelmektedir. Kibrin bu önemine bağlı olarak tekebbür hali ve mütekebbir olma durumu sûfîlerin temas ettiği konular olmuştur. İlimle büyükmek hususuna temas eden sûfîlerden biri Hâris el-Muhâsibî'dir. Muhâsibî, sadece kibir değil aynı zamanda kibrin bir âlim üzerinde neden ve nasıl görüldüğü ve bundan kurtulmanın yollarının neler olduğu gibi konulara değinmiştir. Onun düşünceleri temelinde olmak üzere diğer bazı müellif sûfîlerin tespitlerine göre kibir bir hastalık hali olarak kabul edilmiştir.

Muhâsibî'ye göre âlimi kibre götüren sebeplerin başında ilim gelmektedir. İlim hem kibrin başlatıcısı, hem tekebbür sürecinin etkileyeni ve hem de kibri ortadan kaldıran bir esas olarak görülmüştür. Âlimin kibre kapılması kendisini dini ilimlerin koruyucusu olarak tanımlaması, buna bağlı olarak Allah'ın gazabına karşı kendini güvende sanarak günahlarını küçük görmesi, ilminin gerçek ilim olmaması ve sahip olduğu ilim nedeniyle Allah'ın kendisini ayrıcalıklı kıldığını zannetmesiyle ilgilidir. Âlimi kibre götüren diğer

<sup>83</sup> İmam Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid-dîn*, 3/773-782.

<sup>84</sup> Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, 348.

<sup>85</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 318.

nedenler yine ilimle ilgili olup çok rivayet etme ve hıfzının tamlığı zannına kapılmak, nefsinin terbiye etmemiş olmak ve buna bağlı olarak çekememezlik, riyâ gibi süfli özellikler sayılmıştır. Bunların yanında ilim sahibinin insanî yönden kalitesiz bir kişilik yapısına ve kötü bir ahlaka sahip olduğu halde ilimle meşgul olması, psikolojik ve ruhsal nedenler âlimin tekebbürünün sebepleri olarak görülmüştür.

Muhâsibî'ye göre kibrin sebepleri yanında ciddi sonuçları da bulunmaktadır. Bunların en tehlikelisi olarak ise kibirli âlimin kalbinin Kur'an'ı anlamaktan men edilmesi, dünya ve ahireti hususunda yardımsız kalması ve Allah'ın ikram ettiği hikmetten mahrum bırakılması sayılmıştır. Bunların yanında dinin inceliklerini kavrayamamak, Allah'ın türlü cezasıyla karşılaşabilme ihtimali, çeşitli musibetlerin isabet etmesi, kibirinin kendini konumlandığı makamının ters yüz edilmesi, Allah'ın verdiği nimetleri geri almasına müstahak olunması gibi hususlar tekebbürün sonuçlarından kabul edilmiştir.

Müellife göre mütekebbir âlim kendi dışındakilerin ilmi seviyesi ne olursa olsun onları hakir görmek, kendinden başka herkesi kendi hizmetinde kullanmayı hakkı saymak, insanları anlamaya çalışmak yerine onlardan uzaklaşma eğiliminde olmak, selamlaşma hususunda bile ilk olarak karşı tarafın selam vermesini beklemek gibi kişisel ve psikolojik temelli davranışlar sergilemektedir. Beklenmeye girdiği bu hususları kendi hakkı olarak görmenin yanında başkalarına yaptığı ilim öğretmek gibi bir iyiliği onların başına kakabilmektedir. Ayrıca bir münazara sırasında karşısındaki kişinin haklılığını bilse bile ondan gelen doğruları kabul etmeme tavrındadır.

Âlimin kibrinin sebepleri, sonuçları ve mütekebbir âlimin davranışları üzerinde duran Muhâsibî, kibirden kurtulmanın yolu olarak bazı hususları zikretmiştir. Buna göre âlimin tekebbür hastalığından kurtulması için hakîki ilmi talim etmek suretiyle nefsinin ve rabbini tanuması, bunun bir gereği olarak ilmiyle amel edip nefsinin riyazet ve mücâhede ile terbiye etmesi ve kalbini temizlemesi gerekmektedir. Bunun yanında âlimin kendisini sürekli murakabe halinde tutarak hakkı kabul etmesi, bunun bir gereği olarak münazaralarda rakibinin doğru bilgilerini reddetmemesi gerekmektedir. Âlimin kendi nefsinin tanuması noktasında bedenini tanuması ve buna bağlı olarak bedeninin sonsuz güç ve kudrette olmadığını farkına varması tavsiye edilmiştir. Çünkü âlim de olsa insan sahip olduğu her şeyi kaybetme riskiyle karşı karşıyadır.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Kaynakça / References

Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf- İslam'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.

Amil, Mecit. *Kur'an'da Küfür Kavramı ve Boyutları*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.

Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makasid-ı Aliyye fi Şerhi't-Taiyye)*. çev. Mehmet Demirci. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.

Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Medâricu's-sâlikîn (Kur'anî Tasavvufun Esasları)*. çev. Ali Ataç vd. 3 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/561-562. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Gül, Melike. *Tasavvuf Düşüncesinde Manevî Gelişimi Engellenen Kibir ve Hased*. Karabük: Karabük Üniversitesi, 2021.

Hucvirî, Ali B. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İsad Abdulhadi Kandîlî. 2 Cilt. İskenderiye: Mektebetü İskenderiye, 1394.

Hucvirî, Ali B. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.

İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. çev. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1994.

İmam Gazzâlî. *İhyâu' Ulûmid-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.

İsfahanî, Rağıb el-. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. ed. Ersan Güngör. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Kaya, Ali. "Kur'an'da İstiğnâ". *İHYA* 3/2 (2017), 1-25.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud Şerîf. Kahire: Müessetü Daru'ş-Şağbi, 1409.

Licâlî, Abdurrahman b. Yusuf el-. *Kutbü'l-ârifin fi'l-akaidi ve't-tasavvuf*. çev. Adem Çatak. Ankara: İlâhiyât, 2022.

Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye*. çev. Hülya Küçük - Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2020.

Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye li Hukûkillâh*. thk. Abdulkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Li-dâri'l-kütübi'l-ilmiyye, 4. Basım, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Özkan, Hakan. "Şeytanı Nankörlüğe Götüren Tavrı Olarak Kibir - İtaat İlişkisi". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2022), 813-828.

Polater, Kadir. "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2012), 335-360.

Sâmi, Şemseddîn. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2. Basım, 1424.

Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfiler)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Şentürk, Mustafa. "Hz. Musa Ve Hızır (As) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208.

Topaloğlu, Bekir. "Mütekebbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/189-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Turan, Kenan. "Narsistik Kişilik Bozukluğu ve Psikodinamik Alt Tipleri". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 5/9 (2022), 1-9.





## Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri

Halil Kılıç<sup>1</sup>

Muhammet Bağcıvan<sup>2</sup>

### Öz

Kerâmetin şer'î hükümlere etkisi fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin temel tartışma konularından biridir. Kerâmetim bilgi kaynağı olarak gören bazı sûfiler, kerâmet olarak vuku bulan olayların hârikulâde olması cihetiyle fıkıhın müdahale alanı dışında kaldığı iddiasındadır. Fakîhlere göre ise gerçekleşmiş ve gerçekleşmesi mümkün tüm hâdiseler, fıkıhın objektif hükümlerine tabidir. Fikhî bakışla kerâmetin imkânına dayanılarak bir hakkın ispatı veya bir farzın ya da haramın ihdâsı mümkün değildir. Çünkü gerçekleşmesi insanın elinde olmadığı için kerâmetin imkânının dikkate alınması hukukun objektifliğine ve genelliğine aykırıdır. Hem kerâmet sahibi hem de haricindekiler için kerâmetin hukukî bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Ancak ibâhâ alanıyla sınırlı olmak, şer'î bir kuralla çelişmemek ve hükmü çiğnememek kaydıyla yalnızca kerâmet sahibi kerâmetiyle amel edebilir. Hârikulâde oluşu teklîfe engel olmadığından vuku bulan kerâmetin olağan hâdiselerden farkı yoktur. Bu bakımdan kerâmet sahibi şer'î hükümlere bağlı hareket etmelidir. Şer'î hükme uygunluk temel kriter olduğundan, kerâmet hiç kimseye şer'î hükme aykırı hareket etme hakkı ve yetkisi vermemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Tasavvuf, Teklîf, Hârikulâde, Kerâmet

Kılıç, Halil; Bağcıvan, Muhammet "Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi Çerçevesinde Kerâmetin İslam Hukuku Açısından Değeri", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 98-120  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1236562>

Geliş Tarihi	16.01.2023
Kabul Tarihi	23.03.2023
Yayın Tarihi	30.03.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD, Muş, Türkiye, h.kilic@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7424-7212

<sup>2</sup> Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD, Muş, Türkiye, m.bagcivan@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6624-5620





## The Value of Karamah in Terms of Islamic Law Within the Framework of the Fiqh-Sufism Relationship

Halil Kılıç<sup>3</sup>

Muhammet Bağçıvan<sup>4</sup>

### Abstract

The effect of karamah/miracle on shar'i rulings is one of the main discussion topics of fiqh and mysticism. Some of the Sufis, who see karamah as a source of knowledge, claim that fiqh is out of the field of intervention due to the extraordinary nature of the events that take place as a miracle. According to jurists, all events that have taken place or are possible are subject to the objective provisions of fiqh. It is not possible to prove a right or to establish a fard or haram based on the possibility of miracles from a fiqh point of view. Considering the possibility of miracles is contrary to the objectivity and generality of the law, since its realization is beyond the human possibility. There is no legal binding of the karamah for both the owner and the others. However, only the owner of karamah can act with his karamah, provided that it is limited to the field of ibaha, does not contradict a shar'i rule and does not violate the decree. Since its marvelous nature does not prevent the offer, the miracle that takes place is no different from ordinary events. In this respect, the owner of karamah should act in accordance with the shar'i rules. Since conformity with the shar'i ruling is the basic criterion, karamah does not give anyone the right and authority to act against the shar'i rule.

**Keywords:** Islamic Law, Sufism, Offer, Extraordinary, Karamah/Miracle

Kılıç, Halil; Bağçıvan, Muhammet "The Value of Karamah in Terms Of Islamic Law Within The Framework of The Fiqh-Sufism Relationship", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 98-120.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1236562>

Date of Submission	16.01.2023
Date of Acceptance	23.03.2023
Date of Publication	30.03.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>3</sup> Asst. Prof. Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Muş, Turkey, h.kilic@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7424-7212

<sup>4</sup> Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Muş, Turkey, m.bagcivan@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6624-5620

## Giriş

İslamî ilimler aynı kaynaktan beslense de metodik yaklaşımların farklılığı birçok konuda farklı sonuçlara ulaşılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Metodik tartışmaları, hakikate en yakın bilgiye ulaşma gayreti olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Bu tartışmalar, zaman zaman tarafların birbirlerini dışlayıcı tutumlarının etkisiyle olsa gerekir ki ilgili ilimlerin uzlaştırılmayacağı yönündeki anlayışlara kapı aralamıştır. Bunlar içerisinde belki de en ciddi tartışma olarak fıkıh-tasavvuf / fakih-mutasavvıf tartışmalarını gösterebiliriz.

Bir ilim olarak tasavvuf<sup>1</sup> hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Söz konusu tanımların çeşitliliğinin belki de en temel nedeni, tasavvufun hem düşünce hem de davranış olarak subjektif bir yapıya sahip<sup>2</sup> olmasıdır. Bu bakımdan mutasavvıflar kendi düşüncelerine göre tasavvufu farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bir ilim olarak tasavvufun, “*kalbi tasfiye, nefsi tezkiye etmek için yapılması gerekenleri bildiren; bu süreçte elde edilen hallerden ve makamlardan bahseden ilim*” şeklinde kısmen daha kapsamlı tanımlanması mümkündür.<sup>3</sup> Fıkıh ilmi ise “*şer’î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden hareketle bilmek*”<sup>4</sup> şeklinde tanımlanır. Fıkıh zâhirî amellere dair (ilmü’l-kâl) bir ilimken, tasavvuf manevî arınmayı (tezkiye) ve ruhun terbiyesini önceleyen (ilmü’l-hâl) bir ilimdir.

Fıkıh-tasavvuf ilişkisine yönelik günümüzde yapılan çalışmalar daha çok fıkıh usulü düzleminde yapılmıştır. Bu çalışmalarda mutasavvıfların bilgi kaynağı olarak gördükleri keşf ve ilhâm gibi delillere fıkıhın bakışı incelenmiştir. Ancak fıkıh-tasavvuf etkileşiminin fıkıhın fûrû bölümüne de yansıdığı görülmektedir. Fakihler, özellikle tasavvuf kitaplarında nakledilen kerâmet türü olaylara da fıkıh kitaplarında yer vermiştir. İşte bu çalışmada fıkıh ve tasavvuf ilişkisi çerçevesinde hârikulâde olay olarak kerâmetin fıkıhtaki izdüşümleri ele alınacaktır. Tasavvufun olduğu kadar kelâm ilminin de konusu olduğu halde kerâmetin tasavvuf düşüncesi üzerinden değerlendirilmesinin nedeni hususunda şunları söyleyebiliriz: Temelde kerâmetin imkânı ve vukuu hususunda ciddi anlamda bir ihtilaf yoktur. Kelâm ilminde kerâmet olgusu daha çok bu bağlamda değerlendirilir. Fukahânın kerâmete dair meseleleri ele almasının nedeni, kerâmetin imkânını ve vukuunu tartışmak değildir. Keşf ve kerâmet gibi olguları bilgi kaynağı olarak telakki eden bir kısım tasavvuf ehlinin, kendilerine özel hükümlerin bulunduğunu iddia etmiş olmalarıdır. Çalışmada görüleceği üzere Gazzâlî (ö. 505/1111), Karafî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi bazı âlimlerin kerâmet meselelerini tasavvuf ehlini zikrederek ele alması, bu meselelerin onlara bir cevap mahiyetinde olduğunu gösterir.

Konunun güncel yönüne gelince, bilindiği üzere günümüzde keşf, kerâmet, rüya vb. hususlar art niyetli olarak kullanılabilir. Toplumun hassasiyetlerinin yoğun olduğu bu hususlar üzerinden İslam hukukuna uygun olmayan davranışlar sergilenmektedir. Kerâmet iddiasıyla gayr-i meşru eylemlerini meşrulaştırmaya

<sup>1</sup> Tasavvuf kelimesinin kökeni ve bir ilim ve yaşam tarzı tasavvufun kaynağına yönelik detaylı bilgi için bkz.: Mesut Yiğit, “Tasavvuf Kelimesinin Kökeni ve Kaynağı Üzerine Bir Tahlil”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları III*, ed. Hasan Harmancı - İbrahim Yıldız (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 207-223.

<sup>2</sup> Ferhat Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru olarak Usûl-i Fıkıhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 262.

<sup>3</sup> Bir ilim olarak tasavvufun tanımları ve ilgili tanım için bkz.: Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yay., 2020), 44-49.

<sup>4</sup> H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay, 2019), 20.

çalışanlar bulunmaktadır. İşte bu çalışmada keramet olgusu İslam hukuku açısından değerlendirilecek, fukahânın bu tür olaylara bakışı ele alınacaktır.

### 1. Fıkıh-Tasavvuf / Fakîh-Mutasavvıf İlişkisi

Fıkıh-tasavvuf ilişkisi farklı açılardan tahlili mümkün bir konudur. Öncelikle İslâmî ilimlerin ayrışmasından evvel fıkıh kavramı itikâdî, amelî ve ahlâkî/vicdânî hükümleri kapsayan bir anlamda kullanılmıştır. Kabaca “şer’î konularda derin bilgi” anlamına gelen “fıkıh”, beraberinde zikredilen kayıtlarla söz konusu üç alanı ifade eden bir anlam sahasına sahip olmuştur. Şer’î hükümlerin itikâdî boyutuna yönelik olanlar “fıkıh-i itikâdî”, amelî boyutuna yönelik olanlar “fıkıh-i amelî”, ahlâkî ve manevî alanla ilgili olanlar ise “fıkıh-i bâtinî” ya da “fıkıh-i vicdânî” şeklinde tesmiye edilmiştir.<sup>5</sup> İlimlerin ayrışmasından sonra fıkıh kavramı yalnızca amelî-zâhîrî hükümlerini konu edinen ilmin adı olmuştur. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru fıkıh-i bâtinî bir ilim olarak tasavvuf adıyla anılmaya başlamıştır.<sup>6</sup> Fıkıh dinin emrettiği görünürdeki amellerine yönelik hükümlerini bilmek ve anlamak, tasavvuf da bunu içselleştirerek yaşamaktır.<sup>7</sup> Bu bakımdan her iki ilmin de temel gayesinin şâri’in muradına uygun bir hayat tarzı ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Fıkıh ve tasavvufun gaye açısından da paydaş olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim tasavvufun temel gayesi ruhun ve nefsin tezkiye ve tasfiyesini sağlayarak dünya ve ahiret saadetine kavuşmaktır. Bu gaye, şâri’in muradını ortaya koymayı amaç edinen usûl-i fıkıhın nihai gayesine uygunluk arz eder.<sup>8</sup> Ayrıca tasavvuf fıkıhın bir mükemmili, fıkıh da tasavvufa bir yol gösterici ve kontrol mekanizması olarak gereklidir.<sup>9</sup> Zahirî eylemlere yönelik hükümleri ele alan fıkıh, asgari ahlak parametrelerini temin etme<sup>10</sup> amacındayken tasavvufun azami ahlâkî oluşturmaya yönelik olduğu göz önünde bulundurulduğunda iki ilim arasındaki ilişki daha aşikâr olur. Ayrıca fıkıh, şâri’in hükümlerine karşı işlenen suçlara müeyyideler düzenleyerek somut yaptırımlara itimat eder. Ancak tasavvuf söz konusu suçların meydana gelmemesinin içsel/manevi bir güdüyle (rıza-i ilâhî) olmasını gaye edinir. Binâenaleyh tasavvuf, nefsin terbiye ve tezkiyesi için ortaya koyduğu öğretilerle toplumda hukuka riayet bilincinin oluşmasına katkı sağlar. İslâm hukukunu beşerî hukuk sistemlerinden ayıran bir yönü olarak kazâ-diyânî<sup>11</sup> hüküm ayırımının temelinde vicdan muhasebesi yatmaktadır. Bu muhasebe belki de kalbî eylemlerin odağındaki tasavvufun ana gayesini teşkil etmektedir.

Fıkıh kavramıyla amelî ve vicdânî hükümler kastedilmiş olsa da her iki tarafın temsilcileri arasında bilgiye ulaşma ve öncelikler hususunda tartışmalar yok değildir. Taraflar birbirlerini farklı şekillerde eleştirirler. Sûfilerin, Kitâp ve Sünnet gibi vahye

<sup>5</sup> İsmail Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 87.

<sup>6</sup> Abdurrahmân İbn Haldûn, *Muqaddime* (by.: el-Matbaatü’ş-şerefiyye, ts.), 521.; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Me’ârif, ts.), 3/30.

<sup>7</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Tasavvuf ve İktisat”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu)*, 1991, 184.

<sup>8</sup> Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru olarak Usûl-i Fıkıhın Kelam, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi”, 266.

<sup>9</sup> Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, 87-88.

<sup>10</sup> Ahmet Yaman, “Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-”, *Usul İslam Araştırmaları* 26/26 (01 Temmuz 2016), 40.

<sup>11</sup> İslam hukukunda mükafat ve ceza açısından fillerin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki karşılığı mevcuttur. Uhrevî karşılığa “diyânî hüküm”, dünyevî karşılığa ise “kazâî hüküm” denir. Bkz. Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 29.

dayanan temel kaynakların yanında keşif<sup>12</sup> ve ilham<sup>13</sup> gibi subjektif tecrübeleri bilgi kaynağı olarak telakki etmeleri, fakihlerin usûlen eleştirdiği konuların başında yer alır.<sup>14</sup> Fakihler, mutasavvıfların Kitâb ve Sünnet'in yorumunda bâtın-zâhir ayrımı yaparak aşırı tevellere başvurmalarını da eleştirirler.<sup>15</sup> Fakihler, sûfleri İslâm'ın öngördüğünden fazla manevi ahvâli önceleyerek zâhirî amellere gereken ihtimamı göstermemekle de itham etmişlerdir.<sup>16</sup> Ayrıca sûflerin; anlaşılması güç bir dil kullanmaları, fikhın alanına giren konularda görüş bildirmeleri, kendi fikir ve eylemlerini fukahânınkinden üstün görmeleri, çok önem affettikleri nafil ibadeti farzlardan üstün tutmaları gibi hususlar da fakihlerin tenkit ettikleri diğer hususlardır.<sup>17</sup>

Sûfler ise fakihleri yalnızca zahirî ve görünürdeki amelleri dikkate alarak manevi alanı ihmal ettikleri gerekçesiyle eleştirirler.<sup>18</sup> Onlar, fakihlerin Kur'ân ve Sünnet'in zahirî anlamlarıyla yetinerek aşırı derecede nazarî ve teorik detaylara inmelerini ihlâs, vera', takvâ gibi manevi değerlere ulaşmada fikhın ortaya koyduğu hükümleri vazgeçilmez unsur olarak görmelerini bir eksiklik addederler. Ayrıca onlar, fakihlerin ortaya koydukları davranış kalıplarının şekillere (rûsûm) bağlı, ruhaniyet ve maneviyattan yoksun olmasını tenkit ederler. Onlara göre fukahâ, sahip oldukları ilimleri idarecilere yakınlaşma, şöhrete kavuşma, dünya malını temin, başkalarına üstünlük taslama gibi İslâm'ın aşılamaaya çalıştığı temel öğretilere ters düşen gayelerle kullanmışlardır.<sup>19</sup>

Tasavvuf-fıkıh, zâhir-bâtın, sûfi-fakih ilişkisi çerçevesinde değerlendirilen bu eleştirilerle birlikte her iki ilmi bütüncül bakış açısıyla değerlendirenler de olmuştur. İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) nakledilen fıkıhsız tasavvufun zındıklığa, tasavvufsuz fikhın fasıklığa yol açacağına, her ikisini elde etmenin ise hakikate ulaştıracağına yönelik ifadeleri<sup>20</sup> fıkıh-tasavvuf uzlaşısının ilk numunelerinden biridir. İlk tasavvuf müelliflerinden Serrâc (ö. 378/988) ve Kelâbâzî (ö. 380/990) de sûflerin ilimlerinin ahvâl ilimleri olduğunu ve bu ahvâli ise yalnızca amelleri düzgün olanların elde edebileceğini söylemektedirler. Onlara göre amellerin düzgünlüğü/tashihi ise ilk olarak namaz, oruç gibi farzların yanı sıra nikâh, talak, alışveriş gibi dünyevi yaşamda kayıtsız kalınamayacak muamelata dair fikhî

<sup>12</sup> Sözlükte bir şeyin üzerinden perdeyi kaldırmak, gizliyi açığa çıkarmak anlamına gelen keşif, tasavvufta gaybî manaları, olayların hakikatini bilmektir. Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufi Unsurlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 175. Derviş Dokgöz, "Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fikih İlişkisi Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 5/1 (29 Mayıs 2021), 29.

<sup>13</sup> Sözlükte kalbe aktarılan şey anlamına gelen ilhâm, tasavvufta "Allah tarafından feyz yoluyla kalbe gelen tefekkürle kazanılamayan anlam ve bilgidir. Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufi Unsurlar*, 167; Dokgöz, "Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fikih İlişkisi Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde", 29.

<sup>14</sup> Koca, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fikhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi", 266. İlham ve keşifile ilgili tasavvufçuların görüşleri için bkz. Ahmet Cahid Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 160-170.

<sup>15</sup> Salih Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fikh, Kelâm, İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fikh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulgen (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 429-433.

<sup>16</sup> Ahmed Emîn, *Zuhrû'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 308.

<sup>17</sup> Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 81; Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fikh, Kelâm, İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", 429-433.

<sup>18</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerif (Beyrut: Dâru's-Şa'b, 1989), 85; Emîn, *Zuhrû'l-İslâm*, 308.

<sup>19</sup> Çift, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fikh, Kelâm, İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", 428.

<sup>20</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Fâsî Zerrûk, *kaavâ'idü't-tasavvuf*, thk. Abdülmecid Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2005), 22. من تقه و لم يتصوف فقد تفسق و من تصوف ولم يتقنه فقد تزدق و من جمع بينهما فقد تحقق



İslam düşüncesinde kerâmetle ilgili görüşlerin ele alınması kaçınılmaz olmuştur.

## 2. İslam Düşüncesinde Kerâmet Algısı: Kerâmetin İmkânı ve Vukuu

İslam düşüncesinde olağanüstü olaylar, kendisinden zuhûr eden şahsa göre farklı isimlerle zikredilmiştir. Bunları mucize, kerâmet, irhâs, maûnet, ihânet ve istidrâc şeklinde sıralayabiliriz. Mucize, “Peygamber olduğunu ileri süren kimseden doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay” olarak tanımlanır. İrhâs ise peygamberlerden, henüz peygamberlikle görevlendirilmeden önce sâdir olan hârikulâde olaylardır. Allah’ın herhangi bir mümine yardım etmek üzere gerçekleştirdiği hârikulâde durumlar ise maûnet olarak isimlendirilir. İstidrâc da zalim, kâfir ve azgın kimselerin aşamalı olarak felâkete sürüklenirken kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır. İhânet ise ilahlık veya peygamberlik iddiasında bulunan veya büyü yapan bir kimsenin yalancılığını kanıtlayacak olaylarla karşılaşması, iddiasının aksini kanıtlayan hârikulâde olayların gerçekleşmesidir.<sup>29</sup>

Kerâmet ise kelime olarak sözlükte “eli açıklık, cömertlik, ihsan ve iyilik”<sup>30</sup> anlamına gelen “k-r-m /ك-ر-م” kökünün türevidir. İstılâhta “Allah’ın veli kullarından zuhur eden olağanüstü hal”<sup>31</sup> olarak tanımlanan kerâmet kevnî ve hakikî olmak üzere iki kısma ayrılır. Halk tarafından daha çok itibar edilen kevnî kerâmet; 1. uçmak, deniz üstünde yürümek gibi olağan üstü haller, 2. keşf ve ilham örneğinde olduğu gibi bilgi türü kerâmetler, 3. Allah’a niyazda bulunulması sonucunda isteğin gerçekleşmesi gibi dua türü kerâmetler olmak üzere üç grupta kategorize edilir. Hakikî bir diğer adıyla manevi kerâmet ise ilim, marifet ve ahlakla istikamette olmak, kötü huy ve mizaçları yok edebilmektir.<sup>32</sup>

Kerâmetin imkânı, vukuu ve sınırı, İslam düşüncesinin tartışmalı konularından biridir. Allah’ın mucizeyi yaratmaya gücü yettiği gibi kerâmeti de yaratabilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.<sup>33</sup> İslâm düşüncesinde kerâmet aklî değil, şer’î imkân çerçevesinde tartışılmıştır.

Mutezilî kelimcılara (Ebü’l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) hariç) göre evliyanın kerâmeti şer’î açıdan mümkün ve vakî değildir. Çünkü onlara göre kerâmetin varlığını kabul etmemiz durumunda peygamberliğin ispatı olan mucizenin ispat gücü ortadan kaybolur ve nübüvvet müessesesi yıpranır. Ayrıca kerâmetin vukuuna yönelik iddia doğru olsaydı selef-i sâlihîn olan sahabe ve tâbiûn âlimlerinden bu türden meselelerin nakledilmesi gerekirdi ki onlar bu türden ikrama en layık olanlardır.<sup>34</sup> Zâhirî fakih İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre de adetullahı muhalif hârikulâde olaylar, yalnızca peygamberlerin mucizeleri olarak ya da peygamberin yaşadığı dönemde ümmetinden sâlih insanların elinden zuhûr edebilir. İbn Hazm, peygamberin yaşadığı dönemde peygamber olmayan birinden zuhur eden hârikulâde olayları ilgili peygamberin mucizesi olarak görür. Ona

<sup>29</sup> İslâm düşüncesinde olağanüstü olaylar ve ilgili kavramlara ait detaylı bilgi için bkz.: M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181-183.

<sup>30</sup> Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1984), 5/3861.

<sup>31</sup> Süleyman Uludağ, “Keramet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/265.

<sup>32</sup> Haksever, *Gümümüz Tasavvuf Meseleleri*, 182-183.

<sup>33</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 353.

<sup>34</sup> Kadî Ebu’l-Hasan el-Edesâbâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Kahire: by., ts.), 15/241-243. Murat Serdar, Mutezilenin kerameti reddetmesinin, ontolojik bir imkânsızlıktan öte usul-i hamselerinden tevhid ve adalet ile ilgili kabulleri eksensinde problematik bir endişeye dayandığını ifade eder. Bkz.: Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İncancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”, *Bilimname* 8/19 (2010), 29.



göre bu iki durum dışındaki hârikulâde olayları mümkün görmemiz durumunda mümteni/îmkânsız ve mümkün arasında bir fark kalmaz, bu tür iddiaları ortaya atan herkesi kayıtsız şartsız tasdik etmemiz gerekirdi.<sup>35</sup> Kerâmeti mümkün görmeyenler, vukuuna yönelik Kur'ân ayetlerindeki olayları peygamberlerle ilişkilendirmektedir. Onlara göre bu olaylar peygamberlerin mucizeleri çerçevesinde cereyan etmiştir.<sup>36</sup> Ayrıca onlar, kerâmeti kabul edenlerin yer verdikleri rivayetleri de zayıf veya asılsız kabul etmektedir.<sup>37</sup>

Kerâmeti reddeden bu görüşün aksine İslam düşünürlerinin çoğunluğu onu kabul eder. Ehl-i sünnet kelimacıları ile sûfiler kerâmeti aklî açıdan mümkün gördükleri gibi şer'î olarak da mümkün görürler. Kerâmeti reddedenlerin gerekçe olarak gösterdikleri endişeler, kerâmeti kabul edenler tarafından dikkate alınmıştır. Reddedenlerin aksine, kerâmeti kabul edenler kerâmeti reddetmenin mucizeyi reddetmeye yol açtığını savunurlar. Onlara göre kerâmeti mümkün görmemek Allah'ın kudretinin buna yetmeyeceği anlamına gelir ki bu, mucizeyi inkâra kapı aralar.<sup>38</sup> Ayrıca bu görüş sahiplerine göre evliyâdan zuhur eden her kerâmet, Hz. Peygamber'in (sav) mucizelerinin bir parçası ve devamı niteliğindedir.<sup>39</sup>

Kerâmetin imkânını ve vukuunu kabul eden çoğunluk, kerâmetin sınırı noktasında ihtilaf etmiştir. Eş'arî kelimacı ve Şâfiî fakîhi Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027),<sup>40</sup> bir diğer Şâfiî fakîh Halîmî (ö. 403/1012), Mâlikîlerden Bakillânî<sup>41</sup> (ö. 403/1013) ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî<sup>42</sup> (ö. 386/996) kerâmeti sınırlı olaylar özelinde kabul ederler. Süffilerden Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) de benimsediği bu görüş sahipleri, mucizenin kerâmetten ayrıldığı alamet-i farika olarak kerâmet türü olayların peygamberlerin mucizeleri cinsinden olamayacağını altını çizerek. Söz gelimi Hz. İsa'nın babasız doğması, ölüleri diriltmesi, çamurdan heykelleri canlandırması; Hz. Musa'nın denizi yarması ve asâsının devasa yılanı dönüşmesi gibi olaylar evliyânın kerâmeti olarak zuhur etmez.<sup>43</sup> İbn Teymiyye ise bazı örnekler vererek tamamının değilse de bazı kerâmetlerin mucize cinsinden olabileceğini ancak hiçbir zaman onun kadar güçlü ve etkili olmayacağını ifade

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîle ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeire (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416), 5/99-100, 107.

<sup>36</sup> Nitekim İbn Hazm, peygamber olmayanlardan zuhur eden harikulade olayları peygamberin yaşadığı dönemde sınırlandırır. Ona göre bu durumda zuhur eden harikulade olaylar peygamberin mucizelerine bağlı olarak gerçekleşir. Bkz.: İbn Hazm, *el-Faşl*, 5/107. Örneğin bu görüşte olanlar, kerâmetin vuku bulduğuna delil olarak getirilen Hz. Meryem'le ilgili olağanüstü olayları Hz. İsa'nın irhâsi ya da Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi, Sebe' kraliçesi Belkis'in tahtıyla ilgili olayı da Hz. Süleyman'ın mucizesi olarak değerlendirirler.

<sup>37</sup> Bkz.: Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/241-242.

<sup>38</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Mesâilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, thk. Muhammed el-Habîb et-Teckânî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993), 1/509-514.

<sup>39</sup> Takıyyüddîn Osâm b. Salâhiddin eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Müvaffak Abdullah (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1407), 210; Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, thk. Abdülazîz b. Sâlih Tüyân (Riyad: Mektebetü Azvâi's-Selef, 2000), 1/141-142.; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. İbrâhîm Ramadân (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 2010), 2/550.

<sup>40</sup> Bazı kaynaklarda İsferâyînî'nin, kerâmeti kökten reddettiği aktarılsa da o, kerâmeti reddetmemiş, mucize cinsinden olmayan olaylarla sınırlandırmıştır. Bkz. Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 2/315.

<sup>41</sup> el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-heyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958), 5.

<sup>42</sup> Bâkillânî, bazı Mağribli ashâbın Kayrevânî'nin kerâmet kökten reddettiğini naklettikten sonra bunun doğru olmadığını, onun mucize cinsinden kerâmetlere karşı çıktığını ifade eder. Bkz.: Bâkillânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 5.

<sup>43</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 565.



eder.<sup>44</sup> Kerâmeti sınırlı olaylara hasreden bu görüşün, kerâmeti tümüyle reddedenlerin gerekçe olarak öne sürdükleri kerâmet ve mucize arasında farklılık kalmaması yönündeki endişelerini bertaraf edici ve uzlaştırıcı bir görüş olduğu söylenebilir.

İslam düşünürlerinin kâhir ekseriyetine göre kerâmet ile mucize arasında olayın cinsi açısından bir fark söz konusu değildir. Mucize cinsinden olsun ya da olmasın hârikülâde her olay Allah'ın veli kullarından zuhur edebilir.<sup>45</sup> Kerâmeti kabul edenler vukuuyla alakalı örnekler zikrederler. Kuru (ya da meyve mevsiminde olmayan) hurma ağacını sallayan Hz. Meryem'e olgun meyvelerin düşmesi,<sup>46</sup> Hz. Meryem'in ilişkiye girmeden hamile kalması,<sup>47</sup> Hz. Meryem'in meyveyle rızıklandırılması,<sup>48</sup> Ashâb-ı Kehl'in mağarada 309 yıl kalması,<sup>49</sup> ilim sahibi birinin Sebe kraliçesi Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman'a göz açıp kapatıncaya kadar getirmesi<sup>50</sup> Kur'an'dan getirilen örneklerin başında yer alır. Râhib Cüreyç'in söylemesiyle çocuğun konuşması<sup>51</sup> ve mağarada mahsur kalan üç arkadaşın kıssası<sup>52</sup> ise hadislerden örneklerdir. Ayrıca sahabe, tâbiün ve sonraki nesillerden şahsiyetlerden kerâmet örnekleri bu hususta delil olarak zikredilir.<sup>53</sup>

Sûfiler, kerâmetin imkânına ve vukuuna inanmayı imânın bir esası olarak görürler. Nitekim Serrâc'ın nakline göre imanın dört rüknünün var olduğunu söyleyen ilk sûfilerden İbn Sâlim (ö. 297/909), bunlardan birinin Allah'ın kudretine iman olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın kudretine iman, doğuda olan birinin Allah'ın ihsan ettiği kerâmetle ansızın batıya gitmesinin imkân ve cevâzına iman etmektir.<sup>54</sup> Kuşeyrî, kerâmeti hem akli hem şer'i imkân çerçevesinde değerlendirir. Çünkü kerâmetin gerçekleşmesi herhangi bir asılla çelişmediğinden akıl bunu mümkün görür. Öyleyse Allah, bir velinin elinden kerâmeti izhâr edebilir. Allah'ın, "kudret" sıfatı çerçevesinde kerâmeti izhâr edebilmesi bir gerekliliktir. Kimse onu bundan alıkoymamaz.<sup>55</sup>

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde kerâmetin imkânı ve vukuu genel anlamda kabul edilmiştir. Kerâmet olarak zuhur edebilecek olayların türü hususunda tartışmalar mevcutsa da kerâmetin mucize türü olaylardan da olabileceği genel kabul görmüştür. Buna göre kerâmeti mucizeden ayıran en temel fark, birinin peygamberden diğerinin sâlih insanlardan zuhur etmesidir. İslam hukukçularının çoğunluğunun da bu görüşe sahip olduklarını ele aldıkları meselelerden öğrenmekteyiz. Zira fûru-u fıkıh literatüründe peygamber mucizesi türünden bir yığın kerâmet meselesi bulunmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 1/141-143.

<sup>45</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 353-354; 'Alî b. İsmâ'il el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fıkḥ*, thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'îri (Kuveyt: Dâru'd-ḍiyâ', 2013), 2: 636-640.; Muhammed Emîn b. Ömer b. ed-Dimaşki İbn Âbidîn, *Mecmû'atü Resâli İbn 'Âbidîn* (by.: yy., ts.), 2/293-295..

<sup>46</sup> Meryem: 19/25.

<sup>47</sup> Meryem: 19/20.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân: 3/37.

<sup>49</sup> Kehl: 18/25.

<sup>50</sup> Lokmân: 31/40.

<sup>51</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 48; "Mezâlim", 35; Müslim, "Birr", 7.

<sup>52</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 50; "Büyü", 98; "İcâre", 12; "Hars", 13; "Edeb", 5; Müslim, "Zikr", 100.

<sup>53</sup> İlgili örnekler için bkz.: Serrâc, *el-Lüma'*, 391-392, 396-405.; Ebü'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012), 268-272.

<sup>54</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 390.

<sup>55</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 353.

<sup>56</sup> Bazı örnekler için bkz.: Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazi Fıkıh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 326, 332, 339, 340, 344, 345, 346, 349, 350, 357, 366, 373, 394.

### 3. Fikhî Hükümlere Etkisi Açısından Kerâmet

Kerâmetin fikhî hükümlere etkisi üç açıdan değerlendirilebilir. İlk kerâmetin ispat hukuku açısından taşıdığı değeri ele alacağız. Bundan, kerametın ispat vasıtası olarak kullanılıp kullanılmayacağını kastediyoruz. İkinci olarak kerametın farz ve haram gibi teklifi hükmün ihdâsı ya da iptali için bir gerekçe oluşturup oluşturmayacağı konusu üzerinde duracağız. Son olarak kerametle gerçekleşmiş olağanüstü bir olayda olağan şer'î hükümlerin geçerliliği meselesini ele alacağız.

#### 3.1. İspat Hukuku Açısından Keramet

Bir hakkın ispatında ya da bir meseleyle ilgili hükümde alışlagelmiş düzenin dışında hârikülâde bir olgu olarak kerâmet iddiası etkili değildir. Nitekim şer'î hükümler alışlagelmiş ve görünürdeki vakiya göre vazedilmiştir.<sup>57</sup> İspatı güç bir iddia dikkate alınarak zahirî ve alışlagelmiş olaylara farklı bir hüküm verilemez. Aksi durumda hükümler uygulanamaz ve insanlar şer'î hükümlerden kaçmak için bu tür beyanata tevessül edebilirler. Böylece toplumun hukuka olan güveni zedelenir ve adaletin temini güçleşir hata imkânsızlaşır. Hâkim/yargıç, bu türden beyanata ya da kendisine zuhur eden keşflere itimat ederek bir hakkın ispatını sağlayamaz.

Serahsî'den (ö. 483/1090) nakledilen şu mesele bu hususa örnek teşkil eder: Serahsî, boşanma şahitliğiyle ilgili olarak iki şahitten biri, bir kimsenin, karısını Kurban Bayramı günü Mekke'de, diğeri bu kimsenin aynı gün Kûfe'de boşadığına şahitlik etmesini ele alır. Serahsî, bu durumda her iki şahitliğin de geçersiz olduğunu söyler. Çünkü şahitlerden birinin yalan söylediği kesindir. Serahsî iki şahitliğin geçerli olabileceği yönünde "Kerâmeti olan veliden böyle bir şey gerçekleşebilir" şeklinde bir itirazın dikkate alınmayacağını söyler ve bunu iki şekilde gerekçelendirir. Ona göre böyle bir veli boşamışsa bunu inkâr etmez ki ispat için beyyineye (şahitlere) ihtiyaç duysun. Serahsî ayrıca şer'î hükümler zahire bina edileceğinden böyle bir gerekçenin kabul edilemeyeceğini söyler.<sup>58</sup> Görüldüğü üzere Serahsî, kerâmet olgusu üzerinden şer'î hükümlerin olağan işleyişinin değişmeyeceğini söylemiştir. Heytemî (ö. 974/1567), Cemel (ö. 1204/1790) ve Büceyrimî (ö. 1221/1806) gibi Şâfiî fakihleri de kerâmetin imkânı üzerine şer'î hükümlerin bina edilemeyeceğini vurgularlar.<sup>59</sup>

İbn Rüşd (ö. 520/1126) ise şöyle bir meseleyi ele alır: Bir hâkim hukukî bir konuda adaletle bilinen iki şahidi dinler. Hâkim rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve Hz. Peygamber ona "bunların şahitliğiyle hüküm verme! Çünkü bu şahitlik geçersizdir." der. İbn Rüşd emir ve nehiy ya da müjde veya korkutma içeren bu tür rüyaların dikkate alınmayacağını söyler. Zira bu durumda şeriatın kurallarından birinin ihlali söz konusudur. İbn Rüşd, Hz. Ebûbekir'in gördüğü bir rüyadan dolayı bir adamın ölümünden sonra vasiyetini infâz etmesinin bu hususta bir delil olmayacağını söyler.

<sup>57</sup> Nitekim İmam Şâfiî, "الأحكام على الظاهر والله ولي المغيب" / (şer'î) hükümler görünür olana göredir, gayb ise yalnızca Allah'ın bilgisindedir" diyerek davalık konularda Hz. Peygamber'in dahi gayba göre hüküm verme yetkisinin bulunmadığını ifade eder. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rıf'at Fevzi (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001), 5/245. Ayrıca bkz.: Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Ulûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1/28.

<sup>58</sup> Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsû't*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 6/276.

<sup>59</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhtetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetü Mustafâ Muhammed, 1357/1983), 4/12; Süleymân b. Ömer el-Uceyli el-Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec* (Beyrut: Daru İhyâit-turâsî'l-arabi, ts.), 2/378; Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuhtetü'l-hâbib 'alâ şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1996), 3/104.

Çünkü Hz. Ebubekir'in, bu hükmü vârislerin rızasına binaen vermiş olma ihtimali vardır.<sup>60</sup>

İspat hukuku açısından kerâmet iddiasının dikkate alınamayacağına yönelik Şâfiî mezhebine ait kaynaklarda şu mesele zikredilir: Bir kimse ölmüş biri yerine hac veya umre yapmak üzere isticâr edilirse, hac yaptığına yönelik beyanı esas alınır ve yemin etmesine gerek yoktur. Ancak bu kimsenin, hac zamanı farklı bir bölgede görülmesi durumunda bu beyanı dikkate alınmaz. Bu kimse keramet imkânına sahip bir veli olsa bile beyanı dikkate alınmaz. Çünkü hârikulâdelere itibar edilmez.<sup>61</sup>

Farklı mezheplere ait kaynaklarda yer alan bu bilgiler dikkate alındığında ispat hukuku açısından kerâmet iddiasının geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Kerâmetin vukuu imkân dâhilinde olsa da bir hakkın ispatında söz konusu imkân iddiası dikkate alınmaz. Şer'î hükümler olağan vakalar üzerinden değerlendirilmelidir. Aksi bir anlayış hukuku işlevsiz kılmaya ve hakların zayı olmasına neden olur.

### 3.2. Teklîfi Hükmün İhdâsı ve İptali Açısından Kerâmet

Kerâmetin farz ve haram gibi teklifi hükümleri ihdâsı ya da iptali yönündeki etkisi ayrıca önemli bir husustur. Kerâmet ile bir farzın ihdâsı ya da iptali söz konusu olmayacağı gibi haramın helale ya da helalin harama dönüşmesi de mümkün değildir. Gazzâlî, tasavvuf iddiasında bulunan bazı kesimlerin Allah katında ulaştıkları dereceden ötürü kendilerinden namazın sakıt; içki içmenin, günah işlemenin ve devlet malını yemenin helal olduğu yönündeki iddialarının asla kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre bu iddiada bulunanların dine verdiği zarar, kâfirlerin verdiği zarardan daha büyüktür. Çünkü bu iddia kapanması mümkün olmayan ibâha kapısının açılmasına neden olur. Öyle ki bu iddianın vereceği zarar, mutlak anlamda ibâha görüşünün oluşturacağı zarardan daha büyüktür. Nitekim mutlak anlamda ibâhayı savunanların küfrü çok açık olduğu için Müslümanlar onların görüşlerini dinlemekten alikonabilir. Ancak mezkûr iddia, şer'î metaforların kullanılması suretiyle şeriatı kökten yıkma girişimidir. Bu iddia sahipleri teklîfi hükümlerin genelliğini kendi derecesinden aşağıda olanlara tahsis etmiş hatta günah işlese de kendisinin batınî olarak bu günahlardan arınmış olduğunu zanneder. Böylece bu iddia, fâsıkların dinin hükümlerini çiğnemesine yol açar.<sup>62</sup>

Şâtübî, mükâşefe gibi ispatı güç ve subjektif olan hârikulâde olayların şer'î hükümlerde dikkate alınmayacağını söyler.<sup>63</sup> Ayrıca mükâşefe ehli olanlar, mükâşefeye dayanarak zahir ve olağan hükümden başkasıyla hükmedemezler. Çünkü hârikulâdelere göre vazedilen şer'î hükümlerin bir kural altında zaptı mümkün olmadığından hiçbir mükellef bu hükümlere bağlı kalmazdı. Binaenaleyh her eylemin hukuka uygunluk ve uygunsuzluk imkânı mevcut olduğundan bir mükellefe kesin bir hükümde bulunma imkânı ortadan kalkmış olurdu. Bu, şeriatın temelini üzerine kurulduğu maslahat prensibine aykırıdır. Toplumun belli bir bölümüne özel olması hasebiyle hârikulâde

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Mesâil*, 1/533; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/556.

<sup>61</sup> Nuruddîn Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî, *Hâşiye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 6/91; Abdulhamîd eş-Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî 'alâ Tuhtetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357), 7/71.

<sup>62</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Fayşalü't-tefriqa beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, thk. Mahmud Bîcû (b.y.: y.y., 1993), 64-65; Muhammed Emin b. Ömer ed-Dimaşki İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003), 4/429.

<sup>63</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/557.

olayların şer'î hükme esas kabul edilmesi, hukukun genellik ilkesi açısından da problem oluşturur.<sup>64</sup> Bu bakımdan hârikulâde olayların şer'î hükme dayanak kabul edilmesi, sûfilerin ayrı bir şeriata sahip oldukları zannının toplumda yaygınlık kazanmasına sebebiyet verir.<sup>65</sup> Şâtübî, hârikulâde ehlinin genel hükümden ayrı kendilerine özel hükümlerinin bulunduğu söyleminin bazı problemleri düşüncelere zemin hazırladığının da altını çizer. Nitekim ona göre bu söylem nedeniyle hârikulâde ehlinden aşırıya kaçanlar "ibâha mezhebine"<sup>66</sup> tabi olmuşlardır. Şâtübî, bütün bu nedenlerden ötürü hârikulâde ehlinin, meşrûun dışında fazladan bir hükme sahip olmalarının imkânsızlığı sonucuna varır.<sup>67</sup>

Şâtübî kerâmetle olağan hükümlerin dışına çıkılamayacağını açıklarken bazı örnekler zikreder. Bir suyun gasp edilmiş ya da necis olduğu kendisine keşfolan bir kimse, bu bilgiyle amel edip teyemmüm edemez.<sup>68</sup> Kerâmetle ameli, azimet değil ruhsat kapsamında değerlendiren Şâtübî buna şöyle bir örnek verir: Bir kimse çöldeki bir ağacın yanına gider ve meyvesinden yemek ister. Ağaç konuşur ve ona "Ben sahibi olan bir ağacım. Benim meyvemî yemen haramdır." der. Ağacın bu şekilde konuşması, o meyvenin söz konusu kişiye haram olmasını gerektirmez. Ancak bu kimse dilerse ağacın konuşmasını dikkate alarak meyvesinden yemeyebilir. Bu durumda ağacın meyvesinden yememesi azimet değil bir ruhsattır.<sup>69</sup> Benzer şekilde bir kimse ava çıkar ve bir hayvanı avlamak ister. Hayvanın o kişiye "Ben sahipsiz bir av hayvanı değilim, benim sahibim falanca kişidir. Beni avlaman sana haramdır." demesi de haram edici bir delil niteliği taşımaz.<sup>70</sup>

Kerâmet ile helal olan şey haram olmayacağı gibi haram olan şey de helal olmaz. Buna göre kerâmet göstermek için yenmesi haram olan yılan gibi hayvanların yenmesi caiz değildir.<sup>71</sup> Bir kimse kerâmet göstermek adına şeriata haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılamaz. Zira bu durumda hukuka olan güven sarsılır ve zahirî hükümler önemini kaybederek toplumda yozlaşmanın önu açılır. Keza kerâmet olgusu üzerinden herhangi bir farz ihdâs edilemez. Örneğin haccın vücûb şartlarından olan istitâat (hacca malî ve bedenî güç yetirebilme) olağan ve görünürdeki istitâattir. Bu bakımdan tay<sup>72</sup> kerâmetine sahip olan birinin binek masrafına ihtiyaç duymaması ona haccı vacip kılmaz.<sup>73</sup> Bu kerâmetle hacceden birinin mikât sınırından ihrâmsız geçmesi

<sup>64</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/578.

<sup>65</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/580-581.

<sup>66</sup> İbâhiyye, kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah gören kimselerdir. Bkz.: Hasan Onat, "İbâhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252-254.

<sup>67</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/581.

<sup>68</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/557.

<sup>69</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/561-562.

<sup>70</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/561.

<sup>71</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 20/310 (muhakkikin tamamladığı bölüm).

<sup>72</sup> Tay, bir tasavvuf terimi olarak "uzak mesafenin bir anda aşılması veya uzun sürede yapılacak işlerin bir anda gerçekleşmesi" anlamına gelmektedir. Uzak bir yere bir anda gitmek, kısacık bir zaman diliminde çok uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak gibi olağan üstü durumları bu kerâmet türleri içerisinde yer alır. Tay kerâmetinin varlığına delil olarak İsrâ ve Mirâc hâdiseleri, Hz. Süleymân'ın (a.s.) vezirinin (Âsaf b. Berahyâ) Belkûs'ın tahtını göz açıp kapatılacak derecede kısa bir sürede getirmesi ve Ashâb-ı KeHF hâdisesi zikredilmektedir. Bkz. M. Nedim Tan, "Tay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/582-583.

<sup>73</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 4/12; Cemal, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 2/378; Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 3/104.

de caiz değildir.<sup>74</sup> Hârikulâde olaylar kulluk için gerekli hükümlerin ortadan kalkması için vazedilmiş bir sebep değildir. Bu nedenle kendisinden hârikulâde olaylar zuhur eden kişi, bu olayları ruhsat çerçevesinde değerlendirmeli; nefsinin tatmin etmek ve hukuka aykırı keyfi davranışlarda bulunmak için amaç edinmemelidir.<sup>75</sup>

Kerâmet türü olayların hukukun işleyişini sekteye uğratamayacağını ve hükme esas kabul edilemeyeceğini Mâlikî fakihlerden İbnü'l-Hâc el-Kinâvî'nin (ö. 599/1203), kerâmet ehli bir zata olan itirazında bulmaktayız. Karâfî'nin (ö. 684/1285) naklettiği olay özetle şöyledir: Toplum içinde kerâmet ehli olarak bilinen Kâdî Abdurrahîm el-Beysânî (ö. 596/1200), Güneş'in hareketlerine mükâşefe yoluyla muttali olduğunu ve gökyüzünde zevâlin gerçekleştiğini iddia ederek Dünya'dan henüz görülmemiş zevâlden önce öğle namazını kılar. Bunun bir kerâmet olduğuna inanıldığı için de çevresindekiler bu duruma itiraz etmez. Bu hikâyeyi aktaran Karâfî, böyle bir iddiayla kılınan namazın sahîh olmayacağını, kerâmetin (hem kerâmet sahibi hem de toplum açısından) bağlayıcılığının bulunmadığını ve teklife sebep olmayacağını ifade eder. Çünkü böyle bir teklifin sıhhati için gerekli olan nass Hz. Peygamber'den rivayet edilmediği gibi bu konuda sahâbeden nakledilen bir bilgi de mevcut değildir. Karâfî, bu meselenin varacağı sonuçları göstermek açısından evliyadan birinin gökyüzüne çıkması ve yeryüzünde yaşayanlar için fecir atmadan bir saat önce gökyüzünde fecrin attığını hatta Güneş'in doğuşunu bile görebileceğini zikreder. Karâfî bu durumda olan velînin kendisinin dahi sabah namazını kılamayacağını çünkü ibadetler için yeryüzünden tespit edilen vaktin sebep kılındığını söyler.<sup>76</sup> Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) de benzer bir görüşü Ramazan hilâli üzerinden ifade eder. Ona göre hilâlin kerâmet yoluyla görülmesi Ramazan orucunun farz olmasına sebep olamaz.<sup>77</sup>

Kerâmetin teklîfi hükme etkisi bağlamında tartışma konusu bir diğer mesele ise cennet nimetlerinden yiyip içilmesinin orucu bozup bozmayacağıdır. Meseleyle ilgili tartışma farklı rivayetleri bulunan şu hadise dayanmaktadır: Hz. Peygamber visâl<sup>78</sup> orucunu yasaklamıştır. Kendisinin visâl orucu tuttuğu hatırlatılınca Hz. Peygamber, "Ben sizden biri gibi değilim, (Rabbim tarafından) yedirilip içiriliyorum." demiştir.<sup>79</sup> Hadiste geçen yedirilme ve içirilmeden kastın hakikî yedirme ve içirme mi olduğu ya da yedirilmiş ve içirilmiş gibi kuvvet verilmesinden mecâz mı olduğu hususu tartışılmıştır.<sup>80</sup> Visâl orucunu ele alan meşhur sûfi İbn Arabî (ö. 638/1240), visâl orucu tuttuğu sırada kendisine böyle bir kerâmetin verildiğini söyler.<sup>81</sup> Anlaşılan o ki İbn Arabî cennet yiyeceklerinin kerâmetle yenmesinin orucu bozmayacağı kanaatindedir. Geç dönem Şâfiî fukahâsı da hadisteki ifadeyi hakikî anlama yorumlamış ve bu hususta Mâlikî fakih İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) görüşünü aktarmışlardır. Nakledildiğine göre İbnü'l-

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, 2/998; Ebü'l-'Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Fıkhu't-taşavvuf* (Beirut: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1993), 169.

<sup>75</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/314.

<sup>76</sup> Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Yevâkîf fi 'ahkâmî'l-mevâkîf*, thk. Celâl Ali el-Cihânî (Amman: Dâru'n-Nûr, 2014), 118-119.

<sup>77</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi Takiyyüddîn es-Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî* (Beirut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1/210.

<sup>78</sup> Visâl orucu, iftar yapmadan peş peşe iki veya daha fazla gün oruç tutmaktır. Visâl orucunun Hz. Peygamber haricindekiler için mekrûh, haram veya mubâh olduğu tartışmalıdır. Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/636.

<sup>79</sup> Buhârî, "Savm", 49; Müslim, "Siyâm", 59.

<sup>80</sup> Hadisin farklı rivayetleri ve yorumları hakkında detaylı bilgi için Bkz. Mustafa Karabacak, "Visâl Orucu Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliği", *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 95-120.

<sup>81</sup> İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 5/153.

Müneyyir Hz. Peygamber'in "Rabbim beni yedirip çıkarıyor" ifadesi üzerinden kerâmetle cennet yiyeceklerinden yemenin orucu bozmayacağı görüşündedir. Onlar, ilgili hadis hakikî yedirme ve içirme olarak anlayarak orucu bozan şeyin dünya nimetleri olduğunu, cennet yiyecekleri hakkında teklifi hükümler geçerli olmadığından orucu bozmadığını ifade ederler. Bu bakımdan cennet nimetlerinden yemek, dünyevi bir eylem değil – uhrevî- bir mükâfattır. Bu görüş sahipleri kerâmetin olağan hükmü iptal edemeyeceğini belirtirler (الكرامة لا تبطل العادة).<sup>82</sup> Bu nedenle şakk-ı sadr olayında normal durumlarda kullanımı haram olan altın tas içerisinde Hz. Peygamber'in kalbi yıkanmıştır. Çünkü bunun haramlığı dünyalık altın kap kakac için geçerlidir.<sup>83</sup>

İbnü'l-Müneyyir ve son dönem Şâfiî fakihlerin görüşü bu olmakla birlikte İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) çoğunluğun, hadisteki ifadenin yemişi içmiş gibi güç kazanmaktan veya Rabbine olan sevgisinin Hz. Peygamber'e yemeyi ve içmeyi unutturmaktan mecâz olduğu yönünde görüşe sahip olduğunu aktarır.<sup>84</sup> Rûyânî (ö. 502/1108), İbn Kudâme (ö. 620/1223), Râfi'î (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) sahih görüşün bu olduğunu söyler. Çünkü onlara göre –cennet ya da dünya yiyecekleri fark etmeksizin- hakikî anlamda bir yeme ve içme durumunda visâl orucundan söz edilemez.<sup>85</sup> Bu görüşten hareketle fukahânın çoğunluğunun cennet yiyecekleri dahi olsa her türlü yeme ve içmeden orucun bozulacağı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.

Gaybî bilgiyi kesinliğine göre değerlendiren Şâtübî, bu bilgiyle amel hususunda peygamber olan ve olmayanları ayrı değerlendirir. Ona göre, hârikulâde bir şekilde mükâşefe ile elde edilen bilgiyle amel etmek peygamberlere özeldir.<sup>86</sup> Nitekim peygamberlerin bilgisi kesinlik içermesi bakımından diğerlerinden farklıdır. Ona göre Hz. Hızır'ın yaptığı eylemler bu kâbildendir. Çünkü Hz. Hızır'ın "Bunu kendi isteğimle, keyfi olarak yapmadım"<sup>87</sup> demesinden anlaşılan kendisinin bir peygamber olduğudur. Bir peygamberin vahyin gerektirdiği şekilde hükmetmesi câizdir ve bir problem oluşturmaz.<sup>88</sup> Ayrıca onun şeriatında böyle bir hüküm varsa da bu bizim şeriatımızla neshedilmiştir.<sup>89</sup> Nitekim Hz. Peygamber de vahiyle kendisine bildirilmesine rağmen zahiri bilgiyle amel etmiştir. O, bilmesine rağmen münafıkların zahirine göre hüküm vermiştir.<sup>90</sup> Şâtübî, evliyanın hârikulâde olarak edindiği bilgiyi ise kesin değil ihtimalî bilgi kapsamında değerlendirir. Çünkü bu bilginin şeytanın vesvesesi ve kandırmacası olması imkân dâhilinde olup kerâmet olmama ihtimali mevcuttur.<sup>91</sup> Bu bakımdan veli, gâipten edindiği her bilgiyle amel edemez. Şâtübî bu tür bilgiyi de iki kısma ayırır.

<sup>82</sup> Kaynaklarda İbnü'l-Müneyyir'den alıntılanan bu ifade hadis şerhlerinde العيادة şeklinde yer almaktadır. Bkz. Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Beirut: Dâru'l-ma'rîfe, 1379), 3/244. Ancak bu ifade Şâfiî fıkıh kaynaklarında العيادة şeklinde aktarılmıştır.

<sup>83</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 3/244; Şebrâmelîsi, *Hâşiye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc*, 3/166; Şirvânî, *Hâşiyetü'ş-Şirvânî*, 3/400; Büceyrimî, *Tuhfetü'l-hâbib*, 2/73.

<sup>84</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 3/166.

<sup>85</sup> Ebû'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâ'il er-Rûyânî, *Baĥru'l-mezheb fi fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tânk Fethî es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/303; Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muġnî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008), 2/475; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/401.

<sup>86</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/559-560.

<sup>87</sup> El-Kehf 18: 82. وما فعلته عن أمري

<sup>88</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/582. Şâtübî buna gördüğü rüya üzerine Hz. İbrahim'in (sav), oğlu Hz. İsmail'i (sav) kesme emrini yerine getirmeye çalışmasını örnek verir. Bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/566-567.

<sup>89</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/559-560.

<sup>90</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/560, 581-582.

<sup>91</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/560.



Birincisi kendisiyle amel edilmesi şeriatın zahirine aykırı olan bilgiler olup bununla katiyen amel edilemez. İkincisi kendisiyle amel edilmesi şeriatın zahirine hiçbir şekilde aykırı olmayan ya da görünüşte aykırı olsa da üzerine düşünüldüğünde şeriatla denetlenebilir bilgilerdir. Şâtübî bu bilgilerle amel edilebileceği görüşündedir.<sup>92</sup> Şeriatın yerleşik hükümlerine aykırı olması nedeniyle amel edilmesi mümkün olmayan bilgiye Hz. Hızır kıssasını örnek veren Şâtübî, bu kıssanın bizim şeriatımız açısından uygulamaya esas kabul edilmesinin mümkün olmadığını söyler.<sup>93</sup> Binâenaleyh İslam milletinde bir veli veya peygamber olmayan biri, kâfir tabiatına sahip hiçbir zaman iman etmeyeceğini ve büyüdüğünde ebeveynine zulüm ve küfürle cefa çektireceğini bilse bile buluşa ermemiş bir çocuğu öldüremez. Bu hususta gaybi bir izne sahipse bile bunu yapamaz. Çünkü şeriatın emir ve nehiyleri kesin tarzda belirtilmiştir.<sup>94</sup>

Kerâmet ile farzın, helâlin ve haramın ihdâsı söz konusu olmasa da ibâha alanında kerametle amel edilebilir. Nitekim Şâtübî kerâmetin bir türü olan mükâşefe ile amelin, şer'î bir kurala aykırı olmamak kaydıyla mubâh olan eylemlerde mümkün olduğunu söyler. Ancak bu durumda ibâha alanı aşılamaz. Buna göre kendisine kötülük yapılması yönünde bir durum kendisine keşfolan kimsenin tedbir alması caizdir. Ancak bu tedbir şer'î çerçevede alınmalı, gayr-i meşrû yollara tevessül edilmemelidir.<sup>95</sup> Şâtübî yukarıdaki ağacın konuşması örneğini ibâha alanı içerisinde değerlendirir. Söz konusu örnekteki kimsenin ağacın konuşmasını dikkate alarak meyvesinden yememesi mubâhtır. Bu durumdaki kimse iki helalden birini tercih etmiş olur. Söz konusu tercih şer'î bir kuralı çiğnemek anlamına gelmemektedir.<sup>96</sup>

Şâtübî şer'î hükümlerin geçerliliğinde kerâmetin imkânının dikkate alınmayacağını söylese de bu konuda çok net olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim o, olağan sebeplere tevessül etmenin gerekliliğini ele aldığı yerde kerâmet ehli için kerâmetin olağan sebep olabileceğini söyler. Örneğin o, yırtıcı hayvanlarla dolu bir bölgeye ya da yanında yiyecek bulundurmadan çöle girmenin kerâmet sahibi bazı insanlar için tehlikeye atılmak anlamına gelmeyeceğini söyler. Çünkü onlar açısından sebeplerin varlığı ve yokluğu arasında fark yoktur. Onlar yalnızca Allah'a itimat ettiklerinden hiçbir mahlûktan çekinmezler. Azıksız çöle girdiklerinde ya da yırtıcı hayvana yaklaştıklarında öleceklerini bilselerdi bu durum onlar için tehlikeye atılmak olurdu.<sup>97</sup> Şâtübî'nin verdiği bir diğer örneğe göre bir kişi azıksız hacca giderse Allah onu beklenmedik şekilde rızıklandırır. Bu olağan bir rızıklandırma olabileceği gibi gökten indirme ve yerden çıkarma gibi hârikulâde de olabilir. Bu hârikulâdeleri ehli olanlar bilirler. Öyleyse böyle bir kimse sebeplere tutunmamış sayılmaz. Bu sebepler garip de olsa sebep konumundadır.<sup>98</sup>

Görüldüğü üzere Şâtübî, kerâmet sahibi bazı kimseler için kerâmetin şer'î hükmü değiştirebileceğini düşünmektedir. Verdiği örneklerle bakıldığında Şâtübî, kul hakkı ihlâlinin söz konusu olmadığı durumlara münhasıran kerâmetle ameli kabul etmiştir. Ne var ki kul hakkı ihlâli söz konusu olmamasına rağmen mükâşefe ile necisliği yönünde

<sup>92</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/582.

<sup>93</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/559-560.

<sup>94</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/582.

<sup>95</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/562.

<sup>96</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/561-562.

<sup>97</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/578.

<sup>98</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/186.



bilgi sahibi olunan suyun bulunması durumunda teyemmüme cevaz vermemesinin bu görüşüyle çatıştığı da açıktır. Muhtemelen o, teyemmüm örneğinde cevâz hükmünü şer'î bir kurala aykırı bulmuş; ancak azıksız çöle girme ve yırtıcı hayvana yaklaşma örneklerindeki cevâzın şer'î kurallarla çatışmadığını düşünmüştür.

Kerâmetin imkânı üzerinden bir farzın ihdâsının söz konusu olmaması, hârikulâde olayın gerçekleşmesinden öncedir. Gerçekleşen hârikulâde olaylara ise itibar edilir. Örneğin bir kimsenin, ima ile namaz kılan imamın rükû ve secde gibi intikallerine mükâşefe ile vâkıf olması halinde ona tabi olması caizdir. Çünkü hârikulâde olaylar, gerçekleşmeden önce itibara alınmasa da gerçekleştikten sonra dikkate alınır. Örneğin bir kimse, olağan bir şekilde hacca gitme imkânı bulmadığı sürece kerâmet yoluyla gitme imkânının bulunması ona haccı vâcip yapmaz. Ancak kerâmetle hacca gitmesi durumunda haccın farzıyeti bu kimseden kalkar.<sup>99</sup> Nitekim asıl olan hacca gitmek olup bunun olağan şekilde olması ile su üzerinde yürümek ya da uçmak gibi kerâmetlerle gerçekleşmesi arasında fark yoktur.<sup>100</sup> Bu mesele parası olmadığı halde borçlanarak kendisine henüz farz olmayan hacca giden kişinin durumuna benzer. Bilindiği üzere bu kimseden haccın eda farzıyeti kalkmaktadır.

Gerçekleşen harikulâdelerin hukukî açıdan dikkate alınması subjektiflikten çıkıp objektiflik kazanmasıyla açıklanabilir. Bu durumda gerçekleşme imkânı üzerine hüküm bina edilmemiş, objektif olarak gerçekleşmiş bir olaya hukukî netice terettüp etmiştir. Bazı fıkıh kaynaklarında cenazenin kendi kendini kefenlemesi ve kabrini kazması gibi kerâmet türü olayların Müslümanlardan sorumluluğu kaldıracağına yer verilmiştir. İlgili kaynaklarda bu hükmün nedeni, asıl olanın taabbudî nitelik taşımayan bu eylemlerin gerçekleşmesi olduğu, nasıl gerçekleştiğinin bir öneminin bulunmaması ile açıklanmaktadır.<sup>101</sup> Buna göre kerâmetin imkânı şer'î hükmün ihdâsına ya da iptaline etki etmese de vukuu halinde olağan hâdiselerden farkı kalmamaktadır.

### 3.3. Şer'î Hükme Sahip Olması Açısından

Kerâmet olarak vuku bulan olayın gerçekleşmesinde kerâmet sahibinin etkisi yoktur. Kerâmet Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olduğundan kerâmet sahibinin onu engellemeye gücü yetmeyeceği gibi o, dilediği zaman keramet gösterme gücüne de sahip değildir. Durum böyle olunca hârikulâde engellenemez bir olay hakkında şer'î hükmün var olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifade ile bu tür olayların hukukun müdahale alanına girip girmediği meselesi irdelenmesi gereken bir konudur. Şâtîbî söz konusu problemi detaylı bir şekilde şöyle özetler: "Hârikulâdeler Allah'ın elinde olup dilediği kişiye bunu gösterebilir. Sevinç, üzüntü, delilik ve acı çekmede olduğu gibi kerâmetin gerçekleşmesi insanın elinde olmadığından istemediği halde bunu yaşar. Öyleyse bu duygularda olduğu gibi başkasına zarar verse bile şeriatın kerâmetle ilgili bir hükmünün olmaması gerekir. Onların yaşadığı bu durum bir malı itlaf eden ya da birini öldüren veya şarap içen delinin durumuna benzer. Hârikulâdeler yaşayan kimselerin mükâşefe halinde namazlarını geciktirmeleri, söz verip ifa etmemeleri, başkalarının mahremlerine muttali olmaları vb. durumları yaşadıkları nakledilir. Onlar, isteseler de

<sup>99</sup> Şebrâmelîsî, *Hâşiyeye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc*, 3/298; Şirvânî, *Hâşiyetü'ş-Şirvânî*, 2/173; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 1/523.

<sup>100</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Seyyid İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 143.

<sup>101</sup> Şebrâmelîsî, *Hâşiyeye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc*, 2/441; Şirvânî, *Hâşiyetü'ş-Şirvânî*, 3/98.

istemeler de yaşayacakları bu tür durumlarda şer'î hükümlere nasıl bağlı olabilirler?"<sup>102</sup>

Şâtübî, hârikulâde olayların gerçekleşmesinde insan gücünün etkisi söz konusu olmasa da insan gücünün, müsebbeb konumundaki hârikulâde olayın sebebine taalluk ettiğini belirtir. Mükellefin emir ve nehiyle muhataplığı bu sebeplerden kaynaklanır. Hârikulâde olayların da aralarında bulunduğu müsebbebler ise Allah'ın yaratmasıyla olsa da sebeplerden meydana gelen müsebbeblerin hükmü mükellefe nispet edilir. Öyleyse müsebbeb konumundaki hârikulâdeler teklifi sebeplerden kaynaklanır. Nitekim hârikulâdeler, sünnete bağlılığın derecesine göre gerçekleşir. Hârikulâdeler bu hususta olağan olaylarla aynıdır. Durum böyle olunca hârikulâdelerdeki doğruluk ve eğrilik (şer'î hükme uyumluluğu ve uyumsuzluğu) mükellefin yaşam biçimine bağlıdır. Binaenaleyh teklifi hüküm, öncülleri cihetiyle hârikulâdelere taalluk eder ve bu tür olaylar şer'î bakışın dışında kalmaz. Hastalık ve delilik gibi durumlar ise böyle değildir. Sarhoşlukta olduğu gibi hastalığa ve deliliğe mükellefin bir çabasının sebep olduğunu varsayarsak o zaman sorumluluk da mükellefe ait olur. Sonuç olarak şeriat hârikulâde olan ve olmayan bütün durumlara hükmeder ve bunlardan hiçbirisi şeriatın dışında kalmaz. Bu nedenle kıyamete kadar gerçekleşecek hârikulâdeler olağan olaylar gibi şer'î hükümlere arz edilerek kabul ya da reddedilir.<sup>103</sup> Mükâsefe yoluyla yabancı bir kadının avret mahalline bakılması, eşyle ilişkiye giren birinin seyredilmesi, yabancı bir kadının karnındaki bebeğe bakılırken kadına bakılması, gâipten "Ben senin Rabbinim, sana haramları helal kıldım" şeklinde gelen sesin dikkate alınması gibi şeriata aykırı durumlar kabul edilmeyen cinstendir.<sup>104</sup>

Görüldüğü üzere Şâtübî, kerâmetin kişiden bağımsız olarak gerçekleşmesinin teklifi hükmün yönelmesine engel olarak görmemektedir. O, kerâmetin kişiye nispet edilmesini teklifin varlığı ve kerâmet olarak vuku bulan olayın hükmünün bulunması için yeterli saymaktadır. Kerâmet bu yönüyle delilik ve hastalık gibi insan iradesi dışında gerçekleşen olaylardan ayrılmaktadır. Kerâmetin Allah'ın bir lütfu olması şer'î hükümden yoksun olmasını mücip bir gerekçe değildir. Fakîhlerin "vukuu mümkün her hâdisenin şer'î bir hükmü mevcuttur" şeklindeki ifadesi<sup>105</sup> hârikulâde olayları da kapsar. Bu bakımdan zâhirî ve olağan olaylara ait hükümlerde olduğu gibi kerâmet gibi bâtinî olayların hükmünde de şeriat yegâne merci kaynağıdır. Hiçbir şekilde gaybî ve hârikulâde olaylar şeriatın hükümlerini değiştiremez. Bilakis bunların hükümlerini yine şeriat belirler.<sup>106</sup> Şer'î hükümler belli bir zümreye özel olmayıp her mükellefi kuşatıcı nitelikte olduğundan<sup>107</sup> bir hâdisenin kerâmet olarak zuhur etmesi, mükellefin hukuksuz davranışlarına meşrû nitelik kazandırmaz. Şeriatın belirlediği emir ve yasakların varlığı karşısında keşf ve kerâmet gibi gaybî ve subjektif olgular dikkat alınmaz.<sup>108</sup> Aslında bu hususu, kerâmetin Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin bir sonucu ve semeresi olarak telakki edilmesinin tabii neticesi olarak görmek de mümkündür. Bir olay, şâri' olarak Hz. Peygamber'e ittibanın semeresi olarak vücûda geliyorsa şeriatın hükmünden de yoksun

<sup>102</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/565.

<sup>103</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/565-567.

<sup>104</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/567.

<sup>105</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âli Ruknüddin Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *Ğıyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zülem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Kahire: el-Mektebetü'l-Kübrâ, 1401), 432. أن الشريعة تشتمل كل واقعة ممكنة.

<sup>106</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/563.

<sup>107</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/536,539.

<sup>108</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/557-561.

olmaması gerekir.

## Sonuç

İnsanoğlu fıtratı itibarıyla harikulade olaylara her zaman ilgi duymuştur. Peygamberlerden mucize göstermeleri istenmesi bu ilginin bir tezâhürüdür. İslam düşüncesinde kerâmet, peygamber mucizelerinin bir uzantısı olarak telakki edilmiştir. İmkânı, vukuu ve sınırı hususunda görüş ayrılıkları mevcutsa da kâhîr ekseriyete göre kerâmet aklen ve şer'an mümkün ve vâkidir. Ayrıca kerâmetin mucizelerle aynı türden olabileceği genel kabul görmüştür. Keramet türü olaylar daha çok tasavvuf erbabı tarafından nakledilmiş ve onlardan bazıları kerâmete itikadî bir boyut kazandırmıştır. Başta ilhâm ve keşf gibi bilgi mahiyetliler olmak üzere kerâmet türü olaylarla amel etmeleri nedeniyle tasavvufçular, fukahâ tarafından eleştirilmiştir.

Fukahâ, kerâmetin şer'î hükümlere etkisini müstakil başlık altında ele almamışlar, farklı fûrû meselelerini zikrettikleri yerlerde konuya değinmişlerdir. Fıkhî hükümlere etkisi bağlamında kerâmet olgusunun imkân ve vukû olmak üzere iki açıdan tahlil edilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Kerametın imkânına dayanılarak bir hakkın ispatı veya bir farzın ya da haramın oluşması söz konusu değildir. Çünkü kerâmetin gerçekleşmesi mümkünse de insanın elinde değildir. Kerâmetin imkânının dikkate alınması hukukun objektifliğine aykırıdır. Bu bakımdan kerâmete dayanılarak verilen hükmün hakka ve hakikate uygunluğu risk altındadır. Ancak kerâmetle amel konusu ibâha alanıyla sınırlıdır. Bu bakımdan kerâmet sahibi, şer'î bir kural ya da hükümle çelişmediği sürece subjektif bir delil olarak kerâmeti dikkate alabilir. Hem kerâmet sahibi hem de haricindekiler için kerâmetin hukukî bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Kerâmetin vukuu halinde ise olağan hâdiselerden farkı yoktur. Kerâmetin hârikulâde oluşu teklife engel değildir. Kerâmet sahibi şer'î hükümlere bağlı olarak hareket etmelidir. Bir olayın kerâmet olarak gerçekleşmiş olması hiç kimseye şer'î hükme aykırı hareket etme hakkı ve yetkisi vermemektedir. Bu bakımdan kerâmetin kabulünde şer'î hükme uygunluk temel kriterdir.

Sonuç olarak fukahânın kerâmetle ilgili meselelere değinmesinin başta belki de en önemli nedeni sûfilere fıkhî hükümlerin bağlayıcılığını hatırlatmaktır. Onlar, bazı sûfilerin başta "ehl-i bânın şeriatla mükellefiyetlerinin kalkacağı"na yönelik görüşleri olmak üzere aşırıya kaçan görüşlerine tepkisel bir tavır olarak kerâmet meselelerini ele almışlardır. Böylece fukahâ, ulaşılan manevi derecenin niteliği ne olursa olsun gerçekleşen kerâmetin fıkhî hükümlere bağlı olduğu mesajını vermiştir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Toplanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Analizi: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50)

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Acquisition: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Analysis: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Submission and Revision: 1. Author (%50), 2. Author (%50)

**Kaynakça / References**

Abdülcembar, Kadı Ebu'l-Hasan el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: by., ts.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay, 7. Basım, 2019.

Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.

Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1958.

Büceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-. *Tuhfetü'l-habîb 'alâ şerhi'l-Haṭîb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1996.

Cemel, Süleymân b. Ömer el-Uceylî el-. *Hâşiyetü'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-turasi'l-arabi, ts.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. 'Âdil Enver Hadr. Beyrut: Dâru'l-marife, 2013.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *Ġiyâşü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Kahire: el-Mektebetü'l-Kübrâ, 1401.

Çift, Salih. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm, İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi - Mehmet Bulgen. 411-454. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Dokgöz, Derviş. "Epistemolojik Açından Tasavvuf Fıkıh İlişkisi Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 5/1 (29 Mayıs 2021), 26-49.

Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yay., 2020.

Ebyârî, 'Alî b İsmâ'îl el-. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'îrî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-ḍiyâ', 1. Basım, 2013.

Emîn, Ahmed. *Zuhrü'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed el-. *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*. thk. Mahmud Bîcû. b.y.: y.y., 1993.

Haksever, Ahmet Cahid. *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. ed-Dımaşkî. *Mecnû'atü Resâili İbn 'Âbidin*. 2 Cilt. by.: yy., ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî. *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvad. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003.

İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muḥtâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357/1983.

İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Mukaddime*. by.: el-Matbaatü's-şerefiyye, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416.

- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Mesâilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*. thk. Muhammed el-Habîb et-Teckânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *en-Nübüvvât*. thk. Abdülazîz b. Sâlih Tûyân. Riyad: Mektebetü Azvâi's-Selef, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî. *Fıkhü't-taşavvuf*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1993.
- İbnü's-Salâh, Takiyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. thk. Müvaffak Abdullah. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1407.
- Karabacak, Mustafa. "Visâl Orucu Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekligi". *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 95-120.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-. *el-Yevâkîf fi 'ahkâmi'l-mevâkîf*. thk. Celâl Ali el-Cihânî. Amman: Dâru'n-Nûr, 2014.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. thk. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kılıç, Halil. *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru olarak Usûl-i Fıkhun Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi. 167-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999).
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Havâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. Beyrut: Dâru's-Şa'b, 1989.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmet b. Mahmûd en-. *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâ'îl er-. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2009.
- Sadrüşşerî'a, Abdullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsû't*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1993.
- Serdar, Murat. "Ehl-i Sünnet İnançında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi".



*Bilimname* 8/19 (2010), 25-45.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî es-. *el-Lüma'*. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-hadîse, 1960.

Şâfî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ûm*. thk. Rif'at Fevzî. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-İ'tişâm*. thk. Seyyid İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât*. thk. İbrâhîm Ramadân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2010.

Şebrâmellisî, Nuruddîn Ali b. Ali eş-. *Hâşiye 'alâ Nihâyeti'l-muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Şirvânî, Abdulhamîd eş-. *Hâşiyetü's-Şirovânî 'alâ Tuhtetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Muhammed, 1357.

Tabakoğlu, Ahmet. "Tasavvuf ve İktisat". *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu)*. 177-185, 1991.

Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Takiyyüddîn es-Sübkî, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Tan, M. Nedim. "Tay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/582-583. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Uludağ, Süleyman. "Keramet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yaman, Ahmet. "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-". *Usul İslam Araştırmaları* 26/26 (01 Temmuz 2016), 7-50.

Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâ-Diyânî Hüküm Ayrımı". *Dinî Araştırmalar* 5/15 (2003), 29-36.

Yiğit, Mesut. "Tasavvuf Kelimesinin Kökeni ve Kaynağı Üzerine Bir Tahlil". *İslam Düşüncesi Araştırmaları III*. ed. Hasan Harmancı - İbrahim Yıldız. 207-223. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.

Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufi Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Zerrûk, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Fâsî. *Qavâ'idü't-tasavvuf*. thk. Abdülmecîd Hayâlî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuhu*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.