



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF BINGOL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2687-5128

Sayı: 23 | Yıl: 2024/1

Bu dergi **TRDİZİN** tarafından taranmaktadır.

Bu Dergi 16. sayıdan itibaren **ERIHPLUS** tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (Haziran/Aralık) aylarında *online* yayımlanan ulusal ve uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu eser *Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı* ile lisanslanmıştır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	BİNGÖL UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY
Sayı: 23, Yıl: 2024/1	Issue: 23, Year: 2024/1
e-ISSN: 2687-5128	
<p style="text-align: center;">Sahibi / Owner (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına) (On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty) Prof. Dr. Mustafa AGÂH</p> <p style="text-align: center;">Baş Editör/Editor In Chief Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY</p> <p style="text-align: center;">Editörler/Editors Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN Doç. Dr. Nebi BUTASIM Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Doç. Dr. Süleyman TAŞKIN Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ</p> <p style="text-align: center;">Alan Editörleri Do. Dr. Emrullah Ülgen Doç. Dr. Murat Kaya Doç. Dr. Erkan Baysal Dr. Öğr. Üyesi Hüsnü Turgut Dr. Öğr. Üyesi Tahir Gündüz Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Öztürk Arş. Gör. İbrahim Hızıroğlu Arş. Gör. Garip Çağlar Arş. Gör. Hakan Can</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (İngilizce/English) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇAVDAR</p> <p style="text-align: center;">Dil Editörü/Language Editor (Arapça/Arabic) Doç. Dr. Hüseyin ESVED</p>	<p style="text-align: center;">Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Mustafa AGÂH Prof. Dr. Orhan BAŞARAN Prof. Dr. Abdulnasır SÛT Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR Doç. Dr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY Doç. Dr. Süleyman TAŞKIN</p> <p style="text-align: center;">Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)</p>

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA

**Redaksiyon ve Mizanpaj Editörleri/ Redaction
and Layout Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Hatice COŞKUN

Arş. Gör. Şayan Kılınç

Arş. Gör. Sefa Furkan Demir

Arş. Gör. Yusuf Şahin

Arş. Gör. Muhlis Sönmez

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Gör. Ömer TAY

Kapak ve Sayfa Tasarımı

R@nin Dijital Tasarım

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

**Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
Merkez/BİNGÖL**

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Sahip BEROJE (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (İstanbul Aydın Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Editörden/Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 23. sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Kıymetli okuyucularımız dergimize olan ilginizin artarak devam ettiğini görmekten mutluluk duyuyoruz. Dergimize bu sayıda yayınlanmak üzere birçok makale gönderilmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Hakem süreçleri tamamlanan ve yayınlanması için olumlu rapor alan çalışmalar yayın kurulumuzca hakem raporları dikkate alınmak suretiyle incelenmiş ve 11 makalenin yayınlanmasına karar verilmiştir.

Dergimizin yeni sayısının ilim dünyasına katkı sunmasını temenni ediyoruz. Çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza teşekkürü bir borç biliriz. Ayrıca hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına tüm ekibimizle birlikte yoğun bir mesai harcadığımızı ve dergimize gelen tüm çalışmalara objektif bir şekilde yaklaştığımızı belirtmek isteriz.

Bilimsel araştırmalarıyla dergimize katkı sağlayan bütün araştırmacılara, her bir makaleyi özenle inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyoruz. Ayrıca bu sayının kisve-i tâba bürünmesinde her zaman olduğu gibi büyük bir özveri ve çaba ortaya koyan ekip arkadaşlarımıza şükranlarımızı arz ediyoruz. Dergimize her daim açık destek veren rektörümüze ve ekibine, her daim yanımızda olan fakültemiz dekanına, dergi yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine ve son olarak dergimizin mizanpaj ve son okuyucu işini üstlenen çalışanlarına teşekkürü îfa edilmesi gereken bir borç olarak görüyoruz.

Editör: Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY



İÇİNDEKİLER / Contents

Editörden / Editorial	IV-VI
ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles	
Sûfi-Siyaset İlişkisi Bağlamında Mevlâna Halid Şiirlerinde Baban (E)Mîrleri	1-28
Baban Emirates In Mawlana Khalid Poems In The Context Of Sufi-Politics Relationship	
Veysel BAŞÇI	
Ebû Tahir et-Tureysisî'nin Kur'ân'ın Mutezilî Te'vil Yöntemi	29-54
Abû Tahir al-Turaysisî's Mu'tazilite Ta'wil Method of the Qur'an	
Naim DÖNER	
Anadolu Kültürünün Teşekkülünde Hadislerin/Sünnetin Rolü	55-71
The Role of Hadiths/Sunnah in the Formation of Anatolian Culture	
Bilal Ferhat AHLATCIOĞLU- Şemsettin KIRIŞ	
Teftâzânî'nin Perspektifinden Mukallidin İmanı	72-85
The Faith of the Mukallid (Imitator) From The Perspective of al-Taftâzânî	
İrfan EYİBİL	
Rûhun Aslı Sûretine Dönüş Yolculuğu "Seyr u Sülûk": Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) "Meşrebü'l-Ervâh" Adlı Eseri Bağlamında	86-102
The Journey of the Soul's Return to its Original Form "Sayr wa Suluk": In the Context of Rûzbihân al-Baqlî's (d. 606/1209) Work Named "Mashrab al-arvâh"	
Adem URHAN- İsa ÇELİK	
İslâm'da Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış	103-123
A Theological Perspective on the Problem of Woman Question in Islam	
Faruk GÜN	
Eleştirel Düşünme Perspektifi Kazandırmada Bazı Kur'an Kıssaları ve Temel Parametreleri	124-144
Some Quranic Narratives and Their Basic Parameters in Gaining a Critical Thinking Perspective	
Sadık TEKİNGÜR	

Kur'an'da Adalet ve Evrensel İlkeleri

145-170

Justice in the Quran and its Universal Principles

Şemsettin IŞIK

**İslâm Aile Hukuku Açısından Sinema Sanatçısının/Aktörün Beyanı
(Nikâh ve Talâk Lafızları Özelinde)**

171-193

The Statement of a Cinema Actress/Actor in Terms of Islamic Family Law
(Concerning the Words of Marriage and Talaq)

Tacetin ÇETİNTÜRK

**Cahiliye Şiirinde Gülyabani Efsanesi: Maddi Görüntü Üzerine Bir
İnceleme**

194-210

The Ghoul Myth in Pre-Islamic Poetry: A Study of the Material
Image

Abdulhalim Abdullah

Kûfe'de Hadis Uydurma Faaliyetleri

211-231

Hadith Fabrication Activities in Kufa

Alyas Alhaj Ahmad- Murat KAYA



Sûfî-Siyaset İlişkisi Bağlamında Mevlâna Halid Şiirlerinde Baban (E)Mîrleri
Baban Emirates In Mawlana Khalid Poems In The Context Of Sufi-Politics
Relationship

Veysel BAŞÇI

Dr. Öğr. Üyesi. Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı,
Assist. Prof., Batman University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Sufism,
e-posta: veysel.basci@batman.edu.tr
Orcid: 0000-0003-1525-0355
Doi: 10.34085/buifd.1442374

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Başçı, Veysel. "Sûfî-Siyaset İlişkisi Bağlamında Mevlâna Halid Şiirlerinde Baban (E)Mîrleri". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 1-28.
<https://doi.org/10.34085/buifd.1442374>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Nakşibendîyye-i Halidîyye tarikat kolunun kurucu pîri Mevlâna Halid-i Şehrezûrî 1779 yılında Süleymaniye'nin Karadağ bölgesinde dünyaya geldiğinde söz konusu bölge Baban Kürt (E)mîrliğinin yerel yönetim ve idaresi altındaydı. Dolayısıyla Mevlâna Halid bu emirlikte yönetici olmuş birçok Baban (E)mîrini yakından tanıma fırsatı bulmuş, kendileriyle siyasî ve dinî ilişkiler geliştirmişti ki bu ilişki biçimi Mevlâna Halid'in 1811'de Şeyh Abdullah Dihlevî'ye intisabından önce ve sonra farklı şekillerde devam etmiştir. Onun Baban (E)mîrleriyle olan ilişkisini gösteren, onlarla ilgili duygu ve düşüncelerini ve bakış açısını ortaya koyan bazı ayrıntılar, kendisinden geriye kalmış üç dilli (Kürtçe, Farsça, Arapça) dağınık haldeki şiirleri ile divanında mevcuttur. Divanında Babanzâde Osman, İbrahim, Abdurrahman ve Selim Paşa'larla ilgili şiirler kaleme aldığı görülmektedir. Söz konusu şiirlerinde, Baban (E)mîrleriyle beraber bunların iktidarı döneminde yaşanmış önemli bazı olay ve hadiselerle de değinerek şiirsel madde tarihleri düşmüş, yaşanmış hadiseler karşısında kâh hüznünü kâh sevincini paylaşmıştır. Babanzâde Süleyman Paşa'nın oğlu Osman Paşa'nın şehit düşmesini uzun bir mersiyeyle yâd etmiştir. Süleymaniye şehrinin genişletilmesini sağlayarak, bu şehirdeki bölgesel iktidarın sembolü olan sarayının usul ve esaslarını tavizsiz şekilde uygulayan, Kasr-ı Şirin ile Hanekîn gibi bölgeleri Baban (E)mîrliğinin sınırlarına dâhil etmiş olan Babanzâde İbrahim Paşa'yı da "başına taç yaraşan bir sultan" olarak resmetmiştir. Babanzâde Abdurrahman Paşa'nın 1808 yılında Osmanlı'nın Bağdat valisi karşısındaki üstünlüğüne vurgu yapmış, onun 1810 yılındaki Bağdat kuşatmasına da değinerek siyasî rakiplerine karşı galip gelişine de bir hayli sevinmiştir. Mevlâna Halid'in Baban (E)mîrlerini taltif ve methiyeleri sadece bunlarla da sınırlı değildir. Divanı ile dağınık haldeki şiirlerinin birçok yerinde açık ve üstü kapalı Baban (E)mîrlere işarette bulunmuş ve onlara olan hayranlığını defalarca dile getirmiştir. Bu çalışmada Mevlâna Halid'in şiirlerinde yerel iktidarla olan ilişkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sûfî, Siyaset, Baban (E)mîrleri, Mevlâna Halid, Şiir

Abstract

When Mawlana Khalid al-Shahrazûri al-Baghdadî, the founder of the Nakshîbandi-Khalîdi order branch, was born in the Qaradag region of Suleymaniya in 1779, the region in question was under the rule and administration of the Baban Kurdish Emirate. Therefore, Mawlana Khalid had the opportunity to freely get to know many Baban emirs who were rulers of this emirate. He developed political and religious relations with them. So much so that this form of relationship continued in a different way before and after Mawlana Khalid's affiliation with Sheikh Abdullah Dihlavî in 1811. Some details that show his relationship with Baban's orders, reflect his feelings and thoughts about them, and reveal his perspective on them are available in the trilingual (Kurdish, Persian, Arabic) poetry divan he left behind. It is seen that he wrote poems about Babanzâde Othman, Ibrahim, Abdurrahmân and Salim Pasha in this divan. In these poems, he also touched upon some important events and news that took place during the rule of Baban's emirs, and poetic dates were included in these news, and he shared sometimes his sadness and sometimes his joy in the face of what happened. He commemorated the martyrdom of Othman Pasha, the son of Babanzâde Suleiman Pasha, with a long elegy. He portrayed Babanzâde Ibrahim Pasha, who ensured the expansion of the city of Sulaymaniya, uncompromisingly implemented the procedures and principles of his palace, which was the symbol of regional power in this city, and included regions such as Qasrî Shirin and Xanakîn within the borders of the Baban Emirate, as "a sultan worthy of a crown." He emphasized the superiority of Babanzâde Abdurrahmân Pasha over the Ottoman governor of Baghdad in 1808, and was very happy about his victory over his political rivals, also referring to the siege of Baghdad in 1810. Mawlana Khalid's praise and praise of Baban's emirs are not limited to these only. In many parts of his divan and scattered poems, he explicitly

and implicitly pointed out Baban's emirs and expressed his admiration for them many times. In this study, Mawlana Khalid's relations with the local government in his poems were examined.

Key words: Sufi, Politics, Baban Emirates, Mawlana Khalid, Poem

Giriş

Tarih boyunca sûflerin siyaset, devlet ve iktidarlara ilişkileri genel olarak dolaylı bir ilişki olmuş, siyaset ve politikaya dair görüşleri de daha çok dolaylı görüşler olarak sunulmuştur. Yaşadıkları çağın devlet ve iktidar odaklarıyla ilişkileri ölçüsünde fikir beyan etmişlerdir. Devlet, siyaset yahut yerel iktidarlara ilişkilerine dair sûflerin yazdıkları eserler ise genellikle yöneticilere hitaben kaleme alınmış *nesâyih* yani öğüt ve nasihat çerçevesinde gelişmiştir.¹ Bu eserlerde yer alan, “kutub”, “halife”, “sultan”, zıllullah” ve “tedbir” gibi kavramlar genellikle tevil ve yoruma açık kavramlar olmuştur.² Dolayısıyla sûflerin siyaset ve iktidar odaklarıyla ilişkileri ancak yazdıkları eserlerin satır araları ile söyledikleri/yazdıkları şiirlerin muhteviyatından anlaşılabilir. Çünkü sûflere ait risale, eser ve şiirlerde emsalleri gibi birer tarihi tekstlerden ibarettir. Tarihsel perspektife göre tasavvufî düşüncenin doğuşu, teşekkülü yahut şekillenmesi de siyasî ve sosyal etmenlerden bağımsız düşünül(e)mez ve ister dinî ister dünyevî olsun madde aleminde insan odaklı gelişen her olguda kaçınılmaz olarak siyasetin etkisi aranır. İşbu arayışın neticesinde İslam tarihinde tasavvuf ve sûflikle ilgili kimi sorunsal tasavvurlar ortaya çıkmıştır ki bu sorunsallardan birisi de tasavvuf geleneğinin siyasî semeresinin tembellik, uyumsuzluk, münzevilik, durağanlık, gerileme ya da çöküş (inhibit) olarak ele alınmasıdır. Bu sorunsala göre tasavvufî eğilimler askeri saldırılar, sosyal baskılar veya haksızlıklar karşısında münfail ve pasif bir tepki dışında herhangi bir tepki vermekten uzaktır.³ Lakin tasavvuf tarihinde bu durumun aksi de görülmüştür. Sûflerin kimi zaman keçeden külahlara *taç* demeleri, sıradan isimlerinin önün *şah* veya *sultan* gibi unvanlar eklemeleri, onları iktidarlara nazarında potansiyel siyasîler durumuna getirmiş ve bunun neticesinde bazı sûfî hareketler tarih sahnesindeki yerini almıştır.⁴

Knysh'in de belirttiği gibi tasavvuf mefkûresinin kurumsallaşmaya başladığı XII. yüzyıldan itibaren İslam tarih ve coğrafyasında birbiri ardınca ortaya çıkmış olan siyasal tandaslı sûfî hareketler, süreç boyunca hareketin başlangıçtaki değer ve düşüncelerini tamamen yitirip, köklü revizyonlara uğramış ve geriye salt siyasî angajmanlara sahip hareketler olarak örgütlü yapılar şeklinde var olmuşlardır.⁵ Öyle ki İslam tarihi, İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde şekillenmiş tasavvufî anlayışların siyasal erkin ya gölgesinde ya da omuz hizasında sıralandığı örnekleriyle doludur. Tarihte bir tarikat yapılanması olarak ortaya çıkan Şii Safevîlerin imparatorluk momentine dönüşmesi, Horasan menşeli sûfî Serbedârî hareketinin yüzyıllara yayılan siyasal mücadelesi ya da Kuzey Afrika merkezli kimi tarikatların siyasal faaliyetleri, ister batnî-heterodoks öğretiyeye ister ortodoksiye yahut metadoksiye doktrinlere sahip olsun, sûfliğin siyasal tarihindeki patrimonyalist otoritelere örnek gösterilir. Tarihte siyasi erkin gölgesinde varlığını sürdürmüş ya da siyasî erkin bir aparatı haline dönüşmüş sûfî tarikatlarından birisi de Nakşibendîyye Tarikatıdır. Modern dönemde Nakşîliğin sosyal ve siyasal boyutları üzerine

¹ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh, 2017), 17.

² Necmedîn-i Dâye, *Sûfî Diliyle Siyaset*, Osmanlı Türkçesine çev. Mahmûd Karahisarî, (İstanbul: Klasik, 2010), 11.

³ Hamîd Parsaniya, *İrfan ve Siyaset*, çev. İsmail Avcı, (İstanbul: Önsöz, 2019), 35.

⁴ Abdülhüseyn Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifile İslam Tasavvufu*, çev. Nurcan Altun, (İstanbul: Önsöz, 2014), 59.

⁵ Alexander Knysh, *Sûflerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, (İstanbul: Nefes, 2021), 34.

yaptığı araştırmalarıyla tanınan Hamid Algar ile Necdet Tosun gibi araştırmacıların Nakşîliğin doğuşu ve yayılmasıyla ilgili paylaştığı bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu tarikat, tarihteki pek çok sûfî hareket gibi, hiyerarşisinde pîr-i sâni (ikinci pîr) kabul edilen Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın (ö.1490) faaliyetleri neticesinde, doğup geliştiği Mâverâünnehir'deki yerel idarecilerle ilişkiler kurmuş, ardından daha geniş bölgelere yayıldıkça tarikatın siyasal ilişkileri de çeşitlenerek artmıştır.⁶ Tarihsel süreçte İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde Sünnî devlet ve hükümdarların desteğini alan Nakşibendîyye Tarikatı, İran'daki Şii Safevî Devletinin (1501-1736) baskılarına maruz kaldıkça başka bölgelere göç etmeyi sürdürmüş, böylelikle tarikatın farklı coğrafyalara yayılması da hız kazanmıştır. Nakşibendîyye Tarikatının süreç içerisinde Orta Asya ve Hint alt kıtasında yaşadığı dönüşümlerle birlikte yönünü batıya yani Kürt coğrafyası ve Osmanlı'ya dönmesi XV. yüzyıl itibariyle artarak devam etmiştir.⁷ Nakşibendîyye Tarikatının belirgin Sünnî çizgisi ve şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olması Sünnî anlayışa sahip Osmanlılar tarafından da sahiplenilmiştir ve kısa süre içerisinde Türklerin çok yönlü desteğini de almayı başarmıştır. Doğduğu coğrafyadan Anadolu'ya gelen ilk Nakşî şeyhleri, Osmanlı idarecileriyle yakın ilişkiler kurmuştur, hatta Osmanlı siyasî hayatında önemli bir takım roller de üstlenmişlerdir. Algar'a göre şeriat hükümlerine bağlı, kararlı bir Sünnî tarikat olan Nakşibendîyye, Osmanlı devlet ve yönetim anlayışına uygun doktrinel bir vurguya sahiptir ve Anadolu'da uzun süre varlık gösteren, potansiyel olarak da isyancı kabul edilen unsurları zayıflatmak üzere Osmanlılar tarafından politik ve ekonomik destek de görmüştür.⁸ İrfan Gündüz'e göreyse, "Nakşibendîyye Tarikatı dinî kurallara ve Ehl-i Sünnet'e bağlılık konusuna önem veren bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu için farklı zamanlarda ve farklı bölgelerde dinî kurallardan sapan kimi batınî, Kalenderî, Hurûfî vs eğilimlere sahip farklı heterodoks sûfî gruplara karşı siyasal erk ve idareciler tarafından panzehir misali bir tür kalkan olarak da kullanılmıştır".⁹ Hâl bu kalkan olarak kullanılma hâlinin bizatihi kendisi, siyasetin mütemmim cüz'ü olarak belirmiş ve Nakşî hareketleri de emsali pek çok sûfî hareket gibi siyasetin merkezine taşımıştır. Tarihsel süreçte şekillenmiş olan Sünnî ve iktidar yanlısı karakteri sayesinde olsa gerek Nakşî tarikat ile bu tarikata ait alt kolların tarihte Osmanlılarla karşı karşıya geldiği de pek görülmemiştir. Ancak bu politik yaklaşım, Kürt-Nakşî karaktere sahip yapılar söz konusu olduğunda farklılık gösterebilmiştir. Osmanlılar tarafından dinî ve etnik yönleriyle iki taraflı ele alınan Kürt yahut şark meselesi; bugün olduğu gibi dün de belli bir takım siyasî angajmanlara sahip bir mesele olagelmıştır. Bu mesele modern dönem ulus-devlet ve devlet-millet muhayyilesinin şekillenmesi öncesinde bile tedavülde olan bir meseledir. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren Kürt meselesi ya da resmi söylemle şark hadisesini reaksiyonel politik yaklaşımlarla ele almış olan Osmanlı devlet aklı, bu siyasî yaklaşımını Sünnî, Nakşî ama Türk olmayan yapılar hususunda da olsa sürdürmüştür. Mesela Osmanlı yönetiminin Nakşîlerle karşı karşıya geldiği tarihteki ilk örnek Kürt coğrafyasında vuku bulmuştur. Diyarbakır'daki Nakşî yapılanmanın

⁶ Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, çev. Cüneyd Köksal ve dğr. (İstanbul: İnsan, 2012), 67-68. Necdet Tosun, "Tarihsel Süreçte Nakşibendîler ve Siyaset", ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri*, (İstanbul: Ensar, 2020), 357-360.

⁷ Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: TTK, 2005), 229.

⁸ Algar, *Nakşibendîlik*, 73.

⁹ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münâsebetleri*, (İstanbul: İbni Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 79.

önemli isimlerinden Şeyh Aziz Mahmud Urmevî'nin (ö. 1638) ailesiyle birlikte Safevî mezâlîminden kaçıp Urumiye'den Diyarbakır'a gelerek burada Nakşî Tarikatını yayması, Şeyh'in kısa süre içerisinde Kürtler tarafından "kible-i âlem bir dinî ve tasavvufî lider" olarak görülmesi ve hareketini geniş kitlelere ulaştırmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁰ Gün geçtikçe güçlenen ve güçlendikçe Kürtler arasındaki popülaritesi artan Şeyh Mahmud Urmevî'nin giderek artan nüfuz ve etkisi karşısında Osmanlı devlet aklı ve bürokrasisi ziyadesiyle endişelenmiştir. Adı geçen Nakşî şeyhinin, Sultan IV. Murad (ö. 1640) tarafından Diyarbakır'da infaz ettirilmesi, tekke ve hangâhlarının kapatılması hadisesi, Osmanlı Devleti'nin Nakşî bir yapılanma ve bu yapılanmanın önemli isimleriyle hesaplaşmasının arkasında, etnik bir mesele olduğu kadar politik, jeo-politik ve ekonomik bir takım sebep ve sonuçların olduğunu da gösterir.¹¹

Kürtlere ve Kürt bölgesine münhasır Nakşîliğin kendi iç dönüşümündeki en büyük kırılmalardan birisi de XIX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu kırılma, Mevlâna Halid-i Şehrezûrî'nin (ö. 1827) yerel Kürt (E)mîrliklerin zayıflatılmaya başlandığı XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Şah Abdullah Dihlevî (ö. 1824)'den aldığı *tam ve mutlak* yetkilerle Süleymaniye'ye dönmesiyle birlikte yaşanmıştır. Mevlâna Halid'in Nakşîliğin "Müceddediye/Yenilikçi" düşüncelerini yaymaya başlamasıyla birlikte vücuda getirdiği yeni söylem, önce Kürdistan ardından Anadolu'da hızla yayılmaya başlayınca Osmanlı Devlet bürokrasisine mensup bazı kişiler Nakşî-Halidîliğe bağlanmış ve bu durum Nakşîliği kalkan olarak kullanmaya alışık Osmanlı Devlet aklını nispeten şaşırtmıştır. Mevlâna Halid'in, yeni Nakşî yorumu ama daha da önemlisi onun Kürt kimliğine sahip oluşu, Osmanlıyı evvela kaygılandırmıştır ki bu kaygının neticesinde Osmanlı bürokrasisi uzun yıllar Halidîliği potansiyel bir tehlike olarak da görmüş ve bu tarikat kolunun hareketliliğini sürekli gözetleyerek varlığına şüpheyle yaklaşmıştır hatta bir kısım Halidî mensubunu tutuklatarak İstanbul'dan sürgüne dahi göndermiştir.¹² Lakin Halidîliğin kısa süre içerisinde bir hayli taraftar bulmasına şaşırın sadece Osmanlı müesses nizamı değildir. Bu duruma şaşırmış ve kaygılanmış idarî/siyasî akıllardan biri de yerel Kürt yapılarıdır.

Bilindiği üzere Mevlâna Halid, 1779 yılında Süleymaniye'ye bağlı Karadağ kasabasının Zerdîyâva nahiyesinde dünyaya geldiğinde söz konusu bölge Baban Kürt (E)mîrliği (1649-1850) tarafından yönetilen bir bölgedir.¹³ Dolayısıyla onun gerek gençlik evresinde gerekse tahsil ve tedris günlerinde mezkûr (E)mîrlik ile direkt ve dolaylı ilişkileri söz konusudur. 1789-1805 yılları arasında Baban (E)mîrliğinin ilim merkezi konumundaki *Abdurrahman Paşa Medresesinde* tedrisat ve eser telifiyle uğraşırken bir yandan da manevî bir arayışa girerek tasavvufa yönelmiş olan Mevlâna Halid, kısa sürede bölgede müstesna bir sûfî lidere dönüşerek, kendisine kişisel olarak bağlı halifeler ve müritlerden oluşan geniş bir ağ oluşturmuş ve söz konusu yerel iktidarla inişli çıkışlı bir ilişki geliştirmiştir.¹⁴ Şüphesiz bu ilişki biçimini gösteren pek çok eser kaleme alınmış ve konu hakkında bir hayli araştırmada yapılmıştır. Ancak sözü edilen ilişki biçimini gösteren

¹⁰ İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 2/463.

¹¹ Peçevî, *Peçevî Tarihi*, 2/462-463. Necdet Tosun, "Tarihsel Süreçte Nakşibendîler ve Siyaset", 379-380.

¹² Nihat Karademir, *Osmanlı'nın Son Yüzylında Kürtler, Modernleşme, Merkeziyetçilik ve İsyan*, (İstanbul: Nûbihar, 2017), 427.

¹³ Abdülkerim Müderris, *Danışmendân-ı Kurd Der Hizmet-i İlm û Din*, (Tahran: İntişarat-ı İttılaat, 1369), 142-145.

¹⁴ Butrus Ebu-Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: TTK, 2005), 281. Abdülcabbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi 2017), 197-200.

eserlerden birisi de Mevlâna Halid'e ait şiirler ile şiir divanıdır. Ağırlıklı olarak Farsça, Arapça ve Kürtçe şiirlerden oluşan Mevlâna Halid divanında ve dağınık şiirlerinde onun Kürt yerel iktidarlarla ilişkisini gösteren onlarca şiiri mevcuttur.¹⁵ Bu şiirlerin önemi de şairin yaşadığı çağ ve o çağın önemli olay ve olgularını, önemli şahsiyetlerini işlemiş olmasıdır.¹⁶ İhtiva ettiği biyografik ve tarihi malûmatlar açısından mezkûr divan ve şiirler bir hayli önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada ilkin Mevlâna Halid'in divanı, şiirleri ve şairliği ile ilgili kısaca bilgi verilecek ardından Baban Kürt (E)mîrliğinin siyasal tarihçesi ve Mevlâna Halid'in Baban (E)mîrleriyle olan ilişki biçimini gösteren şiirlerine odaklanılacaktır.

1. Mevlâna Halid Divanı, Şiirleri ve Şairliği

Türkiye, İran, Irak ve Mısır'daki çeşitli kütüphanelerde el yazma nüshaları bulunan Mevlâna Halid divanı, ilk olarak Sultan Abdülmecid (ö. 1861) devrinde 1844 yılında İstanbul'da tâb edilmiştir. Şiirlerinden de anlaşılacağı üzere genç yaşından itibaren şiir yazmaya başlamış olan Mevlâna Halid'in vefatının ardından derlenerek çeşitli tarihlerde matbû hale getirilmiş ve farklı zamanlarda da istinsah edilerek yayınlanmış üç dilli (Farsça, Arapça ve Kürtçe) bir divandır. Nüsha farklılıklarından ötürü divanındaki beyit sayısı yaklaşık 1300 olsa da divanında yer almayan dağınık haldeki şiirleriyle beraber bu sayı daha fazladır. Mezkûr divanı ile çeşitli kaynaklardaki mevcut şiirleri farklı tarihlerde Kürtçe, Türkçe, Arapça ve Farsça'ya çevrilmiş ya da bu dillerde şerh edilmiştir.¹⁷ Mevlâna Halid'in divan ve şiirleriyle ilgili Abdülkerim Müderris, Sadrettin Yüksel, Muhammed Arif Karakaya, Abdulcebbar Kavak ve Mihenduht Mu'temedî gibi isimler tarafından yapılmış çalışmalar en kapsamlı çalışmalar olarak değerlendirilebilir.¹⁸ Söz konusu bu çalışmalarda yer almayan bazı şiirleri de yine çeşitli tarihlerde adı geçen ülke ve dillerde seçme ve derleme şiirler olarak basılmıştır.¹⁹ Örneğin yazışmalarından derlenmiş *Mektubâtında*, kendisine ait olan ve olmayan toplam 119 parça şiiri vardır ve bu şiirlerin kendisine ait olanları matbû divanında yer almamaktadır.²⁰ Keza Abdülmecid Hânî'nin "sağlam ve güvenilir şiirleri dışında daha pek çok şiiri olduğu, bunlardan bazılarının yanlış ve bozulmuş olabileceğine" yönelik tespiti, onun matbû divanında yer almayan pek çok şiiri olduğunun da ispatıdır.²¹ Ayrıca birçok klasik dönem şairinde görüldüğü gibi, çeşitli kaynaklarda kendisine nispet verilmiş şiirler olduğu gibi başka şairlere ait şiirlerin de kendisine nispet verildiği olmuştur.²²

Şiirlerinde genellikle "Halid" bazen de "Nurî" mahlasını kullanmış olan Mevlâna Halid, şiir fenninde oldukça mahirdir ve özellikle Farsça şiirleriyle adından söz ettirmiştir. Terki-î bend, terci-î bend, kaside, methiye, gazel, müfred, rubâi ve muhammes kalıplarında şiirleri bulunan şairin divanı ile dağınık eserlerinden derlenmiş şiirlerinde başta Hafız-ı Şirazî (ö. 1390-

¹⁵ Mihenduht Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid-i Nakşebendî ve Peyrovan-ı Tarikat-ı Ū*, (Tahran: Pajeng, 1368), 240-383.

¹⁶ Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân*, tercüme ve şerh. Abdulcabbar Kavak, (İstanbul: Semerkand 2013), 30.

¹⁷ Bağdâdî, *Divân*, 29-34.

¹⁸ Abdülkerim Müderris, *Yâd-i Merdân*, (Baghdad: İraqi Academi Press, 1983) 1/412-580.

¹⁹ *Divana Mevlana Xalidê Şehrezorî*, Wergar Ji Farisî û 'Erebî. Mela Ebdurrehîm Cizirî (Van: Lorya, 2022).

²⁰ Mohyeddin Amjadi-Abdollah Toluei Azar, "Saadi's poetry and its effect on the Persian letters of Maulana Khalid Naqshbandi" *Journal of Iranian Studies*, 20/ 39 (Summer 2021), 10-25.

²¹ Abdülmecid Hânî, *el-Hedâikül-Verdiyye*, trc. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul: Rehber, 1986), 566.

²² Örneğin Kamuran Bedirhan "Ferbûna Zimanê Kurdî" adlı eserinde Mevlâna Halid'e ait "çî tedbir ey mûselmanân ki men hûdr ra nemidânem" matlai ile başlayan Farsça ve Kürtçe karışık nazmedilmiş uzun bir gazeline yer verir. Qanetê Kurdo, *Tarixia Edebyata Kurdî*, (Ankara: Özge, 1992), 137. Ancak söz konusu gazelde yer alan özellikle Farsça beyitler, Mevlâna Celaleddin-i Rumî'ye (ö. 1273) nispet verilmiş beyitler olup ilhâki denilen anonim şiirlerdendir ve Mevlâna Halid'e aid değildir.

?-) olmak üzere Nizâmî-i Gencevî (ö. 1214-?-), Sa'dî-i Şirazî (ö. 1292), Molla Camî (ö. 1492), Mahmud-i Şebüsterî (ö. 1320), Hâcû-yi Kermânî (ö. 1352) ve Kemaleddin-i Hücendî (ö. 1401) gibi şairlerin etkisini görmek mümkündür.²³ Çoğunluğu Farsça olmakla beraber Kürtçe ve Arapça şairlerin de sahibi olan şair bazen bu üç dilde müsellest şairlerde nazmetmiştir.²⁴ Muhteviyat bakımından oldukça çeşitlilik arz eden divanı ve şiirleri, genellikle aşk ve muhabbet merkezli olup tasavvufî şiirlerdir. Bununla beraber içerisinde tabiat şiirlerine, lirik, kelamî, fıkıhî ve lüğevî unsurlara da fazlasıyla rastlanır. Şair, Şehrezûr muntakası ile buradaki *Bağ-ı Abdalan*, *Karaçûy* ve *Serçinar* gibi önemli mesire yerleri hakkında bile bir tabiat şairi gibi bahariye temalı şiirler de söylemiştir.²⁵ Ayrıca şiirlerinde yaşadığı bölgenin tanınmış alimleri ile ileri gelen aşiret reislerini metheden pek çok şiiri de vardır. Örneğin ulemadan Molla Celaleddin Hurmalî (ö. 1816), Şeyh Abdülkerim Berzencî (ö. 1798), Kadı Molla Mustafa, Seyyid Abdullah Haydarî ve Molla Salih Teremârî, aşiret ileri gelenlerinden Hasan Beg-i Caf gibi birçok ismi şiirlerinde methetmiştir.²⁶

Şiir üslûp bilimi açısından Irakî üslûp şairleriyle benzer kategoride yer alır zira bu üslûp şairlerinin en önemli özelliği *mahbûb*, *ma'bud* ve *maşuk* üçlemesinin çeperinde dolaşırken iki ya da ikiden fazla dilde şiirler nazmetmiş olmalarıdır. Hamid Algar onun şiir ve şiir üslûbuyla ilgili olarak; "Hint-İran şairlerinden Bîdil-i Dehlevî (ö. 1720) ve Mîr Derd'in (ö. 1785) edebî üslûbuyla yazdığı şiirlerin bazılarında derin hayal gücünü gösteren incelikler olsa da sanatsal değeri genelde vasattır" diye bir çıkarımda bulunmaktadır.²⁷ Oysa bu görüşün aksine Mevlâna Halid'in şiirleri genel anlamda edebî form, estetik, tasvir ve muhteviyat açısından Irakî üsluba yakın ve son derece güçlü şiirlerdir. Divanında özellikle antropomorfiz değeri yüksek şiirler kalem aldığı görülmektedir.²⁸ Aşağıdaki beyitler onun şiirlerinde sıklıkla görülen bu antropomorfiz tasvir ve metaforlara sadece küçük bir örnek teşkil eder:

جان به استقبال جانان می رود	تشنه سوی آب حیوان می رود
بـلبـل شیدا شد آزاد از قفس	سوی گل گشت گلستان می رود
در فراقش صبر کردن چون توان؟	جسم اگر باز ایستد جان می رود ²⁹

Şiirlerinde özellikle Hafız-ı Şirazî'nin gazellerine yaptığı istikbâl ve nazirlerde Hafız'dan daha belîğ önermelerde bulunduğu örneklerin sayısı da az değildir.³⁰ Mevlâna Halid şiir ve şairliğiyle klasik dönem Kürt şairleri üzerinde de önemli etkiler bırakmış bir şairdir. Özellikle Kürt-Nakşî çevrelerde ve medreselerde şiirlerine tahmîsler yazılmış, nakize ve nazirelerde bulunulmuştur.³¹ Lakin şairlik şöhreti genel olarak İranî sahada ve kısmen de Süleymaniye ve Halepçe civarında daha belirgindir. Günümüzde İran'da faaliyet gösteren ve dünyanın en kapsamlı dijital şiir portalı olan *ganjoor* adlı programda onun Kürtçe ve Arapça şiirleri de dâhil

²³ Amjadi-Toluei Azar. "Saadi's poetry and its effect on the Persian letters of Maulana Khalid Naqshbandi", 18-19.

²⁴ Bağdâdî, *Divân*, 30-31.

²⁵ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid..*, 294. Muhammed Rauf Tevekkoli, *Tarih-i Tesevvuf Der Kürdistan*, (Tahran: Tevekkoli, 1378), 200-201.

²⁶ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid..*, 301-319-322-325-330-387. Bağdâdî, *Divân*, 534-537- 619-622.

²⁷ Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Şubat 2024).

²⁸ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid..*, 247-278.

²⁹ *Can canânla buluşmaya gider / Susamış halde ab-ı hayata gider / Kafesten kurtulan bülbülü şeydaya döndü / Güle doğru meyletti, gülîstan(a) gider / Ayrılığma nasıl sabretsin bu can? / Beden dursa dahi can gider.* Mihendûht Mu'temedî, "Mevlâna Halid ve Muradeş Der Hind", *Kand-i Parisî*, 1370, 2-3 / 68.

³⁰ Hafız-ı Şirazî ile Mevlâna Halid'in söz konusu şiirini karşılaştırmak için bkz. Muhammed Rıza Berziger-i Halikî, *Şah Nebat-ı Hafız*, (Tahran: Zevvar, 1400), 390-391 ve Sadrettin Yüksel, *Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi*, (İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1977), 174-175.

³¹ Söz konusu nazire, tahmis ve nakizeleri için bkz. *Dîwana Şêx 'Ebdurrehmanê Aqtepe u Kerbelayê*, müstensih. Zeynelabidin Amidî, (Diyarbakır: Fasiküle, 1980), 36-38, 43-45, 50-52, 54-57.

olmak üzere bütün şiirlerini *Halid-i Nakşibend* adıyla bulmak mümkündür.³² Ayrıca onun “ca-yi canân est incâ mâye-i canem kûcast / menzil-i sultan-ı hûban est, sultanem kûcast” matlaı ile başlayan gazeli de yine İranlı pek çok edip ve şiir sever tarafından ezbere bilinip okunan şiirlerdendir.³³

2. Baban Kürt (E)mîrliğinin Siyasal Tarihçesi

Şerefhan-ı Bidlisî, soy ve cemiyet açısından Kürtlerin önemli birleşenlerinden olan Babanların, köken olarak İran’ın Savuçbulak/Mahabad sınırları içerisinde yer alan *Larcan* bölgesinden olduklarını ve Pir Budak b. Mîr Abdal-ı Bebe’nin soyundan geldiklerini belirtir.³⁴ Larcan, Soran, Meşyakurd ve Salduz gibi bölgelerde egemen olan Babanlarda, Pir Budak’tan sonra yerine oğlu Rüstem b. Budak Bey geçer ancak kısa bir süre sonra Pir Nazar adlı hizmetlilerinden birisi tarafından emirliği elinden alınır. Pir Nazar’ın vefatından sonra (E)mîr Süleyman ve (E)mîr İbrahim tarafından idare edilir. Bu iki (e)mîrin evlatları arasında baş gösteren iktidar kavgası Kanuni Sultan Süleyman devrine (1520-1566) kadar devam eder. Bu süre zarfında (E)mîrlik sistemi zayıflar ve yerel iktidarın elinde sadece Hıdır Bey tarafından yönetilen Mêrg Sancağı kalır. Hıdır Bey’in vefatından sonra Babanlar bölgedeki iktidarlarını tamamen kaybederler.³⁵ Babanların ikinci kez tarih sahnesine çıkışı ise XVII. yüzyılın ortalarına rastlar. Soran (E)mîrleri soyundan gelen Pişder konfederasyonu birleşenlerinden Nureddinî Aşiretinden ve Dar(a) Şemane/Şemate bölgesinden Fakî(h) Ahmed-i Dar Şemane’yî’nin (ö. 1664) *Baba/Bebe* unvanı kullanan kendisi ve ahfadı, tarihte ikinci Babanzâdelere olarak anılır.³⁶ Serdeşt, Bilbas, Mukrî, Mahabad ve Şehrezûr gibi bölgelerde hakimiyet kuran II. Babanların ilk kudretli (E)mîri ise I. Süleyman-ı Baban (ö.1703)’dir. Babanların Osmanlı Devletinden resmen *Paşa* unvanı alan ilk (e)mîri de söz konusu I. Süleyman’dır.³⁷ 1694 yılında Erdelan Kürt (E)mîrliğinin bazı bölgelerini ele geçirerek Osmanlıya bağlayan I. Süleyman-ı Baban, bölgede iktidarını Kerkük’e kadar genişletir.³⁸ Bu hizmetleri karşılığında Osmanlı Devleti Şehrezûr bölgesinin idaresini ocaklık-yurtluk olarak Babanlara verir. Ancak İranlıların da yardımıyla iktidar el değiştirdikten sonra İstanbul’a iltica eder ve 1703 yılında Edirne Mutasarrıfı iken burada ölür.³⁹ Çuvalan/Çolan Kalesini hükümet merkezi olarak kullanan Babanzâde I. Süleyman Paşa’dan sonra yerine oğlu Ferhad Paşa geçse de pek bir varlık gösteremez.⁴⁰ Bu dönemde Baban topraklarının bir kısmı Zengene Kürt Aşireti tarafından ele geçirilir. Ferhad Paşa’dan sonra Bekir Beg/Paşa (ö. 1716), Babanların hükümet merkezini Dara Şemane’den Mavt’a taşıyarak Şehrezûr Ovasına hâkim *Bekirabâd Kalesini* inşa ettirir. Emirliğin sınırlarını Sirvan nehrinden küçük Zap nehrine kadar genişleten Bekir Beg, Kerkük’ü ele geçirmek ister fakat bu durum onu Osmanlıyla karşı karşıya getirir ve 1716 yılında öldürülür. Beş yıllık bir iktidar boşluğundan sonra Bekir Beg’in kardeşi Hane Paşa Osmanlı Devleti’yle tekrardan iyi ilişkiler kurarak 1721 yılında Baban topraklarının

³² Ganjoor, (Erişim 18 Şubat 2024), <https://ganjoor.net/khaled>

³³ Beytin tercümesi: *Burası canân yeridir, canıma derman nerededir? / Güzeller sultanına menzildir, ol sultanım nerededir?*

³⁴ Şerefhan Bidlisî, *Şerefnâme*, ed. Vladimir Zernov, (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1377), 280.

³⁵ Muhammed Emin Zeki Bey, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, çev. Vahdettin İnce vd. (İstanbul: Nûbihar, 2018), 738.

³⁶ Abdülkadir b. Rüstem el-Bâbanî, *Siyeru’l-Ekrad, Bâban ve Erdelan Kürtleri Tarihi*, haz. Veysel Başçı-Eral Ceylan, (İstanbul: Peywend, 2019), 130. Baba Merduh-i Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, (Tahran: İntişarat-ı Suruş, 1382), 3/451.

³⁷ Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, 452.

³⁸ İbrahim S. Işık, *A’dan Z’ye Kürtler, Kişiler, Kavramlar, Kurumlar* (İstanbul: Nûbihar, 2017), 72.

³⁹ Zeki Bey, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, 739.

⁴⁰ el-Bâbanî, *Siyeru’l-Ekrad...*, 136.

yönetimini geri alır. Bu süre zarfında Kerkük'ten Hemedan'a kadar olan bölgeyi yöneten ve Osmanlıyla birlikte İran seferlerine katılan Hane Paşa, Erdelan Kürt (E)mîrliğinin yönetimini de bir süreliğine üstlenir.⁴¹ Ancak 1730 yılında Nadir Şah-ı Avşar (ö. 1747) Erdelan Kürt bölgesini Babanlardan geri alır. Osmanlı ile İran arasındaki mücadelelerde aktif rol oynayan Erdelan ile Baban (E)mîrliği arasındaki iktidar kavgaları, tarihin her döneminde olduğu gibi bu tarih aralığında da devam ederek Osmanlı ile İran devletleri tarafından siyasî angajman olarak kullanılmaya devam eder.⁴² Hane Paşa'dan sonra Baban (E)mîrliğinin başına Bekir Beg'in oğlu Selim Paşa (ö. 1757) geçer. Selim Paşa 1753'ten 1757'ye kadar Erdelan ve Baban sınırları içerisinde kalan Mukrî ve Mahabad bölgelerini yönetir.⁴³ Bu arada Babanlı Selim Paşa ile Halid Paşa'nın (ö. 1742) oğlu "Maktûl" nisbesiyle anılan II. Süleyman Paşa (ö. 1765) arasındaki iktidar mücadelesi de hız kaybetmeden 1760 yılına kadar devam eder. II. Süleyman Paşa ile I. Selim Paşa'dan oluşan ve ileriki tarihlerde de örneğine rastlanacağı üzere çift başlı bir iktidar devresi yaşanır. Bu süre zarfında Erdelan ve Baban (E)mîrlikleri de İran ile Osmanlı arasında el değiştirir ve mahallî idareciler de baba-oğul, amca-yeğen şeklinde ittifak ettikleri bu devletler tarafından yönetime getirilir ya da azlettirilir. Babanzâde II. Süleyman Paşa'nın 1765 yılında vefat etmesiyle birlikte yönetime kardeşi Muhammed Paşa (ö. 1778) getirilir. Ancak kardeşi Ahmed Paşa (ö. 1779) ile yaşadığı derin ihtilaflar sonucunda 1778'de iktidarını kaybeder. Ahmed Paşa'nın iktidarı bir yıl sonra Bağdat yolunda vefat etmesiyle son bulur. Vefatından sonra (E)mîrliğin başına I. Mahmud Paşa (ö. 1782) geçer. Osmanlı ve İran devletlerinin müdahaleleri neticesinde 1787 yılında (E)mîrliğin başına bu sefer de Mahmud Paşa'nın oğlu Osman Paşa (ö. 1788) getirilir. Osman Paşa Osmanlı'nın yanında yer alarak Irak'ın güneyindeki ayrılıkçı Vahhabi aşiretlerin te'dib edilmesi harekâtlarına da katılır. Ancak 1788'de Osmanlı'nın Bağdat valisi tarafından zehirlenerek öldürülür.⁴⁴ Kısa bir ara dönemin ardından Baban (E)mîrliğinin başına bu sefer de Ahmed Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa (ö. 1803) getirilir. İbrahim Paşa'dan sonra da Mahmud Paşa'nın oğlu Babanzâde Abdurrahman Paşa (ö. 1813) yönetime atanır. Abdurrahman Paşa, Osmanlıyla karşı karşıya da gelir. İktidarı döneminde Kuy/Köysancak, Harir, Revanduz ve Serdeşt gibi bölgeleri Baban topraklarına katan Abdurrahman Paşa iki kez de Bağdat'ı kuşatır ve Bağdat Valisi Küçük Süleyman Paşa'yı (1780-1802) yenilgiye uğratar.⁴⁵ 1813 yılındaki vefatından sonra yerine oğlu II. Mahmud Paşa (ö. 1834) geçer. Dört yıllık bir iktidarın ardından görevden alınarak yerine Abdullah Paşa (ö. 1850) getirilir. Abdullah Paşa kendilerine sığınan Kölemen Davut Paşa'yla (ö. 1851) birlikte hareket ederek Bağdat'ı Süleyman oğlu Said Paşa'dan geri alır. Ancak Osmanlı Devleti'nin vezâret rütbesiyle Bağdat valiliğini tevcih ettiği Kölemen Davud Paşa'yla Babanzâde Mahmud Paşa'nın da arası açılır ve Mahmud Paşa bu sefer İran tarafının desteğini arar. (E)mîrlikteki rakibi Abdullah Paşa'nın Kermanshah Emîri Ali Mirza'ya sığınmasıyla Osmanlıyla arası tekrar düzelir.⁴⁶ 1847 yılında Babanzâde Ahmed Paşa'nın Koy'daki yenilgisiyle birlikte Baban (E)mîrliği siyasî ve idarî anlamda ciddi bir yara alır. Bu tarihten sonra Ahmed Paşa'nın kardeşi Abdullah Paşa, Süleymaniye'ye (*e)mîr, paşa, mutasarrıf* ya da *vali* unvanıyla değil, Tanzimattan sonra adım adım icra edilen merkezileşme sürecinin bir sonucu olarak *kaymakam*

⁴¹ Merduh-i Kurdistânî, *Tarih-i Merduh*, (Tahran: Karnek, 1379), 343.

⁴² Sheerin Ardalan, *Erdelan Kürtleri*, çev. Heval Bucak, (İstanbul: Avesta, 2011), 110.

⁴³ Ardalan, *Erdelan Kürtleri*. 109.

⁴⁴ Muhammed Emin Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, çev. M. Baban vd., (Ankara: Özge, 2005), 379.

⁴⁵ el-Bâbanî, *Siyeru'l-Ekrad..*, 149-163.

⁴⁶ Zeki Bey, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, 741-742.

unvanıyla atanır. Babanlardan olmayan Mirliya İsmail Paşa'nın Süleymaniye merkeze kaymakam sıfatıyla atanması ile de 1851 yılında Baban (E)mîrliği resmen son bulur ve merkezi yönetim tarafından doğrudan idare edilen bir birim haline getirilir.⁴⁷

1649-1850 yılları arasında Süleymaniye, Şehruzûr, Kerkük, Revanduz, Ranya, Bane, Harir, Erbil ve civar bölgelerini yönetmiş olan Babanlar ve onların soyundan gelen aile fertleri tarihte *Babanlar*, *Babanîler* yahut *Babanzâdelere* olarak anılmışlardır. XVIII. yüzyılın başlarında Şehrizûr merkezli Baban toprakları doğrudan Osmanlı sultanına bağlı Irak genel valisinin egemenliği altına verilmiş ve bundan böyle, bu eyalete bağlı altı sancağı oluşturan Kerkük, Erbil, Köysancak, Kalaçolan, Revanduz ve Harir'deki Kürt beylerini Sultanın Bağdat'taki naibi atamıştır.⁴⁸ Sultan Abdülhamid (1876-1908) döneminden itibaren ise Babanzâdelere mensup pek çok isim Osmanlı'da mülkî ve askerî erkanda görev almış, entelektüel birikimi yüksek bir aile olarak tanınmışlardır. Aynı durum İran bürokrasisinde de yaşanmıştır. Osmanlı dönemi sonrasında yeni Türkiye, Irak ve İran'da da Babanzâdelere pek çok isim önemli mevkilere getirilmiştir.⁴⁹

3. Mevlâna Halid ve Baban (E)mîrliği İlişkileri

Baban ve Erdelan (E)mîrliklerindeki en geniş nüfus ağına sahip Kürt Caf aşiretinin Mikailî koluna mensup Mevlâna Halid 1776 kimi rivayetlere göreyse 1779'da Baban Kürt (E)mîrliğinin sınırları içerisindeki Karadağ merkeze bağlı Zerdîyâvâ nahiyesinde dünyaya geldiğinde Süleymaniye merkezli Baban (E)mîrliği Muhammed Paşa ile kardeşi Ahmed Paşa arasında yaşanan iktidar kavgalarına sahne oluyordu. İhtilaflar Halid Paşa'nın oğlu I. Mahmud Paşa'nın yönetimi devralmasıyla kısmen durulsa da Osmanlı ile İran devletleri arasında olmanın yarattığı sıkışmışlıktan ötürü devamlı surette yaşanan taraf değiştirmeler ve alternatif ittifak arayışları neticesinde stabil bir durum sağlanamıyordu. Son derece çalkantılı ve stabil olmayan bir coğrafyada dünyaya gelen Mevlâna Halid, I. Mahmud Paşa'nın yeğeni ve Süleymaniye şehrinin bânisi İbrahim Paşa'nın 1783'de (E)mîrliğin başına geçerek imaret, idarî ve ilmî açılarından başarılı işler yapması neticesinde küçük yaştan itibaren bölgedeki çeşitli medreselerde tahsil görme imkânı bulmuştu. Babanların ilim irfan ve tasavvuf ehli ile şair ve ediplere son derece ihtimam göstererek, bölgede sıklıkla yaşanan savaflara rağmen medrese, hangâh, kütüphane ve çeşitli mescitler inşa ettirmeleri, Mevlâna Halid'in başarılı bir medrese tahsili görmesinde etkili olmuştu. Nitekim (E)mîrliğin Süleymaniye'ye intikalinden önce kullanılan Çuvalan Kalesinde/Kalaçolan olduğu gibi Süleymaniye ve civarında Babanların yaptırdığı çok sayıdaki cami, medrese, tekke ve kütüphane söz konusuydu ki sadece Çuvalan Kalesindeki büyük camiide yer alan kütüphanede 6000 yazma eserin bulunduğu ifade edilir.⁵⁰ Ayrıca Babanzâdelere, bölgedeki alimleri Süleymaniye'ye çekebilmek için medreselerdeki eğitim ortamıyla beraber ilim talebelerine iyileştirici mali desteklerde buldukları, vakıf ve vakıf arazileri hibe ettikleri, İslam beldelerinden getirilmiş eserleri istinsah ettirerek (E)mîrliğin ilmî ve kültürel olarak gelişimine katkı sağladıkları da çeşitli kaynaklarda kayıtlıdır.⁵¹ Babanların

⁴⁷ Işık, *A'dan Z'ye Kürtler...*, 72. Orhan Örs, *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti*, (İstanbul: Nûbihar, 2019), 81.

⁴⁸ Basil Nikitine, *Kürtler, Sosyolojik Tarihi İnceleme*, çev. E. Karahan vd., (İstanbul: Örgün, 2008), 307.

⁴⁹ Işık, *A'dan Z'ye Kürtler...*, 73-74.

⁵⁰ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, 47.

⁵¹ Kadri Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, İstanbul: Avesta, 2018), 1/387-394.

kültürel ve ilmî olarak terakki etmesinin saikleri arasında ulemanın (E)mîrliğin idarî sistemi içerisinde istişare makamında olmasının da yadsınamaz payı vardır.⁵² Hatta Abdurrahman Paşa gibi kimi (e)mîrlerin medrese çıkışlı ya da medreselerde müderrislik yapmış olmalarının da bunda etkisi olmuştur.⁵³ Binaenaleyh Mevlâna Halid'in genç yaşında bölgenin önde gelen alimlerinden dersler alarak kısa süre zarfında ulema sınıfına yükselmesi, onun Baban (e)mîrleri ve ulema ile doğrudan iletişim kurmasının en önemli sonucu olarak görülebilir.

Ancak Mevlâna Halid'in 1811'de Şeyh Abdullah Dihlevî'den (ö. 1824) mutlak icazet olarak Süleymaniye'ye döndükten sonra Nakşî öğretileri yaymasıyla birlikte Baban (E)mîrleriyle olan ilişkisinde değişiklikler baş gösterir. Bu açıdan Mevlâna Halid'in Babanlarla olan ilişkisini Hindistan yolculuğu öncesi ve sonrası şeklinde iki temel evreye ayırmak da pekâlâ mümkündür. Kaynaklar genellikle Mevlâna Halid'i ve kurucusu olduğu tarikat kolu Halidîliği, Hindistan yolculuğundan sonraki dönem içerisinde değerlendirmekte, onu ve misyonunu, sosyal hareketliliği eğitimde arayan yeni kuşak Kürtler olarak anmakta ve Nakşibendîliğin sosyo-politik eylemciliği ile Ehl-i Sünnet'e olan bağlılığını birleştirerek yeni bir gelenek başlatmış tarikat pîri olarak değerlendirirler.⁵⁴ Oysa Mevlâna Halid'in 1809'da Hindistan'a gidişinden önce Babanlarla olan ilişkisine bakıldığında bu ilişkinin stabil ve patrimonyal ilişkiye dayanan bir tür himaye şeklinde gerçekleştiği anlaşılır. Çünkü Mevlâna Halid'in gerek Baban (E)mîrliği gerekse Erdelan Beyliği sınırları içerisinde kalan pek çok ilim merkezinde hem ilim tahsili hem de müderrislik yaptığı, devamlı surette Baban (E)mîrlerinden müderrislik teklifi aldığı, bu yerel yapılardan ciddi maddî ve manevî himaye gördüğü dönemler söz konusu Hindistan seferinden önceki dönemlere rastlar.⁵⁵ Onun bu dönemde Baban (E)mîrleriyle iyi ilişkilere sahip olduğunu gösteren mektuplarında, onlarla fikir alışverişinde bulunduğu hatta hediyeleştigi ve dahi onları devlet ve iktidarın gerçek sahibi olarak gördüğü, buna mukabil (e)mîrlerin de kendisine bir hayli hürmet ettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁶ Hindistan seferi öncesi Mevlâna Halid bölgede iyi yetişmiş bir din adamı ve müderristir. Halepçe, Harir, Köysancak, Hurmal, Biyare dahil, bölgedeki pek çok medresede olduğu gibi Kadirî-Berzencî ailesinin en önemli alimleriyle birlikte Süleymaniye'deki Abdurrahman Paşa Medresesinde yedi yıl süreyle başmüderris olarak görev yaptığı da kaynaklarda kayıtlıdır.⁵⁷ Söz konusu dönemde cami ve medreselerde memur olarak görev yapan ulema, geçimini idare etmek için (e)mîrliğin mali desteğine de bağımlıdır.⁵⁸ Bu bağımlılık kısmen Mevlâna Halid içinde geçerlidir. Dolayısıyla bu hususta hem akranı olan din alimleri ve medrese müderrisleri hem de Baban (E)mîrleriyle doğrudan muhataptır. Bölgedeki alimlerin birçoğundan emîrliğin maddî himayesi sayesinde dersler almıştır ve Edmons'un da belirttiği gibi 26 yaşına

⁵² Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, 1/392.

⁵³ Ahmed Seydzâde, *Rûyikerdhayi Ferhengi ve Amuzişi Der Kalemrûyi Emâret-i Bâban*, (İran, Kazvin: Danışgah-ı Beynelmîlel-i İmam Humeyni, Danışkede-i Ūlum ve Tehkikat-ı İslami, Yüksek Lisans Tezi, 1393), 44.

⁵⁴ Ebu-Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış", 281. Karademir, *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler..*, 407.

⁵⁵ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 65-69.

⁵⁶ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid..*, 154-156.

⁵⁷ Ali Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Nûbihar, 2015), 93. Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 70.

⁵⁸ Ebu-Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış", 282.

geline kadar özellikle tarikat icazeti aldıktan sonra da medrese ve alimlerle sıcak ilişkilerini devam ettirmiştir.⁵⁹

Ancak Mevlâna Halid'in 1811'de Süleymaniye'ye döndükten hemen sonra Nakşibendîyye Tarikatı'nı yaymaya başlamasıyla ilkin Süleymaniye'deki Şeyh Ma'rûf Berzencî (ö. 1838) ve Molla Muhammed Balekî'nin (ö. 1844) başını çektiği Kadirî şeyhleri onun bu faaliyetlerinden rahatsız olmuş, Kadirî tarikat yapılanması içerisindeki statükolarının sarsılma ihtimalinden kaynaklı kendisine muhalefet etmişlerdir. Öyle ki bu dönemde Şeyh Ma'rûf Arapça bir şiirinde Mevlâna Halid için "Talebelere armağanım şudur ki Hâlid yalancı kafirin tekidir", diyecek kadar ileri gitmiştir.⁶⁰ Kadirî ulema ve çevrelerin muhalefetine rağmen Mevlâna Halid'in Nakşibendîyye Tarikatı'nın adem-i merkezîyetçi yapısında değişikliğe giderek, Halidîliği daha merkezîyetçi bir tarikat kolu olarak dizayn etmesi, Mevlâna Halid'in etrafında kısa sürede Kürtlerden ve Kürt olmayan çevrelerden kalabalık bir topluluğun oluşmasını sağlamıştır. Mevlâna Halid kısa sürede Kürt toplumunu celbettiği gibi *Sergelû* ve *Nehrîler* gibi geniş bir ağa sahip etkili Karidî-Seyyid ailelerini de bu yenilikçi tarikatna intisâb ettirmeyi başarmıştır.⁶¹ Tarikatın özellikle Kürtler arasında bu denli hızlı yayılmasının sosyolojik sebeplerinden birisi de özerk büyümeyi teşvik edici örgütlenme modeli gösterilir.⁶² Kavak'ın Karadağ'ı'ya dayandırarak naklettiği bilgilere göre Mevlâna Halid'in bilhassa Kürtler arasında kısa sürede başarılı olmasının nedenlerinden birisi de kısır ve bağınaz olmayan ve toplumu celbedici ulusal söylemlerinin de etkisi vardır.⁶³ Dolayısıyla Mevlâna Halid'in geniş kitlelere doğru yayılmaya başlayan örgütlenme modeli, ataerkil yönetim ile bu yönetimde belirleyici pozisyondaki Nakşî olmayan ailelerin statükolarının sarsılma ihtimalini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Kadirî şeyhleri, Baban (E)mîri Abdurrahman Paşa'yı Mevlâna Halid'e karşı kıskırtmış ve onu mevcut düzene karşı bir tehdit olarak lanse etmişlerdir. Aynı çevreler Mevlâna Halid'i ün ve şöhret peşinde koşan dünyevî ve uhrevî bir lider şeklinde Kürt (E)mîrliğinin başına geçmeye çalışan birisi olarak da suçlamışlardır.⁶⁴ Abdurrahman Paşa'nın Kadirî çevrelerinin desteğini kaybetmemek adına aldığı önlemler ise Mevlâna Halid'in Bağdat'a nakli mekân etmesine sebep olmuştur. Lakin bu durum Bağdat'ta Sait Paşa'nın (ö. 1817) himayesini aldıktan sonra tarikatının daha çok yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Kısa bir süre sonra ve (e)mîrlikte değişen dengeler neticesinde Süleymaniye'de Abdurrahman Paşa'nın halefi II. Mahmut Paşa, Mevlâna Halid için bir zaviye yaptırarak kendisini tekrar Süleymaniye'ye davet etmiş ve Halidîlerle Kadirîlerin arasını bulmaya çalışmıştır.⁶⁵ Son konusu günlerde Irak'ta faaliyette bulunan İngiliz Doğu Hint Şirketinin Bağdat temsilcisi Claudius James Rich Süleymaniye'ye seyahat etmiş ve gördüklerini de günlüklerine yazmıştır. Onun bu günlüklerinden Mevlâna Halid'in II. Mahmut Paşa döneminde bile dinî bir otorite olarak görüşüne ve şahadetine başvurulduğu anlaşılmaktadır ki Rich'in bu husustaki aktarımı şöyledir:

⁵⁹ C. John Edmonds, *Kürtler, Türkler ve Araplar*, çev. Serdar & Serap Rûken Şengül, (İstanbul: Avesta, 2003), 109. Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 89.

⁶⁰ Tevekkoli, *Tarih-i Tesevuf Der Kürdistan*, 213.

⁶¹ Karademir, *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler..*, 411.

⁶² Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim, 2015), 335.

⁶³ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, 194.

⁶⁴ Ebu-Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış", 281.

⁶⁵ Algar, *Nakşibendîlik*, 83.

Mahmut Paşa sonunda Türklerle görüşme yapmaya karar verdikten sonra, amcası Abdullah Paşa ve onun iki kardeşi Osman ve Süleyman'la birlikte, Süleymaniye'nin yaşayan büyük muhterem zatı Şeyh Halid'e gitti. Bu üçü Mahmut Paşa'ya sadakat yemini etti. Şeyh Halid'in evinde ve anlaşmada hazır bulunan herkesin huzurunda mektubu açacaklarına, *kılıç*, *Kur'an* ve eşleriyle olan *nikahları* üzerine ant içtiler.⁶⁶

II. Mahmut'un Mevlâna Halid ile ilişkileri yeniden tesis etmesinin nedenlerinden birisi de onun günden güne Osmanlı bürokrasisi üzerinde artan etkisinden faydalanma olasılığıdır. Zira yerel iktidar Mevlâna Halid üzerinden Osmanlıyla yaşadığı bazı problemleri aşılabileceğini düşünmüştür. II. Mahmut Paşa bu düşüncelerle kendisine gayet iyi davranmış olsa da yaklaşık üç yıl sonra, 1820'de Paşa'dan izin almadan aniden Bağdat'a giden Mevlâna Halid bir daha Süleymaniye'ye dönmemiştir ki bu durum, Ebu-Manneh'in de dikkat çektiği üzere (E)mîrlikteki sosyo-politik düzene uyum sağlayamadığının en büyük göstergesi kabul edilir.⁶⁷

4. Mevlâna Halid Şiirlerinde Baban (E)mîrleri ve Babanzâdeler

Mevlâna Halid'in matbû divanı ile dağınık haldeki şiirlerinde onun Babanzâdelerden sırasıyla Osman Paşa, İbrahim Paşa ve Abdurrahman Paşa gibi isimleri methettiği ayrıca yine Babanzâdelerden olup ancak (e)mîrlik hiyerarşisinde yer almayan, bu yerel sistem içerisinde askerî bir makamda bulunmuş Babanzâde Selim Paşa'yı da ölümünün ardından uzun bir mersiye ile andığı görülmektedir. Sözü edilen methiye ya da mersiyeler tarihsel sıralamaya göre aşağıdaki şekildedir:

4.1. Babanzâde Osman Paşa ve Methiyesi

Baban (E)mîrlerinden I. Mahmud Paşa'nın (ö. 1743) oğlu olan Osman Paşa 1781'de kimi rivayetlere göreyse 1786-87'de selefi ve amcası İbrahim Paşa'nın oğlu III. Süleyman Paşa'ya karşı isyan ederek Baban (E)mîrliğinin başına geçmiştir.⁶⁸ Basra'da başgösteren Şeyh Süveyni b. Samir (ö. 1798) ayaklanmasını bastırmak üzere askerleriyle beraber Bağdat Valisi Kölemen Süleyman Paşa'nın (ö. 1802) kethûdası Ali Paşa komutasındaki Osmanlı ordusuyla birlikte ayaklanmayı bastırarak, Basra'nın geri alınmasını sağlamıştır. Ancak bu hadiseden sonra sözü edilen Bağdat valisine karşı planlanan bir darbenin destekçisi olduğu için -Mevlâna Halid'in onun hakkında söylediği mersiye göre 1788'de- Bağdat'a davet edilerek vali tarafından evvela derdest ardından da zehirlenerek öldürülmüştür. Kabri Bağdat'ta Ebu Hanife Camii'nin haziresindedir.⁶⁹

Mevlâna Halid aşağıdaki mef'ulu / fâilâtü / mefâîlu / fâilun veznindeki methiye-mersiyeyi Osman Paşa'nın ölümü üzerine söylemiş, son beytinde ebced hesabıyla 1203/1788'e denk gelecek şekilde madde tarihi düşmüştür:

ز چنگ این سپهر چنگ پوشت ار چنگ سان نالم

نــکن عییم که قامت گشته از نیرنگ آن نالم

⁶⁶ Claudius J. Rich, *Aşağı Dicle'den Bağdat'a Bir Yolculuk Şiraz ile Persepolis'i Ziyaret, Kürdistan ve Eski Ninova'da Bir Yaşamöyküsü*, çev. Arif Karabağ, (İstanbul: Avesta, 2018), 124-125.

⁶⁷ Ebu-Manneh, "Halidiliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış", 282.

⁶⁸ Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, 377. el-Bâbanî, *Siyeru'l-Ekrad..*, 148. Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, 3/457.

⁶⁹ Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, 378. Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, 3/457.

Pençeye dönmüş şu kalbur feleğin elinden arp gibi inliyorsam şayet ayıplama beni zira boyum onun hilesiyle eğilmiştir.

ز بد مهري و بد عهدي اين گردون دون پرور
ز سفاکی و دم سردی اين خون خواره ای عالم

Şu alçaklar(1) yetiştiren, nankör ve bahtsız felek ile şu dinginliğiyle kan döken hunhar âlemin elinden.

یکی دوزخ شراره شد هویدا از پی مردم
انیس خسروان شد باز نامد هم چو اقبالم

İnsanlığın ardında bir cehennem kıvılcımı ayyuka çıktı, hükümdarlarla yoldaş oldu da talihlim gibi bir daha da dönmedi.

پی تاریخ و جایش از زبان حال هاتف وار
کفانی خالدادا دار النعیم گفت فی الحالم

Tarihi ve makamıyla ilgili hatıftan gelen bir ses hal diliyle ebedî cennet bana yeter, diye seslendi.⁷⁰

Mevlâna Halid divanında Babanzâde Osman Paşa Hakkında yukarıdaki methiye dışında bir de mersiyesi vardır. Failâtun / failâtun / failun vezinde söylenmiş bu mersiye'nin son beytinde 1213/1798'e madde tarihi düşülmüştür. Bu madde tarihinin yukarıdaki methiyede yer alan madde tarihiyle arasında yaklaşık on senelik bir fark vardır. Dolayısıyla bu durum aşağıdaki mersiye'nin başka bir Babanzâde Osman Paşa'yla ya da (e)mîr unvanı verilmiş amcazadelerinden biriyle alakalı olabileceğini akla getirir de üçüncü beyitteki ifadelerden bu kişinin (e)mîrlik makamında bulunmuş bir Osman olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu mersiye'nin de Osman Paşa hakkında olduğunu tahmin ediyoruz. Ayrıca söz konusu bu madde tarihinden Mevlâna Halid'in bu mersiye'yi de tıpkı yukarıdaki methiye gibi genç yaşında kaleme aldığı anlaşılmaktadır:

آه از این گردون دون صد آه ازین
نیست جز مردان حق را در کمین

Hak erleri dışında kimse için pusuya atmayan şu alçak feleğe ah olsun, yüzlerce ah!

بحر احسان کوه عرفان کان جود
فخر دوران ناصب اعلام دین

Ol asrın medar-ı iftiharı ve din sancağını yükselten o ihsan denizi, irfan dağı, kerem madeni olan

میر عثمان آنکه رأی روشنش
بود نظم ملک را حبل المتین

(E)mîr Osman ki onun aydınlık görüşü, mülk ve devletin düzen ve intizamını (sağlayan) sarsılmaz bir kulp idi.

گشت جانش تیر قدرت را هدف

⁷⁰ Bağdâdî, *Divân*, 473-474.

باد بروی رحمت از جان آفرین

Canı kudret oklarının hedefi oldu, ruhu var edenin rahmeti üzerine olsun.

ماه ذی الحجه بود و بیست و یکم
رخش همت کرد در در یکشنبه زین

Zilhicce ayıydı ve (bu ayın) yirmi biriydi, himmet atı, (bir) pazar günü eyerledi.

رخت بیرون برد از دنیای دون
خیمه بر افراشت در خلد برین

Şu alçak dünyadan bohçasını topladı, yüce cennette otağını kurdu.

شد ز صهبای شهادت جرعه نوش
گشت با همنام ذو النورین قرین

Şahadet şarabından yudumladı ve adaşı olan Zü'n-nurûyn'e komşu oldu.

خاک بر فرق فقیران کرد و رفت
خاطر خشنود عالم شد حزین

Yoksulların başına toprak dökerek gitti, âlemin neşeli yüreği (onun gidişiyle) hüznünlendi.

بس که گمرد غم بجنید از جهان
کس نداند آسمان را از زمین

Dünyadan gam tozu öyle bir yükseldi ki artık kimse yer ile göğü ayırt edemez (oldu).

زاریش را شب همه شب تا سحر
دیده ها بگشاده چرخ هشتمین

Gögün sekizinci katı gece boyu seher vaktine dek inlemiş ve gözlerini yummamıştır (şimdi).

از پی تاریخ سالش گفت دل
باد صد باره بمرگش آفرین

Yürek onun ölüm tarihi için ölümüne yüzlerce kez afezinler olsun dedi.⁷¹

4.2. Babanzâde İbrahim Paşa ve Methiyeleri

Baban (E)mîrleri arasında adı efsaneleşmiş olan kişi, Babanzâde Ahmed Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'dır. Amcası I. Mahmud Paşa'dan sonra 1783'te Bağdat Valisi Süleyman Paşa tarafından (E)mîrliğinin başına getirilmiş, 1787'de bu görevinden azledilmişse de bilahare göreve iade edilmiştir. (E)mîrliğin merkezi konumundaki Kale Çuvalan'ı Malkendi köyünde inşa ettirdiği bugünkü Süleymaniye şehrine taşıtmış, ileriki yıllarda da genişletilmesini sağlayarak bu şehirde inşa ettirdiği sarayın usul ve esaslarını ödün vermeksizin uygulamış zeki, ileri görüşlü, güçlü bir (e)mîrdir. Onun döneminde Kasr-ı Şirin ile Hanekîn gibi bölgeler Baban (E)mîrliği'nin sınırlarına dâhil edilmiş ve (E)mîrlikteki idarî uygulamalar sağlıklı bir temele oturtulmuştur.

⁷¹ Bağdâdî, *Divân*, 526-529.

Bağdat Valisi Süleyman Paşa'nın adından neş'et Süleymaniye şehrine adını veren Baban (e)mîridir.⁷² Süleyman Paşa'nın görevde kalmasına paralel 1802'e kadar Baban (E)mîrliğinin yönetiminde kalmış, mezkûr yılda yönetimi Abdurrahman Paşa'ya devrettikten sonra Musul'da vefat etmiştir.⁷³ Mevlâna Halid'in divanında Babanzâde İbrahim Paşa'yı aşağıdaki gazelde de görüleceği üzere taltif ve methiyeleri söz konusudur. Şair, aşağıdaki gazelinde İbrahim Paşa'yı "başına taç yaraşır bir padişah" olarak betimlemiştir. Şair, mefa'ülun / mefa'ülun / mefa'ülun / mefa'ülun veznindeki bu gazelini Hafız-ı Şirazî'nin bir gazeline⁷⁴ istikbâl olarak söylemiştir:

باکسیر و حیل هر خاک راه زر نخواهد شد
همه بد اصل سنگی در بها گوهر نخواهد شد

Hile ve iksir ile öyle her yolun toprağı altın olmaz, aslı bozuk hiçbir taş (da) kıymetlenip cevher olmaz.

سلیمانی نزیبید هر که را خاتم بود در کف
هر آنکو آینه می سازد اسکندر نخواهد شد

Her elinde yüzük tutana Süleyman denmeyeceği gibi, her ayna yapana da İskender denmez.

همه کس خویش را عاشق تواند کرد چون بلبل
ولسی پروانه وش جویای ترک سر نخواهد شد

Her önüne gelen kendini bülbül misali âşık edebilir belki ama kelebek(ler) misali başını feda etmez.

همه گلگون سواری خسروی پرویز نتوان گفت
همه زیبا رخی شیرین صفت دلبر نخواهد شد

Her alaca ata binene Şirin'in Hüsrev'i denmez, her güzel yüzlü şirin-sıfatlı (da) dilber olmaz.

بعالم هر که بینی خالدی بی چاره است اما
چو ابراهیم کس زبندۀ افسر نخواهد شد

Dünyada gördüğün herkes biçare Halid'tir belki ama herkes İbrahim gibi başına taç giymeye layık olmaz.⁷⁵

Yukarıdaki gazel dışında Mevlâna Halid, müteferrik şiirlerinde de İbrahim Paşa'yı defaatle yâd etmiş, kimi zaman da isim vermeden sadece sıfatlarına işaretle bulunmuştur. Mesela aşağıdaki Farsça kaside de İbrahim Paşa'nın adını anmamış ancak *şah, taç, taht, efsar* ve İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili ayetlere (Enbiya 21/69) yaptığı telmihlerle kendisine ve cömertliğine işaretle bulunmuş, şiirini ona ve ahfadına ettiği bir duayla sonlandırmıştır:

خواهم از _____ ظم ده لیل ونهار
مدد مدحت شه _____ چه نیاید به شمار

Gece ve gündüze nizam bahşedenden, şahın o sayı ve adede sığmaz methiyesi için medet umarım.

آنکه در رزم دلش خنده کند بر فولاد

⁷² Seydzâde, *Rûyikerdhayi Ferhengi...*, 25.

⁷³ Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, 153-154.

⁷⁴ Halikî, *Şah Nebat-ı Hafız*, 390.

⁷⁵ Yüksel, *Mevlâna Halid-i Bağdadî'nin Divan ve Şerhi*, 174-175. Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid...*, 254.

وانکه در بزم کشفش طعنه زند بر ابحار

O şah ki savašta kılıçlara karşı gülümseyendir, bezm-i meclisindeki eli, bulutlarla alay edendir.

آنکه در منقبتش ایزد بی چون گویا است
شاهد حال بود آیه قل یا نار

O şah ki onu eşsiz olan Allah övmüştür ve buna "ey ateş" ayeti de açık bir delildir.

به سخـایش که دهد نسبت جود خاتم؟
تا کـنم رد به برهان و دلیلش صد بار

Onun cömertliğini Hatem'in keremiyle kim kıyaslayabilir? Kıyaslarsa onu yüzlerce delille reddederim.

همت عالی او داغ دل چرخ برین
بخشش بی حد او رشک ده ابر بهار

Onun âl-i himmeti yüce göğün bağrında bir yaradır, hadsiz hudutsuz bağıışı ise bahar bulutlarının kıskançlık sebebidir.

دارد از موهبتش بهره همه روی زمین
عرب و کرد و عجم، تاجک و ترک و تاتار

Onun ihsanından Arap, Kürt, Acem, Tacik, Türk ve Tatar, tüm dünya faydalanır.

زیر زین چون بکشد رخس و هنر نماید
به زیر دستی او رستم دستان اقرار

Rahşı (atı) eyerini bağlar da hünerini sergilerse, Rüstem-i Destân⁷⁶ dahi onun maharetini ikrar eder.

ور کند درگه کین روی سنان در دشمن
خصم را از غضبش کیک فتد در شلوار

Savaş gününde kin ile mızrağının ucunu düşmanın yüzüne tutarsa korkudan gözleri şalvarına düşer.

ور برد حمله به کهسار چو شیر شرزه
کوه را کی بود از هیبت او استقرار؟

Kükreyen aslan gibi dağlara saldırırsa, heybetinden dağ yerinde sabit mi kalır?

اهل چین را که کند فرق ز شب رنگ، اگر
نظر قهر گمارد سوی آن مرز و دیوار

Kahredici bakışlarını Çin sınırına ve o diyarlara yöneltirse şayet, Çin halkının başına gecenin karanlığını yağdırır.

نیست آینه خورشید به صیقل محتاج
بهتر این شد به دعا ختم شود این اشعار

⁷⁶ Zal oğlu Rüstem.

Güneşin aynası cilalanma ihtiyacı duymaz, öyleyse bu şiirin dua ile son bulması daha iyidir:

کردگرا به شهنشاه سریر لولاک

هم به سکان شهبستان سپهر دوار

Ya Rab! Leolâk tahtının şehinşahu (peygamber) hem de sipehr-i devvarın sakinleri (melekler) hatırına,

به صفوف ملک و زمرة اصحاب رسول

به مصابیح ظلم، شرذمه هشت و چهار

Saf saf olmuş meleklerin ve Resul'ün ashabının, karanlığı aydınlatan چراğların, sekiz ve dörtten az olanların,

به تولای مجرد شدگان از عالم

به تمنای کریمان ز جنت بیزار

(Maddî) alemde mücerret olmuşların tevellâ ve cennetten bizâr olan kerimlerin temennâ hatırına,

باد آن داور دین با همه اولاد کرام

ایمن از قاطبه صدمت چرخ دوار

O dinin medarı, tüm kerim evlatlarıyla beraber şu durmadan dönen feleğin tüm o zarar ve ziyanından güvende olsun!

به ابد خرم و فرمان ده و اورنگ نشین

دشمنش بد دل و محروم و ستمدیده و زار

Sonsuza dek mutlu mesut olsun, ferman onun fermanı, padişah tahtında otursun, kötü niyetli düşmanı mahrum ve dahi zar û perişan olsun.

افسر مجد به سر، شاهد بختش در بر

تا بود پرچم شب شاهد عذرای نهار

Gecenin sancağı ay yüzlü gündüzün şahidi oldukça (onun) ulu tacı da başında olsun, genç talihi daima kendisiyle olsun.

در سخن پروریم عیب جز این نیست که نیست

جام در جام و بخارا و سمرقند قمار

Şu şiirimin tek ayıbı o ki kadeh içre kadehim yok, bir de bu kumarda öne süreceğim Semerkand ile Buharam.⁷⁷

خالد این شکر شیرینی ز سخن می ریزی

خسروت گزر بنوازد به کرم، دور مدار

⁷⁷ Hafız-ı Şirazî'nin "eğer o Şirazlı Türk gönlümü çalarsa ona Semerkand ile Buhara'yı bağışlarım" minvalinde söylenmiş ünlü beytine göndermede bulunmuştur. Bu iki şehri sevgiliye karşılık bağışlama hadisesi için bkz. Halikî, *Şah Nebat-ı Hafız*, 6-7.

Halid, sözlerinle tatlı dilinden nice şekerler dökersin, şahın sena keremiyle iltifat ederse eğer, ondan da uzak durma.⁷⁸

Mevlâna Halid'in İbrahim Paşa'ya işaretle bulunduğu şiirler bununla da sınırlı değildir. Aşağıdaki kasidede de aynı şekilde İbrahim Paşa'ya göndermelerde bulunmuştur. Onu padişahlıkta Sasanî şahlarından üstün, cömertlikte ise Hatem-i Tâi'den evlâ görmüş, şah ve padişahlık unsuru olan otoritesini, Hz. Süleyman isminden neş'et Süleymaniye'deki şahlık ile ilişkilendirmiş, ismini de Hz. İbrahim'in ismini çağrıştırması için irâd-ı mesel sanatıyla Halilü'l-Rahman ismiyle özdeşleştirmiştir:

زهی شهشه عالی و ظل یزدانی
قرین دولت و شوکت، خلیل رحمانی

Ey yüce şehinşah ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi! Devlet ve ululuğa (en) yakın Halilü'l-Rahman'sın sen.

کف سخای ترا بحر گفتم و دل گفتم
قیاس بحر ز کف می کنی ز نادانی

Senin cömert eline ben bir derya dedim ama kalbim bana, el ile deryayı cehaletinden kıyas ettin dedi.

چنین کریم و خردمند و دادگر که تونی
چه جای حاتم طائی و شاه ساسانی

Senin gibi kerim, akıllı ve adil varken, Sasanî şahına, Hatem-i Tâi'ye ne hacet?

تویی ز غایت عدلت همیشه گرگ و پلنگ
روند خانه به خانه ز بهر چو پیانی

Senin üstün adaletin sebebiyledir ki kaplan(lar) ve kurt(lar) ev ev dolaşır, çobanlığa çıkarlar.

شجاع و عالم و عادل، کریم بن کریم
به هوش و درک چو آصف، ولی سلیمانی

Cesur, alim ve adil, kerim oğlu kerimsin sen, akıl ve idrakte Asıf gibisin lakin Süleyman'sın sen.

چنین به فرق تو افسر شده است ابر، سزد
اگر ز معجز پیغمبریش بر خوانی

Başına bulutlar öylesine taç olmuş ki senin, bu, peygamberlik mucizesidir dense yeridir.

وگر به فن سواری بود رسول، تونی
بزرگ شاه سواران به وحی ربانی

Süvarilik feninde bir elçi var ise sensin, rabbanî vahiyle süvari şahların reisi sensin.

وگر نه بهر چه گردد خجل ز معجزه ات؟
سر فوارس و توران و روم و ایرانی

Öyle değilse Rum, Turan ve İranlı süvarilerin yüzü, bu mucizenden neden yere eğilsin?!

چو خسروانه نهی پا به توسن گلگون
ندیده چرخ به شیرین سواریت ثانی

Hüsrev misali gulgûn atın eyerine ayak bastığımda, felek senin gibi ikinci bir Şirin süvariye görmemiştir (eminim).

غرض ز خالد ازین مدح بود هنر
وگر نه مدح چه حاجت؟ تو مهر تابانی

Halid'in bu methiyeden muradı hüner sergilemekti(r) yoksa methiyeye ne hacet? Sen kendin bir mihr-i tabansın.⁷⁹

⁷⁸ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid...*, 387-389.

⁷⁹ Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid...*, 319-320.

4.3. Babanzâde Selim Paşa ve Mersiyesi

Baban (E)mîrliği hiyerarşisinde Babanzâde Süleyman Paşa'nın (ö. 1687) oğlu Babanzâde I. Selim Paşa dışında II. Selim (ö. 1807) olarak anılan bu kişi bir (e)mîr değil, II. Mahmud Paşa'nın oğlu olup (e)mîrlik idaresinde askerî bir komutandır. Osmanlı askerî erkanında görev yapmış ve 1920'de de İstanbul'da vefat etmiş Babanzâde İsmail Paşa'nın (1839-1920) da dedesidir.⁸⁰ Kaynaklarda kendisiyle ya da yöneticilik yaptığıyla ilgili malumat yoktur sadece aşağıdaki şiirden 1807 yılında vefat ettiği görülmektedir. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla İran ordusunun safında öldürülmüş, ölümüyle de İran şahını yasa boğmuştur. İkinci beyitteki Çin çölü/ovası ifadesinden Baban sınırları dışında bir bölgede hayatını kaybetmiş olduğu sonucu da çıkarılabilir. Madde tarihi düşülmüş şiirin son beyti ebced hesabıyla 1221/1806 yılına denk gelmektedir. Mevlâna Halid'in onun hakkında mefa'îlun / mefa'îlun / mefa'îlun / mefa'îlun vezninde söylediği mersiyesi aşağıdaki şekildedir:

هزیر بیشه مردی سلیم ابــــن محمود آن که
بنوک نیزه اش بس عقده و نــــا شده و ا شد

Yiğitlik ormanının erkek aslanı o Mahmud oğlu Selim ki çözülmemiş pek çok muamma onun mızrağının ucuyla çözülmüştü.

ز کینش نگه شد دشت چین تن از بسی بیجان
تو مگوی ز چین جبهه اش قابض هویدا شد

Çin çölü onun gazabından cansız bedenlerle dolup taşmıştı, çatik kaşları, o canı kabzedenden (Azrail) gibi görünmüştü, deme sakın.

تمنا داشت پیش شیر شیران داور اعظم
کشد خود را و آخر عمر او در این تمنا شد

O aslanlar aslanı yüce hükümdarın önünde kendini feda etmeyi arzuladı ve ömrü de bu arzusuyla son buldu.

بسویی آشیان قدس در پرواز شد جــــاتش
روانش طوطی نزهتگه فردوس اــــعلا شد

Canı gökteki yuvaya doğru kanatlandı, ruhu yüce Firdevs bahçelerinin dudusu oldu.

به ماتم داریش آشفته شد شاهنشاه ایران
به چشمش روز روشن چون شب تاریک پیدا شد

İran şehinşahu onun matemiyile perperişan oldu, gündüzün (aydınlığı) gözüne karanlık (göründü), gecesi bir şeb-i yeldaya döndü.

ز مرگ او بسی آه و دریغا در جهــــان افتاد
همین تاریخ سال مرگ او آه و دریغــــا شد

⁸⁰ Hulusi Kılıç, "Bağdatlı İsmâil Paşa", TDV İslam Ansiklopedisi, (Erişim 22 Şubat 2024).

Ölümüyle nice ah û deriğa düştü dünyaya, ölüm tarihinin yılı da ah û deriğa oldu.⁸¹

4.4. Babanzâde Abdurrahman Paşa ve Methiyesi

İbrahim Paşa'dan sonra Baban (E)mîrliğindeki en dirayetli ve en otoriter (e)mîr olan Mahmut Paşa'nın oğlu Babanzâde Abdurrahman Paşa, İbrahim Paşa'nın vefatının ardından 1802'de (E)mîrliğin başına geçti.⁸² Osmanlılarla birlikte Dasnî Aşiretinin te'dibinde bulundu ayrıca 1804'te Ahsâ'daki Vahhabi isyanını bastırmak üzere Osmanlı ordusuyla birlikte hareket etti. Ancak bu harekât esnasında askerlerinin büyük bir bölümünü susuzluk ve kuraklıktan ötürü kaybetti.⁸³ Sözü edilen harekâtlar sonrası Soran (E)mîri Revanduzlu Kôr Muhammed Paşa'nın Osmanlılarca öldürülmesi sebebiyle Bağdat valisiyle arası açıldı, yönetimden alınmak istendi. Bunun üzerine Bağdat'taki Osmanlı kuvvetleriyle karşı karşıya geldi. İran'a sığındı ve burada birkaç kez Şah'ın huzuruna kabul edilerek *Gülistan Sarayında* ağırlandı.⁸⁴ 1808 yılında Bağdat Valisi Küçük Süleyman Paşa'nın (ö. 1810) Osmanlıya isyan etmesi üzerine Musul Valisi Halet Efendi (ö. 1822) komutasındaki Osmanlı ordusuyla beraber Bağdat'a yürüdü ve çıkan çatışmalarda asî Bağdat valisi öldürüldü. Siyerü'l-Ekrad'ın müellifi bu hadiseyi *Abdurrahman Paşa'nın Bağdat'ı Fethi* başlığı altında uzunca anlatır.⁸⁵ 1810 yılında Bağdat'ta asayiş sağladıktan sonra Süleymaniye'ye geri döndü. İran'la arasını kısmî bir takım tavizler vererek düzeltbilmişti. Bölgede kontrol sağlayamayan Osmanlı hükümeti, Abdurrahman Paşa'yı yeniden Baban Ocaklığının başına atamak zorunda kaldı. Amcazâdesi Halit Paşa'nın da desteğiyle daha güçlü bir yönetici haline geldi ve bölgedeki iktidar mücadelelerinde Bağdat ve Musul valilerinin belirlenmesi etkili rol oynadı. Bu dönemde, İran tarafından kendisine yapılan yardımlara karşılık oğullarından birini İran'a rehin(e) bıraktığı ve İran devletine yıllık vergi ödemeyi kabul ettiği rivayet edilir ki söz konusu dönem aralığında İran'ın Süleymaniye'de bir askeri birlik bulundurmasına razı gelmesi de sözü edilen bilgiyi doğrular niteliktedir. İki taraflı bölgesel desteğe sahip Abdurrahman Paşa'nın otoriter yönetim anlayışıyla beraber (E)mîrlikte kısmen istikrar ve asayiş sağlanmıştı.⁸⁶ İki yıllık göreceli istikrarın ardından İran'da rehin tutulan oğlu için harekete geçti ancak başarısız bir harekât sonucunda oğlu öldürüldü ve Süleymaniye şehri İran ordusu tarafından yeniden işgal edildi. İran'la anlaşarak tekrar Süleymaniye'ye döndüğü 1810 yılında ise bağımsızlık fikirleri ve giderek artan nüfuzundan endişelenen Osmanlı yönetimi mutasarrıflığına son vermek üzere bölgeye asker konuşlandırdı. Rich, Abdurrahman Paşa'nın Kürdistan'a bağımsızlığını kazandırmak için gösterdiği çabalar sırasında Kürdistan'ın özellikle Bağdat'la sınır bölgelerini ve bu bölgelerdeki geçitleri sağlamlaştırdığından söz eder.⁸⁷ Kifrî (Salahiyye) bölgesinde Osmanlı kuvvetlerine karşı dirense de tekrar İran'a sığınmak zorunda kaldı. 1812 yılında İran tarafından yeniden (E)mîrliğin başına getirildi ancak 1813 yılında aniden vefat etti⁸⁸ ve yerine oğlu Babanzâde II. Mahmut geçti.

⁸¹ Bağdâdî, *Divân*, 635-637. Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid...*, 351.

⁸² Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, 233.

⁸³ Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, 3/457.

⁸⁴ el-Bâbanî, *Siyeru'l-Ekrad...*, 153.

⁸⁵ el-Bâbanî, *Siyeru'l-Ekrad...*, 157-162. Zeki Bey, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, 741.

⁸⁶ Karademir, *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler...*, 238.

⁸⁷ Rich, *Aşağı Dicle'den Bağdat'a...*, 65.

⁸⁸ Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, 234. Ruhanî, *Tarih-i Meşahir-i Kürd*, 3/458. Karademir, *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler...*, 240.

Mevlâna Halid çeşitli kaynaklarda güçlü ve başarılı bir yönetici olarak zikredilen Abdurrahman Paşa'nın 1808'de Bağdat'ı ele geçirdiği savaştaki üstün başarısına atıfta bulunarak aşağıdaki şiiri kaleme almıştır. Son beytinde ebced hesabıyla 1223/1808 tarihli madde tarihi düşülmüş bu şiir, failâtun / failâtun / failâtun / failun vezninde söylemiştir:

عبدالرحمن شیر میدان شاه گردون جاه آنکه

با عموم شهرتش مهر است مانند سها

(Savaş) meydanın aslanı, göğün şahı Abdurrahman'ın makamı ve umum-i şöhreti karşısında güneş (dahi) süha yıldızı gibi (bir zerre)dir.

طوب اژدروار را چون بر عراده تکیه داد

پاره شد خمپاره وش قلب عدو زین اعتنا

Ejderha misali topları fırlatıcılara koyduğunda, onun itinasından düşmanın kalbi humbara gibi paralandı.

حسب حال خصم ملهم گشت تاریخش بدل

دشمن بد چون رهد از شیر یا از اژدها

Düşmanın kalbine hasb-i hal ile kötü düşman aslandan ya da ejderhadan nasıl kaçır (şeklinde) ilham olundu.⁸⁹

Sonuç

Bu çalışma XIX. yüzyılın ilk yarısında Ortadoğu'daki en etkili Nakşî şeyhi unvanı almış Mevlâna Halid-i Şehrezûrî'nin kendisi gibi Kürt olan Baban (E)mîrlerine bakışını ve yaklaşımını şiir örnekleriyle birlikte ortaya koymuştur. Mevlâna Halid'in duygu dünyasını yansıtan söz konusu bu şiirler, onun Baban (E)mîrlerine karşı sonsuz saygı ve sevgi beslediğinin ispatı, onları övgüye layık görerek taltif ve takdir edişinin birer vesikası, düşmanlarına karşı zafer kazanırken sevindiğinin, yenildiklerinde ya da hayatları kaybettiklerinde ise üzüldüğünün açık bir göstergesidir. Defalarca ve çeşitli münasebetlerle Baban (E)mîrlerinin sahip olduğu cömertliği ve yiğitliği şiirlerinde dile getirmiş olan Mevlâna Halid'e ait bu şiirlerinin lirik, âşıkane veyahut tasavvuf temalı şiirler olmanın ötesinde sosyo-politik çerçevede ve himaye geleneği kapsamında dillendirilmiş şiirler olduğu da anlaşılmıştır. Mezkûr şiirler onun milletine ve milletinden olan yöneticilere karşı duyarsız olduğu söyleminin ya da Osmanlı siyasetine paralel siyasî bir tavır sergilediği, milli hassasiyet ve duygular taşımadığı yönündeki çıkarımların, aynı şekilde Kürt diline gereken önemi vermediği yönündeki iddiaların daha geniş perspektifle ele alınması gerektiği hususunu bir kez daha ve yeniden ele almak gerektiğini de göstermiştir. Ayrıca bu çalışmayla birlikte Mevlâna Halid'in hayatı, mücadelesi, sosyal ve siyasal fikir dünyasının ele alınacağı herhangi bir çalışmada kendisine ait şiirlerinin ne denli önemli olabileceği hususunu da ortaya koymuştur. Bu sebeple umulur ki Mevlâna Halid ve Halidîlikle ilgili yapılacak çalışmalarda onun en yalın ve en samimi düşüncelerini ifade eden, duygu ve fikir dünyasını yansıtan şiirlerine daha fazla teveccüh gösterilsin ve bu şiirleri de incelemelerde layıkıyla kullanılsın.

⁸⁹ Bağdadî, *Divân*, 554-557. Mu'temedî, *Nakş-i Ez Mevlâna Halid...*, 321.

Kaynakça

- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan, 2012.
- Algar, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 18 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halid-el-bagdadi>
- Ardalan, Sheerin. *Erdelan Kürtleri*. çev. Heval Bucak. İstanbul: Avesta, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975.
- Bağdâdî, Mevlânâ Halid. *Divân*. terc. ve şerh. Abdulcebbar Kavak. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Bağdâdî, Mevlânâ Halid. *Diwana Mewlana Xalidê Şehrezorî*. werger ji Farişî û 'Erebî. Mela Ebdurrehîm Cizirî. Van: Lorya, 2022.
- Bidlisi, Şerefhan. *Şerefnâme*. ed. Vladimir Zernov, Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1377.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim, 2015.
- Dâye, Necmeddîn. *Sûfî Diliyle Siyaset*. haz. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik, 2010.
- Diwana Şêx 'Ebdurrehmanê Aqtepe u Kerbelayî*. yazma eser, müst. Zeynelabidin Amidî (Çiçek), Diyarbakır: Fasiküle, 1980.
- Ebu-Manneh, Butrus. "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişimine Yeni Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. ed. Ahmet Yaşar Ocak, 267-301. Ankara: TTK, 2005.
- Edmonds, C. John. *Kürtler, Türkler ve Araplar*. çev. Serdar Şengül-Serap Rûken Şengül, İstanbul: Avesta, 2003.
- el-Bâbanî, Abdülkadir b. Rüstem. *Siyeru'l-Ekrad, Bâban ve Erdelan Kürtleri Tarihi*. haz. Veysel Başçı-Eral Ceylan, İstanbul: Peywend, 2019.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*. İstanbul: İbni Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Ganjoor*. Erişim: 18 Şubat 2024. <https://ganjoor.net/khaled>.
- Halikî, Muhammed Rıza Berziger. *Şah Nebat-ı Hafız*. Tahran: Zevvar, 1400.
- Hânî, Abdülmecid. *el-Hadâiku'l-Verdiyye*. trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Rehber, 1986.
- Işık, İbrahim S. *A'dan Z'ye Kürtler, Kişiler, Kavramlar, Kurumlar*. İstanbul: Nûbihar, 2017.
- İbrahim Peçevî. *Peçevî Tarihi II*. haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.
- Karademir, Nihat. *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler, Modernleşme, Merkezîyetçilik ve İsyân*. İstanbul: Nûbihar, 2017.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Kılıç, Hulusi. "Bağdatlı İsmâil Paşa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 22 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdatli-ismail-pasa>
- Knysch, Alexander. *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Nefes, 2021.
- Kurdistanî, Merduh. *Tarih-i Merduh*, Tahran: Karnek, 1379.
- Mohyeddin Amjadi-Abdollah Toluei Azar. "Saadi's poetry and its effect on the Persian letters of Maulana Khalid Naqshbandi". *Journal of Iranian Studies*, 20/39 (Summer 2021), 1-30.
- Mu'temedî, Mihendûht. *Nakş-i Ez Mevlâna Halid-i Nakşibendî ve Peyrovan-ı Tarikat-ı Ū*, Tahran: Pajeng, 1368.
- Mu'temedî, Mihendûht. "Mevlâna Halid ve Muradeş Der Hind". *Kand-i Parisî* 2-3, (1370), 68-82.

- Müderriş, Abdülkerim. *Danışmendân-ı Kurd Der Hizmet-i İlm û Din*. ter. Ahmed Havarineseb, Tahran: İntişarat-ı İttılaat, 1369.
- Müderriş, Abdülkerim. *Yâd-i Merdân I-II*. Baghdad: İraqi Academi Press, 1983.
- Nikitine, Basil. *Kürtler, Sosyolojik Tarihi İnceleme*. çev. E. Karahan vd. İstanbul: Örgün, 2008.
- Örs, Orhan. *Aşiretçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık Kavşağında Osmanlı'nın Kürt Siyaseti*, İstanbul: Nûbihar, 2019.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf, Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Parsaniya, Hamîd. *İrfan ve Siyaset*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Qanetê Kurdo. *Tarixa Edebyata Kurdî*. Ankara: Özge, 1992.
- Rich, Claudius James. *Aşağı Dicle'den Bağdat'a Bir Yolculuk Şiraz ile Persepolis'i Ziyaret, Kürdistan ve Eski Ninova'da Bir Yaşamöyküsü*. çev. Arif Karabağ, İstanbul: Avesta, 2018.
- Ruhanî, Baba Merduh. *Tarih-i Meşahir-i Kürd III*. Tahran: İntişarat-ı Suruş, 1382.
- Seydzâde, Ahmed. *Rûyikerdhaiyi Ferhengi ve Amuzişî Der Kalemrûyi Emâret-i Bâban*. İran-Kazvin: Danışgah-ı Bejnemilel-i İmam Humeyni, Danışkede-i Ülum ve Tehkikat-ı İslami, Yüksek Lisans Tezi, 1393.
- Tenik, Ali. *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar, 2015.
- Tevekkoli, Muhammed Rauf. *Tarih-i Tesevvuf Der Kürdistan*. Tahran: Tevekkoli, 1378.
- Tosun, Necdet. "Tarihsel Süreçte Nakşibendiler ve Siyaset". *Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya, 357-397. İstanbul: Ensar, 2020.
- Türer, Osman. "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. ed. Ahmet Yaşar Ocak, 207-246. Ankara: TTK, 2005.
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Alimleri I-III*. İstanbul: Avesta, 2018.
- Yüksel, Sadrettin. *Mevlâna Halid-i Bağdadî'nin Divan ve Şerhi*. İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1977.
- Zeki Bey, Muhammed Emin. *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*. çev. M. Baban vd. Ankara: Özge, 2005.
- Zeki Bey, Muhammed Emin. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. çev. Vahdettin İnce vd. İstanbul: Nûbihar, 2018.
- Zerrinkub, Abdulhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: Önsöz, 2014.



Ebû Tahir et-Tureysisî'nin Kur'ân'ın Mutezilî Te'vil Yöntemi
Abû Tahir al-Turaysî's Mu'tazilite Ta'wil Method of the Qur'an

Naim DÖNER

Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Bingöl/ Türkiye
Assoc. Prof. Dr, Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Bingöl/ Türkiye
e-posta: naimdoner12@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-9714-4796
Doi: 10.34085/buifd.1426152

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Döner, Naim. "Ebû Tahir et-Tureysisî'nin Kur'ân'ın Mutezilî Te'vil Yöntemi". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 29-54. <https://doi.org/10.34085/buifd.1426152>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Biyografik eserlerde Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Tâhir et-Tureysî'nin hayatına ve yaşadığı çağa ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Müellifin günümüze ulaşan Mütüşâbihü'l-Kur'ân adlı eseri, mütüşâbih âyetlerle itikadî konuların kelimâ bir perspektifle işlendiği konulu bir tefsir kitabıdır. Tureysî bu eserinde Haşviyye, Rafıza ve Batiniyye ekollerini Kur'ân'ın filolojik yorum yöntemini kabul etmemekle eleştirir, akla ve dilsel tahlil yöntemine dayalı i'tizalî yaklaşım yöntemini savunur. Tureysî Kur'ân te'vil yöntemini ilahî hitabın anlaşılabilirliği ve Kur'ân metninin filolojik yollarla bilinebilirliği üzerine inşa eder. Tureysî'ye göre te'vilde anlamın doğruluğunu sağlayan temel ilkeler akıl, Kur'ân, Sünnet, İcmâ ve Arap dilidir. Âyet yorumları bunlara arz edilir; bunlara uygun olan te'viller kabul edilir, uygun olmayanlar ise reddedilir. Âyet te'villerini mütevatir olan haberlere arz etmek vaciptir. Tureysî, akılla, âyetlerle çelişen ve tutarsız olan ahâd haberlerle âyetlerin te'vil edilmesine karşı çıkar.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Te'vil, Mu'tezile, Ebû Tâhir et-Tureysî, Mütüşâbihü'l-Kur'ân.

Abstract

Biographical works do not contain any information about the life and age of Abu Tahir al-Turaysî, a Mu'tazilite scholar. The author's extant work titled al-Mutashâbih al-Qur'ân is a book of tafsîr on the subject of mutashâbih verses and theological issues from a theological perspective. He criticises in this book the Hashwiyya, Rafiza and Batiniyya schools for not accepting the philological method of interpretation of the Qur'an and defends the i'tizalî approach based on reason and linguistic analysis. According to al-Turaysî, the basic principles that ensure the accuracy of the meaning in the ta'wil are reason, the Qur'ân, the Sunnah, İjma (consensus) and Arabic language. Interpretations of the verse are presented to them; the ta'wil that are in accordance with them are accepted, while those that are not are rejected. It is obligatory to submit the ta'wil of verses to the mutawatir news. Turaysî opposes the ta'wil of verses with ahâd reports that contradict reason and verses and are inconsistent.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Ta'wil, Mu'tazilah, Abû Tahir al-Turaysî, Mutashâbih al-Qur'an.

Giriş:

Künyesi Ebû Tâhir, lakabı Rüknuddin, nisbesi ise et-Tureysî olan Mu'tezilî müellifin kimliği hakkında gerek Mu'tezile gerekse genel tabâkât kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Müellifin kimliğine dair bu bilgiler günümüze ulaşan *Mütüşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinin farklı nüshalarındaki bilgilerden hareketle tespit edilmiştir.¹ Tureysî'in Horasan'a bağlı Kûhistan bölgesinde bir yer olduğu, Nisâbur'un güneybatısında yer aldığı ifade edilmektedir.² Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Tureysî'in pek çok köyü bulunan Nisabur'a bağlı bir kasaba olduğunu, Horasanlıların bu bölgeyi "Turşîş" diye isimlendirdiklerini ve halen buranın faziletli ve âlim kimselerin menbaı olduğunu ifade eder.³

¹ Nüshalar ve müellif hakkında bilgiler için bakınız: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysî, *Mütüşâbihü'l-Kur'ân* (ed-Dirâsetü: et-Tureysî ve Kitabuhû) thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, (Kahire: Ma'hadü Mahtutatü'l-Arabiyye, 1436/2015), 18, 36-60; Ensârî, Hasan. (1385 hş.). "Tuhfe-yi giran-kadr ez Kaşmir Turşîş (Tefsir-i Mu'tezil-yi mutealliq bı yekî ez mekâtib-i horasân)". *Kitab-i Mâh-i Dîn, Hordâd ve Tîr Sayı: 102-103. Ss: 49-56., 52; Özkan Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysî, Örneği", Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, Aralık, 2019, 5/ 2: 1124.*

² Ensârî, "Tuhfe-yi giran-kadr, es-Sâlimî, *Mütüşâbihü'l-Kur'ân* (ed-Dirâse kısmı), 18.

³ Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Daru Sâdir, 1957), IV/33.

Müteşâbihü'l-Kur'ân'ı tahkik eden Abdurrahman es-Sâlimî, eserin Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Müteâbihü'l-Kur'ân'ı* ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşaf* tefsirlerindeki benzerliklerden hareketle Tureysisî'nin hangi asırda yaşadığı konusunda üç varsayımında bulunmaktadır:

1. Tureysisî, Kâdî'den önce yaşamış olabilir ve bu durumda Kâdî ismini zikretmeksizin ondan iktibasta bulunmuştur. Bu durumda onun hicri IV. asırda yaşadığı sonucuna varılabilir.
2. Tureysisî, Kâdî'den sonra yaşamış fakat Kâdî'den iktibasta bulunduğu halde onun adını zikretmemiştir. Bu durumda onun, VI. asır müellifi olduğu yorumu yapılabilir.
3. Her ikisi ortak bir kaynaktan iktibasta bulunmuş fakat çağdaş olmalarına rağmen birbirlerinden bahsetmemişlerdir.⁴ Bu olasılıkları değerlendiren Salimî, Ebû Tahir'in 4/10. asrın başlarında Tureysisî'de doğmuş olabileceğini ve bu nedenle oraya nispet edildiğini, ömrünün ilk yıllarında Ebû Haşim'e, daha sonra ise Ebû Zeyd'e talebelik yaptığını ve uzun bir ömür yaşamadan 4./10. asrın ortalarında vefat etmiş olabileceğini ifade eder.⁵ Bütün bu ihtimallerle birlikte kesin olan husus *Müteşâbihü'l-Kur'ân'ın* Abdullah Râmeürmüzî'nin vefat tarihi olan hicrî 350/m. 942 sonrasında ve en eski nüshanın istinsah tarihi olan 675'ten önce yazılmış olmasıdır.⁶

Müteşâbihü'l-Kur'ân müteşâbih âyetleri işleme açısından bir tefsir kitabı olmakla birlikte itikada ilişkin müteşâbih âyetleri kelamî bir perspektifle konu edinmesi açısından temelde kelâmî konulu bir tefsir kitabıdır.⁷ Bu yönüyle eserin Kâdî Abdülcebbar'a nispet edilen *Şerhu Usûl'l-Hamse'*ye benzediği söylenebilir. Eser, bir mukaddime ile on fasıldan oluşmaktadır. Müellif, Mu'tezilî bir bakış açısıyla kelamî konuları müteşâbih addedilen ve mezheplerin kendi görüşleri için istidlalde buldukları âyetleri konulu tefsir yöntemi denebilecek bir metotla ele almaktadır.⁸ Bu makalenin iskeletini oluşturan ilk fasıl te'vil ve onunla ilişkili olan yorum farklılığının nedenleri, yanlış teviller, doğru tevili yanlışından ayıran ilkeler, hakikat ve mecaz gibi konular ele alınmaktadır.⁹ İslam dünyasında ve ülkemizde müellifin tefsir anlayışına dair bir çalışmanın yapılmadığı ve bu nedenle bu çalışmanın onun Kur'an'ın yorum yöntemini anlamaya katkı katkı sağlayabileceği ifade edilebilir.

⁴ Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri", 1129-1130; Hasan Ensarî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân'ın* 827. sayfasında yer alan bir şiirin nispet edildiği şair Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Hârizmî'nin vefat tarihinden hareketle *Müteşâbihü'l-Kur'ân'ın* zann-ı gâliple Kâdî Abdülcebbar'dan sonra yazıldığını ve bazı kaynaklardan hareketle bu şairin hicri 400'den sonra yaşadığını dile getirmektedir. Bakınız: Ensarî, "Tuhe-yi Giran-kadr", 52.

⁵ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, (ed-Dirâse kısmı), 26. Sâlimî'nin ulaştığı bu sonuçlara katılmayan Abdullah b. Abdülaziz b. Abdullah el-Ğizzî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân'da* hicri 350 yılından sonra yaşamış hiç kimseye atıfta bulunulmaması nedeniyle Tureysisî'nin h. 350 yılından sonra da yaşadığı söylenebilir. Fakat Özkan Şimşek el-Ğizzî'nin Tureysisî'nin Kâdî Abdülcebbar'dan sonra yaşadığına dair sunduğu beş karineyi değerlendirerek bunların tutarlı olmadığı değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Bakınız: Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri", 1129-1131

⁶ Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri", 1132.

⁷ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, (ed-Dirâse kısmı), 28; Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri", 1126.

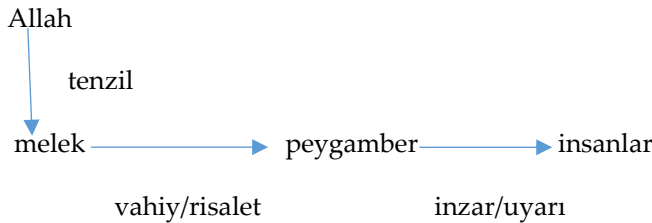
⁸ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 73; Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri", 1126.

⁹ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 86-172.

1. İlahî Hitabı Doğru Anlamanın Ölçütleri

Bilindiği gibi usul âlimleri, ilahî kelamın ezelde hakiki hitap olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını, bu hitabın emir, nehiy ve haber gibi türlere ayrılıp ayrılmayacağını tartışmıştır. Buna göre ezelde muhatap mevcut olmadığı için bu kelamın hitap olarak adlandırılmayacağını, emir, nehiy ve haber gibi hususların taalluk ettiği şeyler ezelde mevcut olmadığı gerekçesiyle bu kelamın çeşitlenmeyeceğini söyleyenler varsa da çoğunluk ma'dum olan muhatabın daha sonra vücuda geleceğini var sayarak Allah kelamının başka bir ifadeyle kelimayı nefsinin hakiki hitap olarak adlandırılıp ezelde türlere ayrılabilceğini kabul etmiştir.¹⁰ Hak Teâlâ kusursuz bir şekilde yaratıp¹¹ akılla donattığı insana sorumluluk yükleyerek¹² onu, ilahî emir ve yasaklara muhatap kılmış ve elçiler vasıtasıyla iradesi ve akli olan insana hitap etmiştir.¹³ Bu da fiziksel ve ruhsal olarak insanın yetkinliğini ve onun diğer varlıklarda bulunmayan üstün yeteneklerle yaratılmış olduğunu gösterir.¹⁴

Bir mesaj olan ilahi hitabın bir tarafında aşkın olan Allah, diğer tarafında ise mesajın alıcısı konumunda bulunan insan yer almaktadır. Mesajı hedef kitleye ileten ve onun anlam ve amacını en iyi bilen elçi, ilk hedef kitleye mesajı sözlü olarak ilettiği için jest, mimik, tonlama, vurgu gibi mesajın anlaşılmasını kolaylaştıran enstrümanlara başvurması mesajın anlaşılmasını kolaylaştırıyordu. Fakat Kur'ân'ın mesajının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması için harf denilen sembollerle yazılı olarak ifade edilince sözel mesajın anlaşılmasını kolaylaştıran unsurlar, yerini lafız, lafzın ifade ettiği hakikî ve mecazî manalar, dilin olduğu kültür havzası gibi yazılı bir metnin anlaşılmasına yardımcı olan dilsel unsurlara bırakmıştır. Buna göre kutsal bir ileti olan vahyin tenzili şu şekilde formüle edilebilir:



Vahyin gayesi ve hedef kitlesi insanın¹⁵ Allah kelamının gereklerini yerine getirebilmesi için onu doğru anlaması gerekliliği üzerine inşa edilmiştir. Doğru anlamanın gerçekleşmesi de birtakım ölçütlere bağlıdır. Tureysisi'ye göre ilahî hitabın doğru bilgisine ulaşmanın temel ilkeleri ise şunlardır:

1. Mükellefe raci olan bir yarar/fayda olmaksızın hitapta bulunmak caiz değildir.
2. Kelamdan yararlanmak -diğer vasıflarla değil-, ancak kelamın ifade ettiği mana ile gerçekleşir.

¹⁰ el-Mahallî, Celaluddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Bedru't-Tali' fî Halli Cem'î'l-Cevâmi'*, (Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1433/2012, II/121.

¹¹ Tin, 95/4.

¹² Ahzab, 33/72.

¹³ Elmâlılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts., 8/5936.

¹⁴ Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, VII, s. 170; Mazhar Dünder, "İlahî Hitap - Akıl İlişkisi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2022/ 55, 204.

¹⁵ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 83.

3. Muhatabın bilmediği bir vecihle ona hitap etmek caiz değildir.
4. Kabih olan veya kubha götüren bir vecih ile hitapta bulunmak caiz değildir.¹⁶

Tureysisî'ye göre hitapta mükellefe dönük bir yararı olmayan hitap abes ve saçmadır. Hikmetçe iş yapan Allah bundan yücedir. Allah Teâlâ, gani olduğu için hitabındaki menfaatlerin ve zararların mükellefe dönük olması kaçınılmazdır. Yine ona göre kelimeler ancak manasıyla muhataba yararlı ve anlam ifade ettiği sürece kelimeler olur. Sesin güzelliği ve nağmenin tatlılığı lezzet verebilir. Fakat bunlar, anlam ifade etmediği için kelimeler değildir.

Tureysisî'ye göre tanrının muhatabın bilmediği bir tarzda hitap etmesinin caiz olmamasının temel gerekçesi, kulun böyle bir hitaptan yararlanamaması ve bunun, Allah kelamının anlamı olmayan boş ve abes bir söz olmasına yol açmasıdır. Oysa Hâkim olan Allah bundan münezzehtir.¹⁷

Tureysisî'ye göre Allah'ın çirkin şeylerin kubhunu bildiği ve onları yapmaktan gani olduğu için kabih olan şeyleri yapması caiz değildir. Tureysisî'ye göre kelamın/söz, kabih/çirkin olmasına yola açan sebepler şunlardır:

1. Kelamın/söz yalan olması veya yalana sebep olması.
2. Aklın hükmettiğinin aksine varit olması.
3. Mefsedete yol açacak şekilde varit olması.
4. Bilmece ve akli karıştırmak gibi bilinmeyen gibi bir şekilde olması.
5. Çelişkili olması, sözün başının sonuna uymaması
6. Anlam uyumsuzluğunun bulunması.¹⁸ Binaenaleyh Hak Teâlâ'nın kelamı bu tür eksikliklerden beridir.

Görüldüğü gibi Tureysisî, Allah'ın kul için iyi olanı/aslah yaratma zorunluluğu olduğuna inanır ve Allah'ın şerri yaratmadam müberra olduğu konusunda Mu'tezile gibi düşünür.

2. Kur'ân Te'viline Yaklaşımlar

Kuşkusuz Kur'ân'ın anlaşılmasına dönük harcanan çaba ve gösterilen faaliyetler için tefsir ile birlikte en sık kullanılan kavram te'vildir. *تَوِيل*/Evl kökünden türeyen te'vil kelimesi lügat bakımından geri dönme, rücu etme gibi manalara gelir.¹⁹ İstilahta ise te'vil; âyeti, bir delilden dolayı²⁰ zahirine mutabık olan muhtemel manalardan birine rücu ettirme,²¹ siyak ve sibakını

¹⁶ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 124.

¹⁷ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 124-125; hitabın etkili iletişim olmasının gerekli unsurları için bakınız: Adil Bor, *Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatab İlişkisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 141-156.

¹⁸ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 124-125.

¹⁹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, ts.), I/173; el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa, el-Huseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Dervîş- Muhammed el-Masrî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012), 217; el-Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1430/2009), 69.

²⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, I/21.

²¹ ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs* thk. Mahmud Muhammed et-Tenahî, (el-Kuveyt: Vizaretu'l-'Elâm, 1413/1993), 28/33.

dikkate alarak muhtemel manalardan birine yorumlama şeklinde tanımlanabilir.²² Âyetlere ilk bakışta akla gelmeyen böyle bir anlamı vermek, dakik bir düşünceyi ve ince eleyip sık dokumayı gerektirir.²³ Bir bakıma zahir anlam dışında âyete ikincil anlam verme anlamına gelen te'vilin sahih olabilmesi için verilecek anlamın zahire uygun olması, Kur'ân naslarına aykırı olmaması ve üzerine icmâ edilmiş şer'î bir kaideye aykırı olmaması gibi birtakım şartlar taşıması gerektiği zikredilir.²⁴

Genelde tefsir tarihinde Kur'ân'ın tefsir ve te'viline ilişkin yaklaşımlar rivâyet ve dirâyet şeklinde ele alınmaktadır.²⁵ Mu'tezilî müellif Tureysisî Kur'ân te'vil yöntemini Haşviyye, Rafıza ve Batniyye'nin yaklaşımlarını tenkidi üzerine inşa eder ve kendi takip ettiği yöntemin doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Tureysisî'ye göre Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i ikrar ettiğini iddia eden Haşviyye, Rafıza ve Batniyye grupları, Kur'ân'ı dil ve lügat yoluyla tefsir etmeyi inkâr etmiş, hiçbir cihetle Kur'ân'ın dilsel tefsir yöntemiyle bilinmeyeceğini, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama alanında aklın, rey ve nazarın söz sahibi olamayacağını iddia etmişlerdir. Ona göre bu gruplar, Kur'ân'ın manalarının *metin dışında aranması, bu manaların rivayet ve sadece taklit yoluyla elde edilmesi* gerektiği kanaatindedirler.²⁶

Tureysisî'ye göre bu grupların esas gayesi, batıl inançlarını doğru gibi göstermektir. Kur'ân'a göre onların mezheplerinin fasit oluşu ortaya çıkınca onlar, Kur'ân'ın zahiriyle hasımlarının başlarına üşüşmelerine engel olmuş ve Kur'ân'ın görüşlerinin fasit olduğuna delalet etmediği izlenimi uyandırmaya çalışmışlardır. Esasen onların bu yaklaşımı, Kur'ân manalarının dil yoluyla elde etmesinin gerekli olmadığı anlamına gelir. Ancak lügate arz edildiği takdirde yaymak istedikleri tefsirlerin fasit ve yok hükmündeki te'villerin ise batıl olduğu anlaşılacaktır.²⁷ Tureysisî, her üç grubun Kur'ân'a yaklaşım yöntemini şöyle değerlendirir:

1. **Haşviyye'nin Yaklaşımı:** Tureysisî'ye göre Haşviyye,²⁸ Kur'ân'ın manalarının lügat ile bilinmeyeceği kanaatindedir. Dolayısıyla onlara göre âyetlerin te'vilini bu yönde aramak hatadır. Kur'ân âyetleri iki kısma ayrılır. Müteşâbih: Bunların manası asla bilinmez. Diğer kısım ayetlerin manasını ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'den almak gerekir. Tureysisî'nin iddiasına göre Haşviyye'nin bundan muradı, görüşlerini cebr ve teşbihte gizlemek, meleklerle ve peygamberlere yakışmayan sıfatlar isnat etmek ve bunlar dışında zahire dayalı te'villerinin kabul edilmesini sağlamaktır. Nitekim Haşviyye *لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* "Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır."²⁹

²² Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kurân*, thk. Halid b. Avn el-Anzî, (Cidde: Daru Tefsir, 1436/2015), II/248.

²³ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 28/32; ez-Zürkânî Muhammed b. Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru's-Selâm, 1431/2010), II/382; Fazl Hasan Abbas, *İtkânü'l-Kur'ân*, (Ürdün: Daru'n-Nefâis, 1430/2010), II/184.

²⁴ İbrahim b. Hasan b. Salim, *Kaziyyetu't-Te'vil Beyne'l-Gulati ve'l-Mu'tedilîn*, (Beyrut: Daru Kuteybe, 1413/1993), I/135.

²⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1426/2005), I/105-16, 170; ez-Zürkânî *Menâhîlu'l-İrfân*, II/387-388, 415-416.

²⁶ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 126.

²⁷ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 126.

²⁸ Tureysisî'nin, *Haşviyye* ile Kur'ân'ın lügavî tefsirini ihmal ederek te'vilde sahih olup olmadığına bakmaksızın ahâd haberlere sarılmakla eleştirdiği grubun Ashâb-ı hadis olduğu söylenebilir. Bakınız: Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitabu'l-Makâlât*, tahkik ve değerlendirme: Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca, Yusuf Akıner, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 32-33.

²⁹ Yunus, 10/26.

âyetinde geçen *ziyâde* kelimesinden maksadın, Allah Teâlâ'ya bakmak/nazar,³⁰ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيمَ كَيْفَ خَلَقَتْ “Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, bakmazlar mı?”³¹ âyetinde geçen İbil/deve’den maksadın bulut,³² لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْعَةً “Onun doksan dokuz koyunu var.”³³ âyetinde geçen na’ceden maksadın ise kadın³⁴ olduğunu iddia etmiştir.³⁵

2. Rafıza'nın Yaklaşımı: Rafızîler, Kur’ân tefsirini hiç kimsenin görmediği masum imamdan almak gerektiğini ve Kur’ân yorumunun başka bir yol ile bilinmeyeceğini iddia eder. Onların bu prensibine göre şeriatın bütün ilkeleri masum imamdan alınır. Tureysî'ye göre onların esas amacı, dini ortadan kaldırmak ve kendi fasit te'villerini yaygınlaştırmaktır. Nitekim onların iddiasına göre كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ “Tıpkı şeytanın durumu gibi: Hani o insana “İnkâr et” der...”³⁶ âyetinde geçen şeytandan maksat Ömer, insandan maksat ise Ebû Bekir'dir. Zira Ali'ye biat etmeme işini ona işaret eden Ömer'dir.³⁷ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ “Meğer bana uyarıcı mesaj geldikten sonra, o dost bildiğim kişi bu zikirten beni saptırmış!”³⁸ âyetinde geçen zikirten maksat ise Ali'nin imamettir.³⁹

3. Batıniyye'nin Yaklaşımı: Bu fırka, lügat ve dil yoluyla Kur’ân'ın zahirî yönden bilinmesini geçersiz kılarak âyetlere batınî birtakım yorumlar getirir.⁴⁰ Batıniyye ilk bakışta birbiriyle çelişkili olduğu sanılan birtakım âyetlere sarılmıştır. Nitekim Batınîler, Hz. Lut'un evine gelen erkek suretindeki meleklerle birlikte olmak için evi kuşatan insanlarla konuşurken söylediği هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ “Şunlar kızlarım; sizin için en nezih olanı onlarla evlenmektir.”⁴¹ âyetini dil bakımından yanlış anlayarak “nasıl olur da bir peygamber zina tarizinde bulunur, zinaya çağrıda bulunması nasıl caiz olabilir?” demişlerdir. Böylece onlar sıradan insanların anlamakta aciz kaldığı bu gibi âyetlere yapışarak kendi batıl mezheplerini terviç etmeye çalışmışlardır. Batıniyye Kur’ân'ın bir zahir ve bir de batın manasının olduğunu, batıl ilmi olan te'vilin kaynağının zamanın masum imamı veya Kur’ân'ın çoğunu kendi mezhepleri doğrultusunda tefsir eden

³⁰ Bkz. Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr, et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân 'an Te'vil Âyi'l-Kurân*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1434/2013), V(11. cüz), 134-135.

³¹ Gaşiye, 88/17.

³² ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvili fi Vucûi'te'vil*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012), 1493.

³³ Sâd, 38/23.

³⁴ et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân*, 12 (23. Cüz),175.

³⁵ Tureysî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 126-127.

³⁶ Haşr, 59/16.

³⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, (Kum: Müessesetu'l-İmam el-Mehdî, 1435), II/721; Mevla Muhsin el-Feyz el-Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, thk. Seyyid Mahmud İmamîyân, (Kum: Menşûrâtu Zevî'l-Kurbâ, 1388 hş.), II/239.

³⁸ Furkan, 25/29.

³⁹ Tureysî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 127; el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, II/721; el-Feyz el-Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, II/239.

⁴⁰ Batıniyye'nin temel esaslarına dair bakınız: Ferhad Defterî, “Gazzâlî ve İsmailiyye”, çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), 526-544.

⁴¹ Hud, 11/78.

görevli dailer/propagandacılar olduğunu iddia etmiştir.⁴² Oysa yukarıdaki ayette geçen “kızlarım” ifadesi, “ümmetimin kızları” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴³

Tureysisî, Batniyye'nin İsa'nın (a.s.) Allah'ın emriyle ölüleri diriltmesi mucizesini,⁴⁴ bilmeyenlere hakkın yolunu göstermesi ve ilimle onları cehalet karanlığından kurtarması şeklinde yorumlamasını, Musa'nın (a.s.) yardığı denizin⁴⁵ ilim denizi olduğunu iddia etmesini, Âdem'in (as.) yediğı yasak ağacın⁴⁶ ise ilim ağacı olduğunu ileri sürmesini onların yaptığı bazı yanlış te'villere örnek olarak zikreder.⁴⁷

Tureysisî'ye göre her üç fırka İslam'ın başına bela olmuş ve Müslümanlar bu üç fırkadan çektiğı kadar Dehriyye ve Kur'an'ı yalanlayan Zenadika'dan çekmemiştir. Yine ona göre Müslümanlara en çok bela olan Haşviyye'dir. Ancak eleştirildiğı ve kötülendiğı için halk, Haşviyye'ye nispetle Batniyye ve Rafıza'dan daha fazla nefret etmiştir. Tureysisî'nin iddiasına göre halk tabakaları, *sünnetin* ve *cemaatin* ne olduğunu bilmediğı halde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten olduğunu iddia etmesi nedeniyle Haşviyye'ye daha fazla meyletmiştir. İnsanların onlara meyletmesinin asıl nedeni, görüşlerini, sika ve adil raviler vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyet ettiklerini iddia etmeleridir. Bu nedenle halk, bu rivâyetlere aldanmış, iddia ettikleri görüşlerini ve fasit olan mezheplerini kabul etmiştir. Çünkü avam halk bu rivâyetlerden sahih olanla olmayanı, kabul edilmesi vacip olanla olmayanı bilememektedir.⁴⁸ Bu yaklaşımıyla yukarıdaki ekolleri eleştiren Tureysisî'nin Mu'tezile'nin yönteminde karar kıldığı ve çağındaki ekollerin naslara yaklaşımlarını etüt edip Sûfiyye'nin yaklaşımında karar kılan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111)) benzediğı söylenebilir.⁴⁹

3. Ahâd Haberlere Dayalı Te'vil Yöntemini Eleştirisi

Batniyye, Rafıza ve Haşviyye'nin Ahâd haberlere dayalı Kur'an'a yaklaşımını ve onu te'vil etme yöntemini eleştiren Tureysisî, eleştirisini bu tür haberlerin Kur'an'a arzı, önde gelen sahabenin rivâyette bulunmaktan çekinmeleri ve rastgele yapılan rivâyetlere karşı çıkmaları, ancak yemin ve delil ile rivâyetleri kabul etmeleri üzerine inşa eder.

Tureysisî'ye göre Hz. Peygamber'den (s.a.v.) yapılan rivâyetleri Allah'ın kitabına arz etmek gerekir. Ona muvafık olanlar, kabul edilir, ona muhalif olanlar ise terk edilir. Onun bu konuda esas aldığı ilke, Hz. Ömer'in لا ندعُ كتابَ ربنا بقول امرأة لا ندري أصدق أم كذبت “Rabbimizin kitabını doğru

⁴² Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 127-128; Batniyye'nin âyetlerin te'viline dair görüş ve yaklaşımları için bakınız: el-Kadî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye*, thk. Ali Aslan, (İstanbul: Mektebeu'l-İrşâd, 1432/2012), 60-89; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, (Cidde: Daru'l-Minhâc, 1434/2013), 79-82; Saduddin Mes'ud b. Ömer, Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (el-Mecumatu's-Seniyye içinde), thk. Mur'î Hasan er-Reşid, (Midyât: Daru Nuri's-Sabah, 2012), 609; Avni İlhan, “Batniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-191.

⁴³ İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, 4/299.

⁴⁴ Al-i İmran 3/49.

⁴⁵ Şuara 26/63.

⁴⁶ Taha, 20/121.

⁴⁷ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 127-128; Batnîlerin bazı te'villeri için bakınız: Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Fadâihu'l-Batniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Müessesetu Daru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.), 55-58.

⁴⁸ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 128-129.

⁴⁹ el-Gazzâlî, *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, 92.

veya yalan söylediğini bilmediğimiz bir kadın için terk etmeyiz.”⁵⁰ sözüdür.⁵¹ Yine Tureysisî’ye göre şayet avam halk bazı ahâd rivâyetlerin çelişkili olduğunu anlasa ve onların akıl dışı olduğunu kavrasa onlara kulak asmaz ve onların görüşlerine itibar etmez.⁵²

Tureysisî’nin rivayetlerin Kur’ân’a arzı konusunda yararlandığı bazı deliller bulunmaktadır. Ona göre, Hz. Ali gibi önde gelen bir sahabe ancak yeminle ve delille rivâyetleri kabul etmiştir.⁵³ Yine Hz. Ömer çokça hadis rivâyetinde bulunan Ebû Hureyre’ye: “Hz. Peygamber’den çokça rivâyette bulunmaya başladın; duymadığımız şeyleri rivâyete başladın, ya bundan vaz geçersin ya da seni Devs’e sürerim.”⁵⁴ diyerek onu rivâyetten alıkoyduğu rivâyet edilmektedir. Yine Hz. Aişe’nin (r.anha) "arkasından ağlanması sebebiyle ölüye azap edilir."⁵⁵ hadisine *“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”*⁵⁶ âyetiyle karşı çıkmıştır.⁵⁷ Yine Tureysisî’ye göre Hz. Aişe, miraçtaki rü’yettullahâ dair haberi *“Gözler O’nu göremez.”*⁵⁸ âyetiyle reddetmiştir.⁵⁹

Onun değerlendirmelerine göre Hz. Peygamber’in (sav) sohbet meclisine uzun süre devam eden, hadislerini can kulağıyla dinleyen, ahvaline şahit olan dört halife ve cennetle müjdelenen diğer sahabe Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olan Ebû Hüreyre⁶⁰ gibi bazı

⁵⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Cami ‘u’t-Tirmizî* thk. Salih b. Abdülaziz, Daru’s-Selam, Riyad, 1429/2008), “Talâk”, 5 (No: 1180); Ebû Avâne Ya’kub b. İshak el-İsferayinî, *Müsnedu Ebî İshak* thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1419/1998), 3/183 (No: 4614).

⁵¹ Burada Tureysisî’nin yanı sıra bazı usulcülerin yukarıdaki formla rivâyet ettikleri haberin hatalı olduğunu, hadis kitaplarında rivâyet edilen hadisin orijinal formunun *“Biz Allah’ın kitabını ve Peygamberimizin sünnetini (sözü olduğu gibi) koruyup veya unuttuğunu bilmediğimiz bir kadın için bırakmayız. şeklinde* *أصدهت أم كذبت* yerine *أصدهت أم نسيت* biçiminde olduğunu belirtmek gerekir. İbn Kayyim, *Tehzibu’s-Sünen*, 995; Darekutnî *وسمة نبينا* ifadesinin sabit olmadığı görüşündedir. Bkz. İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Tehzibu’s-Sünen Li Ebî Davûd* thk. İsmail b. Gâzî Merhaba, Riyad, 1428 h., s. 983. 992.

⁵² Tureysisî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 131.

⁵³ Nitekim Hz. Ali (ra): “Resulullah (sav)’den bir şey duyduğumda Allah’ın dilediği kadar ondan yararlanırdım fakat ashtan biri bana hadis rivâyetinde bulunsaydı yemin etmesini isterdim, yemin etseydi kabul ederdim, Ebû Bekir bana hadis rivâyet etti ve doğru rivâyet etti.” Birbirine yakın lafızlarla rivâyet edilen hadis için bkz. Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş’as el-Ezdî, *Sünenü Ebî Davud* thk. Salih b. Abdülaziz, (Riyad: Daru’s-Selam, 1429/2008), “Vitr”, 26 (No: 1521); Ahmed b. Hanbel, *Müsned, Müsnedu’l-İmam Ahmed* thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1418/1997), I/223 (No: 56); Ebû Ya’la el-Mevsilî, *Müsned Ebî Ya’la* (Dımaşk: Daru Me’mun, 1404/1994), I/9-11.

⁵⁴ er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil* (nşr. Muhammed ‘Acâc el-Hatîb, (Dımaşk: Daru’l-Fikr, 1404/1994), 554-555.

⁵⁵ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Salih b. Abdülaziz, (Riyad: Daru’s-Selam, 1429/2008), “Cenâiz”, 32 (No: 1226); Müslim, “Cenaiz”, 6 (No: 10).

⁵⁶ Fatır, 35/18.

⁵⁷ Konuya dair bir değerlendirme için bakınız: Emin Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), 43-54.

⁵⁸ En’am, 6/103.

⁵⁹ Tureysisî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 130-131; Fakat miraç hadisesi bağlamında Mesruk (ö. 63/683 [?])’un Hz. Aişe’ye Resul-i Ekrem’in Rabbini görüp görmediğini sorduğunu, Hz. Aişe’nin de onun Hak Teâlâ’yı değil, Cibril’i gördüğünü dile getirdiğini, ancak yukarıdaki âyetten söz etmediğini ifade etmek gerekir. Bakınız: Tirmizî, “Tefsiru’l-Kur’ân”, 53 (No: 3278); yine konuya dair tartışmalar ve Hz. Aişe’nin görüşü için bakınız: İbrahim b. Muhammed el-Beycurî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983), 117-118.

⁶⁰ Tureysisî, Ebû Hureyre’nin Mekke’nin fethinden sonra Müslüman olduğunu söylese de onun hicri 628 yılında Resulullah’ın Hayber’in fethiyle meşgul olduğu sırada Medine’ye gelerek Müslüman olduğu görüşü tercih edilmiştir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hureyre” *TDV. İslam Ansiklopedisi*, 1994, İstanbul, X/160.

sahabilerden daha az hadis rivâyet etmiş ve çokça rivâyetten sakınmışlardır. Ona göre bu rivâyetlerin bir kısmı, birbiriyle çelişmekte, bir kısmı akla ters düşmekte, bir kısmı Kur'ân'ın birçok âyetini iptal etmekte ve bazıları ise icmâya aykırı düşmektedir. Şayet avam bunları bilseydi bunları rivâyet edenlere kulak vermezdi. Fakat sıradan insanlar tıpkı çobanın sesine kulak veren sürü gibidirler; zahit olduklarını iddia edenlere aldanırlar, sahih ve zayıf demeden birbiriyle çelişen rivâyetleri bile kabul ederler.⁶¹

4. Lügavî/Filolojik Tefsirinin İmkânı ve Delilleri

Tureysisî'ye göre Batniyye, Rafıza ve Haşviyye, ahâd haberleri esas alarak Kur'ân'ı yorumlar. Bu da onların Kur'ân'ın anlaşılmasız bir metin olduğuna inandıkları anlamına gelir. Hâlbuki Kur'ân lügavî/filolojik ve kendi metin bütünlüğü ve kendi iç bağlamıyla anlaşılabilir bir kitaptır. Pek çok âyet, hadis ve sahabe sözü buna delalet eder. Dolayısıyla Tureysisî ahâd eksenli rivâyet tefsir yöntemine karşı filolojik-dilsel tefsir yöntemini ön plana çıkarmaktadır. Tureysisî'nin filolojik te'vilin imkânına dair uzunca zikrettiği delillerin sadece bir kısmına yer vermekle yetineceğiz:

1. Kur'ân'dan Deliller

“*Yoksa onlar, Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!*”⁶² Tureysisî'ye göre muhatab, Allah katından olduğu gerekçesiyle hiçbir şekilde Kur'ân'da ihtilaf ve tenakuz olmadığını lafız yönüyle bilebilir. Yoksa Allah Kur'ân'ı düşünmeyi ne diye emreder? *وَأَنَّهُ لَنَتَنَبَّأَهُ بِمَا فِي صُحُفِهِمْ* “Şüphesiz bu Kur'ân âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olmasın diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.”⁶³ âyeti, Kur'ân'ın anlam ve anlatım bozukluğundan ve çelişkiden uzak olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kur'ân açık bir Arapça olduğu halde dil yönüyle nasıl bilinmemektedir? *وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ* “Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarlardı.”⁶⁴ Bu âyete göre kıyas yoluyla bilinmeyen bir şey Kur'ân'dan nasıl istinbat edilir? Yine Allah Teâlâ Kur'ân için *هُدًى لِلنَّاسِ* “...İnsanlara rehber olarak Kur'ân'ı...”⁶⁵ “müttakiler için rehber olarak...”⁶⁶ buyurmaktadır. Asla metin içi anlaşılmasız bir kitap, nasıl hidayet rehberi olabilir? Hak Teâlâ *عَايَا النَّاسِ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا* “Ey insanlar! Şüphesiz size rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.”⁶⁷ buyurmaktadır. Buna göre kendi başına bir şeye delalet etmeyen ve lafzından bir şey anlaşılmasız bir metin nasıl burhan ve mübin/apaçık olabilir? Burhan; başka başka bir şeye delalet eden şeydir, nur da kendisiyle başka varlıkların görüldüğü şeydir. Bir varlığa delalet etmeyen bir şey, nasıl burhan olarak adlandırılır, kendisiyle başka bir varlık görülmeyen bir şey nasıl nur olabilir? Şayet bu grupların iddia ettikleri gibi Kur'ân kendi başına

⁶¹ Tureysisî, *Mütşâbihu'l-Kur'ân*, 131.

⁶² Nisa, 4/82.

⁶³ Şuara, 26/192-195.

⁶⁴ Nisa, 4/83.

⁶⁵ Bakara, 2/185.

⁶⁶ Bakara, 2/2.

⁶⁷ Nisa, 4/174.

anlaşılmayacak kadar problemlili olsaydı Allah onu burhan ve nur olarak adlandırmazdı. Hâlbuki âyette “Bilesiniz ki hidayetime uyan artık ne sapor ne de bedbaht olur. Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşşederiz.”⁶⁸ buyrulmaktadır. Bilinmeyen ve anlaşılmayan bir kitabın gösterdiği yola nasıl uyulur? Onların iddiasına göre Kur’ân’a değil, müfessirin yorumuna uymak gerekir. Çünkü bu durumda Kur’ân değil, müfessirin sözü, hidayete erdirmiş olur.⁶⁹

2. Sünnetten Deliller

Tureysisî, “...Benim hadislerimden size şey bir gelirse Allah’ın kitabını okuyun ve onunla karşılaştırın; Allah’ın kitabına muvafık olanları ben söylemişimdir, Allah’ın kitabına muvafık olmayanları ben söylememişimdir.”⁷⁰ hadisi ile Kur’ân’ın anlaşılmasında İ’râbın rolünü⁷¹ vurgulayan *أعربوا القرآن* “Kur’ân’ı İ’râb ediniz.”⁷² hadisinden hareketle bilinmeyen bir kitaba Hz. Peygamber (sav)’in sözlerinin nasıl arz edilebileceğini ve metin içi anlaşılmayan bir kelamın nasıl İ’râb/tefsir edileceğini sorar.⁷³

Yine o, Hz. Peygamber’in (sav), “Aranızda, kendisine yapıştığınız sürece sapmayacağınız iki şey bıraktım: Allah’ın kitabı ve sünnetim.”⁷⁴ hadisini zikrederek kendi başına anlaşılmayan Kur’ân’a nasıl temessük edileceğini sorar. Yine Ali b. Ebi Talib’in rivâyet ettiği uzunca bir hadiste Hz. Peygamber (sav) üç defa: “Fitneler olacaktır” buyurdu, Hz. Ali: “Ey Allah’ın Resulü! Çıkış yolu nedir? diye sordum. Dedi ki: “Allah’ın kitabı. Onda sizden öncekilerin bilgileri ve sizden sonrakilerin haberleri ve aranızdaki anlaşmazlıkların hükmü vardır...”⁷⁵ Tureysisî’ye göre Kur’ân’ın yüceltilmesine dair bu ve benzeri hadisler ona müracaat etmeyi ve hadisleri ona arz etmeyi emreder.⁷⁶

⁶⁸ Taha, 20/123-124.

⁶⁹ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur’ân*, 133-134.

⁷⁰ Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr* thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1995), 12/316 (Hadis No: 13224); yine o, *أعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته*, yine o, “Hadisimi kitaba arz edin; ona muvafık olan bendendir ve ben söylemişimdir.” Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, II/97 (No: 1429). Beyhakî ise hadisi *أعرضوا علي كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله* ve *ما جاءكم عني فأعرضوه علي كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما جاءكم عني فأعرضوه علي كتاب الله فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله* şeklinde arz eder; şayet ona uygunsuz ben söylemişimdir, ona muhalif olanları da ben söylememişimdir.” Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Bayhakî, *Ma’rifetu’s-Sünen ve’l-Âsâr*, thk. Abdulmunim Ahmed el-Kalacî, (Dimâşk-Kahire: Daru Kuteybe-Daru’l-Va’yi, 1412/1991), I/8 (No: 6).

⁷¹ Kur’ân anlaşılmasında İ’râbın rolü için bakınız: Emrullah Ülgen, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İ’râb’ın Rolü*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015) 354-421.

⁷² Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisaburî, *el-Müstedrak ‘Ala’l-Sahihayn*, hzr. Yusuf Abdurrahman el-Mar’aşlî, (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, ts.), 2/439.

⁷³ Tureysisî, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, 133; ayrıca bakınız: Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, (Ankara: Araştırma Yayınları), 2013, 144.

⁷⁴ Benzer lafızlarla rivâyet edilen hadis için bakınız: Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Hecâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Salih b. Abdülaziz, (Riyad: Daru’s-Selam, 1429/2008), “Hacc”, 19 (No: 147); Tirmizî, “Kitabu’l-Menâkıb”, 32 (No: 3786); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Salih b. Abdülaziz, (Riyad: Daru’s-Selam, 1429/2008), “Kitâbu’l-Menâsik”, 85 (No: 3074); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/114 (No: 11561); Nisâburî, *el-Müsderek*, I/93.

⁷⁵ Tirmizî, “Fadâilu’l-Kur’ân”, 14 (No: 2906); Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, II/210-211.

⁷⁶ Tureysisî, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, 134-135.

3. Sahabe Kavlından Deliller

Tureysisî, pek çok sahabe, Kur'an'a başvurmayı, onunla amel etmeyi ve anlamının anlaşılması için Arap dili filolojisine müracaat etmeyi teşvik ettiğini söyler. Nitekim İbn Abbas: "Sizden biriniz Kur'an'ı okur da tefsirini bilmezse onu Arap şiirinde arasın çünkü şiir, Arab'ın divanıdır."⁷⁷ demiştir. Yine İbn Mes'ud: أعرابوا عربي Kur'an'ı i'rab ediniz/Arap dilindeki kök anlamlarını inceleyiniz. Çünkü o Arapça'dır."⁷⁸ demiş, Zührî de: "İnsanlar Arapça bilmedikleri için pek çok Kur'an te'vilinde hata etmiştir." der. Tureysisî, Nafi b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) İbn Abbas'a âyetlerin manalarını sorduğunu ve onun da şiirlerle verdiği çeşitli cevapları uzunca anlatır.⁷⁹

Tureysisî'ye göre her üç grubun görüşlerinin fasit olduğuna delalet eden hususun, müfessirin Kur'an'ı tefsir eden görüşü ister peygamber cihetiyle, ister masum imam cihetiyle olsun Arap lügati dışında olmamasıdır. Böyle olunca o, ya peygamberin sözünü anlama konusunda başka bir tefsire ihtiyaç duyar, bu da sonu olmayan tefsirlere yol açar ya da filolojik yolla kelimenin konulduğu anlama, ıstılaha ve kullanıma göre âyetin manasını anlar. Binaenaleyh Kur'an'ın filolojik yol ve yöntemle bilinmesi gereklidir.⁸⁰ Nitekim Nafi b. el-Ezrak, İbn Abbas'a gelerek Kur'an'da geçen garip lafızların manalarını sormuş, o da her biri için Cahiliye dönemi Arap şiirleriyle ona cevap vermiştir.⁸¹

Tureysisî burada iki hususa dikkat çeker:

a. Bilinmeyen bir vecihle bize hitap edilmesi, açık bir karine olmadan lügate zahirin dışında anlam verilmesi ve beyan olmaksızın lügatten bir şeyin murat edilmesi caiz değildir. Çünkü bütün bunlar, kelamı muhataba faydalı olmaktan çıkarır, kelamı faydalı olmaktan çıkarmak da onu kelam olmaktan çıkarır.⁸²

b. Şayet nübüvvet asrında Kur'an'ı tekzip eden mülhitler, bu üç ekolün Kur'an'ın bilinmez ve anlaşılmasız bir kitap olduğu yolundaki görüşlerini bilselerdi bunu takdirle karşılar ve bunu Kur'an'ı iptal etme ve tekzip etme konusunda en büyük delil kabul ederek şöyle derlerdi: "Kendi başına anlaşılmasız bir kitaba muaraza etmeye nasıl çağrılabilir, anlaşılmasız bir kitapla bir benzerini getirme konusunda nasıl meydan okunabilir ve hiçbir şeyi malum olmayan bir kitap nasıl apaçık bir Arapça olabilir?"⁸³

⁷⁷ Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdulali Abdulhamid Hamid, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 3/212 (No: 1560); a.mlf. *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/407 (No: 21124); İbn Abbas'ın bu sözü من القرآن فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب "Size Kur'an'dan bir şey gizli kalırsa onu şiirde arayınız. Zira şiir Arab'ın divanıdır." şeklinde de rivâyet edilmiştir. Bkz. en-Nisâburî, *el-Müstedrak*, II/499.

⁷⁸ Ebu'l-Kasım Ahmed b. Süleyman et-Taberanî, *el-Mu'cnu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdumecid es-Selefi, (Kahire: Mektebeu İbn Teymiyye, 1415/1995), 9/150 (No: 8686); İbn Ebî Şeybe Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ârî'ye yazdığı mektupta bunu yazdığını söyler. Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, (Cidde: Daru'l-Kible, Dimaşk: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an, 1427/2006), 15/433 (No: 30534).

⁷⁹ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 136-139; es-Suyutî, Celeleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, (Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1416/1996), 1/373-416.

⁸⁰ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 139.

⁸¹ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 136-139; es-Suyutî, *el-İtkân*, I/373-416.

⁸² Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 139.

⁸³ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 139-140.

4. İcmâdan Deliller

Ümmet, sahabe asrından günümüze kadar filolojik olarak Kur'ân lafızlarıyla istidlalde bulunmuşlardır. Kelamcılar, fakihler ve mezhep imamları dinî meselelerde Kur'ân lafızlarıyla ve filolojik yolla deliller dile getirmiş, bununla hasımlarının görüşlerine karşı çıkmış ve dil yoluyla onların delillerini çürütmeye çalışmışlardır. Yine rivâyet tefsir yöntemini takip ettiği halde pek çok müfessir, yorumlarında filolojik yöntem ve Arap şiirine başvurmuştur. Tureysisî'ye göre bu da ümmetin Kur'ân'ın manalarını anlamada dile başvurma hususunda icmâ ettiklerini ve Kur'ân'ı anlama yolunun filolojik olduğunu gösterir.⁸⁴

5. Kur'ân'ı Anlamada Aklın Rolü

Bilindiği gibi dinî hükümlerin temel kaynağı olan Kur'ân'da insanı insan yapan, onun davranışlarını anlamlı kılan ve ilâhî emir ve yasaklar karşısında onun yükümlülük altına girmesini sağlayan akla büyük değer verilir. Kur'ân'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde toplam kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçer.⁸⁵ Kur'ân'da akletmenin, doğru düşünme biçimini ifade ettiği, aklın da "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi"⁸⁶ şeklinde tarif edildiği söylenebilir.⁸⁷ Genelde Mu'tezile'nin önemle atıfta bulunduğu aklın, nassların anlaşılmasında önemli rolü vardır. Zira itizâlî düşüncede dini epistemolojinin kaynağı konusunda akıl-nakil alan ayırımı yapılarak aklın alanına giren konularda sem'î konular akla tabi kılınmıştır. Dolayısıyla nakil, akılla mutabakat sağladığı takdirde delil olarak alınabilir. Her ikisi arasında mutabakat bulunmazsa o zaman naklin mutlaka akla uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerekir.⁸⁸

Tureysisî iktisabî/kesbe dayalı bilgileri, başka bir ifadeyle Kur'ân ve akıl ile anlaşılacak konuları üç kısma ayırır:

1. Aklın delilleriyle bilinip şeriat cihetiyle bilinmeyenler.
2. Şeriat cihetiyle bilinip akıl cihetiyle bilinmeyenler.
3. Her ikisiyle de bilinebilenler.

Sadece akıl ile bilinen bilgiler

Tureysisî'ye göre sadece akıl cihetiyle elde edilen ilim, mükellef için hâsıl olmadığı sürece onun Peygamber tarafından getirilen şeriatı anlaması mümkün olmayan ve bu ilmin kendisiyle tamamlandığı her bilgidir. Cisimlerin hadis oluşu, kadir, âlim, hayy, kadîm, ganî, hiçbir varlığa benzemeyen, sadece hüsün işleyip kabih işlemesi caiz olmayan bir muhdisin olduğu dair bilgi bu türe girer. Binaenaleyh mükellef, bunları bildiği zaman Zat-ı barî'nin mucizeyi sadece

⁸⁴ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 140-141.

⁸⁵ Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1414/1994), 594-595.

⁸⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/228.

⁸⁷ Aklın tanımı ve işlevine dair bakınız: er-Rağîb el-İsfâhânî, *Müfradâtü Elfâzi'l-Kurân*, (Dimaşk: Daru'l-Kalem, Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1433/2011), 577-578; el-Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Hüseynî, *Kitabu't-Ta'rifât* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî, (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1428/2007), 228.

⁸⁸ Bakınız. Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2016), 118; Süleyman Narol, *Mezhepî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 173. Bkz. Hamid Aryan, "Kur'an Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi", çev. Naim Döner, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/ 2, (Temmuz 2015), 851 vd.

Peygamber'i tasdik etmek maksadıyla izhar ettiğini ve insanlara, din konusundaki maslahatlarını öğretmek üzere onu gönderdiğini bilmesi sahih olur ve bu durumda şeriatın marifeti mümkün olur. Mükellefin buna dair bilgileri hâsıl olmazsa Allah'ın, mucizeyi bir yalancıya indirmesinden, onun verdiği haberlerin yalan olduğundan, emirlerinin batıl olduğundan ve din konusunda hiçbir şeye güven olamayacağından emin olamaz.⁸⁹

Şeriat ile bilinen bilgiler

Tureysisî sadece şeriat cihetiyle bilinen bilgileri *emirler* ve *haberler* olmak üzere ikiye ayırır: Emirler; aklın alanı olmayan ibadet, ahkâm ve yasaklara ilişkin şer'î işlerdir. Bunlar da üç türdür: Birincisi hüküm, ikincisi bir illet ve sebep dolayısıyla hükme müteallik olanlar, üçüncüsü ise hükme delalet edenler. Yine ona göre Kur'ân'ın içerdiği geçmiş ve geleceğe dair haberler, akıl tarafından bilinmemektedir.⁹⁰

Hem şeriat hem akıl ile bilinen bilgiler

Tuyesisî hem akıl hem de şeriat tarafından bilinebilenlere zulmün kabih ve çirkin oluşunu, emaneti sahibine geri vermenin güzel oluşunu, Allah Teâlâ'nın görülmesinin ve idrak edilmesinin caiz olmayışını örnek verir.⁹¹ Onun Allah'ın görülmesini ve idrak edilmesini *caiz değildir* şeklinde Allah hakkında zorunluluk ifade eden bir formla dile getirmesi salt itizâlî görüşte oluşunu vurgulamaya matuf olduğu söylenebilir.

Binaenaleyh ona göre akla muhalif bir şeyin Kur'ân'da varit olması caiz değildir. Her ne kadar zahiren akla aykırı olduğu izlenimi uyandıran bir husus Kur'ân'da varsa bunu akla uygun bir şekilde te'vil etmek gerekir. Zira akla ve delillerine olasılıklar müdahil olmaz, fakat kelama/söze ise ihtimal/ler müdahil olur.⁹² Onun bu değerlendirmesi Mu'tezile'nin nasları anlamada akla yüklediği aşırı misyon ve değerden kaynaklandığını ifade etmek gerekir.

Tuyesisî'ye göre akıl ile bilinen hususların Kur'ân-ı Kerim'de geçmesi, onu tekit etmek ve onun üzerinde düşünmeye teşvik etmek içindir. Buna göre nass ve akılla bilinip bilinmemesi açısından Kur'ân'daki konular dört kısma ayrılmaktadır:

1. Tevhit ve buna benzer konular akliyatıdır. Bunların Kur'ân'da geçmesi akli tekit eder ve anlamaya teşvik eder.
2. Rü'yetullahı, zulmün çirkin oluşunu nefyeden ve bunlara benzer konular. Bu gibi konular, hem Kur'ân hem de akıl ile bilinir.
3. Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberler. Bunlar, sadece Kur'ân ile bilinir.
4. Şer'iyât/Şerî' konular. Bunlar da bir önceki madde gibi akıl ile değil, Kur'ân ile bilinir.⁹³

6. Doğru Te'vili Hatalı Tevilden Ayıran İlkeler

Tuyesisî doğru te'vili yanlış te'vilden ayıran ilkeleri lafız ve manaya dönük olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre lafzın, dil veya şerait yahut örf açısından manayı taşımaya elverişli olması gerekir. Kur'ân lafzı Arapça'dır, nitekim Allah Teâlâ *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* "Onu, açık bir Arapça indirmiştir."⁹⁴ buyurmaktadır. Tureysisî, Allah'ın bilinmeyen bir vecihle hitap etmesinin ve bir delil olmadan

⁸⁹ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 146-147.

⁹⁰ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 147.

⁹¹ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 147.

⁹² Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 147.

⁹³ Tureysisî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 148.

⁹⁴ Şuara, 26/195.

hitabı ile vaz' ettiği anlamın dışında bir anlamı irade etmesinin caiz olmadığını, dolayısıyla muhtelif te'villeri lügate arz etmek gerektiğini ifade eder. Buna göre şayet lafız lugavî ise lügat cihetiyle veya şerî' ise şeriat cihetiyle yahut örfî ise örf cihetiyle o manayı taşıyorsa böyle bir te'vil geçersiz kılınır. Bu temellendirmeye *لَلَّذِي نَزَّلْنَا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةً* "Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır."⁹⁵ *فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحُرْ* "Şimdi sen rabb'in için namaz kıl ve kurban kes!"⁹⁶ âyetlerini örnek veren Tureysisî, şu değerlendirmelerde bulunur:

"Bazıları (Haşviyye), âyette geçen ziyadenin rü'yet ve nahrın da namazda elleri boğaz hizasına kaldırma olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki bu yorumu lügate arz ettiğimiz zaman bunun caiz olmadığını görürüz. Zira hiçbir dil bilgini, ziyadenin rü'yet manasına, nahrın da namazda elleri kaldırma manasına geldiğini kabul etmez. Dolayısıyla onların her iki âyete dair yorumlarını ve buna benzer te'villerini ilga etmek gerekir."⁹⁷

Tureysisî'ye göre şayet lafız, muhtemel manayı taşır, mana da lafza uygun düşerse bu durumda te'vilin doğru veya fasit oluşunu öğrenmek için mana açısından temel ilkelere başvurulur. Bu ilkler, mananın tamamının veya bir kısmının fasit olduğuna hükmederse te'vil düşürülür, sıhhatine hükmederse olduğu gibi sabit bırakılır. Tureysisî'ye göre te'vilde anlamın doğruluğunu sağlayan temel ilkeler akıl, Kitap/Kur'ân, sünnet ve icmâ'dır.

1. Akıl: Daha önce de ifade edildiği üzere genelde Mu'tezile'nin özeld de Tureysisî'nin nassların anlaşılmasında akla büyük bir kıymet atfettiği açıktır. Nitekim Tureysisî'nin, nassların doğru te'vil edilmesinde akıl prensibini kitap, sünnet ve icmâdan önce zikretmesinin buna işarete ettiği söylenebilir.

Aklî Manalar: Tureysisî'ye göre akıl ile bilinen manalar olduğu gibi akıl ile bilinmeyen manalar da vardır. Bu nedenle ihtilafî te'villerin ve lafzın muhtemel olduğu manaların akliyyatan mı yoksa şerîyyattan mı olduğuna iyice bakmak gerekir.

Buna göre aklın, lafzın muhtemel manalarından fasit olduklarına hükmettiği te'viller atılmalı, sahih olduklarına hükmettikleri ise sabit olarak bırakılmalıdır. O, buna şu âyeti örnek verir: *وَأَنَّ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا* "Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir; O, ne bir eş edinmiştir ne de çocuk."⁹⁸ Onun izahına göre âyette geçen *ced* kelimesi lügatte dede, baht ve azamet gibi manalara gelir.⁹⁹ Bu manaları akla arz ettiğimiz zaman akıl, kadim zat olması bakımından Allah için *ceddin* dede manasına gelişinin fasit olduğuna hükmeder. Çünkü bu, mahlûklara ait sıfatlardandır. Fakat azamet ve celal¹⁰⁰ hem akıl hem de şeriat açısından Allah Teâlâ için geçerli manadır ve O'nu tazim etmek de zorunludur. Öyleyse âyette geçen *ced* kelimesine Allah'ın şanı ve azameti anlamının verilmesi sahih, dede manasının verilmesi ise yanlıştır.¹⁰¹

Şerî' manalar: Tureysisî'ye göre akıl açısından şerî' emirler üç kısma ayrılır.

⁹⁵ Yunus, 10/26.

⁹⁶ Kevser, 108/2.

⁹⁷ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 149.

⁹⁸ Cin, 72/3.

⁹⁹ Bkz. Firuzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 198.

¹⁰⁰ Bkz. el-Alusî, *Evzahu'l-Me'ânî fi Tehzibi Tefsiri Ruhu'l-Me'ânî*, tehzib: Muhsin Abdulhamid, (Amman: Daru'l-Feth, 1436/2015), V/320; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir* thk. Abdurrahman Umeyra, (Masura: Daru'l-Vefâ, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1435/2014)V/403.

¹⁰¹ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 150.

1. Aklın hüsün/güzel gördüğü şeyler. Doğruluk ve adalet gibi.
2. Aklın kubuh/çirkin gördüğü işler. Yalan ve zulüm gibi.
3. Aklın ne iyi ve ne de çirkin gördüğü işler. Bunların bazı durumlarda iyi ve güzel olması caiz, bazı hallerde ise bir açıdan hüsün, başka bir açıdan ise kabih, bir illetten dolayı güzel, başka bir illetten dolayı ise kabih olması caiz olan şeylerdir.

Doğal olarak Mu'tezilî bir müfessir olan Tureysisî, değerlendirmelerinde akli önceler ve akılla mutabakatı bulunmayan âyetleri akla uygun bir şekilde yorumlayarak onun hakemliğine başvurur. Ona göre Kur'ân'daki haberler de tıpkı emirler gibidir. Çünkü aklın, bazı haberlerin doğru olduğuna, kimi haberlerin ise yalan olduğuna hükmetmesi, yine bir kısım haberlerin ise doğru veya yanlış olduğuna hükmetmesi caizdir. Dolayısıyla Kur'ân'da aklın doğru veya yanlış olduğuna hükmettiği haberlere aykırı bir şeyin geçmesi caiz değildir. Çünkü akıl bakımından kabih olan bir emrin ve akıl bakımından hasen olmayan bir neyhin Kur'ân'da yer alması caiz değildir. Kur'ân'da bazı hallerde hasen, bazı hallerde kabih olan veya bir delilden dolayı çirkin ve başka bir delilden dolayı hasen olan şeylere dair bazen emrin ve bazen de nehyin geçmesi, bir vakitte emredilen bir hususun başka bir vakitte nehyedilmesinin geçmesi caizdir. Çünkü bu gibi hususların kubhu ve hüsnü, illetlere ve sebeplere bağlıdır. Buna namazı örnek veren Tureysisî, şari' bir vakitte namazı emrederken başka bir vakitte (kerahet vakti) ise nehyeder, temiz olana namazı emrederken, temiz olmayanı (hayızlı vb.) ise namazı kılmaktan nehyeder.¹⁰² değerlendirmesinde bulunur.

2. Kitap: Tureysisî, doğru te'vili yanlış tevilden ayıran ölçülerden birinin de Kur'ân olduğunu söyler. Ona göre âyetin doğru te'vilini elde etmek için üç yolla Kur'ân'a başvurulur:

1. Lafız, hakkında ihtilaf edilen manaya muhtemel olabilir. Bu durumda Kur'ân'dan hakkında ihtilaf olmayan bir âyetle bu mananın caiz olduğuna dair istidlal edilir. Tureysisî, buna *وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ "Sana ruh hakkında soru sorarlar."*¹⁰³ âyetini örnek verir. Bu âyette ruh ile neyin kast edildiğine dair görüş ayrılığı ortaya çıkmış, bir kısım âlimler bununla Kur'ân'ın kast edildiğini, başka bir grup ise bununla insanlara canlılık veren ruhun murat edildiğini, yine diğer bir grup ise bundan maksadın Cebrail (as.) olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁴ Tureysisî'nin izahına göre Kur'ân'ın ruh olarak adlandırılmayacağını söyleyenlere karşı *وَكَذَلِكَ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ "İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'ân) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun."*¹⁰⁵ âyetiyle delil getirilebilir. Zira bu âyette Kur'ân'a ruh denilebileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁶

2. Mücmel olan bir âyet, onun tebyin ve tefsir eden başka bir âyetle tefsir edilir. Tureysisî, *إِنَّ الْأَبْرَارَ يَنْشَأُ وَيُعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ "O, dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır."*¹⁰⁷ âyetinin *لَقَدْ نَعِمْنَا وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ "Buna göre kuşkusuz erdemliler cennette olacaklar; Kötüler ise kesinlikle cehennemde"*

¹⁰² Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 151.

¹⁰³ İsrâ, 17/85.

¹⁰⁴ Âyette geçen ruh ile neyin kastedildiğine dair bakınız: İsfahânî, *Müfredât*, 269; Neseî, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakiku't-Te'vil* thk. Yusuf Ali Bedevî- Muhyiddin Dîb Mısto, Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1426/20II/274-275; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 351-352.

¹⁰⁵ Şura, 42/52.

¹⁰⁶ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 152.

¹⁰⁷ Maide, 5/18; Fetih, 48/14.

gireceklerdir.”¹⁰⁸ âyetleriyle tefsir edilmesini mücmel bir âyetin müfesser âyetle tefsir edilmesine örnek verir.¹⁰⁹

3. Birkaç manaya muhtemel olan mücmel bir âyete verilen manaların bir kısmının fasit, diğerlerinin ise sahih olduğu ve fasit olan manaların başka âyetlerle çeliştiğine dair diğer âyetlerle delil getirilir. Tureysisî bu maddeye aşağıdaki âyetleri örnek vererek şöyle izah eder: *“İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.”*¹¹⁰ âyeti, herkese hitap etmesi muhtemel olduğu gibi, bu âyetten önce *“وَيقُولُ الْإِنْسَانُ “إنسان، “Ben öldükten bir süre sonra sahiden yeniden hayata döndürülecek miyim?”* diyor.”¹¹¹ *“Rabbine andolsun ki onları muhakkak şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız; sonra onları cehennemin çevresinde diz üstü çökmüş vaziyette hazır tutacağız.”*¹¹² şeklinde hakkında bilgi verilen inkârcıları kast edilmesi de muhtemeldir. Meryem 19/71. âyetle herkesin cehenneme girmesinin kastedilmesi, *إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَوْمُ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْ وَرَدْنَا الْمُحْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرَدًّا*¹¹³ *“Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar. Onlar cehennemin uğultusunu işitmezler.”*¹¹³ *“Gün gelecek, takvâ sahiplerini seçkin konuklar olarak Rahmân’ın huzurunda toplayacağız; Günahkârları da suya götürülen sürü gibi cehenneme süreceğiz.”*¹¹⁴ gibi âyetlere aykırıdır. Dolayısıyla bu âyetler delil getirilerek Meryem 19/71. âyetin herkese hitap ettiği ve herkesin cehenneme gireceği şeklinde verilen mananın yanlış olduğu ortaya çıkar.¹¹⁵

4. Lafız manaya muhtemel olup âyetin öncesi veya sonrası itibara alınarak te’vil edilir. Buna göre âyetten önce ve âyetten sonra zikredilen olay ve kıssa, mananın sıhhatini gerektirirse mananın sahih, fasit olduğunu gerektirirse fasit olduğuna hükmedilir. Tureysisî buna şu olayı örnek verir: Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) Medine’de hutbe okurken: *“Siz Allah Teâlâ’nın hakkında Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahali Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.”*¹¹⁶ buyurduğu karye halkınız” dedi. Ayağa kalkan Ebû Muhammed el-Karî: *“Ondan sonraki âyeti de oku.”* dedi. Abdülmelik: *“وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ* *“Oysa onlara kendi içlerinden bir peygamber de gelmişti. Ama onu yalancılıkla suçladılar, bu yüzden de haksızlıklarını sürdürürken azap onları yakalayiverdi.”*¹¹⁷ âyetini okudu. Bunun üzerine Ebû Muhammed: *“İşte siz de bu âyetin ehlisiniz.”* dedi ve ikinci âyeti önceki âyete ilave edince Abdülmelik’in görüşünün ve istişhadının yanlışlığını beyan etmiş oldu.¹¹⁸

¹⁰⁸ İnfitar, 82/13-14.

¹⁰⁹ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, 152.

¹¹⁰ Meryem, 19/71.

¹¹¹ Meryem, 19/66.

¹¹² Meryem, 19/68.

¹¹³ Enbiya, 21/101-102.

¹¹⁴ Meryem, 19/85-86.

¹¹⁵ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, 152.

¹¹⁶ Nahl, 16/112.

¹¹⁷ Nahl, 16/113.

¹¹⁸ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, s. 152.

3. Sünnet: Tureysisî, “âyetlerin sünnete arz edilmesine gelince,” diyor, “mütevâtir olarak varit olan ve sıhhati konusunda ittifak edilen her sünnete başvurmak ve âyet te’villerini bunlara arz etmek vaciptir. Buna göre te’vili fasit olduğuna hükmedilenler düşürülür, sahih olduğuna hükmedilenler ise sabit olarak bırakılır. Tureysisî’ye göre وَوَرِثَ سُلَيْمٌ دَاوُدَ “Süleyman Dâvûd’a varis oldu.”¹¹⁹ âyeti buna örnek verilebilir. Âyette geçen mirasın mal olma ihtimali olduğu gibi ilim ve nübüvvet olması da muhtemeldir.¹²⁰ Ancak âyeti sünnete arz ettiğimizde Hz. Peygamber’in (sav): مَا تَرَكَاهُ صَدَقَةٌ: إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ, “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız, geriye bıraktığımız şeyler, sadakadır.”¹²¹ şeklinde buyurduğunu görürüz. Böylece âyetle malın miras bırakıldığı şeklindeki mananın fasit olduğuna ve miras ile ilim ve nübüvvetin murat edildiğine hükmederiz.¹²²

Tureysisî, yakîn bilgi/ilim ifade etmediği gerekçesiyle ahâd hadislerin itikat konusunda dikkate alınmayacağını, ancak ahâd haberleri kabul edenlerin yanında bunların kesin bilgi ifade ettiğini söyler. Ona göre şayet ahâd haber sahih bir şekilde rivâyet edilmişse âyetin anlamı için ahâd habere müracaat etmek ve ahâd haberi kabul etmek caizdir. Yine mücmel olan âyeti beyan etmek, umûm ifade eden âyeti tahsis etmek için de ahâd haberlere müracaat etmek caizdir. Zira bütün bu hususlarda ahâd haberler kabul edilir.¹²³ Fakat Şinkîfî (ö. 1354/1935) kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle kelimcülerin ahâd haberlerin akaid konusunda delil olamayacağı yönündeki görüşlerine karşı çıkarak sağlam senetlerle Hz. Peygamber’den (sav) rivâyet edilen ahâd haberlerin hem usûl hem de fûru konularında kabul edileceğini ve ahâd haberlerle Allah’ın sıfatları gibi akaide dair konuların sabit olmayacağı yönündeki iddialarının batıl olup itimat edilmeyeceğini ifade eder.¹²⁴

4. İcmâ: Bilindiği gibi genelde icmâ; Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra bir mesele hususunda bütün Müslüman müçtehitlerin şerî’-dinî bir konuda görüş birliğine varmaları şeklinde tanımlanır.¹²⁵ Tureysisî, Kur’ân’ın doğru yorumlanması için öngördüğü ölçülerden birisi de âyetlerin icmaya arz edilmesidir. Ona göre Kur’ân’ı icmâyâ aykırı bir şekilde tefsir etmek caiz değildir ve icmâyâ muhalif olan her te’vil de batıldır. Yine onun izahına göre te’villerin icmâyâ arzı dört şekilde gerçekleşir:

1. İcmânın sahih olduğuna hükmettiği te’viller: Bu tür te’viller sahihtir. Tureysisî, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ “O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”¹²⁶ âyetini buna

¹¹⁹ Naml, 27/16.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 955; İbn Kesîr, *Tefsiru İbn Kesîr*, VI/172.

¹²¹ Malik b. Enes, *Muvatta’ İmam Malik*, thk. Abdulvahhab Abdullatif, (Kahire: Vezaru’l-Evkâf, 1414/1994), 323 (No: 726); et-Taberanî, Ebû’l-Kasım Süleyman, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, (Kahire: Daru’l-Haremeyn, 1415/1995), V/25 (No: 4578). Ahmed b. Hanbel hadisi وَوَرِثَ سُلَيْمٌ دَاوُدَ إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكَاهُ صَدَقَةٌ غَامِبِي، وَتَفَقَّهَ نِسَائِي صَدَقَةٌ: *Müsnedu’l-İmam Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1418/1997), 16/47 (No: 9972).

¹²² Tureysisî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 153.

¹²³ Tureysisî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 153.

¹²⁴ eş-Şinkîfî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar, *Müzekkira fi Usûli’l-Fikh*, (İskenderiyye: Daru’l-İtkân, ts.), 117.

¹²⁵ Bkz. Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tursî, *el-Mustasfa nim İlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Dimaşk-Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1433/2012), I/325; eş-Şa’rânî, Ebdulvahhab, *Minhâcu’l-vusûl İlâ ilmi’l-Usûl*, thk. Yusuf Rıdvân el-Kurd, (Amman: Daru’l-Feth, 1434/2013), 494; Hallâf, Abdulvahhab, *’İlmu Usûli’l-Fikh*, (Kahire: Daru’l-Hadîs, 1423/2003), 50.

¹²⁶ Şura, 42/11.

örnek verir. Bu âyet Allah Teâlâ'nın bir şebihî/benzeri olmadığı şeklinde tefsir edilmiştir. Bu tefsir, icmâya arz edildiğinde onun bir şebihî olmadığına dair icmânın vaki olduğu görülecektir.¹²⁷

2. İcmânın fasit olduğuna hükmettiği te'viller: Bunlar, geçersizdir. Bu tür tevilleri ilga etmek vaciptir. Tureysisî, buna, *وَاللَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّمَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا*, “*Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir; O, ne bir eş edinmiştir ne de çocuk.*”¹²⁸ âyetini örnek verir. Çünkü âyette geçen *ced* kelimesinin lügat bakımından dede anlamına gelmesi muhtemeldir. Fakat bu te'vil, icmaya arz edildiği vakit, bunun fasit olduğuna hükmedilir. Zira ümmet arasında Hak Teâlâ'nın babasının ve dedesinin olmadığı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.¹²⁹ Fakat hem akıl hem de şeriat bakımından Allah Teâlâ için *ceddin* azamet ve *celal* anlamına gelmesi geçerli bir manadır.¹³⁰ Öyleyse âyette geçen *ced* kelimesine Allah'ın şanı ve azameti anlamının verilmesi sahihtir.¹³¹

3. İcmânın, her iki manayı caiz gördüğü te'viller: Tureysisî *وَالْمَطْلَقَاتُ يَرْتَضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* “*Boşanan kadınlar kendi başlarına üç kur' süresince beklerler.*”¹³² âyetini buna örnek verir. Zira dil bakımından *kur'* kelimesi hem hayız hem de temizlik manasına gelebilir.¹³³ İcmâ, her iki manayı da caiz görüp birisini sahih ötekini ise geçersiz görmez.¹³⁴

4. İcmânın bir kısım manaları caiz, bir kısım manaları ise caiz görmediği te'viller: Tureysisî, buna, *اللَّهُ الصَّمَدُ* “*Allah sameddir.*”¹³⁵ âyetini örnek verir. Âyette geçen *samed* kelimesi lügat açısından içi boş¹³⁶ ve ihtiyaç anında kendisine dayanan ve başkasına muhtaç olmayan seyyid¹³⁷ manalarına gelmesi muhtemeldir. Fakat icmâ Allah Teâlâ'nın her şeyin kendisine muhtaç olup başkasına muhtaç olmadığını vacip kılar ve *Samed'in* içi boş manasına geldiğini caiz görmez. Dolayısıyla icmâ Hak Teâlâ için böyle bir anlamı caiz görmediğine ve onun *Samed* olduğunu vacip kıldığına göre icmânın vacip kılıp caiz görmediğini öncelemek gerekli hale gelir.¹³⁸

Sonuç

Tabâkât kitaplarında, Mu'tezilî bir âlim olan Rüknuddin Ebû Tahir et-Tureysisî'ye ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Müellifin kimliğine dair bilgiler günümüze ulaşan *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinin farklı nüshalarındaki kayıtlardan elde edilmiştir. Eseri tahkik eden Abdurrahman es-Sâlimî, Tureysisî'nin yaşadığı çağa ilişkin üç varsayım ileri sürmüş ve onun 4/10. asrın başlarında Tureysisî'de doğduğu, ömrünün ilk yıllarında Ebû Haşim'den, daha sonra ise Ebû Zeyd'den okuduğu ve uzun bir ömür yaşamadan 4./10. asrın ortalarında vefat ettiğine dair varsayımı tercih etmiştir. Muhtemel bu bilgilerden hareketle kesin bir sonuca

¹²⁷ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 153-154.

¹²⁸ Cin, 72/3.

¹²⁹ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 154.

¹³⁰ Bkz. el-Alusî, *Ez Zahu'l-Me'ânî fi Tehzibi Tefsiri Ruhu'l-Me'ânî*, tehzib: Muhsin Abdulhamid, V/320; Şevkânî, *Fehu'l-Kadîr*, V/403.

¹³¹ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 150.

¹³² Bakara, 2/228.

¹³³ Mezheplerin *kur'dan* maksadın ne olduğuna dair görüşleri için bakınız: el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî'u li Ahkâmî'l-Kurân* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, ts.), IV/111-112.

¹³⁴ Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 154.

¹³⁵ İhlas, 112/2.

¹³⁶ el-Fîruzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 752-753.

¹³⁷ el-Fîruzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 753.

¹³⁸ et-Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 154.

varmak zor görünse de kesin olan husus *Müteâbihü'l-Kur'ân*'ın er-Râmeihürmüzî'nin vefat tarihi olan hicrî 350'den sonra ve en eski nüshanın istinsah tarihi olan 675'ten önce yazılmış olduğudur.

Müellifin *Müteâbihü'l-Kur'ân* adlı eseri, müteâbih âyetlerin ele alınması açısından konulu bir tefsir kitabı, müteâbih âyetler ışığında itikadî konuların kelâmî bir perspektifle ele alınması açısından ise kelâmî bir eserdir. Bu yönüyle eserin Kâdî Abdulcebbar'a nispet edilen *Şerhu Usûl'l-Hamse'*ye benzediği söylenebilir. Müellif, bir mukaddime ile on fasıldan oluşan eserde Mu'tezilî bir bakış açısıyla müteâbih addedilen ve mezheplerin kendi görüşleri için istidlalde buldukları âyetleri ele almaktadır. Bu makalenin iskeletini oluşturan ilk fasılda te'vil ve onunla ilişkili olan yorum farklılığının nedenleri, yanlış teviller, doğru tevili yanlış te'vilden ayıran ilkeler, ilahî hitabı doğru anlama ilkeleri, hakikat ve mecaz gibi konular ele alınmaktadır.

Basra Mu'tezile ekolünün farklı bir damarından beslendiği anlaşılan Tureysisî, eserinde genelde dilsel ve diyalektik bir metodolojiyle Mu'tezilî ilkeleri âyetlerle izah eder ve her konuya ilişkin âyetleri dilsel tahlillere tabi tutar. Haşviyye, Rafıza ve Batıniyye ekollerinin Kur'ân te'viline yaklaşım yöntemlerini eleştirir, akla ve dilsel tahlil yöntemine dayalı i'tizalî yaklaşım yöntemini savunur. Bu yönüyle onun, çağındaki ekollerin naslara yaklaşımlarını etüt edip Sufiyye'nin yaklaşımında karar kılan Gazzâlî'ye benzediği söylenebilir.

Müellif adı geçen ekolleri, Kur'ân'ı dil ve lügat yoluyla tefsir etmeyi inkâr etmekle, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada aklın, rey ve nazarın bir rolünün bulunmadığını iddia etmekle suçlar. Tureysisî Kur'ân te'vil yöntemini ilahî hitabın anlaşılabilirliği ve Kur'ân metninin filolojik yollarla bilinebilirliği üzerine inşa eder. Ona göre ilahî hitabı doğru anlamının gerçekleşmesi için de hitabın faydalı ve anlamlı olması, muhatabın anladığı bir vecihle olması, kabih olmayıp kubha yol açmaması gerekir. Dolayısıyla hitapta mükellefe dönük bir yarar olmadığı zaman böyle bir hitap, abesle iştigal olur ki hikmetçe iş yapan Allah Teâlâ bundan münezzektir.

Mezkûr ekolleri, ahâd haberleri esas alarak Kur'ân'ın anlaşılmaz bir metin olduğuna inanmakla suçlayan Tureysisî'ye göre Kur'ân lugavî/filolojik ve metin içi yolla anlaşılan bir kitaptır. Pek çok âyet, hadis ve rastgele haberleri nakletmekten kaçınan dört halife ve önde gelen sahabenin çokça rivâyette bulunan kimseleri uyaran sözleri ve takındıkları tutum buna delalet eder. Tureysisî'ye göre te'vilde anlamın doğruluğunu sağlayan temel ilkeler akıl, Kur'ân, Sünnet İcmâ ve Arap dilidir. Buna göre aklın, lafzın muhtemel manalarından fasit olduklarına hükmettikleri atılır, sahih olduklarına hükmettikleri ise sabit olarak bırakılır.

Tureysisî'ye göre âyetin doğru te'vilini elde etmek ve yanlış te'vilden kaçınmak için Kur'ân'a başvurulur: Birden çok manaya muhtemel olan lafza verilen anlamın doğru olduğuna dair hakkında ihtilaf bulunmayan âyetle delil getirilir. Yine mücmel olan bir âyet, başka bir âyetle tefsir edilir. Birkaç manaya muhtemel olan mücmel bir âyete verilen manaların bir kısmının fasit, diğerlerinin ise sahih olduğu ve fasit olan manaların başka âyetlerle çeliştiğine dair başka âyetlerle delil getirilir. Ayrıca âyetin kontekst ve bağlamı dikkate alınarak te'vil edilir.

Tureysisî, doğru te'vilinin elde edilmesi için âyetlerin sünnete arz edilmesi yöntemine başvurulması kanaatindedir. Mütevatir olarak varit olan ve sıhhati konusunda ittifak edilen sünnete başvurmak ve âyet te'villerini bunlara arz etmek vaciptir. Buna göre te'vili fasit olduğuna hükmedilenler reddedilir, sahih olduğuna hükmedileneler ise kabul edilir. Tureysisî,

akıl ilkesiyle, âyetlerle çelişen ve tutarsız olan ahâd haberlerle âyetlerin te'vil edilmesine karşı çıkar. O ahâd haberlerin akla ve Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre akla ve Kur'an'a muvafık olanlar alınır, muhalif olanlar ise terk edilir. Tureysisî'ye göre kesin bilgi ifade etmediği için ahâd hadisler, itikat konusunda dikkate alınmaz. Ancak ahâd haberleri kabul edenler, kesin bilgi ifade ettiği gerekçesiyle bunları itikat ve amelde delil kabul ederler. Ona göre âyetin anlaşılması için sahih bir tarikle rivâyet edilen ahâd habere müracaat etmek ve onu kabul etmek caizdir. Tureysisî'ye göre âyet te'villeri icmâya arz edilir; icmânın sahih olduğuna hükmettiği te'viller kabul edilir, icmânın fasit olduğuna hükmettiği teviller ise ilga edilir.

Kaynakça

- Abdulgaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Alfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1414/1994.
- Abdulhamid, Muhsin. *Evezahu'l-Me'ânî fi Tehzibi Tefsiri Ruhu'l-Me'ânî*. tehzib: Amman: Daru'l-Feth, 1436/2015.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedu'l-İmam Ahmed*. thk. Beyrut: Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Aşıkutlu, Emin. "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir" Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2), Ss. 33-66.
- Bakıllanî, el-Kadî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye*, thk. Ali Aslan, İstanbul: Mektebeu'l-İrşâd, 1432/2012.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Beycurî, İbrahim b. Muhammed. *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *Sünenu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*. Abdulmunim Ahmed el-Kalacî, Dımaşk-Kahire: Daru Kuteybe-Daru'l-Va'yi, 1412/1991.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/228-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bor, Adil. *Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Salih b. Abdülaziz, Riyad: Daru's-Salam, 1429/2008.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitabu'l-Makâlât*. Tahkik ve Değerlendirme: Özkan Şimsek, A. İskender Sarıca, Yusuf Akıner, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Hüseynî. *Kitabu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1428/2007.
- Defterî, Ferhad. "Gazzâlî ve İsmailiyye", çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), Ss. 526-544.
- Dündar, Mazhar. "İlâhî Hitap - Akıl İlişkisi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2022/55, Ss. 203-214
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenü Ebî Davud*. thk. Salih b. Abdülaziz, Rıyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Ebû Ya'la el-Mevsilî. *Müsneü Ebî Ya'la*. Dımaşk: Daru Me'mun, 1404/1994.
- Ensarî, Hasan. "Tuhfe-yi gıran-kadr ez Kaşmir Turşiz (Tefsir-i Mu 'tezil-yi mutealliq bı yekî ez mekâtıb-i horasân)". *Kitab-i Mâh-i Dîn, Hordâd ve Tîr Sayı: 102-103. (1385 hş.)*. Ss: 49-56.
- Fazl Hasan Abbas. *İtkânu'l-Kurân*, Ürdün: Daru'n-Nefâis, 1430/2010.
- Feyz el-Kâşânî, Mevla Muhsin. *Tefsiru's-Sâfi*, thk. Seyyid Mahmud İmamîyân, Kum: Menşûrâtu Zevî'l-Kurbâ, 1388 hş.
- Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tursî. *el-Mustasfa nim İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Dımaşk-Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1433/2012.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, Cidde: Daru'l-Minhâc, 1434/2013.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Fadâihu'l-Batmiyye*. thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Müessesetu Daru'l-Kutubî's-Sekâfiyye, ts.
- Hâkim en-Nisaburî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrak 'Ala'S-Sahihayn*, hzr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Hallâf, Abdulvahhab. *'İlmu Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Daru'l-Hadîs, 1423/2003.
- Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdillâh Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1957.
- Hamid Aryan, "Kur'an Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi", çev. Naim Döner, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (Temmuz 2015), Ss. 840-861.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame, Daru'l-Kible: Cidde, Dımaşk: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, 1427/2006.
- İbn Kayyım el-Cevzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzibu's-Sünen li Ebî Davûd*. thk. İsmail b. Gâzî Merhaba, Rıyad: 1428 h.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenu İbn Mâce*. thk. Salih b. Abdülaziz, Riyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbrahim b. Hasan b. Salim. *Kaziyyetu't-Te'vîl beyne'l-Gulati ve'l-Mu'tedilîn*, Beyrut: Daru Kuteybe, 1413/1993.
- İlhan, Avni. "Batniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5/190-196 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İsferayinî, Ebû Avâne Ya'kub b. İshak. *Müsnedu Ebî İshak*. thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, Beyrut: Daru'l-Marife, 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hureyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/160-167. İstanbul: TDV. Yayınları, 1994.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa, el-Huseynî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Dervîş- Muhammed el-Masrî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. Kum: Müessesetu'l-İmam el-Mehdî, 1435.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kurân*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1387/1967.
- Mahallî, Celaluddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru't-Tali' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'*. Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1433/2012.
- Malik b. Enes. *Muvatta'u İmam Malik*. thk. Abdulvahhab Abdullatif, Kahire: Vezaru'l-Evkâf, 1414/1994.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Hccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Salih b. Abdülaziz, Riyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Narol, Süleyman. *Mezhepî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî- Muhyiddin Dîb Mısto, Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1426/2005.
- Rağıb el-İsfâhânî. *Müfradâtu Elfazi'l-Kurân*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1433/2011.
- Rânehürmüzî. *el-Muhaddisü'l-fâsil*. nşr. Muhammed 'Acâc el-Hafîb, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1994.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kurân*. thk. Halid b. Avn el-Anzî, Cidde: Daru Tefsir, 1436/2015.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1416/1996.

- Süt, Abdunнасır. *Mu'tezile ve Ahlâk*. İstanbul: İz yayıncılık, 2016.
- Şa'rânî, Ebdulvahhab. *Minhâcu'l-vusûl İlä ilmi'l-Uşûl*. thk. Yusuf Rıdvan el-Kurd, Amman: Daru'l-Feth, 1434/2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyra, Masura: Daru'l-Vefâ, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1435/2014.
- Şimşek, Özkan. "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysî Örneği". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5/2 (Aralık 2019), Ss. 1117-1150.
- Şinkıtî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar. *Müzekkira fî Usûli'l-Fikh*, İskenderiyye: Daru'l-İtkân, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kurân*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1434/2013.
- Teftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. (el-Mecumatu's-Seniyye içinde), thk. Mur'î Hasan er-Reşîd, (Midyât: Daru Nuri's-Sabah, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Cami'u't-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdülaziz, Riyad: Daru's-Selam, 1429/2008.
- Tureysî, Rüknuddin Ebû Tâhir. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî, Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1436/2015.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İ'râb'ın Rolü*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yazır, Elmalılı, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser İstanbul: Kitabevi, ts.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyni. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenahî, el-Kuveyt: Vizaretu'l-'Elâm, 1413/1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1426/2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvili fî Vucûi'te'vîl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdulazim. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire: Daru's-Selâm, 1431/2010.



Anadolu Kültürünün Teşekkülünde Hadislerin/Sünnetin Rolü
The Role of Hadiths/Sunnah in the Formation of Anatolian Culture

Bilal Ferhat AHLATCIOĞLU

Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana
Bilim Dalı,

PhD Student, Kastamonu University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Hadith
Kastamonu, Türkiye

e-posta: bilal ferhat@hotmail.com

Orcid: 0009-0005-3354-9539

Doi: 10.34085 buifd.1435220

Şemsettin KIRIŞ

Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim
Dalı,

Assoc. Prof. Dr. Kastamonu University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,
Department of Hadith
Kastamonu, Türkiye

e-posta: skiris@kastamonu.edu.tr

Orcid: 0000-0002-1226-9811

Doi: 10.34085 buifd.1435220

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Ahlatcıoğlu, Bilal Ferhat- Kırış, Şemsettin. "Anadolu Kültürünün Teşekkülünde Hadislerin/Sünnetin Rolü". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 55-71. <https://doi.org/10.34085 buifd.1435220>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Günümüzde dünyanın birbirlerine çok uzak diyarlarında lakin birbirlerine çok yakın tavırlar sergileyen İslam coğrafyasını, tek bir potada eritip yekvücut yapan ortak bir kimlik altında birleştiren yegâne kuvvet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı ile yolculuğa başlayıp çağlardan çağlara uygulanarak intikal eden bilgi akışındaki devamlılık ve canlılıktır. Bu bağlamda hayatımızın her zaman ve zeminini çepeçevre saran nebevi tavsiyeler, hangi ırktan olursa olsun ya da hangi lisanı konuşursa konuşsun her dönemde bütün Müslümanların aynı kurallar çerçevesinde hareket etmelerini sağlamıştır. Bu sayede kültür ve medeniyet birliğinin sınırları, hadis/sünnet geleneği sayesinde belirlenmiş olmaktadır. Nitekim Peygamberimizin zamanından itibaren İslam âlemi için asla vazgeçilmez bir kaynak ve dayanak olarak sünnet, gerek Müslümanların ibadet hayatında ve gerekse sosyal-kültürel-geleneksel dokunun şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Müslüman bir ferdin tarih, insan ve tabiat tasavvurunda sünnetin oluşturduğu davranış ve fikirler, günlük doğal hayatın hemen hemen her zemininde kendini göstermiştir. Bu sebeple Müslümanların düşüncelerinin ve günlük fiillerinin menşesinde sünnet kültürünün büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir. Zira kadim tarihimizde Müslüman şahsiyeti, ahlakı, sanatı, düşünce ve değerleri genel olarak hep sünnet mirasıyla şekillenmiştir. Buradan hareketle sünnetin azımsanmayacak bir kısmının, Anadolu kültürünü yansıttığını söylemek mümkündür. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki sünneti/hadisleri kültürümüzün bir manzumesi olarak idrak etmek yerine onu, Anadolu kültürünü tesis eden ve şekillendiren mecmualar veya manzumeler bütünü olarak görmek daha doğru olacaktır. Bu yüzden Müslümanların ferdi ve ictimai örf ve adetleri, gelenek ve görenekleri, kültür ve hayat felsefeleri sünnetin/hadislerin yapıcı ve dönüştürücü tesirinden asla bağımsız kalmamıştır. İşte biz de bu çalışmamızda, Anadolu kültürünün ve irfan geleneğinin teşekkülünde sünnetin/hadislerin dönüştürücü etkisine ve önemine değinmiş olacağız. Sonrasında kadim kültürümüzde ve irfan medeniyetimizde yine örf ve âdetlerimizde mevcut olan söz, fiil ve bazı uygulamaların, sünnet/hadis ikliminden nasıl bir soluk taşıdıklarına şahit olacağız.

Anahtar Kelimeler: Sünnet-Hadis, Anadolu Kültürü, İrfan, Gelenek, Kültür ve Medeniyet

Abstract

Today, the only force that unites the Islamic geography, which exhibits very close attitudes to each other in very distant lands of the world, is the continuity and vitality in the flow of knowledge that started its journey with the companions of the Prophet and has been applied and passed on from age to age. In this context, the Prophetic recommendations that encompass every time and place of our lives have ensured that all Muslims, no matter what race they are or what language they speak, have acted within the framework of the same rules in every period. In this way, the boundaries of cultural and civilizational unity are determined by the tradition of hadith/sunnah. As a matter of fact, since the time of the Prophet (saas), the Sunnah, as an indispensable source and basis for the Islamic World, has played a major role in both the worship life of Muslims and the shaping of the social-cultural-traditional fabric. The behaviors and ideas formed by the Sunnah in a Muslim individual's conception of history, humanity and nature have manifested themselves in almost every ground of daily natural life. For this reason, it is seen that the Sunnah culture has a great influence on the origin of the thoughts and daily actions of Muslims. In our ancient history, the Muslim personality, morality, art, thought and values have always been shaped by the legacy of the Sunnah. From this point of view, it is possible to say that a considerable part of the Sunnah reflects Anatolian culture. However, it should be noted that it would be more accurate to see the sunnah/hadiths as a collection of collections or verses that establish and shape Anatolian culture, rather than perceiving it as a verse of our culture. Therefore, the individual and collective customs, traditions, traditions and customs, culture and philosophy of life of Muslims have never been independent from the constructive and transformative

influence of the sunnah/hadiths. In this study, we will touch upon the transformative effect and importance of the sunnah/hadiths in the formation of Anatolian culture and wisdom tradition. Afterwards, we will witness how the words, deeds and some practices in our ancient culture and wisdom civilization, which are also present in our customs, an'ane and traditions, carry a breath of sunnah / hadith climate.
Key Words: Sunnah-Hadith, Anatolian Culture, Lore, Tradition, Culture and Civilization

Giriş

İslam'ın ilim ve irfana dayalı, kadim kültür ve medeniyetine mührünü vuran iki mühim amil, hiç şüphesiz Kur'an ve sünnettir. Özelde fert genelde ise toplum, bu iki kanaldan zuhur eden "nur" ile karanlık girdaplardan aydınlığa çıkar. Bu yüzden İslam medeniyetini imar eden harcın yapısında bu nurun tecellilerini görmek mümkündür. Peygamber efendimizin (s.a.v.) bizzat kendi örneğiyle tebliğ ettiği İslam, vahiyyle gelen ilâhî mesajların nazarî/teorik beyanlarından ya da birkaç iman etmiş sunulmuş nasihatlerden ibaret değildir. Esasen İslam, batınî temizlikten zahirî temizliğe, devlet idaresinden toplumun en küçük çekirdeğini teşkil eden aile nizamına yine ibadetlerden muamelata kadar hayatın tüm detaylarına nüfuz etmektedir. Yine mimariden estetiğe, sanattan, kültür ve medeniyete kadar ictimai hayata dair her ne varsa kutlu peygamberin ve ashabının hayat tecrübelerinden geçmiştir. Böylece pratiğe dönüşmüş mühim esaslardan müteşekkildir. Bu esaslarla pratiklerin birbiriyle olan eşsiz uyumu; ilim, irfan, sanat ve edebiyat gibi kültür unsurlarının Allah'ın boyası ile boyanmasını sağlamıştır. Zira İslam medeniyetinin sosyo-kültürel alandaki kendine özgü tarz ve üslubuna mührünü vuran kolektif şuurun özü bu boyadan gelmektedir. Nitekim ayeti kerime de bu hususa şöyle işaret edilmiştir; *"Biz, Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyası, Allah'ın boyasından daha güzel olan kim vardır.!?"*¹³⁹

A. İslam Kültür ve Medeniyetinin İnşasında Hadislerin/Sünnetin Önemi

Tarih boyunca bütün Müslümanların içinde yaşadığı ortak tavır, müşterek bir hayat felsefesi ve toplumsal düzen, Hz. Peygamberin risaleti ve tavsiyeleri ile başlayıp günümüze kadar uzanan bir sürecin yansımalarıdır. Bir başka deyişle nebevi sünnetin mahsulüdür. Nitekim sünnet, bir yönden ferdi-ictimai farklılıkları dikkate alacak kadar şümüllü, diğer bir yönden bütün farklılık ve ayrılıkları bir potada eritecek kadar birleştirici, yapıcı ve uzlaştırıcıdır. Bundan dolayı Müslümanlar arasında tarih boyunca *"Çokluk içinde birlik"* gibi bir sistem hep devam ettirilmiştir. Esasta birlik ama teferruatta çokluk, Müslümanların sosyal çevreleri ile olan ilişkilerinde belirleyici bir prensip olmuştur. Nitekim bunun en önemli nişanelerinden biri, ictihad anlayışında tebarüz etmektedir. İctihad, birlik içinde çokluk veyahut çokluk içinde birliğin tecessüm ettiği en esaslı ilkedir. Bundan dolayı Müslümanlar arasında zuhur eden ihtilaflar, aslında istenilmeyen başka bir deyişle menfi bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Bilakis bu ihtilafları, bir toplum içinde yaşamının vazgeçilemeyecek bir ön şartı ya da toplumsal hayatın doğal bir sonucu olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.¹⁴⁰

Meşhur Tatar Alimi Şihabuddin Mercani'ye göre rahmet peygamberinin (s.a.v.) en büyük mucizesi, onun getirdiği mesaja uygun olarak ortaya koyduğu hayat tarzı başka bir deyişle sünneti seniyyesidir. Nitekim o bu mucizesiyle ve bir hayat tarzı olan bu ulvi sünnet kültürüyle

¹³⁹ Bakara Süresi, 2/138

¹⁴⁰ Güngör, Tahsin, *İslam Kültür Birliği ve Sünnet*, İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu, (Ankara 2003), 44-45.

yeryüzünün en bereketsiz topraklarında en asil ve medeni toplumu inşa etmiştir.¹⁴¹ Daha başka bir ifadeyle adeta reziletler medeniyetinden bir faziletler medeniyeti inşa etmiştir. Yine bir başka İslam âlimi olarak Karafî, İslam ve kültür medeniyetinin ve bu medeniyetin mümessillerinin oluşmasında Hz. peygamberin ve o kutlu, eşsiz sünnetinin etkin rolünü ifade sadedinde şöyle söyler; *“Hz. Peygamber’in hiçbir mucizesi olmasaydı sadece yetiştirdiği o seçkin ashabı, nübüvvetinin ve sünnetinin önemine ve değerine ispat için kâfidir.”*¹⁴²

Esasen sünnetin, esası itibariyle vahye; görünüşü itibariyle Hz. Peygamberin hâl ve hareketlerine, yaygınlaşarak toplumsal düzene ve kurumsallaşarak bir İslam kültürüne asıl teşkil etmesi itibariyle de icmaya tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda sünnet, bir yönüyle Hz. Peygamberin davranış düzenini ifade ederken diğer taraftan onun Müslümanlar için rol-model teşkil eden, gelenekleşmeye ve bir kültür haline gelmeye müsait her türlü fiili olarak telakki edilebilir. Bundan dolayı bir hâl ve hareketin sünnet olması demek yalnızca Hz. Peygamberin, o fiili düzenli bir biçimde yapması anlamına gelmemektedir. Bilakis O’nun bir defa bile yaptığı davranış, etrafındaki insanlar için, nerede ve nasıl davranacaklarına esas teşkil eden bir sistem haline gelebilmektedir. Yani toplumsal alanda müşterek bir tutum ve tavra zemin oluşturabilmektedir. Buradan hareketle ilk zamanlarda olduğu gibi daha sonra da Müslüman olmanın, Hz. Peygambere tabi olmak yani tam anlamıyla ona ittiba etmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür.¹⁴³Bu açıdan bakıldığında sünnet/hadisler, sadece tarihi bir vesikadan müteşekkil veri mecmuası değil aynı zamanda Müslümanların en ince detayına kadar bütün hayatını çepeçevre saran bir değer yargısı ya da Müslüman zihniyetinin bir aynasıdır. Nitekim gerek tarihte gerekse günümüzde farklı şartlarda ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasındaki irfan, kültür ve medeniyet birliğini, müşterek zihni tutum ve tavrı inşa eden yegâne amil, Hz. Peygamber’in sünneti/hadisleridir.¹⁴⁴

Batının meşhur müsteşriklerinden Johann W. Fueck’e, bütün zaman ve mekâna bağlı olarak meydana gelen değişikliklere rağmen, İslam’ın geniş dünyasında özgün ve ortak bir kültürün nasıl meydana geldiği sorulmuş, O ise şöyle cevap vermiştir;

“Yüzyıllar boyunca inananların hayatı üzerinde değişmez etkisiyle İslam kültürünün yekpareliğini inşa eden en önemli etken, Hz. Peygamber’in örnekliliği, O’nun sünnetidir. Sünnet ve Hadis, İslam’ın çehresini kendi mühürüyle damgaladı ve bugün İslam’a, bütün İslam dünyasında gördüğümüz bu özellikleri kazandırdı.”

Burada ifade edildiği üzere İslamiyet’in kısa bir zaman içerisinde tüm dünyaya yayılmasında, yerleştiği çevrelerde süreklilik arz etmesinde ve farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan müntesipleri arasında ortak bir kültür ve medeniyetin teşekkülünde sünnetin/hadislerin rolü yadsınamaz. Nitekim oryantalist Alfred Guillaume de İslam’ın bütün dünyaya yayılışında, tek bir ümmet meydana gelmesinde ve bu ümmetin fertleri arasında ortak bir hayat tarzı ve kolektif

¹⁴¹ Görmez, Mehmet, *Hz. Peygamber’i Örnek Almak ve Sünnetine Tabi Olmanın Anlamı Üzerine*, TDV Yayınları, Üçüncü Bine Giren İslam Sempozyumu, (Ankara 28-29 Nisan 2000), 1.

¹⁴² Ebu’l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mısri el-Karafî, *el-Furuk*, (B.y.: Alemlü’l-Kutub, ts.), 4: 170.

¹⁴³ Güngör, Tahsin; *“a.g.m.”*, 44-45.

¹⁴⁴ Dayhan, Ahmet Tahir, *Sosyal ve Kültürel Hayatta Hadis*, Hadis, Anadolu Üniversitesi Yayını, no. 2058, Açıköğretim Fakültesi Yayını no. 1092, (Eskişehir 2010), 123-124, 128.

bir kültür anlayışı oluşmasında, sünnetin büyük bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Yine Margoliouth ise, İslam'ın köklü bir kültür ve gelenek oluşturmasının sünnete/hadislere borçlu olduğunu belirtmiştir. Arnold da İslam kültürünün nasıl yayıldığını ve etkin politik bir güce nasıl ulaştığını anlayabilmek için mutlaka sünnet/hadis kültürüne sahip olmak gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁵

Wensick ise bir avuç taşralıya gelen İslam'ın kısa bir müddet içerisinde tüm zamanlara etki eden ve böylece medeni dünyanın yarısına hükmeden evrensel bir dine ve siyasal bir organizasyona dönüşmesinde sünnet/hadis tahlillerinde yattığını belirtmektedir. Nitekim ona göre hadis, Hz. Peygamberin söz ve davranışlarının alelade yazılması ve kaydedilmesinden ibaret bir durum değildir. Hadis külliyatı tamamıyla bir kompozisyon arz etmektedir. Yine hadis sadece tarihî bir veri değildir. Aynı zamanda Müslümanların kulluk vecibeleri (ibadet), medeni hukuk (muamelat), ceza hukuku ve yargı sistemi (hudud ve ahkâm) ve aile hayatı ile alakalı düzenlemeler (nikâh ve talak) hep sünnete/hadislere dayanmaktadır.¹⁴⁶ Neticede sünnetin, bir inanç tarzını, bir yaşayış tavrını ya da güzel inanma ve güzel yaşama tarzını ifade ettiği belirtebilir.¹⁴⁷

B. Kültür Kavramı, Kültürün Hadis/Sünnet ile İlişkisi

Çalışmamızın ana omurgasını oluşturan kültür ve hadis/sünnet temel kavramları, birbirleriyle sürekli bir ilişki ve etkileşim halindeki iki mefhumdur. Kültür, hadis/sünnet ile ilişkisi ve etkileşimi özelinde üzerinde dikkatle durmayı gerektiren bir terimdir. Nitekim kültür terimine dair farklı ilmi disiplinler, bazen birbirine benzeyen bazen de birbirinden ayrılan farklı tanımlar yapmışlardır. Kökü, toprak kavramı, ekimi ve dikimi, kısacası toprağın işlenmesi anlamındaki "*cultivation*" kelimesine dayanan kültür, sonraki zamanlarda sanatsal ve zihinsel bir içerik kazanmıştır. Bir bakıma zihnin de toprak gibi işlenerek bilgi ve tecrübe kazanması kastedilmiştir. Nitekim Türkçe'de kültür; "*yüksek seviyeli bir bilgi*", "*insan vücudunun ve ruhunun terbiyesi*", "*sanat ve fikir eserlerinin geliştirilmesi*" anlamlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁴⁸

Kültür; öğrenilen, dilde saklanıp muhafaza edilen, eğitimle yeni nesillere aktarılan ve aşılana bir muhtevayı ifade eder. Kültür, din de dâhil insanoğlunun yapıp ettiği her şeyi kapsayan karmaşık bir yapıya sahiptir. Bilimsel anlamda kültür, toplumun bir üyesi olarak insanın yaşayarak, yaparak öğrendiği ve başkalarına öğrettiği maddi ve manevi her şeydir diyebiliriz. Zihinlerde saklanıp muhafaza edilmesi, yeni kuşaklara aktarılması ve ümmet fiili olması yönüyle kültür, sünnet ile sürekli bir iletişim ve etkileşim halindedir.¹⁴⁹

Sosyolojik anlamda kültür kavramı, bir toplumun üyeleri ya da bir toplum içindeki grupların yaşam biçimlerini, giyim tarzlarını, törelerini, çalışma kalıplarını ve dinsel törelerini içermektedir. Benzer bir tarifte ise Sosyoloji ve Kültür Antropolojisi, kültürü; bir toplumun bütün

¹⁴⁵ Fueck, *Hadisçiliğin İslami Geleneğin Oluşumundaki Rolü*, 145-146; Mehmet Görmez, *Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine*, Kutlu Doğum Sempozyumu-2000: Üçüncü 1000'e Girerken İslam, 2005, 96.

¹⁴⁶ Mehmet Görmez, "*a.g.m.*", 94-95.

¹⁴⁷ Coşkun, Selçuk, *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet ve Gelenek İlişkisi*, Maüifav Yay, İstanbul. 2021, 112.

¹⁴⁸ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Otto Yayınları, 2015, 37-38; Gömeç, Sadettin, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları 2006, 7; Ayrıca bk. Yılmaz Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, Rağbet Yayınları 2004, .8-9.

¹⁴⁹ Tuğlu, Nuri, *Türk Kültüründe Hadis*, Rağbet yayınları, (İstanbul, 2017), 21.

hayatı ve yaşam tarzı olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁰ Tüm bu tanımlamalardan hareketle kültürün, sosyal bir grubun maddi ve manevi kazanımlarının tamamı olduğu söylenebilir. Bundan dolayıdır ki toplumların ekonomi kültürü, din kültürü, kıyafet kültürü gibi kendilerine has kazanımları ya da özellikleri vardır. Bu yönleriyle de bir toplum, diğer sosyal gruplardan ya da milletlerden ayrılır. Hatta bu farklı yönlerini diğer bir ifadeyle kendilerine has kültürlerini muhafaza edebilmek için, sosyal kontrol mekanizmasını faal hale getirerek onun istikrarlılığını sağlamaya çalışır. Bu yüzden kültür, bir toplumun hayatındaki her olayla doğrudan ilişkilidir. İnsan, gıdaya, örtünmeye, yerleşecek yere ve türünün devamını sağlamak için bir eşe; soğuğa, sıcağa ve rutubete karşı vücudunu korumaya, muhtaçtır. Kültür, bu hususta sadece imkân sağlamla kalmaz; aynı zamanda bunların çeşidi, biçimi, tarzı hakkında prensipler, ölçüler ve kaideler de ortaya koyar.¹⁵¹

Sünnet/hadis ve kültür kavramları arasında bir ilişkinin ve etkileşimin kurulması, esasen sünnetin dönüştürücü ve yönlendirici değerlerini ön plana çıkarmak anlamına gelmektedir. Nitekim sünnet, Müslümanların yaşadığı ve ürettiği şeylerin bir parçası olmayıp onların bütün faaliyetlerinin temelini teşkil eder. Bu yüzden sünnet, kültürün önüne geçerek onları bir sisteme oturtan ve üreten bir nüfuza sahiptir. Sünnetin belirleyiciliğine gerek klasik dönemlerde ve gerekse modern zamanlarda yaşamış birçok Müslüman mütefekkir tarafından vurgu yapılmıştır. Sünnetin/hadisın en bariz vasıflarından biri, ulaştığı insan ve toplumları yönlendirerek, dönüştürerek ve böylece inşa ederek onlar üzerinde etkin müşterek tavırlar ortaya çıkarmasıdır.

Günümüzde İslam coğrafyasına baktığımızda ırk, soy, bölge, belde, kültürel ve sosyal farklılıklar ne surette olursa olsun inananlar arasında bütün bunları arka plana iten, bunlardan daha önemli ve daha etkili olan bir değer mevcut olduğu görülür. Bu değer, İslam kültür ve medeniyeti denildiğinde genel olarak inananların, Müslüman olmanın yanında ortaya koydukları maddi ve manevi bütün kazanımları ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında sünneti, kültür unsurlarından biri olarak değil kültüre de takaddüm eden Müslüman'a meşru ve güzel olarak ne yapacaksa onu öylece yapmasını tavsiye eden bir prensip olarak görmek daha doğru olacaktır.

C. Anadolu'da İslam Kültür ve Medeniyetinin Oluşmasında Sünnetin/Hadislerin Dönüştürücü Rolü

1. Anadolu Müslümanının Sünnete Bakışı ve Sünnet Algısı

Anadolu Müslümanı, İslam'ı sadece siğ ve kuru bir din algısı ile telakki etmemiştir. Aynı zamanda onlar, İslam'ın, pratik hayata tezahürünün en güzel yolu olarak görebileceğimiz sünnet kültürünü; güzel bir inanç formu ve bu inancı hayata estetik biçimde yansıtmaya tarzı olarak benimsemişlerdir. Esasen Türkler, İslam toplumlarının ve devletlerinin zor zamanlarında kılıç kuşanmış, güzel dönemlerinde güller ve lalelerle İslam'ı ve onun pratik boyutu olarak sünneti bütün insanlığa tanıtmışlardır. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı kültüründe varlığı hepimizce

¹⁵⁰ Çelik, Celaleddin, *Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21,43, 2006, 46-47

¹⁵¹ Çolak, Ali, *Anadolu'da Örf ve Adetlerin Oluşmasında Rivayetlerin Rolü*, Gümüşhane İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:4, 2013, 37.

malum olan sadaka taşları; sünnetten gelen bir ruhla insana yapılan yardımın, onun izzet ve şerefine uygun olarak yapılmasını sağlayan müşahhas bir misalidir. Nitekim “sağ elinin verdiği sol eli duymayacak kadar gizli sadaka veren adamın mahşerde hususi olarak Rahmanın gölgesi altında gölgeleneceği.¹⁵²” nebevî müjdesine nail olabilmek için, verenin sadakasını gizlice vermesi; alanın da sadece ihtiyacı kadar alması suretiyle sadaka taşının adeta bir abideye ya da bir irfan medeniyetine dönüştüğü müşahade edilmektedir.¹⁵³ Esasen bu durum, hadisin/sünnetin kültürün şekillenmesine etkisini gösteren müşahhas bir misal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da bize sünnetin/hadisın, kültürle sürekli bir iletişim ve etkileşimi tetikleyen bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Lakin Anadolu kültürü açısından bakıldığında, sünnetin/hadisın, kültürün şekillenmesindeki rolünün daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵⁴ Nitekim sünnet/hadis kültürü, Anadolu kültürüyle yoğrulmuş her bir ferdin ya da grubun, estetik anlayışına, sanatına, edebiyatına, güzel yazısına, halısına, şiirine, fikrine, folkloruna, kilimine kısaca zahiri ve bâtinî bütün güzelliklerine ve irfani kimliğine nakış nakış,ilmek ilmek dokunmuş, ona mührünü vurmuş bir gelenektir. Bu sebeple hepimizce malum olan “Anadolu irfanı” ifadesi, sıradan bir tesmiye olmayıp bir mefkûrenin, nebevî bir nefesin, bir Peygamber sevgisinin başka bir deyişle onun sünnetine sıkı sıkı bağlılığın bir tezahürü olarak doğmuştur.

Kültürün bir parçası haline gelen sembollerin oluşmasında ve yaygınlaşmasında sünnetin gerek inanç gerek ibadet ve gerekse muamelat ile ilgili emirlerinin etkisi vardır. Bunlar sünnetin, kültürü şekillendirmedeki yerini ve önemini göstermektedir. Aynı şekilde sünnetin, muhafazakâr yapısı itibariyle İslam’ın meşru çerçevesinde eski kültürlerde var olan değerleri muhafaza eden ya da eski kültürlerde şer’î ölçülerle bağdaşmayan değerleri ise tashih ederek meşru hale getiren dönüştürücü bir tarafı olduğu görülmektedir. Bu suretle sünnet, İslam öncesi kültürlerin hatta dini uygulamaların bir kısmını muhafaza ederken diğer bir kısmının da kendine uygun olmayan yönlerini değiştirerek bu değerlerin yeni bir formla devamını sağlamıştır.

2. Türk Kültürünün Anadolu İrfan Geleneğine Etkisi ve Sünnet ile İlişkisi

Anadolu kültürünün ve irfan geleneğimizin dokusunu, sünnetin yanında Türk kültürünün değerler sistemi, davranış kalıpları ve dünya görüşü de şekillendirmiştir.¹⁵⁵ Müslüman olmalarından sonra Türklerin, gerek kadim kültürlerine ve dünya görüşlerine gerekse davranış şekillerine biçim veren en önemli etken, Kur’an ve sünnettir. Dini emir ve nehiyeler, dünyaya bakışın zeminini oluşturmuştur. İnsanların, hayat tarzını ve sosyal ilişkilerini tanzim eden bu kaynaklar, sonuç itibariyle onun yapıp ettiklerinin bir yansıması olarak Anadolu kültür hayatında etkili olmuştur. Bu çerçevede hadisler başka bir deyişle sünnet geleneğimiz, bir zaman sonra toplumsal algıda kültür olmaktan sıyrılarak dinin şer’î ve mecburi bir uygulaması gibi algılanabilmektedir. Nitekim Anadolu kültüründe sıkça icra edilen mevlit geleneği, kimi insanlar tarafından, dini bir mecburiyet ya da kat’î bir suretle tatbik edilmesi gereken bir sünnet olarak görülmektedir. Oysa mevlidin bizatihi kendisi, irfan geleneğimiz de müşahhas hale gelen

¹⁵² Buhari, *Zekât*, 16, *Ezan*, 36; Müslim, *Zekât*, 36.

¹⁵³ Ahlatcıoğlu, Bilal Ferhat, *Hiz. Peygamber’in Estetik ve Güzel Anlayışı*, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Kastamonu 2018), 89.

¹⁵⁴ Tuğlu, Nuri, *Hegel’in Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı Teorisi Bağlamında Bazı Hadis Rivayetlerinin Analizi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, 17.

¹⁵⁵ Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, (İstanbul, 1985), 424-432.

Peygamber sevgisinin, Anadolu kültürüne yansımalarıdır. Tabii burada sünnet olanın, kültürleşmesi ve gelenekleşmesi durumu da söz konusudur. Misal olarak çocuklarımıza isim verirken kulağına ezan okumak, sünnet iken sonraki kuşaklar tarafından bu uygulamanın sünnet oluşu unutulmuş, toplumsal bir kültür ve gelenek hâline gelmiştir. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Zira günümüzde sünnet; inananların sadece bir hayat biçimi, dünya görüşü, insan ve evren algısı sonucu ortaya çıkmış bir sistem şeklinde algılanırsa o zaman Müslümanların hayat felsefesini ve evren telakkisini oluşturan şeyin, ne olduğunu ifade etmek zor olacaktır. Bu sebeple kültür ve gelenekteki gibi Hz. Peygamberin sünneti, hüdaî ve zevaid olarak incelenmeli, hüdaî sünnet hariç, Hz. Peygamber sonrasında Müslümanların benimseyip uyguladıkları zevaid sünnetin bir kısmını “İslam Kültürü, Müslüman Kültür, İslami Kültür, Dini Kültür” şeklindeki ifadelerden biriyle tanımlamak mümkündür.¹⁵⁶ Mevcut herhangi bir kültür, gerek gelişim gerek değişim gerek etkileşim ve gerekse inşa konusunda kendisini etkileyen bir takım unsurlara muhtaçtır. Bunlar arasında din/sünnet belki de en önde gelenidir. Anadolu coğrafyasında irfan ve kültür geleneğimizin oluşmasında kutsal kitabımız Kur’an’ın yanında onun açıklayıcısı olarak Hz. Peygamberin sünnetinin büyük bir etkisi olmuştur. Örnek olarak namazlardan sonra yapılan tesbihat, Peygamber Efendimizin hem sözlü bir tavsiyesi hem de bizatihi kendisinin icra ettiği (fiili) sünnetidir. Tesbihatı emir ve tavsiyede belirtilen adetlere riayet edilmesi için, önce düğümlü iplik, sonrasında ise delikli taşların ya da boncukların iplere dizilmesi ile oluşturulmuş, bir tesbih kültürü ve geleneği vardır. Her ne kadar tesbih kültürü birçok cemiyette mevcut olsa da Anadolu İslam kültüründe namaz sonrası tesbihat için geliştirilmiş olan bu doksan dokuzluk tesbih formu, irfanî geleneğimizin adeta ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu bağlamda tesbihat, nebevi sünnetin bir parçası iken, tesbih bu ihtiyaçtan doğmuş bir kültür, bir gelenek ya da bir irfan medeniyeti olarak Anadolu coğrafyasında yerini ve önemin almıştır.¹⁵⁷ Yine bir başka misal vermek gerekirse infak (sadaka) hem Kuran-ı Kerim’in hem Hz. Peygamberin bir buyruğudur. Bunun yanında infakın başka bir ifadeyle verilecek sadakanın gizli ve saklı verilmesi de Peygamberimizin tavsiye ettiği bir tutumdur. Bunun için özel olarak inşa edilmiş sadaka taşları ise bu sünnet ruhundan neşet etmiş bir kültürdür. Günümüzde ekmek fırınlarında hala devam etmekte olan askıda ekmek geleneği de yine sünnet iklimiyle yoğrulmuş bir kültürdür.

Anadolu kültürünün inşasında sünnetin oynadığı role dair bir başka misal ise vakıflardır. Peygamberimizin bitmez ve tükenmez, sonsuz ve sınırsız bir sevap kaynağı olarak tavsif ettiği sadaka-i cariye sistemi, vakıf medeniyeti olarak kurumsal bir yapıyı oluşturmuştur. Önce kültürel olarak doğmuş, sonrasında İslam âlemine yayılarak ulvî fazilet ve zarif bir medeniyet haline gelmiştir. İkrâm edenin kendini göstermeden, ikramı kabul edenin de incinmeden gönül huzuruyla alması için mutfak pencerelerine inşa edilmiş raflı ve çevirmeli (dönmeli) yemek dolapları, kuşların bile barınmaları için genelde selâtin camilere adeta Osmanlı konaklarının küçültülmüş bir formu olarak inşa edilmiş “kuş evleri” estetik ve zarafet anlayışının nişaneleridir. Yine konakta ev sahibine mahcup olmaması için hizmetçilerin, kendi kırdıkları vazoları ücretsiz olarak tamir edebildikleri “kırılan vazoları tamir etme vakfı”, evlenecek fakir ve

¹⁵⁶ Sakallı, Talat, *Sünnet’in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1995, sayı:2, 39-99.

¹⁵⁷ Tuğlu, Nuri, *Türk Kültüründe Hadis*, 36-37,

kimsesiz genç kızların düğün çeyizlerini temin amacıyla kurulmuş vakıflar ve daha birçok vakıf uygulamaları, hep sünnet kültüründen ve Peygamber sevgisi ikliminden doğan eşsiz örneklerdir. Öyle ki vakıfların çokluğundan dolayı kadim Anadolu irfanının en önde gelen mümessilleri olarak Osmanlı Devleti muhteşem bir “vakıf medeniyeti” olarak anılır olmuştur. Bu misallerden de anlaşılacağı üzere sünnet, kadim Anadolu kültürüne ruh vermiş, kaynaklık etmiştir. Böylece Anadolu kültürü ve medeniyetinin inşasına ve inkişafına zemin oluşturmuştur.

3. Anadolu Kültüründeki Bazı Örf, Gelenek ve Âdetlerin Sünnetleştirilmesi

Sünnet/hadisler, mevcut olduğu kaynaklardan ortaya çıkarılarak ictimai hayat ile bütünleşip canlı tutuldukları surette bir anlam ifade etmektedirler. Zira sünnet/hadisler başlangıçta olduğu üzere birey ve cemiyet hayatında canlı ve faal tutulduğu müddetçe o cemiyete hayat vermeye devam edecektir. Bir cemiyetin sosyal ve kültürel hayatıyla, sünnet/hadisler arasında birbirlerini etkileyen ve birbirlerinden beslenen sıkı bir ilişki mevcuttur. Bunların barındırdığı hayat iksiri hem cemiyet hem de sünnet/hadis için önem arz etmektedir. Esasen hadis metinleri kültürel ve sosyal hayatta eğer yer bulmuşsa ve ona ruh vermişse, bir mana ifade edecektir. Sünnet/hadis ile kültürel hayatın birbirleriyle ilişkisi ve etkileşimi şu bakımdan ehemmiyet arz eder; Kimi zaman sünnet/hadis kültürleşir veyahut gelenekleşir, granit gibi toplumun yeri ve değeri haline gelir. Kimi zaman da güçlü bir kültür ya da gelenek hadisleşir.

Sünnetin, kültür ve geleneği şekillendirmesinin yanında bazen kültür ve geleneğin sünnetleştirildiği ve hadisleştirildiği de tezahür etmektedir. Nitekim bunların izleri, özellikle mevzu rivayetlerde takip edilebilir. Mevzu haberlerin önemli bir kısmı, kültür ve geleneğin farklı yansımalarının, Hz. Peygambere isnat edilerek hadisleştirilmesiyle oluşmuştur. Bu kültürün, geniş anlamıyla ifade edilecek olursa ister mevcut isterse yeni üretilmiş olsun, tamamının hadisleştirilmeye veyahut sünnetleştirilmeye çalışılan kültürden başka bir şey olmadığı ifade edilebilir. Örnek olarak güvercin yarışırma bir kültürdür. Güvercinlerle oynamayı seven Halife Mehdi'ye gelen Gıyas b. İbrahim, güvercin besleme ve onlarla oynama veya yarışırma âdetini sünnetleştirmeye çalışmıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in ömür sürdüğü coğrafyada güvercin yarışı gibi bir adet bulunmamaktaydı. O, Hz. Peygamberin “Ok atma, deve ve at yarışlarından başkası için ödül almak helal değildir.¹⁵⁸” şeklindeki hadisine güvercini de dâhil ederek menfaat elde etmek istemiş, bu yüzden güvercin yarışırmayı da sünnetleştirme teşebbüsünde bulunmuştur. Olaya şahit olan Mehdi ise hadis uydurmaya neden olduğu gerekçesiyle güvercinlerini kestirmek suretiyle Gıyas b. İbrahim'in güvercin uçurma kültürünü ve bunu sünnetleştirme çabasını boşa çıkarmıştır.

Bir başka örnekte ise evinin içinde dolaşıp durmakta olan kertenkeleleri öldürme hususunda fetva isteyen bir hanımefendiye Hz. Peygamber'in müsaade ettiği vaki olmuştur. Bu hanımefendiye has verilen “kertenkeleyi öldürme fetvası”, daha sonraki kuşaklarda önce öldürme emrine akabinde ise büyük sevaplara dönüştürülmüştür. Buna gerekçe olarak ise mitolojide yer edinen bir olayda kertenkelenin Hz. İbrahim'in ateşini (körükleme niyetiyle) üflemesi cürmünden dolayı onu katletmenin sevap olacağı inancı gerekçe gösterilmiştir. Mitoloji kültüründen gelen Hz. İbrahim'in ateşine üflemeye çalışan kertenkele efsanesi, Peygamber

¹⁵⁸ İbni Mace, *Cihad*, 44; Tirmizi, *Cihad*, 22; Nesai, *Hayl*, 14; Ebu Davud, *Cihad*, 60.

efendimizin şahsına hadis olarak isnat edilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere kültür ve gelenek, kimi insanlar tarafından menfaat devşirmek için kimileri tarafından da sivrilerek dikkat çekmek ve böylece öne çıkmak gibi bazı sebeplerle sünnet hâline getirilmeye çalışılmıştır. Başka bir açıdan sünnetin kültürleşmesi ya da gelenek haline gelmesi de mümkün olmaktadır. Misal olarak Peygamber efendimiz; “Akşam yemeği hazır olup sofraya konulduğunda o esnada tam da namaz vakti de girmiş ise siz önce yemeği yiysin (sonra namazı kılın)” buyurmuştur.¹⁶⁰ Anadolu kültüründe halâ bazı yörelerde dillendirilmeye devam edilen; “Namazın kazası vardır ama yemeğin kazası yoktur.” şeklindeki deyim, “Sofra hazır iken namaz kılınmaz, önce sofraya oturulup yemek yenilir” manasında kültürel ve geleneksel bir forma dönüştürülmüştür.¹⁶¹

Esasen dini kuralların daha özel çerçevede ifade etmek gerekirse sünnetin, toplum tarafından kabul görmesinde kültür ve geleneğin mühim bir etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nebevî sünnet, kültür ve gelenek ile birleştiğinde ve etkileşime girdiğinde ictimai hayatta daha etkin ve belirgin bir uygulama sahası bulmaktadır. Mesela domuz eti yemek haramdır. Bu aynı şekilde İslam kültüründe hassas bir ölçü olarak benimsendiği için İslam âleminde aklıktan ölme gibi bir icbari bir durum haricinde asla domuz eti yenilmez. Hâlbuki sünnette/hadisî şeriflerde yalan söylemek daha çok dikkat edilmesi ve kaçınılması gereken bir husustur. Lakin kültür ve gelenek ile bütünleşmediğinden ötürü Müslüman toplum için dikkat edilmesi gereken yalan, domuz etinin haram oluşu kadar önemsenmemiştir. Yine sünnet (nafil) bir ibadet olarak teravih namazları da geleneksel ve kültürel kimi etkenlerle teyit edildiği için Ramazan ayına mahsus bu ibadet, daha çok dikkat edilmesi gereken beş vakit namazdan daha fazla önem kazanmıştır.

Hâsılı buraya kadar kültürümüzün ve geleneğimizin teşekkülünde sünnet/hadislerin dönüştürücü ve yapıcı etkisi üzerinde bazı mülahazalarda bulunuldu. Burada özellikle belirtmek icap eder ki sünnet, kültürümüzün ve irfani geleneğimizin teşekkülünde tek etken olarak görülmemelidir. Bunun yanında kültürü ve geleneği oluşturan sanat, edebiyat, adet, zanaat, ahlak, hukuk, tarih, bilim gibi pek çok unsur da rol oynamaktadır. Lakin konu, kültürün sünnet ile ilişkisi perspektifiyle ele alındığından dolayı diğer etkenlerden bahsedilmedi.

D. Sünnetin ve Hadislerin, Kültürümüze Etkisindeki Oynadığı Role Dair Bazı Müşahhas Misaller

Peygamber efendimizin (s.a.v.) zamanından itibaren gerek Anadolu coğrafyası ve gerekse genel olarak tüm İslam âlemi için vazgeçil(e)mez bir kaynak olan sünnet, Müslümanların gerek ibadet hayatında gerekse sosyal, kültürel ve geleneksel dokularında büyük rol oynamıştır. Müslüman bir ferdin, tarih, insan ve tabiat tasavvurunda sünnetin oluşturduğu davranış ve fikirler, günlük doğal hayatın sıradan yönünde de kendini göstermiştir. Bu sebeple Müslümanların, düşüncelerinin ve günlük fiillerinin kökenlerinde sünnet kültürünün etkisi görülmektedir. Zira kadim tarihimizde Müslüman şahsiyeti, ahlakı, sanatı, düşünce ve değerleri genel olarak hep sünnet mirasıyla şekillenmiştir. Bu yüzden Müslümanların ferdi ve ictimai örf

¹⁵⁹ Sakallı, Talat, *Cari Kültürün Hadis Rivayetinde Etkisi*, Kutlu Doğum Sempozyumu, (19-20 Nisan Isparta 2001), 285-297.

¹⁶⁰ Buhari, *Ezan*, 42; Müslim, *Mesacid*, 64-66; Ebu Davud, *Etme* 10; Tirmizi, *Mevakit*, 145; Nesai, *İmame*, 51; İbn Mace, *İkame*, 34.

¹⁶¹ Tuğlu, Nuri, *Türk Kültüründe Hadis*, 38-39.

ve adetleri, gelenek ve görenekleri, kültür ve hayat felsefeleri, sünnetin dönüştürücü tesirinden asla bağımsız kalmamıştır.¹⁶² Buna binaen sünnet kültürünün, Anadolu irfan geleneğimizdeki ve âdetlerimizdeki izleri, özenle incelenmelidir.

1. Kültürümüzde Yer Edinmiş Olan Mezarların Ağaçlandırılması Uygulaması

Anadolu kültüründe mezarlıkların ağaçlandırılıp yeşillendirilmesi âdeti, kadim Osmanlı medeniyetinden bize tevarüs etmiş bir uygulamadır. Özellikle Osmanlı bakiyesi selâtin camilerin çevresindeki mezarlık ve hazirelerin içerisindeki ağaçlar, şehrin mühim bir oksijen kaynağını oluşturmaktadır. Müslümanların ikamet ettiği diğer bölgelerde olmayıp, sadece Anadolu kültüründe yer edinmiş olan kabristanların ağaçlandırılması meselesi ise kanaatimizce kütüb-i sittede geçen şu rivayetten kaynaklanmaktadır; “Birgün Peygamber Efendimiz Medine bahçelerinden birinin yanından geçerken, kabrinde azap gören iki kişinin sesini işitti. Sonrasında şöyle buyurdu; “Bu iki kabir sahibi azap çekmekte. Hatta kendilerinin belki de hiç önemsemedikleri bir günahtan dolayı hem de. Lakin hakikatte günahları büyüktür. Bunlardan biri koğuculuk yapan (laf taşıyan, dedikoducu) diğeri ise idrarını tam yapmayıp temizlenmeyen ve bundan sakınmayan kişidir.” Akabinde Hz. Peygamber yaprakları soyulmuş taze bir yaş bir hurma dalı istedi. Onu ikiye bölüp birini bir kabre, diğeri de diğer kabre dikti. Sahabeler neden böyle yaptığını sorunca Peygamberimiz şöyle cevap verdi: “*Bu iki yaş hurma dalı taze kaldığı müddetçe umulur ki azaplarının hafiflemesine vesile olur.*”¹⁶³ Esasen Peygamberimizin bu hadiseden başka benzer bir uygulaması olmamasına ve Raşit halifeler zamanında da benzer bir uygulama bulunmamasına rağmen Hanefi fıkıh anlayışını benimsemiş bölgelerde kabristanlıklar, muhtemelen bahsi geçen rivayetin etkisiyle ağaçlandırılmıştır. Kaynaklara bakıldığında sadece sahabeden Büreyde b. Husayb’ın vefat ettiğinde kabrine yaş hurma dalı dikilmesini vasiyet ettiği belirtilmektedir. İslam’ı tebliğ etmek için pek uzak bölgelere giden Büreyde b. Husayb, Türkmenistan’a bağlı bir Türk diyarı olan Merv’de medfundur. Söz konusu vasiyeti, mezarlıkların yeşillendirilmesinde muhtemelen rol oynamış olmalıdır.¹⁶⁴

2. Anadolu Kültüründe Ölenin Arkasından Cenazeyi Duyurmak Adına İcra Edilen Sala Geleneği

Anadolu Türk kültüründe yer edinmiş olan uygulamalardan bir diğeri de ölenin arkasından sala okuma âdetidir. Esasen bu uygulamanın, diğer Müslüman toplumlarda olmadığı görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber ve Onun dört büyük halifesi zamanında da böyle bir uygulama olmamıştır. Az önce de ifade edildiği üzere bu âdet, ölen kişinin vefatını ilan etmek, konu-komşuya, dost ve akrabalarına duyurmak niyetiyle uygulana gelmiş bir kültürdür. Şimdi bu uygulamanın hangi rivayetlerden bir iz taşıdığını görelim;

Efendimiz (sav) bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmaktadırlar; “*Sizden biriniz, bir bela ve musibete duçar kaldığında benim vefatımdan dolayı zuhur eden musibeti hatırlasın. Zira bu, en büyük*

¹⁶² Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis, İslama Giriş-Evrensel Mesajlar*, (Ankara, 2008), 193.

¹⁶³ Buhari, *Vudu*, 55, *Cenaiz*, 82-89, *Edeb*, 46-49; Müslim, *Taharet*, 111; Ebu Davud, *Teharet*, 11; Nesai, *Teharet*, 27.

¹⁶⁴ Ahatlı, Erdinç, *Anadolu Müslümanının Hayatında Hadisin İzini Sürmek*, Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed adlı Sempozyum, Dib yayınları, (Sakarya, 2009), 345-346

musibetlerdendir.”¹⁶⁵ Buna benzer bir başka rivayette ise Hz. Peygamber, hasta yatağındaiken odasından mescidi gören perdeyi/kapıyı araladı. Peygamberimiz, ashabının Hz. Ebu Bekir’in arkasında namaz kıldığını görünce sevindi ve şöyle buyurdu; “Allah’a hamdolsun ki hiçbir peygamber ümmetinden birisi kendisine imamlık yapıncaya kadar vefat etmemiştir.” Sonra Allah Resulü sözlerine şöyle devam etti; “Sizden birinizin başına bir musibet gelirse, hemen benim vefatımdan dolayı meydana gelen belayı hatırına getirsin ve bu şekilde teselli bulsun. Zira benden sonra ümmetinden hiçbir kimsenin başına benim vefatım dolayısıyla gelen musibet gibisi gelmiş değildir!”¹⁶⁶

Bahsi geçen bu haberlerden de anlaşılacağı üzere bir Müslüman için, Peygamberinin ahirete irtihal etmiş olmasından daha büyük bir keder yoktur. İşte bundan dolayı bir mümin, bela anında Hz. Peygamberin gerek hayatı boyunca gerekse hastalığında çektiği sıkıntıları ve ashabının yaşadığı meşakkatleri hatırlayacaktır. Sonrasında ise kendi başına gelen belanın hafif kaldığını düşünerek teselli bulacaktır. Muhtemelen bundan dolayıdır ki Anadolu topraklarında vefat haberi olarak sala okuma geleneği bu suretle kök salmıştır. Çünkü Peygamberimizi hatırlayıp ona muhabbetimizi tazelemenin en güzel yollarından biri, ona salatü selamlarımızı arz etmektir. Dikkat edilirse Sala, en başından sonuna kadar Rahmet Peygamberine arz edilen tazim, hürmet, selam ve muhabbetten müteşekkildir. Nitekim sahabeden bir zat, dua edeceği vakit duasının tamamında salâvat getirmek istediğini söyleyince Hz. Peygamber ona şöyle cevap vermiştir;

“Böyle yaparsan, o zaman Allah Teâlâ, dünya ve ahiret bütün sıkıntılarını bertaraf etme konusunda sana kâfi gelir.”¹⁶⁷

Hâsılı bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere sevdiklerimizin, yakınlarımızın ölümü gibi çetin belalara maruz kaldığımızda, rahmet elçisine getirdiğimiz salatü selam ve ona arz ettiğimiz tazim, hürmet ve muhabbetlerimiz ile Yüce Allah’ın yardımını, inayetini dahi lütfunu ve keremini umuyor olmaktadır.

3. Anadolu İrfan Geleneğinde Tecessüm Etmiş Bir Başka Uygulama; Su İkrâmı

Kadim irfan geleneğimizde ve Anadolu kültüründe hala izleri takip edilebilen zarif ve latif hayır faaliyetlerinden biri de büyük bir ecre nail olma niyetiyle ivazsız garazsız ve hiçbir menfaat gözetmeksizin su ikramında bulunmaktır. Bu gelenek, pek çok İslam coğrafyasında halâ devam etmektedir. Nitekim kadim kültür tarihimize baktığımızda Müslüman Türklerin bulunduğu diyarlarda dahi buna hususi önem verilmiş, şehirlerin birçok yerine su sebilleri inşa edilmiştir. Miladi 10. Asra tekabül eden Hicri 3. ve 4. asırlarda, günümüzde Özbekistan topraklarında bulunan Semerkand’ı gezen bir seyyah, bahsi geçen mevzu ile alakalı izlenim ve fikirlerini şöyle dile getirmektedir; “Allah rızasını kazanmak niyetiyle buzlu soğuk su ikram edilmeyen han, bir meydan veyahut bir duvar altı görmedim” diyebilirim. Takriben 2000 yerde, sebillerden veya tunç kaplardan vakfiyeye uygun bir şekilde su dağıtılıyordu.”¹⁶⁸ Halen Anadolu’da bu kültür, devam ettirilmektedir. Özellikle çarşı esnafı, elektrikle suyu soğutan modern su sebilleri ve yanına ilave

¹⁶⁵ Darimi, *Mukaddime*, 14 (Mürsel Hadis); Beyhaki, *Şuabu’l-İman*, 239.

¹⁶⁶ Ahmed Bin Hanbel, *Fedailü’ Sahabe*, 1, 198; Beyhaki, *Şuabu’l-İman*, 239.

¹⁶⁷ Ahmed Bin Hanbel, 5, 136.

¹⁶⁸ Mez, Âdem, *10. Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam’ın Rönesansı* (çev. Salih Şaban), İnsan Yayınları, (İstanbul, 2000), 471.

olarak koyduğu bardaklarla insanlara hizmete sunmaktadır. Nitekim şiddetli yaz sıcaklarında ihtiyaçlarını tedarik etmek için alışverişe gelmiş insanlar, bu sebilden kana kana içmekte ve sahibine hayır dualarda bulunmaktadır. Bu müfit ve münbit geleneğin Anadolu kültürüne yerleşmesinde Peygamber Efendimizin (s.a.v.) su ikramına teşvik eden hadislerinin etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim ashabdan Sad b. Ubade; “*Sadakanın hangisi daha faziletli, üstündür?*” diye sormuş Allah Resulü de “*Su Dağıtmak*” diye cevap vermiştir.¹⁶⁹ Aynı sahabe, başka bir rivayette “*Hangi sadaka daha çok hoşunuza gider?*” diye sorunca Resulü Ekrem; “*Su*” cevabını vermiştir.¹⁷⁰ Sad b. Ubade, çeşitli vesilelerle efendimize sorduğu bu soruyu, vefat eden annesi adına ne şekilde sadaka vermeyi tavsiye ettiği şeklinde de sormuştur. Cevabını aldıktan sonra annesi adına bir su kuyusu açarak onu insanların istifadesine sunmuştur.¹⁷¹ Nitekim bir başka rivayette Efendimiz, susamış bir Müslüman kardeşine su ikram eden mümine cennette, “er-Rahiku'l-Maktum” denilen, kendisinden önce hiçbir kimsenin içmediği kapağı kapalı, mühürlü, misk kokulu ve leziz cennet içeceği içirileceği müjdesini vermiştir.¹⁷² Esasen Anadolu kültüründe sadece susuz kalmış insanlara su ikram etmekle kalınmamış aynı şekilde hayvanların ve kuşların su ihtiyaçları için de kabristanlıklara varana dek birçok mekânlara yalaklar, camilerin tepelerine yağmur sularını toplamak niyetiyle ufak su hazneleri inşa edilmiştir. Hayvanların da hukukunu korumaya yönelik bu estetik anlayışın yine sünnet kültüründen doğduğunu belirtmek gerekir. Yine bir başka örnekte sahabeden Süraka b. Cu’şum adlı kişi Peygamberimize, kendi develeri için onarıp sıvıdığı havuzuna kaybolmuş olan bir deve geldiğinde, onu sulamaktan dolayı sevap kazanıp kazanmayacağını sormuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) ise; “*Evet, yaşayan her canlı için yapılan iyilik için de sevap olacağını*” ifade etmiştir.¹⁷³

Özellikle zikredilmesi gereken bir başka rivayete gelince; bir adam yolda yürürken susamıştı. Ardından bir su kuyusuna rast geldi. Kuyuya inip susuzluğunu giderdi. Kuyudan çıktığında ise susuzluktan soluyup dilini toprağa sürtmekte olan bir köpek gördü. Adam kendi kendine “*Herhalde bu hayvancağz da benim gibi susamış olsa gerek*” diyerek tekrar köpek için kuyuya indi. Ayakkabısını su ile doldurup ağzıyla tutarak dışarı çıktı ve köpeğin susuzluğunu giderdi. Allah onun köpeğe olan bu merhametinden dolayı memnun oldu ve adamın bütün günahlarını affetti.¹⁷⁴ Konuyla alakalı benzer başka bir rivayette ise günahkâr bir kadından bahsedilmekte onun da susuz kalmış köpeğe su vermesi hasebiyle mağfiret olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁵ Buna mukabil, dikkat çeken başka bir hadiste ise bir kediyi evinde hapsederek su, içecek ve yiyecek vermemiş, kediyi yeryüzünün haşeratından yemekten bile mahrum etmiş bir kadından bahsedilmektedir. Nitekim hadisin sonunda mezkûr kadının kediyeye olan bu merhametsizliği hasebiyle cehenneme gittiği ifade edilmiştir.¹⁷⁶

Hâsılı su ikram etmenin faziletine dair tüm bu hadislerden hareketle susuz kalmış bir köpeğe bile yapılan iyilikten, kişinin günahların affı söz konusu olabiliyorsa aç ve susuz kalmış,

¹⁶⁹ İbn Mace, *Edeb*, 8; Nesai, *Vasaya*, 9; Ahmed Bin Hanbel, 5, 284.

¹⁷⁰ Ebu Davud, *Zekât*, 41 (1679).

¹⁷¹ Nesai, *Vasaya*, 9; Ebu Davud, *Zekât*, 41; Ahmed Bin Hanbel, *Müsned*, 6, 7.

¹⁷² Tirmizi, *Kıyame*, 18 (2449); Ebu Davud, *Zekât*, 41.

¹⁷³ İbn Mace, *Edeb*, 8 (3686); Ahmed Bin Hanbel, *Müsned*, 4, 175.

¹⁷⁴ Buhari, *Vudu*, 33, *Mezâlim*, 23, *Şirb*, 9, *Edeb*, 27; Müslim, *Selam*, 153 (2244); Muvatta, *Sıfatü'n-Nebi*, 23.

¹⁷⁵ Müslim, *Tevbe*, 155 (2245).

¹⁷⁶ Buhari, *Şirb*, 9, *Enbiya*, 50, *Bed'ul-Halk*, 17; Müslim, *Birr*, 151 (2242).

çok zor durumda olan ihtiyaç sahibi bir insana yapılan iyilikten dolayı nasıl büyük bir ecre nail olunabileceğini bir düşünmek gerekir. Diğer bir hadisten hareketle eve hapsedilerek susuz ve aç bırakılmış bir kediye merhametsiz davranılması hasebiyle cehenneme duçar kalmış bir kimsenin yanında bir de aç, susuz ya da zor durumda kalmış bir insana ilgisiz kalmanın cezası da ciddiyetle tefekkür etmelidir.

4. Anadolu Kültüründe Misafiri Kapıya Kadar Uğurlama Âdeti

Anadolu'da kök salmış İslam kültür geleneklerinden biri de kısmen de olsa günümüzde halen devam eden, ayrılırken misafiri kapıya kadar uğurlama âdetidir. Özellikle köy, kasaba sakinlerinin veya müstakil ev sahiplerinin takındığı bu zarif tavır, bahçe kapısına kadar misafirlerle birlikte çıkmak şeklinde tezahür ederken günümüzün apartman kültüründe ise ev sahibinin, dış kapıya kadar misafirlere eşlik etmesi şeklinde yer edinmiştir. Bu zarif ve estetik davranışın, şöyle bir rivayetten neşet ettiği düşünülmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz şöyle buyurmaktadır; *“Bir kimsenin (uğurlamak edasıyla) misafirleriyle beraber evin kapısına kadar çıkması sünnettendir.”*¹⁷⁷ Esasen kültürümüzdeki misafirperverlik anlayışıyla takınılan bu tavrı, bağlayıcılık bakımından kesin ve mecbur yapılması gereken bir sünnet olarak algılamamak gerekir. Lakin bu tavır, ev sahibinin nezaketinin ve zarafetinin bir nişanesi olarak misafire sergilenen ince bir davranış olarak yorumlanabilir.

5. İrfan Medeniyetimizde Nezih Bir Gelenek Olarak; “Su Küçüğün, Söz Büyüğün...” Söylemi

Her ne kadar günümüzde neredeyse unutulmuş bir hassasiyet olsa da büyük zevatların mevcut olduğu bir mecliste küçüklerin hürmetsizlik olmaması adına söze fazla müdahil olmaması, evvela büyüklerin söze başlaması, Anadolu kültürümüzün ince ve güzel ahlakî ölçülerinden biridir. Bu nazik ve estetik tutumun kökeninin, sünnetten geldiği görülmektedir. Nitekim bir gün ashabdan Abdullah bin Sehl ile Muhayyisa bin Mesud, o zamanlar da Yahudilerin mülkü olan Hayber'e, hurma toplamaya gitmişlerdi. Çeşitli hurma bahçelerinde çalışmak üzere birbirlerinden ayrılmış oldular. Hazindir ki Ensar'dan Abdullah b. Sehl çalıştığı bahçede öldürülmüştü. Bu olay üzerine abisi, Abdurrahman b. Sehl ile maktulle birlikte çalışmaya giden Muhayyisa b Mesud, yanına kardeşi Huveyyisa'yı da alarak durumu izah etmek üzere Hz. Peygamberin yanına gelmişlerdi. Söze, içlerinde en küçüğü olduğu halde maktulün kardeşi sıfatıyla Abdurrahman başlamış, fakat Peygamber Efendimiz ona müdahil olarak evvela sözü, yaşça daha büyük olana bırakmasını, söyledi.¹⁷⁸

İmam Buhari, bu hadisi zikrettiği bab için *“Büyüğe ikram etmek ile söze ve soruya yaş olarak daha büyük olanın başlaması”* biçiminde başlık oluşturmuştur. Nitekim bu husus, Anadolu irfan geleneğimizin sözlere yansımaları diye tarif edebileceğimiz bir türü olan atasözlerimizde *“Su küçüğün, söz büyüğün...”* deyimi ile yerini bulmuştur.

6. Anadolu İrfanında Kapıya Gelen İhtiyaç Sahibinin Boş Çevrilmemesi

¹⁷⁷ İbn Mace, *Et'ime*, 55 (3358).

¹⁷⁸ Buhari, *Edeb*, 89; Müslim, *Kasame*, 6.

Kadim irfan geleneğimizin güzel tezahürlerinden biri de kapıya gelen ihtiyaç sahibinin mümkün olduğunca eli boş gönderilmemesidir. Ancak bu uygulama, günümüzde istismar edilmeye çok müsait bir zemindedir. Nitekim her ne kadar dilencilerin gerçekten muhtaç olmadıkları ve dilencilik bir meslek haline getirdikleri bilinse de onları eli boş göndermenin, gönlü zengin halkımız tarafından hoş karşılanmadığı görülmektedir. Muhtemelen bu hassasiyetin arka planında “*At üstünde de olsa isteyen hakkını vermek gerekir.*”¹⁷⁹ hadisinin rol oynadığı söylenebilir. Bu hadis, Maliki mezhebinin imamı, Muvatta adlı eserin sahibi İmam Malik’in Mürsel olarak naklettiği bir haberde ise “*At üstünde dahi gelmiş olsa isteyene veriniz (eli boş çevirmeyiniz)*”¹⁸⁰ şeklinde rivayet edilmiştir. Nitekim Peygamber Efendimize sadakat ve teslimiyet yemininde bulunmuş olan hanım sahabilerden Ümmü Büceyd; “*İhtiyaç sahibi kişi, evimin kapısı önüne gelir de ona verecek hiçbir şey bulamazsam ne yapmalıyım?*” diye sormuştu. Hz. Peygamber ise ona şu şekilde cevap verdi; “*Ona verebilecek hiçbir şey bulamazsan, bari koyunun yanmış tırnağını eline veriver.*”¹⁸¹ Buradan hareketle Peygamber efendimiz az ve değersiz de olsa mümkün olduğu müddetçe isteyen geri çevrilmemesini ümmetine öğütlemiştir. Nitekim Anadolu irfanının sözlere yansımış boyutu olarak telakki edilebilen atasözlerimizde ise bu hususa; “*İsteyenin bir yüzü vermeyenin iki yüzü kara*”¹⁸² deyimiyile dikkat çekilmiştir. Başka bir açıdan Peygamberimiz ister az ister çok istesin mal toplamak niyetiyle dilencilik yapan kimsenin, hakikatte cehennem ateşinden bir kor aldığını¹⁸³ ve dilenmenin yüz karası olduğunu¹⁸⁴ belirtmiştir. Buradan hareketle O (s.a.v.), gerçekten muhtaç olmadığı halde dilenenlerin çok kötü bir iş yaptığını ve bunun da asla helal olmadığını¹⁸⁵ farklı hadislerle vurgulamıştır.

Sonuç

Müslümanlar, maddi ve manevi kültürlerini oluştururken temellerinin Hz. Peygamberin (s.a.v.) sünnetine dayanıyor olmasına ayrı bir değer vermişlerdir. Bu sebeple İslam kültürünün teşekkülünde sünnetin/hadislerin ayrı bir yeri ve değeri bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam kültürünün oluşmasında sahih veyahut zayıf hatta mevzu rivayetlerin bile tesirini görmek mümkündür. Buradan hareketle Anadolu irfan geleneğinin ve Türk-İslam kültürünün, sünnet/hadisler sayesinde teşekkül ettiği söylenebilir.¹⁸⁶

Kadim Anadolu kültürümüzde ve irfan geleneğimizde, örf ve adetlerimiz de anlamını, yerini, değerini ve önemini bulmuştur. Burada bazı fikirlerin ve uygulamaların sünnet ruhundan neşet ettiği başka bir ifadeyle bunların sünnetten ve hadislerden izler taşıdığı görülebilir. Esasen biz bu çalışmada bu kültürel faaliyetlerin sünnetten ve hadislerden temellerini tetkik ve tahlil etmeye çalıştık. Bu minvalde söz gelimi zemzem suyunun ayakta ve kibleye dönülerek içilmesi, dost ya da tanıdık birine gözleri dikerek bakılmaması, kişiye nereden gelip nereye gittiğini sormanın hoş karşılanmaması yine uzun bir yolculuğa çıkan kimsenin

¹⁷⁹ Ebu Davud, *Zekât*, 33 (1665); Ahmed Bin Hanbel, *Müsned*, 1. 201.

¹⁸⁰ Muvatta, *Sadaka*, 3, (2, 996)

¹⁸¹ Tirmizi, *Zekât*, 29 (665); Ebu Davud, *Zekât*, 33 (1667).

¹⁸² Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerinde Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, (Bursa 1994), 43

¹⁸³ İbn Mace, *Zekât*, 26 (1838); Müslim, *Zekât*, 105.

¹⁸⁴ Nesai, *Zekât*, 92, 93; Tirmizi, *Zekât*, 38 (681).

¹⁸⁵ İbn Mace, *Zekât*, 26 (1839).

¹⁸⁶ Tuğlu, Nuri, *Türk Kültüründe Hadis*, 25.

tanıdıklarından helallik istemesi, esneme ya da hapsirme esnasında elin ağza götürülmesi de diğer bazı örneklerdir. Bunun yanında pişirilen yemekten konu komşuya ikram etmenin aslında Efendimizin, çok fakir bir sahabe olmasına rağmen komşusuna pişirdiğinden ikram etmesi için Ebu Zer'e, çorba yaparken suyunu daha fazla koymasını öğütlemesi de sünnetten neşet etmiş bir ölçüdür. Yine kulağı çınlayana "seni kim anıyor?" denilmesi, ölenin arkasından kötü söz söylenmemesi, yeni ev yapmanın ya da alanın dostlarına ziyafet vermesi, sofradan kalkılmış olsa bile yeni gelen misafire hürmeten kurulan sofraya misafir ile yeniden oturulması sünnet/hadis kültür ikliminden doğmuş, böylece kültürümüze ve irfan geleneğimize nakşedilmiş diğer uygulamalardır.

Son olarak Anadolu coğrafyasında sünnet ve hadis kültüründen taşan daha pek çok uygulamanın var olduğunu ve bunların da araştırılıp incelenmesi gerektiğini özellikle belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Ahlatcıoğlu, Bilal Ferhat, *Hz. Peygamber'in Estetik ve Güzel Anlayışı*, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu, 2018.
- Ahatlı, Erdiñç, *Anadolu Müslümanın Hayatında Hadisin İzini Sürmek*, Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed", Dİb yayınları, 345-346, Sakarya, 2009.
- Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerinde Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Bursa, 1994.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- el-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman*, Ocak Yayınları, İstanbul, 2019
- Coşkun, Selçuk, *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet ve Gelenek İlişkisi*, Maüifav Yayınları, İstanbul, 2021.
- Çelik, Celaleddin, *Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 21,43, Kayseri, 2006.
- Çolak, Ali, *Anadolu'da Örf ve Adetlerin Oluşmasında Rivayetlerin Rolü*, Gümüşhane İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:4, Gümüşhane, 2013.
- Dayhan, Ahmet Tahir, *Sosyal ve Kültürel Hayatta Hadis*, Hadis, (Anadolu Üniversitesi Yayını, no. 2058, Açıköğretim Fakültesi Yayını, no. 1092), Eskişehir, 2010.
- el-Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- en-Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak es-Sicistani el-Ezdi, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mısıri el-Karafi, *el-Furuk*, (B.y.: Alemu'l-Kutub, ts.), 4: 170.
- ed-Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Fueck, Johann, *Hadisçiliğin İslami Geleneğin Oluşumundaki Rolü*, Uludağ İlahiyat, (çev. Seda Ensarioğlu), Hadis Tetkikleri Dergisi, Aralık, 145-165, Bursa, 2003.

- Görmez, Mehmet, Hz. *Peygamber'i Örnek Almak ve Sünnetine Tabi Olmanın Anlamı Üzerine*, TDV Yayınları, Üçüncü Bine Girerken İslam Sempozyumu, 28-29 Nisan, Ankara, 2000
- Güngör, Tahsin; *İslam Kültür Birliği ve Sünnet*, İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu, Ankara, 2003.
- İbni Mace, Ebu Abdullah b. Yezid el-Kazvini, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İmam Ahmed Bin Hanbel Ali el-Büni, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İmam Malik B. Enes, *Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin Özafşar *Hadis ve Kültür Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Gömeç, Saadettin Yağmur, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis*, İslama Giriş-Evrensel Mesajlar, Ankara, 2008.
- Mehmet Görmez, Hz. *Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine*, Kurani Hayat Dergisi, Sayı: 13, Eylül-Ekim, 2013.
- Mez, Adem, *10. Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam'ın Rönesansı*, (çev. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Sakallı, Talat, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:2, Isparta, 1995.
- Sakallı, Talat, *Cari Kültürün Hadis Rivayetine Etkisi*, Kutlu Doğum Sempozyumu, 19-20 Nisan Isparta, 2001.
- Tuğlu, Nuri, *Türk Kültüründe Hadis*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2017.
- Tuğlu, Nuri, *Hegel'in Refleksiyonlu Tarih Yazıcılığı Teorisi Bağlamında Bazı Hadis Rivayetlerinin Analizi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 2006.
- Yılmaz, Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.



Teftâzânî'nin Perspektifinden Mukallidin İmanı

The Faith of the Mukallid (Imitator) From The Perspective of al-Taftâzânî

İrfan EYİBİL

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Bilim Dalı
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Kalam

e-posta: irfaneybil@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-4221-1098

Doi: 10.34085/buifd.1453015

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Eyibil, İrfan. "Teftâzânî'nin Perspektifinden Mukallidin İmanı". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 72-85. <https://doi.org/10.34085/buifd.1453015>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Taklid istilahta insanın doğru olduğunu düşünerek bir başkasını fiilinde veya görüşünde takip etmesidir. Dinde genel anlamda taklide karşı olumsuz bir bakış vardır. Fikhî hükümlerde bu tutum biraz daha esnekken itikadî hükümlerde daha katıdır. Bu açıdan kelâm geleneğinde mukallidin imanının sahih olup olmadığı meselesi önemli bir tartışma başlığı olmuştur. Müteahhir kelâm geleneğinin en önemli isimlerinden Sa'düddîn et-Teftâzânî bu husus üzerinde en etraflıca duran ve ufuk açıcı yeni perspektifler sunan birisidir. İşte bu makalede mukallidin imanı meselesi Teftâzânî perspektifinden incelenmiştir. Teftâzânî insanların ekserisinin geçmişten bugüne inançlarını akademik deliller üzerine bina etmediklerinin ve buna yönelik de onların imanını sahih kabul etmeyen ve onları İslam dışı gören bir yaklaşımın kelâmî mezhepler ortaya çıkana kadar bulunmadığının farkındadır. Kelâmî mezheplerin ortaya çıkmasıyla bu meselede teorik düzlemde farklı yaklaşımlar olmuşsa da bu, teorik düzlemde kalmıştır. Ana akım İslam düşüncesi ve İslam toplumu mukallidin imanını sahih ve ahirette de kurtarıcı bir iman olduğunu benimsemiştir. Bu açıdan Teftâzânî toplumun kahir ekseriyetini oluşturan insanların imanını sahih olarak kabul edilmesine olanak sağlayacak bir yaklaşımın izini sürmüştür. Bunu da mukallidin imanını sahih görmeyenlerin görüşlerini mümkün mertebe mukallidin imanını sahih görecektir şekilde yorumlama ve mukallidin tanımını daraltma tarzında iki farklı şekilde yapmıştır. Mukallidin tanımının daraltılmasıyla ise İslam toplumunu ekserisinin oluşturan insanların ahirette imanları sahih olsa da nazar ve istidlâlî terk ettikleri için cezalandırılacaklarının söylenmesinin de önüne geçmiştir. Böylece de yaşanan durumu anlamlı kılmaya ve iddialı teorik çıkışları karşılıksız hale getirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Taklid, Mukallid, İstidlâl, Teftâzânî.

Abstract

Taqlid (imitate) in the dictionary means following someone else in their actions or opinions, thinking that they are correct. Religion generally has a negative view of imitation. This attitude is more flexible in jurisprudential rulings and more rigid in theological rulings. In this respect, the issue of whether the muqallid's faith is authentic or not has been an important topic of debate in the kalâm tradition. Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, one of the most prominent figures of the late fourth period theological tradition, is the one who focuses on this issue most thoroughly and offers seminal new perspectives. In this article, the issue of the faith of the muqallid is analyzed from the perspective of al-Taftâzânî. Taftâzânî is aware of the fact that the majority of people did not base their beliefs on academic proofs from the past to the present and that an approach that did not accept their faith as authentic and considered them un-Islamic did not exist until the emergence of theological sects. With the emergence of theological sects, there were different approaches to this issue on the theoretical level, but this remained on the theoretical level. Mainstream Islamic thought and Islamic society have recognized the faith of the muqallid as authentic and saving faith in the hereafter. In this respect, al-Taftâzânî pursued an approach that would allow the faith of the overwhelming majority of the society to be accepted as authentic. He did this in two different ways: interpreting the views of those who do not consider the muqallid's faith to be authentic and narrowing the definition of the muqallid. By narrowing the definition of muqallidin, he also prevented the statement that people who make up the majority of the Islamic community will be punished in the hereafter for abandoning nazar and istidlâl-ilm, even if their faith is true. In this way, it has tried to make sense of the situation and render ambitious theoretical outputs meaningless.

Keywords: Kalâm, Taqlid (imitate), Mukallid (imitator), İstidlâl (Bringing evidence)

Giriş

“K-l-d” kökünden gelen “taklîd” sözlükte hayvanın veya insanın boynuna bir şey asma anlamındadır.¹ İstilahta ise insanın doğru olduğunu düşünerek bir başkasını fiilinde veya görüşünde takip etmesidir.² Fıkhî hükümleri uygulama konusunda mukallide, taklide karşı olumsuz bir bakışla birlikte daha müsamahakâr yaklaşmıştır. Zira her insanın müctehid, fakih veya müftî olabilmesi pek olanaklı değildir.³ Ancak itikadî hükümlerde mukallide yönelik tutum daha olumsuzdur.⁴ Ana akım İslâm düşüncesinde bir kısım farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte mukallidin imanının sahih olduğu benimsenmiştir. Fakat Mu‘tezile geleneğinde mukallidin imanının sahih olmadığına yönelik tutum daha katıdır.⁵ Müteahhir dönem kelamının zirve simalarından Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), mukallidin imanı meselesini derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde ele almış bir isimdir. Geçmiş müktesebatı derleyip kritik etme yanında meselelere ufuk açıcı yeni perspektifler de sunmuştur. Biz bu makalede Teftâzânî perspektifinden mukallidin imanı meselesini ele almaya çalışacağız.

En başta şunu belirtmek gerekir ki kelamda mukallidin mahiyeti çok net değildir. Dolayısıyla mukallidin imanı hakkındaki tartışmalarda her “mukallid” ifadesini kullanan âlim, aynı anlamı kastetmemektedir. Bazıları itikadî meselelerin delilini bilmeyen kimseleri bu gruba dahil etmiştir. Bazıları ise İslam toplumunda yetişmiş birisinin mukallid olmayıp ehl-i nazar olduğunu söyleyerek mukallid ifadesinden de İslâm toplumunun dışında yetişmiş, kendisine iman edilecek şeyleri birinin söylemesiyle de bir delile dayanmadan iman etmiş kimseyi anlamışlardır. Teftâzânî her ne kadar mukallidin tanımını ikinci şekilde değerlendirmeye daha yakın dursa da kelâm metinlerinde tartışılan mukallidin birinci anlamının mukallidi tanımlamaya daha yakın olduğu açıktır. Görüleceği üzere Teftâzânî de zaten tartışma içerisinde mukallid derken birinci anlamdaki mukallidi ifade etmektedir. Fakat bu birinci anlama göre mukallidlikten çıkmak için de her itikadî meselenin delilini bilmenin mi yahut bunların yanında hasma karşı her itikadî meseleyi savunabilmenin mi yoksa sadece bazı temel delilleri bilmenin mi yeterli olduğu hususlarında görüş ayrılıkları vardır.

Teftâzânî, ulemanın birçoğunun ve fukahânın bütününün mukallidin imanının sahih olduğunu, dünya ve ahirette imana taalluk eden hükümlerin kendisine terettüp ettiğini benimsediğini fakat Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş‘arî'nin (ö. 324/935-936), Mu‘tezile'nin ve birçok kelamcının ise

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.) “kld”, 3: 366-367; Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), “kld”, 9: 69.

² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es- Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu‘cemü't-Ta‘rifât*, thk: Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî (Kahire: Darü'l-Fazîle, ts.), “taklid”, 58; Muhammed b. A'lâ b. Alî el-Fârûkî et-Tehânevî; *Keşşâfu istilâhati'l-funûn ve'l-ulûm*, haz. Ahmed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1418), “taklid”, 3/508-509.

³ Ebü Zeyd Ubeydillah b. Ömer ed-Debbûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Adnân el-Alî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 403-406; Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fi usûli'l-fıkh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/39; Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/462-464; Tefvik Yücedoğru, “Mukallidin İmanı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2005), 25.

⁴ Nitekim İmâm Mâtürîdî taklidin bir doğruluk ölçüsü olamayacağını ifade eder. bk. Ebü Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 6-7. İmâm Mâtürîdî'nin mukallidin imanı meselesine bakışına dair bk. Selim Gülverdi, “Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı” *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 88-116.

⁵ Kâdî Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1998), 61-63.

bunu kabul etmediğini ifade etmiştir.⁶ Fakat tahlili derinleştirdiğinde ise mukallidin imanını sahih kabul etmeyenleri de önemli ölçüde ilk gruba yaklaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Zira İslâm toplumuna bakıldığında kendisini mümin olarak tanımlayan insanların kahir ekseriyetinin inançlarını akademik deliller üzerine bina etmediğine şahit olunabilir. Dolayısıyla mukallidin imanının sahih olmadığına yönelik teorik bir yargının geçmişten bugüne yaşanan durumu ifade edemediği bir gerçektir. Bu açıdan Teftâzânî bu konuda olabildiğince vakıyı anlamlı kılan ve geçmişten bugüne mümin olarak kabul edilenleri dünya ve ahirette öylece değerlendirebilecek bir yaklaşımı ortaya koymaya çalışmaktadır. O bakımdan bu meselede genel yaklaşımın dışına çıkan görüşleri mümkün mertebe bu yaklaşıma göre yorumlamakta dahası ehl-i istidlâl olmanın kapsamını genişleterek mukallidi İslâm toplumunda karşılığı olmayan bir kavrama dönüştürmektedir. Teftâzânî, bu husustaki görüşleri “mukallidin imanını sahih kabul edenler ve sahih kabul etmeyenler” olmak üzere temelde iki başlık altında toplamaktadır.

1. Mukallidin İmanını Sahih Kabul Edenler

Teftâzânî öncelikle mukallidin imanının sahih olduğunu benimseyenlerin gerekçelerini ortaya koymakta ardından bu gerekçelerin kritiğini yapmaktadır. Onun ifade ettiğine göre mukallidin imanının sahih olduğunu benimseyenlerin delili şöyle açıklanabilir: “İmanın hakikati, tasdiktir.⁷ Bu hakikat ise kendisine küfrü gerektiren şeylerden bir şey bitişmeksizin mukallidde mevcuttur.⁸ Öte yandan delilini bilmenin şart olduğuna dair bir delil de bulunmamaktadır.⁹ Dolayısıyla delilini bilip bilmemeden bağımsız kişiye mümin olma vasfını kazandıran şey, tasdik bulunmasıdır. Fakat burada tasdik bilgiden ne ölçüde soyutlanabileceği hususu irdelenmelidir. Bu bakımdan Teftâzânî bu gerekçeye “bilgi olmadan tasdik tasavvur edilemeyeceği nedeniyle” itiraz edildiğini ifade etmiştir. Nitekim bu kimselere göre bilgi, tasdik ya zâtîsi ya da tasdik şartıdır. Halbuki mukallidin ilmi/bilgisi yoktur. Zira bilgi, gerçeğe mutabık kesin inanç olup zorunluluk veya istidlâl gibi bir sebebe dayanır. Ancak Teftâzânî buna katılmaz. Ona göre tasdikte dikkate alınan şey yakîn yani gerçeğe örtüşen kesin inançtır hatta bazen sadece gerçeğe örtüşmekle yetinilip beraberinde çelişğinin akla gelmediği zann-ı gâlip de yakîn hükmüne dahil edilir.¹⁰ Bu şekilde Teftâzânî tasdiki, bilgiden belli ölçüde ayırıştırıp kesin inanç olarak değerlendirir.¹¹

Teftâzânî, bu minvalde isim vermeden Nüreddîn es-Sâbûnî’den (ö. 580/1184) şöyle bir iktibasta bulunur:

⁶ Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277), 2/194. Burada mücmel olarak geçenlerin kimler olduğuna dair tafsilat için bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bâğdâdî, *Usûlü’l-dîn*, thk: Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 281; Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk: Muhammed Aruçî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 358-359.

⁷ Nitekim Bâkîllânî Kur’ân inmeden ve peygamber gönderilmeden önce dilde iman tasdikten başka bir anlamı olmadığı noktasında dil bilginlerinin hepsinin ittifak ettiğini söyler. Bk. el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdî’l-kavâ’id ve telhîsî’l-d-delâil*, thk: el-Mektebü’l-İlmî li’t-tahkîk (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1437/2016), 389.

⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2: 194.

⁹ Teftâzânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-keâm*, Matbaa’ü’l-sa’âde (Mısır: 1330/1912), 119.

¹⁰ Nitekim Abdülkâhîr el-Bâğdâdî, hakkında ihtilaf edilen mukallidin, delilini bilmeksizin hakka itikad edip bununla beraber şüpheler içerisinde onun itikadını bozacak bir şey bulunmadığına itikad eden kimse olduğunu ifade etmiştir. Bk. Bâğdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 280.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/194.

“Tasdik, ilim ve marifet olmaksızın bulunduğu gibi ilim ve marifet olduğu halde tasdik bulunmayabilir de. Nitekim biz peygamberlere ve meleklerle iman ederiz ama şahıslarıyla bilmeyiz. Hesap, mizan ve sırat gibi tüm kıyamet hallerine iman ederiz ama bunların keyfiyetlerini ve vasıflarını bilmeyiz. Yine ehl-i kitap Peygamber’i (s.a.v) oğullarını bildikleri gibi bilirler ama mümin olmamışlardır.”¹²

Ancak Teftâzânî, bu ifadeleri bazı yönleriyle tartışmaya açık görür. Zira ona göre tasdik bilgisi olmayacağını benimseyenlerin bilgiyle kastettikleri “tasdik kendisiyle hasıl olduğu bilgidir”. Halbuki biz peygamberlere ve meleklerle dair onları tasdik edeceğimiz ölçüde şey biliriz. Teftâzânî, Sâbûnî’nin bu anlatımlarında sorunlar görse de kendisi de iman bilmekten başka olduğunu belirtir. Nitekim kendisi tasdiki, “haber verenin verdiği habere kalbi bağlamak” olarak ifade eder. Bu açıdan imanın kesbî ve ihtiyârî olduğunu, bu sebeple de imana karşılık ceza ve mükâfat görüldüğünü söyler. Halbuki bilgi bazen bir kesb olmaksızın meydana gelebilmektedir. Bu noktada imandaki tasdik mantıktaki tasavvurun mukabili olan tasdikten ayrıştırılması söz konusudur. Fakat Teftâzânî imandaki tasdiki mantıktaki tasdikten tamamen ayrıştırmayı da doğru bulmaz. Aksine imandaki tasdiki mantıktaki tasdik cinsinden görür. Ayrıca bu tasdikte ona göre ihtiyar gibi ilave durumlar şart olup mücerret bilgi yeterli değildir.¹³

Teftâzânî, mukallidin imanında tasdik söz konusu olduğu ortaya konduğunda muhaliflerin bu imanı “iman” olarak değerlendirmeyi kabul etseler bile bu iman insanı ahirette kurtarıcı olan bir iman olmadığını söyleyebileceklerini ifade eder. Bu noktadaki dayanakları ise böyle bir imanı hayattan ümit kesme durumundaki imana yani iman-ı ye’se kıyas etmektir. Teftâzânî iman-ı ye’sin fayda vermemesinin gerekçesini Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) atıfla açıklar. Şöyle ki, bu durumda kul şahitle gaibe istidlalde bulunmaya güç yetiremez. Hâliyle de sözü marifet ve istidlâlî bilgi kaynaklı olmaz. Zira iman için verilen sevap, kişinin yüklendiği meşakkate mukabildir. Bu meşakkat de sürekli tefekkürde bulunmada, peygamberlerin mucizeleri veya âlemin muhdesleri hakkında çokça akıl yürütmede, hüccet/delil ile şüpheyi ayırt etmede söz konusu olup imanın aslını elde etmede değildir.¹⁴

İman-ı ye’se dair Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayet dikkat çekmektedir. Birincisi Firavun’un boğulacağı esnadaki *“İsrailoğullarının inandığı ilahtan başka bir ilah olmadığına iman ettim. Ben de müslümanlardanım.”* (Yûnus: 90) şeklindeki sözlerine karşı Allah’ın ona *“Şimdi mi? Oysa sen daha önce isyan etmiş ve hep müfsitlerden olmuştun.”* (Yûnus: 91) buyurmasıdır. Burada Firavun iman ettiği halde Allah ona *“şimdi mi”* diyerek onun bu konuda geç kaldığını vurgulamış, imanının ise ihtiyârî bir iman olmayıp ıztırârî bir iman olduğunu dolayısıyla da Firavun’u kurtaramayacağını ifade etmiştir.¹⁵ Diğer ayet ise *“Rabbinin bazı ayetleri geldiği zaman daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır elde etmemiş kimseye imanı yarar sağlamaz.”* (el-En’âm: 158) beyanıdır. Bu ayette ise kişinin Allah’ın azabını veya güneşin batıdan doğması gibi kıyamet alametlerinden birini görüp yaşamdan bütünüyle ümidini kestiğinde daha önce iman etmiş olma veya imanında bir

¹² Sâbûnî, *el-Kifâye*, 361.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/184-185. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidî’n-Nesefiyye*, Haz. Talha Hakan Alp (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 86-87.

¹⁴ Ebû Mânsur el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Haz. Ertuğrul Boynukalm – Bekir Toplaoğlu (İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2006), 5/268; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/194; Ebû’l-Muîn en-Nesefî: *Tabsiratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004) 1/39.

¹⁵ Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*, thk. eş-Şeyh Zekerriyya Umayrât (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 1/553.

hayır ve ihlas elde etme yani en azından imanından dönmeyeceğine dair bir kararlılık ortaya koyma durumu yoksa imanının fayda vermeyeceği belirtilmiştir.¹⁶ Bu ayette de görüldüğü üzere imanın fayda vermesi için ye's halinden daha önce iman etmiş olma veya imanından bir hayır elde etme gerekmektedir. Dolayısıyla söz konusu an, ihtiyarın haliyle de mükellefiyetin ortadan kalktığı an olmaktadır. Şu hâlde hayattan umut kesip hakikat ortaya çıktıktan sonraki imanın bir fayda sağlamayacağı açıktır. Zaten Teftâzânî bu hususta icmân gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Teftâzânî, mukallidin imanının fayda vermediği görüldüğü üzere nasla sabit iman-ı yese kıyas edilmesini doğru bulmaz. Zira ona göre nas, hayattan ümidini kesme (ye's) ve azabı gözle görme durumundaki imanın yani iman-ı ye'sin fayda vermeyeceği hakkında gelmiş olup mukallidin imanı hakkında gelmiş değildir. Öte yandan icmâ da sadece iman-ı ye'sin fayda vermeyeceği hakkında gerçekleşmiştir. Kıyasa başvurma, itikadî meselelerde tartışmalıdır. Kıyasa başvurulabileceği kabul edilse bile iman-ı ye'sin fayda vermemesinin illeti İmâm Mâtürîdî'nin ve muhakkiklerin birçoğunun benimsediği üzere imân-ı ye'sin azabı uzaklaştırmaya yönelik bir iman olup hakiki iman olmamasıdır. Ayrıca bu durumda kulun kendisi üzerinde tasarrufta bulunmaya ve nefsinden faydalanmaya yani imanı içerisinde bir hayır elde etmeye kudreti kalmaz. Zira dünyadaki bu azap, ahiret azabının mukaddimesidir. Nitekim kul bu durumda ölüp ahiret azabına intikal etmektedir.¹⁷ Mukallidin imanında ise durum böyle değildir. Zira bu iman zorlama ve azabı uzaklaştırma kastı olmaksızın Allah'a yaklaşma ve onun rızasını aramadır ve bu imanda nefsi üzerinde tasarrufta bulunmaya kudretin bulunmaması durumu da yoktur. Hâliyle de kişinin imanında bir hayır elde etme imkânı vardır.¹⁸

Teftâzânî, mukallidin imanının tasdiki barındırdığı için iman olduğunu ifade etmiştir. Zira iman denince kastedilen ve anlaşılan şey mukallitte bulunmaktadır. Dolayısıyla Teftâzânî, mukallidin imanının sahih olmadığına söylenmesini ciddiye almaz. Daha ziyade bu imanın fayda verip vermeyeceği tartışmasını anlamlı bulur. Ancak bunun da iman-ı ye'se kıyaslanmasını hata olarak değerlendirir. İtikadî meselelerde kıyası tartışmalı görmenin yanında kıyasta asıl ve fer' arasında illet birliği olması gerektiğini ifade eder. Halbuki iman-ı ye'sle mukallidin imanı arasında illet birliği bulunmamaktadır. Neticede Teftâzânî, mukallidin imanını sahih gören ve fayda vereceğini kabul eden cumhurun görüşünü nakzedecek ciddi bir gerekçenin olmadığını ortaya koymuştur. Hasılı Teftâzânî açısından, mukallidin imanı gerçek bir imandır ve aynı zamanda da ahirette fayda verecektir.

2. Mukallidin İmanını Sahih Kabul Etmeyenler

Mukallidin imanını sahih görmeyenler iki grupta incelenebilir. Bunlardan birincisi, mukallidin imanının sahih olmadığını düşünenler, diğeri ise mukallidin imanının sahih olsa bile fayda vermeyeceğini benimseyerek dolaylı olarak mukallidin imanının sahih olmadığını düşünenlerdir. Bu grupları bir bütün olarak ele alan Teftâzânî, bu kimselerin itikadının ne ölçüde istidlâle dayanması gerektiği noktasında farklılık gösterdiklerini söyler. Bunlardan bazılarına göre, itikadın her meselede aklî bir istidlâle dayanması şart değildir. İtikadın risâlete, mucize müşahede ederek yahut mucizenin tevatürle kendisine aktarılmasıyla bilinen kişinin sözüne veya icmâya dayanması yeterlidir. Bu şekilde de Peygamber'in (s.a.v) âlemin hudûsuna, Sâni'in

¹⁶ Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/269; Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/399.

¹⁷ Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/104.

¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194.

varlığına ve birliğine dair sözü kabul edilir.¹⁹ Teftâzânî, bu anlayışı kimin benimsediğinden bahsetmemektedir. Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de (ö. 508/1115) bu görüş sahiplerinin isimlerini görebilmekteyiz. Nesefî, İmâm Mâtürîdî'nin talebelerinden Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfâğnî'nin (ö. 345/956) bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir. Öte yandan Ebû Abdillâh el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) de bu görüşe meylettğini söylemiştir.²⁰ Buna göre kişi peygamberin peygamberliğini mucizelerini gördükten veya bu mucizelerin kendisine tevatür yoluyla aktarılmasından kaynaklı olarak bildikten sonra kişinin her meselede aklî istidlâlde bulunmasına gerek olmayıp inancını resulün sözlerine dayandırması yeterlidir. Dolayısıyla kişiyi mukallid olmaktan çıkararak şey resulün risaletini bilme noktasında gösterdiği çabadır. Sonrasında ise inanç hususunda resulün dediklerini taklid ettiğinde mukallid olmamış olur. Bu kimselerden bazısına göre usule/itikada dair her meselede itikadın aklî bir delile dayanması gerekir. Fakat bu delili ibareye dökmeye, hasımlarla tartışabilmeye ve şüpheleri uzaklaştırmaya güç yetirme şart değildir. Teftâzânî bu görüşün ise Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den meşhur olan görüş olduğunu belirtir.²¹ Hatta kendisinden bu durumda olmayan kimsenin mümin olmadığı görüşünün aktarıldığını da ekler. Ancak Teftâzânî Eş'arî'nin görüşünü cumhurun perspektifine dahil etme eğilimindedir. O bakımdan Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) şu değerlendirmesini aktarır:

“Her ne kadar böyle bir kimse Eş'arî'ye göre mutlak olarak mümin değilse de tasdik bulunduğu için kafir de değildir. Ancak bu kişi nazar ve istidlâli terk ettiği için günahkardır. Dolayısıyla da Allah dilerse affeder dilerse de günahı ölçüsünde ona azap eder. Akıbeti ise cennet olur.”²²

Teftâzânî'ye göre Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu ifadeleri, Eş'arî'nin muradının böyle bir kimsenin amelleri terk eden kimsenin durumunda olduğu üzere kamil manada mümin olmaması anlamında olduğunu hissettirir. Yoksa Eş'arî “el-menzile beyne'l-menzileteyn” anlayışını kabul etmediği gibi müminden başkasının cennete girmesini de kabul etmemektedir. Buna göre ise hakiki anlamda Eş'arî'nin bu meselede bir muhalefeti olmadığı ortaya çıkar.²³ Bu kimselerden bazılarının göre ise itikadın, hasımlarla tartışabilecek ve yöneltilen sorunları çözebilecek ölçüde delile dayanması gerekir. Bu görüşü ise Teftâzânî Mu'tezile'nin benimsediğini söyler. Devamla onların bunlardan herhangi birinden aciz olan kimsenin imanına hükmetmediklerini, hatta Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) küfrüne hükmettiğini ifade eder. Teftâzânî burada onların bu görüşlerinin iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler.²⁴ Şöyle ki, bu görüşü “nazarı terk etme; arız olduğunda imandan çıkararak, eşlik ettiğinde ise imana girmeye mâni olan büyük günah (kebîre).” düşüncesi üzerine bina etmeleri durumunda bu görüş, büyük günah işleyen kimse

¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194.

²⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, 1/42.

²¹ Nitekim İbn Fûrek, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin iman için nazar ve istidlâlde bulunmayı şart gördüğünü ifade eder. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Abdurrahmân es-Sâveh (Kâhire: Mektebu Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005), 294.

²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 281. Ayrıca benzer bir anlatım için bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, 1/43.

²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194. Öte yandan Eş'arî'nin bu meseledeki tutumunun takipçileri tarafından benimsenmemiş olsa da mukallidin imanını sahih görmeyen bir tarzda olduğu da söylenmiştir. Bk. Kamil Güneş, “Eş'arî'de Mukallidin İmanı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Eylül 2007), 7-35.

²⁴ Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî de böyle bir kişinin kafir olduğu görüşünün sadece Ebû Hâşim'e nispet edilip diğerlerine nispet edilmemesinden yola çıkarak bu kimselere meselenin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” yani büyük günah işleyen kimse meselesi olduğunu benimser. Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*; 1: 43.

meselesine dönüşür. Eğer bununla böyle bir tasdik in an hususunda yeterli olmadığı veya böyle bir imanın fayda vermeyeceği kastediliyorsa bu durumda konu, müstakil bir mesele olur. Teftâzânî onların tutundukları bir kısım delillerin bu sonuncuyu kastettiklerini hissettirdiğini ifade eder.²⁵ Dolayısıyla Eş'arî'nin muhalefetini hakiki anlamda değerlendirmemeye müsait görse de Mu'tezile'nin muhalefetinin böyle görülmesini daha zor olarak değerlendirir. Bu noktada ise Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delilleri ortaya koyarak bunların eleştirisini yapar. Teftâzânî bu minvalde belli başlı üç delil zikreder. Söz konusu delillerden birincisi şöyledir: İmanın hakikati, nefsi, yalan söylenmiş, aldatılmış, şüpheye düşürülmüş olma durumundan emniyette kılmalıdır. Zira iman "e-m-n" kökünden olup if'âl veznindedir. Bu vezin ise ta'diye/ettirgenlik veya sayrûret/dönüşüm anlamı ifade eder. Ta'diye/ettirgenlik anlamına göre iman emniyette kılma iken sayrûret anlamına göre ise iman eden, adeta emniyet sahibine dönüşür. Bütün bunlar ise ancak ilimle/bilgiyle olur.²⁶ Bu delilde imanı sadece tasdik olarak değerlendirmeden öte kelimenin sözlük anlamının barındırdığı "emniyette kılma" durumu öne çıkarılarak²⁷ taklitte bunun olmadığı dolayısıyla taklidin bir iman olmadığı ifade edilir. Fakat Teftâzânî burada bir yanlışlığın olduğunu düşünür. Zira iman, "ona iman ettim" şeklinde haber verene taalluk eder, yoksa haber vereni işitene taalluk etmez. O bakımdan "e-m-n"den türeme dikkate alındığında münasip olan, imanın manasının Mu'tezile'nin de yeri geldiğinde açıkça ifade ettiği üzere "Onu yani haber vereni muhalefet edilmekten ve yalanlanmaktan emniyette kıldı." şeklinde olmasıdır. Yani sözlük anlamına göre de emanette/güvende olan haberi işiten değil haberi verendir. Bu da söylediğinin tasdik edilip yalanlanmamasıyla olur. Bunun da delil kaynaklı olup olmamasının bu noktada bir önemi olmaz. Öte yandan Teftâzânî, "emniyette kılmanın" her ne kadar işitene taalluk etmesini kabul etmese de taalluk ediyormuş gibi kabul edilmesinde de bir sakınca görmez. Zira yalan söylenmiş veya aldatılmış olmaktan emniyette olma, taklit kaynaklı dahi olsa kesin inançla da mümkün olabilir.²⁸

İkinci delillerini ise şöyle ifade eder: Vacip olan ilimdir/bilgidir. İlim/bilgi ise ya zorunlulukla ya da istidlâlle gerçekleşir. Zorunluluk olmadığına göre delilin olması gerekir.

Teftâzânî nazar ve istidlâlde bulunmanın vacipliğinde bir tartışmanın bulunmadığını belirtir. Ona göre tartışma, bu vacibin terkedilmesinin, tasdike itibar edilmemesini gerektirip gerektirmeyeceği hakkındadır. Üstelik bazen "İstidlâlden maksat, tasdike ulaşma olup maksat hasıl olduktan sonra vesilenin bulunmayışına itibar edilmez." denebilmektedir.²⁹ Bu açıdan sonuç hasıl olduğunda yolun niteliği veya yolun olup olmamasının bir önemi olmayabilir.

Üçüncü delillerini ise şöyle ifade eder: Taklidin kendisi hakkında olduğu asıl, eğer batılsa, taklidi de ittifakla batıldır. Örneğin Yahudilerin, Hristiyanların, Mecusilerin ve putperestlerin atalarını taklit etmeleri böyledir. Yok eğer bu asıl hak ise de hak oluşu ya taklitte bilinmiştir ki bu, kısır döngü olur. Ya da delille bilinmiştir ki bu da çelişki olur. Teftâzânî tartışılan şeyin İslâm dininden olduğu zorunlulukla bilinen hükümler gibi hak oldukları delille bilinen şeylere takliden iman eden kimsenin, nazar ve istidlâli terk etmesi sebebi ile günahkâr olmakla birlikte dünyada

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194.

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

²⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/45.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

ve ahirette müminlerin hükümleri hakkında geçerli olan bir mümin olup olmayacağı hakkında olduğunu belirtir. Dolayısıyla batıl itikatlara yönelik taklidi bu taklitle kıyaslamayı doğru bulmaz. Öte yandan Teftâzânî, “Taklidin caiz oluşu görüşü delil kaynaklı değilse batıldır. Delil kaynaklı ise de çelişkidir.” şeklindeki ifadeleri ise apaçık bir mugalata olarak değerlendirir.³⁰

Teftâzânî, bu zikredilen delillerin her ne kadar eksiklikleri olsa da İslâmî asıllardan/inançlardan bilinmesi vacip olanlar hakkında vacip sorumluluğundan çıkmada taklidin yeterli olmadığını ifade ettiklerinin söylenmesine katılmaz. Zira Teftâzânî, bu hususun hakkında tartışma olmayan bir şey olup bunun için bu zayıf delillere ihtiyaç olmadığını söyler. Çünkü bu husus nasla ve nazar ve istidlâlin vacip olduğuna dair icmâyyla sabittir.³¹ Dolayısıyla Teftâzânî, nazar ve istidlâlin terk edilmesinin kişiyi günahkâr kılacağından emindir. Ama bunun, imanı yok sayma ölçüsüne varamayacağı kanaatindedir. Diğer taraftan Teftâzânî, Mu'tezilenin bu noktada yekpare bir görünüm arz etmediğini belirtir. Nitekim bazı Mu'tezîliler herkesin nazarla mükellef olmadığını düşünür. Örneğin Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî'ye (ö. 319/911), Ebû İshâk İbrâhîm b. Ayyâş'a (ö. 386/996) ve Mu'tezile içinde diğer bir topluluğa göre akıl sahiplerinden bazıları nazarla mükelleftir ki bunlar nazar ehli kimselerdir. Bazıları taklitle ve zanla mükelleftirler ki bunlar avam halk, köleler ve kadınların birçoğudur. Zira bunlar deliller üzerinde nazarda bulunmaktan ve delilleri şüphelerden ayırtmaktan acizdirler. Fakat bu kimseler batıla ulaşmış kimseyi değil de hakka ulaşmış kimseyi taklitle; yanlış zanla değil de isabetli zanla mükelleftirler.³² Dolayısıyla bu şekilde çoğunluğun imanının sahih olmama durumu ortadan kalkar. Hâliyle de itikadı sırf nazara dayandırma çok az bir topluluk için söz konusu olur.

Teftâzânî'nin aktarımıyla Mu'tezileden bazı müteahhirlere göre ise acizler, hemen anlayışları geliveren temel delilleri işitmekle mükelleftirler. Şayet söz konusu delilleri anarlarsa, bu onlara yeter ve onlar cümleler ashâbı/ehli (ashâb-ı cümel) olurlar. Bu kimseler söz konusu delilleri açıklayıp ortaya koymakla mükellef tutulmazlar. Şayet bu temel delillere vakıf olmaları mümkün olmazsa da bu kimseler hiçbir şekilde mükellef olmazlar. Bunlar dünyada mükelleflerin kendileriyle faydalanması için yaratılmış kimselerdir. Bu kimselere örnek olarak ise avam halkın birçoğunu, köleleri ve kadınları vermişlerdir.³³ Teftâzânî, bu müteahhirlerin kimler olduğunu belirtmez. Fakat bu görüşü önemli görür ve “Cümleler sahibi/ehli” ile kelimcilerin millet/din ehlinin ittifak ettiği cümlelere inanan, ihtilaflara girmeyen aksine ihtilaflardan bu cümlelere uyanın hak, aykırı olanın ise batıl olduğuna inanan kimse olarak açıklar. Bu cümlelere örnek olarak ise şunları söyler:

“Allah birdir; ne şeriki ne de misli vardır. O, zamandan, mekândan, arştan ve yarattığı her şeyden önce hep var olagelmıştır. Allah, kadîmdir ama O'nun dışındaki her şey hâdistir. Allah kazâsında/hükümünde adaletli, haberinde ise doğru sözlüdür. Fesadı sevmez ve kulları için küfre razı olmaz. Kullarını güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutmaz. Allah, bütün fiillerinde ve bütün yarattıklarında, hükmedip takdir ettiklerinde isabetlidir, hakîmdir ve muhsindir/ihsan edendir. O, peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiştir ki ilminde öğüt alıp haşyet duyacağı sebkat etmiş kimse öğüt alsın. İman etmeyeceğini ve reddedeceğini bildiği kimse aleyhinde ise hüccet kaim olsun.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

O'nun kazasına rıza göstermek vaciptir; emrine teslim olmak gereklidir. O'nun dilediği olmuş dilemediği ise olmamıştır. Dilediğini dalalete düşürür dilediğini ise hidayete erdirir ama bu dalalete düşürme şeytanın kendisiyle bilindiği dalalete düşürme gibi değildir.”³⁴

Teftâzânî, her ne kadar bu görüşü önemli görse de tam olarak benimsemediği gibi net bir tenkit de ortaya koymaz. Benimsememesinin sebebi, bu görüşün Ehl-i İslâm'ın ekserisini dışta bırakan ve mükelleflikten çıkararak yapıdır. Fakat bir açıdan da Teftâzânî bu görüşü, Ehl-i İslâm'ın ekserisini ehl-i nazar statüsüne çıkarmanın bir yolu olarak görür. Zira Teftâzânî, itikada dair bir kısım cümleleri bilmenin yeterli olmasının Ehl-i İslâm'ın ekserisini ehl-i nazar kapsamına alabilmede ufuk açıcı olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı bu cümleleri, uzun uzadıya zikretmiştir.

3. İslam Toplumu İçinde Mukallidin Olmadığı Görüşü

Teftâzânî, baştan beri taşıdığı hassasiyeti şu cümlelerin ardından bir soru olarak ifade eder: “Ehl-i İslâm'ın ekserisi, taklidi esas almış olup istidlâl noktasında yetersiz veya ihmalkârlardır. Sahabeler ve sonraki imamlar, halifeler ve alimler ise onlardan bunu yeterli görmüş ve onlara Müslümanların hükümlerini tatbik etmişlerdir. O halde bu görüş ayrılığının ve âlimlerden ve müctehidlerden birçoğunun mukallidin imanının sahit olmadığını benimsemesinin sebebi nedir?”³⁵

Hız. Peygamber'den bugüne taklidi esas alan kimseler çoğunlukta olduğu hâlde buna yönelik ana akım İslam düşüncesi içerisinde onların imanlarını sahit görmeyen veya faydasız gören yahut onları mükellef olarak değerlendirmeyen bir bakış açısı yoktur. Dolayısıyla Teftâzânî, yaşanan durumu yok sayan iddialı çıkışları anlamlı görmez. Bu noktada bazıları, vakıyayı anlamlandıracak şekilde mukallidi İslâm toplumunun bir parçası görmüş İslam hükümlerini mukallide uygulama noktasında bir görüş ayrılığı olmayıp asıl görüş ayrılığının mukallide ahirette kafirin ikâbı gibi ikabda bulunulup bulunulmayacağına hususunda yaşadığını belirtmişlerdir. Bunlardan birçoklarına göre, mukallide bu şekilde ikabda bulunulur. Zira mukallid Allah'ın, resulünün ve onun dininin cahilidir. Bunların cahili olmak ise küfürdür. “Size selam verene ... sen mümin değilsin demeyin.” (en-Nisa: 94) beyanı gibi yine Peygamber'in (s.a.v) “Kim bizim namazımızı kılar, mescidimize girer ve kiblemize yönelirse, o kimse Müslümandır.” şeklindeki ifadesi gibi anlatımları ise onlar, hükümler hakkındaki İslâm'a/Müslümanlığa hamletmişlerdir. Bazılarına göre ise her ne kadar bu kimse cahil olsa da musaddıktır/tasdik edendir. Dolayısıyla tasdik sebebiyle ikabında bir azaltma olması mümkündür.³⁶

Teftâzânî, bugün kendisini Müslüman olarak görenlerin kahir ekseriyetinin tıpkı münafığın durumu gibi dünyada mümin muamelesi görüp ahirette kafir gibi muamele görmesine sıcak bakmaz. Şu anki durumun ahirette de genel anlamda geçerli olacağı bir yöne meyleder. O bakımdan buna kısmen Sâbûnî'de görülebilen şu cümlelerle cevap verir:

“Görüş ayrılığı şehirler, köyler ve çöller şeklinde İslâm diyarında neşet eden; yanlarında Peygamber'in (a.s) hali ve getirdiği mucizeler tevâtür seviyesine ulaşan kimseler hakkında yine göklerin ve yerin yaratılışı, gece ve gündüzün art arda gelişi hakkında tefekkür eden kimseler

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/195-196.

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/196.

hakkında değildir. Zira bu kimseler, nazar ve istidlâl ehlidirler. Görüş ayrılığı örneğin dağ başında neş'et edip göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmemiş sonra bir insan kendisine inanması farz olan şeyleri haber verince de bir tefekkür ve düşünme olmaksızın sadece haber vermesiyle bu kimseyi haberinde tasdik etmiş kimse hakkındadır.”³⁷

Teftâzânî İslâm toplumu içerisinde yaşayan veya İslâm toplumu içerisinde yaşamasa da öncesinde bir tefekkürü olan kimsenin imanında bir taklid görmez. Dolayısıyla İslâm toplumu içinde yaşayan insanın bu husustaki basit çıkarımlarının onu mukallid olmaktan çıkaracağını kabul eder. Sâbûnî'nin ifadesiyle bu kişinin imanının genel anlamda delil denebilecek, delil demeye elverişli bir şeye dayandığını³⁸ düşünür. Haliyle de mukallid İslâm toplumu içerisinde karşılığı olmayan farazî bir meseleye döner. Fakat mukallid hakkındaki tartışmaların böyle bir kimse hakkında olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla Teftâzânî ve Sâbûnî tartışılan mukallidden ziyade farazî bir mukallid oluşturmaktadırlar. Nitekim Teftâzânî bu cümlelerin devamında bazı Mu'tezilîlerin “İmanın sahih olması için nazar ve istidlâlin olması gerektiği gibi deliller ortaya koymaya ve şüpheleri gidermeye de muktedir olmak gerekir.” dediğini söyleyerek bunun kesin bir yanlış olduğunu belirtir.³⁹ Ancak söz konusu kişilerin bu görüşlerinin bir gerekçesinin olabileceğini de ifade eder. Ona göre bununla kastedilen bunsuz iman sahih olsa da bunun vacip olduğudur. Şayet vaciple kifâî vacibi kastetmişlerse bunda ittifak söz konusu olur. Zira her bölgede hüccetler ikame etme, şüpheleri giderme ve hasımlarla tartışma işini yapan birileri bulunmalıdır. Yok eğer bazılarının yapmasıyla diğerlerinden sakıt olmayacak şekilde her mükellefe bunun vacip olduğunu kastetmişlerse de işte bunda görüş ayrılığı vardır.⁴⁰

Dolayısıyla Teftâzânî, Mu'tezile'nin aradığı şekilde deliller ortaya koyma ve şüpheleri giderebilmenin toplumdaki belli bir kesimde olmasını yeterli görür. Sıradan insanları ise mukallid tanımının dışına çıkartır. Mukallidin imanını sahih görme de zaten bu neticeyi doğurmaktadır. Bu noktada “neden mukallid kavramı, daraltılmaya ihtiyaç duyulmaktadır?” sorusu akla gelmektedir. Muhtemelen Teftâzânî, hem paradoksal bir duruma düşmemeyi hem de mukallide ahirette imanın olmaması cezası verilmesi de nazarı terk etme cezası verilmesi ihtimalinden sıyrılmayı istemektedir. Dolayısıyla Teftâzânî, toplumun delilsiz bir inancı olmadığını basit düzeyde de olsa içinde yaşadığı toplumdan kaynaklı temel delillere sahip olduğunu bunun da imanın sahih olması ve fayda vermesi ayrıca ahirette nazarın terk edilmesi cezasına muhatap olmaması için yeterli olduğunu düşünür.

Sonuç

İnsanın doğru olduğunu düşünerek bir başkasını fiilinde veya görüşünde delilini bilmeksizin takip etmesi anlamındaki taklide karşı dinde olumsuz bir bakış vardır. Fıkhî hükümlerde mukallide biraz daha müsamahakâr yaklaşmıştır. Ancak itikadî hükümlerde mukallide yönelik tutum bir hayli karmaşıktır. Müteahhir dönem kelimasının zirve isimlerinden Sa'düddîn et-

³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/196; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 362. Teftâzânî bu cümleleri *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm* isimli eserinde Mu'tezile'ye ait bir şeymiş gibi ifade eder. Bk. Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*, 119. Ama *el-Makâsîd* metninde kendisinin de böyle düşündüğü en azından bunu yadırgamayıp makul gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 732.

³⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 361.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/196.

⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/196.

Teftâzânî, bu karmaşık durumu yani mukallidin imanı meselesini derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde ele almış bir isimdir. Teftâzânî, bu meselede görebildiğimiz kadarıyla mukallidin kim olduğu, mukallidin imanın sahlıhlığı, bu imanın ahirette fayda veren bir iman olup olmadığı ve mukallidin nazarı istidlali terk etmesi sebebiyle ahirette azap görüp görmeyeceği şeklinde dört husus üzerinde durmuştur.

Teftâzânî, insanların büyük çoğunluğunun inançlarını dakik deliller üzerine bina etmediklerinin farkındadır. Bu açıdan Teftâzanî, toplumun kahir ekseriyetini oluşturan insanların imanının sahlıh kabul edilmesine olanak sağlayacak bir yaklaşımın izini sürmüştür. Bunu da Teftâzânî tespit edebildiğimiz kadarıyla iki şekilde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Birincisi mukallidin tanımını daraltmıştır. İkincisi ise mukallidin imanını sahlıh görmeyenlerin görüşlerini mümkün mertebe mukallidin imanını sahlıh görecek şekilde yorumlamıştır. Ancak bu ikisi birbirinden belli ölçüde bağımsız şekildedir. Yani mukallidin imanını sahlıh görmeyenlerle tartışırken mukallidi inancının delilini bilmeyen kimse şeklinde ele almıştır. Ancak sonrasında Sâbûnî'niyi takip ederek mukallidi İslam toplumunda karşılığı olmayan bir hüviyete dönüştürmüştür. Bu açıdan tartışma esnasında Teftâzânî mukallidi ilk akla gelen şekilde inancını gerekçelendirebilen kimse olarak ele almıştır. Burada Teftâzânî mukallidin imanını sahlıh görmeyenlerin görüşlerini olabildiğince vakıayı ve yaşanan durumu anlamlandırarak şekilde yorumlamıştır. Bu hususta genel olarak iki muhalefet söz konusudur. Birincisi Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'nin muhalefetyiken diğeri Mu'tezile'nin muhalefetidir. Teftâzânî, Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'nin muhalefetini gerçek anlamda bir muhalefet olarak değerlendirmez. Ona göre bu, inanılan şeyleri temellendirmeye yönelik bir teşvik olup bu temellendirme bulunmadığında kişinin imanının sahlıh kabul etmeyen bir anlayış değildir. Sadece akıl yürütmede bulunmamaya yönelik Allah'ın meşîetine kalmış bir ceza söz konusudur. Fakat Mu'tezile'nin muhalefeti bu şekilde yorumlanmaya pek elverişli değildir. Teftâzânî de bunun farkındadır. Buna rağmen onların görüşlerini bu şekilde yorumlamaya ve makul ortak bir zemini belirginleştirmeye çalışmıştır.

Mu'tezile içerisinde bu konuda farklı yaklaşımlar vardır. Kişinin bütün inançlarının delillerini bilmesi ve hasımlara karşı bunları savunabilmesini benimseyenler olduğu gibi bazı inanç esaslarının delillerini bilmeyi ve itikada dair temel cümleleri bilmeyi yeterli görenler de vardır. Teftâzânî, bütün inançların delillerini bilmenin ve bunları savunup şüpheleri giderebilmenin tüm toplum için geçerli olabilmemesini gerçekçi bulmaz. Ona göre bu, toplumdaki bazı kimselerde bulunmasıyla diğerlerinden sorumluluğun kalktığı kifâî bir vacip olarak değerlendirilebilir. O bakımdan bu görüşü, her muhitte inançların delillerini bilen onları savunabilen ve şüpheleri giderebilen insanların bulunmasına teşvik olarak ele alır. Ayrıca bunun bütün fertlere şamil olarak değerlendirilse bile amelî bir mesele olarak da görülebileceğini söyler. Yani nazar ve istidlâl amelini terk sebebiyle günahkârlık şeklinde ele alır. Mu'tezile'nin ise büyük günahı kendisine has bir değerlendirme tarzı vardır. Dolayısıyla Teftâzânî, onların mukallidin imanını kabul etmemeye yönelik tavırlarının müstakil bir husus olmayıp büyük günah meselesinin bir fer'i olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Yani bunu itikadî bir mesele olmaktan çıkarıp amelî bir meseleye dönüştürür.

Teftâzânî, Mu'tezile içindeki, herkesin ehl-i istidlâl olmak zorunda olmasının gerekmeyeceği, bazı inanç esaslarının delilini bilmenin veya itikada dair temel cümleleri bilmenin yeterli olacağı yaklaşımlarını da önemli görür. Bu şekilde toplumun inançlarının genel anlamda deliller üzerine

kurulu olduğuna varılabileceğini düşünür. Nitekim bu çıkış noktasından hareketle Teftâzânî, mukallidin tanımını daraltır. Yani İslâm toplumu içerisinde mukallid görmez. Tartışılan mukallidliği de dağ başında yetişmiş İslâm'dan habersiz ve öncesinde tefekkürü olmamış bir kimseye, inanılacak şeylerin söylenmesi üzerine o kimsenin iman etmesiyle ortaya çıkan durum olarak değerlendirir. Teftâzânî, İslâm toplumu içerisinde yetişen insanların Resulullah'ın mucizelerinin onlar nezdinde tevatüre ulaşmış olması nedeniyle inançlarını dakik düzeyde temellendiremeseler de basit düzeyde bir temellendirmeye dahi mukallit değil ehl-i istidlâl kapsamında değerlendirilebileceklerini belirtir.

Teftâzânî, bu şekilde baştan beri takip ettiği hassasiyetiyle yani toplumun kahir ekseriyetini dünya ve ahirette mümin olarak kabul edecek bir anlayışla bu insanlara mukallidin imanı üzerinden saldırılabilmesi ihtimalini bertaraf eder. Öte yandan onların inançlarını dakik deliller üzerine bina etmemeleri sebebiyle Allah katında mümin olarak değerlendirilseler bile nazar ve istidlali terk ettikleri için cezalandırmaları görüşünün de önüne geçmiş olur. Dolayısıyla İslâm toplumu içerisinde yaşayan Müslümanları nazar ve istidlâl düzeyleri farklı olsa da nazar ve istidlâl ehli olarak değerlendirir. Zira herkesten aynı üst düzey entelektüel tefekkürü beklemek gerçekçi değildir. Neticede Teftâzânî, mukallidi adım adım İslâm toplumu içerisinde karşılığı olmayan bir hüviyete büründürmüştür. Bu şekilde ise toplumunun genelinin inançlarını basit düzeyde de olsa delil üzerine bina ettiğini söylemiştir. Böylelikle onların imanlarının sahipsiz olması ve ahirette fayda verici olmasının yanında ahirette onlar için nazarı ve istidlâlî terk etme cezasının da söz konusu olmadığını ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. Mu'cemü't-Ta'rifât. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. el-Mektebü'l-İlmî lî't-Tahkîk. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1437/2016.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Ubeydillah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Adnân el-Alî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Gülverdi, Selim. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İman". *Sırat* 2/1 (Mayıs 2021), 88-116.
- Güneş, Kamil. "Eş'arî'de Mukallidin İmanı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2016), 7- 35.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Makâlâtü's-Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Abdurrahmân es-Sâyeş. Kahire: Mektebu Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Haz. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2006.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Eş-Şeyh Zekeriyâ Umayrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidaye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1877.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Haz. Talha Hakan Alp. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-telvîh 'ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm*. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1330/1912.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Alî el-Fârûkî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. haz. Ahmed Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1988.
- Yücedoğru, Tevfik. "Mukallidin İmanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2005), 19-40.
- Zebîdî, Murtaşâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs*. thk. İbrahim et-Terzî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.



Rûhun Aslî Sûretine Dönüş Yolculuğu “Seyr u Sülûk” : Rûzbihân-ı Baklî’nin (ö. 606/1209) “Meşrebü’l-Ervâh” Adlı Eseri Bağlamında

The Journey of the Soul's Return to its Original Form “Sayr wa Suluk”: In the Context of Rûzbihân al-Baklî’s (d. 606/1209) Work Named “Mashrab al-arvâh”

Adem URHAN¹

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Bilim Dalı,
Erzurum/Türkiye,

Res. Assist., Atatürk University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of
Sufism, Erzurum/Turkiye

e-posta: adem.urhan@atauni.edu.tr

Orcid: 0000-0002-0031-6369

Doi: 10.34085/ buifd.1421290

İsa ÇELİK

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/Tasavvuf
Anabilim Dalı, Erzurum/Türkiye,

Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of Sufism,
Erzurum/Turkiye

e-posta: isacelik@uni.edu.tr

Orcid: 0000-0003-0051-1807

Doi: 10.34085/ buifd.1421290

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Urhan, Adem. Çelik, İsa, “Rûhun Aslî Sûretine Dönüş Yolculuğu “Seyr u Sülûk”: Rûzbihân-ı Baklî’nin (ö. 606/1209) “Meşrebü’l-Ervâh” Adlı Eseri Bağlamında”. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 86-102. <https://doi.org/10.34085/ buifd.1421290>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

¹ Bu makale, Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen “Rûzbihân-ı Baklî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri” adlı doktora tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

Öz

Bu makale, sâlikin ruhunu sâfiyete ulaştırma yolunda geçtiği bazı merhalelerini konu edinmektedir. Rûhî bir tecrübe elde etme arayışı içerisinde olan sûfler, Hak Teâlâ'nın sevgisine mazhâr olmak ve O'nun (c.c.) birliğine ulaşmak için rûhu sâfiyete kavuşturmayı ve nefsi tezkiye etmeyi amaç edinmişlerdir. Öyle ki onlar, bu gayeleri doğrultusunda "seyr u sülûk" adında bir mânevî eğitim modeli benimsemişler ve bu minvâlde çeşitli yöntemler ve pratikler kullanmışlardır. Rûhun aslı sûretine dönüştürme hususunda kendine özgü bir yöntem belirleyen sûflerden birisi de Rûzbihân-ı Baklî'dir. Nitekim Baklî, Milâdî XII. asrın ikinci çeyreği ile XIII. asrın başlarında İran sınırları içerisinde yer alan Fesâ'da dünyaya gelmiş ve hayatının büyük bir kısmını Şiraz'da geçirmiş Deylem kabilesine mensup bir sûfidir. Çalışmamız, Baklî'nin *Meşrebü'l-ervâh* adlı eserinde rûhun aslı sûretine dönmek için yapmış olduğu yolculuk serüvenini ve bu yolculuk esnasında elde ettiği makamları onun görüşleri çerçevesinde aktarmayı ve seyr u sülûk'a dâir üslup geliştirip-geliştirmediğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu makale, hakkında çok az çalışma yapılan Rûzbihân-ı Baklî'nin mezkûr hususta naklettiği düşüncelerinin değerlendirilmesi yapılarak aktarılması açısından önem arz etmektedir. Makalede, Baklî'nin *Meşrebü'l-ervâh* adlı eserinde zikrettiği mertebelerin bazıları kendisinden önceki mutasavvıfların görüşleri de dikkate alınarak ele alınmış ve bunlarda kendine özgü bir düşünce sergileyip sergileyemediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın sonucunda Baklî'nin mezkûr hususta tasavvuf terminolojisi açısından yeni bir paradigma geliştirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ruh, Seyr u Sülûk, Rûzbihân-ı Baklî, Meşrebü'l-ervâh.

Abstract

Sufis, who are the adherents of the Islamic mystical tradition, have been seeking for a spiritual experience that aims to purify soul and accordingly gain the love of Allah and reach His unity. In pursuit of these goals, they have embraced a moral education model called "sayr wa suluk" and employed various methods and practices. One of the Sufis who implemented a unique method for the transformation of the original form of the soul is Rûzbihân al-Baqlî. Baqlî, was born in Fasa/Iran, in the first half of 13th century, was a Sufi member of Deylem tribe and spent a significant part of his life in Shiraz. Our study aims to convey the journey of the soul to return to its original form and the positions (makâmât) it achieved during this journey within the framework of al-Baqlî's views in his book named *Mashrab al-arvâh*, without going into detail, and to reveal whether al-Baqlî developed a method regarding sayr wa suluk. This article focuses on the stages through which the seeker (salik) passes in order to purify the soul. The study aims to determine whether al-Baqlî developed a method regarding sayr wa suluk. In the article, some of the stages mentioned in al-Baqlî's work "*Mashrab al-Arvâh*" are discussed by taking the views of previous mystics into account, in order to determine whether he presents a unique perspective or not. The research concludes that al-Baqlî has indeed developed a new paradigm in terms of Sufi terminology on the subject.

Keywords: Sufism, Soul, Sayr wa suluk, Ruzbihân al-Baqlî, Mashrab al-arvâh.

Giriş

İlk dönem sûfileri, rûhun mâhiyetinden çok önemi ve fonksiyonları üzerinde durmuşlardır. Ancak ruh kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde geçmesi, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının ruh hakkındaki tartışmaları, mutasavvıfların ruhun mâhiyetine dair görüş bildirmelerine yol açmış, bu görüşlere dayanarak daha sonraki dönemlerde ruh kavramı, ruhun mahlûk olup olmadığı, ruh türleri, ruh-beden ilişkisi ve ruhânîler, tasavvufun temel meseleleri hâline gelmiştir.² Ayrıca “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular”³ gibi anlamlara gelen nefis kavramı da ruh ile irtibatlı olup olmaması yönünden ele alınmış ve tasavvufî problemler arasında zikredilmiştir.

Sûfîler nezdinde ruh ile nefsin benzer veya farklı şeyler olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Onlardan bazıları, nefis kelimesi yerine rûhu kullanmış ve ruh mânâsına gelen bu kavramı, sadece kötülüğün kaynağı veya aracı olarak değil, Hak Teâlâ katından insana üflenen ruh-ı rahmânî, “ilahî ben” anlamında da ifade etmişleridir.⁴ Öyle ki nefsin ruh mânâsını da içermesi, âyet-i kerimede de ifade edildiği üzere ruhun Hakk'ın “emr”inden olması dolayısıyla hakkında pek fazla ma'lûmat elde edilememesi ve anlam bakımından birçok tezatlığa sahip olması nefsin tarif edilebilirliğini daha da zorlaştırmıştır. Onun sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıt özelliklere hâiz olması kendisi ile ilgili olumlu ve olumsuz açıklamaların yapılmasına neden olmuştur.

Ruh ve nefis arasındaki ilişkiyi açıklama noktasında serd edilen örnekler bakıldığında, mezkûr kavramların kalp üzerinden anlatılmaya çalışıldığı müşâhede edilmiştir. Nitekim nefis ve ruhun kalp üzerinde tahakküm kurma hususunda verdikleri mücadeleyi anlatan şu söylemler mezkûr ifadeleri destekler mâhiyettedir:

“İnsan büyük bir ülkeye (memleketü'l-insâniyye) benzetilecek olursa kalp bu ülkenin idare edilip yönetildiği saray gibidir. Nefis ve rûh ise insanın vücûd mülkünde hükümlerlik sevdasında olan iki sultan adayıdır. Kalb sarayını ele geçiren kendi istekleri doğrultusunda bedeni yönetir. Tasavvufun gayesi insanın vücûd mülkünde rûhu kalb üzerinde hâkim kılmak, nefsi de bu hâkimiyetin altına sokmaktır. Zirâ rûh kalbe hâkimiyetini kurunca kalb bedeni ona göre yönetir. Rûh vasıtasıyla aldığı ilâhî feyiz ve terbiyeyi bedenin bütün işlerine yansıtır. Böylece insanın vücûd mülkü mamur, müreffeh, huzur ve erdemle dolu ideal bir ülke misali kâmil hale gelir. O kişi de insân-ı kâmil olur.”⁵

Rûzbihân-ı Baklî de Meşrebü'l-ervâh adlı eserinde rûhun nefisle mücadelesini ele alır, rûhun “küçük âlem” olarak isimlendirdiği kalp sarayına hakim olup orayı mâmur etme arzusunda olduğunu ifade eder. Öyle ki o, rûhun bedene girmeden önceki durumundan başlayıp onun akıl ve bedenle birleştikten sonra kahr menziline ulaşarak nefsi emmâre cehennemine girmesi ve burada hevâ ile perdelenip şeytânî vesveselerle meşgul olması, günah bataklığına dalması ve bir müddet sonra mânevî farkındalık olması, akabinde tövbe edip belirli ahlâkî eğitim aşamalarından geçerek sâfiyete kavuşması gibi bin bir menzili zikreder. Ayrıca Baklî, rûh ve

² Süleyman Uludağ, “Ruh (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/192-193.

³ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Seyyîd Keylânî (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 305-307. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 298.

⁴ Mehmet Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 50.

⁵ Osman Nuri Küçük, “Kalbin Makamları-Letâif” *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 54.

nefsin benzer şeyler olmadığını, nefsin rûhun aslı sûretine kavuşmasında bir perde olduğunu belirtir.⁶

Rûzbihân-ı Baklî, sülûk kavramının “bir yerden başka bir yere intikal etme, makamlar üzerinde yürüme” şeklindeki tarifinden yola çıkmış olsa gerek rûhunu aslî sâfiyetine kavuşturmak isteyen sâlikin seyr u sülûk merhalelerini binbir olarak belirlemiş ve onun âriflik vasfını elde edebilmesi için bunların her birisini aşması gerektiğine işâret etmiştir. Çalışmada bu menzillerin tamamını zikretmek pek tabîi olarak mümkün değildir. Dolayısıyla makalemiz, üç ana başlık üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Birinci başlıkta Rûzbihân-ı Baklî'nin hayatı ve eseri hakkında her ne kadar kaynaklarda birtakım bilgiler nakledilse de konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı mülahaza edildiği için kısa bilgi verilmiştir. İkinci başlıkta rûhun kemâlat yolculuğuna giriş yapmadan evvel Rûzbihân-ı Baklî'nin rûhun mâhiyetine dair görüşleri nakledilmiştir. Üçüncü başlıkta seyr u sülûka başlayan sâlikin niçin böyle bir yolculuğa karar verdiğini göstermek amacıyla Rûzbihân-ı Baklî'nin eserinde her birisinde elli makam olmak üzere yirmi bab olarak tasnif ettiği ilk mertebe olan meczûblar kategorisi ele alınmış, burada zikredilen rûhun geçirdiği merhaleler gerek isim olarak gerekse kısaca özetlenerek aktarılmıştır. Akabinde ise Rûzbihân-ı Baklî tarafından binbir makama tekabül ettiği ifade edilen yedi mertebe, ayrıntılı bir şekilde değerlendirilerek onun seyr u sülûk konusunda kendinden önceki sûfilerden farklı bir paradigma geliştirip geliştirmediği ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

1. Rûzbihân-ı Baklî'nin Hayatı ve “Meşrebü'l-eroâh” Adlı Eseri

1.1. Hayatı

Milâdî XII. Asrın ikinci çeyreği ile XIII. asrın başlarında İran sınırları içerisinde yer alan Fesâ'da dünya gelen Baklî, önceden mecûsî iken sonraları ılımlı bir Şii fırkası olan Zeydiyye'ye mensup Deylem Kabilesi içerisinde doğmuştur. Fakat o, ömrünün büyük bir çoğunluğunu siyasî, sosyo-kültürel faaliyetler açısından son derece önemli konuma sahip bir bölge olan Şîraz'da geçirmiştir. Şeyh Rûzbihân, henüz genç yaşta iken çeşitli hocalardan dersler alıp tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, edebiyat alanlarında tebahhür etmiş, oldukça verimli bir tahsil hayatı yaşamış sûfidir.⁷

Mutasavvıfların hayatları incelendiğinde, onlardan şer'î ilimlere başlamadan önce Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz ettikleri müşâhede edilmektedir. Nitekim Baklî de ilk tahsilini Fesâ'da yapmış, daha sonra Şîraz'a gidip mezkûr ilimlere başlamadan önce kaynaklarda zikredildiği gibi bulûğ çağında yani on beş yaşlarında Kur'ân'ı ezberlemiştir. O, tefsir ilmini elde ederek bu alanda derin bir vukûfiyet sahibi olduğuna işâret eden tasavvufî çerçevede yorumlanmış bir tefsir eseri kaleme almıştır. Ayrıca İskenderiye'ye gidip meşhur muhaddis ve Şafîi fukahâsından İbrahim es-Silâfî'den *Sahîh-i Buhârî*'yi okuması⁸ ve '*Arâisü'l-hadîs* adında bir eser te'lif etmesi, ilmî mânâda ne denli yetkin bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir.

Onun tasavvufî hayata yönelişi daha küçük yaşlarda iken Şeyh Cemalüddîn b. Halil el-Fesâvî'ye biât ettiği söylenirse de, bu yola asıl girişi çok yoğun bir riyâzetten sonra ifade edildiği

⁶ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-eroâh*, çev. Kâsım Mir Âhirî (Tahran: İntişârât-ı Âzâdmehr, 1389), 58.

⁷ Nazîf Hoca, *Rûzbihân-ı Baklî ve Kitâbu Keşfü'l-Esrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971).

⁸ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân Baklî, '*Abherü'l-âşîkîn*, thk. Henry Corbin, Muhammed Mu'in (Paris-Tahran: Kitâhâne-i Moissonneuve, 1987), 11.

üzere 20-25 yaşları arasında Şeyh Siracuddîn Mahmud b. Halife b. Abdusselam b. Ahmed b. Salbeh'e (ö. 562 /1166) intisâb edip ondan hırka giymesi ile olmuştur.⁹

Baklî'nin tasavvufî düşünce dünyasının oluşumundaki temel faktör, şer'î hükümlere bağlılığıyla tanınan sûfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf ed-Dabbî eş-Şîrâzî (ö. 371/982) ve kendisine nispet edilen Hafîfiyye tarîkatıdır.¹⁰ İbn Hafîf, Kur'ân ve sünnete bağlılığıyla tanınan bir mutasavvıftır.¹¹ Nitekim onun bu düstûrunu Şeyh Rûzbihân'da da görmek mümkündür. Öyle ki o, tasavvufî kavramlara dair fikirlerini âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerle teyit ederek aktarmaya çalışmaktadır.

Nihâi olarak Muharrem ayının ortası hicrî 606/1209 senesinde Şîrâz'da vefat eden Rûzbihân-ı Baklî ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında, kendisini âriflerin sultânı, âlimlerin burhânı, âşıkların misâli ve abdâln serverî, kutupların seyyidi diye nitelendirdikleri müşâhede edilmektedir. Kaynakların bu vasıflandırmaları, onun tasavvufî şahsiyetini göstermesi açısından yeterli argümanlar olabilecek seviyededir.¹²

1.2. Meşrebü'l-ervâh Adlı Eseri

Baklî'nin te'lîfâtından biri olan bu eser, yirmi bâb olarak tedvîn edilmiş, yirmili bâbda da elli fasıla bölünmüş olup bin makam şerhsiz beyân edilmiştir. Mezkûr eserin muhteviyâtına bakıldığında Hezâr u yek makam (Bin bir makam) diye adlandırılan bir sınıflandırma karşımıza çıkmaktadır. Normalde bin makama tekâbül etmesi gereken bir gruplandırmanın bin bir makama bölünmesi, I. Bab'ın elli bir bölümden oluşması yani bir fasılın iki kısma ayrılması eserin böyle isimlendirilmesine sebep olmaktadır.¹³

Adından da anlaşılacağı üzere Baklî, mezkûr eserde ruhların asıl kaynağına dönüş yolculuğunda aşması gereken merhaleleri aktarmış, her bir makamı beyân ederken ifadelerini âyet, hadis ve kendisinden önceki sûfîlerin sözlerine dayandırmıştır.¹⁴

Rûzbihân-ı Baklî kitabının giriş kısmında eseri niçin kaleme aldığını şöyle anlatmaktadır:

“Cenâb-ı Hakk'ın beni ubûdiyyet (kulluk) kapısına çektiğinde, ulûhiyyet (rubûbiyyet) yaygısı üzerinde sabit kıldı. Soyut olarak sırrı, kalbin değişkenliğini, aklın cevvelânını, ruh sahibi olan melekût âleminin letâifini ve mutlak gücün hârikalıklarını bana gösterdi. Muhabbet şarabını bana içirdi, gözlerimi mârifet sürmesi ile sürmeledi, cemâlini ve celâlini aşikâr olarak gösterdi ve vuslâtını ihsân etti. Beni hallerde mâhir, makamlarda tâ'ir (uçan) mârifette sâlik ve tevâhîdde mâlik (sahîh) kılınca, onun nimetlerine şükr ve hamd olarak, mürîdlere âriflerin bazı makamlarından haber vermeyi arzu ettim. Bu mertebelerden ancak, onların anlayabileceği kadar, 1000 menzili haber verdim ki evliyâ yollarını, asfiyâ mesleklerini ve Allah Teâlâ katında onlar için mevcûd olan latife ve şerefli mertebeleri tanıyıp bilsinler. Onlar ruhları ile şerefli derecelere yönelirler ve onlardan yüksek makamlar ararlar. Çünkü kul ile Rabbi arasında menziller vardır, o mertebelere girmeden ubûdiyyet ve rubûbiyyet hakikatlerini bilmezler, vuslâtın zeokini tadamazlar ve müşâhedelerde muhabbet şarabının tadına doyamazlar. Oralar imtihân mahalli ve tehlikeli yerlerdir.

⁹ Şerefeddîn İbrâhim b. Sadreddîn Ebî Muhammed Rûzbihân-ı Sâni, *Tuhfetü'l-'irfân*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Enümen-i âsâr-ı Millî, 700), 16. Ebü'l-Hasan Deylemî, *Sireti's-şeyhü'l-kebir Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf eş-Şîrâzî*, ed. İbrahim Desûkî Şettâ (Kahire: Meşîetü'l-'ammetü, 1977), 29.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed ed-Deylemî, *İbn Hafîf eş-Şîrâzî*, trc. Annemarie Schimmel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955), 64.

¹¹ Deylemî, *İbn Hafîf eş-Şîrâzî*, 54.

¹² Rûzbihân-ı Sâni, *Tuhfetü'l-'irfân*, 3.

¹³ Ebü Muhammed Sadreddîn Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, thk. Nazif Hoca (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973). Ebü Muhammed Sadreddîn Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, thk. İbrahim 'Asım el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426). Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1389.

¹⁴ Hoca, *Rûzbihân-ı Baklî ve Kitâbu Keşfü'l-Esrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirleri*, 55.

Yolların tehlikelerinden o hakikat mânâlarına vâsıl olabilmek için ancak o makamların içine girip evâilini geçenler veya en yüksek derecelere varanlar katedebilir.”¹⁵

2. Rûzbihân-ı Baklî'ye Göre Rûh ve Rûhun Mâhiyeti

Rûzbihân-ı Baklî'den önce yaşamış sûfilere bakıldığında; onlar rûh hakkında çeşitli görüşler aktarmışlardır. Ruh, nefis, kalp ve akli benzer mânâlara gelen kelimeler olarak algılanmış ve aynı hakîkatin farklı yönlerini beyân eden terimler şeklinde anlamışlardır. Nitekim Kuşeyrî, Gazzâlî gibi bazı sûfiler, ruhun bedene bahşedilmiş latîf bir cisim olduğunu söylerken¹⁶ Ebû Bekr el-Vâsîtî, Hücvîrî gibi sûfilerin büyük çoğunluğu ise ruhun bedene hayat veren mânâ, sebep, ilke olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi diğer birtakım sûfiler de Cenâb-ı Hakk'ın ruhun gerçek mâhiyetini gizlediğini, onun özünü Allah Teâlâ'dan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyerek bu konuda açıklama yapmaktan kaçınmışlardır.¹⁸

Rûzbihân-ı Baklî ise kendisinden önceki sûfilerin görüşlerini harmanlayarak, ruhun mâhiyetini birçok ibâreler, kelimeler, lafızlar ve istiâreler ile anlatmıştır. Onun *Rûhü'l-kuds* adlı eserinde, genel anlamda kâinatın, özelde ise ruhun, hadîs (sonradan meydana gelen) olduğuna ve Allah Teâlâ'nın âlemi yaratmak istemesindeki amacının ne olduğuna dâir naklettiği şu sözleri, bu ifadeleri teyit etmektedir:

“Hak Teâlâ âlemi yokluktan varlığa çıkardığında, rubûbiyyet dîvânına çekilir, mahlûkâtın tohumunu kudret tarlasına serpiştirir ve böylece hudûs çölünde yaratılmışların beden bitkileri büyür ve hava, mekân, birbirleriyle karıştırılır. Cevher ve arâz kuşu olan ruh vahdâniyyet meydanında uçar. Cenâb-ı Hakk'ın kudretiyle Âdemoğlunun fitratına dört huy yerleştirilir. Mahlûkâtın sırrına azamet örtüsü çekilir, güneş ve ay gibi gezegen yıldızları büyük bir iştîyak içerisinde Hakk'ı (c.c.) görmeyi arzu ederler. Varlığın bu muazzam arzusuna karşın Cenâb-ı Hak da âlemin şekli üzerine tecellî eder. Ta ki O'nu yine sadece O'nun ile bilebiliriz. Çünkü yokluk hazinesinde –şehâdet âleminde- Allah Teâlâ'nın varlığına dair herhangi bir bilgi yoktur.”¹⁹

Kendisinden önceki –rûhun latîf bir cisim olduğunu söyleyen- sûfiler²⁰ gibi rûhun bedene hayat veren ezeli latîf bir cevher olduğunu ifade eden²¹ Rûzbihân-ı Baklî, rûhu tanımlama hususunda şunları zikretmektedir: Ruh, gökyüzünde eşsiz kanatları ile uçan vuslât²² yuvasının kuşudur. Her ne kadar insan bedeninde olsa da diyetsiz nefsi katleden, Hakk'ın (c.c.) hazinesi

¹⁵ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh* (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 628), 1-2.

¹⁶ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, II, 106; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmü'd-dîn*, III, 9. Ayrıca bkz. Ruhattin Yazzoğlu, *Ruh, Ölümlük ve Ötesi (Gazzâlî Üzerine Bir Araştırma)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 39-50. Ahmet Karakuş, *Modern Türk Şiirinde Tasavvuf* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021), 174-175.

¹⁷ Bkz. Hücvîrî, 335-341.

¹⁸ Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' li Ebî Nasr Serrâc et-Tûsî*, (Thk. Abdülhalim Mahmud ve Taha, Abdülbâki Surûr), Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Mısır 1960, 293.

¹⁹ Baklî, *Risâletü'l-üns fi Rûhu'l-kuds*, 62.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmü'd-dîn*, III, 9.

²¹ Baklî, *Risâletü'l-üns fi Rûhu'l-kuds*, 62-63.

²² Kuşlar imgesi özellikle *Mantiku't-tayr'* dan sonra tasavvuf edebiyatında daha fazla kullanılır olmuştur. Bülbül, doğan, güvercin veya kumru ve leylek sûfilere farklı çağrışımlar veren önemli imgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Rûzbihân-ı Baklî'nin tanımladığı kuş, tasavvuf lisanında ebedî güzelliğin iştîyâki içindeki ruhtur. Ruh, büyük bir arzu içerisinde bıkıp usanmadan aslı mekânına dönmek için gayret gösterir ve nihayetinde arayan, Peygamber'in kılavuzluğunda bütün şevklerin bittiği yere, kendi rûhunun kaynağına giden yolu bulur. Ancak rûhun menşei ile yaşadığı vuslat bir son değildir. Ruh Allah'a yolculuğunu tamamlayınca bu kez Allah'ta yolculuk başlayacaktır. Bu hâl mutasavvıfların bekâ dediği hâldir (fenâ fillah, bekâ billah). Bkz. Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları* (Trc. Ergün Kocabıyık), İstanbul 1999, 300. Ayrıca tasavvufî sembolik dilde kullanılan kuş imgesi hakkındaki değerlendirme için bkz. Sâfi Arpaguş, *Tasavvufta "Mantiku't-tayr"*, Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2, 121-135.

olan rabbânî bir ilimdir. Gözler onu görmekten aciz, akıllar onun özünü bilme noktasında sınırlıdır. Ârifler onun hakikatini göremez ve bilemezler. Ancak “*Kendini bilen, Rabbini bilir*” sözü gereği; *ruhu bilen ve gören kimse Rabbini bilir ve görür*. Akabinde o, ruhun Allah Teâlâ'nın varlığının delillerinden olduğunu gösterme noktasında şu âyet-i kerîmeyi aktarmaktadır: “*Kur’ân’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.*”²³

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre insanlar, ruhun mâhiyetini bilme noktasında avâm, havâs, havâssu'l-havâs şeklinde üç kısma ayrılır: Avâm, ruhu bedenindeki etkisiyle bilir. Havâs, ahlâk ve hareketlerindeki etkisiyle bilir. Havâssu'l-havâs ise, mükâşefe hâlinde ruhu görür ve bilgisi ölçüsünde onu tanır.²⁴

Rûzbihân-ı Baklî'nin rûh hakkında naklettiği sözlerden dikkatleri çeken en önemli hususlardan biri rûhün cevher olması yönünden ezeli ve araz olması açısından ise hâdis olduğuna dair sözleridir. Onun bu tür söylemleri Hücvîrî'nin rûhün mahlûk olup olmaması yönündeki ifadelerinden²⁵ hareketle şöyle yorumlanabilir: O bu sözlerinde, rûhün Hak Teâlâ'nın emrinden ve bedenden önce yaratılmış olması sebebiyle ezeli bir cevher olduğunu, hâdis olan bedene hayat vermesi için tevdi edilmiş ve nihayetinde yaratılmış olması açısından da araz olduğunu kast etmektedir.

3. Rûhün Maddî Âleme Doğru Yaptığı Yolculuk Serüveni “Seyr u Sülûk”

Seyr (سير), Arapça'da; “yürümek, bakmak, yolda gitmek” anlamlarına gelirken, sülûk (سلوك) ise “yola girmek, Hakk’a (c.c.) giden yolu tutmak, yol almak”²⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Tarikatlar sonrası dönemde genellikle aynı mânâlara gelen²⁷ bu iki kelime seyr u sülûk kavramı olarak ifade edilmektedir. Seyr u sülûk, tasavvuf ıstılâhâtında; Hakk’a (c.c.) ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan mânevî yolculuk olarak tarif edilmektedir.²⁸

Sûfîler, tasavvufî eğitimde sâlikler için iki yol izlemişlerdir. Bunlardan birincisi; sâliki nefis-i emmâreden nefis-i kâmileye ulaştırmayı hedefleyen ve cehrî zikri uygulayan tarikatların nefsi terbiye etme yoludur. İkincisi ise rûhu tasfiye yoludur. Emir âleminden olan kalb, ruh, sır, hafî ve ahfânın fenâ bulması, birtakım tecellîlerin ortaya çıkmasına sebep olur ve bu şekilde seyr u sülûk ile amaçlanan hedefe doğru ilerleme gerçekleşir.²⁹

Rûzbihân-ı Baklî, sâlikin mânevî eğitim yolculuğunda, nefis tezkiyesini de dikkate almakla birlikte daha çok ruh tasfiyesine önem vermektedir. Zira o, *Meşrebü'l-ervâh* adlı eserinde binbir makamı ruhun geçirdiği evreler olarak ele almakta ve bunları ruhun tasfiye edilmesi hususu üzerinden izâh etmeye çalışmaktadır.

3.1. Sâliki “Seyr u Sülûk”a Sevk Eden Nedenler

3.1.1. Rûhün Bedene Nüzûl Etmesi ve Nefisle Münasebeti

²³ Fussilet: 54/53.

²⁴ Baklî, *Risâletü'l-üns fi Rûhi'l-kuds*, 65.

²⁵ Bkz. Hücvîrî, 335-341, 501. Ayrıca rûhün cevher veya araz olup olmama durumu hakkındaki değerlendirme için bkz. Sühreverdî, 581.

²⁶ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, IV, 389.

²⁷ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, İstanbul, XXXVIII, 127-128.

²⁸ Muhammed b. A'lâ b. Ali El-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ed. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 37, 718.

²⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İfav Yayınları, İstanbul 1997, 320.

Rûzbihân-ı Baklî, rûhun bedene girmeden önceki durumundan başlayıp, onun yolculuğunu doğrudan fiillerin lezzetini idrâk etmesi, sıfatların tecellîsini elde ederek zâtın tecellîsini müşâhede etmesi, ubûdiyyet sıfatlarının tamamının rûhta toplanıp kemâlî sıfat ile rûhta mârifet istitâatinin oluşması gibi hususlarla devam ettirmiş. Akabinde O, rûhun kan pıhtısına dönüşüncüye kadar meni hâlinde yetişip pıhtının et hâline gelmesi, sûrete dâhil edilerek akıl ile birleşmesi ve hüküm ânında kemalî sûretten kemâlî akla yükselmesine kadar geçirdiği evreleri ele alır.³⁰ Baklî, rûhun “*Kendi ellerimle yarattığım*”³¹ meâlindeki âyet-i kerimede de bildirildiği üzere Hak Teâlâ'nın kendi eliyle yarattığı fitratın özünü bulduğu zaman önceden seyrettiği özel sıfatlardan çıkıp kendisi vasıtasıyla âlemlere tecellî ettiği aynası olan özel fiillerin kaynağına gireceğini ifade eder.³²

Şeyh Rûzbihân, rûhun bedene girme amacının orayı mâmur etmek olduğunu belirtir. Zîra o, hükümdarlık vasfına sahip olan rûhun “*küçük âlem*” olarak ifade edilen beden ülkesine girip oranın etrafında döndüğü zaman orada bulunan nefis, hayal, his, vehm ve fehm gibi şeyleri mağlup edip onları emri altına alacağını söyler.³³ Ayrıca Baklî, rûhun tabiat askerlerine karşı galip olması sonucunda bağımsızlığa kavuşarak kalp ve sûret üzerine nûrunu serpiştireceğini, böylece fitrat toprağının rûhun ahlâkıyla ahlâklanacağını ve onun sükûneti ile itmi'nâna ereceğini ifade eder.³⁴

Şeyh Rûzbihân'a göre rûhun beden ülkesindeki egemenliği ve oranın müreffehliği, onun kulluğun tadını almasına kadar devam eder.³⁵ Nitekim Baklî, rûhun beden ile birleştiği ve aklın kalpte ikmâl ettiği vakit kulun tam olarak ubûdiyyeti kabul etmeye hazır olacağını belirtir. Akabinde ubûdiyyetin lezzetini tadan kul için kahr ve lûtûf yönünden Hakk'a (c.c.) giden yollar ve bu yolların bilinen ve bilinmeyenlerin şubeleri olduğunu zikreder.³⁶

Baklî'ye göre Allah Teâlâ, nefis-i emmâre çukuruna giren kula ubûdiyyetlik noktasında aciz olduğunu işittirmek için ruhunu hevâ perdesi ile esir alır. Öyle ki Rûzbihân-ı Baklî, gönlünde akıl nûru donan, derûnu zikirten, kalbi fikirden, rûhu ise müşâhedededen engellenen kulun hevâsına uyacağını ve kendisini hapsedeceğini, kalbinin ilk günahı işlemesinden itibaren ve şehvet yükünden taşlaşacağını belirtir.³⁷

Rûzbihân-ı Baklî, şehvî arzulara boyun eğen kulun sırrının nefis ateşiyle, kalbinin hevâ ateşiyle, rûhunun şeytânî ateşle ve aklının tabiat ateşiyle yanacağını, böylece onun bu'd meydanında şaşkınlık içerisinde Hak'tan ayrı kalma ateşiyle yanıp tutuşacağını zikreder.³⁸

Ona göre, Hakk (c.c.) tokmağını, nefsin gizli tuzaklarını bilmesi için günah işlemekten rahatsız olmayacak bir hâle gelen kalbin üzerindeki sırrın göbeğine vurmasıyla kul, mânevî farkındalık merhalesine geçer.³⁹

³⁰ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 54.

³¹ es-Sâ'd, 38/75.

³² Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 12.

³³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 12-13.

³⁴ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 13.

³⁵ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 13.

³⁶ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 14.

³⁷ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 15.

³⁸ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 17.

³⁹ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 18.

3.1.2. Rûhun Aslına Dönme Arzusunun Meydana Gelmesi “Yakaza”

Baklî, dünyaya gelen mübtedînin belirli bir yaştan sonra kulluk lezzetini elde edip kahr menziline ulaşarak nefis-i emmâre cehennemine gireceğini ve burada hevâ ile perdelenip şeytânî vesveselerle meşgul olacağını zikreder. İmtihânı tadan mübtedînin kalbi günahattan dolayı rahatsız olmayacağı bir hâle geldiğinde artık bundan rahatsız olmaya başlamasıyla mânevî farkındalık olan “yakaza” menziline ulaşacağına işâret eder. Zîra ona göre kalp kapısı çalındığı ve sırrı harekete geçirildiği zaman ruh gaflet suçundan uyanır ve kendisi ile bitişik olan aşağılık huylarını görür.⁴⁰

Yakazadan sonra intibâhın meydana geldiğini söyleyen Baklî, mezkûr kavramı “bozulan nefsin muayene ânında onu sükûnete erdirmek ve sağlığa kavuşturmak için gayb nûrlarıyla sırr gözünün açılması” şeklinde tarif eder ve inâyet nurları günahkâr kalpte belirlediği vakit intibâhın hâsil olacağına dikkat çeker.⁴¹

Ona göre rûhunu imtihândan kurtarıp kalbe yönelen mübtedî, nefsin bozgunculuğuyla rûhun perîşân olduğunu anlar ve pişmanlık duyar. Bu nedenle de genelde tasavvufî makamların ilki olarak addedilen tevbeye yönelir. Baklî’ye göre tevbe, nefse tâbi olmaktan rücû etmektir. Onun aslı ise kalpte Hak Teâlâ’nın habercisinin bulunmasıdır.⁴²

İnâbeyi tevbeden farklı bir mertebe olarak ele alan Baklî’ye göre tevbe menziline hakıyla gerçekleştiren tâlip inâbe makamına varır. Tâlip, ilhâm yoluyla elde ettiği bilgiyi ve Hakk’a (c.c.) davet eden kimseyi muvâfakat sıfatıyla takip eder. Ayrıca o, inâbenin Hakk’ın dışındaki şeylerden ilişkisini kesme makamında kalbin temkîn (sabit kalma) bulmasından sonra gerçekleşeceğine vurgu yapar. Ona göre mübtedî, artık her şeyden alakasını kesip zikir esnâsında kalbini huşû’ sıfatıyla Allah Teâlâ’ya yöneltirse Hak da (c.c.) şefkat, sevgi, kerem, hıfz ve kifâyet sıfatlarıyla O’na (c.c.) yönelir.⁴³

Nihâi olarak Şeyh Rûzbihân’ın, normalde sûfiler nezdinde seyr u sülûk ânında gerçekleşen makamlar olarak kabul edilen yakaza, tevbe, inâbe gibi kavramları Hakk’ın (c.c.) manevî yolculuğa girmemiş kişiyi kendisine çekip yakınlaştırması anlamına gelen cezbe ile ilintilendirerek farklı bir metot benimsediği müşâhede edilmiştir.

3.2. Aslına Urûc Etmek İsteyen Rûhun Aşması Gereken “Seyr u Sülûk” Makamları

İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc; tevbe, vera’ takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ olmak üzere sekiz makamı sıralar, daha başka mertebelerin bulunduğu da işâret eder.⁴⁴ Necmeddîn-i Kübrâ ise “Usûlü’l-âşere” adlı eserinde on mertebeden (tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murakabe, rızâ) söz eder.⁴⁵ Rûzbihân-ı Baklî de *Risâletü’l-kuds* adlı eserinde makamların aslının tevbe, vera’, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde yedi makam olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu bölümde onun görüşleri aktarılacak şekilde kendinden önceki sûfilerden farklı bir model geliştirip geliştirmediği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁴⁰ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 14-18.

⁴¹ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 18.

⁴² Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 18-19.

⁴³ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 19.

⁴⁴ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’: İslam Tasavvufu*, çev. Yılmaz Hasan Kâmil (İstanbul: Erkam Yayınları, 1977).

⁴⁵ Necmeddîn-i Kübrâ, *Seyr u Sülûk Risâleleri*, ed. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2016).

3.2.1. Tevbe

Sözlükte; “rücû etmek, geri dönmek” gibi mânâlara gelen tevbeyi, Cüneyd-i Bağdâdî “günahı unutmak” olarak tarif eder. Rûzbihân-ı Baklî ise “nefse tâbi olmaktan rücû’ etmek” şeklinde tanımlar. Ona göre, rûhunu imtihanından kurtarıp kalbe yönelen mübtedî, nefsin bozgunculuğuyla rûhun perîşân olduğunu anlar ve pişmanlık duyar. Bu nedenle de genelde tasavvufî makamların ilki olarak addedilen tevbeye yönelir. Ayrıca o, tevbenin aslının kalpte Hak Teâlâ’nın habercisinin bulunması olduğunu ifade eder.⁴⁶

3.2.2. Verâ’

Sözlükte “sakınmak, kaçınmak, çekinmek”⁴⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “harama düşme korkusuyla şüpheli şeylerden kaçınmaktır.”⁴⁸ Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872), verâ’yı zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre kulun yalnızca Hakk’ın rızâsını kazanmak için hareket etmesi zâhirî verâ, kalbine Allah’ın (c.c.) dışındaki şeyleri sokmaması bâtinî verâ’dır.⁴⁹

Müşâhede makamı tamamlandığında sâlikin üzerinde verânın etkisinin kalacağını söyleyen Baklî de verâ’yı îzâh ederken daha çok Yahyâ b. Muâz’ın bâtinî verâ tarifine benzer görüşler serd etmiştir. Ona göre verânın hakîkati, kalp bölgesindeki nefsânî hastalıklarından meydana gelen şüpheleri yok ettikten sonra hâtırı kemâlî terbiyeye ulaştırmak, taklit ettiği yolun dışında başka bir yoldan hâsıl olan beşerî lezzetleri terk etmek ve geçimini sağladığı şeylerden sırrını tasfiye etmektir. Sâlik elde ettiği tabîi lezzetlerden nefsini sakındırdığı zaman ve sırrını Hak Teâlâ’dan başkasına meyletmekten alıkoyduğu zaman, kendisi ve rûhu için nebevî ahkâmın nurlarının hazinesi açılır, yer ile gökten nurlar kalbine nüfûz eder ve sanki onun için mekân, vakit, gün yokmuş gibi zaman kendisine yüz çevirir.⁵⁰

O, helâl olan şüpheli şeylerden kaçınma noktasında verâ’ makamının özüne işaret eden Peygamber’in (s.a.s.) şu hadis-i şerîfini aktarır: “Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe vermeyene yönel.”⁵¹ Ayrıca Baklî, sâlikin kemâlâta ulaştıktan sonra Hakk’ı yakîn bilgi ile tanımanın, şüpheli olan şeylerden sakınma hususunda kendisini rehâvete kaptırmaması gerektiğine dikkat çekmek için Zünnûn-i Mısırî’nin ârifin alemeti ile ilgili zikrettiği şu sözü aktarır: “Mârifetin nûru, verâ’ın nûrunu söndürmez.”⁵²

3.2.2. Zühhd

Lügatte “rağbet etmemek, yüz çevirmek, terk etmek”⁵³ gibi mânâları kapsayan zühhd kavramı, tasavvuf ıstılâhâtında hevâ ve hevesi terk ederek, nefsi kötülüklerden uzaklaştırmak, onu kötü arzulardan sakındırmak, Allah Teâlâ’ya fedâ etmektir.⁵⁴

⁴⁶ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 18-19.

⁴⁷ Abdurrezzâk Kaşânî, *İstılâhâtü’s-şüfiyye*, ed. Abdü’l-Âli Şâhin (Kahire: Dârü’l-Înâd, 1992), 583.

⁴⁸ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammet Coşkun (Ankara: İlk Harf Yayınevi, 2013), 206. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Ta’rifât (Tasavvuf İstılâhları)*, trc. Abdülaziz Mecdi Tosun - Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 114.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, 207.

⁵⁰ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 114.

⁵¹ Buhârî, *Buyû’*, 3; Tirmîzî, *Kıyâme*, 60.

⁵² Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 21.

⁵³ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Daru’s- Sadır, 1990), 14/196-197.

⁵⁴ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 4/439.

Genel olarak sūfîlerin zühd konusundaki düşüncelerine bakıldığında, nefsin dünyaya dâir şeylere rağbet etmekten muhâfaza etmek şeklinde bir yaklaşım sergiledikleri müşâhede edilmektedir. Örneğin; Cüneyd-ı Bağdâdî, dünya malını hem elden hemde gönülden çıkartmak gerektiğini ifade eder.⁵⁵

Baklî'ye göre Hak Teâlâ'dan başkasına rağbet etmemenin temel şîârı, nefis, hevâ, dünya, âhîret ve orada bulunan şeylerin etkisinden kurtulmak ve belâ makamını mesken edinmektir. O, sâlikin yani ehli'n-nühâ'nın (akıl sahipleri) kesin deliller vasıtasıyla idrâk edemediği şeyleri Hakk'ın kendisine gösterinceye kadar üns gemisi ile yüce âlemi dolaşacağını, ilk yaratılıştaki kurbiyyet güneşinin doğuşundan sonra mürîdin sırrının sükûnete ereceğini söylemektedir.⁵⁶

Ona göre mürîd, Hakk'ı (c.c.) yaratılış nûruyla müşâhede ederek O'na (c.c.) âşık olur ve ancak bu şekilde zaman-mekân esaretinden kurtulabilir ve böylece zühd ile muâmelata dair hususları yerine getirmede karşılaşacağı sıkıntılar kendisinden kaldırılır.⁵⁷ Nitekim Baklî, "*Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme!*"⁵⁸, "*Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı*"⁵⁹ âyet-i kerîmelerinde işaret edildiği üzere, Allah Teâlâ'nın Peygamber'e (s.a.s.) dünya malına göz dikmemesini ve O'ndan başkasına bakışlarını çevirmemesini emrettiği gibi sâlikin de Hakk'ı Hakk ile müşâhede etmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁰

3.2.3. Takva

Sözlükte; korkmak, çekinmek, sakınmak, kaygılanmak, dikkatli olmak, korumak⁶¹ gibi anlamları içeren takva kelimesi, ıstılâhî anlamıyla İbn Hafîf'e (ö. 371/982) göre "*kişinin kendisini Allah Teâlâ'dan uzaklaştıran şeylerden sakındırmasıdır.*"⁶²

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre ise takva, sırrın Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatlarını müşâhede etme anında yüce gücün nûrlarının parıltıları karşısında eriyip yok olması hasebiyle mülk ve melekût âleminden arz olunanlara yönelmekten kendini soyutlamasıdır.⁶³ Baklî'nin takva kavramını soyutlama, uzaklaşma, sakınma gibi anlamlardan yola çıkarak tanımladığı ve bu noktada şeyhî İbn Hafîf Şîrâzî'ye benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Rûzbihân-ı Baklî, elbisenin hayâ duygusunu koruma, kötü görüntüyü gizleme ve dışa güzelliği yansıtmaya gibi özelliklerinden hareket ederek takva hususunda şu hadis-i şerifi naklatmaktadır: "*Îmân çıplak bir beden gibidir. Takva ise onun elbisesidir.*"⁶⁴

Ârifin biri ise takva hakkında şunları zikretmektedir: "*Takva, âriflerin kalplerinin ölçüsü, siddıkların ise esrârının ortaya çıkmasıdır.*"⁶⁵

⁵⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, 213. Uludağ Süleyman, *Cüneydi Bağdâdî* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 60.

⁵⁶ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 22.

⁵⁷ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 22.

⁵⁸ el-Kehf, 18/28.

⁵⁹ en-Necm, 53/12.

⁶⁰ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 22.

⁶¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınevi, 1997), 258.

⁶² Deylemî, *İbn Hafîf eş-Şîrâzî*, 74.

⁶³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 30.

⁶⁴ Hadis değerlendirmesi için bkz. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* (Beyrut: Dârü'l-ehâdisî't-türâsî'l-Ârabî, 1951), 2/22.

⁶⁵ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 30.

3.2.4. Kanaat

Râzî olmak⁶⁶ anlamına gelen kanaat, olmayana göz dikmemek, olan ile yetinmektir.⁶⁷ Rızânın ön ayağı olarak ifade edilen⁶⁸ kanaat kelimesine 'râzî olmak' mânâsının verilmesindeki amaç; dünyayı kendisinden hapsedmek hususunda Allah'ın takdirini hoş görmektir.⁶⁹

Baklî'ye göre sâlikin, Hak Teâlâ'ya giden muhabbet yollarının riyâ ve şirk şüphelerinden temizleninceye ve tevekkül hazinesinin kapıları açılıncaya kadar sırrını mahlûkata yönelmekten soyutlamayı talep etmesidir.⁷⁰ Nitekim Hz. Peygamber, "kanaat, tükenmeyen bir hazinedir."⁷¹ şeklinde buyurmaktadır.

3.2.5. Sabır-Tesabbur

Mutasavvıflar nezdinde meşakatlere tahammülün farklı dereceleri vardır. Katlanmanın zor olduğu başlangıç derecesine tesabbur, katlanmanın kolaylaştığı orta derecesine sabır, nefsânî arzuların tam olarak baskı altına alındığı en yüksek derecesine rızâ denir. Sabrın fazilet bakımından en alt derecesi, içinde bulunduğu güç durumdan memnun olmasa da şikâyet etmemek, bundan daha faziletli içinde bulunduğu duruma râzî olmak, ondan da faziletli belâya şükretmektir.⁷²

Rûzbihân-ı Baklî'de sâlikin zorluklar karşısındaki metânetini anlatmak için sabır ve tesabbur kavramlarını iki kısma ayırarak bunları muhabbet ile imtihan çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre sabır, sırrın derinliklerinde yağmurlu üns havasının kurumasiyle birlikte zuhûr eden imtihan zorluklarına karşı kalbin sabretmesidir. Böylece kalp, âniden gelen ahkâmın girişiyle acı çekmez. İşte bu, sabrın hakîkatidir ve belanın meydana geldiği sırada görünen nurlarla kalbin mutlu olmasıdır.⁷³

Tesabbur ise kalp alanı muhabbet bağıyla bağlandığı zaman mârifetin meydana getirdiği doğal mükellefiyet sebebiyle sâlik için imtihanın külfetini taşımanın ve ahlâkî eğitim yolculuğunda yaşanan sıkıntılara sabretmenin kolay hâle gelmesidir.⁷⁴ O, âriflerden birinin tesabbur kavramını şöyle tarif ettiğini zikreder: "Nefs-i emmâre ateşinin Hakkın merhamet rüzgârıyla sönmektedir."⁷⁵

Rûzbihân-ı Baklî, mürîdin seyr u sülûk yolculuğunda başarılı olması için elde etmesi gereken önemli vasıflardan birinin "sabır" olduğuna vurgu yapmak amacıyla şu âyet-i kerîme'yi aktarmaktadır: "Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah'a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz."⁷⁶

⁶⁶ Bkz. Mütercim Âsım Efendi, Mütercim Âsım Efendi, *Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi)* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 2013), 4/4387.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 279.

⁶⁸ Deylemî, nşr. Desûkî Şettâ, *Sireti-ş Şeyhü'l-kebir Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî eş-Şîrâzî*, 90. Ayrıca kanaat kelimesini rızâ kavramı ile özdeşleştiren diğer bir görüşü de Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) şu ifadesinde müşâhede etmekteyiz: "Zühhd ahlâkında verâ'nın yeri ne ise, rızâ ahlâkında da kanaatin yeri odur. Verâ' zühhdün ilk merhalesi, kanaat da rızânın ilk merhalesidir. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 280.

⁶⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 4/346.

⁷⁰ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 31.

⁷¹ İbn Hibbân, *Ravzatü'l-'uqalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'*, ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Darü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet Tevzi, 1977), 156.

⁷² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/121.

⁷³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 32.

⁷⁴ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 31.

⁷⁵ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 1973, 32.

⁷⁶ el-Âl-i İmrân, 2/200.

3.2.6. Tevekkül - Rızâ

Lügatte “*Vekil edinme, güvenme, birine işini havale etme*”⁷⁷ gibi anlamlara gelen tevekkül, ıstılâhta insanın, Allah’ın tekeffül ettiği şeylerle yetinip, kader hakkındaki bütün şüphelerinden kurtulmasıdır.⁷⁸

Kur’ân’ı Kerîm’de geçen: “*Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah’a) dayanıp güven.*”⁷⁹ âyeti kerîme’si üzerinden tevekkül hususunu izâh eden Baklî’ye göre akıllı olan kalp, kul için kaza ve kadere işaret ettiğine dair görüş bildirilen âyetleri kabul eder, ezelde takdir edilen olayın vukû’ bulduğu esnada melekût âlemindeki düşüncelerle meşgul olan fiillerin sebeplerine sarılmayarak ve vasıtalara yönelmeyerek güzel düşüncelerle Rabbinin kazasına râzı olur.⁸⁰

Lügatte “*hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek*”⁸¹ anlamındaki zühdün temeli olarak kabul edilen rızâ kavramını tasavvuf ilim alanında esas alan sûfî Hâris el-Muhâsibî’dir. Ona göre rızâ, “*ilâhî tecelliler karşısında kalbin sükûnet halinde olmasıdır.*”⁸² Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre rızâ, kişinin bir şeyi tercih etmesini yani irâdesini yok etmesidir.⁸³

Lâtif ve itmi’nân özelliğini taşıyan rıza sıfatıyla sâlike tecellî ettiğinde onun da ezeli sıfatı kabul edecek yapıya sahip olduğunu söyleyen Baklî, Hak Teâlâ’nın sâlikte ezeli rızâ sıfatıyla sıfatlandığını gördüğünde onu kendi rızâsı ile çatışan tehlikelerden koruyacağını, böylece Hakk’ın (c.c.) ondan, onun da Hak’tan (c.c.) râzı olacağını ifade eder. Ayrıca o, rızâ makamına ulaşan sâlik için kahr veya lütûf yönünden meydana gelen her türlü imtihanın eşit olacağını ve onun bunları dâima O’na (c.c.) havâle edeceğini belirtir.⁸⁴

Sonuç

İlk dönemlerdeki sûfîler, insanın özünü açıklarken ruhtan daha ziyâde, kötülüğün kaynağı olarak ifade ettikleri nefis üzerinde durmuşlardır. Ruh kavramı, Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde geçmesi, kelâmçıların ve İslâm filozoflarının ruh konusunda görüş bildirmeleri, mutasavvıfların onun mâhiyeti hakkında fikir beyân etmelerine sebep olmuş; böylece ruh kelimesi, diğer zamanlarda mahlûk olup olmama, türleri, beden ile ilişkisi ve aslî sûretine dönme gibi hususlar tasavvufun temel konuları hâline gelmiştir.

Sûfîler, makamları somut ifadelerle açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim rûhun bedenle birleştikten sonra kulluğun tadını almasıyla günaha dalıp aslî sâfiyetini kaybedeceğini belirten Baklî, mezkûr merhaleleri farklı bir perspektiften ele aldığı, bunları tarif ederken deniz, gemi, bulut, çadır gibi metaforik, sembolik bir dil kullandığı müşâhede edilmiştir. Onun bu mertebeleri sembolik dille somutlaştırarak izâh etmeye çalışması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı mülahaza edilmektedir. Zîra bu tür tasavvufî içsel deneyimleri tek düzey bir üslupla anlatmaya çalışmak, onun aktarmayı arzuladığı asıl gayeyi anlamamıza engel olabilir.

Ayrıca Baklî, yaşadığı dönemdeki insanların idrâklerine uygun olarak, karşı kitleyi etkilemek, fikirlerini daha güzel bir biçimde ifade etmek için, yapmış olduğu açıklamalarda birçok söz sanatlarını kullanmıştır.

⁷⁷ Kaşânî, *İstılâhâtü’ş-şüfiyye*, 164.

⁷⁸ Deylemî, *Sîreti’ş-şeyhü’l-kebir Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî eş-Şîrâzî*, 90.

⁷⁹ Furkân, 25/58.

⁸⁰ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 32.

⁸¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 218.

⁸² Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü Kütübü’s-sekâfiyye, 1991), 111.

⁸³ Serrâc, *el-Lüma’*: *İslam Tasavvufu*, 52.

⁸⁴ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 1973, 33.

Makamların sayısı ve kavram hususunda diğer sûfilerde olduğu gibi Rûzbihân-ı Baklî'nin de farklı bir üslûp benimsediği tespit edilmiştir. Yine Rûzbihân-ı Baklî, her bir makamı izâh ederken ifadelerini âyet-i kerime, hadis-i şerif ve kendisinden önceki sûfilerin sözleri ile temellendirmiştir.

Genel olarak bakıldığında mutasavvıflar makam ve hallerin arasına net bir ayrım koymamışlar, onların bir bütünlük içerisinde birbirleriyle ilintili olarak yaşanması yönünde bir tavır sergilemişlerdir. Rûzbihân-ı Baklî'nin de bu cihette bir yaklaşımı benimsediği, havf-recâ, gaybet-huzûr, sekr-sahv, fenâ-bekâ, cem-fark, gibi çoğunlukla hâl şekli de zikredilen kavramları makam olarak naklettiği görülmüştür.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*: 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ehâdîsi't-türâsi'l-Ârabî, 1951.
- Ayni, Mehmet Ali. "Nefs Kelimesinin Manaları". *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 50.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân. *Meşrebü'l-ervâh*. çev. Kâsım Mir Âhirî. Tahran: İntişârât-ı Âzâdmehr, 1389.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân. *Meşrebü'l-ervâh*. thk. İbrahim 'Asım el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân. *Meşrebü'l-ervâh*. thk. Nazif Hoca. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân. *Abherü'l-ûşûkîn*. thk. Henry Corbin, Muhammed Mu'în. Paris-Tahran: Kitâhâne-i Moissonneuve, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınevi, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Ta'rifât (Tasavvuf İstılâhları)*. ed. Abdülaziz Mecdi Tosun - Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Deylemî, Ebü'l-Hasan. *Sîreti's-şeyhü'l-kebîr Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî*. ed. İbrahim Desûkî Şettâ. Kahire: Meşîetü'l-'ammetü, 1977.
- Deylemî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed. *İbn Hafif eş-Şîrâzî*. ed. Annemarie Schimmel Tari. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955.
- Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân Baklî. *Meşrebü'l-ervâh*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 628, 152.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Hoca, Nazif. *Rûzbihân-ı Baklî ve Kitâbu Keşfü'l-Esrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971.
- İbn Hibbân. *Ravzatü'l-uşûkî ve nüzhâtü'l-fuzalâ*. ed. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Darü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet Tevzi, 1977.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut: Daru's- Sadır, 1990.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kurân*. çev. Muhammed Seyyîd Keylânî. Beyrut: Dârü'l-marife, ts.
- Karakuş, Ahmet. *Modern Türk Şiirinde Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Kaşânî, Abdurrezzâk. *İştılâhâtü's-şûfiyye*. ed. Abdü'l-Âli Şâhin. Kahire: Dârü'l-Înâd, 1992.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Muhammet Coşkun. Ankara: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Kübrâ, Necmeddîn-i. *Seyr u Sülûk Risâleleri*. ed. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2016.
- Küçük, Osman Nuri. “*Kalbin Makamları-Letâif*” *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Muhâsibî, Hâris. *Âdâbü'n-nüfûs*. ed. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü Kütübü's-sekâfiyye, 1991.
- Mütercim Âsım Efendi. *Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)*. 4 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 2013.
- Rûzbihân-ı Sâni, Şerefeddîn İbrâhim b. Sadriddîn Ebî Muhammed. *Tuḥfetü'l-irfân*. ed. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Enümen-i âsâr-ı Millî, 700.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. Yılmaz Hasan Kâmil. İstanbul: Erkam Yayınları, 1977.
- Süleyman, Uludağ. *Cüneydi Bağdâdî*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali El-Fârukî el-Hanefî. *Keşşâfü işılâḥâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Ruh (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.



İslâm'da Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış

A Theological Perspective on the Problem of Woman Question in Islam

Faruk GÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı,
Pamukkale/Türkiye
Associate Proffesor, Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm
e-posta: fgun@pau.edu.tr
Orcid: 0009-0007-1921-8375
Doi: 10.34085/buifd.1439914

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Gün, Faruk. "İslâm'da Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 103-123. <https://doi.org/10.34085/buifd.1439914>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

İslâm, tarihsel olarak diğer dinler ve cahiliye dönemi Arap âdetlerinin oluşturduğu yanıltıcı kadın algısını düzelterek kadınlara önemli haklar tanımıştır. Son yüzyılda Batı'daki gelişmelerle İslâm'da kadınların özlük hakları ve dindeki rolleri yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Modern çağda, İslâm karşıtlığı çerçevesinde kadın aleyhtarlığı üzerinden yürütülen tartışmalar, İslâm'da kadının rolü ve özlük haklarının detaylıca incelenmesini tetiklemiştir. Bu durum, Tefsir, Hadis, Felsefe ve Kelâm ilmi gibi alanlarda kadın haklarına yönelik akademik çalışmaların artmasına neden olmuştur. İslâm'da kadınların hukuki durumları, toplum içinde hak ettikleri değeri almaları yönünde düzenlenmiştir. İslâm dini, kadınları cahiliye döneminin olumsuz koşullarından kurtararak onlara toplum içinde itibar kazandırmış ve yer edinmelerine olanak sağlamış, insanlığa bu konuda bir hedef çizmiştir. Hz. Peygamber'in kadınların toplumsal statüsünü yükseltme çabaları ve vefatından sonraki dönemdeki değişimler, İslâm'daki kadın algısının evriminde önemli bir rol oynamıştır. Kadının erkeğin eğe kemiğinden yaratılışı, şahitliği ve unutkanlığı, aklının ve dininin eksik olması, Hz. Âdem'i kandıran günahkâr (fitne) kadın algısı, kadınlardan yüz çevirme, kadının peygamberliği ve cennette hûri kadınlar gibi konular üzerinden İslâm'ın kadına verdiği değeri ve uhrevî konumu vurgulanmaktadır. Makalede, bu konular Kelâm eserleri temelinde ele alınarak modern dönemde kadın algısının nasıl tasvir edildiği ve bu konudaki değişimler, detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bu çalışma, İslâm'da kadın sorununa değinilen konular çerçevesinde, sade ve öz bir anlatımla katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Günah, İslâm, Kadın, Yaratılış.

Abstract

Islam, historically, has corrected the misleading perception of women formed by other religions and pre-Islamic Arab customs, granting significant rights to women. In the past century, the personal rights and roles of women in Islam have been intensely debated in light of developments in the West. In modern times, discussions conducted through anti-Islamic perspectives and focusing on women's issues have triggered a detailed examination of women's roles and personal rights in Islam. This situation has led to an increase in academic studies on women's rights in fields such as exegesis, hadith, philosophy, and Kalam. The legal status of women in Islam has been regulated to ensure they receive the value they deserve in society. Islam has liberated women from the adverse conditions of the pre-Islamic era, providing them with respect and a place in society, setting a goal for humanity in this regard. The efforts of the Prophet Muhammad to elevate the social status of women and the changes following his death have played a significant role in the evolution of the perception of women in Islam. Topics such as the creation of women from the rib of man, their testimony and forgetfulness, the perceived deficiency of their intellect and religion, the image of the sinful (fitna) woman who tempted Adam, turning away from women, female prophethood, and the presence of houris in paradise highlight the value and spiritual position Islam gives to women. This article examines these topics based on Kalam texts, detailing how the perception of women has been portrayed in the modern era and the changes in this regard. This study aims to contribute to the discussion on women's issues in Islam with a concise and clear narrative.

Key Words: Reason, Sin, Islam, Women, Creation

Giriş

İslâm'da kadın, erkeğin yanında onunla aynı değere sahip bir varlık ve eş olarak kabul edilir. Hz. Peygamber'in kadınların toplumsal statüsünü yükseltme çabaları ve onun vefatından sonraki dönemde yaşanan değişimler, İslâm'daki kadın algısının evriminde kritik bir rol oynamıştır. Kadının yaratılışı, şahitliği, aklının ve dininin eksikliği, fitne algısı, peygamberlik ve cennetteki tasviri gibi konular, İslâm'da kadın meselesine dair problem alanlarını teşkil eder. Bu makale, kadın sorunlarını Kelâm eserleri üzerinden inceleyerek modern dönemde kadın algısının nasıl tasvir edildiğini ve bu konudaki

değişimleri detaylı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. İslâm, adalet ve merhamet temelli bir din olarak kadının geri kalmasını veya ötekileştirilmesini reddeder; tam tersine onu, adaletle korur. İslâm, sahip olduğu adalet anlayışı gereği kadının toplumdaki görünürlüğünün artmasına ve temel haklarının kendisine teslim edilmesine son derece önem atfetmektedir. Bu durum, yalnızca bir hak meselesi değil, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının dünyada, özellikle kadınlar üzerinde tezahürünün bir yansımasıdır. Kadınlar, İslâm'da annelikleri ve aile içindeki özverili rolleriyle merhamet ve adaletin sembolleri olarak öne çıkar. Bu "temel insanî nitelikler", kadınların hayatlarındaki rolleri ve davranışları aracılığıyla somut bir şekilde ortaya çıkar ve bazen yanlış anlaşılmalara sonucunda gerçekte var olmayan vehmî bir sorun alanı olarak algılanır.

Kadına dair problemler, sosyal ve dinî alanda her dönem güncelliğini korumaktadır. Kur'ân'ın inzâl edildiği dönemde kadınlara yönelik mevcut yargıları, hakları ve inanışları ıslah eden, düzelten ve kadınlara yeni haklar tanıyan bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu durum, İslâm'ın geniş coğrafyasında farklı kültürlerde yaşayan kadınların toplumsal ve özlük haklarından kaynaklanan çeşitli sorunların ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Kur'ân ve Sünnet, kadınların din ve toplum içindeki önemini vurgulayarak, müminleri onlara karşı adil ve merhametli davranmaya teşvik eder. Günümüzde kadın meselesinin gündeme gelmesinin temel nedeni, dönemin konjonktürel şartları ile eğitim ve ekonominin bu mesele üzerinde belirleyici etkilerinin bulunmasıyla açıklanabilir. Bu faktörler, konunun daha belirgin ve öncelikli bir hâle gelmesinde etkili olmuştur. Liberalizm ve ardından gelişen kapitalizmin etkisiyle, günümüzde kadın meselesi daha çok ekonomik koşullar, sosyal statü ve değişen kadın-erkek rolleri üzerinden tartışılmaktadır. Günümüzde kadın hakları, dinî sorumluluklar, eğitim, ekonomi, kaliteli bir yaşam sürdürme, anne ve birey olmanın gereklilikleriyle birlikte şiddet, boşanma ve cinayet olaylarıyla da gündeme gelmektedir. Bu durum, sorunun diğer birçok alanda olduğu gibi dinî alanda da ele alınıp anlaşılmasını ve değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hızla değişen dünya değer yargıları karşısında, kadının yaratılışı ve öz saygınlığı, misyonu ve vizyonu, eğitsel görevi, hukukî, özlük ve dinî hakları gibi konular, artık daha özgün bir perspektifle ele alınmaktadır.

Bu çalışma, İslam'daki kadın algısını ve kadınlara yönelik tutumları Kelâmî bir perspektiften ele almayı hedeflemekte ve ayrıca İslam'ın kadınlarla ilgili öğretilerinin toplumsal ve dini boyutlarını aydınlatmayı ve bu konudaki yaygın yanlışlara işaret etmeyi amaçlamaktadır. Konuyla ilgili tefsir ve hadislerde, özellikle ayetlerin bağlamı ve ilgili hadislerin sıhhat dereceleri noktasında çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, İslâm bilimleri alanında yapılan çalışmalar olmakla birlikte kelâm alanı özelinde ele aldığımız güncel kadın problemleri bizi müstakil bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Konuyla ilgili daha önce çalıştığımız "İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış" adlı kitap bölümünde, erkeklerin kadınlar üzerinde kavvâm olmaları, kadının eğitim hakkı, kadının siyasal ve toplumsal hayattaki değeri, kadının namazda imameti ve devlet başkanlığı problemi, kadının çalışma hayatı, Müslüman kadının gayrimüslim erkekle evlenmesi, İslam'a göre çok eşlilik ve cariyelik meselesi, kadının boşama hakkı ve kadına yönelik şiddet problemi konuları işlenmiş ve bu konular ilâhî merhamet bağlamında tartışılmıştır. Bu çalışmada ise itikâdî bağlamda kadın problemleri ele alınarak kelâm ilmi alanına bir katkı sunulması amaçlanmıştır. Makale hem akademik çevrelere hem de konuyla ilgilenen meraklılara ve diğer disiplinlerden faydalanmak isteyenlere hitap edecek şekilde hazırlanmıştır. İtikâdî meseleler çerçevesinde kadınların karşılaştığı problemleri araştıran bu çalışma, literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmada akademik kaynaklardan istifade edilmesi, açık bir dil kullanılması ve öz bilgiler verilmesi, alanda duyulacak ihtiyacın giderilmesine yönelik atılan adımlar olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, çalışmada öncelikle "kadının biyolojik yapısı ile ilgili problemler", "kadının erkeğin eğe kemiğinden yaratılışı" ve "kadının şahitliği ve unutkanlığı problemi" konuları incelenecektir. Ardından, "nasslarda kadın sorunsalı" bağlamında "kadının aklının ve dininin eksik olması tartışması" ve "Hz. Âdem'i kandıran günahkâr kadın algısı (fitne)" ile "kadınlardan yüz çevirme" konularına odaklanılacaktır. Bu tartışmalar, İslam'da kadın algısı ve onlara atfedilen rollerin analizini sağlayacaktır. Daha sonra, "kadının peygamberliği meselesi" üzerinde durulacak ve "İslam inancı açısından cennette kadınlar ve hûriler" konusu ele alınacaktır. Bu bölümler, kadınların dini ve sosyal konularına dair önemli meseleleri gündeme getirecektir.

1. Kadının Biyolojik Yapısı ile İlgili Problemler

1.1. Kadının Erkeğin Eğe Kemiğinden Yaradılışı Problemi

Kur'ân'da kadının yaratılışı sarîh olarak anlatılmaz. İslâm âlimleri kadının yaratılışı ile ilgili iki ana görüş belirtmişlerdir. Birincisi, kadının erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratıldığına dair görüştür. İkincisi ise kadının erkekle aynı cinsten ve özden yaratıldığını savunan görüştür. Kur'ân'da Allah'ın insanları bir tek nefsten yarattığı ve bu nefsten eşini (zevce) meydana getirdiği belirtilir. Bu ayette geçen "nefs" kelimesi genellikle Âdem olarak yorumlanır.¹

İslâm düşüncesinde insanın yaratılışı üzerine iki temel görüş bulunmaktadır. Birincisi, geleneksel yorumlara dayanarak Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını savunur. Bu görüş, İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi erken dönem müfessirlerin rivayetlerine dayanır ve Tevrat'taki yaratılış hikayesiyle benzerlikler taşır. Bu müfessirlerin dayanak gösterdiği rivayetlere göre, Âdem cennette yalnızken Allah onu uykuya yatırmış ve sol kaburga kemiğinden Havva'yı yaratmıştır.² İkinci görüş ise kadının erkekle aynı cinsten ve özden yaratıldığını iddia eder. Bu ikinci görüş, modern İslâm düşünürleri ve âlimleri tarafından benimsenmekte ve Kur'ân'daki "nefs-i vahide" teriminin, insanın erkek ve dişi olarak aynı şeyden yaratıldığına işaret ettiği yorumuna dayanmaktadır.³ Bu görüşü kabul eden âlimler, "nefs" kelimesinin Âdem'e atıfta bulunduğu geleneksel yorumu eleştirirler. "Nefs" kelimesinin Arap dilinde "ruh", "can", "hayat" gibi anlamların yanı sıra bir şeyin cevheri, kendisi, özü, gibi manalara da geldiğini belirterek insanın tek bir özden erkek ve dişi olarak yaratıldığını savunurlar. İnsanın hammaddesinin toprak ve su olduğu göz önünde bulundurulduğunda hem erkeğin hem de kadının bu iki maddeden yaratıldığı söylenebilir. Bu yorum, kadının yaratılışının erkeğin yaratılışıyla eş zamanlı ve eş değerde olduğunu ifade eder.⁴ Bu konuda bazı düşünürler, Kur'ân'daki "nefs-i vahide" teriminin anlamı üzerine yoğunlaşan tefsirlerde, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılışı hakkındaki geleneksel anlayışa karşın Nisa 4/1, A'raf 7/189 ve Zümer 39/6 ayetlerinde geçen "nefs" kelimesinin, sadece Âdem'e atfedilmesinin, bu ayetlerin geniş kapsamını sınırlayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirirler. Öte taraftan Ebu Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şii müfessirler, İmam Muhammed Bakır'ın (ö. 117/735), "Havva, Âdem'in yaratıldığı balçığın arta kalanlarından yaratıldı" şeklindeki ifadesini nakletmektedir.⁵ Bu yaklaşımlar, Kur'ân ayetlerinde geçen "nefs-i vahide" teriminin insanın yaratılışının sadece fiziksel bir süreç olmadığını, aynı zamanda

¹ Nisa 4/1, A'raf 7/189, Zümer 39/6; Şah Veliyyullah, *et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye* nşr. Gulam Mustafa el-Kasimî, (Haydarâbâd: 1967/1387), 1/222.

² Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Süyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi et-tefsiri'l-mesur* (Beyrut: 1983) 1/127.

³ Nisa 4/1, A'raf 7/189, Zümer 39/6, Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 2/487-488.

⁴ Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus* (Küveyt: 1976), 16/559-574. Bkz. Maşallah Turan, *Hz. Âdem'in Peygamberliği Konusundaki Tartışmaların Kitiği* (Konya: Hüner Yayınevi, 2019), 17.

⁵ Bkz. Ebu Cafer et-Tusi, *et-Tabyan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: ty),99; Ebu Ali et-Tabrisi, *Macma'u'l-Bayan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: 1997), 3/ 6.

metafiziksel ve sembolik boyutları da içerdiğini gösterir. Bu, insanın yaratılışının çamur (hame'i mesnun) gibi farklı tabir ve terkiplerle ifade edilen tekâmül ve benzeri süreçlerle dolu olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Bu nedenle, ayetlerden hareketle insan soyunun ilk yaratılışı hakkında fikir beyan etmek pek isabetli görünmemektedir. Bununla birlikte, çamur (hame'i mesnun) gibi farklı tabir ve terkiplerden hareketle ilk yaratılış hakkında tekâmül ve benzeri şeyler söylemek mümkündür.⁶

Kadının yaratılışı ile ilgili İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması konusuna odaklanmamış ancak onun Hz. Âdem ile aynı nefisten yaratıldığını ve tüm insanlığın asıl kaynağının bu nefis olduğunu belirtmiştir. İmam Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre bu yaratılış biçimi, kadının erkeğe tabii ve destekleyici rolünü simgeler.⁷ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) kadının yaratılışının erkeğin kaburga kemiğinden olması görüşüne eleştirel bir yaklaşım sergiler. Râzî, bu yorumun sembolik olduğunu ve kadının yaratılışının erkeğe bağımlılığını ifade etmediğini savunur.⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373) kadının ege kemiğinden yaratıldığına dair ifadelerin Tevrat'ta bulunduğunu, ancak Kur'ân-ı Kerim'de bu görüşü destekleyecek bir ayetin olmadığını belirtmiştir.⁹ Muhammed İkbâl (ö. 1938) kadının yaratılışı konusunda kaburga ifadesinin metaforik ve sembolik yorumlarına vurgu yaparak bu yorumların kadın ve erkeğin birbirine olan ihtiyacını ve birlikteliğini simgelediğini belirtir. İkbâl'e göre bu yorumlar, kadın ve erkeğin birbirlerini tamamlayan varlıklar olduğunu ve birlikte bir bütün oluşturduklarını gösterir.¹⁰ Muhammed Hamdi Yazır'a (1878/1942) göre Allah Âdemi topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi ve o da oluverdi"¹¹ ayetleriyle Hz. Âdem'in topraktan seçilerek yaratıldığını Hz. Havva'nın ise Hz. Âdem'in kendisinden ayrılarak yaratıldığını belirtir. Bu mana, hadislerde "Kadın eğri bir kaburga kemiğinden yaratıldı, kırılması da boşanmasıdır" şeklinde ifade edilmiştir. Elmalı'ya göre burada eğri kaburga kemiği, bu yarılmaya işaret etmekle beraber erkekle kadın arasındaki tabiat uyumsuzluğuna ve kadınların erkekleştirilmeye kalkışılmasının onları kırıp atmak demek olduğuna dikkat çeken bir misaldir. Bu durum, "eğri kaburga kemiği" metaforu üzerinden erkek ve kadın arasındaki doğal uyumsuzluğu vurgulamakta ve kadınların erkekleştirilmeye çalışılmasının, onları kırıp atmak anlamına geleceğine dair bir uyarı da içermektedir.¹²

Hadis ve Tefsir literatüründe yer alan "Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır"¹³ şeklindeki rivayetler, İslâm toplumunda kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair geniş çaplı bir inancın oluşmasına yol açmıştır. Ancak merfû hadislerde bu inancın karşılığının olmadığı, dört farklı

⁶ Ebû Ali Emînüddîn el-Fazlî b. el-Hasan Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005), 8/120-121.

⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ Ullûmi'd-Dîn* (Kahire 1387/1968), 2/156.

⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981), 8/213;15/72.

⁹ Yahudi teolojisi, kadının yaratılışını, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde tasvir eder. Örneğin: "Tanrı, kadını başına buyruk olmasın diye erkeğin başından; göz zinası yapmasın diye gözünden, başkalarının konuşmalarını gizlice dinlemesin diye kulağından; dedikodu yapmasın diye ağzından, kıskanç olmasın diye kalbinden; hırsızlık yapmasın diye elinden, sürtük olmasın diye ayaklarından yaratmamıştır. Aksine, ağırbaşlı ve hayırlı olması için erkeğin en korunaklı ve kapalı yeri olan, kolunun altında bulunan kaburga kemiğinden yaratmıştır. Ancak Tanrı'nın bu çabalarına rağmen, kadın yukarıda sayılan tüm bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır. Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9 (2003), 27. Bkz. Asife Ünal, Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), (2017). 103-115; Ebül-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el- İbn Kesîr, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîm* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1983), 1/80.

¹⁰ Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Yayınevi: Karbon Kitaplar, 2018), 102.

¹¹ Bakara 2/117.

¹² Âli İmran, 3/59; Buhârî, "Nikâh", 79, 80; Müsned, V, 151, Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 2/487-488; Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Rağbet yayınları 2001), 48, 221.

¹³ Bkz. Buhârî, Enbiyâ, 1; Müslim, Radâ', 65; Hüseyin Akgün, "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 323-338.

coğrafyada yaşayan sahâbîlerden gelen çok sayıda merfû ve mevkûf rivayetlerin incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu rivayetlerde asıl vurgu, kadının narin yapısı ve ona nasıl davranılması gerektiği üzerinedir. Sünnî ve Şîî kaynaklardaki Medinelilerin rivayetlerinde kadınların kaburga kemiğine benzetilmesine rağmen, onların bu kemikten yaratıldığına dair net bir ifade bulunmamaktadır. Bu inanç, özellikle Iraklı râvîlerin kültürel kodları ve ilk tefsirlerin etkisiyle şekillenmiştir. Tefsirlerdeki rivayetlerin çoğunun mevkûf ve maktu' nitelikte olması ve bu rivayetlerin Ehl-i kitap etkisi altında oluşturulduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu inancın büyük oranda Tevrat kültürünün etkisi altında gelişen tefsirlerden ve hadislerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Meseleye Kelâm ilmi açısından bakıldığında bu inancın rivayetlerinin ve delaletlerinin mütevatir olmadığı, daha çok kültürel etkileşimlerin hadislerle ilişkilendirilmesi neticesinde ortaya çıktığı sonucuna varılmaktadır.¹⁴

Kur'ân, erkek ve kadın arasındaki ilişkiyi, birbirlerine üstünlük iddiasında bulunma üzerinden temellendirmez. Aksine bu iki cinsi, birbirlerini tamamlayan ve destekleyen paydaşlar olarak tanımlar. Dolayısıyla bu, kadının eksik yaratıldığı anlamına gelmez. Kur'ân'da insanın yaratılışına dair ifadeler, "sizi bir tek nefisten yaratan" ve "ondan da eşini yaratan" şeklinde geçer.¹⁵ Bu ifadeler, her insanın bir babası ve anası olduğuna, her bireyin üreme kanunları çerçevesinde varlık bulduğuna işaret eder. "Nefisten, ondan yaratan" ifadesi, genellikle "onun bir parçasından" (örneğin kaburgasından) şeklinde değil, "onun özünden, ona benzer olan asıldan ve kökten" şeklinde yorumlanmalıdır. Nitekim "Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır."¹⁶ ayetinde de bu kelime, benzer bir anlamda kullanılmıştır. Bu bağlamda, "nefsinden yaratmak" ifadesi, "vücudunun bir parçasından yaratmak" anlamına gelmez. Dolayısıyla, Havva'nın Âdem'in kaburgasından yaratıldığına dair yaygın inanış, bu ayetlerle desteklenemez. Havva'nın veya kadınların eğri kaburgadan yaratıldığını belirten hadisler, kadın ve erkeğin doğal ve değişmez farklılıklarını ve özelliklerini betimlemek için kullanılan mecazi bir anlatımdır. Bazı rivayetlerde "Kadın kaburga gibidir" ifadesiyle bu benzetme pekiştirilmiştir. Hadislere göre, kadınları erkeklere benzetmeye çalışmak, onların doğal özelliklerini yok saymak, eğimli yaratılmış kaburga kemiğini düz hale getirmeye çalışmak gibidir. Kaburga, kavisli olursa işlevini bu formuyla en iyi şekilde yerine getirir; düz olursa yani formu bozulursa akciğerin şekline uymaz ve onu koruyamazdı. Bu nedenle, kaburgayı düzeltmeye çalışmak, onun formunu bozmak ve kırmak anlamına gelir. Bu bağlamda, Kur'ân ve hadisler, erkek ve kadın arasındaki ilişkiyi, birbirlerinin eksikliklerini tamamlayan, birlikte uyum içinde var olabilen eşit değerli varlıklar olarak tanımlar.¹⁷

1.2. Kadının Şahitliği ve Unutkanlığı Meselesi

İslâm'da kadının şahitliği, özellikle finansal işlemler ve hukuki süreçlerdeki rolü açısından önemli bir konu olarak ele alınmıştır. İslâm'da iki kadının şahitliğinin bir erkeğe eşdeğer kabul edilmesi, genellikle kadınların finansal konulardaki deneyimsizliği ve unutkanlık ihtimali bağlamında yorumlanmıştır.¹⁸ Ancak modern dönemde kadınların eğitim ve iş hayatındaki rolleri göz önüne alındığında bu yorumlar, sorgulanmaktadır. Ayrıca hadis literatürüne dayandırılarak kadınların akıl ve din bakımından eksik olduğuna dair iddialar, İslâm'ın kadın ve erkek arasında eşitlik ve adaleti

¹⁴ Bkz. M. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Beyrut: 1420/1999), 4/263; Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir, Fenomen Değildir!" *Ekev Akademi Dergisi*, 27 (2006), 1-20.

¹⁵ Nisa 4/1, A'raf 7/189.

¹⁶ Rûm 30 /21, Nahl 16 /72, Şûrâ 42/11.

¹⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/9-12.

¹⁸ Kadının şahitliği bkz. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müffîn*, thk. Zuhayr eş-Şâvîş), (el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991), 9/36; Mehmet Aziz Yaşar, "Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/19, (2018),188-189.

teşvik eden temel öğretileriyle çelişen bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, İslâm hukukunun kadın ve erkek arasındaki biyolojik ve psikolojik farklılıkları tanıyarak şahitlik gibi önemli bir sorumlulukta kadına özel bir yaklaşım sergilediği, bu yaklaşımın kadınların zayıf veya eksik oldukları anlamına gelmediği, aksine onların toplumdaki önemli ve hassas rollerine vurgu yaptığı görülmektedir. Bu durum, adaletin herkes için uygulanabilir olmasını sağlamakta önemli bir rol oynamaktadır.

Kadının unutkan ve aklının eksik olması meselesi genellikle hadislerde geçen bir konudur. Bu konuda en sık atıf yapılan hadislerden biri, *Sahih Buhari*'de geçen ve kadınların çoğunun cehennemlik olduğunu ifade eden hadistir. Hadisin metni şu şekildedir: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ey kadınlar topluluğu! Sadaka veriniz ve çok istiğfar ediniz. Cehennemdekilerin çoğunun sizler olduğunu gördüm." Orada bulunan akıllı bir kadın, "Bize ne oluyor da çoğumuz ateşlik oluyoruz, yâ Resulallah" dedi. Hz. Peygamber, "Çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın size yaptığı iyiliklere nankörlük ediyorsunuz. Akıllı başında bir erkeğin aklını sizin kadar çelebilen akıllı ve dinî eksik başka bir varlık görmedim" dedi. Kadın "Yâ Resulallah! Aklın ve dinin noksan olması ne demek?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Aklın noksan olması iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olmasıdır. Kadınlar birçok gece namaz kılamıyor, ramazanda oruç tutamıyor. Bu, dinin noksan olmasıdır" dedi.¹⁹ Kadınların akıl ve din bakımından eksik olmaları ve erkeklere galebe çalmaları şeklinde anlatılan hadiste bu ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı konusunda birtakım tereddütler olduğunu söyleyen araştırmacılar olmakla birlikte²⁰ bazı İslâm âlimleri de bu ifadelerin Hz. Peygamber'e aidiyetinden herhangi bir şüphe duymamaktadırlar.²¹

Kadının şahitliği ile ilgili esas alınan ayette erkek şahidin bulunamaması durumunda iki kadın şahidin kabul edilebileceği belirtilir. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: "Eğer iki erkek yoksa razı olacağınız şahitlerden bir erkek ve biri unuttuğu zaman diğerinin ona hatırlatması için iki kadın (şahit de olabilir)."²² Bu ayet, genellikle kadının şahitliğinin erkekle eşdeğer olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Kur'ân'da yer alan borçlanma ayetleri, bu tartışmaların merkezinde yer alır. Bu ayetin, kadınların şahitliğinin genel olarak sınırlandırıldığı yönüne doğru çekilmesi doğru değildir. Çünkü bu hüküm, alacakların güvence altına alınması ve olası unutkanlıkların önüne geçilmesi amacıyla getirilmiştir. Bu bağlamda klasik İslâm hukukçuları, bu ayeti, kadının finansal konularda erkeğe göre daha az deneyimli olabileceği ve bu nedenle unutkanlık ihtimalinin daha yüksek olduğu varsayımı üzerine yorumlamışlardır. Örneğin, İbn Kesir (ö. 1373) tefsirinde bu ayeti, kadının ticari işlemlerdeki deneyimsizliğine ve unutkanlığa daha meyilli olabileceği şeklinde açıklar.²³ İslâm hukukunda buna benzer bir uygulamaya zina suçlaması gibi ciddi iddialarda şahitlik yapmanın ağır sorumluluğu ve bu durumda kadın şahitlerin rolü örnek verilebilir. İslâm hukukunda, bir kişi zina gibi bir suçlamayla ilgili şahitlik yaptıktan sonra bu iddiayı kanıtlayamazsa seksen kırbaç cezasına çarptırılabilir ve gelecekteki şahitlikleri geçersiz sayılır.²⁴ Bu durum, şahitlik yapmanın ciddi bir sorumluluk olduğunu gösterir. Bu tarz hassas durumlarda, bir kadın şahidin yanına başka bir kadın şahidin eklenmesi, kadının korunmasına yönelik bir önlem olarak görülebilir. Bu, kadının yalnız bırakılmasının aksine ona karşı gösterilen bir merhamet ve destek olarak değerlendirilir. Ancak günümüzde bu yorumlar, kadınların

¹⁹ Tirmizî, İman, V. 10 Bab: 10; İbn Mâce, Fiten, II. 1326-7, Bab: 19.

²⁰ Bkz. Fatma Kızıl, "Cehennem Ehlinin çoğunluğu kadınlardır": Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi (Ulrike MITTER)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2011), 99-116.

²¹ İbn Mâce, "Fiten", 1326.

²² Bakara 2/282.

²³ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azim* (Beyrut: 1983), 1/725; Benzer bir açıklama için bkz. Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: 1990), 143.

²⁴ en-Nûr 24/4; Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: 1420-1421/2000), 18/158.

eğitim ve iş hayatında daha aktif roller üstlenmeye başlamasıyla sorgulanmıştır. Örneğin, çağdaş İslâm düşünürlerinden Amina Wadud, "Qur'an and Woman" adlı eserinde, bu ayetin tarihsel bağlamını ve kadınların günümüzdeki sosyal konumunu dikkate alarak kadının şahitliğinin erkekle eşit değerlendirilmesi gerektiğini savunur.²⁵ Böylelikle bazı Modern İslâm düşünürleri ve bazı âlimler, bu tür genelleştirmelerin zamanımızın gerçekliklerine uygun olmadığını ve İslâm'ın aslında kadın ve erkek arasında eşitlik ve adaleti teşvik ettiğini vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte, kadınların zihinsel ve ruhsal kapasitelerini küçümseyen bakış açıları günümüzde birçok İslâm alimi tarafından eleştirilmektedir.²⁶

İslâm âlimleri, kadınların şahitliğinin sadece belirli durumlarla sınırlı olduğunu vurgular. Örneğin kadınlara has konularda (bekaret ve doğum) tek başına kadınların şahitliği muteberdir. Buna göre kadınların şahitliği, özellikle bazı konularda adaletin sağlanması ve hakların korunması açısından tartışılmaz derecede önem arz etmektedir. Nitekim kadınların şahitliğiyle sabit olabilecek hususlarda, kadının tek başına şahitliğinin geçerli kabul edilmesi de bunu göstermektedir. Bu durum, İslâm hukukunun esnek ve duruma göre şekillenebilen yapısıyla ilişkilendirilebilir.²⁷ Kadınların şahitliğinin değerlendirilmesinde, toplumsal ve kültürel faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerektiği belirtilir. Zaman ve mekâna göre değişen sosyal yapılar, kadınların şahitliğinin algılanışını ve uygulanışını etkileyebilir. Bunun içindir ki cezaları "Allah hakkı" olmaları dolayısıyla belirlenen zina iftirası, içki ve hırsızlık gibi fiillerde ve kısasta kadın, şahitlikten muaf tutulmuştur.²⁸ İslâm hukukunun bu konudaki esnek yaklaşımı, farklı toplumların ihtiyaç ve koşullarına uyum sağlama potansiyeline de sahiptir. Örneğin Hz. Ömer, boşanma konusunda tek başına kadınların şahitliğini kabul etmiştir. Hz. Ali de bir çocuğun öldürülmesine şahit olan kadınların şهادetini muteber saymıştır. Bu örneklerle binaen âlimler normal zamanlarda bazı hususlarda şahitlikleri kabul edilmeyen kimselerin ihtiyaç ve zaruret halinde aynı hadiseler hakkındaki şهادetlerini geçerli saymıştır.²⁹ Bu minvalde, söz konusu hadisle ilgili İslâm âlimlerinin fikirlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Bazı İslâm âlimleri, kadınların akıl ve din yönünden eksik olduğunu iddia etmişlerdir. Bu, genellikle hadislerde geçen bazı ifadelerle dayandırılır. Bu eksikliğin kadınların yaratılışından (fitrat) kaynaklandığı düşünülür. Yani, bu durumun doğal ve değişmez olduğu varsayılır. Kadınlar arasında bu genellemelerin dışında kalan bireylerin olabileceği kabul edilse de bu durumun genel geçerliğini etkilemediği düşünülür. Kadınların daha duygusal ve az akıllı olduğu, bu yüzden olaylar karşısında mantıklı düşünmek yerine duygusal tepkiler verdiği iddia edilir. Kadınların toplumsal rollerinin ve İslâm hukukundaki bazı uygulamaların (örneğin, bazı durumlarda iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşit kabul edilmesi) bu "eksiklik" anlayışını desteklediği düşünülür. Kadınların, akıl ve din yönünden eksik olmalarına rağmen, erkekleri etkileyebilme ve hükmedebilme gücüne sahip oldukları iddia edilir.³⁰

²⁵ Bkz. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective* (Oxford University Press, 9 Haziran 1999), 58-60.

²⁶ Kâmil Çakın, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 22,32-33; Bkz. Elif Genç, *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile Dergisi'nin ailede din eğitimi açısından değerlendirilmesi* (İzmir: okuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2024), 35-168.

²⁷ Hanefilere göre had ve kısas müstesna geri kalan bütün hak ve akitlerde iki erkek şahit yerine bir erkekle birlikte iki kadının şهادeti makbuldür. Şahitliğin temel amacı, adaletin tesisi ve hukukun işlerliğini sağlamaktır. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-âcizi'l-fakir*, thk. Şeyh Abdürrezzak Gâlib el-Mekkî (Beyrut, 2003), 6/8.

²⁸ İbni Hazm iki kadın bulunmak şartıyla kadının her yerde ve erkek olmaksızın şahitliğinin makbul olduğunu söylemiştir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhalla* (Kahire, tz.), 9 /400-405.

²⁹ İbn Hazm, *el-Muhalla*, /398.

³⁰ Kâmil Çakın, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 27-29.

İslâm'da kadının şahitliği, adaletin tesisi ve hukukun işlerliği açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu hukuk sistemi, kadın ve erkek arasındaki biyolojik ve psikolojik farklılıkları tanıyarak, şahitlik gibi önemli bir sorumlulukta kadına özel bir yaklaşım sergiler. Kadınların şahitliğinin bazı durumlarda bir erkeğe mukabil iki kadınla geçerli olması onların duygusal hassasiyetlerini ve toplumdaki özel rollerini göz önünde bulunduran korumacı bir yaklaşım örneği olarak görülebilir. Bu durum, kadınların zayıf veya eksik oldukları anlamına gelmez; aksine onların toplumdaki önemli ve hassas rollerine vurgu yapar. Bu yaklaşım, şahitlik müessesesine verilen değeri ve kadına yönelik destekleyici ve korumacı tutumu gösterir. Böylece adaletin herkes için uygulanabilir olması sağlanır.

2. Nasslarda Kadın

2.1. Kadının Aklının ve Dininin Eksik Oluşuna Dair Tartışmalar

İslâm'da kadın ve erkeğin akli ve dinî açıdan konumlandırılması, tarihsel ve teolojik açıdan çeşitli yorumlar ve tartışmalarla sürekli gündemde olmuştur. Bu konu, sadece dinî metinlerin yorumlarına dayanmakla kalmayıp, aynı zamanda İslâm'ın temel prensipleriyle de yakından ilişkilidir. İslâm tarihinde ve Hadis literatüründe yer alan bazı rivayetler, kadınların akıl ve din konusunda eksik olduğu İslâm'ın temel öğretileri ve ilahi adalet anlayışıyla çelişen yorumlar olarak anlaşılmıştır.

İslâm'da, kadın ve erkeğin dini mesuliyetleri eşit olarak kabul edilir. Bununla birlikte İslâm tarihinde ve Hadis literatüründe kadınların dinî sorumluluklarına ve akli durumlarına dair bazı tartışmalı rivayetler bulunmaktadır. Bu tartışmalı rivayetlerin birinde Hz. Peygamber bir kadın topluluğuna hitaben, "Cehennem halkının çoğunluğunu sizlerin teşkil ettiğini gördüm" dediği ve bir kadının bu durumun nedenini sorduğunda, "Çok lânet ediyor ve kocalarınıza karşı nankörlük yapıyorsunuz. Akıl sahibi bir erkeğe sizin kadar eksik akıllı ve eksik dinli hiçbir kimsenin gâlib geldiğini görmedim"³¹ şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Bu rivayet, kadınların akıl ve din noksanlığı, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması ve kadınların bazı ibadetleri yerine getirememesiyle açıklanmıştır.³² Bununla birlikte bazı âlimler bu rivayetler ve tartışmalar bağlamında erkeğin aklının kadından fazla olmasını, bir fazilet ölçüsü olarak değil, zait (ekstra) bir fazilet olarak değerlendirmişlerdir. Konu, Kur'ân'a arz edildiğinde "erkek ve kadınların birbirlerinin velileri olduğu, iyiliği emredip kötülükten sakındıkları, namaz kıldıkları, zekât verdikleri ve Allah'a itaat ettikleri"³³ ayeti dikkat çekmektedir. Bu ve benzeri ayetler, her iki cins arasında akıl ve din yönünden bir fark gözetilmediğini göstermektedir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: "Kadınların aklının eksik olduğu yönündeki rivayetler ve yorumlar nereden kaynaklanmaktadır?" Konuyla ilgili İslâm inancının yaşandığı coğrafyada Yahudi-Hıristiyan kültüründe, kadınların yaratılış kusurlarıyla ve eksikliklerle ma'lûl olduğu, akıl yönünden eksik oldukları ve daha kolay aldanabilecekleri şeklinde yorumlar yapılmıştır.³⁴

³¹ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977), 1/ 348-351. Bu rivayet İslam kültüründe zamanla gelişen kadın karşıtı tutumların oluşmasına katkıda bulunan faktörlerden biri olarak değerlendirilmiştir. Ancak, bu rivayetin özellikle şu kısmının "Akıl sahibi bir erkeğe sizin kadar eksik akıllı ve eksik dinli hiçbir kimsenin gâlib geldiğini görmedim." isnadında kıssacıların ve mürsel hadis rivayet eden kişilerin bulunması, hadisin güvenilirliği üzerinde ciddi şüpheler uyandırmış bu durum, İslam'da kadın ve erkek arasındaki akılsal ve dini konumlarına dair daha kapsamlı ve diyalektik bir değerlendirmenin gerekliliğini ortaya koymuştur. Kâmil Çakın, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 1/1 (Haziran 1998), 22, 32-33; Hafsa Fidan, *Kur'ân'da Kadın İmgesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 36.

³² Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fî Usûlu'd-Din: Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 2005, 18.

³³ et-Tevbe 9/71. Hayrettin Karaman, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014), 3/33-34.

³⁴ Bkz. Şeraffettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997); Tekvin, 3:24.

Kadınla ilgili Hristiyanlıkta kabul gören anlayış, aynı zamanda Yunan filozofu Aristoteles'in düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Aristoteles'in kadınlar, erkekler, köleler ve çocukların muhakeme yetenekleri üzerine yaptığı değerlendirmeler, Hristiyanlıktaki kadın algısının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Aristoteles, kadınların duygusal yapısı ve mükemmellikten uzak oluşları sebebiyle, onların eksik ve istikrarsız bir muhakeme yetisine sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu görüş, özellikle Hristiyan teolojisinde kadının konumunun belirlenmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Aristoteles'in bu düşünceleri, Yunan filozoflarının genel görüşleriyle bütünlük arz eder ve Hristiyanlık içerisindeki kadın imajının oluşumunda belirleyici bir faktör olarak kabul edilir.³⁵ İslâm'ın ortaya çıkışı ve yayılışı sırasında, özellikle Araplar başta olmak üzere, İslâm'ı benimseyen toplulukların, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinin etkili olduğu coğrafyalarda yaşamış olmaları, bu kültürlerin kadın algısının İslâm kültürüne etki etmiş olabileceği ihtimalini güçlendirir. Kadınların aklî durumlarına ilişkin Yahudi-Hristiyan ve Cahiliye dönemi anlayışlarının, İslâm kültürüne yansımaları ve bu anlayışların birbirleriyle etkileşimi de söz konusu olabilir. Nitekim İslâm tarihinin ilk dönemlerine baktığımızda Selef âlimleri arasında, kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olduğunu öne süren rivayetlerin kabul edildiği ve bu tür rivayetlere dayanarak bazı hükümlerin oluşturulduğu görülmektedir.³⁶

İbnü'l-Arabi'nin ifadeleri, kadının İslâm'daki akıl ve dininin eksik olması sorununa özet bir bakış açısı sunar. İbnü'l-Arabi, kadınların erkeklerden altı yönden farklı olduğunu belirtir ve bu farklılıkları şu şekilde sıralar: 1) Kadınların erkeklerden türediği, 2) Kadınların erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratıldığı, 3) Kadınların dinî eksikliği, 4) Kadınların aklî eksikliği, 5) Kadınların miras payının erkeklerinkinden az olması, 6) Kadınların fiziksel gücünün erkeklerden daha az olması. Bu altı madde, İbnü'l-Arabi'nin kadın ve erkek arasındaki farklılıkları açıklama şeklidir. Ancak İbnü'l-Arabi, bu farklılıkları kadının iradesiyle ilgili olmayan yani kadının kendisinin kontrolü dışında olan şeyler olarak görür. Bu durum, onun "Peki, bütün bu sayılanlar kadının iradî olarak yapıp ettiği şeyler değilken nasıl olur da onun eksiklikleri kapsamında zikredilebilir?" şeklinde bir soruya yol açar. İbnü'l-Arabi, bu soruya, Allah'ın mutlak gücü ve adaleti çerçevesinde bir cevap verir. Ona göre, Allah'ın adaleti, her şeyi dilediği gibi yaratmak ve düzenlemek anlamına gelir. Allah, dilediğini yüceltir, dilediğini alçaltır ve her şeye kendi iradesiyle hükmeder. İnsanların yaptıklarından dolayı Allah'a hesap sorulamaz, ancak insanlar kendi eylemlerinden sorumludur. Bu bakış açısı, Allah'ın yaratıklarını farklı konum ve mertebelerde yarattığını ve bu durumu insanlara açıkladığını ifade eder. İbnü'l-Arabi'nin bu açıklaması, insanların Allah'ın bu düzenine inanıp teslim olmaları gerektiğini vurgular. Bu, İbnü'l-Arabi'nin kadın ve erkek arasındaki farklılıkları Allah'ın yaratılışındaki hikmet ve adalet çerçevesinde değerlendirdiğini gösterir. Bu ve benzeri yaklaşımlar, kadınların aklî kapasiteleri hakkında İslâm hukuku ve toplumsal düzenlemelerinde etkili olmuştur. Ehl-i sünnet içerisinde süregelen tartışmalarda, kadınların aklının az ve arzularının çok olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Bu minvalde özellikle Kur'ân'daki "beyinsiz/aklı az" olarak tercüme edilen "süfehâ" kelimesi, bazı selef bilginler tarafından kadınlar ve çocuklar olarak yorumlanmıştır. Dahhâk, Abdullah b. Abbas'ın "...mallarınızı beyinsizlere vermeyin" ayeti hakkında "Onlar (beyinsizler) sizin çocuklarınız ve kadınlarınızdır" dediğini rivayet

³⁵ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 87; Hakkı Şah Yasdıman, "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2005), 59-94.

³⁶ Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: 2007), 5/ 220;

etmiş, Abdullah b. Mes'ud, Hakem b. Uteybe, Hasan ve Dahhak da bu ayeti tefsir ederken “onlar; kadınlar ve çocuklardır” demişlerdir.³⁷

İslâm'da akıl, sadece mantıksal düşünme yeteneği değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhânî gelişimin bir parçası olarak ele alınır. İnsanın Allah'a yakınlığını ve olgunluğunu simgeler. Otonomi ve sorumluluk, akıl ve irade ile ilişkilendirilir. Genel anlamda akıl, düşünme, mantıksal çıkarım yapma ve hakikate ulaşma aracıdır. Kur'ân, akletmeyi vurgulayan çeşitli kelimeler kullanarak akli, dünyevi çıkarların ötesinde bir değer olarak sunar. Bilakis ibadet ile cennet kazanma yolunda, içgüdüleri ve arzuları dizginleyebilme, cehalet ve şehveti kontrol altına alabilme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla daha fazla akla sahip olan kişi, insanî kemal açısından daha ileride ve Allah'a daha yakın kabul edilir. Akıldan mahrum olan kişi ise insanî kemalden daha az yararlanan ve ilahî yakınlıktan uzak kalan olarak görülür. Erkeklerin kadınlardan daha fazla akla sahip olduğu yönündeki varsayım kendi alanlarında genellikle bilimsel/ilmî veya siyasi meselelerdeki akıl ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu, Allah'a yakınlığın bir göstergesi olarak kıyas edilemez. Bilimsel veya siyasi meselelerde üstün düşünceye sahip olmak, Allah'a yakınlığın bir alameti değildir. Gerçek akıllılık, güdüleri daha iyi kontrol edebilme ve arzuları ıslah edebilme yeteneğinde yatar. Matematik, fizik, felsefe veya fıkıh gibi alanlarda daha akıllı olmak, bir kişinin Allah'a daha yakın olduğunu göstermez. Bu kıyasta ölçüt, kendisi vasıtasıyla ibadet edilen ve cennetler kazanılan “rahmanî akıl” ile güçlü olanın Allah'a daha yakın olduğu şeklinde olmalıdır. Bu nedenle bir kişinin akademik veya sosyal meselelerde daha güçlü olması mümkündür, ancak bu, onun amel boyutunda daha üstün olduğunu göstermez.³⁸

Kur'ân'a bakıldığında imtihan noktasında ve dinî mesuliyet çerçevesinde kadın ve erkek arasında bir ayırımın olmadığı rahatlıkla söylenilebilir. Deneyim açısından erkek aklının "kendisiyle kulluk edilen ve kendisiyle cennetler kazanılan" boyutu itibarıyla kadından daha güçlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Kalbî meselelerde de kadınlar, erkeklere eşit veya onlardan daha güçlü olabilirler. Öğüt alma ve kalbe dokunma gibi alanlarda kadınlar daha etkili olabilirler. Dünya imtihanını kazanmanın temel kriterinin ise erkek ve kadın farkı gözetilmeksizin takva olacağı belirtilir. Buna göre en akıllı olan en takvalı olandır.³⁹ Takva yolunda Hz. Peygamber'in ilahî rahmetin bir yansıması olarak kadınlara yönelik ikaz ve öğütleri, eksiklik göstergesi değil, aksine pozitif bir ayrımcılık olarak algılanmalıdır. Bu, dinî yaşamda toplumun temel taşlarından olan kadınların özel bir dikkat ve hassasiyetle hareket etmeleri gerektiğine dair bir vurguyu içerir. İslâm'ın ilk dönemlerinde, kadınların eğitim, ticaret ve hukuk gibi alanlarda üstlendikleri aktif roller, bu anlayışın somut bir kanıtıdır. Özellikle Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin Hadis ilmindeki otoritesi ve bilgisi, İslâm hukuku ve teolojisinin gelişimindeki rolüyle, kadınların dinî alanlardaki yetkinliklerini gözler önüne serer. İslâm'da kadın ve erkek arasındaki akli ve dinî konumlar üzerine yapılan tartışmalar, zaman içinde kültürel normlar ve sosyal yapılar tarafından şekillendirilerek, İslâm'ın temel öğretileriyle çelişen cinsiyet temelli eşitsizlikleri destekleyen anlayışlara evrilmiştir. Bu evrilme, İslâm'ın kadına atfettiği değer ve öneme aykırıdır. Erkek ve kadın arasında farklılık gösteren aklın, daha çok sosyal yani siyasi, ekonomik, bilimsel ve deneysel meselelerdeki akıl olduğu varsayıldığında, “Bu akıl, Allah'a yakınlığın kaynağı olan akılla aynı akıl mıdır?” sorusu önem kazanır. Bu durum, ilahi merhamet ve adaletle bağdaşmayan görüşleri benimsemeyen Mu'tezile gibi mezheplerin, “akıl, doğuştan herkese eşit

³⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 7/347-349. Bu ayeti birine kız vermek isterseniz, dikkat edin o sefih olmasın. Falan damat veya filan şahıs maazallah filan günaha tutulmuş ise o sefihtir, dolayısıyla ona kız vermeyin anlamında yorumlayanlarda olmuştur.

³⁸ Mustafa Ünverdi, *Dini Açından Taklit*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 10, 46.

³⁹ Çağfer Karadaş, *Kafama takılanlar-2* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 142-146.

verilmiştir” kanaatine varmalarına yol açmıştır. Burada bahsedilen akıl, biyolojik akıldan ziyade, inanca meyyal, rahmanî olan akıldır ve bu mesuliyet, kadın ve erkeğe eşit olarak verilmiştir. Aristoteles'ten başlayarak Hristiyanlığı etkileyen ve kadın aklının eksik olduğunu öne süren nazariyedeki akıl ile Kur'ân'ın öngördüğü akıl aynı değildir. İslâm, akıl ve vicdanın birleştiği, insanların eşit değerlendirildiği bir anlayışı benimser. Kadın ve erkek arasında aklî bir farklılık olduğunu iddia eden görüşler, İslâm'ın ilâhî adalet ve merhamet anlayışıyla uyumsuzdur. Bu nedenle, İslâm'da kadın ve erkek arasındaki aklî ve dinî konular, cinsiyet temelli eşitsizlikleri destekleyen kültürel ve sosyal yapılar tarafından şekillendirilen yorumlardan ziyade, Kur'ân ve Sünnet'in ışığında, ilâhî adalet ve merhamet çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu, İslâm'ın temel prensiplerine bağlı kalarak, akıllı ve vicdanlı bir yaklaşımın gereğidir.⁴⁰

Konu bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslâm'dan önce kadının ikinci sınıf statüsünde olduğu bir toplumda, İslâm'ın gelişi ve Hz. Peygamber'in örneği ile gerçekleşen devrim niteliğindeki esaslar, kadının toplumdaki yerini yeniden tanımlamıştır. İslâm'da kadının durumu Ehl-i kitap olarak kabul edilen Yahudilik ve Hristiyanlığa göre farklılık göstermektedir.⁴¹ İslâm'ın ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'in liderliği, kadının toplumdaki yerini dönüştürmüş, önceden maruz kaldığı ikinci sınıf muameleye son vermiştir. İslâm, kadın ve erkeği akıl ve din bakımından eşit olarak görür, her ikisinin de Allah'a karşı olan dinî yükümlülüklerini yerine getirebilecek kapasitede olduğunu kabul eder. İslâm, cinsiyetler arası adalet ve ilâhî merhametle, cinsiyet temelli ayrımcılığı reddederek kadın ve erkeğin Allah'a yakınlığını takva, ibadet ve ahlaki değerler üzerinden eşit ve adil bir şekilde değerlendirir, böylece her bireyin kendi potansiyelini en iyi şekilde kullanmasını teşvik eder.

2.2. Hz. Âdemi Kandıran Günahkâr Kadın Algısı (Fitne) ve Kadınlardan Yüz Çevirme

İslâm literatüründe Hz. Âdem'in cennetten indirilmesi ve bu olayda kadının rolü, kadının dinî ve toplumsal açıdan konumunu anlamada önemli bir yer tutar. İslâm tarihi ve tefsir kitaplarında, bu olay sıklıkla kadının fitne ile ilişkilendirilmesi açısından ele alınmıştır. İslâm âlimleri, kadınların erkekler için bir fitne kaynağı olabileceği düşüncesini farklı dönemlerde ve çeşitli yorumlarla hassas bir şekilde incelemişlerdir. Bu tartışmalar, zaman içinde değişen sosyal yapılar ve günümüz gerçeklikleri ışığında yeniden değerlendirilmiştir.

Kur'ân'da Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılması meselesi, birkaç farklı sûrede anlatılır. Bu sûrelerdeki ilgili pasajlarda Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Allah'ın yasakladığı ağacın meyvesini yemeleri sonucu cennetten çıkartıldıkları belirtilir. Kur'ân'da bu olayda Hz. Havva'nın özel bir suçluluğuna veya Âdem'i kandırmasına dair bir ifade bulunmaz. Kur'ân "Böylece Şeytan, onları aldatarak oradan çıkardı."⁴² ayetinde olduğu gibi her ikisinin de eşit sorumluluk taşıdığını ve şeytanın aldatmasına kapıldığını vurgular. Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemesi, şeytanın kışkırtması sonucu gerçekleşmiş ve bu, insanlık tarihindeki ilk günah olarak kabul edilmiştir. Bu olay, onların saf ve günahsız durumlarından, bilinçli hareketlerine ve mahremiyetlerinin farkına varmalarına bir geçiş noktasıdır. İblis'in bu süreçte işlediği günah neticesinde tövbe etmeyi kibirlenerek reddetmesi onun Allah'ın lütfundan mahrum olmasına neden olmuştur. Buna karşın, Hz. Âdem ve Havva da işledikleri günah nedeniyle cennetten çıkarılmışlardır. Günahlarının farkına varıp tövbe etmişler ve bu tövbeleri

⁴⁰ Sâbûnî, *el-Bidâyetü fi Usûlu'd-din*, 18; Detaylı bilgi için bkz. Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 151-156.

⁴¹ Yahudilik ve Hristiyanlıkta kadının durumu hakkında bkz. İsmet Eşmeli, "Semavî Dinlerde Aile", *Aile ve Modernite*, ed. Salih Aybey vd., (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017).

⁴² Arâf, 7/20-22, İbn Mâce, "Zühd", 16.

sonucunda affedilmişlerdir. Bu durum, kötülükten dönüp tövbe etmenin önemini ve değerini vurgular. Hz. Peygamber'in ifadesiyle, alçakgönüllülük insanı yüceltirken, kibir ise alçaltır. Bu olaylar aynı şekilde insanlık tarihinde günah, tövbe ve ahlaki değerlerin temelini oluşturur.⁴³

Kur'ân, cennetten çıkarılışla ilgili Yahudilik ve Hristiyanlıkta sıklıkla vurgulanan, Hz. Havva'nın tek başına suçlu olduğu ve kadınların günahkâr olduğu yönündeki görüşleri çürütmektedir. İlk dönem İslâm âlimleri, bu meseleyi bu ayetler ışığında yorumlarken, genellikle Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın eşit sorumluluğuna vurgu yapmışlardır. Örneğin, Taberi (ö.923) tefsirinde, her ikisinin de aynı şekilde kandırıldığını ve suçun ortak olduğunu belirtir.⁴⁴ Tarihsel süreç içerisinde, özellikle İslâm öncesi Arap toplumunun cahiliye dönemi etkileri ve sonrasında farklı kültürlerle etkileşimler, kadına dair bazı olumsuz algıların yerleşmesine yol açmıştır. Özellikle Hristiyan ve Yahudi etkileşimleri sonucu, Havva'nın Âdem'i kandırmasına dair bir algı, zemin bulmuştur. Bu, İslâm'ın ilk yıllarında değil daha çok Orta Çağ'da yaygınlaşmış bir algıdır. Bu algı, genellikle dinî metinlerin yanlış yorumlanması veya kültürel etkilerle şekillenmiştir. Yahudi ve Hristiyan inançlarındaki ilk yaratılış ve günah anlayışları, kadınların toplumsal ve dinî rollerinin sınırlandırılmasına dinî bir meşruiyet sağlamıştır. Bu durum adeta kutsala bir saygı göstergesi olarak kabul ettirmiştir.⁴⁵

Cahiliye dönemi, İslâm öncesi Arap toplumunun sosyal yapısını ve kadınların bu yapı içindeki yerini ve rolünü anlamak açısından önemlidir. Bu dönemde fuhuşun yaygın olduğu ve özellikle cariyelerin bu işte sermaye olarak kullanıldığı bilinmektedir. Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste, cahiliye devrinde bazı kadınların birden fazla erkekle ilişkiye girdiği ve çocuklarının babasını kendilerinin seçtiği anlatılmıştır. "Bağaya" olarak adlandırılan ve kapılarına kırmızı flamalar asan fahişelerin varlığı, dönemin toplumsal yapısını yansıtmaktadır.⁴⁶

İlk dönem tefsirlerinde kadının şehveti, akıl noksanlığı ve zina fiilindeki rolüne vurgu yapılmıştır. Bazı müfessirler, kadını tehlikeli bir fitne veya şeytanın aracı olarak nitelendirmişlerdir. Bu görüşü Hatib eş-Şirbini ve Şevkânî gibi âlimler dile getirmiştir. Öte yandan İbn Kesir gibi bazı âlimler, kadınlara duyulan ilginin iffet sınırları içinde ve aile kurma niyetiyle olması halinde bunun olumlu bir durum olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷ İslâm, evliliği ve aile hayatını merkeze alarak bireysel ve toplumsal düzenin korunmasında kadına önemli bir rol atfeder. Bu anlayış, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren belirgin bir şekilde ortaya çıkar. İslâm'da evlilik sadece bireysel bir tercih değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk ve ahlakî bir yükümlülüktür.⁴⁸ İslâm'da ruhbanlık yoktur; yani, dinî yaşamın evlilik ve aile hayatından soyutlanması söz konusu değildir. Aksine, evlilik ve aile hayatı, dinî yaşamın bir parçası olarak kabul edilir. Hz. Peygamber, "Evlenen dininin yarısını korumuştur."⁴⁹ "Hem ibadet ediyorum hem uyuyorum; ben et yiyorum ve kadınlarla evleniyorum, benim sünnetimden uzaklaşan benden değildir."⁵⁰ diyerek evliliğin dinî önemini vurgulamıştır. Evlilik, bireylerin cinsel dürtülerini

⁴³ Tâhâ, 20/120-121; Râzî, *Tefsîru'l-kebir: Mefâtilu'l-gayb*, 14/ 25.

⁴⁴ İbnü'l-Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Şakir (Ürdün: Dârü'l A'lem, 2006), 8/123.

⁴⁵ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları), 94, 98, 127, 169, 240.

⁴⁶ Buhari, "Nikah" 36. Bkz. Âdem Apak, *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu* (Kuramer, İstanbul, 2017), 227-235; Bkz. İbrahim Ağah Çubukçu, "İslâm'da Kadın Hakları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21, sy. 1-4 (Temmuz 1976), 37-44.

⁴⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *Fethü'l-Kadir* (Beyrut trs.) 1/323; Muhammed b. Ahmed Hatib eş-Şirbini, *es-Sirâcül-münir fi'l-'aneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr* (Matba'atu Bulak), 3/660.

⁴⁸ Bayram Kanarya, "Aile Kurumu ile İlgili Temel Problemler (Diyarbakır Örneği)", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu*, 02-05 Kasım 2016, 2017, (Kültür Sanat Yayınları), 2/1427.

⁴⁹ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf* (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 1/294.

⁵⁰ Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki Gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mûn (Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005), 2/283; Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 12/70.

helal bir şekilde tatmin etmelerinin yanı sıra ahlakî ve sosyal düzenin korunmasına dinî duyarlılığın artmasına katkıda bulunur. İmam Serahsî “İslâm'da erkeklerin yumurtalarını çıkartmak ve kilise edinmek yoktur.”⁵¹ hadisini şöyle izah etmiştir. İlk yorum, insanın yumurtalıklarının çıkarılmasını (hadım edilmesini) içerir. Bu, İslâm'da yasaklanmış bir eylemdir ve şeytanın insanlara emrettiği kötülüklerden biri olarak kabul edilir. Kur'ân'da Allah, şeytanın insanlara, Allah'ın yarattıklarını değiştirmeleri için emir vereceğini belirtir.⁵² İkinci yorum ise dinî bir disiplin ve kendini kontrol etme pratiği olarak Allah'a yaklaşmak ve kötülüklerden sakınmak amacıyla kadınlarla birlikte olmaktan kaçınmayı ifade eder.⁵³

Kadın, toplumsal yapıdaki değişimler ve toplumların çeşitli bakış açıları sebebiyle önemli bir değişim sürecinden geçmiştir.⁵⁴ Özellikle "fitne" kelimesinin kullanımı bu değişimin merkezinde yer alır. Geleneksel olarak "imtihan" anlamına gelen bu kelime, zamanla daha geniş ve olumsuz bir anlam yelpazesine kaymıştır. Bu kayma, kadının toplumsal rolü ve algılanışı üzerinde büyük etkiler yaratmıştır. Şöyle ki İslâm'da fitne kavramı, genellikle fitne ve fesat çıkarma, yani toplumsal huzuru ve düzeni bozma anlamında kullanılır. Bazı İslâm kaynaklarında kadınların fitne olarak nitelendirilmesi, onların toplumsal düzen üzerindeki potansiyel etkilerine işaret eder. Örneğin, "Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne sebebi bırakmadım."⁵⁵ hadisi, kadınların erkekler üzerindeki güçlü etkisine ve bu etkinin kötüye kullanılma riskine dikkat çeker. İslâm'da kadınlar, zararlı veya kötü olarak değil, değerli varlıklar olarak görülür. Kur'ân, "Eşleriniz ve çocuklarınız arasında düşmanlarınız olabilir. Onları affedin, hoş görün ve bağışlayın; Allah da bağışlayıcı ve merhametlidir" ayetiyle, ilişkilerde merhamet ve affin önemini vurgular.⁵⁶ Bu ayet, aile içindeki olası çatışmaların üstesinden gelmede affedicilik ve hoşgörünün rolünü belirtir. "Dünya cazip ve aldatıcıdır; Allah, nasıl davrandığınızı gözetir. Dünyanın aldatmasına ve arzulara yenik düşmemeye özen gösterin. Unutmayın, İsrailoğulları arasında yaşanan ilk fitne, kadınlarla ilgiliydi" şeklindeki hadis de insanı ahlaki değerlere sadık kalmaya ve fitnelere karşı uyanık olmaya çağırır.⁵⁷ Bununla birlikte hadiste dünyevi çekiciliklerin ve arzuların insanı yanıltma riskine dikkat çekilir. Ayrıca dünyevi zevklerin ve arzuların, özellikle kadınlar üzerinden simgelenen çekiciliklerin, insanları manevi değerlerden uzaklaştırma potansiyeli vurgulanır. İslâm'da kadınlar, toplumun ve aile yapısının önemli birer unsuru olarak kabul edilirken, fitne kavramı, kadınların toplumsal etkilerini olumlu kullanma sorumluluğunu vurgular. Ancak bu durum, bazen erkek ve kadın arasındaki sevgi ve birliktelik bağının göz ardı edilmesine yol açabilir. Aile içi ilişkiler, yanlış anlamalar ve kültürel sapmalar nedeniyle zedelenebilir. Toplumsal cinsiyet rolleri ve aile yapısı üzerine yanlışlar, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin sadece evlilik ve erkeğin mutluluğu arayışı olarak dar bir perspektifle ele alınmasına sebep olmuştur. Bu, karşılıklı sevgi, saygı ve iş birliğine dayanan aile birliğinin önemli unsurlarının gözden kaçırılmasına ve aile yapısının temel dinamiklerinin yanlış yorumlanmasına neden olmuştur.⁵⁸

⁵¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd 1344-56),10/24.

⁵² Nisa 4/119.

⁵³ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1989), 15/191-192.

⁵⁴ Kadın problemlerine dair diğer konular ve geniş bilgi için ayrıca bkz.: Faruk Gün, "İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelamî Bir Bakış", *Merhamet-İslam Medeniyetinin Temel Değerleri*, ed. Gencal Şenyayla, Ali Öncü (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 109-143.

⁵⁵ Buhârî, "Nikâh" 17; Müslim, "Zikir" 97 98; İbni Mâce, "Fiten" 31.

⁵⁶ Tegâbün 64/14.

⁵⁷ Tirmizî, "Fiten" 26; İbni Mâce, "Fiten" 19.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l Kur'ân*, 3/403.

İslâm'da kadınları günahkâr olarak görmek veya dinden uzaklaştıran bir “özne” olarak kabul etmek yoktur. Aksine kadınlarla evlilik, bireylerin dinî sorumluluklarını yerine getirmelerine yardımcı olur ve dinî yaşamın bir parçası olarak görülür. Evlilik, bireylerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmeleri ve aile içi barışı korumaları açısından önemlidir. Bu anlayış, İslâm'ın evlilik ve aile hayatına verdiği değeri ve bu kurumların toplumsal düzenin korunmasındaki rolünü yansıtır.⁵⁹

Kur'ân, kadınların hakir görülmesini reddetmiştir. İslâm öncesi cahiliye toplumunda genellikle kadınlar değersiz ve ötekileştirilen varlıklar olarak görülüyordu. Kız çocukları, bazen utanç vesilesi olarak kabul edilip toprağa gömülüyordu. İslâm'ın gelmesiyle kadınlar için adeta yeni bir dönem başlamıştır. İslâm'ın ilk yıllarında, Arap yarımadasındaki kadınların statüsünde önemli değişiklikler yaşandı. İslâm öncesi dönemdeki bazı olumsuz uygulamaların yerini kadınların toplumsal ve aile içindeki rollerini güçlendiren yeni düzenlemeler aldı. İslâm, kadınların toplumdaki konumunu güçlendirerek cahiliye dönemindeki zayıf ve olumsuz kadın algısını değiştirmiştir. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in "Üç kız çocuğunu iyi bir şekilde yetiştiren, onları eğitip evlendiren ve onlara karşı iyi davranan kişi için cennet vardır."⁶⁰ hadisi bu konudaki çabalarının önemini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in "*Cennet annelerin ayakları altındadır*."⁶¹ şeklindeki hadisi, kadınların toplumdaki saygınlığını dünyada ve ahirette arttırmıştır.

Modern dönemde, bu tür yorumlar, kadın hakları ve cinsiyet eşitliği bağlamında eleştirilmiştir. Çağdaş İslâm düşünürleri, Kur'ân'ın eşitlikçi mesajını vurgulayarak, bu tür yanlış algıların İslâmi öğretilerle uyumlu olmadığını savunmuşlardır. Örneğin Amina Wadud "*Qur'an and Woman*" adlı eserinde, Kur'ân'ın kadın ve erkeği eşit olarak yarattığını ve bu tür yanlış algıların İslâmi öğretilere aykırı olduğunu belirtir.⁶² İslâm'da kadın ve fitne ilişkisi, tarihsel ve toplumsal bağlamda ele alındığında, kadınların toplum içindeki rolünün ve algısının zaman içinde nasıl değiştiğini göstermektedir. Klasik dönem tefsirlerindeki yorumlar, cahiliye döneminin toplumsal yapısını ve o dönemin normlarını yansıtırken, modern İslâm düşüncesinde kadın ve erkek arasındaki eşitlik ve adaleti teşvik eden yorumlar ön plana çıkmaktadır. Bu değişim, İslâm'ın dinamik yapısını ve zaman içindeki sosyal değişimler karşısında adaptasyon yeteneğini göstermektedir.⁶³

3. Kadının Peygamberliği Meselesi

İslâm'da kadının peygamberliği meselesi, İslâm kelâmında önemli bir tartışma konusudur. İslâm alimleri arasında peygamberlik makamının genellikle erkeklere özgü olduğu görüşü yaygındır. Kur'ân'da adı geçen peygamberlerin tamamı erkektir ve İslâm kaynaklarında, peygamberlik görevinin erkeklere has bir özellik olarak ele alındığına sıkça rastlanır. Erkek peygamberlerin, toplumsal liderlik, dinî öğreticilik ve yasal otorite gibi rolleri üstlendikleri ve bu rollerin İslâm tarihinde ve kültüründe erkeklere özgü kılındığı görülür. Buna binaen kadınların peygamber ol(a)madığı, yaygın bir kanıyı yansıtmaktadır.⁶⁴

⁵⁹ Kâmil Çakın, "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 117, 128.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, 41/120, 17; Buhârî, "Edeb", 18; Ebu Davud, "Edeb", 121/5146.

⁶¹ Nesâî, "Cihad", 6.

⁶² Wadud, *Qur'an and Woman*, 35-40.

⁶³ Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâfî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde, (Kahire: Dâru İbni 'Afân, 1997), 1/110.

⁶⁴ Çağfer Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 49-120; Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelamında İmamet Anlayışı; Cüveynî Örneği", *Uslul İslam Araştırmaları*, 29 (2018), 50; "Eş'arî Kelamında İmamet Anlayışı; Seyyid Şerif Cürçânî Örneği, *e-Şarkiyat*, 10/4, (2018), 1243; *Mutezile ve İmamet*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 224-255.

İslâm kelâmında nübüvvet, yani peygamberlik, inancın temel taşlarından biridir. Bu kavram, sadece ilahî mesajın insanlıkla buluşma noktası olması açısından değil, aynı zamanda bu görevi üstlenen kişilerin nitelikleri açısından da önem taşır. Tarih boyunca İslâm âlimleri, peygamberlerin sıfatları ve nitelikleri üzerine yoğun tartışmalar yürütmüşlerdir. Bu tartışmaların en dikkat çekici noktalarından biri, nübüvvette erkeklik şartı üzerinedir. Bu tartışma, Kur'ân-ı Kerim, Hadis literatürü ve İslâm âlimlerinin görüşleri ışığında ele alınmıştır. İmam Eş'arî, Âmidî, Kurtubî gibi bazı âlimler, nübüvvetin erkeklikle sınırlı olmadığını savunurken, Matürîdiyye ekolü özellikle Osmanlı Dönemi Mâtürîdî Kelâmcılar bu görüşe karşı çıkmaktadır.⁶⁵ Öte yandan, bazı İslâmî düşünürler ve âlimler, kadın peygamberlerin varlığını savunmuş veya bunun imkânını savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlar, Kur'ân'da adı geçen bazı kadın figürlerinin, peygamberlikle ilişkilendirilebilecek niteliklere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Hz. Meryem'in özel bir konumu ve Allah tarafından seçilmiş olması, bazı yorumcular tarafından peygamberlikle ilişkilendirilmiş, ancak bu yorum İslâm âlimleri arasında geniş çaplı bir kabul görmemiştir. Bu tartışmalar, İslâm düşüncesinde kadınların dinî ve toplumsal rollerinin nasıl anlaşıldığına dair daha geniş bir bağlamda ele alınabilir. Ancak genel olarak, İslâm'da kadın peygamber anlayışı, geleneksel yorumlarda yer bulmamış ve peygamberliğin erkeklere özgü bir makam olarak kabul edilmesi, daha yaygın bir görüş olarak kalmıştır.⁶⁶

Kur'ân'da peygamber olarak adı geçen kişilerin tamamı erkektir ve peygamberlik makamı genellikle erkeklere atfedilir. Ancak Kur'ân'da bazı kadınların özel manevi konumlarına işaret edilir ve bu kadınların ilâhî mesaj taşıyıcıları olarak nitelendirildikleri görülür. Özellikle Hz. Meryem'in örneği, bu konuda dikkate değerdir. Meryem sûresinde, Hz. Meryem'in özel durumu ve Allah tarafından seçilmiş olması ön plana çıkarılır, bu da bazı müfessirlere göre onun peygamberliğe benzer bir konumda olduğuna dair bir işaret olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) ve diğer bazı âlimler, nübüvvetin kadınlara da verilmiş olabileceğini savunmuşlardır. Bu görüş, özellikle Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın annesi gibi Kur'ân'da kendilerinden övgüyle bahsedilen kadın figürler üzerinden temellendirilmiştir. Eş'arî Kur'ân'ın "Senden önce de şehirler halkından kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden başkasını resul göndermedik."⁶⁷ ayetini temel alarak kadınların nebi olabileceğini, ancak resul olarak gönderilmediklerini savunmuştur.⁶⁸ Hadis literatüründe ise peygamberlik makamının erkeklere özgü olup olmadığına dair açık bir ifade bulunmaz. Genel olarak peygamberlerin erkek olduğuna dair bir anlayış hâkim olmakla birlikte, bu durum mutlak bir şekilde izah edilememiştir. Buna rağmen, ilâhî mesajın sadece erkeklere değil, tüm insanlığa yönelik olduğunu ve Allah'ın cinsiyet ayrımı yapmadığını savunmuşlardır.⁶⁹ Diğer yandan Peygamberliğin tebliğ sıfatına vurgu yapan Mâtürîdî ekolü, nübüvvetin erkeklerle sınırlı olduğunu savunmuştur. Bu görüş, özellikle Osmanlı dönemi Mâtürîdî Kelâmcıları tarafından vurgulanmıştır. Onlar, peygamberlerin cinsiyetinin, yaratılışlarındaki ve sosyal konumlarındaki özellikler nedeniyle erkek olması gerekliliğini savunmuşlardır.⁷⁰

Eş'arî'nin görüşü, Kur'ân'ın evrensel mesajının, sadece erkeklere değil, tüm insanlığa hitap ettiği anlayışını destekler. Bu, İslâm'da kadınların dinî rollerinin yeniden değerlendirilmesine ve

⁶⁵ Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", 75-104.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 10/ 71-72.

⁶⁷ Yusuf 12/109; Özarslan, Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", *C.Ü.İ.F.D.*, 10 /2 (Sivas, 2006), 114.

⁶⁸ Ebu Bekr Muhammed b. Hasen İbn Furek, *Mücerredü Makalati's Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut 1987), 174.

⁶⁹ Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", 75-104.

⁷⁰ Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* nşr. Abdurrahmân Umeyra (Beirut: 1419/1998), 7/61.

anlaşılmasına katkı sağlar. Öte yandan, Mâturîdî ekolünün peygamberliğin erkeklere özgü olduğu yönündeki görüşü, risaletin tebliğ yönüne vurgu yaparak, peygamberliğin toplumsal ve dinî liderlik gerektirdiğini ve bu rollerin tarihsel olarak erkekler tarafından üstlenildiğini savunur. Bu iki farklı görüş, İslâm düşüncesinde peygamberlikte erkeklik şartının çok yönlü ve karmaşık bir konu olduğunu gösterir.

İslâm'da kadın peygamberlerin varlığı meselesi, sadece tarihi ve teolojik bir tartışma olmanın ötesinde, ilâhî mesajın evrenselliğini ve adaletini anlamak açısından önemli bir konudur. Eş'ari ve Mâturîdî ekolünün farklı yorumları, İslâm düşüncesindeki çeşitliliği ve zenginliği yansıtır. Kadınların peygamberlik makamına erişebilecekleri ihtimali, ilâhî mesajın herkese hitap etme niteliğini ve Allah'ın cinsiyet ayrımı yapmadığını vurgulayan önemli bir görüş olarak değerlendirilebilir. Bu tartışma, İslâm inancında kadınların rolü ve konumu hakkında daha ince bir sorgulama ve anlayışa yol açar. İslâm düşüncesindeki bu çeşitlilik, dinin evrensel mesajının ve ilâhî merhametin herkes için geçerli olduğu anlayışını pekiştirir.⁷¹

4. İslâm İnancı Açısından Cennette Kadınlar ve Hûriler

İslâm inancında cennet, sonsuz mutluluğun ve Allah'ın rızasının kazanıldığı bir yer olarak tasvir edilir. Cennette, inananların çeşitli nimetlere kavuşacağına inanılır ve bu nimetler arasında "hûriler" de yer alır. Hûriler, Kur'ân ve İslâm literatüründe cennetteki kadınlar olarak betimlenir. Bu betimleme, cennetin sadece fiziksel bir güzellik vaadi olmadığını, aynı zamanda manevi bir tatmin ve huzur vaadi olduğunu gösterir. "Müttakiler güvenli bir yerde; bahçelerde ve pınar başlarındadırlar. Böylece biz onları, siyah iri gözlü hûrilerle evlendirmişizdir"⁷² ayeti, cennetteki hayatın, dünyevi hayatın sınırlarını aşan bir mutluluk ve huzur içinde olacağını vurgular.

İslâm'da dünya hayatındaki kadınların konumu da önemlidir. Dünyada yaşayan kadınlar, hayatlarını Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak düzenleyerek, O'nun rızasını kazanmak için çaba gösterirler. Bu çabaları, onları cennetteki hûrilerden daha üstün kılar. Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'ye verdiği cevapta belirttiği gibi, "Dünyadaki kadınların üstünlüğü, yüzün astara üstünlüğü gibidir."⁷³ Bu, dünyada iman etmiş ve salih ameller işlemiş kadınların, sadece cennet için yaratılmış hûrilerden daha fazla değer taşıdığını gösterir.

Hûrilerin doğası ve cennetteki rolü üzerine İslâm âlimleri çeşitli yorumlar yapmışlardır. Bu yorumlar, hûrilerin cennetin manevi ve fiziksel güzelliklerini temsil ettiğini ve müminlerin ruhani tatminlerine katkıda bulunacağını ifade eder. Gazzalî gibi âlimler, hûrilerin cennetteki sembolik anlamlarını ve manevi bağlamını vurgular. Hûrilerin tasviri, İslâm'daki kadın imgesi ve cinsiyet rolleri hakkında da bazı soruları gündeme getirmiştir. Cennetteki kadınların kimliği ve doğası, Kur'ân ve hadislerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. "Şüphesiz biz onları (hûrileri) yepyeni bir yaratılışla yaratmışızdır."⁷⁴ ayeti, cennetteki kadınların dünyevi yaşamın sınırlamalarından bağımsız, yeniden yaratılmış varlıklar olduğunu gösterir. Bu, cennetin ve orada sunulan nimetlerin anlamının, dünyevi deneyimlerimizle sınırlı kalmadan daha geniş bir manevi ve metafiziksel perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

⁷¹ Meryem 19/16-21. İbn Fûrek, *Mücerred*, 174. Krş. Sa'duddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut, 1419/1998) 5/61.

⁷² Duhan 44/54.

⁷³ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 6/81.

⁷⁴ Vâkıa 56/35.

Cennette vad edilen hususlar, İslâm inancında, dünyevi ilişkilerin ötesinde bir ruhsal ve manevi tatmin ve mükafatı ifade eder. Bu, cennetteki eşler ve ilişkilerin anlamının, dünyevi deneyimlerimizin sınırları ötesinde, geniş bir manevi perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. İslâm'da hûriler ve cennet kadınları, tarihi ve modern düşüncede ele alınarak, cennetin anlamı ve maneviyatını derinleştiren önemli unsurlar olarak kabul edilir. İbnü Cerir, Tirmizi ve diğer âlimlerin hadislerinde, dünyada yaşlanmış kadınların cennette yeniden yaratılacağı, Taberânî ve İbnü Ebî Hâtim'in rivayetlerinde ise cennetteki kadınların dünyadaki dul veya bekâr kadınlar olduğu belirtilir. Tirmizi'nin "Şemâil"indeki bir hadiste, cennetteki kadınların yeniden yaratılacağı vurgulanır, bu da cennetin ve sunulan nimetlerin, dünyevi deneyimlerle sınırlı kalmadan daha geniş bir manevi ve metafiziksel perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Bu bakış açısı, cennetin sadece fiziksel ve dünyevî arzuların ötesinde, ruhsal ve ahlakî bir tatmini de temsil ettiğini ortaya koyar.⁷⁵

İslâm'da hûriler ve cennet kadınları, Kur'ân ve hadislerdeki betimlemelerden, âlimlerin yorumlarına kadar, İslâmî geleneğin çeşitli yönlerini yansıtan bir konudur. Hûriler, cennetin manevi zenginliğini ve Allah'ın rızasını kazanma yolundaki çabanın ödülü olarak sunulan sonsuz mutluluğu simgeler. İslâm'da kadının dünya ve ahiretteki üstün değeri vurgulanırken cennetin vaatleri, maddi zevklerin ötesinde ruhsal doyum sunan bir ödül olarak ele alınır.⁷⁶

Sonuç

İslâm inancında kadın meselesi, nasslar çerçevesinde, geniş bir perspektiften değerlendirilmiştir. Bu kapsamlı analizler kadının yaratılışından şahitliğine, peygamberliğe dair görüşlerden ahiretteki rolüne kadar çeşitli konuları kapsar. Bu husus İslâm'da kadının statüsünü ve önemini anlamak için önemli bir açılım sağlar. Geleneksel ve çağdaş yorumlar, kadının doğası ve erkekle ilişkisi üzerine kapsamlı bir analiz sunarak, İslâm'ın kadına atfettiği değeri ve eşit yaratılış mesajını vurgulayan zengin bir araştırma alanı oluşturur.

Kur'ân'da ve İslâm düşüncesinde kadının yaratılışı hakkında iki temel görüş bulunur: geleneksel yorumlar, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını ileri sürerken, modern yorumlar kadın ve erkeğin aynı özden yaratıldığını ve böylece İslâm'ın eşit yaratılış ilkesini vurgular. İslâm hukukunda kadının şahitliği, adaletin tesisi ve hukukî süreçlerin işleyişi açısından kritik bir öneme sahiptir. Kadınların şahitliği meselesinde belirli durumlarda iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk kabul edilmesi, toplumsal roller ve duygusal yapılar göz önünde bulundurularak oluşturulan bir düzenleme olarak değerlendirilebilir.

İslâm'da kadın ve erkeğin dinî ve aklî konumları, tarihsel ve sosyal yapılar tarafından şekillendirilmiş, zamanla cinsiyet temelli eşitsizlikleri destekleyen yorumlara evrilmiştir. Ancak bu evrilme, İslâm'ın kadına atfettiği asıl değer ve öneme aykırıdır. İslâm'ın erken dönemlerinde kadınların eğitim, ticaret ve hukuk gibi alanlarda üstlendikleri aktif roller ve Hz. Aişe'nin hadis ilmindeki otoritesi, kadınların dinî ve akademik alanlardaki yetkinliklerini gösterir. Modern dönemde, kadın hakları ve cinsiyet eşitliği konusundaki eleştiriler, çağdaş İslâm düşünürlerini Kur'ân'ın eşitlikçi mesajını yeniden vurgulamaya yönlendirmiştir. Kadınlar ve "fitne" kavramı üzerine süregelen tartışmalar, tarihsel ve toplumsal bağlamda önemli bir dönüşüm sürecinden geçmiştir. Geleneksel literatürde genellikle olumsuz bir anlamda ele alınan "fitne" kavramı, modern dönemde kadın hakları ve cinsiyet eşitliği çerçevesinde eleştirilmiş ve Kur'ân'ın eşitlikçi mesajının bu yanlış algılarla uyumsuz olduğu savunulmuştur. İslâm, temelinde kadın ve erkek arasında ontolojik bir eşitlik anlayışını barındırır.

⁷⁵ Bkz. Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 141; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/90-92.

⁷⁶ İbn-i Kesir, *Tefsir al-Kur'an al-Azim*, 4 /233. Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*, (Ankara: Fecr Yayınları 2022), 230-233.

Kur'ân'da yer alan ayetlerde, inananların "örnek insan" modeli olarak tanımlanmasında cinsiyet ayrımı yapılmamakta, kadın ve erkeğin sorumlulukları karşısında adil ve hikmete uygun bir şekilde değerlendirildikleri rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak tarihsel süreçte, İslâm toplumlarında ataerkil geleneklerin etkisiyle kadınların konumu zamanla ikincil bir plana itilmiştir. Hadis rivayetlerinde görülen kadın karşıtı söylemler, Tevrat'tan gelen eril tahakkümcü zihniyeti desteklemiş ve bu nedenle İslâm geleneğine sirayet etmiştir. Bu bağlamda, İslâm'ın özüne dönülmesi ve kadın haklarının Kur'ân-ı Kerim'in evrensel mesajları doğrultusunda yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece, İslâm'ın adalet ve hikmet ilkeleri çerçevesinde kadın ve erkek arasında gerçek bir denge sağlanabilir.

Kaynakça

Abacı, Harun. *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı/İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet yayınları 2001.

Akgün, Hüseyin. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu'l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 323-338.

Apak, Âdem. *Kuran'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (Mart 2012), 82, 100.

Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Cezîrî, Abdurrahman bin Muhammed Avad. *el Fıkh a'lal Mezahibî'l Erbaa*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Çubukçu, İbrahim Agah. "İslâm'da Kadın Hakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 1-4 (Temmuz 1976), 37-44.

Eşmeli, İsmet. "Semavî Dinlerde Aile". *Aile ve Modernite*. ed. Salih Aybey vd. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.

Fidan, Hafsa. *Kur'ân'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*. Kahire: 1387/1968.

Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 2022.

Genç, Elif. *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile Dergisi'nin ailede din eğitimi açısından değerlendirilmesi* (İzmir: okuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı / Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2024).

Gün, Faruk. "İlahi Merhamet Bağlamında Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış". *Merhamet-İslâm Medeniyetinin Temel değerleri*. ed. Gencal Şenyayla, Ali Öncü, Ankara: Fecr Yayınları. 2023, 109-143.

Günaltay, Şeraffettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9 (2003), 1-48.

İbn Fûrek. *Mücerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l Hasân el-Eş'ârî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: 1987.

- İkbal, Muhammed. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Yayınevi: Karbon Kitaplar, 2018.
- Kâmil Çakın, "Geleneksel İslâm Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması", Dini Araştırmalar 19/49 (Kasım 2016), 107, 130.
- Kâmil. Çakın, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", Dini Araştırmalar 1/1 (Haziran 1998),5-30.
- Kanarya, Bayram. "Aile Kurumu ile İlgili Temel Problemler (Diyarbakır Örneği)", Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu, 02-05 Kasım 2016. Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Karadaş, Çağfer. Kafama takılanlar-2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Karadaş, Çağfer. Hidayet Rehberleri Peygamberler. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kılıç, Sadık. "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek ikincil Bir, Fenomen Değildir!". Ekev Akademi Dergisi 27 (2006), 1-20.
- Kızıl, Fatma. "Cehennem Ehlinin çoğunluğu kadınlardır": Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi (Ulrike MITTER)". Hadis Tetkikleri Dergisi 9/2 (Aralık 2011), 99-116.
- Matüridî, Ebu Mansur. Te'vîlâtü Ehlî's Sünne. Beyrut:2005.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn. thk. Zuhayr eş-Şâvîş, (el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991.Özarslan, Selim. "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", C.Ü.İ.F.D., 10 /2 (Sivas, 2006), 107-118.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Rıza, Reşid. Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm. Beyrut: 1420/1999.
- Serahsî, Şemsuleimme.el-Mebsût. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Süyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed. ed-Dürrü'l-mensur fi et-tefsîrü'l-mesur. Beyrut: 1983.
- Taberî, İbnü'l-Cerîr. Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Mahmud Şakir. Ürdün: Dâru'l A'lem, 2006.
- Turan, Maşallah. Hz. Âdem'in Peygamberliği Konusundaki Tartışmaların Kritiği. Konya: Hüner Yayınevi, 2019.Ünal, Asife. "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı Ve Lilit Efsanesi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 17/2 (Aralık 2017), 103-115.
- Ünverdi, Mustafa. Dini Açından Taklit. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelâmında İmamet Anlayışı; Cüveynî Örneği". Usul İslâm Araştırmaları. 29 (2018), 39-65.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelâmında İmamet Anlayışı; Seyyid Şerif Cürçânî Örneği". e-Şarkiyat, 10/4, (2018), 1238-1257.
- Ünverdi, Veysi. Mutezile ve İmamet. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Wadud, Amina. Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Womans Perspective. Oxford University Press, 9 Haziran 1999.

- Yasdıman, Hakkı Şah. “Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/14, 2005, 59-94.
- Yaşar, Mehmet Aziz. “Şâfiî Hukuk Düşüncesinde Annenin Süt Emzirme Yükümlülüğü ve Sütannelik Uygulaması”: Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/19, (2018), 169-200.
- Yazır, Hamdi. Hak Dini Kur’ân Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Zebidi, Muhammed Murtaza. Tâcu’l-Arûs min Cevahiri’l-Kâmus, Küveyt: 1976.
- Zemahşerî, Ömer. el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl thk. Halil Me’mûn. Lübnan: Dârü’l-Marife, 2005.



Eleştirel Düşünme Perspektifi Kazandırmada Bazı Kur'an Kıssaları ve Temel Parametreleri

Some Quranic Narratives and Their Basic Parameters in Gaining a Critical Thinking Perspective

Sadık TEKİNGÜR

Uzman Öğretmen, Selahaddin Eyyubi Anadolu İmam Hatip Lisesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Anabilim Dalı

Expert/Senior Teacher, Selahaddin Eyyubi Anatolian Religious High School, Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Education

Bingöl/ Türkiye

e-posta: sdktkngr@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4611-0948

Doi: 10.34085/buifd.1449576

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Tekingür, Sadık. "Eleştirel Düşünme Perspektifi Kazandırmada Bazı Kur'an Kıssaları ve Temel Parametreleri". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 124-144. <https://doi.org/10.34085/buifd.1449576>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/pub/buifd>

Öz

Kur'an, tarihsel süreç içerisinde yaşamış insan topluluklarının geçirdiği hayat deneyimlerini sonraki kuşaklara aktarmak amacıyla ontik/varoluşsal, epistemik/bilişsel ve ahlâki/etik değerlere olumlu-olumsuz bir tarzda yaklaşmaktadır. Kur'an'ın varlığa dair sunduğu ontik/ontolojik ve inanç temelli eleştirel yaklaşımlar, varlığın ontik gerçekliği dışında algılayan ve algılanan bireyin bilişsel/epistemik yönüyle özne ve nesnesine yapılan eleştirel-metodik sorgulamalar ve toplumların içinde bulunduğu ahlâki tutumlarına yönelik sistematik ve yön gösterici eleştirel perspektifler, Kur'an kıssalarında sonraki kuşakların eğitilmesinde önemli bir işlev görmektedir. Kur'an, inanç ile ilgili hususları kıssalarda bazen somutlaştırma, bazen gözlem ve deneye başvurma bazen Sokratik yöntem ve bazen de örnek olay gösterme metoduyla inananların idrakine sunmakta; bilişsel yönü ağır basan muhtevaların hem özne hem de nesnesine soru-cevap şeklinde, yeri geldiğinde düşünme ve türevlerine vurgu yapmak suretiyle özneye bir bakış açısı kazandırmakta; ahlâki tutum ve değerlere yönelik ise bazen karşıtını göstermek suretiyle bazen de olanı olduğu gibi resmetmekle, bazen en ideali göstermekle olumsuz tavır içinde olanların kötü ahlâki tutumlarını yermektedir. Yer yer ise özelden genele akıl yürütme, farklı tutumlar arası karşılaştırmalar yapma, benzerlik ve farklılıkları saptayabilme, tutarsızlıkları ortaya çıkarma, ben merkezli düşünmeden ortak akılı çalıştıracak bir konsensüse varma, olaylar arası analitik ve sentetik düşünme becerilerini geliştirme, eleştirel bir bakışın kazanılmasında önem arz etmektedir. Kur'an kıssalarında önceden meydana gelen hata ve yanlışlara düşülmesini engellemek, sorgulayan bir zihinle olay ve hadiseleri ele alıp irdelemek, olanı olduğu şekliyle ele alıp nesnel bir biçimde ve aklın düşünme süreçlerini aktive ederek yaklaşmayı temin etmek, eleştirel bakışın sağladığı işlevlerdir. Bu bağlamda Kur'an kıssalarının kazandırdıkları eğitsel hedefler; inananlara teselli verme, inancı sağlamlaştırma, mevcut yaklaşıma eleştirel bakabilme, peygamberlerin iddiasını ispat etme, Tevhid anlayışını hâkim kılma, imana çağrılan insanları tarihsel gerçeklerle yüzleştirme, muhatapları düşünmeye sevk ederek ders ve ibret almalarını sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler; Din eğitimi, Kur'an, Kur'an kıssaları, eleştirel düşünme

Abstract

The Qur'an approaches ontic/existential, epistemic/cognitive, and moral/ethical values in a positive or negative manner in order to transfer the life experiences of human communities that have lived in the historical process to the next generations. The ontic/ontological and faith-based critical approaches that the Qur'an presents about existence, the critical and methodical inquiries made into the cognitive/epistemical aspect of individual being both a subject and an object who, beyond the ontic reality of his existence, perceives and is perceived, and the systematic and guiding critical perspectives on the moral attitudes of societies serve an important function in educating the next generations in Qur'anic parables. The Qur'an presents issues in the parables related to belief to the perception of believers, sometimes through concretization, sometimes through observation and experimentation, sometimes through the Socratic method and sometimes through the method of showing case studies. The Qur'an brings a perspective to the believers by emphasizing both the subject and the object of the events when it has predominant cognitive content, in the form of questions and answers, and by emphasizing its thoughts and derivatives when appropriate. In terms of moral attitudes and values, he sometimes denounces the bad moral attitudes of those with negative attitudes by showing the opposite, sometimes by depicting what is as it is, sometimes by showing the most ideal. Reasoning from specific to general, making comparisons between different attitudes, identifying similarities and differences, revealing inconsistencies, reaching a consensus that will make the common mind work without self-centered thinking, developing analytical and synthetic thinking skills between events are important skills in gaining a critical perspective. The functions provided in the Qur'anic parables through the critical perspective are to prevent falling into the mistakes and errors that occurred before, to examine events and incidents with a questioning mind, to take what happened as it is

and to ensure that it is approached objectively and by activating the thinking processes of the mind. In this context, the educational goals of the Qur'anic parables are to console the believers, to strengthen the faith, to enable to look critically at the current approach, to prove the claim of the prophets, to make the understanding of Tawhid dominant, to confront the people who are called to faith with historical facts, to encourage the interlocutors to think and to take lessons from what happened.

Keywords; Religious education, Qur'an, Qur'anic parables, critical thinking

Giriş

Kur'an, insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için gönderilmiş son ilahi kitaptır. Bu kitap, Allah'ın varlığı ve birliği; evren ve yaratılış; insan, vahiy ve nübüvvet; ibadet, muamelat ve ukûbât; toplumsal düzen, hukuk ve ahlâk; ahiret ve ahvalinden bahsetmektedir. Kur'an'ın değindiği temel konulardan biri de bireysel ve toplumsal yönüyle insandır. İnsan, düşünen, sorgulayan, araştıran, olaylar arası neden-sonuç ilişkisi kuran, benzerlik ve farklılıkları akıl süzgecinden geçirerek tutarlı, kapsamlı ve doğru sonuçlar elde eden ve analitik-sentetik düşünme becerilerine sahip bir varlıktır. İnsanın düşünen bir varlık olması, onu diğer varlıklardan ayırdığı gibi her şeye de körü körüne inanmasını engellemektedir. İnsan, Kur'an kıssalarından düşünme neticesinde ders ve ibret alabilme potansiyeline sahiptir.

Kıssalar, önceki hayat deneyimlerinin sonraki nesillere aktarılmasıyla eğitim aracı işlevine haizdir. Bu yönüyle kıssalar, toplumların eğitsel anlamda ilerlemesinde büyük bir öneme sahiptirler. Kur'an'daki kıssalar, birey ve toplumların doğru ve sahih dini takip etmesinde ve gerçekleştirdikleri eğitsel hedefler ile bu amaca hizmet etmektedirler. Eğitimin hedeflediği insan ve toplum modeli, Kur'an kıssalarında da kendini göstermektedir. Eğitilmek istenen insan ve toplumların doğru inanç edinme sürecinde bilgilerinin rasyonel bir zemine oturması, eleştirel bir bakış açısına sahip olmayı da beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle kıssalar; metodik sorgulama yapabilme, neden-sonuç eksenli bağlamsal düşünebilme, gözlem ve deney merkezli düşünebilme ve hakikate ulaşabilmek için tartışma yapabilme gibi eleştirel düşünme hedeflerini gerçekleştirmeye yöneliktirler.

Çalışmanın temel problemi, Kur'an kıssalarının eleştirel bir bakış açısı kazandırmasının imkânıdır. Kur'an kıssalarının eleştirel bir perspektif sağlamaya yönelik parametreleri nelerdir? Bu çalışma, disiplinlerarası bir çalışma olduğundan ilk önce konunun kısaca boyutu ele alınmış, sonrasında ise eleştirel düşünme ve Kur'an kıssalarında eleştirel düşünmenin temel parametrelerine değinilerek kıssalar eğitim literatürü ile harmanlanarak verilmeye çalışılmıştır. Bu araştırma, literatür tarama yönteminin içerik analizi tekniği kullanılarak hazırlanmıştır (Karagöz, 2021). Araştırmada kaynak tarama ile ilgili bulgular toplanmış ve bu veriler karşılaştırma, benzerlik ve farklılık ekseninde değerlendirilerek yorumlar yapılmıştır (Karasar, 2012).

1. Kur'an Kıssaları

1.1. Kıssanın Sözlük ve Terim Anlamı

Kıssa, sözlük anlamıyla Arapçada k-s-s kökünden müştak olup “anlatmak, haber vermek, aktarmak/nakletmek, iz takip etmek” anlamlarına gelmektedir. (İsfehâni, 1986; İbn Manzûr, trs) Kıssa kavramının “bir şeyin izini takip etmek, herhangi bir kimsenin izini sürerek onun arkasından gitmek, bir şeyi makas ile kesmek, bir şeyi haber vermek veya birine bir şeyi bildirmek, hikâye etmek veya birine bir şeyi anlatmak veya bir fikri savunmak” anlamında kullanıldığı belirtilmektedir (İsfehânî, 2017; İbn

Manzûr, trs). Birine *“bir olayı haber vermek veya bir sözü beyan edip bildirmek”* anlamında Kur’an’da 17 ayette bu anlamda kullanılmaktadır (Sağlam, 1985). *“Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz”* (Kur’an-ı Kerim Meâli, 2004, el-Yusuf 12/3) ve *“Biz sana onların haberlerini hak ile (gerçek olarak) anlatıyoruz.* (el-Kehf, 18/13) ayetlerinde vb. gibi ayetlerde anlatma, haber verme, nakletme, bildirme anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Kur’an’da *“Musa: ‘İşte aradığımız bu idi’ dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisin geri döndüler.”* (el-Kehf 18/64) ayetiyle *“Annesi, Musa’nın kız kardeşine, ‘Onu takip et’ dedi. O da Musa’ya, onlar farkına varmadan uzaktan gözledi’* (el-Kâsas 28/11) ayetinde iz sürmek, takip etmek, iz sürüp peşinden ardınca gitmek anlamında kullanıldığı belirtilebilir. Yusuf sûresinde alınması gereken bir nasihat sebebi veya önceki kitapları tasdik eden, hurafe ve batıl fikirlerden uzak, müminlerin alması gereken ibretlik ders (el-Yusuf 12/111) şeklinde kullanıldığı görülmektedir. *“Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, ‘Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor’ dedi. Musa, onun (Şuayb’ın) yanına gelip başından geçenleri ona anlatınca Şuayb, ‘Korkma o zalim kavimden kurtuldun’ dedi* (el-Kâsas 28/25). Bu ayette ise bildirme, anlatma ve haber verme anlamında kıssa kavramı kullanılmaktadır. Kur’an’da geçen bu ayetlerdeki kıssa kavramının farklı anlamlarda kullanılması, kıssa kavramının tek bir anlamı olmadığını, bilginin belli bir kelime veya kavrama hapsedilmemesi gerektiğini göstermektedir. Kıssa kavramındaki farklılıkların alternatif düşünme, çoklu düşünme ve farklılıklar ekseninde düşünme mekanizmasını harekete geçirdiği ve bunun da eleştirel düşünme eğitimine katkı sağladığı ifade edilebilir.

Kıssa, parça olarak ve süreç içerisinde olup bitmiş bir zincirleme olay örgüsünü zihnen yeniden tasarlamadır. Parçadan bütüne doğru sentetik düşünme süreçlerini aktive ederek eksik kalan noktaların resmin tamamına yerleştirilmesi ve resmi tekrar oluşturma etkinliğidir (Batar, 2014). Düşünce, analiz basamağından farklı bir şekilde sentez basamağına uygun olarak kıssalarda ileri sürülmektedir. Analiz basamağına mevcut varlık ve olayları parçalara ayırıp tahlil etme ön planda iken sentezde ise varlık ve olayları bütüne ulaştırma ve parçaları bir araya getirme söz konusudur (Bloom, 1956). Kıssalarda anlatılan olayın içerisinde kendimizle ilgili bir benzerliğin olması, muhtevayla aktif bir etkileşim içerisine girmemizi bundan dolayı da kıssalara aktif bir öğretim yolu denilebileceği, kıssayı hem dinleyen hem de okuyan kimselerin aktif oldukları belirtilmektedir (Batar, 2014). Kıssa ile eğitimde dinleyicilerin aktif olması, olay ve olgular arası neden-sonuç ilişkisi kurması, olayları önceden kestirebilme sağduyusu kazanması, soru-cevap şeklinde anlatımı tekdüzelikten çıkarması, kendini olaydaki bireylerle özdeşleştirilmesi, empati yeteneğini geliştirmesi, hayalî nasıl hareket edeceğini tasarlaması alternatif düşünme becerisi kazandırmaktadır.

Kur’an kıssalarında eleştirel bir bakış açısı kazandırmaya matuf olarak hem analitik hem de sentetik düşünme becerileri kazandırılmaktadır. Analitik düşünme, bir bütünü oluşturan parçaları birbirinden ayırarak düşünme ediminde bulunmadır. Sentetik düşünme ise bir bütünün parçalarını, bütünü oluşturan elemanlarını belli bir düzen içinde birleştirerek düşünmedir (Aydın, 2018). Kıssalarda anlatılan olayların bütüncül bir bakış açısıyla o olay ve olguların analiz edilmesi, analitik düşünme becerisi kazandırmaktadır. Analiz basamağına *“ifade edilmeyen görüşlerin farkına varma, sorgulamadaki mantıksal hataların farkına varma, olgularla çıkarımlar arasında ayırım yapma ve veriler arasındaki ilişkiyi değerlendirme”* (Kılıç, 2010, 40) gibi üst düzey bilişsel beceri gerektiren hususların varlığı, eleştirel bir bakış açısı kazandırmaya yöneliktir. Tümüli oluşturan öğeler arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması, bu benzerlik ve farklılıklar

ekseninde ilişki belirlenmesi, olayların analitik düşünme süreçlerinden geçirilerek öğelere ayrılması gibi üst düzey bilişsel düşünme becerileri, eleştirel bir perspektif kazandırma işlevine haizdir (Göçer, 2014).

Kıssa, terim anlamıyla; *“tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızasında ancak varlığını koruyabilmiş hadiselerin; yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak tarzda muhataplara, adeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesidir”* (Şengül, 2019, 54). Kıssalar, Kur’an’ın tarihsel arka planını görme, yaşanan tarihî tecrübeyi anlama, bu tecrübeden ders çıkarma amaçlarına matuf olmakla birlikte; sonraki nesillerin eğitilmesinde, eleştirel bir perspektife sahip olunmasında önemli bir yere sahiptir.

1.2. Kıssaların Amaçları

Kur’an kıssaları, Kur’an’ın gerçekleştirmek istediği bireysel ve toplumsal hayat nizamının ve temel amaçlarının mesajlarını muhatapların zihinlerine iletmektir. Bu temel amaçların can, din/inanç, mal, nesil ve akıl olduğu belirtilmektedir. Kıssalar, Kur’an’ın kullandığı bir anlatım tekniği olmakla birlikte dinin zorunlu tuttuğu beş temel amacı hedef kitlesine iletmek amacıyla yöneliktirler (Yavuz, 2009, 126).

Kur’an’daki kıssalar, amaçları bakımından Mekkî ve Medenî sûreler şeklinde ifade edilmektedir. Mekkî sûrelerde kıssaların birtakım amaçlara matuf olduğu ifade edilebilir. Bunlar; *“Tevhid inancının vurgulanması, şirk-küfür ehlinin helak ve hüsrarla uyarılması, inkârcıların kınanması, Hz. Peygamber ve müminlere moral aşılınması, dünyevileşmenin kınanması ve sosyal adaletin vurgulanması, nübüvvet ve risâletin müdellel kılınmasıdır”*. Medenî sûrelerdeki kıssaların amaçları ise *“Yahudilerin kendi tarihleriyle yüzleştirilip zemmedilmesi, Yahudilerin itham ve iddialarının nehyedilmesi, teslis inancının reddedilmesi, ölümden sonraki diriliş inancının delillendirilmesi, müminlerin savaşta teşcii/teşvik edilmesidir”* (Öztürk, 2016, 8).

Kur’an’ın gönderilme amaçlarının kıssaların gönderilme amaçlarıyla örtüştüğü ifade edilebilir. Hz. Peygamberi ve müminleri teselli etmek, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatlamak, muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, insanlık tarihi boyunca gönderilen peygamberlerin aynı davayı tebliğ ettiklerini, yani İslam’ın evrenselliğini ortaya koymak, ilahi dinlerin esasta bir olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini göstermek kıssaların gönderilme amaçlarındandır (Demirci, 1998, 182-184; Demir, 2003, 142-150).

Kur’an’da kıssalar ile düşünme ve türevlerini ifade eden vurgulamalar, düşünmenin nesnelere yapılan dikkat çekmeler, varlıkların ontolojik gerçekliğine dair sorgulamalar, tutarlı, rasyonel, şümulü ve objektif felsefi bir bakış açısı (Aydın, 2002) kazandırma işlevinin yanı sıra sağlam bir inanç ve sahil bir iman oluşturma işlevi vardır. Özellikle düşünme ve türevlerine yapılan ifadeler eleştirel bir bakış kazandırma, üzerinde düşünülmesini istediği varlıkları farklı açılardan göstermek suretiyle geniş bir bakış açısı sağlama, somut/soyut karakterli olgulardan hakikate ulaşma eğitsel hedeflerine sahiptir.

Kur’an, yaşanmış tarihsel hadiseleri insanlığın düşünce ufuklarına sermek gayesiyle ve yer yer kıssalardan ibret almalarını temin etme maksadıyla hakikatleri birer ahlaki eğitim aracı olarak kullanmaktadır. Bu anlamda; Hz. Âdem kıssası yapılan hatalardan tövbe etmeyi, Hz. Nûh kıssası sebat ve tevekkülü, Hz. İbrahim kıssası akli kullanarak Allah’ı (cc) bulmayı ve misafirperverliği, Hz. İsmail kıssası itaati, Hz. Yakûb kıssası şefkati, Hz. Yusuf kıssası iffeti ve affetmeyi, Hz. Eyüp kıssası musibetlere karşı sabretmeyi, Hz. Şuayb kıssası ölçü ve tartıya riayet etmeyi, Hz.

Süleyman kıssası şükretmeyi, Hz. Musa kıssası bir milletin tevhit dini etrafında birleşerek büyük bir millet oluşturmayı, Hz. Davud kıssası abid ve zahidliği öğretmektedir. Bu durum, Kur'an kıssalarının somut/tarihsel bağlamlarından soyut/evrensel ahlaki ilkelerin çıkarılabileceğini göstermektedir. (Bulut, 2023, 15).

Karakterin oluşumunda bireyin kabiliyetleri, yaşadığı toplumsal ve kültürel çevredeki öğrenme, taklit etme ve özdeşim yoluyla edindiği özellikler, bireyin ait olduğu kültürün ayırıcı değerleri, sahip olduğu din ve ahlâk anlayışı, toplumsallaşma sürecinde kurduğu tüm ilişkiler, etkileşim halinde rol oynamaktadırlar (Mehmedoğlu, 2004, 47). Konuyla ilgili bilimsel araştırmalarda çocukluk döneminin ilk yıllarından itibaren tüm insanlarda çok güçlü bir “çevreyi gözleme ve taklit etme” özelliğinin ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Bu da karakter gelişiminin tüm dönemlerinde ‘taklit etme ve özdeşleşmenin belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir (Pighin, 2005). Bu yönüyle bireylerin içinde buldukları sosyo-kültürel çevre, öğrenme ve taklit yoluyla özdeşim kurma arasında sıkı bir bağ olduğu ifade edilebilir. Kur'an kıssalarında geçen şahsiyetler ile özdeşim kurma, onları taklit etme, onların hayat tecrübelerinden hareket ederek empati kurma, ahlâki karakter inşa etmenin aracı olabilmektedir. Bireylerin özdeşim kurma ve taklit etme özelliklerinin zihinsel bir değişim ve dönüşüm içerdiği belirtilebilir. Özellikle kıssalarda ifade edilen iyi-kötü ayrımı, doğru-yanlış muhasebesi, hak-batıl mücadelesi eleştirel bir perspektifin kazanılmasında önemli bir parametre kabul edilebilir. Bu yönüyle eleştirel düşünmede bilişsel hataların farkına varılmakta, tutarsız yargılar ayıklanmakta, konuya farklı boyutlardan bakılarak tahlil yapılabilmekte ve gerçekçi temellere bağlı olarak fikirler tahlil edilmektedir (Batar, 2019).

Akıl, “duyu organları sayesinde kendisine gelen bilgileri işlemden geçirip iyi ile kötü, doğru ile yanlış ayırabilen, iki şey arasında kıyas yapabilen, varlığı amaç, olasılık ve olanak perspektifinden araştırıp onlar hakkında doğru bilgi ortaya koyan güç” (Cürcânî, 1988, 151-152), “terkip ve tahlil yapabilen, sistem inşa edebilen, verileri birbirine bağlayarak sonuca ulaşmaya yarayan kabiliyet” (Matûridî, 1979, 10) şeklinde ifade edilmiştir. Aklın kritize etme, karşılaştırma yapabilme, olaylar arası nedensellik ilişkisi kurabilme, analitik ve sentetik düşünebilme, benzerlik ve farklılıkları saptayabilme nitelikleri göz önüne alındığında Kur'an kıssalarında hak ile batılın mücadelesinde vahiy ile beraber sahih kriter olduğu ifade edilebilir. Hz. “Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, ‘Benim Rabbim diriltir, öldürür.’ demiş; O da, ‘Ben de diriltir, öldürürüm’ demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, ‘Şüphesiz Allah, güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir’ deyince kâfir şaşırıp kaldı. Zaten Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez” (el-Bakara 2/258). İbrahim’in Nemrut ile mücadelesinde getirilen argümanların akli/rasyonel deliller olduğu belirtilebilir. Nemrut’a rasyonel, objektif ve akli/mantıkî örnekler, dış âlemdeki âyetlerden verilmek suretiyle zihnin karşılaştırma ve benzerliklerden yola çıkarak analogi/temsil yapılmıştır (Tekingür, 2022). Nemrut’un argümanlarına karşı Hz. İbrahim’in tabiatından somut örnekler getirmesi, karşıt delillere körü körüne inanmama, onları eleştirel bir perspektiften geçirerek bilginin sağlam deliller üzerine inşa edilmesi gerektiğini göstermektedir. Kur’an’daki soyut ve metafizik konulara dair hususların etkili bir şekilde öğretilmesinde kıssaların kullanılması, algılamayı kolaylaştırmakla birlikte insanın tabiatı, düz ve kuru bir anlatımdan ziyade somut fikirleri dinlemeye meyyaldir. Çocukların ihtiyaç duyduğu bilişsel/zihinsel, dinî-sosyo-kültürel ve ahlâki gelişimlerini istendik bir şekilde tamamlayabilmelerinin yolunun gerçek hayattan bağı koparılmamış hikâyeler olduğu

belirtilebilir. Bu hikâyelerden model davranışlar alabilecekleri, bunun öğüt ve nasihat vermekten daha etkili bir yol olduğu ifade edilebilir (Yılmaz, 2014, 142). Somut gerçeklerden yola çıkılması yönüyle hayali ve mitolojik efsanelerden farklı olan Kur'an kıssaları, eğitim ve öğretim süreçlerinde muhataba görelilik, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene, hayata yakınlık ilkesi gibi öğretim ilkeleriyle paralellik arz etmektedir. Bu açıdan insan fitratının ihtiyaç duyduğu beklentileri karşılayan Kur'an kıssaları, gerçek hayattan izler taşıması, pedagojik açıdan eğitsel hedeflere matuf olması, muhatabı hadiselerin içine çekmesi, taklit ve özdeşim kurmaya yönelik olması, belli bir gayeyi gözetmesi, ders ve ibret almayı esas almasıyla eğitim ve öğretimde sık kullanılan bir yöntemdir.

Mekke döneminde kıssaların tekrarının *“meşakkatli, sıkıntılı ve zor durumdaki peygamberin ve müminlerin sabrını takviye etme, çalışma ve gayretini ziyadeleştirme, inananların kalplerini itminana erdirerek güvenlerini taze tutma, sıkıntı, korku ve endişelerini giderme, düşmanlarına karşı zafer ümitlerini canlı tutma”* amaçlarına matuf oldukları belirtilebilir (Zerkeşi, 1988, 3/30; Zühayli, 1992, 5). Öğrenme prensiplerinden olan uygulama ve pratik yapma ilkesinde tekrarın büyük bir öneme haiz olduğu, farklı aralıklarla ve farklı biçimlerde yapılan tekrarların öğrenmeyi artırdığı ifade edilebilir. Amaçların gerçekçi ve somut olması, öğrenmeyi pozitif şekilde etkilemekte, öğrenmeye konu olan muhtevanın muhatabın hazırbulunuşluk seviyesine ve şartlarına göre olması, öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca anlama ve kavramaya dönük öğrenmelerin ezber eksenli öğrenmelere göre daha sağlam ve olumlu transferlerinin de daha etkili olduğu ifade edilebilir. Öğrenme yaşantıları, muhatabın beklenti ve ihtiyaçlarını giderme şeklinde düzenlendiğinde motivasyon sağlamaya yönelik olabilmekte ve yeni öğrenmelerin önceki öğrenmelerle birleştirilmesi, öğrenmede sarmal ve piramitsel öğrenmelere kapı araladığından öğrenme kalıcı olabilmektedir (Aydın, 2018).

Soyut karakterli hususların ispatı, somut karakterli hususların zihinlere bırakılması ile ifade edilmektedir. Kur'ân, görünenden hareketle görünmeyene, bilinenden hareketle bilinmeyene, şehâdetten hareketle gâyb olana zihni intikal ettirmektedir (Tekingür, 2022). Kur'an kıssalarında metafizik ile ilgili hususların ders ve ibret vesilesi kılınması somutlaştırma neticesinde öğretilmektedir. Ahiret âlemi gibi soyut ve metafizik bir konunun somut bir şekilde ortaya konulması, Hz. İbrahim tarafından ölümlerin nasıl diriltildiği ile ilgili sorgulamalarında (el-Bakara 2/260) kendini göstermektedir. Mucizelerin çoğunun somut olaylar şeklinde tezahür etmesi, insan zihninin görünen ve varlığı bilinen hususlara inanma eğiliminde olmasındandır. Hz. İbrahim'in metafizik olan bir hususu, soru sorma eylemiyle ve somut bir örnekle istemesi, sorgulama edinimini belirtmekte ve bilginin inanç objesi olsa bile rasyonel bir boyutunun olması gerektiğine yöneliktir. Zira Hz. İbrahim, ahiretin varlığına inandığı halde kalbinin/zihninin tatmin olmasını somut bir örnekle istemektedir. İnsan, somut olarak karşılaştığı şeyleri algılama eğilimindedir. Öğrenenin ders konusu muhtevayla doğrudan yüz yüze gelmesi veya bu konu ve nesnelere taklidi, modeli yahut resmi veya simgesi olan şeylerle karşılaşması, öğrenmenin daha kolay olmasına imkân sağlamaktadır (Aydın, 2018). Herhangi bir konunun soyut biçimde ifade edilmesi veya soyut olarak sunulması yani hikâyeye edilen hususun örneklendirilmeden verilmesi, öğrenmeyi güçleştirmekte ve geciktirmektedir. Bundan dolayı hikâyede, soyut hususların anlamlandırılması ve anlaşılır hale getirilmesi ve ifade edilen muhtevanın somut örneklerle anlatılması, büyük bir önem taşımaktadır (Okumuşlar, 2006, 237). Soyut karakterli hususların somutlaştırılarak daha açık ve anlaşılır hale getirilmesi, öğrenenin aktif öğrenme yaşantıları

geçirmesine ve ifade edilen konunun kolay ve anlaşılır şekilde öğrenilmesine olanak tanımaktadır.

2. Eleştirel Düşünme

2.1. Eleştirel Düşünmenin Tanımı

Eleştirel düşünme kavramının daha çok felsefe, psikoloji ve eğitim açısından değerlendirildiği belirtilebilir. Felsefe, rasyonel ve sahil bir düşünme etkinliği için düşünmenin daha çok yasalarına nazarları çevirirken bunun yanında psikoloji, düşünmenin ne demek olduğunu, eğitim ise düşünme becerilerinin nasıl ve ne şekilde öğretilbileceğiyle ilgili görüşler öne sürmektedir (Şahinel, 2002). Eleştirel düşünme ile ilgili tanımların onun neliği ve mahiyeti üzerinde yoğunlaştığı, bu kavramın Dewey'in derinlemesine düşünme etkinliğinden yola çıkılarak oluşturulduğu belirtilebilir. Bu yönüyle "derinlemesine düşünme, herhangi bir inanç veya bilginin, bu inanç ve bilgiyi destekleyen kanıtlar ve ortaya çıkan sonuçlar ekseninde bunları aktif, dikkatli ve devamlı olarak gözden geçirmeye ve değerlendirmeye tabi tutarak düşünme etkinliğinde bulunmaktır." (Dewey, 1910, 6). Eleştirel düşünme; aktif, bağımsız ve farklı düşüncelere açık olmayı, düşünceyi destekleyen delilleri ve nedenleri dikkate almayı, sebep-sonuç ve delil eksenli düşünmeyi gerektirir (Özden, 2014). "Eleştirel düşünme; bireyin kendi düşünce süreçlerinin farkında olması, başkalarının düşünce süreçlerini hesaba katmasıyla insanın öğrendiği bilgileri uygulaması, kendisi ve çevresindeki hadiseleri anlamayı amaç edinen aktif ve organize olmuş zihinsel bir süreçtir" (Cüceloğlu, 1997, 255).

Eleştirel düşünme kavramında Glaser, "düşünme sürecinin tutumlarını benimsemeyi", Scriven, "bu düşünme ile belli düşünme becerileri kazanmayı"; Sternberg, Ritchart ve Perkins ise "problem çözme ve problemlerle başa çıkmayı" yapmış oldukları tanımlarda ön plana çıkarmışlardır (Lipman, 2003, 56-58; Ritchart-Perkins, 2005, 775-802). Bu tanımlamalarda eleştirel düşünmenin ana kuralları; "Tutarlılık (düşüncedeki zıtlıkları eledebilme), birleştirme (düşüncenin tüm boyutlarını ele alabilme), uygulanabilme (anladıklarını bir modele uygulayabilme), yeterlilik (deneyim ve sonuçlarını sağlam şekilde oturtabilme), iletişim kurabilme (anladıklarını çevresine anlaşılır şekilde iletebilme)" dir (Özden, 2014, 161).

Her bireyin kendine ait bir düşünme şekli olduğu belirtilebilir. İki şey arasında bağıntı kurarak ilişkilendirme (neden-sonuç eksenli düşünme), analiz (parçalara ayırarak analitik düşünme), sentez (parçaları bitiştirerek sentetik düşünme), anlamlandırarak (anamlı düşünme) ve yapılandırarak düşünme (yapısalcı düşünme) şekliyle insan zihni çalışmaktadır. İnsanın düşünme kabiliyetinin dış çevreyle etkileşime girerek şekillendiği, bu etkileşimin dinamik ve devamlı olduğu ayrıca hayat boyunca sürdüğü dile getirilmektedir (Batar, 2019, 55). Eleştirel düşünme ile olaylara yaklaşmak, bireye eleştirel bir bakış açısı kazandırmakta ve hadiselere bu minval üzere bakmayı salık vermektedir. Hz. İbrahim'in Allah'ı arama çabası ile ahiretin varlığını sorgulama faaliyeti, böyle bir bakış açısının ürünüdür. Eleştirel düşünme ve eleştirel bir perspektife sahip olma birbirini besleyen bir hüviyete sahiptirler.

Eleştirel düşünme; "zihinsel düşünme aşamasındaki kişinin etkin ve faal olmasını, tek başına ve bağımsız olabildiğini, farklı düşünce ve fikirlere karşı açık olabildiğini, düşünme esnasında delil ve sebepleri beraber değerlendirmesini, düşüncenin organik bütünlüğünü koruyacak şekilde birbiriyle organize olmasını, hangisinin neden, hangisinin sonuç, neyin delil olarak öne sürüldüğünü, neyin ana düşünce neyin de destekleyici ve yardımcı düşünce olduğunu bilmeyi gerektiren düşünmedir" (Özden, 2014, 160). Eleştirel

düşünen kimseler, başka insanların fikir ve düşüncelerini pasif bir şekilde kabul etmez, onları analiz ederek bağımsız bir şekilde kendi düşünce ve fikir dünyasını meydana getirirler (Kurnaz, 2020). Din eğitimi açısından tanıma bakıldığında düşünmenin dinamik, aktif, bağımsız ve özgür, fikirlere hoşgörülü, neden-sonuç-delil eksenli düşünmeyi bilmeyi gerektirdiği belirtilebilir.

Kur'an kıssalarında peygamberlerin kavimlerine olan tebliğlerinde bu hususların göze çarptığı ifade edilebilir. Peygamberlerin kendilerine mukavemet eden münkirlerin fikirlerine karşı sabırlı ve hoşgörülü olmaları, onları neden-sonuç-kanıt eksenli somut olaylarla yüz yüze getirmeleri, yaşadıkları dönemde mevcut olan dinî statükoya karşı bağımsız ve özgür oldukları, onlarla mücadele ettikleri ve bunu yaparken de düşünmeye aktif ve temel referans kaynağı olarak yaklaştıkları ifade edilebilir. Ayrıca Kur'an'ın indirilmesi esnasında yaşanan gerçek deneyimlerin Kur'an'da yer alması ve yaşanan bu tarihsel gerçekliğe Kur'an'ın düşünme eylemini aktif olarak yönlendirmesi, eleştirel düşünme mekanizmasına işlevsellik kazandırma ameliyesi olarak değerlendirilebilir.

2.2. Kur'an Kıssalarında Eleştirel Düşünmenin Temel Parametreleri

Kur'an kıssalarında eleştirel düşünmenin birtakım ölçütlerinin olduğu, bunlarla düşünme ediminin gerçekleştiği, bununla sahîh, objektif, tutarlı, kapsamlı, evrensel hakikatlere ulaşılabileceği ifade edilebilir. Eleştirel düşünmede metodik/sistematik sorgulama yapma, neden-sonuç ilişkisi kurarak anlamlı ilişkiler bağıntısı oluşturma, benzerlik-karşıtlık ilişkisi oluşturarak tartışmada bulunma, somut ve delil merkezli düşünmede bulunarak bilgi ve inancı rasyonel bir temelde değerlendirme olgusu ele alınmaktadır. Kur'an kıssalarında varlığın ontik, epistemik ve ahlâki yönü beraber değerlendirildiğinden bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilere değinildiği belirtilebilir. Dinin kognitif, psikolojik ve duygu boyutu olmakla birlikte Kur'an kıssalarında anlatılan tarihi gerçekler, ders ve ibret vermenin yanında sonraki nesillerin inanç, davranış ve ahlâki yönlerinin nasıl olması gerektiğine de ışık tutmaktadırlar. Ayrıca ifade edilen bu parametrelerin farklı teknik, yöntem ve stratejilerle uyumlu bir şekilde öğretime konu edilmesi, kıssaların verdiği mesajların hedef kitleye ders ve ibret vermesini de kolaylaştırmaktadır. *“Kıssalarla İslâmî esasları canlı tutmak, prensipleri zihinde yerleştirmek, hayata uyarlanmasını kolaylaştırmak mümkündür. Hikâyelerle eğitim; olaylar karşısında aklî ve ruhî canlılığı yenileyen, öğüt almayı sağlayan, akli harekete geçiren ve düşünmeyi geliştiren, Kur'an'ın ağırlıkla yer verdiği bir terbiye metodudur.”* (Mahmut, 1991, 522).

Sınıflarda eleştirel perspektif kazandırma işlevinde Kur'an kıssalarının kullanılması, bunlarla ilgili yöntem ve tekniklere yer verilmesi gerekir. Kur'an kıssalarında geçen hadiselerin öğrencinin zihninde eleştirel bir okumaya tabi tutulabilmesi için öğrencinin kıssaları eleştirel okuma, aktif dinleme, serbest tartışma yapabilmesi gerekmektedir (Şahin, 2018, 41). Ayrıca konuyla ilgili doğru soru sorma, analitik yazarlık yapma, karşılaştırmalı analiz yapma, kim, ne, nerede, ne zaman, neden ve nasıl (5N1K) gibi sorular sorma ve dinamik değerlendirme yapma gibi kriterlerle öğrenenlere eleştirel düşünme becerileri kazandırılabilir (Karasu, 2021, 173).

Eleştirel düşünme öğretiminde Kur'an kıssalarından faydalanmanın getirdiği birtakım avantajlar vardır. Eleştirel düşünme, kıssalarda ifade edilen konuların öğrenilmesinde derinlemesine öğrenme olanağı sağlar. Derinlemesine öğrenme, öğrenen bireyde ilgi ve motivasyon oluşturmakta; bireyin aktif katılım ve öğrenmesine vesile olmakta, kıssalarda belirtilen öğrenme yaşantılarının benzer olaylara ve hayata transferine imkân sağlamaktadır (Kurnaz, 2020).

Eleştirel düşünmede; alternatif düşünme, seçenekler arasında ayırım yapabilme, farklı seçeneklere açık olabilme, empati yapabilme ve açık fikirli olabilme gibi tutum ve alışkanlıkların kazandırılması gerekir. Bilgi edinme sürecinde değişik ve farklı fikirleri araştırma, farklı bakış ve perspektife sahip olabilme, farklılıkları hesaba katabilme, ilk seçenekle yetinmeyip alternatif seçenekler arayışına girebilme eleştirel düşünmede olumlu tutum ve alışkanlık kazandırmaya yöneliktir (Kurnaz, 2020). Eleştirel düşünmede önemli tutum ve alışkanlıklardan bahsedilebilir. Bunlar; akıl yürütme becerisine hazır ve istekli olabilme, mücadele azmi ve kararlılığında bulunabilme, kendi düşüncesinin karşıtı düşünce geliştirebilme, düşüncelerini özeleştiriden geçirebilme, kendi fikirlerini meydana getirirken karşıt düşünceleri de hesaba katabilme, açık ve net fikirli olabilme, gerçeğin peşinden koşma ve onu arama isteğinde bulunabilmedir (Fisher, 1995).

Eleştirel düşünme becerisi kazandırmak için sınıf ortamlarında altı şapkalı düşünme tekniği, altı uygulama ayakkabısı, beyin fırtınası, empati/tarihsel empati, keşfederek öğrenme (buldurma yöntemi), rol yapma, entelektüel normlar etkinliği ve tartışma (Karasu, 2021, 174-176) gibi yöntem ve teknikler kullanılabilir. Ayrıca Kur'an kıssalarında eleştirel düşünme becerileri kazandırma adına takrir (düz anlatım), tartışma, soru-cevap, örnek olay inceleme, problem çözme ve buldurma (Sokrates) yöntemi gibi yöntem ve teknikler kullanılarak kıssaların vermek istediği mesajlar öğrenene sunulabilir (Aydın, 2018).

Eleştirel düşünme becerileri; açıklığa kavuşturma, görüş veya düşünceyi destekleme, bunlardan çıkarım yapabilme, bu çıkarımları ileri düzeyde açıklığa kavuşturma, stratejik ve teknik becerilerde bulunma şeklinde belirtilebilir (Kurnaz, 2020, 32). Eleştirel düşünme becerilerine somut örnek olarak bir soru üzerinde yoğunlaşmak, tartışmayı analiz sürecine bırakmak, durum veya olayı açıklığa kavuşturmak için çeşitli tür ve düzeyde sorular yönelmek (açıklığa kavuşturma becerileri); bilginin kaynağının güvenilirliğini yargılama, ortaya çıkan gözlemi değerlendirme (destekleme becerileri); mevcut verilerden çıkarım yapma, bütünden parçaya, tümelden tikele gelebilme veya tümdengelsel düşünme, değer yargısı oluşturabilme (çıkarım becerileri) olarak ifade edilebilir. Ayrıca terimleri tanımlama ve tanımları yargılama yapabilme, sayıltıları belirleyebilme (ileri düzeyde açıklığa kavuşturma becerileri); herhangi bir harekete karar verme ve diğerleriyle etkileşim halinde bulunabilme sayılabilir (Kurnaz, 2020, 33). Eleştirel düşünmede ön plana çıkan beceriler; farklı tür ve düzeyde çeşitli soru sorma, sorgulama, yargılama, soru üzerinde odaklanma, analiz etme, tartışma yapma, çıkarımda bulunabilme, tanımlama ve sayıltı belirleme, karar verme ve etkileşimde bulunmadır.

2.2.1. Soru Sorma ve Metodik/Sistemik Sorgulama Faaliyetinde Bulunma

Sorgulama ediminde bulunma ve bunu İmam Gazali'nin yaptığı gibi hakikate ulaşmak için sistemli ve metodik bir tarzda yerine getirme eleştirel düşünen bir zihnin ilk yapacağı faaliyet olarak göze çarpmaktadır. Olay ve olgulara sorgulayıcı bir perspektiften bakmak, bilgilerin gelişigüzel ve üstünkörü alınmasını engellediği gibi batıl, hurafe ve mitolojik efsanelerden dinin arındırılmasını, rasyonel bir temelde dinin anlaşılmasını salık vermektedir. Sorgulama ediminde bulunan kişinin "*araştırma yapma, inceleme, sorgulama ve anlama işlemlerini yapması*" ifade edilebilir ve bu, sistemli eleştirel bir faaliyetin aşamalarını da göstermektedir (Selçuk, 1998, 87).

Öğrenenin bilgiyi ezberleyip tekrar ettiği bir din eğitimi yaklaşımı yerine öğrenende anlamlı öğrenme yaşantılarının olduğu bir yaklaşıma geçilmesinin isabetli olacağı, öğrencinin araştıran,

sorgulayan, bilgiyi kendi kazanımı ile elde eden ve bilginin nesnesi yerine bilginin öznesi olan bireyler olması ve öğrencinin pasif ve alıcı konumdan aktif konuma geçmesi gerektiği ifade edilebilir (Ayhan, 2002).

Sorgulama faaliyetinin ilk çağlardan beri var olduğu, bununla birlikte metodik ve sistemli sorgulama eyleminin Sokrates (M.Ö. 469-399) ile bilindiği ifade edilebilir (Öcal, 1991). Sokrates, sorgulama eylemiyle insanın ön kabullerinin, peşin hükümlerinin, gelişigüzel önyargılarının gerçek ahlâki bilginin inşa edilmesine set çektiğini göstermeyi hedeflemektedir. Ona göre gerçek olan bilgi, o bilgiyi elde eden bireyin tam olarak sorgulayıp akıl yürütmeyle eleştiri süzgecinden geçirip temellendirdiği bilgidir. Böyle bir bilgi kişinin kendisine mal ettiği ve kendisinin bilgiyi ürettiği bir şeydir (Cevizci, 2010).

Eleştirel düşünme eyleminde bulunmanın bazı kritik noktaları vardır. Bunlar; sorgulama faaliyetinde bulunma ve bunu açık bir görüşlülükle ifade etmedir. Sorgulama, doğru ve sahil olan sorularla herhangi bir olgu veya olayı derinlemesine ve tüm yönleriyle araştırıp ortaya çıkan cevaplar neticesinde akıl yürütme ile çıkarım yapabilmektir. Açık görüşlülük ise herhangi bir soruyu korkmadan sorabilme cesareti göstermektir. Bu yönüyle eleştirel düşünmenin sistemli ve doğru olan bilgiye ulaşmak için takip edilmesi gereken bir yöntem olduğu ifade edilebilir (Arca, 2019, 251).

Kur'an'ın bireyleri sorgulama eylemine kanalize etmesinin asıl amacı, onların sadece şüphe edip eleştiri yapmak için sorgulama eyleminde bulunmak değildir. Bilakis Kur'an, temel amaç olarak insanın gerçeği bulmasını ve bu hakikate teslim olmasını ana hedef olarak istemektedir (Çelik, 2006, 259-265). Sorgulama eyleminin salt bir karşı çıkış ve kabullenmeyiş olmadığı bilakis daha iyi ve doğru anlamak için araç olduğu, eleştirel bir bakışın öğrenenin zihninde bu şekilde anlam kazandığı ifade edilebilir. Kur'an'da "Onlara, 'Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygamber'e gelin' denildiğinde onlar, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter' derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı? (el-Maide 5/104). Kur'an, körü körüne ve rasyonel bir temellendirmeden uzak atalarının dinine uyan bir topluluğa eleştirel bir bakış açısı kazandırma adına onların da eleştirisini yapmak suretiyle hakikate düşünme ve sorgulama neticesinde ulaşılabilceğini belirtmektedir.

Hz. İbrahim'in putları baltayla kırma kıssasında ve kavmiyle mücadelesinde sorgulama ve düşündürme aktivitesi şöyle ifade edilmektedir: "Ellerinize yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?" (es-Saffât 37/95). "Peki, siz dua ettiğinizde onlar sizi işliyorlar mı? Yahut size fayda veya zarar verebiliyorlar mı?" (eş-Şuâra, 26/72-73). Hedef kitlenin sorgulama faaliyetiyle zihin ve duygu dünyaları ikaz edilmekte ve hakikati kabullenmeleri sağlanmaktadır. "(İbrahim gelince) 'Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim' dediler. Dedi ki, 'Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorsa onlara sorun, bakalım!'" (el-Enbiya 21/62-63) şeklindeki soru sorma ve düşündürme faaliyeti, bu meyanda önem arz etmektedir. Hz. İbrahim, putların konuşmadığını ve konuşamayacağını bildiği halde cevap gerektirmeyecek açıklıkta olan bir hususta soru sormakta ve onların inançlarını sorgulatmak istemektedir. Nitekim Hz. İbrahim, ilgili ayetlerin devamında "İbrahim şöyle dedi: 'Öyleyse siz, (hâlâ) Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?'" (el-Enbiya 21/66) demektedir. Hz. İbrahim, sorduğu ve cevap alamadığı hususta kendisi cevap vermekte ve putların fayda ve zarar veremeyeceğini söylemek suretiyle onların inançlarını sorgulamaya açmaktadır.

Eleştirel perspektif kazandırmada en önemli hususlardan biri, soru sorma etkinliğidir. Eğitim ve öğretimde sorular; yapıcı, analitik, sentetik ve müzakere (tartışma) soruları şeklinde dördü bir tasnife tutulmaktadır. Yapıcı sorular, insanın düşünmesine aracılık eden, bireyi düşünmeye, araştırmaya, olayları incelemeye ve karşılaştırma yapmaya, geçmiş bilgi birikiminden hareket ederek yeni keşifler yapmaya kanalize eden sorulardır. Analitik sorular, bilgiyi analiz edip çözümlenmeye sevk eden sorulardır. Bütün halde bulunan düşünceleri veya hükümleri analiz ederek basit ve parça haline getirmeyi amaç edinen sorulardır. Sentetik sorular, bireyi parçadan-tükelden tümel ve bütünlemeye, analizden senteze götüren sorulardır. Bireyin parça halindeki fikirlerden veya sonuçları birleştirerek tümel haline getirmeye birleştirici sorular denir (Aytuna, 1963, 433). Hz. İbrahim'in Allah'ı arama şeklindeki çabası, sınıf ortamlarında öğrencilerin düşünmesi, benzerlik ve farklılık kurmasıyla karşılaştırma yapmasına olanak verdiği için yapıcı sorulara örnek verilebilir. Yine Hz. İbrahim'in ahiretin varlığı ile ilgili dört kuş kıssası, hem analitik hem de sentetik soru grubunda kullanılabilir.

Hz. İbrahim, farklı soru türleri kullanmış, bu soru türleriyle hedef kitlenin zihin/biliş dünyalarını harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Hz. İbrahim, bazen karşısındaki kişinin dikkatini celbeden sorular, *"Hani o babasına ve kavmine, 'Ne bu tapınıp durduğunuz heykeller?' demişti."* (el-Enbiya 21/52). Bazen karşıdaki kişiyi çözümlenmeye götüren analitik sorular *"Hani babasına şöyle demişti: Babacığım! İştmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"* (el-Meryem 19/42). Bazen de kişiyi araştırma, inceleme, karşılaştırma ve yeni buluş elde etmeye yönelten yapıcı sorular, *"Hani o babasına ve kavmine, 'Ne bu tapınıp durduğunuz heykeller?' demişti. Babalarımızı bunlara ibadet ediyor bulduk dediler. İbrahim, 'Andolsun siz de atalarımız da apaçık bir sapıklık içindesiniz' dedi."* (el-Enbiyâ 21/52-54).

Hz. İbrahim, bazen de eğitime ve öğretmeye dair sorular *"Kavmi onunla tartışmaya girdi. Dedi ki: 'Beni doğru yola ilettiğinden, Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?'"* (el-En'âm, 6/80) diye sorarak muhataplarını düşünmeye ve eğitmeye çalışmıştır (Gürel, 2013, 72).

Kur'an, taklit karanlığına düşüp düşünme edimini fonksiyonel olarak harekete geçirmeyen ve bundan dolayı hakikati göremeyen insanları, *"Kendilerine 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiği zaman, 'Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız' derler. Şeytan kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?"* (el-Lokman 31/21) diyerek eleştirmektedir. *"Sorgulanmayan, doğruluğu araştırılmayan inançların insanın zihninde bir zincir ve pranga olduğu, kişiyi esir ederek taklit bataklığına sürüklediği, ilahi vahyi almayı engellediği ve bu taklitte bozuk ve yanlış inanç mirasının gerçeği görmeyi engellediği belirtilebilir.* (Bayraklı, 2007, 15/150).

Kur'an, Hz. İbrahim kıssasında (el-En'âm 6/76-79) yıldız, ay ve güneşe nazarları çevirerek varlığın ontik/varoluşsal niteliğine sorgulama faaliyetinde bulunmak suretiyle metodik ve sistemli bir arayışa girmektedir. Hz. İbrahim'in somut ve varlığı herkes tarafından bilinen cisimlere yönelik sistematik eleştirileri, hakikati bulmaya yöneliktir. İlah olmayan varlıkların acizliğini ve eksikliğini, o varlıkların özelliklerinden hareket ederek ortaya koyması ve ilah olan varlığın tüm bu noksan ve eksik nitelilerden uzak olması gerektiğine dair çıkarımları, sistemli bir akıl yürütme ve sorgulama neticesinde ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da düşünme ve türevlerine yapılan vurgulamalar ve düşünmenin nesnesi olan dış âlemdeki varlıklara dikkatlerin çekilmesi bu meyanda önem arz etmektedir. Allah'ın varlığının delilleri olan ayetlerin iç ve dış âlemde gösterileceğini bildiren Kur'an ayeti (el-Fussilet 41/53) sorgulama ve akıl yürütme anlamında nazarların dış âleme çevrilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Bundan olsa

gerek ki din felsefesinde kozmolojik ve teleolojik deliller, varlığın yaratıcısına dair getirdikleri kanıtlamalarla eleştirel bir perspektif sunmaktadırlar. Kozmolojik ve teleolojik delillere yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar, eleştirel bir perspektif kazandırmada önemli işlev görmektedir (Aydın, 2002).

Hz. İbrahim'in yaratıcıyı arama çabası, akli bir çıkarımla bilinen bir varlıktan hareket edilerek bilinmeyen varlığa ulaşma (nazar) şeklinde cereyan etmektedir. Bu kıssada tikel bir önermeden yola çıkılarak tümel bir prensibe ulaşma metodu (tümevarım) kullanılmıştır. Gök cisimleri olan yıldız, ay ve güneşin gözlemlenmesi sonucu bunların hareket etmesi (sonuç), onları hareket ettiren bir ilkenin varlığı (neden) ile mümkün olmaktadır (Yar, 2006, 100).

Gözlem ve araştırmaya dayanan öğrenmelerde *"insan zihninin duyu organlarını kullanması ve müşâhâde âlemindeki nesnelere gözlem yapmak suretiyle akli bilgi edinme aracı olarak işlevsel hale getirmesi"* (Altıntaş, 2003, 78) büyük bir önem arz etmektedir. Duyu organlarının verilerinden gelen bilgilerin akıl süzgecinden geçerek anlamlı hale gelmesi sebebiyle Hz. İbrahim, böyle bir sorgulama, araştırma ve anlama uğraşına girmektedir. Kur'an'da Hz. İbrahim'in ölümlerini nasıl diriltileceği ile ilgili yaptığı sorgulama (el-Bakara 2/260) ile Hz. Musa'nın Allah'tan görülmesini istemesi kıssasındaki sorgulaması (el-Â'râf 7/143) sistemli/metodik bir sorgulamadır ve gerçeğin ortaya çıkmasına yönelik olumlu bir taleptir. Sınıf ortamlarında Kur'an kıssalarının ders konusu yapılarak kısıya uygun yöntem ve tekniklerle eleştirel sorgulama aktiviteleri yapılabilir. Kıssalarda verilen olay ve hadiseler, öğrencilere aktarılarak kıssalardaki ders ve ibretlerin neler olabileceği ile ilgili beyin jimnastiği, zihin egzersizleri yapılarak eleştirel bir perspektif kazandırılabilir.

2.2.2. Neden-Sonuç Eksenli Bağlamsal Düşünme Ediminde Bulunma

Kur'an kıssalarında olay ve hadiselerin gerçek hayattan seçilmesi ve yaşanmış deneyimlerin dinleyicilere aktarılması esas olduğundan olay ve hadisenin sebep-sonuç eksenli harici ve metinsel bağlamının göz önünde tutulması, iyi anlaşılmasına vesile olmaktadır. Bu anlamda olayların tarihsel neden-sonuç ilişkisi içerisinde verilmesi, eleştirel bir perspektif kazandırması adına büyük bir öneme sahiptir. Olayların neden-sonuç ilişkisini bilmek, yaşanan deneyimin tarihsel arka planı ve bağlamsal şartlarını da anlamayı kolaylaştıracağından eleştirel bakışı beslemektedir.

Evrende meydana gelen ve olup biten her şeyin arkasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğu, bu olay ve olguların nedensellik bağlantısı içerisinde gerçekleştiği, dışsal âlemde ve insanlık tarihindeki tüm olay ve olgularda mutlak bir nedensellik ilkesinin varlığı anlayışı felsefi literatürde savunulmaktadır. Evrendeki her sonucun veya meydana gelen her bir olayın bir nedeni olduğu anlayışı veya tabiatın sebepler dairesinde ve nedensel yasalara göre deveran ettiği; ayrıca kainatta bulunan hiçbir şeyin sebepsiz olmadığı anlayışı determinizm şeklinde belirtilmektedir (Cevizci, 2010). Kur'an kıssalarında meydana gelen olay ve olguların nedenlerinin belirtilmesi, olayın anlaşılması adına sağlam bir temel üzerine inşa edilmesine olanak tanımakta, olayı sonradan öğrenenlerin de benzer olayla karşılaştığında nasıl hareket etmeleri gerektiğine dair yol göstermektedir. Dış dünyadan gelen yeni bilgiler, duyu organları vasıtasıyla beyne iletilmekte burada da işlenmektedir. Bu bilgiler, beyin tarafından tanınmakta, ilgileri kurulmakta, önceki bilgilerle ilişkileri düzenlenmekte ve neden-sonuç eksenli anlamlı bağlarla birbirlerine eklenmektedir. (Sekman, 1998, 20).

Mantıksal akıl yürütmelerin oluşturulmasında, olay ve olguların sebeplerinin ve sonuçlarının irdelenmesinde, düşünme mekanizmasının sağlam bir temele inşa edilmesinde ve düşüncelerin aklı/rasyonel bir temelde ele alınmasında nedensellik ilkesi büyük bir görev icra etmektedir. *“Allah’ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. Şüphe yok ki, o ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”* (er-Rûm 30/50). *“Allah’ın varlığının delillerinden biri şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıvrırdar kabarır. Şüphesiz ki, onu dirilten, elbette ölüleri de diriltir. Şüphesiz o, her şeye gücü hakkıyla yetendir.”* (el-Fussilet 41/39) ayetleri, neden-sonuç eksenli düşünme ve zihni bilinen bir olgudan bilinmeyen metafizik bir alana intikal ettirmektedir. Yeryüzünü diriltmenin nedeni olarak yağmuru ve bitki âleminin yeşermesini ise sonuç olarak ifade etmekte; tıpkı bunun gibi bir benzetme yaparak yeniden dirilmenin gerçekleşmesine kıyas etmektedir.

Soyut ve metafizik olguların anlatımında somutlaştırma, gözlem ve deneye başvurma, örnek olay incelemesi gibi yöntem ve tekniklerden yararlanılabilir. Dirilme olgusunun mahiyeti ve keyfiyeti tam olarak bilinemediğinden bu tür yöntem ve tekniklere başvurulması öğrenmeyi ve öğrenilen muhtevanın zihinde kalıcı olmasını sağlayabilir. Kur’an, somut bir örnek vermek suretiyle yeniden dirilme olgusunun hakikatini ifade etmektedir.

Araştırma ve incelemeler sonucunda somut olarak verilen bir konunun tam ve iyi öğrenildiği, zihinde daha kalıcı olduğu, öğrenenlerin ruhsal ve eğitimsel gelişim düzeylerine uygun olduğu belirtilmektedir (Çilenti, 1978). Örnek olay yönteminde olayları başkalarının gözünden görebilme, ileride karşılaşılabilecek muhtemel problemlere karşı düşünme ve inceleme yapma imkânı olduğu belirtilmektedir. Öğrenenlerin konuya yüzeysel değil de daha derin ve anlamlı bakmasına sebep olduğundan eleştirel bakışın gelişmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıca önceki öğrenmelerle sonraki öğrenmelerin kaynaştırılmasında ve önceki öğrenmelerin yeni ve farklı alanlara transferini de mümkün kılmaktadır (Aydm, 2018).

Kur’an’da Hz. Musa ve Hızır kıssası anlatılırken (el-Kehf 18/60-82) olayların neden ve sonuçları beraber zikredilmektedir. İlk bakışta sonuç ifade edildikten sonra olayın gerçek nedenleri daha sonra belirtilmektedir. Din eğitiminde neden-sonuç eksenli düşünme becerisine sahip olma, olayları eksiksiz ve tam anlamaya yardım etmektedir. Bu da parçacı bir bakış açısı yerine bütüncül bir perspektifle problemleri çözmeye, olayları değerlendirmeye, olaylardan ders ve ibret almaya götürmektedir. Olayları bütüncül bir perspektifle ele almanın getirdiği önemli kazanımlardan biri de hataya düşülmesini engelleme ve eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmedir.

Kur’an’da bazı kavimlerin helak olma sebepleri ve akıbetlerinin nasıl sonuçlandığı ayrıntılı bir şekilde belirtilmektedir. Nûh kavmi, Âd kavmi, Semûd kavmi, Nemrûd kavmi, Lût kavmi, Medyen ve Eyke kavmi, Firavun ve kavminin uğradığı musibetler ve bunların sebepleri, bunlardan ders ve ibret almaya matuftur. Ayrıca eğitim ve öğretimde neden-sonuç eksenli ve konuyu bağlamından koparmadan tahlil etmek, analitik düşünme becerileriyle sunmaya çalışmak, öğrenilmesini ve zihinde kalıcı olmasını sağlamaktadır. Neden-sonuç eksenli düşünme ediminde bulunmak, olay ve hadiselerin bütününe vakıf olmayı ve zihinde eksik parçaların tamamlanması işlevini yerine getirdiğinden eleştirel düşünme eylemini beslemektedir.

2.2.3. Gözlem ve Delil Merkezli Düşünmeyi İşlevsel Hale Getirme

Kur'an, inançsızlığı gidermek ve imanı artırmak için somut ve bilinen fizikî-kevnî argümanlar serrettiği gibi sosyal ve ictimâî deliller de öne sürmektedir. Kur'an kıssalarında peygamberlere verilen mucizeler, duyu organları vasıtasıyla algılanabilen somut delillerdir. Bu kıssalarda yeryüzü ve gökyüzünde bulunan varlıklara nazarlar çevrilerek üzerinde düşünülmesi ve öğüt alınması istenmiştir. Delil merkezli somut örnekler verme, hem ikna kuvvetini artırmakta hem de insanın bildiği ve aşına olduğu nesnelere münasebetiyle üzerinde tefekkür edilmesini sağlamaktadır.

Kur'an'da delil merkezli düşünme, olay ve olguları anlama ve idrak etme şöyle ifade edilmektedir: *"Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim gözünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararındır. Ben başınızda bekçi değilim."* (el-En'âm, 6/104). Ayette geçen 'basiret' lafzını bazı bilginler, insanların kendilerine Rableri tarafından irsal edilen deliller üzerine düşünme ve bu deliller üzerinde hakikatlere erişme melekesi olarak yorumlayıp bu deliller üzerinde düşünme potansiyeline dikkat çekmektedir (Râzî, 1981). Diğer bazı bilginler ise mevcut ayeti, Kur'an'da insanlığa hediye edilen kanıtları tefekkür, tedebbür ve nazar etme halinde bunların Allah tarafından gönderilmiş hakikati gösteren kanıtlar olduğunu belirtmektedir (Maturidî, 2004). Kur'an'da delil getirme üzerine şöyle denilmektedir: *"Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Onların tanrı olduğuna dair açık bir delil getirselers ya! Allah hakkında yalan uydurandan daha zalim kim olabilir?"* (el-Kehf 18/15). Allah'ın o kavimlerden sözlerini ispat etmeleri için delil getirmelerini istemesi, düşünce mekanizmasının somut delil eksenli ve işlevsel olmasına dönüktür. Eğitimde verilmek istenen bir konu veya düşüncenin somut delil getirilerek ispatlanması, kendisine yapılacak eleştirileri minimize etmektedir.

Kur'an'da "bahçe sahipleri" şeklinde geçen kıssada (el-Kâlem 68/17-33) onların fakir ve kimsesizlere yardım etmedikleri ve bundan dolayı da bağ ve bahçelerinin helak edildikleri ifade edilmektedir. Onlara verilen dolaylı cezanın somut olması, onların düşünmesine ve ibret almasına sebep teşkil etmektedir. Kıssa, Allah'ın apaçık bir delille onlara verdiği cezanın onların ibret almasına vesile olduğunu konu edinmesiyle düşünme mekanizmasını harekete geçirmesinden bahsetmektedir.

Hz. İbrahim'in dört kuş kıssasında ölümlerinin nasıl diriltileceği ile ilgili ayet, şöyle belirtilmektedir: *"Hani İbrahim, 'Rabbim bana ölümlerini nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti. 'Öyleyse dört kuş tut, onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir'"* (el-Bakara 2/260). Eğitim açısından bu olay değerlendirildiğinde somut deney ve gözleme dayanan bilginin oluşabilecek şüpheleri izale eden ve kesin bilgiye inanmaya götüren yönü belirtilmektedir (Gürel, 2013).

Hz. İbrahim, dirilişin keyfiyeti ile ilgili soru sormakta ve bu soruyu sormasındaki temel amacı da kalbiyle tatmin olma isteği, Hz. İbrahim'in yeniden dirilmenin nasıl olduğunu akli/rasyonel olarak temellendirme isteğini ifade etmektedir (Yar, 2006, 93). Hz. İbrahim, mevcut ayette yeniden dirilmenin nasıl cereyan ettiğini sorgulama mahiyetinde dirilişin keyfiyetini öğrenmek istemekte ve zihinsel/bilişsel ikna olmayı gerçekleştirmektedir. İnançın rasyonel kanıtlarının bilgisine vakıf olmayı ve kalbinde/bilişinde meydana gelen şüpheleri izale etmek istemektedir

(Yar, 2006, 94-95). Allah, onun sorusuna ise tabiattan somut bir örnek göstermekte; ayrıca duyu organlarının inkâr edemediği apaçık aklî bir delille cevap vermektedir. Din eğitiminde somut ve kanıt merkezli düşünme edimine öğrenciyi kanalize etme, öğrenmenin hem kalıcı olmasına hem de eleştirel düşünme becerisi kazandırmaya yönelik olması cihetiyle büyük bir öneme sahiptir. Somut ve kanıt merkezli düşünme ile ilgili kullanılacak yöntem, teknik ve din öğretimi ilkeleri; örnek olay inceleme, tartışma, Sokratik (buldurma) yöntemi, beyin fırtınası tekniği, düşündürme, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene ilkesidir. Soyut muhtevaya sahip imanla ilgili konuların somutlaştırılarak, örnek verilerek, benzetme, karşılaştırma ve kıssa gibi aktivitelerle verilmesi, sağlıklı bir eğitim ve öğretim için gereklidir (Aydın, 2009). Bu yöntem ve ilkelerde soyut ve metafizik hususlarla ilgili somut delillerin getirilmesi, öğrenmeyi etkili ve kalıcı hale getirmektedir. Eleştirel düşünmeyi işlevsel hale getirme aktivitelerinden olan somut ve delil eksenli düşünme, olay ve hadiseleri murad-ı ilahinin anlatmak istediği şekilde anlamayı mucip kılmaktadır. Bu da duyu organlarının verileriyle mutabık olduğunda kesin ve kat'i verilerle sağlam bir temele oturmaktadır.

2.2.4. Eleştirel Düşünme İçin Tartışma Metodunu Kullanma

Eleştirel düşünme edimi kazandırmanın önemli basamaklarından biri de tartışmadır. Öğrencilerin konuları kendi aralarında veya öğretmenle öğrenciler arasında tartışılmasına dayanarak karar ve sonuca bağladıkları bir öğretim yöntemi olan tartışma metodu, (Öcal, 1991; Aydın, 2018) birden çok bireyin karşılıklı görüşler öne sürmek suretiyle yaptıkları sesli düşünme etkinliğidir (Fersahoğlu, 1998). Tartışma yönteminde zıt fikirlerin birbiriyle çatışması esas olduğundan hakikatin ortaya çıkması, mevcut fikir ve görüşlerin eleştirisini de bünyesinde taşımakta ve istenmeyen fikirlerin elimine edilmesine imkân tanımaktadır. Eleştirel düşünme ediminin temelini oluşturan tartışmada bilgi sahibi olmak, bilgiye farklı ve değişik perspektiflerden bakabilmek, ortaya konan yeni sorunlara pratik çözümler sunabilmek bu anlamda önem arz etmektedir. Değişen dünyada eleştirel düşünme becerisi yüksek, değişim ve gelişime açık, farklı bakış açısına sahip, bilginin pratik alanda uygulanabilmesi yanında bilgiyi eleştirel bir süzgeçten geçirebilen ve mevcut bilgilerle yeni bilgiler üretebilen insanların tercih edildiği belirtilmektedir (Aldağ, 2005, 66). Tartışma metodu, araştırma-inceleme yapma, sebep-sonuç ilişkilerini belirleme ve konu üzerinde detaylı düşünme, problem çözme, sonuçlardan çıkarım yapma, (Bayraktar, 2013) sistemli düşünmeye sevk ederek tenkit ruhunu geliştirmeye (Bayraktar, 1991, 16-20) yardımcı olduğundan Kur'an kıssalarının anlaşılmasına ve verilmek istenen mesajların alınmasına olanak tanımaktadır.

İnsanın tartışmaya meyyal bir yapıda olması, Kur'an'ın bu metodu açık bir şekilde tavsiye etmesine neden olmuştur. Kur'an'da: *"Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür."* (el-Kehf, 18/54) ayeti ve *"İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin."* (el-Ankebût, 29/46), ve *"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."* (en-Nâhl 16/125) ayetleri tartışmaya insanın düşkünlüğünü gösterdiği gibi din eğitiminde bulunanlara da hikmet, güzel öğüt ve en güzel tartışma metodunu kullanarak tebliğde bulunmasını tavsiye etmektedir.

Öğrenenlerin sistemli düşünme edimine alıştırmaları ve kendilerindeki eleştirel tenkitçi ruhun geliştirilmesi için tartışma yönteminin kullanılması gerekir. Pozitif/olumlu ve yapıcı eleştiri

potansiyeli gelişmemiş bireylerin her duyduğu, gördüğü ve öğrendiği şeyi kabul etmesi gerekir ki bu din eğitimi açısından kabul edilemez bir durumdur. Din konusundaki bilgi karmaşıklığından dolayı öğrencinin duyduğu, okuduğu bilgileri tenkit süzgecinden geçirip üzerinde düşünmesi ve buna göre değerlendirmesi beklenmektedir (Bayraktar, 2013, 208-209). Tartışmada bulunan bireylerin bu esnada fikirlerini beyan etmeleri, başkalarının görüşlerini dinlemeyi, kendi görüşlerine gelen eleştirileri değerlendirmeyi ve kendi fikirlerini test etmeyi, çelişkileri uzlaştırmayı öğrenmeleri de eleştirel bir bakış açısı kazanılmasında işlev görmektedir (Bilgin-Selçuk, 1990, 128).

Tartışma metodu, günümüzde sınıf içi grup tartışmaları şeklinde ve soru-cevap metoduyla birlikte kullanıldığında (Gürel, 2013) etkili olan bir yöntemdir. Özellikle yükseköğretimde bilgilerin yeni bir bakış açısı ve alternatifli düşünme eylemi ile ele alınmasında ve mevcut bilgiden yeni bilgiler elde edilmesinde bu yöntem kullanılabilir. Tartışma metodunda karşılaştırma, benzerlik ilgisi kurma, problem çözme basamakları da mündemiç olduğundan Kur'an kıssalarında bununla ilgili örnekler rastlamak da mümkündür. Karşılaştırma ve benzerlik ilgisi kurma ile tartışma eyleminde bulunma, farklı özelliklere sahip birbirine zıt veya benzer iki görüş, düşünce veya özelliği mukayese etme veya aralarındaki ortak benzerlikten hareket ederek sonuca gitme şeklindedir. Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen diyalogda tartışma metodunun karşılaştırma ve benzerlik yönü nazara verilmiştir.

“Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şumarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, ‘Benim Rabbim diriltir, öldürür’ demiş; o da ‘Ben de diriltir, öldürürüm’ demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, ‘şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir’ deyince kâfir şaşırıp kaldı.” (el-Bakara 2/258) Nemrut, Hz. İbrahim ile tartışarak ilahlık iddiasında bulunmuş ve kendisini de ilah olarak takdim etmiştir (Yavuz, 1987). Hz. İbrahim de ilah olacak zatın öldürme ve diriltme eyleminde bulunabileceğini söylediğinde Nemrut, kendisinin de bunu yapabileceğini söylemek suretiyle kendisini Allah ile mukayese etmiştir. Ayrıca ‘öldürme ve diriltme’ olgusuna benzer olan ve yapılması daha kolay olup somut gözlem ve deneyi bünyesinde tutan ‘güneşi doğudan getirip batıdan batırma’ olgusuyla benzerlik ilgisi kurularak onun aksini yapmasını istemiştir.

Tartışma yöntemi kullanılarak ders içi etkinliklerde Kur'an kıssaları işlenebilir. Örneğin, Hz. İbrahim'in Allah'ı arama çabası, kelam derslerinde teizm, agnostisizm ve ateizm konusu üzerinde tartışma yapılarak verilebilir. “Münazara, herhangi bir konu ekseninde zıt düşüncelerin karşılıklı bir şekilde savunulması” (Aydın, 2018) esasına dayandığından iki grup öğrenci, bu konu hakkında farklı fikirleri sınıf ortamına taşıyarak tartışabilirler. Hz. İbrahim'in ilk olarak dile getirdiği gökcisimlerinin ilahlığı birinci gruba, Allah'ın ilah olduğu karşıt önermesi ise ikinci gruba verilerek tartışma devam ettirilebilir. Bu iki grup, kendi aralarında savunduğu fikri destekleyecek argümanlar getirip karşıt görüşleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek inancın rasyonel ve tutarlı bir zemin üzerinde olmasına vesile olabilirler.

Kur'an'da zengin ve fakir benzetmesiyle hedef kitlenin kendisinden ibret almasını istediği kıssa (el-Kehf 18/32-45), benzetme ve karşılaştırma yönüne vurgu yapmaktadır. Sınıf ortamlarında, kıssalarda belirtilen insan motifleri karşılaştırma ve benzetme yönü esas alınarak sunulabilir. Eleştirel bir süzgeçten geçirilen karşılaştırma ve benzetme yönlü tartışma yöntemi, geçmişte yaşanan olay ve olguların günümüze taşınmasında da önemli bir işlev görmektedir. Kur'an'daki

benzetme ve karşılaştırmalar, analitik (çözümleme) ve sentetik (bireşim) yönüyle Kur'anî mesajların anlaşılmasına ve eleştirel bir perspektif kazandırılmasına imkân sağlamaktadır.

Kur'an kıssalarının eğitim-öğretim ortamlarına taşınmasıyla kullanılacak tartışma yöntemiyle ilgili teknikler; beyin fırtınası, ters beyin fırtınası, altı şapkalı düşünme tekniği, münazara tekniği, görüş geliştirme tekniğidir (Aydın, 2018). Bu yöntemdeki teknikler, eleştirel bir bakış açısı kazandırmakla birlikte olay ve hadiseleri farklı bir pencereden izleme olanağı vermektedir. Ayrıca, düşünme ediminin işlevsel olmasına, fikirlerin dinamik yapıda olmasına ve karşıt görüşlerin farkına varılmasına imkân tanıdığından eleştirel bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Sonuç

Kur'an, insanın körü körüne inanmamasını, inancını sahih ve doğru kriterlerle beslemesi gerektiğini belirtmekte, bunu kıssalarında peygamberlerin hayat deneyimleriyle göstermektedir. Kur'an'ın ontik, epistemik ve ahlâki mesajları, kıssalar yoluyla hedef kitleye intikal etmekte ve onların kıssalardan ders ve ibret almalarını istemektedir. Kıssalarda varlığın ontolojik, bilgi ve değer açısından tahlili yapılmakta ve kıssaların bilişsel/eğitsel yönü üzerinde durularak kıssaların amaçsallık/gayelilik perspektifinden eleştirel bir bakış açısı kazandırma işlevi olduğu sonucuna varılmaktadır.

Kur'an kıssalarında inançla ilgili eleştirel bir perspektif kazandırmak için somut delil getirme ve kanıt merkezli düşünme, varlığın ontik ve varoluşsal yönünü sorgulama, neden-sonuç eksenli bağlamsal düşünmeye götürme, tartışma yöntemi kullanıp metodik şüpheyi kapı aralayarak inancın sağlam ve rasyonel olmasını temin etme, eleştirel bir bakış kazandırmaya yöneliktir. Kıssalarda kazandırılması gereken ahlâki niteliklerden olumlu olanları methetme ve olumsuz olanları ise olumsuzluk niteliklerini ifade etmek suretiyle eleştirme, bunları yaparken kıssaların tabiatına uygun bir şekilde bağlamsal yönü dikkate alma, kıssaların eleştirel bir bakış açısı kazandırmasında önem arz etmektedir.

Kur'an kıssalarının pedagojik ve eğitsel olarak her tür eğitim kademesinde önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Kıssaların örgün ve yaygın din eğitiminde inanç gelişimine olan katkısı, din dilinin kullanılmasına ve gelişimine olan faydası, dinî şuur ve bilincin istendik yönde kişiye sağladığı katkı göz önüne alındığında ve zihinsel gelişime olan katkısı da hesaba katıldığında büyük bir öneme haiz oldukları görülmektedir.

Din derslerinde eleştirel düşünme eylemini besleyecek Kur'an kıssalarından somut örnekler vermek, kıssalarda geçen somut delillerle öğrenciyi gelişim seviyesine uygun bir şekilde karşılaştırmak, inancı rasyonel bir temel üzerine inşa etmek için delil merkezli düşünme eylemini aktive etmek, kıssaların vermek istediği ibret ve öğüt almayı sağlayıcı bir yöntemdir. Olay ve hadiseleri sebep-sonuç ekseninde bağlamıyla birlikte değerlendirme, varlığa yönelik metodik ve sistemli sorgulama faaliyetinde bulunma, karşılaştırma ve benzetme ilgisi kurarak tartışma yapma, eleştirel bir perspektif kazandırmaya yönelik eylemlerdir. Din eğitiminde sorgulayan, araştıran, inceleyen, düşünen, nedensellik ilgisi kuran, rasyonel/aklı değerlendiren, hakikate ulaşmak için tartışma yapan bireyler, Kur'an kıssalarının vermek istediği mesajı eleştirel bir okumayla kazanabilir.

Öğrenme ortamlarında eleştirel perspektifi dinamize edecek düşünme becerilerinin aktive edilmesi gerekir. Öğrenenin hayatında izler bırakacak peygamber kıssalarından kesitler

sunulması, düşünme mekanizmasının işlevsel hale getirilmesi, sathi ve yüzeysel anlama yerine anlamın düşünme kriterlerinden geçirilerek eleştirel bir okumaya tabi tutulması, düşünmeye dinamizm kattığı gibi anlamın donuklaşmamasına da fayda sağlamaktadır. Ders ortamlarında Kur'an kıssaları; karşılaştırma, neden-sonuç ilişkisi kurma, benzerliklerden faydalanma, düşünme ve düşündürme, süreç-sonuç eksenli yaklaşma, lateral (yanal) düşünme, argümantasyon (dayanaklandırma) düşünme, hipotetik (alternatifli) düşünme, kombinasyonel (bütünleştirme) düşünme, uzlaştırıcı düşünme, diyalektik düşünme ve dönüşümsel düşünme eylemlerini aktive etmek, eleştirel düşünmeyi ve bunun sonucunda da eleştirel perspektifi besleyecek bir hüviyete sahiptir.

Kaynakça

- Aldağ, Habibe. *Düşünme Aracı Olarak Metinsel ve Metinsel-Grafiksel Tartışma Yazılımının Tartışma Becerilerinin Geliştirilmesine Etkisi*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Arca, Abdullah. "Kerramiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahrettin Razi'nin Yöneltiği Eleştiriler", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. Ed. Aytepe Mahsum & Karasu Teceli. cilt 2/245-262, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Baskı, 2002.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara: Nobel Yayınlar, 12. Basım, 2018.
- Ayhan, Halis. "Anayasa'nın 24. Maddesi Işığında Din Eğitiminde Yeni Arayışlar", *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu (26-27 Mayıs 2001 Adapazarı)*, Suat Cebeci (Ed.) cilt 1/101-113, İstanbul: Değişim Yayınları, 2002.
- Aytuna, Hasip. *Orta Dereceli Okullarda Öğretmenlik ve Problemleri*, Ankara: MEB Yayınları, 1963.
- Batar, Yusuf. *Kur'an'da Eğitim Kavramları*, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014.
- Batar, Yusuf. "Kur'an'da Eleştirel Düşünme Eğitimi-Kavramsal Bir Analiz" *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, Ed. Mahsum Aytepe & Teceli Karasu, cilt 1/407-425, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 21 cilt, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2.basım, 2007.
- Bayraktar, M. Faruk. "Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 28, (1991), 16-20.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 9.basım, 2013.
- Bilgin, Beyza-Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*, Ankara: Gün Yayıncılık, 1990.
- Bloom, Benjamin Samuel. *Taxonomy of Educational Objectives*, Michigan: David Mckay Company, 1956.

- Bulut, Hasan. *Kur'an Kıssalarının Motivasyona Etkisi*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cüceloğlu, Doğan. *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 20. baskı, 1997.
- Cürçânî, Ali İbn Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Çelik, Muhammed. *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*, İzmir: Çağlayan Yayınları, 2.baskı, 2006.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi*, Ankara: Gül Yayınevi, 1978.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6.baskı, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Dewey, John. *How we Think*, D.C. Boston: Heath Publications, 1910.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 3.baskı, 1998.
- Fisher, Robert. *Teaching Children to Think*, United Kingdom: Stanley Thornes Publishers Ltd, 1995.
- Göçer, Ali. *Türkçe Eğitiminde Ölçme ve Değerlendirme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Gürel, Ramazan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz. İbrahim (A.S.)*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlu'd-din, *Lisânu'l Ârab*. Kahire: y.y., trs.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed Râgıb. *Kur'an Kavramları Sözlüğü Müfredât*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul: Çıra Yayınları, 7.baskı, 2017.
- Karagöz, Yalçın. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, Ankara: Nobel Yayınları, 3. baskı, 2021.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 23. baskı, 2012.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Özeleştirir", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (İDEKTA), (Temmuz, 2021), 169-178.
- Kılıç, Derya. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Tarih Konuları ile İlgili Soru Sorma Becerilerinin Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. baskı, 2004.

- Kurnaz, Ahmet. *Eleştirel Düşünme Öğretimi Etkinlikleri*, Konya: Eğitim Yayınevi, 4.baskı, 2020.
- Lipman, Matthew. *Thinking in Education*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2003.
- Mahmut, Ali Abdülhalim. *Menhecü't-Terbiye inde'l-İhvani'l-Müslimin*, Mansura: Dâru'l-Vefa, 1991.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yûsuf Heymî, 5 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004/1425.
- Matûridî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Fethullaf Huleyf, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (Ekim, 2006), 237-252.
- Pighin, Gerda. *Çocuklara Değer Aktarımı*, çev. Ali Y. Gök, İzmir: İlya Yayınları, 2005.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsiru'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Ritchart, Ron-David N. Perkins. *Learning to Think: The Challenges of Teaching Thinking, The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning* Ed. Keith J. Holyoak-Robert G. Morrison, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Sağlam, Bahaeddin. *İlmî ve Edebî Yönleriyle Kur'an Kıssaları*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Sekman, Mümin. *Kesintisiz Öğrenme*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2.basım, 1998.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?" *İslâmiyât Dergisi*, 1/1, (Ocak-Mart, 1998), 71-86.
- Şahin, Mehmet. "Eğitimde Eleştirel Düşünme", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7/3, (Ağustos, 2018), 40-49.
- Şahinel, Semih. *Eleştirel Düşünme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, Ankara: Otto Mak Grup Yayınları, 2019.
- Tekingür, Sadık. *Kur'anî ve Aklî Düşünme Süreçleri*, Ankara: İksad Yayınları, 2022.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2.baskı, 1991.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12.baskı, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Yar, Erkan. "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4/2, (Temmuz, 2006), 87-104.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: DİB Yayınları, 1987.

Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (Mart, 2009), 113-136.

Yılmaz, Macit. "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, (Bahar, 2014), 137-154.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: y.y., 1988.

Zühaylî, Vehbe. *el-Kıssatü'l-Kur'aniyyetu Hidâyetun ve Beyânün*, Şam: y.y., 1992.



Kur'an'da Adalet ve Evrensel İlkeleri
Justice in the Quran and its Universal Principles

Şemsettin IŞIK

Doç. Dr. Öğretim Üyesi Ankara Hacı Bayram Veli İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı,

Assoc. Dr. Faculty Member Ankara Hacı Bayram Veli Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences, Department of Tafseer,

Ankara, Türkiye

e-posta: semsettinisik@gmail.com

Orcid: 0000-0001-8872-801X

Doi: 10.34085 buifd.1443981

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Işık, Şemsettin. "Kur'an'da Adalet ve Evrensel İlkeleri". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 145-170. <https://doi.org/10.34085 buifd.1443981>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Kur'an-ı Kerim'de itikat esaslarının tesisinden sonra, sosyal hayatın tamamını kapsayacak bir şekilde adaletin yaygınlaştırılması istenmiştir. Bunun tesis edilip, herhangi bir hukukî mağduriyetinin yaşanmaması için adalet kavramı yetmiş altı defa yer almıştır. Önemine binaen adalet, mülkün temeli kabul edilmiş ve bütün zaman ve mekânlarda küllî bir kaide ve evrensel bir ilke olarak hukuk sistemlerinin tamamına yakınında yer almıştır. Zulüm ve haksızlık yapmaktan kaçınma ile ilgili ayetler de eklenince, bu ayetlerin sayısı daha da artmaktadır. Bunlarda kişisel planda adil olma, adaletle hükmetme ve adaletle muamelede bulunma emredilmiştir. Dolayısıyla vazgeçilip bir başkasına devredilmesi arzulanmayan bu hususların, sosyal hayata uygulanması çeşitli biçimlerde teşvik edilmiş bulunmaktadır. Naslarda yer alan bu uyarı ve irşatların dikkate alınması, hayatın tamamında kendini hissettirmiş ve özellikle de hukuk sisteminde daha net bir şekilde ön plana çıkarak ilkeli dinamik bir yapının oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu sayede kişisel ve toplumsal münasebetler, kısır çekişmelere yer vermeyecek bir şekilde hakkaniyet ve adalet merkezli bir anlayış üzerine temellendirilmiştir. Bu da sosyal adaletin hayata hâkim kılınmasını vazgeçilmez bir unsur hâline getirmiştir. Bundan dolayı çeşitli ayetlerde, bütün bu hususların evrensel adalet ilkeleri bağlamında vazgeçilmez bir unsur olduğu belirtilmiştir. Nitekim bu ayetler, geleceğe de ışık tutacaktır. Bu, bizzat Yüce Allah tarafından teminat altına alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Adalet, Hakşinaslık, Zulüm, Evrensel ilkeler

Abstract

After the establishment of the principles of faith in the Holy Quran, it was desired to spread justice to cover the entire social life. In order to establish this and prevent any legal victimization, the concept of justice is mentioned seventy-six times in the verses, due to its importance. For this reason, justice has been accepted as the basis of property and has been included in almost all legal systems as a universal rule and a universal principle in all times and places. When the verses about avoiding cruelty and injustice are added, the number in question increases even more. In some of them, it is commanded to be fair on a personal level, in some of them, it is commanded to rule justly, and in others it is commanded to treat fairly. Therefore, the application of these issues, which are not desired to be given up and transferred to someone else, to social life has been encouraged in various ways. Taking these warnings and guidance in the Nass into consideration has made itself felt throughout life and has contributed to the formation of a principled and dynamic structure, especially by coming to the fore more clearly in the legal system. In this way, the individual's relations with the individual and the society are based on an understanding centered on fairness and justice, without giving room for vicious conflicts. This has made the domination of social justice in life an indispensable element. Therefore, it is stated in various verses that all these issues are indispensable elements in the context of universal justice principles; He shed light on yesterday, today and tomorrow with his messages. It has been guaranteed by Almighty Allah Himself that this situation will continue until the end of time.

Key Words: Tafseer, Justice, Fairness, Cruelty, Universal Principles

Giriş

Tarih boyunca bütün milletler, güvenli ve huzurlu bir hayat yaşamak, dıştan ya da içten gelebilecek muhtemel tehlikelere karşı korunmak için çareler aramıştır. Bunlardan bazıları, hariçten gelmesi muhtemel olan saldırılara silahla savunma yapmayı, dâhili ayaklanmalara karşı ise zalimane bir uygulamada bulunmayı tercih etmiştir. Bazıları da sahip olduğu coğrafyanın

sınırlarını kılıç ile halkını da adaletle ayakta tutmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, tarihi seyir içerisinde âdil bir yönetimde yer alması gereken temel unsurlar ve uygulama biçimi üzerinde bir ittifak sağlanamamıştır. Her millet, sahip olduğu inanç ve kültürünün etkisiyle çeşitli uygulamalara yönelmiş ancak arzulan ideal seviyede adil bir düzen sağlayamamıştır. Bu da her sistemin, kendisine has bir anlayış ve uygulama biçimi ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Fakat yine de adaleti sağlama, temel hak ve hürriyetleri koruma bağlamında herkesi memnun eden ilkeli bir uygulama biçimi ortaya konulamamıştır.

Yüce Allah, hiçbir zaman insanı yeryüzündeki serüveni esnasında yalnız başına bırakmamıştır. Onun hayatı anlaması ve anlamlandırması için rehberler göndermiş ve bozulan gidişatın ıslah edilmesi için vahiy göndermiştir. Böylece bu durum, ilahî bir gelenek hâlini almış ve her millete kendi içlerinden seçilen elçiler yoluyla konuştukları dil üzerinden uyarılmıştır. Son çağrıya kadar bölgesel anlamda devam etmiş ve Peygamber (s.a.v) ile son kez tekrarlanmıştır. Yapılan bu nihâi çağrının muhtevası geçmiş ve geleceği ihata etmiş; lafız ve mânâsı da kıyamete kadar payidar kılınmıştır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, geçmişin doğrularını tasdik edip hatalarını tashih etmiş; düne, bugüne ve yarına hidayet rehberi olsun diye gönderilmiştir. Bundan dolayı son kitapta itikattan ibâdâta, ukûbattan muâmelata, temsillerden kıssalara ve emirlerden nehiylere varıncaya kadar pek çok konuya temas edilmiştir. Hâliyle bunlar arasında fert ve toplum hayatını düzenlenmede mühim bir yer tutan adalet ve uygulanmasına çeşitli ayetlere serpiştirilmiş bir şekilde yer verilmiştir. Böylece adaletle dair konular, aynı ya da zıt anlama gelebilen kelimeler yoluyla dikkatlere sunulmuştur.

Her sistemde olduğu gibi İslam'ın da kendine has bir sistemi bulunmaktadır. Hakşinaslık ve adalet anlayışı, onun içinde önemli bir yer tutmakta ve bu anlayış, gelişen şartlar karşısında haksızlıklara yol açmaması için belirli kurallar üzerine oturtulmuş bulunmaktadır. Bunun ana çerçevesi ayetler tarafından çizilmiş; hayata tatbiki sünnet marifetiyle yapılmıştır. Bu esnada bir taraftan ferdin, diğer taraftan da toplumun haklarını koruyan bir sistem inşa edilmiştir. Hatta gayr-i müslimlerin hukuku bile en ince ayrıntısına varıncaya kadar gözetilmiş; eşi ve benzeri görülmeyen bir şekilde çok hukuklu bir uygulamaya imkân verilmiştir.

Yüce Allah, evrensel düzeyde insanlara son kez hitap etmiş ve içeriğini kevnî ayetlerde olduğu gibi zaman ve mekân üstü bir özelliğe sahip kılmıştır. İşte Kur'an, bu yapısı itibariyle ortaya koyduğu ilkelerde evrensel bir niteliğe haiz olmuştur. Onun için sık sık düzenlemeler yapılan beşerî uygulamalar gibi vahyi verilerin ortaya koyduğu ilkelerde bir güncelleme yapmaya yer bırakılmamıştır. Böylece her zaman geçerli olan evrensel değere sahip bir çerçeve çizilmiştir. Bu bağlamda ferdin, fert ve toplum ile olan ilişkileri belirlenmiş; zulüm ve tarafgirliğin önlenmesi için insan hakları her şeyin üstünde tutmuştur. Allah kendisine karşı işlenen günahları bağışlarken, insan haklarını hak sahiplerinin rızasına, yani onlarla helalleşmeye bağlamıştır.

İnsanlar, yaratılışları itibariyle aynı özelliklere sahip bulunmamaktadır. Fakat her biri, hayata eşit hak ve hürriyete sahip olarak adım atmış olmaktadır. Durum böyle olmasına rağmen, yaşadıkları toplum ve reva görülen muamele itibariyle zaman zaman mağduriyetler yaşanmıştır. Görmezlikten gelinen veya verilmeyen hakların elde edilmesi, adalet anlayışını önceleyen müesses bir sistemi zaruri kılmıştır. Bu da kılıçla fethedilen bir ülkenin, ancak adilane bir yönetim ile korunabileceğini işaret etmiştir. Bundan dolayı hak ve adalet ilişkisi, liyakat esasıyla birlikte

ön plana çıkmıştır. Bu yüzden İslam hukukçuları, insanlar arasında hak ve adaleti yerleştirmenin yüce bir vazife olduğu düşüncesinden hareket ederek hayatın tamamını kapsayan prensipler üzerinde durmuşlardır. Adalet dağıtımında görev yapacak kişilerin, ehil kimselerden olmasına hassasiyet gösterilmesini istemişlerdir. Zira hayat bir bütün olduğu için adalet her hususta ve her zaman ihtiyaç duyulan bir mekanizma olmuştur. Dolayısıyla toplumsal kardeşliğin bozulmaması için ticarî ilişkilere varıncaya kadar her alanda lüzumu hissedilmiş ve adil davranma, hayatın ahengini sağlayan bir unsur olmuştur. Yani her hak sahibinin hakkı, belirli esaslara bağlanmış; böylece mağduriyetlerin önüne geçilmiştir. Söz gelişi “ücretlinin ücretini ve üreticinin el emeğini verme”¹ hususunu, belirli ilkelere bağlamıştır.

Kur’ân-ı Kerim’de ele alınan ‘adâlet’ kavramının kullanım biçimi ve içeriği dikkatle incelendiğinde, ilk planda zihinlerde mahkeme ve adliyi çağrıştırırsa da derinlemesine bakıldığında, hayatın tamamını ihata ettiği görülmektedir.² Dolayısıyla bu kapsama ‘mutlak ve kurallara dayalı adalet’ de dâhil olmaktadır. Hatta ‘ideal ve pozitif hukuk’, ‘ulusal ve uluslararası hukuk’, ‘maddi ve biçimsel hukuk’, ‘kamu ve özel hukuk’ gibi alanları da zikretmek mümkündür. Nitekim bunların her birisi, itidal üzere olmayı gerektirmektedir. Burada çizilen bu geniş çerçeveyi, adalet kelimesinin anlam alanında da görmek mümkündür. Nitekim kâinatın tümünü ilgilendiren ölçü ve denge, bu kavram kapsamına girdiği için “*yer ve gökler adalet üzere kaimdir*”³ denilmiştir.

Böylesine önemli bir konu üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunları, Abdullah Aygün ‘I. Uluslararası Adalet Kongresi’ne sunduğu tebliğde, Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Yüksek Öğretim Kurulu verilerine dayanarak şöyle hülâsa etmiştir: İSAM kayıtlarında ‘adalet’ konulu 51 adet tez, 162 adet makale yer almaktadır. Sosyal adalet, ilahî adalet konulu ve ilahiyat alanının dışında da 31 tanesi tez olmak üzere 111 adet bildiri ve makale yazılmıştır. Buradan hareketle adalet konulu makalelerin 90 tanesinin teorik, 21 tanesinin uygulamaya dönük, 3 tanesinin de karşılaştırmaya dayalı çalışma olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili tezlerde olduğu gibi makalelerde de Felsefe Ana Bilim dalı daha önde gelmiştir. Eldeki veriler, bu konunun ilahiyat camiası tarafından Felsefeden İslam Hukukuna, Tefsirden Sosyolojiye kadar farklı alanlarda çalışılmış olduğunu ortaya koymaktadır. ‘Adalet’ söz konusu olduğunda, Felsefe alanında yapılan çalışmaların İslam Hukuku Anabilim Dalından daha fazla olması oldukça ilginçtir. Diğer taraftan bunların büyük bir kısmının geçmişe dönük teorik çalışmalar olması ve pratik açıdan konuyu ele alan kısmının da az bulunması oldukça dikkat çekicidir. Gelecek perspektifli çalışma ise neredeyse yok denecek bir seviyededir. Hatta bu çalışmalar arasında çalışma hayatı, işçi-işveren ilişkileri, ceza hukuku, medenî hukuk ve bütün bileşenleri ile adalet teşkilatı gibi farklı açılardan konunun incelendiği çalışmaların arzulan ihtiyacı karşılamaya yetmediği görülmektedir. Adaletin gecikmesi, uluslararası adalet gibi güncel problemler de çözüm yolları beklemekte olduğu anlaşılmaktadır. Adaletin, iktisadi, sosyal ve psikolojik,

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (İbn Mâce), *Sünenü İbni Mâce*, tah: Şuayb el-Arneût vd., (yy: Dâru’r-risâleti’l-alemiyyeh, yy. 1430/2009), Kitabu’r-Ruhûn, Bâbu İcâreti’l-Ecîr, 2443, 3/511; Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, tah: M. Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyyeh, 1423/2003), Bâbü lâ Tecüzü’l-İcâreh, 11654, 6/199.

² Harun Savut, “Hikmet ve Fitrat Ekseninde Adaletin Temelleri”, *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/11, Ankara-Turkey. Fall 2014, p. 456.

³ Bk. el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Bâbu men Reâ Kısmete’l-Aradî, 18387, 9/231.

yönlerden incelendiği çalışmaların daha fazla olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Karşılaştırmaya dayalı çalışmaların ve somut, açık, net önerilerin çok az oluşu da önemli bir eksiktir. Bu bağlamda İslam'ın temel kaynakları ve İslam hukuku dikkate alınmadan, sadece Roma hukukuna dayalı olarak yapılan çalışmaların eksik kalacağını ve yapılan çalışmanın bilimselliğine gölge düşeceği de ifade etmek gerekmektedir.⁴

Ele alınan bu konu üzerinde, 'Kur'an-ı Kerim'de Evrensel Adalet İlkeleri' bağlamında sistematik ve müstakil bir çalışmanın yapılmaması, bu hususun ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu çalışma esnasında, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğü ve sünnet esas alınmış; akabinde imkânlar nispetinde eski ve yeni kaynaklara müracaat edilmiştir. Gerekli görülen yerlerde analiz ve sentezler eşliğinde tümevarım metodu kullanılmak suretiyle sonuca varılmıştır. Böylece bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in evrenselliğini ön plana çıkaran, diğer taraftan da alanında yapılan çalışmalara katkı sağlayıp bir boşluğu dolduran bir çalışma olması hedeflenmiştir.

1. Kur'an'da Adalet Kelimesi ve Anlam Alanı

Kur'an-ı Kerim'de 'adl' kökünden müştak olan 'adalet' kelimesi, hem tekil hem de çoğul olmak üzere 28 defa yer almıştır.⁵ Bunlar hukukî, iktisadî, ictimaî ve ahlakî konularda adil olma, adaletle hükmetme, adaleti tesis etme, denk tutma, dengeyi sağlama, doğru istikamet üzere olma ve şirk koşma gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca adalet lafzı, 'an' harfi ceri ile doğruluktan sapma; 'be' ile denk ve eşit tutma; 'ilâ' ile de dönme gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁶ Terim olarak da daha ziyade 'bir şeyi yerli yerine koyma',⁷ 'ıfrat ve tefrit arasında bulunan orta yol'⁸ ve 'Allah'ın yeryüzünde zayıfı güçlüden, haklıyı haksızdan ayıran mîzânı'⁹ olarak tanımlanmıştır. İbn Manzûr da adaleti, haksızlığın zıddı olarak gönüllerde sebat bulan bir husus ve hâkimin hükmünde adil olarak karar vermesi¹⁰ diye izah etmiştir.

Râğıb el-İsfehânî, "Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder" şeklindeki Nisâ sûresi 58. ayette yer alan 'adl' kelimesinin taşıdığı anlamı şöyle izah etmiştir: Burada 'adl' kelimesiyle iki tür adaletten söz edilmiştir. Bunların birisi, hiçbir zaman neshe konu olmayan ve uygulanmasında düşmanlık ya da haddi

⁴ Abdullah Aygün, "Adalet Dair İlahiyat Alanında Yapılan Akademik Çalışmalar ve Yönelimleri", 2-4 Mayıs 2019 I. Uluslararası Adalet Kongresi Bildiri Kitabı, Editör, Ş. Topal ve C. Yanıklar, UAK, Rize, 2019, 738-746.

⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfhehres li el-fazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, İstanbul, 1982), 448-449.

⁶ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, tah: M. Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Dâru'l-ma'rifeh, ty), 325-326; Muhammed b. Mükerrer b. Manzûr, "adl", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 11/430; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*, yay. haz: M. Koç ve E. Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/80-82; Muhammed Bessâm Rüşdî ez-Zeyn, *el-Mu'cmü'l-müfhehres li meâni'l-Kur'âni'l-Azîm*, işraf: M. Adnan Salim, (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-fikr - Dâru'l-fikri'l-muâsır, H. 1416), 794-795; Ali b. Muhammed el-Curcanî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, tah: M. Siddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-fâdiyleh, ty), 124; Y. Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları-I*, (İstanbul: Yeni boyut Yay., İ2014), 15-16; Mustafa Çağrıncı, "Adalet", *TDVİA*, (İstanbul: 1988), 1/341-342; İsmail Karagöz vd, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yay., 5. Basım, 2006), 5-6.

⁷ Ali Muhammed es-Salâbî, *el-Adâletü mine'l-Manzûri'l-İslamî*, (Beyrut: Daru'l-ma'rifeh, ty), 12; M. Yaşar Kandemir, *Örnekleriyle İslam Ahlakı*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1979), 143; Abdullah b. Abdülaziz, *el-Adlû fî'l-Kur'âni'l-Kerim - risâletün mukaddimetün li neyli dereceti'l-macistir*, (Riyad: Camiatü'l-imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyyeh, külliyyetü usûliddîn kısmu'l-Kur'an ve ulûmih, H. 1413), 15.

⁸ el-Curcanî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 124.

⁹ es-Salâbî, *el-Adâletü mine'l-Manzûri'l-İslamî*, 11.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/430.

aşmaya yer verilmeyen aklın kabul ettiği güzelliğe sahip olan mutlak adalettir. Söz gelişi iyilik yapana misliyle karşılık vermek, herhangi bir kötülüğe karışmayan kimseye eza vermemek bu kapsamdadır. İkincisi ise ancak kanun koyucunun bildirmesiyle bilinen izafi adalettir. Bunun neshe konu olması mümkündür. Kısas ve vücut bütünlüğüne yönelik saldırılar için öngörülen diyetler, mürtedin malına el koyma gibi hükümler bu kapsamda yer almaktadır. Bakara sûresi 194. ayette ‘Size düşmanlık edene siz de misliyle karşılık verin’ ve yine Şûrâ sûresi 40. ayette ‘bir kötülüğün cezası, onun dengi bir kötülüktür’ diye buyrulması, bu kapsama örnek teşkil etmiştir. Açıkça düşmanlık ve kötülük olarak nitelendirilen hususlara misliyle karşılık verilmesi de adaletin tecellisi olarak ifade edilmiştir.”¹¹

Kur’ânî bir ifade olan adalet lafzı, genellikle naslarda düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüst davranma, tarafsız olma gibi anlamlar yanında,¹² konuşmaktan¹³ karar vermeye,¹⁴ şahitlikten¹⁵ ekonomiye,¹⁶ fert¹⁷ ve toplum¹⁸ ile olan münasebetleri düzenlemeye kadar¹⁹ uzanan bir anlam alanına sahip kılınmıştır. Dolayısıyla adalet kavramı felsefî, ahlakî, siyasî, ictimai, hukukî ve iktisadî boyutlarıyla bütün hayatı kapsamış²⁰ bulunmaktadır. Bunlara ilaveten İnfitâr sûresinin yedinci ve sekizinci ayetlerinde yer alan insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum ve estetik görünümü de adalet kavramıyla ifade edilmiştir. Yine insanın ruhî ve manevi yapısında bulunan ve İslam filozoflarının inayet ve nizam kavramlarıyla açıkladıkları itidal (denge) ve ahenk, bu kelimesinin kapsamına dâhil edilmiştir.²¹ Bütün bu hususlar, her zaman ondan bahsedilmesine ve hakkında çeşitli düşüncelerin ileri sürülmesine imkân sağlamıştır. Bundan dolayı birçok ayette adaletin çeşitli yönleri vurgulanmış; hakkaniyet ve adalet anlayışının hayata hâkim kılınması hâlinde hayatın huzurlu bir şekilde akıp gideceği, aksi takdirde cahiliye döneminde olduğu gibi temel hak ve hürriyetleri gasp eden zorba bir uygulamaya maruz kalılabileceğine işaret edilmiştir.

Adalet mefhumu ahlakî bir fazilet olarak ele alındığında ise karar ve davranışlarda tarafsızlık, olumsuz faktörlerin etkisi altında kalmadan hareket edebilme, eşit kılma, eşitliği gözetme,²² gibi alanlara dair ilkeler ön plana çıkmaktadır. Hukuk açısından değerlendirildiğinde ise, adaletin bağlı bulunduğu ortak ilke ve bireyler arasındaki manevî eşitlik tebarüz

¹¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur’ân*, 325-326.

¹² Çağrıncı, “Adalet” 1/341; Mustafa Kara, “Kur’an’da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri”, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: 34, 141-151.

¹³ el-En’âm: 6/115, 152.

¹⁴ en-Nisa: 4/58.

¹⁵ en-Nisa: 4/135; el-Maide: 5/8, 106.

¹⁶ el-Bakara: 2/282.

¹⁷ en-Nisa: 4/3, 129.

¹⁸ en-Nisa: 4/58, 135; el-Maide: 5/85,106; en-Nahl: /89; eş-Şûra: /15; el-Hucurât: 49/10.

¹⁹ el-Mâide: 5/8

²⁰ Bk. İbn Abdülaziz, *el-Adlî fi'l-Kur’âni'l-Kerim (risâletün mukaddimetün li neyli dereceti'l-macistir)*, 52-88.

²¹ Çağrıncı, “Adalet”, 1/341; Kara, “Kur’an’da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri”, 141-151.

²² Bk. Osman Eskicioğlu, “İslam ve Uluslararası Adalet”, *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-94)*, Ankara 1996, 117-123, s. 118.

etmektedir.²³ Adaletin verilen ile hak edilen arasındaki dengeyi ifade etmesi²⁴ ve bazı durumlarda bunun gerçekleşmesi, her ne kadar eşitlik olarak anlaşılmış ise de bunu tam bir eşitlik olarak algılamak ve öyle tanımlamak mümkün değildir.²⁵ Çünkü bazı kazanımlar, özel yetenek ve gayretler neticesinde elde edilmiş olmaktadır.

Fert ve toplum arası ilişkileri düzenlemede önemli bir unsur olan adalet olgusu, Allah katında insanlara değer kazandıran kulluk bilincinin yansıması olarak zikredilmiştir.²⁶ Önemine binaen “eğer aralarında hüküm verirsən, adaletle hükmet; şüphesiz Allah adil olanları sever”²⁷ şeklinde ve benzeri ayetlerde²⁸ adaletli davranma emredilmiştir. Hangi sebeple olursa olsun, adaletten ayrılmamanın esas alınması istenmiştir. Bu husus, şöyle beyan edilmiştir:

“Ey iman edenler! Kendinizin, anne babanızın veya akrabalarınızın aleyhine de olsa, adaleti titizlikle ayakta tutun ve (haklarında şahitlik ettiğiniz kişiler) ister zengin, ister fakir olsun sırf Allah (rızası) için şahitlik eden kimseler olun. Allah onlara sizden daha yakındır. Haktan ayrılarak heva ve hevesinize uyup da adaletten ayrılmayın. Adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız, Allah yaptığımız şeylerden haberdardır”²⁹

Ayetlerde bu şekilde yer alan hususlar, fert ve toplum hayatında da vazgeçilmez bir esas olduğu kadar, mahkemelerde adil bir düzenin sağlanmasında çok önemli bir yer tutmaktadır. Bundan dolayı her şeyi yerli yerine koyma ve hak edenin hakkını verme hassasiyetle vurgulanmış; görevlerin ehline verilmesi, adaletten önce emredilmiştir.³⁰

Kur’an-ı Kerim, adalet olgusuna itikat, ibadet, takva ve ahlak kadar önem vermiştir. Hatta bütün insanı ilişkilerde onu faal olarak ayakta tutmaya teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert davranmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve haddi aşmayı yasaklar. O, tutasınız diye size böyle öğüt veriyor.”³¹ Müfessir Taberî, ayette söz konusu olan adaletten maksadın insafılık olduğunu söylemiştir. Bu sözünü de şöyle izah etmiştir: Bize çeşitli nimetler veren Allah’ı tanımamız ve nimetlerine şükretmemiz gerekmektedir. Bu itibarla tâğût ve putları övmek, onlara tapmak, herhangi bir fayda ve zarar veremeyen şeylere boyun eğmek insafsızlık ve adaletsizlik olmaktadır. İşte bundan dolayı Abdullah b. Abbas, buradaki adaleti Allah’tan başka hiçbir ilâh olmadığına şahadet etmektir diye izah etmiştir.³²

Fahreddin Razî de adaletin itikadî yönünün, her hususta gözetilmesi gereken ifrat ve tefrit arası bir tavır olduğunu; amel bağlamında da uzuvların bütün fiillerini kapsadığını hatta

²³ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Adalet Psikolojisi -Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, *Malatya Hikmet Yurdu*, 5/10 (2012), 61.

²⁴ “Adl, bir şeyi kendi cinsinden olmayan başka bir şey ile denk olacak şekilde değer biçmek” olarak tanımlanmıştır. (Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/432)

²⁵ Hayrettin Karaman, “Adalet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1988), 1/343.

²⁶ “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Takvaya en uygun olan budur. Allah’a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (el-Mâide: 5/8)

²⁷ el-Mâide: 5/42.

²⁸ en-Nisâ: 4/58, 127, 129; el-A’râf: 7/159.

²⁹ *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017); en-Nisâ: 4/135.

³⁰ en-Nisâ: 4/58.

³¹ en-Nahl: 16/90.

³² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fi te’vili âyi’l-Kur’an*, muh: A. Muhammed Şakir, (Kahire: Müessesetü’r-risaleh, Kahire - Dâru’l-hicr li’t-tibâati ve’n-neşri li’t-tevzî’ ve’l-îlân, 1420/2000), 17/279.

yer ve göğün adalet üzere durduğunu söylemiş ve bunu şöyle açıklamıştır: Buradan her şeyde adaletin gözetilmesi gerektiği ortaya çıkmış bulunmaktadır. Yer ve göğün adaletle ayakta durması, onları meydana getiren unsurların miktarlarının mutedil ve birbirine denk olması demektir. Eğer kemiyet ve keyfiyet bakımından bazıları diğerinden daha çok olsaydı, fazla olan olmayana hükümler olacak ve zayıf kalacaktı. Bu da zamanla galip olan unsurun, diğerini kendi tabiat ve karakteri içinde yer almasını zorunlu kılmış olacaktı. Hâliyle denge bozulmasına neden olacaktı. Söz gelişi güneş, yeryüzüne şu olduğundan daha fazla yakın olsaydı, ısı yükselecek ve her şey sıcaktan yanıp kül olacaktı. Daha fazla uzak olsaydı, o zaman da her şey soğuktan donmuş olacaktı. Yıldızların yörüngelerindeki seyirleri de aynı hâkim kurala göre işlemektedir. Eğer seyirlerinde bir gecikme veya hızlanma söz konusu olsaydı, o zaman bu âlemin düzenini bozulmuş olacaktı. Bu da adalet gerçeğinin izahına kısaca işaret etmektedir.³³ Böylece bu ayetten, adaletin anlam alanının dünya ve ahiret hayatını kapsamı altına aldığını ve bu bağlamda üç güzel hususun emredilip, üç kötü şeyin de yasaklandığını anlamak mümkün bulunmaktadır.

Netice itibarıyla adalet, insaf ve hakkaniyet eşliğinde hevaya kapılmadan her şeye değerini verme ve her hakkı ait olduğu yere teslim etme demektir. Bundan dolayı adil olan tutumun güzelliğini akl-ı selim kişiler görmekte ve doğruluğu hususunda vicdanları tereddüt etmeden kanaat getirmektedir.³⁴ Adalet anlayışı, ifrat ve tefrit arasında yer alan bir denge olarak kabul edildiğinden dolayı terazi ile simgelenmiştir.³⁵

2. Kur'an'da Adalet Anlamında Kullanılan Kelimeler

Kur'an-ı Kerim'de yer alan adalet mefhumu, hayatın her alanıyla sıkı sıkıya irtibatlı bulunmaktadır. Zira adet, bir taraftan evrendeki kozmik dengenin esası ve hukukun temeli, diğer taraftan siyasetten iktisada, eğitimden kültüre, hukuktan muamelata kadar her hususta güven ve istikrarın hamisi olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de adalet kelimesiyle birlikte, aynı anlama gelen veya onunla bağlantısı bulunan denge, düzen, denklik, dürüstlük, takvaya yönelme ve hakşinas bir şekilde hükmetme gibi anlamlara sahip olan 'qıst', 'hüküm', 'hak', 'hudûd' ve 'mîzân' kelimeleri kullanılmıştır. Bunların her birisi adalet anlayışının şekillenmesine ve anlaşılıp uygulanmasına önemli derecede katkı sağlamıştır. Bu yüzden bu kelimelerden bazılarının alt başlıklar hâlinde ele alması ve adalet mefhumuyla olan ilişkisinin ortaya konulması gerekmektedir. Bunları da şöyle hülâsa etmek mümkündür.

2.1. Qıst

'Qıst' kelimesi ve müştakları (türevleri), Kur'an-ı Kerim'de 25 defa yer almıştır. Bunun 23 tanesi 'qıst', 'aqıstû', 'aqsetû', 'tuqıstû' ve 'muqıstın' şeklinde adalet, adaletli olma ve adaletli davranma anlamında; 2 tanesi de 'el-qâsitûn' şeklinde hak ve hakikatten sapanlar ve kötülük yapanlar mânâsında kullanılmıştır.³⁶ 'Qıstas' lafzı da dâhil³⁷ olmak üzere, bu tür kullanımların tamamına yakını, hüküm ve hükmetme anlamında kullanılmıştır. Bazı ayetlerde olduğu gibi 'adl'

³³ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420), 20/261.

³⁴ Muammer b. Muammer b. Abdurrezzak, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmus*, (yy: Dâru'l-hidye, ty), 29/443.

³⁵ bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3117; Çağrıncı, "Adalet", 1/341-343; Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 5-6.

³⁶ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 544-545; İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 403-404.

³⁷ el-İsrâ: 17/35; eş-Şuarâ: 26/182.

ve ‘qıst’ kelimeleri arasında anlam bakımından bir uyum bulunmaktadır.³⁸ Buna rağmen aralarındaki ince bir ayırım söz konusu olmuştur. ‘Qıst’, ‘adl’ kelimesinden daha kapsamlı bir adalet anlayışı ifade etmektedir. Zira ‘qıst’ kavramı adalet, eşitlik, hakkı gözetme gibi anlamların yanında, insafli davranmayı da içermektedir. Dolayısıyla ‘insafli ve adaletli ölçü’ anlamlarına gelen ‘qıstas’ kelimesi de yine ‘qıst’ kökünden gelmektedir.³⁹

Başka bir ifadeyle ‘adl’ ile ‘eşitlik ve denklik; ‘qıst’ ile de istihkak ve liyakat adaleti kastedilmektedir. ‘Qıst’ mefhumu ile eşitlik ilkesinin dışında yer alan kamu haklarına dair hususlar ifade edilmiştir. Dolayısıyla kamu görevlerinin dağıtımında liyakat ve ehliyete haiz olma, bu kapsamda yer almıştır. Zira bu uygulama ile fert, toplum ve devlet arasındaki ilişkilerinin tanzim edilmesi istenmiştir. Bu da kişi haklarını, sorumluluklarını, yeteneklere göre meşru bir çerçevede nimetlerden yararlanmayı ve külfetleri paylaşmayı tanzim etmeye sevk etmiştir.⁴⁰ Böylece “Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde de adaletle hükmetmenizi emreder”⁴¹ şeklindeki ilahî buyruk yerine gelmiş olmaktadır.

2.2. Hak

Kur’an-ı Kerim’de ‘h-k-k’ kökünden türeyen kelimeler, farklı biçimleriyle yaklaşık olarak 287 defa yer almıştır.⁴² Geniş bir anlam alanına sahip olan bu kelimenin aslı, ‘hakka’ kökünden türetilmiş bir mastardır. Mutabakat, muvafakat, İslam, adalet, mal, mülk, doğruluk, hakikat, alacak, yerine getirilen hüküm, şüpheden uzak olan şey ve batılın zıddı gibi anlamlara sahip bulunmaktadır.⁴³ Ayrıca bu kelime, ‘Esmâ-i Hüsnâ’ arasında yer alan Yüce Allah’a ait bir isim ve zekât⁴⁴ anlamında da kullanılmıştır. Adalet manasında kullanımı da oldukça yaygındır.⁴⁵

Hak mefhumu, her zaman toplumsal düzenin korunup devam ettirilmesi bağlamında adalet çatısı altında yer alan önemli unsurlardan biri olmuştur. Nitekim vahyin öğretisinde de hak, hakikat ve adalet anlayışına büyük bir önem verilmiştir. Arzulanan bir adaletin tesis edilmesi için hakka uymanın gereği vurgulanmıştır. Dolayısıyla haksızlık yapmaktan kaçınmak ve hakkı korumak, önemli ilkeler arasında yer almıştır. Bundan dolayı ayette, “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert davranmayı emretmekte; hayâsızlığı, kötülüğü ve haddi aşmayı da yasaklamaktadır”⁴⁶ diye buyrulmuştur. Hak ihlalleri, şirkten sonra bağışlanmayacak olan hususlar arasında yer almıştır. Bundan dolayı “Kendi nefsiniz ve akrabalarınız aleyhine de olsa adalet ve

³⁸ el-Bakara: 2/282; en-Nisâ: 4/3, 135; el-Mâide: 5/8, 42; el-Hucurât: 49/9; el-Mümtehine: 60/8.

³⁹ Bk. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 403-404; Şemsettin Işık, “Rahman Sûresi Kozmik Denge”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Ocak 2014, 87; Ali Soylu, “Kur’an’da İktisadî Adalet ve Denge”, *International Black Sea Coastline Countries Symposium-3*, October 2019, 146.

⁴⁰ Bk. Hüseyin Karakaya, “Kur’an’da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama”, *Bursa Uludağ İlahiyat Dergisi*, Cilt: 32, Yıl: 1 (Haziran 2023), 180-181.

⁴¹ en-Nisa: 4/58.

⁴² Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 208-212.

⁴³ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 125-126; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/49.

⁴⁴ Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 208-212.

⁴⁵ el-A'raf: 7/8, 89; en-Nûr: 24/25; Sâd 38/22, 26; el-Enbiyâ: 21/112; ez-Zümer: 39/69, 75.

⁴⁶ en-Nahl: 16/90.

*hakkaniyetten ayrılmayın*⁴⁷ diye buyrulmuştur. Peygamber (s.a.v) de kızı Fatıma dahi olsa hak ettiği cezayı uygulamaktan çekinmeyeceğini⁴⁸ ifade etmiştir.

2.3. Hudûd

'H-d-d' kökünden türetilen⁴⁹ kelimeler, ayetlerde 25 defa⁵⁰ sınır, yasak, hüküm, karşı çıkma, sivri dil ve demir gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunlardan 13 tanesinde de 'hudûd' lafzı yer almıştır. Bu bağlamda yapılan şu uyarı, adalet dâhil olmak üzere daha kuşatıcı bir sınır çizmiştir:

*"Bunlar Allah'ın (belirlediği) sınırlardır. Kim Allah'a ve resûlüne itaat ederse, Allah onu zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Onlar orada devamlı kalacaklardır. İşte büyük kazanç, budur. Kim de Allah'a ve resûlüne itaatsizlik eder ve (konulan) sınırı aşarsa, Allah onu da devamlı kalacağı bir ateşe koyacaktır. Onun için orada alçaltıcı bir azap vardır."*⁵¹

Fahrettin Râzî, bu ve benzeri ayetlerde yer alan 'hudûd' lafzından kastedilen şeyi şöyle açıklamıştır: Bu, Allah'ın koyduğu, açıklayıp zikrettiği ölçü ve miktara dair sınırlardır. Bir şeyin sınırı, diğerlerinden ayırdığı noktadır. Dolayısıyla işin hakikatine delâlet eden söz, onun sınırını tayin etmiş olmaktadır. Zira söylenen söz, ifade edilen şeyin anlam alanına başka unsurların girmesine engel teşkil etmektedir. Hâliyle başka şeyler de onun dışında kalan unsurlardan oluşmaktadır. Bu anlayıştan hareketle bazı âlimler, yukarıda yer alan bu ayetten Nisa sûresinde yer alan mükellefiyetler bağlamında Allah'a itaat veya isyan eden kimselerin anlaşıldığını; tahkik ehli olan bazı âlimler de hem söz konusu mükellefiyetlerin hem de onların dışında kalanların yer aldığını söylemişlerdir.⁵² Netice itibarıyla adalet anlayışı ve uygulamasına dair genel bir çerçeveye çizilmiş bulunmaktadır.

2.4. Vezn ve Mîzân

'Vezn' lafzı, 'v-z-n' kökünden türetilmiş olan bir kelimedir. Bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de 21 yerde bulunmaktadır. Bunların 9 tanesi 'mîzân', 7 tanesi de 'mevâzîn' biçiminde kullanılmıştır.⁵³ Bu da bir şeyin değerini, miktarını, ağırlık ve hafifliğini ölçme⁵⁴ gibi manalara gelmektedir. Ayrıca evrendeki tabii dengeyi⁵⁵ ve bir şeyi ölçüp tartmayı ifade etmekte de kullanılmıştır.⁵⁶ Bazı müfessirler, bu kelimenin 'adalet' anlamında kullanıldığını söylemişlerdir.⁵⁷

⁴⁷ en-Nisa: 4/135.

⁴⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, muh: M. Züheyr b. Nasır, (Dimeşk: Dâru tavkî'n-necât, H. 1422), 4/175, Kitâbu Ehâdisi'l-Enbiyâi, Bâbu Hadisi'l-Ğâr, 3475, 4/175, Kitâbü'l-Meğâzî, 4304, 5/151; Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîh*, tah: M. Fuad Adülbakî, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty), Kitâbü'l-Hudûd, 8 (1688), 3/1315.

⁴⁹ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 109.

⁵⁰ Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 195.

⁵¹ en-Nisa: 4/13-14; el-Bakara: 2/187, 229.

⁵² Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*, 9/526.

⁵³ Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 750.

⁵⁴ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 522.

⁵⁵ er-Rahman 55/9; el-Hicr: 15/19.

⁵⁶ eş-Şuarâ: 26/182; el-A'râf: 7/8; el-Enbiya: 21/47; el-Mutaffifîn: 83/3.

⁵⁷ Bk. Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Atıyye el-Endelûsî, *el-Mihverü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, muh: A. Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, H. 1422, 5/31), 224; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yay., 2020), 5/200.

Nitekim adaleti gerçekleştirmek de düzgün bir biçimde ölçme ve değerlendirmeye mümkün olmaktadır.

Evrende yer alan denge ve düzeni ifade etmede de kullanılan ‘mîzân’ kelimesi,⁵⁸ bir şeyi tartmak, değer biçmek, ağırlığını anlamak için kaldırmak, oranlamak, ehemmiyet, mertebe ve bir şeyi terazi ile ölçme gibi anlamlara gelmektedir. Bazı ayetlerde ‘adalet’ lafzı yerine veya ona yakın bir anlamda kullanılmıştır.⁵⁹ Bu husus bir ayette, “*andolsun elçilerimizi apaçık delillerle gönderdik ve insanlar adaleti ayakta tutabilsinler diye onlarla birlikte kitabı ve mîzânı da indirdik*”⁶⁰ şeklinde yer almıştır. Dolayısıyla burada adaleti ayakta tutan şeyin, kitap ve hikmet anlamına gelen mîzân olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ Bu da hikmet ile adaletin iç içe bir vaziyette bulunduğunu ifade etmektedir.

3. Kur’an’da Adalet Karşıtı Olarak Kullanılan Kelimeler

Kur’an-ı Kerim’de adalet manasına gelen eş anlamlı kelimeler kullanıldığı gibi üzerinde durulan konunun durumuna göre zıt anlam içeren lafızlar da kullanılmıştır. Bunların başında ise adaletsizliği ve haksızlığı ifade eden zulüm, haddi aşma ve bağı yer almıştır. Kullanılan bu lafızlar yoluyla çeşitli şekillerde meydana gelen haksızlıklar beyan edilmiş ve terk edilmesi hususunda tavsiyelerde bulunulmuştur. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

3.1. Zulüm

‘Zulüm, ‘z-l-m’ kökünden gelen mastar manasına sahip bir isimdir. Kelime olarak haksızlık yapmak, doğru yoldan sapmak, bir şeyi ait olduğu yerden başka yere koymak, yerine koymamak, bir şeyi eksiltmek veya çoğaltmak, zaman ve yer bakımından saptırmak, bir şeyi yersiz yapmak, karanlık veya yok olma gibi anlamlara gelmektedir.⁶² Dini terminolojide ise, haktan batıla gitme manasına kullanılmıştır. Bunun yanında gadre uğratma, haksızlık yapma, adalete zıt harekette bulunma, hak sahibini hakkından menetme ve haddi aşma gibi durumlarda da kullanılmıştır.⁶³

Rağib el-İsfehânî, ‘el-Müfredat’ isimli eserinde bazı âlimlerin zulmü üç kısma ayırdığını ve onu da şöyle izah ettiğini nakletmiştir: Bunlardan birincisi, kişiyle Allah arasındaki zulümdür. Bunun da en büyüğü, nankörlük, nifak ve şirkir. Bundan dolayı “*şüphesiz şirk büyük bir zulümdür*” diye Lokman sûresi 13. ayette şirkin bir çeşit zulüm olduğu ifade edilmiştir. İkincisi, kişiyle kendi nefsi arasında olan zulümdür. Yüce Allah, bu hususa “*eğer onlar kendilerine zulmettiklerinde sana gelip Allah’tan bağışlanma dileselerdi, peygamber de onlar için affedilmelerini isteseydi, elbette Allah’ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı*” diye Nisâ sûresi 64. ayet ve benzerlerinde dikkat çekmiştir. Üçüncüsü de kişiyle toplum arasında olan zulümdür. Yüce Allah, bu duruma da “*cezalandırma, sadece insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere saldırdı bulunanlar içindir; onlara elem verici bir azap vardır*” diye Şûrâ sûresi 42. ayet ve benzerlerinde işaret etmiştir.

⁵⁸ Şemsettin Işık, “Rahman Sûresi Kozmik Denge”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Ocak 2014, 86.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/446-449; el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, 522.

⁶⁰ el-Hadîd: 57/25.

⁶¹ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, tah: M. Ma’sûm Vanhoğlî, (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2008), 14/369-370.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/373; el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân*, 315-316; el-Curcanî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, 121; Öztürk; *Kur’an’ın Temel Kavramları-II*, 535.

⁶³ el-Curcanî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât*, 121; Ö. Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlak Lüğatçesi*, Bilmen Yay., İstanbul, 1967, 68.

Kişi bu üç türden hangisini yapmaya kalkışırsa kalkışsın, hadde tecavüz ettiği için ilk önce kendi nefesine zulmetmiş olmaktadır.⁶⁴

Adalet ve zulüm kelimeleri, ayetlerde birbirine zıt iki lafız olarak yer almıştır. Bunlardan adaletli olma teşvik edilmiş;⁶⁵ “Allah zalimleri sevmeyiz”⁶⁶ anlamına gelen ayetlerde de zalimlerden olmama yolunda uyarılarda bulunulmuştur. Dolayısıyla yapılan bu ikazlar, Kur’an’da yer alan adalet ilkelerinden bir kısmını oluşturmuştur. Bu yüzden zulüm lafzı, Kur’an-ı Kerim’de çok geniş bir anlam alanına sahip kılınmıştır. Bundan dolayı zulüm ve türevlerine karşı 280 küsur ayette yer almış ve çeşitli hususlarda uyarılarda bulunulmuştur. Nitekim bunlardan bir ayette şöyle buyrulmuştur:

“Onlara haksızca bir saldırı yapıldığında, birlikte kendilerini savunurlar. Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir kötülüktür. Kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmeyiz. Haksızlığa uğradığı için karşılık verenlere gelince, onlar aleyhine bir yol tutulamaz. Kınama ve cezalandırma ancak insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere saldırıda bulunanlara yöneliktir. Onlar için elem verici bir azap da vardır.”⁶⁷

Bu ayetlerde zulmetmekten kaçınma istenmektedir. Zulme uğrayan kimsenin gördüğü zarar oranında hakkını alması, adalet olarak ifade edilmiştir. Hakkını almaktan vazgeçip affetmesi de ihsan olarak nitelendirilmiştir.⁶⁸

3.2. Haddi Aşma

Kur’an-ı Kerimde, adalet üzere tayin edilen meşru sınırı ihlal etmeye ‘haddi aşma’ denilmiştir. Bu da ‘adv’ mastarından türetilen mezit (üzerine ilave yapılmış) lafızlar yoluyla yapılmıştır. Yani ‘i’tidâ’ ve ‘teaddî’ kökünden türetilen kelimeler, ayetlerde 27 defa kullanılmak⁶⁹ suretiyle Allah tarafından çizilen sınıra tecavüzde bulunulmaması istenmiştir. Bu ve benzeri durumlara, şu ayet müşahhas bir örnek teşkil etmiştir:

“(Tekrar geri dönülebilen) boşama iki defadır. Bu da ya iyilikle evliliğe sahip çıkmak ya da güzellikle serbest bırakmaktır. Allah’ın koyduğu kuralları aşma korkusu dışında kalan durumlar hariç olmak üzere, kadınlara verdiğiniz mehirден hiçbir miktarı geri almanız helâl değildir. Eğer Allah’ın (belirlediği) kurallara uymamalarından korkarsanız, o zaman kadının boşanmak için bir meblâğ vermesinde, taraflara herhangi bir vebal yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu (temel) kurallardır. Sakın bunları ihlâl etmeyin. Allah’ın koyduğu kuralları aşanlar, zalimlerin ta kendileridir.”⁷⁰

Bu ve benzeri ayetlerde haddi aşmanın şeklinde yer alan uyarılar,⁷¹ mağduriyetin ve zulmün önlenmesine yönelik ikazlardır. Zira her türlü zulüm, her şeye hakkını veren ilahî

⁶⁴ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 316.

⁶⁵ en-Nahl: 16/90.

⁶⁶ Âl-i İmrân: 3/57; Bakara: 2/258; Âl-i İmrân: 3/140; Şûrâ: 42/8, 42; Hud: 11/113.

⁶⁷ eş-Şûrâ: 42/39-43.

⁶⁸ Abdurrahman b. Ebu Bekir Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Durrul-mensûr*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, ty), 7/358-360; Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Imadî, *İrşadü’l-akli’s-selîm ila mezaya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru’l-ihyâi turâsî’l-Arabî, ty), 8/34; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakaiku’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-kelîmî’t-tayyib, 1419/1998), 3/258.

⁶⁹ Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfazı’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 449.

⁷⁰ el-Bakara: 2/229

⁷¹ el-Bakara: 2/190; en-Nisa: 4/14; el-Mü’minûn: 23/7; eş-Şuarâ: 26/166; et-Talak: 65/1; el-Meâric: 70/31.

taksimattaki adalet ve dengeyi görmezlikten gelmekten kaynaklanmış bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir uygulama da hakları koruyan kuralları ihlal etmek anlamına gelmektedir.

3.3. Bağy

'Bağy' kökünden türetilen kelimeler, ayetlerde 96 defa yer almıştır.⁷² Bunlar arzu etme, geçme, azgınlık yapma, hakkı çiğneme, baskı kurma, haksız yere isyan etme, yasaya aykırı davranma ve hak yoldan çıkma gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökten türetilen fiil lazım (geçişsiz) olduğunda, haddi aşma ve kural tanımama;⁷³ geçişli olduğunda talep etme ve talebinde ileri gitme⁷⁴ gibi anlam taşımaktadır. Bu bağlamda Rağıb el-İsfehânî, 'bağy' lafzının birbirine zıt iki anlama sahip bulunduğunu söylemiş ve bunu şöyle izah etmiştir: Bunun birincisi, iyidir. Bu da adaletten ihsana, farzdan nafilere geçiştir. İkincisi de kötüdür. Bu da haktan batıla veya gayri meşru olana doğru gidiştir.⁷⁵ Bu husus, "her kim Allah'ın koyduğu bu sınırın ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşan kimselerdir"⁷⁶ şeklinde ayetlerde yer almıştır. Bununla birlikte 'bağy' kelimesi, bazı ayetlerde de taşıdığı farklı mana itibarıyla 'zulüm' ve 'haddi aşma' gibi anlamların dışında kullanılmıştır. Bunu da şu ayetlerde görmek mümkündür:

"Şayet onlar sizinle birlikte sefere çıksalardı, bozgunculuktan başka katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek istedikleri için aranızda sokulacaklardı. İçinizde onlara kulak verenler de vardı. Allah zalimleri çok iyi bilir."⁷⁷ Bu ayette 'bağy' kelimesi, bozgunculuk ve fitneye maruz bırakma anlamında kullanılmıştır. Diğer bir ayette de şöyledir:

"De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve O'nun hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır."⁷⁸ Bu ayette de 'bağy' lafzı, zulmetme manasından farklı olarak haksız yere sınırı aşma anlamında kullanılmıştır.

4. Kur'an'da Evrensel Adalet İlkeleri

Kur'an-ı Kerim'de itikat, ibadet, ahlak, muâmelât ve ukûbât konularında olduğu gibi adalete dair evrensel kurallar da yer almıştır. Bu bağlamda adalet anlayışı, evrensel düzeyde ele alınmış ve herkesi kuşatan adilane bir uygulama ile haklı olanın güçlü kılınması anlayışı üzerinde bina edilmiştir. Bu da "güçlünün haklı değil; aksine haklı olanın güçlü olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır."⁷⁹ Böylece kültür, bilgi ve sosyal statü farkından dolayı insanlara ayrıcalıklı muamelede bulunmanın önüne geçilmek istenmiştir. Bunun için sabit evrensel adalet ilkeleri konulmuştur. Bu sayede adaletin uygulanmasında isteklere, heveslere, sevgi ve nefretlere yer verilmemiş; yakınlık ve akrabalık bağları ya da zenginlik ve fakirlik durumları dikkate alınmamıştır. Hak ve haklı olma hâlini dikkate alan bir adalet anlayışı ortaya koyulmuştur.

⁷² Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 131-133.

⁷³ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 55-56; Veli Ulutürk, *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, (Konya: İstışare Yay., 1990), 14; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4463; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları-I*, 109.

⁷⁴ Bk. el-Kehf: 18/64; el-En'âm: 6/164; Al-i İmran: 3/83, 99.

⁷⁵ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 55.

⁷⁶ el-Mü'minûn: 23/7; el-Meâric: 70/31.

⁷⁷ et-Tevbe: 9/47.

⁷⁸ el-A'râf: 7/33.

⁷⁹ Bk. Soylu, "Kur'an'da İktisadî Adalet ve Denge", 145.

Böylece toplumun güvenini teminat altına alan, sosyal adalete yönelik bir uygulama vücut bulmuştur.

Genel çerçevesi itibariyle sosyal adalet, toplumu meydana getiren fertlerin temel hak ve hürriyetlerde eşit olması düşüncesine dayanmaktadır. Bu da insanlar arasında din, dil, ırk, cinsiyet ve düşüncelerinden dolayı herhangi bir ayırım yapılmaması anlamına gelmektedir. Bu hususta İslam'ın öngördüğü eşitlik, mutlak manada her konuda bir eşitlik değildir. Yani herkesin her hususta aynı muameleye tabi tutulması anlamı taşımamaktadır. Sadece aynı durumlarda, eşit muamele söz konusu olmaktadır. Nitekim hangi hususlarda ayrı değerlendirilmeye gidileceği naslar tarafından belirtilmiş ve uygulaması da değişen zaman ve mekân şartları çerçevesinde İslam hukukçularına havale edilmiştir.

4.1. Adil Olmak

Adalet, verilen kararın ve yapılan uygulamanın hakka riayet bağlamında özünü teşkil etmektedir. Bundan dolayı toplum nezdinde daima hukukun temel düsturu olmuştur. Yapılan uygulama ne kadar adil ise, o kadar hakşinas ve keyfilikten uzak olmuştur. Bu nedenle adaletin gerçekleşmesi, uygulamadaki hukuk kuralları kadar uygulayıcısının da adil olmasıyla sıkı sıkıya irtibatlı bulunmaktadır. Adilane bir şekilde tarafsız bir hüküm verme, ancak hakkın gözetilip yerine getirilmesi ve her türlü haksızlıktan uzak kalmakla mümkün olmaktadır. Nitekim bu hususta ayetlerde şu uyarılar yapılmıştır:

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara cömert davranmayı emreder. Hayâsızlığı, fenalık ve haddi aşmayı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁸⁰ Diğer bir ayette de şöyle buyrulmuştur: “Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi asla adaletsiz davranmaya sevk etmesin. Adaletli olun. Bu, takoaya daha uygundur. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁸¹

Bu ayetlerde yer alan uyarıların bir diğer ayağını da sahip olunan hakların kullanılmasını sağlama konusunda hak ve hukuk dağıtıcılarının işlerinde ehil olmaları ve üzerlerine düşen görevleri hakkıyla yerine getirmeleri oluşturmaktadır. Bu konu, ayette şu şekilde ifade edilmiştir:

“Şüphesiz Allah, size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde de adaletle hükmetmenizi emrediyor. Allah, size ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu Allah, her şeyi işiten ve görendir.”⁸²

Adalet uygulamalarına daha yakından bakıldığında, onun farklı şartlar ve özelliklere sahip olan dağıtıcı, denkleştirici, hakkaniyetçi, prosedürcü ve sosyal adaletçi gibi türleri içerdiği görülmektedir. Bunlar arasında sosyal adalet, toplumu oluşturan bireylerin her türlü sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal haklara sahip olmasını içerdiği için daha fazla bilinir olmuştur. Zira o, hakların düzenlenmesi ve çalışma gücü nispetinde kabiliyetlere uygun olarak pay verilmesini ifade etmektedir. Hatta iş bulamayan ya da bedensel ve ruhsal yönden engeli

⁸⁰ en-Nahl: 16/90.

⁸¹ el-Mâide: 5/8; en-Nisa 4/135.

⁸² en-Nisa 4/58.

bulunan kişilerin devletin himayesi altında insan onuruna yaraşır bir hayat yaşama imkânına kavuşturulmasını da kapsamaktadır.⁸³

4.2. Hakşinas Olmak

Hakşinas olma, ilk planda her ne kadar adil olma ile aynı anlamda gibi görünse de aralarında hassas bir ayırım bulunmaktadır. Hakşinaslık, her hâlükârda hakkın zayi olmasına rıza göstermemek ve hakkı sahibine teslim etmektir. Adil olma ise, yapılan bir muhakemede taraflardan herhangi birisini diğerine tercih etmeden eldeki mevcut veriler eşliğinde nesnel bir şekilde hükme ulaşmaktır. Bu sayede hakkın zayi olmasına rıza gösterilmemiş ve Allah'ın hoşnutluğu düşünce ve uygulamalarda merkeze alınmış olunacaktır. Böylece başkaları hakkında yapılan değerlendirmelerde insafı bir şekilde empati kurma ve önyargılardan kurtulma sağlanmış olmaktadır. Hâliyle verilen kararlarda ve yapılan değerlendirmelerde akl-ı selim eşliğinde inanç, düşünce ve etnik unsurlardan dolayı kimsenin yanında ve karşısında yer alınmamış olacaktır. Bu erdemli tavır, hayatın her alanında istenmiş ve *"Ey iman edenler! Allah için adaleti ayakta tutun"*⁸⁴ diye emredilmiştir. Dolayısıyla bu ayette, yapılan uygulamalarda ubudiyetin bir göstergesi olarak insafı olmaya ve hakşinaslığa vurgu yapılmıştır.⁸⁵

4.3. Tarafsız Olmak ve Duygusal Davranmamak

Hak ve haklının korunması için verilen hükümlerde ve yapılan uygulamalarda tarafsızlığın korunması ve duygusallıktan uzak durulması, adalet dağıtımının temel ilkeleri arasında yer almıştır. Bundan dolayı herhangi bir gerekçenin arkasına sığınarak verilen kararlarda kişi onurunun zedelenmesine veya hak kaybına neden olacak tavırlardan kaçınılmasına dair çeşitli ayetlerde farklı konular içinde yer alan uyarılar yapılmıştır. Bunları şu ayetlerde açıkça görmek mümkündür:

*"Allah, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde, adaletle hükmetmenizi emretmektedir. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz O, her şeyi işitmekte ve her şeyi görmektedir."*⁸⁶

Müfessir M. Hamdi Yazır, bu ayette Yüce Allah'ın insanlar arasında itikadî veya amelî herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşüldüğünde, verilecek hükümlerde temel düstur olarak Kur'an-ı Kerim'i dikkate almayı ve hiçbir şekilde ayırım yapmadan tarafsız bir şekilde adalet üzere karar vermeyi vurguladığını söylemiştir.⁸⁷ Bu bağlamda Hz. Davut'un doksan dokuz koyun meselesi ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu tavır, oldukça önem arz etmektedir.⁸⁸ Hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir hususa da şu ayet yoluyla dikkat çekilmiştir:

⁸³ Bk. Mürsel Doğan, *Türk Hukukunda Kanun önünde Eşitlik ve Adalet İlkesinin Yorumlanma Şekli*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 17-20.

⁸⁴ el-Mâide: 5/8.

⁸⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir*, 11/320; Nasiruddîn Ebu Saîd Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, muh. M. Abdurrahman, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, H. 1418), 2/117; el-İmadî, *İrşadü'l-akli's-selîm ila mezaya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3/12.

⁸⁶ en-Nisa 4/105.

⁸⁷ bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1457.

⁸⁸ bk. Yahya Yaşar, *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 203-217.

“Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle savaşacak olurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah’ın emrine dönünceye kadar saldırgan tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve adaletli davranın. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.”⁸⁹

Burada aynı özelliklere sahip olan iki Müslüman grup hakkında yapılması gereken muamele ortaya konulmakta ve adalet dağıtımında tarafsız olma istenmektedir. Yine başka bir ayette de *“Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ya da akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun”⁹⁰* buyrulmak suretiyle adaletin ayakta tutulması önemle vurgulanmış ve gerçekleşmesine engel teşkil edebilecek akrabalık bağları başta olmak üzere, lehte ve aleyhte etki edecek herhangi bir unsurun etkisinde kalmama uyarısı yapılmıştır.⁹¹

Peygamber’in (s.a.v) şahsında şu ayette *“hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık konusunda seni hakem kıldıktan sonra, verdiği hükümden dolayı içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan tam manasıyla kabul etmedikçe iman etmiş olmazlar”⁹²* diye buyrulmuştur. Bu ayette ise arabuluculuk mekanizmasının çalıştırılıp, anlaşmazlıkların sulh yoluyla çözülmesi istenmektedir. Akabinde beklenen neticenin çıkmaması durumunda, ikinci merhaleye geçilmesi ve saldırganın vazgeçirilmesi için gayret sarf edilmesi ve yapılan haksızlıktan dönülmesi durumunda adaletle aralarının bulunması tavsiye edilmiştir.

Kuran-ı Kerim’de her hususta adil olma emredilmiş ve herhangi bir bahanenin arkasına sığınmaması uyarısında bulunulmuştur.⁹³ Arzulanan bu uygulamayı, şu tavırdan net bir şekilde görmek mümkündür: Mahzûm oğulları kabilesinden nüfuzlu bir kadın hırsızlık yapınca, durumu Peygamber’e (s.a.v) sevdiği kişi olan Üsâme b. Zeyd’in haber verip affetmesini arzulamışlardır. O da elçilik yapıp durumu anlatınca, Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: *“Allah’ın koyduğu had cezalarından birisi için şefaati mi edeyim. Sizden öncekileri, içlerinden ileri gelenler hırsızlık yapınca bırakmaları, kimsesiz zayıflar hırsızlık yaptıklarında da cezalandırmaları helak etmiştir. Andolsun ki Muhammed’in kızı Fatıma da hırsızlık yapsa, onun da elini keserim.”⁹⁴*

Bu rivayette, hak edilenin karşılığını bulması konusunda Peygamber (s.a.v)’in Hz. Fatıma’ya yönelik olarak söylediği sözlerde ve Hz. Ömer’in, Mısır valisi sıfatıyla Amr b. el-As’ın uyguladığı cezayı dikkate almayarak oğlu Abdurrahman’a yeniden ‘hadd-i şurb’ (içki içme) cezası uygulamasında,⁹⁵ adaletin yerini bulmasının ne kadar önemli olduğu ortaya konulmakta ve adilane bir şekilde uygulanması hâlinde gönüllerin ne kadar mutmain olacağı dikkatlere sunulmaktadır.

⁸⁹ el-Hucurât: 49/9.

⁹⁰ en-Nisa 4/135.

⁹¹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur’an*, tah. (Kahire: A. Berdûnî vd. Dâru'l-kutubî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964), 5/410-411; el-İmadî, el-İmadî, *İrşadü'l-akli's-selîm ila mezaya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 2/242; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, 1/404.

⁹² en-Nisa: 4/65.

⁹³ en-Nisa: 4/135; el-Mâide: 5/8.

⁹⁴ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu Ehâdisi'l-Enbiyâi, Bâbu Hadisi'l-Ğâr, 3475, 4/175, Kitâbü'l-Meğâzî, 4304, 5/151; Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, Kitâbü'l-Hudûd, 8 (1688), 3/1315.

⁹⁵ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/543.

4.4. Kin ve Nefretten Uzak Olmak

Adaletin gerçekleşmesinin önünde duran çeşitli engeller bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de nefsanî duygulardan beslenen öfke ve kırgınlığın hâkim olduğu kin ve düşmanlık duygusudur. Bu engele takılmamak için Kur'an-ı Kerim'de "bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya sevk etmesin"⁹⁶ diye uyarıda bulunulmuştur.

Bu ayette emir sıygasıyla yer alan hüküm, herkes için geçerli olan genel bir kural durumundadır. Bundan dolayı haklarında hüküm verilecek kimselerin dinlerine, dillerine, ırklarına, cinsiyetlerine ve sosyal statülerine bakılmadan adalet ve insaf dairesi içinde hüküm verilmesi emredilmektedir.⁹⁷ Böylece adaletin sağlanmasında, kin ve nefrete yer olmadığı belirtilmektedir. Bu bağlamda 'ülkeler kılıçla fethedilir, adaletle korunur' sözünün sosyal hayat açısından ne kadar önemli olduğu da ifade edilmiş olmaktadır. Zira Allah, "insanoğlunu mükerrerem kıldık"⁹⁸ diye buyurmuştur. Bundan dolayı hem ölüsüne hem de dirisine eza ve cefa verilmesi yasaklamıştır. Gayr-i müslim de olsa düşmana duyulan kin ve buğuz duygusunun, müslü (çeşitli organların keserek işkence) yapılmasına ve savaşa katılmayanların öldürülmesine sevk etmemesi gerekmektedir.

Hâl-i hazırda uygulanan beşerî sistemlerde, nefret edilen kimselere karşı mutlak adaletin uygulanmasından söz edilmesi oldukça güç bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ise, Allah'ın rızasının esas alınması⁹⁹ ve diğer hususlarda olduğu gibi adalet konusunda da belirlenen ilahî sınırın aşılmaması emredilmiştir.¹⁰⁰ Böylece adaletle hükmetme, zaman ve mekân üstü bir prensip olarak mülkün temeli sayılmıştır.

4.5. Fert ve Toplum Hakkına Saygılı Olmak

Fert ve toplum haklarının zarar görmemesi için adilane bir uygulama çerçevesinde korunması gerekmektedir. Buna hem fert hem de toplum, aynı derecede ihtiyaç duymaktadır. Bu da ancak hakların kullanımında hakşinas bir adalet dağıtımıyla mümkün olacaktır. Bu sayede fertler topluma, toplum da fertlere mahkûm edilmeden, hakları korunmuş olarak hayatlarını huzur içinde sürdürmeye devam etmiş bulunacaklardır. Böylece ahval-i şahsiye gibi fert ile ilgili durumlar, zarara uğramadan ve kamuya da zarar vermeden genel hukuk içinde hakkaniyet çerçevesinde yer almış olmaktadır. Bu da İslâm'ın getirmiş olduğu adalet sisteminde, fert ve toplumun arzularına göre ayarlama yapılmayacağını, sevgi ve nefretlere göre yön belirlenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de yer alan adalet prensipleri yoluyla fert ve toplumdan, aşırılıklardan uzak ve itidal üzere bir hayat tesis eden¹⁰¹ orta bir ümmet olmaları istenmektedir.¹⁰² Bu da her hususta olduğu gibi Peygamber'i (s.a.v) adalet uygulamalarında örnek alıp ifrat ve

⁹⁶ el-Mâide: 5/8.

⁹⁷ Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 10/95; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, muh. Samî b. Muhammed, (yy: Dâru tayyibeh li'n-neşr ve't-tevzi', 2. Basım, 1420/1999), 3/62; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*, 11/320; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1594.

⁹⁸ el-İsrâ: 17/70.

⁹⁹ el-Bakara: 2/207.

¹⁰⁰ el-Maide: 5/87.

¹⁰¹ el-Mâide: 5/8.

¹⁰² el-Bakara: 2/143.

tefritten uzak durmakla mümkün olacaktır. Nitekim Yüce Allah, “yarattığımız kimseler arasında hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk vardır”¹⁰³ diye buyurmak suretiyle orta yol üzere bulunanlara özellikle işaret etmiştir. Zikredilen bu ayette hakka götüren ve onun ışığında âdil davranan bir ümmetten bahsedilmektedir. Özellikle ifade edilen ‘hak’ ve ‘adalet’ kavramları da temel değerler arasında yer alan birer unsurdur. Bunlar, sosyal hayatta denge unsuru ve hukuk düzeninde teminatı konumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla fert ve toplumun uyması gereken zorunlu bir ilke olmaktadır.

4.6. Hükümleri Deliller Üzerine İnşa Etmek

Hükümlerin sağlam deliller üzerine inşa edilmesiyle ilgili olarak, Kur’an-ı Kerim’in bütünlüğü dikkate alan bir araştırma yapıldığında, verilen kararlarda hakkın tezahür etmesi için dayanakların sağlam olmasının gerektiğine vurgu yapılmış olduğu görülecektir. Aksi takdirde yaşanan her bir mağduriyette hem hak zayi edilmiş hem de hak sahiplerine zarar verilmiş olacaktır. Bu duruma maruz kalan kişi bir taraftan hakkını, diğer taraftan da itibarını kaybetmiş olacaktır. Böylesi bir duruma düşülmemesi için hem karar vericiye hem de delillere ve görgü tanıklarına önem verilmesi istenmiştir. Nitekim bu hususta Yüce Allah, şu uyarıyı yapmıştır:

*“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan ve adâletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi asla adaletsiz davranmaya sevk etmesin. Adaletli olun; bu, takvaya daha uygundur. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”*¹⁰⁴

Adaletin ayakta tutulmasına katkı sağlayan unsurlardan birisi de şahitlik sistemi olmaktadır. Öneme binaen Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur:

*“Ey iman edenler! Kendinizin, anne babanızın veya akrabalarınızın aleyhine de olsa, adaleti ayakta tutun ve Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar ister) zengin ister yoksul olsun, Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse hislerinize uyup da adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız, bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”*¹⁰⁵

Bu ayette adalet üzere bir hükmün verilebilmesi için şahitlik yapan kimselerin kendilerinin veya yakın akrabalarının ya da toplumun diğer katmanlarında yer alan kimselerin aleyhine de olsa, doğruluktan ve doğru beyanda bulunmaktan ayrılmamalarının takvaya daha uygun olduğu uyarısı yapılmaktadır. Durumun netlik kazanmasında, şahitlerin beyanı büyük bir önem arz etmektedir. Aynı şekilde kin, garaz ve rüşvet gibi hususların, verilecek kararı etkilememesi için uzak durulması istenmiştir. Dolayısıyla bu konuda şu uyarı yapılmıştır:

*“Birbirinizin mallarını gayr-i meşru yollarla yemeyin. İnsanların mallarından bir kısmını yiyebilmek için günah olduğunu bile bile (rüşvet olarak) hâkimlere vermeyin”*¹⁰⁶

Verilecek kararın isabetli olması ve sağlam delillere dayanması için gösterilen gayreti, şu ayette de görmek mümkündür: “Süleyman kuşları gözden geçirdi ve Hüdühüd’ü niçin göremiyorum; yoksa kayıplara mı karıştı diye sordu. (Akabinde) ya bana geçerli bir gerekçe sunar ya da onu şiddetle

¹⁰³ el-A’râf: 7/181.

¹⁰⁴ el-Mâide: 5/8; en-Nisa 4/135.

¹⁰⁵ en-Nisâ: 4/135.

¹⁰⁶ el-Bakara: 2/188.

cezalandırır veya boğazlarım (dedi). Çok geçmeden Hüdhüd gelip, sana bilmediğin bir şeyi öğrenerek Sebe' halkından kesin bir bilgi getirdim dedi."¹⁰⁷

Bu ayette, yargılamanın tek taraflı ve mesnetsiz bir şekilde yapılmaması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Yine benzer bir ayette, hak mahrumiyeti yaşanmaması için alış-verişlerin yazılması ve şahitler huzurunda yapılması konusunda şöyle bir yol takip edilmesi tavsiye edilmiştir:

*"Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi Allah'tan korksun ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerden iki şahidi de tanık tutun. Şahit olarak iki erkek bulunmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alış-veriş yaptığınızda şahit tutun. Kâtip de şahit de zarar görmesin. Eğer bunu yaparsanız şüphesiz bu sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun, Allah size öğretiyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."*¹⁰⁸

Yapılan bu uyarılar, Kur'an-ı Kerim'in en uzun ayeti olan müdayene (borçlanma) ayetinde yer almaktadır. Burada ticari bağlantılar kapsamında yapılan sözleşmelerin yazıya geçirilmesi istenmiştir. Daha işin başındayken ihtilafa düşülme durumu önlenmiş olmaktadır. Her şeye rağmen aksi bir durum yaşandığında, daha önce üzerinde mutabakat sağlanan metne veya şahit olan kimselere müracaat edilmek suretiyle verilecek kararın adalet üzere olması sağlamış olacaktır. Aynı şekilde önemine binaen rüştünü ispat eden yetimlere mallarını teslim etme,¹⁰⁹ evlenme¹¹⁰ ve boşanma¹¹¹ gibi işlemlerde şahitlerin hazır bulundurulması özellikle çeşitli ayetler yoluyla istenmiştir.

4.7. Birinin Suçundan dolayı Bir Başkasını Sorumlu Tutmamak

Suç, İslam'da cana ve mala karşı yapılması dinen haram kılınan bir fiil¹¹² olarak ifade edilmiştir. Bu tanımlamadan, cezaî sorumluluğun bizzat işi yapan kişiye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da suçun bireysel olduğunu, herkesin yaptığından sadece kendisinin sorumlu olduğunu ve aralarında yakınlık durumu ne olursa olsun, suça bulaşmayan kimsenin

¹⁰⁷ en-Neml: 27/20-22.

¹⁰⁸ el-Bakara: 2/282.

¹⁰⁹ en-Nisâ: 4/6.

¹¹⁰ "İki âdil şahit ve velisi olmadıkça kıyılan nikâh geçerli olmaz" buyrulmak suretiyle nikâhın şartlardan birisine işaret edilmiştir. (Muhammed b. Hibbân, *el-İhsan fî Takrîbi sahihi İbn Hibbân*, ter. E. Alâuddîn, tah. Ş. el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), Bâbu'l-Velî, 4075, 9/386; Muhammed b. İsa es-Sevrî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, tah ve ta'l. A. Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1975), Ebvâbu'n-Nikâh, 1104, 3/403).

¹¹¹ et-Talak: 65/2.

¹¹² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *es-Serahsî, el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rifeh, 1414/1993), 27/84.

başkasının cürmüne ortak edilemeyeceğini teyit etmektedir.¹¹³ Bundan dolayı ayetlerde bu hususa çeşitli vesilelerle “hiçbir suçlu, başkasının suçunu çekmez”¹¹⁴ denilmek suretiyle dikkat çekilmiştir.

Bu bağlamda hadislerde “hiç kimse, babasının ve kardeşinin suçundan dolayı sorumlu tutulmaz”¹¹⁵ denilmek suretiyle konuya açıklık getirilmiştir. Diğer bir rivayette de “herkesin suçu kendisinedir; baba çocuğunun, çocuğu da babasının aleyhine suç işleyemez”¹¹⁶ diye yer almıştır. Aynı durum, Medine Vesikası’nın 25b, 31, 36b maddelerinde de “haksızlık yapan veya suç işleyen kimse, yalnız kendine ve aile fertlerine zarar vermiş olur”¹¹⁷ diye yer almıştır.

İslam’da cezaların şahsiliği esas kabul edilmiştir. Cezaların şahsiliği, “herkesin yaptıklarının vebali kendisine aittir; hiç kimse başkasının suçunu yüklenemez”¹¹⁸ şeklinde kayda bağlanmıştır. Hatta geçmişte işlenen cürümlerden dolayı daha sonraki nesillerin sorumlu tutulamayacağı açıkça belirtilmiştir.¹¹⁹ Bu da “insan, ancak çalışmasının neticesini elde edip, çalışmasının karşılığını ileride mutlaka görecektir”¹²⁰ demektir. Bu noktadan bakıldığında, asli günah anlayışı da sağlam bir temele dayanmamaktadır. Zira Hz. Âdem ve Hz. Havva, cennete yasaklanan ağaçtan yedikten sonra, yaptıkları hatadan dolayı af dilemişlerdir. Allah da onları bağışlanmıştır.¹²¹ İşlenen günahın arkasından tevbe etmeleri, onu işlenmemiş gibi kılmıştır.¹²² Bu durumda ortada suç ve suçlu da kalmamıştır. Dolayısıyla dünyaya gelen her çocuk günahsız ve tertemiz olarak İslam fıtratı üzere gelmiş olmaktadır.¹²³

Netice itibarıyla bu bağlamda zikredilen naslardan, herkesin yaptığından sorumlu bulunduğu ve suçlu ile arasında ne tür bir yakınlık bağı bulunursa bulunsun, suça karışmayan kimselerin masum olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış merkeze alınarak hiç kimseye işlemediği bir suçtan dolayı cezaî bir sorumluluk yüklenmesine ruhsat verilmemiştir. Bu sadette yapılan uyarı ve kısıtlamaların ihlâl edilmesi için “kim bir günah işlerse, onu ancak kendi aleyhine işlemiş olur”¹²⁴ şeklinde ikaz ve pekiştirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda sadece kamu barışı ve düzeninin korunması için büyük bir öneme sahip olan ‘âkile ve kasâme’ uygulamalarına, kolektif sorumluluk esas alınarak izin verilmiştir.¹²⁵

¹¹³ Yaşar Yiğit, *İslam Ceza hukukunda Şahsilik Prensipleri*, (İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 62.

¹¹⁴ el-En’âm: 6/164; el-İsrâ: 17/15; Fâtır:35/18; ez-Zümer: 39/7; en-Necm: 53/38.

¹¹⁵ Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî - el-Mücteba mine’s-sünen-*, tah. A. Ebu Gudde, (Haleb: Mektebü’l-matbuâtî’l-İslamiyyeh, 1406/1986), Tahrîmü’l-Katî, 4126-4127, 7/126-127.

¹¹⁶ İbn Mâce, *Sünenü ibni Mâce*, Kitabü’l-Diyât, 2669, 2/890; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, muh. Ş. el-Arneût vd. (yy: Müessesetü’r-risaleh, 1421/2001), Hadîsü Süleyman b. Amr, 6064, 25/465.

¹¹⁷ Bk. Mustafa Özkan, *Medine Vesikası*, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2016), Ek 2/212-215.

¹¹⁸ el-En’âm: 6/164; el-İsrâ: 17/15; Fâtır: 35/18; ez-Zümer: 39/7; Fussilet: 41/46; eş-Şura: 42/15; en-Necm: 53/38.

¹¹⁹ el-Bakara: 2/141.

¹²⁰ en-Necm: 53/39-40.

¹²¹ el-Bakara: 2/37.

¹²² İbn Mâce, *Sünenü ibni Mâce*, Bâbu Zikri’t-Tevbe, 4250, 2/1419.

¹²³ el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Kitâbü’l-Cenâiz, Bâbu mâ Kıyle fi Evlâdi’l-Müşrikîn, 1385, 2/100.

¹²⁴ en-Nisa: 4/111.

¹²⁵ Âkile, diyet ödemeyi üstlenen kimse veya kimseler demektir. Mâlikîler dışındaki İslâm hukukçuları kasta benzer veya yanlışlıkla olan öldürmelerde diyetin âkile’ye yükletilmesinde görüş birliğine varmışlardır. Bk. Hamza Aktan, *Âkile*, (İstanbul: TDVİA. 1989), 2/248-249. Kasâme, İslâm hukukunda fâilin kesin bir delil ile belirlenemediği bir cinayette suç

4.8. Suç Sübut Buluncaya Kadar Zanlıyı Suçsuz Saymak

Çeşitli ayetlerde yer alan, “eğer doğru söylüyorsanız delillerinizi getirin”¹²⁶ şeklindeki emirler, herhangi bir hususta iddiada bulunan kimsenin sözünü ispat eden delilleri ortaya koyması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu yelpazenin altında, ismen zikredilmese de zımnen suçun vuku bulup bulmadığının delillendirilmesi yer almaktadır. Bundan dolayı İslam’ın adalet prensipleri arasında, kişinin suçlu veya borçlu olduğu ispat edilinceye kadar masum olduğu esas kabul edilmiştir. Bu sayede bir taraftan verilen kararın deliller üzerine inşa edilmesi, diğer taraftan da kişinin suçlu olmama ihtimalinin dikkate alınması sağlanmış olmaktadır. Daha sonra bu husus, “berâeti zimmet asıldır”¹²⁷ şeklinde formülleştirilerek hukuk sisteminde yer almıştır. Böylece zan ve ithamlar eşliğinde yapılan delilsiz suçlamaların önüne geçilmek istenmiştir. Bunların başında da onur ve haysiyeti tahrir eden “namuslu kadınlara ve eşlere zina iftirasında bulunma” gelmiştir.¹²⁸

Bu bağlamda diğer bir külli kaide de “beyyine müddeî, yemin de münkir üzerinedir” şeklinde tanzim edilmiştir. Bu da Peygamber’in (s.a.v) “ispat davacıya, yemin de davalıya düşer”¹²⁹ anlamına gelen sözüne dayandırılmıştır. Dolayısıyla Bunun, ‘berâet-i zimmet’ kuralıyla doğrudan irtibatı bulunmaktadır. İnsanın masumiyet karinesi gereğince, suçsuz olma ihtimali esas alınmıştır. Bundan dolayı aksini iddia eden kimsenin, sözünü delillerle ispat etmesi gerekmektedir. Yani davacı, davalının haksızlık yaptığını ispatla yükümlü bulunmaktadır. Aksi takdirde davacı, davalıdan yemin etmesini isteyebilmektedir. Bu durumda davalı da yemin ederse, dava sona ermiş olmaktadır. Eğer yemin etmekten kaçınırsa, o zaman suçunu kabul etmiş bulunmaktadır. Burada delil getirmenin davacıdan istenme hikmeti, davalı tarafın, “berâet-i zimmet asıldır”¹³⁰ kuralı ile korunmuş olmasından ileri gelmektedir. Hatta davalının, davacı aleyhine dava açma hakkı da mahfuz bulunmaktadır.

4.9. Temel Hak ve Hürriyetlerde Eşit Olmak

Eşitlik ve hürriyet konusuna Kur’an-ı Kerim penceresinden bakıldığında, Hz. Adem’in çeşitli merhalelerden geçirilerek topraktan yaratıldığı,¹³¹ daha sonra bütün insanların biyolojik

mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminin adıdır. Bk. Ali Bardakoğlu, Kasâme, (İstanbul: TDVİA., 2001), 24/528.

¹²⁶ el-Bakara: 2/111; el-Enbiya. 21/24; en-Neml: 27/64; el-Kasas: 28/75.

¹²⁷ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle - Mecelle-i Ahkâmı Adliye-*, (İstanbul: Hikmet Yay., 3. Basım, 1982), 19.

¹²⁸ en-Nur: 24/4-9.

¹²⁹ Vâil b. Hucr’un babasından şöyle rivayet ettiği nakledilmiştir: “Hadramevt bölgesinden bir kimse ile Kinde kabilesinden bir kişi Peygamber’e (s.a.v) gelmiş; Hadremevtli kişi, Ya Resûlellah! Bu adam benim toprağımı elimden aldı demiştir. Kindeli kişi de o toprak benim mülkümdür ve bu toprakta onun hiçbir hakkı yoktur demiştir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) Hadremevtli kişiye, ‘o toprağın sana ait olduğunu gösterir bir şahit, bir belgen var mıdır’ diye sormuştur. O da hayır diye cevap vermiştir. Peygamber (s.a.v) de ‘o halde davacı olduğun bu kişiye sadece yemin verdirebilirsin, başka yapılacak bir şey yok’ demiştir. Diğer kişi de Ya Resûlellah! Bu adam yalancının birisidir; neye yemin ettiğine aldırış etmez ve hiçbir şeyden de sakınıp korunmaz demiştir. Peygamber (s.a.v) de ‘bundan başka yapacağın bir şey yoktur’ demiştir. Râvî şöyle devam etmiştir: Kindeli kişi, diğerinin yanına doğru yemin etmek için arkasını dönüp giderken, Peygamber (s.a.v.), ‘eğer senin malını elde etmek için haksız yere yemin ederse, kendisinden yüz çevrilmiş olarak Allah’ın huzuruna çıkacaktır’ demiştir.” (et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, Ebvâbü’l-Ahkâm, 1340, 3/617).

¹³⁰ Berki, *Açıklamalı Mecelle - Mecelle-i Ahkâmı Adliye-*, 19.

¹³¹ el-Mü’minûn: 23/12; er-Rûm: 30/22; es-Secde: 32/7; Fâtır: 35/11; es-Saffât: 37/11; el-Mü’min: 40/67; en-Necm: 53/32.

bir şekilde onun soyundan gelip yeryüzüne dağıldığı,¹³² Allah'ın varlığının delillerinden olsun diye insanların farklı renk ve dillere sahip kılındığı görülmektedir.¹³³ Bu bağlamda Peygamber (s.a.v), *“Ey insanlar! Şüphesiz rabbiniz birdir, babanız da birdir; Arabın aceme, acemin de araba, beyazın siyaha, siyahın da beyaza takvadan başka bir üstünlüğü yoktur”*¹³⁴ diye buyurmak suretiyle herkesin dünya hayatına aynı şekilde eşit adımlarla başladığı hatırlatmaktadır. Böylece topraktan ve aynı nefisten yaratılan insanların renk, ırk, dil, din, cinsiyet gibi özelliklerden dolayı birbirinden üstün tutulması söz konusu olmamaktadır. Bu da sosyal adaletin gerçekleşmesinin temel unsurlarından birisi olmaktadır.

Söz konusu hususlardan dolayı adalet mefhumunun odak noktasını, hakkaniyete dayalı eşitlik anlayışı¹³⁵ ve hürriyetler oluşturmaktadır. Bu da maddi anlamda bir eşitlikten daha ziyade, zulme ve hakkın zayi olmasına rıza göstermeyen bir uygulama ürünü olmaktadır. Hâliyle toplumsal barışın sağlanması ve insan onuruyla bağdaşan bir hayatın yaşanmasının teminatı olmaktadır. Böylece insan ilişkileri de belirli kurallara bağlanmış olmaktadır.

Temel hak ve hürriyetlerdeki eşitlik, iki veya daha fazla şeyin nicelik ve nitelik bakımından birbirine denk olma hâlini ifade etmektedir. Bu da kişiler açısından düşünüldüğünde, bedensel ve ruhsal farklılıklar dikkate alınmadan temel hak ve hürriyetlerde aynı düzeyde olma anlamına gelmektedir. Bu bağlamda herhangi bir ayrımcılığa gidilmemesi demek olduğu için adalet anlayışının ve uygulamasının esaslarından birisini oluşturmuştur.

Temel hak ve hürriyetler olarak ifade edilen hususlar, insanın dünyaya gelişiyile birlikte elde ettiği kazanımlardır. Bunlar, ihlal edilmesi ve devredilmesi olmayan toplumsal barış ve huzurun temel unsurlarıdır. Zira insanın haysiyet ve şerefi, ancak kişilik gelişimi hakkı, yaşam hakkı, insan bedeninin dokunulmazlığı, inanç, fikir ve ifade hürriyeti gibi hak ve hürriyetler sayesinde ayakta durmaktadır. Böylece insan haysiyeti garanti altına alınmış ve çeşitli güçlerin insafına terk edilmekten korunmuş olmaktadır.

Birtakım haklara doğuştan sahip olunurken, bir kısmı da daha sonra kazanılarak temel hak ve hürriyetler kapsamında yer almıştır. Söz gelişi bölgesel statü ve hukukî anlayışlardan dolayı cahiliye döneminde olduğu gibi birbirini köleleştirmeye giden uygulamalar vuku bulmuş ve bu da bir hak kazanımı olarak nitelendirilmiştir. Oysaki hür yaşama ve her türlü onur kırıcı muamelelere maruz kalmamak, yaratıcı tarafından kişinin dünyaya gelişiyile birlikte verilen hakları arasında yer almıştır. Aynı şekilde hayata başlayan kişiler olarak saygı duyulup muhafaza etmeleri gerekmektedir. Sonradan kazanılan mal, mülk, makam ve mansıp da aynı statüye tabi tutulması icap etmektedir.

Genel olarak eşitlik denildiğinde, akla bir tarağın dişleri gibi bir denklik gelmektedir. Oysa eşitliği objektif eşitlik, biçimsel eşitlik, sübjektif eşitlik, içeriksel eşitlik, değişken eşitlik ve eşitsizlik oluşturan eşitlik gibi ayrımlara tâbi tutmak mümkündür. Bunların her birisi, kendisine göre belirli şartlara ve uygulama alanına sahip bulunmaktadır.¹³⁶

¹³² en-Nisa: 4/1; er-Rûm: 30/20-21.

¹³³ er-Rûm: 30/22.

¹³⁴ İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Hâdisü min Ashâbi'n-Nebi, 23489, 38/474.

¹³⁵ Bk. Soylu, “Kur'an'da İktisadî Adalet ve Denge”, 145.

¹³⁶ Doğan, *Türk Hukukunda Kanun önünde Eşitlik ve Adalet İlkesinin Yorumlanma Şekli*, 10-16.

Aslında adalet ile eşitlik aynı şeyler değildir. Hâlbuki eşitlik, herhangi bir varlığın yapısına ve kudretine bakılmadan sorumluluk yüklemektir. Adalet ise, görev verilecek varlığın sahip olduğu özelliklerin dikkate alınıp gücü oranında sorumluk verilmesi ile kayıtlı bulunmaktadır. Söz gelişi her varlıktan sahip olduğu özelliklerin gereğini yapmasını istemek, yaratılışları doğrultusunda olduğu için adalete uygun bir beklenti olmaktadır. Fakat hepsinden aynı şeyi yapmalarını beklemek, eylemi eşitlikten çıkıp zulme dönüşmüş olmaktadır. Yine aynı iş yerinde çalışanlara hiç ayırım yapmadan aynı ücreti vermek, eşitlik gibi görünse de özünde büyük bir haksızlık taşımaktadır. Çünkü burada mühendis ile usta, usta ile çırak bir tutulmuş olmaktadır. Dolayısıyla salt manada eşitlik, her zaman adaleti yansıtmamaktadır.

Kadın ve erkek arasındaki eşitlik ise, geçmişten günümüze kadar tartışılan bir konu hâlini almıştır.¹³⁷ Yüce Allah'ın, bütün insanları Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın nesli¹³⁸ olarak yarattığını görmezlikten gelerek, kadının değeri ve erkeğe eşit olup olmadığı hususunda ciddi derecede münakaşalar yapılmıştır. Hâlbuki birisinin biraz daha kuvvetli olması üstünlük sebebi sayılmayan bir vücudun sağ ve sol eli gibidir. Dolayısıyla kadın ve erkek, izzet ve değerini yaratılışlarında yer alan ilahi nefhadan almakta¹³⁹ ve amelleri arasında herhangi bir fark bulunmayacağı teminatıyla hayatlarını sürdürmektedirler.¹⁴⁰ Bu şekilde çizilen genel çerçeve yanında, aile içinde eşler arasındaki durumun işleyişine de şu ayet yön vermiştir: *"Allah'ın, her iki cinse farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve erkeklerin mallarından harcama yapmaları sebebiyle kadınlar üzerinde kavvâm (kıymet bilen sorumlu kişiler) durumundadır."*¹⁴¹

Tefsirlerde eşitlik adına bu ayet üzerinde çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bir kısmı, bütün erkeklerin koruyucu ve yönetici (qavvâm) olduğunu; bir kısmı, erkeklerin koruma ve yönetmeye kadınlardan daha münasip bulunduğunu; bir kısmı da erkeklerin ailesinin iâşe ve ibatesiyle görevli bulunduğunu söylemiştir.¹⁴²

Aslında bu bağlamda 'qavvâm' kelimesinin, 'qavveme' kökünden geldiğinin dikkate alınması gerekmektedir. O zaman 'qâim' sözcüğünün mübalağalı ism-i faili olan bu kelimenin mânâsı, geçimi sağlayan, koruyup gözeten, muhafaza eden, yüklendiği sorumlulukları yerine getiren, işleri yürüten, maiyetindekileri idare eden manasına geldiği¹⁴³ gibi kıymetten ayrılmayan ve değerlere bağlı olan, değerlerle donatılmış ve onu hayata geçirmekle mükellef olan kişi anlamına da gelmektedir.¹⁴⁴ Bu durumda, erkeklerin mallarından harcama yapma, kadınlara değer ve kıymet takdir etme hususunda mükellef olduklarını anlamak mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğü dikkate alındığında, burada eşlerden birisinin diğerine karşı üstün tutulmasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Peygamber (s.a.v) de

¹³⁷ Bk. Şemsettin Işık, Kur'an-ı Kerim'e Göre Evlenme ve Boşanma, (Ankara: Nuhbe Yay., 2016), 65-90.

¹³⁸ en-Nisa: 4/1.

¹³⁹ el-Hicr: 15/29; Sâd: 38/72.

¹⁴⁰ Al-i İmran, 3/195.

¹⁴¹ en-Nisa: 4/34.

¹⁴² Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-Arabî, H. 1407), 1/505-506; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşri, 1984), 5/37-39; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/497, 503.

¹⁴³ Bk. *Kur'an-ı Kerim Gerekçeli ve Açıklamalı Meali*, çev. Cemal Külünkoğlu, (İstanbul: Mütalaa Yay., 2020, en-Nisa sûresi 134. ayet meâli.

¹⁴⁴ Serdar Mutçalı, *A rapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay., 2015), 770-771.

“kadınlar erkeklerin diğer bir yarısıdır”¹⁴⁵buyurmak suretiyle bu hususa açıklık getirmiştir. Buradan hareketle müfessir Muhammed Hamdi Yazır da kadın, erkeğin aynı veya misli değil; mukabili, muadili ve eşidir demiştir.¹⁴⁶

Tarih boyunca bütün peygamberler, tevhit akidesi ve insan haklarının korunması üzerinde hassasiyetle çalışmışlardır. Özellikle dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması¹⁴⁷ hususunu sürekli canlı tutmuşlardır. Zira bunlar, Allah tarafından istisnasız bir şekilde her insana verilen tabii haklar arasında yer almıştır. Dolayısıyla çalışılarak kazanılan cinsten şeyler olmadığı için hiç kimsenin bunları ihlal etmeye yetkisi yoktur. Kur’an-ı Kerim’de yer alan haklar, insan merkezlidir. Yani cinsiyet odaklı değildir. Dolayısıyla kadın ve erkek, toplumun muteber birer ferdi durumundadır.

4.10. Ölçü ve Tartıda Dürüst Olmak

İslam’ın temel direklerinden olan adâlet ve ahlâk, iktisadî hayatın şekillenmesinde göz ardı edilemeyecek unsurlardandır. Dolayısıyla bu iki mefhum, ticarî ilişkilerde yönlendirici bir etkiye sahip bulunmaktadır. Bundan dolayı İslâm ekonomisi, mal ve serveti sayısal eşitlik prensibine göre değil, adâlet ve ahlâk prensibine göre kabul etmiştir. Onun iktisadi ve servet dağılımındaki adâlet düşüncesi, bütün bireylerin topluma yaptığı hizmetler dikkate alınmadan eşit şekilde ödüllendirileceği anlamına gelmemektedir. Buradan hareketle bütün insanların kabiliyet, karakter ve topluma kazandırdıkları bakımından eşit olmadıklarını, bundan dolayı servet ve gelirdeki farklılığın normal karşılanması gerektiğini söylemek mümkün olmaktadır.¹⁴⁸

Ticaret işleri denince, akla “ölçü ve tartı” gelmektedir. Çünkü ölçü ve tartı olmadan, sağlıklı bir ticaret yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla insan hayatında adaletin yerini bulmasında ihtiyaç duyulan alanlardan birisi de ölçü ve tartının kurallarına uygun bir şekilde kullanılmasıdır. Bu konu üzerinde Kur’an-ı Kerim’de titizlikle durulmuştur. Bazı ayetlerde eksik tartıp hilekârlık yapmama ve adaletli iş yapma konusunda uyarılar yapılmıştır. Onlardan birisinde, “insanlardan alırken ölçüp tarttıklarını tam yapan, onlara verirken de ölçüp tarttıklarını eksik tutan hilekârlara yazıklar olsun”¹⁴⁹ diye buyrulmuştur. Diğer bir ayette de “Medyen’e de kardeşleri Şuayb’ı gönderdik. Onlara şöyle dedi: “Ey kavimim! Allah’a kulluk edin, O’ndan başka tanrınız yoktur. Ölçüyü, tartıyı eksik tutmayın. Ben sizi maddî bakımdan iyi bir durumda görüyorum fakat doğrusu hakkımızda kuşatıcı bir azap gününden de korkuyorum. Ey kavimim! Ölçüyü, tartıyı adaletle tam yapın; insanların mallarının değerini düşürmeyin, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”¹⁵⁰

Bu ayetlerde ölçü ve tartıda insaf ve adaletin elden bırakılmaması, alıcının ve satıcının hakkının çalınmaması istenmektedir.

¹⁴⁵ Mansûr Ali Nâsîf, *et-Tâc el-câmiu li’l-usûl fi ehâdisi’r-Resûl*, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, ty), 1/110.

¹⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1303.

¹⁴⁷ Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *el-Mustasfa*, (Mısır: by. 1937), 1/288: Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatibi, *el-Muvafekât fi usuli’ş-şeria*, (Mısır: by. 1975), 2/ 8.

¹⁴⁸ Soylu, “Kur’an’da İktisadî Adalet ve Denge, 143, 145.

¹⁴⁹ el-Mutaffifîn: 83/1-3.

¹⁵⁰ Hud: 11/84-85; el-En’âm: 6/152; el-A’raf: 7/85; el-İsrâ: 17/35; eş-Şuara: 26/181-182; el-Mutaffifîn: 83/1-6.

4.11. Çok Hukuklu Sistemin Uygulanmasına İmkân Vermek

Kur'an-ı Kerim, hayata Hz. Âdemin nesli olarak bir ümmet olarak başlayan ve sonra aralarında ayrılığa düşerek parçalanan milletlere¹⁵¹ aynen Müslümanlar gibi adaletle davranılmasını tavsiye etmiştir.¹⁵² Bunun gerçekleşmesi için kimsenin ırkına, dinine, diline ve sahip olduğu sosyal statüsüne bakmadan hakların adaletli bir şekilde korunması ve dağıtılmasını emretmektedir. Oysaki tarih boyunca uygulanan çeşitli hukuk sistemlerinde, böyle bir uygulamaya özel olarak yer verilmemiştir. Hâl-i hazırdaki uygulama böyle olmasına rağmen, İslam hukuk sisteminde başkalarının haklarını ihlal etmeden genel çerçeve içinde çoklu hukuk sistemine belirli durumlarda müsaade etmiştir. Bunun ilk uygulaması da Peygamber (s.a.v) ile ehl-i kitap arasında vuku bulmuştur.¹⁵³ Daha sonra bu anlaşma, hazırlanan 'Medine Vesikası' ile resmîyet kazanıp genelleştirilmiştir.¹⁵⁴ Böylece çoklu hukuk sistemine, meşruiyet kazandırılmıştır. Bu sayede Medine halkı, istediği takdirde kendi hukuk sistemiyle muhakeme edilme hakkına sahip olmuştur. İslam tarihi boyunca da dine dair konular çerçevesinde özel hukuk kapsamında devam etmiştir. "Aynı şekilde bu tür bir uygulamaya, Osmanlı devletinde de farklı dinî cemaat ve toplumların hukuklarını korumak maksadıyla yer verilmiştir."¹⁵⁵

Sonuç

Adalet anlayışı, tarih boyunca felsefî, ahlakî, siyasî, ictimaî, hukukî ve iktisadî boyutlarıyla insan hayatını kuşatan bir unsur olmuştur. Bundan dolayı o, her zaman gündemde kalmış ve uygulanma biçimi üzerine çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Kur'an-ı Kerim de kıyamete kadar yol göstermek maksadıyla gönderilen bir kitap olması hasebiyle bu hususta suskun kalmamıştır. O da etrafımızda yer alan kevnî ayetlerde olduğu gibi her zaman taze ve her zaman zinde bir şekilde üzerinde durduğumuz evrensel adalet ilkeleriyle ilgili olarak çeşitli şekillerde uyarılarda bulunmuştur. Bu ayetler bir araya getirildiğinde, evrensel değerlere sahip bir hukuk manzumesi elde edilmiş olacaktır. Hâliyle teşekkül eden bu sistemin merkezinde hudutları tayin edilmiş adalet prensipleri yer almış olacaktır. Sonra onun çevresine hakşinaslık, tarafsızlık, kin ve nefretten uzak olma, fert ve toplumun hakkına saygılı olma, hükümleri deliller üzerine inşa etme, suç sübut buluncaya suçsuzluk karinesini esas alma ve çok hukuklu sistemi mümkün kılma gibi ilkeler sıralanmıştır. Böylece her zaman ve mekânda geçerliliğini koruyan ve beşerî uygulamalara öncülük eden evrensel adalet ilkeleri teşekkül edecektir.

Kur'an-ı Kerim'in ortaya koymuş olduğu hak ve adalet anlayışı, erdemli ve takva ile muttasıf bir kişiliğin vücut bulmasını amaçlamaktadır. Bunun için hayatın her yönüne taalluk

¹⁵¹ el-Bakara 2/213; Yunus 10/19.

¹⁵² el-Mâide: 5/8.

¹⁵³ Bk. "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde, seni nasıl hakem tayin ediyorlar ve arkasından da verdiği karardan yüz çevirip gidiyorlar. İşte onlar asla inanmış kişiler değildir. İçinde hidayet ve nur olan Tevrat'ı biz indirdik. (Allah'a) teslim olmuş nebilere, onunla yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ve âlimler de aynı şekilde hükmederlerdi. Çünkü onlar, Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi. Onlar, Tevrat'ın hak olduğuna da şahittirler. Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve ayetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir." (el-Mâide: 5/43-44). Diğer bir ayet de şöyledir: 'İncil ehli, Allah'ın İncil'de indirdikleriyle hükmetsinler. Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler fasıkların ta kendileridir.'" (el-Mâide: 5/47).

¹⁵⁴ Bk. Özkan, Medine vesikası, Ek 2/212-215.

¹⁵⁵ Bk. Hasan Serdar Hoş, "Hukuki Çoğulluk Kavramının Osmanlı Millet Sistemi Bağlamında Değerlendirilmesi ve İsrail Uygulaması", TAAD, Yıl: 11, Sayı: 42 (Nisan 2020), 215.

eden yasalar yer almıştır. Bunların arzulara göre değiştirilmesi veya üzerinde tadilat yapılması söz konusu değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, lafız ve mana itibarıyla Allah'a ait olan muciz bir kelimedir. Sahip olduğu muhteva da her zaman beşeriyete rehberlik yapabilecek kalitede taze ve birbiriyle irtibatlı küllî kaideler içermektedir. Bunların bir kısmı, veda hutbesinde bizzat Peygamber (s.a.v) tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, 1982.
- Aktan, Hamza. "Âkile". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1989.
- Aygün, Abdullah. "Adalet Dair İlahiyat Alanında Yapılan Akademik Çalışmalar ve Yönelimleri". Rize: *UAK 2019 I. Uluslararası Adalet Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Ş. Topal ve C. Yanıklar, 2-4 Mayıs 2019.
- Bardakoğlu, Ali. "Kasâme". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2001.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâmı Adliye)*. İstanbul: Hikmet Yay., 3. Basım, 1982.
- Beydâvî, Nasiruddîn Ebu Saîd Abdullah, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. muh. M. Abdurrahman. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, H. 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. tah. M. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyyeh,1423/2003.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlak Lüğatçesi*. İstanbul: Bilmen Yay., 1967.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. muh. M. Züheyr b. Nasır. Dimeşk: Dâru tavki'n-necât, H. 1422.
- Curcanî, Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-ta'rifât*. tah. M. Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-fâdiyleh, ty.
- Çağrıncı, Mustafa. "Adalet". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1988.
- Doğan, Mürsel, *Türk Hukukunda Kanun önünde Eşitlik ve Adalet İlkesinin Yorumlanma Şekli*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Eskicioğlu, Osman, "İslam ve Uluslararası Adalet". *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-94)*, Ankara 1996.
- Gazali, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Mısır: yy, 1937.
- Hasîrîzâde Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân*. İstanbul: Yay. haz. M. Koç ve E. Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Hoş, Hasan Serdar. "Hukuki Çoğulluk Kavramının Osmanlı Millet Sistemi Bağlamında Değerlendirilmesi ve İsrail Uygulaması". *TAAD*, Yıl: 11, Sayı: 42, Nisan 2020.
- İmadî, Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed. *İrşadü'l-akli's-selîm ila mezaya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, ty.

- Işık, Şemsettin. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Evlenme ve Boşanma*. Ankara: Nuhbe Yay., 2016.
- Işık, Şemsettin. "Rahman Sûresi Kozmik Denge". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Ocak 2014.
- İbn Abdurrezzak Muammed b. Muammed. *Tâcu'l-arus min cevahiri'l-kâmus*. Riyad: Dâru'l-hidye, ty.
- İbn Abdülaziz, Abdullah. "el-Adlû fi'l-Kur'âni'l-Kerim (Risâletün mukaddimetün li neyli dereceti'l-macistir)". Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyyeh, külliyyetü usûliddîn kısmu'l-Kur'an ve ulûmih, H. 1413.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşri, Tunus, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğâlib. *el-Mıhverü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Muh: A. Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, H. 1422.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. muh. Ş. el-Arneût vd. yy: Muessesetü'r-risaleh, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Hibbân Muhammed. *el-İhsan fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. duz.E. Alâuddîn, Tah. Ş. el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâleh, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. muh. Samî b. Muhammed. yy: Dâru tayyibeh li'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, ty.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü ibni Mâce*. tah. Ş. el-Arneût vd. yy: Dâru'r-risâleti'l-alemiyyeh, 1430/2009.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sadır, 1414.
- İsfehânî, Râğıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. tah. M. Seyyid Kılânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rifeh, ty.
- Kandemir, M. Yaşar. *Örnekleriyle İslam Ahlakı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1979.
- Kara, Mustafa. "Kur'an'da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri". *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: 34.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yay., 5. Basım, 2006.
- Karakaya, Hüseyin. "Kur'an'da Adalet Kavramı ve İslam Muhakeme Hukukuna Göre Adil Yargılama". *Bursa Uludağ İlahiyat Dergisi*, Cilt: 32, Yıl: 1, Haziran 2023.
- Karaman, Hayrettin "Adalet". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1988.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yay., 2020.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da Adalet Psikolojisi-Adaleti Engellenen Psiko-Sosyal Faktörler". Malatya: *Hikmet Yurdu*, 5/10, 2012.
- Kur'an-ı Kerim Gerekçeli ve Açıklamalı Meali*. çev. Cemal Külünkoğlu. İstanbul: Mütalaa Yayınları, 2020.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*. Tah. A. Berdûnî vd. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. tah. M. Ma'sûm Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2008.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay., 2015.
- Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. tah. M. Fuad Adûlbaki. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.
- Nâsîf, Mansûr Ali, *et-Tâc el-câmiu li'l-usûl fi ehâdîsi'r-Resûl*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ty.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî - el-Mücteba mine's-sünen-*. tah. A. Ebu Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbuâti'l-İslamiyyeh, 1406/1986.
- Nesefî Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Özkan, Mustafa, "Medine Vesikası". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2016.
- Öztürk, Y. Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları I-II*. İstanbul: Yeni Boyut Yay., 26. Basım, 2014.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb-et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420.
- Salâbî, Ali Muhammed. *el-Adâletü mine'l-manzûri'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-ma'rifeh, ty.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rifeh, 1414/1993.
- Savut, Harun, "Hikmet ve Fitrat Ekseninde Adaletin Temelleri". Ankara: *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/11, Fall 2014.
- Soylu, Ali, "Kur'an'da İktisadî Adalet ve Denge", *International Black Sea Coastline Countries Symposium-3*, October 2019.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekir Celâleddîn. *ed-Durru'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Şatbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvafekât fi usuli's-Şeria*. Mısır: yy. 1975.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. muh. A. Muhammed Şakir. yy: Müessesetü'r-Risâleh, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. tah. A. Muhammed Şakir. Mısır: Şeriketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ülutürk, Veli. *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*. Konya: İstişare Yay., 1990.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yaşar, Yahya. *Kur'an'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'an Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Yiğit, Yaşar. *İslam Ceza hukukunda Şahsilik Prensibi*. İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavül fi vucuhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, H. 1407.

Zeyn, Muhammed Bessâm Rüşdî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Azîm*. işraf. M. Adnan Salim. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-fikr-Dâru'l-fikri'l-muâsır, H. 1416.



**İslâm Aile Hukuku Açısından Sinema Sanatçısının/Aktörün Beyanı
(Nikâh ve Talâk Lafızları Özelinde)**

**The Statement of a Cinema Actress/Actor in Terms of Islamic Family Law
(Concerning the Words of Marriage and Talaq)**

Tacettin ÇETİNTÜRK

Dr. MEB, Meslek Dersleri Öğretmeni

Dr. MEB, Religious Culture Teacher

Van, Türkiye

e-posta: cetinturktacettin@gmail.com

Orcid: 0000-0003-2171-2931

Doi: 10.34085/buifd.1421526

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Çetintürk, Tacettin. "İslâm Aile Hukuku Açısından Sinema Sanatçısının/Aktörün Beyanı (Nikâh ve Talâk Lafızları Özelinde)". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 171-193. <https://doi.org/10.34085/buifd.1421526>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Hukukî işlemlerde aslanan, işlemin özünü teşkil eden irade ile işlemin hukukî değer kazanmasını sağlayan irade beyanının mutabık olmasıdır. Ancak irade ile irade beyanı arasında uyumsuzluğa sebep olan bazı durumlar vardır ki bunlardan biri de aktörün durumudur. Aktör, kendisine tevdi edilen rolünü oynarken senaristin yazmış olduğu ifadeleri beyan etmektedir. Böylece aktör, özellikle nikâh ve talâka ilişkin kasıtlı bir şekilde irade beyanında bulunmakla birlikte beyanın doğuracağı hukukî sonuca kastı yoktur. Bu durumda aktörün halininin, hâzil kimse gibi kabul edilmesi mümkün mü? Nitekim hâzilin nikâh ve talâkının geçerli olduğu konusunda “Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric’at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek)tir.” rivayeti bulunmaktadır ve bu konuda fukahâ ittifak halindedir. Klasik fıkhîta aktörün beyanına ilişkin ne mezhep imamlarından ne de ilgili mezheplerden görüş bulunmaktadır. Zira sözü edilen durum, güncel olup çağdaş İslâm hukukçularının üzerinde değerlendirmeler yaptığı bir konudur. Konunun güncel olması ve dolayısıyla önemine binaen bu çalışmayı ele almayı uygun gördük. Çalışma boyunca aktörün beyanı hakkında çağdaş fukahânın görüşlerini analiz ve kategorize edip detaylı bir şekilde inceledik. Bu doğrultuda konuya ilişkin tespit ettiğimiz görüşleri gerekçeleriyle birlikte analitik yöntemle değerlendirdik. Aktörün beyanı, irade ile beyanının uyumsuzluğundan meydana gelen telkin ve hezl hallerinden hangisine dâhil edilmesi gerektiğini tespit etmeyi, hezl durumunda nikâh ve talâkın geçerli olduğunu bildiren rivayet özelinde ve sözü edilen rivayetin sebep-i vurûd zemininden hareketle nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanını ortaya koymayı amaç edindik. Ayrıca bu çalışmanın amaçlarından biri de *irade hürriyeti* ilkesi sebebiyle aktörün iç iradesine mi yoksa *hukukî güven ve istikrar* için aktörün beyanına mı itibar edilmesi gerektiğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sinema Sanatçısı/Aktör, İrade, İrade beyanı, Nikâh, Talâk

Abstract

What is essential in legal transactions is the agreement between the will (which constitutes the essence of the transaction) and the declaration of will (which provides the transaction with legal value). However, there are some situations that cause incompatibility between will and declaration of will, one of which is the actor's situation. While playing the role assigned to him, the actor expresses the statements written by the scriptwriter. Thus, although the actor makes a deliberate declaration of will, especially regarding marriage and talaq, he does not intend the legal consequences of the declaration. In this case, is it possible to accept the actor's statement as that of a present person? As a matter of fact, regarding the validity of Hazil's marriage and divorce, "There are three things: Serious things are serious, jokes are serious." These are: marriage, divorce and ric'at (returning to your spouse after divorce). There are narrations on this subject and scholars are in agreement on this issue. In classical fiqh, there is no opinion from either the sect imams or the relevant sects regarding the actor's statement. Because the situation in question is a current issue and is evaluated by contemporary Islamic jurists. We deemed it appropriate to discuss this study due to its topicality and therefore its importance. Throughout the study, we analyzed and categorized the views of contemporary scholars regarding the actor's statement and then examined it in detail. In this regard, the opinions determined on the subject were evaluated using an analytical method together with their justifications. We aimed to determine which of the situations of suggestion and divorce resulting from the conflict between the actor's will and his declaration should be included, and to reveal the actor's declaration regarding marriage and divorce, based on the rumor that marriage and divorce are crimes. It is valid in the Hezl case and is based on the justification of the rumor in question. In addition, one of the aims of this study is to reveal whether the inner will of the actor should be trusted in accordance with the principle of freedom of will, or whether the actor's statement should be trusted in terms of legal trust and stability.

Key Words: Islamic Law, Freewill, Consent, Provision, Annulment.

Giriş

Sünnet, İslâm hukukunun diğer alanlarında olduğu gibi aile hukukunda da belirleyici rol oynamıştır. Bu anlamda tarafların/eşlerin bir arada bulunmalarını ve birlikte bir hayat sürmelerini sağlayan nikâh ve birbirinden ayrılmaları anlamına gelen talâka ilişkin ziyadesiyle rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri de “Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric’at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek)tir.”¹ hadisidir.²

İslâm hukuk ekolleri, zikri geçen rivayeti genellikle irade ile irade beyanının uyuşmadığı durumlarda ele almışlardır. Özellikle irade ile beyanın teâruzuna sebep olan ikrâh, hezl ve hata gibi durumlarda meydana gelen hukukî tasarruflarının hükmünde bu rivayet fazlasıyla önem kazanmıştır. Zira fukahânın muhtî, mükreh ve hâzilin nikâh veya boşamaya ilişkin beyanlarının hüküm doğurup doğurmadığı konusundaki görüşü bu rivayete dayanmaktadır. Bu çerçevede “Üç şey vardır ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir...” rivayetine göre senaryolarda görev alıp rol oynayan aktörün özellikle nikâh ve boşamaya ilişkin telaffuz ettiği sözlere hukukî sonuçlar terettüp eder mi? Zikredilen rivayet bağlamında aktörün beyanı nasıl değerlendirilmelidir? Bu durumda aktörün iç iradesi mi, beyanı mı esas alınmalıdır? kabilinden sorulara cevap bulmak bu çalışmanın amaçlarındandır.

Sinemanın tarihi, 1900’lü yılların başına dayandığından³ klasik fıkhıta doğrudan aktör/sanatçının beyanının hükmüne ilişkin görüşler tespit etmek, incelemek pek mümkün değildir. Bununla birlikte klasik fıkhıta doğrudan aktörün beyanına ilişkin hüküm bulunmasa da mezheplerin uyuşmazlık halinde beyana ve iradeye yaklaşımının nasıl olduğu ortaya konularak bu doğrultuda aktörün beyanının hükmü değerlendirilecektir.

Araştırdığımız kadarıyla İslâm hukuku açısından aktörün/sinema sanatçısının beyanına ilişkin müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı çalışmalarda irade ile beyanın uyuşmazlığı başlığı altında rol yapan kimselerin durumu birkaç cümleyle veya bir başlık altında kısaca ele alınmıştır.⁴ Dolayısıyla bu çalışma hacim, yöntem ve müstakil bir çalışma olarak diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce irade ile irade beyanının uyuşmazlığı ele alınacak, daha sonra yukarıda zikri geçen rivayet bağlamında nikâh ve talâk lafızlarına ilişkin sinema sanatçısının beyanı üzerinde durulacaktır.

1. İrade ile İrade Beyanı Arasındaki Uyumsuzluk

Kişinin zihin dünyasında bulunan iç irade, beyana ihtiyaç duymaktadır. Zira iç irade, bir akdin özü olsa da beyan edilmedikçe kişinin iç dünyasında tek başına bir anlam/hüküm ifade etmez. Kaldı ki hukuk, beyan edilmeyen ve/ya saklı bulunan durumlara itibar etmez. Aksi halde hukuka duyulan güven azalır, hukukî güven ve istikrar zedelenir. Mesela, bir kimse, arazisini

¹ Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De’as ve Adil es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Talâk” 9; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1987, “Talâk” 9; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, ts.), “Talâk” 13.

² Çalışmamızın ana kaynağını teşkil eden bu ciddiyet rivayetinin metin tenkidi için bkz. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâbel-el-Büstî Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep, 1932), 3/243; Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnu’l-Ma’bûd ala şerhi Süneni Ebi Dâvûd* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1426/2005), 1027.

³ Gerard Betton, *Sinema Tarihi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 7.

⁴ Örnek için bkz. Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Cezair: eş-Şeriketü’l-Vataniyye, 1979), 376; Abdüsselam Arı, *İslam Hukukunda Rıza ile İrade Beyanı Arasındaki Uyumsuzluk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 91.

vakfetmeye içinde niyetlense/kesin iradede bulunsa ancak bu niyetini beyan etmezse irade ettiği vakıf işlemi hukukî bir değer kazanmaz.⁵ Bu anlamda hukukî işlemlerde esas olan, akdi kuran kişinin iç iradesidir. Ancak iç iradenin, hukukî bir değer kazanması için haricî bir beyana ihtiyaç vardır ki bu da irade beyanıdır.

1.1. İrade

İrade (إرادة) kökünden türemiş mastardır. Kelime anlamı olarak *istemek, dilemek, meyletmek, kastetmek* ve *arzulamak* manalarına gelir.⁶ Klasik fıkhîta irade kavramı, daha çok ihtiyâr, niyet, kasıt ve rızâ gibi kavramların geçtiği yerlerde ve hezl, mükreh, hata ve hile gibi konularda ele alınmış ve daha çok kasıt anlamında kullanılmıştır.⁷ Nitekim İbn Nüceym (öl. 970/1563), iradeyi “*bir şeyi kastetmek ve ona yönelmek*” şeklinde tanımlarken,⁸ Tehânevî (öl. 1158/1745) de “*örf olarak iradeyi mutlak manada kastetmek*” olarak belirtmiştir.⁹ Dolayısıyla iradeye ilişkin bu iki tanıma göre irade, kasıt manasına gelir.

Senhûrî'ye göre irade “*Bir şeyi yapmaya kesin bir şekilde karar verilmesini sağlayan subjektif bir durumdur.*”¹⁰ Aslında bu tanıma göre irade içte gerçekleşen öznel bir durum olduğundan beyan edilmedikçe karşı tarafın bilemeyeceği bir mahiyete sahiptir. Böylece iç iradenin bilinmesi için dışa vurulması *dış irade (irade beyanı)* olarak ifade edilir.

1.2. İrade Beyanı

İçte oluşan, özü ve mahiyeti gereği subjektif olan iç iradenin hüküm ifade edebilmesi için dışta bilinmesi gerekir. İrade beyanı söz, yazı ve işaret gibi çeşitli vasıtalarla ifade edilebilir. Ayrıca zikredilen vasıtalar olmaksızın tarafların iradelerini ifade eden örfün uygun gördüğü davranışlar da irade beyanı olabilir. Bu davranışlardan biri de alıcı ile satıcı arasında yazılı veya sözlü bir beyan/ ifade olmadan alım satımın gerçekleştiği teâtîdir.¹¹

İç iradenin bilinmesi için beyan edilmesi *dış irade (el irâdeü'z-zâhire)* olarak ifade edilir. İlk dönem İslâm fukahâsı, irade beyanını *sîgatü'l-akd* veya *icab-kabul* olarak zikretmiştir.¹² Ancak muasır İslâm hukukçuları, bu kavramların yerine genellikle *irade beyanı* ya da *et-ta'bir 'ani'l-irâde*

⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 42; Ali Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâtü's-şer'iyye*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 443.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/478; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-ürûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferac (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1971), 8/122.

⁷ Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 3/5; Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *el-Buceyremî alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb alâ şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1428/2007), 4/5.

⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/322.

⁹ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Heyetü'l-Misriyyeti'l-'amme, 1972), 3/35.

¹⁰ Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *el-Vasît fi şerhi'l-kânûni'l-medeniyyi'l-cedîd* (Beyrut, 1970), 1/174; Hacı Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/384.

¹¹ Hamdi Döndüren, “Muâtât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/329. Daha geniş bilgi için bkz. Alaüddîn Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 5/134; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhîrî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti me'ânî el-fâzi'l-minhâc*, thk. Muhammed Bekr İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/7.

¹² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kâhîre, 1388/1968), 3/481-482; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/4; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/321-325.

ifadelerini kullanırlar.¹³ İrade beyanı, “*Hukukî bir işlemin geçerlilik kazanmasına ilişkin zihinde saklı bulunan iç iradenin söz veya benzeri bir vasıta ile dışa yansıtılmasıdır.*”¹⁴ Bu tanım doğrultusunda irade beyanı, gerçek iradenin ne olduğunu ortaya koyarak, bu anlamda muhatabın iç iradeye vakıf olmasını sağlar.

Yukarıdaki bilgiler esas alındığında hukukî bir işlemin özünde, iki aşamalı irade bulunmaktadır. Birincisi insanın zihin dünyasında bulunan *iç irade*, diğeri ise iç iradenin ne olduğunu ifade eden ve dışa yansıyan *irade beyanıdır*. Aslında hukukî tasarrufları oluşturan bu iki iradenin uyumlu olması gerekir. Yani hukukî işlemlerin, hukukî geçerlilik kazanması için kişinin iç dünyasında bulunan irade ile iç iradeyi dışa vuran irade beyanının uyum içinde olması gerekir. Ancak bu iki iradenin her zaman mutabık olduğu söylenemez. Zira bazı ârizi sebeplerden dolayı iç irade ile dış iradenin uyuşmadığı durumlar söz konusudur.

1.3. İrade ile İrade Beyanı Arasındaki Uyuşmazlık Durumları

İrade ile irade beyanı arasındaki uyuşmazlığın birçok sebebi vardır. Bu sebepleri ayrı ayrı ele almak yerine birbirine yakın olan sebepleri kategorize ederek gruplar halinde sunmak konunun bütünlüğü ve sistematığı açısından yerinde olacaktır.

Birinci grup: İradenin yokluğunda meydana gelen uyumsuzluk. Akıl hastası (mecnun) ve mümeyyiz olmayan çocuk gibi henüz aklî melekesi gelişmemiş veya tam olmayan kimselerin gerçek iradeleri yoktur. Ayrıca aslen gerçek iradesi bulunduğu halde uyku ve bayılma gibi ârizi sebeplerden dolayı geçici olarak iradesi faal olmayan kişiler de bu grupta zikredilebilir. Bu grupta yer alanların ifadeleri/beyanları gerçek iradeye muarızdır. Zira gerçekte veya hükmen bir irade olmadığı için beyan edilen ifadenin doğuracağı hükme ilişkin ihtiyâr, kasıt ve rızâ yoktur.

İkinci grup: İrade bulunmakla birlikte kastın yokluğu sebebiyle meydana gelen uyumsuzluk. Bu grupta hata ve ikrâh durumları zikredilebilir. Nitekim muhtı’ ve mükreh gibi kimselerin beyanları, gerçek iradelerine aykırıdır. Bu kimselerden sadır olan beyan, kasıttan yoksundur. Zira sözü edilen kimselerin, hukukî işleme ilişkin beyanları bulunsa da aslında beyanın doğuracağı sonuca yönelik rızâları yoktur.

Üçüncü grup: İrade ve kasıt bulunduğu halde oluşan uyumsuzluk. Eğitim-öğretim, telkin, kitap okuma ve şaka (hezl) gibi durumlarda ifade edilen beyan, gerçek iradeye muarız olabilir. Aslında bu grupta zikredilen durumları iki farklı kısımda değerlendirmek gerekir. Zira eğitim-öğretim, telkin ve kitap okumak ile oluşan irade beyanı, hezl olarak meydana gelen irade beyanından farklıdır. Şöyle ki eğitim-öğretim, telkin ve kitap okuma ile meydana gelen irade beyanı, kişinin kendi ifadesi değil başkasının ifadesidir. Ancak hezl halinde belirtilen beyan ise başkasının değil kişinin bizzat kendi ifadesidir.

İleride aktörün/sanatçının telaffuz ettiği beyanın hükmünü değerlendirmek için bu üç grupta yer alanların hukukî işleme ilişkin beyanlarının hükmünü bilmek gerekir. Zira aktörün ağzından çıkan söz/beyanın hukukî sonuç doğurup doğurmadığını ancak bu gruplara kıyasla ortaya koymak mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmanın ana muhtevasını oluşturan aktörün beyanının hükmüne ilişkin değerlendirmenin sağlıklı ve anlaşılır bir zeminde yürütmenin yolu

¹³ Demirci, “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahânın Yaklaşımı”, 263.

¹⁴ Apaydın, “İrade Beyanı”, 22/387.

zikredilen üç gruptan geçtiği için mezheplerin görüşleri doğrultusunda bu gruplardan sadır olan beyanın hükmüne kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Birinci grupta yer alan iradesi bulunmayan akıl hastası (cünun) ve gayri mümeyyizin ile hükmen iradesi bulunmayan uyuyan ve bayılanın irade beyanlarının hükümsüz olduğu konusunda İslâm hukuk ekolleri ittifak halindedir.¹⁵ Zira geçerli olan hukukî bir işlemin özünde gerçek irade bulunmaktadır. Dolayısıyla aslen ve/ya hükmen iradesi bulunmayan bir kimsenin ağzından çıkan söze itibar edilmediği gibi ona hüküm de bina edilmez. Ayrıca “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyandan, buluşa eri(şi)nçeye kadar çocuktan ve aklı başına gelinceye kadar akıl hastasından.” rivayeti¹⁶ de bu kimselerin beyanının hüküm doğurmayacağını göstermektedir.

Aklık hastasının, gayri mümeyyizin, uyuyanın ve bayılanın irade beyanlarının hükmü klasik fıkhıta daha çok ehliyet ârizaları başlığı altında ele alınmıştır. Klasik fukahâyâ göre bu kimselerin feshi kabil tasarruflara ilişkin ifadeleri geçerli olmadığı gibi nikâh ve talâka yönelik beyanları da geçerli değildir.¹⁷ Muasır İslâm hukukçularına göre de zikri geçen kişilerin sarf ettiği sözler üzerine hüküm bina edilemez.¹⁸

Görüldüğü üzere, ancak gerçek bir iradeden meydana gelen beyan hukukî netice doğurabilir. Bu anlamda birinci grupta yer alan kişilerin irade beyanları, gerçek bir iradeye dayanmadığından onların beyanları ne feshe elverişli olan ne de feshe elverişli olmayan tasarruflarda hüküm doğurur.

İkinci grupta iradeleri şaibeli olan ve buna bağlı olarak kasıtları zedelenen muhtîn ve mükrehin irade beyanlarının hükmüne ilişkin İslâm hukuk ekollerinin yaklaşımları farklıdır. Bu hususta Hanefî mezhebi, hata ve ikrâh halinde meydana gelen irade beyanının hükmünü açıklarken, bu durumda meydana gelen beyanın ilişkili olduğu tasarrufun feshi mümkün olup olmadığına bakar. Hanefî mezhebinin hukukî tasarrufları (feshi mümkün olup olmaması bakımından) ikiye ayırmasının özünde ihtiyâr ve rızâ ayrımı bulunmaktadır.¹⁹ Şöyle ki Hanefîlere göre muhtî ve mükrehin rızâları olmasa da irade ve ihtiyârları bulunmaktadır. Feshe elverişli olmayan tasarruflarda esas olan ihtiyâr olduğundan muhtî ve mükrehin irade beyanları hukukî sonuç doğurur.²⁰ Buna göre muhtîn dil sürçmesi ile mükrehin de maruz kaldığı tehdit

¹⁵ Celâlüddîn Abdürrahman b. Ebû Bekr Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâ'id ve furû'ı fikhî's-Şâfi'îyye* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 224; Sevvâr, *et-Ta'bîr unî'l-irâde*, 371.

¹⁶ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, “Hudûd” 17; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Talâk” 15.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Beşâirü'l-İslâmî, 1437/2016), 726-730; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dârü's-Selâm, 1997), 5/390; Burhanüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî Merğînânî, *el-Hidâye şerhü'l -Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1-2/264; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-müsannif 'ale'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/488-489; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/354; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/131.

¹⁸ Ali Muhyiddîn Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd* (Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2008), 1-2/315-316; Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâtü's-şer'iyye*, 310; Sevvâr, *et-Ta'bîr unî'l-irâde*, 371.

¹⁹ Tacettin Çetintürk, *İslâm Hukukunda İhtiyâr Nazariyesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 135-136.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Katar: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 7/385-386; Kâsânî, *Bedâi*; 3/100; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 24/56-63; Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûlü'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, ts.), 4/358-359, 383-385; İbn Melek, *Şerhu Menâr fi usûli İbn Melek* (İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385), 368-369.

sebebiyle nikâh veya talâka ilişkin ifadeleri geçerlidir. Mesela Hanefî mezhebine göre muhtî, eşinden bir şey isterken dilinin sürçmesiyle “boş ol” lafzını telaffuz ederse onun bu ifadesi hüküm doğurur.²¹

Ayrıca Hanefî mezhebine göre mükrehin de nikâh ve talâk gibi feshi kabil olmayan tasarruflara ilişkin beyanı hukukî sonuç doğurur.²² Zira Hanefî mezhebine göre beyanın doğuracağı sonuca yönelik mükrehin rızâsı olmasa da ihtiyârı bulunmaktadır.²³ Bu yönüyle feshe elverişli olmayan tasarrufların geçerliliği rızâyâ değil ihtiyâra dayandığından, ihtiyâr sahibi mükrehin beyanı hüküm doğurur.

Hanefî mezhebine göre feshe elverişli tasarruflarda rızâ sıhhat şartıdır. Dolayısıyla mükreh ve muhtî, irade beyanında bulunurken beyanın doğuracağı sonuca rızâları olmadığından ilgili tasarruf fasid olur.²⁴ Örneğin muhtî, “*elhamdülillah*” demek yerine, hatayla “*Bunu sana bu kadara sattım.*”²⁵ söyler ve sözün muhatabı da kabul ettim derse bu durumda akit, mün’akit olmakla birlikte fâsid olur.²⁶

Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre hukukî işlemlerin geçerliliği rızâyâ dayanmaktadır. Sözü edilen mezheplere göre hata, kastı ortadan kaldırdığından bir kimse hata ile hukukî işlemlerde bulunurken, akdin doğuracağı hukukî neticeye rızâsı olmaz. Bu yönüyle zikri geçen üç ekole göre rızâsı bulunmayan muhtîin beyanı hükümsüz olduğundan onun tasarrufları bâtıldır.²⁷ s

Ayrıca Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre feshi mümkün olmayan akitlerde iradesi zedelenen mükrehin ve kasıt sahibi olmayan muhtîin akitleri bâtıl hükmündedir.²⁸ Zira akitlerin hukukî sonuç doğurması tarafların rızâsıyla mümkündür. Bu doğrultuda Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre hukukî tasarruflar, salt bir lafızla oluşmaz. Zira anlamını yitiren bir beyanın üzerine hüküm bina edilemez, ayrıca beyanın kasıtlı ifade edilmesi ve buna ilişkin

²¹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 435-436; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 781; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/413.

²² Kâsânî, *Bedâ'i*; 3/100; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/358-359; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/447-448.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435-436; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Darü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/129; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/383.

²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/413; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 369.

²⁵ (إذا أراد أحدنا أن يقول: الحمد لله فخرى على لسانه؛ بغث بئك كذا) Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/569.

²⁶ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/569.

²⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn Karadâğî (Kahire: Dâru'l-İslâh, 1402/1982), 2/788; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'L-âlemîn*, ts., 4/85; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiye ale's-şerhi'l-kebîr* (İhyâu Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/366; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 29/156-157; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/814.

²⁸ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hâkemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 5/235; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/384-385; Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadr el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve me'ehu en-Nüket ve'l-fevâ'idî's-seniyye alâ müşkili'l-Muharrer* (Riyad: Vizaretü's-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1984), 2/50; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Halil İbrâhim Abdülmün'im (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1423/2002), 3/437; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halil*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Kahire: Dâru Alemi'l-Kütübî, 1423/2003), 6/37.

rızânın da bulunması gerekir.²⁹ Mesela bu hukuk ekollerine göre muhtîin talâka yönelik beyanı hükümsüzdür.³⁰ Zira beyana ilişkin muhtîin kastı söz konusu değildir.

Üçüncü grupta zikredilenlerin hem iradeleri hem de kasıtları bulunmaktadır. Aktör de hem irade hem de kasıt sahibidir. Dolayısıyla irade ve kasıt bakımından aktör ile bu grupta yer alanlar arasında bir benzerlik söz konusudur. Bu sebeple aktörün beyanının hükmünü sağlam bir zeminde değerlendirmek için üçüncü grupta yer alanların beyanının hükmünü etraflıca ele almak gerekir. İncicam için önce telkin ve kitaptan okuma yoluyla oluşan irade beyanlarının hükmü ele alınacak daha sonra da hâzilin beyanına değinilecektir.

İnsan, sosyal bir varlık olması hasebiyle toplum içinde yaşar ve bu sebeple hemcinsleriyle etkileşim halinde olur. Bu yaşam ve etkileşime bağlı olarak kişinin bildiği dili kullanması yanında bazen bilmediği bir dilin sözcüklerini de kullanabilir. Nitekim bilmediği bir dilin sözcükleri kendisine telkin³¹ yoluyla öğretilir ve o da bu sözcükleri kullanabilir. Bu durumda telkinde bulunan şahıs, kasten telkinde bulunduğu halde telaffuzda bulunduğu sözün doğurduğu hukukî sonuca ilişkin iç iradesinin rağbeti olmayabilir. Böylece irade ile beyan arasında uyumsuzluk meydana gelir. Bu duruma bağlı olarak telkin sebebiyle irade beyanı geçerli olur mu veya kişi anlamını bilmediği ifadelerde bulunması sonucunda hukukî bağlayıcılık meydana gelir mi? İslâm hukukçularının geneli, iç iradeyi esas alarak bu sorulara cevap verirler. Daha açık bir ifadeyle İslâm hukukçularına göre, telkin yoluyla irade beyanı gerçekleşmiş olsa da arka planda kişinin buna iç iradesi yoktur. Dolayısıyla irade beyanı herhangi bir hukukî sonuç doğurmadığı gibi hukukî bir geçerliliği de yoktur.³² Bu düşünceyi daha iyi ifade etmek, somutlaştırmak ve zenginleştirmek adına bir örnek vermek yerinde olacaktır.

Kendisine telkin edilen bir ifadenin doğuracağı hukukî sonuca kastı olmadığı halde sadece ibareyi ifade etmekle herhangi bir hukukî bağlayıcılığın olmayacağını gösteren en dikkat çekici örnek Hz. Ömer'in verdiği hükümdür. Konu hakkında Hz. Ömer döneminde yaşanan olay İbn Kayyim'in (öl. 751/1350) naklettiğine göre şöyle olmuştur: Bir kadın kocasından kendisi için bir isim takmasını ister. Bunun üzerine kocası hoş, güzel anlamına gelen *et-tayyibe* ismini verir, ancak kadın, bu isme razı olmayınca kocası da nasıl bir isim istediğini sorar. Kadın "boş" anlamına gelen bir isim ister. Kocasını o zaman "*Sen boşsun.*" anlamında ismini söyler. Kadın bu durumu fırsata çevirerek Hz. Ömer'e gider ve kocasının kendisini boşadığını söyler. Bunun akabinde kocası gelir ve başından geçen durumu olduğu gibi Hz. Ömer'e anlatır. Durumu öğrenen Hz. Ömer, kadının başını acıtacak şekilde vurduktan sonra, kocasına "*Eşinin elinden tut ve sen de onun başına acıtacak şekilde vur.*" der.³³ Böylece Hz. Ömer'in bu hükmüne göre telaffuz

²⁹ Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd b. Muhammed el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008), 2/79; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, thk. Abdulhamîd Sukhâl - Eymen Hırakî (Dımaşk: Dârü'l-Hidâye, 1431/2010), 468; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 3/437; Karadâği, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/227.

³⁰ Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/385; Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*, 2/788; İbn Kayyim el Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkî'in*, 4/85; Muhammed ez-Zühri Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc âla metni'l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 401; Desûkî, *Hâşiye ale'ş-şerhi'l-kebîr*, 2/366.

³¹ Telkin İslâm hukuk literatüründe, vefat etmek üzere olan kimseye kelime-i tevhid veya şahadet; vefatından sonra ise defin esnasında imanın esaslarını hatırlatmak üzere yüksek sesle ifade bulunmak demektir. Ancak burada bu anlam kastedilmeksizin, herhangi bir kimseye tekrarlama veya öğrenmesi amacıyla söz söyle(t)mek anlamında kullanılmıştır.

³² Şelebî, *el-Medhal*, 458; Sevvâr, *et-Tabîr unî'l-irâde*, 376; Arı, *İslam Hukukunda Rıza ile İrade Beyanı Arasında Uyumsuzluk*, 87.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd (Kahire: Şeriketü't-Tabâ'ati'l-Feniyye, 1388), 3/63.

(irade beyanı) olsa da ona hukukî bir bağlayıcılık kazandıran iç iradenin kastı olmadığından boşanma meydana gelmez.

İslâm hukuk ekolleri, telkin yoluyla meydana gelen irade beyanı hakkındaki görüşleri Hz. Ömer'in verdiği hüküm gibidir. Yani iradenin kastetmediği ancak irade beyanının bulunduğu ifadeler hukukî sonuç doğuramaz. Zira akdi inşa eden ve hukukî geçerlilik kazandıran iç iradenin irade beyanına rağbeti yoktur.

Genel olarak mezheplerin görüşü bu yöndedir. Ancak Hanefî mezhebinden bazı hukukçulara göre beş hüküm olarak ifade edilen ve fesih ihtimali olmayan *nikâh, talâk, rac'at, i'tâk* (köle azadı) ve *yemin* gibi ciddiyet ve şakanın eşit sayıldığı konularda telkin yoluyla ortaya konulan irade beyanı hukukî sonuç doğurur.³⁴ Bu hukukçulara göre, bahsi geçen tasarruflarda telkin yoluyla kişinin anlamını bilmediği bir lafzı kullanması ve kullandığı lafzın hukukî sonuç doğuracağını bilmesi durumunda iradenin kastı yoksa dahi asıl olan irade beyanı olduğu için hukukî sonuç meydana gelir. Bu çeşit tasarruflarda kişinin kullandığı lafzın (irade beyanı) ne anlama geldiğini bilmemesi akdin kurulmasına engel değildir. Zira akitlerde lafzın anlamının bilinmesi kişinin niyeti/kastını ortaya koymaya yöneliktir. Oysaki mezkûr tasarruflarda kasta değil beyana itibar edilir. Kanaatimizce Hanefî hukukçuların bu yönde hüküm vermelerine neden olan ihtiyâr kavramıdır. Çünkü fesih kabul etmeyen hukukî işlemlerde ihtiyâr, akdin in'ikad şartı olduğundan hukukî sonuca yönelik rızâ/arzu olmasa da ihtiyârın varlığıyla akit kurulur.

Bu düşünceye karşılık Hanefî hukukçuların ekseriyetine göre kişinin, telkin yoluyla öğrendiği ve anlamını bilmediği bir kelimeyi beyan etmesi ve beyana kastı olmaması nedeniyle irade beyanı geçerli değildir.³⁵ Zira feshe elverişli olmayan hukukî tasarruflarda beyanın iradeye tercih edilmesinin sebebi, anlamı bilinen lafızların kasten telaffuz edilmesidir. Ancak telkin yoluyla öğretilen ve anlamı bilinmeyen bir ibare, bu açıdan irade beyanı olamayacağı gibi iç iradeye de tercih edilemez.

Kanaatimizce doğru ve isabetli olan cumhur ve Hanefîlerin çoğunun tercih ettiği görüştür. Çünkü kişinin sırf kendisine telkin edilen bir sözü ifade etmesi, o sözün ne manaya geldiğini dahi bilmemesi ve ayrıca telaffuz ettiği sözün doğuracağı hukukî sonuca rızâsı olmamasına rağmen bazı hukukî tasarruflardan sorumlu olması irade hürriyetine ve rızâ prensibine aykırıdır. Kaldı ki beyanın manası anlaşılmadan iradenin kastı olup olmadığı bile tespit edilemez. Öte yandan anlamı bilinmeden telkin yoluyla meydana gelen irade beyanı, hiçbir hukukî sonuç doğurmayan dilin istemsiz bir şekilde hareket etmesinden başka bir şey değildir.³⁶ Mesela, Arapça bilmeyen bir kimseye Arapça bir sözün telkin edilmesi ve o kişinin de bilerek o sözü söylemesi sonucunda zahiren irade beyanı gerçekleşmiş gibi görünse de realitede bir değeri olmadığı gibi hüküm de doğur(a)maz. Çünkü kişinin irade beyanının doğuracağı hükme iradesi olmadığından herhangi bir hukukî tasarruf meydana gelmez.³⁷ Bu sebeple, feshe elverişli olmayan konularda rızânın şart olmadığı gerekçesiyle telkin yoluyla meydana gelen irade beyanının geçerliliğini kabul eden hukukçuların görüşüne katılmak makul ve mümkün değildir.

³⁴ Şelebî, *el-Medhal*, 458; Sevvâr, *et-Tabîr unî'l-irâde*, 376.

³⁵ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1315), 3/45.

³⁶ Hafîf, *Ahkâmü'l-muâmelâtî's-şerîyye*, 443.

³⁷ Abdülkerim Zeydânî, *el-Medhal li'd-dirâseti's-şerî'eti'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-risâleti'n-nâşirîn, 2009), 286.

Eğitim, insanoglunun hayatını şekillendiren önemli bir merhaledir. Bu süreçte eğitimin getirdiği bazı durumlar vardır ki öğretmen ve/ya öğrenci, iç iradesi olmaksızın irade beyanını meydana getirecek söylemlerde bulunabilir. Buna bağlı olarak irade beyanını meydana getiren beyana hüküm tatbik edilir mi?

Eğitimde tekrar önemli bir metot olduğundan öğretmen ve öğrencinin nikâh, talâk ve alım-satım gibi akdi meydana getiren lafızları kullanmaları kuvvetle muhtemeldir. Zikredilen lafızların manasının bilinmesine ve beyanın meydana gelmesine rağmen iç irade olmadığından bu çeşit beyanlar hükümsüzdür. Örneğin ilim öğrenmek, öğretmek veya ezberlemek maksadıyla fıkıh kitaplarında geçen nikâh ve talâk gibi lafızları oku(n)makla hukukî sonuç meydana gelmez.³⁸

Eğitimin önemli yöntemlerinden biri de uygulamalı anlatımdır. İktisat fakültelerinde teorik olarak anlatılan ticaret hukukunun daha iyi anlaşılması için öğrenciler arasında pratik yapılırken öğrencilerin lehine ya da aleyhine olan senet sözleşmelerinin imzalanması veya İlahiyat fakültelerinde İslâm aile hukuku dersinde nikâh ve talâk gibi hukukî sonuç ortaya koyan lafız/beyanlarının kullanılması geçersiz olup bu durumlarda oluşan irade beyanı hukukî sonuç doğurmaz.³⁹ Çünkü bu beyanlar (lafız veya imza) ortaya konulurken, telaffuz kastı olmakla birlikte hukukî sonuç doğuracak şekilde iç iradenin kastı olmadığından irade yok hükmündedir. Bu sebeple iç iradenin kastı olmadığından sadece beyanın tek başına hukukî sonuç ortaya koyması mümkün olmadığı gibi, hukukun geçerliliği noktasında kıymet-i harbiyesi de yoktur.

Hezl, sözcük olarak *ciddiyetin zıddı* ve *şaka* anlamına gelir.⁴⁰ Terim manasında ise “*bir şeyle konuluş (vaz’) amacına uygun olmayan bir şeyin istenmesi*”⁴¹ demektir. Hâzil, irade beyanını/lafzı ifade etmeyi kasteden, bununla birlikte beyanın/lafzın doğuracağı hükmü kastetmeyen kişidir.⁴²

Hâzilin nikâhı ve talâkı İslâm hukuk ekollerine göre geçerlidir.⁴³ Mezheplerin bu görüşte olmalarının sebebi konuya ilişkin “*Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve ric’attır.*”⁴⁴ hadisidir. Aslında hâzilin rızâsı olmadığı halde nikâh ve talâka ilişkin onun beyanının geçerli olmasının sebebi, ilgili hadiste zikri geçen tasarruflarının önemine dayanmaktadır. Çünkü nikâh ve talâk, daha çok Allah (kamu) hakkına yöneliktir. Dolayısıyla toplumda nikâh ve talâkın yeri ve işlevi oldukça hassas ve önemli olduğundan bunların değerinin düşürülecek şekilde alaya ya da hafife alınması elbette doğru değildir. Nitekim Gazzâlî (öl. 505/111), kadın kocasına şaka olarak “beni üç talâkla boş” söyler, kocası da “Sen üç talâkla boşsun.” karşılığını verirse talâkın geçerli olduğunu ifade ederek⁴⁵ aslında bu duruma dikkat çekmektedir.

³⁸ Hafif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*, 443; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/1218.

³⁹ Sevvâr, *et-Ta'bîr anî'l-irâde*, 376.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/696.

⁴¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 760; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/357; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 359.

⁴² Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Menârü'l-envâr fi usûli'l-fikh* (İstanbul, 1326), 32-33; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2/394.

⁴³ Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419), 2/198; Kâsânî, *Bedâî*; 3/100; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/380; Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûfî, *er-Ravzü'l-mürbi* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 563.

⁴⁴ Tirmizî, “Talâk”, 9; Ebü Dâvûd, “Talâk”, 9; İbn Mâce, “Talâk”, 13.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/386.

İrade ile beyanın uyuşmadığı durumlarda nikâh ve talâka ilişkin beyanın hükmünü mezheplerin görüşleri doğrultusunda kısaca ifade etmeye çalıştık. Böylece bu bölüm biraz sonra değineceğimiz aktörün beyanının hükmünü belirlemede ciddi bir katkı ve çözüm sunacaktır.

2. Nikâh ve Talâka İlişkin Aktörün Beyanı

Bu başlık altında oynadığı rol gereği nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanının hükmü üzerinde durulacaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere aktörün beyanının hükmü klasik fıkhıta yer almamaktadır. Öte yandan aktörün beyanı ile iradesi arasında uyuşmazlık bulunmaktadır. Bu sebeple aktörün beyanının hükmünü ancak yukarıda kategorize etmeye çalıştığımız gruplardan birine kıyasla ortaya koyabiliriz. Şöyle ki:

Birinci grupta yer alanların irade ve kasıtları bulunmadığı için aktörü bu kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Zira aktörün iradesi ve aklî melekesi yerinde olduğu gibi aynı zamanda kastı da bulunmaktadır. Kaldı ki iradesi yerinde olmayan ve buna bağlı olarak aklî melekesi gelişmemiş bir kimsenin aktör olması düşünülemez. Bu gerekçelerden hareketle aktörün beyanı, birinci grupta yer alanların beyanının hükmüne kıyasla değerlendirilemez.

Aktörün beyanı, ikinci grupta yer alan mükreh ve muhtûn beyanına da kıyas edilemez. Çünkü (çerçeveyi en geniş tutan Hanefîlere göre) mükreh ve muhtûn iradeleri olsa da beyana ilişkin rızâ ve kasıtları yoktur. Oysaki aktörün, beyana ilişkin rızâsı da kastı da bulunmaktadır. Ayrıca aktör, ne tehdit halinde ne de dil sürçmesi olarak nikâh ve talâka yönelik irade beyanında bulunur. Dolayısıyla aktörün beyanının hükmü bu grupta yer alanların beyanına da kıyas edilemez.

Üçüncü kategoride yer alanlar hem irade hem de kasıt sahibi kimselerdir. Aktörün de iradesi ve kastı bulunduğu onun beyanını bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Ancak bu kategoride biri telkin (başkasının sözünü nakletmek ve kitaptan ibareleri okumak gibi), diğeri ise kişinin kendi isteğiyle şaka olarak beyanda bulunduğu iki farklı irade beyanı söz konusudur. Bahsi geçen iki durumda meydana gelen irade beyanının hükmü farklı olduğu için aktörün beyanı hangisine ilhak edileceği konusunda muasır İslâm hukukçuları arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim aktörün beyanını hezl olarak değerlendirenler olduğu gibi telkin olarak kabul edenler de vardır. Sırasıyla bu iki görüşe yer verildikten sonra gerekli değerlendirmemizi yapıp kanaatimizi beyan edeceğiz.

2.1. Aktörün Beyanını Hezl Olarak Kabul Edenler

Aktör, oynadığı rolün gereği olarak irade beyanında bulunurken irade ve kasıt sahibidir. Daha açık bir ifadeyle aktör, nikâh ve talâka ilişkin irade beyanında bulunurken beyanda bulunduğu bu lafızlarının ne manaya geldiğini ve doğuracağı hükmü bilmektedir. Hâzil de şaka olarak beyanda bulunurken aslında ifadenin manasını ve hukukî sonucunu bilmektedir. Öte yandan hem aktör hem de hâzil, kasten irade beyanında bulunsalar da her ikisinin de irade beyanının doğuracağı hükme ilişkin kasıtları yoktur. Böylece her ikisi de nikâh ve talâk lafızlarını kullanırken bu lafızlarının doğuracağı sonuca ilişkin rağbet ve kasıtları söz konusu değildir. Bu perspektif ve gerekçeden bakıldığı zaman şekil olarak aktörün beyanının hâzilin beyanına benzediği görülmektedir.

Aktörün beyanını hâzilin beyanına benzeten ve bu minvalde hüküm belirten muasır İslâm hukukçuları bulunmaktadır. Bunlardan biri Ali Haseballah'tır. Haseballah, hezlin hukukî geçerliliğine değinirken günümüzde bunun örneği olarak aktörün beyanına yer vermektedir.

Şöyle ki Haseballah, fukahâya göre nikâh, talâk gibi feshi mümkün olmayan hukukî tasarruflarda hezlin hüküm doğurduğunu; bey', icare, rehin, kefalet ve havale gibi feshe elverişli olan hukukî tasarruflarda ise hukukî sonuç doğurmadığını ifade etmektedir.⁴⁶ Haseballah, feshin mümkün olmadığı tasarruflarda hezlin geçerli olmasının gerekçesini Allah/kamu hakkına dayandırarak şöyle belirtmektedir: "Allah hakkının söz konusu olduğu tasarruflarda hezl (şaka) yapılamaz. Zira kişinin Rabbine şaka yapması (O'nun hükümlerini hafife alması) uygun değildir. Haseballah, bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra hezlin bir örneği nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanı olduğunu şöyle ifade eder: "Günümüzde hezlin en açıklanışılır örneği sinema hayatında eşlerin rol gereği kendi aralarında nikâh akdini veya boşama rolünü yapmalarıdır."⁴⁷ Haseballah'ın bu ifadesine göre sinema sanatçısının beyanı, hazilin beyanı hükmündedir. Dolayısıyla nikâh ve talâka ilişkin hâzilin beyanı hukukî sonuç doğurması sebebiyle Haseballah'a göre sanatçının beyanı da hüküm doğurur.

Aktörün beyanını hezl kapsamında değerlendiren çağdaş İslâm hukukçularından biri de Düreynî'dir. Haseballah gibi Düreynî de aktörün beyanını hâzilin beyanı kapsamında değerlendirmektedir. Şöyle ki Düreynî, hezlin malî tasarruflarda geçerli olmadığını vurguladıktan sonra hâzilin malî tasarruflarını talâkına kıyasla geçerli olduğunu söyleyenleri eleştirmekte ve bu kıyasın kıyas-ı ma'a'l-fârik olduğunu belirtmektedir. Böylece Düreynî, hezlin geçerliliğini, yapılan tasarrufun feshinin mümkün olup olmadığına göre değerlendirirken, nikâh ve talâk gibi feshi mümkün olmayan tasarruflarda hâzilin beyanının hukukî sonuç doğurduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Düreynî, aktörün hâzil gibi olduğunu ve dolayısıyla feshi mümkün olan tasarruflarda aktörün beyanının geçerli olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "Aktör de hâzil gibi, sözün manasını bilir ve sözü kasten telaffuz eder. Bununla birlikte hâzil kimsede olduğu gibi aktörün de sözün doğuracağı sonuca kastı yoktur." Düreynî, bu ifadelerden aktörün durumunun hezl olduğunu belirtmek üzere Haseballah'ın yukarıda geçen "Günümüzde hezlin en açık hali nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanıdır." sözüne yer vererek onu desteklemektedir. Dolayısıyla Düreynî'ye göre de aktörün beyanı ile hâzilin beyanı aynı olduğundan hükümleri de birdir.

Aktörün beyanını hâzilin beyanı ile eş değer gören İslâm hukukçularına göre nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanı hüküm doğurur. Zira nikâh ve talâk feshi mümkün olmayan tasarruflardandır. Diğer bir ifadeyle "Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric'at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek)tir."⁴⁸ rivayetine göre nikâh ve talâka ilişkin hâzilin beyanı geçerlidir. Bu hukukçulara göre, aktörün beyanı hâzilin beyanı hükmünde olduğuna göre aktörün beyanı da geçerlidir. Genel olarak nikâh ve talâka yönelik aktörün beyanının geçerli olduğunu savunan muasır İslâm hukukçularının görüş ve gerekçeleri yukarıda izah etmeye çalıştığımız şekildedir. Bu görüşe karşılık aktörün beyanının hüküm doğurmayacağı fikrine sahip çağdaş İslâm hukukçuları da bulunmaktadır. Bu hukukçuların görüş ve gerekçeleri şu şekildedir:

2.2. Aktörün Beyanı Telkin Olarak Kabul Edenler

Sanatçının, rolünü oynamak üzere beyanda bulunduğu ifadesinin telkin olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan ve bu sebeple sanatçının beyanına telkin başlığı altında yer veren muasır İslâm hukukçuları bulunmaktadır. Hezl ile telkin halinde telaffuz edilen bir

⁴⁶ Ali Haseballah, *Usûlu't-teşrî'il-İslâm* (Mısır: Dârul-Me'ârif, 1396/1976), 410.

⁴⁷ Haseballah, *Usûlu't-teşrî'il-İslâm*, 410.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, "Talâk" 9; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Talâk" 9; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Talâk" 13.

beyanın hükmü farklıdır. Daha önce de geçtiği üzere nikâh ve talâka ilişkin hâzilin beyanı (bilhassa konu hakkında varid olan rivayet sebebiyle) cumhura göre geçerlidir. Buna mukabil telkin olarak ifade edilen bir beyan (özellikle Hz. Ömer'in belirttiği hüküm doğrultusunda) fukahânın ekseriyetine göre hükümsüzdür.⁴⁹

Muasır İslâm hukukçusu Şelebî, kitap okumak veya eğitim gibi başkasının ifadesini telaffuz eden bir kimsenin beyanının hüküm doğurmadığını izah ettikten sonra aktörün beyanına da değinmektedir. Şelebî'ye göre aktörün beyanı da telkin kapsamında değerlendirilmelidir. Şöyle ki "Erkek kadına benimle evlen demesi üzerine kadın da seninle evlendim." söyleminde aslında her ikisi de bu ifadenin ne manaya geldiğini biliyorlar ve ayrıca bu ibareyi telaffuz etme kastına da sahiptirler. Ancak her ikisinin de akdın doğuracağı sonuca/evliliğe kasıtları yoktur. Onların başka bir amacı vardır ki o da rol icabı başkasının (senaristin) sözünü dile getirmeleridir.⁵⁰ Dolayısıyla Şelebî, bu gerekçeyi öne sürerek nikâh ve talâka ilişkin sanatçının beyanının geçersiz olduğunu kabul etmektedir.

Sevvâr, feshi mümkün olan tasarruflarda sanatçının iradesi, beyanın doğuracağı hükme yönelik olmadığından onun beyanının geçerli olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Sevvâr, nikâh ve talâk gibi feshi mümkün olmayan tasarruflara ilişkin örneğin rol gereği erkek ve bayan sanatçı evlilik akdi için beyanda bulunsalar onların bu beyanları hezl olarak kabul edilip geçerli mi olacak yoksa başkasının ifadesi (telkin) gibi değerlendirilip geçersiz mi olacak sorusunu sormaktadır. Sevvâr bu soruyu sorduktan sonra klasik fıkhıta bu sorunun cevabına yönelik açık bir ifadenin bulunmadığını belirtmektedir. Sevvâr, sorunun cevabına ilişkin kanaatini belirtirken şu ifadelerde bulunmaktadır: "Fukahânın telkin halinde oluşan talâk meselelerine yönelik öne sürdüğü delillere kıyasla aralarındaki illet birliği sebebiyle aktörün beyanının geçersiz olduğuna karar verebiliriz. Çünkü her iki beyan sahibi de (hem aktör hem telkin halinde ifade de bulunan kişi) başkasının sözünü nakleder. Nitekim öğretmen veya öğrenci müellifin sözünü, aktör ise senaryo yazısını telaffuz eder."⁵¹ Böylece Şelebî gibi Sevvâr da nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanının hüküm doğurmadığını kabul etmektedir.

Ali el-Hafîf, bazı âlimlere göre nikâh ve talâk gibi lafızların kullanımında kastın şart olmadığını ve dolayısıyla bu âlimlere göre kasıtsız bir şekilde kullanılan nikâh ve talâk lafızlarının hüküm doğurduğunu ifade etmektedir. Ali el-Hafîf, bu düşüncenin doğru olmadığını şu şekilde izah etmektedir: "O (nikâh ve talâk...) akitlere delalet eden bu lafızlar (boşadım...) kullanılırken, bunların, muayyen bir manaya delalet edeceği kastı yoktur. Bunlar dilin hareketlerinden ve fonksiyonsuz seslerden ibarettir."⁵² Ali el-Hafîf bu ifadelerinde doğrudan aktörün beyanına yer vermese de onun bu açıklamalarından aktörün beyanının geçersiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Ali el-Hafîf'e göre, beyanın hüküm doğurması için beyanın hükmüne ilişkin kastın bulunması gerekir. Ancak aktörün beyanda bulunduğu ifadenin hükmüne yönelik kastı yoktur. Dolayısıyla Ali el-Hafîf'e göre, nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanının hükümsüz olduğu söylenebilir.

Genel olarak aktörün beyanına ilişkin günümüz İslâm hukukçularının görüşlerine bakıldığında iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bu görüşlerden birine göre nikâh ve talâk gibi

⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkî'in*, 3/63; İbn Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 3/45; Şelebî, *el-Medhal*, 459.

⁵⁰ Şelebî, *el-Medhal*, 459.

⁵¹ Sevvâr, *et-Ta'bîr unî'l-irâde*, 376.

⁵² Hafîf, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*, 258.

feshi mümkün olmayan tasarruflarda aktörün beyanı hezl olarak değerlendirildiği için hüküm doğurmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre rol gereği aktör, nikâh veya boşama lafızlarını kullanırsa onun bu beyanı hukukî sonuç doğurur. Bu görüşe karşılık diğer bazı İslâm hukukçularına göre ise aktörün beyanı telkin konumundadır ve dolayısıyla ifade edilen beyan, aktöre özgü olmadığından hukukî geçerlilik kazanmaz.

Esasında aktörün beyanına ilişkin günümüz İslâm hukukçularının farklı yaklaşımlarda bulunmalarının özünde “Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir...” rivayeti bulunmaktadır. Zira tartışmanın temeli, aktörün hâzil kimse gibi olup olmadığına dayanır. Bu gerekçeden hareketle aktörün beyanının hukukî değerini daha sağlıklı ve yerinde değerlendirmek için sözü edilen rivayetin vürûd sebebini ortaya koymak gerekir.

Zikri geçen rivayetin vürûd sebebi hem klasik fıkıh hem de tefsir kaynaklarında bulunmaktadır. Bu rivayet, Cahiliye döneminde bulunan ve İslâm’da da belli bir döneme kadar devam eden şöyle bir uygulamayla ilişkilidir: Bir kimse eşini boşadığını veya sahip olduğu kölesini azat ettiğini söyledikten bir müddet sonra söylemiş olduğu ifadenin (boşamanın veya azat etmenin) şaka olduğunu belirterek sözünü geri alırdı. Bu durum sürekli tekrarlanır ve özellikle kadınlar mağdur edilirdi. Çünkü kadın, boşanmadan sonra başkasıyla evlenemezdi. Ayrıca boşayan koca, şaka yaptığını söyleyinceye kadar kadın, kendisine de dönemezdi. Dolayısıyla bu hezl/şaka durumu, boşanmanın gaye ve işlevine aykırı olduğundan kadının olumsuz etkilenmesi kaçınılmazdı. Kasânî (öl. 587/1191) bu olayı zikrettikten sonra nikâh ve talâkın şaka/oyun haline getirilmesi sebebiyle Hz. Peygamber’in “Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir...” ifadesinde bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kasânî, Ebû Derdâ’nın Hz. Peygamber’den şöyle bir rivayet naklettiğini bildirmektedir: “Kim talâkla oyun oynarsa onun talâkı geçerlidir.”⁵³

Talâkın şaka haline getirilmesi ve buna bağlı olarak kadının zarar görmesi sonucunda şu ayet nazil olmuştur: “Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurdularında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın. Bunu yapan bilsin ki kendine kötülük etmiştir. Allah’ın ayetlerini sakın alaya almayın...”⁵⁴ Bu ayet doğrultusunda tefsir kaynaklarında zikri geçen rivayet ve olay oldukça detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Mesela Taberî (öl. 310/923), bu ayeti tefsir ederken talâk-ı dırar ter kibini kullanır. Talâk-ı dırar, “boşanan kadının başkasıyla evlenmesine mani olmak ve kadına zarar verme” şeklindedir. Nitekim Taberî, Mücahid’in (öl. 103/721) talâk-ı dırarı şöyle tarif ettiğini bildirmektedir: “Kişi, hanımını boşar ve onun iddetinin son gününde ona döner. Öyle ki karısına zarar vermek için onu dokuz ay böyle tutar.” Ayrıca ayette geçen “Allah’ın ayetlerini sakın alaya almayın.” kısmını Taberî, Allah’ın belirlediği şekilde boşamayı gerçekleştirmek gerektiğini tefsir ettikten sonra Hasan-ı Basri’den şu ifadeleri nakletmektedir: Hz. Peygamber döneminde öyle kimseler vardı ki, kişi karısını boşuyor ya da kölesini azat ediyordu. Neden böyle yaptığını kendisine sorulduğunda ise ben şaka yaptım, eğlendim şeklinde cevap veriyordu. Taberî, Hasan-ı Basri’ye göre ayetin bu kısmının sözü edilen kimseler için nazil olduğunu belirttikten sonra bu duruma

⁵³ Kâsânî, *Bedâ’î*; 3/100. Lafız itibarıyla aynı olmasa da mana yönünden benzer rivayetler için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri İbn Vehb, *el-Câmi’ fi’l-ḥadîs* (Daru’l-Vefâ, 2005), 162; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi’l-ehâdîs ve’l-âşâr* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 1436/2015), 10/264.

⁵⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/231.

ilişkin Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: *"Her kim şakadan hanımını boşarsa veya kölesini azat ederse bu davranışı onun aleyhine olmak üzere geçerlidir."*⁵⁵

Hâzilin talâkının geçerli olduğuna dair öne sürülen *"Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir..."* rivayetinin vürûd sebebi, boşanan kadının zarar görmesine ve buna bağlı olarak kadının mağdur olmasına dayanmaktadır. Özellikle bazı kişilerin boşadığı eşinin iddetini tam bitmek üzereyken ona geri dönmesi ve bunu defalarca tekrar etmesi kadın için ciddi bir sorun teşkil etmiş olacak ki bu kimseler *"Ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın."* ifadesiyle uyarılmışlardır. Kaldı ki Taberî'nin kadının çaresiz kaldığı bu talâk için *"talâk-ı dırrar"* ifadesini kullanması aslında yapılan boşamanın Allah'ın belirlediği kurala aykırı olduğunu göstermektedir. Ayrıca boşamayı gerçekleştiren kocanın her seferinde şaka yaptığını söylemesi sebebiyle *"Allah'ın ayetlerini sakın alaya almayın."* ayeti nazil olmuş ve Hz. Peygamber de (ceza olarak) bunu yapan kimsenin boşamasının geçerli olduğunu bildirmiştir. İbn Kesîr (öl. 774/1373), bir kişinin sürekli nikâh ve talâk lafızlarını beyan ettiğini ve akabinde de şaka yaptığını söylemesi üzerine *"Allah'ın ayetlerini sakın alaya almayın."* ayetinin nazil olduğunu ifade ettikten sonra bu gelişmelere bağlı olarak Hz. Peygamber'in *"Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric'at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek)tir."* ifadesinde bulunduğunu söylemektedir.⁵⁶

Nikâh ve talâka ilişkin sinema sanatçısının beyanının geçerli olduğunu kabul edenlerin öne sürdüğü *"Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir."* rivayetinin vürûd sebebi esas alındığında aktörün hâzile kıyas edilmesinin yerinde bir kıyas olmadığı kanaatindeyiz. Zira hâzil, şaka niyetiyle de olsa kendi isteği ve düşüncesi doğrultusunda irade beyanında bulunur. Ayrıca hâzilin nikâh ve talâk lafızlarını keyfi olarak kullanması yanında eşini boşadıktan sonra bunu bir şaka olarak yaptığını belirtmesi, kadının mağdur olmasına sebep olmaktadır. Oysaki aktörün konumu ve beyanı şaka yaptığını söyleyen (hâzil) kişiden çok farklıdır. Mesela aktör, beyanda bulunurken kendi ifadelerinden ziyade kendisine telkin edilen senaryo metnini dile getirmektedir. Bu sebeple lafız, aktöre ait olsa da lafzın oluşturduğu mana aktöre değil senariste aittir. Rivayette geçen şaka yaptığını söyleyen kimsede ise hem lafız hem de düşünce/mana kendisine aittir. Kaldı ki rivayete göre şaka yaptığını söyleyen kimsenin gayesi kadına zarar vermektir. Zira hâzilin, iddeti tam bitmek üzereyken tekrar eşine dönmesi ve bunu sürekli tekrarlaması kadının zarar görmesine neden olmaktadır. Zikri geçen zararların aktör açısından değerlendirilmesi mümkün değildir. Kaldı ki aktörün eşine zarar vermesi gibi bir düşüncesi veya imkânı da yoktur. Bu gerekçeler sebebiyle aktörün beyanının hükmünü zikri geçen rivayete göre değerlendirmek kanaatimizce isabetli değildir.

Bu durumda isabetli bulduğumuz görüş, aktörün beyanı telkin olarak değerlendirilmesi ve buna göre hüküm verilmesidir. Zira yukarıda da geçtiği üzere, aktörün beyanda bulunduğu ifadenin aslı kendisinin değildir. Aktör, kendisine verilen rolü icra etmek üzere sahnenin arkasından kendisine söylenen ifadeleri telaffuz eder. Ayrıca aktörün, senaristin yazdıklarını bırakıp kendince beyanda bulunması düşünülemez. Bu bağlamda kendisine ait olmayan bir

⁵⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut, 1422/2001), 4/181-186. Benzer rivayetler için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-hadîs* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), 5/205; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-e'hâdîs ve'l-âsâr*, 10/264.

⁵⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî İbn Kesîr, *Muhtasaru Tefsîri İbni Kesîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/169.

ifadeyi (özellikle nikâh ve talâka ilişkin beyanı) sadece telaffuz etmekle hüküm meydana gelmez. Nitekim bu durum eşinin yanında kitap okuyan kimsenin seni boşadım demesi veya eğitim amacıyla öğretmenin öğrencilerine kitaptan bu lafızları oku(t)ması gibidir. Bahsi geçen durumlarda ulemanın ittifakıyla hukukî sonuç meydana gelmediğine göre oyuncuların da okudukları senaryolardan dolayı hukukî sonuç meydana gelmemelidir.

Bu perspektiften hareketle bizim de katıldığımız aktörün beyanının geçerli olmadığını savunan Şelebî ve Sevvâr gibi günümüz hukukçularının görüşleri daha isabetli görünmektedir. Özellikle Sevvâr'ın da belirttiği üzere, aralarında illet birliği olmadığından aktörün beyanının hâzilin beyanına kıyas edilmesi yerinde bir kıyas değildir. Bu durumda aktörün durumunun telkin olarak kabul edilmesi ve telkin halinde ifade edilen beyanın hükmü aktörün beyanına tatbik edilmesi yerinde bir görüştür. Ayrıca Şirbînî'nin (öl. 977/1570) son derece yerinde ve önemli olan “*Bir kimsenin başka birinin sözünü naklederken boşama kelimesini telaffuz etmesi durumunda boşama geçersizdir.*”⁵⁷ ifadesi, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Öte yandan Kur'an'ı Kerim'de Cenab-ı Allah, bize Firavun'un “*Ben sizin en büyük rabbinizim.*” dediğini naklediyor⁵⁸ ve biz de bu ifadeyi okuyoruz. Dolayısıyla bununla mürted olduğumuz gibi okuduğumuz ortam namazsa namaz da sahih oluyor. Bu minvalden bakıldığında telkinde bulunduğumuz ifadenin doğuracağı hükme ilişkin kastımız yoksa söz konusu ifadenin hükümsüz olması gerekir.

Sonuç

Aktörün beyanı, irade ile irade beyanı arasında oluşan bir uyumsuzluk durumudur. Zira aktör, beyanda bulunurken irade ve kasıt sahibi olduğu halde onun beyanda bulunduğu ifadenin doğuracağı hukukî sonuca ilişkin rızâsı ve kastı yoktur.

İslâm hukukuna göre hukukî işlemlerde esas olan tarafların kasıt ve rızâ sahibi olmalarıdır. Ancak Allah hakkının galip olması ve toplumdaki işlev ve ehemmiyeti sebebiyle nikâh ve talâka kişinin kastı ve rızâsı esas alınmamıştır. Bu konuda “*Üç şey vardır ki bunların ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Bunlar: Nikâh, boşama ve ric'at (boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek)dir.*” rivayeti delil gösterilmiştir. Dolayısıyla bu rivayete göre, bir kimse şaka olarak nikâh akdini veya boşamayı gerçekleştirdiğini ifade etse de onun bu tasarrufu (nikâhu veya boşaması) hukuken geçerlidir. Bu rivayet bağlamında nikâh ve talâka ilişkin aktörün beyanının hukukî geçerlilik kazanıp kazanmadığı konusunda yaptığımız bu çalışma ile elde ettiğimiz sonuç şudur:

Bahsi geçen rivayetin bir olaya dayandığı ve bu olayda kadının mağdur olmasına sebep olan kocanın art niyetli olduğu ve keyfi bir şekilde talâkla oynadığı tespit edilmiştir. Öyle ki koca eşine ciddi anlamda zarar verdiğinden bu boşamaya “*talâk-ı dırar*” denilmiştir. Ayrıca bu boşama ile karısına zarar veren ve her seferinde bunu şaka olarak yaptığını söyleyen koca “*Allah'ın ayetlerini sakın alaya almayın.*” ayetiyle uyarılmıştır. Bu anlamda senaryo gereği rolünü yaparken nikâh ve talâka ilişkin ifadelerde bulunan aktörün bu rivayete dâhil edilmesi ve hâzil ile kıyaslanması sonucunda aktörün beyanı geçerli olduğunu savunanların görüşünün isabetli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Öte yandan aktörün beyanını telkin olarak kabul eden İslâm hukukçularının görüşünün daha isabetli olduğu kanaatine varılmıştır. Zira aktörün kastı hukukî tasarrufta bulunmak veya erkek aktörün, eşine zarar vermek düşüncesi değil, sahnenin arkasında kendisine telkin edilen sözleri söyleyerek oyunculuğunu ortaya koymaktır. Böylece aktörün görevi ve ortaya koyduğu

⁵⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/287.

⁵⁸ en-Nâziât, 79/24.

beyanı, hezl halinden ziyade telkin durumuna benzediği ve bu sebeple telkin halinde ortaya konulan beyanın hükmünün aktörün beyanına tatbik edilmesi gerektiği sonucu hâsıl olmuştur.

Sonuç olarak nikâh ve talâka ilişkin aktörün rızâ ve kasıttan mücerret beyanının hukukî sonuç doğurduğunu kabul etmek irade hürriyeti ilkesine aykırıdır. Bu sebeple kanaatimizce, hukukî işlemlerde İslâm'ın gözettiği rızâ prensibi ve irade hürriyeti açısından aktörün beyanının hukukî sonuç doğurmaması daha isabetlidir.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arı, Abdüsselam. *İslam Hukukunda Rıza ile İrade Beyanı Arasında Uyumsuzluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnu'l-Ma'bûd ala şerhi Süneni Ebi Dâvûd*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1426/2005.
- Betton, Gerard. *Sinema Tarihi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *el-Ğâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*. thk. Ali Muhyiddîn Karadâğî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-İslâh, 1402/1982.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn. *er-Ravzü'l-mürbi'*. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatîb el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1428/2007.
- Çetintürk, Tacettin. *İslâm Hukukunda İhtiyâr Nazariyesi*. Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, İslam. "Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 259-292.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. İhyâu Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Muâtât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

- Ğamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-Vehhâc 'ala metni'l-Minhâc*. Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Dârü's-Selâm, 1997.
- Hafîf, Ali. *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*. çev. Rahmi Yaran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Haseballah, Ali. *Usûlu't-teşrî'il-İslâm*. Mısır: Dârul-Me'ârif, 5. Basım, 1396/1976.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. thk. Zekeriya Umeyrat. 8 Cilt. Kahire: Dâru Alemi'l-Kütübi, 1423/2003.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâbel-el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. Halep, 1932.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşâr*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 1436/2015.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1315.
- İbn Kayyim el Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'L-âlemîn*, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd. 4 Cilt. Kahire: Şeriketü't-Tabâ'atî'l-Feniyye, 1388.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *Muhtasaru Tefsîri İbni Kesîr*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek. *Şerhu Menâr fi usûli İbn Melek*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî. *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve me'ehu en-Nüket ve'l-fevâ'idî's-seniyye 'alâ müşkili'l-Muharrer*. 2 Cilt. Riyad: Vizaretü's-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'İrşâd, 1984.
- İbn Vehb, Ebü Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî. *el-Câmi' fi'l-ḥadîs*. Daru'l-Vefâ, 2005.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn. *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2007.
- Kâsânî, Alauddîn Ebü Bekr b. Mesud. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.
- Mergînânî, Burhanüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî. *el-Hidâye şerhü'l - Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebü Dakîka. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-müsannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menârü'l-envâr fi usûli'l-fikh*. İstanbul, 1326.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. Abdulhamîd Sukhâl - Eymen Hırakî. Dımaşk: Dâru'l-Hidâye, 1431/2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2. Basım, 1437/2016.
- Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hâkemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *el-Vasît fi şerhi'l-kânûni'l-medeniyyi'l-cedîd*. Beyrut, 1970.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- Sevvâr, Vahîdüddîn. *et-Ta'bir 'ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Cezaire: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 2. Basım, 1979.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdürrahman b. Ebû Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâ'id ve furû'ı fikhî's-Şâfi'îyye*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'îyye, 10. Basım, 1405/1985.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Katar: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Muhammed Bekr İsmail. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Heyetü'l-Mısriyyeti'l-'amme, 1972.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferac. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1971.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*. thk. Halîl İbrâhim Abdülmün'im. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Zeydânî, Abdülkerim. *el-Medhal li'd-dirâseti's-şerî'eti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessetü'r-risâleti'n-nâşirûn, 2009.



Cahiliye Şiirinde Gülyabani Efsanesi: Maddi Görüntü Üzerine Bir İnceleme

The Ghoul Myth in Pre-Islamic Poetry: A Study of the Material Image

Abdulhalim Abdullah

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap
Dili Ve Belagati Anabilim Dalı

Ardahan/Türkiye

Assistant Professor, Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Ardahan/Türkiye

e-posta: dr.halim40@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5298-9741

Doi: 10.34085/ buifd.1420641

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Nisan/ April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Abdullah, Abdulhalim. "Cahiliye Şiirinde Gülyabani Efsanesi: Maddi Görüntü Üzerine Bir İnceleme". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 194-210. <https://doi.org/10.34085/ buifd.1420641>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz: Bu araştırma, Arap cahiliye dönemindeki efsanelerden biri olan Gülyabani efsanesini inceleyerek tanıtmayı amaçlamaktadır. Araştırmada, şiirlerde ve hikayelerde tasvir edildiği üzere Gülyabani karakterinin maddi özellikleri ortaya çıkarmaya çalışılacaktır.

Gülyabani figürü gizem içermekle birlikte, araştırmanın amacı şiirler ve bize ulaşan rivayetler aracılığıyla Gülyabani karakterinin bazı fiziksel özelliklerini tespit etmektir. Araplar arasında Gülyabani, insan ve hayvan veya cin ve hayvan karışımı bir varlık olarak tasvir edilir. Genellikle karışık ve değişken bir görünüme sahiptir. Bu tasvirlerin çoğu, bu efsanevi varlığı duyanlarda korku ve dehşet uyandırır. Gülyabani'nin tüm vücudu gür siyah kıllarla kaplıdır, kırmızı gözlerinden kıvılcımlar saçılır ve insan etiyle beslenir. Ayrıca istediği herhangi bir şekle dönüşme yeteneğine sahiptir; ancak bacakları her zaman bir eşek veya keçi bacağına benzemektedir. Gülyabani'nin yaşadığı yer ise harap binalar ve ıssız vahşi doğadır.

Korkunç tasvirlerine rağmen, bazı şairlerin -iddialarına göre- Gülyabani ile uzlaşabildikleri ve onunla evlenebildikleri rivayet edilmektedir. Okuyuculara oldukça ilginç imge ve sanatsal oluşumlar sunmak için bütün bunlar, şairlerin hayal gücünü besleyen bir malzemeye dönüşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Dönemi, Hûrafeler, Efsâneler, Gülyabani.

Abstract: This research aims to reveal the Ghoul legend, one of the legends of the Arab ignorance period, by examining it. The research will try to extract the material characteristics of the Ghoul character as depicted in poems and stories. Although the Ghouls figure is mysterious, the aim of the research is to try to reveal some of the physical characteristics of the Ghouls through poems and the narrations that have reached us. Among the Arabs, the Ghouls is depicted as a being that is a mixture of human and animal or jinn and animal. It usually has a mixed and changeable appearance. Most of these descriptions evoke fear and terror in those who hear of this mythical creature. The Ghoul's entire body is covered with thick black hair, sparks fly from its red eyes, and it feeds on human flesh. It also has the ability to transform into any shape it desires; however, its legs always resemble those of a donkey or goat. The Ghouls 's habitat is ruined buildings and the deserted wilderness. Despite its horrific depictions, it is said that some poets were able to come to terms with the Ghouls and even marry it. All of this becomes a material that feeds the poets' imagination to offer the reader quite interesting images and artistic creations.

Keywords: Pre-Islamic Poetry, Myths, Legends, Ghouls.

أسطورة الغول في الشعر الجاهلي

دراسة في الصورة المادية

الملخص

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن أسطورة من أساطير العرب قبل الإسلام من خلال معالجته لأسطورة الغول في الشعر، وسيحاول البحث أن يستنبط الصفات المادية لصورة الغول كما ترددت خيالاتها في الأشعار والقصص. وعلى الرغم من أن صورة الغول قد اكتنفها شيء من الغموض إلا أن البحث استطاع تقديم بعض الصفات المادية لصورة الغول من خلال

الأشعار والأخبار التي وصلت إلينا، فقد برز الغول في صور متعدّدة لدى العرب مزيجًا من الإنسان والحيوان، أو الجنّ والحيوان، ويغلب الاضطراب عليه وكثرة التحوّل والتلوّن، وهذه الصور في معظمها تبتّ الرعب والخوف في نفوس من يستمعون إلى القصص التي تتناول هذا الكائن الأسطوريّ الغريب؛ إذ يغطّي جسده شعر أسود غزير، وينبعث الشرر من عينيه الحمراوين، ويُطعم من لحوم البشر، كما أنّه يمتلك القدرة على التحوّل إلى أيّ صورة يريد؛ باستثناء رجله اللتين تكونان دومًا رجليّ حمار أو عنز، كما أنّه مسكنه الخرائب والقفار الموحشة.

وبالرغم من كل تلك الأوصاف المرعبة استطاع بعض الشعراء - بحسب ادّعائهم - التعايش مع الغول، والاقترب منّا، وكل ذلك شكّل مادة خصبة لخيالات الشعراء ليقدموا للقارئ صورًا وتشكيلات فنية طريفة جدًا.

الكلمات المفتاحية: الشعر الجاهلي، الأساطير، الخرافات، الغول.

مقدمة:

هناك ما يشبه الإجماع للنقاد ومؤرخي الآداب الشعبية والمعاجم اللغوية على ردّ الأسطورة في جذورها إلى الخرافة وعدّها لوناً من ألوان القصص الخرافية، أو حكاية متخيّلة تنمّ عن تفاصيل الحياة الفطرية التي طبعت الشعوب البدائية، كما أنّ الأسطورة في معظم الأحيان تضمّ بين دفتيها أشخاصًا ومواقف غير مألوفة أو اعتياديّة، أو أنّها تصوّر أحداثًا وأعمالًا تفوق طاقة البشر، كما تشير في بعض جوانبها إلى الطريقة التي ينظر الإنسان فيها إلى الظواهر الطبيعيّة من حوله، أو الاجتماعية وحتّى التاريخية في بعض الأحيان.

والأسطورة مشتقة في اللغة العربية من الفعل سطر. إذ "يقال: سَطَّرَ فلانٌ علينا تسطيرًا إذا جاء بأحاديث تُشبهه الباطل"¹ وبالتالي فإنّ الأساطير أحاديث مكذوبة ومختلقة من نسج الخيال، أو مبالغ فيها مبالغة خيالية.

وقال ابن فارس: "سطر: السين والطاء والراء أصلٌ مطّرد يدلُّ على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشجر، وكلّ شيء اصطفّ. فأما الأساطير فكأنّها أشياء كُتبت من الباطل فصار ذلك اسمًا لها، مخصوصًا بها. يقال سَطَّرَ فلانٌ علينا تسطيرًا، إذا جاء بالباطل. وواحد الأساطير إسطار وأسطورة."²

وكلٌّ من الأسطورة والخرافة والحكاية تراثٌ إنسانيّ مشترك لا يقتصر على أمة أو شعب بعينه، وإنّما تردّ عند الجميع وإن كان بنسب ودرجات متفاوتة، قد تقلّ الأسطورة لدى أمة وتكثر الخرافات لديها، وقد تتراجع الخرافة أمام طغيان

¹ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وآخر، (مصر: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، "سطر"، 7/ 210.

² أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، "سطر"، 3/ 73.

الأساطير وحضورها لدى أمة أخرى، لكن يبقى العنصر الحكائي قاسماً مشتركاً بينهما، وفي نهاية المطاف تندرج الأسطورة والخرافة والحكاية تحت إطار واحد هو الخيال الشعبي والموروث الشفاهي الحكائي.

وقد تعدّدت تعريفات الأسطورة وتنوعت، ورأى بعضهم أنّها: "فكرة بدويّة تاريخية صيغت بصيغة الإطناب والمغالاة، لإظهار أهميّة الحادثة الحقيقية في جيلٍ زال أثره"³.

وهي من حيث الشكل: "قصة تحكّمها مبادئ السرد من حبكة وعقدة وشخصيات"⁴.

ومنهم من نظر إليها بوصفها: "تجربة وجودية ترمز إلى واقع مقدّس يدرك الإنسان من خلاله عالم الغيب"⁵.

من ناحية أخرى فإنّ كثيراً من الأساطير ما تزال تحمل في ذاتها بعض الخصائص التي تتسم الأسطورة بها، حتّى وإن اعتمدت على الخرافة وانفصلت عن الواقع إلى حدّ ما، فإنّها تبقى ذات طابع رمزي وتتمتع بمغزى أخلاقيّ، وأبطالها حيوانات في معظم الأحيان أو طيور أو نباتات؛ لذا عرفت الخرافة بأنّها: "حكاية حيوان تستهدف غاية أخلاقية، وهي قصة تقوم بأحداثها حيوانات تتحدّث وتتصرّف كالإنسان، وتحتفظ مع ذلك بسماحتها الحيوانية، وتقصّد إلى مغزى أخلاقيّ"⁶.

وإذا كانت الخرافة في صورتها الأولى: "مجزّد خبر أو مجموعة من الأخبار التي تتصل بتجارب روحية أو نفسية عاشتها الناس من القدم"⁷. فإنّها في صورتها النهائية: "حكايات موروثية شعبياً تتصف ببعض الأعمال الخارقة، ولكن دون حكايات الجان، تتعلّق لشخص واقعيّ أو حدث أو مكان"⁸. ومن السهل أن نعثر على بذور وإرهاصات لها لدى جميع الشعوب المنتشرة في كلّ البقاع إذ لم يُهمّلها أيّ شعب من الشعوب، كما إن لها وجوداً واسعاً في تراثنا العربي والإسلامي. إنّ صعوبة تحديد ماهية الأسطورة يكمن في تداخلاتها الشديدة والمعقدة مع الحكاية الخرافية والشعبية، كما يعود أيضاً إلى الفروقات والاختلافات الاجتماعية والثقافية والفكرية، والرؤى المتباينة لكل من يحاول فهمها والوقوف على كنهها، فضلاً عن محاولة وضع تعريف لها، وإذا كانت كلّ الشعوب القديمة بلا استثناء قد عرفت الأسطورة والخرافة والحكاية؛ فإن ذلك يعني أن لها حضوراً في بنية العقل العربي الذي لم يكن استثناء عن غيره، وهذا الحضور قد يختلف أو يلتقي عمّا هو موجود لدى الشعوب الأخرى والأمم.

³ مصطفى الجوزو، من الأساطير العربية والخرافات، (بيروت: دار الطليعة، 1977)، 9.

⁴ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة سوريا، أرض الرافدين، الطبعة 13، (دمشق: دار علاء الدين، 2002).

⁵ أحمد خليل خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، الطبعة 3، (بيروت: دار الطليعة، 1986)، 1.

⁶ عبد الحميد يونس، معجم القولكلور، (بيروت: مكتبة لبنان، 1981)، 34.

⁷ فريدش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية. ترجمة: نبيلة إبراهيم، (القاهرة: دار نضرة مصر، 1965)، 6.

⁸ محمد التونجي، المعجم المفضّل في الأدب. الطبعة 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) 1/ 374.

وبناء على ما سبق يمكن أن نخلص إلى تعريف للأسطورة على أنّها حكايات سردية مختلفة تعتمد على المبالغة إلى أقصى حدودها وتتزود من الخيال بما يحتاجه أفراد المجتمع من نواقص لتفسير ظواهر الواقع التي عجز عقل الإنسان في تلك المرحلة عن تفسيرها.

1. علاقة الإنسان بالأسطورة:

كانت الأساطير وسيلة الإنسان القديم لتفسير ظواهر الحياة والموت ومظاهر الطبيعة وغير ذلك، فصارت أداة ضرورية له، تحاول الإجابة عن أصعب الأسئلة وأبسطها في الوجود البشري: من أنا؟ من أين أتيت؟ لماذا أنا هنا؟ ما مصيري؟⁹ كيف يحدث ما يحدث حولي؟ ولذلك ابتدع الإنسان القديم إلهًا للحب وآخر للمطر وثالثًا للنصر ورابعًا وخامسًا وسادسًا.. إلخ إلى أن جعل لكل ظاهرة إلهًا.

إذن فلأسطورة علاقة وطيدة بسائر ما ينتجه الخيال البشري الخلاق ضمن نشاطه الفكري عامة وضمن فعاليته التي لا تكتفي بمجرد ما هو واقع محض أو عقلي محض أي أنّها لا تكتفي بما هو موجود بل ترمي إلى تجاوز ذلك الواقع وإلى إحلال الحلم وغير الممكن محله، من خلال الخرافة بالمعنى الواسع للكلمة أو الأيديولوجيا أو ما إليها وتوظيف ذلك.¹⁰ وتعكس هذه الأساطير التفكير البشري في الأشياء والظواهر، ويضاعف من قيمتها "أنّها ليست من صنع أفراد بأعيانهم، بل هي من المبدعات الجماعية. وتأسيسا على ذلك، فإن حظ التوصل إلى رؤية شاملة متكاملة هو فيها أكثر مما في سواها من أنواع الخطاب"¹¹

فالأسطورة تسهم في ارتقاء الفكر من عدّة جوانب، فهي:

- تحاول تفسير بعض الظواهر الكونية التي تستعصي على الفهم والإدراك، ولعلّ هذا التفسير يعتمد في جوانب كثيرة منه على مفاهيم أخلاقية وروحية، فنجد أن بعض الأساطير تقصّ علينا أحداثاً ووقائع تبدو خيالية، والغرض منها في النهاية العبرة والموعظة¹².
- ولعلّها في بعض الأحيان تمنحنا تفسيراً شبه منطقيّ من خلال عنصر القصّ لتجارب الإنسان الحياتية؛ "وما الأسطورة إلّا الجانب الظاهريّ المصاحب للطقوس البدائيّة، ولئن مات الطقس فقد ظلّت الأسطورة باقية،

⁹ عبد الحكيم ادعلي، "الأسطورة وأهميتها في الوجود الإنساني". موقع معاني. (الوصول 22.02.2024).

¹⁰ محمود عجيبية، موسوعة أساطير العرب، (بيروت: دار الفارابي، 1994)، 31/1.

¹¹ محمد الصالح الضاوي، أساطير الأولين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 81.

¹² دراجي سعيدي، أسطورة الغول في الشعر العربي، (الجزائر: جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، 2005)، 18.

وقد يحدث العكس، فتموت الأسطورة ويبقى الطقس قائماً كما هو الحال في بعض الشعائر الدينية، كما أنّ للأسطورة أيضاً وظيفة نفسية ترتبط بأحلام البشر وتصوّراتهم الرمزية¹³.

2. علاقة العرب بالأسطورة:

لم يشذ العرب عن الأمم الأخرى في جعل الأسطورة ميدانا للتفكير ببدايات الخلق والتكوين والعالم الأخرى وظواهر الطبيعة. لكنها لم تحظَ بالاهتمام الكافي لدى العرب؛ ولا يوجد بين أيدينا دراسات كافية حول الأساطير عند العرب،¹⁴ إلا أننا - من خلال قراءة ما خلف السطور - نرى أنها كانت شائعة ومنتشرة عند العرب قبل الإسلام، والدليل على ذلك قول الله جل جلاله: □ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا قَالَ أَسْطِيرُ الْأُولِينَ □ [القلم: 15]

وليس هذا فحسب فقد ورد لفظ (الأساطير) في القرآن الكريم في تسعة مواضع، كلها على شكل جملة مقولة، أي: حكاية ما قاله كقار قريش عن الدين الجديد، واستخدام القرآن لهذه الكلمة دليل على أنها كانت مستخدمة في المجتمع، وبالتالي فإننا نرى أن الأساطير كانت رائجة لدى العرب قبل الإسلام كنوع من القصص المملوءة بالمغامرة والخيال يحكى في المجالس لأهداف متعددة منها التسلية والإمتاع، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن أغلب أساطير العرب كانت تتعلق بأوثانهم، فقد كانوا قوما وثنيين، وشكّل مجيء الإسلام ودخول العرب في الدين الجديد مرحلة اضمحلال لهذه الروايات والسرديات الأسطورية، ولكن ذلك لم يمنع أنّ بعضها ما يتداول كأسطورة نائلة وإساف، وأساطير الجن والغول والعمارة.

علاقة الإسلام بالأسطورة:

دعا الإسلام إلى إعمال الفكر في كل شيء، فغدا دين عقل وتفكير، ومن غير المعقول أن يترك دين العقل الباب مفتوحاً للأساطير، فقد أورد القرآن الأساطير بدلالة القصص المكذوبة المختلفة، وكذلك وجدنا معناها كذلك في المعاجم التي أوردناها في المقدمة، ففي المعاجم "الأساطير: الأباطيل والأكاذيب والأحاديث لا نظام لها"¹⁵ ولا تختلف في كتب التفسير عن المعاجم فهي "محض خرافات وأكاذيب"¹⁶ وهذا أمر لا حاجة لإثباته، فقد جعل المعجميون القرآن الكريم مصدراً من مصادر المادة اللغوية، ولذلك نجد أن المعنى في حقلي المعجم والتفسير واحد أو متقارب إلى حدود

¹³ عبد الله الغدامي، "كيف نتذوق قصيدة حديثة" مجلّة فصول، 4، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، 151.

¹⁴ مجدي كامل، أشهر الأساطير في التاريخ، (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت)، 6.

¹⁵ مرتضى الزبيدي، تاج العروس. (الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت، 1965)، "سطر"، 25 / 12.

¹⁶ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل. (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت)، 2 / 12.

كبيرة، وبالتالي فإن هذه النظرة التي استقرت في وجدان المسلمين جعلتهم يعزفون عن تناقل هذه الأحاديث المكذوبة المختلفة، وذلك أدى إلى طمس معالم كثير منها وتحويرها عن حقيقتها وغايتها؛ "وما بقي من أساطير وخرافات واستطاع أن يصمد في وجه الزمن، يُعدّ أشلاء أساطير يشهد على نظام كبير اندثر"¹⁷.

وعلى الرغم مما سبق إلا أن بعضاً من الأساطير التي كانت عند أهل الكتاب دخلت إلى كتب التفسير عن طريق من أسلم منهم، إلا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم)¹⁸ ومن مروياتهم تلك دخل شيء غير قليل من الأساطير إلى كتب التفسير

3. أسطورة الغول في الشعر الجاهلي

قبل الحديث عن أسطورة الغول أردنا تقديم تعريف للغول، لكن البحث عنه زادنا ضبابية وغموضاً وأقنعنا بقول الشاعر:¹⁹

الجودُ والغولُ والعنقاءُ ثلاثةٌ
أسماءُ أشياءٍ لم تُخلَقْ ولم تُكنْ
وقول صفي الدين الحلبي:²⁰

لما رأيتُ بَنِي الزَّمانِ وما بهم
خِلٌّ وِفيٍّ لِشِدائِدِ اصْطُفي
أَيُّقُنْتُ أَنَّ المِسْتَحِيلَ ثَلَاثَةٌ
الغُولُ وَالْعَنَقَاءُ وَالخِلُّ الوِفي

ولعلنا نبدأ بكتاب العين أول معجم في اللغة العربية. قال الخليل: "الغُولُ: المنية، قال:

ما ميتةٌ إن مُتَّها عَجِرَ عاجزٍ
بعارٍ إذا ما غالتِ النَّفسُ عُوها

والغُولُ: من السَّعالي، يَغُولُ الإنسان. تغولتهم الغيلان: أي: نَيَّهْتُهُمْ. وغالتهُ الحَمْرُ تَعُولُهُ عَولاً، إذا شربها فذهبت بعقله. والغول: الصداق"²¹ فالخليل ذهب إلى أن كل ما يغتال الإنسان هو الغول، كالمنية والسعالي.

¹⁷ طلال حرب، أولية النص، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999)، 120.

¹⁸ أبو عبد الله أحمد بن حنبل، المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 28/460 (رقم 17225)

¹⁹ أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين. تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، (بيروت: دار صادر، 1992م)، 397.

²⁰ صفي الدين الحلبي، ديوان صفي الدين الحلبي، (بيروت: دار صادر، د.ت)، 669.

²¹ الفراهيدي، "غول"، 4/447

وقال أبو علي القالي: " ويقال الغول همرجة من الجن"²² ومعنى الهمرجة: الاختلاط. والملاحظ أن أبا علي خصص أكثر فجعل الغول من الجنّ.

أما ابن فارس فقد جعل للجذر المعجمي معنى جامعا. قال: "(عَوَل) الْعَيْنُ وَالْوَاوُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى خْتَلٍ وَأَخْذٍ مِنْ حَيْثُ لَا يُدْرَى. يُقَالُ: عَالَهُ يَعْوُلُهُ: أَخَذَهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَدْرُ"²³ فابن فارس جعل للغول صفتين أساسيتين، هما: الختل والاعتيال، فكل ما يعتال الإنسان على ختل فهو غول.

أما الجاحظ فقد قال: "اسمٌ لكلّ شيءٍ من الجنّ يعرض للسُّقار، ويتلَوّن في ضروبٍ من الصور والثياب ذكرًا كان أو²⁴ أنثى، إلا أنّ أكثر كلامهم على أنّه أنثى"²⁵.

وقد علّل الجاحظ ظهور هذا النوع من الأساطير الخارقة بعاملين أساسيين؛ هما: عامل الوقت وعامل المكان مستندًا في تعليقه ذلك إلى رواية أبي إسحاق في قوله: "يكون في النهار ساعات ترى الشخص الصغير في تلك المهامه عظيمًا، ويوجد الصوت الخافض ربيعًا، وتسمع الصوت الذي ليس بالرفيع ربيعًا من انبساط الشمس غدوة من المكان البعيد، ويوجد لأوساط الفيافي والقفار والرمال والحرار في أنصاف النهار مثل الدويّ، من طبع ذلك الوقت وذلك المكان عندما يعرض له"²⁶.

وردّ المسعودي هواجس الخوف لدى الإنسان إلى الفضاء المكاني الذي يطلق المخاوف من مكائنها؛ إذ يقول: "لأنّ الإنسان إذا سار في هذه الأماكن روع ووجل وجبن، وإذا هو جبنٌ داخلته الظنون الكاذبة... فصوّرت له الأصوات، ومثّلت له الأشخاص... ولأنّ المنفرد في القفار... مستشعر للمخاوف، متوهّم للمتالف، متوقع الختوف، لقوّة الظنون الفاسدة على فكرته وانغراسها في نفسه... فيتوهّم ما يحكيه من هتف الهواتف به، واعتراض الجان له"²⁷.

ولربّما كان لولع العربي - في تلك العصور - بالنفوق من خلال نقل الأخبار الغريبة والترويح لها دور في ذلك وساعده في ذلك تقبّل العقلية العربية لهذا النوع من الأخبار؛ بل الإلحاح في طلبها، وقد تطرّق الجاحظ لهذا النوع من الأشخاص بغية إصدار ما يشبه الحكم النقدي منطلقًا من المعيار الأخلاقي؛ فيقول: "ربّما كان في أصل الخلق والطبيعة كدًا نفاقًا، وصاحب تشنيع وتحويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول: رأيت

²² أبو علي القالي، البارع في اللغة، تحقيق: هشام الطعان، (بغداد: مكتبة النهضة 1975)، "غول"، 193.

²³ القزويني، "غول"، 4/ 402.

²⁴ الأصح أن يكون العطف ب (أم المعادلة) همزة النسوية، لكنها كذا وردت في المصدر، فوجب التنويه.

²⁵ عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان. الطبعة 3، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، 6/ 158.

²⁶ الجاحظ، الحيوان، 6/ 254.

²⁷ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. تدقيق: أسعد داغر، (بيروت: دار الأندلس، 1965)، 2/ 254.

الغيلان وكلمت السعلاة، ثم يتجاوز ذلك أن يقول قتلتها، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها²⁸.

وقد علق الغدامي على حكم الجاحظ النقديّ ذاك بقوله: "والجاحظ لا يدري أنه في مستقبل الأيام سوف تغدو أكاذيب الأعراب جنسًا أدبيًا متميزًا ومختلفًا عن سواه... وأنها تعبّر عن الذات الأعرابية، حينما تزيف ذاتها وتلغي واقعها لتضع بدلًا عنه واقعًا وهميًا لا وجود له إلا باللغة"²⁹.

ويروي أبو زيد الأنصاري عن المفضل الضبيّ خيرًا يسرد من خلاله طريقة عيش السعلاة ونمط حياتها من خلال اتّخاذها زوجًا وإنجابها الأطفال، قال المفضل الضبيّ: "بلغني أنّ عمرًا هذا (يريد عمرو بن يربوع) تزوج السعلاة، فقال له أهلها: إنّك تجدها خير امرأة ما لم تر برقًا، فمكثت عنده حتى ولدت له بنين، فأبصرت ذات يوم برقًا فقالت:

أمسك بنيك عمرو إيّ أبّ
رق إلى أرض السعالي ألق

فقال عمرو:

ألا لله ضيفك يا أماما

ومنهم من يقول: ركبت بعيرًا أو طارت عليه، أي أسرعت فلم يدركها³⁰.

سياقات الأسطورة:

لعلّ أهمّ السياقات التي تجلّت أسطورة الغول في ثناياها هي سياقات الفخر بالبطولة والشجاعة، وسياقات الحيز المكايي والزماي، كما أنّ صورة الغول تغلب عليها المزاعم والتكهنات من قبل العامة، يروي أنّ سائلا سأل أبا عبيدة " عن قوله تعالى: طلعتها كأنه رؤوس الشياطين، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عُرف مثله، وهذا لم يُعرف، فأجابه: بأنّ الله تعالى كَلَّمَ العرب على قدر كلامهم، أما سمعت امرأ القيس كيف قال:

أيقتلني والمشريّ مضاجعي
ومسنونة زرق كأيابِ أغوال

وهم لم يروا الغول قطّ، ولكنّه لما كان يهوّهم أوعدوا به³¹.

²⁸ الجاحظ، الحيوان، 251/6.

²⁹ عبد الله الغدامي، القصيدة والنصّ المضاد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، 151.

³⁰ محمد شكري الألويسي، بلوغ الأرب. تحقيق: محمد مجت الأثري، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، 2/ 340.

³¹ الدميري، حياة الحيوان: 234.

وتذكر الأخبار أنّ تأبّط شرّاً عرضت له غول، فضرّ بها ضربة واحدة، فقتلها، ثم وصف تلك الحادثة قائلاً³²:

ألا من مُبلِّغٍ فتيانَ فهمٍ بما لاقيتُ عندَ رحي بطنِ
بأبيّ قد لقيتُ الغولَ تهوي بسهبٍ كالصَّحيفةِ صحَّحانِ
فقلْتُ لها كِلانا نضوُ أين أخو سَفَرٍ فَحَلِّي لي مكاني
فشدَّت شدَّةً نحوي فأهوى لها كَفِّي بِمَصقولِ يمانِ
فأضربُها بلا دَهشٍ فَخَرَّتْ صريعاً لِلْيَدَيْنِ وَلِلجِرانِ

يمزج الشاعر في أبياته السابقة بين السرد والحوار ليصف لنا الحدث المتنامي، ويرسِّخ من خلال قصته تلك صفاته كبطل في مواجهة كائن خارق كالغول، كما أنه يعنى بكشف الفضاء المكاني الذي تدور فيه القصة، وقد أكسب الحوار النصّ الحركة والحيويّة، وأضفى عليه مسحة من الواقعية من خلال التشخيص، ليبدو الشاعر في نصّه وكأنّه؛ "يعبّر عن حاجة إنسانية متمثلة في الحلم حين يمزج بين الحقيقة والخيال معاً، وهو يرى واقع الحياة بكلّ ما تحيط به ويطويه في إطار من الوهم يخفيه ليخلق منها دنيا جديدة"³³.

وهكذا يكون الهدف من سرد أسطورة كهذه في ثنايا نصّ شعريّ هو التركيز على بطولة الفرد، من خلال شخصيته التي تواجه الغول وتخوض معها معركة خارقة يعجز الأفراد مجتمعين عن مواجهته، ولعلّ الانتصار الذي يحقّقه فرد على الغول الذي يمتلك القوة الخارقة؛ يشكّل متنقّساً لعجز الإنسان والجماعة التي ينتمي إليها.

نُسب إلى أبي البلاد الطهويّ قصّة تشبه إلى حدّ كبير ما حدث مع تأبّط شرّاً؛ إذ لقي الغول فصرعها، لكنّه انصرف في نصّه إلى وصف ذلك الكائن البشع، فيقول³⁴:

إذا عينان في وجه قبيح كوجه الهَرِّ مشقوق اللسانِ
بعينيّ بومةٍ وشوأة كلب وجلد في قرى أو شنانِ

وفي السياق نفسه يخاطب عنتره الفرسان الشجعان متباهياً ببطولته وشجاعته حين يقطع القفار الموحشة في ليل حالك لا أنيس له ولا رفيق سوى سيفه، فتعرض الغول له، فيصوّرهما من خلال قوله³⁵:

³² تأبّط شرّاً، الديوان. تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984)، 222-226.

³³ فاروق خورشيد، "أدب الأسطورة عند العرب"، عالم المعرفة، 284 (الكويت: 2002)، 60.

³⁴ أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدى، المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء. تحقيق: ف. كرنكو، (بيروت: دار الجيل، 1991). 212/1.

³⁵ عنتره بن شداد، الديوان. تحقيق: عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، 138. 139.

إِنْ كُنْتَ أَنْتَ قَطَعْتَ بَرًّا مُقْفَرًا وَسَلَكْتَهُ تَحْتَ الدُّجَى فِي جَحْفَلٍ
فَأَنَا سَرِيثٌ مَعَ الثُّرَيَّا مُفْرَدًا لَا مُؤْنِسٌ لِي غَيْرَ حَدِّ الْمِنْصَلِ
وَالغُولُ بَيْنَ يَدَيَّ يَخْفَى تَارَةً وَيَعُودُ يَظْهَرُ مِثْلَ ضَوْءِ الْمِشْعَلِ

فالشاعر يفخر ببطولته الخارقة من خلال مواجهته للغول، فهو يسري في ليل حالك مليء بالأهوال، ويعرج على ذكر الغول ذلك الكائن الذي يبت الرعب في نفوس من يسمعون القصص عنه، فما بالنا بمن يلقاه ويراه رأي العين؟ ولم تكن رؤية عنتره للغول مجرد رؤية خاطفة، بل هي رؤيا تدوم من خلال التفاصيل التي يسردها الشاعر في نصه واصفًا ذلك المخلوق الأسطوري المخيف.

ومن عجائب القصص التي تدور حول هذا الكائن الأسطوري أنه يهلك بضربة واحدة، فإن ضرب ضربة أخرى قبل هلاكه فإنها لا تموت، وما يزال بعض العرب يزعمون أن الغول تموت بضربة واحدة، وإذا ضربتها باثنتين قبل أن تموت فإنها لا تموت، يعني ضربة واحدة تقتلها، أما الاثنان فلا، قال تَابُطُ شَرًّا يصف معركة بينه وبين الغول³⁶:

فقال: عد فقلت لها رويدًا مكانك إني ثبت الجنان

وقد زعم الحكم بن عمرو البهراني كذلك، وكان كفيًا؛ أنه تزوج الغول، وجعل مهرها لها زق خمر لطيب الرائحة، وغزالًا لتجعلها مركبًا فإنّ الأطباء من أفضل مراكب الجنّ باعتقاد العامة:³⁷

وتزوجت في الشبية غولًا بغزال وصدقتي زق خمر

يكشف البهراني في موضع آخر من القصيدة عن امتلاك الغول خاصية التحول، لتكون في أي صورة تشاؤها، كأن تكون ثيبًا فتتحول إلى بكر، أو بكرًا فتتحول إلى ثيب، ولعل الشاعر في وصفه ذلك يعكس ما يفتقده في المرأة بوصفها كائنًا بشريًا، كما يعكس أيضًا صفة الشبق لديه والرغبة بالتجدد³⁸:

ثيب إن هويت ذاك منها ومتى شئت لم أجد غير بكر

³⁶ ديوان تَابُطُ شَرًّا وأخباره، تحقيق: علي ذو الفقار شاکر، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984)، 225.

³⁷ الجاحظ، الحيوان، 6 / 358.

³⁸ الجاحظ، الحيوان، 6 / 358.

وقد علق جابر عصفور على تلك القصّة وفسّرها في مقال له بعنوان الشعر والجنّ: "كان الصداق في هذا العرس الأسطوري غزلاً وزقّ خمراً؛ أمّا الخمرة فلطيب رائحتها ودلالاتها على ما يخامر العقل، أو يغيب به عن أحوال الخلق، فتعود بنا إلى الجنون الذي هو لازمة دلاليّة من لوازم الجنّ"³⁹.

ويتابع البهراني متحدثاً عن غوله، فنلاحظ في قوله حيزها المكاني:⁴⁰

ولها خطّة بأرض دبار

مسحوها فكان لي نصف شطر

أرض حوش وجمال عكنان

وعروج من المؤبّل دثر

أمّا المكان الذي تقطن فيه هذه الغول فهو أرض دبار، إذ اختطت تلك الغول لها أرضاً هناك، لتعطي نصفها للشاعر (رفيقها من الأنس)، وهذه الأرض المجهولة بالنسبة لنا من خلال وصف الشاعر لها: "حيز جغرافيّ جميل ولكنّه محفوف بالمخاطر، ومجهول الطريق أي لا وجود له إلّا في عالم الخيال، فالحيز الأسطوريّ يجمع بين الشاعر والغول، وهذا الحيز لا يرى إلّا مرّة واحدة ثمّ يختفي إلى الأبد، كما لا يقبل أن يراه أكثر من شخص واحد من جهة أخرى"⁴¹.

والذي نستشفه من حكايا الأعراب أن الغيلان والسعالي تنتشر في الصحاري وتشعل النيران في الليل للعبث والتختيل، وإضلال السابلة، يقول أبو المطراب عبيد بن أيوب العنبري⁴²:

لقد خفت حتى لو تمرّ حمامة

لقلت عدوّ أو طليعة معشر

فله درّ الغول أيّ رقيقة

لصاحب قفرٍ خائفٍ مُتَنَقِّرٍ

وفي هذه القصيدة يصف الشاعر ما لقيه من مشكلات ومتاعب في زواجه، بعد أن أُغرم بامرأة جميلة، ودفع لأهلها مهرًا كبيرًا، ثم تزوجها وجعلها ضرة على امرأة كانت عنده، ففاسى بينهما، وفي القصيدة شيء كثير من المرح، ودعابة تنشر لها قلوب الواقعين فيما وقع فيه الشاعر، وهو جزان العود:

لقد كان بي عن ضربتين عدمّني

وعما ألقى منهما مترجّح

هي العول والسعلاة خلّقي منهما

مُحَدِّثُ ما فوق التراقي مكدّح⁴³

³⁹ جابر عصفور، "الشعر والجنّ" مجلّة العربي، 445، الكويت (1995)، 79.

⁴⁰ الجاحظ، الحيوان، 6/ 358.

⁴¹ مرتاض، الميثولوجيا، 93.

⁴² الجاحظ، الحيوان، 6/ 165.

⁴³ جزان العود النميري، ديوان جزان العود، تحقيق: كارين صادر، (بيروت: دار صادر، 1999)، 35.

4. الصورة المادية للغول في الشعر الجاهلي:

عند استقراءنا الأخبار الواردة بخصوص هذا الكائن الغريب من خلال النصوص الشعرية نجد؛ مزيجاً من الإنسان والحيوان، أو الجنّ والحيوان، ويغلب الاضطراب عليه وكثرة التحوّل والتلوّن. قال الألويسي: "تزعم العامة أنّ الله قد ملك الجنّ والشياطين والعمّار والغيلان؛ أن يتحوّلوا في أيّ صورةٍ شاءوا"⁴⁴. وقال كعب بن زهير يصف صاحبه مشبهاً إياها بالغول بأنها كثيرة التبدّل والتلوّن:⁴⁵

فَمَا تَدُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا كَمَا تَلَوُّنُ فِي أَثْوَابِهَا الْغُولُ

وكذلك امرؤ القيس فقد خلع صفة التحوّل والتبدّل - التي هي من صفات الغول - على الدهر الذي لا يدوم على حال له شأن، حتّى المودّة فإنّ الدهر لا يبقى عليها ولا يذر، يقول:

ألم يحزنك أن الدهر غول ختور العهد يلتهم الرجالاً⁴⁶

ومما ورد عن بعض الأخباريين في وصف الغول أنه مخلوق أسطوريّ، ومما يسترعي الانتباه في ذلك الوصف الأسطوريّ هو التباين في الوصف بينهم، وهذا يؤكّد الاعتقاد الراسخ بأن هذا المخلوق خياليّ، ومّا جاء في وصفهم له: "إنّه أكبر من العنزة بثلاث مرات، ولها شعر أسود طويل يغطّي جسدها، ويلامس الأرض، وعيناها حمراوان مدورتان واسعتان، ولها أذنان طويلة تستطيع أن ترجعها خلف كتفيها، وقوائمها طويلة، وقدمها كالخرقة البالية، وليس لها أذنان أو ربّما كانتا تحت شعرها الكثيف، وأنفها أحمر دقيق، وفمها واسع، وأسنانها طويلة وشفاتها عريضتان"⁴⁷ ولأبي الغول الطهويّ⁴⁸ أبيات تصف الغول وصفا غاية في البشاعة يرسم تفاصيل الوجه والعينين والفم والشفنتين، قال:⁴⁹

إذا عينان في وجه قبيح كوجه الهرة مشقوق اللسان

بعينيّ بومةٍ وشوأة كلب وجلد في قرى أو شنان

⁴⁴ الألويسي، بلوغ الأرب، 220.

⁴⁵ أبو سعيد السكري، ديوان كعب بن زهير، تحقيق: حنا نصر الحتي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 28.

⁴⁶ امرؤ القيس الكندي، الديوان، 147.

⁴⁷ هنا رضوان، الميثولوجيا عند العرب: مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، (1991)، 88، 89.

⁴⁸ ويكنى أبا البلاد أيضا، وقيل: أبو الغول؛ لأنه زعم أنه رأى غولا فقتلها.

⁴⁹ الأمدي، المؤلف والمختلف، 1/ 212

غير أن امرأ القيس يضيف إلى تلك الأوصاف ما استقرّ في الأذهان بأن لها أسناناً طويلة مخيفة. قال⁵⁰:

أيقتلني والمشرقيّ مضاجعي
ومسنونة زرق كأنيابِ أغوال

فالسيف كأنها أسنان الغول، وعلى الرغم من أن هذا الوصف ينطوي على قدر من المبالغة إلا أنه يشي بالصورة الذهنية المجتمعية المكونة عن الغول، إلا أن ذلك ليس كل شيء، فقد جاء في الحكايات أن الغول قد تشخص للعيان بشكل امرأة وتلبس لباسها إلا أنّها رجليها كرجلي الحمار أو الماعز. قال الألويسي: "إلا الغول فإنّها في جميع صورة المرأة ولباسها، إلا رجليها فلا بدّ أن تكون رجليّ حمار"⁵¹.

ولعلنا نستشف من قول الراجز أن الغول سوداء اللون مثل الليل، قال:⁵²

قالَتْ لَهُ سَوْدَاءُ مِثْلَ الْغُولِ: مَا لَكَ لَا تَعْدُو فَتَسْتَمِيلُ؟

أما كعب بن زهير فقد وظّف صورة الغول في تصوير إعراض سعاد عنه وتقلّبها؛ إذ لا تفي بوعودها، ولا تقبل النصح والعتاب، في مطلع برده، يقول⁵³:

فَمَا تَدُوْمُ عَلَيَّ حَالٍ تَكُونُ بِهَا
كَمَا تَلَوْنُ فِي أَثْوَابِهَا الْغُولُ
وَمَا تَمْسُكُ بِالْعَهْدِ الَّذِي زَعَمْتَ
إِلَّا كَمَا يُمَسِّكُ الْمَاءُ الْغَرَابِيلُ

فسعاد في نظر الشاعر لا تدوم على العهد، وتخلف وعودها، وقد جعل الأذى فيها صفة لازمة، خالطت الدم منها، لتصبح طبعاً أصيلاً فيها لا يرجى الشفاء منه، كما أنّها تشبه الغول في تحوّلها وتلوّن، وعدم ثباته على حال من الأحوال، وتترك حبيبها يعيش حالة من الخوف والترقب والانتظار.

وبالخلاصة: فالغول كائن خرافي يخرج في الليالي يتراءى للمسافرين في الفيافي والقفار ويخيفهم ويرعبهم. قال عنتره

يفتخر بشجاعته وجرأته على قطعه الفيافي لا مؤنس له فيها إلا سيفه والغيلان⁵⁴:

إِنْ كُنْتُ أَنْتَ قَطَعْتَ بَرًّا مُقْفَرًا
وَسَلَكْتَهُ تَحْتَ الدُّجَى فِي جَحْفَلٍ
فَأَنَا سَرَيْتُ مَعَ الثُّرَيَّا مُفْرَدًا
لَا مُؤْنِسٌ لِي غَيْرَ حَدِّ الْمِنْصَلِ

⁵⁰ أمزؤ القيس الكندي، الديوان، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة 2، (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 137.

⁵¹ الألويسي، بلوغ الأرب، 220.

⁵² ابن منظور، لسان العرب. 639 / 11

⁵³ أبو سعيد السكري، ديوان كعب بن زهير، تحقيق: حنا نصر الحني، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1994)، 28.

⁵⁴ عنتره، الديوان، 138. 139.

وَالْغُولُ بَيْنَ يَدَيْ يَخْفَى تَارَةً وَيَعُودُ يَظْهَرُ مِثْلَ ضَوْءِ الْمَشْعَلِ

لكن بعض الشعراء تعدّى تلك الأوصاف إلى تصوير أنسهم بتلك الكائنات الخارقة، فقد صوّروا أنسهم بالغول ومعاشرتهم لها، واتّخاذ خليلة منها، يقول عُبيدُة بنُ ربيعةَ التميمي⁵⁵:

عَلَامٌ تُرَى لَيْلَى تُعَدِّبُ بِالْمَى أَمَّا قَفْرَةٌ قَدْ كَادَ بِالْغُولِ يَأْتُسُ

فليس بجي فيعرف شكله ولا أنسيّ تحويه المجالس

برز الغول في صور متعدّدة في الشعر الجاهلي، وهذه الصور في معظم الأحيان تبتّ الرعب والخوف في نفوس من يستمعون إلى القصص التي تتناول هذا الكائن الأسطوريّ الغريب؛ إذ يغطّي جسده شعر أسود غزير، وينبعث الشرر من عينيه الحمراوين، ويُطعم من لحوم البشر، كما أنّه يمتلك القدرة على التحوّل إلى أيّ صورة يريد؛ باستثناء رجله اللتين تكونان دومًا رجليّ حمار أو عنز، كما أنّه مسكنه الخرائب والقفار الموحشة.

5. الخاتمة والتوصيات:

بعد هذه الجولة المتواضعة مع حكايات وسرديات الغول في الشعر الجاهلي، فإننا لا نستطيع القول إنّنا أحطنا بكل جوانب الموضوع إحاطة تامة، فذلك يحتاج إلى كتاب على الأقل،⁵⁶ ولكننا نستطيع القول إنّنا سلطنا الضوء على قضية من قضايا الأدب العربي، وأسطورة من أساطير المجتمع.

والنتيجة التي خلص إليها البحث أنه كان للعرب قبل الإسلام أساطير، ومن تلك الأساطير أسطورة الغول، وبالرغم من التناقض والاضطراب في رسم الشعراء لصورة الغول إلا أن ذلك لم يقف عائقًا لتشكيل الصورة التي رسمها الشعراء للغول، فهو بحسب وصفهم مخلوق ليليّ، أنثى طويلة الشعر والأثداء، لها وجه مخيف، وشفة مشقوقة كشفة القط، ووجهه كوجه الكلب، وأسنان حادّة فتاكة كالخرايب والخناجر، وبالرغم من كل تلك الأوصاف المرعبة استطاع بعض الشعراء – بحسب إدعائهم – التعايش مع الغول، والاقتران بها، وكل ذلك شكّل مادّة خصبة لخيالات الشعراء ليقدموا للقارئ صورًا وتشكيلات فنية طريفة جدًّا.

⁵⁵ الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 4/ 523.

⁵⁶ علما أنه يوجد رسالة ماجستير بعنوان: "أسطورة الغول في الشعر العربي قبل الإسلام" دراجي سعدي، في جامعة الجزائر، وقد جعلتها من مراجعي، لكن الرسالة لم تحط بالصورة المادية للغول – على الأقل – كما فعلت في بحثي هذا، وهذا ما يشجعي على القول إنّنا ما زلنا نحتاج إلى رسائل في هذا الموضوع.

ويوصي هذا البحث بضرورة العمل على استقصاء الأساطير العربية التي نجد لها ملامح في الموروث الشعبي وربطها بالآداب العربية؛ لأنّ في ذلك أهمية كبيرة لمعرفة آليات تفكير الإنسان العربي في الغيبات في ذلك الوقت من الزمن.

قائمة المصادر والمراجع:

- الألوسي، محمد شكري. بلوغ الأرب. تحقيق: محمد بهجت الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. الأمدى، أبو القاسم الحسن بن بشر. المؤلف والمختلف. تحقيق: ف. كرنكو، بيروت: دار الجليل، 1991. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله. المسند. المجلد 28. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ادعلي، عبد الحكيم. الأسطورة وأهميتها في الوجود الإنساني. موقع معاني. الوصول 22.02.2024
<https://www.maany.life/myth-and-its-importance-in-human-existence/>
- الأصبهاني، الحسين بن محمد بن المفضل. محاضرات الأدباء. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1961. أمزُّ القيس، حندج بن حجر الكندي. ديوان امرئ القيس. اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة 2. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- تأبط شرًا، ديوان تأبط شرًا وأخباره. تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984. التوحيدي، أبو حيان. أخلاق الوزيرين. تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي. بيروت: دار صادر، 1992. التونجي، محمد. المعجم المفصل في الأدب. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1999. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1969.
- الجوزو، مصطفى. من الأساطير العربية والخرافات. بيروت: دار الطليعة، 1977. حرب، طلال. أوليّة النصّ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1999. الحلبي، صفى الدين. ديوان صفى الدين الحلبي. بيروت: دار صادر، د. ت. خليل، أحمد خليل. مضمون الأسطورة في الفكر العربي. بيروت: دار الطليعة، الطبعة 3، 1986. خورشيد، فاروق. أدب الأسطورة عند العرب. الكويت: عالم المعرفة، 2002. دراجي، سعيدي. أسطورة الغول في الشعر العربي قبل الإسلام. الجزائر: جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، 2005. الدميري، أبو البقاء. حياة الحيوان الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1424.

- ديرلاين، فريديش فون. *الحكاية الخرافية*. تر. نبيلة إبراهيم، مراجعة. عز الدين إسماعيل، القاهرة: دار نضضة مصر، 1965.
- رضوان، هنا. "الميثولوجيا عند العرب". *مجلة الفكر العربي المعاصر*، بيروت، 1991.
- الزبيدي، مرتضى. *تاج العروس*. المجلد 12. الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت، 1965.
- الزمخشري، أبو القاسم. *الكشّاف*. المجلد 2. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت
- السكري، أبو سعيد. *ديوان كعب بن زهير*. تحقيق: حنا نصر الحتي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- السواح، فراس. *مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة سوريا، أرض الرافدين*. دمشق: دار علاء الدين، الطبعة 13، 2002.
- الضاي، محمد الصالح. *أساطير الأولين*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- عجيبية، محمود. *موسوعة أساطير العرب*. المجلد 1. بيروت: دار الفارابي، 1994.
- عصفور، جابر. "الشعر والجن". *مجلة العربي*، العدد 445، الكويت: وزارة الإعلام، 1995.
- عنترة بن شداد. *الديوان*. تحقيق: عبد المنعم شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- الغذامي، عبد الله. *القصيدة والنصّ المضاد*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.
- الغذامي، عبد الله. "كيف تتذوق قصيدة حديثة". *مجلة فصول*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. المجلد 7. تحقيق: مهدي المخزومي وآخر. مصر: دار ومكتبة الهلال، د. ت
- القالبي، أبو علي. *البارع في اللغة*. تحقيق: هشام الطعان. بغداد: مكتبة النهضة، 1975.
- القزويني، أحمد بن فارس. *مقاييس اللغة*. المجلد 3. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- كامل، مجدي. *أشهر الأساطير في التاريخ*. القاهرة: دار الكتاب العربي، د. ت
- مرتاض، عبد الملك. *الميثولوجيا عند العرب*، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989.
- المسعودي، أبو الحسن. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تدقيق: أسعد داغر. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1965.
- ابن منظور الأنصاري، جمال الدين. *لسان العرب*. المجلد 11. بيروت، دار صادر، د. ت
- النميري، جران العود. *ديوان جران العود*. تحقيق: كارين صادر. بيروت: دار صادر، 1999.
- يونس، عبد الحميد. *معجم الفولكلور*، بيروت: مكتبة لبنان، 1981.

Kaynakça

Acibe, Mahmut. *Mavsuetü Esatıyri'l- Evvelin*. 1. Cilt. Beyrut: Darü'l Farabi, 1994.

Ahmet b. Hanbal, el- Şeybani. *el- Müsned*. 28. Cilt. thk. Şüeyp Arnaüt ve diğerleri, Beyrut: Müessestü'l- Risele, 2001.

Antare b. Şeddad. *Diwan*. thk. Abd el-Munim Çelebi, Beyrut: Darü'l-Kutub el-'İlmıyah, 1980.

Darraci, Saidi. *Uşturatu'l-Gul fi'l- Şiri'l-Arabi*. Cezayır: Cezayır Üniversitesi, Y. Lisans tezi, 2005.

Dyrlayn, frydsh von. *el-hıkayah el-Hurafıyah*. Çev. Nabile Ibrahim, el-Kahire: Dar Nahza, t.s.

el- Âlusî, M. Şukrı. *Bulug'l- Ereb fi Merifatı Ehvel'l-Arab*. thk. Muḥammad Behcet el- Eseri, Beyrut: Darü'l-Kutubi'l- İlmiye, t.s.

el- Âmidi, Abu'l-Kasim. *el-Mutelif vel' Muhtlif*. thk. F. Karankaw. Beyrut: Darü'l-Cıl, 1991.

el- Asbehani, el-Hısayn. *Muḥadaratü'l-Udaba*. Beyrut: Dar Mektebetü'l-hayat, 1961.

el- Caḥız, Abu Osman. *el-heyvan*. 3. bs. thk. 'Abd el-Salam Harun, Beyrut: Darü'l-Kitabı'l- Arabı, 1969.

el- Demiri, Abu'l-Beka. *ḥayat'l- Heyvan'l--Kübra*. 2.bs. Beyrut: Darü'l-Kutub el-'İlmıyah, 1424.

el- Gazzami, Abdullah. *el-qaşidetü ve'l- Naşsu'l Muḍadd*. Beyrut el-Darü'l-Bayda', 1994.

el- Gazzami, Abdullah. *Kayfe Netezevveku'l- Kaşidetü'l- ḥadise*. mejelletı fuşul, el-Kahire: el-Heyatı'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetı lil-Kitab, t.s.

el-Cuzu, Muştafa. *min el-asaṭır el-'Arabıyah wa-el-khurafat*. Beyrut: Darü'l-Ṭalı'ah, 1977.

el- Frahidi, Ahmed b. el-Halil. *el-Ayn*. 7. Cilt. thk. Mahzumi ve diğeri, Mısır: Darı'l- Hilal, t.s.

el- Hilli, Safiaddin. *Diwan*. Beyrut: Dar Sadir, t.s.

el- Kâli, Ebu Ali. *el- Amali*. thk. Hişam Taan. Bagtat: Mektebetü'l- Nahza, 1975.

el- Kazvini, Ahmed b. Faris. *Makayis'l- Luga*. 3. Cilt. Thk Abdul- Selam Harun, . Beyrut: Darı'l Fikir, 1979.

el-Mesudi, Abu el-Ḥasan. *Muruji'l- Zeheb*. thk. Asad Daghir. Beyrut: Darü'l-Andalus, 1965.

- el- Numayri, Ciran'1- Avıt. *Diwan*. thk. Karin Sadir. Beyrut: Dar Sadir, t.s.
- el-Sevvaḥ, Firas. *Muḡamretü'l- akli'l- Ūlâ*. 13. bs. Şam: Dar Alaattin, 2002.
- el-Sükkeri, Ebu Sait. *Diwan Kebi b. Züheyr*. thk. Hanna Nesır, Beyrut: Darı'l- Kutubı'l-İlmiye, 1997.
- el-Tunĵı, Muḡammed. *el-Mu'jam almıfşşl fi el-adab*. 2.bs. Beyrut: Darü'l- Kutub el-İlmıyah, 1999.
- el- Zavi, M. Salih. *Esatıyrü'l-Evvelin*. Beyrut: Darı'l- Kutubı'l-İlmiye, 2011.
- el- Zebidi, Mürtaza. *Tacı'l- Arûs*. 12. Cilt. Kuveyt: Vezaretı'l- İrşad, 1965.
- el-Zemehşrı, Abu'l-Qasim, *el-Keşşaf*. Beyrut: Darü'l-Kitab el-'Arabı, t.s.
- Halil, Aḡmad Halil. *Mazmunü'l- Uştıre fi el-Fikri'l- 'Arabı*. 3. bs. Beyrut: Darü'l-Ṭalı'ah, 1986.
- Ḥarb, Ṭalal. *Avveliyetü'n-Nass*. Beyrut: el-Muessesetüt'l-Camiyye lil- Dirasat wa-el-Nashr, 1999.
- Hanna Radvan, "el- Mitulujiye İnde'l- Arab" *Majallatü'l-Fikr el- 'Arabı el- Muaşır*, Bayrut, 1991.
- Hurşid, Faruk. *Adabü'l-ustırah 'inde'l- 'Arab*. el-Kuveyt: 'Ālam el-Marife, 2002.
- İdali, Abdul-Hakim. el- Uştırat ve Ehemiyetüha fi'l- Vucudı'l- İnsani. *Meani sitesı*. 22.02.2024
<https://www.maany.life/myth-and-its-importance-in-human-existence/>
- İbn Menzır el-Enşari, Cemalettin. *Lisan el- 'Arab*, Bayrut, Dar Sadir, t.s.
- Murtaz, Abdü'l- Melik. *el-mısulujya 'ında'l- 'Arab*. Cezayır: el- Müsset'el- Vaṭaniye lil- Kitab, 1989.
- Tevhidi, Ebu Hayyan. *Ehlakı'l- Vezireyin*. thk. Muhammed b. Tavıt, Beyrut: Dar Sadir, 1992.
- Teabbeta Şerren, *Divan*. thk. Ali Zu'l-Fıqar Şakir, Beyrut: Darü'l-Garbi'l- İslamı, 1984.
- Umrü'l- Kayıs Hündüc b. Hicr. *Diwan*. 3. bs. thk. Abdur-Rahman Mastavi, Beyrut: Darü'l- Marife, 2004.
- Uşfur, Cabir. *el-Şır ve'l Cjn*, el-Kuwayt: Vizaretü'l- İlam, 1995.
- Yunus, Abdu'l-Ḥamid. *Mujamı'l-Fulklur*. Beyrut: Maktabat Lubnan, 1981.



ظَاهِرَةٌ "وَضْعُ الْحَدِيثِ" فِي الْكُوفَةِ

Kûfe'de Hadis Uydurma Faaliyetleri

Hadith Fabrication Activities in Kufa

Alyas Alhaj Ahmad

Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bingöl/ Türkiye
Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadis
Bingöl/ Türkiye
e-posta: alyasalhajahmad79@gmail.com
Orcid: 0009-0006-8443-8748
Doi: 10.34085/ buifd.1438351

Murat KAYA

Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bingöl/ Türkiye
Assoc. Prof. Dr, Bingol University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadis
Bingöl/ Türkiye
e-posta: muratkaya@bingol.edu.tr
Orcid: 0000-0001-6300-6256
Doi: 10.34085/ buifd.1438351

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 25 Haziran / June 2024

Atıf / Citation: Alyas Alhaj Ahmad. Kaya, Murat, "Kûfe'de Hadis Uydurma Faaliyetleri". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Sosyal Bilimler Dergisi, 23, (Haziran 2024): 211-231. <https://doi.org/10.34085/ buifd.1438351>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu araştırma, tarihi süreç içerisinde uydurma hadis olgusunun genelde Irak'ta, özelde ise Kûfe'de ortaya çıkışının ve yaygınlık kazanmasının nedenlerinin tespitini, hadis alimlerinin hadis uydurma tehlikesine karşı geliştirdikleri metotları ve aldıkları tedbirlerini ve ulemanın Allah Resûlü'nü (s.a.v) isnâd edilen yalanlara karşı koymadaki gayretlerini ele almaktadır. Hadis uydurmaçılığının özellikle Irak'ın Kûfe şehrinde yaygınlık kazanmasının nedenlerinin tespiti çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Araştırmada tümevarım, tarihsel ve analitik yöntemler takip edilmiştir. Çalışmada hadis ıstılahları eserlerinde râvi biyografilerine dair kitaplarda geçen alimlerin sözlerine ve bazı hadis şerhlerine müracaat edilmiştir. Muhaddislerin hadis metin tenkidinde benimsedikleri ilmî yöntemler esas alınarak araştırma, yönlendirme, sınıflandırma, anlama ve tenkit edip analiz etme gibi ilkeler ölçeğinde ilgili konu hakkında belirli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Uydurma, Mevzu Hadis, Kûfe.

Abstract:

This research deals with the phenomenon of placement, its origin, and its birth historically, in Iraq in general, and in Kufa in particular. Mentioning the motives and reasons for its appearance and spread, and identifying the efforts of the nation's modern scholars, both predecessors and successors, in combating this dangerous phenomenon. And their efforts to eliminate lies from the Messenger of God, may God bless him and grant him peace. The problem of the research lies in the necessity of clarifying the seriousness of the phenomenon of lying in the Iraqi environment of Kufa, and its negative impact on the movement of narrating and recording the noble Prophet's hadith. The researcher adopted the inductive, historical, and sometimes analytical-critical approach, by tracking the sayings of scholars contained in books on hadith terminology, books of biographies and narrators, and some hadith explanations, and what is related to them, and studying, directing, classifying and understanding them, then analyzing and criticizing them, according to the scholarly methods of hadith scholars adopted in criticizing the content of texts of the Sunnah of the Prophet, in order to reach clear results on this subject.

Keywords: Prophet hadith, fabrication, fabricated hadith, Kufa

المُلخَص:

يتناول هذا البحث ظاهرة الوضع ونشأتها وولادتها تاريخياً، في العراق عموماً، وفي الكوفة على وجه الخصوص، مع ذكر الدواعي والأسباب لظهورها وانتشارها، والتعرّف على جهود علماء الأمة من المحدثين -سلفاً وخلفاً- في محاربة هذه الظاهرة الخطيرة، وجهودهم في دَبِّ الكذب عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وتكمنُ مشكلة البحث في ضرورة توضيح خطورة ظاهرة الكذب في بيئة الكوفة العراقية.

اعتمد البحث المنهج الاستقرائي، والتاريخي، والمنهج التحليلي أحياناً، وذلك بتتبع أقوال العلماء الواردة في كتب مصطلح الحديث، وكتب التراجم والرجال، وبعض الشروح الحديثية، وما يتصل بها، ودراستها وتوجيهها وتبويبها وفهمها، ثم تحليلها، وفقاً لمناهج المحدثين العلمية المعتمدة في نقد متون السنة النبوية، وذلك بغية الوصول إلى نتائج واضحة في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، الوضع، الحديث الموضوع، الكوفة.

1. المقدمة:

انتشرت ظاهرة الوضع في الحديث النبوي مع ظهور الفتن التي وقعت بين المسلمين بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة [35هـ]، وتولي علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- الخلافة، وكانت هذه الظاهرة ظاهرة فردية، ثم أخذت منحى آخر فيما بعد لتصبح ديدناً ومذهباً لأعداء السنة النبوية، وقام الضاعون بنشر الأحاديث المكذوبة تأييداً لمذاهبهم وانصياعاً لهوائهم، وهذا بدوره ما دفع بعلماء الأمة لمحاربة هذه الظاهرة الخطيرة التي أخذت بالتفشي والانتشار، وجندوا كل ما يستطيعون للدفاع عن السنة النبوية من أن يدخلها دخيل، أو يعكس صفو نقائها غريب.

ومن هنا تظهر مشكلة البحث في كثرة انتشار الأحاديث الموضوعية ابتداءً بأواخر عصر الصحابة الكرام رضي الله عنهم وبداية عصر التابعين وصولاً إلى عصرنا الحاضر، لذا جاء هذا البحث ليفرد "ظاهرة الوضع في الكوفة" بالدراسة، ويبحث فيها بحثاً تاريخياً تحليلياً نقدياً، وذلك ببيان النشأة التاريخية لظاهرة الوضع، وكيفية التعامل معها، ودراسة أسباب الوضع ودواعيه، وانتشار هذه الظاهرة الدخيلة على المجتمع الإسلامي في الكوفة آنذاك، وبيان جهود العلماء في محاربتها والتحذير منه، مع ذكر نماذج من الأحاديث الموضوعية التي روج لها الضاعون في مجالسهم ونواذيرهم وكتبهم.

يهدف البحث إلى معرفة جهود علماء الأمة من نقاد ومحدثين في محاربة ظاهرة الوضع في الكوفة عبر العصور، والحد من انتشارها في المجتمع الكوفي، وبيان سبب تحذيرهم من الروايات القادمة من الكوفة على وجه الخصوص.

هذا وإن المتبّع للمكتبة الإسلامية يجد العديد من الكتب والدراسات المعاصرة التي تناولت "الحديث الموضوع"، منها: كتاب "Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır"⁽¹⁾، وكتاب "الوضع في الحديث"⁽²⁾، وكتاب "الوضع في الحديث النبوي"⁽³⁾، ومن الدراسات المعاصرة: "الأحاديث الموضوعية ودورها السياسي في الدولتين الأموية والعباسية"⁽⁴⁾، و"الوضع في الحديث"⁽⁵⁾.

أما دراسة "ظاهرة الوضع" في رُقعة جغرافية اشتهرت -عبر التاريخ- بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم أقف -بحدود بحثي- على دراسة خاصة تناولت هذه الظاهرة في مدينة الكوفة العراقية - أو في غيرها من الأمصار الإسلامية - وأفردتها ببحثٍ مستقل.

أما المنهج المتبّع في هذا البحث، فقد اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي، والتاريخي، والمنهج التحليلي التقدي أحياناً، وذلك باستقراء بعض أقوال الأئمة من أهل الحديث الواردة في كتب التراجم والرجال وكتب مصطلح الحديث، وبعض الشروح الحديثية، وما يتصل بها من أحوال بعض الرواة الضاعين، ودراساتها وفقاً لمنهج المحدثين المعتمدة في كتبهم، بعبارة الوصول إلى نتائج واضحة فيما يتصل بهذا البحث.

وقد جاء هذا البحث مُكوّناً من: مقدمة، وأربعة مباحث: الأول منها في بيان الجذور التاريخية في نشأة ظاهرة الوضع، والثاني في الحالة السياسية والدينية والعلمية في الكوفة، والثالث في بيان كيفية التعامل مع الحديث الموضوع ووسائل كشفه

⁽¹⁾ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

⁽²⁾ مبارك بن محمد الدجيلج، الوضع في الحديث، (الرياض: مكتبة الملك فهد، 1420هـ/2000م).

⁽³⁾ عمر سليمان عبد الله الأشقر، الوضع في الحديث النبوي، (عمان: دار الفرائس 1424هـ/2004م).

⁽⁴⁾ مُنذر داود محمود، "الأحاديث الموضوعية ودورها السياسي في الدولتين الأموية والعباسية"، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية (68)، 1443هـ/2022م.

⁽⁵⁾ أبو لبابة الطاهر حسين، الوضع في الحديث، مُلتقى الفكر الإسلامي السادس عشر، تلمسان (الجزائر)، 1982م.

ومُعَالَجَتِهِ، والرابع في دِكْرِ نماذج من موضوعات الكوفيين، وفي الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث، وقائمة المصادر والمراجع.

2. المبحث الأول: الجذور التاريخية في نشأة ظاهرة الوضع:

2.1. النشأة التاريخية لظاهرة الوضع وخطورتها:

يأتي الوضع بمعنى الاختلاق والحطّ وإصافي الشيء بالشخص⁽⁶⁾، والحديث الموضوع: هو الكذب المختلق المصنوع من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة، المنسوب كذباً وزوراً إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بعلمٍ أو بجهلٍ، عَمْداً كان أم خطأ⁽⁷⁾، والمعنى اللُّغوي هنا يوافق المعنى الاصطلاحي للحديث الموضوع، قال ابن الصلاح: "وهو شرُّ الأحاديث الضعيفة"، وهذه العبارة سبقه إليها الخطّابي واستنكرت⁽⁸⁾، لأنَّ الموضوع ليس من الحديث النبوي في شيء.

هذا وبعد وفاة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تشدَّد الخلفاء الراشدون في قضية التَّحديث، فمنهم مَنْ كان يطلب الشَّاهد على التَّحديث، ومنهم مَنْ يطلب اليمين، وقد وَقَعَ هذا منهم في عصر الصِّدِّق والأمانة، وقد كان مجتمعاً صادقاً يقلُّ الكذب فيه⁽⁹⁾، قال التابعيُّ ابنُ شهاب الزُّهري -وهو يجلِّفُ بالله-: "فوالله لو نادى مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: إِنَّ اللهَ أَحَلَّ الكذبَ، ما كذبتُ"⁽¹⁰⁾، فالزُّهري لا يكذب، لأنَّ الفِطْرَةَ السَّليمة والطَّبَاعَ النَّقِيَّةَ تأبى الكذبَ وتنفرُ منه، وقد بقي المجتمع الإسلامي في الكوفة وفي غيرها على ما هو عليه إلى أن ظهر زمن الفتن، بمقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة [35هـ]، وما تلاه من شقِّ لِعَصَا المسلمين، وما جرَّه على الأمة من كُرْبٍ ووَيلاتٍ، مروراً بمعركة الجَمَلِ ثمَّ معركة صِقيِّين، ثمَّ مقتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه سنة [40هـ]⁽¹¹⁾، وما تالت على الأمة من مصائب ومحن.

⁽⁶⁾ يُنظَر: محمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د. ت)، 396/8.

⁽⁷⁾ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصَّلَاح الشَّهْرَزُورِي، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر (بيروت ودمشق: دار الفكر، الطبعة 3، 1421هـ/2000م)، 98؛ وأحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، التُّكْت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي (عجمان: مكتبة العرفان، 1429هـ/2008م)، 299/2؛ وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار اليسر، والمدينة المنورة: دار المنهاج، 1437هـ/2016م)، 426/3؛ ومحمد بن إبراهيم الحلبي ابن الحنبلي، قفو الأثر في صنغ علوم الأثر، بعناية: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 3، 1430هـ)، 193؛ ومحمد عبد الحكي اللكنوي، ظفر الأمان في شرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، بعناية: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 4، 1429هـ)، 418.

⁽⁸⁾ ابن الصَّلَاح، علوم الحديث 98؛ وابن حجر العسقلاني، التُّكْت على كتاب ابن الصلاح 299/2.

⁽⁹⁾ ينظر في ذلك قول أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه -في صحيح البخاري- عندما ذهب تاجر إلى الشام وسأله هرقل زعيم الروم عن الرجل الذي بعث في جزيرة العرب لما عَلِمَ من صلة القرابة بين النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبين أبي سفيان وكان كافراً وقتل، قال أبو سفيان: "فوالله لولا الحياء من أن يَأْثُرُوا عَلَيَّ كَذِباً لكَذِبْتُ عَلَيْهِ". محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "بدء الوحي"، 1 (رقم 7).

⁽¹⁰⁾ علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، د ط، 1419هـ/1998م)، 371/55.

⁽¹¹⁾ إسماعيل بن عمر ابن كثير، القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

1408هـ/1988م)، 363/7؛ وابن عساكر، تاريخ دمشق، 558/42.

في ذلك العصر الذي بدأت فيه ظهور أفكار ومواقف منحرفة في الكوفة وفي غيرها، لا تُوافق ما ترك عليه النبي صلى الله عليه وسلم صحبه الكرام، تلك الأفكار والمواقف التي تطوّرت -فيما بعد- لتكوّن مذهباً وُفرقاً، تلك الفرق التي أسلم بعض كبرائها وأبنائها، ودخلوا الإسلام حاملين معهم بعض الموروث العقدي الفاسد من ديانات وقوميّات سابقة كانوا يدينون بها، والذي أثر بدوره سلبياً على سلوكيات أربابها ومعتقداتهم، وراح المبتدعة يبحثون عن مُستندات ووثائق من النُصوص يعتمدون عليها في كسب تأييد أعوان جُدُد لهم، وعندما لم يجدوا ما يشفع لأقوالهم الكاذبة ويصدقها، ويؤيد دعاوهم الباطلة ويشهد لها، عمَدوا إلى الوضع في الحديث النبوي، فاحتلّقوا كلاماً، ونسبوا عياناً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أقوالاً لم يقلها، وأفعالاً لم يفعلها عليه الصلّاة والسلام.

لقد كانت تلك الحقبة من الزمن هي تاريخ ولادة ظاهرة الكذب في الكوفة، وظهر ما يُسمّى لاحقاً عند علماء مصطلح الحديث بـ "الحديث الموضوع"⁽¹²⁾، قال التابعي مُحَمّد بن سيرين [110هـ]: "لم يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ"⁽¹³⁾، فابن سيرين -في قوله هذا- يشير إلى زمن السؤال عن الإسناد بعد وقوع الفتنة التي ظهر الكذب بعدها وأخذ العلماء يفتشون في الأسانيد والروايات.

ويؤيد هذا كله جهود سلف أمتنا من المحدّثين والنُقّاد، ودورهم البارز في تنقيح الحديث النبوي، وتنقيته من الدغل والرغل، وتصفيته من كل شائبة ونائبة، لا سيما بعد انتشار الكذب في بيئة الكوفة العراقية في عصر التابعين الأوائل، وبعد استغلال الوضّاعين في الكوفة لحالة الانقسام السياسي السائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك.

هذا وإنّ انتشار ظاهرة الوضع في الكوفة كان أمراً معلوماً عند علماء الحديث في الأمصار الإسلامية، يقول الثعمان بن راشد: "سمعتُ الزُّهريّ -وهو الإمام التابعي المدني- يحدّث حديث المجدور، فقلت: يا أبا بكر، مَنْ حدّثك؟ قال: أنت حدّثني، ممّن سمعته، قلت: من رجل من أهل الكوفة، قال: أسدته، إنّ في حديث أهل الكوفة دغلاً كثيراً"⁽¹⁴⁾، وهذا ما دفع بعلماء الحديث إلى الاحتياط في رواية الأحاديث القادمة من العراق عموماً ومن الكوفة خصوصاً وذلك لمعرفة التامة بأحوال الرّواة من حيث الضبط والعدالة والإنقان، وسؤالهم عن الإسناد في وقت مبكّر، وغير ذلك من الوسائل والمناهج التي سلّكوها بُغية الحفظ على الحديث النبوي ليقى شريفاً منيباً وحصناً حصيناً من أن يلجّ بابه دخيل، أو يلوّث قداسته زوراً ومُتّاناً.

2.2. حُرْمَةُ وَخُطُورَةُ الْكُذْبِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

أجمع العلماء على أنّ رواية الحديث الموضوع لا تحلّ لأحد علِمَ حاله في أي معنى كان إلا مقروناً ببيان وضّعه، والتّحذير منه، وذلك بسبب التحذير الوارد في الحديث الشريف: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ

(12) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، 1418هـ/1997م)، 55.

(13) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب العلمية، والقاهرة: دار الحديث، ط2، 1411هـ/1991م و1992م)، "مقدمة صحيح مسلم" (رقم5).

(14) أحمد بن الحسين البيهقي. المدخل إلى علم السنن. اعتنى به وخرّج نقوله: محمد عوّامة (القاهرة: دار اليسر، وبيروت: دار المنهاج،

الكَاذِبِينَ»⁽¹⁵⁾، وتنبع خطورة الوضع في الحديث من اختلاط الكذب بالصدق، فيصبح ما ليس بحديث حديثاً، وما ليس من الدين وحيّاً ودينياً.

قال مسلمٌ في مقدمة صحيحه: "الواجب على كلِّ أحدٍ عَرَفَ التَّمْيِيزَ بَيْنَ صَحِيحِ الرِّوَايَاتِ وَسَقِيمِهَا، وَثِقَاتِ النَّاقِلِينَ لَهَا مِنَ الْمُتَتَمِّينِ، أَنْ لَا يَزُويَ مِنْهَا إِلَّا مَا عَرَفَ صِحَّةَ مَخْرَجِهِ، وَالسِّتَارَةَ فِي نَاقِلِيهِ، وَأَنْ يَتَّقِيَ مِنْهَا مَا كَانَ مِنْهَا عَنْ أَهْلِ التُّهْمِ وَالْمُعَانِدِينَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ".⁽¹⁶⁾

هذا وإنَّ المتتبعَ لكتبِ "مصطلح الحديث" يجدُ أنَّ علماءنا قد تعرَّضوا للحديث الموضوع في مصنفاتهم، وتناولوه بالدراسة، وذكرُوا أسبابَ الوضع، ودواعيه، وبيَّنوا خطورة هذه الظاهرة -التي لم تكن معروفة قبل الفتنَة- من اختلاط الحديث بغيره من الأكاذيب والأباطيل، وأوجدوا طرقاً لمعالجة هذه الظاهرة، وذكرُوا نماذجَ من أولئك الوضَّاعين، وحدَّروا من حُطورة الكذب على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

3. المبحث الثاني: الحالة السياسية والدينية والعلمية في الكوفة:

3.1. الحالة السياسية:

إنَّ للبيئة السياسية تأثير كبير على شخصية الإنسان، على تكوين حُطِّ سَيَرِهِ الفكري وطريقة تعامله مع الواقع، وإنَّ الباحثَ في الأحداث السياسية التي وقعت في العصر الأموي في الكوفة خصوصاً وفي العراق عموماً يجد مذهباً سياسياً واضحاً في ملامح الشخصية السياسية الكوفية عند الكثيرين من أهلها، وسبب هذا هو ما وقع من أحداث تاريخية جسام في ذلك العصر، والتي كان لها الدور الكبير في سلوك أرباب الدول والشعوب على حد سواء، وتكريس الانقسامات السياسية مع الأيام.

وتشكَّلت الفتنة التي وقعت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه سنة [35هـ] نقطة الانطلاق، تلك الفتنة التي وجدت وقتئذٍ مَنْ يحرِّكها وينفُحُ فيها ويصُبُّ الزيتَ على ناريها كلِّما اقتربت من الإخماد، وما نتج عن ذلك من معركة الجمل وموقعة صفين⁽¹⁷⁾، ثم مقتل علي رضي الله عنه سنة [40هـ] خير شاهد على هذا⁽¹⁸⁾، قال ابن تيمية: "ومعلومٌ أنَّه كان بالكوفة من الفتنة والتفرُّق ما دلَّ عليه النصُّ والإجماع لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «الفتنة من هاهنا؛ والفتنة من هاهنا؛ الفتنة من هاهنا؛ والفتنة من هاهنا»"⁽¹⁹⁾.

وممَّا زاد الطينَ بلةً بعد ظهور الخلاف بين المسلمين، وتوسُّع رقعة الشقاق في المجتمع الإسلامي، اتَّساع رقعة الفتنة التي أحرقت الأخضر واليابس، تلك الفتنة التي دارت رحاها على أيدي الروافض والزنادقة والمنافقين -الذين كان له السبق في

(15) مسلم، صحيح مسلم، "مقدمة صحيح مسلم" (رقم 1).

(16) المصدر السابق؛ ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث 301 و302.

(17) صفين: بكسرتين وتشديد الفاء، وهو موضع بقرب مدينة الرقة السورية على شاطئ الفرات من الجانب الغربي، وفي صفين كانت الوقعة المشهورة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما. شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، مُعجم البلدان. (بيروت: دار صادر، الطبعة 2، 1995م)، 414/3.

(18) ابن كثير، البداية والنهاية 363/7؛ وابن عساکر، تاريخ دمشق 558/42.

(19) الحديث أخرجه البخاري، صحيح البخاري، "بدء الخلق"، 11 (رقم 3279)؛ ومسلم، صحيح مسلم، "الفتن وأشراف الساعة"، 16

(رقم 2905). يُنظَر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 316/20.

وَضَعُ الْحَدِيثِ فِي الْكُوفَةِ فِيمَا بَعْدَ وَفِي مَقْدَمَتِهِمُ الرِّوَاضُ - وَاعْتَزَلَهَا السَّوَادُ الْأَعْظَمُ مِنْ صَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ التَّابِعِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ: "هَاجَتِ الْفِتْنَةُ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرَةَ آلَافٍ فَمَا حَفَّتْ فِيهَا مِنْهُمْ مِائَةٌ بَلْ لَمْ يَبْلُغُوا ثَلَاثِينَ"⁽²⁰⁾.

3.2. الحالة الدينية في الكوفة:

الكوفة مدينة التَّدِينِ، ومستقرُّ الصحابة والتابعين، وصفها عليُّ رضي الله عنه بقوله: "مُجْمَعَةُ الْإِسْلَامِ وَكَنْزُ الْإِيمَانِ وَسَيْفُ اللَّهِ وَرِجْحُهُ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ"⁽²¹⁾، قال التابعي عامر الشَّعْبِيُّ الكُوفِيُّ: "كُتِبَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ إِلَى رَأْسِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ"، وفي رواية: "إِلَى رَأْسِ الْعَرَبِ"⁽²²⁾، وقد حظيت الكوفة بمدرسة عريقة أُسِّسَ بِنِيَانِهَا عَلِيُّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَمِنْ بَعْدِهِمَا تَلَامِذُهُمَا مِنْ رِوَادِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ وَهُمْ مِنْ كِبَارِ التَّابِعِينَ كَعَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسِ النَّخَعِيِّ، وَالْأَسْوَدَ بْنَ يَزِيدِ النَّخَعِيِّ، وَمَسْرُوقَ بْنَ الْأَجْدَعِ...، وَغَيْرَهُمْ مِنَ الْأَثَمَةِ مِمَّنْ يُشْهَدُ لَهُمُ بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ، قَالَ التَّابِعِيُّ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدِ النَّخَعِيِّ الكُوفِيُّ: "كَانَ أَصْحَابُ عَبْدِ اللَّهِ - يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الَّذِينَ يُقَرِّئُونَ النَّاسَ وَيَعْلَمُونَهُمُ السُّنَّةَ: عَلْقَمَةُ، وَالْأَسْوَدُ، وَعَبِيدَةُ، وَمَسْرُوقُ، وَالْحَارِثُ بْنُ قَيْسٍ، وَعَمْرُو بْنُ شَرْحِبِيلٍ"⁽²³⁾، وهؤلاء هم أساتذة العلم في الكوفة في ذاك العصر، وعلى أيديهم انتشر الفقه فكانت (مدرسة الرُّأْيِ)، وكان في الكوفة عددٌ كبيرٌ من القُرَّاءِ، ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مِنْ أَشْهُرِ أُمَّةِ الْقِرَاءَاتِ السَّبْعَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ⁽²⁴⁾، وَعِنْدَمَا وَجَّهَ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعْضَ الصَّحَابَةِ إِلَى الْعِرَاقِ قَالَ لَهُمْ: "إِنَّكُمْ تَأْتُونَ أَهْلَ قَرْيَةٍ - يَعْنِي الْكُوفَةَ - لَهُمْ دَوِيٌّ بِالْقُرْآنِ كَدَوِيٍّ النَّحْلِيِّ..."⁽²⁵⁾، وَهَذَا إِنْ دَلَّ فَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى اعْتِنَاءِ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَأَثْمَتِهَا بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تَلَاوَةً وَإِقْرَاءً، فَالشُّغْلُ الشَّاعِلُ لَهُمْ هُوَ نَشْرُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ.

3.3. الحالة الفكرية والعلمية في الكوفة:

إنَّ البَاحِثَ فِي أَحْوَالِ الْعُلَمَاءِ وَرِحَالَتِهِمْ وَأَوْطَانِهِمْ يَجِدُ أَنَّ الْبَيْتَةَ الْعِرَاقِيَّةَ فِي عَصْرِ التَّابِعِينَ قَدْ خَصَّهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِمَزَايَا عِلْمِيَّةٍ عَدَّةٍ مِنْهَا⁽²⁶⁾:

- الْبَيْتَةُ الْعِرَاقِيَّةُ مُعْتَرِكُ الْحَضَارَاتِ، فَالْقَوْمِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْمَدِينِيَّاتِ الْمُتَعَدِّدَةِ فِيهَا - مِنْ فُرسٍ وَسِريَانٍ وَعَرَبٍ وَغَيْرِهَا - أَعْطَتْهَا دَوْرًا بَارِزًا فِي النُّبُوغِ الْعِلْمِيِّ وَالْفِكْرِيِّ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ، وَفِيهَا أَنْظَمَةُ فِكْرِيَّةٌ وَدِيَانَاتٌ سَمَاوِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ كَالْمَسِيحِيِّينَ فِي الْكُوفَةِ، وَالْيَهُودَ فِي مَدِينَةِ (بَابِل) بِالْقَرَبِ مِنَ الْكُوفَةِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَرْكَزًا عِلْمِيًّا لَهُمْ، إِضَافَةً إِلَى ظُهُورِ الْعَدِيدِ مِنَ

(20) أحمد بن حنبل الشيباني، العِللُ ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس (الرياض: دار الخاني، الطبعة 2، 1422هـ/2001م)، 182/3.

(21) محمد بن سعد بن منيع ابن سعد، الهاشمي البصري البغدادي، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968م)، 6/6.

(22) يُنظَرُ: محمد رؤاس قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم النخعي (بيروت: دار النفائس)، 58/1.

(23) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2001م)، 311/15، ويوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ/1980م)، 454/27.

(24) وهم: غاصم بن أبي النجود الكوفي، وشُعْبَةُ بْنُ عَيْشٍ الكُوفِيُّ، وَحَفْصُ بْنُ سَلِيمَانَ الكُوفِيُّ. يُنظَرُ: عثمان بن سعيد الدَّانِي، التيسير في القراءات السبع (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 2، 1404هـ/1984م)، 6.

(25) ابن سعد، الطبقات الكبرى 7/6.

(26) يُنظَرُ: محمد روااس قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم النخعي بتصرف 69/1 وما بعدها.

الفرق كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية... وغيرهم، وفي الكوفة أهل الرأى وبعض أهل الحديث وأهل الزهد، وهذا بدوره ما أدى إلى انصهار ثقافيّ وتناجٍ فكريّ واسعٍ في المجالين المادي والروحي عبر التاريخ⁽²⁷⁾.

- أرض العراق أرض الفتوحات، وهذا ما جعل أعداداً كبيرة من الصحابة رضي الله عنهم يتجهون إلى العراق بُغية نشر تعاليم الإسلام، يقول إبراهيم النخعي الكوفي: "هَبَطَ الْكُوفَةَ ثَلَاثُمِائَةً مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ، وَسَبْعُونَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ"⁽²⁸⁾.

- الدور الكبير الذي قام به تلامذة ابن مسعود رضي الله عنه في الكوفة جعلها تتفوق علمياً، ناهيك عن ذلك أن علم الصحابة رضي الله عنهم انتهى إلى علي وابن مسعود رضي الله عنهما⁽²⁹⁾ وبالتالي يكون علم المشهورين بالعلم والفتوى من الصحابة رضي الله عنهم قد انتهى إلى العراق.

قال التابعي إبراهيم التيمي الكوفي: "كان فينا سئون شيخاً من أصحاب عبد الله -يعني ابن مسعود-"⁽³⁰⁾، ويضاف إليهم بقية التابعين من أصحاب علي وغيره -رضي الله عنه-، وقال رجلٌ للحسن البصري: "يا أبا سعيد أهل البصرة أو أهل الكوفة؟ قال: كان عمر يبدأ بأهل الكوفة وبها بيوتات العرب كلها وليست بالبصرة"⁽³¹⁾، وقال سعيد بن جبير الكوفي: "كان أصحاب عبد الله سُرح هذه القرية -يعني الكوفة"⁽³²⁾.

وهذا التميز العلمي لم يمنع من ظهور الفرق الإسلامية التي أخذت بالتوالد شيئاً فشيئاً، فالعراق بلدُ الفتن والثورات، والصِّراعات الفكرية والعقائدية، وبذور التشيع الأولى تنبت في الكوفة، ورغم تميز الكوفة بكل ما تمّ ذكره سابقاً إلا أن هذا لم يشفع لها أن تكون الموطن الأول لولادة "ظاهرة الوضع في الحديث".

4. المبحث الثالث: أسباب وضع الحديث في الكوفة وجهود العلماء الكوفيين في محاربة الوضع فيها

4.1. أسباب وضع الحديث في الكوفة:

لم تنشأ ظاهرة الوضع في الحديث بشكلٍ عبثيٍّ أو عفويٍّ، بل هناك جملة من الأسباب التي دعت لظهورها، ويقتصر البحث هنا على الأسباب المتصلة ببيئة الكوفة العراقية فقط بعيداً عن الأسباب العامة للوضع في الحديث، وهي⁽³³⁾:

ظهور الخلاف العنقدي بين المسلمين: وهذا بسبب الفتنة التي وقعت بينهم - كما مرّ سابقاً-، وما أعقبتها من شقٍّ لصفّ المسلمين وتصدّعٍ لحصنهم، وتغوُّلٍ صارخٍ للمنافقين الذين استغلُّوا الوضع الرّاهن، وظهور فرقٍ عقديّةٍ مختلفةٍ ومُتناجِرةٍ فيما بينها، فذهبت كل جماعة إلى وضعٍ أحاديث تناصر مذهبها الاعتقاديّ، أو تؤيد موقفها السياسيّ، وفي مقدمة هذه

⁽²⁷⁾ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 336-339, 382-383; Hüseyin Kahraman, "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe"

Veysel Özdemir, *Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının 'Hadisçiliği'*, *Marife Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 2, 87 - 115, 2006, 91

Gerekçeleri Üzerine", *Hadith Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, Aralık, Sayı: 3, 2019, 20-21.

⁽²⁸⁾ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 9/6.

⁽²⁹⁾ قال مسروق بن الأجدع الكوفي: "شائمٌ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدت علمهم انتهى إلى ستة: إلى عمر وعلي وعبد

الله ومعاذ وأبي الدرداء وزيد بن ثابت، فشائمٌ هؤلاء الستة فوجدت علمهم انتهى إلى علي وعبد الله". ابن سعد، الطبقات الكبرى 351/2.

⁽³⁰⁾ المصدر السابق 10/6.

⁽³¹⁾ المصدر السابق 11/6.

⁽³²⁾ المصدر السابق 10/6.

⁽³³⁾ ابن الصّلاح، علوم الحديث 99؛ وابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصّلاح 310/2 وما بعدها؛ والسيوطي، تدريب

الراوي 473/3 وما بعدها؛ ونور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث 302 وما بعدها.

الفِرَقِ الشَّيْبَعَةِ (الرَّوَافِضِ) الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكُوفَةَ مَوْطِنًا لَهُمْ، حَيْثُ وَضَعُوا الْكَثِيرَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَتَّصِلَةِ بِالْإِمَامَةِ، وَفَضَائِلَ عَلِيٍّ وَآلِ بَيْتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَا يَصْعَبُ إِحْصَاؤُهُ وَعُدَّهُ⁽³⁴⁾، وَمَذْهَبُهُمُ الْقَائِمُ عَلَى الْكُذْبِ وَرَدَّ الثَّابِتُ مِنَ الْحَدِيثِ تَأْيِيدًا لِبَدْعَتِهِمْ، قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: "فَأَصْلُ بَدْعَتِهِمْ أَيُ الرَّاغِبَةِ - مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْكُذْبِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَكْذِيبِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ؛ وَلِهَذَا لَا يُوْجَدُ فِي فِرَقِ الْأُمَّةِ مِنَ الْكُذْبِ أَكْثَرَ مِمَّا يُوْجَدُ فِيهِمْ"⁽³⁵⁾، فَتَحَوَّلَ الْكُذْبُ إِلَى سَجِيَّةٍ عِنْدَهُمْ، وَكَثُرَتْ اخْتِرَاعَاتُهُمْ وَمَجَازِفَاتُهُمْ، وَمِنْ بَيْنِ مَجَازِفَاتِهِمُ الْكَثِيرَةِ حَدِيثٌ: "لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَرَى بَجْرَدِي أَوْ عَوْرَتِي إِلَّا عَلِيًّا"، وَعِنْدَمَا لَمْ يَتِمَّكَنْ الرَّوَافِضُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِي الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالتَّزْوِيرِ فِيهَا، لَجَّؤُوا إِلَى الْوَضْعِ وَالتَّزْوِيرِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ لِأَنَّهُ أَيْسَرُ وَأَسْهَلُ بِالنِّسْبَةِ لَهُمْ، وَيَعُدُّ الْوَضْعُ فِي الْحَدِيثِ بِسَبَبِ الْخِلَافِ الْمَذْهَبِيِّ الْعَقْلِيِّ فِي الْكُوفَةِ هُوَ السَّبَبُ الرَّئِيسُ لَوْلَادَةِ "ظَاهِرَةِ الْوَضْعِ فِي الْحَدِيثِ" فِي الْكُوفَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا مَهْدُ التَّشْيِيعِ الْأَوَّلِ⁽³⁶⁾.

العِدَاءُ لِلْإِسْلَامِ وَقَصْدُ تَشْوِيهِهِ: وَهُوَ مَا فَعَلْتَهُ الزَّنَادِقَةُ مِنْ وَضْعِ أَحَادِيثٍ مَكْذُوبَةٍ بُغْيَةً تَقْوِيضِ بِنَاءِ الْإِسْلَامِ وَهَدْمِ صَرْحِهِ الْعَظِيمِ، وَلِيْفَسِدُوا عَلَى النَّاسِ دِينَهُمْ، قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: "وَضَعَتِ الزَّنَادِقَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ حَدِيثٍ"⁽³⁷⁾، وَبَعْضُ هَؤُلَاءِ الزَّنَادِقَةِ اسْتَوطنَ الْكُوفَةَ وَوَجَدَ فِيهَا مَرْتَعًا خَصْبًا لَبِثَ سُمُومِهِ، إِلَّا أَنَّ الْوَضْعَ فِي الْحَدِيثِ بَدَافِعَ الزَّنَادِقَةِ كَانَ سَبَبًا ثَانَوِيًّا مَقَارَنَةً بِالسَّبَبِ السَّابِقِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَضَّاعِينَ مِنَ الزَّنَادِقَةِ كَانُوا قَلَّةً قَلِيلَةً فِي الْكُوفَةِ آنَذَاكَ⁽³⁸⁾.

الرُّهَادُ وَالْعَبَادُ: وَهَؤُلَاءِ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ حِسْبَةَ لُوجِهِ اللَّهِ - كَمَا يَقُولُونَ-، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقَعُ الْوَضْعَ مِنْهُمْ بِسَبَبِ غَفْلَتِهِمْ وَقَلَّةِ عِلْمِهِمْ، وَهَؤُلَاءِ كَانُوا قَلَّةً فِي الْكُوفَةِ؛ مِنْهُمْ أَبُو دَاوُدَ سَلِيمَانَ بْنِ عَمْرٍو النَّخَعِيِّ الْكُوفِيِّ وَكَانَ عَابِدًا زَاهِدًا صَوَّامًا قَوَّامًا، وَهُوَ وَاضِعُ حَدِيثٍ "مَنْ نَوَّرَ بِالْفَجْرِ نَوَّرَ اللَّهُ لَهُ فِي قَلْبِهِ وَقَبْرِهِ وَقَبِلَتْ صَلَاتُهُ"⁽³⁹⁾.

هَذَا وَإِنْ الْمَتَّبِعُ لِأَسْبَابِ ظَهْورِ الْوَضْعِ فِي الْحَدِيثِ يَجِدُ أَنَّ السَّبَبَ الرَّئِيسَ لِنَشْوءِ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ هُوَ السَّبَبُ الْأَوَّلُ مِنْهَا، وَهُوَ انْقِسَامُ الْمَجْتَمَعِ الْكُوفِيِّ عَلَى نَفْسِهِ، وَظَهْورِ الرَّوَافِضِ عَلَى شَكْلِ فِرْقَةٍ وَجَمَاعَةٍ لَهَا مَعْتَقَدَاتُهَا الْخَاصَّةُ بِهَا الْمَخَالَفَةُ لِلسَّوَادِ الْأَعْظَمِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَهَذَا مَا دَفَعَ بِالرَّوَافِضِ فِي الْكُوفَةِ إِلَى دَسِّ الْأَكَاذِيبِ فِي الْحَدِيثِ تَأْيِيدًا لِمَذْهَبِهِمُ الْجَدِيدِ.

4.2. انتشار ظاهرة الوضع في الكوفة وجهود علماء الكوفة في محاربتها

(34) قال ابن الجوزي: "فضائله الصحيحة كثيرة غير أن الرافضة لم تقنع فوضعت له ما يضع ولا يرفع". يُنظَر: عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1386هـ/1966م)، 338/1.

(35) ابن تيمية، مجموع الفتاوى 31/13.

(36) Hüseyin Kahraman, *Küfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 336-339.

(37) وفي رواية: "أربعة عشر ألف حديث"، يُنظَر: محمد بن عمرو بن موسى العُقَيْلِيُّ، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1404هـ/1984م)، 15/1؛ وأحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية)، 431؛ وإبراهيم بن موسى الأبناسي، السند الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلال (الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ/1998م)، 225/1.

(38) شرف محمود القضاة، مدرسة الحديث في الكوفة، وهي رسالة علمية قدمها لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في الحديث وعلومه من جامعة الأهر 1400هـ/1980م، 484، وهي رسالة غير مطبوعة.

(39) كذبه أحمد ويحيى وغيرهما. يُنظَر: محمد بن حبان التميمي البستي، المجروحين من الحديث والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، 333/1؛ وابن الجوزي، الموضوعات 86/2؛ والقضاة، مدرسة الحديث في الكوفة، 490.

تَلَمَّى الصحابة رضي الله عنهم الحديث من فم النبي عليه الصلاة والسلام، وَوَعْنَهُ قلوبهم وعقولهم قبل آذانهم، وسمع من الصحابة فريقٌ كبير من التابعين من مختلف الأعراق والقبائل والبلدان، ومع هذه الكثرة من حملة الحديث الشريف، والاعتناء بقواعده من قِبَل الغيورين على نقل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي نقلاً صافياً من الشوائب، وَجَدَ الكُذَّابون البيئةَ مناسبةً للدرس في الحديث، وبما أنَّ البيئةَ العراقية مُلتقى الحضارات والقوميَّات والطوائف والفرق من شيعةٍ ومعتزلةٍ وخوارج... وغيرها، إضافة إلى ما كان في الكوفة من أنصار علي وشيعته رضي الله عنه، إضافة إلى ما في المنطقة من خلافات سياسية ومذهبية، والتي كانت البيئة العراقية موطناً أساسياً لظهورها، وبعد ظهور الفتنة، بدأت ظاهرة الوضع التي أصبحت فيما بعد جرقة الكذابين، فهناك من وضع أحاديث في فضل علي رضي الله عنه وآل بيت النبوة، قال الخليلي: "ولأهل الكوفة من الضعفاء ما لا يمكن عدُّهم، قال بعض الخُفَّاط تأملت ما وضعه أهل الكوفة في فضائل علي وأهل بيته فزاد على ثلاثمائة ألف"⁽⁴⁰⁾، ولعلَّ في هذا الرِّقْم الكبير مبالغة ومجازفة بعض الشيء، إلا أنَّه يشير في منطوقه إشارة واضحة إلى غزارة واضحة في وضع الحديث في الكوفة آنذاك، وقد علَّق ابن القيم على هذا فقال: "ولا تستبعد هذا فإنَّك لو تتبعت ما عندهم من ذلك لوجدت الأمر كما قال"⁽⁴¹⁾.

وروى الخليلي -أيضاً- بسنده إلى محمد بن إدريس المكي قال: "قال أهل المدينة: وَضَعْنَا سَبْعِينَ حَدِيثًا نَجَرِبُ بِهَا أَهْلَ الْعِرَاقِ، فَبِعْتْنَا إِلَى الْكُوفَةِ وَالْبَصْرَةِ، فَأَهْلَ الْبَصْرَةِ رَدُّوهُا إِلَيْنَا وَلَمْ يَقْبَلُوهَا وَقَالُوا هَذِهِ كُلُّهَا مَوْضُوعَةٌ، وَأَهْلَ الْكُوفَةِ رَدُّوهُا إِلَيْنَا وَقَدْ وَضَعُوا لِكُلِّ حَدِيثٍ أَسَانِيدًا"⁽⁴²⁾، وفي هذا دلالة واضحة على انتشار الكذب في الكوفة أكثر من غيرها من البلاد الأخرى، قال الزُّهري: "إِذَا سَمِعْتُ بِالْحَدِيثِ الْعِرَاقِيِّ فَأَرَدْتُ بِهِ ثُمَّ أَرَدْتُ"⁽⁴³⁾، وقال طاووس اليماني: "إِذَا حَدَّثَكَ الْعِرَاقِيُّ مِئَةَ حَدِيثٍ، فَاطْرَحْ تِسْعًا وَتِسْعِينَ"⁽⁴⁴⁾، وقريب من هذا قول هشام بن عُروَةَ بن الزُّبَيْر: "إِذَا حَدَّثَكَ الْعِرَاقِيُّ أَلْفَ حَدِيثٍ فَاطْرَحْ تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةَ وَتِسْعِينَ حَدِيثًا وَكُنْ مِنَ الْبَاقِي فِي شَاكٍ"⁽⁴⁵⁾، وقال ابنُ المُبَارَك: "مَا دَخَلْتُ الشَّامَ إِلَّا لِاسْتَعْنِي عَنْ حَدِيثِ أَهْلِ الْكُوفَةِ"⁽⁴⁶⁾، وقال ابنُ مَهْدِيٍّ: "حَدِيثُ أَهْلِ الْكُوفَةِ مَدْخُولٌ"⁽⁴⁷⁾، وأقوال الأئمة وعلماء الأمة في هذا الميدان كثيرة ومشهورة في كتب التراجم.

وكان من عادة المحذنين أنهم إذا سمعوا بمن يطلب حديثاً في فضائل الصحابة الكرام رضي الله عنهم أو وجدوا رجلاً من أهل الكوفة يُثني على الصحابة رضي الله عنهم فذاك أمرٌ مُستعربٌ، ويُروى في هذا الصدد أنَّ رجلاً جاء من الكوفة إلى

(40) الخليلي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، 420/1.

(41) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1390هـ/1970م)، 116.

(42) المصادر السابق 421/1.

(43) يعقوب بن سفيان القسوي، المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1393هـ/1974م)، 757/2.

(44) البيهقي، المدخل إلى علم السنن 354.

(45) وفي رواية أخرى: "فألقي تسع مئة وتسعين". يُنظر: القسوي، المعرفة والتاريخ 757/2؛ والبيهقي، المدخل إلى علم السنن 354.

(46) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، د ط، 1444هـ)، 287/2.

(47) المصدر السابق 287/2.

حماد بن زيد - في البصرة- يسأله عن فضائل عثمان رضي الله عنه، فقال حماد: "كوفي يطلب فضائل عثمان! والله لا أمليتها عليك إلا وأنا قائم وأنت جالس"، فقام حماد وأجلسه وأملى عليه وحماد يبيكي (48).

بعد ذكر الأقوال السابقة يظهر لنا جلياً أن الكوفة موطن الاختراعات في هذا الشأن، وأن ظاهرة الوضع في الكوفة لم تكن مسألة عابرة أو دعوى زائفة، بل كانت حرفة متداولة امتنعتها بعض ضعاف الدين من الروافض المبتدعة، وفي هذا يقول حماد بن سلمة: "أخبرني شيخ من الرافضة أنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث" (49)، وهذه الصنعة السيئة دعت الغيورين على ميراث النبوة - في الكوفة وغيرها- إلى أن يشمروا عن سواعدهم، فيغربلوا هذه الأحاديث غربلة، ويميزوا بين ما قاله صلى الله عليه وسلم وما لم يقله، وما فعله وما لم يفعله، وما أقره وما لم يقره.

ثم إن ظاهرة وضع الحديث لم تكن منتشرة في الكوفة فحسب، بل كان هناك بعض الوضاعين من البلدان الإسلامية، كما هو مبسوط في كتب (مصطلح الحديث) (50)، إلا أن هذه الظاهرة لا تكاد تذكر في بقية الأمصار الإسلامية مقارنة بما كان عليه الحال في الكوفة، لذا نجد أن أقوال العلماء في الوضع ومحاربه تناولت الوضع في الكوفة بالدرجة الأولى، قال ابن حبان -معلقاً على حديث مكذوب-: "هذا حديث موضوع لا شك فيه، ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هو اختراع أحدثه أهل الكوفة في الإسلام" (51)، وقد بين ابن حبان سبب رده للحديث السابق ونسبته الأمر إلى اختراعات أهل الكوفة، وقال ابن تيمية: "وأما أهل الكوفة فلم يكن الكذب في أهل بلد أكثر منه فيهم ففي زمن التابعين كان بها خلق كثير منهم معروفون بالكذب لا سيما الشيعة فإنهم أكثر الطوائف كذباً باتفاق أهل العلم" (52)، وهذا ظاهرٌ وواضحٌ لكلٍ متتبع وباحث في كتب الروافض ومقالاتهم.

4.3. جهود علماء الكوفة في محاربة الكذب:

تجدر الإشارة والتوضيح إلى أن علماء الكوفة - إلى جانب الكثيرين من علماء الأمة- لم يألوا جهداً في محاربة الدخيل على الحديث النبوي، هذا الدخيل الذي سعى أعداء الإسلام من خلاله إلى هتك حرمة النص النبوي الشريف، واجتياز سياحه المنيع، فبرز في الكوفة علماء نقاد أفذاذ فتشوا في المتون والأسانيد، كيلاً يدتس الكذب الطهر، أو أن تشوب الحديث شائبة، فيختلط به ما ليس منه، وفي مقدمة أولئك الأئمة كبار التابعين الذين كانوا سُرج الكوفة (53)، والذين حملوا لواء الدفاع عن السنة المطهرة ونشرها، وتنقيحها، والحفاظ عليها: كعلقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي،

(48) ابن عساکر، تاریخ دمشق 14/27؛ وأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب. باعتناء: إبراهيم الزبيق - عادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م)، 32/1.

(49) السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، (الرياض: دار طيبة، 1427هـ/2006م)، 336/1.

(50) يُنظر: ابن عساکر، تاریخ دمشق 327/1.

(51) الحديث هو: "ثُعَادُ الصَّلَاةِ مِنْ قَدْرِ الدَّرَاهِمِ مِنَ الدَّمِّ"، يُنظر: ابن الجوزي، الموضوعات 76/2.

(52) أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م)، 316/20.

(53) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قديم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة 27، 1415هـ/1994م)، 580/5.

ومسروق بن الأجدع، وطبقة أخرى تلتهم من صغار التابعين كالشعبي، وإبراهيم النخعي، والأعمش، ثم طبقة سفيان الثوري، وبيحي القطان، ووكيع بن الجراح وغيرهم الكثير ممن كان يميز بين الحفاظ الثقات الذين لا جرح فيهم ممن يقبل حديثهم وبين غيرهم من الوضاعين والمتروكين⁽⁵⁴⁾، ولم يكن هذا الجهد الكبير من الأئمة إلا بعد فُشِّو الكذب وانتشاره وكثرة الوضاعين في الكوفة في ذاك العصر.

ومن العناية الفائقة للمتقدمين من أهل الحديث، ونتيجة لجهودهم الجبارة في جراسة السنة النبوية؛ أن بعض العلماء لم يكن يحدث بالحديث رافضياً، أو زنديقاً، أو فاسداً في عقيدته، ويحرص غاية الحرص على ألا يحمله عنه الحديث أحد من هؤلاء، فقد روى الخطيب البغدادي بسنده إلى أحمد بن عبد الله بن يونس - وذكر زائدة بن قدامة الثقفني، فقال: "كان لا يحدث الرافضة"، وفي رواية أخرى عن يحيى بن يعلى قال: "حلفنا زائدة، حلف حسينا الجعفي، وأبا أسامة، وعلي بن غراب، ومعاوية بن عمير وكلنا أن لا نحدث الرافضة ولا نحدثه - يعني الحديث - إلا أهله"⁽⁵⁵⁾.

وقد ذكر الشيوطي أقوالاً في حكم رواية الرافضي ثم قال: "الصواب أنه لا يقبل رواية الرافضة"⁽⁵⁶⁾، والسبب في ذلك هو ما ذكره الذهبي بقوله: "فما أستحضر الآن في هذا الضرب رجلاً صادقاً ولا مأموناً، بل الكذب شعائرهم، والتقية والتفاد دثارهم، فكيف يقبل نقل من هذا حاله! حاشاً وكلاً"⁽⁵⁷⁾، والانتشار الواسع للرافضة كان في الكوفة، لأنها الموطن الأصلي لهم، ففيها قويت شوكتهم ومنها انتشرت بدعتهم، ومن الجهود الجبارة التي بذلها المحذثون في الحفاظ على الحديث الشريف هي ألا يجملهُ إلا من كان من أهله، وألا يتلقاه إلا من هو حقيق به ممن عرف جوهرة ومكانته، ولعل سائلاً يسأل أو يستشكل أمراً وهو: كيف انتشرت ظاهرة الوضع في المجتمع الكوفي مع وجود عدد لا بأس به من الثقاد والمحذثين ومع ما امتازت به الكوفة من وجود بعض الصحابة وكبار التابعين؟

وللجواب على هذا لا بد أن نقارن بين أمرين، بين انتشار آلاف الروايات المكذوبة وكثرة الوضع والوضاعين في الكوفة من جهة، وبين وجود العلماء من جهة أخرى، فانتشار ظاهرة الوضع في الكوفة أشبه بانتشار الوباء الخطير في زمن وجود الأطباء المتخصصين وتوفر المشافي، فوجود الأطباء لا يمنع من انتشار الوباء وربما يقيد أسباب العدوى ويحد من انتشار المرض إلا أنه لا يقضي عليه كلياً، فكذلك وجود العلماء واستعمالهم (العلاج) بنقد السند والمتن وفق قواعدهم التي علموها للبشرية حد من الانتشار الواسع لهذا الوباء الخطير (الوضع) في الكوفة آنذاك إلا أنه لم يقض عليه بشكل كامل، وهذا حال الأمم عند انتشار الأوبئة الفتاكة والأمراض المعدية المهلكة.

5. المبحث الرابع: الوضع على عليّ ونماذج من موضوعات الكوفيين:

⁽⁵⁴⁾ يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 317/20؛ ومحمد مطر الزهراني، علم الرجال نشأته وتطوره (الرياض: دار الهجرة، 1417هـ/1996م)، 341.

⁽⁵⁵⁾ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي 333/1.

⁽⁵⁶⁾ السيوطي، تدريب الراوي 128/4.

⁽⁵⁷⁾ محمد بن أحمد بن عثمان بن قنماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد الجاوي، (بيروت: دار المعرفة، 1382هـ/1963م)، 6/1.

5.1. كثرة الوضع ونسبته إلى علي رضي الله عنه:

لم يكتفِ الكذّابون في نهاية عصر الصحابة وبداية عصر التابعين بوضع الحديث في الكوفة ونسبته إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فحسب، بل تطوّر الأمر معهم إلى نسبة الأقوال المكذوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أو إلى أحد أبنائه، أو آل بيته، أو إلى محمد الباقر، أو جعفر الصادق، ليروجوا لبدعتهم، أو يحطّوا من شأن خصومهم، فنسبوا لعلّي رضي الله رضي الله عنه وآل بيته أقاويل وأفعال، وروايات وأحاديث ما أنزل الله بها من سلطان.

روى مسلمٌ في "مقدمة صحيحه" مجموعة من الآثار عن بعض الصحابة والتابعين في بيان صنيع الكذّابين، منها ما رواه بسنده إلى ابن أبي مليكة، قال: "كتبْتُ إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لي كتاباً، ويُخفي عني، فقال: «ولدتُ ناصحاً أنا اختارُ له الأمور اختياريّاً، وأُخفي عنه»، قال: فدعا بقضاء عليٍّ، فجعل يكتب منه أشياء، ويخبر به الشيء، فيقول: «والله ما قضى بهذا عليٌّ إلا أن يكونَ ضلّاً»⁽⁵⁸⁾، وحاشاه أن يضلَّ، إنما هو اختراعُ المُبطلين ودجلُ الأفاكين.

وروى أيضاً بسنده إلى أبي إسحاق، قال: "لما أخذوا تلك الأشياء بعد عليٍّ رضي الله عنه، قال رجلٌ من أصحاب عليٍّ: قاتلَهُمُ اللهُ، أي علم أفسدوا"⁽⁵⁹⁾، وقد قال النووي عند شرحه لهذه العبارة: "فأشارَ بذلك إلى ما أدخلته الروايفُ والشيعَةُ في علم عليٍّ رضي الله عنه وحديثه، وتقولوه عليه من الأباطيل وأضافوه إليه من الروايات والاقاويل المفتعلة والمختلقة وخاطوه بالحق فلم يتميّز ما هو صحيح عنه مما اختلّفوه"⁽⁶⁰⁾، وقد علّق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بعد عرضه لهذه الروايات بقوله: "وهذه الآثار تدلُّ على فساد الكذب بالكوفة بعد وفاة عليٍّ رضي الله عنه"⁽⁶¹⁾.

5.2. نماذج من الأحاديث التي وضعها الكذّابون من أهل الكوفة:

فيما يلي بعض الأمثلة من الأحاديث التي قام بوضعها الكذّابون في الكوفة بدافع الرّفص أو الرّندقة، أو بدوافع أخرى مرّ ذكرها سابقاً:

1- "علّيّ خيرُ البشَرِ فَمَنْ أبى فَقَدْ كَفَرَ"، وفي رواية أخرى: "مَنْ لَمْ يَقُلْ عَلِيٌّ خَيْرُ النَّاسِ فَقَدْ كَفَرَ"، قال ابن الجوزي: "فيه مُحَمَّد بن كثير الكوفي وهو المُتَّهم بوضعه، فَإِنَّهُ كَانَ شَيْعِيّاً"⁽⁶²⁾.

2- "أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ"⁽⁶³⁾، وفي رواية أخرى: "فَلْيَأْتِهَا مِنْ قِبَلِ بَابِهَا"، قال ابن عدي: "هَذَا الْحَدِيثُ يُعْرَفُ بِأبي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ، عَنِ أَبِي مُعَاوِيَةَ، سَرَقَهُ مِنْهُ أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ وَمَعَهُ جَمَاعَةٌ ضَعْفَاءُ"⁽⁶⁴⁾، وأحمد بن سلمة الكوفي هذا، قال فيه ابن عدي أيضاً: "حَدَّثَ عَنِ الثَّقَاتِ بِالْبَوَاطِيلِ، وَيَسْرِقُ الْحَدِيثَ"⁽⁶⁵⁾.

(58) مسلم، صحيح مسلم، "مقدمة صحيح مسلم"، 4.

(59) المصدر السابق 4.

(60) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 1392هـ)، 98/1.

(61) عبد الفتاح أبو غدة، لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث (بيروت: دار البشائر، الطبعة 4، 1417هـ)، 78.

(62) يُنظَر: ابن الجوزي، الموضوعات 347/1 و348.

3- "يُخْرِجُ الدَّجَالَ وَمَعَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ حَائِكٍ"، قال ابن الجوزي: "هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِيهِ آفَاتٌ" (66)، وفي سنده إسماعيل بن يحيى بن عبيد الله الكوفي، قال فيه ابن عدي: "يُحَدِّثُ عَنِ النَّقَاتِ بِالْبَوَاطِيلِ". (67)

4- قَالَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "عَبَدْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَعْْبُدَهُ رَجُلًا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ حَمْسَ سِنِينَ أَوْ سَبْعَ سِنِينَ"، رواه حَبَّةُ بْنُ جَوْيْنٍ الْعَرَبِيُّ الْكُوفِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: "وَهَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ عَلَى عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَمَا حَبَّةٌ فَلَا يُسَاوِي حَبَّةً فَإِنَّهُ كَذَّابٌ، قَالَ يَحْيَى: لَيْسَ حَدِيثُهُ بِشَيْءٍ" (68)، وقال الذهبي: "مِنْ غُلَاةِ الشَّيْعَةِ، وَهُوَ الَّذِي حَدَّثَ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ مَعَهُ بِصَفِيْنِ ثَمَانُونَ بَدْرِيًّا، وَهَذَا مُحَالٌ". (69)

5- "يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَجِدُ الرَّجُلُ نَعْلَ الْقُرَشِيِّ فَيَقْبِلُهَا ثُمَّ يَبْكِي وَيَقُولُ كَأَنَّ هَذِهِ النَّعْلُ لِقُرَشِيٍّ"، رواه مُوسَى بْنُ مَطِيرٍ الْكُوفِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ ابْنُ حَبَانَ: "كَانَ صَاحِبَ عَجَائِبٍ وَمَنَاقِيرٍ لَا يَشْكُ الْمُسْتَمْعُ لَهَا أَهْمًا مَوْضُوعَةً". (70)

6- عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "أَنَّهُ شَكَاَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَحْشَةَ، فَقَالَ: "لَوْ اتَّخَذْتَ زَوْجًا مِنْ حَمَامٍ فَاتَّسَكَ وَأَصْبَتَ مِنْ فِرَاحِهِ، وَاتَّخَذْتَ دِيكًا فَاتَّسَكَ وَأَيَقْظَكَ لِلصَّلَاةِ"، والحديث من رواية الحارث بن عبد الله الأَعْوَرِ الْكُوفِيِّ، قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: "حَدِيثٌ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِ الْحَارِثُ الْأَعْوَرُ، وَقَدْ تَرَدَّدَ فِي كِتَابِنَا أَنَّهُ كَذَّابٌ". (71)

7- "مَعْلَمُوا صِبْيَانَكُمْ شِرَارَكُمْ أَقْلُهُمْ رَحْمَةً لِلْيَتِيمِ وَأَعْلَظُهُمْ عَلَى الْمِسْكِينِ"، وَضَعَهُ سَعْدُ بْنُ طَرِيفٍ الْإِسْكَافِيُّ الْكُوفِيُّ، قَالَ ابْنُ حَبَانَ: "كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ عَلَى الْقَوْرِ" (72)

(63) محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، تحقيق: ياسر بن إبراهيم بن محمد (الرياض: مكتبة الرشد، 1419هـ/1998م)، 116؛ وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية. تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1996م)، 303/1.

(64) يُنظَرُ: أبو أحمد ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ/1997م)، 311/1.

(65) المصدر السابق 311/1.

(66) يُنظَرُ: ابن الجوزي، الموضوعات 226/1.

(67) يُنظَرُ: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال 491/1.

(68) يُنظَرُ: ابن الجوزي، الموضوعات 342/1.

(69) يُنظَرُ: الذهبي، ميزان الاعتدال 450/1.

(70) يُنظَرُ: ابن حبان، المحروحين 242/2.

(71) ابن الجوزي، الموضوعات 11/3.

(72) يُنظَرُ: ابن حبان، المحروحين 357/1.

8- "السَّائِعُ مِنْ وَلَدِ الْعَبَّاسِ يَلْبَسُ الْخَضْرَاءَ"، وَضَعَهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ الْغَنَوِيُّ الْكُوفِيُّ، قَالَ ابْنُ حَبَانَ: "كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ عَلَى الثِّقَاتِ، ... كَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ شَدِيدَ الْحَمْلِ عَلَيْهِ، سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ زُهَيْرٍ يَقُولُ: سُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ عَنِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبَانَ فَقَالَ: وَضَعَ أَحَادِيثَ عَلَى سُفْيَانَ لَمْ تَكُنْ" (73).

9- "أَهْلُ الْجَنَّةِ لَيْسَتْ لَهُمْ كُفَى إِلَّا أَدَمُ فَإِنَّهُ يُكْفَى بِأَبِي مُحَمَّدٍ تَوْفِيرًا وَتَعْظِيمًا" (74)، رَوَاهُ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَشْعَثِ الْكُوفِيُّ عَنْ مُوسَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ ابْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ ابْنُ عَدِي -بعد روايته لهذا الحديث-: "وهذه النسخة كتبها عنه -يعني مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَشْعَثِ الْكُوفِيِّ- وهي قريبة من ألف حديث، وكتبها عامتها عنه، وهذه الأحاديث وغيرها من المناكير في هذه النسخة، وفيها أخبار مما يوافق متونها متون أهل الصدق وكان متهماً في هذه النسخة ولم أجد له فيها أصلاً كَانَ يَخْرُجُ إِلَيْنَا بِخَطِّ طَرِيٍّ وَكَاغِدٍ جَدِيدٍ" (75).

10- "أربع لا يشبعن من أربع أرض من مطر ولا أنثى من ذكر ولا العيز من النظر ولا العالم من العلم" (76)، قال الزركشي: "قال ابن طاهر المقدسي: رواه عن هشام -يعني ابن عروة- حُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ الْكُوفِيُّ وَكَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ" (77)، وقال ابن حبان فيه: "كان يضع الحديث على هشام بن عروة وغيره من الثقات وضعاً، لا تحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب، كذبه أحمد بن حنبل" (78).

هذا وإن من أطلع وبحث في كتب "الموضوعات" وجد العجب العجائب مما وضعت الرافضة من أهل الكوفة من أكاذيب وأباطيل، وغير ذلك من مجازفات واختراعات، وبعض هذه الأحاديث المكذوبة منتشرة بكثرة كانتشار النار في الهشيم على ألسنة الناس قديماً وحديثاً.

6. أهم النتائج والتوصيات:

من أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث:

1- يتوجب على الباحثين في علوم الحديث تهذيب السنة المشرفة مما علق بها من شوائب، وذلك وفقاً لما قام به السابقون من أئمة الحديث -سلفاً وخلفاً- في ذب الكذب عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بتتبع الكتب التي تنشر الموضوعات، وتفنيدها والرد عليها.

(73) يُنظَرُ: ابن حبان، المجروحين 1/128.

(74) يُنظَرُ: ابن الجوزي، الموضوعات 3/251.

(75) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال 7/567.

(76) يُنظَرُ: السيوطي، اللآلئ المصنوعة 1/192.

(77) يُنظَرُ: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة)، تحقيق:

مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/ 1986م)، 208.

(78) يُنظَرُ: ابن حبان، المجروحين 1/244 و245.

2- مرّت مدينة الكوفة العراقية بحقبة زمنيّة يسوّدها موجة من الكذب على النبيّ عليه الصلاة والسلام، وذلك لوجود الرّوافض فيها، وخير دليل على ذلك ما تُعصُّ به كتب الرّوافض ومراجعتهم ومرجعياتهم من الخزعبلات والخرفات التي لا يقبلها عاقل أو مُنصف.

3- قَيَضَ اللهُ سبحانه وتعالى لهذه الأمة علماءً أتقياء جندوا أقلامهم وألسنتهم في الدفاع عن ميراث النبوة، وتصدّوا لظاهرة الكذب في الحديث الشريف، وقاموا بغرلة الأحاديث النبوية كنتيجة حتمية لازمة لما اقترفته أيادي الرّوافض والزنادقة... وغيرهم، وكان في طليعة أولئك العلماء الذين نقّحوا الأحاديث النبوية علماء الكوفة أنفسهم إلى جانب غيرهم من علماء الأمة في الأمصار الإسلامية الأخرى.

4- ضرورة أن يُفردَ الباحثون المعاصرون الغيورون على السنة النبوية اليومَ أبحاثاً ودراسات جديدة تتناول نقد المتون الحديثية المنتشرة والتي وجدت من وسائل التواصل الاجتماعي ميداناً خصباً لها، وذلك بتتبع هذه الروايات ودراستها دراسةً حديثيّةً نقديّةً، وفقاً للمناهج العلمية التي اعتمدها المحدثون، ونشر هذه الدراسات بين الناس حفاظاً على المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي.

7. الخاتمة:

بعد الدراسة والبحث وعرض أسباب الوضع وجهود العلماء في محاربة هذه الظاهرة الخطيرة على الحديث النبوي الشريف الذي سعى أئمتنا للمحافظة عليه وحياً إلهياً صافياً نقياً بعيداً عن الرّيف والأباطيل، وبعد عرضٍ لتاريخيّة هذه الظاهرة وزمن ولادتها، وكيف أنّ البيئة العراقية عموماً، والكوفة خصوصاً كانت الموطن الأصلي لُشوء ظاهرة الكذب، وذلك لأسباب عدّة مرّ ذكرها، من أبرزها أنّ الكوفة هي موطن التّشيع الأول، وما فعله الرّوافض والزنادقة وغيرهم فيها من اختلاق الكذب ودسّ السّم الخبيث بالشّهيد النبوي التّقي التّطيف، وغيرها من الأسباب، كان لابدّ من محاربة هذه الظاهرة الخطيرة، فجاءت التّصانيف الكثيرة والمؤلفات الشّهيرة لتبين السّليم من السّقيم، والعنّ من السّمين، وذلك بجهود جبّارة من علماء الأمة وعظماؤها في ذبّ الكذب عن السنة النبويّة المطهّرة، وتنقية الحديث النبوي مما علّق به من هذه التّرهات والخزعبلات، التي كانت منتشرة في الكوفة أكثر منها انتشاراً في بقية البلدان، وتنقية للروايات الحديثيّة القادمة من الكوفة باتجاه الأمصار الإسلامية، تلك الجهود العلمية المبذولة من علماء أئمتنا بُغية الحفاظ على الوحي الإلهي من كل دخيلٍ وغريبٍ، وليبقى مصدرنا تشريعياً نقياً صافياً عبر العصور.

فهرس المصادر والمراجع:

- الأبناسي، إبراهيم بن موسى [ت: 802هـ]. الشّذا الفياح من علوم ابن الصّلاح. تحقيق: صلاح فتحي هلال. المجلد 2. الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ/ 1998م.
- أحمد ابن حنبل، الشيباني [ت: 241هـ]. العلل ومعرفة الرجال. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. المجلد 1. الرياض: دار الخاني، الطبعة 2، 1422هـ/ 2001م.
- الأشقر، عمر سليمان عبد الله، الوضع في الحديث النبوي، عمان: دار النفائس 1424هـ/ 2004م.

- البُخاري، محمد بن إسماعيل [ت: 256هـ]. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسننه وأيامه = صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. المجلد 9. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين [ت: 458هـ]. المدخل إلى علم السنن. اعتنى به وخرَّجَ نَقُولَهُ: محمد عوامة. المجلد 2. القاهرة: دار اليسر، وبيروت: دار المنهاج، ٤٣٧هـ / ٢٠١٧م.
- ابن حِبَّان، محمد بن حبان التميمي البُستي [ت: 354هـ]. المجروحين من الحديث والضعفاء والمتروكين. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. المجلد 3. حلب: دار الوعي، 1396هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي [ت: 852هـ]. تهذيب التهذيب. باعثناء: إبراهيم الزبيق - عادل مرشد. المجلد 4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي [ت: 852هـ]. التُّكْتُكُ عَلَى كِتَابِ ابْنِ الصَّلَاحِ. المجلد 2. عجمان: مكتبة العرفان، الطبعة 3، 1429هـ/2008م، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي.
- ابن الحنبلي، محمد بن إبراهيم الحلبي [ت: 971هـ]. فقه الأثر في صنفو علوم الأثر. بعناية: عبد الفتاح أبو غُدَّة. المجلد 1. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1430، 3هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد [ت: 597هـ]. الموضوعات. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. المجلد 3. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1386هـ/1966م.
- الخليلي، خليل بن عبد الله [ت: 446هـ]. الإرشاد في معرفة علماء الحديث. تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس. المجلد 3. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت [ت: 463هـ]. تاريخ بغداد. تحقيق: بشار عواد معروف. المجلد 16. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت [ت: 463هـ]، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطحان. المجلد 2. الرياض: مكتبة المعارف، د ط، د ت.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت [ت: 463هـ]. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. المجلد 1. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د ط، د ت.
- الدَّانِي، أبو عمرو عثمان بن سعيد [ت: 444هـ]. التيسير في القراءات السبع. المجلد 1. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 2، 1404هـ / 1984م.
- الدَّعِيلِج، مبارك بن محمد، الوضع في الحديث، الرياض: مكتبة الملك فهد، 1420هـ/2000م.
- الدَّهْمِي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز [ت: 748هـ]. تلخيص كتاب الموضوعات. المجلد 1. الرياض: مكتبة الرشد، 1419هـ / 1998م، تحقيق: ياسر بن إبراهيم بن محمد.

- الدَّهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز [ت:748هـ]، ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: علي محمد البجاوي. المجلد4. بيروت: دار المعرفة، 1382هـ/1963م.
- الزَّرْكَشِيّ، محمد بن عبد الله بن بهادر [ت:794هـ]. اللآلئ المشورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. المجلد1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/1986م.
- الزَّهْرَانِي، محمد مطر [ت:1427هـ]. علم الرجال نشأته وتطوره. المجلد1. الرياض: دار الهجرة، 1417هـ/1996م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، البصري البغدادي [ت:230هـ]. الطبقات الكبرى. تحقيق: إحسان عباس. المجلد9. بيروت: دار صادر، 1968م.
- ابن الصَّلَاح، عثمان بن عبد الرحمن [ت:643هـ]. علوم الحديث. تحقيق وشرح: نور الدين عتر. المجلد1. بيروت ودمشق: دار الفكر، الطبعة3، 1421هـ/2000م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر [ت:911هـ]. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تحقيق: محمد عوامة. المجلد5. المدينة المنورة: دار اليسر - جدة: ودار المنهاج، 1437هـ/2016م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر [ت:911هـ]. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوععة. تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. المجلد2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1996م.
- الطَّاهِر حسين، أبو لبابة، الوضع في الحديث، مُلتقى الفكر الإسلامي السَّادس عشر، تلمسان (الجزائر)، 1982م.
- عتر، نور الدين [ت:1442هـ]. منهج النقد في علوم الحديث. المجلد1. دمشق: دار الفكر، الطبعة3، 1418هـ - 1997م.
- ابن عَدِي، أبو أحمد الجُرْجَانِي [ت:365هـ]. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون. المجلد9. بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- ابن عَسَاكِر، علي بن الحسن الدمشقي [ت:571هـ]. تاريخ دمشق. تحقيق: محب الدين عمر بن غرامة العمري. المجلد80. بيروت: دار الفكر، 1995م.
- العُقَيْلِي، محمد بن عمرو بن موسى [ت:322هـ]. الضُّعْفَاء الكبير. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. المجلد4. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1404هـ/1984م.
- أبو عُذَّة، عبد الفتاح [ت:1417هـ]. لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث. المجلد1. بيروت: دار البشائر، الطبعة4، 1417هـ.
- الفَسْوِي، يعقوب بن سفيان [ت:277هـ]. المعرفة والتاريخ. تحقيق: أكرم ضياء العمري المجلد3. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1393هـ/1974م.
- قلعه جي، محمد رؤاس [ت:1420هـ]، موسوعة فقه إبراهيم النَّحَّي. المجلد1. بيروت: دار النفائس.

- ابن قِیم الجوزیة، محمد بن أبي بكر بن أيوب [ت:751هـ]. زاد المعاد في هدي خير العباد. المجلد5. بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة 27، 1415هـ/ 1994م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي [ت:774هـ]. البداية والنهاية. تحقيق: علي شيري. المجلد14. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.
- اللُّكْنَوِي، محمد عبد الحي [ت:1304هـ]. ظَفَر الأمانِي بشرح مختصر الشَّرِيف الجرجاني. بعناية: عبد الفتاح أبو غدة. المجلد1. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة4، 1429هـ.
- محمود، مُنذر داود، الأحاديث الموضوعية ودورها السياسي في الدولتين الأموية والعباسية، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية – العدد (68)، 1443هـ/2022م.
- مُسلم، بن الحجاج القشيري النيسابوري [ت:261هـ]. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد5. بيروت: دار إحياء التراث العربي ودار الكتب العلمية، والقاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م و1992م.
- المُزَيِّي، يوسف بن عبد الرحمن [ت:742هـ]. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق: بشار عواد معروف. المجلد35. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ/1980م.
- ابن مُنْظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي [ت:711هـ]. لسان العرب. المجلد15. بيروت: دار صادر.
- النَّوَوِي، محيي الدين يحيى بن شرف الدمشقي [ت:676هـ]. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. المجلد18. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة2، 1392هـ.
- يَأْقُوْت الحَمَوِي، شهاب الدين بن عبد الله الرُّومِي [ت:626هـ]. مُعْجَم البُلْدَان. المجلد7. بيروت: دار صادر، الطبعة2، 1995م.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve m'arifetu'r-ricâl*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Medhal ila ilmi's-sünen*. thrc. Muhammed Avvâme. Kahire: Dâru'l-Yesr, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırî'n-Nâsır. Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, h.1422.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. *et-Teysîr fi'l-kraâti's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Du'aylic, Mubarek b. Muhammed. *el-Vad'u fi'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 2000.
- Ebnâsî, İbrahim b. Musa. *eş-Şeza'l-feyyâh min ulûmi İbn's-Salâh*. thk. Salah Fethî Helel. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, h.1417.
- Eşkur, Ömer Süleyman Abdullah. *el-Ved'u fi'l-hadîsi'n-nebevî*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1974.
- Halilî, Halil b. Abdullah. *el-İrşâd fi m'arifeti ulemâi'l-hadis*. thk. Muhammed Said Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h.1409.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâm'î*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Surkî-İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu'l-Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd M'arûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan ed-Dımaşkı. *Târîhu Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Said Ömer b. Garame el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbn Salâh*. thk. Reb'î b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Acman: Mektebetü'l-İrfân, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbelî, Muhammed b. İbrahim el-Halebî. *Kafvu'l-eser fi safvi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1430 h.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân et-Temîmî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-V'ayî, h.1395.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. Beyrut. Muessesetu'r-Risâle, 1994.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şeyrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- İbn S'ad, Muhammed b. S'ad b. Muni' el- Haşimî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nureddin Itr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Itr, Nureddin. *Menhecun-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Kahraman, Hüseyin. "Sosyal Değişim Sürecinde Kûfe Hadisçiliği". *Marife Dergisi* 2006. Cilt: 6 Sayı: 2, 87 – 115.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fıkhi İbrahim en-Nehâî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *Zaferü'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürcânî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, h.1429.
- Mahmud, Munzir Dâvûd. "el-Ahâdisü'l-mevzû'a ve devruhâ's-siyâsi fi'd-devleteyni'l-Emeviyye ve'l-Abbâsiyye." *el-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye Dergisi* 68 (2022).
- Mizzî, Yûsuf b. Abdırrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd M'arûf. Beyrut. Muessesetu'r-Risâle, 1980.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1992.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref ed-Dımaşkı. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h.1392.
- Özdemir, Veysel. *Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine". Hadith Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* Aralık, 2019, Sayı: 3, 7 – 35.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *el-Leâliu'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*. thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Avde. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi tekrîbu'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: Dâru'l-Yesr. 2016.
- Tahir Hüseyin, Ebû Lubâbe. *el-Vadu' fi'l-hadîs, multeke'l-fikru'l-İslâmî's-sâdise'l-aşar*. Tilmisân (Cezair), 1982.

- Ukaylî, Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'u'l-kebir*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1995.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Telhîsu Kitâbi'l-mevzuât*. thk. Yasir b. İbrahim b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Zehrânî, Muhammed Metr. *İlmu'r-ricâl Neşetuhu ve Tatviruhu*. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1996.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Leâliu'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre (et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ.)* thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.