



**T.C.**  
**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM**  
**ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ**  
**SÜTÇÜ İMAM**  
**REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 13 SAYI / NUMBER: 26**  
**TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER /2015**

**ISSN-1304-4524**

**T.C.**  
**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher**

Prof.Dr. Durmuş DEVECİ (Rektör)

**Baş Editor**

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

**Editörler Kurulu / Editorial Board**

Prof.Dr. Nuri KAHVECİ / Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ / Yrd.Doç.Dr. Halit ÇİL

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

**Sayfa Düzeni**

Prof.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz.

**Baskı ve Cilt:**

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

**Yazışma adresi:** KSÜ İlahiyat Fak. Kahramanmaraş

**Tel:** 0 344 280 27 01 **Faks:** 0344 280 27 02

**e-mail:** [ilahiyat@ksu.edu.tr](mailto:ilahiyat@ksu.edu.tr)

Kahramanmaraş – 2015

**Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue**

Prof.Dr. Şehmus DEMİR

*Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Zülfikar DURMUŞ

*Hacıbektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Durmuş ARI

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Mustafa ÜNAL

*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Ali AKPINAR

*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Ömer PAKIŞ

*Necmettin Erbakan Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Necdet GÜRKAN

*Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Yusuf BENLİ

*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. Seyit BAHÇIVAN

*Necmettin Erbakan Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN

*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. Hayati YILMAZ

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr. Kadir KINAR

*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ

*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

Yrd.Doç.Dr. Yakup KOÇYİĞİT

*Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd.Doç.Dr. Dilaram AKRAMOVA

*Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yrd.Doç.Dr. Ahmet YEMENİCİ  
*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*  
Yrd.Doç.Dr. Halit ÇİL  
*KSÜ İlahiyat Fakültesi*  
Yrd.Doç.Dr. Mehmet ŞİMŞİR  
*Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY  
*KSÜ İlahiyat Fakültesi*

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Katip Çelebi Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (Emekli Öğretim Üyesi) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Beyazıt Ü*) ◆ Prof.Dr. M.Ali KIRMAN (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Halil APAYDIN (*Amasya Ü*) ◆

## YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
  - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
  - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
  - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isim-siz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

**Telif:** Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Çeviri:** Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Makale:** Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

**Ansiklopedi maddesi:** Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	VII
Arap Dilinde Münâdâ Ve İşlevleri .....	1
Prof.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN .....	1
Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları: Kahramanmaraş Örneği .....	37
Yrd.Doç.Dr. Hamza KARAOĞLAN .....	37
İmam Mâturîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman.....	71
Doç.Dr. Ahmet AK .....	71
Esma-i Hüсна'dan el-Vedud İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği.....	91
Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ .....	91
Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaаt Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi.....	125
Dr. Süleyman NAROL .....	125
Ricâl Edebiyatında Suâlât Türü Eserler .....	145
Arş.Gör. Abdurrahman Kurt .....	145
Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği Ve İnanca Etkisi .....	175
İbrahim YILDIZ.....	175
Hz. Peygamber'in Hayatıyla İlgili Popüler Kitaplar Üzerine Değerlendirmeler .....	217
Fadime ARSLAN.....	217
“Fe” Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu .....	247
Arş.Gör. Yusuf BÖYÜK .....	247





## Arap Dilinde Münâdâ Ve İşlevleri

Prof.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN\*

### Özet

Arapçada münâdâ, nidâ edatıyla birine seslenmek ve onu çağırarak gerçekleşir. Münâdâ, hazfedilmiş bir fülün mefûlün bihi konumundadır. Münâdâdan önceki isim, fül takdiri ile ihbâri cümle iken, münâdâlı yapı, talebî cümleye dönüşmüştür. Münâdâ üslûbu, icâz ve ihtisâr yoluyla lafız-anlam güzelliği oluşturur.

**Anahtar kelimeler:** Münâdâ, nidâ edatı, hazf, anlam.

### The Vocative (Munada) In Arabic Language And Its Functions

#### Abstract

Mafoul behi (direct object) is also expressed by munada (vocative), esteghal (syntactical regimen), eghra (temptation), tahzeer (warning) and ekhtesas (specialization). In addition to expressing ta'keed, the vocative creates word-meaning beauty by the way of brevity and shortness. While the noun without vocative particle was informational sentence with a suppositional verb, the noun with vocative particle becomes requisitional sentence. Of those, munada occurs by addressing to some one with vocative particles. Munada which occurs by addressing some one is the direct object (mafoul behi) of an omitted verb.

**Keywords:** Vocative (munada), vocative particle (particle of munada), omitting (hazf), meaning.

## Giriş

Arap dilinde fiili hazfedilerek mefûlün bih olarak kullanılan beş çeşit ifade biçimi bulunmaktadır. Bunlar, münâdâ, iştigâl, iğra, tahzîr ve ihtisâstır<sup>1</sup>. Bu beş kavramın üslûbu, işlevi ve özellikleri birbirinden farklı olsa da, ortak özellikleri hazfedilmiş bir fiilin mefûlün bihi olmalarıdır. Bunlar, değişik üslupları ile Arapçada lafız-anlam açısından veciz ve zarif üslup oluşturmaktadır.

Fiilleri hazfedilen mefûllerin, en fazla kullanılanı münâdâdır. Münâdâ, nidâ harfinden sonra bir kişiye seslenme ve onun çağırılmayı ifade eder. Konuşmacı, münâdâ sayesinde muhatabın dikkatini toplayıp, söyleyeceği söze onu hazırlar. Bazen nidâ harfi olmadan da birine seslenilir ki bu ifade tarzı da acele ve önemli bir iş durumunda kullanılır.

Münâdâ hazfedilmiş fiili ile beraber, ibtidâiyye cümlesi oluşturur ve kendisinden sonraki cümle yeni bir cümle olur. Münâdâdan sonra gelen yeni cümle, istinâfiye cümlesi olarak kabul edilmiştir.

Münâdâ yapılan isim, daha önce hüküm belirten ihbârî cümlelerin ögesi iken, nidâ ile birlikte talebî cümlelerin ögesi

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Bu beş kavram, Arap dili kaynaklarında fiilleri hazfedilmiş mefûller başlığı altında ele alınmaktadır.

Bkz. İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, neşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dersaadet, tsz, s.202-209; es-Suyutî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, I, s.130-134, İbn 'Akîl, Behâuddîn Abdullâh, *Şerhu İbn 'Akîl*, I, neşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, İhyâ'u'd-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tsz, I, s.255-260; es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhu'l-'Ulûm*, neşr. Na'im Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s.54; Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc*, Tebliğ Yay., İstanbul, 1985, s.118-126.

haline gelmektedir<sup>2</sup>.

Münâdâ, müfred, tesniye, cemi, muzâf, şebîh bi'l-muzâf, nekre-i maksûde, nekre-i gayr-i maksûde, harf-i tarîf, tenvin, marife, nekra, ism-i mevsûl, ism-i işâret, hazf, zikr gibi kavramlarla irtibatlıdır. İstigâse, nûdbe, taaccüb üslupları da, münâdâ kapsamındadır.

### Münâda Kavramı

Münâdâ lügatte, masdar formuyla, sesin yüksek çıkması, sesin güzel ve gür olması, birinin bağırması anlamlarına gelmektedir<sup>3</sup>. İstilâhî olarak münâdâ, nidâ edatlarından biri ile seslenen, çağırılan isim veya kelimelere denir<sup>4</sup>. Münâdâ, nidâ harfinden sonra gelen ve fiili hazfedilen bir kelime olarak, mefulün bih ögesi konumundadır.

يا فریدُ اذهبْ إلى السوق “*Ferit, Çarşıya git*” cümlesinde, يا nidâ edatı, فریدُ ise münâdâ olup mefulün bih konumundadır. اذهبْ إلى özel isim (alem) olduğundan, mahallen mansuptur. اذهبْ إلى السوق cümlesi ise, istinafiye cümlesi (yeni cümle) olup, münâdâ yapısından bağımsızdır.

“*Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!*”, ayetinde<sup>5</sup>, أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ nidâ edatı, أَيُّهَا ise, münâda konumunda olup mahallen mansuptur.

<sup>2</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâ'u't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1963, s.76.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, XV, s.317; *ez-Zemahşerî*, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l-Belâga*, neşr. Abdurrahmân Mahmûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, s.451.

<sup>4</sup> İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, neşr. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999, I, s.329; İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, neşr. Seyyid Ahmed-'Abdulcevâd 'Abdulganî, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, tsz, I, s.262.

<sup>5</sup> Hacc, 22/1

### Münâdânın Fiilinin Hazfedilmesi

Arap dilinde hazf, cümle içindeki bir ögenin veya bir harfin düşürülmesi anlamına gelmektedir<sup>6</sup>. İcâz ve ihtisâr olarak da adlandırılan hazf, ifâdede kolaylık ve rahatlık sağlar<sup>7</sup>. ‘Abdulkâhir el-Curcânî hazf üslûbunun, normal üsluptan daha etkili ve fasih olduğunu belirtir ve şu değerlendirmeyi yapar<sup>8</sup>: “Hazf, zarif, ilginç ve gizemli bir üsluptur. Hazf, insana ince ve derin düşünce ufku verir. İnsan hazf yetisiyle, dilde taklitten zevke ulaşır”<sup>9</sup>.

Cümle dizgisinde ögelerin, yerlerinin korunması esastır. Ancak karine bulunması durumunda hazf yapılabilir<sup>10</sup>. Kuran-ı Kerimde de yer yer hazifler yapılmıştır.

Örneğin, *وَلَوْ أَنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ*, “Onlara gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsanız, “Allah” derler”, ayetinde<sup>11</sup>, *لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* cevabındaki fiil, cümlenin bağlamındaki karineden dolayı hazfedilmiştir. Takdiri: *خَلَقَهُنَّ اللَّهُ* şeklindedir. İbn Reşik, hazfî, işâret sanatları arasında görür ve hazfedilen lafızların anlamının işâret ve uğraşı yoluyla tespit edilebileceğini vurgular ve *فقالت لها: قومي فقالت قاف* “Ona kalk dedim. O da “kalktım”, dedi”, sözünde *قاف* lafzının *قَامَتْ* lafzından hazf olduğunu belirtir<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, Matba‘atu’l-Mecma‘i’l-İlmî, Bağdat, 1986, s.425; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, II, s.119.

<sup>7</sup> İbn Reşik, Ebû Ali Hasen el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî Mehâsini’ş-Şi‘r ve Âdâbihi ve Nakdih*, neşr. Muhammed ‘Abdulhamîd, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1982, II, s.310.

<sup>8</sup> ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1984, s.146.

<sup>9</sup> ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s.146.

<sup>10</sup> Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, neşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1988, I, s.307; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, s.148.

<sup>11</sup> Zümer, 39/38

<sup>12</sup> İbn Reşik, *el-‘Umde*, I, s.310.

Nidâ edatından sonra gelen münâdâ, fiili hazfedilmiş bir öge, mefulün bih konumundadır. Örneğin, يا أحمد “Ahmet”, ifadesinde, أحمد münâdâ, mahallen mansup, hazfedilmiş bir fiilin mefulün bihidir. Takdiri ise, أنادي fiilidir.

### Münâdânın Amacı

Münâdânın amacı, nidâ edatlarıyla, muhataba seslenmek, onun dikkatini toplamak ve muhatabın söylenecek sözü dinlemesini sağlamaktır<sup>13</sup>. Münâdâda aslanan çağrının akıllı varlıklar için kullanılmasıdır. Zira münâdânın akıllı varlık için kullanılması mesajın iletilmesinde önemli etken olmaktadır. Bazen münâdâ, belağî amaçlardan dolayı mecazî olarak gayr-i âkil varlıklar için de kullanılabilir<sup>14</sup>.

وَقِيلَ لِيَلْعَلِّيَ أَمْلُغُ إِذْ وَدَّ مَا سَمَاءُ أَقْلًا عَرَبِيٍّ وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ  
“Ey yer suyunu yut! Ve ey gök (suyunu) tut! denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine yerleşti”, ayetinde<sup>15</sup>, hitap yeryüzüne ve gökyüzüne yapılmıştır.

### Nidâ Edatları

Arap dilinde çok sayıda nidâ edatı bulunmaktadır. Bunların bir kısmı yakın varlığa, diğer bir kısmı ise uzak varlığa işaret etmektedir. Münâdânın başına geçen nidâ edatları şunlardır.

يا	أ	أي	هيا	آ	أيا
----	---	----	-----	---	-----

Nidâ edatları genellikle, “ey, ya” anlamındadır<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfi*, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhire, tsz., IV, s.5; Mahmûd Matrâcî, *fi’n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, Daru’n-Nehda, Beyrut, 2008, s.407.

<sup>14</sup> Münâdânın gayr-i âkil varlıklar için kullanımı, Kurân-ı Kerim’de Allah’ın ateşe, yeryüzüne, dağa vs. hitabı olarak ortaya çıkmaktadır. Fabl türünde ise, hayvanların birbirine hitabıyla gerçekleşmektedir.

<sup>15</sup> Hûd,11/44

<sup>16</sup> İbn Ye’îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, I, s.261; Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfi*, IV, s.5; El-Galâyînî, *Cami’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye*, III, el-Mektebetu’l-‘Asriyye,

**a. يا edatı:** Bu, en çok kullanılan nidâ edatı olup, nidâ edatlarının da aslıdır<sup>17</sup>.

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئِهِمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَاءِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

“Allah 'Ey Adem onlara isimlerini söyle' dedi. Adem isimlerini söyleyince, Allah 'Ben gökler ve yerde görünmeyeni biliyorum, dedi”, ayetinde<sup>18</sup>, يَا edatı, duruma göre yakın, orta ve uzaklık için münâdânın bütün çeşitlerinde kullanılır.

**b. أ edatı:** أ edatı, yakın için kullanılan nidâ edatıdır. “Ey dostlarım bana yaklaşın!” ifadesinde أ harfi, yakın için kullanılan nidâ edatıdır.

أ رَبِّ الْكَوْنِ مَا أَعْظَمَ قُدْرَتَكَ وَأَجَلَّ شَأْنَكَ “Ey kainatın Rabbi! Kudretin ne büyük, şanın ne yüce!”, cümlesinde de أ edatı, yakın nidâ edatıdır. İmruu'l-Kays'ın aşağıdaki beytinde أ edatı, yakın nidâ edatı olarak kullanılmıştır<sup>19</sup>. (Serî).

إِنْ كُنْتِ قَدْ أَزَعْتِ صَبِيَّ فَأَجْمِلِي	إِطْمِمْ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ
“Ey Fatma! Bu nazlanmayı bırak! Benden ayrılmaya karar verdiysen bana iyi davran!”	

**c. أَيُّ edatı:** أَيُّ edatı, yakın, orta ve uzak için kullanılır<sup>20</sup>. Örneğin, أَيُّ رَبِّ “Ey Rabbim”; أَيُّ صَاحِبِ الْمَوْئِدَةِ “Ey mürüvvet sahibi!”; أَيُّ بَنِي إِيَّاكَ وَالذَّمِّحَةَ “Ey oğlum, gıybettten sakın” gibi.

Beyrut, 1983 s.109; Ahmed Muhtâr-Mustafa en-Nahhâs-Muhammed Hamâse, *en-Nahvu'l-Esâsi*, Zâtu's-Selâsil, Kuveyt, 1994, s.583.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-Lebîb*, neşr. Mâzin-Mubârek-Muhammed Hamdullâh-Sa'îd Efgânî, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1992, s.488; el-Galâyîni, *Cami'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, III, s.109.

<sup>18</sup> Bakara, 2/233

<sup>19</sup> İmruu'l-Kays, *Dîvân*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1972, s.32.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, *Mugni'l-Lebîb*, s.106.

d. **آ edatı:** Uzaklık için kullanılır. آ صدیقی “Ey arkadaşım”.

e. **هيا edatı:** Uzaklık için kullanılır. هيا ظالما “Hey zalim”; هيا مُحَمَّدٌ تَعَالَى “Hey Muhammed gel”.

f. **أيا edatı:** Uzaklık için kullanılır. أيا رافعاً لِمِمْ “Ey bağrağı kaldıran kişi”.

g. **وا edatı** ise, nüdbe için kullanılır. وَا لِي “Vay Ali”.

### **Nidâ Edatının İsim, Sıfat, Harf Ve Fiilin Başına Geçmesi**

Nidâ edatı, genellikle münâdâ yapılacak ismin başına geçer. Bu isimler özel isim olduğu gibi, diğer isimler de olabilir. Nidâ edatından sonra genellikle isim gelir. Nidâ edatından sonra sıfat, harf ve fiil de gelebilir. Ancak nidâ edatından sonra isim ve sıfat gelmediği durumlarda nidâ edatı işlevselliğini kaybeder ve tenbih edatı konumuna gelir<sup>21</sup>. Münâdâ yaygın olarak isim şeklinde gelir. Bunlar;

a. **Nidâ edatından sonra sıfatın gelmesi:** Şebîh bi'l-muzaf olarak gelen münâdâ, sıfat olarak gelir. Örneğin, يَا جَامِعَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ “Ey insanların kıyamet günü cemedecek kimse!” ifadesinde, جَامِعَ münâdâsı, sıfat olarak gelmiştir.

b. **Nidâ edatından sonra harfin gelmesi:** Bazan nidâ edatından sonra harf (edat) gelebilir. Örneğin, قَالُوا يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَّبِّي وَرَحْمَةً لِي مِنَ الْعَاقِبِينَ “Keşke kavmim, 'Rabbimin beni bağışladığını ve beni ikrama mazhar olanlardan kıldığını bilseydi!' dedi”, ayetinde نِيدَا edatı, لَيْتَ harfinin başında gelmiş, ancak nidâ anlamının dışına çıkarak tenbih anlamı ortaya çıkmıştır.

c. **Nidâ edatından sonra fiilin gelmesi:** Nidâ edatı,

<sup>21</sup> Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc*, s.347.

nadir de olsa fiilin başına geçebilir. Aşağıdaki beyitte, nidâ edatı, رَضُ اللَّهُ فَيَا نَعْمَ مَدِينُ cümlesinin başında gelmiştir<sup>22</sup>.

رَضُ اللَّهُ فَيَا نَعْمَ مَدِينُ	قُلْ لِمَنْ حَسَلْ مَالًا وَاقْتَنَى
“Mal elde edip kazanan kişiye de ki: Bu malları Allah’a ödünç ver. Allah en iyi borç sahibidir”.	

Nidâ edatından sonra münâdâya uygun isim/sıfat gelmediği için nidâ anlamının dışına çıkararak tenbih anlamı ortaya çıkmıştır.

### Nidâ Edatının Hazfedilmesi

Münâdâ, nidâ edatından sonra gelmekle birlikte nidâ edatı hazfedilmiş olarak da gelebilir. Ancak nidâ edatlarından sadece işlevselliği ve yaygın kullanımından dolayı لَ edatı hazfedilebilir. Diğer nidâ edatları, az ve sınırlı kullanımları nedeniyle hazfedilemez<sup>23</sup>. Örneğin, خالد ifadesinde خالد münâdâdır. Nidâ edatı ise hazfedilmiştir. Takdiri, لَ edatıdır.

Nidâ edatı, değişik amaç ve gaye için hazfedilir. Bu amaçlar şunlardır<sup>24</sup>;

**1. Acele etmek:** Muhatapla acele bir şekilde konuşmak istenildiğinde nidâ edatı hazfedilebilir. Örneğin, خالد احذر “Halit, dikkat et!”.

يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنَّا هَذَا وَاسْتَغْفِرُنِي لِذَنْبِكَ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ “Ey Yusuf! Sen bundan (olanları söylemekten) vazgeç! (Ey kadın!) Sen de günahının affını dile! Çünkü sen günahkârlardan oldun” ayetinde<sup>25</sup>, Mısır Aziz’i, nidâ edatını kullanmadan acele ile “Yu-

<sup>22</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfi*, IV, s. 9

<sup>23</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, s. 280; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ’idu’l-Esâsiyye*, neşr. Ahmed Kâsım, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1988 s.228; Fâdil es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-Nahv*, Dâru’l-Fikr, Ammân, 2009, IV, s. 277.

<sup>24</sup> Fâdil es-Sâmerrâî, *Me’âni’n-Nahv*, I, s.277-278.

<sup>25</sup> Yûsuf, 12/29



suf” diyerek söze başlamıştır.

**2. İcâz ve ihtisâr:** Sözün kısa ve muhtasar bir şekilde söylenmesi gerektiğinde nidâ edatı hazfedilebilir.

﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنِ الْقَعْمِ أَسْتَضَعُ نُوْنِي﴾ (Kardeşi) “Ey anam oğlu” dedi, “Kavim beni güçsüz buldu” ayetinde<sup>26</sup>, Harun (as), abisi Hz. Musa’ya durumu muhtasar bir şekilde anlatmak için nidâ edatını kullanmamıştır.

**3. Nimetlerin hatırlatılması:** Nimetlerin hatırlatılması durumunda da nidâ edatı hazfedilebilir. Örneğin, ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ﴾ Davud ailesi! Şükredin. Kullarımdan şükreden azdır!” ayetinde<sup>27</sup>, Davut ailesine nimetleri hatırlamaları ve bunlara şükretmeleri talep edildiğinden, nidâ edatı hazfedilmiştir.

**4. اَ edatı ile münâdânın kullanılmasında tenbih ve ceza uyarısı yapılırken; nidâ edatının hazfedilmesiyle tenbih ve ceza uyarısı ortadan kalkar.**

Örneğin, ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لُللُّوَالِي لِيَوْمِ كَوْمِ كَوْمِ﴾ “De ki: “Ey insanlar! Muhakkak ki; ben, sizin hepinize (gönderilen) Allah’ın Resûlüyüm”, ayetinde<sup>28</sup>, uyarı ve tenbih vardır.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ “Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!, ayetinde<sup>29</sup> ceza uyarısı vardır.

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ “Ey insan! Rabbine karşı seni aldatan nedir?, ayetinde<sup>30</sup> de uyarı vardır.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ “Ey insanlar!

<sup>26</sup> Arâf, 7/150

<sup>27</sup> Sebe, 34/13

<sup>28</sup> Arâf, 7/158

<sup>29</sup> Hacc, 22/1

<sup>30</sup> İnfıtâr, 82/6



bize de ağır bir yük yükleme”, ayetinde<sup>36</sup>, مُنَادَا münâdâsı, muzâf olarak geldiği için nidâ edatı hazfedilmiştir. Bu ayette مُنَادَا münâdâsı, üç kere geçmektedir.

c. أَيُّهَا edatlarından önce nidâ edatı hazfedilebilir. أَيُّهَا edatından önce nidâ edatı hazfedilmiştir. القائم بالامر “Ey işi icrâ eden kişi!” cümlesinde أَيُّهَا edatından önce nidâ edatı hazfedilmiştir.

### Nidâ edatının hazfedilmediği durumlar:

Gramer kaynaklarında nidâ edatının aşağıdaki durumlarda hazfedilmeyip, zikredilmesi gerektiği belirtilmiştir<sup>37</sup>. Bunlar:

1. **Allah lafzında:** يَا اللَّهُ أَرْحَمَ لِي “Ya Allah, bana merhamet et!”.

2. **Nekre-i maksûde:** يَا طَالِبِ بِنُونٍ اجْتَهِلُوا “Ey öğrenciler çalışın!”.

3. **Nekre-i gayr-i maksûde:** يَا عَالِبِي وَنَاسْتَرِيحُوا “Ey oyuncular, istirahat edin”.

4. **İşâret isminde:** يَا هَذَا أَعْلَى “Ey bu, adaletli ol”.

5. **İstigâse:** يَا لِلَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ “Allah’ım müminlere yardım et”.

6. **Teaccüb:** يَا لِلْبَدْرِ “Muazzam bir dolunay”.

7. **Nüdbe:** يَا مُحَمَّدَاهُ “Vay Muhammed”.

8. **Münâdâ muhatap zamiri olduğunda:**

يَا أَنْتَ يَا خَيْرَ النَّعَاةِ لِمُهَيِّ “Ey sen, ey hidayete davet edenlerin en hayırlısı”. Muhatap zamiri dışındaki zamirler, münâdâ olamazlar.

### Münâdânın hazfi:

Münâdâ, sadece ya edatından sonra hazfedilebilirken,

<sup>36</sup> Bakara, 2/286

<sup>37</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfi*, IV, s. 7; es-Sâmerrâ’î, *Me’âni’n-Nahv*, IV, s. 277.

diğer edatlardan sonra hazfedilmesi söz konusu değildir<sup>38</sup>. Münâdânın hazfedildiği yerler şunlardır;

**1. Temennîden önce:** يَا لَيْتَ نَبِيَّ عَالِمًا “Keşke alim biri olsaydım”, cümlesinde temennî ifadesinden önce münâdâ hazfedilmiştir. Takdiri: يَا لَيْتَ نَبِيَّ عَالِمًا “Ey kavmim keşke alim biri olsaydım”, şeklindedir.

**2. edatından önce:** يَا رَبِّ كَاسِيَةً فِي الدُّنْيَا عَارِيَةً فِي الْآخِرَةِ “Dünyada nice elbiseli kişi, ahirette çıplaktır”, cümlesinde, رَبِّ edatından önce münâdâ hazfedilmiştir.

Takdiri: يَا رَبِّ كَاسِيَةً فِي الدُّنْيَا عَارِيَةً فِي الْآخِرَةِ şeklindedir.

### Münâdâ Çeşitleri

Münâdâ, müfred alem, nekre-i maksûde, muzâf, şebîh bi'l-muzâf ve nekre-i gayr-i maksûde münâdâ olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. Bu münâdâları üç farklı şekilde kategorize etmek mümkündür.

#### A. Mebnilik-Mu'reblik Açısından Münâdâ

Münâdâyı, mebnîlik-mu'reblik açısından iki kısma ayırmak mümkündür<sup>39</sup>. Bunlardan, müfred alem ile nekre-i maksûde münâdâ merfû oldukları hal üzere mebnîdir. Muzâf, şebîh bi'l-muzâf ve nekre-i gayr-i maksûde münâdâ ise, mu'reb olup, mansuptur.

**1. Mebnî Münâdâ:** Mebnî münâdâlar, daima merfû oldukları hâl üzere mebnîdir. Merfuluk alametleri ise, damme, و veya ِ dır.

**a. Müfred özel isim (alem):** Müfred ile maksat, özel

<sup>38</sup> İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s.262; Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihî*, s.419.

<sup>39</sup> İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, s.261; Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, s.228.

isim ve nekre-i maksûddur<sup>40</sup>. Özel isim münâdâ, merfuluk hali üzere mebnidir. يَا عَلِيُّ لَا تَلْعَبْ بِالْكُرَةِ “*Ali, top oynama*” cümlesinde, يَا nidâ edatı, عَلِيُّ ise, münâdâ, damme üzere mebnî, mahallen mansûb, hazfedilmiş fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أنادي dir.

يَا إِبْرَاهِيمَ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَدْرُودٍ  
“(Melekler dediler ki): Ey İbrahim! Bundan vazgeç. Çünkü Rabbinin (azap) emri gelmiştir. Ve onlara, geri çevrilmez bir azap mutlaka gelecektir!”, ayetinde<sup>41</sup>, إِبْرَاهِيمَ müfred özel ismi, münâdâ, damme üzere mebnî, mahallen mansûb, hazfedilmiş fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أنادي dir.

Münâdânın aslı mebnî ise, harekesi mebnî olduğu hal üzere kalır. İrabı ise, mukadder damme üzere mebnî olur. Mebnî münâdâ, mebnî özel isim, ism-i işaret, munfasıl zamir, ism-i mevsul, ism-i maksûr, ism-i menkûs şeklinde gelir. Ayrıca münâdâ ابن ve بنت kelimelerine mevsuf olursa, münâdâ, damme üzere mebnî olur<sup>42</sup>.

يَا سَيِّدِي إِنَّكَ كَبِيرٌ  
“Ey Sibeveyh sen büyük bir alimsin” cümlesinde, سَيِّدِي özel ismi, mukadder damme üzere mebnîdir. Dammenin ortaya çıkışını, mebniliğin son harekesi engellemiştir.

يَا هَذَا أَطِعْ أَبَاكَ  
“Ey şu kişi, babana itaat et”, cümlesinde, هَذَا ism-i işareti, mukadder damme üzere mebnîdir. Dammenin ortaya çıkışını, mebniliğin son harekesi engellemiştir.

يَا أَنْتَ أَطِعْ أَبَاكَ  
“Ey sen, babana itaat et”, cümlesinde, أَنْتَ muhatap zamiri, mukadder damme üzere mebnîdir.

يَا مَنْ غَفَرَ الذُّنُوبَ  
“Ey günahları affeden kimse”, cümlesinde,

<sup>40</sup> Fâdîl es-Sâmerrâî, *Me‘ânî'n-Nahv*, IV, s. 282.

<sup>41</sup> Hud, 11/76

<sup>42</sup> Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihi*, s.408

من ism-i mevsulü, mukadder damme üzere mebnîdir.

يَلْظُهُ أَنْتَ بِهِ لِتَنْسِكَ “Ey Murteza kendine dikkat et”, cümlesinde, مرتضى ism-i maksûru, mukadder damme üzere mebnîdir.

يا قاضي اعْلُ “Ey hakim, adaletli ol”, cümlesinde, قاضي ism-i menkusu, mukadder damme üzere mebnîdir.

يا خالد بن عامر “Ey Halit b. Âmir, cümlesinde, خالد özel ismi, بن kelimesine mevsuf olduğu için, mukadder damme üzere mebnîdir.

**b. Nekre-i maksûde münâdâ:** Aslı nekra iken, nidâ ile kapalılığı giden ve belirli hale gelen münâdâya, nekre-i maksûde münâdâ denilmektedir. Bu münâdâ, müfred, tesniye ve cemiyi kapsar. Nekre-i maksûde münâdâ, marife olup, marifelik ve damme üzere mebnîlik açısından müfred alem münâdâya benzetilmiştir. Bu münâdâ, tenvin almaz ancak şiir zarureti durumlarında tenvin alabilir<sup>43</sup>.

يا رجال اتقوا أعمالكم “Ey adamlar, işlerinizi iyi yapın” cümlesinde, رجال kelimesi, münâdâ formuna girmeden evvel nekra iken, münâdâ ile marife haline gelmiştir. رجال kelimesi, münâdâ, damme üzere mebnî, mahallen mansûb, hazfedilmiş fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أنادي dir.

يا لاعِبُونَ اسْتريحُوا “Ey oyuncular, istirahat edin” cümlesinde, لاعِبُونَ kelimesi, münâdâ formuna girmeden evvel nekra iken, münâdâ ile marife haline gelmiştir. لاعِبُونَ kelimesi, münâdâ, damme üzere mebnî, mahallen mansûb, hazfedilmiş fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أنادي dir.

Aşağıdaki beyitte, birinci مطر münâdâsının, tenvin almaması gerekirken, kafiye uyumu için tenvin almıştır. İkinci

<sup>43</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahwu’l-Vâfi*, IV, s.22



muzâf münâdâ ise, münâdânın şebîh bi'l-muzâf olarak gelmesidir.

ياطلال جبلا أنت به “Dağa tırmanan kişi, dikkatli ol!” cümlesinde, ياطلال kelimesi, şebîh bi'l-muzâf münâdâdır, mansubtur. Kendisinden sonraki جبلا kelimesini mefûlün bih olarak almıştır. يلساف را الى انقره “Ey Ankara’ya yolculuk yapan kişi”, cümlesinde يلساف را kelimesi, şebîh bi'l-muzâf münâdâdır, mansubtur. Harf-i cer ve mecrur almıştır.

ياضأ عاك تابه “Ey kitabını kaybeden kişi” cümlesinde ياضأ عاك kelimesi, şebîh bi'l-muzâf münâdâdır, mansubtur. Kendisinden sonra gelen تابه kelimesini mefûlün bih olarak almıştır.

يا حسنا وجهه “Ey yüzü güzel kişi” cümlesinde حسنا kelimesi, şebîh bi'l-muzâf münâdâdır, mansubtur. Kendisinden sonra gelen وجهه kelimesini fâil olarak almıştır.

Ebu'l-‘Atâhiyye’nin (ö.211/826) aşağıdaki beytinde<sup>48</sup> (Münserih):

لَمُؤَادِيْنَ الْقُبْرِ وَرِمَنْ صَدْرٍ	يَا مَا كُنَّا بَاطِنَ الْقُبُورِ أَمَا
<i>Kabrin derinliklerinde kalan kişi! Kabre gelenler tekrar çıkabiliyor mu?</i>	

بَاطِنَ kelimesi, şebîh bi'l-muzâf münâdâ olup, لَمُؤَادِيْنَ kelimesini mefûlün bih olarak almıştır.

**c. Nekre-i gayr-i maksûde:** Münâdâ olmadan önce nekre olup, münâdâ olduktan sonra da birinin kastedildiği ve kapalılığın giderilmediği muayyen olmayan bir münâdâdır. Nekre-i gayr-i maksûde, önceki hâli nekra olduğu gibi, münâdâ olduğunda da nekradır. Bu özelliği ile nekre-i gayr-i maksûde, nekradır ve tenvin alır. Bu tür

<sup>48</sup> Ebu'l-‘Atâhiyye, *Divân*, Mecid Tarid, Dâru'l-Kutubi'l-‘Arabî, Beyrut, s.146.



münâdâda, muhatap belli olmayıp genel bir hitaptır. Örneğin, يا عاقلاً تَذَكَّرِ الآخِرَةَ, “Ey akıllı kişi, ahireti hatırla” cümlesinde عاقلاً kelimesi, nekre-i gayr-i maksûde münâdâdır, mansubtur.

ياظالماً حَاتِبَ صُرِّ فِي الْعَوَاقِبِ “Ey zâlim kişi, akibetini düşün” cümlesinde ياظالماً حَاتِبَ kelimesi, nekre-i gayr-i maksûde münâdâdır, mansubtur. يا شاتماً إِنَّ الدَّهْرَ خَوَّانٌ “Ey feleğe kötü söyleyen kişi, zaman değişkendir” cümlesinde شاتماً kelimesi, nekre-i gayr-i maksûde münâdâdır, mansubtur.

### B. Müfred-Terkip Açısından Münâdâ

Münâdâ, müfred ve terkip açısından da kategorize edilebilir. Münâdâ konusunda müfred kavramı, özel isim (alem), nekre-i maksûde ve nekre-i gayr-i maksûdeyi içerir. Aynı zamanda münâdâ müfredlik, münâdânın muzâf ve şebîh bi'l-muzâf olarak gelmemesini ifade eder. Burada müfredin zıddı, muzâf ve şebîh bi'l-muzâftır. Terkip olan münâdâ ise, muzâf ve şebîh bi'l-muzâf münâdâyı kapsamaktadır.

يا فريدُ اذهبْ إلى السوقِ “Ferit! Çarşıya git” (Özel isim-Müfred)

يا صلاحَ الدينِ ادرسْ “Salahattin! ders çalış” (Muzâf-terkip)

يا يلسافُ را الى انقرة “Ey Anakara’ya yolculuk yapan kişi” (Şebîh bi'l-muzâf-terkip)

Müfred özel isim, müfred özel ismi kapsadığı gibi, tesniye ve cemi özel isimleri de kapsar<sup>49</sup>. Tesniye ve cemi olan özel isim münâdâ, merfu olduğu hal üzere mebnîdir.

يا صالحونَ تَمَسَّكُوا بِالْفَضِيلَةِ “Ey Salihler, erdeme tutunun”, cümlesinde, يا صالحونَ تَمَسَّكُوا بِالْفَضِيلَةِ, üzere mebnîdir. يا صالحانِ münâdâ, و يا صالحونَ münâdâ, و

<sup>49</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahwu’l-Vâft*, IV, s.11.

üzere mebnîdir.

**C. Âkil ve Gayr-i Âkil Münâdâ:** Münâdâyı âkil ve gayr-i âkil varlıklara hitap şeklinde de kategorize etmek mümkündür. Münâdâda aslolan akıllı varlıklara hitap edilmesidir. Âkil varlıklarda seslenilen kelime özel isim olduğu gibi, sıfat kökenli kelimeler vs. de olabilir. Münâdâ'nın gayr-i âkil varlıklar için kullanımı, fazla yaygın olmamakla birlikte Kurân-ı Kerim'de bazı ayetlerde görülmektedir;

وَقَالَ لِيْلُؤُؤِ اَبْلَعِي مَاءَ كِ وَبِ اَسْمَاءُ اَقْلَعِي وَغِيْضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ اِلَيَّْ الْجُؤِيَّ “Ey yer suyunu yut! Ve ey gök (suyunu) tut! denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine yerleşti”, ayetinde<sup>50</sup>, yeryüzüne ve gökyüzüne çağrı yapılmıştır.

“Biz: 'Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol' dedik”, ayetinde<sup>51</sup> ateşe seslenilmiştir.

Aşağıdaki beyitte İmruu'l-Kays, geceye seslenmiştir<sup>52</sup>. (Tavîl):

بصيح وما الإصباح منك بأمثل	ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
<i>Ey uzun gece! açılıp sabah olmaz mısın? Gerçi sabah da senden daha hayırlı olmayacak.</i>	

Aşağıdaki beyitte de şâir, gece, uyku ve sabaha seslenmiştir<sup>53</sup>. (Müctes)

صَبْحٌ قَبْلَ لَا تَطْلُعُ	أَطْلُ يَا نَوْمُ زَلْ
<i>Ey gece uza! Ey uyku git! Ey sabah dur, doğma!</i>	

### Münâdânın Nahiv İlmindeki Yeri

<sup>50</sup> Hüd, 11/44

<sup>51</sup> Enbiyâ, 21/69

<sup>52</sup> İmruu'l-Kays, *Dîvân*, s.43.

<sup>53</sup> Hasen 'Abbâs, IV, s.9.

Münâda, Arap dilinde yaygın bir ifade biçimi olarak kullanılmakla birlikte, nahiv açısından direkt bir öge değildir. Münâdâ, nahiv ilminde fiili hazfedilmiş mefûlün bih ögesidir. Nidâ edatı hazfedilsin veya edilmesin münâdâ, hazfedilmiş bir fiille irtibatlıdır.

قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنِّي لَكَ هَذَا هَاتِيهِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ “Zekeriya (as) “Ey Meryem, bu sana nereden geliyor? deyince; o da: Bu, Allah tarafından” dedi”, ayetinde<sup>54</sup>, مَرْيَمُ kelimesi, münâdâ, damme üzere mebnî, mahallen mansup, hazfedilmiş bir fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أَدْعُو veya أَنَادِي fiilidir.

يَا أُخْتِ هَؤُلَاءِ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوِيًّا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بِغَيْرِيًّا “Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi”, ayetinde<sup>55</sup>, أُخْتِ kelimesi, münâdâ, muzâf olduğu için mansup, hazfedilmiş bir fiilin mefûlün bihidir. Takdiri, أَدْعُو veya أَنَادِي fiilidir. Dolayısıyla Arapçada, münâdâlar bağımsız cümlelerdir. Ancak fiilleri vucûben hazfedilir. Nidâ harfleri de hazfedilen fiilin yerine geçer. Örneğin, يَا خَالِدُ “Ey Halit” ifadesi, fiili hazfedilmiş bir cümledir.

Nidâ harfinin, münâdânın âmili konumunda olduğu da belirtilmiştir. Bu görüşe göre, münâdâyı mansup yapan âmil, fiil değil, nidâ harfleridir<sup>56</sup>. Bu konuda iki görüş ortaya konulmuştur. Birincisi, âmili gizli bir fiildir. İkincisi, âmili nidâ harfidir.<sup>57</sup>Ancak münâdânın âmilinin fiil olduğu görüşü yaygındır.

**Nahiv ilmi açısından münâdâ ile ilgili bazı özellikler:**

**a. Münâdânın ibtidâiyye cümle oluşu:** Münâdâ, haz-

<sup>54</sup> Âl-i İmrân, 3/37

<sup>55</sup> Meryem, 19/28

<sup>56</sup> Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihi*, s.408.

<sup>57</sup> el-Galâyîni, 2005, III, 109

fedilmiş fiili ile birlikte, ibtidâiyye cümlesidir<sup>58</sup>. Örneğin, يا فريد ya ferid, اذهب إلى السوق “Ferit! Çarşıya git” cümlesinde, يا فريد ya ferid ifadesi, ibtidâiyye cümlesidir, iraptan mahalli yoktur. Bağımsız bir cümledir. اذهب إلى السوق cümlesi ise, yeni bir cümledir. İkinci cümlenin, birinci cümleyle anlam yönünden sıkı bir irtibatı varken, irap yönünden bir irtibatı bulunmamaktadır.

يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَوْدٍ  
“(Melekler dediler ki): Ey İbrahim! Bundan vazgeç. Çünkü Rabbinin (azap) emri gelmiştir. Ve onlara, geri çevrilmez bir azap mutlaka gelecektir!” ayetinde<sup>59</sup> de يَا إِبْرَاهِيمُ ya ferid ifadesi, ibtidâiyye cümlesidir. İraptan mahalli yoktur. اَعْرِضْ عَنْ هَذَا cümlesi ise, yeni bir cümledir. Birinci cümleyle irap yönünden bir irtibatı bulunmamaktadır.

**b. Münâdâdan sonraki cümlenin istinâfiye cümle oluşü:** Münâdâ, ister nidâ harfiyle ister nidâ edatı olmaksızın gelsin, bu yapının ibtidâiyye cümlesi olduğunu, münâdâdan sonra gelen cümlenin ise yeni bir cümle olduğunu belirtmiştik.

Arapçada bir cümlenin, kendisinden önceki cümle ile irap yönüyle irtibatlı olmamasına istinâfiye cümlesi denilmektedir. Münâdâ’da aynı durum söz konusudur. Münâdâdan sonra gelen yeni cümle, istinâfiye cümlesidir. İraptan mahalli yoktur<sup>60</sup>.

Örneğin, يا صلاح الدين أدرس ya salâh el-din âd-ris “Salahattin! ders çalış” cümlesinde, يا صلاح kelimesi, münâdâ, hazfedilmiş bir fiilin mefûlün bihidir. Nidâ harfi, fiil, fâil ve mefûlün bih, ibtidâiyye cümlesi olup, iraptan mahalli yoktur. أدرس cümlesi ise istinâfiye

<sup>58</sup> el-Galâyîni, Cami’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye, III, s. 214.

<sup>59</sup> Hud, 11/76

<sup>60</sup> el-Galâyîni, Cami’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye, III, s.214.

cümlesi olup, iraptan mahalli yoktur.

Arapçada münâdâ ve münâdâdan sonra gelen cümle-  
nin ayrı cümle oluşu nahiv ve belâgat açısından dikkat çeki-  
cidir. Nahiv açısından iki yapı arasında öge irtibatı kurul-  
mamış; bağımsız cümleler kabul edilmiştir. Belâgat açısın-  
dan ise, tek kelimedden oluşan münâdâ, bir cümle olarak  
kabul edilmiştir.

**c. Münâdânın inşâî cümle oluşu:** Münâdâ, talep bil-  
dirdiği için inşâî cümle konumuna gelmiştir. Halbuki bu  
cümlelerin aslı, fiil takdiriyle haberî cümledir<sup>61</sup>. *“Ey Ha-  
lit”*, ifadesi, talep bildirdiği için inşâî cümledir. Bu cümlelerin  
takdiri ise: *“Halid’e sesleniyorum”* *أنادي خالداً* takdiri ile  
birlikte yeni cümle, hüküm belirttiğinden dolayı ihbârî cüm-  
ledir.

#### **Harf-i Tarifle Münâdâ**

Müfred alem münâdâ, özel isim olduğu için marifedir.  
Bu nedenle harf-i tarife ihtiyaç duymaz. Nekre-i maksude  
münâdâ ise, *يا رجل* ifadesinde olduğu gibi karşımızda belli bir  
kişiye hitap edildiği için marife kabul edilmiştir. Hatta *يا رجل*  
ifadesi ile *يا أيها الرجل* ifadesi marifelik açısından aynı konumda-  
dır. *يا رجل* nekre-i maksude münâdâ, marife olduğu için  
tenvin almaz<sup>62</sup>.

Genel manada münâdâ direkt harf-i tarif almaz. Eğer  
münâdânın, harf-i tarifli kullanılması istenirse ve müzekker-  
se *أي*; müennes ise *أيّة* kelimesinden sonra harf-i tarifli olarak  
kullanılır. Bu kelimeler aynı zamanda münâdânın yerine  
geçer ve gerçek münâdâ bu edatlardan sonra bedel konu-  
munda bulunur. Örneğin, *يا أيها الرجل* cümlesinde *أي* edatı gö-

<sup>61</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfi*, IV, s.10

<sup>62</sup> Fâdil es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-Nahv*, IV, s. 283



eder<sup>69</sup>. *“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz”,* ayetinde<sup>70</sup>, Allah-ü Teala, bütün insanları muhatap alarak, kendisine kulluk yapılmasını istemektedir.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ De ki: *Ey kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam”,* ayetinde<sup>71</sup>, kafirlere, normal bir hitap söz konusudur.

أَيُّ yerine işâret ismi ile de harf-i tarifli münâdâ yapılır. *“Ey kadın dur!”* يا هذه المتأقفة في; *“Ey adam dur!”* هذا الرجل قف<sup>72</sup>.

#### **Münâdânın harf-i tarif aldığı yerler:**

Münâdâ genel olarak harf-i tarif almamakla birlikte aşağıdaki durumlarda harf-i tarif alır<sup>73</sup>.

**a. Lafza-i celâl:** Lafza-i celâl, münâdâ olduğunda harf-i tarif alır.

Örneğin, يا الله سبحانه أنت القادر على كل شيء, *“Ey Allah! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim ki senin her şeye gücün yeter”*. الله lafzı, münâdâda bu haliyle fazla kullanılmaz. الله lafzının münâdâda, اللهم şeklinde kullanımı oldukça yaygındır<sup>74</sup>. اللهم lafzının sonundaki م harfi, يا edatından bedel olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, اللهم lafzının başına nidâ edatı geçmez<sup>75</sup>.

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمَلِكِ ثَقِي الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ De ki:

<sup>69</sup> Fâdîl es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-Nahv*, IV, 285.

<sup>70</sup> Bakara, 2/21

<sup>71</sup> Kafirûn, 109/1-2

<sup>72</sup> es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-Nahv*, IV, 285.

<sup>73</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfî*, IV, 31.

<sup>74</sup> Hasen ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfî*, IV, 31.

<sup>75</sup> Fâdîl es-Sâmerrâî, 2011, IV, 281.

'Mülkün sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin; dilediğinden çekip alırsın", ayetinde<sup>76</sup>, اللَّهُمَّ lafzı münâdâdır, hazfedilmiş bir fiilin mefûlün bihidir.

اللَّهُمَّ lafzı, münâdâ konumundan çıkararak farklı iki anlamda kullanılır<sup>77</sup>.

**1. Tekîd ifade etmesi:** اللَّهُمَّ lafzı, bir soruya verilen cevabın dinleyicide tam etki etmesi için getirilir. "أحالد قائم؟" *Halit ayakta mıdır?* sorusuna cevaben نعم اللَّهُمَّ "Evet, evet" şeklinde; ya da لا اللَّهُمَّ "Hayır, hayır" şeklinde cevap verilebilir.

**2. Nâdir anlamında kullanılması:** اللَّهُمَّ lafzı, muhataba bir işin nâdir ve az yapıldığını ifade etmek için kullanılır. أنا لا أُوَكُّكَ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تُؤَنِّي "Seni ziyaret edemiyorum. Sen de beni nadiren ziyaret ediyorsun", cümlesinde إِلَّا اللَّهُمَّ ifadesi nâdir anlamında kullanılmıştır.

**b. Münâdâ'nın bir şeye benzetilmesi:** Münâdâ bir şeye benzetilip, benzetilen şey münâdâ yerine geçerse harf-i tarif alır. Burada benzetme yönü de belirtilmelidir.

البلبل "Ey nağme ve ses yönüyle bülbül gibi olan kişi, bizi coştur", cümlesinde, البلبل kelimesi, benzetme yapılmış bir münâdâdır. Benzeyen, insan, benzetilen bülbül, benzetme yönü ise ترنيمًا وتغريدا kelimeleridir.

يا الشافعي فقها سر علي نهجه "Fıkıh yönünden İmam Şâfi'ye benzeyen kişi, onun yolundan git".

**c. İstigâse:** Zorluk ve sıkıntı durumunda kullanılan münâdâ çeşididir. Münâdânın (müstegâs) başına harf-i cer ve harf-i tarif getirilir<sup>78</sup>. يَا أَبَا دَاوُدَ "Baba, oğluna yardım et!"

**d. Harf-i tarifli ism-i mevsul:** Harf-i tarif alan ism-i

<sup>76</sup> Âl-i İmrân, 2/26

<sup>77</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nahv*, IV, 281

<sup>78</sup> es-Sâmerrâî, *Me'âni'n-Nahv*, IV, 281



mevsullerin bu takıları, münâdâ durumunda kalır.

الذي “*Ey mektup yazan kişi!*” cümlesinde, الذي كُتِبَ الرسالةً  
ism-i mevsûlü harf-i tariflidir.

e. Harf-i tarifile başlayan isim cümlesinden nakledilen  
alem nidâsı: الرجل زارع “*Adam ekmektedir*” cümlesine يا edatı  
getirerek, menkûl alem suretiyle harf-i tarifi korunur.

الرجل زارع “*Ey zirai mahsul eken kişi, Allah’ın  
bereketi üzerine devam et*”, cümlesinde, الرجل kelimesinin ba-  
şındaki marifelik harfi tarifi, menkul alem haline dönüşmüş  
ve anlam da değişmiştir.

f. **Özel isimlerin başındaki harf-i tarifler:** Özel isim,  
harf-i tarif almamakla birlikte zâid olarak harf-i tarif alabilir.  
Bu durumdaki münâdâların harf-i tarifi kalır<sup>79</sup>.

يا صاحب بن عبَّاد أنت وزير و أديب “*Ey es-Sâhib b.  
‘Abbâd, sen vezir ve edipsin*”

g. **Şiir zarureti**<sup>80</sup>: Şiirde أي edatı olmaksızın münâdâ  
harf-i tarif alabilir<sup>81</sup>. Aşağıdaki beyitte,

يا كما أن تُعقبانا شرا	فيا الغلامان اللذان فرّا
<i>Ey kaçan iki genç! Sizi, kötülük yapmaktan sakındırırım.</i>	

الغلامان kelimesi, harf-i tarif alması gerekmezken, kafiye  
uyumundan dolayı harf-i tarifli gelmiştir<sup>82</sup>. Aslı şöyledir: فيا  
غلامان اللذان فرّا “*Ey kaçan iki genç!*”.

<sup>79</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî Fıkhî’l-Luga*,  
neşr. Ömer Fârûk ed-Debbâg, Mektebetu’l-Meârif, Beyrut 1993, s.103

<sup>80</sup> Şiir zarureti konusunda bak. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, II,  
s.270-287; el-Merzubânî, Ebû Ubeydullâh Muhammed b. İmrân, *el-  
Muvaşşah*, neşr. Muhammed Ali el-Bicâvî, Nehdatu Mısır, Kahire, tsz,  
s.122-126; el-Kazzâz, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ca’fer, *Kitûbu mâ  
Yecûzu li’ş-Şâir fi’l-Darûre*, ed-Dâru’t-Tunusiyye, Tunus, 1971.

<sup>81</sup> ‘Abbâs Hasen, *en-Nahvu’l-Vâfî*, IV, s.33.

<sup>82</sup> ‘Abbâs Hasen, *en-Nahvu’l-Vâfî*, IV, s.33.

### Mütekellim Yâ Zamirine Muzâf Olan Münâdâ

Mütekellim yâ zamirine muzâf olan münâdâda, zamir hazfedilebileceği gibi kalması da mümkündür<sup>83</sup>. Ancak mütekellim zamirinin hazfedildiği durumlar daha fazladır. رَبِّ kelimesi ise, mütekellim zamirine muzaf olan münâdâ olduğunda, genellikle dile kolaylık ve zerafet sağladığı için mütekellim zamiri hazfedilir.

Örneğin, رَبِّ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَخَنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ،<sup>84</sup> *Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap; beni Firavun'dan ve onun (kötü) işinden koru” demişti*, ayetinde<sup>84</sup>, رَبِّ muzâfında zamir hazfedilmiştir. Münâdâ ise kesralı olarak kalmıştır.

De ki: *Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin!*, ayetinde<sup>85</sup> ise, يَا أَيُّهَا الْمُنَادِيسُ bitişen mütekellim zamiri hazfedilmemiştir. Bu durumda nidâ edatı da hazfedilmemiştir.

Bir zamanlar Musa, *Bir zamanlar Musa, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Allah'ın size (lütettiği) nimetini hatırlayın*, ayetinde<sup>86</sup> يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ bitişen mütekellim zamiri hazfedilmiştir.

### Münâdânın Tâbisinin İraptaki Konumu

Münâdâyâ tâbi olan kelimenin iraptaki durumu, münâdânın mebnilik ve mu'reblik durumuna göre değişiklik arz etmektedir<sup>87</sup>. Bunlar şu şekilde ortaya çıkmaktadır;

**a. Münâdâ mu'reb ise:** Muzâf, şebîh bi'l-muzâf ve nek-

<sup>83</sup> es-Sâmerrâî, *Me'ânî'n-Nahv*, IV, s.286.

<sup>84</sup> Tahrîm, 66/11

<sup>85</sup> Zümer, 39/53

<sup>86</sup> Maide, 5/20

<sup>87</sup> Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihî*, s.421.

re-i gayr-i maksûde mu‘reb münâdâlar, mansup olduğu için tâbileri de mansûb olur.

يا امسافر را الى انقرة ومقيما فيها “Ey Ankara’ya yolculuk yapan ve orada ikamet edecek olan kişi”, cümlesinde, مقيما matufu mansûb olur.

**b. Münâdâ mebni ise:** Müfred özel isim ve nekre-i maksude mebnî münâdâlarda iki durum ortaya çıkmaktadır.

**1. Münâdâ merfû olur, tâbisi mansup olur.** يا ابراهيم خليل الله “Ey Allah’ın dostu İbrahim” ifadesinde, خليل tâbisi, ابراهيم münâdâsının lafzına değil, onun mefûlün bih olarak alması gereken mansubluk konumuna uyum sağlamıştır.

**2. Tâbi, münâdâyâ uyum sağlayarak merfû olur.** يا خالد الصادق “Ey sadık Halit” ifadesinde, الصادق tâbisi, münâdâyâ uyum sağlayarak merfû olmuştur.

“Katımızdan Davud’a lütufta bulunmuştuk: Ey dağlar, ilahisine katılın; ey kuşlar sizler de. Ona demiri yumuşatmıştık”, ayetinde<sup>88</sup>, الطير matufu, المُنَادَى münâdâsının mahalline tâbi olarak mansup olmuştur.

Münâdânın matufunda farklı durumlar câizdir<sup>89</sup>. Bunlar;

امرأة رجل (münâdâ marife; tâbi nekra)

امرأة يا رجلا (münâdâ, nekra; tâbi marife)

امرأة يا رجلا (her ikisi de nekra)

امرأة رجل (her ikisi de marife)

<sup>88</sup> Sebe, 34/10

<sup>89</sup> es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-Nahv*, IV, s. 287.

### Münâdâ'da Terhîm

Terhîm, hafiflik ve kolaylık gibi amaçlarla müfred alem olan münâdânın sonunun hazfedilmesidir<sup>90</sup>. يا حارث "Ey Haris!" terhîmle يا حار haline gelmektedir. يا مالك "Ey Malik!" terhîmle يا مال haline gelir. يا صاحبي "Ey Arkadaşım!" terhîmle يا صاح haline gelir.

Terhîm, hafiflik, kolaylık gibi amaçların dışında aşağıdaki amaçlar içinde kullanılır<sup>91</sup>.

**a. Şiir zarureti:** Şiir zaruretiden dolayı şairler, isimlerin son harfinde terhîm yapmışlardır. İmruu'l-Kays'ın aşağıdaki beytinde<sup>92</sup>,

إِنْ كُنْتِ قَدْ أَزَيْتِ صَبِي فَأَجْمِ لِي	إِطْمَ مَهْلًا بِعَضِّ هَذَا التَّلْدُلِ
<i>Ey Fâtıma! nazlanmayı bırak! benden ayrılmaya karar verdiysen bana nazik davran!</i>	

إِطْمَ kelimesi, فاطمة kelimesinden terhîm yapılmıştır.

**b. Acil durum:** Hastalık gibi acil durumlarda, isimlerin son harfi terhîm yapılabilir. Mesela, bir hastanın, Cafer'e acil bir şekilde veya takatsizlik içerisinde يا جعفُ demesi gibi. Takdiri, يا جعفر dir.

**c. Alay etme:** يا جعفُ "Ey Cafer" ifadesiyle, alay etmek amacı güdülebilir.

### Münâdâ Konumunda Bulunan İfadeler

Arapçada, münâdâ konumunda olup onun irabını alan

<sup>90</sup> es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Muhammed b. İsmâ'îl, *Fıkhü'l-Luga*, neşr. Yâsin Eyyubî, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 2001, IV,79; G. Bergstrasser, *et-Tetavvuru'n-Nahvî*, neşr. Ramazan 'Abduttevvâb, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1921, s.70; Nevin Karabela, *Arap Dilinde Terhîm*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2004/2, Sayı:13, s.113.

<sup>91</sup> Fâdil es-Sâmerrâî, *Me'ânî'n-Nahv*, IV, s.288

<sup>92</sup> İmruu'l-Kays, *Divân*, s.32

bazı kavramlar bulunmaktadır. Bunlar, istigâse, nüdbe ve teaccübtür. Bu kavramlar, şekil açısından münâdâdan farklı olmakla birlikte, birine seslenme yönü itibariyle münâdâ kapsamı içinde ele alınmış ve irap olarak da münâda gibi hazfedilmiş gizli bir fiilin meful-ü bihi olarak kabul edilmiştir. Bunları kısaca ele alalım.

**1. İstigâse:** İstigâse yardım isteme anlamındadır<sup>93</sup>. Zorluk ve sıkıntı durumunda yardım istemeyi ifade eden istigâse, münâdâya benzetilerek oluşturulan veciz bir üsluptur. İstigâse’de üç unsur bulunur; يا nidâ edatı, münâdâ yerine geçen müstegâs bih (yardım istenilen kişi) ve yardım konusu müstegâs lehtir<sup>94</sup>.

“Ey insanlar, boğuluyorum” ifadesinde, يا nidâ edatı; harf-i cer ve mecrurdan oluşan للناس ifadesi, müstegâs bih/müstegâs (yardım istenilen kişi), للغريق ifadesi ise müstegâs lehtir (yardım konusu). للناس harf-i cer ve mecuru, nidâ edatına mütealliktir, mahallen mansub, müstegâstır. Müstegâs ise münâdâ konumundadır. ل harfi ceri, müstegâsın başına tekid amaçlı geçmektedir. للغريق ise, câr-mecrur, nidâ edatına mütealliktir.

“Ey hür insanlar, baskı altındaki insanlara yardım edin” cümlesinin irap durumu da aynıdır. İstigâse’de sadece ya edatı kullanılır ve hazfedilmez. Müstegâs harf-i tarifli gelir. يا لله للمؤمنين “Allah’ım müminlere yardım et”, ifadesinde de, istigâse üslûbu vardır.

İstigâse üslûbunda, “müstegâs”, münâdâ konumundadır. Münâdâ, istigâse üslûbunda kendi anlamının dışına çıkararak; hem biçim hem de zorluk, sıkıntı durumu ifade ettiği

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, II, s.174.

<sup>94</sup> ‘Abbâs Hasen, *en-Nahvu’l-Vâfi*, IV, s.61.

için aslî anlamının dışına çıkmaktadır.

## 2. Nüdbe:

Nüdbe, münâdânın kapsamında olan acı, keder, sıkıntı gibi felaket durumlarını ifade eden bir üsluptur. Genellikle وا ifadesiyle bazen de يا nidâ edatıyla kullanılır. Nüdbenin münâdâ ile karışması ihtimali durumunda وا tercih edilir. Nüdbenin amacı, kısa ifade ile acıyı, felaketi, çaresizliği ortaya koymaktır. Nüdbede وا aslî edat, يا ise gayr-i aslidir. Nüdbede, nidâ edatının hazfedilmesi söz konusu değildir<sup>95</sup>.

Bir bedevî, Hz. Osman'ın vefat ettiğini duyunca şöyle söylemiştir<sup>96</sup>;

“Vay عثمان وا عثمان أتابك الله وأضالك فلقد كُذِّتَ عَمْرُ الْقَلْبِ بِالْإِيمَانِ Osman!, Vay Osman! Allah senin mükafatını bol versin ve senden razı olsun. Zira senin kalbin imanla doluydu”.

واعثمان ifadesinde وا nüdbe edatı, عثمان ise, mendübtur, merfû, mahallen mansup, münâdâ konumundadır.

Hz. Ömer'e “Kıtlıkla yüz yüzeyiz” denilince, üzüntü ve acısını şöyle dile getirmiştir<sup>97</sup>: “Vay Ömer!, “Vay Ömer”. عمر ifadesinde وا nüdbe edatı, عمر ise, mendübtur.

**3. Teaccüb ifade eden nidâ:** Teaccüb ifade eden münâdâ, bir şey hakkında hayret, hayranlık ve şaşkınlığın ortaya konulması için kullanılır<sup>98</sup>. “Muazzam bir güneş” ifadesinde, يا لشمس harf-i cer ve mecruru, nidâ edatına mütealliktir. Mahallen mansup, münâdâ konumundadır. يا لبدر ifadesinde, لبدر harf-i cer ve mecruru,

<sup>95</sup> İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s.355; Hasen 'Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, s.69

<sup>96</sup> İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I, s.355; 'Abbâs Hasen, *el-Usûl fi'n-Nahv*, IV, s.70

<sup>97</sup> Hasen 'Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, s.70

<sup>98</sup> Hasen 'Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, s.69

nidâ edatına mütealliktir. Mahallen mansup, münâdâ konomundadır.

Teaccüb ifade eden münâdâ, harf-i cerli kullanıldığı gibi hazfedilebilir. Hazf durumunda, ismin sonuna elif getirilir. Ayrıca hâ-i sekte de getirilebilir.

يا بدره	يا بدر	ل لبدر
---------	--------	--------

Münâdânın bütün şartları, teaccüb ifade eden bu münâdâ için de geçerlidir.

### Münâdânın Aslî Anlamının Dışında Kullanımı

Münada, bazen aslî anlamının dışına çıkararak değişik amaçlarda kullanılır. Bu durumları aşağıdaki şekilde kategorize etmek mümkündür:

**a. Tezekkür (özlem duyma):** Tezekkür, geçmişe özlem duyup onu yad etme anlamındadır. Aşağıdaki beyitte *أيا منزلي* münâdâsı, tezökkür ifade etmektedir<sup>99</sup>.

هل الازمن اللاتي مضمين رواجع	با منزلي سلمى سلام عليكمما
<i>Selma'nın iki evi, sizlere selam olsun. Acaba geçen zamanlar geri döner mi?</i>	

**b. İhtisâs:** Mütekellim ve muhatap cemi zamirinden sonra mansub zâhir isme ihtisâs denir<sup>100</sup>.

*نحن - المعلمين - حريصون على مستقبل الأجيال "Biz öğretmenler, nesillerin istikbaline özen gösteririz"*, cümlesinde, *المعلمين* kelimesi, ihtisâs olup, *أحص* fiilinin mefûlün bih'idir. İhtisâs, nidâ üslûbuyla da gelebilir. Bu durumda, şekilsel olarak münâdâ, anlamsal olarak ihtisâs ortaya çıkmaktadır.

*أنا أكرم الضيف أيها الرجل "Ben insan olarak misafire ikram*

<sup>99</sup> Hasen 'Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, IV, s.70

<sup>100</sup> Mahmûd Matraccî, *fi'n-Nahv ve Tatbikâtihi*, s.323





him'in karısı:) Olacak şey değil! Ben bir kocakarı, bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! dedi", ayetinde<sup>107</sup>, اَوَّلَىٰ ifadesi, şekilsel olarak nidâ-münâdâ, anlamsal olarak şaşırma belirtmektedir.

**Sonuç:**

-Arapçada münâdâ, fiili hazfedilen mefulün bih konumundadır.

-Münâdâ, nidâ harfinden sonra bir kişiye seslenme, çağırma ifade eder. Münâdâ, muhatabın dikkatini toplayıp, ona söyleyeceği söze hazırlık yapmasını sağlar.

-Münâdâ, fiili hazfedilen beş mefulün ilki ve en önemlisidir.

-Münâdâ, âkil varlıklar için kullanıldığı gibi, gayr-i âkil varlıklar için de kullanılabilir.

-Münâdâ hazfedilmiş fiili ile beraber, ibtidâiyye cümlesi oluşturur ve kendisinden sonraki cümle ise istinafiye cümlesidir.

-Münâdâ yapılan isim, daha önce hüküm belirten ihbârî cümle iken, münâdâ ile birlikte talebî cümleye dönüşmektedir.

-İstigâse, nüdbe ve teaccüb ifade biçileri de münada kapsamındadır.

-Münâdâ, aslî anlamının dışında da kullanılabilir.

-Nidâ edatı isim, sıfat, harf ve fiilin başına geçebilir.

---

<sup>107</sup> Hûd,11/72

**Kaynakça**

- ‘Abbâs Hasen, *en-Nahvu’l-Vâfi*, I-IV, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhire, tsz.
- ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İ‘câz*, neşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1984,
- Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, İhyâ’u’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1963.
- \_\_\_\_\_, *el-Kavâ’idu’l-Esâsiyye*, neşr. Ahmed Kâsım, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1988.
- Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, II, Matba‘atu’l-Mecma’îl-İlmî, Bağdat, 1986.
- Ahmed Muhtâr-Mustafa en-Nahhâs-Muhammed Hamâse, *en-Nahvu’l-Esâsi*, Zâtu’s-Selâsîl, Kuveyt, 1994.
- Ebu’l-‘Atâhiyye, *Divân*, Mecîd Tarîd, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, Beyrut.
- Fâzıl es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-Nahv*, I-IV, Dâru’l-Fikr, Ammân, 2009.
- G. Bergstrasser, *et-Tetavvuru’n-Nahvî*, neşr. Ramazan ‘Abduttevvâb, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1921.
- İbn ‘Akîl, Behâuddîn Abdullâh, *Şerhu İbn ‘Akîl*, I-II, neşr. Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, İhyâu’d-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, tsz.
- İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî fî Fikhi’l-Luga*, neşr. Ömer Fârûk ed-Debbâg, Mektebetu’l-Meârif, Beyrut 1993.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Mugni’l-Lebib*, neşr. Mâzin-Mubârek-Muhammed Hamdullâh- Sa’îd Efgânî, Dâru’l-Fikr,

Dimeşk, 1992.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, neşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dersaadet, tsz.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.

İbn Reşîk, Ebû Ali Hasen el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî ve Nakdih*, I-II, neşr. Muhammed 'Abdulhamîd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1982.

İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, I-III, neşr. Seyyid Ahmed-'Abdulcevvâd 'Abdulganî, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, tsz.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, I-II, neşr. el-Huseyn el-Fetlî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999.

İmruu'l-Kays, *Dîvân*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1972.

Kazzâz, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Kitûbu mâ Yecûzu li's-Şâir fi'd-Darûre*, ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1971.

Karabela, Nevin, Arap Dilinde Terhîm, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:2004/2, Sayı:13.

Mahmûd Matracî, *fi'n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, Daru'n-Nehda, Beyrut, 2008.

Merzubânî, Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. 'Imrân, *el-Muvaşşah*, neşr. Muhammed Ali el-Bicâvî, Nehdatu Mısır, Kahire, tsz.

Mubberred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, I-II, neşr. Muhammed 'Azîme, 'Alemlü'l-Kutub, Kâhire,

tsz.

Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc*, Tebliğ Yay., İstanbul, 1985.

Mustafâ el-Galâyînî, *Cami'ü'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, I-III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1983.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf, *Miftâhu'l-'Ulûm*, neşr. Na'îm Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1983.

Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, I-V, neşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1988.

Suyutî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, tsz.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. 'Ömer, *Esâsu'l-Belâga*, neşr. Abdurrahmân Mahmûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

## Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları: Kahramanmaraş Örneği

Yrd.Doç.Dr. Hamza KARAOĞLAN\*

### Özet

*Bu makalede genelde Anadolu topraklarında efsaneleştirilen Hz. Ali algısı incelenmeye çalışılmıştır. Kahramanmaraş özelinde ise Hz. Ali tasavvuru yanında, atı Düldül, kılıcı Zülfikar ve bunlarla bağlantılı olan kutsal kayalar, taşlar ve sular ile ilgili yöre insanının anlatımlarına yer verilmiştir.*

**Anahtar kelimeler:** Hz. Ali, Düldül, Zülfikar, Su, Kaya.

### Abstract

*In this paper, generally the perception of Hz. Ali who became legendary in Anatolia was studied. Also specifically in Kahramanmaraş interviews of local people related to the concepts of Hz. Ali, his horse Düldül, his sword Zülfikar and holy rocks, stones and water were studied.*

**Key Words:** Hz. Ali, Düldül, Zülfikar, Water, Rock

### Giriş

Dinler tarihi alanında sıkça kullanılan terimlerden biri de "kutsal" kavramıdır. Türkçede kutsal, güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen, tanrıya adanmış veya tanrısal olan anlamlarına gelir.<sup>1</sup> Durkheim'a göre insan bilinci dünyayı iki asal kategoriye

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Din Bilimleri Yayını, Konya 2005, s. 436; Osman Cilacı, Dinler ve İnançlar Terminolojisi, Damla Yayınevi, İstanbul 2001, s. 213;

ayırmaktadır. Bunlardan birisi kutsal olanlar, diğeri ise kutsal dışı kabul edilenlerdir. Kutsal dışı, doğal alandır. Yani günlük, alışılmış, sıradan işler alanını kapsar. Kutsal alan ise alışılmışlığın, güncelliğin, olağanlığın dışına yöneliktir. Bu alan ve içerik, hemen her toplum tarafından sembolleştirilmiştir. Kutsallık, birey ya da toplum tarafından kendisine majik mistik birtakım değerler atfedilmiş, aşırı derecede yüceltilmiş, bu nedenle de aşırı saygıyı hak etmiştir.<sup>2</sup> Dinler tarihçisi olan Otto'ya göre, dinin özünü oluşturan tek kavram "kutsal" kavramıdır. Mental bir durum olan kutsal, sui generistir ve indirgenemez bir konumdadır. Ona göre tüm dinlerin özünü kutsal/numinous ve onun tecrübe edilmesi kavramı oluşturur.<sup>3</sup> Dolayısıyla ilkel ve ilâhî olsun hemen bütün dinlerde kutsal, merkezî bir öneme sahiptir. Tüm dinlerde kutsal ve kutsal olmayan arasındaki fark gözlemlenebilmektedir.<sup>4</sup>

Kutsalın izlerine en eski anlatımlardan günümüz modern anlayışlara kadar pek çok yerde rastlamak mümkündür. Öncelikle destanlar, halk hikâyeleri, efsaneler ve halk inançları kutsalın örnekleriyle doludur. Bu sözlü anlatımlar yanında "kutsal" ve "kutsallık" sembollerle de anlatılmıştır. Dolayısıyla her dinî faaliyet, dinî bir gerçek olması dolayısıyla neticede "semboliktir". Eliade, dinî olan fenomenleri, dinî olmayanlardan ayırt etmenin temel kriterlerini vermektedir. Ona göre kutsal ve kutsal olmayan şeklindeki ikili tasnif içerisinde, belli nesnelere ya da şahıslar gibi hierofanik nesnelere ayrılığı da söz konusudur.<sup>5</sup> Bu ayrım, kutsalın kendisiyle

---

<sup>2</sup> Cristen Colpe, "Sacred and The Profane", Encyclopedia of Religion, ed. Lindsay Jones, Thomas&Gale Publishing Second Edition, USA 2005, C.12, s. 7971-7980; Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, Antropoloji Sözlüğü, Ankara 2003, s. 508-509

<sup>3</sup> Kürşat Demirci, Dinler Tarihinin Meseleleri, İstanbul 1997, s. 79

<sup>4</sup> I.F. Burns, "Holy" Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hosting, Charles Scribner's and sons co. USA 1918, part 6, s.731

<sup>5</sup> Mircea Eliade, Kutsal ve Dindışı, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 48 vd; Mircea Eliade, Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi, (Çev. Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005, s. 23-57

tezahür ettiği vasıtaadır. Aşkın olan kutsal, genellikle sınırlı, fani, zamanla kayıtlı ve kutsal olmayan bir şeyde tecessüm edebilir. Böylece dindar insan kutsalı takdir eder ve seçer.<sup>6</sup> Mesela, su, taş, kaya veya bir dağın, dinî bir kült konusu olması, bunların maddi yapılarıyla alakalı olmayıp "Hierophanie" olmaları yani kutsalın taş, su, ağaç vs. gibi bir şeyde tecelli etmeleriyle alakalıdır.<sup>7</sup>

Eliade'a göre, dinler tarihçisi, dinî sembolün fonksiyonunu genel anlamda ortaya koyamadığı sürece görevini yapmış olamaz. Dinler tarihçisinin yapacağı ilk tespit, dünyanın semboller vasıtasıyla "konuştuğu" ve kendini onunla "ortaya koyduğudur."<sup>8</sup> C. John Bleeker, insanların inandıkları ve uyguladıkları fenomenleri çalışırken, onların dinî olduklarını kabul ederek işe başlanması gerektiğini söyler. Ardından da, normatif bir bilim olan ilahiyatın yaptığı gibi onları açıklamaktan ziyade din bilimleri gibi onları tasvir etmenin gerekliliği üzerinde durur.<sup>9</sup>

Bu çalışmada tasvir edilecek konu ise Anadolu coğrafyasında kutsal bir fenomen ve arketip<sup>10</sup> kabul edilen Hz. Ali algısı olacaktır.<sup>11</sup> Türkler İslam'ı kabul ettiklerinde Hz. Mu-

<sup>6</sup> Douglas Allen, "Phenomenology Of Religion" Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, (çev. Mehmet Katar, AÜİFD, XXXV/35 s. 452

<sup>7</sup> Mircea Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler" Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, (Editör, Mehmet Aydın) Konya 2003, s. 113; S.A Nigosian, World Religions A Historical Approach, Bedford/St. Martin Publishing, New York 2008, Fourth Edition, s. 164

<sup>8</sup> Mircea Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler" Dinler Tarihinde...,s. 115

<sup>9</sup> Mustafa Ünal, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Elazığ 2000, s. 238

<sup>10</sup> Başlangıçta özgün, orijinal model, prototip veya ilk model anlamlarına gelen İngilizce "archetype" kelimesi ile ilgili bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli, Mircea Eliade ve Din (Mircea Eliade'nin Din Bilimleri Çalışmalarının Metodolojik Açından Değerlendirilmesi), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 217-231

<sup>11</sup> Hz. Ali konusunun bu coğrafyada kabul görmesinin birçok sebebinden bahsedilebilmektedir. Onlardan bazısı onun Peygamber'in yakını ve İslam'ı ilk kabul eden kişilerden olması, savaşlarda gösterdiği üstün cesaret ve kahramanlığı, büyük bir haksızlığa maruz kalması, şehit

hammed'in yaşadığı yerleri, kutsal mekânları ve Ehl-i Beyt-i merak etmişlerdir. Türklerin tam da İslam'ı kabul ettiği bir döneme denk gelen Kербela gibi hadiselerin de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt algısının gelişmesinde önemli bir figür olmuştur. Türkler bu anlatılardan azami derecede etkilenmiş ve o coğrafyayı görmek istemişlerdir. Ancak Türkistan'dan Arabistan yarımadası çok uzak ve de gitmek meşakkatli olduğu için başta Ehl-i Beyt olmak üzere Arabistan yarımadasındaki kutsalları, manen önce Türkistan'a<sup>12</sup> oradan da Anadolu'ya getirmişlerdir. Bunlar arasında belki de en fazla göze çarpanı "Hz. Ali'dir. O, mucizevî doğumundan çocukluğuna, faziletlerinden cenklerine, savaşlarda gösterdiği kahramanlıklardan kerametlerine kadar Anadolu insanının belleğinde izler bırakmıştır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, cenknâme ve menakıpnâme vb. eserlerden hareketle Anadolu'da kutsal bir kişilik olarak Hz. Ali tasavvuruna yer verilecek,<sup>13</sup> ikinci bö-

---

edilmek suretiyle öldürülmüş olması onun tarihsel kişiliğini yavaş yavaş insanüstü bir mahiyete dönüştürmeye başlamıştır. Şunu da ilave etmek gerekmektedir ki bu dönüşüm Arabistan coğrafyası dışında İslam'ı sonradan kabul eden Türkler ve İranlılar gibi coğrafyada başlamış olmasıdır. Hz. Ali ile ilgili algıların farklılaşmış olmasının Araplar tarafından "mevali" kabul edilen bu milletlerin önceki anlayışlarının İslami bir kılıfa bürünmüş olması yanında, İslam mitolojisindeki çaresizlikten bunalanlara yardım eden Hızır'la da ilgisinin kurulabilmesidir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005, s. 14-15

<sup>12</sup> Hz. Ali, Zülfikar ve Hz. Fatıma hakkında tabiata yansımış efsanelerin Azerbaycan, Dağıstan ve ön Asya Türkleri arasında yaygınlığından bahsedilmiştir. Yaşar Kalafat, Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları I, Ankara 2002, s. 49; diğer taraftan Afgan Türkistan'ı denilen ve ülkenin üçüncü büyük kenti olan Mezârîşerif şehri adını, aynı isimle anılan Hz. Ali'nin türbesinden almıştır. Zira onlara göre Hz. Ali burada yatmaktadır. Rıza Kurtuluş, "Mezârîşerif" DİA, C. 29, s. 518-519; Hz. Ali'nin izini taşıdığına inanılan kaya ve taşların Buhara ve çevresinde de olduğu belirtilmiştir. Bu konuda Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 82;

<sup>13</sup> Evliya ve Aziz olarak görülen ve bir kısım tarikatların piri kabul edilen Hz. Ali, kutsal insanlar arasında sayılmıştır. Bu kimselerin tanrı'ya hizmet etmelerinden dolayı gizli güçlerle dolu olduklarına



lümde ise, Anadolu'daki Hz. Ali algısının Kahramanmaraş ve çevresindeki yansımaları üzerinde durulacaktır. Yörede kutsal mekân haline getirilen taş, kaya ve sular ile Hz. Ali, kılıcı ve atına ait olduğu düşünülen yerler hakkında bölge insanının anlatılarına yer verilecektir. Farklı zamanlarda, alan araştırması çerçevesinde bizzat yerinde gözlem, mülakat ve katılım yolu ile elde edilen bilgilerin derlenmesinde genellikle sözlü rivayetler esas alınmış, Hz. Ali, atı Düldül ve kılıcı Zül-fikar hakkında halkın muhayyilesinde yaşayan anlatılara yer verilmiştir. Konu çalışılırken dinler tarihi'nin deskriptif metodunun dışına çıkılmamasına özen gösterilmiştir.

Hz. Ali bağlamında da olsa inanç kültürü açısından bir yeri tanımamıza zemin hazırlayacak böyle bir çalışma kendi kültür zenginliğimizin farkına varmak, toplumun temelini bireylerin oluşturduğunu anlayarak aralarında saygı ve sevgi çerçevesinde anlayış birlikteliği geliştirmek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Toplumun bir araya getiren, bireylerin kaynaşıp bütünleşmesinde önemli bir figür olan kutsal ve onun tezahürü, insanlar için hem yapısal ve hem de fonksiyonel önem arz etmektedir.

## **A. Menakıpname Türü Eserlerde Hz. Ali Tasavvuru**

### **1. Hz. Ali Algısı**

Hz. Ali; m. 600 yılında Mekke'de doğmuştur. Babası Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib, annesi Fâtıma'dır. O, kardeşlerinin en küçüğüdür. Hz. Muhammed çocukluğundan itibaren onu kendi evine almış ve hicrete kadar Hz. Muhammed'in terbiyesiyle yetişmiştir. İslam'ı ilk kabul edenlerden olması, hicret gecesi Hz. Muhammed'in yatağına yatma-

---

inanılmaktadır. Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, Din Fenomenolojisi, (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri), Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, s. 207; Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Dinler Tarihi Araştırmaları I, (Sempozyum 08-09 Kasım 1996, Ankara), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, s. 337-353

sı,<sup>14</sup> kızı Fatıma ile evlenmesi; Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gibi savaflara katılmış<sup>15</sup> olması vb. gibi hususlardan dolayı, daha vefatının üzerinden fazlaca bir zaman geçmeden İslam toplumlarında tarihsel kişiliği<sup>16</sup> yanında kutsal kişiliği, mitolojik yönüyle öne çıkarılmıştır. Hatta zaman ve mekândan bağımsız düşünölmeye ve kâinatın yaratılmasından önce onun nurunun yaratıldığı, âlemin yaratılışı ve idaresinde doğrudan söz sahibi olduğu anlayışı hâkim olmaya başlamıştır.

Konuya dinler tarihi açısından bakıldığında bunda insanüstü bir güce inanma anlayışının birçok toplumda kabul görmesi yanında, Türklerin İslam öncesi inanışları ile olan benzerliği ve etkisinden de söz etmek gerekmektedir. Nitekim Kazak-Kırgızların menkıbe ve hikâyelerinde olduğu gibi, Hz. Ali de eski Türk masallarındaki kahramanlar gibi yedi gün uyumakta ve düşmanla yedi gün yedi gece gürüşmektedir. Bazen de kadın düşmanla gürüşmekte ve mağlup ettikten sonra onunla evlenmektedir. İnan'a göre Kazak halk şairleri eski devirlerden kalma destanların kahramanları yerine Hz. Ali, Hamza, Hüseyin gibi İslam kahramanlarını koyarak eski

<sup>14</sup> İbn Hişam, Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi, C.II, (Trc. Hasan Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul 1994, s. 147; Şemseddin Sivasî, Peygamberimizin Sevgilisi Dört Halifenin Menkıbeleri (Menakib-ı Çehâr Yâr-ı Güzin), Saadet Yayınevi, İstanbul ?, s. 316-17

<sup>15</sup> İbn Hişam, a.g.e., C.III, s. 461

<sup>16</sup> Hz. Ali gerek savaflarda gösterdiği cesaret ve yiğitliği, gerekse de içtimai hayattaki örnek yaşayış ve davranışları sayesinde güzel sıfat ve unvanla anılmıştır. Mesela cesaret ve kahramanlık yönüne dikkat çekmek için bir şeye tekrar tekrar saldıran anlamında Haydar-ı Kerrar, mert olanların en büyüğü anlamında Şah-ı Merdan, Allah'ın aslanı anlamında Şir-i Yezdan, gibi sıfatlar verilmiştir. Hz. Ali'nin ilmi yönünü, yöneticiliğini, takvasını öne çıkaran sıfatları ise, ilmin kapısı (Bab'ül ilm), Allah rızası kazanmış (Mürtaza), toprağın babası (Ebu Turab), Allah'ın velisi (Aliyy'ün Veliyyullah), evliyaların şahı (Şah-ı Evliya), Allah'tan korkan (İmam'ül Muttakin) gibi sıfat ve adlandırmalarla da anılmıştır. Bilgi için bkz Muhammet Dur, "Hz. Ali'yi Şah Hatayî'nin Şiirlerinden Okumak", Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslar arası Sempozyumu 03-05 Ekim 2013, C. 2, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2014, s. 80; Mahmud Cemaleddin El-Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemeât-ı Ulviyye, Halvetî Büyüklerinin Tatlı Halleri, (Haz. Mehmet Serhan Tayşi), Semerkand, İstanbul 2013, s. 52-62

destanlarının bir kısmını İslam büyüklerinin menkıbeleri şekline sokmuşlardır.<sup>17</sup> Eski inançlarını muhafaza etmedeki bu durum göçebe Türkmenler arasında daha yoğunlukta olmuştur. İslâmî bir cemiyet kadar Şamani bir toplumun yaşayış ve inanışlarını yansıtan Dede Korkut kitabı, Battal-Gâzî ve Oğuz-Nâme gibi eserlerde bu durumu görmek mümkündür.<sup>18</sup> Bu destanlarda kahramanların ortak oldukları görülmektedir. *Satuk Buğra Han Destanı*'nda da Türklerin İslâmiyet'e girişi ve onlar vasıtasıyla bu dinin yüceltilişi anlatılmakta, kendini bütünüyle bu dine adayın, bir kahraman olarak görülen Hz. Ali'ye hayranlık duyulmakta ve **onun** adının ve soyunun yüceltilmesi yoluna gidilmektedir. Bu yüceltme ve hayranlık duygusu, İslâm'ın kitabî ve İran kültürü **tesirine** daha fazla maruz kalan şehirlilere göre, göçebe ya da yarı göçebe olarak yaşayan Türkmenler arasında daha yoğunlukta olmuştur/olmaktadır. Zira bu kesimler eski inançlarını İslam'la uzlaştırmak suretiyle korumuşlardır.<sup>19</sup> Bunun yanında Türkler arasında gelişen tarikatlarda da eski Türk inanışları ile bağlantılı Hz. Ali algısını en yoğun şekilde görmek mümkündür.<sup>20</sup>

Şunu da ilave etmek gerekmektedir ki Anadolu topraklarında Hz. Muhammed'den sonra en fazla kabul gören Hz. Ali olmuştur. Çünkü Türkler, onda kendi karakter benzerliklerini görmüşlerdir. Bunda Türklerin tam da İslam'ı kabul ettikleri döneme denk gelen Kerbela hadisesinin etkisi yanında, Hz. Ali'nin kahramanlığı, cömertliği, ilmi, bağışlayıcılığı, ahde vefa gibi özellikleri de etkili olmuştur. Bu durum İslam'ı henüz kabul eden Alevi ve Sünni toplumlarda Ehl-i Beyt'e karşı derin bir sevgi ve muhabbet oluştururken, aynı

<sup>17</sup> Abdülkadir İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. I, S. IV, Ankara 1952, s.27-28

<sup>18</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye'de Alevilik Bektâşilik, Selçuk Yayınları, İstanbul 1991, s. 88

<sup>19</sup> Fırlalı, a.g.e.,s. 86

<sup>20</sup> İrene Melikoff, "Bektaşî-Aleviler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005, s. 82; Fırlalı, a.g.e.,s. 88

zamanda Yezide karşı da düşmanlığa giden bir nefret oluşmasına sebep olmuştur. Zaman içerisinde Hz. Ali, Alevî ve Bektaşî tasavvuf kültüründe silsilenin başı, tarikatın piri, örnek alınması gereken insan olarak görülmüştür. Sarıkaya'ya göre "Bu anlayış Sünnî topluma da yansımış ve velayet önderi olarak kabul edilen Hz. Ali, pek çok tarikatın silsile başı, yani piri olmuştur. Hz. Ali'ye dayandırılan tarikat silsilelerine "altın silsile" adıyla ayrıcalık ve üstünlük verilmiştir.<sup>21</sup>

VII. yüzyıldan itibaren Anadolu halk edebiyatında Hz. Ali'nin gazilik yönünü öne çıkaran Cenknâme, Faziletname ve Tarikatname gibi eserlerin ortaya çıkması ve bu eserlerde de konuların benzer motiflerle işlenmesi, bir bakıma Menâkıbnâmelerin genel karakteristik özelliklerini yansıttıkları görülmektedir. Türklerin İslamlaşma dönemine denk gelen bu süreçte önceleri Hz. Muhammed'in ve dört halifenin faziletleri, peygamberin mucizeleri yanında sahabenin hayatı ve faziletlerini konu alan menkıbeler oluşturulurken, IX. yy.'dan itibaren tasavvufun güçlü nüfuzuyla birlikte velilerin kerametleri, sūfilerin hikmetli sözleri ve faziletleri de konu edinilmeye başlamıştır.<sup>22</sup>

Bunlarda bahis konusu edilen şeylerin çoğunun ise İslâm öncesi eski Türk efsanelerinin İslâmîleştirilmiş şeklinden başka bir şey olmadığı belirtilmektedir. Bugün kaybolmak üzere olan bu cenknâme okuma geleneğinin yakın zamanlara kadar, çeşitli meclisler ile Anadolu köy ve kasabalarında ezbere dahi okuyanların olduğu aktarılmaktadır.<sup>23</sup>

Özellikle Hz. Ali Cenknâmeleri'nde İslâm'ın temel öğretileri yanında Hz. Ali'nin kahramanlığı ve gaziliği konu edilir.

---

<sup>21</sup> Saffet Sarıkaya, "Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme" Hz. Ali -Sempozyum Bildirleri-, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2009, s. 60

<sup>22</sup> Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", DİA, C. 29, Yıl 2004, s. 112-114

<sup>23</sup> Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi...*s. 160,168; *Ahmet Yaşar Ocak, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara 1984, s. 70, 73

Bu eserler Alevî ve Sünnîler tarafından ortak değer olarak görülmüş ve her iki kesim de herhangi bir ihtilâfa düşmeden asırlar boyunca cenknâme yazma geleneğini sürdürmüşlerdir. Dursun Fakih ve Kirdeci Ali gibi Sünnîler, aslen bir Alevî geleneği olan cenknâme yazarlığını benimsedikleri gibi Nurullah Hoca ve benzeri Alevîler de Dursun Fakih'ten uyarlanma cenknâmeleri istinsah etmekten çekinmemişlerdir. Hatta Nurullah Hoca, bir Sünnî olan Süleyman Çelebi'nin Mevlidiyle, Kirdeci Ali'nin Kesik Baş Hikâyesi'ne de cenknâmesinde yer vermiş ve bir ayrımcı tutum sergilememiştir.<sup>24</sup> Tarikatların bir kısmında özellikle de Alevi-Bektaşilikte yaygın olarak kullanılan tac, hırka, çerağ, sofrâ, alem ve seccade gibi kimi semboller<sup>25</sup>, Allah'tan Hz. Muhammed'e tevdi edilmiş, O da bunları erkanla Hz. Ali'ye vermiştir. Bu emanetler Hz. Ali'den itibaren onun neslinden Ali er-Rızâ'ya, ondan da Ahmed Yesevi'ye ulaşmıştır. O'da bunları halifeleri arasından kerâmet gösteren Hacı Bektaş Velî'ye teslim etmiştir.<sup>26</sup>

## 2. Doğumu

Hz. Ali'nin doğumu efsanelere konu olacak şekilde anlatılmaktadır. Rivayete göre Hz. Muhammed'in amcası Abbas ve Haşimoğullarından birçoklarının Kâbe'yi tavaf ettikleri bir sırada, Ebu Talib'in eşi Fatîma'nın doğum sancıları başlar. Ancak onun Beytullah'tan dışarı çıkacak takati kalmaz. Bunun üzerine "Ey Rabbim doğumumu kolaylaştır." diye dua eder. Bu sırada, Kâbe'nin duvarı yarılr ve Fatîma kaybolur. Buna şahit olanlar, Kâbe'nin içerisine girerler fakat onu bulamazlar. Üç gün boyunca kendisini kimse göremez. Dördüncü gün olduğunda onun, kucağında Hz. Ali olduğu halde

<sup>24</sup> Jean-Louis Mattei, Hz. Ali Cenknâmeleri, Kitabevi, İstanbul 2004, s. 41-42

<sup>25</sup> Frederick De Jong, "Bektâşilik'te İkonografi", Ocak, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005, s. 263

<sup>26</sup> Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-Name", (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İnkılâb Kitabevi, İstanbul 1990, s. 15

ortaya çıktığı görülür.<sup>27</sup>

Hz. Muhammed'e Hz. Ali'nin doğumu nasıl gerçekleşti diye sorulduğunda o, "Allah, yerleri ve gökleri yaratmadan ve hiç bir peygamber gönderilmeden önce, benim ve Ali'nin nurunu yarattı. Biz, Allah'ın huzurunda tespih ederdik. Sonra da bir sulbden bir rahme intikal ederek Abdülmuttalib'e kadar ulaştık. Ben Abdullah'ın sulbüne intikal ederek, Âmine Hatun'a, Ali bin Ebî Talib ise, Ebû Talibin sulbüne intikal ederek, Fatma binti Esed'e emanet olundu. O zaman bin kişi rüyasında Ali'yi gördü. Bu doğan kimdir diye soruldu. Ebû Talibin oğlu Ali'dir, denildi. Bu sırada Mekke-i Mükerreme'de zelzele oldu. Putların hepsi yüz üstü düştü. Mekke halkı heyecanlanıp, "Bu akşam bir şeyler oldu." dediler ve gaipten bir ses onlara, "Bu gece Fâtıma bt. Esed'den Ali doğdu diye bir ses işitildi."<sup>28</sup>

Bir başka rivayete göre Hz. Muhammed, Miraç'tan dönerken Azrâil ile karşılaşır, ona Adem ve melekler yaratılmadan önce ne gördüğünü sorar. O da birisi batıda, diğeri doğuda kürsü üzerinde oturan iki yiğit genç -Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi- gördüğünü, ellerinde birer tane yeşil değnek ve top olduğunu, topu birbirlerine attıklarını sonra kalkıp gittiklerini söyler. Hz. Muhammed topun kimde kaldığını sorduğunda Azrâil, batıda oturanda kaldığını ifade eder. Hz. Muhammed topu oynayanları tanıyıp tanımadığını sorar, Azrail tanımadığını söyler. Bunun üzerine Hz. Muhammed, onların Ali ile kendisi olduğunu söyler. Azrâil topun ne olduğunu sorar, Peygamber, "Onun Peygamberlik topu olduğunu ve kendisinde kaldığını" söyler. Azrâil'in Peygamber'in batıda, Ali'nin de doğuda oturma sebebini sorduğunda ise Hz. Muhammed, "Ey Azrâil, peygamberlik bende son bulacaktır, batı tarafında oturmamın nedeni buydu, Ali ise Allah dostlarının ilki olduğundan doğu tarafında oturuyordu"<sup>29</sup> der. Ona

---

<sup>27</sup> Sivasî, a.g.e., s. 292

<sup>28</sup> Sivasî, a.g.e., s. 349

<sup>29</sup> Kitâb-ı Cabbâr Kulu, (Haz. Osman Eğri), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012, s. 303-7

Ali isminin verilmesinin sebebi de Kabe'den "Adını Ali koyun!" diye bir ses gelmesiyle alakalı olduğu anlatılır.<sup>30</sup>

### 3. Cenklere-Kahramanlıkları

Hz. Ali'nin fazileti ve Kahramanlığı gibi hususiyetleri hakkında bilgi veren kaynakların başında cenknâmeler gelir. Özellikle XIII. Yüzyıldan itibaren Dursun Fakı, Şeyyad İsâ, Kirdeci Ali, Meddah Yusuf ve Ma'azoğlu Hasan gibi kimseler bu geleneğin öncüleri kabul edilir.<sup>31</sup> Hz. Ali algısı, devrin içtimai yapısı ve hayat tarzının öğrenilmesi açısından son derece önemli olan bu cenknâmeler her hangi bir dinî grup ayrımı gözetmeksizin toplumun tümü tarafından benimsenmiştir.

Cenknâmelerde anlatılanlara göre, savaş esnasında Hz. Ali, Allah'ın da yardımıyla çok sayıda insanın bir araya gelerek yapamayacağı birçok işi tek başına gerçekleştirir. Mesela onun Zülfikârı ile bir saat içerisinde altı yüz kişiyi mağlup ettiği, Tarık-i Zengi komutasındaki ordu ile karşılaştığında ise Zülfikâr'ını yetmiş arşın salıp her vuruşta yüz kırk kâfiri yere serdiği rivayet edilir.<sup>32</sup> Hatta o, savaş başlamadan önce düşmanlarına korku salmak için attığı narayla binlerce insanın ödünün patlamasına ve tüm devlerin kahrolup yer altına çekilmesine neden olur.<sup>33</sup>

Hz. Ali'nin kahramanlığının Adem öncesi döneme dayandığı kabul edilir. Nitekim *Faziletname-i Şah-ı Vilâyet adındaki eserde* Hz. Ali'nin, Âdem'den otuz dokuz bin üç yüz seksen dokuz sene önce ifritlerin en büyüğünü bağladığından, bu bağı Ali'nin kendisinden başka bir kimsenin çözeemediğinden ve birtakım devlerin Ali'nin yüzünü gördüklerin-

<sup>30</sup> Fuzulî, Hadikatü's-Sü'eda, (Haz. Şeyma Güngör), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 182

<sup>31</sup> Mehmet Atalan, "Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, C.1/2, Güz 2008, s. 11-12

<sup>32</sup> Necati Demir-Mehmet Dursun Erden, Hazret-i Ali Cenklere, C. I, Destan Yayınları, Ankara 2007, s. 222

<sup>33</sup> Demir-Dursun, a.g.e., s. 185

de bayıldıklarından söz edilmektedir.<sup>34</sup>

Fakat Hz. Ali'nin cenklerde en öne çıktığı savaş Hayber kalesinin fethidir. Özellikle Şia inançları arasında önemli bir yer işgal ettiği ifade edilen bu vaka, Cebrail'in ağzından Hz. Muhammed'e şu şekilde anlatılmaktadır. "Ali, Merhâb'a vurmak üzere kılıcını kaldırdığında, yüce Allah, İsrafil ve Mikâil'e bütün gücüyle vurabilmesi için, onun kollarını havaya kaldırmalarını emretti. Ali de Merhâb'a öyle vurdu ki zırhıyla birlikte vücudu ikiye ayrıldı. Aynı şekilde atı da ikiye bölündü. Ali'nin kılıcı yerin alt tabakalarına kadar saplandı. Bunun üzerine Allah bana, 'Ey Cebrail, yerin altına in ve Ali'nin kılıcının yeryüzünü ayakta tutan öküze ulaşmasına engel ol ki yeryüzü sarsılmasın.'<sup>35</sup> Ben de indim ve kılıcı tuttum. Kanatlarımda, Lût kavminin yedi şehrinde daha ağır bir yük vardı. Kılıcı yedi kat yerden çıkardım. Kanadımın tüylerinden birisi üzerine koyarak semaya doğru kaldırdım. Allah'ın seher vaktinde onu, oraya bırakmasını emretmesine kadar bekledim. Ali'nin kılıcından daha ağır bir şey görmedim." demektedir. Kalenin fethedilmesi sırasında kale kumandanının kızı Safiye'nin, yara bere içerisinde kalışının sebebi de şu şekilde açıklanmaktadır. Sâfiye, "Ali, kaleye geldiğinde ve kalenin fethi zorlaştığında, burçlardan birinin üzerine çıktı ve onu salladı. Burçla birlikte, bütün kale de sallandı; burçlarda bulunan herkes aşağıya düştü. Bu sırada ben, divanın üzerinde oturuyordum, düştüm ve divan üzerime yıkıldı." dediğinde Hz. Muhammed, "Ey Sâfiye, Ali kızdığına ve kaleyi salladığında, Allah da Ali'nin gazabından dolayı kızdı ve melekler yüzleri üzerine kapandılar." Hayber kapısının kırılmasına gelince, bu sırada kapı geceleri kırk kişi tarafından korunuyordu. Ali, kapıya öyle şiddetle vurdu

---

<sup>34</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, (Hazırlayan Turhan Yörükân), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 118 6

<sup>35</sup> İran'ın eskatoloji mitosuna göre dünya bir öküzün boynuzları üzerindedir. Öküzün biraz kıpırdanmasıyla da deprem olmaktadır. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 147



ki kapı parça parça oldu. Bir parçası da Ali'nin elinde kaldı. O, bununla savaştı ve Allah ona fethi nasip etti."<sup>36</sup> der. Bir başka rivayete göre de Hz. Ali, kapıyı kucaklayıp kalenin etrafını çevreleyen hendek üzerine köprü gibi tutarak Müslüman askerlerin üzerinden geçmesini sağladığı ve böylece kalenin fethinin mümkün olduğu kaydedilir.<sup>37</sup>

Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Ali'nin bazen Hızır suretine bürünerek insanların yardımına koştuğu görülür. Bu durum Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde, "Bin bir adı var bir adı Hızır/ Nerede çağırırsan orada hazır/ Ali padişah'tır Muhammed vezir/ Bu fermanı yazan Ali değil mi" şeklinde dile getirilir.<sup>38</sup>

#### 4. Fazileti ve Kerametleri

Alevi-Bektaşî geleneğine göre Hz. Ali, Hacı Bektaş'a batin ilmini öğreten kimsedir. Vilâyetnâme'de anlatıldığına göre, bir gün Lokman-ı Perende mektebe geldiğinde Bektaş'ın sağ ve solunda yüzleri nurlu iki kişinin ona Kur'an öğrettiklerini görür. Bektaş'a onların kim olduklarını sorduğunda o, "Sağında oturanın iki cihan güneşi Hz. Muhammed, solunda oturanın ise Tanrı aslanı Hz. Ali olduğunu" söyler.<sup>39</sup>

Menakıpnamelerde Hz. Ali'nin kerametleri ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Ona atfedilen kerametlerden bir kısmını buraya almayı uygun buluyoruz. Anlatıldığına göre, Hz. Ali bir gün Medine'nin dışında dolaştığı sırada bir Arap'ın kuyudan su çekip hayvanını suladığını görür. Ona, ücretle su çekebileceğini söyler. Arabın bu teklifi kabul etmesiyle birlikte Hz. Ali kuyudan su çekmeye başlar. Ancak bir ara kovanın ipi kopar ve kova kuyuya düşer. Bunu gören Arap, Hz. Ali'ye kızar. Hz. Ali ise elini kuyuya salıp kovayı çıkarır

<sup>36</sup> *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takıyye Anlayışı*, Sabri Hizmetli ve Haşan Onat çevirisinden nakleden Yörükân, a.g.e., s. 249

<sup>37</sup> El-Hulvî, a.g.e., s. 55

<sup>38</sup> Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal, Özgür Yayınları, İstanbul 2012, s.94

<sup>39</sup> Hacı Bektaş-ı Velî, a.g.e.,s. 5

ve Arabın eline verir.<sup>40</sup>

Halifeliği döneminde bir gün Hz. Ali'yi seven bir köle, hırsızlık yaparken yakalanır ve onun huzuruna getirilir. Hz. Ali köleyi sorguladıktan sonra suçlu bulur onun elini keser. Köle, kesik koluyla yolda giderken Selman-ı Fârisî ve İbn Zekvân'a rastlar. Onlar, elini kimin kestiğini sorduklarında köle, "Müminlerin emiri, Hz. Ali kesti." der. İbn Zekvan kolunu kesen kimseyi niçin medh ettiğini sorar. Köle, "Nasıl medh etmeyeyim ki, hak üzere elimi keserek beni cehennem azabından kurtardı, kesmeseydi ben ahirette yanacaktım." der. Onun bu cevabı Hz. Ali'ye ulaştığında Hz. Ali, köleyi yanına çağırır ve kesik elini bir mendil ile bağlar ve üzerine dua eder. Örtü kaldırıldığında kesik elin eski haline geldiğine şahit olunur.<sup>41</sup>

Rivayete göre bir gün Hz. Muhammed ikinci namazı sonrasında, arkasını mihraba vererek, "Ey muhacir ve ensar! size Ebû Talib'in oğlu Ali'nin faziletinden haber vereyim mi? der ve anlatmaya başlar. "Mi'rac'a çıkarken dördüncü katta Ali bin Ebî Talib'e benzeyen bir şahsın, bir divanda oturduğunu gördüğümde ona dikkatlice baktım. Cebrail, benim burada oturana niçin dikkatli baktığımı sordu. Ona, oturan kimsenin Ali olup olmadığını sorduğumda Cebrail, hayır, değildir. Fakat melekler ona çok hayran olduklarından Allah, onun suretinde bir melek koydu, herkes ona bakıp Hazret-i Ali'deki muhabbetlerini tatmin ediyorlar, dedi. Melekler o kadar Hazret-i Ali'ye muntazırdılar ki onun suretine giren meleği diğer melekler saf saf ziyarete geliyorlar. Arzu ederse-niz yaklaşıp selâm verin, dedi. Yanına gittim ve kendisini kucakladım. O da beni kucakladı. Onda Hazret-i Ali'nin esas kokusunu hissettim."<sup>42</sup> buyurur.

Miraçla ilgili çok bilinen başka bir olay da Hz. Mu-

---

<sup>40</sup> Hz. Ali'in fazilet ve kerametleri hakkında bilgi için bkz. Metin And, Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 162-165; Sivasî, a.g.e., s. 305.

<sup>41</sup> Sivasî, a.g.e., s. 395-6

<sup>42</sup> Sivasî, a.g.e., s. 348

hammed'in yüzüğü meselesidir. Hz. Muhammed Miraca çıktığı zaman, dördüncü katta Allah'ın bir aslanını görür. Onun güzelliğini diller târif edemez. Cebrail'e o aslanın kim olduğunu sorar. Cebrail, "O gördüğün aslan yabancı değildir. Parmağınızdan yüzüğünüzü çıkarıp ağzına atın." der. Hz. Muhammed, yüzüğünü aslanın ağzına atar. Aslan da yüzüğü ağzına alır. Hz. Muhammed'e, bu aslanın durumunu yedince katta anlatır. Hazret-i Ali, ağzından yüzüğü çıkarır ve Peygamberin önüne koyar. Sahabenin Hz. Ali'ye olan sevgi ve hürmetleri bir kat daha artar.<sup>43</sup>

Tahtacılar göre Hz. Muhammed, Miraç dönüşünde Üçler, Yediler ve Kırklara uğrar. Fakat bu üç kesim de aynıdır. Bazen Üçler suretinde, bazen Kırklar suretinde görünen aslında Ali'dir."<sup>44</sup>

Yine bir gün Küfe halkı, "Ey Müminlerin Emiri, Fırat nehri bu sene çok taşı, ekinlere zarar veriyor, suyunun azalması için Allah'a dua et, diye niyazda bulunurlar. Hz. Ali evine girer ve Hz. Muhammed'in cübbesi ve sarığını giyininip asasını da eline alarak bir süre sonra dışarı çıkar. Sonra da bir at ister ve birlikte Fırat'a doğru giderler. Kendisi attan inip iki rekât namaz kılar. Asayı eline alıp köprünün üzerine çıkar. Asa ile suya bir işarette bulunur ve su bir hayli azalmağa başlar. Biraz daha azalsın, derler ve tekrar işaret buyurur. Üç defa işaret etmek suretiyle halkın istediği seviyeye kadar suyu azaltır."<sup>45</sup>

### 5. Düldül ve Zülfikar

Hz. Ali ile en fazla özdeşleştirilen semboller atı Düldül ile kılıcı Zülfikardır. Rivayete göre bunlardan Düldül, Mısır Hükümdarı Mukavkıs tarafından Hz. Muhammed'e hediye olarak gönderilmiştir.<sup>46</sup> Hızlı yürümesi ve çevikliğinden dola-

<sup>43</sup> Sivasî, a.g.e., s. 320

<sup>44</sup> Yörükân, a.g.e., s. 57

<sup>45</sup> El-Hulvî, a.g.e.; Sivasî, a.g.e., s. 396

<sup>46</sup> Ali Yardım, "Düldül", DİA, XX, s. 20; Evliya Çelebi'ye göre ise Düldül, Mısır'ın Nasârâ şehrinde bir kayadan çıkmıştır. Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, C.XV, (Haz. Zuhûri Danışman), İstanbul 1971, s. 62

yı ona "kirpi" anlamına gelen Düldül adı verilmiştir. Hz. Muhammed'in savaşlarda ve diğer zamanlarda Düldül'e bindiği, sonra da onu Hz. Ali'ye bağışladığı söylenir.<sup>47</sup> Havernâme'de anlatılanlara göre ise Hz. Ali onu Magrib'de bir kese altına almıştır.<sup>48</sup> Başta cenkler olmak üzere kıssa ve hikâyelerde Düldül'e, efsanevi şekilde yer verilmektedir. Mesela onun kırk günlük yolu bir günde aldığı, kırk gün yem yemese, su içmese de güç ve kuvvetinden bir şey eksilmediği, sahibini bırakıp gitmediği, çağırması halinde nerede olsa geldiği ve Hz. Ali haricinde üzerine kimseyi bindirmediği söylenir.<sup>49</sup> Düldül'ün, ilk sıçrayışta doksan adım sıçradığı için kimse onun ne yöne gittiğini anlayamadığı, Hayber'in fethi sırasında hendekten otuz arşın daha ileri atladığı, Hz. Ali'ye kâfirlerin tuzağından haber verdiği ve kendisini satın almak isteyen Haveran'ın altmış adamını öldürdüğü geçer.<sup>50</sup>

Hz. Ali ile özdeşleştirilen bir diğer sembol ise ucu çatallı (iki uçlu) olan kılıcı Zülfikar'dır. İki tarafı keskin, ortası yivli olduğu söylenen kılıcın, Bedir Gazvesinde ele geçirilen ganimetler arasında olduğu söylenir. Onun uzunluğunun yedi karış, eninin ise bir karış olduğu ve Merzûk es-Sakîl adlı bir kılıç ustası tarafından yapıldığı rivayet edilir.<sup>51</sup> Hz. Muhammed'in, kılıcı Hz. Ali'ye Uhud Gazvesinde verdiği ve bu sırada, gökten "Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr/Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur." şeklinde bir nida geldiği ileri sürülür.<sup>52</sup> Zülfikâr'ın Hz. Ali tarafından Necef denizine bırakılması vasiyet edilir.<sup>53</sup> Hz. Ali Cenklerinde an-

---

<sup>47</sup> İsmail Toprak, Hazreti Ali Cenklere, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2004, s. 28

<sup>48</sup> Demir-Dursun, a.g.e., s. 36

<sup>49</sup> Demir-Dursun, a.g.e., s. 158

<sup>50</sup> Demir-Dursun, a.g.e., s. 36-37

<sup>51</sup> T.R. Topuzoğlu, "Zülfekâr", İA, XIII, s. 649-50

<sup>52</sup> Şii geleneğine göre Zülfikar, Hz. Adem tarafından Musa'nın Asası, on emrin taşındığı ahit sandığı ve kendi tabutu ile beraber cennet bahçesinden çıkarılmıştır. Bkz. Jane Hathaway, "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi", (Çev. İdil Eser) Cogito, S. 19, İstanbul 1999, s. 147

<sup>53</sup> İsmail Toprak, Hazreti Ali Cenklere, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2004, s. 25

latılanlara göre Hz. Ali'nin Zülfikar hakkında, "Bu kılıca uzan desem beş yüz kulaç uzar, eğer ejderha ol desem, ejderha olur, eğer od ol desem od olur ve cihânı yakar." <sup>54</sup> dediği kabul edilir. Bir diğer anlatıya göre kılıc düşmanın konumuna göre bazen kırk, bazen de yüz elli arşın uzayabilmektedir. Onun on kişi tarafından taşınamayacak kadar ağır olduğu, yine bir fili binicisiyle beraber ikiye bölerek yerin altmış arşın derinliğine saplandığı, kırk kişiyi birden biçecek kudrete sahip olduğu ve taşı kesecek kadar keskin olduğu da söylenmektedir.<sup>55</sup> Savaş meydanlarında karşılıklı mübarezelerde bazen yaralanmalar olduğu ve bu yaralılarından bazılarının zamanla iyileştiği ancak Hz. Ali'yle mübareze (teke tek savaş) edenlerin hiçbirinin aldıkları yaralardan kurtulmadıkları da anlatılmaktadır.<sup>56</sup>

## **B. Halk İnanışlarında Hz. Ali İle İlgili Tasavvurlar**

### **1. Ali Kayası**

Kahramanmaraş On İki şubat ilçesi Bulutoğlu Mahallesi Karrut mezrası sınırları içerisinde bulunan ve ismi Hz. Ali'ye nispet edilen bir kayadır. Ali Kayası eski Kahramanmaraş-Kayseri karayolunun<sup>57</sup> 25. kilometresinde yolun sol tarafında, yerden 150 m. yükseklikte olduğu söylenen<sup>58</sup> düz bir kayadan oluşmaktadır.

Efsaneye göre Hz. Ali küffarla savaşa giderken yolu bu sarp ve yalçın kayaya düşer ve burada bir süre mola verir. Sonra kendi adıyla anılan kayanın üzerine geldiğinde, kayanın Güredi Kalesi'yle bittiğini ve aynı adı taşıyan Güredi (Tekir) suyunun da yine Ali Kayası tarafından tikanıp bir göl

<sup>54</sup> Demir-Dursun, a.g.e., s. 185

<sup>55</sup> Toprak, a.g.e, s. 26

<sup>56</sup> Halil İbrahim Bulut, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmamatının Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", Hz. Ali -Sempozyum Bildirleri-, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2009, s. 109

<sup>57</sup> Önceki Kahraman Maraş-Kayseri karayolu Menzelet barajı suları içerisinde kaldığı için günümüzde güzergâh değişmiştir.

<sup>58</sup> Hülya Diker, "Kahramanmaraş'ın Kültür ve Turizm Değerleri", Madalyalı Tek Şehir Kahramanmaraş Dergisi, 73. Yıl Özel Sayısı, Ankara 1993, s.60

haline geldiğini görür. Bu duruma müdahale etmek isteyen Hz. Ali, kılıcı Zülfikar'ı çekip kayaya vurduğunda kaya düz bir şekil alır ve Güredi suyu yol bulup Ceyhan Nehrine karışır. Bu sırada Güredi Kalesi de kılıç darbesinden dolayı yaklaşık 1,5 km. kuzeye uzaklaşır. O sırada kalenin küffarın eline geçtiğini gören Hz. Ali, Düldül'ü şaha kaldırır ve Ali Kayası'ndan Güredi Kalesi'ne atlayıverir. Kalede çetin bir savaş veren Hz. Ali, kaleyi kısa zamanda teslim alır ve kale kumandanı olan Keşiş'in başını Zülfikar'ın ucuna takıp söz konusu kayaya doğru fırlatır. Keşişin başı kayanın kuzey yüzüne isabet eder ve başın değdiği kaya parçası derhal oyulur. Söylenceye göre günümüzde "Keyiş/Keşiş" in Oyuğu (deliği) denilen bu yerdeki beyazlık, Keşişin saçları veya kafatasına ait parçalardır. Ancak kayanın düz ve yerden takriben 150 m. kadar yükseklikte olması dolayısıyla söz konusu oyuğa ulaşmak pek mümkün değildir.

Efsaneye göre Hz. Ali, kendi adıyla anılan kayada atı Düldül'ü arka ayakları üzerinde şaha kaldırır ve kuş uçuşu 40 km kadar uzaklıkta olan Osmaniye-Düziçi ilçesi sınırları içerisinde kalan "Yayla Düldül"ne konar. Bir başka rivayete göre Düldül sıçradığında Hacınınoğlu mahallesindeki "Ziyaret"e iner.

Ali Kayası'nın güney yamacında 45 m<sup>2</sup> kadar olan ve yöre halkı tarafından kutsal kabul edilen bir mağara bulunmaktadır. Düldül'ün söz konusu mağaraya girdiği, burada bir süre kaldığı ve hatta yaşadığı anlatılmaktadır<sup>59</sup>. Mağaranın tam üzerinde ise derinliği 5 m. kadar olan ve yöre hal-

---

<sup>59</sup> Bir başka anlatıya göre Düldül, bu bölgeye Hz. Ali'nin vefatından sonra yalnız başına gelmiştir. Önce "Kaya Düldülü" sonra da "Yayla Düldülü"ne uğramış, buralarda gezinmiş, sularından içmiş, mağaralarında kışı geçirmiştir. Yörede onun yerden çok yüksek olan kayalara sıçrayabildiği, derisini ıslatmadan ırmakları geçebildiği ancak hızlı koşan bir at olmadığı anlatılmıştır. Atının bu yönünü eleştirenlere Hz. Ali'nin "Ben düşmanından korkmayacak kadar yürekli; onu kovalamayacak kadar merhametliyim" dediği rivayet edilmiştir. Oğuz Paköz, "Gıcılı'dan Düldül'e", Alkış Dergisi, Yıl.8, S.44, Mart-Nisan, Kahramanmaraş 2009, s.17

kı tarafından "Ziyaret Suyu" olarak adlandırılan bir de su kuyusu bulunmaktadır. Anlatılara göre Hz. Ali, Zülfikar'ın ucunu yere batırdığında kaya oyulur ve oyulan yerden su çıkar, sudan hem kendisi hem de atı içer. Bu su ile abdest aldığı da söylenen Hz. Ali'nin kuyunun hemen yakınında namaz kıldığı, namaz esnasında diz kapağının isabet ettiği kayanın oyulduğu ve dizlerinin izinin çıktığı varsayılmakta ve bu yere de yöre halkı "Hz. Ali'nin namaz kıldığı yer" demektedir. Mağaradan "Ziyaret Suyu"na çıkılan patika yol üzerindeki taş oyuklarının ise Hz. Ali'nin atı Düldül'ün ayak izleri olduğu söylenmektedir.

Ali Kayası Kahramanmaraş ile çevre il ve ilçelerden gelen kimseler tarafından yılın her mevsiminde ziyaret edilmektedir. Buraya gelenler Hz. Ali'nin namaz kıldığı ve atının izi olduğu söylenen yer başta olmak üzere kutsal kabul edilen yerleri dolaşarak dua etmekte namaz kılmakta ve söz konusu izlere yüz sürmektedirler.

## **2. Eğri Düldül**

En yakın yerleşim yeri Kalekaya mahallesinin yaklaşık 15 km. batısında Çokran mahallesi sınırları içerisinde bir dağ/kaya'dır. Burada dağın zirvesindeki bir kayanın yüzeyinde Hz. Ali'nin atı Düldül'e ait olduğu söylenen bir iz bulunmaktadır. İnanışa göre Hz. Ali buraları İslamlaştırmak için gelmiş, Eğri Düldül'ün üzerinde bulunduğu sırada kılıcı Zülfikar'ı Osmaniye sınırları içerisinde bulunan Anavarza Kalesi'ne sallamış ve kale derhal Müslümanların eline geçmiştir. Hz. Ali atı ile Eğri Düldül yanında Sadıklı Mahallesi sınırları içerisinde bulunan "Kefen Düldül'ü" Zindan Düldül'ü Yeşildere mahallesindeki Kaya Düldül'ü ile Beşik Düldül'ü denilen dağları da atıyla dolaşmıştır. Aralarında yaklaşık 5 km. mesafe bulunan ve birbirleriyle aynı yüksekliğe sahip olan Zindan'dan Kefen'e atlamış bu dağda bir süre kalmıştır. Düldül dağları üzerinden sürekli seferler yaptığına inanılan Hz. Ali'nin atının en fazla Eğri Düldül'de zorlandığı da söylenmektedir. Nitekim at diğer Düldüller'den Eğri Düldül'e

atlarırken Hz. Ali'nin dağa "Eğil ya mübarek!" dediği, dağın eğildiği, geçtikten sonra "Doğrul ya mübarek" dediğinde ise dağın doğrulduğuna inanılır. Hz. Ali'nin dağa "eğil" demesinin yörede yanlış telaffuzla "eğri" şekline, dağın da "Eğri Düldül" şekline dönüştürüldüğü söylenir.

Düldül, üzerinde Hz. Ali olduğu halde Zindan Düldülü'nün üzerinden geçtiği sırada ayağı dağın zirvesinde bir kayaya çarpıp yaralanır. Bu halde yoluna devam eder ve Düziçi ilçesinde Toprak Düldül'ü denilen dağın üzerine konar. Atın yarasını gören Hz. Ali, onu iyileştirmek için zirveden Ceyhan Nehri'ne yakın bir yere kadar getirir. Zülfikar'ını yere vurduğunda oradan derhal bir su çıkar ve atın ayağındaki yarayı onunla temizler. Günümüze Haruniye İçmeleri adıyla anılan su, Hz. Ali'nin Zülfikar'ının yere saplanmasıyla çıkan su olduğuna inanılır.

Anlatılara göre, Milli Mücadele ve 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı gibi savaşlar sırasında Eğri Düldül'den Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ın silüetine benzer çift ağızlı bir kılıcın kırmızı bir ateş alevi şeklinde düşman kuvvetlerinin üzerlerine doğru gittiği söylenmektedir.

Eğri Düldül'deki beyaz renkli geyiklerin avlanmaması gerektiği, aksi davranışın günah olduğu söylenir. Buna rağmen geyikleri avlamak isteyen avcılarının ne kadar usta dahi olsalar onları avlayamadıkları da anlatılmaktadır.

Hz. Ali'nin atının izi olduğu söylenen yere 50 m. mesafedeki su da yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmektedir. Ziyaret suyu olarak bilinen suyun, Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar ve atı Düldül ile yakından irtibatı olduğuna inanılmaktadır. Akmayan, üzerinden alınmakla da eksilmeyen suyun yağmurun az veya çok yağması ile bir ilgisinin olmadığı yaz-kış seviyesini koruduğu anlatılmaktadır.

### **3. Balıklı Pınar**

Elbistan-Demircilik mahallesinin bir kilometre kuzeybatısında yer alan bir pınardır. 4 metrekare kadar olan pınar



vaktiyle yer seviyesinden iki metre kadar aşağıda olup, taş basamakla inilirken etrafı taş duvarla örülerek yer seviyesine kadar yükseltilmiştir.

Efsaneye göre Hz. Ali, atı Düldül ile buraya gelir, atın ön ayaklarını yere vurmasıyla beraber günümüzde kutsal kabul edilen pınar kaynamaya başlar ve pınardan hem Hz. Ali, hem de atı Düldül kanıncaya kadar içerler. Akabinde ise Hz. Ali atı Düldülü şaha kaldırır ve at pınarın yanı başındaki taşın üzerine basarak takriben 30 km. uzaklıkta Afşin ilçesi sınırları içerisinde bulunan Ashab-ı Kehf'e<sup>60</sup> atlar. Bu sırada ise Pınar'ın kuzey doğusunda bulunan taşın üzerinde hem Hz. Ali, hem de atı Düldül'ün ayak izleri oluşuverir<sup>61</sup>.

Pınarın doğusunda bulunan taşın yöre halkı "Dilek Taş"ı ya da "Hz. Ali Taş"ı adını vermektedirler. Hz. Ali'nin söz konusu taşın atını bağladığına inanılmaktadır. Sadece küçük bir çocuğun elinin geçeceği kadar bir genişliğe sahip olan delikli taşın çeşitli istekler dilenerek bez bağlanmaktadır.

Ziyaretin on beş metre güneyinde bulunan, yükseklikleri 15-20 metre kadar olan sıra halindeki kavak ağaçları da yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmektedir. Köyde "Bektaş divanesi" olduğu söylenen bir kadın yaz kış, yağmur çamur demeden sürekli ziyarete gitmekte, burada dua ve niyazda bulunmaktadır. Kadın köylülere, ziyaretin sekiz on metre kadar güneyindeki kavak ağaçlarının başta cuma akşamları olmak üzere bazı önemli gün ve gecelerde pınar için secdeye kapandığını söyler. Ancak köyden kimse kadına inanmaz. Kadın bir gün ağaçlar yine secdeye vardıklarında başındaki örtüyü çıkarır ve ağaçlardan uzun olanının en uç noktasına bağlar. Köylüler ertesi gün gelip baktıklarında en

---

<sup>60</sup> Kur'an-ı kerim'in Kehf suresinde anlatılan ve 309 yıl uydukları belirtilen Eshab-ı Kehfin (mağara arkadaşları) yedilerin, Afşin ilçesinin dört kilometre kuzeyinde yer alan bir mağarada olduğuna inanılmaktadır.

<sup>61</sup> Yöre halkının anlattığına göre Hz. Ali ve atı Düldül ne zaman bir taş ya da kayanın üzerine bassa onları hamur gibi yoğurur ve izleri kaya ya da taşın üzerine çıkarır.

büyük ağacın tepesine bağlanmış bir örtünün olduğunu görürler. O günden sonra ağaçlara kutsiyet atfederler.

Buraya gelen ziyaretçilerin Hz. Ali ve atının ayak izleri olarak bilinen yerleri öpüp buralara yüz sürmekte, çeşitli dilekler tutarak Balıklı Pınara madeni para, boncuk ve düğme gibi çeşitli eşyalar atmaktadırlar. Ayrıca burada bulunan balıklar yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmekte ve onlara hiçbir şekilde dokunulmamaktadır.

#### **4. Al Kaya**

Nurhak ilçesinin beş kilometre güneyinde Sarıalan yayla yolu üzerinde Eski Köyün bir kilometre doğusunda yer alan bir kayadır. Günümüzde "Algay/Alkay" deresi olarak bilinen akarsuyun içerisinde kalan kaya iki parçadan oluşmaktadır.

Efsaneye göre, Hz. Ali küffarla savaşmak için askerlerinin başında doğuya doğru sefere çıkar. "Algay/Alkay" mevkiine geldiğinde önüne büyük bir kaya parçası gelir.<sup>62</sup> Ne yaparsa da kayadan geçit bulup yoluna devam edemez. Bunun üzerine Zülfikar'ını çeker ve kayaya "al kaya"<sup>63</sup> diyerek vurur, kaya ortadan ikiye ayrılır ve böylece asker yoluna devam eder.

Yöre halkı tarafından kutsal kabul edilen "Al Kaya"nın da içerisinde olduğu Sarıalan yolu, zaman içerisinde hizmet veremez hale gelir ve genişletilmesine karar verilir. İddiaya göre köylüler "Al Kaya"yı da genişletmek isteyen kepçe operatörüne "Burada Hz. Ali'nin kılıcının izi var; kepçen işlemez; aracın arıza yapar." derlerse de operatör dinlemez, Al Kaya'nın yakınlarına gelir ve kepçesini kayaya doğru sürmeye başlar. Al Kaya'ya yaklaşıldığında kepçenin önüne küçük bir taş parçası çıkar. Operatör onu yerinden sökmeye uğraşsa

---

<sup>62</sup> Kayanın yüksekliği üç metre, uzunluğu ise on beş metre kadardır. Anlatılara göre Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar kesilecek şeyin boyutuna göre uzamakta ya da kısalabilmektedir.

<sup>63</sup> "Al kaya" isminin Hz. Ali'nin kayaya kılıcı ile vururken söylediği bir hitap şekli olduğu söylenmiştir.

da bunda başarılı olamaz. Küçük bir taş parçasını sökmeye muktedir olmayan kepçenin, metrelerce yüksekliği ve ağırlığı olan Al Kaya'yı sökmesinin mümkün olamayacağını anlayan operatör, bu eyleminden vazgeçmek zorunda kalır.

Günümüzde özellikle yolu buradan geçenler tarafından bu kayaya dokunulup eller yüze sürülerek dua edilir.

### **5. Ziyaret**

Andırın ilçesi Çokak mahallesinin kuzeyinde yaklaşık 2.000 m. yükseklikte "Ziyaret Dağı" nın tepesindedir. Dağ adını buradaki ziyaretten almıştır. Ziyaret olarak bilinen yerin dört tarafı ne zaman yapıldığı belli olmayan duvarla çevrilidir. Çevrili alanın içerisinde herhangi bir mezar bulunmamaktadır. Fakat köylülere göre burası veli bir zatın makamıdır.

Buraya Hz. Ali'nin de geldiğine inanılır. Nitekim ziyaret tepesinin yaklaşık 500 m. doğusunda bir vadinin içerisinde Çulyırtan yaylasına giden patika yol üzerinde bir kayanın üzerinde Hz. Ali ve atının ayak izleri bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Ali burada bir süre mola vermiş, bu sırada abdest almak için çarığını çıkarmış ve çıplak ayağıyla kayanın üstüne basmasıyla ayak izleri çıkmıştır. Hz. Ali'nin peşinden gelen Düldül'ün de sağ ön ayağını basmasıyla onun da ayak izi çıkmıştır. Yaylaya giden patika yol üzerinde olan izler yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmektedir. Belirli bir amaç için ziyaret edilmeyen ayak izleri, yaylaya gidip gelen köylüler tarafından korunmakta ve izlere el sürülerek Hz. Ali'nin ruhuna bir Fatiha okunmaktadır.

### **6. Tahtalı Ziyareti**

Kahramanmaraş Onikişubat ilçesi Çukurhisar mahallesinin dört-beş kilometre kadar güneydoğusunda "ziyaret" mevkiinde yer alan bir mezar vardır. Burasının üzeri tahta ile kaplanmış olduğu için adına "Tahtalı Ziyaret" denilmiştir. Kayseri'yi Halep Vilayetine bağlayan tarihi İpek Yolu üzerinde olan bu yapının, Hz. Ali tarafından inşa edildiği, içerisinde

de bulunan mezarın ise bir şehit veya evliyaya ait olabileceği kabul edilir.

Duvarın dış kısmında tahminen yerden iki metre kadar yükseklikte olan ve duvar taşı olarak kullanılmış bir taşın üzerinde ise Hz. Ali'nin atı Düldül'e ait olduğuna inanılan bir at izi bulunmaktadır. Yöre halkının "Düldül'ün ayak izi" olarak isimlendirdiği taşın hem duvarın içindeki hem de dışındaki uzantısı ziyarete gelen kimseler tarafından öpülüp yüz sürülmektedir.

### **7. Kayranlı Ziyareti**

Andırın ilçesi Geben kasabası sınırları içerisinde Kayranlı Dağının zirvesinde "Ziyaret Tepesi" denilen mevkide yer alan bir türbe ziyaretidir. Etrafı taşlarla çevrili türbede herhangi bir mezar bulunmamaktadır. Burası Geben'e yaklaşık yedi kilometre mesafede olan türbedir. Burada Hz. Ali'nin ismi bilinmeyen bir arkadaşının yattığına inanılmaktadır. Rivayete göre; Düldül, Hz. Ali olmaksızın kendi başına türbenin bulunduğu alana Hz. Ali'nin yaralı bir arkadaşını getirip bırakmış ve burada iyileşmesini sağlamıştır.

Türbenin on beş metre kadar aşağısında düz bir kayanın yüzeyinden çıkan ve adına "Kırk Suyu" denilen su da kutsal kabul edilmektedir. Bir musluktan akan su kadar olmasına rağmen, küçük bir alanda birikmekte ve buradan da herhangi bir yere akmamaktadır. Ziyaretçilerin de kullanmasına rağmen küçük gölette bir taşma ve eksilme olmamaktadır. Kırk Suyu'nun çıktığı kayanın yüzeyinde Hz. Ali'nin atı Düldüle ait olduğu kabul edilen dört ayak izi bulunmaktadır. Efsaneye göre Düldül yaralı kişiyi getirdiğinde ilk kez söz konusu kayanın yüzeyine konmuştur.

### **8. Götüren Yaylası**

Çağlayancerit ilçesi sınırları içerisinde Engizek Dağı'nın zirvesinde "Ziyaret tepesi" denilen yerde bulunan bir ağaç ziyaretidir. Birkaç asırlık olduğu söylenen ardıç ağacı, yapılış tarihi bilinemeyen, ancak birkaç bin yıllık olduğu düşünülen

bir duvarla çevrilidir. Girişi güney doğu yönündedir. Ağacın yakınlarında mezar bulunmamaktadır. Ancak yöre halkı yakınlarında bir velinin mezarının olması gerektiğini düşünmektedir.

Buranın yakınlarındaki kayaların üzerinde bulunan izlerin ise Düldül'e ait olduğuna inanılmaktadır. Yöre halkı arasında anlatılan bir rivayete göre; Hz Ali, küffarla savaşmak için Düldül ile Arabistan'dan buraya gelmiş, bir süre konakladıktan sonra Anadolu içlerine geçmiştir. Düldül'e ait olduğu söylenen izlerin yer aldığı bölgeyi yöre halkı "At izi" adıyla anmakta ve izlere saygı duymaktadır. Yolu buraya düşenler izlerin olduğu taşları öpmekte sonra da Hz. Ali'nin ruhuna Fatihâ bağışlamaktadırlar.

### **9. Yongalı**

Yongalı, Nurhak ilçesinin beş kilometre güney doğusunda Şahin Dağı'nın karşısında "Ziyaret tepesi" denilen yerdedir. Etrafı taş duvarlarla çevrili olan alanın içerisinde üç dört asırlık olduğu düşünülen bir ardıç ağacı bulunmaktadır. Ağacın çevresinde bir velinin yattığına inanılmaktadır. Bazılarına göre ise çevrili alanın içerisinde eskiden bir mezar varken zaman içerisinde kaybolmuştur. İnanışa göre Yongalı, Üçardıç ve Gaf Dede, bölgenin fethi sırasında şehit olan üç kardeşlerdir. Kardeşler belirli zamanlarda kudret topu atarak birbirleriyle haberleşmektedirler. Bazı gün ve gecelerde de ziyaretlerin olduğu yerlerde yeşil ışık yanmaktadır.

Yongalı'nın yüz elli metre kuzey doğusundaki mağaranın tavanından damlalar halinde akan su, şifalı kabul edilmektedir. Vücudunda yarası, lekesi, ağrısı ve sızısı olanlar ile cilt hastaları bu sudan içmekte ve banyo etmektedir. Suyun bu hastalıklara iyi geldiği zira Hz. Ali'nin de aynı mağaraya uğrayıp damlayan sudan içtiği, onun elinin değdiği suyun tüm hastalıklar ve günahları arındıracağı inancı hâkimdir. Mağaranın güneye bakan tarafındaki kayanın yüzeyinde de Düldül'ün nal izi bulunmaktadır. Ri-

vayete göre Hz. Ali'nin atı önce buraya iner, sonra da mağaraya girip su içer.

### **10. Gaffar Baba**

Gaffar Baba, Pazarcık ilçesi Çöçelli mahallesinin yaklaşık beş yüz metre güneyinde bir tepenin üzerindedir. Allıkaya mevki de denilen bu yerde Gaffar adında birisine ait bir mezar bulunmaktadır.

Gaffar Baba'nın üç kilometre güneydoğusunda köyün en yüksek tepesi olan Sarnıç mevkiinde ise Hz. Ali'nin Düldül'üne ait olduğu söylenen dört nal izi bulunmaktadır. Rivayete göre Düldül havada uçarken susamış ve buraya konup su içmiştir. Bu sırada da nalının izleri kayanın üzerine çıkmıştır. Çıkılması zor olduğu için yalnızca gençler tarafından ziyaret edilebilen izler, yöre halkı tarafından kutsal kabul edilmekte ve onlara niyaz olunmaktadır. İzlerin olduğu yerin hemen altındaki kare şeklindeki sarnıçtan Düldül'ün su içtiği kabul edilmekte ve yaz aylarında hayvanların hastalanmaması için onlara buradan su içirilmektedir.

### **11. Kabarcık Dede**

Kabarcık Dede, Pazarcık ilçesi Eski Evri<sup>64</sup> mahallesinden ilçeye giden eski yol üzerinde köye yaklaşık üç kilometre mesafededir. Etrafı, hayvanlar geçemesin diye büyük taşlarla çevrilmiş olan alan, üç bin metrekare kadardır. Alanın içerisinde yöre halkı tarafından kutsal kabul edilen meşe ağaçları ve Kabarcık Dede'nin mezarı bulunmaktadır. Dede'nin ne zaman yaşadığı ve gerçekte kimliği bilinmese de bölgenin İslamlaşması sırasında Hz. Ali'nin ordusuyla buralara kadar gelip şehit olan birisi olduğu kabul edilmektedir.

Kabarcık Dede'nin yaklaşık beş yüz metre kuzeyinde Hz. Ali'nin Düldül'üne ait olduğuna inanılan bir de at izi bulunmaktadır. Evri'ye giden eski patika yol üzerinde, hemen sağda olan iz, köylüler tarafından kutsal kabul edilmektedir.

---

<sup>64</sup> 1984'de meydana gelen depremde köydeki birçok evin yıkılması üzerine yeni köy, 4 km. kuzeye taşınmıştır. Yeni köye "Yeni Evri" önceki köye ise "Eski Evri" denilmektedir.

Yolcular izin yanına geldiklerinde mola vermekte ve Hz. Ali'nin ruhuna Fatiha bağışlamadan geçmemektedirler. Ayrıca burası genç nesillere "Bu iz Ali Efendimizin atının izidir." denilerek tanıtılmakta ve izin unutulmaması sağlanmaktadır. Rivayete göre Hz. Ali atıyla buraya inmiş ve buradan da Yeni Evri beldesi girişindeki "Mizmil" denilen yere ulaşmış. Yolculuğu sırasında bir yumurta yemiştir. Ancak Hz. Ali, yediği yumurtadan tiksiniştir ve onu yere tükürmüştür. Yumurtanın düştüğü yerden adına "Yediye çiçeği" denilen sarı renkli bir çiçek çıkıvermiştir. Şubat ayı içerisinde çıkan ve ancak birkaç gün canlı kalabildiği söylenen çiçeğin sarı olan rengini Hz. Ali'nin yediği yumurtadan aldığı düşünülmektedir. Yalnızca bu alanda çıkan ve çok narin olduğu söylenen çiçeğin aynı zamanda çok güzel koktuğu da ifade edilmektedir. Kutsal kabul edildiği için koparılmaması, yalnızca koklanması gerektiğine inanılmaktadır.

## 12. Ali Gölü

Nurhak ilçesine ismini veren Nurhak Dağı'nın zirvesinin bir kilometre kuzeyinde küçük bir krater gölüdür. Söylenenlere göre Hz. Ali, küffarla savaşa giderken Nurhak Dağı'na uğramış ve burada bir süre kalmıştır. Hz. Ali, gölün bulunduğu alanda sofrasını açıp yemek yemiştir. Yemeğin ardından sofrada bulunan ekmek kırıntılarını dağın kuzeyine, mataradaki suyu gölün olduğu yere dökmüş böylelikle günümüzdeki göl oluşmuştur.<sup>65</sup> Bundan dolayı da "Ali gölü"<sup>66</sup> nün

<sup>65</sup> Yöre halkı bundan dolayı dağın kuzeyinin ovalık, güneyinin ise sulak olduğunu söyler.

<sup>66</sup> Göle, Ali isminin verilmesi ile ilgili iki farklı efsane anlatılmaktadır. Rivayete göre; yörede Ali adında bir çoban, bir ağanın koyunlarını otlatmaktadır. Ağanın dillere destan güzel bir kızı vardır ve kız çoban Ali'ye âşıktır. Çoban Ali de beyin kızına âşıktır. Bu durumu öğrenen ağa, kızını çoban Ali'ye vermek istememektedir. Esas niyeti Ali'yi öldürmek olan ağa, bir gün onu yanına çağırarak "Şayet bu kızı Nurhak dağında geçirirsen, kızımı sana veririm" der. Çoban Ali çok sevdiği kıza kavuşmak için atını Nurhak Dağı'na sürer ve bugünkü Ali gölünün hemen yanında bulunan ve gölün suyuna kaynaklık eden bir mağaraya sığınır. Çetin kış şartlarına ancak kısa bir süre dayanabilen Ali, bahar mevsimine ulaşmadan ölür. Mağara duvarlarında Ali'nin ölüm nedeni ile ilgili; "Açlıktan ve susuzluktan değil, dağların uğultusundan öldü."

kirletilmemesi, özel halde iken elin sokulmaması, suyu ile yemek yapılmaması ve taharet suyu olarak kullanılmaması gerektiğine inanılır. Göl oluşuktan sonra Hz. Ali, elini suya daldırılmış, mevsim yaz olmasına rağmen göl derhal buza dönüşmüş. Bu yüzden de göle "Ali gölü" denilmiştir.

Efsaneye göre, Ali gölü<sup>67</sup> çevresinde yaşayan Hz. Ali, burada bir takım izler de bırakmıştır. Nitekim o, gölün yakınlarında bulunan bir kayanın üzerinde yatmak istediğinde kaya döşek halini almış, taş ise yastık şekline dönüşmüş. Sanki bir yer yatağı ve baş yastığını andıran bu düz kaya parçalarından yatağa benzeyenine "Hz. Ali'nin somyası" batı ucunda bulunan taş ise "Hz. Ali'nin Yastığı" denilmektedir. Aynı kayadaki ince uzun çukurlukların ise Hz. Ali'nin elinin izi olduğu söylenmektedir.

Bu yerin karşısında oldukça yüksek ve yüzeyi düz olan kayanın üzerindeki derin çukurun ise Hz. Ali'nin atının izi olduğu rivayet edilir. Ziyaretçiler buraya ulaştıklarında Hz. Ali'nin el izleri, döşegi ve yastığını öpüp onlara yüz sürmektedirler. Onun yattığı yere yatmakta ve başını koyduğu yastığa baş koymaktadırlar.

Yöre halkı, gölün hemen üst tarafında etrafı taşlarla çevrilmiş yaklaşık üç metre karelik alanın biraz aşağısında bir kayanın içerisinden çıkan suya ise "Ziyaret suyu" demek-

---

şeklinde bir yazı bulunur. Mağara önündeki içi çukur taşın da Ali'nin atını yemlediği taş olduğuna inanılır. (Şaziye KARLIKLI, Değişimin Simgelediği Kent Kahramanmaraş, Bizim iller I , ? 1975 s. 106) Bir başka rivayete göre ise; Ali adında bir genç Nurhak da bir kıza âşık olur, kız da Ali'ye. Ancak kızın babası bu aşkı görmezlikten gelip kızını başka bir gençle evlendirir. Bu acıya dayanamayan Ali, aşkından dağlara çekilir ve mağarada inleye inleye ölür. İnanişâ göre mağaranın hâlâ inlemesi de bundandır.

<sup>67</sup> Karahasanuşağı köylülerine göre, Hz. Ali'ye izafeten gölün adı "Ali gül", dağın adı ise "Gül" veya "Ali Gül"dür. Dolayısıyla köylüler, ziyaretin akabinde doğacak çocukları erkek olursa ismini "Aligül", kız olursa da "Gülay" koymaktadırlar. Elbistan'a bağlı olan köyde nüfusa kayıtlı çok sayıda "Aligül ve Gülay" isimli kişi bulunmaktadır.



tedirler. İçilmesi ve çıplak ayakla girilmesi dışında başka amaçlar için kullanılmaması gerektiği belirtilen suyun, Zülfikar'ın ucunun değmesiyle çıktığı söylenmektedir. Birkaç metre aktıktan sonra kayaların arasında kaybolan suya diz kapağı seviyesine kadar girip bir süre beklendiğinde hastalıkların geçeceğine inanılmaktadır.

### 13. Hızır-İlyas Ziyareti

Göksun ilçesi Göynük mahallesi'nin beş yüz metre doğusunda "Büyük Dağın" köye bakan eteğinde, köyden Göksun'a giden eski yolun sağında yer alan bir kaya, ziyaret kabul edilmektedir.

Anlatıldığına göre söz konusu yerde çok önceleri iri bir kaya parçası varmış ve hiç kimseye geçit vermezmiş. Bir gün Hızır'ın (Hz.Ali<sup>68</sup>) yolu buraya uğramış ve kayanın vadiye açılan yolu kapadığını görmüş. İnsanların rahat bir şekilde menzillerine ulaşabilmeleri için kılıcını çekmiş, bir bütün halinde olan kayayı ortadan ikiye ayırırvermiş. İnsanlar o günden sonra yollarına rahat bir şekilde devam etmeye başlamışlar.

Sonrasında ise Hızır'ın (Hz.Ali'nin) burada bir süre dinlenmek istediği ve ortadan ikiye ayırdığı kayaya sırtını ve başını koyarak ona yaslandığı, bu sırada kayanın yüzeyinde Hızır'ın sırt ve başının izinin çıktığı görülmüştür. Yerden on metre kadar yükseklikte olan kayanın yüzeyindeki taş oyuklarını köy halkı "Hz. Ali'nin sırtı ve başının izi" olarak kabul etmektedirler.

### Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda ele aldığımız örneklerden de anlaşıldığı üzere, Anadolu'nun birçok yerinde görülen Hz. Ali ve onunla ilişkilendirilen Düldül ve Zülfikar gibi bu unsurların, Kahramanmaraş ve çevresinde günümüzde canlı bir şekilde yaşa-

---

<sup>68</sup> Göynüklülere göre kayayı ikiye ayıran kimse Hz. Ali'dir. O Hızır şekline bürünerek buralara kadar gelmiş ve Zülfikar'ı ile kayayı ortadan ikiye ayırmıştır.

tıldığını söylemek mümkündür. Esasında İslam tarihi kaynakları Hz. Ali'nin Kahramanmaraş ve çevresine geldiğini söylememesine rağmen gönlü Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisiyle dolu olan yöre insanı, onlar bu topraklara gelmese de sembollerini getirme yoluna gitmiş, onu bir halk kahramanı olarak tasavvur etmişlerdir. Onun cömertliği, dürüstlüğü, mertliği, hoşgörüsü ve ilmi özellikleri Anadolu halkı tarafından örnek alınmıştır. Bu topraklarda şehirli köylü, Alevi-Sünni ayrımı olmaksızın tüm kesimler tarafından ortak değer olarak kabul görmüştür. Kahramanmaraş ve çevresinde tespit ettiğimiz Hz. Ali algısı da bunu kanıtlamaktadır. Gerek tarihi realiteler, gerekse İslam akaidi açısından bu anlatıları temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu anlatıların halkı birbirine bağladığı, onların zor zamanlarında gerek Zülfkar'ının gerekse bizatihi kendisinin imdada yetiştiği görülmektedir. Özellikle şunu da belirtmek gerekir ki, Hz. Ali algısını yansıtan yukarıdaki örneklerin yer aldığı mekânların birçoğu Sünni toplumun yaşadığı mekânlardır ve bahsedilen Hz. Ali algısı yörenin Sünni kesimleri arasında da en az Alevi kesimler kadar yaygındır. Bu nedenle Hz. Ali algısı tüm Anadolu insanının ortak değeridir.

Bunun yanında Kahramanmaraş ve çevresinde Hz. Ali, atı Düldül ve kılıcı Zülfikarla bağlantı kurularak kutsallaştırılan dağ, kaya, pınar ve mağara gibi sembollerin Geleneksel Türk Dinindeki yer-su inancı ve atalar kültürünün izlerini taşıdığını söylemek de mümkündür.

Yine, tespitlerimizden hareketle şunu da ilave edebiliriz ki Hz. Ali, Müslüman Türk toplumunu bir arada tutan en anlamlı sembollerden birisidir. Toplumsal hayatta o, insanların davranış kalıpları da dâhil olmak üzere hayatın belli bir düzen içerisinde hareketini sağlayan anlam dünyasının en önemli kutsalları arasındadır. Bir kutsal ya da sembol toplum üyeleri tarafından sürekli tekrarlanmak suretiyle güçlendirilmeye ve meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar. Aksi durumda son derece kırılğan olan manevi dünya yok olmaya

başlar ve hayat anlamsızlaşır. Bunun sonucunda da toplumun sağlıklı bir şekilde işleyişi zorlaşır. Toplumunu kaynaştıran, Alevi'si ve Sünni'siyle onları bir arada tutan Hz. Ali ve onun kutsal sembollerinin canlı tutulmasının faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız.

### **Kaynakça**

- Adıbelli, Ramazan, Mircea Eliade ve Din (Mircea Eliade'nin Din Bilimleri Çalışmalarının Metodolojik Açından Değerlendirilmesi), İz Yayıncılık, İstanbul 2011
- Allen, Douglas, "Phenomenology Of Religion" Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, (çev. Mehmet Katar, AÜİFD, XXXV/35
- And, Metin, Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002
- Atalan, Mehmet, "Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri", e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, C.1/2, Güz 2008
- Aydın, Mehmet, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Din Bilimleri Yayını, Konya 2005
- Bulut, Halil İbrahim, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmamatinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", Hz. Ali - Sempozyum Bildirleri-, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2009
- Burns, I.F., "Holy" Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hosting, Charles Scribner's and sons co. USA 1918, part 6
- Cilacı, Osman, Dinler ve İnançlar Terminolojisi, Damla Yayınevi, İstanbul 2001
- Colpe, Cristen "Sacred and The Profane", Encyclopedia of Religion, ed. Lindsay Jones, Thomas&Gale Publishing Second Edition, USA 2005, C.12
- De Jong, Frederick, "Bektâşilik'te İkonografi", Ocak, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005
- Demir, Necati, Mehmet Dursun Erdem, Hazret-i Ali Cenkleri,

- C.I, Destan Yayınları, Ankara 2007
- Demirci, Kürşat, Dinler Tarihinin Meseleleri, İstanbul 1997
- Diker, Hülya "Kahramanmaraş'ın Kültür ve Turizm Değerleri", Madalyalı Tek Şehir Kahramanmaraş Dergisi, 73. Yıl Özel Sayısı, Ankara 1993
- Dur, Muhammet, "Hz. Ali'yi Şah Hatayî'nin Şiirlerinden Okumak", Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslar arası Sempozyumu 03-05 Ekim 2013, C. 2, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2014
- El-Hulvî, Mahmud Cemaleddin, Lemezât-ı Hulviyye Ez Lemeât-ı Ulviyye, Halvetî Büyüklerinin Tatlı Halleri, (Haz. Mehmet Serhan Tayşi), Semerkand, İstanbul 2013
- Eliade, Mircea, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler" Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, (Editör, Mehmet Aydın) Konya 2003
- Eliade, Mircea, Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi, (Çev. Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005
- Eliade, Mircea, Kutsal ve Dindışı, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991
- Emiroğlu, Kudret, Aydın, Suavi, Antropoloji Sözlüğü, Ankara 2003
- Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, C.XV, (Haz. Zuhûrî Danışman), İstanbul 1971
- Fırlıklı, Ethem Ruhi, Türkiye'de Alevilik Bektâşilik, Selçuk Yayınları, İstanbul 1991
- Fuzulî, Hadikatü's-Sü'eda, (Haz. Şeyma Güngör), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987
- Güç, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Dinler Tarihi Araştırmaları I, (Sempozyum 08-09 Kasım 1996, Ankara), Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998

- Hathaway, Jane, "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi", (Çev. İdil Eser) Cogito, S. 19, İstanbul 1999
- İbn Hişam, Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi, C.II, (Trc. Hasan Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul 1994
- İnan, Abdülkadir, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. I, S. IV, Ankara 1952
- Karlıklı, Şaziye, Değişimin Simgelediği Kent Kahramanmaraş, Bizim iller I , ? 1975
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu, (Haz. Osman Eğri), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012
- Kurtuluş, Rıza, "Mezârîşerif" DİA, C. 29
- Mattei, Jean-Louis, Hz. Ali Cenknâmeleri, Kitabevi, İstanbul 2004
- Melikoff, İrene, "Bektaşî-Aleviler'de Ali'nin Tanrılaştırılması", Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005
- Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-Name", (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İnkılâb Kitabevi, İstanbul 1990
- Nigosian, S.A, World Religions A Historical Approach, Bedford/St. Martin Publishing, New York 2008, Fourth Edition
- Ocak, Ahmet Yaşar, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983
- Ocak, Ahmet Yaşar, Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2005
- Ocak, Ahmet Yaşar, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri, Ankara 1984
- Öztelli, Cahit, Pir Sultan Abdal, Özgür Yayınları, İstanbul 2012
- Paköz, Oğuz, "Gıcılı'dan Düldül'e", Alkış Dergisi, Yıl.8, S.44, Mart-Nisan, Kahramanmaraş 2009

- Sarıkaya, Saffet, "Bektaşî ve Alevîlerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme" Hz. Ali -Sempozyum Bildirleri-, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2009
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, Din Fenomenolojisi, (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri), Fakülte Kitabevi, Isparta 2011
- Sivasî, Şemseddin, Peygamberimizin Sevgilisi Dört Halifenin Menkıbeleri (Menakîb-ı Çehâr Yâr-ı Güzin), Saadet Yayınevi, İstanbul ?
- Şahin, Haşim, "Menâkıbnâme", DİA, C. 29, Yıl 2004
- Toprak, İsmail, Hazreti Ali Cenkleri, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2004
- Topuzoğlu, T.R., "Zülfekâr", İA, XIII
- Ünal, Mustafa, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Elazığ 2000
- Yardım, Ali, "Düldül", DİA, XX,
- Yıldırım, Nimet, Fars Mitolojisi Sözlüğü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006
- Yörükân, Yusuf Ziya, Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, (Hazırlayan Turhan Yörükân), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998

## İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman\*

Doç.Dr. Ahmet AK\*\*

### Özet

İslam düşünce tarihinde çok önemli bir yere sahip olan İmam Mâturîdî (333/944), Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aklî ve naklî delillerle ortaya koymuştur. Onun fikirleri kendisinden sonra kaleme alınan birçok eserde savunulmuştur. Bu eserlerden birisi de Ömer Neseî (537/1142)'nin Akâid adlı risalesidir. Söz konusu eser, İslam dünyasında meşhur olmuş ve birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhlerden en önemlisi şüphesiz Saduddin Taftâzânî (792/1390)'nin Şerhu'l-Akâid adlı eseridir. Belli başlı Neseî şerhleri incelendiğinde, oralarda geçen görüşler ile İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin aynı olduğu görülecektir. Bununla birlikte konuların Neseî şerhlerinde Mâturîdî'nin eserlerinden daha derli toplu ele alındığı da bir gerçektir. Ancak bu durumun zamanın şartlarından ve hitap edilen kitleden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü Mâturîdî'nin eserlerinde konularla ilgili farklı görüşler teker teker ele alınıp onlara aklî, naklî delillerle cevaplar verilirken, Neseî şerhlerinde farklı görüşlere ve tartışmalara pek yer verilmez, benimsenen görüşler aklî ve naklî delillerle öz ve sistematik bir şekilde açıklanır. Bununla birlikte, İmam Mâturîdî'nin eserlerinde ve Neseî şerhlerinde nakil ile birlikte aklî delillere de büyük önem verilir. Bundan dolayı insanın peygambere ne kadar muhtaç olduğu birçok aklî delil ile izah edilir.

Bu makalede, İmam Mâturîdî'nin peygamberlik ile ilgili görüşlerinin Neseî şerhlerine ne şekilde yansıdığı metot ve muhteva bakımından ele alınacaktır.

\* Bu makale daha önce 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen **Uluslararası İmam Mâturîdî ve Maturidilik Sempozyumu**'nda sunulan "Neseî Şerhlerinde İmam Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği" tebliğinin gözden geçirilip, geliştirilmiş halidir.

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aak@ksu.edu.tr

**According to Imam Mâturîdî and the Commentators on  
Nasafî the Belief in the Prophets**

**Abstract**

*Imam Mâturîdî (333/944), who has an important position in the history of Islamic thought, put forward Ahl-i Sunnat's views with mental and traditional evidences. His thoughts have been confirmed in a number of works written after him, one of which is Nasafî's (537/114) booklet titled "al-Akâid." This booklet is famous in the Islamic world and has been commented on by a great number of scholars. The most important of the commentaries made on that booklet is Saduddin Taftâzânî's (792/1390) Şarhu'l-Akâid. When the chief commentaries on Nasafî are examined, it will be seen that the views set forth in that work are the same as Imam Mâturîdî's. However, it is a fact that the topics are handled in a more orderly manner in the commentaries of Nasafî than Maturdi's works. We think that it is due to the specific conditions in that period and the people adressed to, because the different views on a topic are handled one by one and some mental and traditional evidences are put forward to answer the opponents in Mâturîdî's work whereas the opposite views and discussions are not touched on, but the adopted views explained systematically with mental and traditional evidences in the commentaries of Nasafî. In other words, while Imam Mâturîdî considered both his followers and opponents, the commentaries of Nasafî were written to support the views of Mâturîdîsm brance of Ahl-i Sunnat. Therefore, the mental evidences together with traditional ones were emphasised on both in Mâturîdî's works and commentaries of Nasafî, and the need for prophets were explained with various mental evidences.*

*In this paper, how Imam Mâturîdî's views on prophethood reflected in the commentaries of Nasafî with regard to method and content will be death with.*



## Giriş

İmam Mâturîdî'nin görüşleri Ebu'l-Muîn Neseî (508/1114)'nin *Tabsıratü'l-Edille* adlı eserinde aklı ve nakli delillerle açıklanmış ve konuların başlıkları sistematik bir şekilde ele alınmıştır.<sup>1</sup> Ömer Neseî'nin *Akaid* risalesi ise Ebu'l-Muîn Neseî'nin *Tabsıratü'l-Edille* eserinin bir fihristi mesabesindedir.<sup>2</sup> Bu durum İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin Ömer Neseî'nin *Akâid* adlı risalesinde derli toplu özetlendiğini göstermektedir.

Ömer Neseî'nin bu eseri kısa zamanda İslam dünyasında meşhur olmuş ve üzerine birçok şerhler yazılmıştır. Neseî şerhlerinin en meşhuru ise şüphesiz Sadüddin Mesûd b. Fahriddin Ömer et-Taftâzânî'ye<sup>3</sup> ait olan *Şerhu'l-Akâid*'tir.<sup>4</sup> Bu eser, başta Osmanlı medreselerinde olmak üzere İslam dünyasının değişik yerlerinde asırlarca okutulmuş ve günümüzde de hala dünyanın birçok yerindeki ilim merkezlerinde akaidin ana kitabı olarak okutulmaya devam etmektedir.

Kolay ve sistematik olduğu için *Şerhu'l-Akaid* üzerine de birçok şerh ve haşîye yazılmıştır. Bu şerhlerin en meşhurları, Osmanlı âlimlerinden Şemseddin Ahmed el-Hayâlî<sup>5</sup> (875/1470)'nin *Hâşîye alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye*'dir.<sup>6</sup> Bu şerhlerden birisi Bir diğeri yine bir Osmanlı âlimi olan

<sup>1</sup> Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, s. 138.

<sup>2</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Akaidü'n-Neseîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 218.

<sup>3</sup> Taftâzânî, Horasan'ın Nesâ vilâyetinin Taftâzân kasabasında doğdu ve çok yönlü bir âlimdir. Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 299-300.

<sup>4</sup> Bu eser, Muslihuddin Kesteli'nin Haşîyesi ile birlikte basılmıştır. Taftâzânî, Sadüddin Mesûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973.

<sup>5</sup> Hayâlî, Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden olup asıl adı Şemsuddin Ahmed, babasının adı Hoca Mûsâ Efendi'dir. Hayâlî mahlasının titiz araştırmaları ve nazik üslubu sebebiyle verildiği kaydedilmektedir. Bebek, Adil, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 3-5.

<sup>6</sup> Yavuz, a.g.m., *DİA*, II, 218; Hayâlî, Şemseddin (875/1470), *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâid*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası. İstanbul 1973.

Muslihuddin Mustafa b. Muhammed el-Kestelî<sup>7</sup> (901/1496)'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*'idir.<sup>89</sup> Diğer bir şerh de Osmanlı âlimi, mutasavvıf ve şairlerinden Bihîştî Ramazan Efendi (979/1571)'ye<sup>10</sup> ait olan *Şerhu li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*<sup>11</sup> adlı eseridir. Bir başka şerh de dil, belâgat, tefsir, kelâm ve mantık alanlarındaki hâşiyeleriyle tanınan Hindistanlı Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyalkûtî'ye<sup>12</sup> ait olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseîyye* adlı eserdir.<sup>13</sup>

Bu makalede, İmam Mâturîdî'nin peygamberlik ile ilgili görüşlerinin Neseî şerhlerine ne şekilde yansıdığı metot ve muhteva bakımından ele alınacaktır.

#### **A. İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman**

İmam Mâturîdî'ye göre her dönemde hidayet önderleri, hayra delalet edenler ve bilge kişiler peygamberlik müessesine ve peygamberlere inanmışlar; buna mukabil kâfirler ve

<sup>7</sup> Yavuz, *a.g.m.*, *DİA*, II, 218; Kestelî, Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyünde dünyaya gelmiştir. Yavuz, Salih Sabri, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 314.

<sup>8</sup> Yavuz, *a.g.m.*, *DİA*, II, 218; Bu eser, Saduddin Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinin kenarındadır. Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed (901/1496), *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973.

<sup>9</sup> Yavuz, *a.g.m.*, *DİA*, II, 218.

<sup>10</sup> Bihîştî Ramazan Efendi, şiirlerinde Bihîştî mahlasını kullandığından dolayı Bihîştî, tahsilinden sonra Çorlu'ya yerleşip orada vâzlik yaptığından dolayı da "Çorlu Vâizi" veya "Çorlulu Vâiz" olarak da bilinmektedir. Uzun, Mustafa, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 145-146.

<sup>11</sup> Bihîştî, Ramazan Efendi (979/1571), *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1985.

<sup>12</sup> Siyalkûtî, 988/1580 yılında Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyalkût'ta doğdu. Doğduğu yere nispetle Siyalkûtî diye meşhur oldu. Hindistan'da Bâbürlü hükümdarları Sultan Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde yaşayan, onların ilgi ve desteklerini gören ve Hanefî mezhebine mensup bulunan Siyalkûtî, Mevlânâ Kemâleddin Keşmîrî ve İmâm-ı Rabbânî'den ders aldı. Hayatının sonuna kadar ilim ve tadrîsle meşgul olan Siyalkûtî 18 Rebîülevvel 1067 (4 Ocak 1657) tarihinde Siyalkût'ta vefat etti. Akçay, Mustafa, "Siyalkûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 292 vd.

<sup>13</sup> Siyalkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed (1067/1657), *Hâşiyetü Siyalkûtî alâ Hâşiye Hayâyâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseîyye*, Şirketi Sahâfihe-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul trs.

aklın tek başına yeterli olduğunu zanneden kimseler peygamberleri inkâr etmişlerdir.<sup>14</sup> İmam Mâturîdî ve Neseî şârihleri bütün iman konuları gibi peygamberlere iman konusuna da büyük önem vermişler ve onu akli ve nakli delillerle geniş bir şekilde açıklamışlardır. Biz de bu incelemede söz konusu âlimlerin konuyla ilgili nakli ve akli delillerine sırayla yer vereceğiz.

### 1. Peygamberlere İman ile İlgili Nakli Deliller

İmam Mâturîdî'ye göre Nahl suresi 36. ayette buyrulduğu gibi Hz. Allah her millete peygamber göndermiştir.<sup>15</sup> Ayrıca Fetih suresi 29. Ayet “*Muhammed, Allah'ın resulüdür*”<sup>16</sup>ve Enbiya suresi 107. ayet “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”<sup>17</sup>gibi ayetler, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Allah'ın rasülü olduğunu ve diğer peygamberlerden üstün olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>18</sup>

Neseî şârihleri de İmam Mâturîdî gibi Cenabı Allah'ın her millete peygamber gönderdiğini, Âdem (a.s.)'in ilk, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in ise son ve en üstün peygamber olduğu akli ve nakli delillerle açıklayarak, Allah'ın mucizelerle peygamberlerini desteklediğini kaydetmektedirler.<sup>19</sup>

İmam Mâturîdî'ye göre bütün Peygamberler gibi Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Allah'ın elçisi olduğunu ispat etmek için şahsi<sup>20</sup>, hissi<sup>21</sup> ve akli<sup>22</sup> bir takım mucizeler gösterdiğini

<sup>14</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 271.

<sup>15</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Risale Yayınları, Beyrut 2004, III/84.

<sup>16</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/533-534.

<sup>17</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/351.

<sup>18</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/70, 75, 87, 106; II/24; IV/533-534.

<sup>19</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 165-171; Hayâlî, *a.g.e.*, s. 15 vd; Bihiştî, *a.g.e.*, s. 274-289; Kestelî, *a.g.e.*, s. 165-170; Siyalkütî, *a.g.e.*, s. 234-245.

<sup>20</sup> Hz. Muhammed (s.a.s.)'in daha önce eğitim görmediği halde, insanları hayran bırakan güzel sözler söyleyip güzel işler yapması. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 314 vd.

<sup>21</sup> Ayın ikiye bölünmesi, ağacın Rasûlullah (s.a.s.)'in huzuruna gelmesi vb. mucizeler. Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 317-320.

söyleyen İmam Mâturîdî'ye göre bütün mucizeler, onların hak peygamber olduğuna delalet etmektedir.<sup>23</sup> Akılları hayrete düşüren bu mucizeleri gören pek çok kişi peygamberlerin doğru ve samimi olduklarını anlamışlar ve onlara inanmışlardır.<sup>24</sup>

Ebu Mansûr Mâturîdî, peygamberlere iman konusunda Hz. Muhammed (s.a.s.)'in peygamberliğine ve ona verilen mucizelere ayrı bir önem verir. İmam Mâturîdî'ye göre Hz. Muhammed'e diğer peygamberlere nasip olmayan başka mucizeler de verilmiştir. Ona verilen mucizenin en önemlisi Kur'an mucizesidir. Hz. Muhammed onunla bütün inkârcılara meydan okumuş, onlardan Kur'an'a denk bir söz getirmelerini istemiş, ama kimse buna cesaret edememiştir. Hz. Peygamber, eşsiz bir kitap olan Kur'an-ı Kerim'i insanlara tebliğ etmesi ve onunla bütün insü cinne meydan okumasının dışında daha birçok mucize göstermiştir. İmam Maturidî, Hz. Peygamberin gösterdiği mucizelerden bazılarını özetle şu şekilde kaydetmektedir:<sup>25</sup>

Düşmanlarının korkusundan emin olduğunu ve Allah'a güvendiğini ilan etmesi,

Yalan söylediğine kimsenin şahit olmaması,

Düşmanlarının bile onu doğrulukla takdir etmesi,<sup>26</sup>

Yalan söylediğinin, kötü konuştuğunun görülmemiş, duyulmamış olması,

Bütün mahlûkata karşı son derece şefkatli ve merhametli davranması,

Kütüğün inlemesi,

---

<sup>22</sup> En büyük aklı mucize, Kur'an'dır. Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 320 vd; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/26, III/191,192.

<sup>23</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 314-332.

<sup>24</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271, 272.

<sup>25</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295-296, 314-317

<sup>26</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295 vd.

Ayın ikiye bölünmesi,  
Taşın kendisine selam vermesi,  
Devenin huzuruna gelip şikâyetçi olması,  
Ağacın huzuruna gelip şahadette bulunması,  
Birçok insanın az bir sudan içip kanması,  
Az bir yemekle birçok insanın doyması,  
Hicret esnasında kendisini takip eden kişinin atının  
toprağa gömülmesi

Sevr mağarasına kadar gelen düşmanların Allah tarafından basiretlerinin bağlanmasıdır.<sup>27</sup>

Taftâzânî, Bihiştî ve Hayâlî gibi Neseî şârihleri de başta Kur'an-ı Kerim'in eşsiz oluşu ve meydan okuyuşu olmak üzere yukarıda zikredilen mucizelerin hepsini benzer ifadelerle zikretmektedirler.<sup>28</sup> Tekrardan kaçınmak için burada sadece ilgili sayfaların numaralarını vermekle yetiniyoruz.

## 2. Peygamberlere İman ile İlgili Aklî Deliller

İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesinde çok büyük hikmetler vardır. Ona göre peygamberler, akılları koruyup destekleyerek insanların işlerini kolaylaştırmak<sup>29</sup>ve insanları Allah'a davet etmek ve sadece O'na ibadet edilmesini haber vermek için gönderilmiştir.<sup>30</sup> O, bu görüşünü çeşitli aklî delillerle şöyle açıklamaktadır:

Cenab-ı Allah, insanı en güzel şekilde yaratıp ve ona iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıracak akıl nimeti vermekle kalmamış; aynı zamanda yerde ve göklerde bulunan sayısız nimetleri de insanoğlunun emrine amade kılmıştır. Bununla birlikte Hz. Allah, insanlara sınırlı bir hayat vermiş, bu hayatın devamını bir takım gıdalara bağlamış ve insana uzun süre yaşamayı sevdirmiştir. Eğer Cenabı Allah, bir ta-

<sup>27</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.314-317.

<sup>28</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 165-169; Hayâlî, *a.g.e.*, s. 15; Bihiştî, *a.g.e.*, s. 277-279; Kestelî, *a.g.e.*, s. 165-170; Siyalkütî, *a.g.e.*, s. 236, 237.

<sup>29</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 284.

<sup>30</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/84.

kım emir ve yasaklar koymasaydı, herkes sadece kendi çıkarını düşünecek ve başkasına hayat hakkı tanımayacaktı. Bunun sonunda da insanların arasında tartışma, çekişme ve anlaşmazlık olacaktı<sup>31</sup>. Bu ise dünyanın düzenini, dengesini bozarak, sonunu hazırlayacaktı.<sup>32</sup> Bu durum hakîm olan Allah'ın he şeyi hikmet<sup>33</sup> üzere yaratmasına ters düşmektedir. Oysa Cenab-ı Allah, Hakîm olup her şeyi hikmetle yaratmıştır. Diğer bir ifadeyle Allah, her şeyi yerli yerinde yaratmış, hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır. O halde insanın faydalı ve zararlı olan şeyleri kolayca bilmesi için peygamberlere ihtiyaç vardır.<sup>34</sup>

İnsanın çoğu zaman aklını kullanarak iyiyi kötüden ayırt edebildiğini söyleyen Mâturîdî'ye göre akıl, ilk anda çirkin gözüken bazı şeylerin sonuçlarının iyi olacağını anlayabilir; yine, başlangıçta insana iyi görünen bazı şeylerin, sonuçta zararlı olacağını da bilebilir.<sup>35</sup> Ancak ne var ki aklın her şeyi tam olarak bilmesi ve kavraması asla mümkün değildir. Çünkü İmam Mâturîdî'ye göre, her insan zor bir işle karşılaşınca, düşüncelerinden yararlanmak amacıyla başkalarına danışmak ister. Ayrıca insanlar, kitap okuyarak, âlimleri dinleyerek vb. yollarla elde ettikleri birikimlerini başkalarına aktarırlar. Bütün bunlar, insanın kendi aklını yeterli bulmayıp, başkalarından yardım almaya muhtaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca kederler, yoğun işler ve hayatta karşılaşılan pek çok sıkıntı, insanın aklını meşgul ederek, onun sağlıklı düşünmesine engel olmaktadır.<sup>36</sup> Keza nefsanî arzular, çok kazanma hırsı ve zevklerin çokluğu da sağlıklı düşünmeye mani olmaktadır.<sup>37</sup> Çünkü “nefsin yapısında kurtu-

---

<sup>31</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272.

<sup>32</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 279.

<sup>33</sup> Hikmet, her şeyi yerli yerinde yaratmaktır. Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/227, II/461.

<sup>34</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272, 279.

<sup>35</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/231 vd.

<sup>36</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280.

<sup>37</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280; krş. Mâturîdî, *Ebü Mansûr*

luş umduğu yerde kişiyi helâke götürecek ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır.”<sup>38</sup> Bütün bunlardan dolayı davranışların sonuçlarını bilen iyi niyetli, doğru sözlü bir öğütçüye/peygambere başvurmak akli bir ihtiyaçtır.<sup>39</sup>

Öte yandan insanın bir şeyin zararlı mı faydalı mı olduğunu bilmesi ya her şeyi denemesiyle, ya da bir bilenden öğrenmesiyle mümkündür. Her şeyi denemek suretiyle öğrenmeye kalkışmak aklen doğru değildir. Çünkü deneme yanılma yolu, insana bazen telafisi imkânsız birçok zarar verir. O halde nelerin faydalı nelerin zararlı olduğunun tam olarak bilinmesi için her şeyi en iyi bilen Yüce Allah'ın bildirmesine ve O'nun görevlendirdiği bir peygambere ihtiyaç vardır.<sup>40</sup>

Akıl sahibi herkes, kendisine nimet ve lütufta bulunan kişinin kim olduğunu öğrenip ona teşekkür etmenin bir yolunu arar, onu tanımayıp nankörlük etmenin ise çirkin bir davranış olduğunu bilir.<sup>41</sup> Daha önce belirtildiği üzere Allah (c.c.), insanı en güzel biçimde yaratmış ve ona sayısız nimetler vermiştir.<sup>42</sup> Ayrıca hiçbir akıl, söz konusu nimetlere tam olarak nasıl şükredileceğini bilemez. O halde insanlara bunları öğretecek bir elçiye ihtiyaç vardır. Diğer bir ifadeyle insanın kendisine sayısız nimetler veren yaratıcısına tam manasıyla şükretmeyi öğretmesi için Allah'ın gönderdiği peygamberlere çok ihtiyaç vardır.<sup>43</sup>

---

Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944) *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Yayınları, Ankara 2002, s. 228.

<sup>38</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 224; krş. Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 275.

<sup>39</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 277.

<sup>40</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 276; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/533.

<sup>41</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 278.

<sup>42</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 274.

<sup>43</sup> Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 278; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/106.

İmam Mâturîdî'ye göre peygamberler, akli koruyup destelemek suretiyle insanların işini kolaylaştırmak için gönderilmiştir. Bu bakımdan peygamberler, Allah'ın insanlara lütfu, rahmeti ve büyük bir nimetidir.<sup>44</sup> Ona göre esaslar/aklı hükümler, vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere üçtür. Âlemdaki bütün işler bu esaslara göre gerçekleşir. Mümkün, halden hale, elden ele değişen bir şeydir. Diğer bir ifade ile olması da olmaması da kendi elimizde / imkân dâhilinde olan davranışlarımızdır. İnsanların bir eğitim almadan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesi ve davranması kolay değil, çok zordur. Peygamberler ise, her konuda mümkünün / davranışların / amellerin en iyisini belirlerler.<sup>45</sup> Bu nedenle peygamberler, iyi anlaşılamayan şeyleri açıklığa kavuşturmak ve insanlara her şeyin en iyisini öğretmek için gönderilmişlerdir.<sup>46</sup>

Araştırmamızda Ebû Mansur Mâturîdî'nin peygamberlere iman ile ilgili yukarıda geçen görüşlerinin özet olarak Neseî şerhlerinde mevcut olduğunu tespit ettik. Mesela Neseî şârihlerinden Taftâzânî peygamber gönderilmesini *Şerhu'l-Akâid*'inde özetle şöyle ifade etmektedir:

Peygamberler, Allah ile akıl sahipleri arasında elçidirlere. Dünya ve ahiret işlerinde akılların yeterli olmadığı hususlarda insanlara doğru yolu göstermek ve onları uyararak işlerini kolaylaştırmak için gönderilmişlerdir. Peygamberlerin gönderilmesinde hikmet yani maslahat ve akıbet-i hamide vardır. Allah, hikmeti icabı peygamber göndermiştir. Cennet ve cehennem gibi ahiret ahvalini anlamada, zararlı ve faydalı şeyleri bilmede, mümteni ve mümkünü bilme hususunda

---

<sup>44</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 284; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/351.

<sup>45</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282; krş. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 229 vd; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/533.

<sup>46</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275; krş. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 224; krş. Erjan, Kalmahan, İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003. (Basılmamış Doktora Tezi)



akıllar tek başına yeterli olmadığı için Allah, peygamberleri âlemlere rahmet olarak göndermiştir. Taftâzânî bu aklı açıklamalardan sonra “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” ayetinden hareketle peygamberlerin Allah’ın fazlı ve rahmeti olduğunu belirtir.<sup>47</sup>

Siyalkûti’ye göre de aklın yeterli olmadığı din ve dünya işlerini beyan etmeleri için peygamberlerin gönderilmesi Allah’ın fazlı ve rahmetidir.<sup>48</sup> “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” ayetinde ifade edildiği gibi Hz. Peygamber (a.s.) inanan inanmayan bütün insanlara din ve dünya işlerini beyan etmesiyle rahmettir.<sup>49</sup>

Bihîştî Ramazan Efendi şerhinde de yine dünya ve ahiretin yaratılış hikmetinin anlaşılmasında aklın yetersiz kaldığı açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca orada peygamber gönderilmesinin **aklen vacip** olduğu üzerinde durulmaktadır.<sup>50</sup>

Kestelî ve Siyalkûti şerhlerinde de peygamber gönderilmesi Mutezilenin iddia ettiği gibi terk edenin sefihliğini gerektiren vacip değil, **aklen vaciptir**.<sup>51</sup> Bundan dolayı İmam Mâturîdî ve Nesefî şârihlerine göre peygamber göndermek, Allah’ın hikmetinin gereği vaciptir. Ancak buradaki vacip sözüyle Mutezilenin anladığı gibi Allah’ın onu kendine zorunlu kılması ya da bir başkasının Allah üzerine zorunlu kılması anlaşılmaz.

Ramazan Efendi’ye göre peygamberlerin gönderilmesi iman ve taat ehlinin cennet ve sevapla müjdelenmesi, küfür ve isyan ehlinin cehennem ve azapla uyarılması içindir. Çünkü müjdelenen ve uyarılan hususların herkes tarafından akılla bilinmesi mümkün değildir. Bu yüzden insanlar peygamberlere muhtaçtırlar. Ayrıca hangi bitkilerin faydalı,

<sup>47</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 164 vd.

<sup>48</sup> Siyalkûti, *a.g.e.*, s. 235 vd.

<sup>49</sup> Siyalkûti, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>50</sup> Bihîştî, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>51</sup> Siyalkûti, *a.g.e.*, s. 234; Kestelî, *a.g.e.*, s. 165.

hangi bitkilerin zararlı olduğu sadece akılla bilinemediği gibi neyin zararlı neyin faydalı olduğu da sadece akılla bilinemez. Akıl, ancak nazar edip iyice araştırdıktan sonra iyiliği kötülüğü anlar. Fakat insan meşgul olunca faydalı birçok şeyi anlayamaz. Bundan dolayı “Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik” ayetinde olduğu gibi Allah’ın insanlara bunları haber vermek için peygamber göndermesi Allah’ın fazlı ve rahmetidir. Allah’ın müminlere rahmeti, açıktır. Kâfirlere rahmet olmasına gelince, onlar da önceki peygamberlere inanmayanların başına gelen acil cezalar ve sıkıntılardan korunmuşlardır.<sup>52</sup>

Hız. Muhammed (s.a.s.)’in rahmet oluşuyla ilgili Bihiştî şerhinde geçen ifadeler İmam Mâturîdî’nin *Tevîlat* adlı tefsirinde de geçmektedir. Orada Mâturîdî Hız. Peygamberin rahmet olmasını şu şekilde açıklar. Peygamberimiz Muhammed (s.a.s.)’in hatırına azaba müstahak olanların azabı geciktirilir. Ona tabi olanlar kurtuluşa erer, dünya ve ahirette şerefleri artar. O, büyük günah işleyenler için şefaet eder.<sup>53</sup> Siyalkûtî de aynı görüştedir. Ona göre peygamberimizden önce kâfirler işledikleri günahların cezasını dünyada hemen görürlerdi. Fakat peygamberimizden sonra kâfirlerin cezası hemen verilmemiş, ertelenmiştir.<sup>54</sup>

Bu incelemede gerek İmam Mâturîdî’nin ve gerekse tespit edebildiğimiz belli başlı Neseî şârihlerinin peygamberlik anlayışının muhteva bakımından tamamen aynı olduğu görülmüştür. Bu husus, Neseî şerhlerinin ana metni olan Ömer Neseî’nin *Akâid* risalesinde maddeler halinde zikredilmektedir. Bundan dolayı söz konusu eserin Peygamberlere iman ile ilgili kısmını faydalı olacağı kanaati ile aşağıya alıyoruz.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Bihiştî, *a.g.e.*, s. 277.

<sup>53</sup> Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, III/351.

<sup>54</sup> Siyalkûtî, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>55</sup> Neseî, EbûHafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, (537/1142) *Akâid Risalesi*, (*Şerhu’l-Akâid*’in sonunda basılmıştır), Bahar Matbaası, İstanbul 1973, s. 1-15.

“Peygamberlerin gönderilmesinde birçok hikmetler vardır. Gerçekten Yüce Allah, insanların arasından beşeriyete müjdeleyici, uyarıcı ve din ve dünya işlerinde insanların ihtiyaç duydukları şeyleri açıklayıcı peygamberler gönderdi. Hz. Allah, peygamberlerini hârikulâde mucizelerle destekledi. Peygamberlerin ilki, Âdem (a.s.), sonuncusu Muhammed (s.a.s.)’dir. Peygamberlerin sayısı hakkında bazı hadisler de rivayet olundu. Evlâ olan; peygamberlerin sayısını bir rakamla sınırlandırarak hataya düşmemektir. Çünkü Yüce Allah, “Onlardan bir kısmını sana anlattık, bir kısmını anlatmadık”<sup>56</sup> buyurmaktadır. Bu sebeple peygamberlerin sayısı kesin olarak ifade edildiği takdirde, onlardan (peygamberlerden) olmayanların onlara dâhil edilmesinden veya onların içinde olanların içlerinden çıkarılmasından emin olunmaz. Onların hepsi, Yüce Allah’tan haber verici ve tebliğ edicidirler. Sâdık (doğru sözlü) ve nasihat edicidirler. Peygamberlerin en faziletlisi, Muhammed (s.a.s.)’dir. Peygamberlerin ve iyi kimselerin günahkâr kimseler için şefaathetme hakkı vardır. Rasulullah (s.a.s.)’in yakaza halinde bedeni ile göklere çıkması, sonra Yüce Allah’ın dilediği ulvî yerlere çıkması / miracı haktır, gerçektir. Hiçbir veli peygamberlerin derecesine ulaşamaz.”<sup>57</sup>

### **B. İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerinin Kullandıkları Metot**

İmam Mâturîdî’nin nas-akıl dengesi üzerine kurulan metodu ve görüşleri yaşadığı dönemden itibaren birçok âlim tarafından benimsenmiştir.<sup>58</sup> İmam Mâturîdî, görüşlerini açıklarken ve muhalif görüşleri reddederken aklî ve naklî delillerle ikna metodunu kullanmıştır. O, görüşünü ispatlamak ve muhalif fikirleri çürütmek için istidlale yarayacak

<sup>56</sup> Mümin, 40/78.

<sup>57</sup> Hilmi, Ömer Faruk, *Neseî Akaidi*, İlim Yayınları, İstanbul trs.,s. 185-195.

<sup>58</sup> Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s.50.

her türlü şeyi kullanmıştır.<sup>59</sup> Gerçekten de o, görüşlerini temellendirirken sık sık akla, istidlale, içtihada ve kıyasa başvurmaktan çekinmemiştir.<sup>60</sup> İncelendiği zaman aynı metodun Neseî şârihleri tarafından da kullanıldığı görülecektir.

İmam Mâturîdî'nin eserlerinde kullandığı aklî ve naklî metodu Neseî şerhlerinde de görmek mümkündür. Ancak yukarıda peygamberlerin gönderilmesinde çok büyük faydalar olduğu ve insanların onlara nasıl muhtaç oldukları aklî ve naklî delillerle genişçe anlatıldığı için burada uzun uzadıya tekrar etmeyi gerek görmüyoruz. Bununla birlikte kısaca ifade etmek gerekirse şunu söylemek mümkündür: Neseî şerhlerine ve İmam Mâturîdî'nin eserlerine bakıldığı zaman önce peygamberlik hakkında bilgi verildiği ve insanı düşünmeye davet edildiği görülecektir. Böylece konuyla ilgili bilgilendirmeyi yaptıktan sonra insanın aklını kullanarak, düşünmesi ve ilgili ayetlerin ve hadislerin de yardımıyla en doğru görüş ortaya konulmaktadır.

İncelediğimiz şerhlerin peygamberlere iman ile ilgili kısımlarında İmam Mâturîdî'nin ismine ve eserlerine rastlamadık. Ancak Taftâzânî iki yerde, Siyalkûtî ise bir yerde dolaylı atıf yapmışlardır. Bunlardan Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde Maveraünnehir bölgesi Hanefilerinin Mâturîdiyye olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir.<sup>61</sup> Siyalkûtî ise Hâşiye'sinde İmam Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ının şerhine bir atıf yapmıştır. Burada geçen atıfta o, İsa (a.s.)'ın kıyamet kopmadan önce yeryüzüne ineceği ve kâfirlerden cizye almayı kaldıracağını şu ifadelerle açıklıyor. İlet ortadan kalkınca, hükmün de ortadan kalkması caizdir. Siyalkûtî'ye göre kıyamete yakın bir zamanda İsa (a.s.) nüzul edince Müslümanların malları çoğalacağı için kâfirlerin cizyesine ihtiyaç kalmayacak. Onun için onlardan cizye alın-

---

<sup>59</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Maturidlik*, s. 52-53.

<sup>60</sup> Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Editör.:Sönmez Kutlu, Ankara 2003, Kitabiyat, s. 34.

<sup>61</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 87.

mayacaktır. Siyalkûtî bu görüşü *Şerhu't-Te'vilât*'ta geçtiği üzere müellefe-i kulûba zekât verilmesinin içtihatla kaldırılmasına benzetmektedir.<sup>62</sup> İmam Mâturîdî de tefsirinde İsa (a.s.)'ın semadan nüzulü ile ilgili rivayetleri nakleder ve onları doğru kabul eder.<sup>63</sup>

Yukarıda geniş bir şekilde anlatıldığı üzere hem Mâturîdî hem de Nesefî şârihleri peygamberlerin gönderilmesinde birçok hikmetler / faydalar olduğunu açıkça ifade ediyorlar. Onlara göre peygamberler, akılların yeterli olmadığını dünya ve ahiret işlerinde insanlara yardımcı olmak ve onlara doğru yolu göstermek için gönderilmişlerdir. Ayrıca Mâturîdî'nin hikmet üzerinde çok durduğu da bilinmektedir. Ona göre Allah hiçbir şeyi hikmetsiz, sebepsiz yaratmamıştır.

İmam Mâturîdî, görüşlerini temellendirmeden önce konuyla ilgili farklı görüşleri ele alır ve onlara ayrıntılı cevaplar verir. Ve bize göre doğrusu şudur diye belirtir. Peygamberlere iman konusunda da onun tutumu aynıdır.<sup>64</sup>

Nesefî şerhlerinde ise diğer görüşlere pek fazla yer verilmemiştir. Mesela Taftâzânî şerhinde peygamber göndermenin Allah'a vacip olmadığı, Allah hikmeti gereği peygamber gönderdiğini kaydettikten sonra meselenin Sümeniyye ve Berâhime'nin iddia ettiği gibi olmadığını söyler fakat onların görüşlerine hiç yer vermez.<sup>65</sup>

Nesefî şerhlerinde, önemli bazı kelimeler, imam Mâturîdî'nin eserlerinde olduğu gibi bazen semantik açıdan ele alınmıştır. Mesela *Şerhu'l-Akâid*'de peygamberlerin gönderilmesinde konusunda "rusûl" ve "hikmet" lafızları semantik açıdan şöyle izah edilmektedir: "er-rusûl" kelimesinin "faûlün" vezninde rasûl'ün çoğulu olduğu belirtildikten son-

<sup>62</sup> Siyalkûtî, *a.g.e.*, s. 239, 240.

<sup>63</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/273, 274; IV/442.

<sup>64</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271-294.

<sup>65</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 164.

ra rasûlün tarifi yapılmaktadır.<sup>66</sup> Hayalî ve Kestelî ise rasûl ve nebî hakkında daha ayrıntılı bilgi verirler.<sup>67</sup> Hikmet kelimesi de maslahat, güzel akıbet, yardım, zafer,<sup>68</sup> maslahat ve âkıbet-i hamîde gibi kelimelerle açıklanmıştır.<sup>69</sup>

Daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerde izaha muhtaç olan kelime ve ifadeler daha geniş açıklanmıştır. Mesela Kestelî, Sümeniyye ve Berâhime hakkında kısa da olsa bilgi verir. Ona göre Sümeniyye, tenasühe ve bilginin ancak duyularla elde edileceğine inananlardır. Berâhime ise peygamberliği inkâr edenlerdir.<sup>70</sup> Ramazan Efendi'ye göre ise Sümeniyye aklın tek başına yeterli olduğu için peygambere ihtiyaç olmadığını ileri sürenlerdir.<sup>71</sup>

İmam Mâturîdî'nin Mutezile ve Şia gibi İslam mezheplerinin yanı sıra Sümeniyye ve Berâhime gibi İslam dışı din ve mezheplerin peygamberlik ile ilgili görüşlerini aklî ve naklî delillerle eleştirmiştir. Bu husus, Nesefî şârihlerinin şerhlerinde de aynen görülmektedir.

### **Sonuç**

İmam Mâturîdî ve Nesefî şârihlerine göre bütün peygamberler, Allah'ın dinini, emirlerini, yasaklarını ve haberlerini insanlara bildirmek için gönderdiği seçkin kimselerdir. İnsanların akılları tek başına kurtuluşu sağlamaya yetersiz olduğundan Allah'ın Peygamber göndermesinde birçok hikmetler vardır. Bundan dolayı Hz. Allah, insanlara doğru yolu öğretmek için her millete kendi dillerinden peygamber göndermiş ve onları mucizelerle desteklemiştir. Peygamberler, insanları Allah'a şirk koşmak ve putlara tapmak gibi dalaletlerden kurtarmaya, inananları dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmaya vesiledirler, Allah'ın büyük bir lütfu ve rahmetidirler. Peygamberler, nefisleri ıslah etmek ve gönülleri

---

<sup>66</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s.164.

<sup>67</sup> Hayâlî, *a.g.e.*, s. 15; Kestelî, *a.g.e.*, s. 35, 36.

<sup>68</sup> Bihîştî, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>69</sup> Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>70</sup> Kestelî, *a.g.e.*, s. 35, 164, 165.

<sup>71</sup> Bihîştî, *a.g.e.*, s. 275.

kötülüklerden arındırmak için gönderilmişlerdir.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken önemli bir husus şudur: Gerek İmam Mâturîdî gerekse Nesefî şârihlerince peygamberlere iman konusuyla ilgili nakli delillerden önce akli deliller getirilmektedir. Buradan hareketle, ikna metodu kullanılarak peygamberlere daha şuurlu iman edilmesi hedeflenmiş olabilir.

Belli başlı Nesefî şerhleri incelendiğinde oralarda geçen görüşler ile İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin aynı olduğu görülecektir. Bununla birlikte konuların Nesefî şerhlerinde Mâturîdî'nin eserlerinden daha derli toplu ele alındığı da bir gerçektir. Ancak bu durum zamanın şartları icabı ve hitap edilen kitleden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü Mâturîdî'nin eserlerinde konularla ilgili farklı görüşler teker teker ele alınıp ve onlara akli, nakli delillerle cevaplar verilirken, Nesefî şerhlerinde farklı görüşlere ve tartışmalara pek yer verilmez, benimsenen görüşler akli ve nakli deliller öz ve sistematik bir şekilde açıklanır. Bununla birlikte bazen “bu görüş Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi değildir” şeklinde sadece eleştirilir. Fakat karşıt görüşlerin ne olduğu açıklanmaz. Bundan dolayı, Ömer Nesefî'nin *Akaid* risalesinde geçen görüşler, İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin bir özeti mesabesinde demek mümkündür. Nesefî şerhlerinde geçen görüşler için ise Mâturîdî'nin görüşlerinin derli toplu bir açıklanmasıdır demek mümkündür.

Sonuç olarak İmam Mâturîdî'nin ve tespit edebildiğimiz Nesefî şârihlerinin peygamberlik ile ilgili görüşleri metot bakımından kısmen farklılık gösterse de, muhteva bakımından tamamen aynıdır. Ayrıca İmam Mâturîdî'nin ve Nesefî şârihlerinin görüşlerini ortaya koyarken naklin yanı sıra kuvvetli akli delillere de çok büyük önem verdikleri görülmüştür.

**Kaynaklar**

- Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Akçay, Mustafa, “Siyalkûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, XXXVII, 292-293.
- Bebek, Adil, “Hayalî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 3-5.
- Bihîştî, Ramazan Efendi (979/1571), *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1985.
- Erjan, Kalmahan, İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003. (Basılmamış Doktora Tezi)
- Hayâlî, Şemsuddin Ahmed (875/1470), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1973.
- Hilmi, Ömer Faruk, *Neseî Akaidi*, İlim Yayınları, İstanbul tarih yok.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed (901/1496), *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Editör: Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Risale Yayınları, Beyrut 2004.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Yayınları, Ankara 2002.
- Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed,



(537/1142) *Akâid Risalesi*, (*Şerhu'l-Akâid*'in sonunda basılmıştır), Bahar Matbaası, İstanbul 1973.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 299.

Uzun, Mustafa, "Bihiştî Ramazan Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 145-146.

Siyalkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed (1067/1657), *Hâşiyetü Siyalkûtî alâ Hâşiyeti'l- Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseîyye*, Şirketi Sahâfihe-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul trs.

Taftâzânî, Sadüddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973.

Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 314.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akâidü'n-Neseîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 218.



## **Esmâ-i Hüsna'dan el-Vedud İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği**

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ\*

### **Özet**

*Bu makalede ele alınan Vedud ismi öz olarak Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgiye işaret eder. Makalenin amacı Vedud isminin anlamını, bu anlamın sahip olduğu değeri, Allah ile insan arasında var olan karşılıklı sevgi döngüsünü ortaya koymaya çalışmaktır. Makalede, din eğitimi derslerinde kavram öğretiminde bir örnek olabileceği düşünülen "Vedud" kavramının kelime anlamı ile kültürel arka planı, ayet ve hadis referansları ile din öğretimine konu edilmesi ele alınmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Esmâ-i Hüsna, Vedud, Din Öğretimi, Sevgi.

### **Abstract**

*This paper is about Vedud, one of the Most beautiful names of God. Vedud is selected for this paper due to its meaning (love) and because it addresses the mutual love relationship between God and Human. The purpose of this paper is not only to explain the meaning of Vedud and the value of its meaning, but also to clarify the mutual love relationship cycle between God and Human. In this paper the cultural and lexical meaning of Vedud concept, an example for concept teaching religion education courses, is discussed by referring to verses of Quran and hadiths. Transferring Vedud concept to education environment is also discussed.*

**Key Words:** al-Vedud, Most Beautiful Names of God, Religious Education, love.

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi e-posta: irfansevinc@gmail.com

## **Giriş**

Eğitim-öğretim sürecini etkili ve verimli hale getirmek üzere pek çok teori, felsefe, strateji ve yöntemler geliştirilmiştir. Tüm bu çalışmaların amacı öğrenen bireyi merkeze koyarak, onun en üst derecede öğrenmesine ve öğrendikleri ile hayatı yorumlama süreci arasında bağ kurmasına yardımcı olmaktır. Konu din öğretimi olunca, birey merkezli bir öğretim aşamasında gerçekleştirilecek olan öğretimin neliği ve nasıllığı üzerinde dikkatle düşünmek gerekmektedir. Bu noktada, temel bazı nitelikler olan eleştirel düşünme, kendi başına karar verebilme, hayatın anlamını kavrayabilme, özgürlük, güven, sevgi gibi kavramları kazandırmada din öğretiminden yararlanılabilir.<sup>1</sup> Bu çerçevede makalenin temel hedefi, sevgi kavramının öğretiminde Esmâ-i Hüsna'dan nasıl yararlanılabileceğini gösterebilmektir.

İnsan zihninin en kompleks faaliyetlerinden biri düşüncedir. Düşünce, herhangi bir objeye olaya, görüşe, kanaate, inanca vs. zihinsel yönden derinliğine yapılan bir yaklaşımdır. Kavramlar, hüküm yürütmeler ve sonuç çıkarmalar düşüncenin temelini oluştururlar. Bir kelimenin anlamı kavram demektir. Kavram bir semboldür ve ortak özellikleri bulunan şeylerin hepsini de ifade eder. İnsan düşünürken kavramları kullanır. Kavramlar arasında ilişkiler kurar, hükümler yürütür.<sup>2</sup> Kavramlar arasında ilişkiler kurma, hükümler yürütme ve sonuç çıkarma bilgiye ulaşmanın ve bilgi üretmenin de temel unsurlarıdır. O halde oluşturulacak bilgi yapısının sağlam ve güvenilirliği için, bilginin yapı taşları diyebileceğimiz kavramların, doğru anlamlandırılması ve doğru yerleştirilmesi gerekir. Din öğretimi söz konusu olduğunda, bireyin dini bilgi yapısının oluşturulması; din hakkında bilgilendirme konusunda da dini kavramların öğretil-

---

<sup>1</sup> Yıldız Kızılabdullah, Esmâ-i Hüsna'dan Bir İsim: "El-Mü'min" : Din Öğretimine Konu Edilmesi Ve Uygulama Örneği, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:1 (2009), Ss.229-244

<sup>2</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2013, 9. Baskı, s. 92-93.

mesi yararlanılabilecek bir yöntemdir. Ayrıca öğrenilen dini bilginin sağlamlığı ve güvenilirliği de dini kavramlar hakkında edinilen bilginin doğruluğu ile yakından alakalıdır. Dini kavramların öğretilmesi, bireyin dini bilgi şemasını doğru oluşturabilmesi ve sistematik hale getirebilmesine de yardımcı olur. Bunun yanı sıra eleştirel düşünme, kendi başına karar verebilme, problem çözebilme yeteneğini kazanma gibi temel bazı niteliklerin yanında, bireyin sosyalleşmesi, hayatı anlamlandırabilmesi, anlamlı öğrenmeler gerçekleştirebilmesi konusunda da dini öğrenmelerinin katkısı olabilecektir. Dini kavramların öğretiminin önemi kadar, dini kavramların öğretiminde bireylerin gelişim özellikleri, kullanılan dil ve öğrenme durumları da dikkate alınmalıdır.<sup>3</sup>

Esmâ-i Hüsna olarak bilinen Allah'ın güzel isimlerine Kur'an'da çeşitli ayet ve Hz. Peygamberin hadislerinde değinilmektedir. Esmâ-i Hüsna Ayet ve hadislerde yer almaları nedeniyle sahip oldukları dini anlamın yanı sıra pedagojik olarak da önemli anlamlar içermektedir. Bu makalede, Esmâ-i Hüsna içerisinde yer alan Vedud ismi üzerinde durulmuştur. Bu ismin tercih edilmesinin nedeni, sahip olduğu Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgi anlamının yanı sıra, Esmâ-i Hüsna'dan diğer bazı isimlerle oluşturduğu eylemsel düzeydeki ilişkiler ağıdır. Bu bağlamda makalenin amacı da; Vedud isminin anlamını, bu anlamın sahip olduğu değeri, Allah ile insan arasında var olan karşılıklı sevgi döngüsünü ortaya koymaya çalışmaktır. Makale bu bağlamda iki bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde, din eğitimi derslerinde kavram öğretiminde bir örnek olabileceği düşünülen "Vedud" kavramının kelime anlamı ile kültürel anlamını irdeleyeceğimiz ayet ve hadis referansları ile Vedud kavramının, Esmâ-i hüsнадan diğer bazı kavramlarla oluşturduğu ilişkiler ağı ve bu ağ üzerinde sevgi eyleminin yeri ve etkisi

---

<sup>3</sup>Kavram öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlar için Bkz. Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2004, s. 169-192.

üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise Vedud kavramının öğrenme ortamına aktarılmasına yer verilmiştir.

### **Vedud Kavramının**

Vedud Arapça'da "vedde" kökünden gelir. Vedde, fiil olarak temenni etmek, sevmek, bir şeyden hoşlanmak anlamlarına gelir. Masdar olarak ise vedde kökünden türetilen vedden, vüdden, meveddeten şeklinde kullanılır. Masdar olarak sevmek, sevgi, dostluk, temenni etmek, istemek anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten türeyen kelimelerden el-meveddü: çok seven; el-meveddetü: sevgi, muhabbet, mektup, kitap; el-viddü: dost, muhib, seven, aşık, herşeye sevgisi çok olan; el-vedid: dost, seven, muhib; vüdde: dostluk, sevgi, istek<sup>4</sup> anlamlarına gelmektedir. Vedud, vedde kökünden feul vezninde ism-i fail olan vedd'in mübalağa sigası olup, çok seven, Allah'ın kullarını çok sevmesi, kendisine yönelene ve tevbe edene muhabbet eden ya da çok sevilen, habib diye tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Arapçada faul vezni hem ism-i fail hem de ism-i meful manasını ifade edebileceğinden vedud kelimesine her iki şekilde de anlam verilmesi mümkündür.<sup>6</sup> İsmi fail olarak Allah için kullanıldığında Allah'ın kullarını sevmesi, insanlar için kullanıldığında, müzekkeri ve müennesi aynı olup çok seven adam manasına gelir.<sup>7</sup> İsm-i meful manasında kullanıldığında ise Allah'ın kulları tarafından sevilmesi anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup>İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1994; Ahmet b. Faris b. Zekeriyya el-Lugavi, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Beyrut 1986, 2. Baskı, C.3, s. 912; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, İstanbul 1995; Ragıb el-İsfahani, (Tahkik Safvan Adnan Davudi), *Müfredat Eلفazl Kur'an*, Beyrut 1992; Mevlüt Sarı, *El-Mevarid, Arapça Türkçe Lügat*, Bahar yayınevi, İstanbul, 1980; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Lügat*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1996. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 3. Baskı, Ankara 1978.

<sup>5</sup>İbn Manzur, A.g.e.; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yayınları 2. Baskı, İst. 1997, s. 158; Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Suat Yıldırım vd., Hud Suresi tefsiri, Huzur yayın dağıtım, İstanbul 2013 1992; Razi, Hud suresi tefsirinde vedud kelimesinin Araplar arasında "adamı sevdim" tarzında deyim olarak kullanıldığını belirtir.

<sup>6</sup>S. Yıldırım, aynı yer.

<sup>7</sup>M. Sarı, a.g.e.; S. Yıldırım, aynı yer.

<sup>8</sup>Razi, Aynı yer; S. Yıldırım, aynı yer.

Vedde kökü Kur'an-ı Kerimde değişik kalıplarda yaklaşık otuz yerde geçmektedir. Fiil olarak kullanıldığında iki anlam ifade eder. Birincisi temenni etmek, istemek anlamıdır. <sup>9</sup> “Putperestlerden her biri bin yıl yaşamak ister (temenni eder)”<sup>10</sup>; “İnkâr edenler sizin silah ve eşyalarınızdan ayrılmamızı temenni ederler.”<sup>11</sup> “Kitap ehlinden bir grup sizi doğru yoldan saptırabilmeyi çok arzu etti”<sup>12</sup> ; “Onlar sizin sıkıntıya düşmenizi isterler”<sup>13</sup>; “O gün kişi kötülükleriyle kendisi arasında uzak bir mesafe olmasını temenni eder”<sup>14</sup>. Fiil olarak kullanımında yüklenilen ikinci anlam ise sevmek, dostluk kurmaktır.<sup>15</sup> “Allah’a ve ahiret gününe inananların Allah ve Rasûlüne düşman olanlara sevgi beslediğini göremezsin”<sup>16</sup>; Kur'an'da masdar olarak kullanıldığında da sevgi ve muhabbet manasını ifade eder. “Rahman olan Allah, İman edip yararlı işler yapanlar için gönüllerde bir sevgi yaratacaktır.”<sup>17</sup>; “Eşler arasında sevgi (meveddet) ve merhamet yarattı.”<sup>18</sup>

Vedud kelimesi Allah'ın ismi olarak Kur'anda iki yerde geçmektedir. Bunlar: Hud suresi 90. ayette: “Rabbinize tevbe ve istiğfar edin. Çünkü O (rahım ve vedud) çok merhamet eden ve çok sevendir” ve Buruc suresi 13. Ayette “O (gafur ve vedud) çok bağışlayan ve çok sevendir” şeklinde yer almaktadır. Birinci ayette Vedud isminin Allah'ın Rahım ismi ile birlikte, ikincisinde ise Gafur ismi ile birlikte zikredildiği görülmektedir.

Yukarıda da değinildiği gibi, Arapçada faul vezni hem ism-i fail hem de ism-i meful manasını ifade etmesi nedeniy-

<sup>9</sup> *Kur'an-ı Kerim Lügati*, (el-Mu'cemul Mufehres Tercumesi) Çev. Mahmut Çanga, Timaş Yayınları, İstanbul 1994, s. 544-545.

<sup>10</sup> Bakara 96.

<sup>11</sup> Nisa 102.

<sup>12</sup> Ali İmran 69.

<sup>13</sup> Ali İmran 118.

<sup>14</sup> Ali İmran 30.

<sup>15</sup> Kur'an-ı Kerim Lügati, s. 544,545.

<sup>16</sup> Mücadele 58/22”

<sup>17</sup> Meryem 96

<sup>18</sup> Rum 21

le Vedud ismi ile ilgili olarak Allah Tealaya nispetle; Seven, sevginin kaynağı, kendisine yönelene ve tevbe edene muhabbet eden ya da çok sevilen, habib diye iki şekilde anlam verilmektedir. Bu hususta Fahreddin Razi tefsirinde, Ebu Bekir el-Enbari'den naklen şöyle der: "Allah'ın isimleri arasında yer alan Vedud, Allah'ın kullarını sevmesi anlamındadır. Bu Araplar'ın "adamı sevdim" deyimlerindedir." Yine Ezheri'den naklen şöyle der: "Vedud'un tıpkı rekub (binilen), helub (sağılan) kelimeleri gibi ism-i meful manasında feul vezninden olması mümkündür. Buna göre manası "Allah'ın salih kulları, mahlukatına çokça ihsan ve lütufta bulunmasından ötürü Allah'ı severler, yani O sevilendir,"<sup>19</sup> Razi, Buruc suresi 14. Ayetin tefsirinde de: "el-Vedud, el-Muhıb, seven, muhabbet duyan anlamındadır" der ve Kelbi'nin: "el-Vedud" bağışlamak ve mükafatlandırmak suretiyle dostlarına karşı çok sevgi besleyen anlamındadır" görüşünü nakleder. Yine Ezheri'den yukarıda da zikredildiği gibi: "Bazı dil alimlerinin el-Vedud kelimesinin ism-i meful anlamında olabileceğini belirttiklerini ve buna göre anlamının "Allah'ın salih kulları, Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri açısından mükemmel bir varlık olduğunu bildikleri için, O'nu sever, O'na muhabbet duyarlar" şeklinde olabileceğini nakleder.<sup>20</sup> . M. Hamdi Yazır da: Bağışlayan anlamına gelen "gafur" sıfatına uygun olarak ismi fail anlamında çok seven (Allah'ın kullarını sevmesi) anlamının daha uygun olduğunu belirtir.<sup>21</sup> Kurtubi de yine Vedud isminin anlamı ile ilgili olarak el-Cevheri'nin: "Bir kimseyi sevdiğimiz zaman "vedittü'r-racule" (adamı sevdim) deriz. El-Vedud ise seven kimse demektir. "Ved, vid, vüd, meveddet" sevgi demektir" dediğini nakleder.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Razi, *Tefsir-i Kebir*, Hud Suresi tefsiri.

<sup>20</sup> Razi, *Tefsir-i Kebir*, Buruc suresi tefsiri.

<sup>21</sup> M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Buruc Suresi tefsiri., Eser Kitabevi, İstanbul tarihsiz.

<sup>22</sup> Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l Kur'an*, Çev. B. Eryarsoy, Hud Suresi tefsiri, Buruc Yay. Birinci baskı, İst, 2003.



Vedud ismine “Allah’ın kullarını sevmesi” temel anlamına bağlı kalınarak tefsirlerde: Sevgi, şefkat ve merhamet kaynağı<sup>23</sup>, El-Muhib (seven, muhabbet duyan)<sup>24</sup>, dostlarını çok seven<sup>25</sup>, kendisine itaat edenleri seven<sup>26</sup>, bağışlamak ve mükafatlandırmak suretiyle dostlarına karşı çok sevgi besleyen<sup>27</sup>, dostlarına lütfedip, ihsan eden<sup>28</sup>, günahlarından tevbe edenleri seven<sup>29</sup>, tevbe ve istiğfar edenlere merhamet ve muhabbet edici<sup>30</sup>, her hususta seçip ayırdığı kullarına sevgi besleyen<sup>31</sup>, halim ve sabırlı<sup>32</sup> anlamları da verilmektedir. Bunları şu şekilde gösterebiliriz.



**Şekil 1.** Vedüd İsminin Allah İçin Kullanılması

<sup>23</sup> Süleyman Ateş: *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, Hud Suresi tefsiri.

<sup>24</sup> Kurtubi, A.g.e Razi, A.g.e., Buruc Suresi tefsiri.

<sup>25</sup> H.Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim Ve Yüce Meali*, Dördüncü baskı, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962, Buruc suresi tefsiri.

<sup>26</sup> Çantay, aynı yer.

<sup>27</sup> Kurtubi, A.g.e.; Razi, A.g.e., Buruc Suresi tefsiri.

<sup>28</sup> Muhammed Ali Sabuni, *Safvetü't-Tefasir*, Beyrut, 1981, 4. baskı, C. III s. 542.

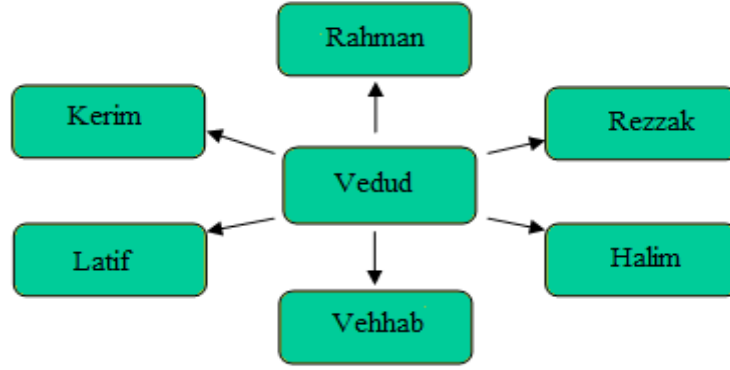
<sup>29</sup> Muhammed Ali Sabuni, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*, Beyrut, 1981; M. Hamdi Yazır, a.g.e., Hud suresi 90. ayet tefsiri.

<sup>30</sup> Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatu'l Beyan Fi Tefsir-il Kuran*, İstanbul, 1979, Hud suresi 90. ayet tefsiri.

<sup>31</sup> Ebu'l Ala el- Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, Buruc suresi 14. ayet tefsiri.

<sup>32</sup> Razi, A.g.e., Buruc Suresi tefsiri.

Vedud isminin, Kur'an'da yer aldığı her iki ayette de Allah'ın bir başka ismiyle terkip halinde oluşu ve tefsirlerde yapılan yorumlara bakıldığında yine Kur'an'da geçen Allah'ın diğer isimleriyle yakın ilişki içerisinde olduğu görülür. Allah'ın kullarını sevmesi, karşılıksız sevginin kaynağı anlamında olan Vedud kavramı, odak kavram olarak düşünüldüğünde; ilişkili olduğu kavramların da Allah'ın bu sevgisinin insanlara yansımalarıyla ilgili olduğu görülür. Bu kavramları şöyle bir şekil ile gösterebiliriz.



**Şekil 2.** Vedüd İsmiyle İlgili Esmâ-i Hüsnâ'dan Diğer Bazı İsimler

Şekilde yer alan Rahman (merhamet eden), Rezzak (rızkı veren), Vehhab (karşılık beklemeden veren), Kerim (çok cömert), Latif (çok lütufta bulunan), Halim (yumuşak huylu, acıyan) isimlerinin anlamları incelendiğinde bunların bir eyleme yönelik olduğu, eylemlerin tamamında da sevginin esas unsur olduğu görülecektir. Allah Teala'nın bu isimlerinin Vedud ismi ve sevgi kavramı ile ilişkisi şöyle ifade edilebilir: Allah, Rahman ismiyle merhamet edip, sayısız nimetler verirken aynı zamanda yaratılmışlar arasında hiç ayırım yapmadan tamamını sevmektedir. Rezzak ismiyle bir yandan rızık verirken aynı zamanda sevmektedir. Vehhab ismiyle karşılık beklemeden kullarına her zaman her yerde her şeyi verirken aynı zamanda onları sevmektedir. Diğerlerini de bu

şekilde tanımlayabiliriz.

Yaşadığımız hayatta insanlar arası ilişkilerin çoğunlukla karşılıklı menfaat ve fayda üzerine kurulduğu, bir başkasına karşılıksız bir şey vermeye veya bir başkası için karşılıksız bir şey yapmaya çok fazla taraftar olunmadığı bilinir. Bu konuda inanarak yapan da Allah rızasını umarak yaptığından, sonuçta onun da bir beklentisi vardır denilebilir. Anne ve babaları bu konuda hariç tutulabilir. Fakat onlar da genellikle sadece kendi evlatları için karşılıksız fedakarlık yaparlar. Allah Teala ise, sadece inananlara ya da sadece insanlara değil yarattığı varlıkların tamamına karşılıksız lütuf ve ihsanda bulunmaktadır. Buna göre, Vedud isminin ilişkili olduğu kavramların anlamları irdelendiğinde ve eylem yönleriyle değerlendirildiğinde, Yüce Allah'ın kendi eseri olan kainata sevgi eylemleriyle yaklaşmakta olduğu söylenebilir.

Allah Teala'nın isimlerinden Vedud ismiyle ilişkili olarak ikinci bir küme daha oluşturabiliriz. Burada en başta yukarıda verilen ve Vedud isminin terkip olarak bulunduğu ayetlerde geçen "gafur" ve "rahım" isimlerini zikredebiliriz. Afuvv, Tevvab ve Veli isimleri de bu gruba dahil edilebilir. Birinci oluşturulan grupta yer alan Allah Teala'nın isimlerinin anlamlarında; Allah Teala'nın bütün kainata ayırım gözetmeksizin tasarrufunun söz konusu olduğu görülmekte iken, ikinci oluşturulan grupta yer alan isimlerin anlamları ve muhtevasında inananlara yönelik eylemlerin ön plana çıkmakta olduğu görülür. Örnekler incelendiğinde konu daha iyi anlaşılacaktır. "Rabbinize istigfar edin sonra ona tevbe edin. Çünkü O Rahım ve Vedud'dür".<sup>33</sup>Burada Allah'ın inananları çok sevdiği vurgulanarak, müminlerin, günahları ne kadar çok olursa olsun Allahtan bağışlanma dilemeleri, O'na tevbe etmeleri, Allah'ın mümin kullarına karşı ve özellikle tevbe edenlere karşı çok merhametli olduğu mesajı verilmektedir. "O Gafur (Günahları çokça bağışlayan) ve vedud (kul-

---

<sup>33</sup> Hud, 90.

larını çok seven)dir.<sup>34</sup>ayetinde yer alan Gafur'ul Vedud terki-  
bi de aynı mesajı içermektedir. Gafur sıfatının gereği olarak,  
Allah'ın, inanan kullarını hata ve kusurlarından dolayı ceza-  
landırmak değil, bilakis onları bağışlamak istediği vurgu-  
lanmaktadır. Ayetin anlamı biraz daha dikkatle incelendi-  
ğinde Allah Teala'nın bu hitap aracılığıyla, inananlarla canlı  
ve hayat dolu bir iletişime geçmekte olduğu görülebilir. Al-  
lah'ın bu mesajında inananlar için ümit vardır. İnsan, sevdi-  
ğine karşı bir kusur işlediğinde, eğer onu gerçekten seviyor-  
sa, sevdiğinin onu bağışlayacağı ümidini taşır. İnsan, sevdi-  
ği insana karşı bu duyguyu kendi kendine oluşturabilir.  
Ama Allah ile bu ilişkiyi kuramadığımız için bunu Allah bize  
kendisi açıklıyor diyebiliriz.

Sevgi soyut bir kavram olmakla beraber anlaşılması  
ancak bilinçli eylemlerle, davranışlarla mümkündür.<sup>35</sup> Bu  
nedenle sevginin mahiyeti değil, sadece eserleri, görüntüsü  
kavranabilir. Kur'an da sevginin mahiyetini değil, eserlerini,  
belirşlerini tanıtmaktadır".<sup>36</sup> Bu eserler de Allah'ın kullarına  
yönelik fiil ve davranışlarıdır. Örneğin; Allah'ın ayırım yap-  
madan bütün canlılara, inansın, inanmasın bütün insanlara  
rızkılarını vermesi O'nun sevgisinin bir tezahürüdür. Buna  
göre Allah'ın kullarını sevmesi demek, Allah'ın bütün mah-  
lukatın ve insanların her türlü ihtiyaçlarına göre maddi ve  
manevi rızıklar ihسان etmesi, hata ettikleri zaman onları af-  
fetmesi demektir.<sup>37</sup> Allah'ın, bir mahlukuna Rahman ismiyle  
tecelli ederek rahmet etmesi, ona hayır irade eylemesi ve her  
türlü ihtiyacına kafi gelmesi demektir. O'nun, mahlukatın-  
dan birini sevmesi, ona şeref ve nimet irade etmesi, ihسان ve  
ikramda bulunması demektir. <sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Buruc, 14.

<sup>35</sup> Atilla Yargıcı, *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ank. 2002, s. 77.

<sup>36</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1994, Üçüncü Baskı, s. 189.

<sup>37</sup> Yargıcı, 77 vd.

<sup>38</sup> Gazali, *Esmâ'ül Hüsnâ, (İlahi Ahlak)* Çev. Y. Arıkan, Elifbe Yayınları, İstanbul 1982, s. 199.

Kur'an'da Allah'ın, insanlara yönelik sevgi mesajlarında Hubb kökünden kelimelerin de kullanıldığı görülür. Bu kökten gelen kelimeler Kur'an'da isim ve fiil halinde 80 küsur defa geçer. Bunların büyük çoğunluğu fiil halinde kullanımdır. Bu da gösterir ki, Kur'an sevgiyi bir oluş aktivitesi olarak değerlendirmektedir. Sevgi oluşun özü, varlığın ve hayatın başlangıç ve varış noktasıdır. Kısacası, hayat ve oluş, çeşitli tarz ve manzaralar sergileyen bir sevgi aktivitesidir. Bu aktivitenin kutuplarında Allah ve insan bulunmaktadır.<sup>39</sup> Sevginin kaynağı Allah'tır. Bunun içindir ki Kur'an insanla Allah arası sevgi ilişkisinden söz ederken "Allah onları sever onlar da Allah'ı severler"<sup>40</sup> buyurarak sevgi aktivitesinde ilk hareketin, merkez kuvvet olan Allah'tan geldiğine dikkat çekmiştir.<sup>41</sup>

Allah, Kur'an'ın ilk suresi olan Fatıha suresinde kendisini Rahman ve Rahım olarak tanıtmaktadır. Bu iki sıfat Allah'ın nimet verme, acıma, bağışlama şeklinde kullarına yansıyan rahmetinin adıdır. Her ikisi de benzer anlamlara gelmekle beraber Rahman'ın dünyada insanlar ve varlıklar arasında hiç bir ayırım yapmaksızın herkese ve her şeye rızık vermek, Rahim'in ise ahirette müminlere rızık vermek anlamına geldiğine dikkat çekilmektedir. Burada Allah'ın kainattaki varlıkları yaratıp onların tamamına ayırım yapmaksızın rızık vermesi Rahman isminin bir yansıması olarak onun sevgisini göstermektedir.<sup>42</sup>

İnsanın Allah'la münasebeti kul-mabud, esasına dayanır. Kul yaratılan, mabud (Allah) ise ibadet edilmesi gerektir. Bununla beraber Allah Teala, hem yarattığı bütün mahlukatını seven, hem de onlar ve özellikle insan tarafından her şeyin üzerinde sevilmesi gereken yegane varlıktır.<sup>43</sup> O halde insan da Allah Teala tarafından sevildiği gibi, aynı

---

<sup>39</sup> Öztürk, s. 188.

<sup>40</sup> Maide, 54.

<sup>41</sup> Öztürk, s. 190.

<sup>42</sup> Yargıcı, s. 62.

<sup>43</sup> A.g.e. s. 70.

zamanda Allah Teala'ya karşı sevgi duymalıdır.

İnsanın Allah'ı sevmesinin gerekliliği ayet ve hadislerle<sup>44</sup> bildirilmekle beraber bu sevginin fiillerle davranışlara yansıyan bir boyutunun olması gereğine de işaret edilmektedir. Bu boyutu "ibadet ve ahlak" şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Hz. Peygamberin: "Ey Allah'ın resulü, Yüce Allah seni bağışlamışken niçin bu kadar çok ibadet ediyor, bu kadar zahmete neden katlanıyorsunuz?" şeklindeki soruya: "Niçin Allah'a şükreden bir kul olmayayım?"<sup>45</sup> diye cevap veriyor olması, onun, Allah'a olan sevgi ve derin saygısı sebebiyle ibadet ettiğini göstermektedir.

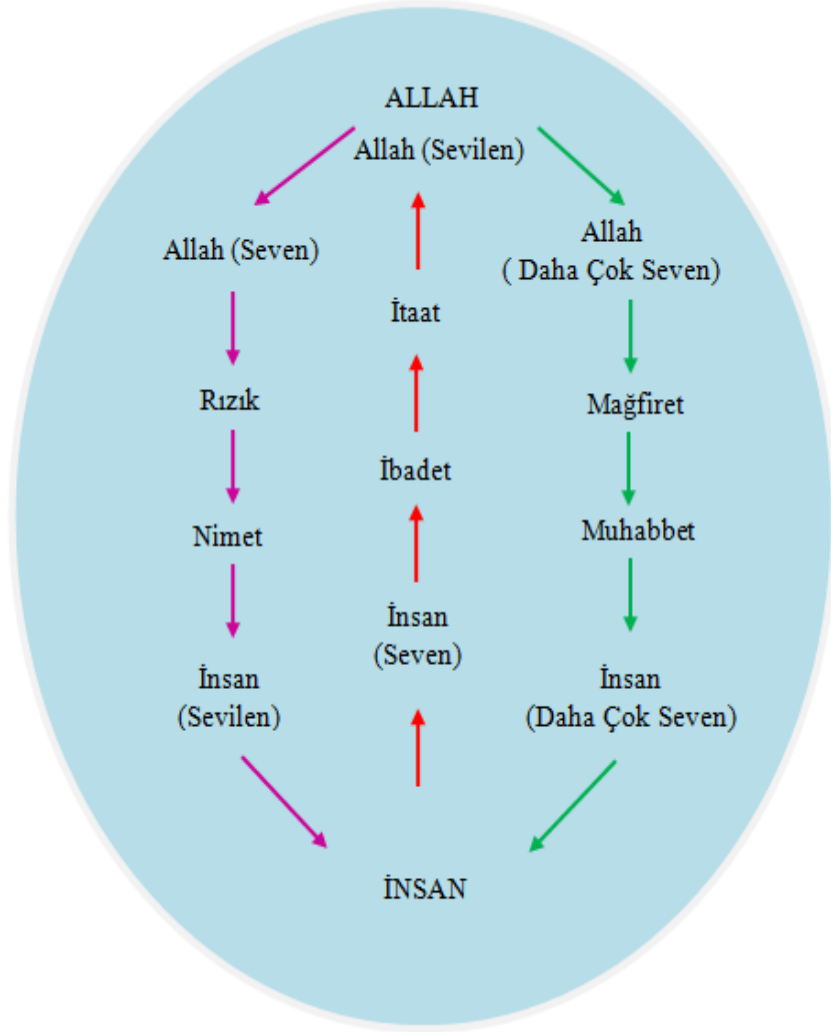
Kul-mabud, seven-sevilen ilişkisinin temelinde tevhid yer alır. Bu yüzden Allah'a iman etmek, Onun bir olduğunu aklen ve kalben tasdik etmeyi, Onun birliğine inanmak Onu isim ve sıfatlarıyla birlikte tanımayı, bu tanıma da Onu her şeyin üzerinde sevmeyi ve Ona ibadet etmeyi gerekli kılar. O halde insanın Allah'la alakasının "iman-tevhid-sevgi-ibadet" çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda sevginin de iman ve ibadetle yakından ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup> Bunu sevgi çemberi olarak ifade edebileceğimiz şöyle bir şekil ile gösterebiliriz.

---

<sup>44</sup> Hz. Peygamber, Müminlerin Allah'ı sevmeleri konusunda: "Allah'ı size nimetler verdiği için, sizi nimetlerle rızıklandığı için seviniz" (Tirmizi, Sünen, Menakıb, 31.) buyurmaktadır. Yine Peygamberimizin bir hadisinde: "Müminlerin Allah'ı sevmelerinin gerekliliği aksi halde kamil bir imana sahip olamayacakları" (Tirmizi, Sünen, Menakıb, 32) belirtilmektedir.

<sup>45</sup> Buhari, Teheccüd, 6.

<sup>46</sup> Bkz. Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, İkinci Baskı, Ankara, 1995, s. 45 vd.; Yargıcı, s. 70-71.



**Şekil 3.** Allah-İnsan Arasındaki Sevgi İlişkisi

Şekilde tasvir edilen düşünceyi şöyle anlatabiliriz: Sevginin kaynağı olan ve insanı seven Allah, rızık ve nimetler vererek onu sevdiğini gösteriyor. Böylece Allah ile insan arasında seven-sevilen ilişkisi kuruluyor. İkinci aşamada insan da Allah'ın kendisine olan bu sevgi ve ihsanına şükrediyor. İnsanın Allah'a şükrünü yerine getirmesi lafzi şükür ifadelerinin yanı sıra en başta O'na itaatetmesi, ibadet sorumluluklarını yerine getirmesi, hata ve günah işlediğinde de bağış-

lanma dileğinde bulunmasıdır. Bu davranışlarla insan, kendisini seven ve lütuf ve ihsanda bulunan Allah'a hem şükretmekte hem de O'nu sevdiğini göstermektedir. İnsanın bu şekilde Allah'a ibadet ederek, şükrederek O'nu sevdiğini göstermesi, üçüncü aşamada insanın Allah tarafından daha çok sevilmesine, verilen nimetlerin arttırılmasına ve bağışlanmasına vesile olmaktadır.

Teolojik düşüncemizde ve buna bağlı olarak din eğitimi anlayışımızda Allah-insan; insan-Allah arasında kurduğumuz ve olduğunu düşündüğümüz bu dikey ilişkinin<sup>47</sup> yanı sıra insan-insan ve insan-kainat (İnsan-diğer canlılar ve insan-doğa-çevre) arasında var olan sevgi ilişkisinden de söz etmek gereklidir. Sevginin insandaki tezahüründe insandan insana ve insandan kainata olan boyuta yer verilmesi sevgi halkasının tamamlanması açısından önemlidir. Kur'an ve Hadislerde sevgi, imanla birlikte değerlendirilmektedir.<sup>48</sup> Bakara 165. ayetinde geçen "iman edenlerin Allah'a karşı sevgisi her şeyden kuvvetlidir" ifadesi iman- sevgi birlikteliğini ve müminlerin Allah'a karşı duydukları sevginin derecesini vurgular niteliktedir. Şu hadisler de bu konuda örnek olarak verilebilir: "Nefsim elinde bulunan Allah'a yemin ederim ki, siz iman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de olgun mümin olamazsınız."<sup>49</sup> "Hiç kimse, kendisi için arzu ettiğini başkası için de arzu etmedikçe (tam) iman etmiş olamaz."<sup>50</sup>

İnsan-insan arasındaki sevgi ilişkisi sevgi, saygı, şefkat, merhamet vb. kelimelerde karşılığını bulacak şekilde duygusal boyutuyla ifade edilmesinin yanı sıra yine bu sevginin bir takım eylemlerle gösterilmesi de önemlidir. Bunların en başında yine yukarıda örneğini verdiğimiz hadislerde

---

<sup>47</sup> Allah-insan ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Mualla Selçuk, Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (içinde), İSAV Yay. İst. 2000, ss.332-355.

<sup>48</sup> Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, A.g.e., s. 45.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, II:391; İbn Mace, Edeb, II:1217

<sup>50</sup> Buhari, İman, 1:19



belirtildiği gibi sevme eyleminin aktif olarak gösterilmesi gelmektedir. Hz. Peygamberin, şu geçen kişiyi seviyorum diyen sahabiye, ona kendisini sevdiğini haber vermesini buyurduğu hadisi<sup>51</sup> bu konuda örnek olarak zikredilebilir.

İnsan-insan arasında sevgi ilişkisinin göstergesi olan eylemlerden bazılarını da şöylece sıralayabiliriz:

İyilik yapma: Allah Teala, kendisine kulluk ve itaatten sonra insanlara iyilik yapılmasını emretmektedir. “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”<sup>52</sup>

Allah Teala, insanın iyilik yaparken kendisine Allah tarafından yapılan iyilikleri hatırlamasını ister: “Allah’ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap.”<sup>53</sup>

Mümin kişinin iyilikte bulunması için kayıt ve şart olmamalı, mümin bollukta da darlıkta da, gereken her zamanda iyilik yapmaya hazır olmalıdır. <sup>54</sup> “Onlar bollukta da darlıkta da sarf ederler. Öfkelerini yenerler, insanların kusurlarını affederler. Allah iyilik yapanları sever”<sup>55</sup>. “Onlar içleri çektiği halde yiyeceği, yoksula, öksüze, esire yedirirler. Biz sizi ancak Allah rızası için doyuruyoruz, biz karşılık beklemiyoruz... derler.”<sup>56</sup> Müminin davranışları pozitif ve tutarlı olmalı, kötülük ve fenalık karşısında da olumlu davranış sergilenmelidir. “İyilik ve fenalık bir değildir. Ey inanan kişi! Sen fenalığı en güzel şekilde sav; o zaman seninle arasında düşmanlık olan kişinin yakın bir dost olduğunu görürsün”<sup>57</sup> Bunların yanı sıra ihtiyaç anında mümin-kafir ayrımı yapıl-

<sup>51</sup> Hadisin tamamı için bkz. Ebu Davud, Edeb 122.

<sup>52</sup> Nisa, 36.

<sup>53</sup> Kasas, 77.

<sup>54</sup> B.Bilgin, M. Selçuk, Aynı yer.

<sup>55</sup> Al-i İmran, 134.

<sup>56</sup> İnsan, 8,9.

<sup>57</sup> Fussilet, 34-35.

mayacağı<sup>58</sup>, insanlara kaba davranışlardan uzak durup, Allah'ın rahmetinin eseri olarak yumuşak ve merhametli davranılması<sup>59</sup>, inanmayanları Allah'ın yoluna çağırırken güzel yöntemler belirlenmesi, hatta onlarla mücadelenin bile en güzel şekilde yapılması<sup>60</sup> Allah Teala tarafından tavsiye edilmektedir.

Sayma, saygı duyma, güven verme: Müslüman, elinden ve dilinden Müslümanların güvende olduğu kimsedir. Mü'min ise insanların canları ve malları konusunda güvendikleri kişidir.<sup>61</sup> Büyüklere hürmet etme, komşuluk haklarına riayet, insanların özeline, başka inançtan olan insanların inancına saygı duyma konusuna özen gösterme de yine bu başlık altında değerlendirilebilir.

Şefkat ve merhamet: "Merhamet edenlere Allah da merhamet eder, siz yeryüzündekilere merhamet ediniz ki, göktekiler de size merhamet etsin."<sup>62</sup>; "Başı hiç okşanmamış bir yetimin başını okşayan kimseye, elinin değdiği saçlar sayısınca sevap yazılır."<sup>63</sup> "Kim Müslümanlar arasından bir yetimi yedirip içirirse, bağışlanmayacak günahı hariç, Allah onu elbette cennete koyar."<sup>64</sup> Örneklerde görüldüğü gibi müminlere bütün varlıklara karşı merhametli olmak, yoksullara ve yetimlere şefkatli ve merhametli davranmak öğütlenmektedir.

İnsan-kainat (İnsan-diğer canlılar ve insan- doğa-çevre) ilişkilerinde doğa merkezli ve insan merkezli olmak üzere başlıca iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Doğa merkezli yaklaşım: doğanın kendi içinde haklara sahip olduğuna, insanın kullanımından bağımsız olarak doğanın kendine ait hakları olduğuna ve insanın doğa içinde ayrıcalıklı bir ko-

---

<sup>58</sup> Tevbe,6.

<sup>59</sup> Al-i İmran, 159.

<sup>60</sup> Nahl, 125.

<sup>61</sup> Buhari, İman:3; Müslim, İman:14.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, Edeb, 58; Tirmizî, Birr, 16.

<sup>63</sup> Ahmet İbn Hanbel, Müsned, V, 250.

<sup>64</sup> Tirmizî, Birr, 14.

numu olmadığına inanan yaklaşımdır. Doğa merkezli yaklaşımın karşısında yer alan insan merkezci yaklaşıma göre ise; doğanın insan için bir anlamı olduğu ve tüm doğanın insanlık için bir kaynak olduğu görüşü hakimdir.<sup>65</sup>

İnsan-kainat (İnsan-doğa ve çevre ilişkisi) ile ilgili olarak Kur'an'da Yüce Allah'ın, insanın da içinde bulunduğu âlemi canlı ve cansız varlıklarıyla birlikte bir düzen ve denge içinde yarattığı, canlıların hayatlarını sürdürebilmesi için bunun ideal bir düzen olup, onda herhangi bir eksiklik söz konusu olmadığı belirtilmektedir.<sup>66</sup> Allah Teala kainat içerisinde insanı en güzel bir biçimde yaratmış<sup>67</sup>, canlı-cansız her şeyi, onun hizmetine ve istifadesine vermiştir. <sup>68</sup>

Kainattaki diğer varlıklar ile ilgili olarak da: “Görmez misin ki; göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların bir çoğu Allah'a secde ediyor.”<sup>69</sup> “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi birer topluluktur”.<sup>70</sup> Buyrulmaktadır. Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi kâinattaki tek varlık insan değildir. İnsanın diğer varlıklar karşısında sorumluluğu vardır. Peygamber Efendimizin şu hadisi, insanın bu sorumluluğunun inceliklerini ortaya koymaktadır: ‘Otu bol yerlerde yolculuk yaptığınızda otlardan istifade etmeleri için hayvanlara (develere) imkân verin. Gece mola vereceğiniz zaman, yoldan ayrılp bir kenara çekilin. Zira yol hayvanların geçeceği ve böceklerin geceleyeceği yerdir”<sup>71</sup>

Yukarıda değinilen insan-doğa ilişkisi yaklaşımları ayet

<sup>65</sup> Demir, M. (2012). Çevreye minberden bakmak: Cuma hutbelerinde çevre sorununun sunumu. İnsan ve Toplum, 2 (3), 5-32.[http://www.insanvetoplum.org/files/Sayilar/insan&Toplum\(Human&Society\)\\_Volume2\\_Issue3.pdf](http://www.insanvetoplum.org/files/Sayilar/insan&Toplum(Human&Society)_Volume2_Issue3.pdf)Alındığı tarih: 01.10.2015.

<sup>66</sup> Bkz. Kamer, 49; Mülk, 3-4; Hicr, 19; Rum, 41.

<sup>67</sup> Tin: 4.

<sup>68</sup> İbrahim: 32; Nahl:12-14; Hac: 65; Lokman: 20; Câsiye: 12; Enbiyâ: 79; Sad: 18,36.

<sup>69</sup> Hac, 18.

<sup>70</sup> En'âm, 38.

<sup>71</sup> Müslim, İmâre, 178.

ve hadisler ışığında değerlendirildiğinde, insan-doğa ilişkisinin sevgi bağlamında ele alınmasında doğa merkezli yaklaşımın daha elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre insan kendisini doğanın amiri, hakimi olarak görmek yerine kendisini diğer varlıklar gibi doğanın bir parçası, diğer varlıkları da kendisi gibi doğada eşit ve kutsal varlıklar olarak görecektir. Varlıkları manevi yönden ve yaratılıştan kutsal görme, İslam çevreciliğinin manevi temelini oluşturur.<sup>72</sup> Böyle bir bakış açısı insanın doğa ve doğada yer alan diğer canlılar ile sevgi temelli bir ilişki kurmasına ve sevgi ile yaklaşmasına imkan sağlayabilir.

Sevgi ilişkisinin bu boyutlarının insan açısından anlam ve önemi, insana sağlayacağı yarar kadar, Allah indinde ne anlam ifade ettiği de önemlidir. Bu da sevgi ilişkisi boyutunda duygusal olarak sergilenen davranışların ve gerçekleştirilen bütün eylemlerin, temelde Allah'ın emri olduğu ve onun rızasını kazanmak amacıyla yapılması olarak ifade edilebilir.

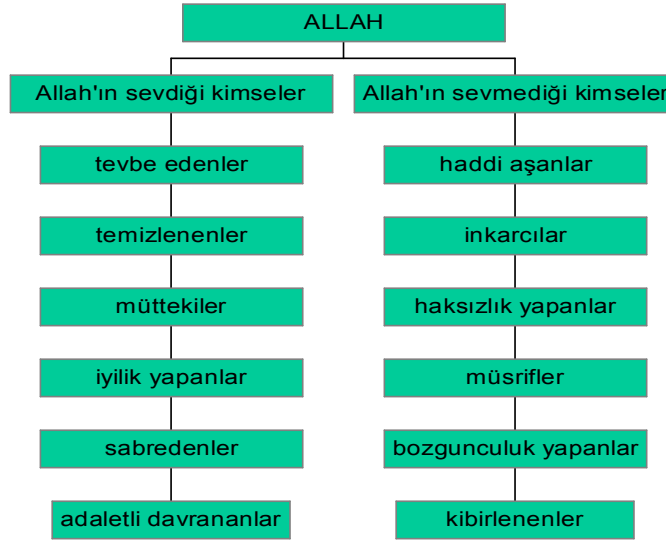
Yukarıda belirtilen sevginin, imanla birlikte değerlendirildiği hususu tekrar göz önüne alınarak bunun ışığında "Allah'a inanan, Allah'ı sevecek, Allah sevgisiyle başka her şeyi sevecek, Allah sevgisiyle iyi olacak, iyilikler yapacaktır"<sup>73</sup> şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkün olur.

Kur'an'da Allah'ın sevgi fiilinin kimlere yönelik olduğu, yani Allah'ın sevdiği ve sevmediği kimseler konusunda da örnekler verilmektedir. Bunlardan bazılarını şöyle bir tablo ile gösterebiliriz.

---

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. ÖZDEMİR, İbrahim, *Çevre ve Din*, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997; ÖZDEMİR, İbrahim-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslâm*, D.İ.B.Yay., Ankara, 1995

<sup>73</sup> B.Bilgin, M. Selçuk, Aynı yer.



**Şekil 4.** Allah-İnsan İlişkisinde Ahlaki (Eylemsel) Boyut: (Allah'ın sevdiği ve sevmediği kişiler)

Şekil incelendiğinde Allah'ın sevgi aktivitesinin şahıslara olumlu ya da olumsuz yönelmesinin kulların yapmış oldukları eylemlerle alakalı olduğu görülmektedir. Allah'ın sevdiği kimselerin başında Allah'a tevbe edenler<sup>74</sup> gelmektedir. Daha sonra temizlenenler, temizlikte titiz davrananlar<sup>75</sup>, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar (müttakiler)<sup>76</sup> sabredenler<sup>77</sup>, iyilik yapanlar (muhsinin)<sup>78</sup>, adaletli davrananlar (muksitın)<sup>79</sup> yer alır. Buna mukabil haddi aşanlar<sup>80</sup>, inkarcılar<sup>81</sup>, haksızlık yapanlar (zalimler)<sup>82</sup>, müsrifler<sup>83</sup>, kibirlenenler<sup>84</sup>, bozgunculuk yapanlar<sup>85</sup> da sevilmeyenler olarak

<sup>74</sup> Bakara 222.

<sup>75</sup> Bakara 222; Tevbe 108.

<sup>76</sup> Ali İmran 76.

<sup>77</sup> Ali İmran 146.

<sup>78</sup> Bakara 195.

<sup>79</sup> Maide 42.

<sup>80</sup> Maide 87.

<sup>81</sup> Ali İmran 32.

<sup>82</sup> Ali İmran 57, Şura 40.

<sup>83</sup> A'raf 31.

<sup>84</sup> Nahl 23.

<sup>85</sup> Kasas 77.

Kur'anda yer almaktadır.

Burada örnek olarak verilen hususlar incelendiğinde Allah Teala tarafından hoş karşılanan veya karşılanmayan eylemlerin aynı zamanda toplumsal yaşam için de birer düzenleyici kural ve değer oldukları görülecektir. Örneğin; Tevbe etmek, işlenen günah için Allah'tan samimi bir şekilde bağışlanmayı istemektir. Allah ile samimi bir tevbe ilişkisi kuran insanlar, sosyal hayatta da bunun yansımalarını kendilerinde görebilirler. Bu da toplumsal hayatta bir insana karşı işlenmiş olan bir hata veya kabahatten dolayı içtenlikle özür dileme ve özrünün kabulünü bekleme olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra iyilik yapmak, adaletli davranmak, sabırlı olmak Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olmakla birlikte, aynı zamanda toplumsal hayat ve barış açısından da önemlidir. Diğer yandan haddi aşmak ve aşırı gitmek, zulüm ve haksızlık yapmak, bozgunculuk ve israf gibi eylemler de Allah'ın hoşnut olmadığı eylemlerdir. Diğer yandan bu eylemler sosyal hayat, toplumsal barış, huzur ve güven ortamını da bozucu olduklarından toplumsal hayatta da istenilmeyen davranışlardır. Bu itibarla; Allah Teala'nın Vedud isminde anlamını bulan sevgi kavramı bir değer olarak ele alındığında; sevgi temelli yapılan işlerin Allah'ın hoşnut olduğu şeyler olmakla birlikte toplum hayatı açısından da olumlu yansımaları olabileceğini söyleyebiliriz.

#### **Vedud Kavramının Öğrenme Ortamına Aktarılması**

Buraya kadar Vedud isminin Allah ve insanlara izafeten ne anlamlara geldiği Kur'an ve hadislerde geçtiği şekliyle anlatılmaya çalışılmıştır. Burada üzerinde durulması gereken husus; öncelikle odak kavram olarak ele aldığımız Vedud ismi ve ilişkili olarak belirtilen isimlerin anlamları üzerinde dikkatlice düşünerek, esma-i hüsnâ'nın bireysel ve toplumsal anlamdaki değerini ve Cenab-ı Hak ile insan arasındaki ilişkiyi tasvir eden ahlaki düzlemde Allah ile olan ilişkilerimizde belirleyici olan yönlerini göz önünde bulundurmak. Kavramın din öğretimine konu edilmesinde bu

hususların dikkate alınması önemlidir.

Vedud kavramının din öğretimine konu edilmesinde göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli nokta, bu kavramın öğrenme ortamında hangi değerlerin kazandırılmasına katkı sağlayacağıının belirlenmesidir. Vedud isminin lügat ve istilah anlamlarına bakıldığında ilk bakışta Allah'ın kullarını (insanları) sevdiği ve insanların da Allah'ı sevmeleri gerektiği temel anlamı görünmektedir. Bu anlam, sevgi temelli, sevgiye dayanan bir Allah tasavvuru, inancı oluşturulmasına yardımcı olabilir. Bu konudaki ayet ve hadisler ve Vedud ismi ile ilişkili diğer kavramların irdelenmesiyle, Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevginin nasıl oluşacağı, bunun için hangi davranışlarda bulunup, hangilerinden kaçınılması gerektiği konularının da eğitim ortamında değerlendirilebileceği görülebilir. Bu bağlamda Allah sevgisinin salt sevgi gösterisinden ibaret olmayıp, Allah Teala'nın mahlukata olan sevgisini eylemleriyle gösterdiği gibi; insanların da Allah'a olan sevgilerini gerek Allah'a gerekse insanlara karşı davranışlarıyla gösterebilecekleri dikkate alınarak, bu konuda sevgi muhtevalı davranışlar kazandırılması hedeflenebilir. Allah'ın sevdiği insan olabilmek için Allah'ın sevdiği işleri yapmak gerektiği, bu yüzden bu konuda Kur'an ayetlerinde yer alan örnek davranışlardan; Allah'ın emirlerine itaat etmek ve O'na ibadet etmenin yanı sıra insanlara iyilik etmek, bağışlayıcı olmak, çirkin işler yapmaktan ve bozgunculuktan kaçınmak gibi davranışların kazandırılması hedeflenebilir.

Bu bağlamda Vedud kavramının eğitim ortamına aktarılması ile edinilmesi beklenen kazanımları şöyle sıralamak mümkündür.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Ders uygulama örneğinin tasarımında ve etkinliklerde, 2006 yılında yürürlüğe giren ve 2010 yılında güncellenen İlköğretim Programında programın dayandığı temel kuram olan Yapılandırmacılık yaklaşımı esas alınmıştır. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda da dikkate alınan yaklaşımlardan biri olan yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçirme, gelişim dü-

Esmâi Hüsna üzerinde düşünür ve bu isimleri anlamlandırmaya çalışır. (Etkinlik 1,2)

Vedud isminin ve onunla ilişkili diğer bazı isimlerin insan ve toplum üzerindeki yansımaları ve etkileri üzerinde düşünür, kendi hayatı ile ilgili yönlerini göz önüne alır. (Etkinlik 3)

Allah'ın bütün varlıkları ve insanları sevdiğini, onlara iyilikte bulunduğunu, insanların da Allah'ı ve insanlarla birlikte diğer varlıkları da sevmeleri gerektiğinin bilincine varır. (Etkinlik 4,5)

Allah'ı sevmenin O'nun emirlerine itaat etmek, O'na ibadet etmek ve Hz. Muhammed'e tabi olmak olduğunun bilincine varır (Etkinlik 6).

Allah tarafından sevilen ve sevilmeyen eylem ve davranışları kavrar ve bu davranışların toplum hayatı açısından

---

zeyini dikkate alma, etkili iletişim kurma, anlam kurma, uygulama ve değerlendirme önemli kavramlardır. Öğrenen merkezli eğitimi temel alan yapılandırmacı yaklaşım, öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık vermektedir. Bu bağlamda programda, kavramsal bir yaklaşım da izlenmekte, din kültürü ve ahlak bilgisi dersiyile ilgili kavramların ve ilişkilerin geliştirilmesi vurgulanmaktadır. Programın odağında kavram ve kavram ilişkilerinin oluşturduğu öğrenme alanları bulunmaktadır. Kavramsal yaklaşım, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulmasına daha çok zaman ayırmayı ve böylece kavramsal ve işlemsel bilgiler arasında ilişkiler kurmayı gerektirmektedir. Benimsenen kavramsal yaklaşımla, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dini ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyut düşünmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır, dini ve ahlaki kavramların geliştirilmesinin yanı sıra bazı önemli becerilerin (problem çözüme, iletişim kurma, akıl yürütme vb.) geliştirilmesi de hedeflenmiştir. Öğrenciler din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde dini kavramları yorumlamayı ve düşüncelerini paylaşmayı, açıklamayı ve savunmayı, din ve ahlaki hem kendi içinde hem de başka alanlarla ilişkilendirmeyi öğrenirler. Dolayısıyla sağlam dini ve ahlaki kavramlar oluştururlar. Bu programda, öğrencilerin etkinlikler yoluyla değerler kazanması da esas alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim programı ve Kılavuzu*; Yıldız Kızılabdullah, *Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008.



da önemli olduğunu kavrar.(Etkinlik 7,8)

**Etkinlik 1.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

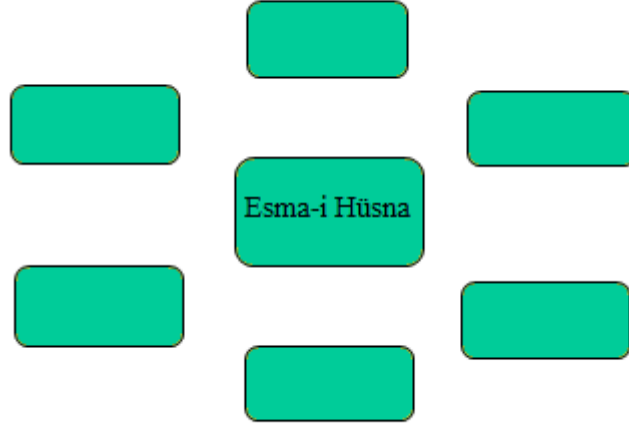
**Kazanımlar:**

Allah'ın bazı isimlerini yazar.

Esmâ-i hüsnadan bazı isimlerin anlamlarını söyler.

Esmâ-i Hüsnâ kavramı hakkında kavram haritası oluşturur.

**"Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili bildiğiniz kavramları yazarak bir zihin haritası oluşturunuz."**



Bu etkinlikte amaç, öğrencilerin Esmâ-i Hüsnâ hakkındaki ön bilgilerini ortaya koymaktır. Böylece, Esmâ-i Hüsnâ üzerinde öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyleri ölçülecek, aynı zamanda bir düşünme de gerçekleştirilmiş olacaktır. Ön bilgilerin, öğrencilerin yeni öğrenecekleri konu üzerindeki etkisinin önemi bilindiğinden, özellikle değer öğretimi söz konusu olduğunda, ön bilgilerinin açığa çıkarılması oldukça büyük önem taşımaktadır.

**Etkinlik 2.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

**Kazanımlar:**

Dua ederken Allah'ın isimlerini kullanması gerektiğinin farkına varır.

Allah'ın isimlerinin Kur'an'da geçtiğini bilir.

Allah'ın Kur'an'da geçen isimlerine örnek verir.

**"Aşağıda verilen ayeti Esmâ-i Hüsnâ bağlamında yorumlayınız."**

"En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin...."<sup>87</sup>

Bu ayet, Esmâ-i Hüsnâ'nın, Kur'an'da geçen ifadesi ve Allah'ın bu isimlere verdiği değeri ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bu etkinlik, öğrencilere Esmâ-i Hüsnâ hakkında Kur'an'ın ifadesini görme imkânı tanımaktadır. Böylece, bu isimlerin aslında Kur'ani ifadeler olduğunu da göstermektedir.<sup>88</sup>

**Etkinlik 3.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

**Kazanımlar:**

Vedüd isminin seven- sevgi anlamına geldiğini kavrar.

Sevmek ve bağışlamak arasındaki ilişkiyi kavrar.

Allah'ın sevmesi ve rızık vermesi arasındaki ilişkiyi kavrar.

---

<sup>87</sup> Bu ayet, Esmâ-i Hüsnâ'nın, Kur'an'da geçen ifadesi ve Allah'ın bu isimlere verdiği değeri ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bu etkinlik, öğrencilere Esmâ-i Hüsnâ hakkında Kur'an'ın ifadesini görme imkânı tanımaktadır. Böylece, bu isimlerin aslında Kur'ani ifadeler olduğunu da göstermektedir.

<sup>88</sup> Etkinlik 1 ve 2 Yıldız Kızılabdullah, Esmâ-i Hüsnâ'dan Bir İsim: "El-Mü'min" : Din Öğretimine Konu Edilmesi Ve Uygulama Örneği adlı makaleden alınmıştır.

Sevgi ile dostluk arasındaki ilişkiyi ve Allah'ın gerçek dost olduğunu kavrar.

**"Aşağıdaki birinci ayette Vedud (seven, sevilen, sevgi) kelimesinin Allah için kullanıldığında anlamını, ikinci ve üçüncü ayetlerde geçen Allah'ın isimlerinden olan rızık veren (Rezzak) ve dost (veli) kavramlarının Vedud kavramı ile ilişkisini tartışınız."**

"Allah'tan tevbe ve bağışlanma dileyin. Çünkü O, günahları bağışlayan ve (Vedud) çok sevendir" (Hud: 90)

"Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır." (Zariyat: 58)

"Yoksa onlar Allah'tan başka dostlar mı edindiler? Halbuki dost yalnız Allah'tır. O ölüleri diriltir, her şeye kadirdir." (Şûrâ:9)

#### **Etkinlik 4.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

#### **Kazanımlar:**

Allah'ın kullarına karşı merhametli olduğunu kavrar.

Allah'ın kul sevgisinin büyüklüğünün farkına varır.

**"Aşağıdaki hadislerde geçen olayların ana fikrini tartışınız."**

Hiz. Ömer anlatıyor: Bir anne çocuğunu kaybetmiş, heyecanla çocuğunu arıyor, gördüğü başka bir çocuğu kendi çocuğuna benzetip ona sarılıyordu. Peygamberimiz bu kadını görünce yanındakilere sordu: Bu kadın çocuğunu tehlikeye atar mı? Biz: "Asla, tehlikeye atmak ne demek tehlikeye düşmemesi için elinden geleni yapar" diye cevapladık. Bunun üzerine Peygamberimiz: Allah kullarına bu annenin çocuğuna düşkünlüğünden daha fazla merhametlidir"<sup>89</sup> buyurdu.

---

<sup>89</sup> Buhari, Edeb, 18; Müslim, Tevbe, 4.

Hız. Peygamber bir gün ashabıyla sohbet ederken aralarında bir kişi şöyle bir olay anlattı: Bir çalılığın içinde bir kaç kuş yavrusu gördüm. Onları (acıyarak) aldım ve ihramımın (elbise) içine koydum. Biraz sonra anneleri geldi, ihramımın üzerinde dolaşıp durdu. Ben ihramımı açar açmaz o da yavrularının yanına girdi. Peygamberimiz bu olayı dinledikten sonra: "Anneliğın şefkatine hayret ediyorsunuz değil mi? Oysa Allah kullarını, bir annenin yavrularını sevmesinden daha fazla sever"<sup>90</sup> buyurdu.

**Etkinlik 5.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

**Kazanımlar:**

Verilen ayeti açıklayabilir.

**"Aşağıdaki ayetin anlamı hakkında düşününüz."**

"Allah'ın sana iyilikte bulunduğu gibi sen de başkalarına iyilik yap, İnsanlar arasında bozgunculuk yapma". (Kasas: 77)

**Etkinlik 6.**

Sınıf: 8

Süre: 30 Dk.

**Kazanımlar:**

Allah'ı sevmenin yolunun Hız. Peygamberi sevmekten geçtiğini bilir.

Allah'a şükrün ibadet yapmak olduğunu kavrar.

**"Aşağıdaki ayet ve hadisin anlamı üzerinde düşünün ve tartışın."**

Allah teala Hız. Peygambere hitaben Kurânda şöyle buyurdu: Ya Muhammed: (İnsanlara) "de ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve sizi bağışlasın. Çünkü Allah çok merhamet eden ve bağışlayandır. (Ali İmran:

---

<sup>90</sup> Şibli, İslam Tarihi Asr-1 Saadet, İstanbul 1928, C.II, s. 857

31)

Hz. Aişe (r.anha) anlatıyor: Peygamberimiz (A.S.) geceleri mübarek ayakları şişinceye kadar ibadet ederdi. Ben kendisine, “Ey Allah'ın Resûlü, geçmişte işlenmiş ve gelecekte işlenmesi muhtemel bulunan günahlarını Allah Teâlâ bağışladığı halde niçin bu kadar yoruluyorsunuz?” dedim. Peygamberimiz (asm): “**Ya Aişe, Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?**” buyurdu.<sup>91</sup>

**Etkinlik 7.**

Sınıf: 10

Süre: 40 Dk.

**Kazanımlar:**

Adaletin ne anlama geldiğini kavrar ve bir değer olarak fark eder.

Tevbe ve temizlik kavramlarını kavrar, maddi ve manevi temizliğin farkına varır.

Allah'ın buyruklarına uymanın önemini kavrar.

İyilik yapmanın önemini ve Allah katındaki değerini fark eder.

Bozgunculuğun kötülüğünü ve Allah tarafından niçin sevilmediğini kavrar.

İsrafın zararlarını kavrar.

Haksızlık yapmanın kötü bir davranış olduğunu kavrar.

İyi ve kötü davranışlar hakkında genel farkındalık oluşturur.

Allah'ın sevdiği güzel davranışları bilir.

Allah'ın sevmediği kötü davranışları bilir.

İslamiyetin sakınmamızı istediği bazı kötü davranışları belirterek ayetlerle örnekler verir.

**"Kur'an ayetlerinde yer alan aşağıdaki hususları**

<sup>91</sup>Tirmizî, Şemâil 44.

***toplumsal etkileri açısından tartışınız."***

Allah adaletli davrananları sever. (Hucurat: 9)

Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever.(Bakara: 222)

Allah kendine karşı gelmekten sakınanları sever.(Al-i İmran: 76)

Allah iyilik yapanları sever.(Bakara: 195)

Allah bozgunculuk yapanları sevmez.Kasas: 77)

Allah israf yapanları sevmez.(Enâm: 141)

Allah haksızlık yapanları sevmez.(Âl-i İmran: 57)

**Etkinlik 8.**

Sınıf: 8

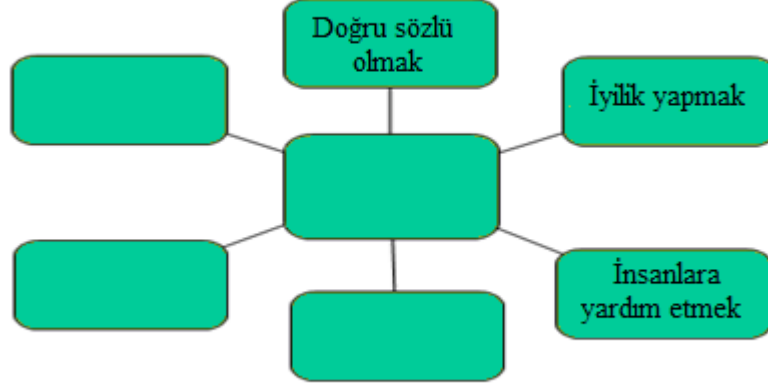
Süre: 30 Dk.

**Kazanımlar:**

Vedud kavramının anlamını bilir.

Toplum tarafından ve Allah tarafından sevileceğini düşündüğü davranışların bazılarını yazar.

***"Vedud isminin anlamı üzerinde düşünerek toplum tarafından beğenilen ve hoş karşılanan, Allah tarafından da sevileceğini düşündüğünüz davranışları diyagram üzerinde gösteriniz."***



### Sonuç

Bu makalede, Esmâ-i Hüsnâ'dan "Vedud" ismi incelemeye bir değer olan sevgi kavramına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Etimolojik olarak düşünüldüğünde Vedud kavramı sevgi anlamı ihtiva etmekle beraber eylemsel bazda ele alındığında Esmâ-i Hüsnâ'dan diğer bazı isimlere yakın ilişki içerisinde olduğu görülür. Allah Teala'nın Vedud ismi temelinde "Sevgi" anlamına gelir. Ancak Allah Teala'nın kullarına yönelik olan sevgisini bazı eylemlerle gösterdiği, buna karşılık insanların da Allah'a yönelik olan sevgilerini göstermelerinin de yine bazı eylemler yoluyla olacağına ilişkin Kur'an'dan örneklerle çalışmamız içinde yer verilmiştir. Bu eylemler aynı zamanda bireyin, insanlar ve toplum ilişkileri üzerinde etkili olduğu gibi diğer canlılar ve doğayı da içine alan tüm çevre ilişkileri üzerinde düzenleyici etkiye sahip olabilir. Kur'an'da Allah'ın sevdiği insanlar ile ilgili olarak belirtilen eylemler, ahlaki alanda da olumlu eylemler olarak tanımlanmakta, insan ve toplum için de yararlı olduğu gibi, onları yapanlar toplum ve insanlar tarafından da sevilmeindedir. Bunun zıddı olan eylemler ve o eylemleri yapanların Allah tarafından sevilmediği gibi toplum ve insanlar tarafından da sevilmediği görülmektedir. Buradan Vedud ismi ve

içerdiği sevgi kavramı ile olumlu ve olumsuz eylemler arasında kurulan pozitif ve negatif sevgi ilişkilerinin Allah ile insanlar arasında olduğu gibi aynı zamanda insanlar arası ilişkiler ve toplumsal açıdan da önemli olduğu, bu yönleriyle insanlar arası ilişkileri ve toplum yaşantısını etkileyebileceği görülmektedir. Konu bu bağlamda bir bütün olarak değerlendirildiğinde dini kavramların, Esmâ-i Hüsnâ'nın ve özelde de Vedud ismi ve sevgi kavramının bir değer olarak din öğretimi konusu yapılmasının önemi daha iyi anlaşılabilir.

Bu kavramın incelenmesinde ve ders ortamına aktarılmasında edinilmesi hedeflenen kazanımlar konusunda bu çerçeveye göz önünde bulundurulmuş ve etkinlikler de yine bu çerçevede ve kazanımların edilmesine yönelik bir sırayla düzenlenmiştir. Etkinlikler aracılığıyla ulaşılması amaçlanan hususlar şöyle sıralanabilir:

Birinci etkinlikte hedef, öğrencilerin Esmâ-i Hüsnâ hakkında var olan ön bilgilerinin gözden geçirilmesini sağlamaktır.

İkinci etkinlikte hedef, Esmâ-i Hüsnâ'nın Kur'anî bir kavram olduğunu ve Kur'an'da yer alış biçimlerini ve göstermektedir.

Üçüncü etkinlikte hedef, Vedud ismi ile Esmâ-i Hüsnâ'dan diğer bazı isimler arasındaki sevgi ilişkisi üzerinde farkındalık oluşturmaya çalışmaktır.

Dördüncü etkinlikte hedef, insan ve diğer canlıların yavrularına karşı duydukları sevgi ve merhamet yansıtılarak, Allah'ın insanlar ve diğer varlıklara karşı sevgi ve merhametinin daha büyük olduğu bilincini pekiştirmektir.

Beşinci etkinlikte hedef, Allah Teala'nın insanları sevdiği ve onlara iyilik ve ihsanda bulunmasına karşılık insanların da Allah'ın yarattığı diğer canlılar ve insanlara iyilikte bulunması gerektiğinin vurgulanmasıdır.

Altıncı etkinlikte hedef, Allah Teala'ya olan sevgiyi göstermenin yolları olarak Hz. Peygambere tabi olmak, Allah'a



ibadet etmek, verdiği nimetlere şükretmek ve diğer insanlara iyilik etmek olduğu hakkında bilinç oluşturmaktır.

Yedinci etkinliğin hedefi, Adil olmak, iyilik yapmak gibi eylemleri yapanların Allah tarafından sevildiği gibi insanlar arasında da saygın olacağı, bozgunculuk israf ve haksızlık gibi Allah'ın sevmediği işlerin toplum tarafından da hoş karşılanmadığı bilincinin pekiştirilmesidir.

Sekizinci etkinlikte hedef, Öğrencilere Allah'ın sevdiği ve insanlar tarafından da sevilen davranışlara Kur'an-ı Kerim'den verilen örnekler ışığında kendi davranışlarından örnekler buldurmaya çalışmaktır.

### **Kaynakça**

- Akyürek, Süleyman, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2004.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Bilgin Beyza, Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, İkinci Baskı, Ankara, 1995.
- Çantay, H.Basri, *Kur'an-ı Hakim Ve Yüce Meali*, Dördüncü baskı, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962.
- Demir, M. (2012). Çevreye minberden bakmak: Cuma hutbe-lerinde çevre sorununun sunumu. İnsan ve Toplum, 2 (3), 5-32.[http://www.insanvetoplum.org/files/Sayilar/insan&Toplum\(Human&Society\)\\_Volume2\\_Issue3.pdf](http://www.insanvetoplum.org/files/Sayilar/insan&Toplum(Human&Society)_Volume2_Issue3.pdf)  
Alındığı tarih: 01.10.2015.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 3. Baskı, Ankara 1978.
- el- Lugavi, Ahmet b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, 2. Baskı, Beyrut 1986.
- el-İsfahani, Ragıb, *Müfredat Elfazıl Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan Davudi, Beyrut 1992.
- el-Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

- ERTORUN, Erdal, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Müslüman Ve Sorumlulukları*, Yüksek Lisans Tezi , A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara – 2004
- Fahredden Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Suat Yıldırım vd., Huzur yayın dağıtım, İstanbul 2013.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, İstanbul 1995.
- İmam Gazali, *Esmâ'ül Hüsna, (İlahi Ahlak)* Çev. Y. Arıkan, Elifbe Yayınları, İstanbul 1982.
- Kızılabdullah, Yıldız, *Esmâ-İ Hüsna'dan Bir İsim: "El-Mü'min" : Din Öğretimine Konu Edilmesi Ve Uygulama Örneği*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:1 (2009), Ss.229-244)
- Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatu'l Beyan Fi Tefsir-il Kuran*, İstanbul, 1979.
- Kur'an-ı Kerim Lügati, (el-Mu'cemul Mufehres Tercumesi)* Çev. Mahmut Çanga, Timaş Yay., İstanbul 1994.
- Kurtubi, el-Camiu li Ahkami'l Kur'an, Çev. B. Eryarsoy, Buruc Yay. Birinci baskı, İst, 2003.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Lügat*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1996.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay. 9. Baskı, İstanbul, 2013,
- Sabuni, Muhammed Ali, *Muhtasar İbn Kesir Tefsiri*, Beyrut, 1981.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir*, 4. Baskı, Beyrut, 1981.
- Sarı, Mevlüt, El- Mevarid, *Arapça Türkçe lügat*, Bahar yayınevi, İstanbul, 1980.
- Selçuk, Mualla, *Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu, Gençlik Dönemi ve Eğitimi (içinde)*, İSAV Yay. İst. 2000, ss. 332-355.

- Yargıcı, Atilla, *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ank. 2002.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1994.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yayınları 2. Baskı, İst. 1997.



**Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaat  
Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve  
Değerlendirilmesi\***

Dr. Süleyman NAROL\*

**Özet**

*İnsanın sahip olduğu bilgi kaynakları akıl vahiy ve du-yulardır. Bunlar onun yaşadığı dünya hayatına ait konularda her türlü bilgiye sahip olmasında insan için gerekli ve aynı zamanda yeterlidir. Ancak insanın maddi âlemden sonra ya-şayacağı kabir ve ahiret gibi duyular ötesi alemler hakkındaki bilgileri ise Âyet ve hadislerle sınırlıdır. Bu konudaki bilgileri ihtiva eden Kur'an âyetleri ise müfessirler arasında farklı yo-rumlara konu olmuştur. Ehl-i Sünnetin önemli i'tikâdî ekolle-rinden olan Eş'arî mezhebinin görüşlerini benimseyen **Fahreddin Râzî** (v. 606/1209) bu konudaki âyetleri tefsir ederken şefaatin Allah'ın dilemesine bağlı olarak, âhirette kü-çük ve büyük günah sahibi Müslümanların affına vesile ola-cak bir ilahi lütuf olduğunu söyler. Mu'tezile ekolünün temsil-cisi müfessir **Kâdî Abdülcebbâr** (v. 415/1024) ise mezhebî görüşlerine bağlılığının bir sonucu olarak büyük günah işle-yene şefaat edilmeyeceğini, küçük günah işleyenlerin günah-larının da Allah tarafından affedileceğini söyler. O'na göre şefaat âhirette mü'minlerin derecelerinin yükselmesine ve elde edecekleri mükâfat ve sevabın artmasına vesile olacaktır.*

**Anahtar kelimeler:** Şefaat, Ahiret, Allah, Fahreddin Râzî, Kâdî Abdülcebbâr

---

\* Bu makale "Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği) isimli Doktora tezinden makale formatında düzenlenerek yeniden hazırlanmıştır.

\* KONYA-Hüyük İlçe Müftüsü.

**Fakhruddin Razi and Qadi Abd al-Jabbar's Approaches to and Interpretation of the Verses About Intercession**

**Abstract**

The information resources of human being are reason, divine inspiration and senses. However, without divine inspiration, the other sources of information are not sufficient to inform human beings about the life in tomb and the Afterlife which are beyond senses. The information about these issues is limited with that which is given by verses. But the verses about intercession have been interpreted differently by the interpreters of Quran. **Fakhruddin Razi** (died in 606 by Hegira Calendar/ 1209 by Gregorian Calendar) who adopted the beliefs of Ash'ari theological school of thought which is an important branch of Sunni school of thought said that intercession will lead to pardon for Muslims who have big or small sins on the day of Judgement by the will of Allah. Affected by the ideas of the school of thought to which he was affiliated, **Qadi Abd al-Jabbar**, an interpreter of Quran and a member of Mu'tezile school of thought said that those who commit big sins will not be granted any intercession but those who commit small sins will be pardoned by Allah on the judgement day. To him, intercession is a mean for increasing higher positions and better prizes for Muslims in paradise.

**Key Worlds:** *Intercession, Judgement Day, Allah, Fakhruddin Razi, Qadi Abd al-Jabbar*

**Giriş**

İslâm inanç sistemi Allah, Peygamber ve âhiret olmak üzere üç temel esas üzerine kurulmuştur. Âhiret, insanın kendisinde fitrî olarak var olan nereden geldim nereye gidiyorum? Sorusunun cevabını bulabilmesi için inanması zorun-

lu bir gerekliliktir. Âhiret inancı en ilkel toplumdaki en gelişmiş topluma varıncaya kadar kâinatta bir yaratıcının varlığına inanan tüm toplumlarda neredeyse istisnasız bir şekilde var olan bir olgudur. Ancak içerik ve muhtevası bakımından âhiret tasavvuru konusunda farklı görüşler benimsenmiştir.<sup>1</sup>

**Razi**'ye göre insanın üçüncü hayatı olan âhiret hayatı, kendine mahsus birtakım halleri olan bir âlemdir. İnsanın birinci hayatı olan dünya hayatının aksine ölümün gerçekleşmesiyle başlayan ikinci hayat olan kabir hayatı ve kıyametin kopmasıyla başlayan bekâ âlemi, insanın aklıyla idrak edemeyeceği bir âlemdir. Bu konudaki bütün bilgiler **Râzî**'nin ifade ettiği gibi nakle dayanır. Dolayısıyla âhirete dair bilgileri âyet ve hadislerden elde etmekteyiz. Ne varki bu bilgileri ihtiva eden âyet ve hadisler de üzerinde tartışmaların olduğu hatta Ömer Nasûhî Bilmen'in ifade ettiği gibi mezhebî yaklaşımlara konu olmuş en bariz örneklerin verildiği bir alan olmuştur.<sup>2</sup>

İslam âlimlerinin üzerinde en çok tartıştığı ahiret hallerinden olan şefaath hakkındaki bilgilerimiz de Kur'ân-ı Kerim'in ve Peygamberimizin bildirdikleriyle sınırlıdır. İnsanın sahip olduğu akıl ve duyular bu konuda yetersizdir. Zira bahse konu olan şefaath, duyular ötesi bir hayat olan ahiret hayatı ile ilgilidir. İslam inanç sisteminin temel konularından olan âhiret hayatı öteden beri insanlar tarafından hep merak edilmiş ve birçok tartışmaların yaşandığı bir alan olmuştur.

Şefaath konusu da bu tartışmaların yaşandığı ahireti ilgilendiren konular arasında yer almaktadır. Bu konudaki tartışmalar H. I. asırda kelâmî tartışmalar arasında yerini almış ve H. II. yüzyıldan itibaren itikâdî mezheplerin ayırt edici esas haline gelmeye başlamıştır. Tasavvuf'un ilmî bir

<sup>1</sup> Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, İstanbul, 1988, I, s. 543.

<sup>2</sup> Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l- Müfessirîn)*, Bilmen yay., İstanbul, 1973, I, s. 158.

disiplin haline gelmesiyle de âhiret hayatını ilgilendiren şefaatin yanında dünya hayatında şefaati konusu da gündeme gelmiş ve konu vesile, tevessül vb. gibi kavramlar etrafında tartışılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

Şefaati konusunda Hicrî I. Asırdan itibaren yaşanan bu tartışmalar ve yapılan yorumlar geçmişte olduğu gibi günümüz Müslümanlarının da tartıştığı ve farklı görüşler ortaya koyduğu itikâdî bir konu olarak canlılığını korumaktadır.

Bu çalışmada insanın üçüncü hayatı olan ve Râzî'nin akılla bilinmeyeceği hakikatini ifade ettiği ahiret hayatına dair bilgileri içeren nakli delillerin en önemlisi olan Kur'an âyetlerine Eş'ariyye'ye mensup **Fahreddin Râzî** (v. 606/1209) ve birçok itikâdî tartışmaların ortaya çıkmasında olduğu gibi bu konudaki tartışmalarda da önemli rol oynayan Mu'tezile'nin temsilcisi **Kâdî Abdülcebbar**'ın (v. 415/102) şefaati konusundaki âyetlere yaklaşımı mukayeseli olarak ele alınacaktır. Elde edilen sonuçlar Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konudaki görüşleri de dikkate alınarak değerlendirilecektir.

### **A. Şefaati Kavramı**

Şefaati kelimesi, “ş-f-a” kökünden türeyen mastar bir kelime olup, aracılık yapmak, yardım etmek, vesile olmak, dua etmek anlamlarına gelir. “Şef” kelimesi ise, hem isim hem de mastar formunda kullanılan ve şefaatiyle aynı kökten gelen bir kelimedir. Bir şeyi diğerine katmak, diğerine eklemek, çift yapmak, ihtiyacını gidermede bir kimsenin kendisini diğerinin yarısı kılmak anlamlarına gelir. Zıddı tek anlamına gelen “vetr”<sup>4</sup>dir.<sup>5</sup> Şefaati kelimesi mastar

<sup>3</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaati”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, s. 413.

<sup>4</sup> Fecr 89/3.

<sup>5</sup> er-Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribil-Kur'an*, I-II, Mektebetüs-Sekâftü't-Diniyye, Kâhire, 2005, I, s.347; Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamusu'l-Muhît*, Müessesetür-Risâle, Beyrût, 2005, s. 734; ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b.Ahmed, *Esâsü'l-Belâĝa*(thk. MuhammedBâsilUyûnis-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, s. 513; er-Râzî, Fahreddin İbn Allâme Ziyâüddin Ömer, *Tefsîru'l-Fahrir-Râzî* (Mefâtihu'l-Ğayb), I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, X, s. 212; Akay, Akif, *İslam İnançında Şefaati*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Konya, 2012, s. 23.



kullanımıyla Kur'an'ı Kerim'de onüç âyette<sup>6</sup> geçmektedir. Fecr 89/3. âyette sözlük anlamında kullanılırken bunun dışında kalan onyediyette de *yeşfeu/yeşfeû-yeşfeûne*, *şefî'/şâfi'in*, *şüfe'â/şüfe'âüküm/şüfe'âunâ* şeklinde isim ve fiil formunda kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Istilahî bir kavram olarak ise, şefaât edenin, bir başkasına herhangi bir menfaatin ulaştırılması ya da zararın ondan uzaklaştırılması için yüksek bir makamdan istekte bulunmasıdır. **Kâdî Abdülcebbar**'a göre şefaât, kendisinden şefaât istenilen (*meşfû'unileyh*), şefaât eden (*şâfi'/şefî'*), şefaât edilen (*meşfû'un leh*) ve şefaatin konusu (*meşfû'unfih*) olmak üzere dört unsurdan oluşur.<sup>8</sup>

Dini bir terim olarak şefaât ise âhirette, Peygamberler, âlimler, melekler ve Allah'ın izin verdiği kimselerin yine Allah'ın izniyle mü'minlerin bazılarının günahlarının bağışlanmasını veya günahı olmayanların derecelerinin yükseltilmesini talep etmeleridir.<sup>9</sup>

Bir de bunun dışında sadece Hz. Peygamber'e mahsus olan ve kıyamet günü insanların beklemekten kurtulup bir an önce hesaba çekilmeleri için peygamberimizin göstereceği şefaât vardır ki buna şefaât-i uzmâ" denir.<sup>10</sup> **Râzî**'nin bu konuda yazdığı müstakil eser *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme* sadece Peygamber'e verilen bu büyük şefaatin ele alındığı beklentisini oluştursa da eser, Hz. Peygamber'e verilen şefaât yetkisi ile birlikte genel manada şefaatin varlığını özellikle de büyük günah işleyen mü'minlerin Allah'ın izniyle şefaate uğrayacaklarını söyleyen **Ehl-i**

<sup>6</sup> Bakara, 2/48, 123, 254; Nisâ, 4/85(iki defa); Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Sebe, 34/23;Yâsin, 36/23;Zümer 39/44; Zuhruf, 43/86; Necm, 53/26;Müddessir, 74/48.

<sup>7</sup> Abdü'l bâki, MuhammedFuâd, *el-Mu'cenu'l-Müfehras li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'lhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Tsz., s. 384.

<sup>8</sup> el-Kâdî,Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), MektebetüVehbe, Kahire, 1996, s. 688.

<sup>9</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve KâdîAbdulcebbar*, Rağbet yay., İstanbul, 2002, s. 338-339; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin kitabevi, Konya 1991, s. 396.

<sup>10</sup> Akay, İslam İnançında Şefaât, s. 26.

**Sünnet**'in delillerini ve **Mu'tezile**'ye verdiği cevapları içermektedir. Bu eser hakkında **Râzî**'nin görüşleri ortaya konurken detaylı bilgi verilecektir.

### **B. Şefaati Konusunda İslam Âlimlerinin Görüşleri**

Şefaati konusu dünyada ve âhirette olmak üzere iki bölüm halinde ele alınmıştır. Dünyada şefaati peygamberlerin ve salih kişilerin dünyevi birtakım ihtiyaçlarının karşılanması veya günahlarının bağışlanması için dua etmeleri anlamında olan şefaattir ki ilahi emirlere aykırı olmamak üzere bunun caiz olduğu konusunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.<sup>11</sup> Dünyadaki şefaati konusunda şefaatin dünyadayken istenip istenemeyeceği, istenecekse kimlerden istenip kimlerden istenemeyeceği ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Biz bu başlık altında âhirette şefaati konusunu ele alacağımızdan bu konudaki tartışmalara yer vermeyeceğiz.

Âhirette şefaati konusunda ise İslâm âlimleri arasında herhangi bir fikir ayrılığı mevcut değilken söz konusu bu şefaatin kimleri kapsayacağı ve mahiyeti ile kimlerin şefaati edeceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. **Mu'tezile**'ye göre günahlarından tevbe eden mü'minler için bu şefaati söz konusu iken Mürchie'ye göre fâsıklar için geçerlidir.<sup>12</sup> **Mu'tezile**'ye göre küçük günah işleyenler ise Allah tarafından günahları bağışlanacağı için şefaate ihtiyaçları olmayacaktır.<sup>13</sup> Onlar bu yaklaşımıyla söz konusu bu

<sup>11</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Şefaati", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, s. 413.

<sup>12</sup> el-Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 687-688; ez-Zemahşeri, Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmizit-Tenzil ve Uyûn'l-EkâvilfiVücûhit-Te'vil* (thk. Şeyh Adil Ahmed-Şeyh Ali Muhammed), Mektebetü'l- Ubeykân, Riyad, 1998, I, s. 265-266; Akay, *İslam İnançında Şefaati*, s. 26.

<sup>13</sup> Çelebi, *Akılculuk veKâdiAbdülcebbar*, s. 340. Mu'tezile'ye göre Allah küçük günah işleyenleri affedecek ve onlara azap etmeyecektir. Ehl-i Sünnet ise buna karşı çıkmış ve küçük günah işleyeninin de Allah'ın dilemesine bağlı olarak azaba uğratılabileceklerini dilerse bağışlanacaklarını onların bağışlanmalarının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah için bir zorunluluk değil lütuf olduğunu söylemişlerdir. (er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 81; el-Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 332, 644, 677).

şefaatin sadece sevap ehli ve Allah dostu olan mü'minlerin derecelerinin yükseltilmesinde geçerli olacağını savunmaktadır. **Eş'arî, Mu'tezile**'nin bu yaklaşımını eleştirir ve bunun peygamberin ümmetinden günahkârların affı için göstereceği şefaet etme yetkisini kaldırdığını söyler.<sup>14</sup> **Mu'tezile** bu konudaki görüşlerine Kur'an'da mü'minlere şefaet edileceğini bildiren âyetler<sup>15</sup> bulunmasına rağmen büyük günah işleyenlerin şefaet edileceğine dair bir âyet bulunmadığı tam tersine zalimlerin şefaetçisi olmadığını bildiren âyetlerin<sup>16</sup> mevcut olduğunu delil olarak ileri sürerler. Bu konudaki Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere şefaet edeceğini bildiren hadisin<sup>17</sup> âhâd olduğunu, delil teşkil etmediğini, sahih olması durumunda ise büyük günah işledikten sonra tevbe etmiş olma şartına bağlı olarak kabul edilebileceğini savunurlar.<sup>18</sup> **Ehl-i Sünnet** âlimleri, Şi'a ve Mürcie'ye göre ise, Allah'ın dilemesine bağlı olarak mü'minlerden küçük ve büyük günah işleyenlerin affı ve günah işlemeyenlerin derecelerinin yükseltilmesi anlamında hepsi için şefaet geçerlidir.<sup>19</sup>

Şefaet konusunda Kur'an, bunun âhireti ilgilendiren bir konu olduğunu, Allah veya onun izin verdiği kimselerin

<sup>14</sup> İbnFürek, Muhammed b. Hasen, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*(thk. AhmedAbdurrahîm es-Sâyih), Mektebetü's-Sekâfetüd-Dîniyye, Kâhire, 2005. s. 172.

<sup>15</sup> Mü'min, 40/7.

<sup>16</sup> Mü'min, 40/18.

<sup>17</sup> EbüDâvüd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kıyâme", 11; İbnMâce, "Zühd", 37; Ahmedb. Hanbel, III, 213.

<sup>18</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690; er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 59-60; Çelebi, *Akılcalık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 340. Bu konuda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delillerin detaylı izahı için bkz.: er-Râzî, el-İmam Fahrüddîn, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fi'Yevmi'l-Kıyâme*(thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1988, s. 39-44.

<sup>19</sup> el-Mâtürîdî, EbûMansûr, Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Fikhi'l-Ekber* (neşr. İbrahim el-Ensârî), Katar, Tsz.,s. 90; İbn Füreke, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 172; el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib, el-İnsâf Fima Yecibü İ'tikâdühâ ve lâ Yecûzu el-Cehlü Bihâ (thk. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, Mısır, 2000, s. 162; Yavuz, "Şefaet", *DİA*, XXXVIII, s. 413-414.

yapacağı bir tasarruf olduğunu bildirmektedir.<sup>20</sup> Kur'an, şefaati edecek kimselerin isimlerinden bahsetmemekle birlikte bu iznin kendilerine verileceği kimselerin vasıflarını belirtmektedir. Bunlar da Allah'ın şefaati için izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseler, O'nun huzurunda söz almış olanlar, şirki reddedip tevhidin hak olduğuna şahitlik edenler ve meleklerdir.<sup>21</sup> Kur'an'da vasıfları açıklanan bu kimselerin kimler olduğu noktasında İslâm âlimlerinin çoğunluğu bunların yetkileri birbirinden farklı olmak üzere peygamberler, âlimler, şehitler, melekler ve diğer izin verilen kimseler olduğunu söylemişlerdir.<sup>22</sup>

Şefaati konusunda Kur'an'da yer alan âyetlere dair her iki müfessirin görüşlerine yer verirken şefaate ulaşamayacağı kesin olanları bildiren âyetler (bunların kâfirler, müşrikler, münafıklar, putlar ve kendilerine izin verilmeyenler olduğu konusunda âlimler arasında ittifak vardır.)<sup>23</sup>ve şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu ifade eden âyetler<sup>24</sup>, bir de kendilerine şefaati etme izni verilenlerin vasıflarını belirten âyetler<sup>25</sup> vardır ki biz bunlar üzerinde durmayacağız. Çünkü bunlar üzerinde kayda değer bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>26</sup>

Şefaatin temelde iman ehli hakkında gerçekleşeceği konusunda herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamakla<sup>27</sup> birlikte **Mu'tezile** ve **Ehl-i Sünnet** arasında en çok tartışma ko-

<sup>20</sup> Çelebi, Akılcılık ve Kâdi Abdülcebbar, s. 340.

<sup>21</sup> Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/27-28; Zuhuruf 43/86. Kendilerine şefaati izni verilenler hakkında

detaylı bilgi için bkz.: Akay, *İslam İnançında Şefaati*, s. 55-64.

<sup>22</sup> Yavuz, "Şefaati"; XXXVIII; s. 414; Çelebi, *Akılcılık ve Kâdi Abdülcebbar*, s. 339.

<sup>23</sup> Yavuz, "Şefaati"; XXXVIII, s. 412-413; Akay, *İslam İnançında Şefaati*, s. 26.

<sup>24</sup> Bakara, 2/255; Tâhâ 20/109; Secde, 32/4; Zümer, 39/44.

<sup>25</sup> Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/27-28; Zuhuruf 43/86 vb.

<sup>26</sup> el-Kâdi, Abdülcebbar el-Hemedânî, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâi'n*, Dârun-Nehdati'l-Hadise, Beyrut, tsz., s. 261; el-Kâdi, Abdülcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (thk. Adnan Muhammed Zerzür), Dârut-Türâs, Kahire, 1185, s. 499.

<sup>27</sup> el-Kâdi, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 690

nusu olan kendileri için şefaatin geçerli olduğu ve tevbe etmeden ölen mü'minlerin hangi günahlarının şefaati sayesinde affedileceği, küçük günah işleyenlerin mi yoksa büyük günah sahiplerinin mi ya da her ikisinin şefaate mazhar olacağı konusunda tartışmalara konu olan âyetleri **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın bu âyetlere yaklaşımı ve bu konudaki mezhebî fikirlerinin söz konusu âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetine etkisini değerlendireceğiz. Bu konuda her iki müfessirin görüşüne geçmeden önce tevbe etmeden ölen büyük veya küçük günah sahibi Müslümanın şefaati konusundaki durumuna dair ortaya konulan yaklaşımları bir kez daha özetlemekte yarar görüyoruz. Bu konudaki görüşleri genel olarak üç maddede ele alabiliriz. Birincisi, şefaatin sadece küçük günah sahiplerine yapılacağını savunan Ebû'l Huzeyl el-Allâf'ın (235/849) görüşü, ikincisi, şefaatin sadece Müslüman olarak ölenleri kapsayacağını çünkü Kur'an'ın ifade ettiği şefaatin bunları kapsadığını dolayısıyla tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin şefaate muhatap olmayacağını savunan **Mu'tezile**'nin çoğunluğunun ve Hâriciler'in görüşü, üçüncüsü de şefaatin küçük veya büyük günah işleyen bütün mü'minleri kapsayacağını savunan **Ehl-i Sünnet**'in görüşüdür.<sup>28</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**, **Mu'tezile**'nin çoğunluğu gibi düşünerek şefaatin sadece mü'minlerin derecelerinin yükselmesinde geçerli olduğunu büyük günah işleyenlerin bundan yararlanamayacaklarını, küçük günah işleyenlerin de günahlarının zaten affedildiğini bu nedenle de şefaate ihtiyaçlarının olmayacağını ileri sürmüştür.<sup>29</sup> **Râzî**, bu konudaki görüşlerini bu alanda müstakil olarak yazdığı eş-Şefâati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme isimli eserinde ortaya koymuştur. Müellif bu eserde birinci bölümde iman-amel münasebetini ele almış ve bu konudaki görüşleri aktararak

<sup>28</sup> Yavuz, "Şefaati", XXXVIII, s. 413-414.

<sup>29</sup> el-Kâdî, Mütешâbihü'l-Kur'an, s. 627; Çelebi, Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr, s. 340.

değerlendirmesini yapmış ve imanın kalbin tasdiki olduğu yönündeki görüşü savunmuştur. İkinci bölümde şefaati konusunda **Mu'tezile**'nin görüşlerini ve delillerini detaylıca aktardıktan sonra bu konuda kendisinin de savunduğu **Ehli Sünnet**'in görüşlerini ve onların bu konuda **Mu'tezile**'ye verdiği cevapları önce âyetler, sonra da hadisler ışığında ele alır. Üçüncü ve son bölümde de mü'minlerin ve günahkârların akıbetlerinden cennet ve cehennemden ve buna müteallik konulardan bahseder.<sup>30</sup>

Şimdi küçük veya büyük günah işleyenlerin şefaati konusuna konu olan âyetleri her iki müfessirin tefsirlerinden ve diğer eserlerinden ele alalım.

### C. Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefaati Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı

Bu konuda ele alacağımız ilk âyet Bakara sûresi 2/48. âyettir. *وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُجَالُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَنَلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ* "Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaati kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz." **Kâdî** bu âyetin tefsirinde şöyle der : "Bu âyet azabı hak etmiş kimseye peygamberin şefaati etmeyeceğine ve ona yardım da etmeyeceğine delildir. Çünkü âyet herhangi bir tahsiste bulunmadan o günün vasfını belirtmiştir. Bu nedenle sevap ehlinin dışında kâfirlere bu hitabı yöneltmek mümkün değildir. Bu âyetâhîret günü azabı hak edenler hakkında gelmiştir (yani ifade geneldir) ve hitap sadece günahkârlara yöneliktir. Aynı şekilde mü'minlere şefaati de meneder sözümüzü kimse kınayamaz. Çünkü Peygamber onlara şefaati etseydi bu şefaati onları azaptan kurtarır ve onlara karşılık verirdi. Bu durumda da *لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا* (hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz) demesi sahih olmazdı.... Çünkü şefaatin kabul edilmesi, azabın, zararı hakeden

<sup>30</sup> er-Râzî, eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme, s. 23-83.

birisinden bu zararı uzaklaştırmada en büyük fidye olan mağfirete dönüştürülmesine bağlıdır.”<sup>31</sup> **Kâdî** bu âyetin sadece kâfirlere hitap etmediği aynı zamanda günahkâr mü’minleri de içine aldığını tevbe etmedikleri sürece peygamberin onlara şefaata etmeyeceğine delil olduğunu söyleyerek kendi mezhebi yaklaşımına uygun bir anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunmuştur.

**Kâdî Abdülcebâr**’ın şefaata konusundaki görüşlerini ortaya diğer bir âyet de Âl-i İmrân sûresi 3/192. âyetidir. رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ الدَّارَ فَقَدْ أُخْرِجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ “Ey Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişsindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.” Bu âyetin tefsirinde de âyetin büyük günah işleyen zalimin Rasûlullah’ın (s.a.v) şefaatinde istifade edemeyeceğine ve büyük günah (zulüm) üzere ve onda ısrar etmiş olarak öldüğü sürece ateşten kurtulamayacağına delil olduğunu söyler.<sup>32</sup>

Günahkâr mü’minlere şefaata edileceğinden bahseden Mü’min sûresi 40/18. âyette ise وَأَنْذَرْتَهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ وَآيَاتُهَا كَاطْمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ “Yaklaşan gün hususunda onları uyar! Çünkü o anda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaataçısı vardır.”şöyler der: “Bu âyet zalime Peygamber’in (s.a.v) tevbe etmediği sürece şefaata etmeyeceğini ve şefaatin sadece mü’minler için geçerli olacağını, onlara verilen nimetlerin artırılacağını ve derecelerinin yükseltileceğini açıklamıştır.” dedikten sonra bu âyeti sadece kâfirlere tahsis edenlerin herhangi bir delil olmadan konuştuklarını söylemektedir.<sup>33</sup>

Bu konuda detayına yer vereceğimiz bir başka âyet ise Secde sûresi 32/20. âyettir. وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيهِمُ الدَّارُ كُلَّمَا رَأَوْا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ تَوَقَّوْا عَذَابَ الدَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهَا تُكْتَبُونَ “Yoldan

<sup>31</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur’an*, s. 90-91; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 24.

<sup>32</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur’an*, s. 177.

<sup>33</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur’an*, s. 600; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 367; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 689.

çıkanlar ise, onların varacakları yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve kendilerine: Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın! denir.” **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Eğer fâsık (büyük günah sahibi) cehennemden çıkacak olsaydı bu azabın bitmesiyle veya şefaate olurdu ki bu durumda Allah Teâlâ'nın söylediği “onlar oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler” sözü sahih olmazdı. Bu durumda da “onlar oradan çıkmak istediklerinde oraya geri döndürülmezler” denmesi gerekirdi ki böyle olduğunu âyetin zahiri yalanlamaktadır.”<sup>34</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere, **Kâdî Abdülcebbar** şefaati konusundaki âyetlerde şefaatin mü'minlere has olduğu, onların sevap ve derecelerinin artması ve yükselmesi anlamında olduğu ve büyük günah sahibi dediği fâsık kimsenin tevbe etmeden ölürse şefaatten mahrum kalacağı ve peygamberin ona şefaati edemeyeceği şeklindeki mezhebi görüşlerini bu konudaki âyetlerin tefsirinde de ortaya koymuştur. Ayrıca zalimlerden bahseden âyetlerin mutlak geldiği gerekçesini ortaya koyarak sadece kâfirleri içine almadığı, büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölen mü'minler (fâsıklar) için şefaatin olmadığı buradan hareketle de şefaatin tevbe sayesinde aff ve mağfiret dairesine dâhil olan veya hiç günah işlememiş mü'minleri kapsayacağını ifade etmiştir. Bu konuda burada yer verme imkânı olmayan diğer âyetlerde de tefsirlerini baştan sona tarayarak tespit ettiğimiz kadarıyla aynı yaklaşımını devam ettirmiş ve savunduğu mezhebî ilkeyi korumuştur.<sup>35</sup>

**Râzî** şefaati konusunda **Kâdî Abdülcebbar**'ın değerlendirmelerine ilişkin örnek verdiğimiz ilk âyet olan Bakara

<sup>34</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 561.

<sup>35</sup> Yûnus 10/27; Nahl 16/37; Tâhâ20/82, 109; Enbiyâ 21/28; Nûr 24/5, 19; Zümer 39/19, 54; Şûrâ 42/8, 22; Kâf 50/35; Meâric70/11. Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s.362-363, 442, 493, 494, 499, 521-522, 524, 592, 597,604, 605, 627, 665; Enbiyâ 21/28; İnfîtâr 82/14; Târik86/9-10 Krş.: el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 261, 435, 453, 458.



sûresi 2/48. âyetin tefsirinde bütün ümmeti Muhammed'in Hz. Peygamber'in şefaata yetkisine sahip olduğunda ittifak ettiğini bu hususa da İsrâ sûresi 17/79. ve Duhasûresi 93/5. âyetlerin<sup>36</sup> işaret ettiğini ancak şefaatin kimleri kapsadığı konusunda ihtilaf ettiklerini, **Mu'tezile**'ye göre mü'minlerden büyük günah işlememiş olanları kapsadığının ve onların derecelerinin artmasına vesile olacağını söyler. **Ehl-i Sünnet**'in ise azabı hak etmiş olanlardan azabın düşürülmesi şeklinde şefaatten istifade edeceklerini, bunun ya cehenneme girmeden, ya da girdikten sonra oradan çıkarak gerçekleşeceğini söylediğini ifade eder. **Kâdî**'nin ve **Mu'tezile**'nin bu konudaki delillerine cevaplar verir ve âyette bahsedilen şeyin mü'minlerin derecelerinin artması değil cezadan kurtulmaları olduğunu söyler.<sup>37</sup>

**Râzî**, bu konuda örnek verdiğimiz ikinci âyet olan Âl-i İmrân sûresi 3/192. âyet hakkında ise **Mu'tezile**'nin fâsık kimselerin şefaate nail olmayacaklarını söylediğini belirttikten sonra üç şekilde onların bu âyetle ilgili iddialarına cevap verir. Birinci olarak Kur'an'ın zalimlerin mutlak olarak kâfirler olduğunu söylediğini ifade ederek Bakara sûresi 2/254. *وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ* "*Kâfirler, zalimlerin ta kendileridirler.*" âyetini buna delil getirir. Dolayısıyla buradaki zalimlerin kâfirler olduğunu söyler. İkinci olarak, bu âyeti kâfirlere has kılmanın yanlış olduğu söylenemez çünkü Allah dünyada mü'minlere âhirette mükafaat va'detmiştir. Onlar açısından böyle bir delil söz konusudur bu nedenle "*yardımcıları yoktur*" ifadesini kâfirlere has kılmak daha doğru ve isabetlidir. Üçüncü olarak da bu âyet, umumî hüküm ifade etmektedir. Şefaatin sabit olduğu hakkında gelen naslar ise, hususîdir. Hâs lafız ise umûmî olandan önce gelir.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> عَلَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا (Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceği umulur. "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى." "Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın."

<sup>37</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, 59-60.

<sup>38</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IX, s. 148-149.

Üçüncü örnek olarak ele aldığımız Mü'min sûresi 40/18. âyetin tefsirinde ise **Râzî**, Âl-i İmrân 3/192. âyette-kine benzer cevaplarla burada bahsi geçenlerin kâfirler olduğunu söyleyerek **Mu'tezile**'nin delillerine itiraz eder ve karşı cevaplar verir.<sup>39</sup>

Son örneğimiz olan Secde sûresi 20. âyet ile ilgili olarak **Râzî** bir önceki âyet ile bu âyet birlikte ele alır ve orada geçen "fâsıklar" ifadesinden diğer âyetlerde olduğu gibi kâfirlerin kastedildiğini söyledikten sonra bu âyetteki "*Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler*" sözünün burada çektikleri elem verici işin ara vermeden devam edeceği ve tekrarlanacağına işaret ettiğini çünkü onların dünyada bunu yalanladıklarını söyledikten sonra âyetin devamındaki "*Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın! denir*" ifadesinin de kendisinin bu görüşünü teyid ettiğini söyler.<sup>40</sup>

**Râzî** bu konudaki diğer birçok âyeti<sup>41</sup> büyük günah işleyene şefaatin olacağını savunduğu Bakara sûresi 2/48. âyet'in tefsirinde ve bu konudaki müstakil olarak yazdığı eş-Şefâti'l-Uzmâ adlı eserinde **Mu'tezile**'ye cevap verirken ele alır ve yukarıda örnek olarak yer verdiğimiz ve görüşlerini aktardığımız âyetlerdeki gibi **Ehl-i Sünnet**'in görüşünü savunarak şefaatin mü'minlerden küçük ya da büyük günah işleyenler için geçerli olacağını, kâfirler için ise geçerli olmayacağı noktasında ilim ehlinin ittifak ettiklerini belirtir.<sup>42</sup>

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbar**'ın şefaatin kimlere olacağı noktasındaki görüşlerini yansıtan âyetleri bu şekilde ele alıp aktardık. Bu konuya ilişkin âyetlere **Mâtürîdî**'nin yaklaşımı **Râzî**'nin görüşleriyle uyumludur. O, küçük ve büyük ayrımı

<sup>39</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 51-52.

<sup>40</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 184.

<sup>41</sup> Bakara 2/254; Nisâ 4/64, 86; Yûnus 10/3; Meryem 19/85-87; Enbiyâ 21/28; Mü'min 40/7; Muhammed 47/19; Müddessir 74/48; İnfîtar 82/14 vb.

<sup>42</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 62-66; er-Râzî, eş-Şefâ'ti'l-Uzmâ, s. 45-50.

yapılmaksızın günah işleyen mü'minlere Allah'ın dilemesiyle şefaate edileceğini, günah olmayınca şefaate zaten ihtiyacın kalmayacağını ifade etmiştir. Ayrıca **Mu'tezile**'ye karşı çıkararak büyük günah işleyeni ehl-i iman olarak kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>43</sup> Zemahşeri'nin ise kendi mezhebinin müfessiri **Kâdî** ile aynı yaklaşımları ortaya koyduğunu tespit ettik. Konuyla ilgili âyetlere yaklaşımına baktığımızda Zemahşeri de mensubu olduğu **Mu'tezile** gibi şefaatin sadece mü'minler için geçerli olacağını, küçük günah işleyenlerin günahlarının bağışlandığını ve şefaate ihtiyacının olmadığını, büyük günah işleyenin ise şefaate uğratılmayacağını savunur. "fâsık" ve "zâlim" ifadelerini **Kâdî** gibi büyük günah işleyen mü'min olarak tefsir eder.<sup>44</sup>

Şefaate konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadisler de yine bu konuda delil olarak ortaya konmuştur. Biz bu konudaki hadislerin detaylarına girmeyeceğiz ancak büyük günah sahibine Hz. Peygamber'in şefaate edeceğine dair hadis üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Söz konusu hadisin kaynaklarda yaygın olarak geçen metni şu şekildedir: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي "şefaatiim, (kıyamet gününde) ümmetimden büyük günah sahipleri içindir."<sup>45</sup> **Ehl-i Sünnet**, şefaatin varlığı ve büyük günah işleyenlere Hz. Peygamber'in şefaate edeceğine dair bu hadisi delil getirmiştir. **Mu'tezile** ise bu hadise itiraz ederek hadisin haberi vâhid olduğunu ve İtikâdî konularda da kesin bilgi ifade etmeyen, zan ifade eden bir hadise tutunmanın doğru olmadığını söylemiştir. Doğru olsa bile büyük günahattan tevbe etmeleri şartıyla bu şefaate geçerlidir

<sup>43</sup> el-Mâtürîdî, EbûMansûr, *Te'vilâtüEhlis-Sünne* (Tefsîru'l-Mâtürîdî), (thk. MecdiBâsellüm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005., II, s. 236; VII, s. 310-311, 338; X, s. 327; IX, s. 275-276

<sup>44</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, s. 266, 380, 678; II, 62-63; IV, s. 139; VI, 262-263..

<sup>45</sup> EbûDâvûd, "Sünnet", 21; Tirmizî, "Kıyâme", 11; İbnMâce, "Zühd", 37; Ahmed b. Hanbel, III, 213. Bkz.: Wensinck, Arent Jean-el-Bâkî Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehras li elfâzi'l-Hadis-Nebevî*, Çağrı yay., İstanbul, 1988, III, s. 151;

şeklinde bu hadisi te'vil etmek gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>46</sup> Aliyyü'l-Kârî, Cürcânî (v. 816/1413) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) gibi âlimler **Mu'tezile**'nin bu iddialarına öncelikle bu hadisin sahih olduğunu meşhur seviyesinden aşağı olmadığını ve manevi mütevâtir derecesine ulaştığını söyleyerek cevap vermişlerdir.<sup>47</sup> Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (v. 403/1012), bu hadisin sahih olduğu ve büyük günah işleyene şefaatin olacağı konusunda hüccet olduğunu ve bu hususta âlimlerin icmâ ettiğini belirtir.<sup>48</sup>

Ayrıca **Ehl-i Sünnet** bu hadisi destekleyen “*Ben şefaatiimi ancak, ümmetinden büyük günah sahipleri için ayırdım, sakladım.*” ve “*Her peygamberin kabul edilen bir duası vardır. Bütün peygamberler, bu dünyada isteyeceklerini istediler. Ama ben, ümmetime şefaati olmak üzere, isteğimi kıyamet gününe sakladım. Ümmetinden Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmadan ölen herkes, inşaallah benim şefaatiime nail olacaktır.*” şeklinde başka hadislerin<sup>49</sup> mevcut olduğunu sadece bu hadise tutunmanın yanlış olduğunu söylemişlerdir.<sup>50</sup>

### Sonuç

Şefaati konusunda müfessirlerin görüşlerine baktığımız zaman öncelikle şefaatin Allah'ın iznine bağlı olmak üzere belli vasıfları taşıyan kimselere verilecek ilahi bir lütuf olduğu ve Hz. Peygamber'in ümmetine şefaati edeceği konusunda ittifak olduğudur. Ancak kimlere şefaati edileceği ve mü'minlerden tevbe etmeden ölen büyük günah sahibine şefaati olup olmayacağı konusunda **Mu'tezile** ve **Ehl-i Sünnet** arasında derin fikir ayrılıkları mevcuttur. **Râzî**, **Ehl-i**

<sup>46</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 66; er-Râzî, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ*, s. 51; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690-691; 672.

<sup>47</sup> el-Kârî, Ali ibnSultân Muhammed, *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fi Şerhi Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût, 1998, s. 276; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'lKütüb'l- İlmiyye, I. bsk., Beyrût, 1998, s. 341; Akay, *İslam İncancında Şefaati*, s. 288.

<sup>48</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.165.

<sup>49</sup> Buhârî, “Da'vât”, 1; Müslim, “İman”, 334, 335; Tirmizî, “Da'vât”, 130; İbnMâce, “Zühd”, 37.

<sup>50</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 67; er-Râzî, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ*, s. 51-52

**Sünnet** müntesibi bir müfessir olarak bu konuda şefaatin küçük ya da büyük günah işleyenlerin hepsi için Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşeceğini söylerken, **Kâdî** şefaatin dolaylı olarak yok olduğu anlamına gelebilecek bir yaklaşımla ve çoğunlukla yaptığı gibi kavramlar ve kelimelerden hareketle sonuca ulaşmaya çalışmış ve mezhebinin beş temel ilkesinden birisi olan el-menzile beyne'l-menziletayn ilkesi gereği günahkâr Müslüman'ı fâsık olarak tanımlayarak imanla küfür arasında bir yere koymuş ve tevbe etmeden ölmesi durumunda şefaatten istifade edemeyeceğini söylemiştir. Bu konuda delil olarak sunduğu ve zalimlerden bahseden âyetlerde büyük günah işleyen mü'minleri de bu âyetlerin hitabına dâhil etmiş ve onların azaba uğratılacaklarını ifade eden bu âyetleri delil getirmiştir. Ancak bize göre **Râzî**'nin zalimlerden bahseden âyetleri Kur'an'ın kâfirler olarak nitelediğini belirtmesi ve bu konuda delil getirdiği âyet<sup>51</sup> ve ayrıca büyük günah işleyerek bir defa zulüm işlemiş olsa bile iman dairesinden çıkmayacağı yönündeki görüş gerçeğe daha yakın görünmektedir. Kaldı ki büyük günah işleyen mü'minlerin hiç cezaya uğramayacağını söyleyen de yoktur. Onlar cezalarını çektikten sonra şfaat sayesinde cennete girebilirler. Bu nedenle büyük günah işleyene Allah'ın dilemesine bağlı olarak şfaat edilebileceğini savunan **Râzî** ve **Ehl-i Sünnet**'in görüşü daha kabul edilebilir görünmektedir.

**Kâdî**'nin bu konuya yaklaşımında Peygamberden gelen rivayetleri âhâd haberler oldukları gerekçesiyle reddetmesi ile ay'ın yarılması konusunda haberi vâhid'i delil kabul etmesi ve bunu caiz görmesi<sup>52</sup> arasındaki çelişki dikkatimizden kaçmamıştır. Ayrıca salah-aslah anlayışı ile her açıdan kulun iyiliğine ve faydasına olanı yaratmayı Allah için zorun-

<sup>51</sup> Bakara 2/254. وَ(الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)

<sup>52</sup> el-Kâdî, Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve* (thk. Abdülkerim Osman), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966, I, 55-58; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 407.

lu görürken şefaatin Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşeceği çok açık olan âyetler<sup>53</sup> karşısındaki takındığı tavır da bize göre tutarsız görünmektedir. **Mâtürîdî**'nin dediği gibi kul tevbe edip günahından bağışlandıktan sonra şefaate ne gerek var. Kaldı ki cennete girmeyi hak eden kullara ziyadesiyle ilahi lütufların olacağını bildiren âyetler<sup>54</sup> şefaatten bahsetmeden bunun yaratıcı tarafından ilahi bir lütuf olarak verileceğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Burada şunu da belirtelim ki elbette **Kâdî**'nin dediği gibi aslolan insanların kendi elleri ile yaptıklarıdır. Herkes yaptıklarından hesaba çekilecektir. Mutlak hikmet ve adalet sahibi olan Allah herkese yaptıklarının karşılığını tastamam verecektir.<sup>55</sup> Gerçek Müslüman şefaate güvenerek yaratıcıya karşı görev sorumluluklarını ihmal etmez. Tam tersine yaratıcıyı razı edecek ve onun lütfuna mazhar olacak davranışları yaparak üzerine düşen sorumlulukları yerine getirir ve âhirette de ilahi lütufları elde etmek için çabalar. Ancak insanların yaptıkları bazen onların kendilerini affettirmelerine yetmezken çoğunlukla da yaratıcının onlara verdiği mükafaatlar ve lütuflar sayesinde çok basit ve yetersiz kalır. İnsan ne kadar iyilik ve ibadet yaparsa yapsın hatadan ve günahlardan tastamam kendisini koruyamayabilir. Bu nedenle hem dünyada hem de âhirette Allah Teâlâ'nın bağışlamasına, affına ve rahmetine muhtaçtır.

### **Kaynakça**

Abdü'lbâki, Muhmmmed Fuâd, *el-Mu'cenu'l-Müfehrası li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'lhyâit-Türâsi'l- Arabî, Beyrut, Tsz.

Akay, Akif, *İslam İncisinde Şefaati*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Konya, 2012.

el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fima yecibü i'tikâdühâ ve lâ yecûzu el-cehlühâ* (thk. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezhe-

<sup>53</sup> Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/28, Sebe 34/23.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân 3/57; Nisâ 4/152, 173; Fâtır 35/30; Kâf 50/35 vb.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/56; Fâtır 35/7.

- riyyelit-Türâs, Mısır, 2000.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, I. Bsk., Beyrût, 1998.
- Çelebi, İlyas, İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar, Rağbet yay., İstanbul, 2002.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-ibâne an Usûlid-Diyâne* (thk. Beşir Muhammed Uyûn), Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımeşk, 1990.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamusu'l-Muhît*, Müessesetür-Risâle, Beyrût, 2005.
- Gölcük, Şerâfeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin kitabevi, Konya 1991.
- Ibn Fûrek, Muhammed b. Hasen, Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetüs-Sekâfetüd-Dîniyye, Kâhire, 2005.
- el-Kâdî, Abdülcebbar el-Hemedânî, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Metâi'n*, Dârun-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz..
- \_\_\_\_\_, *Müteşâbihü'l-Kur'an*(thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârut-Türâs, Kahire, 1185.
- \_\_\_\_\_, *TesbitüDelâilün-Nübüvve*(thk. Abdulkerim Osman), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- el-Kâri, Ali ibn Sultân Muhammed, *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fi Şerhi Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût, 1998.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Dârus-Sâdır, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne* (Tefsîru'l-Mâtürîdî), (thk. Mecdî Bâsellüm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- \_\_\_\_\_, *ŞerhuFıkhi'l-Ekber* (neşr. İbrahim el-Ensârî), Katar, tsz..

- er-Râgib, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, I-II, Mektebetüs-Sekâfetü't-Dîniyye, Kâhire, 2005.
- er-Râzî, Fahreddin İbn Allâme Ziyâüddin Ömer, *Tefsîru'l-Fahrîr-Râzî* (Mefâtihu'l-Ġayb), I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fî yevmi'l-Kiyâme*(thk. AhmedHicâzî es-Sakâ), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1988.
- el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995.
- Topaloğlu, Bekir, “Âhîret” *md.*, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1988, I.
- Wensinck, Arent Jean-el-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehras li elfâzi'l-Hadîsin-Nebevî*; Çağrı yay., İstanbul, 1988.
- Yildirim, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi yay. İstanbul, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaati”, *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2010, XXXVIII.
- Yücedoğru, Tefvik, “Tekvin”, *DİA*, TDV yay, Ankara, 2011, XXXX.
- ez-Zemahşerî, Ebi'l-KâsımMahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ġavâmizit-Tenzîl ve Uyûn'l-Ekâvil fî Vücûhit-Te'vil* (thk. eş-Şeyh Adil Ahmed- eş-Şeyh Ali Muhammed), Mektebetü'l- Ubeykân, Riyad, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Esâsü'l-Belâğa* (thk. Muhmmmed Bâsil Uyûnis-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.



## Ricâl Edebiyatında Suâlât Türü Eserler

Arş.Gör. Abdurrahman Kurt\*

### Özet

*Dinin en önemli iki kaynağından biri olan hadislerin in-tikalinde en büyük rolü hiç şüphesiz râviler üstlenmiştir. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren hadis râvileri hakkında mu-azzam bir literatür meydana gelmiştir. Bu çalışmada bu telifâtın önemli ve ilklerinden sayılabilecek bir türü olan suâlâtlar üzerinde durulmuş, özellikleri, muhtevâsı ve mütedâvel olanları konu edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *cerh ve ta'dîl, ricâl, rivâyet, sened, suâlât.*

### The Sualat Studies in the Literature of Rijal

#### Abstract

*The narrators has played the biggest role in the transmission of hadiths that are one of the important resources of religion. For this reason, an enormous literature about the hadith narrators was formed from the first period. This study has focused on the type of sualat considered the first and the most important of this literature and the characteristics and content of this type.*

**Key Words:** *al-jarh and al-ta'dîl, rijal, narrative, sanad, sualat*

### Giriş

Hadis, sened ve metin olmak üzere birbirinden bağımsız düşünölemeyen iki ana unsurdan müteşekkildir. Bir metnin bizatihi kendisi ne kadar değerli ise o metnin kaynağına nisbeti ve daha da ötesi bu nisbetin doğruluğı da bir o kadar önem arz etmektedir. Söz konusu metinler, hayatın

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

her alanında mü'minler için *usve-i hasene*<sup>1</sup> olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aitse meselenin ne kadar da ehemmiyet arz ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı sahâbilerin zaman zaman değişik vesilelerle ondan nakledilen bir haberin doğruluğunu araştırmaları bunun en bariz göstergesidir. Hz. Ebû Bekir'in, Resûlullah'ın nineye altıda bir miras verdiğini söyleyen Muğire b. Şu'be'den şahit istemesi<sup>2</sup>, aynı şekilde Hz. Ömer'in de "Sizden biriniz, üç kez izin ister de kendisine izin verilmezse geri dönsün"<sup>3</sup> hadisini nakleden Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den bunu Resûlullah'tan duyduğuna dair delil istemesi bu bağlamda zikredilebilecek örneklerden sadece ikisidir. Ancak kabul edilmelidir ki sözü edilen sahâbenin kendileri gibi birer sahâbî olan kişilere göstermiş oldukları tavır kesinlikle onlara bir güvensizliğin ifadesi değildir. Bu bir hassasiyetin ve Peygamber sözüne verdikleri değer ifadesidir. Nitekim rivâyetin devamında Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ'ya: "Amacım seni zan altında bırakmak değildi. Sadece insanların Hz. Peygamber'e, söylemediği sözleri yakıştırmalarından endişe ettim" dediği de nakledilmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla dini emirlere sıkı sıkıya bağlı olan bu seçkin topluluğun Hz. Peygamber adına yalan söyleyebileceklerini düşünmek mümkün değildir.

Ne var ki İslâm tarihinde ortaya çıkan fitnelerle birlikte hadis uydurma girişimlerinin baş göstermesi, âlimleri ilk dönemlerden itibaren hadisleri nakleden râvileri hadis rivâyetine ehliyetleri açısından araştırmaya sevk etmiştir. İbn Sîrîn (v. 110/729), bu gerçeği "Eskiden isnad sormazlardı. Ne zaman ki fitne çıktı 'Râvilerinizin isimlerini söyleyin bakalım' demeye başladılar"<sup>5</sup> sözüyle dile getirmiştir. Âlimler, hadislerin sahih bir şekilde intikal edilmesinde râvileri araştırmayı önemli bir vazife telakki etmekle birlikte bunun bir

---

<sup>1</sup> Ahzâb, 33/21.

<sup>2</sup> Mâlik, Ferâiz, 4.

<sup>3</sup> Mâlik, İsti'zân, 3.

<sup>4</sup> Mâlik, İsti'zân, 3.

<sup>5</sup> Müslim, Mukaddime, s. 20.

gyibet olmadığı hususunda da ittifak etmişlerdir.<sup>6</sup> Nitekim yine İbn Sirîn'in, "Bu ilim/hadis dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz"<sup>7</sup> sözü sened araştırmasının bir gereklilik olduğuna işaret eder. Aynı şekilde Ebû Bekr b. Hallâd (v. 240/854), Yahya b. Saïd el-Kattân'a (v. 198/813): "Hadislerini terk ettiğin kimselerin, ahirette sana düşman olmasından korkmuyor musun?" diye sorunca Yahya b. Saïd'den: "Onların bana düşman olması 'yalana karşı niçin hadisimi korumadın?' diyerek Resûlullah'ın bana düşman olmasından daha iyidir"<sup>8</sup> cevabını almıştır. Bu anlamda ricâl ilminde "cerh ve ta'dil" diye isimlendirilen râvi hallerinin araştırılması, râvileri tanımada önemli bir misyon üstlenmiştir.

### I. Ricâl Edebiyatında Suâlâtlar

Râvilerin araştırılmasında elde edilen bilgiler, ilk dönemlerde şifâhî olarak nakledilegelmiştir. Daha sonra hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren tedvin edilerek muhafaza edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda önceleri râvi ve rivâyete dair malumat aynı malzeme üzerine kaydedilmiştir. Zamanla ricâle dair bilgiler merviyâtтан ayrıştırılarak *falan mûnekkidin ricâl hakkındaki görüşleri veya falanın, ricâl hakkında filana yönelttiği sorular* gibi isimlerle bir araya getirilmiştir. İşte suâlâtlar, bu ameliyenin sonucu olan ilk müstakil çalışmalarlardır. Küçük hacimli olmalarına rağmen oldukça doyurucu bilgiler ihtivâ eden bu eserler, bazı gayretli talebelerin, hadis râvilerini tanımada uzman olan hocalarına, râvilere dair sormuş oldukları soruları ve bunlara verilen cevapları ihtivâ etmektedir. Buradan hareketle talebelerin hocaları adına telif ettikleri bu tür eserlere "suâlât" adı verilmiştir.<sup>9</sup>

Gerek İmam Şâfiî'nin (v. 204/819), "hadisin sıhhatine, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı

<sup>6</sup> Leknevî, er-Ref' ve't-tekmil fi'l cerh ve't-ta'dil, s. 53-54.

<sup>7</sup> Müslim, a.g.e., s. 20.

<sup>8</sup> Hatîb, el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye, s. 56.

<sup>9</sup> Yahya b. Maïn, *et-Târîh* (nâşirin önsözü), I, 9-10; Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 76.

kişi olmasıyla varılır...”<sup>10</sup> ifadesi ve gerekse Ali b. Medîni'nin, “Hadis ricâlini bilmek, hadis ilminin yarısıdır”<sup>11</sup> şeklindeki sözleri göz önünde bulundurulduğunda, ricâle yönelik yazılmış diğer eserler gibi suâlâtların da azımsanmayacak derecede önemli bir mevki teşkil ettiği görülecektir. Zira ricâl edebiyatının ilk örneklerinden olmasının yanı sıra başka kitaplarda bulunmayan bilgilere de yer yer bu çalışmalarda rastlandığı görülmektedir. Bu da hadis râvileri hakkında yapılan değerlendirmelere bir katkı sağlamaktadır. Tarihte bu minvalde yapılmış her çalışma, bir bütünün parçası olarak düşünülürse suâlâtların da bu anlamda bir boşluğu doldurduğu muhakkaktır.

#### a. Telif ve Tasnif Açısından

Daha önce de zikredildiği gibi suâlâtlar, talebelerin hadis meclislerinde hocalarına yönelttiği soruların daha sonra derlenmesi neticesi oluşturulan eserlerdir. Zira hadis dersleri için kurulan meclisler salt hadis okumaktan ibaret değildir. Talebeler, hocalarına hadisin metni ve senedine dair hususlarda özellikle râvilerin kimliklerine, cerh ve ta'dîl durumlarına yönelik bir takım sorular da yöneltmişlerdir. Hocalarından aldıkları cevapları küçük notlar halinde kaydetmeyi ihmal etmeyen talebeler, daha sonra bu bilgileri bir araya getirerek rivâyet etmişlerdir.

Rivâyet geleneğine uygun olarak isnadlı bir şekilde zikredilen bilgiler genellikle örneklerde de görüleceği üzere سألت

سألت - سئل - سمعت - قلت

و سألته عن سليمان بن عمرو النخعي فقال كذاب يضع الحديث يروي عن جماعة من

التابعين و يقال له ابو داود النخعي

(Hâkim en-Nisâbûri'ye) Süleyman b. Amr en-Nehâi hakkında sordum. “O hadis uyduran bir yalancıdır. Ve bir

<sup>10</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 414.

<sup>11</sup> Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî*, s. 320.

grup tabiünden rivâyette bulunmuştur. Ona Ebû Dâvud en-Nehâi de denilir” dedi.<sup>12</sup>

و سئل عن علي بن دينار البصري فقال كان ضعيفا عندنا وكنيته ابو شعيب

(Ali b. Medîni’ye) Ali b. Dînâr el-Basrî hakkında soruldu. “Bize göre o zayıf bir kimsedir ve künyesi de Ebû Şuayb’dır.” dedi.<sup>13</sup>

سمعت ابا عبدالله يقول ولد سفيان بن عيين سنة سبع و مائة

Ebû Abdullah’ı (Ahmed b. Hanbel), Süfyân b. Uyeyne’nin 107 senesinde doğduğunu söylerken işittim.<sup>14</sup>

قلت فعلي بن حكم المروري ؟ قال ثقة روى عنه البخاري

(Dârekutni’ye) Ali b. Hakem el-Mervezî hakkında ne dersin dedim. “O sikadır ve Buhârî ondan rivâyette bulunmuştur” dedi.<sup>15</sup>

Suâlât türü eserlerin tasnifi ise müelliflerinin takip etikleri metotlara göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, Hâkim en-Nisâbüri (v. 404/1014) ve Sülemî (v. 412/1021) *Suâlât*’larını râvi isimlerine, Ebû Dâvud (v. 275/888) ve Âcurrî (v. ?) beldelere göre düzenlerken Siczî (v. 438/1046) ve Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe (v. 297/909) gibi âlimler de eserlerini belirli bir tertip gözetmeden kaleme almışlardır.

#### **b. Cerh ve Ta’dîl Açısından**

Suâlâtların en önemli özelliği, râvilerin rivâyet ehliyetine sahip olup olmadıklarının âlimler arasında kullanılagelen muhtelif cerh ve ta’dîl lafızlarıyla belirtilmesidir. Güvenilir ve zayıf râvi ayırımına gidilmeden her iki tür râvi hakkında bilginin yer aldığı bu eserlerde münekkitlerin, râviler hakkında

<sup>12</sup> Siczî, Suâlâtü Mes’ûd b. Ali es-Siczî li’l-Hâkim en-Nisâbüri, s. 98-99.

<sup>13</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, Suâlâtü Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medîni, s. 76.

<sup>14</sup> Ebû Bekr el-Esrem, Suâlâtü Ebî Bekr el-Esrem li Ahmed b. Hanbel, s. 75.

<sup>15</sup> Hâkim, Suâlâtü’l-Hâkim en-Nisâbüri li’l-Dârekutni, s. 249.

hüküm verirken genellikle herhangi bir açıklama yapmadan sadece sözü edilen lafızlarla yetindikleri görülmektedir. Ancak zaman zaman râvinin hangi sebepten ötürü cerh veya ta'dîl edildiğine dair açıklayıcı bilgiler bulmak da mümkündür. Örneğin Ebû Dâvud'un, Ömer b. Mûsâ el-Vecîhî hakkında ليس بشيء dedikten sonra Katâde ve Simâk b. Harb'den münker rivâyetlerde bulunduğunu belirtmesi,<sup>16</sup> Dârekutnî'nin de İbrahim b. Abdullah b. Eyyûb'u ليس بثقة şeklinde tavsif edip akabinde sika kimselerden bâtil hadisler naklettiğini örnek de vererek ifade etmesi<sup>17</sup> sözü edilen şahısların cerh edilme gerekçelerini göstermektedir.

Hadis münekkitlerinin cerh ve ta'dilde kullanmış oldukları lafızlarla/ıstılahlarla neyi kastedtiklerine bu eserler yardımıyla ulaşılabilmektedir. Zira cerh ve ta'dile ait ıstılahların delâleti âlimlere göre farklılık arz edebilir. Bu sebeple âlimlerin kullandıkları terimlerin ne anlam ifade ettiğini tesbit etmek son derece mühimdir. Örneğin Dârekutnî (v. 385/995), herhangi bir râvi hakkında فلان لين tabirini kullandığında bununla râvinin متروك الحديث (hadisi terk edilir) olmadığını, ancak adaleti düşürmeyen bir sebeple مجروح (cerh edildiğini) olduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde Dârekutnî, hakkında كثير الخطأ (hatası çok olan) ifadesini kullandığı râvinin durumunu “uyarıldığında hatasından dönerse adalet vasfı kaybolmaz, aksi takdirde adil sayılmaz” diye açıklamaktadır.<sup>18</sup> Ayrıca râvilere tahsis edilmiş diğer kaynakların değinmediği bilgilere bu eserler vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Örneğin hakkında Buhârî'nin (v.256/870) sükkût ettiği<sup>19</sup> ve Ebû Hâtim'in (v. 277/890) de meçhul olarak tavsif ettiği<sup>20</sup> Ebû Seleme Ali b. Seleme, Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin *Mesâil*'inde sika bir râvi olarak zikre-

<sup>16</sup> Âcurrî, Suâlâtu Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud, I, 307.

<sup>17</sup> Sehmî, Suâlâtu Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî, s. 168-169.

<sup>18</sup> Sehmî, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>19</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 276.

<sup>20</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 187.

dilmektedir.<sup>21</sup>

Suâlâtlarda âlimlerin, zaman zaman râvileri birbiriyle mukayese ettiği de görülmektedir. Meselâ Süfyân es-Sevrî ile Şu'be b. Haccâc bir meselede ihtilafa düştüklerinde Süfyân'ın hep galip geldiği dile getirilerek hadis ilminde Süfyân'ın Şu'be'den daha üstün olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde Hamza es-Sehmî, Dârekutnî'ye hadis rivâyetinde Nesâî ile İbn Huzeyme'den hangisini tercih ettiği sorulduğunda Dârekutnî'nin Nesâî'yi daha üstün kabul ettiğini söylediğini zikretmektedir.<sup>23</sup> Yine Şa'bi'nin mürsellerinin İbrahim en-Nehâî'nin mürsellerinden, Mücâhid'in, Atâ b. Ebî Rabâh'inkilerden; Atâ'nın, Hasan Basrî'ninkilerden; İbrahim en-Nehâî'nin, Ebû İshâk'inkilerden ve Said b. Cübeyr'in de İbrahim en-Nehâî'nin mürsellerinden daha makbul olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup>

Suâlât müellifleri, kendilerinden önceki münekkit âlimlerin görüşlerine sıkça başvurmuşlardır. Bu durum, o dönemde ricâl ilminde kimlerin söz sahibi olduğu konusunda fikir vermektedir. Meselâ Ebû Dâvud'un, Âcurrî'nin yönelttiği sorulara her fırsatta hocalarından Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerini nakletmesi, bu iki ismin dönemin otoritelerinden olduğunu gösterirken, Âcurrî'nin *Suâlât*'ının kaynağına da işaret etmektedir. Ancak müelliflerin, dönemin âlimlerinden görüşler zikretmeleri onları taklit ettikleri anlamına gelmemelidir. Zira onlar, hocaları da dâhil olmak üzere hadiste otorite kabul edilen âlimlerin görüşlerine muhalefet etmekten geri durmamış, varsa hatalarını tasrih ve tashih etmeyi ilmî bir sorumluluk addetmişlerdir. Örneğin Ali b. Medîni, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Ca'fer b. Süleymân'dan rivâyette bulunmadığını ancak kendisine göre

<sup>21</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, *Mesâilu Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe an şuyûhihi*, s. 115. Ayrıca benzer örnekler için bkz. *Mesâil* (muhakkikin önsözü), s. 85-86.

<sup>22</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 150-151.

<sup>23</sup> Sehmî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>24</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 219-220.

Ca'fer'in güvenilir olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Aynı şekilde Ebû Dâvud da Ahmed b. Hanbel'in, Beşşâr el-Haffâf'tan hadis yazdığını zikrettikten sonra kendisinin zayıf gördüğü Beşşâr'dan rivâyette bulunmadığına<sup>26</sup> ve Yûsuf b. Mihrân adındaki râviyi Yûsuf b. Mâhek şeklinde zikreden Şu'be'nin de yanlışlığına dikkat çekmiştir.<sup>27</sup>

### c. Tabaka ve İsimler Bilgisi Açısından

Ricâl alanında telif edilmiş diğer eserlerde olduğu gibi suâlâtlarda da râvilerin biyografilerine ışık tutacak bilgilere yer verilir. Bu bağlamda şahısların;

*İsim, künye, neseb ve lakapları belirtilir.* Bir râvinin etraflı bir şekilde tanınması isteniyorsa öncelikle onun kimlik bilgilerinin tesbit edilmesi gerekmektedir. Bu da yukarıda zikredilen hususiyetlerin doğru şekilde belirlenmesiyle gerçekleşir. Ne var ki ricâl tarihi aynı isim, künye, neseb ve lakabı taşıyan pek çok kişiyle doludur. Bu durum doğal olarak râvilerin karıştırılmasına yol açabilir. Böyle bir karışıklığa mahal vermemek için de araştırılan şahsın kimlik bilgileri en ince ayrıntısına kadar tetkik edilmelidir. Zira râvi hakkında eksik ya da yanlış bir beyanat, yanlış hükümlere yol açabilir. Bu açıdan bakıldığında suâlâtlarda bu tür karışıklık ve yanlış değerlendirmelerin önüne geçmek için râvilerin kimlik bilgilerine dair önemli açıklamalar yer almaktadır. Meselâ künyeleriyle tanınan Ebû Amr eş-Şeybânî'nin isminin Sa'd b. İyâs<sup>28</sup>, Ebû Atiyye el-Vâdî'nin Mâlik b. Âmir el-Hemdâni, Ebû İyâs el-Beceli'nin Âmir b. Abde, Ebû Zenba'ın da Sada-ka b. Sâlih<sup>29</sup> olduğu belirtilmektedir. Müttefik-müfterik diye isimlendirilen adları, baba adları, künyeleri veya nisbeleri benzer ancak şahısları farklı olan râvilerin ayırt edilmesi de bu bağlamda zikredilebilir. Örneğin Âcurrî'nin *Suâlât*'ında künyeleri aynı olan Ebû Neâme el-Adevî'nin, Amr b. İsa; Ebû

<sup>25</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, *Suâlât*, s. 53.

<sup>26</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, II, 286.

<sup>27</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, II, 58.

<sup>28</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 157.

<sup>29</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 168.



Neâme es-Sa'dî'nin, Abdurabbihî; Ebû Neâme el-Hanefî'nin ise Kays b. Abâye olduğunu<sup>30</sup> zikreden Ebû Dâvud, aynı şekilde olası bir karışıklığı bertaraf etmek için Huseyn b. Abdurrahman diye anılan hem adları hem de baba adları aynı olan üç kişiyi gerek nisbe gerekse hoca ve talebelerini belirterek birbirinden ayırır.<sup>31</sup>

*Doğum ve vefat tarihleri zikredilir.* Zira münekkit âlimler, birbirinden hadis aldıklarını iddia eden kişilerin doğum ve vefat tarihlerini araştırarak iddialarının doğruluğunu tesbit etmeye gayret göstermişlerdir. Âcurrî'nin, "Ebû Dâvud'a Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Nuaym b. Hakîm'den hadis işitip işitmediğine dair sordum, evet cevabını verdi. Bunun üzerine Nuaym'ın kaç yılında vefat ettiğini sordum. O da h. 148 yılında vefat ettiğini söyledi"<sup>32</sup> şeklindeki sözleri h. 198 yılında vefat eden Yahyâ b. Saîd'in, Nuaym b. Hakîm'le mülazemetinin mümkün olduğunu tarihen isbat etmektedir. Berkânî de Dârekutnî'ye Mutahhar b. Süleymân'ı yalancılıkla nitelendirmesinin sebebini sorduğunda hocası Dârekutnî, Mutahhar b. Süleymân'ın 304/917 senesinde Firyâbî'den hadis semâ ettiğini iddia ettiğini ancak Firyâbî'nin 300/912 senesinin şevvâl ayında hadis nakletmeyi bıraktığını, 301/913 senesinin muharrem ayında da vefat ettiğini söyleyerek Mutahhar ile Firyâbî'nin mülâki olmadığını ifade etmiştir.<sup>33</sup>

*Hoca ve talebelerine değinilir.* Bu yolla râvinin hem daha iyi tanınması sağlanmakta hem de rivâyetlerin tesbiti noktasında hoca-talebe ilişkisine dikkat çekilmektedir. Nitekim İbn Bukeyr'in *Suâlât*'ında Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Şu'be b. Haccâc, Eyyûb es-Sahtiyânî, Abdullah b. Avn, Katâde, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Zührî, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Sîrîn, Ma'mer b. Râşid, Saîd b. Ebî Arûbe vb. pek çok hadis âliminin en güvenilir talebelerinin listesi ve-

<sup>30</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, II, 26.

<sup>31</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 172.

<sup>32</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 381.

<sup>33</sup> Berkânî, *Suâlâtü Ebî Bekr el-Berkânî li'd-Dârekutnî*, s. 167

rilmektedir.<sup>34</sup> Yine tâbiünden Saîd b. Müseyyeb, Ebû Seleme, A'rec, Ebû Sâlih, Muhammed b. Sirîn ve Tâvus'un Ebû Hureyre'nin talebelerinden olduğu nakledilmektedir.<sup>35</sup>

*Tabakaları tasrih edilir.* Özellikle ilk tabakayı teşkil etmesi yönüyle sahabeye ayrı bir önem atfedildiği görülmektedir. Zira mürsel ve müsned rivâyetlerin birbirinden ayırt edilmesinde sahabe bilgisi de önemli bir role sahiptir. Dolayısıyla âlimler, şahıslar hakkında malumat verirken bunun üzerinde hep durmuşlardır. Nitekim aynı künyeyi taşıyan Ebû Kebşe el-Enmârî ve Ebû Kebşe es-Selûlî'den el-Enmârî'nin sahâbî olduğu es-Selûlî'nin ise sahâbî olmadığı belirtilmiştir.<sup>36</sup> Aynı şekilde "Basra'da Enes b. Mâlik, Kûfe'de Abdullah b. Ebî Evfâ, Medine'de Ebû Ümâme b. Sehl, Mısır'da Abdullah b. Hâris, Şam'da Ebû Ümâme es-Sudeyy, Hz Peygamber'in en son vefat eden sahâbileridir"<sup>37</sup> ifadesi sahâbeye yönelik bölgesel bir tesbite dikkat çekmektedir.

*Hangi mezhep veya fırkaya mensup oldukları belirtilir.* Hz. Peygamber'in vefatından sonra inanç ve amele dair farklı mezhepler teşekkül ettiğinden, bazı râvilerin rivâyetlerini kabul etmede titizlik gösterilmiştir. Ancak hadis rivâyetinde liyakat ve güvenilirlik esas olduğu için farklı düşünceye mensup olsa da bu vasıfları taşıyan râvilerin rivâyetleri kabul görmüştür. Suâlâtlarda münekkit âlimlerin mürcie, mu'tezile, cehmiyye, kaderiyye, zeydiyye, şii, haricî gibi mezhep ve fırkalara mensup râvileri belirttiği ve onlar hakkında hüküm verirken insafı elden bırakmadığı görülmektedir. Nitekim kaderî düşüncesini benimseyenlerden hadis yazılıp yazılmayacağı sorusuna Ahmed b. Hanbel: "Mezhebinin propagandasını yapmadığı müddetçe hadisini yazmakta bir sakınca yoktur" şeklinde cevap vermiştir.<sup>38</sup> Aynı şekilde Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin *Suâlât*'ında Ali b.

<sup>34</sup> İbn Bukeyr, *Suâlâtü İbn Bukeyr li'd-Dârekutnî*, 41-58.

<sup>35</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, *Suâlât*, s. 82.

<sup>36</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, II, 244.

<sup>37</sup> Siczî, *a.g.e.*, s. 113-115.

<sup>38</sup> Ebû Dâvud, *Suâlâtü Ebî Dâvud li Ahmed b. Hanbel*, s. 198.

Medîni, Abdullah b. Ebî Nuceyh'in hadiste güvenilir olduğunu fakat görüş olarak kaderî ve mu'tezilî olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> Dârekutnî, güvenilir olarak vasıflandırdığı Muhammed b. Muzaffer'in şiiliğe meylettiği kendisine söylendiğinde bunun hadisine zarar teşkil edecek ölçüde olmadığını zikretmektedir.<sup>40</sup>

*Fiziki özelliklerinin yanı sıra hangi mesleği icrâ ettiklerine yer verilir.* Söz konusu bu durum râviler hakkında hüküm vermede birinci derecede bir önem ifade etmese de bu ilim dalıyla uğraşan âlimlerin, en ince ayrıntısına kadar ve harikulâde bir titizlikle şahısları kayıt altına aldıklarının delilidir. Bu bağlamda Abdullah b. Ümmü Mektûm, Ebû Kuhâfe, Abdullah b. Abbâs ve Ka'b b. Mâlik gibi sahâbe tabakasına veya Muğîre b. Miksem, Veki' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne gibi sonraki tabakalara mensup gerek doğuştan gerekse sonradan âmâ olanlardan on yedi kişinin ismini zikreden Ebû Dâvud,<sup>41</sup> benzer şekilde Abbâd b. Mansûr'un terceme-i hâlinde de onun Basra'da beş kez kâdılık vazifesi üstlendiğini dile getirmektedir.<sup>42</sup>

#### d. Hadis İlmi Açısından

Suâlâtlarda hadis tarihi ve usûlüne yönelik bilgilere de rastlanmaktadır. Nitekim Siczî'nin *Suâlât*'ında Hâkim en-Nîsâbüri'nin, "Zabt ve itkan sahibi hadisçi, bir hadisi metniyle naklettikten sonra peşine başka bir sened zikrettiğinde, bu senedin metni bir önceki metinle aynı lafzı taşıyorsa مثله (mislehu) demesi gerekir. Ancak bunu ayırt edemiyorsa bir önceki hadisle aynı manayı taşıdığını belirten نحوه (nahvehu) ifadesini kullanması caizdir."<sup>43</sup> ifadeleriyle hadis usûlü ilmini ilgilendiren nahvehu ve mislehu lafızlarının kullanım farkındaki inceliğe değindiği görülmektedir.

<sup>39</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, *Suâlât*, s. 96-97.

<sup>40</sup> Sülemî, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>41</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 196, 199.

<sup>42</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, I, 421.

<sup>43</sup> Siczî, *a.g.e.*, s. 128-129.

Bol miktarda merfu' ve mevkuf rivâyetlere de yer veren suâlâtlarda müellifler, bazen râvilerin naklettikleri hadisleri sened ve metin açısından tetkike tabi tutarak hadislerin sıhhatlerine dair hükümlerde bulunmuşlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, kendisine Hz. Ali'nin naklettiği "Mest üzerine meshin müddeti, misafir için üç gün, üç gece; mukim için de bir gün, bir gecedir."<sup>44</sup> hadisinin sıhhati hakkında sorulduğunda söz konusu rivâyetin sahih merfu' olduğuna işaret etmiştir.<sup>45</sup> Hasan b. Yahyâ el-Huşenî'nin, Hişam b. Urve→Urve→Hz. Aişe→Hz. Peygamber senediyle "*Kedi sizin etrafınızda çokça dolaşır*" hadisini rivâyet ettiğini Ebû Dâvud'a söyleyen Âcurrî, Ebû Dâvud'un bu rivâyet için (senedi) bâtil değerlendirmesinde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> Sahih olan hadis metninin zikredilen senedle sahih olmadığını vurgulamıştır.

*İlelül hadîs* kapsamına giren konular da suâlâtlarda önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bu anlamda râvilerin cerh ve ta'dilinde kimlerin ihtilata uğradığına, kimlerin tedliste bulunduğuna ve kimlerin mürsel rivâyetler naklettiğine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Zira ihtilât, tedlis, irsal gibi saikler hadis ilminde birer illet sebebi olarak kabul edilir. Rivâyetlerdeki gizli kusurların tesbiti oldukça güçtür. Bu, hadis ilminin bütün dallarına vakıf olmayı gerektirecek kadar ciddi bir birikime sahip olmayı gerektirir. Bu ilim dalı, hadis ilminin en çetrefilli ve en zor dalını teşkil etmektedir. Dolayısıyla suâlâtlarda yer alan bu bağlamdaki değerlendirmeler oldukça önem arz etmektedir. Örneğin Dârekutnî, İbn Cüreyc'in tedlisinden kaçınmak gerektiğini zira İbrahim b. Ebî Yahyâ ve Mûsa b. Ubeyde gibi tenkit edilmiş râvilerden tedlis yaparak rivâyette bulunduğuna işaret etmektedir.<sup>47</sup>

Salt bir biyografiden müteşekkil olmayan bu eserlerin satır aralarında dönemin siyasî, sosyal ve ilmî hayatına dair

<sup>44</sup> Müslim, Tahâret, 85.

<sup>45</sup> Ebû Bekr el-Esrem, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>46</sup> Âcurrî, *a.g.e.*, II, 230.

<sup>47</sup> Hâkim, *a.g.e.*, s. 174.

bilgiler bulmak da mümkündür. Örneğin Silefi (v. 576/1180), hocası Hamîs el-Havzî'ye (v. 510/1116), Ebû Tâlib es-Sayrafî hakkında sorduğunda Hamîs, onun Rafizî olmakla itham edildiğini ve İsmâilî propagandacıların Bağdat'a geldiği sıralarda oradan ayrıldığını söyleyerek İsmâilîlerin Bağdat'a gelişine işaret etmektedir.<sup>48</sup> Ali b. Medîni'nin, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu, Allah'ın ahirette görülmeyeceğini ve Hz. Mûsâ ile konuşmadığını iddia edenlerin kâfir olduğunu söylemesi dönemin kelâmî tartışmalarını yansıtmaktadır.<sup>49</sup> Benzer şekilde Bağdat'ta Hz. Osmân ile Hz. Ali'nin fazileti meselesinin âlimler arasında ihtilaf konusu olduğu da görülmektedir. Söz konusu durum kendisine arz edildiğinde Dârekutnî, önceleri sukût etmenin daha hayırlı olduğunu düşünürken sonraları ehl-i sünnetin Hz. Osmân'ın daha faziletli olduğu yönünde sahabenin icmayla ittifak ettiğini bildirerek tartışmalara kendisi de katılmıştır.<sup>50</sup>

Netice itibariyle bir esere kendinden sonraki çalışmalar tarafından atıfta bulunulması diğer bir ifadeyle referans gösterilmesi o eserin ehemmiyeti, güvenilirliği ve yetkinliği adına bir delil teşkil etmektedir. Bu anlamda suâlâtlar cerh ve tadîl âlimlerinin râviler hakkındaki kanaatini birinci elden nakletmesi itibariyle ricâl ilmi alanında birçok esere kaynaklık vazifesi görmüştür. Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Târîhu Bağdât*'ı ve İbn Asâkir'in (v. 571/1175) *Târîhu Dimaşk*'ı başta olmak üzere Mizzi'nin (v. 742/1342) *Tehzîbu'l-Kemâl*'i, Zehebi'nin (v. 748/1347) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı*, İbn Hâcer'in (v. 852/1448) *Tehzîbu't-Tehzîb* ve *el-İsâbe*'si ve daha birçok eserde suâlâtlardan oldukça fazla nakil yer almaktadır. Örnek olması açısından *Târîhu Bağdât* ve *Târîhu Dimaşk*'ın hangi suâlâtlara ne kadar atıfta buldukları aşağıda tablo halinde verilmiştir. Bu tesbitte Ekrem Ziya Ömerî'nin *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fî târihi Bağdâd*<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Silefi, Suâlâtu's-Silefi li Hamîs el-Havzî, s. 48.

<sup>49</sup> Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe, *Suâlât*, s. 103.

<sup>50</sup> Sülemî, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>51</sup> Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fî târihi Bağdâd*, Riyâd, 1405/1985.

ve Tallâl b. Suûd Da'cânî'nin *Mevâridü İbn Asâkir fî târihi Dimaşk*<sup>52</sup> adlı çalışmalarından yararlanılmıştır.

<b>Suâlât Eserleri</b>	<b>Târîhu Bağdat</b>	<b>Târîhu Dimaşk</b>
<i>et-Târih (Yahya b. Maîn-Dûrî rivâyeti)</i>	282	636
<i>Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî an Yahya b. Maîn</i>	134	172
<i>Suâlâtu İbnu'l Cüneyd li Yahyâ b. Maîn</i>	118	105
<i>Ma'rifetu'r-ricâl an Yahya b. Maîn (İbn Muhriz)</i>	62	14
<i>Suâlâtu Osmân b. Tâlût el-Basrî li Yahyâ b. Maîn</i>	-	5
<i>Min kelâmi Ebî Zekeriyya Yahya b. Maîn (Yezîd b. Heysem)</i>	29	-
<i>Kitâbu'l-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl (Ahmed b. Hanbel-Abdullah rivâyeti)</i>	312	18
<i>Suâlâtu Ebî Osman Saîd b. Amr el-Berzeî li Ebî Zür'a er-Râzî</i>	70	55
<i>Suâlâtu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li Ali b. el- Medînî</i>	34	-
<i>Mesâilu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe an Şuyûhihi</i>	-	8
<i>Suâlâtu Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud</i>	291	-
<i>Suâlâtu'l-Hâkim en-Nisâbûrî li'd-Dârekutnî</i>	12	54
<i>Suâlâtu Ebî Abdîrrahman es-Sülemî li'd-Dârekutnî</i>	-	57
<i>Suâlâtu Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî</i>	120	49
<i>Suâlâtu Ebî Bekr el-Berkânî li'd-Dârekutnî</i>	-	83
<i>Suâlâtu Mes'ûd b. Alî es-Siczî li'l-Hâkim en-Nisâbûrî</i>	-	15

## II. Suâlât Eserleri

Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû

<sup>52</sup> Da'cânî, Tallâl b. Suûd, *Mevâridü İbn Asâkir fî târihi Dimaşk*, I-III, Medine, 1425/2004.

Zür'a er- Râzî, Ebû Dâvud, Dârekutnî, Hâkim en-Nisâbüri ve daha birçok cerh ve ta'dîl imamına yöneltilen sorulardan oluşan ve talebeleri vasıtasıyla telif edilen çok sayıda suâlât mevcuttur. Talebeler, hocalarından naklettikleri görüşleri *et-Târîh*, *Ma'rifetu'r-ricâl* ve *Suâlât* şeklinde isimlendirdikleri eserlerde bir araya getirmişlerdir. Sordukları sorulara hocalarının verdiği cevaplardan meydana getirdikleri bu çalışmaların isimleri farklı olsa da bu terimler aynı anlama gelip râvilerin hallerine dair bilgileri ihtivâ etmektedir.<sup>53</sup> Bu sebeple gerek Yahya b. Maîn'in *et-Târîh*'i ve bu eserin rivâyetleri gerekse Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetu'r-ricâl*'i de soru-cevap metoduyla telif edildiğinden suâlât türü eserler kapsamında değerlendirilebilmektedir. Bu çalışmada, neşredilen suâlâtlardan ulaşabildiklerimiz kısaca tanıtılacaktır.

#### **1- Suâlâtu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medîni**

Muvaffak b. Abdullah (Riyad, 1404/1984) tarafından tahkik edilerek neşredilen *Suâlât*, mükerrerlerle birlikte 260 meseleye dair Ali b. Medîni'nin (v. 234/848), Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe'ye (v. 297/909) verdiği cevapları ihtivâ etmektedir.

Muhtevâsını daha çok Basralıların oluşturduğu *Suâlât*'ta kaderî düşüncesine mensup çok sayıda râvinin bulunması dikkat çekmektedir. Muhtemelen bundan dolayı Muhammed b. Osmân, esere şu cümlelerle girizgâh yapmıştır: "Yahyâ b. Maîn'in bize Basralı meşayihin kaderiyye düşüncesini benimsediğini ancak bunun propagandasını yapmadıkları gibi münker rivâyette de bulunmadıklarını zikrettiğini Ali b. Medîni'ye söyledim."<sup>54</sup> *Suâlât*'ta genellikle Muhammed b. Osman'ın soruları Ali b. Medîni'ye bizzat kendisinin sorduğu görülmele birlikte yer yer soruları soranların

<sup>53</sup> Yahya b. Maîn, *et-Târîh* (nâşirin önsözü), I, 152; Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 529.

<sup>54</sup> Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *Suâlât*, s. 45-46.

başka kişiler olduğuna dair ifadelere de rastlamak mümkündür.<sup>55</sup> Râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını kısa ve öz cümlelerle ifade eden Ali b. Medîni, isim, künye, lakab ve nereli olduklarına dair açıklayıcı bilgiler de vermektedir.<sup>56</sup>

## **2- Mesâilu Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe an Şuyûhihi**

Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe'nin telif ettiği bu küçük cüz, çoğu babasına ait olmak üzere Abdullah b. Muhammed b. Numeyr, Ali b. Medîni, Abdullah b. Berrâk ve amcası Ebû Bekir b. Ebî Şeybe vb. âlimlerin cevaplarını ihtivâ etmektedir.

*Mesâil*'de râvilerin şahsi halleri, hadis rivâyeti açısından tenkidi ve bazı hadislerde yer alan illetlerin açıklanmasına yönelik bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca merfu ve maktu rivâyetlere rastlamak da mümkündür.<sup>57</sup> Âmir Hasan Sabri, Muhammed b. Osmân'ın *Mesâil*'ini 1425/2004 tarihinde Beyrut'ta neşretmiştir.

## **3- et-Târîh**

Yahyâ b. Maîn'in ilelu'l-hadis ve ricâl ilmine ait görüşleri bizzat kendisi tarafından yazılmamış olup öğrencileri tarafından derlenerek günümüze ulaşması sağlanmıştır. İbn Maîn'den nakledilen merviyâtın en kapsamlısını talebelelerinden Ebu'l-Fadl Abbâs b. Muhammed ed-Dürî'nin (v. 271/884) naklettiği rivâyet oluşturmaktadır. Bu da Dürî'nin hocasıyla olan mülazemetinin uzunluğundan ve bazı yolculuklara onunla birlikte çıkması bu durumun bir nedeni olarak gösterilebilir.<sup>58</sup> *et-Târîh*, Ahmed Muhammed Nûr Seyf'in tahkiki ile 1399/1979 tarihinde dört cilt halinde Mekke'de neşredilmiştir. *et-Târîh*'i tabakalar halinde tertip eden Dürî, önce sahâbe tabakasını verir ardından tabiîn ve sonraki şa-

<sup>55</sup> Bkz. Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *a.g.e.*, s. 76-78.

<sup>56</sup> Bkz. Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *a.g.e.*, s. 66, 75, 76, 87, 102, 106, 110, 112, 115, 118, 132, 140.

<sup>57</sup> Bkz. Muhammed b. Osmân b. Ebî Şeybe, *Mesâil*, s. 109-110.

<sup>58</sup> Yahya b. Maîn, *a.g.e.*, (nâşirin önsözü), I, 155-157.



hısları beldelerine göre zikreder. Beldeler sırasıyla Mekke, Taif, Yemen, Medine, Kûfe, Basra, Horâsân, Vâsıt, Sevâd, Medâin, Bağdat, Şam, Mısır, Cezîre, Rakka şeklinde sıralanır. Eserde şahıslar ile ilgili bölümden sonra İmâm Mâlik'in Leys b. Sa'd'a, Leys'in de İmâm Mâlik'e gönderdiği mektuplar yer almaktadır.<sup>59</sup> İbn Maîn, gerek râvilerin kimlik bilgileri, doğum ve vefat tarihleri, cerh ve ta'dil durumları gerekse kitâbet, tedvîn, garîb, ferd, mevzû gibi hadis tarihi ve usûlünü ilgilendiren konular hakkında açıklamalarda bulunur.<sup>60</sup>

#### 4- *Ma'rifetu'r-ricâl an Yahyâ b. Maîn*

*et-Târîh*'in yaklaşık üçte bir hacmindeki Ahmed b. Muhriz'in (v. ?) İbn Maîn'den naklettiği bu eser iki cilt halinde neşredilmiştir. İlk cüzü Muhammed Kâmil Kassâr, ikinci cüzü de Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr tarafından 1405/1985 tarihinde Dımaşk'ta neşredilmiştir.

Muhtevâsı itibariyle de büyük oranda *et-Târîh*'le örtüşmektedir. Bilgilerin tafsilatlı olması, alfabetik veya tabaka şeklinde tertip edilmemesi yönüyle *et-Târîh*'in diğer rivâyetlerinden ayrılan *Ma'rifetu'r-ricâl*,<sup>61</sup> zayıf râvilerle başlayıp sika olanlarla devam etmektedir. Eserde hadis ve hadis illetleri, râvi halleri, fikhî fetvalar, hadis ıstılahlarına dair hükümler ve İbn Maîn'in meclislerde söylediği şiirlere dair pek çok malumat bulunmaktadır.

#### 5- *Suâlâtü İbnu'l Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*

*Suâlât*, Ebû İshâk İbrahim b. Cüneyd el-Hutteli'nin (v. 260/874), hadis ilminin muhtelif meseleleri hakkında hocası Yahyâ b. Maîn'e sorduğu sorulara aldığı cevapları herhangi bir tasnife tabi tutmaksızın bir araya getirmesiyle oluşmuştur. Aranılan kişilerin biyografilerine daha kolay ulaşılması maksadıyla kitab, Ahmed Muhammed Nûr Seyf tarafından

<sup>59</sup> Bkz. Yahya b. Maîn, *a.g.e.*, IV, 487-501.

<sup>60</sup> Yahya b. Maîn, *a.g.e.* (nâşirin önsözü), I, 152-156.

<sup>61</sup> Yahya b. Maîn, *a.g.e.* (nâşirin önsözü), I, 144.

alfabetik hale getirilerek orijinal haliyle birlikte aynı cilt içerisinde 1408/1988 tarihinde Medine’de neşredilmiştir.

*et-Târîh*’te yer alan bilgilerle benzerlik arz eden *Suâlât*’ta, râvilerle dair cerh ve ta’dil kavramları, râvilerin isimleri, künyeleri, vefat tarihleri, kimin kimden rivâyette bulunduğu, hafızası bozulanlar, sahâbî oldukları sabit olup olmayanlar, râvilerin güvenilirlik açısından karşılaştırılması, bazı hadislerin sabit olup olmadığı, senedlere dair illetler gibi pek çok konuya dair bilgi yer almaktadır.<sup>62</sup> Ayrıca tahâret, salât, zekât, oruç, hac, cihâd, nikâh, eşribe gibi bablar hakkında fikhî hükümlerin yer aldığı bol miktarda hadis ve nakiller de önemli bir yer teşkil etmektedir.<sup>63</sup>

#### **6- Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî an Yahyâ b. Maîn**

Bu cüzü İbn Maîn’in talebelerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî (v. 280/893) rivâyet etmektedir. Cüzün baş tarafı Zührî, Katâde, A’meş, Eyyûb, Amr b. Dînâr, Şa’bî, İbrahîm gibi bazı meşhur tabiinin talebeleri hakkındadır. Akabinde alfabetik bir tertiple diğer râvilerin tercüme-i hâlleri yer alır ve son olarak künyeleriyle tanınanların zikredilmesiyle eser nihayete erer.<sup>64</sup> Râviler hakkında çok kısa ve öz bilgilerle yetinilmekle birlikte râvilerin alfabetik olarak zikredilmesi, cerh ve ta’dil açısından birbirleriyle mukayese edilmesi bu esere özgü hususiyetlerdendir.<sup>65</sup> Ahmed Muhammed Nûr Seyf’in (Dımaşk, 1400/1980) tahkikiyle basılmıştır.

#### **7- Min kelâmi Ebî Zekeriyya Yahyâ b. Maîn fi’ricâl**

Yezîd b. Heysem b. Tahmân (v. 284/897), hocası İbn Maîn’in ricâle dair sözlerini bu cüzde toplamıştır. İbn Tahmân, cüzün sonlarında cüzdeki bilgilerin bir kısmını İbn

<sup>62</sup> İbnu’l-Cüneyd, *Suâlâtu İbnu’l-Cüneyd li Yahyâ b. Maîn*, (muhakkikin önsözü), s. 32-33.

<sup>63</sup> Örnekler için bkz. İbnu’l-Cüneyd, *a.g.e.*, s. 280, 287, 295, 300, 302, 369, 371, 381, 382.

<sup>64</sup> Yahya b. Maîn, *a.g.e.* (nâşirin önsözü), I, 147-148.

<sup>65</sup> Yahya b. Maîn, *a.g.e.* (nâşir’in önsözü), I, 148-149.

Maîn'den işiterek, bir kısmını bizzat ona sorarak ve diğer bir kısmını da İbn Maîn'in kendiliğinden anlatması yoluyla elde ettiğini dile getirmektedir.<sup>66</sup>

Eser Ahmed Muhammed Nûr Seyf tarafından (Beyrut, 1400/1979) tahkik edilerek neşre sunulmuştur. Mukakkikin her bir nakile sıra numarası verip dipnotlarda sunduğu açıklamalar ile eserden istifade etmeyi kolaylaştırdığı bu cüzde yaklaşık 420 şahsın cerh ve ta'dil durumlarına dair önemli bilgiler bulunmaktadır.

**8- *Târîhu Ebû Saîd Hâşim b. Mersed et-Taberânî an Yahyâ b. Maîn (Suâlâtu Osmân b. Tâlût el-Basrî li Yahyâ b. Maîn)***

Cerh ve ta'dil, ilelu'l-hadis, râvilerin vefat tarihleri ve halleri hakkında Osmân b. Tâlût'un (v. 238/852), Yahyâ b. Maîn'e yönelttiği soruları içeren, hacimce küçük cüzdür. Osmân b. Tâlût erken bir dönemde vefat ettiğinden hocasından derlediği notlar ders arkadaşı Ebû Saîd Hâşim b. Mersed tarafından nakledilmiştir. Bu sebeble eser, *Târîhu Ebû Saîd Hâşim b. Mersed* olarak bilinmektedir. Nazar Muhammed el-Faryâbî, sonuna İbn Maîn'den nakledilen bütün rivâyetlere dair bir de fihrist ekleyerek bu cüzü, *Târîhu Ebû Saîd Hâşim b. Mersed et-Taberânî an Yahyâ b. Maîn* adıyla (Riyad, 1410/1990) Ebû Ömer el-Ezherî ise *Suâlâtu Osmân b. Tâlût el-Basrî li Yahyâ b. Maîn* ismiyle (Kahire, 1427/2007) neşretmişlerdir.

Osmân b. Tâlût, hocası Yahyâ b. Maîn'in ilimdeki yetkinliğini göstermek için *Suâlât'a* Ali b. Medî'nin "İlim, İbnü'l-Mübârek'te ondan sonra da Yahyâ b. Maîn'de son bulmuştur" sözleriyle başlamıştır.<sup>67</sup>

**9- *Suâlâtu Ebî Dâvud li Ahmed b. Hanbel***

*Suâlât*, Ebû Dâvud'un (v. 275/888) râvilerin cerh ve

<sup>66</sup> İbn Tahmân, *Min Kelâmi Ebî Zekeriyya Yahyâ b. Maîn*, s. 123-124.

<sup>67</sup> Hâşim b. Mersed, *Târîhu Ebû Saîd Hâşim b. Mersed et-Taberânî an Yahyâ b. Maîn*, s. 14.

ta'dili ile ilgili Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) sorduğu sorulara karşılık aldığı cevapları ihtivâ etmektedir. Ziyâd Muhammed Mansûr'un yazdığı 150 sahifelik girişle 1994/1414 tarihinde Medine'de tek cilt halinde neşredilmiştir.

Girişinde bazı hadislerin illetleri ve ravîlerin hatalarına dair açıklamaların yer aldığı *Suâlât*,<sup>68</sup> bablar halinde tasnif edilmiştir. İlk babı tarih bahsiyle başlayan eser, beldelere göre sıralanmış sika râviler ile devam etmekte Kûfeli ve Bağdatlı zayıf râviler bölümleriyle son bulmaktadır.<sup>69</sup> Eserde 596 râvinin cerh ve ta'dil durumlarına yönelik bilgi yer almaktadır.

### 10- *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın (v. 290/903), babasının hadis râvileri hakkındaki tenkit ve görüşlerini bir araya getirdiği bu eser, ricâl ilmine ait en eski kaynaklardan biri olma özelliğine sahiptir. İlk defa Talât Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından iki cilt halinde (I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987) basılmıştır. Vasiyyullah Abbas'ın dört cilt halindeki (Beyrut, 1408/1988) neşri de bilinen neşirler arasındadır. Ricâl ve ilele dair İbn Hanbel'den nakledilen bilgiler Abdullah'la sınırlı olmayıp bir diğer oğlu Ebû'l-Fadl Sâlih (v. 266/879) ve İbn Hanbel'in talebelerinden Ebû Bekir el-Mervezî (v. 275/888) ile Ebu'l-Hasan el-Meymûnî (v. 274/887) tarafından da rivâyet edilmiştir. Söz konusu üç ismin rivâyetleri Vasiyyullah Abbas (Bombay 1408/1988), Subhî el-Bedrî (Riyâd, 1409/1989) Ebû Ömer el-Ezherî (Kahire, 1430/2009) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed Hüsam Beydûn, Abdullah'ın rivâyetleri ile Sâlih, Mervezî ve Meymûnî'nin rivâyetlerini bir araya getirerek *el-Câmi' fi'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* adıyla iki cilt halinde (Beyrut, 1410/1990) neşretmiştir.

Bu esere çok değer vermiş olsa gerek ki buradaki bilgi-

<sup>68</sup> Ebû Dâvud, *Suâlât*, s. 156-165.

<sup>69</sup> Ebû Dâvud, *a.g.e.*, s. 166-374.

lerin bir kısmını *el-Cerh ve't-ta'dil* adlı eserinde rivâyet eden İbn Ebî Hâtim (v. 327/939), bunu İbn Hanbel'in oğlu Abdullah aracılığıyla aldığını da beyan etmektedir.<sup>70</sup> Eserde ilelu'l-hadis konusu kapsamına giren irsâl, inkıta, şazz, münker, râvinin teferrüdü, idrâc, tashîf ve tahrîf gibi hususların yanı sıra ricâl ilmini ilgilendiren vefâyat, cerh ve ta'dil, isim, kün-ye, neseb gibi bilgilere değinilmektedir.<sup>71</sup>

### **11- Suâlâtü Ebî Bekr el-Esrem li Ahmed b. Hanbel**

Ahmed b. Hanbel'in, talebesi Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Esrem'e (v. 273/886) verdiği cevaplardan müteşekkil bu eserin birkaç baskısı mevcuttur. Âmir Hasan Sabri (Beyrut, 1425/2004), Hayrullah eş-Şerif (Riyâd, 1422/2001) ve Ömer el-Ezherî tarafından (Kahire, 1428/2007) tahkik edilerek neşre sunulmuştur. el-Ezherî kitabın sonuna Ebu Bekr el-Esrem'in *Suâlât* haricinde Ahmed b. Hanbel'den naklettiği merviyâtı da eklemiştir.<sup>72</sup>

Cerh ve ta'dil meseleleri, râvilerin isim ve tarihleri gibi konularda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin yer aldığı eserde Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn, Yahyâ b. Saîd, Abdurrahman b. Mehdî gibi pek çok meşhur cerh ve tadil imamının görüşleri de nakledilmektedir.

### **12- Suâlâtü Ebî Osman Saîd b. Amr el-Berzeî li Ebî Zür'a er-Râzî**

Eser, Berzeî'nin (v. 292/905) hadis râvileri hakkındaki sorularına Ebû Zür'a er-Râzî'nin (v. 264/877) verdiği cevaplardan meydana gelmektedir. Diğer suâlâtların aksine sadece zayıf râvileri ele alan bu çalışmayı Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zür'a hakkında hazırlamış olduğu *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyyemea tahkiki kitâbihî ed-Duafâ ve ecvibetihî alâ es'ileti'l-Berzeî* adlı üç ciltlik çalışmasının ikinci cildinde (Medine, 1409/1989) neşretmiştir.

<sup>70</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 7.

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl* (nâşirin önsözü), I, 111.

<sup>72</sup> Ebû Bekr el-Esrem, *Suâlât*, s. 98-208.

Berzeî'nin sorularına zaman zaman Ebû Hâtim er-Râzî'nin (v. 277/890) de cevap verdiği görülmektedir.<sup>73</sup> Bu da Ebû Zür'a'nın meclisinde Ebû Hâtim'in de hazır bulunup görüşlerini dile getirdiğini göstermektedir. Zayıf râviler ve onların niçin cerh edildiğine dair bol miktarda bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu bu eserde Berzeî'nin, muhalif görüşleri ve bunlara karşılık verilen cevapları da kaydetmeyi ihmal etmediği görülmektedir.<sup>74</sup> Lehte ve aleyhteki görüşlerin birlikte kaydedilmesiyle sonraki nesillere meselelerin arka planını doğru bir şekilde tespit etme imkânı sunulmuştur. Ebû Zür'a'nın, Müslim'in *Sahih'i* hakkında serdettiği sözler ve buna karşılık da Müslim'in kendisini savunması<sup>75</sup> bu anlamda zikredilmesi gereken bir husustur.

### 13- *Sûâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud*

Ebû Dâvud'un, talebesi Âcurrî'nin ricâl ilmi, cerh ve ta'dil ile ilgili sorularına verdiği cevapları ihtivâ eden bu eser, beş cüzden müteşekkildir. Fuâd Sezgin'in bildirdiğine göre bu cüzlerin üçüncüsü hicrî altıncı asırda, dört ve beşincisi ise hicrî yedinci asırda yazılmıştır.<sup>76</sup> Buradan hareketle *Suâlât'*ın geriye kalan bir ve ikinci cüzlerinin kayıp olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü cüz, Muhammed Ali Kasım el-Ömerî tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış olup 1399/1977 tarihinde Medine'de neşredilmiştir. Daha sonra *Suâlât*, üçüncü cüzü de kapsayacak şekilde Abdülhalim Abdülazîm el-Bestevî'nin gayretleriyle 131 sayfalık bir giriş ve geniş açıklamalı dipnotlarla tahkik edilerek iki cilt halinde (Beyrut, 1418/1997) basılmıştır.

Beldelere göre tertip edilen *Suâlât'*ın el-Bestevî tahkinde râvilere yönelik bilgiler 1'den 1973'e kadar rakamlan-

<sup>73</sup> Bkz. Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zür'a er-Râzî ve cühüdühü fi's-sünneti'nebeviyye mea tahkiki kitâbihî ed-Duafâ ve ecvibetihî alâ es'ileti'l-Berzeî, II, 356, 358, 362, 364, 440, 441, 499.

<sup>74</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *a.g.e.* (muhakkikin önsözü), II, 279.

<sup>75</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *a.g.e.*, II, 674-677.

<sup>76</sup> Sezgin, Fuâd, *Tarihü't-turâsi'l-arabî*, I, 323.

mıştır. İbn Sa'd, Halife b. Hayyât, Müslim, İbn Hibbân gibi müelliflerin beldelere dair yazmış olduklara tabakat kitaplarına bakıldığında Mekke, Medine, Taif, Yemen gibi beldeler de yer almaktadır. *Suâlât*'ta ise bu beldelere dair herhangi bir kaydın söz konusu olmaması kaybolan cüzlerin de sözü edilen beldeleri içerdiği ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>77</sup>

#### **14- *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nisâbüri li'd-Dârekutni***

Hâkim en-Nisâbüri (v. 405/1014) tarafından kaleme alınan, Muvaffak b. Abdullah'ın tahkikiyle (Riyâd, 1404/1984) neşredilen *Suâlât*, Dârekutni'nin (v. 385/995) Bağdat, Basra ve Kûfe ulemasından mükerrerlerle birlikte 531 kişinin cerh ve ta'dil durumlarına dair hükümlerini içermektedir.

Hâkim, *Suâlât*'ın girişinde cerh ve ta'dil durumlarını bilmediği Bağdatlı bazı hadis âlimlerinin isimlerini yazıp Dârekutni'ye gönderdiğini, Dârekutni'nin de kendi hattı ile isimlerin altına cerh ve ta'dil durumlarını kaydettiğini, daha sonra Dârekutni ile görüştüğünde ise bunları kendisine bizzat sorduğunu söyleyerek kitabın telifine dair bilgi vermektedir.<sup>78</sup> *Suâlât*'ta genel anlamda *kütüb-i sitte* özel anlamda da Buhârî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) ricâline ayrıca bir ehemmiyet verildiği görülmektedir. Ayrıca eserde Buhârî'nin kendisinden rivâyette bulunup da Müslim'in rivâyette bulunmadığı râviler ile tenkid edilen râvilere dair bol miktarda bilgi bulmak mümkündür.<sup>79</sup>

#### **15- *Suâlâtü Ebî Abdillah b. Bukeyr ve gayrihi li'd-Dârekutni***

Hüseyin b. Ahmed b. Bukeyr'in (v. 381/991), râvilere dair hocası Dârekutni'ye sorarak elde ettiği bilgileri ihtiva eden bu küçük hacimli cüz, Ali Hasan Ali'nin tahkikiyle (Ammân, 1408/1988) neşredilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.

<sup>77</sup> Âcurri, *a.g.e.* (muhakkikin önsözü), I, 113.

<sup>78</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Suâlât*, s. 84.

<sup>79</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *a.g.e.* (muhakkikin önsözü), s. 68-69.

İsminden de anlaşılacağı üzere İbn Bukeyr dışında başka talebelerin de Darekutni'ye yönelttiği sorular da bu eserde yer almaktadır. Eserin baş tarafı Buhârî ve Müslim'in tahricte bulunup Nesâî'nin *Duafa*'sında zikrettiği raviler hakkındadır.<sup>80</sup> Bu bölümde râvilere dair önce Nesâî'nin (v. 303/915) daha sonra da Dârekutni'nin hükmü zikredilmektedir. Eserin geri kalan bölümünde ise Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Eyyûb es-Sahtiyânî, Zührî gibi pek çok âlimin hadis rivâyetinde en güvenilir talebelerinin kimler olduğu bilgisi yer almaktadır.<sup>81</sup>

### **16- Suâlâtü Ebî Abdîrrahman es-Sülemî li' d-Dârekutnî**

Süleyman Ateş (Riyad, 1408/1988) ve Mecdî Fethî'nin (Mısır, 1413/1992) tahkikiyle neşredilen cüz, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) hocası Darekutni'ye yönelttiği soruları ihtivâ etmektedir. Ebû Ömer el-Ezherî, gerek Ateş'in gerekse Mecdî Fethî'nin kullandıkları nüshalarda birtakım fazlalık, eksiklik ve tahriflerin var olduğunu dile getirerek *Suâlât*'ı 1427/2006 tarihinde Kahire'de yeniden neşretmiştir.<sup>82</sup>

518 nakli içeren *Suâlât*'ı okuyucuya kolaylık sağlasın diye alfabetik sıraya göre râvileri anlatan Sülemî, künyelere dair de müstakil bir bölüm açmıştır.<sup>83</sup> Dârekutni, diğer sualatlarında olduğu gibi râviler ve ilelu'l-hadis hakkında yönelttilen sorulara benzer bir uslûb ve metotla cevap vermektedir.

### **17- Suâlâtü Ebî Bekr el-Berkânî li'd-Dârekutnî**

Ebû Bekr el-Berkânî'nin (v. 425/1034), cerh-ta'dîl ve ilelu'l-hadise dair hocası Dârekutni'ye yönelttiği soruları ihtivâ eden bu eser, ilk olarak Abdurrahim Ahmed el-Kaşkarî (Pakistan, 1405/1985), daha sonra Mecdî Fethî

<sup>80</sup> İbn Bukeyr, *Suâlât*, s. 24-41.

<sup>81</sup> İbn Bukeyr, *a.g.e.*, s. 41-57.

<sup>82</sup> Sülemî, *Suâlât*, (muhakkikin önsözü), s. 25.

<sup>83</sup> Bkz. Sülemî, *a.g.e.*, s. 137-143



(Kahire, 1409/1989) ve son olarak da Ebû Ömer el-Ezherî (Kahire, 1427/2006) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

el-Ezherî, *Suâlât*'a yazdığı girişte gerek Pakistan ve Kahire'de basılan baskıların eksik olduğuna dikkat çekmekte, Abdurrahim Ahmed el-Kaşkarî'nin üç cüzden müteşekkil olan *Suâlât*'ın ilk iki cüzünü; Mecdî Fethî'nin ise sadece üçüncü cüzünü neşrettiğini dile getirmektedir.<sup>84</sup> *Suâlât*'ın tamamını neşreden el-Ezherî, kitabın sonuna "Berkânî'nin Dârekutnî'den *Suâlât*'ın dışında naklettiği merviyât" diye bir bölüm eklemiştir.<sup>85</sup>

Berkânî, üç bölümden müteşekkil eserin girişinde talebelere kolaylık olsun diye alfabetik olarak tertib ettiğini zikretmektedir.<sup>86</sup> Birinci cüz Elif babından başlanarak Ayn babının bir kısmını, ikinci cüz Ayn babının geri kalan kısmı ile künyeler kısmını içermekte, üçüncü cüz ise ilelu'l-hadis ve ilelu'r-ricâle dair çeşitli soruları kapsamaktadır. Birinci bölümde 333, ikincisinde 294, üçüncüsünde 55 olmak üzere toplam 682 nakil bulunmaktadır.

### **18- *Suâlâtu Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî***

Hamza b. Yusuf es-Sehmî (v. 428/1037) bu eserde râviler hakkında hocası Dârekutnî'ye hem bizzat kendisinin hem de diğer bazı talebelerin sorduğu muhtelif soruları bir araya getirmiştir. 413 suâli içeren bu cüz, Muvaffak b. Abdullah'ın tahkikiyle 1404/1984 tarihinde Riyad'da neşredilmiştir.

Sehmî, Dârekutnî'ye "فلان لىن dediginde bununla neyi kastediyorsun?"<sup>87</sup> şeklinde bir soru sorarak *Suâlât*'a girizgah yapmıştır. Eserin tertibinde ismi Muhammed olanlara öncelik verilerek başa alınmış daha sonra râviler alfabetik olarak

<sup>84</sup> Berkânî, *Suâlât*, (mukakkikin önsözü), s. 28.

<sup>85</sup> Berkânî, *a.g.e.*, s. 183-233.

<sup>86</sup> Berkânî, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>87</sup> Sehmî, *Suâlât*, s. 72.

sıralanmıştır. *Suâlât* incelendiğinde Sehmî'nin, Dârekutnî dışında Hasan b. Ali b. Amr, Ebubekir el-İsmailî, Ahmed b. Abdân, Muhammed b. Yusuf gibi pek çok âlimin görüşlerine başvurduğu<sup>88</sup> zaman zaman da kendi görüşünü belirttiği görülmektedir.<sup>89</sup>

**19- *Suâlâtü Mes'ûd b. Alî es-Siczî li'l-Hâkim en-Nisâbüri***

Eser, Mes'ud b. Ali es-Siczî'nin (v. 438/1046), hocası Hâkim en-Nisâbüri'ye (v. 405/1014) râvilerin cerh ve ta'dil durumlarına dair yönelttiği soruların bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Herhangi bir tertib gözetilmeden kaleme alınan *Suâlât*, Muvaffak b. Abdullah'ın tahkikiyle (Beyrut, 1408/1988) basılmıştır. *Suâlât*'ın başında Hâkim'in, Bağdatlıların sorularına verdiği cevapları içeren bir cüz yer almaktadır.<sup>90</sup>

Râvilerin durumlarını ifade ederken Şeyhayn'ın ricâlerinden olup olmadıklarını özellikle belirten Hâkim,<sup>91</sup> Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine aldığı hadisler için iki güvenilir tarik ile rivâyet edilmesini şart koştuğunu dile getirerek onun gözetmiş olduğu şarta dair de açıklamada bulunmuştur.<sup>92</sup> *el-Muvatta'* nüshalarından hangisinin daha sahih olduğuna değinen ve tercihini de Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî'den (v. 221/835) yana kullanan Hâkim, bu tercihine delil olarak Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hafs Amr b. Ali (v. 249/863) İsmail b. İshâk (v. 282/895) ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden uzunca nakillere yer vermiştir.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Sehmî'nin Dârekutnî dışında görüşlerine yer verdiği kişilerin listesi için bkz. (muhakkikin önsözü), s. 52-53.

<sup>89</sup> Bkz. Sehmî, *a.g.e.*, s. 107, 112, 113, 161, 192, 268, 269.

<sup>90</sup> Siczî, *Suâlât*, s. 55-73.

<sup>91</sup> Örnek için bkz. Siczî, *a.g.e.*, s. 77, 95, 96, 100, 111, 125, 134, 144, 146, 178.

<sup>92</sup> Siczî, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>93</sup> Siczî, *a.g.e.*, s. 232-241. Hâkim'in Ka'nebî'ye dair naklettiği rüya içerikli şu rivâyet dikkat çekicidir: Ali b. Abdulazîz fazilet sahibi bir kimsenin kendisine şunu anlattığını bildirmiştir: "Hadis dinlemek için (musannef sahibi) Abdurrezzâk'ın yanına gittim ne var ki beni bundan men etti.

## 20- *Suâlâtü's-Silefî li-Hamîs el-Havzî*

Bu eser, Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed es-Silefi'nin (v. 576/1180) Vâsıtlı hocası Ebu'l-Kerem Hamîs b. Ali el-Havzî'ye (v. 510/1116) yönelttiği soruları ihtivâ etmektedir. Hicrî III. asırdan hicrî VI. asrın başlarına dek uzanan dönemde Vâsıt'ta yaşayan veya eğitim maksadıyla buraya gelen 126 kişinin biyografisini içeren *Sûâlât*, Mutâ' et-Tarâbîşî tarafından tahkik ederek 1403/1983 yılında Dımaşk'ta neşredilmiştir.

Silefi'nin belirli bir tertib gözetmeksizin ele aldığı biyografilere muhakkik tarafından sıra numarası verilmiştir. Hamîs el-Havzî, Silefi'nin râvilerle dair suallerini, genellikle râvinin tam ismi, aslen nereli olduğu, hoca ve talebeleri, cerh-ta'dîl durumları ve vefat tarihlerine ilişkin kısa ve öz bilgilerle cevaplamaktadır.

### Sonuç

Hadislerin senedinde geçen râvilerin araştırılması ricâl ilminin bir konusudur. Bu ilme yönelik muhtelif bilgilerin erken dönemlerden itibaren kayıt altına alındığı ve bu alanın ilk örneklerini de suâlâtların oluşturduğu görülmektedir. Talebeler, hocalarından aldıkları bu bilgileri ilmî bir sorumlulukla muhafaza ederek sonraki nesillere intikal ettirmişlerdir. Bu küçük çaplı eserler daha sonraki yüzyıllarda telif edilen kapsamlı ve sistemli rical kitaplarının oluşumunda önemli rol oynamışlardır.

Bununla birlikte muhteva analizine tâbi tutulduğunda suâlâtlar, hadis ilminin çeşitli alanlarına dair meseleleri de ele almıştır. Ayrıca nakledilen bilgilerden hareketle suâlât-

---

Rüyada Hz. Peygamber'i gördüm ve kendilerine olup bitenleri anlattım. Bunun üzerine Resûlullah, 'Medine'ye git Mâlik b. Enes'in Muvatta'ını Ka'nebi'den dinle. Sonra Şam'a git Süfyân es-Sevri'nin kitaplarını Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbi'den dinle sonra da Basra'ya dön ve Hammâd b. Zeydin kitaplarını Ebu'n-Nu'mân'dan dinle' buyurdular." (Bkz. s. 240).

ların kendi dönemlerinin siyasi, sosyal, fikrî ve ilmî yapısını da yansıttıkları rahatlıkla söylenebilmektedir. Münekkit âlimlerin görüşlerini ihtivâ etmesi itibariyle de oldukça önemli sayılabilecek bu eserler birçok çalışmaya kaynaklık etmeye ve ricâl tarihindeki mühim mevkilerini korumaya devam etmektedir.

### **Kaynakça**

- Âcurrî, Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali, *Suâlâtu Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud* (thk. Abdülhalîm Abdülazîm el-Bestevî), I-II, Beyrut, 1418/1997.
- Aşikkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Berkânî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *Suâlâtu Ebî Bekr el-Berkânî li'd-Dârekutnî* (thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî), Kahire, 1427/2006.
- Buhârî, Ebû İsa Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebir*, I-VII, ts.
- Da'cânî, Tallâl b. Suûd, *Mevâridü İbn Asâkir fî târihi Dimaşk*, I-III, Medine, 1425/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Suâlâtu Ebî Dâvûd li Ahmed b. Hanbel* (thk. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medine, 1414/1994.
- Eren, Mehmet, *Hadis İminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İsam Yay., İstanbul, 2012.
- Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, *Suâlâtu Ebî Bekr el-Esrem li Ahmed b. Hanbel* (thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî), Kahire, 1428/2007.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nisâbûrî, *Suâlâtu'l-Hâkim en-Nisâbûrî li'd-Dârekutnî* (thk. Muvaffak b. Abdullah), Riyâd 1404/1984.
- Hâşimî, Sa'dî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'nebeviyye mea tahkîki kitâbihî ed-Duafâ ve ecvibetihî alâ es'îleti'l-Berzeî*, I-III, Medine, 1409/1989.
- Hâşim b. Mersed, *Târîhu Ebû Saîd Hâşim b. Mersed et-*

- Taberânî an Yahyâ b. Maîn* (thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyâd, 1410/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (thk. Hasan Abdulmun'im), Beyrut, 1430/2009.
- İbn Bukeyr, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Suâlâtu Ebî Abdillâh b. Bukeyr ve gayrihi li'd-Dârekutnî* (thk. Ali Hasan Ali) Ammân, 1408/1988.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut, 1372/1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman, *Suâlâtu Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medîne* (thk. Muvaffak b. Abdullah), Riyâd, 1404/1984.
- \_\_\_\_\_, *Mesâilu Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe an Şuyûhihi* (thk. Âmir Hasan Sabrî, *Selâs resâil fî ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl adli eser içerisinde*) Beyrut, 1425/2004.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl* (thk. Vasiyyullah b. Muhammed), I-IV, Riyâd, 1422/2001.
- İbn Maîn, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh* (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Mekke, 1399/1979.
- İbn Muhriz, Ahmed b. Muhammed, *Ma'rifetu'r-ricâl an Yahya b. Maîn* (thk. Muhammed Kâmil Kassâr, Muhammed Mutî' ve Gazve Bedîr) I-II, Dımaşk, 1405/1985
- İbn Tahmân, Ebû Hâlid Yezîd b. Heysem, *Min kelâmi Ebî Zekerîyya Yahya b. Maîn* (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Beyrut, 1980/1400.
- İbnu'l-Cüneyd, Ebû İshâk İbrahim b. Abdullah, *Suâlâtu İbnu'l-Cüneyd li Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn* (thk. Muhammed Nur Seyf), Medine, 1408/1988.
- Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l cerh ve't-ta'dîl* (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1425/2004.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (thk. M. Fuâd Abdalbâkî), I-II, Beyrut, 1406/1985.

- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (thk. M. Fuâd Abdulbâkî), I-V, Kahire, 1418/1997.
- Ömerî, Ekrem Ziya, *Mevâriidu'l-Hatîb el-Bağdâdî fî târihi Bağdâd*, Riyâd, 1405/1985.
- Râmehurmuzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut, 1391/1771.
- Sehmî, Ebu'l-Kasım Hamza b. Yusuf, *Suâlâtu Hamza b. Yusuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî* (thk. Muvaffak b. Abdullah), Riyâd, 1404/1984.
- Sezgin, Fuâd, *Tarîhu't-turâsi'l-arabî*, I-X, Riyâd, 1411/1991
- Siczî, Mes'ûd b. Ali, *Suâlâtu Mes'ûd b. Ali es-Siczî li'l-Hâkim en-Nisâbûrî* (thk. Muvaffak b. Abdullah), Beyrut, 1408/1988.
- Silefî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed, *Suâlâtu'l-Hâfız es-Silefî li Hamîs el-Havzî* (thk. Mutâ' et-Tarâbîşî), Dimaşk, 1403/1983.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *Suâlâtu Ebî Abdirrahman es-Sülemî li'd-Dârekutnî* (thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî), Kahire, 1427/2006.
- Şafîî, Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, 1426/2005

## **Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği Ve İnanca Etkisi**

İbrahim YILDIZ\*

### **Özet**

*Toplumsal bir varlık olan insan inancını, bakış açısını, değer yargularını, kimlik ve kişiliğini içinde yaşadığı toplumdan alır. Her toplumun geçmişinden gelen gelenekleri vardır. Toplumlar bu gelenekler sayesinde belirli bir noktadan sonra insanların benliğini ve iradesini adeta esir alacak şekilde bir baskı ortamı oluşturur. Bu ortam, geleneklere aykırı fikirlerin hiç düşünülmeden reddedilmesine yol açmaktadır. Bu yüzden tarih boyu peygamberlerin tebliğ faaliyetlerine karşı gösterilen dirençlerin en güçlü dayanağı câhilî atalar geleneği olmuştur. Buna karşın Hz. Âdem'den bu yana tevhid temeline dayanan İbrâhimî gelenek hep var olagelmiştir. Kur'ân'da vahye dayanan atalar geleneği övülmekle birlikte, vahye karşı çıkan câhilî atalar geleneği eleştirilmiş ve temelleri sorgulanmıştır. Takipçileri tarafından bilgi ve istikrar kaynağı olarak görülen bu gelenek, taklit ve taassubu içermesi nedeniyle şirkin kök salmasına yol açmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, gelenek, atalar, taklit, şirk, taassup.

### **Ancestral Tradition In The Quran And Its Effect On The Faith**

#### **Abstract**

*Human who is a social being obtains their belief, perspective, value judgement, identity and personality from the community where he lived. Every society has its own traditions from the past. After a certain time, societies create a pressure media as to taking captive of the human's ego and will by way of these traditions. This media lead store fuse without thinking contrary ideas to their traditionals.*

---

\* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı  
Doktora Öğrencisi

Throughout history, there has been a ignorance (Jahili) ancestors tradition the strongest pillars of their resistance shown against notification (tebliğ) activities of the prophets. However, there has always been Abrahamic tradition that dates back to the foundation of tawhid since Adam (as). In the Quran, although an ancestral tradition based on revelation was praised, tradition of the ignorant ancestors who oppose here revelation was criticized and its foundations were also questioned. This tradition shown as source of information and stability by the followers has led to take root of polytheism because of the imitated and fanaticism.

**Keywords:** Quran, tradition, ancestry, imitation, polytheism, bigotry.

### Giriş

İnsanoğlu imtihan için yaratılmıştır. Yapıp ettiklerinden, tercihlerinden hesaba çekilecektir. Allah, imtihanın adil olabilmesi için kullarının yararına olan her şeyi onlar için hazırlamıştır. İnsana irade, akıl, tefekkür gibi yetenekler vermesinin yanı sıra onu vahiy ile de desteklemiştir. Fakat şeytan, nefis, yaratılıştan gelen içgüdüler ve duygular gibi iç faktörler ile toplum, liderler, arkadaşlar, gelenekler, ekonomik ve sosyal statü gibi dış faktörler kişinin iman etmemesine veya dini yaşamamasına bir dayanak teşkil edebilmektedir. Tevhidin bayraktarlığını yapan peygamberlere ve getirdikleri vahye tâbi olmamak için öne sürülen birçok mazretten biri de atalar geleneğidir. Peygamberlerin getirdiği tevhid akidesi, câhili<sup>1</sup> toplumlarının atalarından tevarüs ettikle-

---

<sup>1</sup> Çalışmamızda bu kavram ile şu tanım kastedilmektedir: “Câhiliye: Yaşam şeklini belirleme ölçülerini insanlardan veya insanların ortaya koyduğu hükümlerden alan, bu doğrultuda bir dünya görüşü ortaya koyan, Allah’ın hükümlerine karşı olumsuz bir tavır takınıp isyan eden, Allah’ın irade ve hidayetinden uzak zihniyetlerin ortak adıdır.” Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Ribat Yayınevi, Konya ts., s. 5-16; Ayrıca bk. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, Dârü’s-Şurûk, 32. bs., Kahire 2003, II, 990.



ri geleneğe ters düştüğü ve o geleneği terke zorladığı için güçlü bir dirençle karşılaşmıştır.<sup>2</sup>Kur'an'daki peygamber kıssaları incelendiğinde bu durum tüm açıklığı ile görülmektedir.<sup>3</sup> Bu araştırmamızda imanın karşısında güçlü bir direnç gösteren atalar geleneğinin Kur'an'da nasıl ele alındığı, câhilî toplumların vahiy karşısında ne gibi itirazlar öne sürdüğü ve Kur'an'ın bu itirazlara verdiği cevaplar incelenecektir.

### **1. Gelenek / Toplumsal Çevre**

Gelenek belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak süreklilik kazandırdığıolguyu devam ettirme anlamına gelir.<sup>4</sup> Aynı zamanda gelenek günlük dilde örf, âdet ve töre anlamlarında dakullanılır.<sup>5</sup> Hukukî açıdan gelenek, topluluk içinde uzun zamandan beri kök salmış olup uyulması zorunlu sayılan ortak davranışlardır. Başlangıçta belki bilinçsiz bir şekilde tekrarlanan bu hareketler zamanla insanların bilincinde yer alan bir alışkanlık haline gelir ve toplum da bunu benimseyerek yaptırım altına alır. Böylece gelenek hukuku meydana gelmiş olur.<sup>6</sup>

Sosyolojide gelenek, bir kuşaktan diğerine aktarılan

---

<sup>2</sup> "Her ilâhî din gibi İslâm da daha en başta kendini İslâm-öncesi Arap gelenekselliğinin karşısına konumlandırmış ve sonrasında onun yerini almıştır."Hamid Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, Çev.: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 40.

<sup>3</sup> Örneğin, Hz. Muhammed (el-En'âm 6/148); Hz. Nüh (İbrâhim 14/10); Hz. Hüd (el-A'râf 7/70, 71), Hz. Sâlih (Hüd 11/62); Hz. Şu'ayb (Hüd 11/87); Hz. Yûsuf (Yûsuf 12/40); Hz. Mûsâ (el-Kasas 28/36).

<sup>4</sup> Mehmet Vural, "İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik -Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı", *İslâmiyât*, 10 (2007) Sayı: 3, s. 54.

<sup>5</sup> Seyyid Hüseyin Nasr gelenek için şu tanımı yapmaktadır: "Biz gelenek derken âdet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini değil, gökten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlahî Olan'ın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kast ediyoruz." Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev.: Ali Ünal, İnsan yayınları, İstanbul, 1984, s. 89.

<sup>6</sup> Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı -Hukukun Temel İlkeleri-*, Turhan Kitabevi, 8. bs., Ankara 1992, s. 49.

her hangi bir beşerî uygulama, inanç, kurum ya da zanaat için kullanılır ve toplumsal kararlılığın, meşruluğun kaynağı olarak görülür<sup>7</sup>. Gelenek, bir toplumun (millet) veya topluluğun (şehir, kasaba, köy) tarihten devraldığı, getirdiği düşünce (dünya görüşü, doktrin, ideoloji), davranış kalıpları ve kurumların toplamını ifade eden bir cins isimdir (kavramdır).<sup>8</sup> Geleneğin bir başka tanımı ise, bir kişi veya varlık tarafından ilk ve orijinal olarak ortaya konan, insanları çepeçevre kuşatan, yazılı veya sözlü olabilen, sonradan gelenler tarafından diğer nesillere aktarılarak devam ettirilen, iyi veya kötü anlamda topluma yön veren, doğru veya yanlış olma ihtimali olan davranışlar ve uygulamalardır.<sup>9</sup>Toplumda zamanla meydana gelen değişim ve ilerlemenin boyutu ne olursa olsun yine de geleneğe ait unsurların toplum içinde yaşadığı sosyal bir gerçekliktir. Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin inşasında da hareket noktası olarak kabul edilmeside gerekmektedir.<sup>10</sup>

Her toplumun kendini var eden, kendini kutsallıklarla örülmüş alanlarda yücelten geleneksel kültleri, tabuları, efsaneleri, bağları ve bağlılıkları vardır. Bu geleneksel olguların gücü, “dün”den yola çıkan, “bugün”e anlam veren, “yarın”ı anlatan mitolojik bir evren kurgulama kapasitesindedir. Gelenek, yaşayanları ölümlerin ruhunda, ölümleri de yaşayanların bedeninde yeniden var eder. İnsanlara hiç bilmedikleri, tanımadıkları insanların yaptıklarının doğru olduğuna inan-

<sup>7</sup> Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s.12-14; Başka bir tanıma göre gelenek, tarihi süreçte kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimini ifade eder. Bu aktarma işlemi toplumsal istikrar ve sürekliliği güvence altına alan sosyal bir işleve sahiptir. Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite Eğilimler ve Kökler-" *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Kış 1995, Sayı: 9, s. 28.

<sup>8</sup> İlhami Güler, "Tarih ve 'Tarih-Dışı' Arasında Gelenek", *Kelam Araştırmaları*, 3: 2, (2005), s. 45.

<sup>9</sup> Mehmet Tözlüyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", *Bilimname*, XXVI, 2014/1, s. 134.

<sup>10</sup> Şehmus Demir, "Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu Üzerine" *Marife Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 1, Bahar 2008, s. 191.

dıran güç de budur.<sup>11</sup>

İnsan her türlü zihinsel ve duygusal yapıya sahip olarak gelişmeye hazır bir vaziyette dünyaya gelir. Bu gelişim sürecini devam ettirebilmek için toplum içerisinde yaşamak ve ondan faydalanmak zorundadır. Bu yönüyle toplumsal bir varlık olarak değerlendirilen insan, inancını, bakış açısını, her türlü değer yargısını, kimlik ve kişiliğini içinde yaşadığı toplumdan alır. O kadar ki, insan kendini tarif ederken “ben” yerine, içinde yaşadığı toplumutemel olarak “biz” demek ihtiyacını hisseder. Kendini mensubu bulunduğu topluma göre tanımlar.<sup>12</sup>Toplumun geleneği onun için güvenli bir limandır. Çünkü neyi, niçin yapacağına; kime, neden güveneceğine gelenek karar vermiş ve bu konuda onu desteklemiştir. Toplumda birlik ve beraberlik, istikrar ve güven, sözleşme ve dayanışma gelenek sayesinde sağlanmaktadır. Geleneğin bu çerçevedeki en önemli güç kaynağı ise “güven” olgusudur.<sup>13</sup> Tüm bunlara rağmen insanın yaşadığı çevre, onun her yönüyle gelişimine uygun bir ortam olmakla birlikte belli bir aşamadan sonra yetersiz kalmakta hatta fertlere alternatif düşünme imkânı tanımadığı zaman zararlı olmaktadır. Bu açıdan İslâm’da hür düşünme ve araştırma imkânlarını ortadan kaldıran toplumsal çevre baskısı hiç bir zaman hoş karşılanmamıştır.<sup>14</sup>

Toplumların kültürlerinin kodlarını büyük ölçüde tarihi köklerinden miras alır. Bu kodların tümü, bebeklikten itibaren gerek dil gerek din ve gerekse âdetler yoluyla insanın benliğine işlenir. İnsanoğlu geleceğe hazırlanırken yaşadığı geçmişten, karşılaştığı olaylardan ve hatıralardan, gördüklerinden yararlanmış; özellikle kendisini etkileyen, düşündürten, sevindiren, korkutan olayları muhafaza etmiştir. Zaman

---

<sup>11</sup> Halis Çetin, “Ezelden Ebede; Kadim Bilgelik Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 1, Kış 2005, sayı: 3, s. 156.

<sup>12</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 203.

<sup>13</sup> Çetin, “Ezelden Ebede; Kadim Bilgelik Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, s. 168.

<sup>14</sup> Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 203.

zaman bunları hafızasında canlandırmış ve çevresindekilere anlatmıştır. Bazen de bunları çeşitli malzemelere nakşederek sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır.<sup>15</sup>Bu aktarımlar her insanın gücü nispetinde yaptığı eklemelerle nesilden nesle geçen atalar geleneğini oluşturmuş ve toplumu çepeçevre kuşatmıştır. Bu açıdan insan, içinde yaşadığı toplumun kültürü ile yoğurulmuş ve onun bir parçası olmuştur. Devraldığı bu kültür kodlarının tümünü gelecek nesle aynen devretmekle kendini yükümlü saymıştır. Bu kodların en belirgin özelliği, süreklilik arz etmesi ve bu sürekliliği sağlayan ataların üstünlüğü fikridir.<sup>16</sup>Hatta bu üstünlük anlayışı o derece kuvvetlidir ki akli başında bir insanın yanlış olduğuna inandığı gelenek ve göreneklere bile karşı çıkmasının doğru olmadığı fikri, tarihin derinliklerinden günümüze değin gelenek taraftarlarının savunulmuştur. Onlara göre akıllı insan, atalarını üstün görüp onların geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan insandır.<sup>17</sup> Ayrıca toplumun değer yargılarına göre ‘çok eskiden geçerli kılınmış kural ve geleneklere boyun eğmek’ ahlâkî bir davranıştır. Dolayısıyla fertler isteyerek ya da zorla bu değerlere uymak zorundadırlar. Onlara uymamak ise büyük bir ahlaksızlık olarak algılanır. Diğer bir ifade ile toplumların iyilik ve kötülük yargısı atalardan devralınmış değerlere ilişkin alınan tavırla belirlenir.<sup>18</sup>

İnsanların çoğu içinde yaşadıkları toplumla öyle bir birliktelik oluştururlar ki belirli bir noktaya gelindiğinde toplum onların benliğini, iradesini, idrakini kuşatır, adeta onları esir alır. Bireysel hür düşünce, akıl yürütmek veya kendi iradesiyle kararlar almak gibi hiçbir zihni faaliyete girişemeyen bu gibi kişiler için, içinde yaşadıkları toplumu

---

<sup>15</sup> Muhammed Abay, *Kur’ân Kıssaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 27.

<sup>16</sup> Armağan, *Gelenek*, s.19.

<sup>17</sup> “Dediler ki: "Ey Şu'ayb! Babalarımızın taptığını, yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor. Oysa sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın." Hüd 11/87.

<sup>18</sup> Orhan Atalay, *Bilinç ve Put*, Bilge Adam Yayınları, Van 2007, s. 113.

reddetmek, kendi kişiliğini reddetmekle eşdeğerdir ve imkânsızdır. Toplumun koyduğu normların aşılabilmesi büyük bir mesele haline gelir. Zira toplumlar, kendi normlarını bireylere benimsetmek, onların düşünce, inanç ve davranışlarını yönlendirmek ister. Dolayısıyla yeni değerler ileri sürmek, eski yerleşik değerleri tartışmaya açmak, hele hele onları eleştirmek veya reddetmek asla kabul edilemez. Oysa bu tarz işleyen toplumsal süreçlerde insan hiçbir zaman kendi benliğini ve kimliğini bulamaz ve özgürleşemez.<sup>19</sup> Bu baskının bir neticesi olarak toplumu ile bütünleşmiş bir insanın en korktuğu durum, toplumun kendisini fiziksel olarak dışlaması veya değersiz addetmesi, ötekileştirmesidir. Çünkü her insanda çoğunluğa uyma, çoğunluğun beğenisini kazanma isteği ve çoğunluk tarafından dışlanma korkusu vardır.<sup>20</sup> Bu yüzden gelenekçi toplumlarda toplumun değer yargılarına bağlılık son derece kuvvetlidir. Bu toplumlar geleneğe uymayı ve onu korumayı<sup>21</sup> bir zorunluluk olarak gördükleri için<sup>22</sup> Allah'ın otoritesini benimsemeyi asla kabul etmezler. Bu yüzden hak dinin çağrısı ile karşılaşan bu gibi toplumlarda - Kur'an'da geçen kıssalarda<sup>23</sup> görüldüğü üzere- "ataların yolu"nu izlememazeretinin, vahyi reddetmek için öne sürülen en büyük sebeplerden biri olduğu görülmektedir.

## **2. Atalar Geleneği**

Arapça'da "çocuğu olan erkek, baba" anlamlarına gelen "أب/eb" kelimesi (çoğulu أباء/ab) aynı zamanda "bir şeyin icat edilmesine, ortaya çıkmasına ve ıslah edilmesine sebep olan kişi" manalarına da gelmektedir.<sup>24</sup> Bu kullanım toplumlarda

<sup>19</sup> Atalay, *Bilinç ve Put*, s. 117.

<sup>20</sup> Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 205.

<sup>21</sup> Sâd 38/6.

<sup>22</sup> ez-Zuhruf 43/22-23.

<sup>23</sup> Örn. el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/70; Hüd 11/62.

<sup>24</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 7; Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *Besâ'iruzevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Kahire 1996, II, 113; Ebû'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, tahk.: Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs., Beyrut 1998, s. 25.

geçerli olan gelenek ve görenekleri ataların icat ettiğine işaret etmektedir. “Eb” kelimesi Kur’ân’da birkaç manada kullanılmaktadır. Bunlardan ilki “çocuğu olan erkek” manasıdır. Örneğin kıyamet gününün dehşetinin anlatıldığı Abese sûresindeki “*Kişinin kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağı gün...*”<sup>25</sup> âyetinde bu manada kullanılmıştır. İkincisi “amca” manasıdır. “*Yoksa siz Ya’kûb’un, ölüm döşeğinde iken çocuklarına, “Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?” dediği, onların da, “Senin ilâhına ve atalarını İbrâhim, İsmâil ve İshak’ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz...*”<sup>26</sup> âyetinde “eb” kelimesi hem baba hem de amca yerine kullanılmıştır. Çünkü Hz. İsmâil’in Hz. Ya’kûb’un amcası olduğu kesindir. Üçüncü olarak ise “ata, cedd, dede, soy” manalarına gelmektedir. Kur’ân’da çoğul olarak kullanıldığında genellikle bu mana kastedilir.<sup>27</sup>

Kur’ân’da altmış üç defa geçen “âbâ” kelimesiyle belirtilen “babalar/atalar silsilesi”, İslâm’ın getirdiği mesaj açısından önemli bir konudur. Çünkü İslâm dini yeni bir inanç, düşünce ve hayat tarzı getirmiştir. Buna karşı direnenlerin ileri sürdükleri hususlardan biri atalarının yolundan ayrılmak istememeleridir.<sup>28</sup> Onlar, ataların yolundan ayrılmayı tecrübe edilmemiş, sonucu belli olmayan bir yola girmeye benzetmişler ve bu yüzden reddetmişlerdir. Buna karşın Kur’ân, geçmiş dönemlerde ilahî mesajın gönderildiği kavimler ve onların peygamberlerini hatırlatarak İslâm’ın köksüz, denenmemiş bir mesaj olmadığını özellikle vurgulamıştır.

İslâm öncesi Arap düşüncesinde “atalar” çok önemli bir konuma sahiptir. Geleneğin devamı ile ilgili olarak kullanılan terim her zaman “atalar” kelimesi olmuştur.<sup>29</sup> Aynı zamanda İslâm öncesi Araplarda, geleneğin karşılığı olarak

<sup>25</sup> Abese 80/34-36.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/133.

<sup>27</sup> Firûzâbâdi, *Besâ’ir*, II, 113.

<sup>28</sup> Günay Tümer, “Âbâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, I, 5.

<sup>29</sup> Tözluyurt, “Kur’ân’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”, s. 146.

sünnet kavramında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>30</sup> Bu kelime insanın bütün davranışlarını içine alan hayat tarzı için kullanıldığı gibi, tek tek hareket tarzları içinde kullanılmaktadır. Bu açıdan sünnet, tekrar edilen ve tekrar edilebilir olan davranışları ifade ettiği gibi süreklilik, düzenlilik ve standartlık da ifade eder. Sünnetin en kapsamlı anlamı, insanın hayatı boyunca takip ettiği yol demektir. Takip edilen bu yol da büyük oranda ataların belirlediği gelenek ve görenekler olduğu için “atalar yolu” ile “sünnet” bir noktada aynı durumu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Gelenek süreklilik, selefın üstünlüğü, kayıtsız itaat, istikrar, geçmişe saygı, mükemmeliyet, otantiklik, sahihlik ve toplumsal hiyerarşi<sup>32</sup> kavramlarını bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir. Tüm bu özellikler toplumların hayatîyetlerini güven ve istikrar içinde sürdürebilmesi için sağlıklı bir ortamın hazırlayıcı unsurlarıdır. Burada dikkat edilmesi gereken -vahyin de ısrarla üzerinde durduğu- husus, geleneğin kaynağıdır.<sup>33</sup> Eğer gelenek kaynağını vahiyden alıyorsa İslâm açısından ortada bir sorun yoktur. Çünkü orada tâbi olunması gereken sahih bir gelenek söz konusudur. Bu noktada gelenek, dayandığı kaynak açısından sahih ve gayrisahih olmak üzere iki kısma ayrılır. Sahih gelenek, insanların hayatlarını Kur’ân ve Sünnete uygun düzenleme kaygılarının bir neticesi olarak ortaya çıkan, zamanla toplumsal pratiklerle itiyat hâline gelen değerler bütünüdür. Gayrisahih gelenek ise geleneğin olumsuz formlarını içerir. Bu anlamdaki geleneğintemeline, ilkelerden ziyade salt olarak geçmişteki uygulamalara dayanan toplumsal pratikler yer almakta olup meşruiyetini geçmişte olanı mutlaklaştırmaktan, kutsallığını

---

<sup>30</sup> Vural, “İslam düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik”, s. 61.

<sup>31</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah -Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması-*, Fecr Yayınevi, 2. bs., Ankara 1999, s. 48-54; Ayrıca bk. Yavuz Ünal, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96.

<sup>32</sup> Armağan, *Gelenek*, s. 19-21.

<sup>33</sup> el-A’raf 7/71; ez-Zuhruf 43/24.

ise atalardan tevarüs etmekten almaktadır.<sup>34</sup>

Kur'ân'da bir taraftan câhilî atalar geleneğine uyma eleştirilirken diğer taraftan tevhid geleneğine, bir başka ifadeyle İbrâhimî geleneğe tâbi olunması istenmektedir. İlâhî vahiy incelendiğinde görüleceği gibi Kur'ân'ın bütününde hak ve bâtıl çatışması konu edinilmekte, böylece bir bakıma iki farklı gelenek ele alınarak insanlar hak, sahih ve doğru geleneğe uymaya davet edilmektedir. Bu mücadelede Hz. İbrâhim tevhid geleneğini temsil ederken, ona karşı çıkan kavmiatalargeleneğini temsil etmektedir. Dolayısıyla Hz. Âdem'den bu yana tarih boyunca süregelen hak-bâtıl, iyikötü, tevhid-şirk mücadelesini iki farklı geleneğin mücadelesi olarak da yorumlamak mümkündür.<sup>35</sup>

Kur'ân'da atalar geleneği ağırlıklı olarak olumsuz yönüyle ele alınmıştır. Peygamberlerin getirdiği vahye imana karşı direnç noktasında câhilî toplumların en büyük dayanağı olan atalar geleneği eleştirilmiş, temelleri sorgulanmış, insanların delilsiz olarak körü körüne ona sahip çıktıkları vurgulanmıştır. Çalışmamızda atalar geleneğini vahye dayalı, tevhidi, olumluatalar geleneği ve şirke dayalı, câhilî, olumsuz atalar geleneği olarak iki açıdan incelenecektir.

### 3. Olumlu Açıdan Atalar Geleneği

Hız. Âdem'den Hız. Muhammed'e kadar bütün semavî dinlerzaman, mekân ve uygulamada farklılıklar olmasına rağmen hep aynı hak ve hakikati ifade edegelmişlerdir. İnsanlar, gerek kendi yapılarından kaynaklanan zaafılar, gerekse tarihî seyir içinde ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle ilâhî menşeli ilkeleri unutmüş yahut çarpıtmışlardır. Allah iseher defasında elçileri aracılığı ile bu ilkeleri onlara tekrar hatırlatmıştır. Hız. Âdem, Allah'tan aldığı bilgilerle hem kendi hayatına

---

<sup>34</sup> Fatih Özkan, "Din ve Gelenek", *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 2010, sayı: 240, s. 7.

<sup>35</sup> Hülya Alper, "Atalar Geleneğine Karşı Tevhid Geleneği", *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 2010, sayı: 240, s. 9-10.



hem de zürriyetinin yaşayışına yön vermiştir.<sup>36</sup> Hz. Nûh'a birtakım tavsiyelerde bulunulmuş ve bu kurallar sonrakiler için de geçerli sayılmış,<sup>37</sup> Hz. İbrâhim'esahîfeler verilerek ona tâbi olunması istenmiş,<sup>38</sup> Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'ya kitaplar verilmiş<sup>39</sup> ve son olarak da yegâne hidayet rehberi olarak Kur'ân<sup>40</sup> indirilmiştir.<sup>41</sup> Bu açıdan İslâm, son peygamberin tebliğ ettiği dinin özel adı olmakla birlikte<sup>42</sup>Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün peygamberlerin tebliğ etmiş olduğu ilâhî mesajın da genel adıdır.Bu açıdan tüm peygamberler, "Allah'ın dini, hak din, dosdoğru din, hâlis din" olarak adlandırılan İslâm'ı<sup>43</sup> tebliğ etmişlerdir.<sup>44</sup>İnsanın yaratılışından günümüze kadar tevhidin yoğun olduğu bir gelenek damarı hep var olagelmıştır. İşte bu gelenek, Allah tarafından övülen ve uyulması emredilen atalar geleneğidir. Vahye dayanmayan ve ona karşı çıkanatalar geleneği ise reddedilmekte ve insanı sapıklığa götüreceği vurgulanmaktadır.

Kureyş kabilesi, Mekke çevresindeki Kinane, Huzaa ve Beni Amir b. Sa'saa gibi kabilelerle birlikteHz. İbrâhim'in oğlu Hz. İsmâil'in soyundan geldiği için<sup>45</sup> Kur'ân'da sık sık Hz. İbrâhim'e atıflar yapılmaktadır.<sup>46</sup>Çünkü Araplar arasın-

<sup>36</sup> el-Bakara 2/37-38.

<sup>37</sup> eş-Şûrâ 42/13.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/95; el-A'1â 87/18-19.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/136.

<sup>40</sup> el-İsrâ 17/9.

<sup>41</sup> Ömer Faruk Harman, "İslâm, (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, XXIII, 3.

<sup>42</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/83; et-Tevbe 9/33, 36; ez-Zümer 39/3.

<sup>44</sup> Harman, "İslâm, (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)", XXIII, 3.

<sup>45</sup> Casim Avcı, "Kureyş (Benî Kureyş)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2002, XXVI, 443.

<sup>46</sup> "Kur'ân, Hz. İbrâhim'in güzel örneğine dikkat çekmekle (Mümtehine 60/4), onun dinine tâbi olanların iyiliğini zikretmekle (en-Nisâ4/125) ve Hz. Peygamber'e onun yoluna uymasını emretmekle (en-Nahl 16/123) Hz. İbrâhim'in peygamberler tarafından aktarılan tevhid geleneği içindeki üst konumuna işaret etmektedir. Nitekim Hz. İbrâhim'in dini, dosdoğru olarak tanımlanmakta ve Hz. Peygamber'in de bu yola iletildiği belirtilmektedir (el-En'am 6/161). Bu sebeple tevhid geleneğinin bir adı da İbrâhimî gelenektir. Kur'ân Hz. İbrâhim'in Yahudi veya Hristiyan

da kabilecilik, atalar ile övünme ve atalara uyma geleneği son derece kuvvetli olduğundan onlara yakın putperest atalarının değil, daha da önceki muvahhid atalarının dinine uymaları tavsiye edilmektedir. “...Babanız İbrâhim’in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur’ân’da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız...”<sup>47</sup>Bu açıdan Kur’ân, Kureyşliler’in o güne kadar hiç duymadıkları şeyler söylemiyor; bilakis bazıları kendi ataları olan peygamberlere bildirilen ilâhî mesajlardan bahsediyordu. Örneğin Hz. İsmâil’in kurban edilmesi kıssasının<sup>48</sup> Kureyşliler’e verdiği mesaj şöyledir: “Sizler Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil’in soyundan geliyorsunuz ve onların geleneklerini yaşattığınızı düşünüyorsunuz. Hâlbuki onların her ikisi de uçunda ölüm bile olsa Allah’ın emrini yerine getirmekte hiç tereddüt göstermediler. Sizler ise Allah’ın emrine uymak yerine o emri getireni yalancılıkla itham ediyorsunuz.”<sup>49</sup>Ayrıca Kur’ân, hem Arapların hem de Yahudilerin ortak atası olan Hz. İbrâhim ve Yahudilerin diğer ataları olan Hz. İshak ve Hz. Ya’kûb başta olmak üzere İsrâiloğulları’na gönderilmiş birçok peygamberi zikrederek Yahudileri de kendi atalarının saf ve bozulmamış dinine davet ediyordu. “İbrâhim kendi evlatlarına da bu (tevhid) inancı vasiyet etti. Aynı şekilde Ya’kûb da evlatlarına şöyle vasiyet etti: “Evlatlarım! Allah sizin için bu tevhid dinini seçti. Artık siz de bu dünyadan müslüman olarak göçün. Yoksa siz, Ya’kûb’un ölüm anında oğullarına: “Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?” dediğinde, onlar: “Biz hem senin ve hem de ataların İbrâhim,

---

değil, hanîf bir Müslüman olduğunu hatırlatarak (Âl-i İmrân 3/67) bir kez daha Hz. İbrâhim’in tevhid geleneğinin en büyük temsilcilerinden biri olduğunu vurgulamaktadır.” Alper, “Atalar Geleneğine Karşı Tevhid Geleneği”, s. 10.

<sup>47</sup> el-Hac 22/78.

<sup>48</sup> es-Sâffât 37/100-111.

<sup>49</sup> Abay, *Kur’ân Kıssaları*, s. 83.

*İsmâil ve İshâk'ın İlahı olan tek bir İlahı ibadet edeceğiz; bizler O'na canı gönülden teslim olduk” dediklerinde siz bu konuşmaya tanıklık mı ettiniz?”<sup>50</sup>*

İnsan tarihi bağlarından kopuk değildir. Kendi geçmişi ile sıkı bir ilişki içindedir. Kendini insanlığın başlangıcından bugüne kadar kesintisiz olarak süregelen zincirin/geleneğin onurlu bir halkası olarak görür.<sup>51</sup>Kur'ân, bu gerçeğe dayanarak Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin tek olduğunu, insanları aynı prensiplere çağırdıklarını özellikle vurgulamaktadır.<sup>52</sup> Din aynı din olunca, dine inananlar da insanlık tarihi boyunca devam edegelen İslâm ümmetinin bir üyesi olmaktadır. Kur'ân, içerdği kıssalar ile iman ve küfür mücadelesinin aslında yeni ortaya çıkan bir hareket olmadığını, onun insanın yaratılışı ile başlayan ve kıyamete kadar sürecek olan bir mücadele olduğunu göstermektedir. Bu gerçek,geçmişten günümüze tüm müminlere kökü çok derinlere dayanan muazzam ümmetin meşru bir mensubu olma<sup>53</sup> hazzını, huzurunu ve güvenini vermektedir.<sup>54</sup>Müslümanlar, iman esasları arasında Hz. Peygamber ile birlikte daha önce geçen bütün peygamberlere iman ettiklerini dile getirmekle<sup>55</sup> aslında vahiy geleneğini ve bu geleneğin devamlılığını da ikrar etmiş olmaktadır.<sup>56</sup>

Toplumların doğru veya yanlış mutlaka bir gelenek

<sup>50</sup> el-Bakara2/132-133; Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/95; en-Nisâ 4/125, 163; el-En'âm 6/161; Yûsuf 12/6, 38; en-Nahl 16/123.

<sup>51</sup> Tözlüyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, s. 148.

<sup>52</sup> “Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'kûb'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik. Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.” en-Nisâ 4/163.

<sup>53</sup> “Allah, size açıklayarak anlatmak, sizi, sizden öncekilerin sünnetlerine iletmek ve tövbelerinizi kabul etmek ister.” en-Nisâ 4/26.

<sup>54</sup> Abay, Kur'ân Kıssaları, s. 35-36.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/84.

<sup>56</sup> Alper, “Atalar Geleneğine Karşı Tevhid Geleneği”, s. 10.

damarından beslendikleri gerçeğine saygı duyan İslâm dini, onların gelenek ve değerlerini toptan kaldırıp atmamıştır.<sup>57</sup> Bunlardan bazılarını temel prensiplerine aykırı gördüğü içintamamen kaldırmış, diğerlerinden birçoğunu ya olduğu gibi bırakmış ya da yanlış yönlerini düzelterek devamına izin vermiştir. Böylece toplumun kökleri ile bağını tamamen koparmamış ve belli bir düzeyde geleneklerinin devamını sağlamıştır. Örneğin Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etme geleneğini tamamen kaldırmış; İslâm öncesi nikâh, boşanma âdetlerinin birçoğunda yeni düzenlemeler yapmış; diyet, kısas, Kâbe'nin hürmeti gibi birçok uygulamayı ise aynen korumuştur. Bu açıdan Kur'an'ın Arap geleneklerinden kendi amaçlarına uygun olanlara hiç dokunmadığı ve faydalanma yoluna gittiği söylenebilir.<sup>58</sup>

Süleyman Ateş, geleneğin vahye uygun olanlarına uyma ve onları daha da ileri seviyeye taşıma gereğini şu şekilde dile getirmektedir: “Salih ataların yolundan gitmek iyidir. Fakat onların ilerlediği gibi ilerlemeye devam etmek gerekir. Eskilerin gelmiş olduğu noktada kalmak, bir adım dahi ileriye gitmemek, hatta onların vardığı fikri seviyeden daha geri kalmak, İslâm'ın ruhuna aykırıdır. Her nesil, kendi toplumunu daha ileriye götürmekle yükümlüdür. Salih ataları takip edip ilmen ve ahlaken ilerlemek lazımdır. Ancak imandan ve ilimden yoksun ataların yolundan gidilmez. Kur'an bunu anlatıyor.”<sup>59</sup>

Din, Allah tarafından peygamber vasıtası ile insanlara ulaştırılan, peygamberin yaşantısı ile oluşturduğu bakış açı-

<sup>57</sup> “Geleneğe körü körüne bağlılık kadar gelenekten bütünüyle kopma düşüncesi de yanlıştır. Gerçek olan, geçmişin sağlam yanlarını içererek onu sürekli olarak geleceğe doğru aşmaktır.” Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 8. basım, İstanbul 1993, s. 125.

<sup>58</sup> İslâm'ın kendi bünyesine alarak muhafaza ettiği gelenekler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed (s.a.v.)*, çev. Mehmet Yolcu, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, I, 205-219.

<sup>59</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1989, I, 278.

sı ve dünya görüşü ile ifade bulur. Bu yönüyle din mükemmeldir, bir bütündür ve eksik değildir. Ancak tarihî süreç içerisinde dini anlamaya yönelik olarak ortaya konan çabalar, anlamalar ve yorumlar insanîdir ve eksiklikleri içerir.<sup>60</sup> Bu isedinin gelenek tarafını oluşturmaktadır. Bu geleneksel dinî anlayış ve bilgi birikimi ile dinin bizzat ilahî tarafını özdeşleştirmek ve onu da ilahî taraf gibi değişmez ve yanılmaz kabul etmek, bir bakıma atalar geleneğine körü körüne tabi olmaktır. Geleneğin biçimsel olarak bir bütün halinde korunması, taklide ve dolayısıyla durağanlığa, donuklaşmaya yol açacağı için birçok sakıncaları beraberinde getirmektedir. Günümüzde yapılması gereken dinin özü ile tarihsel açıdan onun yorumlanması olan geleneksel bakış açısının arasındaki farkın fark edilmesidir. Geleneğin dinin özüne ve günümüz şartlarına uygun olan tarafları hiç şüphesiz değerlidir ve gelecek için bir yapı taşı hükmündedir. Aksi durumdaki gelenek ise Kur'ân ile günümüz arasında bir duvar olmaktadır.

Müslümanlar olarak sahih bir geleneğe sahip olmak kadar o sahihliği korumanın önemini idrak etmek de önemlidir. Gelenek hususunda asıl dikkat edilmesi gereken husus, geçmiş ümmetlerin düştükleri hataya düşmemektir. Sonuçta onların geçmişlerinde bir peygamber ve sahih bir din anlayışı vardı fakat zamanla sahih din anlayışlarından uzaklaştılar. Aynı durum eğer dikkat edilmezse Müslümanlar için de geçerli olacaktır.<sup>61</sup> Müslümanlar, hâlihazırda din anlayışlarını/dinî geleneklerini Kur'ân ve sahih sünnet ile test etmezlerse olası sapmaların yaşanmasının önüne geçemezler. Bu konudaki âyetlere dikkat edildiğinde câhilî toplumların geleneklerindeki yanlışlıklardan daha ziyade, o toplumların geleneklere bakış açılarının, sahih bilgi kaynaklarına dayanmamalarının ve akıllarını kullanmamalarının eleş-

---

<sup>60</sup> Demir, "Geleneğin Ne'liği", s. 190.

<sup>61</sup> Mehmet Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, I, 195.

tirildiği açıkça görülecektir.<sup>62</sup> Evrensel mesajlar içeren Kur'an'ın bu konuyla ilgili âyetlerinin, kötü ve çirkin olduğu açık olan işleri sırf atalarının uygulamalarını delil gösterilerek takip eden geçmişten günümüze herkesi muhatap aldığı gözden kaçırılmamalıdır.<sup>63</sup>

### 3.1. Atalar Sevgisi ve Onlara İyi Davranma

İnsanların ebeveynlerine ve atalarına karşı duyduğu sevgi ve saygı, fitrî bir duygudur. Her insan ailesini, kabilesini ve mensup olduğu milletini sever. İslâm bu sevgiyi hoş görmüş hatta müminlere ahirette mükâfat olarak ailesinden sâlih olanlarla birlikte olacakları müjdesini vermiştir.<sup>64</sup> Kur'an özelde ebeveyne, genelde ise akrabalara iyi davranmayı ve onları gözetmeyi emretmiştir.<sup>65</sup>Bu emrin tüm hak dinlerde geçerli olduğunu<sup>66</sup> özellikle vurgulamakla birlikte onların aşırı yüceltilmesine de karşı çıkmıştır.Çünkü bu duygu,kişiyi ailesini ve kabilesini haksız oldukları durumda bile desteklemeye götürür. Câhiliye geleneğindeki her durumda -zalim de olsa, mazlum da olsa- kardeşine yardım etme anlayışı bu yanlıştın bir ifadesidir.Hz. Peygamber“zalimde olsa” ifadesindeki anlayışı düzelterek yapılması gerekeni şöyle izah etmiştir: “Onu zulümden alıkoyar, zulmüne engel olursun. Şüphesiz ki bu ona yardım etmektir.”<sup>67</sup>

Kur'an'da “çok içli, yumuşak huylu”<sup>68</sup> olarak tanıtılan Hz.İbrâhim,ebeveyne/ataya iyi davranma konusunda tüm

<sup>62</sup> Bk. el-Bakara, 2/170; el-Mâide, 5/104; Yûnus, 10/100; el-Kehf, 18/5; Lokmân, 31/20.

<sup>63</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîrve't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, c. 8(2), s. 84.

<sup>64</sup> “Ve Adn cennetleri... Atalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla beraber oraya girerler...” er-Ra'd 13/23; Ayrıca bk. el-Mû'min 40/8.

<sup>65</sup> “Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: “Hayır olarak infak edeceğiniz şey, anne-babaya, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışadır. Hayır olarak her ne yaparsanız, Allah onu şüphesiz bilir.” el-Bakara 2/215; Ayrıca bk. en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; İbrâhîm 14/41; el-İsrâ 17/23.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/83.

<sup>67</sup> Buhari, *es-Sahih*, “Mezalim”, 4.

<sup>68</sup> et-Tevbe 9/114.

insanlığa örnek olarak sunulmuştur.<sup>69</sup> Onun putperest olan ve kendisini taşlamak ile tehdit eden babasına karşı takındığı yumuşak tavrı ve tatlı dili, görüş ayrılığı olan ebeveyn ile mücadele konusunda uyulması gereken en güzel örnek olmuştur.<sup>70</sup> O, putperest babasına karşı bu mücadelede asla sertleşmemiş, diyalogun kopma noktasına geldiğinde ise saygı ve dua ile ondan ayrılmıştır.<sup>71</sup>

Kur'ân, atalara ve yakın akrabaya duyulan sevgiye dikkat çekerek bu duygunun kişiyi adaletten ayırmaması gerektiğine özellikle vurgu yapmaktadır.<sup>72</sup> Ayrıca kan bağına din bağı karşısında bir değerinin olmayacağına dikkat çekerek<sup>73</sup> küfrü tercih eden babaveya kardeş bile olsa onların asla dost edinilmemesini emretmektedir.<sup>74</sup> Kur'ân, iman ve şirk konusunda kişinin ebeveyni ile karşı karşıya kalması durumunda güzel söz ve nasihat ile muamele etmesini<sup>75</sup> ve şirk konusunda onlara asla itaat etmemesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>76</sup>

#### **4. Olumsuz Açıdan Atalar Geleneği**

Kur'ân'ın doğrudan gelenekle ilgili herhangi bir problemi yoktur. O'nun ısrarla üzerinde durduğu konu, sorumluluğun bireysel olduğu dolayısıyla geçmişe uyup-uymanın değil, neye uyulduğunun ve uyulan şeylerin ne oranda doğru olduğunun dikkate alınmasıdır. Kur'ân geleneği değil, geleneği bilinçsiz bir yaklaşımla taklit eden sığ gelenekçi zihniyeti eleştirmiş ve reddetmiştir.<sup>77</sup> Bu nedenle de zihinleri harekete ge-

---

<sup>69</sup> el-Mümtehine 60/4.

<sup>70</sup> Meryem 19/42-49.

<sup>71</sup> et-Tevbe 9/114.

<sup>72</sup> "Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun." en-Nisâ 4/135; "... [Hakemlik, şahitlik gibi] herhangi bir konuda söz söylediğiniz zaman akrabanızın aleyhine dahi olsa mutlaka doğruyu söyleyin..." el-En'âm 6/152.

<sup>73</sup> Hüd 11/45-46.

<sup>74</sup> et-Tevbe 9/23-24.

<sup>75</sup> Meryem 19/41-47.

<sup>76</sup> el-Ankebût 29/8.

<sup>77</sup> Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı ve İslâm Daveti - Mekke Dönemi*, Pınar Yayınları, 8. basım, İstanbul 2012, s. 284-285.

çirmek için şu soruyu sormuştur: “Kendilerine, ‘Allah’ın indirildiğine uyun’ denildiği zaman, ‘Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız’ derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?”<sup>78</sup>Kısaca Kur’ân, müşriklerin vahye karşı çıkararak geleneği yegâne doğru ölçü olarak kabul etmelerine, akıllarını kullanmamalarına ve vahyi düşünmeden hemen reddetmelerine karşı çıkmıştır.

#### 4.1. Bilgi Kaynağı Olarak Atalar Geleneği

Kur’ân’ın hiçbir zaman gündemden düşürmediği bir konu sahip olunan inanç ve hayat tarzının referansı durumundaki bilginin niteliğidir. Kur’ân, insanlara İslâm’ın hak ve doğru oluşunu veya diğer dinlerin yanlışlığını anlatırken hep bilgi üzerinde durmuştur.<sup>79</sup> İslâm’da bilginin kaynağı sağlam duyular, akıl ve haber-i sâdik olmak üzere üçtür. Dinî bilgilerin çoğu haber-i sâdik yoluyla elde edilmiştir. Çünkü dinin aslı, peygamberlerin Allah’tan getirdiği haberlere dayanmaktadır.<sup>80</sup> Bu açıdan Kur’ân, atalarının gayri sahih dinî geleneklerini takip edenlere ısrarla dinlerinin bilgi kaynağını sormakta ve bu kaynağın yanlış olup olmadığı üzerinde düşünülmesini istemektedir. “Ne zaman onlara: ‘Allah’ın indirdiklerine uyun’ denilse, onlar: ‘Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye (geleneğe) uyarız’ derler. (Peki) Ya atalarının akıllı bir şeye ermez ve doğru yolu da bulamamış idiyseler?”<sup>81</sup> Ayrıca bu âyetin dikkatleri bizatihi gele-

<sup>78</sup> Lokmân 31/21.

<sup>79</sup> Vatandaş, Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Hayatı, s. 281.

<sup>80</sup> Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 3. bs., Konya 1996, s. 88-95.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/170; “Bu âyet bilgide ve yaşayıpta doğruya ulaşmanın iki temel aracını göstermektedir. Bunlardan biri akıl diğeri de hidayettir. Akıllı kullanmak kuldan hidayet vermek Allah’tandır. Kötü niyetli insan ne aklını doğru kullanıp akim buyruğuna uyabilir ne de hidayete lâyık olabilir. Esasen âyette anılan inkârcıların taklitçiliğe saplanarak akıl ve hidayet yolundan mahrum kalmalarının temel sebebi de Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in uyarılarından rahatsız olmaları ve bu kurtarıcı çağrıya kötü niyetle yaklaşmalarıdır. Bu tutum sadece o dönem taklitçilerine özgü de değildir. Basiretsizlik, bilinçsizlik, kötü niyet, çıkarıcılık gibi çeşitli psikolojik zaafılar, kompleksler yüzünden ruhları kötürümleşmiş, şeytanın kışkırtmalarına açık ve dirençsiz hale gelmiş insanlar her de-



neklerin yanlışlığına değil gelenekçilerin bakış açısına çekmesi çok önemlidir.<sup>82</sup> Âyette gelenekçilerin her ne şartta olursa olsun geleneği takip etme istekleri ve onların sahihliği üzerinde hiç kafa yormamaları eleştirilmektedir. Günümüz dinî geleneğinin de bu ve benzeri âyetler gereğince her daim gözden geçirilmesi ve kesin nasların ışığında sahih bir gelenek inşasına gayret edilmesi gerekmektedir. Çünkü Lokmân sûresi 20. âyetinde<sup>83</sup> de ifade edildiği gibi bir kişinin genelde din, özelde Allah hakkında konuşabilmesi/tartışabilmesi için ilme, yol göstericiye ve aydınlatıcı kitaba dayanması gerekmektedir. Fakat putperestlerin ve benzer inanç sahiplerinin atalarından devraldıkları bâtil inançları, gelenekleri, hurafeleri yaşatmakta ısrar etmeleri ne doğru bilgiye, ne akıl ve basirete, ne de ilâhî vahye dayanmaktadır; aksine sadece şeytanın bir aldatması olup 21. âyette ifade buyurulduğu üzere sonu da kaçınılmaz olarak cehennem azabıdır.<sup>84</sup> Âyette kıyamete kadar genelde hayatı, özelde geleneklerini sahih bir temele dayandırabilmek için başvurulması gereken mihenk taşlarının gözler önüne serildiğine dikkat edilmelidir.

Atalar geleneğini kutsayıp ona uymayı, yapılabilecek en iyi davranış biçimi olarak kabul edenlere göre bilgi, ataları-

---

virde “atalarımızın yolu” dedikleri yanlışlara taassupla bağlanarak akıllarını sağlıklı ve gerektiği gibi kullanma, hidayetten nasiplenme imkânlarını kendi elleriyle ortadan kaldırmakta; Allah’ın, kitabı ve peygamberi aracılığıyla bildirdiği hakikatlere karşı direnmek suretiyle dalâlette kalmayı sürdürmektedirler.” Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, 3. bs., Ankara 2007, I, 255-256; “Onlara: “Allah’ın indirdiğine ve elçiye gelin” denildiğinde, “Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter” derler. (Peki,) Ya ataları bir şey bilmiyor ve hidayete ermiyor idilerse?” el-Mâide 5/104; Bakara sûresi 170. âyette akıl öne çıkarılırken Mâide sûresi 104. âyette bilgi öne çıkarılmıştır. Bu açıdan taklitten kurtulmanın insana bakan iki yönü, akıl ve bilgidir. Buna bir de Allah’ın hidayeti eklenmelidir.

<sup>82</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, I, 194.

<sup>83</sup> “...Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.”

<sup>84</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu*, IV, 342.

nın tecrübe ettikleri ve kendilerine miras bıraktıkları bilgidir. Çünkü onlara göre yüzyıllardır yapılagelen dinî âyinler ve inanışlar, eğer yanlış olsaydı ataları tarafından mutlaka terk edilir veya düzeltilirdi. Allah, böyle düşünenlere atalarının yanlış yolda olduğunu hatırlatmış ve “*Bu konuda ne kendilerinin, ne atalarının hiçbir bilgisi yoktur. Ağızlarından çıkan söz ne (kadar da) büyük. Onlar yalandan başkasını söylemiyorlar*”<sup>85</sup> buyurarak atalarından tevarüs ettikleri bilgilerin kaynağını tartışmaya açmıştır. Fakat onlar, atalarının yolunun doğruluğunu sınavabilecekleri bir mihenk taşına sahip olmadıkları için düştükleri hatayı anlayamamışlardır. Peygamberler onlara mihenk taşını/vahyi getirince de savunma reflekslerini devreye sokup onuhemen reddetmişlerdir. Böylece atalarından devraldıkları gelenekler, onların doğru bilgi kaynaklarına erişmelerine ve tâbi olmalarına engel olmuş, sonuçta atalarının izinden gidip onlar gibi sapmışlardır.<sup>86</sup> Hz. İbrahim’in putların acizliği hakkında akli delillerle yapmış olduğu itirazına<sup>87</sup> karşı kavminin “*Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk, dediler.*”<sup>88</sup> şeklinde hiçbir akli açıklama ve dayanağı olmayan cevap vermeleri bu durumun bir sonucudur.

Atalarından işittikleri her şeyi kesin bilgi olarak kabul eden toplumlar, vahyi de peygamberlerden değil onlardan duymak istemişlerdir. Fakat Kur’ân’da bu fikrin yanlışlığı vurgulanmakta ve insanın atalarına olan saygısının onların yanlış inanç ve fikirlerini benimseyip devam ettirmesini mazur gösteremeyeceği, bilakis böyle bir düşüncenin kişinin ahiret hayatını mahvedeceği uyarısı yapılmaktadır. “*Mûsâ, onlara apaçık olan âyetlerimizle geldiği zaman: “Bu, düzüp*

<sup>85</sup> el-Kehf 18/5.

<sup>86</sup> “Çünkü onlar, atalarını sapık kimseler olarak bulmuşlardı. Kendileri de onların izinden koşa koşa gitmektedirler Andolsun ki onlardan evvel geçenlerin çoğu da sapmıştı.”es-Sâffât 37/69-71.

<sup>87</sup> “*Peki dedi, Siz kendilerine dua ettiğinizde onlar (putlar) sizi işitiyorlar mı? Yahut taptığınızda size fayda veya tapmadığınızda size zarar verebiliyorlar mı?*” eş-Şuarâ, 26/72-73.

<sup>88</sup> eş-Şuarâ, 26/74.

uydurulmuş bir büyüden başkası değildir. Biz geçmiş atalarımızdan bunu işitmedik” dediler”.<sup>89</sup>Bu gibi kişiler vahiy, kıyamet, risâlet gibi konularda bir karar verebilmek için atalarından yardım almaya çalışmışlar ve onların bu gibi konuları tasdik edip etmeyeceklerini öğrenebilmek amacıyla peygamberlerden onların tekrar diriltilmelerini istemişlerdir. “Bunlar diyorlar ki: “İlk ölümümüzden başka bir ölüm yoktur. Biz diriltilecek değiliz. Eğer doğru sözlüyseniz, şu halde atalarımızı getirin bakalım.”<sup>90</sup> Allah, onların bu isteklerinde samimi olmadıklarını bildiği için içlerindeki gerçek düşüncelyi de yüzlerine şöyle vurmaktadır. “İşte böyle, senden önce de (herhangi) bir memlekete bir elçi göndermiş olmayalım, mutlaka onun refah içinde şımarıp azan önde gelenleri (şöyle) demişlerdir: “Gerçekten biz, atalarımızı bir ümmet (din) üzerinde bulduk ve doğrusu biz, onların izlerine uymuş kimseleriz.” (O peygamberlerden her biri de şöyle) demiştir: “Ben size atalarınızı üstünde bulduğunuz şeyden daha doğru olanını getirmiş olsam da mı?” Onlar da demişlerdi ki: “Doğrusu biz, kendisiyle gönderildiğiniz şeyleri tanımıyoruz.”<sup>91</sup>

Mekke müşrikleri inançlarının ve hayat tarzlarının referansı olarak geleneğe sığınırken, esasen şirk dininin değişmeyen bir özelliğine göre davranmış oluyorlardı. Kur’ân, müşriklerin inanç ve hayat tarzının dayandığı bilgiyi her daim geleneklerinde bulduklarını haber vermektedir. Onlara göre ilim gelenektir geleneğin dışında veya ona aykırı bir bilgi hiçbir şekilde ilim niteliği kazanamazdı. Onlar, kanaatlerinin dayanağı olarak tecrübe edilmişlik/edilmemişlik durumunu kendileri için mutlak ölçü kılıyorlardı. Nesiller boyunca inanılan veya uygulanan olması nedeniyle, geleneklerini tecrübe edilmiş ve doğruluğu anlaşılmış kategorisine dâhil ederlerken; vahyi tecrübe edilmemiş bir bilgi olarak

---

<sup>89</sup> el-Kasas 28/36; Ayrıca bk. el-Mü’minûn 23/24, Sâd 38/7.

<sup>90</sup> ed-Duhân 44/36; “Onlara açık açık âyetlerimiz okunduğu zaman: “Doğru iseniz, babalarımızı getirin” demelerinden başka bir delilleri olmamıştır.” el-Câsiye 45/25.

<sup>91</sup> ez-Zuhuf 43/23, 24.

değerlendiriyorlardı. Bu, görünüşte doğru bir yaklaşımdı. Ama Kur'ân hemen sürece müdahale etmiş ve birçok defa vahyin sadece o anki elçinin şahsında ilk defa insanlığa sunulan bir şey olmadığını, ilk insandan itibaren hep var olan ve insanlığın ilk tanıyıp bildiği gerçek ilim olduğunu değişik vesilelerle açıklamıştır.<sup>92</sup> *"Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı.*"<sup>93</sup>

#### 4.2. İstikrar Kaynağı Olarak Atalar Geleneği

Gelenekler her daim süreklilik ister. Bir süreklilik zinciri ile geçmişten bugüne, oradan da yarına bağlanmak ister. Zaten süreklilik özelliği olmayan tutum, davranış, fikir ve kabuller gelenek vasfını taşıyamazlar. Bu özellik bir bakıma geleneğin sebeb-i vücududur.<sup>94</sup> Doğruluğunu ve metanetini toplumun vicdanında ve yaşam tecrübelerinde ortaya koymuş olan hususlar, elbette ki sürekli olmalıdır. Onların değiştirilmesi toplumsal dengenin bozulması, insanların 'kendini inkâr etmesi, yabancılaşması ve yozlaşması anlamına gelmektedir. Ancak bu, tarihte üretilmiş ve bizlerin devraldığı her şeyin sürekli olacağı anlamına gelmemektedir.<sup>95</sup> Bu konuda Kur'ân "*...Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?*"<sup>96</sup> buyurarak, devam etmesi gereken geleneğin, doğruluğu kesin bir kaynağa dayanması gerektiğini, bu şartı sağlamayan geleneğin ise terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

<sup>92</sup> Vatandaş, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı, s. 282-283.

<sup>93</sup> eş-Şûrâ 42/13; "...Babanız İbrâhim'in dinine uyun..."el-Hac, 22/78; "Hâlbuki daha önceki toplumlara da nice peygamberler göndermiştik." ez-Zuhruf 43/6.

<sup>94</sup> Armağan, *Gelenek*, s. 19; Ayrıca bk. Vural, "İslam düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik" s. 54.

<sup>95</sup> Güler, "Tarih ve "Tarih-Dışı" Arasında Gelenek", s. 49.

<sup>96</sup> el-Mâide 5/104; "*Şirk koşanlar diyecekler ki: 'Allah dileseydi ne biz şirk koşardık, ne atalarımız ve hiçbir şeyi de haram kılmazdık.'* Onlardan öncekiler de, Bizim zorlu-azabımızı tadıncaya kadar böyle yalanladılar. De ki: "*Sizin yanınızda, bize çıkarabileceğiniz bir ilim mi var? Siz ancak zanna uymaktasınız ve siz ancak zan ve tahminle yalan söylersiniz.*" el-En'âm 6/148.

Câhiliye toplumlarının ilâhî mesaja karşı çıkmalarının-  
daki en temel delillerden biri, bu mesajın gelenekle toplum  
arasında var olan güçlü ilişkiyi zayıflatıp ortadan kaldıraca-  
ğı, dolayısıyla toplumdaki birlik ve beraberliği yok edeceği ve  
sonuçta mevcut sosyal, siyasal ve ekonomik düzenin boza-  
cağı iddiasıdır. Peygamberlerin onların sosyal ve ekonomik  
düzenlerini bozup yerine kendi hâkimiyetlerini kurmayı  
amaçladıklarını iddia etmeleri de bu endişelerinin bir dışavur-  
umudur.<sup>97</sup> Kur'ân, onların siyasal olarak endişelerini, “On-  
lar: ‘siz ikiniz, bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)dan  
çevirmek ve yeryüzünde büyüklük sizin olsun diye mi bize  
geldiniz? Biz, sizin ikinize inanacak değiliz’ dediler.”<sup>98</sup> âyeti  
ile; ekonomik endişelerini ise “Dediler ki: ‘Ey Şu‘ayb! Babala-  
rımızın taptığını yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yap-  
mayı terk etmemizi sana namazın<sup>99</sup> mu emrediyor?...”<sup>100</sup> âyeti  
ile haber vermiştir. Bu âyetler, geleneğe ısrarla sarılan top-  
lumlarda vahye karşı çıkış sebebi olarak atalar geleneği öne  
sürülse bile dirençlerinin arka planında başka hesapların

<sup>97</sup> Halis Çetin, siyasal iktidar sahiplerinin atalar geleneğine bu denli sahip  
çıkma nedeni şöyle açıklamaktadır: “Gelenek toplumun eski ama eskimeyen  
yaşam kaynaklarından biridir. Geleneğin bir tarafında toplumsal yaşam  
kültürü, diğer tarafında ise siyasal iktidar vardır. Siyasal iktidar için,  
olmazsa olmaz şart olan “süreklilik” yani kendisini tarihsel bir kökene  
dayandırma sorunu, gelenek ile çözümlenir. Siyasal iktidarın ilk sebep ve  
temel yarası gelenekler aracılığıyla topluma sunulur. Siyasal iktidara  
sürekliliği bu geleneksel kurallar ve ilkeler kazandırır. Gelenek siyasal  
iktidar ve toplumsal itaat arasındaki en köklü ve güçlü bağları içerir.” Çetin,  
“Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, s. 154.

<sup>98</sup> Yûnus 10/78; “Hz. Mûsâ'nın getirdiği mucizeleri kabule asıl engel, ellerinde  
tuttukları nüfuz ve gücün kendilerinden alınması endişesiydi. Güya  
atalarından aldıkları emanete sahip çıkarak muhafazakâr bir tavır  
sergilemeye çalışırken dahi “Bu yerde egemenlik ve nüfuz ikinizin olsun diye  
mi?” sözleriyle gerçek rahatsızlıklarını açığa vurmuş oluyorlardı. Böyle bir  
durumda yapılan çağrının gerçekliği üzerinde düşünmek yerine ne kadar ön  
yargılı olduklarını açıkça muhataba hissettirip maneviyatını kırmak ve onun  
bu çabadan vazgeçmesini sağlamak en kestirme yol olabilirdi. Nitekim “Biz  
ikinize de inanacak değiliz” diyerek bunu denediler.” Komisyon, *Kur'ân Yolu*,  
III, 126-127.

<sup>99</sup> Âyetteki “الصلاة” kelimesine namaz manasının yanında “din, iman, dua ve  
okuma” manaları da verilmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzi, Muhammed b.  
Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, XVIII, 44; Hâzin, Ebû'l-  
Hasen Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, Dârü'l-kütübi'l-  
ilmiyye, Beyrut 2004, II, 499.

<sup>100</sup> Hüd 11/87.

olduğunu açıkça göstermektedir. Onlar, atalarının geleneğini sürdürmek görüntüsü altında tahakküm ve istismar üzerine kurdukları nizamı bozmamak, menfaatlerine hanel getirmek istemişlerdir.<sup>101</sup>

Dinî inançlarda önemli bir yere sahip olan atalar geleneği, geçmişten geleceğe nesilleri birbirine bağlamakta ve etnik bilincin güçlü şekilde devamına katkı sağlayan bir köprü görevi üstlenmektedir. Bu nedenle olsa gerek, inananlar için atalarının yolundan gitmek, geçmişi geleceğe bağlamak açısından olmazsa olmazdır. Onlara göre bir inancın haklılığı ya da doğruluğu kalplere, vicdanlara ya da akıllara hitap etmesiyle değil ataların izinde olup olmamakla ölçülmektedir.<sup>102</sup>

Geleneğin yanı sıra onun dinî bir unsuru olan putlar, müşrik toplumdaki mevcut inançlara ve hayat tarzına meşruiyet sağlıyordu. Bu da müşrik liderler için çok önemli bir özellikti. Çünkü onlar, putları ile ayrıcalıklı, imtiyazlı konumlarını devam ettirme imkânı elde etmişlerdi.<sup>103</sup> Bu açıdan eşraf (mele), halkı peygamberlere ve vahye karşı kışkırtarak mevcut geleneklerin, dolayısıyla da kendi sosyo-ekonomik statülerinin devamını sağlamak istemişlerdi. Onların, halkı atalarının emaneti olan tanrılarıyla (putlarıyla) alay edildiği bahanesiyle kışkırtmak istemelerinin<sup>104</sup> temelinde de hep bu korku yatmaktaydı. Bunun için İslâm davetine ilk tepki verenler çoğunlukla toplumun zengin eşraf tabakası olmuştur.

### 4.3. Atalar Geleneğinin Üstünlüğü

Toplumların üzerine hayatlarını ikame ettikleri kadim

<sup>101</sup> Günay, "Âbâ", I, 5.

<sup>102</sup> Tözlüyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi", s. 146-147.

<sup>103</sup> Vatandaş, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı, s. 301.

<sup>104</sup> "İçlerinden ileri gelenler, "Gidin, ilâhlarınıza tapmaya devam edin. İşte bu istenen şeydir." Sâd 38/6; "Bunun üzerine kendi kavminden inkâr eden ileri gelenler şöyle dediler: "Bu ancak sizin gibi bir beşerdir, size üstünlük taslamak istiyor. Eğer Allah dileseydi, bir melek gönderirdi. Biz önceki atalarımızdan böyle bir şey duymadık." el-Mü'minün 23/24.

gelenekleri, onların gerek günlük yaşamlarını gerekse toplumsal kimliklerini düzenlemeye devam edegelmiştir. Câhilî toplumlarda geleneksel otoriteyi sağlayan en büyük özellik, onları birbirine bağlayan ve aralarında kalıcı bir bağ kuran kan ilişkisidir. Bu toplumlarda geçmiş geleneklerin otoritesi bir babanın ya da damarlarda akan kanın fiziksel varlığı kadar doğal ve kalıcıdır.<sup>105</sup> Dolayısıyla babaya gösterilen saygı ve hürmet, doğal olarak ataların geleneklerine de gösterilmektedir. Atalar geleneğine bağlı toplumlarda inanç ve hayat tarzının ölçüsü, ahlâkî erdemlerin kaynağı, birey değil toplumdur; toplumsal tecrübe ve gelenektir. Onlara göre ancak nesiller boyu sürekliliğe sahip şeyler bir değer ifade ederdi. Yoksa bir anda yaygınlık kazanan, sadece bir kişinin bildirdiği şeylerin bir kıymeti olamazdı.<sup>106</sup> Bu yüzden seleflerin üstünlüğü veya geçmişe saygı, geleneğin aslı unsurlarından sayılmaktadır. Gelenekçilere göre geleneğin dayandığı geçmiş, her zaman bugünden daha saygıdeğer, otantik, hayırlı ve saf bir dönemi teşkil etmektedir.<sup>107</sup> Bu açıdan geçmişle bir hesaplaşma düşünülemez, geçmiş asla tartışılmaz. Fakat kategorik olarak bu yanlıştır ve anıtsallaştırıcı, koruyucu tarih duygusunun bir ürünüdür. Hiçbir şey, geçmişte olduğundan dolayı değerli olamaz. Tarihte önce gelenin sonra gelenden zorunlu olarak bir üstünlüğü olmadığı gibi; sonra gelenin önce gelene de zorunlu bir üstünlüğü yoktur. Geçmişten şimdiye taşınabilecek, şimdinin kurulmasına yardım edecek unsurlar bulma imkânı her zaman vardır. Ancak bu, geçmişin yanlışlarını korumayı veya ona saygı duymayı gerektirmez.<sup>108</sup> Fakat genellikle câhilî toplumlar, atalarından tevarüs ettikleri tüm gelenek kalıplarına büyük bir bağlılık sergilemekte ve onları asla terk etmek istememektedir.

Gelenek kendini her zaman ve zeminde kâmil ve eksik-

---

<sup>105</sup> Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, s. 42.

<sup>106</sup> Vatandaş, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı, s. 284.

<sup>107</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Nşr. Halil Eser, Mektebetü Eser, İstanbul 1389, I, 274.

<sup>108</sup> Güler, "Tarih ve "Tarih-Dışı" Arasında Gelenek", s. 49.

siz olarak tanımlar.<sup>109</sup> Bu açıdan ortaya atılan yeni fikirler, teklifler hoş karşılanmaz ve reddedilir. Kadim ataların bilemediği ve gelecek kuşaklara aktarmadığı bir fikir veya âdet güvensiz addedilir. Çünkü her yeni, zımnen gelenekte bir eksiklik var olduğu düşüncesini içermektedir. Bu ise ona kutsallık atfeden toplumlar için kesinlikleatalara ihanetle eşdeğer,kabul edilemez bir şeydir. Geleneği kutsayan bu tutum, peygamberlerin tebliğinin önündeki en büyük engellerden biridir.14-15 asır öncesi Arap putperestlerinin orta yere diktikleri ve kutsadıkları putların vahye engel olmasına benzer bir biçimde günümüz insanların sahih din anlayışına dönme çabalarına belli odaklarca başlangıçta ortaya dikilen ve zamanla “gelenek”, “kültür” veya “töre” adıyla “toplumsal kalıplara” dökülen ön yargılar ve klişeler engel olmaktadır.<sup>110</sup>

Kur’ân, yapılmasını emrettiği bazı ameller için câhiliye döneminde uygulananâdetlerden örnekler vermektedir. Örneğin Müslümanlardan hac ibadetini bitirdiklerinde Allah’ı çokça zikretmeleri istenmiş ve bunun için câhiliye dönemindeki geleneklerinden örnek verilmiştir. Araplar,câhiliye döneminde âdetleri üzerine hac ibadetini bitirdikten sonra Mina’da toplanıp atalarını över ve özel günlerini yâd ederlerdi.<sup>111</sup>Şu âyet, hac ibadetinden sonra Allah’ın çokça ve samimi bir şekilde anılmasını emrederken aynı zamanda câhiliye geleneğinde atalara verilen değeri de gözler önüne sermektedir. “(Hac) ibadetlerinizi bitirdiğinizde, artık (câhiliye döneminde) atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anma ile Allah’ı anın. İnsanlardan öylesi vardır ki: “Rabbimiz, bize dünyada ver” der; onun ahirette nasibi yoktur.”<sup>112</sup>

#### 4.4. Atalar Geleneğini Taklit ve Takipte Israr

Taklit,insanın bir başka kişinyaptığının veya söylediğinin hak olduğuna itimat ederek düşünmeksizin ve delil-

<sup>109</sup> Armağan, *Gelenek*, s. 19-20.

<sup>110</sup> Atalay, *Bilinç ve Put*, s. 121.

<sup>111</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’viliâyi’l-Kur’ân*, tahk.: Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001, III, 535.

<sup>112</sup> el-Bakara 2/200.



lerine bakmaksızın onun yolundan gitmesidir.<sup>113</sup>İnsanın başkalarının fiillerini örnek almasını/taklit etmesini yaratılıştan getirdiği bir özelliğe bağlayan Şâtıbî, kişilerin bu özelliklerinden koparılmalarının hiçbir şekilde mümkün olmadığı görüşündedir. Özellikle bu fiillerin itiyat halini alması, sürekli tekrarlanması ve örnek alınan kişiye karşı bir muhabbet ve meyil duyulması halinde bu imkânsızdır.<sup>114</sup> Gelenekitaat ve taklit olmadan varlığını sürdüremeyeceği için kendisinin vücuda getiren yapıya ve bu yapının gereklerine, kurallarına kayıtsız şartsız itaat edilip aynıyla taklit edilmesini istemektedir. Bu itaatin temelinde toplumdan dışlanma, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik yaptırımlar, hatta toplum tarafından öldürülme korkusu gibi sebeplerin olması bir yana burada söz konusu olan zoraki bir itaat değil içselleştirilmiş bir itaattir. Çünkü geleneğin kuralları sosyalleşme sürecinde ferde zerk edilir. Böylece insanlar neyin bilinip bilinemeyeceğini, neyin iyi neyin kötü olduğunu, neye itaat edip neye itiraz edeceklerini hep bu süreç içinde içselleştirirler. Böylece birey, gelenek varlığını ve sıhhatini koruduğu müddetçe geleneğin dışında bir çözüm arama lüzumunu hissetmez ve geleneğe itaat eder.<sup>115</sup>

Geleneğin doğruluğunun sorgulanmadığı ve ona körü körüne itaatin istendiği toplumlarda, yeni bir fikir her zaman tepkiyle karşılanmıştır. Peygamberlere yapılan itirazlara da bu açıdan bakmak gerekir. Çünkü vahiy, var olan geleneği sorgulamakta ve tevhidî ölçülere uymayan yönlerini değiştirmek istemektedir. Bu noktada câhilî gelenek, ataları takip ve taklit etmeyi onlara gösterilen saygının bir neticesi kabul edilmektedir. Fakat İslâm, kişilerin ferdi olarak sorumluluk

---

<sup>113</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-ta'rifât*, tahk.: Muhammed Sıddık Minşâvî, Dârü'l-Fazîle, Kahire 2004, s. 58.

<sup>114</sup> Ayrıca Şâtıbî, Rasûlullah'ın müşrikleri imana davete başladığında onların atalarının geleneklerini takip ettiklerini ve bazı müşriklerin bu konuda sonuna kadar direndiklerini aktarmaktadır. Şâtıbî, Ebû'İshâk, *el-Muvâfakât -İslâmî ilimler Metodolojisi-*, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, IV, 249-250.

<sup>115</sup> Armağan, *Gelenek*, s. 20-21.

taşıdığını hatırlatarak herkesin kendi yaptıklarından ve yaptıklarından hesaba çekileceğini,<sup>116</sup> kişinin atasının yanlış yolunu takip gibi bir sorumluluğunun bulunmadığını<sup>117</sup> hatta onu terk etmekle yükümlü olduğunu hatırlatmaktadır.

Atalarının geleneklerini yeterli gören, onları sorgulamak suretiyle yanlış ve eksik yönlerini tespit edip düzeltme cesareti gösteremeyen toplumlarda, geleneği taklit ve takip son derece katı bir şekilde uygulanmaktadır. Hatta peygamberlerin, bu ısrarı sürdürmeleri halinde Allah'ın azabının geleceği yönündeki hatırlatmalarına kulak asmamışlar; bilakis alay ederek azabın bir an önce gelmesini istemişlerdir.<sup>118</sup>Bu gibi toplumların atalarının gittiği yolu adım adım taklit ettikleri gerçeği ise şöyle açıklanmaktadır. “(Ey Muhammed!) Şunların tapmış oldukları şeylerin batıl olduğu konusunda şüpheye düşme. Onlar sadece, daha önce babalarının tapmış olduğu gibi tapıyorlar. Şüphesiz biz onlara (azaptan) paylarını eksiksiz olarak tastamam vereceğiz.”<sup>119</sup>

Taassup, herhangi bir tarafa bağlılıktan dolayı delilin apaçık bir şekilde ortaya çıkmasından sonra bile körü körüne taklit ve bunun neticesinde gerçeği ve kesin bilgiyi reddetme halidir.<sup>120</sup>Kur'an, atalarının yanlış inançlarını ve hayat tarzlarını körü körüne sürdürerek hak dine karşı direnen inkârcıların tutumlarını anlatıp eleştirme bağlamında, onların düşünerek ve bilerek inanmak yerine taassup ile

<sup>116</sup> “...Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez...” el-En'am 6/164; Ayrıca bk. el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

<sup>117</sup> “Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.” el-Bakara 2/134.

<sup>118</sup> “Dediler ki: Sen bize yalnızca Allah'a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarınızı bırakmamız için mi geldin? Eğer gerçekten doğru isen, bize vadettiğin şeyi getir, bakalım.” el-A'raf 7/70.

<sup>119</sup> Hüd 11/109; “İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, “Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz” demiş olmasınlar.” ez-Zuhruf 43/23.

<sup>120</sup> Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfüstâhâti'l-fünûnve'l-ülûm*, tahk.: Ali Dahrûc ve diğerleri, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, 485.

hareket ettikleri vurgulamaktadır.<sup>121</sup>Bir âyette, Allah'ın bildirdiği gerçeklere uymaları istendiğinde atalarının tuttuğu yolda yürüyeceklerini söyleyen müşrikler, atalarının akla uygun davranıp davranmadığı, tuttukları yolun doğru olup olmadığı üzerinde düşünmeye davet edilmekte ve bilinçsizce atalarının yolunu izleyenler çobanın sesine göre hareket eden sürüye benzetilerek, “*Onlar sağır, dilsiz ve kördür, çünkü akıllarını kullanmazlar*”<sup>122</sup> şeklinde eleştirilmektedir.Bu âyetin tefsirinde Hamdi Yazır, atalara körü körüne taparcasına sevgi beslemenin, ne olursa olsun atalar yolundan gitmenin ve özellikle ilimden, dinden nasibi olmayan, hata ve sapıklıkları Allah tarafından açıklanmış bulunan ataları taassupla taklit etmenin aynı zamanda onları, Allah'a şirk koşmak olduğunu kaydetmektedir.<sup>123</sup>

#### **4.5. Şirkin Kaynağı Olarak Atalar Geleneği**

İnsanfitratında Allah'ı tanıma ve O'na boyun eğme duygusu vardır. Bazen bu duygu yanlış bilgilerin tesirinde kalarak hurafelerle dolu inanç ve ibadet şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanlar zamanla karşılaştıkları etkileyici olayları kıssalar halinde kendilerinden sonraki nesillere anlatırken olayların sebeplerini, izah edemedikleri manevi güçlere bağlamışlardır.<sup>124</sup> Bu yolla olağanüstü güçler atfedilen bazı kişi veya nesnelere, zamanla kendilerinden yardım istenilen ve tapınılan varlıklar haline dönüştürülmüştür.

İnsanlar fitrî olarak ebeveynini, akrabalarını ve atalarını sevmektedir. İslâm'da bu sevginin Allah'ın emir ve yasaklarına uyma,<sup>125</sup> din ortaklığı,<sup>126</sup> hakkaniyet<sup>127</sup> gibi belli kuralları

---

<sup>121</sup> Örn. bk. el-Mâide 5/104; el-Enbiyâ 21/52-54; Lokmân 31/21-22.

<sup>122</sup> el-Bakara 2/170-171.

<sup>123</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. bs., İstanbul 1979, I, 585.

<sup>124</sup> Abay, *Kur'ân Kıssaları*, s. 28.

<sup>125</sup> “Biz, insana, ana babasına iyilik etmesini emrettik. Şayet onlar seni, hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için zorlarlarsa, bu takdirde onlara itaat etme. Dönüşünüz ancak bana olacaktır ve ben yapmakta olduğunuzu size haber vereceğim.” el-Ankebût 29/8.

vardır. Kişinin bu kuralları göz ardı etmesi, onu atalarını sevmeye ve yüceltme hususunda ifrata götürebilir. Böyle durumlarda atalara karşı fitraten duyulan saygı ve sevginin zaman zaman aşırı bir şekle dönüştüğü, hatıralarını ölümlerinden sonra da çeşitli şekillerde yaşatma fikrinin ve çabasının doğduğu görülmüştür. Özellikle toplumun önderleri olan yöneticiler, savaşçılar, din adamları, bilginler gibi saygı duyulan kişilerin zamanla unutulmamaları için anılmaları, heykellerinin yapılması ve zamanla yapılan bu heykellere tapınılması başlanması putçuluğun temelini oluşturmuştur. Öte yandan ruhların yaşamaya devam ettiğine inanılmakla birlikte bu yaşama keyfiyetinin bilinmemesi veya yanlış değerlendirilmesi, ilkin ölümlerin ruhlarından korkup çekinmeye, daha sonra da onlara tapınmaya yol açmıştır.<sup>128</sup> Kur'an'da insanları yanlış yola sevk etmesi nedeniyle sakındırılan câhili atalar geleneğinin bir adım ötesini Atalar Kültü oluşturmaktadır. Atalar kültü ailenin ölmüş üyelerine karşı sevgi, saygı, tazim ve korkuyu ifade eder. Saygı ve tazim esasen hayatta iken büyüklere, yaşlılara, özellikle baba ve atalara karşı duyulan ilgi ve yakınlıktan kaynaklanır. Korku ise ata ruhlarının mekân ve zamana bağlı olmaksızın geriye döneceği, yaşayanlara zarar verebileceği inanç ve endişesinden ileri gelir. Her iki durumda da ata ruhlarının hayattaki insanlarla ilişkisinin devam ettiği

---

<sup>126</sup> "Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: "Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va'din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin. Allah, "Ey Nûh! O, asla senin aileden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir ilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi." Hûd 11/45-46; "Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletmezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir." el-Kasas 28/56.

<sup>127</sup> "Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun." en-Nisâ 4/135.

<sup>128</sup> Günay Tümer, "Atalar Kültü", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1991, IV, 42.

inancı esastır.<sup>129</sup> Bu saygı ve korku ile başlayan tapınma âyinleri, zamanla ataların heykellerinin vesimgesel yapıtların yapılması putperestliğe geçişe neden olan en önemli sebeplerden biri olmuştur.

Bir şeyi veya kişiyi çok sevmek, insanı Allah'ın iradesi yerine o şeyin iradesine teslim olmaya götürebilmektedir. Nûh kavminin putlarının da o toplumda yaşamış bazı seçkin, sâlih insanların sembolleri olması, ataları aşırı sevmenin putçuluğa neden oluşuyla ilgili önemli bir örnektir. Hz. Nuh'un kavmi ilk zamanlar çok sevdikleri bu insanların hatırasını canlı tutmak için heykellerini yapmışlar, zamanla o heykelleri putlaştırmışlardı.<sup>130</sup> Tefsir kaynaklarında Nûh sûresinde adı geçen putlar<sup>131</sup> ile ilgili olarak, bunların Hz. İdris'in ümmetinden sâlih kişilere ait isimler olduğu rivayet edilmektedir.<sup>132</sup> Bu sâlih kişilerin ölümlerinden sonra önceleleri onların anılarını canlı tutmak ve hatıralarına saygı göstermek amacıyla heykelleri yapılarak her birine bu sâlih kişinin ismi verilmiş; fakat kutsallık yüklenen bu heykellere gösterilen saygı ve etraflarında düzenlenen anma törenleri, gün geçtikçe onların ibadet edilmeye layık birer tanrı oldukları inancına evrilmiştir. Bu geçişin nasıllığı hakkında Hamdi Yazır, şu rivayeti aktarmaktadır: "Vedd, kavmi içinde sevgili müslim bir er idi. Vefat edince Babil arzında kabrinin etrafında ordu kurdular, matem tuttular. İblis, bunların bu feryadını görünce bir insan suretinde onlara: "Sizin feryat ve eleminizi görüyorum, size onun bir suretini yapsam toplandığınız yere koysanız da onu ansanız!" dedi. Peki dediler, onun gibi bir tasvir yaptı. Mecma'larına koydular, onu anarlardı. İblis bunu görünce: "Nasıl evlerinize de yapsam herkes evinde de ansa olur mu?" dedi, onu da yaptı, o suretle onu

---

<sup>129</sup> Tümer, "Atalar Kültü", IV, 42.

<sup>130</sup> Vatandaş, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı, s. 295.

<sup>131</sup> "Şöyle dediler: 'Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd'i, Süvâ'i, Yeğûs'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın.'" Nûh 71/23.

<sup>132</sup> Nadim Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaacılık, Konya 1992, s. 81-82.

anarlardı. Sonra evlatları yetiştirdi, ona yaptıklarını görüyorlardı. Nesil uzadıkça onu neye andıkları unutuldu. Tuttular ona ma'bud diye ibadet etmeğe başladılar. İşte arzda Allah'ın gayri ilk ibadet edilen Vedd oldu.”<sup>133</sup>

Kur'ân, müşriklerin değer verip taptıkları putların hiç bir temelini olmadığını anlayabilmeleri içinısrarla şirkin en büyük alameti olan putçuluğun dayandığı temelleri sorgulamakta ve putların ataların uydurup ortaya attıkları bir takım isimlerden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır. “*Hûd, ... Allah'ın, haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve babalarınızın uydurduğu birtakım isimler (düzmece tanrılar) hakkında mı benimle tartışıyorsunuz...dedi.*”<sup>134</sup> Allah, insanların fitratına kendisinin varlık ve birliğini tanımaya doğuştan yatkınlık kabiliyeti vermiştir. Bunun sayesinde insan Hakk'ı aramaya meyyaldir. Bu nedenle fitraten Hakk'a meyyal yaratılma, atalarının yaptıklarını yapıp suçu onlara atma savunmasını geçersiz kılmaktadır. “... İşte bu şahitlik, kıyamet günü, “Bizim bundan haberimiz yoktu.” dememeniz yahut “Allah'tan başka varlıklara ilkin atalarımız tanrılık yakıştırdı. Biz onlardan sonra dünyaya gelmiş bir nesiliz. Rabbimiz! Bu bozuk inancı ortaya çıkaran atalarımızın yanlışlıkları yüzünden bizi helak mi edeceksin?” diye mazeret üretmemeniz içindir.”<sup>135</sup>

### 5. İman ve Küfür Sınırında Atalar Geleneği

Kur'ân iman ve küfür sınırında ataların etkisini her zaman ön plana çıkarmaktadır. Geleneğin insan iradesi üye-

<sup>133</sup> Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, VIII,5377.

<sup>134</sup> el-A'râf 7/71; “Sizin Allah'tan başka taptıklarınız, Allah'ın kendileri hakkında hiçbir delil indirmediği, sizin ve atalarınızın ad olarak adlandırdıklarınızdan başkası değildir. Hüküm, yalnızca Allah'ındır. O, Kendisi'nden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. Dosdoğru olan din işte budur, ancak insanların çoğu bilmezler.” Yûsuf 12/40; “Bu (putlar ise,) sizin ve atalarınızın (kendi istek ve öngörünüze göre) isimlendirdiğiniz (keyfi) isimlerden başkası değildir. Allah, onlarla ilgili 'hiçbir delil' indirmemiştir. Onlar, yalnızca zanna ve nefislerinin (alçak) heva (istek ve tutku) olarak arzu ettiklerine uyuyorlar. Oysa andolsun, onlara Rablerinden yol gösterici gelmiştir.” en-Necm 53/23.

<sup>135</sup> el-A'râf 7/172-173.

rindeki etkisini kabul ederek bu etkiyi hakka yönlendirmek için ısrarla Allah'ın hem onların hem de atalarının yaratıcısı ve Rabbi olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır. Örneğin puta tapmanın saçmalığı bu gerçeğin ön plana çıkarıldığı şu âyet ile ortaya konulmuştur: “*Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın Rabbi olan Allah'ı bırakarak Ba'l'e*<sup>136</sup>*mi tapıyorsunuz?*”<sup>137</sup>

Atalar geleneği imanın önündeki engellerin en güçlülerindenidir. İnsanlar mihenk taşı olarak geleneğin öngördüğü öncülleri kabul edince peygamberlere itirazlarında da her zaman atalarının durumlarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre eğer takip ettikleri yol yanlış olsaydı, ilk olarak ataları bunu fark edip o yolu terk ederlerdi. Atalarının sahip çıkarak kendilerine miras bıraktığı bu yol asla yanlış olamazdı. Bu iddialarına ise atalarının refah içinde yaşamasını ve Allah tarafından herhangi bir cezaya çarptırılmamasını delil olarak göstermişlerdir. Kur'an kendileri gibi atalarının da refah içinde yaşamasını şöyle izah etmektedir: “*Evet, biz onları da atalarını da dünya nimetlerinden faydalandırdık. Öyle ki uzun süre yaşadılar. Ama artık görmüyorlar mı ki, biz yeryüzünü çevresinden (onların imkân, refah ve nüfuz alanlarını gitgide) daralttığımızı eksiltiyoruz? O hâlde iken onlar mı galip gelecekler?*”<sup>138</sup> Ayrıca onların dünyada refah içinde yaşamalarının yaptıklarının hesaba çekilmeyeceği anlamına gelmediğini de özellikle hatırlatmaktadır. “*Eğer Allah, insanları*

<sup>136</sup> Ba'l, başta Ken'âniler olmak üzere eski Yakındoğu topluluklarının çoğunda Tanrı'ya verilen bir isimdir. Bu kelime aslında yüce yaratıcının rab vasfını ifade ediyordu. Beşerin müşahhasa olan temayülü yüzünden bazı insanlar Allah'ın ba'l vasfının tecellisiyle ilgili olan yaratma, verimli kılma, kemale erdirmeye gibi cemel sıfatları üzerinde fazlaca durarak O'nu rüzgâr, yağmur ve bereket veren tabiat tanrısı şeklinde tasavvur ettiler ve sonra da boğa ile temsil ederek putlaştırdılar. Böyle durumlarda Allah'ın peygamberleri insanları bu bâtil inançtan vazgeçmeye çağırdılar. Suat Yıldırım, “Ba'l”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 553-554.

<sup>137</sup> es-Sâffât 37/125-126; Ayrıca bk. eş-Şuarâ 26/26; ed-Duhan 44/8.

<sup>138</sup> el-Enbiya 21/44; “*Onlar, “Seni eksikliklerden uzak tutarız. Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz. Fakat sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda seni anmayı unuttular ve helâke giden bir toplum oldular” derler.*” el-Furkân 25/18.

*kazandıkları yüzünden hemen cezalandırarak olsaydı, yerkü-  
renin sırtında hiçbir canlı bırakmazdı. Ne var ki, onları belirli  
bir süreye kadar erteliyor. Nihayet süreleri gelince (gerekeni  
yapar). Çünkü Allah, kullarını hakkıyla görmektedir.”<sup>139</sup>*

Gelenek takipçileri öne sürdükleri bu delilin tutarlı ol-  
madığını ve her şeye hâkim olan Yüce Rabbi göz ardı edeme-  
yeceklerini anlayınca ilginç bir savunma psikolojisi sergile-  
mişlerdir. Bu da takip edegeldikleri geleneğin ve inancın Allah  
tarafından izin verilmek suretiyle onaylandığını<sup>140</sup> hatta em-  
redildiğini savunmalarındır.<sup>141</sup> Kur’ân ise Allah’ın kullarına

<sup>139</sup> Fâtır35/45.

<sup>140</sup> “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: “Eğer Allah dileseydi, biz de ortak  
koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” Onlardan  
öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda  
azabımızı tattmışlardı. De ki: “Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz  
var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve  
siz sadece yalan söylüyorsunuz.” el-En’âm 6/148; “Allah’a ortak  
koşanlar, dediler ki: “Allah dileseydi ne biz, ne de atalarımız O’ndan  
başka hiçbir şeye tapmazdık, O’nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram  
kılmazdık.” Kendilerinden öncekiler de böyle yapmıştı. Peygamberlere  
düşen sadece apaçık bir tebliğdir.” en-Nahl 16/35; Allah’a ortak koşan  
ve atalarının izinden giderek putlara tapanlar, yaptıklarının hak olduğu  
iddiasını şöyle bir savunmaya dayandırmışlardı: “Eğer Allah dilemiş  
olsaydı biz, onun dışında putlara tapmazdık. Allah, bizlerin de  
atalarımızın da böyle yapmamıza razıdır. Aksi halde mutlaka ya bizi  
cezalandırarak bundan vaz geçirirdi veya bizi başka türlü davranmaya  
(doğru yola) yönlendirirdi.” Taberî, Câmi’u’l-beyân, XIV, 216.

<sup>141</sup> “Çirkin bir iş işledikleri vakit, “Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk,  
Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Şüphesiz, Allah çirkin işleri  
emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah’ın üzerine mi atıyorsunuz?” el-  
A’râf 7/28; “Putperestler, kendilerine atalarından kaldığı, kendi  
gelenekleri olduğu gerekçesine dayanarak işlediklerinin kötülük  
olduğunu kabul etmiyor; daha da ileri giderek “Allah da bize bunu  
emretti” diyorlardı. Aslında bu apaçık bir yalandı. Çünkü “Allah  
kötülüğü emretmez.” Şu halde gelenekleri körü körüne devam ettirmek  
yerine iyilerini kötülerinden ayırmak gerekir. Bunun ölçüsü de Allah’ın  
emrine yani O’nun kitabına, peygamberinin uygulamalarına ve Allah’ın  
insan varlığına doğuştan bahşettiği akliselime uyup uymadığıdır. Âyet  
şöyle bir hakikate de ışık tutmaktadır: Geçmişte ve günümüzde nice  
insanların, İslâm’ın gerçekleri kendilerine ulaştığı halde, eski geleneksel  
inanç ve yaşayışlarında ısrar etmelerinin temel sebebi kör taklitçiliktir.  
Onlar, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, aslı gerçek olsa da, zamanla  
bozularak gerçeklik ve geçerlilik değerini büyük ölçüde kaybetmiş ve  
hakiki bir din olmaktan ziyade gelenekler manzumesinden ibaret kalmış  
telakkilere dayanan inanç ve hayat tarzlarını, Allah’ın uygulanmasını  
emrettiği din zanneder, bunu savunurlar. Bu büyük yanılığın asıl



sadece vahiy aracılığı ile bir delil indirdiğini hatırlatarak onlara bu iddialarını hangi ilâhî kitaba dayandırdıklarını sormaktadır. “Eğer Rahmân dileyseydi, biz onlara kulluk etmezdik” dediler. Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar. Yoksa bundan önce onlara bir kitap verdik de onu mı sarılıyorlar?”<sup>142</sup> Ellerinde böyle bir delil olmadığı gibi yalan ve iftiraların asıl nedenini de yine kendi ağızlarıyla şöyle itiraf etmişlerdir: “İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, “Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz” demiş olmasınlar.”<sup>143</sup>

Küfürde direnme konusunda etkili olan atalargeleneği faktörü, imandan sonra da etkisini sürdürmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere kişinin atalarını sevip sayması fitrî bir duygudur. İslâm bu duyguyu kabul edip onu yardımlaşmanın, dayanışmanın temeline yerleştirmek suretiyle hakka yönlendirmiştir.<sup>144</sup> Ayrıca müminleri söz konusu duygu ile imanın karşı karşıya gelebileceği durumlarda ne yapmaları gerektiği konusunda uyarmıştır. “Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İcinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir.”<sup>145</sup>

Kur’ân, kendilerinden öncekilerin geleneğini takip edip küfre düşen toplumların ahiretteki acınacak durumlarını aktardığı el-A’râf sûresinde, sonraki nesillerin önceki nesilleri suçladıklarını haber vermektedir. “Allah, şöyle der: “Sizden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları ile birlikte ateşe girin.” Her topluluk (arkasından gidip sapıklığa düştüğü) yol-

---

sebebi ise, bilinçli ve objektif düşünmek yerine gelenek taassubuna saplanmaktır.” Komisyon, *Kur’ân Yolu*, II, 514.

<sup>142</sup> ez-Zuhruf 43/20-21.

<sup>143</sup> ez-Zuhruf 43/23.

<sup>144</sup> el-Bakara 2/215; Meryem 19/14; Lokmân 31/14; el-Ahkâf 46/15.

<sup>145</sup> et-Tevbe 9/23-24. Ayrıca bk. el-Mücâdele 58/22.

daşına lânet eder. Nihayet hepsi orada toplandığı zaman peşlerinden gidenler, kendilerine öncülük edenler için, “Ey Rab-bimiz! Şunlar bizi saptırdılar. Onlara bir kat daha ateş azabı ver” derler. Allah, der ki: “Her biriniz için bir kat daha fazla azap vardır. Fakat bilmiyorsunuz. Bu sefer öndekiler de sonrakilere derler ki: “Gördünüz ya, sizin bize karşı bir ayrıcalığına olmadı, artık kendi işlediklerinizin cezası olarak tadın azabı!”<sup>146</sup> İnsanlar ve cinler, âhiret hayatına adım attıklarında ilâhî ferman uyarınca her “ümme” benzer hayat felsefesini benimseyip yaşamış ve yaşatmış olan kendilerinden önceki topluluklara katılacaktır. Böylece insanlık tarihi boyunca Allah’ın âyetlerini ve peygamberlerini yalanlayıp, sapık inançlar ve ideolojiler türetenlerle bunları benimseyip yaşatanlar âhirette bir araya geleceklerdir. Artık inkârcıların kendi kendilerinin aleyhlerinde şahitlik edecekleri ölçüde hak ve bätül, iyi ve kötü apaçık ortaya çıktığı için sonrakiler önkilere (atalarına) veya inkârları ve kötülükleri yaşatanlar bunları türetenlere, kendilerini ayartıp saptırdıkları gerekçeyle lanet okuyup suçlarının iki katıyla cezalandırılmalarını isteyeceklerdir.<sup>147</sup> Kur’ân ise ayrı ayrı her kuşak için işledikleri günahı bizzat işlemiş olduklarından dolayı bir, daha sonra gelenlerin bu günahları örnek alıp işlemelerine vesile oldukları için de bir olmak üzere, iki kat ceza verileceğini haber vermektedir. Çünkü bätül bir düşünce ortaya atan veya hareket başlatan kişi veya toplum, yalnız kendi hatasından sorumlu olmayıp aynı zamanda bundan etkilenmeye devam edenlerin eylemleri neticesi doğan kötülüklerden de sorumlu tutulacaklardır.<sup>148</sup>

Kur’ân, atalar geleneğinin kişiyi çepeçevre kuşatıp onu etkilemesi gerçeğini kabul ettiği gibi vahyin hakikati karşısında bu zincirleri kırıp kendisine uzatılan kurtuluş ipini

---

<sup>146</sup> el-A’râf 7/38-39.

<sup>147</sup> Komisyon, *Kur’ân Yolu*, II, 523-524.

<sup>148</sup> Mevdüdi, Ebu’l A’lâ, *Tefhîmu’l-Kur’ân Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, Çev.: Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İnsan Yayınları, 2. bs., İstanbul 1991, II, 32.

yakalayabileceğini de göstermektedir. Eğer geleneğin zincirleri kırılmayacak kadar sert olsaydı, Allah insanlara güçlerinin üstünde bir sorumluluk yüklemiş olurdu ki bu muhal bir durumdur.<sup>149</sup> Tüm peygamberlere iman eden müminler bu zincirin kırılabilmesinin en büyük delilidir. Kur'ân bu duruma Sebe' melikesi Belkıs'ı örnek vermektedir. O, müşrik bir toplum içinde doğup yetişmişti.<sup>150</sup> Fakat Hz. Süleymân, kendisini ve halkını Hak dine davet edince çekinmeden kabul etmişti.<sup>151</sup>

### **Sonuç**

İçinde doğup büyüdüğü, hayatı ve çevreyi tanıdığı toplumun tüm kodlarını benliğine nakşeden insan, ister istemez toplumun geleneğinden etkilenmekte, bazen de âdeta onun esiri olmaktadır. Hayatın devamlılığı adına elzem olan gelenekler, köklerini vahiyden almadığı zaman insanın küfre düşmesine zemin hazırlamaktadır. Kişinin fitraten ebeveynini, akrabalarını ve atalarını sevmesi, onların tutum ve davranışlarını devam ettirmesine neden olmaktadır. Bu durum, özellikle inanç konusunda çok katı bir tavır sergilenmesi sonucunu doğurmaktadır.

Câhili toplumlar, peygamberlere en çok atalarının yolunu terk etmek istememeleri nedeniyle karşı çıkmıştır. Onlar atalarının yolunu gerçek bilginin kaynağı olarak kabul ettikleri için ortaya çıkan her yeni düşünceyi kabul edilemez saymışlar ve “tecrübe edilmemiş” diye vasıflandırdıkları yeniyi reddetmişlerdir. Kur'ân ise gelen vahyi yeni olarak vasıflandırıp reddedenlere Allah'ın insanı yaratmasından o güne kadar devamlı olarak peygamberler gönderdiğini ve kitaplar indirdiğini hatırlatmıştır. Gerçek bilginin kaynağını akıl, duyular ve haber-i sâdık olarak belirleyen Kur'ân, câhili top-

---

<sup>149</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>150</sup> “Daha önce Allah'tan başka taptığı şeyler ona engel olmuştu. Çünkü o inkâr eden bir kavimden idi.” en-Neml 27/43.

<sup>151</sup> “Belkıs, “Ey Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmetmiştim. Şimdi ise Süleyman ile birlikte âlemlerin Rabbi olan Allah'a teslim oldum” dedi.” en-Neml 27/44.

lumların bilgi anlayışını sorgulamış ve reddetmiştir.

Toplumların hayatın istikrar kaynağı olarak gördükleri geleneklerini sorgulamadan savunmaları, onların atalarını ve geleneklerini üstün ve dokunulmaz olarak kabul etmelerinin bir sonucudur. Onlar, geleneklerini savunmakla hem siyasal hem de ekonomik açıdan geleceklerini garanti altına almak istemişlerdir. Bu açıdan atalarını takip ve taklitte ısrarcı olmuşlar hatta taassup derecesinde savunmuşlardır.

Atalarını üstün görme ve bu nedenle onların hatıralarını her daim hatırlama, yâd etme isteği zamanla onların heykellerinin yapılmasına neden olmuştur. Bu heykellere gösterilen aşırı tazim ise zamanla şirke kapı açmış ve tapınılan putlar gerçek vasıfları unutulmuş ve tanrılaştırılmıştır.

Tüm peygamberlerin şirk ile mücadelelerinde karşılıklarına çıkan en büyük direnç noktası atalar geleneği olmuştur. Bu geleneğin zincirlerini kırmak için mucizeler gönderilmiş, hak ve hakikat tüm çıplaklığı ile ortaya konulmuştur. Sonuçta tüm insanlık tarihi boyunca vahye dayalı gelenek her daim var olagelmiş ve Allah, tüm insanlara bu geleneği takip etmelerini emretmiştir. Bu noktada Müslümanların dikkat etmesi gereken husus, geçmiş ümmetlerin düştüğü yanlışlara düşmemek ve atalarından gelen tüm dinî geleneklerin sahihliklerini, bilgi kaynaklarımız olan Kur'an, duyular ve akıl ile usulüne uygun olarak test etmektir. Görülen yanlışlıklar karşısında yapılması gereken geleneğin yerine modern şartlara uygun yabancı kültür transferi değil İslâm'ın temel esasları dikkate alınarak geleneğin incelenmesi, yükseliş ve gerileme dönemlerindeki ana etkenlerin tespit edilmesi ve bunlar neticesinde geleneğin ıslah edilmesidir. Bu sayede işlevsizleşen dinî bir gelenek canlanarak toplum üzerindeki olumlu etkisini devam ettirebilir. Binâenaleyh tüm bu süreçte Kur'an'ın onlarca âyet ile üzerinde durduğu atalar geleneği ile ilgili mesajlarını her neslin dikkate alması ve onları gündelik hayatlarına taşıması elzemdir.

**Kaynakça**

- Abay, Muhammed, Kur'an Kıssaları, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Alper, Hülya, "Atalar Geleneğine Karşı Tevhid Geleneği", *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 2010, sayı: 240, s. 9-11.
- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Ribat Yayınevi, Konya ts.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Atalay, Orhan, *Bilinç ve Put*, Bilge Adam Yayınları, Van 2007.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1989.
- Avcı, Casim, "Kureyş (Benî Kureyş)", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXVI, İstanbul, 2002.
- Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı -Hukukun Temel İlkeleri-* Turhan Kitabevi, 8. bs., Ankara 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan Fî Tefsiri'l-Kur'an*, Nşr. Halil Esere, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389
- Canatan, Kadir, "Gelenek, Din ve Modernite -Eğilimler ve Kökler-", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Kış 1995, sayı: 9, s. 28-39.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-ta'rifât*, tahk.: Muhammed Sıddık Minşâvî, Dârü'l-Fazîle, Kahire 2004.
- Dabaşı, Hamid, *İslâm'da Otorite*, Çev.: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir (Kâmûsu'l-Kur'ân)*, tahk.: Abdülhamîd 'Ali, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Demir, Şehmus, "Gelenegin Ne'ligi ve Değersel Boyutu Üzerine", *Marife Dergisi*, yıl:8, sy. 1, Bahar 2008.
- Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed (s.a.v.)*, çev. Mehmet Yolcu, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2001.

- Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, tahk.: Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs., Beyrut 1998.
- Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Ya'kub, *Besâ'iruzevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Kahire 1996.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 3. bs., Konya 1996.
- Güler, İlhami, "Tarih ve "Tarih-Dışı" Arasında Gelenek", *Kelâm Araştırmaları*, 3:2, (2005), s. 45-51.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 8. baskım, İstanbul 1993.
- Harman, Ömer Faruk, "İslâm, (Vahiy Geleneği İçinde İslâm)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, İstanbul 2001.
- Hâzin, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzil*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- İbnÂşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîrve't-tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.
- İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalınzkurt Yayınları, İstanbul 1997.
- Komisyon (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, 3. bs., Ankara 2007.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dârü's-Şurûk, 32. bs., Kahire 2003.
- Macit, Nadim, *Kur'an ve Hadîse Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaacılık, Konya 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, Çev.: Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İnsan Yayınları, 2. bs., İstanbul 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*,

- Çev.: Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.
- Özkan, Fatih, “Din ve Gelenek”, *Diyanet Aylık Dergi*, Aralık 2010, sayı: 240, s. 5-8.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah - Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınevi, 2. bs., Ankara 1999.
- Râzî, Fahreddîn, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Şâtîbî, Ebûlshâk, *el-Muvâfakât -İslâmî ilimler Metodolojisi-*, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'viliâyi'l-Kur'an*, tahk.: Abdülmuhsin et-Türki, DâruHicr, Kahire 2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfüstulâhâti'l-fünûnve'l-'ulûm*, tahk.: Ali Dahrûc ve diğerleri, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Tözluyurt, Mehmet, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, *Bilimname*, XXVI, 2014/1, s. 133-156.
- Tümer, Günay, “Atalar Kültü”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*,<sup>IV</sup>, İstanbul 1991.
- Ünal, Yavuz, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 11, s. 79-96.
- Vatandaş, Celalettin, *Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Hayatı ve İslâm Daveti -Mekke Dönemi-*, Pınar Yayınları, 8. bs., İstanbul 2012.
- Vural, Mehmet, “İslam düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik -Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı-”, *İslâmiyât*, 10 (2007), sayı: 3, s. 53-68.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. bs., İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, “Ba'1”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 553-554.





## Hz. Peygamber'in Hayatıyla İlgili Popüler Kitaplar Üzerine Değerlendirmeler

Fadime ARSLAN\*

### Özet

*Bu çalışmada uzmanlık alanı İslam Tarihi olmayan ve eserleri akademik nitelik taşımayan yazarlar tarafından kaleme alınan ve Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik açıdan ele alan (2005 ve 2013 yılları arasında basılmış) eserlerden on tanesi değerlendirilmiştir. Değerlendirme öncelikle dil ve anlatım yönüyle, daha sonra ise muhteva açısından yapılmıştır. Her iki değerlendirme neticesinde yazarların bu eserlerde bazı hususlarda hatalara düştükleri tespit edilmiştir. Bu hatalar arasında yazım yanlışları, bilgi hataları, metin içi tutarsızlıklar ve Siyer anlatımına uygunsuz dil kullanımı gibi hususlar yer almaktadır. Halkın büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki bilgileri söz konusu eserlerden elde etmeleri münasebetiyle bu çalışmaların olabildiğince hatadan uzak hazırlanması büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu makalemizde güvenilir kaynaklara dayanarak, doğru bilgiler sunarak, özenle hazırlanacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortaya konulmuş, bunun yanı sıra yeni hazırlanacak eserlere teklif sunulmaya çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Siyer, Hz. Muhammed'in Hayatı, Popüler Siyer Kitapları.

### Considerations On The Popular Books Related To Life Of The Prophet Muhammad

#### Abstract

*In this study, ten of the works about the chronological life of the Prophet Muhammad written by nonprofessional*

---

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. (fadime.arslan@mynet.com).

authors in the field of history of Islam, which are published from 2005 to 2013, are evaluated. Assessment was conducted primarily with aspects of language and expression, then in terms of the content. Result of the both assessments, authors have been found to fall into errors in some respects in their works. These errors include spelling mistakes, information errors, inconsistencies and use of inappropriate language within the Sirah narration. Because the vast majority of people obtains information about the life of the Prophet Muhammad from these resources, it is of the great importance to prepare these works as possible as correct. Therefore, in this article, requirement for the carefully prepared works that are based on the reliable resources, accurate information is presented in addition to attempting to propose new-coming works.

**Keywords:** Islamic History, Sirah, The Life of the Prophet Muhammad, Popular Sirah Books.

### **Giriş**

Hız. Muhammed son din olan İslâm'ın mübelliği olması sebebiyle hayatının her alanında birçok eser yazılmış ve günümüzde de yazılmaya devam etmektedir. Eserler Hız. Peygamber'in aile hayatından savaşlarına, ahlakından bir gününe kadar çeşitli konularda kaleme alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hız. Peygamber'i anlatan ansiklopedik eserlerle karşılaştığımız gibi, bazen yüz sayfayı bulmayan az hacimli eserlere de rastlamaktayız. Eserler değerlendirildiğinde ise İslâm Tarihi alanında uzman (akademik) kişilerce yazılmış nitelikli eserlerin yanı sıra, uzmanlık alanı İslâm Tarihi olmayan ve eserleri akademik nitelik taşımayan yazarlar tarafından ortaya koyulmuş, birçoğunun belli bir nitelikten uzak olduğunu söyleyebileceğimiz eserler de mevcuttur. Bu durum popüler siyer olarak adlandırabileceğimiz bu eserlerde bazı hataların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Hız. Peygamber'in hayatıyla ilgili eserler

hakkında bir fikir kazandırabilmenin yanı sıra olumlu ve olumsuz yönlerini açığa çıkarmak suretiyle, hem okurun hem de söz konusu alan hakkında yeni eserler ortaya koyacakların dikkatine sunmak maksadıyla çalışmamızı hazırlamış bulunmaktayız. Çalışmamızda Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik olarak ele alan popüler siyerlerden on eserin değerlendirmesi yapılacaktır. Eserler ilk olarak dil ve anlatım özellikleriyle, daha sonra muhteva açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu değerlendirmedeki amacımız herhangi bir eseri veya şahsı eleştirmek değil, siyer alanında kaleme alınan popüler eserler hakkında bir izlenim uyandırmak ve durum değerlendirmesinde bulunmaktır.

### **1. Dil ve Anlatım Yönünden Değerlendirilmesi**

İncelediğimiz eserlerde dil ve anlatım özellikleri açısından bazı konularda hatalar yapıldığı görülmektedir. Bu konuları yazım yanlışları, konu akışını bozan ifadeler, Siyer literatürüne uymayan ifadeler, başlık-içerik uyumsuzlukları, üslûp ve anlatımda öne çıkan hatalar şeklinde sıralayabiliriz. Bu hataların sebebi yazarların alan bilgilerinin yetersizliği ve metodoloji eksikliğinin yanı sıra, yayınevlerinin eserlere yönelik gerekli hassasiyeti göstermemelerinden de kaynaklanmaktadır.

#### **a) Yazım Yanlışları**

Eserlerde öncelikle bazı kelimelerin imlâsında ve noktalama işaretlerinde yanlışlık yapıldığı dikkat çekmektedir. Meselâ bazen açıklama için parantez işareti açılmamakta, ancak kapatılmaktadır. “Güzel Âmine, taze gelin, iffet timsali)...” ibaresini örnek vermek mümkündür. Üstelik aynı hatanın birkaç kez tekrarlandığı fark edilmektedir.<sup>1</sup> Bazen de özel isimlere gelen ve yukarıda olması gereken kesme işareti aşağıda verilmektedir. *Ebû*

---

<sup>1</sup> Eda Bildek, *Aşkın Peygamberi (Hz. Muhammed)*, Mola Kitap, Konya, 2012, s. 51, 103, 150.

*Bekir, in*<sup>2</sup> ve *Ebû Talib, te*<sup>3</sup> kelimelerinde bu durum görülmektedir. Her eserde görülebilecek bu yanlışları baskı hatası olarak düşünmek mümkündür. Ancak eserlerde şahıs isimlerinin yanı sıra, yer ve kabile isimlerine de dikkat edilmediği ve yanlış yazıldığı görülmektedir. Bu durum yazım konusunda gerekli hassasiyetin gösterilmediğini akla getirmektedir. İlk Müslümanlardan olan Saîd b. Zeyd'in ismi Sa'd b. Zeyd<sup>4</sup> olarak, yine ilk Müslümanlardan Talha b. Ubeydullah yerine Talha ibn-i Abdullah<sup>5</sup> yazılması, Bedir Savaşı'nda müşrik saflarında bulunan Âmir b. Hadramî yerine Ladramî,<sup>6</sup> Uhud Savaşı'ndaki Müslüman okçuların komutanı Abdullah b. Cübeyr'in ismi de Abdullah b. Zübeyr<sup>7</sup> olarak yanlış yazılmıştır.

İlk Müslümanlardan Sa'd b. Ebî Vakkas'ın ismi, bir eserde yanlış yazımla S'da<sup>8</sup> şeklinde, başka bir eserde ise Saad<sup>9</sup> olarak yazılmıştır. Ayrıca Benî Kurayza Gazası'nda Yahudi lider Huyey b. Ahtab'ın ismi Huyye<sup>10</sup> olarak, Huneyn Savaşı'na katılan Mekkeli müşriklerden Saffan b. Ümeyye yerine Uyeyne<sup>11</sup> yazılması bu yanlışlar arasında yer almaktadır.

Şahıs isimlerinde hata yapılması bilgi yanlışlığına da sebebiyet vermektedir. Çünkü Saîd b. Zeyd yerine yazılan Sa'd b. Zeyd isminde ve Abdullah b. Cübeyr yerine yazılan Abdullah b. Zübeyr isminde başka sahabelerin olması, yazım yanlışının bilgi yanlışına yol açtığını göstermektedir.

<sup>2</sup> Ömer Şefkatli, *Hira'dan Doğan Nur*, Özbek Yayınları, Şanlıurfa, 2010, s. 54.

<sup>3</sup> Şefkatli, a.g.e, s. 40, 63.

<sup>4</sup> Adil Akkoyunlu, *Son Nebî Hz. Muhammed (sav)*, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011, s. 51.

<sup>5</sup> Bildek, a.g.e, s. 141.

<sup>6</sup> Rauf Pehlivan, *Kâinata Rahmet Hz. Muhammed*, Motif Yayınları, İstanbul, 2008, s. 86.

<sup>7</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 93, 95.

<sup>8</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 51.

<sup>9</sup> Bildek, a.g.e, s. 140.

<sup>10</sup> Mehmet Doğru- Şerif Benekçi, *Siyer-i Nebî*, Damla Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul, 2011, s. 199.

<sup>11</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 256.

Yer ve kabile isimlerinde yapılan yanlışlar arasında; Hz. Peygamber'in kabilesi olan Haşimoğulları yerine Hişamoğulları,<sup>12</sup> Kureyş kabilesi yerine Kurş,<sup>13</sup> Merrüzzahrân bölgesinin Merrüzzehra<sup>14</sup> olarak, Veda Hutbesinin okunduğu Arafat Dağı yerine Arâf<sup>15</sup> kullanılması, Fezâreoğulları Kabilesi Ferâzeoğulları<sup>16</sup> olarak, Tihâme Vadisi yerine Tihâne<sup>17</sup> ve Ninova yerine Nivana<sup>18</sup> yazılması örnek olarak verilebilir.

Özellikle yazarların eserlerinin önsözünde, eseri yazma amacı olarak, okuru Hz. Peygamber'in hayatı hakkında bilgilendirmeyi amaç edindiklerini söylemelerine rağmen, bu yanlışların yapılması hem okuru yanlış bilgilendirmekte hem de siyer eserlerine olan güvenin sarsılmasına neden olabilmektedir.

#### **b) Konu Akışını Bozan İfadeler**

İncelediğimiz eserlerde öne çıkan bir diğer husus ise, konu akışını bozan ifadeler yer verilmesidir. Yazarların daha çok konulardan ders çıkarmaları ve günümüzle bağlantı kurarak yorumlarda bulunmaları zaman zaman konu akışının bozulmasına sebep olmaktadır. Örneğin; Mûte Savaşı'nda Bizans ordusunun askeri üstünlüğüne rağmen, İslam ordusunun ümitsizliğe kapılmadan cesaretle savaşması, günümüz Müslümanlarının her türlü düşman karşısında kendini savunmak için çalışması gerektiğiyle bağlantı kurularak sunulmaktadır.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik olarak takip eden okur, konuları bütüncül olarak görmekteyken yapılan yorumlarla günümüze geçmekte ve konuya olan hâkimiyetini kaybedebil-

---

<sup>12</sup> Ümit Kesmez, *Efendimiz'in sallallahu aleyhi ve sellem Nurlu Hayatı*, Muştu Yayınları, İstanbul, 2013, s. 115.

<sup>13</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 120.

<sup>14</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 122.

<sup>15</sup> Bildek, a.g.e, s. 299.

<sup>16</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 194.

<sup>17</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 291.

<sup>18</sup> Bildek, a.g.e, s. 218.

<sup>19</sup> Şefkatli, a.g.e, s. 203.

mektedir. Bu açıdan bakıldığında yazarların yorumlarına en azından birkaç satır yer ayırarak yorumu biraz da okura bırakmaları konu takibi noktasında daha faydalı olabilecektir.

Bazen de yazarların bir konunun farklı yönlerine daha fazla yer ayırmaları anlatımın bozulmasına sebep olmaktadır. İlk Müslümanlar konusunun ele alındığı kısımda Hz. Ali'nin Müslüman oluşu özet olarak verilirken, bu başlıkla alakası bulunmayan halifelîği ve şemâilî gibi konulara dört sayfa yer ayrılması bu duruma örnektir.<sup>20</sup>

Bunun yanında zaman zaman konular arasına farklı bir konunun dâhil edilmesiyle, birbiriyle bağlantılı iki konunun akışı bozulabilmektedir. Hicret konusu anlatılırken Hz. Peygamber'in şemâilî, hal ve hareketlerine on iki sayfa yer ayrılması,<sup>21</sup> Müslümanlara savaş için izin verilmesi konusunda üç sayfa boyunca Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili verdiği haberlerden örnekler verilmesi<sup>22</sup> konu akışını bozmaktadır.

Yazarların anlatımda yorumlarına yer vermeleri, bir konudan diğere geçmeleri konu akışında aksamalara neden olduğu gibi, okurun konu bütünlüğünü görme noktasında sıkıntılara da yol açabilmektedir. Bu durum ayrıca okuru Hz. Peygamber'in hayatından uzaklaştırmakta ve farklı konulara yöneltebilmektedir.

### **c) Siyer Literatürüne Uymayan İfadeler**

Popüler siyer eserlerinde dikkat çeken konulardan birisi de, siyer anlatımında günümüz ifadelerinin kullanılmasıdır. Bu durum siyer anlatımına uygun düşmediği gibi, Hz. Peygamber dönemini de yansıtmamaktadır. Örneğin; Fil Olayı'nda ebâbil kuşlarının attıkları taşlar için, "gök bütün öfkesiyle Ebrehe'nin ordusuna

---

<sup>20</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 96-99.

<sup>21</sup> Cüneyd Suavi, *İki Cihan Güneşi Peygamberimiz*, Zafer Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009, s. 227-239.

<sup>22</sup> Suavi, a.g.e, s. 292.

*mermiler* yağdırıyordu.” ifadesinde günümüzle bağlantı kurularak taş yerine mermi kelimesi kullanılmıştır.<sup>23</sup> Hz. Peygamber'in Hira Mağarası'na gidişinin uzun *inziva seansları*,<sup>24</sup> İsrâ ve Mi'rac Olayı'nın *serüven*<sup>25</sup> olarak nitelendirilmesi bu kullanımlar arasında yer almaktadır.

İlk Müslümanların Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde toplanmalarıyla ilgili olarak, “Artık iman kadrosunun da başını sokacağı bir *karargâhı* bulunuyordu...”<sup>26</sup> ifadesi ise Müslümanların savaş durumunda olduklarını akıllara getirebileceğinden dolayı doğru bir kullanım değildir. Mekke dönemi boyunca Müslümanların müşriklerle savaş yapmadıkları düşünülecek olursa durumun farklı bir kelimeyle ifadesi daha uygun olacaktır. Ayrıca risaletin ilk yıllarında Müslümanlar gelen Kur'an ayetlerini ve dinlerini öğrenmek için Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde toplanmaktadırlar. Başka bir anlatımda ise Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evi, yazar tarafından Dâru'l-Erkam olarak nitelenmekte ve burası Hz. Peygamber'in hocalık yaptığı ilk medrese, ilk İslâm üniversitesi olarak tanıtılmaktadır.<sup>27</sup> İnsanların birçoğunun okuma yazma bilmediği cahiliye toplumunda üniversiteden bahsedilmesi, dönemi yansıtmadığı gibi ilk Müslümanların o anki durumunun abartılarak anlatılmasına da neden olmaktadır.

Ele alınan dönemde gazeteci-yazar gibi bir meslek bulunmamasına rağmen, dönemin şairleri konusunda “İslâm aleyhine yazıp konuşan gazeteci yazarlar...”<sup>28</sup> ifadesine yer verilebilmektedir. Ayrıca Mekke'den kaçarak Medine'ye sığınan Ebû Basîr konusunda Müslümanların *gerilla örgütü* kurduklarının belirtilmesi,<sup>29</sup> Ebû Basîr'i

---

<sup>23</sup> Bildek, a.g.e, s. 54.

<sup>24</sup> Doğru-Benekçi, a.g.e, s. 61.

<sup>25</sup> Doğru-Benekçi, a.g.e, s. 155.

<sup>26</sup> Bildek, a.g.e, s. 153.

<sup>27</sup> Şefkatli, a.g.e, s. 64.

<sup>28</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 286.

<sup>29</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 269.

almaya gelen Mekkeliler için "Mekke devletinin iki polisi"<sup>30</sup> kullanımını, Hıfû'l-Füdûl için STK (sivil toplum kuruluşu)<sup>31</sup> ifadelerini ekleyebiliriz.

Yine Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşi için "kiralık katil",<sup>32</sup> Huneyn Savaşı'na katılan kabileler için "kabile devletleri",<sup>33</sup> Recî' Vak'ası'nda Müslümanları şehit eden kişiler için "kelle avcıları, ödül avcıları"<sup>34</sup> ifadeleri günümüz söylemleri olarak kalmakta ve Hz. Peygamber dönemini yansıtmamaktadır.

Kabileler için devlet, dönemin şairleri için gazeteci-yazar tanımlarının yapılması, İsrâ ve Mi'rac Olayı'nın serüven olarak değerlendirilmesi ve o dönemde üniversiteden bahsedilmesi, belki de günümüz insanının konuyu daha iyi anlamasına yönelik kullanılmış olabilir. Ancak bu kullanımlar okurun Hz. Peygamber'in hayatına ve yaşadığı döneme farklı veya yanlış bir bakış açısı geliştirmesine de neden olabilir. Ayrıca peygamber tasavvurunu olması gerekenden farklı bir noktaya taşıyabilir.

Bazen de yazarların siyer bilgilerinde bazı değişiklikler yaptıkları görülmektedir. Örneğin; Mekkelilerin Hz. Peygamber'e tebliğ görevini bırakmasıyla ilgili tekliflerinin ardından Hz. Peygamber'in "Vallahi güneşi bir elime ayı bir elime verseler..."<sup>35</sup> ifadesi "Vallahi güneşi bir omzuma ayı da diğer omzuma..."<sup>36</sup> şeklinde değiştirilmiştir. İsrâ ve mi'rac kelimelerinin ise, "Resûl-i Ekrem'in (s.a.v) Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya olan mi'racı..."<sup>37</sup> cümlesinde karıştırıldığı görülmektedir. Kâbe'ye asılan

<sup>30</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 270.

<sup>31</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 62.

<sup>32</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 174.

<sup>33</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 287.

<sup>34</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 117, 180.

<sup>35</sup> bk. İbn-i Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, (218/833), *İslâm Tarihi*, Tercüme: Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2006, I, 353.

<sup>36</sup> Said Alpsoy, *Hz. Muhammed'in (Ona Binler Selam) 30 Günü*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2007, s. 49.

<sup>37</sup> Özer Doğan, *Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s)'in Hayatı*, Martı Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 73.



boykot kâğıdı için “Allah bir kene gönderdi...”<sup>38</sup> ifadesinde ise karınca<sup>39</sup> yerine kene kullanılmakta, Bedir savaşında müşriklerin cesetleriyle ilgili olarak “Leşleri Bedir'deki *Kalib* denilen *kuyuya* atılmıştı.”<sup>40</sup> cümlesinde ise kuyu anlamına gelen kalib kelimesi tekrar edilmektedir.<sup>41</sup>

Bu kullanım örnekleri yazarların kaynak kullanımındaki eksikliği gösterdiği gibi kelime kullanımına dikkat etmediklerini de ortaya koymaktadır. Konuda geçen el yerine omuz yazılması veya karınca yerine kene yazılması yazarlar tarafından küçük bir detay olarak düşünülebilir. Ancak okur bu bilgilerle siyere yönelmekte ve Hz. Peygamber'in hayatına yönelik belli bir bakış açısı kazanmaktadır. Bu sebeple kitaplarda geçen her bir kullanım özellikle önem arz etmektedir.

#### **d) Başlık-İçerik Uyuşmazlıkları**

Popüler siyer eserlerinde işlenen konu ile başlık arasında tam bir uyumun olmaması, dil ve anlatım özellikleri açısından ele alınabilecek bir diğer husustur. Bu durumda konu başlığı ya olayı tam olarak yansıtmamakta veya konu başlığı ile içerik uyuşmamaktadır. Bir eserde “Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İlk Yılları”<sup>42</sup> başlığı verilen bölümde, risaletin ilk yıllarının anlatılması beklenirken, on üç yıllık Mekke Dönemi ile ilgili bilgilere yer verilmektedir. Başka bir eserde ise “Mekke'nin Fethi”<sup>43</sup> başlığı altında Huneyn Savaşı ve Taif Kuşatması da ele alınırken, aynı

<sup>38</sup> Bildek, a.g.e, s. 207.

<sup>39</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih TUĞ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2001, I, 114.

<sup>40</sup> Doğan, a.g.e, s. 242.

<sup>41</sup> Bk. Şaban Öz, Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri, *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, İstanbul, 2012, s. 315-316; Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn-i Şihâb ez- Zühri, *el-Meğâzi en-Nebeviyye*, Dimaşk 1981, s. 65.

<sup>42</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 57-108.

<sup>43</sup> Yılmaz Ercan, *Muhammed Mustafa*, Şah-ı Merdan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 156-158.

eserde Mûte Savaşı “*Hayber’in Fethi*”<sup>44</sup> başlığı altında özet olarak sunulmaktadır.

Hız. Peygamber’in doğumuyla ilgili daha önce bilgi verilmesine rağmen, “*büyük doğum*” başlığını veren yazar bu başlık altında hamileliğin Hız. Âmine’ye kazandırdığı güzelliğe ve kâinatın Hız. Peygamber’i bekleyişine değinmektedir.<sup>45</sup> Bu durum başlık-içerik uyumsuzluğuna neden olduğu gibi, konular arasında yapılan sıralama hatasını da göstermektedir.

Başlık-içerik uyumsuzlukları problemiyle eser isimlerinde de karşılaşmaktayız. Rauf Pehlivan’ın “*Kâinata Rahmet Hız. Muhammed*” isimli eserinin, Hız. Peygamber’in rahmet yönüne ağırlık vermesi beklenirken, eserde Hız. Peygamber’in hayatı kronolojik bir anlatımla sunulmaktadır. “*Kâinata Rahmet*” ifadesi sadece başlık olarak kalmakta ve içi doldurulamamaktadır.

“*Hız. Muhammed’in 30 Günü*” isimli eserde ise, Hız. Peygamber’in otuz farklı günü hakkında bilgi verildiği ifade edilmekte, ancak üç bölüm aynı konuyu yani Hız. Peygamber’in doğumunu anlatmaktadır. Bunun yanında yazar önsözde, Hız. Peygamber’in kırk gününü ve o günler çerçevesinde yaşananları anlattığını belirtmektedir. Bu durum hem çelişkiye hem de Hız. Peygamber’in hayatıyla ilgili otuz yerine yirmi yedi konu hakkında bilgi verilmesi sebebiyle başlık-içerik uyumsuzluğuna neden olmaktadır.

#### e) Üslûp ve Anlatım

Dil ve anlatım yönünden ele alacağımız son konu eserlerin üslûp ve anlatım özellikleridir. Eserlerin anlatımı genelde kronolojik olarak sunulmakta ve anlatımda tarihi bilgiler art arda sıralanmaktadır. Bu durum Hız. Peygamber’i ve örnek şahsiyetini tarihi malumatın içinde kaybettiği gibi, kuru bir anlatıma da neden olmaktadır. Örneğin; Eda

<sup>44</sup> Ercan, a.g.e, s. 151.

<sup>45</sup> Bildek, a.g.e, s. 56-58.

Bildek'in "Aşkın Peygamberi" isimli eseri farklı bir beklenti uyandırmasına rağmen, durum yine kronolojik tarih kitabına dönüşmektedir.

Bazen eser isimleri tematik bir eser izlenimi uyandırmakta ancak anlatımlarının kronolojik olduğu görülmektedir. Said Alpsöy'un "Hz. Muhammed'in 30 günü" isimli eseri bu duruma örnektir. Bazen de roman adı altında tarihi bir anlatım kullanılmaktadır. Ömer Şefkatli'nin "Hira'dan Doğan Nur" isimli eserinde bu durumu görmekteyiz.

Bazı kitaplarda konuya câhiliyye dönemiyle<sup>46</sup> giriş yapılmakta ve Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum dinî, siyasî ve ekonomik açıdan okura tanıtılmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber'in risalet görevi ve bu esnada yaşadıklarının daha iyi anlaşılması ve dönemin havasının okura hissettirilmesi noktasında faydalı olmaktadır. Ayrıca Mehmet Doğru ve Şerif Benekçi tarafından yazılan "Peygamber Efendimiz'in Hayatı (Siyer-i Nebî)" adlı eserde Bedir, Uhud ve Hendek Savaşları'yla ilgili krokilerin verilmesinin konuya dikkat çekme ve konuyu zihinde canlandırma noktasında faydalı olduğunu söyleyebiliriz.

Eserler halka yönelik yazıldığı için genellikle sade bir anlatım kullanılmıştır. Ancak zaman zaman az da olsa ağdalı dil örneklerine yer verildiği görülmektedir. Örneğin; Miraç konusunda "...O'nun bu konuda *selefi* olmadığı gibi *halefi* de yoktu. Çünkü O (sav), *Hâtem-i Divân-ı Nübüvvet* idi", başka bir ifadede ise "Kâbe *kavseyni ev ednâ sırrının tezâhürü...*" veya "Hz. İbrahim'i *hillet* ve Hz. Musa'yı kelamla *taltif* eden Yüce Mevla..."<sup>47</sup> ifadelerinde ağdalı dil örnekleriyle karşılaşmaktayız. Bu durum konuların okur tarafından yeterince anlaşılmasının önüne geçmektedir.

Bazen de devrik cümlelere yer verilmesi anlatımda bir karışıklığa neden olmakta ve konu yeterince

---

<sup>46</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 17-37.

<sup>47</sup> Kesmez, a.g.e, s. 145

anlaşılammamaktadır. “Evler, duasız sofralardadır da doymaz sevgisizlikten...”<sup>48</sup> cümlesinde yazarın tam olarak ne demek istediği anlaşılammadığı gibi, “İlk merhale olarak (Beytü’l-Mukaddesi’ne) varmakla kapısına ayak atacakları iklim.”<sup>49</sup> cümlesinden de net bir izlenim uyanmamaktadır.

Anlatımda bazı yazarların konuları savunmacı bir yaklaşımla ele aldıkları, problemlı gördükleri noktalara değinmedikleri ve dolayısıyla gerçeği olduğu gibi aktarmadıkları dikkat çekmektedir. Örneğin; hicret esnasında Hz. Peygamber’i yakalamak isteyen Sürâka’nın gördüğu mucizeler karşısında Müslüman olduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup> Ancak Sürâka Müslüman olmamış eman almıştır.<sup>51</sup> Uhud Savaşı’nda mübareze yapan üç Müslüman askerden biri olan Ubeyde rakibi tarafından yaralanmıştır, ancak yazarlar Ubeyde’nin yaralanmasına ve bu yaradan dolayı şehit olmasına değinmemektedirler.<sup>52</sup> Mekke Fethi’nde, İslâm ordusunun hiçbir zorlukla karşılaşmadan Mekke’ye girdiği belirtilmektedir.<sup>53</sup> Hâlbuki Hâlid b. Velid’in bölüğu küçük bir çatışma yaşamıştır.<sup>54</sup>

Konuları savunmacı bir yaklaşımla ele almak yerine, bilgilerin olduğu gibi verilmesi siyerin daha iyi anlaşılmasını ve okurun konulara daha gerçekçi yaklaşmasını sağlayabilecektir. Ayrıca Uhud Savaşı’nda Ubeyde’nin yaralandığının belirtilmesi Müslümanlara bir eksiklik getirmeyip, olayı daha gerçekçi kılacaktır.

<sup>48</sup> Bildek, a.g.e, s. 53.

<sup>49</sup> Bildek, a.g.e, s. 61.

<sup>50</sup> Kesmez, a.g.e, s. 176.

<sup>51</sup> bk. İbn-i Hişam, a.g.e, II, 157-158; Hamidullah, a.g.e, I, 165; Ahmet Önkâl, “Hicret”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 460.

<sup>52</sup> Bu konuya değinmeyen eserler için bk. Bildek, a.g.e, s. 260-261; Ercan, a.g.e, s. 127; Doğan, a.g.e, s. 139; Akkoyunlu, a.g.e, s. 223-224; Kesmez, a.g.e, s. 197.

<sup>53</sup> Bu konuyla ilgili eserler için bk. Suavi, a.g.e, s. 539; Akkoyunlu, a.g.e, s. 284-285; Bildek, a.g.e, s. 287.

<sup>54</sup> bk. İbn-i Hişam, a.g.e, IV, 67- 68; Hamidullah, a.g.e, I, 266; Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Büyükaşçı, “Mekke”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 558.

## **2- Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi**

Popüler siyer eserlerini muhteva açısından değerlendirdiğimizde kaynak kullanım problemleri, bilgi ve tarih yanlışları, metin içi tutarsızlıklar, konunun işlenişi ve örneklendirmede yapılan hatalarla karşılaşmaktayız.

### **a) Kaynak Kullanımı**

Muhteva açısından ele alınabilecek en önemli konuyu kaynak kullanımını teşkil etmektedir. İncelediğimiz eserlerin dördünde kaynak gösterimi yapıldığı,<sup>55</sup> altı eserde ise kaynak gösterimi yapılmadığı belirlenmiştir.<sup>56</sup> Kaynak gösteren eserlerin ise daha çok günümüzde Türkçe olarak kaleme alınan modern çalışmalardan istifade ettikleri görülmektedir. Bu konuda M. Âsım Köksal, Muhammed Hamidullah, Osman Keskiöğlü, Mevlânâ Şibli Nu'mânî, Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî ön plana çıkmaktadır. Eserlerde ayrıca İbn-i İshak ve İbn-i Hişâm'ın siyerlerinden, İbn-i Sa'd, Taberî, İbn-i Kayyim el-Cevzî, İbn-i Kesîr ve İbn-i Esîr gibi şahısların da tarih kitaplarından yararlanmışlardır. Hadis kaynakları arasında en fazla müracaat edilenler ise Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim olmaktadır.

Kaynak gösteren eserlerde kaynak gösterim hatalarıyla karşılaşmaktayız. Dipnotta gösterilmesi gereken kaynaklar bazen metin içerisinde parantez arasında ve sadece yazar ismiyle verilmekte, kaynak künyesi dipnotta gösterilmemektedir. Örneğin; I. Habeşistan hicretine katılanların sayısı konusunda önce Vâkidî'den nakilde bulunan yazar, devamında parantez içinde İbn-i Kayyim'i kaynak olarak göstermekte ancak dipnot vermemektedir.<sup>57</sup> Huney Savaşı sonrası Hz. Peygamber'in sütkardeşi Şeyma'nın savaş esirleri arasında bulunması ve Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmak

---

<sup>55</sup> Kaynak veren eserler için bk. Doğan, a.g.e; Akkoyunlu, a.g.e; Suavi, a.g.e; Doğru- Benekçi, a.g.e.

<sup>56</sup> Kaynak belirtmeyen eserler için bk. Kesmez, a.g.e; Bildek, a.g.e; Ercan, a.g.e; Alpsoy, a.g.e; Şefkatli, a.g.e; Pehlivan, a.g.e.

<sup>57</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 128.

istememesiyle ilgili olarak Üsdü'l-Ğâbe kaynak gösterilmekte ancak kaynakçada yazar ve eser ismi yer almamaktadır.<sup>58</sup>

Hz. Ebû Bekir'in Müslüman oluşuyla ilgili kaynak gösteriminde cilt numarası sıfır olarak verilmekte ve bu yanlış yedi defa tekrarlanmaktadır.<sup>59</sup> Başka bir eserde ise ayet (52- Tur: 7113)<sup>60</sup> şekline gösterilmektedir. Tûr Suresi'nde 49 ayet ve Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 6666 ayet olduğu düşünülürse buradaki 7113 rakamıyla ciddi bir yanlışlık yapıldığı görülmektedir.

Eserlerde bazen “*kaynakların naklettiğine göre*” ifadesi kullanılmakta ancak bu eserlerin hangi kaynaklar olduğuna dair bilgi verilmemektedir. Bazen de “*İslâm Tarihçileri...*” ifadesi yer almakta ancak bu tarihçilerin kimler olduğu meçhul kalmaktadır.<sup>61</sup>

Kaynak gösteriminin yapılmaması veya yanlış yapılması bilgilerin doğruluğunu araştırmayı ve yazarların hangi kaynaklardan yararlandıklarını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca yazarların kaynak kullanımındaki eksiklikleri, eserlerde bilgi ve tarih yanlışlığı gibi problemlere de sebep olmaktadır.

#### **b) Bilgi ve Tarih Yanlışları**

Yazarların siyer bilgilerinin eksikliği ve kaynaklardan sorgusuz nakilde bulunmaları bilgi ve tarih yanlışlarını da beraberinde getirmektedir. Hz. Peygamber'in doğduğu gece meydana gelen olaylarda bilgi yanlışlığına tesadüf edilmekte ve söz konusu eserlerde bu olayların abartılı bir anlatımla aktarıldığı görülmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber'in doğduğunda secdede olduğu ve “Ümmetim! Ümmetim!” dediği, bu esnada şehâdet parmağının havada olduğu, ayrıca odanın içinin bir anda aydınlandığı ve gökteki yıldızların

<sup>58</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 265.

<sup>59</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 102, 124, 143, 144, 145, 146, 156.

<sup>60</sup> Bildek, a.g.e, s. 174.

<sup>61</sup> Doğan, a.g.e, s. 13.

oradakilerin üzerine dökülecek gibi olması<sup>62</sup> şeklinde abartılı bir anlatım sergilenmektedir. Ayrıca bazı eserlerde doğum gecesinde Kısra'nın sarayında 14 burcun yıkıldığı belirtilirken,<sup>63</sup> başka bir eserde 12 burç olarak nakledilmektedir.<sup>64</sup> Hâlbuki Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili bu bilgilere İbn-i İshak<sup>65</sup> ve İbn-i Hişam<sup>66</sup> gibi yazarların siyer eserlerinde yer verilmemektedir. Ayrıca bu tür olaylar Hz. Peygamber'in örnekligi yerine ulaşılmaz peygamber tasavvurunu ortaya çıkarabilir. Abartılı anlatımla sunulan bu konular yerine, Mekke ve Medine dönemi olaylarında Hz. Peygamber'in ahlaki yönüne ışık tutacak olaylara daha fazla yer verilmesi Hz. Peygamber'in örnekligini okura hissettirmesi açısından da faydalı olacaktır.

Hz. Peygamber'in eşleri konusunda da bilgi yanlış yapıldığı görülmektedir. Hz. Hatice'nin ticaret kervanıyla Şam'dan dönen Hz. Peygamber'i ve onu gölgeleyen bulutu yanında bulunan kadınlara göstermesi konusunda yazar, "*Hz. Nefise, belki sadece bir bulut görmüştü ama, ileriki yıllarda Allah Resulünün eşi ve mü'minlerin annesi olma şerefini kazanıp...*" ifadesiyle Nefise'yi Hz. Peygamber'in eşi olarak nitelendirmektedir.<sup>67</sup> İbn-i İshak ın eserine baktığımızda Hz. Peygamber'in eşleri arasında böyle bir ismin olmadığı görülecektir.<sup>68</sup> Nefise Hz. Peygamber'in eşi değil, Hz. Hatice'nin arkadaşıdır.<sup>69</sup>

İncelediğimiz eserlerin birinde ilk Müslümanlardan Sümeyye'nin Ebû Cehil'in attığı bir okla şehit edildiği bilgisi

---

<sup>62</sup> Ercan, a.g.e, s. 25.

<sup>63</sup> Suavi, a.g.e, s. 29; Doğan, a.g.e, s. 29; Şefkatli, a.g.e, s. 20.

<sup>64</sup> Bildek, a.g.e, s. 65.

<sup>65</sup> İbn-i İshak, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yayına Haz: Muhammed Hamidullah, Düşün Yayınları, İstanbul, 2012, s. 92.

<sup>66</sup> İbn-i Hişam, a.g.e, I, 214-215.

<sup>67</sup> Suavi, a.g.e, s. 79.

<sup>68</sup> bk. İbn-i İshak, a.g.e, 323-361; Hz. Peygamber'in eşleri hakkında bilgi için ayrıca bk. Hamidullah, a.g.e, II, 676-690; Muhittin Akgül, "Hz. Peygamber'in Evlilikleri Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, c. I, sy. 4, Erzurum, 1999, s. 93-100.

<sup>69</sup> bk. İbn-i Hişam, a.g.e, I, 251; Hamidullah, a.g.e, I, 61.

verilmektedir.<sup>70</sup> Ancak Sümeyye okla değil mızrakla şehit edilmiştir.<sup>71</sup> Aynı durumla Uhud Savaşı'nda şehit olan Hz. Hamza konusunda da karşılaşmaktayız. Uhud Savaşı'nda kasığından vurularak şehit olan Hz. Hamza'nın,<sup>72</sup> böğründen vurularak şehit edildiğinin söylenmesi gibi.<sup>73</sup>

Akabe biatları konusunda “I. Akabe'de yapılan bey'at üzerine peygamberliğin 13. yılında H.621'de II. Akabe yapıldı.” denilerek bilgi yanlış yapılmaktadır.<sup>74</sup> Hâlbuki akabe biatları esnasında hicret gerçekleşmemiştir. Miladi olarak verilmesi gereken tarih (621), hicri olarak verilerek (H 621) tarih yanlışlığı yapılmıştır. Yazarın burada doğru bilgi için hicret ifadesini “H” belirtmemesi gerekirdi. Aynı hata Habeşistan hicretleri konusunda da yapılmıştır. Bir eserde Habeşistan hicretlerinin tarihi ile ilgili “h. 5. ve h. 7. yıllarda olduğu” bilgisi verilmektedir.<sup>75</sup> Burada doğru ifadenin “risaletin 5. ve 7. yıllarında” olması gerekirken yazar yanlışlıkla hicret olarak vermiştir. Her iki tarih hatasında yazarların risalet ile hicreti karıştırdıkları, bu sebeple de yanlışlık yaptıklarını söylemek mümkündür.

Bedir savaşına katılan Müslümanların sayısı, geride kalan sekiz kişinin haricinde, genelde 305 rakamı<sup>76</sup> ile ifade edilirken, bir eserde 350 olarak verilmektedir.<sup>77</sup> Benî

<sup>70</sup> Doğan, a.g.e, s. 59.

<sup>71</sup> İbn-i Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, 230/845, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, VIII, Beyrut: Dâru Sadır, 1968/1388, 264; Aynur Uraler, “Sümeyye bint Hubbât”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 134.

<sup>72</sup> İbn-i Hişam, *İslâm Tarihi*, III, 97; el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Hiz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, I, İlk Harf Yayınevi, Tercüme: Musa K. Yılmaz, İstanbul, 2014, 335.

<sup>73</sup> Kesmez, Efendimiz'in Nurlu Hayatı, s. 139.

<sup>74</sup> Akkoyunlu, *Son Nebi Hz. Muhammed*, s. 159.

<sup>75</sup> Doğan, Hz. Muhammed'in Hayatı, s. 69.

<sup>76</sup> Bk. el-Vâkidî, *Hiz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l- Meğâzî)*, I, 70; Mustafa Fayda, “Bedir Gazvesi”, *DİA*, V, 326; sayının 314 olduğuyla ilgili bk. İbn-i Hişam, *İslâm Tarihi*, II, 464; İbn-i İshak, a.g.e, s. 403; asker sayısının 313 olduğuna dair bk. Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebû Ayyaş Esedi, 141/758, *Meğâzî*, Rabat: Câmiatu İbn Zühr, 1994, s. 127.

<sup>77</sup> Pehlivan, Kâinata Rahmet Hz. Muhammed, s. 85.



Kureyza Gaza'sında idam edilen kişi sayısı hususunda "idam edilen erkeklerin sayısı 400'ü buluyordu"<sup>78</sup> şeklinde bir ifadeyle karşılaşmaktayız. Yazar kaynak vermediği için bilgiyi nereden aldığını tespit edemiyoruz. Ancak idam edilen kişi sayısı ile ilgili olarak kaynaklarda 600 ile 700 arasında bir rakam verilmektedir.<sup>79</sup>

Hayber Savaşı'na katılan Müslüman askerlerin sayısı 1400 olması gerekirken,<sup>80</sup> eserlerde bu konuda da yanlışlık yapıldığı görülmektedir. Bir eserde Hayber Savaşı'na 1800 kişi katıldığı ve bunların 200 tanesinin atlı olduğu şeklinde yanlış bir bilgi verilmektedir.<sup>81</sup> Bu yanlış bilgi beraberinde başka yanlışlara da sebep olmaktadır. Savaş ganimetlerinin paylaşılması konusunu buna örnek verebiliriz. İbn-i Hişâm'da İslâm ordusunun 1400 asker ve 200 attan oluştuğu belirtilmektedir. Askere bir atlara iki hisse ayrıldığı, bu sebeple 1400 hisse askere, 400 hisse de atlara ayrıldığı ifade edilmektedir.<sup>82</sup> Bu durumda yazarın verdiği asker sayısı ile bunlara dağıtılan ganimet konusunda tutarsızlık oluşmaktadır. Yazarın verdiği bilgiye göre 1800 asker ve 200 ata toplamda 2200 hisse ayrılması gerekirdi, ancak yazar ganimet miktarını 1800 olarak vermektedir. Bu da verdiği asker sayısı ile çelişmektedir. Başka bir eserde ise, Hayber'e 2000 atlı ve 1600 piyade olmak üzere toplam 3600 kişinin katıldığı zikredilerek yine bilgi yanlışına düşüldüğü görülmektedir.<sup>83</sup>

Siyer bilgilerinde yanlışlık yapılması gerçeklerin yanlış bir şekilde aksettirilmesine sebep olup, H.z. Peygamber'in ve yaşadığı çevrenin okura doğru tanıtılmasına engel olabil-

---

<sup>78</sup> Doğru- Benekçi, *Siyer-i Nebî*, s. 199.

<sup>79</sup> İbn-i Hişâm, a.g.e, III, 331; el-Vâkidî, a.g.e, II, 167; Musa b. Ukbe, a.g.e, s. 226.

<sup>80</sup> İbn-i Hişâm, a.g.e, III, 480.

<sup>81</sup> Doğru- Benekçi, *Siyer-i Nebî*, s. 230.

<sup>82</sup> Bk. İbn-i Hişâm, *İslâm Tarihi*, III, 480; ayrıca bk. el-Vâkidî, H.z. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l- Meğâzî), II, 346.

<sup>83</sup> Doğan, H.z. Muhammed'in Hayatı, s. 200.

mektedir.

### c) Metin İçi Tutarsızlıklar

Muhteva yönünden değerlendirebileceğimiz bir diğer konu da, metin içinde tutarsızlık görülmesi ve konular arasında birbiriyle çelişkili ifadeler yer verilmiş olmasıdır.

Eda Bildek tarafından kaleme alınan Aşkın Peygamber'i adlı eserde Hz. Peygamber'in babası Abdullah'la evlenmek isteyen Mekkeli kızların onda peygamberlik nuru gördükleri için evlenmek istedikleri ifade edilirken,<sup>84</sup> ilerleyen sayfalarda "Kureyşliler aralarında böyle birinin evinde doğacak kutlu peygamberin varlığını henüz bilmiyorlardı."<sup>85</sup> denilerek çelişkili ifadeler kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in çocukluğu hakkında "çocukluğunda bile farklıydı" cümlesinden birkaç satır sonra "tutum ve davranışlarıyla diğer çocuklardan farksızdı"<sup>86</sup> şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Yine Hz. Peygamber'in çocuklarından Abdullah'ın risaletten sonra doğduğunu belirten yazar, bir sayfa sonra Hz. Peygamber'in erkek çocuklarının hepsinin risaletten önce vefat ettiğini söyleyebilmektedir.<sup>87</sup>

Adil Akkoyunlu tarafından kaleme alınan *Son Nebî Hz. Muhammed (sav)* adlı eserde, Alak Sûresi'nin ilk ayetlerinden sonra, Müddessir Sûresi'nin ilk ayetleri ininceye kadar üç yıl vahyin inmediği belirtildikten sonra, alt paragrafta müşriklerin vahyin kesilmesi neticesinde alay etmeleri üzerine Duhâ Sûresi'nin 1-3. ayetlerinin indiği ve sonrasında vahiyde fetret olmadığı ifadesi kullanılmaktadır.<sup>88</sup> Bu durum okurun zihnine "Müddessir Sûresi'ne kadar vahiy inmediyse, Duhâ Sûresi nasıl inmektedir?" sorusunu getirebilmektedir.

Ömer Şefkatli *Hira'dan Doğan Nur* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in akrabalarını dine davet ettiğinde bir kişilik

---

<sup>84</sup> Bildek, a.g.e, s. 49.

<sup>85</sup> Bildek, a.g.e, s. 59.

<sup>86</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 46.

<sup>87</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 69-70.

<sup>88</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 90.

yemeğin kırk beş kişiye yetmesi olayını Hz. Peygamber'in ilk mucizesi olarak sunarken,<sup>89</sup> önceki sayfalarda yazar, mucizeleri Hz. Peygamber'in doğumuyla başlatması çelişkiye neden olmaktadır. Hicret esnasında Hz. Ebû Bekir'in at ile yola çıktığı söylenirken,<sup>90</sup> birkaç sayfa sonra ise iki deve ile yola çıktıkları belirtilmektedir.<sup>91</sup> "*Bedir'de müşriklerin ölüleri bir çukura gömüldü*" ifadesinden birkaç sayfa sonra yazar, ifadesini "*Bedir kuyusuna sürüklenip atıldılar*" şeklinde değiştirmektedir.<sup>92</sup>

Özer Doğan tarafından kaleme alınan Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s)'in Hayatı isimli eserde Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in etrafında 9 kişi kaldığı ve bunların da birer birer şehit düştüğü ifade edilirken, bir sayfa sonra Hz. Peygamber'in etrafında kalanların 14 kişi oldukları belirtilmektedir.<sup>93</sup> Bir diğer savaş olan Mute'de Bizans ordusunun asker sayısı yüz bin olarak belirtilirken, bir sonraki paragrafta iki yüz bin kişi olarak ifade edilmektedir.<sup>94</sup> Huneyn savaşında Saffan b. Ümeyye'nin Müslüman olduğu bilgisinin verilmesinden altı sayfa sonra Saffan'ın 4 ay mühlet istediği aktarılmaktadır.<sup>95</sup>

Metin içi tutarsızlıklar, yazarların kaynak olarak kullandıkları eserlerden sorgusuz nakilde bulduklarını gösterdiği gibi, yazarların dikkat eksikliğini de öne çıkarmaktadır. Böyle bir durum okurda anlam karışıklığına ve okurun yanlış bilgilendirilmesine neden olmaktadır.

#### **d) Konunun İşlenişi ve Örneklendirme**

İncelediğimiz eserlerde muhteva açısından öne çıkan meselelerden birisi de, konunun işlenişi ve örneklendirmelerdir. İncelediğimiz kitaplarda Hz. Peygamber'in hayatı

---

<sup>89</sup> Şefkatli, a.g.e, s. 52.

<sup>90</sup> Bildek, a.g.e, s. 243.

<sup>91</sup> Bildek, a.g.e, s. 240.

<sup>92</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 128.

<sup>93</sup> Doğan, a.g.e, s. 142, 143.

<sup>94</sup> Kesmez, a.g.e, s. 257.

<sup>95</sup> Doğru-Benekçi, a.g.e, s. 263.

genellikle Mekke ve Medine dönemi şeklinde iki bölümde ele alınmaktadır. Mekke döneminde genel olarak risaletten önce ve sonra şeklinde bir bölümlenme yapılırken, Medine dönemi ağırlıklı olarak savaşlar çerçevesinde sunulmaktadır. İncelediğimiz kitaplarda Mekke dönemine daha fazla yer ayrıldığı, Medine dönemine ise daha az yer verildiği görülmektedir. Bir fikir vermesi açısından örneklendirecek olursak *Hiz. Muhammed'in 30 Günü* adlı eserde Mekke dönemi 84, Medine dönemi 48 sayfadan oluşmaktadır. *Aşkın Peygamberi* adlı eserde ise, Mekke dönemine 210, Medine dönemine 71 sayfa yer ayrılmıştır. Bu durum Medine dönemindeki birçok konunun kitaplara dâhil edilmediğini veya konuların özet olarak anlatıldığını göstermektedir.

Kitaplarda tarihi bilgiler yoğunlukta olup, Hz. Peygamber'in örnek ahlakı ikinci planda kalmaktadır. Hz. Peygamber'in örnek ahlakını ve şahsiyetini yansıtabilecek konulara yer verilmesi, okurun bir siyer kitabından beklentisini karşılayabileceği gibi, Hz. Peygamber'in yüzeysel tanınmasının da önüne geçebilecektir. Bu açıdan bakıldığında Mekke döneminde Hz. Peygamber'in güvenilirliği gibi ahlakî konular üzerinde az da olsa durulurken, aynı hassasiyet Medine döneminde gösterilememektedir. Bu durumun sebeplerinden biri Medine döneminin savaşlara endeksli olarak sunulmasıdır. Buna göre hicretin birinci yılında Bedir, ikinci yılında Uhud şeklinde bir anlatım sergilenmekte ve Hz. Peygamber sanki sürekli savaşla uğraşan bir peygamber gibi aktarılabilmektedir.<sup>96</sup> Hâlbuki Medine dönemi olaylarında, Hz. Peygamber'in şahsiyetiyle ilgili örnek verilebilecek konular daha çok yer almaktadır. Örneğin; eğitim-öğretime verdiği önem, toplumsal ilişkilerdeki tavrı, Mescid-i Nebî'de yapılan faaliyetler gibi konular Hz. Peygamber'den örnekler dâhilinde aktarılabilirdi.

---

<sup>96</sup> Mehmet Azimli, "Olağanüstü Anlatımlar Arasında Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslami İlimler Dergisi*, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, Çorum 2007, s. 59.

İncelediğimiz kitaplarda genel olarak Hz. Peygamber mucizevî bir anlatımla ya da abartılı anlatım örnekleriyle tanıtılmaktadır. Bununla beraber, Hz. Peygamber'i sade bir anlatımla sunan ve beşeri yönüne vurgu yapan örneklere de az da olsa yer verilmektedir.

Mucizevî anlatımı tercih eden yazarlardan bir kısmı kitap genelinde mucizelere değinirken,<sup>97</sup> bir kısmı da çeşitli olaylarda mucizeyle karşılaştığını belirtmekte ancak mucizelerin neler olduğu hakkında bilgi vermemektedirler.<sup>98</sup> Hz. Peygamber'in doğumu hadisesinde, Hz. Âmine'nin hamile olduğunun farkında bile olmaması ve bir meleğin gelerek haber vermesi mucizevî bir anlatım olarak göze çarpmaktadır.<sup>99</sup> Başka bir eserde ise, Halime'nin Hz. Peygamber'i kucağına alır almaz mucizelerin görüldüğü ifade edilmektedir.<sup>100</sup>

Siyer kitaplarındaki doğum gecesi mucizeleri (Hz. Peygamber'in doğduğunda secdede olması ve parmağını göğe uzatması, Kisra'nın sarayındaki on dört burcun yıkılması, Kâbe'deki putların yüz üstü yere düşmeleri gibi),<sup>101</sup> sütanne yanındaki olaylar, Hz. Peygamber'i takip eden bulut konusu ve Bahira olayı mucizevî anlatımda öne çıkan konuları oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in doğumu kadar bebeliği de mucizevî anlatımla sunulmaktadır. Örneğin iki aylıkken emeklediği, beş aylıkken serbestçe yürümeye başladığı, yedinci ayda konuşmaya başladığı, on aylık olduğunda çocuklarla oynamaya başladığı<sup>102</sup> ifade edilmektedir. Bu hususta yazarların mucize örneklerini peygamberlik öncesi dönemle başlatmaları, okurda mucizenin Peygamber'in şahsına bağlı bir olay olarak algılanmasına sebep olabilmektedir. Bu konuda Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde

---

<sup>97</sup> Bu tür kitaplara örnek olarak bk. Suavi, a.g.e; Alpsoy, a.g.e.

<sup>98</sup> Bu konuda örnek olarak bk. Akkoyunlu, a.g.e.

<sup>99</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 29.

<sup>100</sup> Şefkatli, a.g.e, s. 23.

<sup>101</sup> Bildek, a.g.e, s. 56.

<sup>102</sup> Suavi, a.g.e, s. 39.

“mucize” maddesinde mucizeyi peygamberlik öncesi dönemle değil, peygamberlik dönemi ile ilişkili olarak açıklamıştır.<sup>103</sup> Mucizevî anlatım, Hz. Peygamber’i örnek almayı engellediği gibi, inandırıcılığı da zedeleyebilmektedir. Peygamberler insanlara örnek olmak, dini yaşayarak öğretmek için gönderilmişlerdir. Bir bebeğin iki aylıkken emeklediği, on aylıkken çocuklarla oynadığının söylenmesi okuru konudan ve Peygamber’den uzaklaştırabileceği gibi, ulaşılmaz Peygamber tasavvurunun ön plana çıkmasına da neden olabilecektir.

Akkoyunlu’nun eserinde ise, hicret esnasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir’i takip eden müşriklerin bazı mucizelerle karşılaştıkları belirtilmekte ancak mucizelerin neler olduğu hakkında bilgi verilmemektedir.<sup>104</sup> Hicret esnasında meydana gelen Sürâka olayında da, Sürâka’nın bir mucize ile karşılaşıp geri döndüğü ifade edilmiş ancak mucizenin ne olduğu belirtilmemiştir.<sup>105</sup>

Hudeybiye’de Hz. Peygamber’in parmaklarından su akması,<sup>106</sup> Şam’dan ticaret kervanıyla dönen Hz. Peygamber’i gölgeleyen melekleri Hz. Hatice’nin de görmesi,<sup>107</sup> yirmili yaşlarda Hz. Peygamber’in melekleri görmesi ve meleklerin O’na selam vermesi,<sup>108</sup> Hayber’de Yahudilerce Hz. Peygamber ve arkadaşlarına ikram edilen etin zehirli olduğunu söylemesi,<sup>109</sup> Hz. Peygamber’in Mekke Fethi öncesi Merrüzzahrân’da konaklayan İslam ordusunu ziyarete gelmekte olan Ebu Süfyan’ı bilmesi ve askerlerine haber vermesi<sup>110</sup> gibi örnekler mucizevî anlatım örnekleri arasında yer almaktadır.

Mucizevî anlatım örneklerinden en dikkat çekenini ise

<sup>103</sup> Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 350-352.

<sup>104</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 165.

<sup>105</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 166.

<sup>106</sup> Kesmez, a.g.e, s. 216.

<sup>107</sup> Kesmez, a.g.e, s. 33.

<sup>108</sup> Bildek, a.g.e, s. 102.

<sup>109</sup> Suavi, a.g.e, s. 495.

<sup>110</sup> Suavi, a.g.e, s. 531.

Hız. Peygamber'in Rum Kayseri'ne gönderdiği elçilerin Kayser'in sarayına geldiklerinde tekbir getirmeleriyle sarayın sallanması, Kayser'in yanında bazı peygamberlerin resimlerinin olması ve bu peygamberler arasında Hız. Peygamber'in de bulunmasıdır.<sup>111</sup>

Mucizeye dayalı anlatım aynı zamanda okura, Hız. Peygamber'in "*peygamberliğini*" kanıtlamaya yönelik bir çaba izlenimi de uyandırmaktadır. Neredeyse her olayda Hız. Peygamber bir mucize göstermektedir. Kaldı ki, Hız. Peygamber kendinden istendiğinde veya her istediğinde mucize gösterebilecek insanüstü bir varlık olmadığı gibi, zatında tecelli edecek mucizelerin Allah'ın iradesiyle mümkün olabileceği bir gerçektir.<sup>112</sup> Ayrıca bu durum Hız. Peygamber'in insanî yönünü de ikinci planda bırakmaktadır. Bir peygamber sadece peygamberlik yönüyle insanlara örnek olamaz. Eserlerde beşer peygamber tasavvuruna dayalı örneklere daha çok yer verilmesi ve Hız. Peygamber'in davranışlarının arka planı hakkında açıklamalarda bulunulması, peygamberi okura daha iyi tanıtmaya yardımcı olacaktır.

*Hız. Muhammed'in 30 günü* adlı eserde Hız. Peygamber'in peygamberlik yönü üzerinde durulmakta ancak konular mucizeler dâhilinde sunulmaktadır. Yazar, bir peygamberin hayatı anlatılıyorsa mucizelerin de olmasını normal karşılamaktadır.<sup>113</sup> Hâlbuki Hız. Peygamber'in örnek bir peygamber olarak mucizelerle değil örnek şahsiyetiyle tanıtılması gerekirdi. Çünkü mucizeler daha çok peygamberliği ispatta kullanılan bir yöntemdir. Ayrıca ne kadar çok mucizeye dayalı örnek sunulursa, peygamber o kadar çok beşer üstü bir konuma yükseltilmiş ve okurdan uzaklaştırılmış olacaktır. Bu durum insanların peygamberi

---

<sup>111</sup> Suavi, a.g.e, s. 228-230.

<sup>112</sup> Hikmet Akdemir, "Hız. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:17, Şanlıurfa, 2007, s. 34.

<sup>113</sup> Alpsoy, a.g.e, s. 3- 4.

örnek almasını da engelleyecektir.<sup>114</sup>

İncelediğimiz eserlerde abartılı anlatım örneklerine de sıkça rastlanmaktadır. Bunlar arasında yer alan "*Dünya, Hanıflerin geleceğini söylediği kurtarıcıyı bekliyordu.*"<sup>115</sup> ifadesinde Hz. Peygamber'i insanların beklediği ve geldiğinde O'na hemen inanacakları gibi bir izlenim uyandırılmaktadır. Eğer dünya böyle bir kurtarıcıyı bekleyseydi insanların Hz. Peygamber'e hemen inanmaları gerekirdi. Neticede onların arasında yaşamış birisi olarak, Hz. Peygamber'i yakından tanıyorlardı. Ancak Mekkelilerin çoğu Hz. Peygamber'e inanmadığı gibi iman etmeleri de uzun zaman almıştır.

Hendek Savaşı'nda üç bin kişilik İslam ordusunun beş yüz askerinin kadınlar ve çocuklar için ayrıldığını, iki bin beş yüz kişinin de münafık olduğu için savaş meydanından ayrıldığını belirten yazar, geriye on bin kişilik müşrik ordusuyla savaşacak üç yüz kişinin kaldığını ifade etmektedir. Burada yazar savaş için üç yüz kişinin kaldığını söyleyerek yanlış bilgi vermektedir. Hâlbuki geriye hiç kimsenin kalmaması gerekirdi. Ayrıca on bin kişiye karşı üç yüz kişiyle savaşıldığının belirtilmesiyle de konuyu abartmaktadır.<sup>116</sup> Başka bir eserde ise, Mekke Fethi esnasında Hâlid b. Velid'in komuta ettiği birliğin düşman tarafından saldırıya uğraması konusunda "*Hâlid saldırganlar üzerine hücum ederek bir hamlede on üç tanesini öldürdü.*" ifadesiyle İslam ordusundaki askerler pasif gösterilmekte, Hâlid b. Velid ise abartılı bir anlatımla öne çıkarılmaktadır.<sup>117</sup> Bedir Savaşı'nda Müslümanların 8 kılıç ve 6 zırhlarının olduğunun söylenmesi de diğer bir abartı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>118</sup> Müslümanların kılıcı da yoksa bin kişilik orduya karşı neyle savaştıkları merak

---

<sup>114</sup> Adem Apak, "Siyer Yazımında Kaynak Kullanımı ve Bilgi Hataları Üzerine Değerlendirmeler", *Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı (2011-2012)*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul, 2013, s. 179.

<sup>115</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 30.

<sup>116</sup> Suavi, a.g.e, s. 417.

<sup>117</sup> Doğan, a.g.e, s. 229.

<sup>118</sup> Doğan, a.g.e, s. 136.



konusu olmaktadır.

Kitaplarda tartışmalı sayılabilecek konularda ise konuya ya hiç değinilmediği ya da konuyla ilgili genel bir yoruma yer verildiği görülmektedir. Örneğin; Fetret-i vahyin süresinin ne kadar olduğuna bazı kitaplarda değinilmemekte ve “*Vahiy bir süre gelmedi.*” şeklinde genel bir ifade kullanılmaktadır.<sup>119</sup> Bazı kitaplarda ise vahyin 40 gün gelmediği belirtilmektedir.<sup>120</sup> Bedir ve Uhud Savaşlarında meleklerin yardıma gelişleri konusunda bazı kitaplar konuya hiç değinmezken, bazıları da konuyla ilgili ayetleri vermeyi tercih etmişlerdir.<sup>121</sup>

Özetleyecek olursak kitaplarda genel olarak Mekke döneminde olağanüstü peygamber tasavvuru, Medine döneminde ise beşer peygamber tasavvuru ön plana çıkmaktadır. Örneğin; Bedir savaşında meleklerin yardıma gelmesi olayına değinilmeyip Hz. Peygamber'in aldığı savaş tedbirlerine yer verilmektedir. Yine Uhud savaşında sahabenin gayretine değinilerek, mucizevî anlatımdan uzak durulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in Filistin'e casus gönderip Kureyş kervanı hakkında bilgi toplatmasını,<sup>122</sup> Hendek savaşı sonrası Sahabe'den Huzeyfe'yi casus olarak düşman saflarına göndermesini,<sup>123</sup> Mekke seferini eşinden bile gizlemesi, Mekke'ye giden bütün yolları tutturması ve dağlara nöbetçi koydurmasını<sup>124</sup> insani yönüne vurgu yapması yönüyle dikkate değer bulmaktayız. Hudeybiye Antlaşmasının maddelerinin,<sup>125</sup> Hendek Savaşında hendeğin boyutlarının verilmesi,<sup>126</sup> Bedir savaşında meleklerin yardıma gelişiyle ilgili sadece ayete (Enfâl Süresi) değinil-

---

<sup>119</sup> Bu konuda öne çıkan eserler için bk. Kesmez, a.g.e, s. 42-49; Doğan, a.g.e, s. 48; Bildek, a.g.e, s. 127.

<sup>120</sup> Konuyla ilgili eserler için bk. şefkatli, a.g.e, s.52; Ercan, a.g.e, s. 62.

<sup>121</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 161.

<sup>122</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 116.

<sup>123</sup> Akkoyunlu, a.g.e, s. 147.

<sup>124</sup> Suavi, a.g.e, s. 527.

<sup>125</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 114.

<sup>126</sup> Pehlivan, a.g.e, s. 107.

mesi,<sup>127</sup> savaş alanlarının planlarının verilmesi, Suffe'nin sade bir anlatımla yani fakir Müslümanların kaldığı yer olarak tarif edilmesi, Medine vesikasının önemli maddelerine değinilmesi,<sup>128</sup> Medine'nin siyasi ve sosyal durumu hakkında bilgi verilmesi konuları daha iyi anlama ve zihinde canlandırma noktasında kitapların öne çıkan özellikleri arasında sayılabilir. Eserlerde bu tarz örneklerin arttırılması bilgileri okura daha iyi aktarmak açısından faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

### **Sonuç**

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'i insanlara tanıtmak maksadıyla hakkında birçok eser yazılmıştır. Özellikle halkın bu eserlere yoğun ilgi göstermesi, Hz. Peygamber'le ilgili çeşitli konularda eserlerin kaleme alınmasına neden olmuştur. İslâm Tarihi alanında uzman kişilerce yazılmış akademik eserler bulunmakla beraber, siyer alanı dışından yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum ortaya çıkan eserlerde bir takım problemlere neden olmaktadır. Eserlerde görülen bu problemleri dil ve anlatım özellikleri ile muhteva açısından değerlendirmeye tâbi tuttuk. Sonuç olarak bazı tespitlerimizi sunmak istiyoruz:

\*Hz. Peygamber'in hayatına yönelik kronolojik olarak kaleme alınmış popüler siyer eserlerini incelediğimizde öncelikle dil ve anlatım yönüyle, sonrasında ise muhteva açısından bazı problemlerle karşılaşmaktayız. Bu problemler çoğunlukla yazar kaynaklı olmakla birlikte, yayınevlerinin katkısı da yadırganamayacak seviyededir. Eserlerin basım aşamasında iyi bir tashihden geçmesi bahsedilen eksiklerin giderilmesine katkı sağlayacaktır.

\*Eserlerde Hz. Peygamber genellikle mucizeye veya abartıya dayalı anlatım örnekleriyle sunulmaktadır. Hâlbuki insanlara kendi içlerinden, kendilerine benzeyen bir

---

<sup>127</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 161.

<sup>128</sup> Doğru- Benekçi, a.g.e, s. 130.

peygamber örnek olabilir. Bu sebeple Hz. Peygamber eserlerde Kur'anî bakış açısıyla tanıtılmalı, peygamberliği ve beşerî özellikleri dengeli bir şekilde ele alınmalıdır.

\*Popüler eserlerde görsellikten yararlanılmaması kitaplarda eksik olarak görülebilecek bir diğer yöndür. Bu açıdan bakıldığında siyer konusunda birbirinin tekrarı niteliğindeki eserlerle karşılaşmaktayız. Hz. Peygamber'in hayatı kronolojik bir anlatımla, herhangi bir fotoğraf, harita veya şema olmadan sunulmaktadır. Bu konuda gelişen teknolojiye yararlanılması ve konuyla ilgili mekanların fotoğraflarının ve haritalarının verilmesi eserlere farklı bir yön kazandırabileceği gibi, okurun konuları daha iyi anlamasını da sağlayabilecektir.

\*Eserlerde Hz. Peygamber'in insanî ilişkilerinde genel olarak erkeklerle olan iletişim örneklerine yer verilmektedir. Hâlbuki siyer eserleri kadınlar ve çocuklar tarafından da yoğun bir şekilde okunmaktadır. Bu sebeple eserlerde Hz. Peygamber'in insanî ilişkilerinde kadın ve çocuklara dair iletişim örneklerinin de artırılması gerekmektedir.

\*Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik ele alan eserlerin yanında, olaylarda özellikle Hz. Peygamber'in ahlak ve tutumlarına yer veren tematik eserlere de ihtiyaç vardır. Siyer alanındaki yetkili kişilerin yeni eserler kaleme almaları, bu ihtiyacın giderilmesine katkı sağlayabilecektir.

### **Kaynakça**

- Akdemir, Hikmet, “*Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Âyetler Üzerine Bir Değerlendirme*”, Harran Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı:17, Ocak-Haziran-2007.
- Akgül, Muhittin, “*Hz. Peygamber'in Evlilikleri Üzerine Bir İnceleme*”, EKEV Akademi Dergisi, Erzurum, 1999.
- Akkoyunlu, Adil, *Son Nebî Hz. Muhammed (sav)*, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.
- Alpsoy, Said, *Hz. Muhammed'in (Ona Binler Selam) 30 Günü*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2007.

- Apak, Adem, “*Siyer Yazımında Kaynak Kullanımı ve Bilgi Hataları Üzerine Değerlendirmeler*”, Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı (2011-2012), Meridyen Kitaplığı, İstanbul, 2013.
- Azimli, Mehmet, “*Olağanüstü Anlatımlar Arasında Hz. Peygamber’i Anlamak*”, İslami İlimler Dergisi, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, Çorum, 2007.
- Bildek, Eda, *Aşkın Peygamberi (Hz. Muhammed)*, Mola Kitap, Konya, 2012.
- Bozkurt, Nebi – Büyükaşçı, Mustafa Sabri, “*Mekke*”, DİA, Ankara, 2003, XXVIII.
- Bulut, Halil İbrahim, “*Mucize*”, DİA, İstanbul, 2005, XXX.
- Doğan, Özer, *Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s)’in Hayatı*, Martı Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Doğru, Mehmet – Benekçi, Şerif, *Siyer-i Nebî*, Damla Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul, 2011.
- Ercan, Yılmaz, *Muhammed Mustafa*, Şah-ı Merdan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Erkal, Mehmet, “*Zekât*”, DİA, İstanbul, 2013, XXXIV.
- ez-Zühri, Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb, *el-Meğâzi en-Nebeviyye*, tahkik: Süheyl Zekkar, Dimaşk : Dârü’l-Fikr, 1981/1401.
- Fayda, Mustafa, “*Bedir Gazvesi*”, DİA, İstanbul, 1992, V.
- Hamidullah, Muhammed, “*Hudeybiye Antlaşması*”, DİA, İstanbul, 1998, XVIII.
- , *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih TUĞ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- İbn-i Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik, (218/833), *İslâm Tarihi*, Tercüme: Hasan Ege, I-IV, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2006.

- İbn-i İshâk, Ebû Abdullah b. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yayına Haz. Muhammed Hamidullah, Düşün Yayınları, İstanbul, 2012.
- İbn-i Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, 230/845, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, nşr. İhsan Abbas, I-IX, Beyrut: Dâru Sadır, 1968/1388.
- Kesmez, Ümit, *Efendimiz'in sallallahu aleyhi ve sellem Nurlu Hayatı*, Muştu Yayınları, İstanbul, 2013.
- Mûsâ b. Ukbe, Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebû Ayyaş Esedi, 141/758, *el-Meğâzî*, nşr. Muhammed Bâksis Ebû Mâlik, Rabat: Câmiatu İbn Zühr, 1994.
- Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", DİA, İstanbul, 1989, II. -----, "Hicret", DİA, İstanbul, 1998, XVII.
- Öz, Şaban, *Son Dönem (2000-2010) Türkçe Siyer Kitaplarındaki Hatalar Çerçevesinde Siyer Yazıcılığının Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı, İstanbul, 2012.
- Pehlivan, Rauf, *Kâinata Rahmet Hz. Muhammed*, Motif Yayınları, İstanbul, 2008.
- Suavi, Cüneyd, *İki Cihan Güneşi Peygamberimiz*, Zafer Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009.
- Şefkatli, Ömer, *Hira'dan Doğan Nur*, Özbek Yayınları, Şanlıurfa, 2010.
- Uraler, Aynur, "Sümeyye bint Hubbât", DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII.
- el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l- Meğâzî)*, I-III, İlk Harf Yayınevi, Tercüme: Musa K. Yılmaz, İstanbul, 2014.

*Fadime ARSLAN*

---

## **“Fe” Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu**

Arş.Gör. Yusuf BÖYÜK\*

### **Özet**

*Arap dilinde cümlelerin yapısı fiiller, isimler ve harfler (mana/hece) olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır. Bu üç unsurdan meydana gelen fiiller ve isimler tek başına anlam ifade etmekle birlikte, harflerin isim ve fiille birlikte kullanıldığında anlam ifade ettiği kaçınılmazdır. Dolayısıyla cümlelerin temel unsuru olan isim ve fiiller kullanıldığında, bunlarla beraber anlam kazanan harflere-edatlara ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda harfler-edatlar fiil ve isimlerle beraber kullanıldığında anlam ifade ederler. Ne isim ne de fiil anlamına gelen harflerin-edatlar, dilin eksiksiz ve yanlış anlaşılmasını önlemede kuşkusuz büyük rol oynamaktadır.*

*Bu makalemizde fiil ve isimle birlikte kullanıldığında anlam kazanan ve dilin doğru anlaşılmasına olanak sağlayan “fe” edatının Arap dilinin; ses ilminde, sarf ilminde, nahiv ilminde, yazım ve sözlük ilmindeki fonksiyonundan bahsedeceğiz. Fakat bu kapsamda detaylı bir şekilde ele alacağımız asıl mevzu “fe” harfinin-edatının nahiv ilmindeki fonksiyonunun ne olduğunu çalışmamızda ortaya koymaya çalışacağız.*

**Anahtar kelimeler:** *Harfler (mâna/hece), “fe” harfi, Nahiv ilmi, Harfler-Edatlar.*

**"F" in a detailed way and bring its functions and what it is in the Arabic language.**

### **Abstract**

*The Arabic language is made up of three roots: verbs, nouns and letters. Verbs or nouns are which gives meanings to sentences in Arabic language. In the sequence of using the right letters and to achievements into making the sentences*

---

\* KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

*understandable but also there is need into making the rightful meaning of statements. Letters, verb together with nouns when being used in a sentence brings the sentence into meaningful statement. Not even a noun nor a letters play big role in preventing the unsuapacious thoughts of miss understanding in the language, in our article, when you use a names and verbs together are win the meaning and give a proper understanding of the language. "F" taking part in the course in Arabic language we shall talk about the functions of sound, aupply, grammar, writring and dictonary studies...but under this we are going to take inhand the original topic letter "F" in a detailed way and bring its functions and what it is in the language.*

**Key words:** Letters (meaning/phrase), “F” letter, grammer, letters / prepositions.

### **Giriş**

Nahiv ve sarf ilmi Kur’ân, sünnet ve bu kapsamda meydana gelen ilmi eserlerin doğru anlaşılmasında sağladığı katkı şüphesiz büyüktür. İnsanın vücuda getirdiği bu ilmi çalışmalar, nesilden nesle geliştirilmiş, her asırda farklı toplumlarda, farklı coğrafyalarda önce kaleme alınmış yazılara yenileri eklenmiş, bu doğrultuda devam eden çalışmalar sayesinde bugün ilim ve teknikte bir hayli mesafe kat edilmiştir. Bize intikal eden bu ilmi eserler kapsamında nahiv ve sarf ilminin bir parçası olan edatlar bölümündeki “fe” edatının Arap dilindeki işlevini konu edineceğiz.

Arap alfabesini oluşturan harflerin doğuşu ve gelişim süreci hakkında çeşitli görüşler bulunmakla birlikte sonuç itibarıyla kabul edilen en kuvvetli telâkkiye göre Araplar, önceleri Güney Arabistan'da geliştirilen ve Müsned-Himyeri denilen bir yazı kullanıyorlardı. Milâdi III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında bitişik yazılan Nebat harflerini kul-



lanmaya başladılar. Arap harfleri önceleri noktasız ve harekesizdi. Fetihler neticesinde İslam topraklarının genişlemesiyle yabancı unsurların Müslüman olarak Araplara karışması ile Arap yazısının bozulması ve özellikle Kur'an kıraatinde hatalı okumaların baş göstermesi üzerine Ebu'l-Esved ed-Du'elî (ö. 67/686), Kur-ân'ın metnini baştan sona kadar nokta şeklinde harekeledi. Birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek için bazı harflere nokta konulmasının tarihiyle ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte meşhur olan telâkkiye göre noktalama işi, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin (ö. 96/714) emriyle Ebu'l-Esved'in öğrencileri olan Nasr b. Asım (ö. 89/707) ile Yahya b. Ya'mer (ö. 129/718) tarafından İbrânî ve Süryânî yazıları örnek alınarak Arap harflerinin bugünkü alfabetik düzeni gerçekleştirilmiştir.<sup>1</sup>

Arap dilinde kelime çeşitleri; isim, fiil, harf olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Harf ise hece ve mana harfleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Biz çalışmamızda mana harfleri üzerinde duracağız.

İlk kısım Hece harfleri (أ-ب-ت) olup Arap dilinde 28 harften oluşan ve bunlardan bir tanesi de "fe" harfidir. Her harfin kendisine has sıfatı ve mahreci bulunmaktadır. Bu bağlamda "fe" harfinin mahreci; üst dişlerin alt dudakın iç kısmına değmesiyle meydana gelmektedir. Sıfatı ise hems, rahâvet, istifan, izlak olmak üzere dört kısımdan meydana gelmektedir.<sup>2</sup>

İkinci kısım ise mana harfleri olup tek başına bir anlam ifade etmeyip diğer kavramlarla (isim, fiil) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle "mâna harfleri" denilmiştir. Nahiv âlimlerinin isim ve fiilin dışında üçüncü kelime çeşidi olarak ele aldığı mâna harfleri de (Hurûfu'l-

<sup>1</sup> Durmuş, İsmail, "Harf", DİA, Ankara 1988, XVI, s. 158; Bkz: Civelek, Yakup, *Arap dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s. 64-66.

<sup>2</sup> er-Râcihi, Şerefeddin Ali, *el-Fâ'ât fi'n-Nahvi'l-'Arabî ve'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, 1995, İskenderiye, s. 15.

Me'anî) vardır. Bunlara, tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiiller) birlikte kullanıldıklarında anlam bildirmeleri sebebiyle “mâna harfleri” denildiği gibi terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi yaptıkları için “rapt harfleri” (bağlaç) ve “edevat” adı da verilir. Bu harflerin cümle içinde gördükleri fonksiyona göre birçok çeşidi vardır: Cer, atıf, nasb, cezm, istifham, cevap, istisna, nida, şart, teşbih, te'kid, tenbih, masdar, kasr, istikbal, sıla, talep, nefy, nehy, emir, tahzîz, tendim, arz, ta'lil, temenni, tereccî, ta'rif vb. harflerle fiile benzeyen harfler gibi.<sup>3</sup>

Söz konusu olan mâna harflerinden biri de “fe” edatıdır. Bu makalemizde, Arap dilinde zengin kullanım alanına sahip olan “fe” edatının kullanım kısımlarını belirtip ayet ve şiir kapsamında örnekler vererek çalışmamızı sonuçlandıracacağız.

#### **Fe “ف” Edatının Arap Dilindeki İşlevi**

“Fe” harfi hece tertibinde 20. harf olup ebced hesabında 17. sırada gelmektedir. Sayı olarak cümle hesaplamasında 80. rakama denk gelmektedir. “Fe” harfinin Arap dilinde kullanımını şu başlıklar kapsamında ifade edilebilir:

#### **Ses ilminde “fe” harfinin kullanımı**

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791)'ye göre ses ilminde “fe” harfi dördüncü sırada, İbn Cinnî'ye (ö. 392/1001) göre ise 24. sırada gelmektedir. Tayb Bakûs ve diğer mısırlı bilimciler günümüzdeki ses ilmine göre “fe” harfinin 4. sırada geldiğini ifade etmektedirler. “Fe” harfinin mahreci; üst dişlerin alt dudakın iç kısmına değmesiyle meydana gelmektedir. “Fe” harfinin sıfatı ise şu kısımlardan meydana gelmektedir;

Hurûf-ı Mehmûse: Harfin çıkışı sırasında mahreç tam

<sup>3</sup> Durmuş, *a.g.m.*, XVI, s. 163; Bkz: İbn Faris, *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Mesâiluhâ ve Sunenu'l-'Arabi fî Kelâmihâ*, bey, 1997, s. 50.

kapanmayıp zayıf kaldığında mahreçten nefesine akması suretiyle telaffuz edilen harflerdir. Mahreçteki zaaf sebebiyle bu sığata "hems" (gizli ve hafif ses, fısıltı) denmiştir. Hems sıfatlılar ف، ك، ت، ث، ح، خ، ش، ه، س، ص، ح، ت، ث، ك، ف، ش şeklinde sıralanan on harftir.<sup>4</sup>

Hurûf-1 Rihve: Şiddet sıfatının zıddı olan rihve sıfatını taşıyan harfler telaffuz edilirken mahreçten ses veya nefes akar. Rihve (gevşeklik yumuşaklık), mahreçten akan ses veya nefesin duyulması halidir. Rihvet sıfatları, med harfleriyle (ا، و، ی) ص، ض، ظ، غ، ف، ه، ث، ح، خ، ذ، ز، س، ش، (ا، و، ی) harflerinden oluşan on üç harftir.<sup>5</sup>

Hurûf-1 Müstefile: İsti'lânın zıddı olan istifale (alçalma), dilin damağa yükselmeyip aşağıda kalması halidir. Hurûf-1 müstefile, Hurûf-1 müsta'liyenin dışında kalanlar olup evvelindeki harfin fethalı ya da zammeli olması sebebiyle tağliz ile okunan "Allah lafzının lam'ı fethalı ya da zammeli, "râ" dışında kalanlar ince okunur.<sup>6</sup>

Hurûf-1 İzlak: Lugatta, "kolaylık ve süratli olmak" demektir. Tecvid ilminde ise: "Kendisinde bu sıfat bulunan harfleri telaffuz ederken, dilin çabuk olmasına, kolayca telaffuz etmesine" denir. İzlak harfleri şu cümlede toplanmıştır.

فِرَّ مِنْ لُبِّ

Sonuç itibarıyla "fe" harfinin sıfatı; hems, rahavet, istifan, izlak olmak üzere dört kısımdan meydana geldiği ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

### Sözlükte "fe" harfinin kullanımı

Cevherî (ö. 393/1003) Sıhhâh sözlüğünde, sülâsi kısmında kullanılmış olup kendisinden önce ve sonra bitişmesi mümkün olmayan "ب" harfleriyle ve kendisinden önce bi-

<sup>4</sup> Sarı, Mehmet Ali, "Harf", DİA, Ankara, 1988, XVI, s. 164.

<sup>5</sup> Sarı, Mehmet Ali, "Harf", DİA, Ankara, 1988, XVI, s. 164-165.

<sup>6</sup> Sarı, Mehmet Ali, "Harf", DİA, Ankara, 1988, XVI, s.165.

<sup>7</sup> Feyâd, Süleymân, İstihdâmâtü'l-Hurûf'l-'Arabîyye, Dâru'l-Merîğ, Riyâd, 1998, s. 92.

tişmesi mümkün olmayan “م” harfiyle kullanılamaz. Çünkü “fe”nin mahreci bu iki harfin mahrecine yakın olup yukarıda belirtildiği şekilde gelmesi durumunda yan yana kullanımı zordur. “Fe” nin öncesinde bitişik gelen en kuvvetli harf “ن” olup ve ondan sonra gelen en güçlü harf ise “ر” harfidir.<sup>8</sup>

#### **Sarf ilminde “fe” harfinin kullanımı**

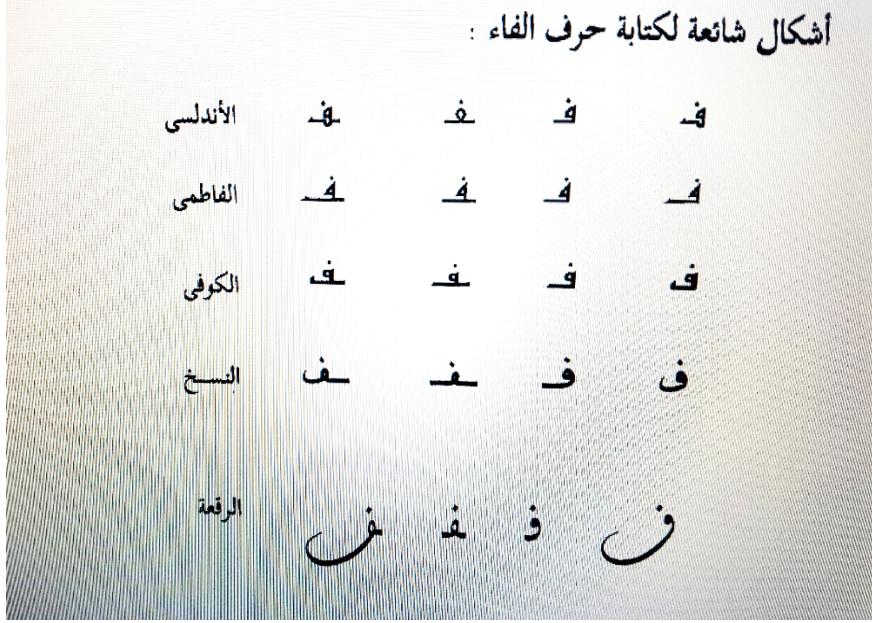
Sarf ilminde konumu itibarıyla tasrif olmayan bir harftir. Yani diğer alfabetik harflerin sarf ilmindeki konumuyla “fe”nin konumu aynıdır. Misal olarak “ضرب” fiilindeki harfler tasrif konumu itibarıyla bir özelliğe sahip olmadığı gibi “فعل” fiilindeki “fe” harfi de sarf itibarıyla bir özelliğe sahip değildir. Ancak illet harfleri olarak isimlendirilen “أ، و، ي” harfleri ise sarf ilminde bir konuma sahiptirler. Örneğin “غزو” fiilindeki “و”nın “أ”e dönüşüp “غزى” fiilinin meydana gelmesi gibi.

#### **“Fe” harfinin yazımda kullanımı**

“Fe” harfi sözlük harflerinden olup dairesi üzerinde her durumda nokta bulunduran bir harftir. “Fe” harfi Nesâğ hatının yazımında müfred olarak gelirse “خَافَ”, önceki harfle bitişirse “يَجِيفُ”, sonraki harfle bitişirse “فَجْرَ”, hem önceki ve sonraki harfle bitişirse “صَفِرَ” şeklinde yazımı meydana gelmektedir. “Fe” harfinin Endülüs, Fâtîmî, Kûfi, Nesâğ, Rik’a kitabı yazımında kullanım şekilleri şöyledir;<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Feyâd, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>9</sup> Feyâd, *a.g.e.*, s. 93.



10

#### “Fe” harfin nahiv ilminde kullanımı

“Fe” harfi kameri harflerden olup öncesinde gelen harf-i ta’rif sakin olup ancak yazımda ve konuşmada ortaya çıkan harflerdir. Bir edat olarak Kur’ân-ı Kerim’de 2987 yerde geçen “fe” emir, nehiy, soru, temenni, beyan ve olumsuzluk bildiren cümlelere cevap teşkil eden gizli “en” ile nasbedilmiş muzari fiillerin başında da kullanılır ve iki ayrı cümlelerin anlamını tek bir cümlede toplar. “Fe” harfi “قطر حسب, صاعدا” gibi kelimelerin başında tezyin için zâid olarak kullanılır. لا يُد أن أُرورَ لئدن فَّقَطَ “Sadece Londra’yu ziyaret etmek istemiyorum” cümlesinde geçen “fe” harfi tezyin için zâid olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda “fe”, Arap dilcileri ve usûl-i fıkıh âlimlerini çok yakından ilgilendirir; çünkü bir cümlede bulunup bulunmaması çok farklı mâna ve hükümlerin çıkarılmasına sebep olmaktadır.<sup>11</sup> “Fe”nin Arap dilindeki işleviyle

<sup>10</sup> Feyâd, a.g.e., s. 93.

<sup>11</sup> Zevalsiz, Halit, “Harf”, DİA, Ankara, 1988, XVI, s. 71; Bkz.: Yazıcı, Hüseyin, *Örnekleleriyle Arapçada Bağlaçlar ve Yapılar*, Dağarcık, İstanbul, 2013, s. 225.

ilgili olarak klasik dil müelliflerinden İbn Hişâm (ö. 761/1360) “fe”nin hiçbir durumda amel etmediğini savunurken buna muhalif olarak kûfilere bazıları “fe”nin nasb ettiğini, el-Mubberred (ö. 285/898) ise cer ettiğini ifade etmiştir.<sup>12</sup>

“Fe” harfi manası olan âmil türlerinden olup ibtidâi, zâid, atıf (tertib, ta’kib), isti’naf, cevaba rabt ve sebebiye gibi durumlarda işlev görmektedir.<sup>13</sup> Saymış olduğumuz bu başlıkların nahiv ilmindeki işlevini detaylı bir şekilde ele alacağız.

### Atıf:

Atıf (عَظْف) kelimesi, (يَعْطِفُ، عَظْفُ) babından mastar olup sözlük anlamı olarak eğmek, bükmek ve iki unsuru birbirine bağlamak anlamlarına gelmektedir.<sup>14</sup> Terim anlamı itibarıyla tekrarı önlemek, gereksiz uzatmalardan sakınmak amacıyla bazı edatlar aracılığıyla kelime veya cümlenin diğer bir kelime ve cümleye bağlanmasıdır.<sup>15</sup>

“Fe” atıf edatı Arapça’da geniş bir kullanım alanına sahip olup Türk dilinde ‘arkasından, hemen sonra, peşinden, sebebiyle’ gibi anlamlar ifade eden bir kullanım alanına sahiptir. Bu edatın ifadeye kattığı anlamları şu örnekten yola çıkarak şöyle sıralamak mümkündür:

“قام زيد فعمرو” buradaki “fe” edatı üç şekilde gelmektedir; Teşrik (iştirâk), Tertib, Ta’kîp

Teşrik: Mâ’tûf ile ma’tûfun aleyh’i hükümde ortak ol-

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebib’an Kutubi’l-E’arib*, Thk: ‘Abdullatif Muhammed el-Hatib, Kuveyt, 2000, II, s. 475.

<sup>13</sup> Feyâd, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “a.t.f.” md. Thk. Abdullah el-Kebir, Kahire, 1119, VI, s. 2996; el-Ferâhidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu’l-‘Ayn*, “a.t.f.” md. Thk. Mehdi el-Mehzumi, II, s. 17. tsz.; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “a.t.f.” md. Thk. Abdu’s-Settar Ferrac, Kuveyt, 1965, XXVI, s. 165.

<sup>15</sup> el-Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta’rifât*, Lubnan 1978, s. 341; Bkz: Günday Hüseyin ve Şahin Şener, *Arapça’da Edatlar*, İstanbul, 2000, s.19.

masıdır. قام زيد فعمر و "Zeyd ve Amr kalktı." Örnekte geçen "fe" edatı Zeyd ile Amr'ın kalkma hükmünde ikisinin ortaklığını ifade eder.<sup>16</sup>

Tertib: İbn Hişâm'a göre "fe" edatı tertib ifade edip, akabinde gecikme söz konusu olmadan takibin gerçekleşmesi durumudur. Örneğin جاء زيد فعمر و Amr'ın gelmesi Zeyd'in gelmesinden hemen sonra yani arada mühlet söz konusu olmadan hükmün vuku bulmasıdır. Bu misalde hükümde ortaklık, tertip, teşrik olmak üzere üç durum gerçekleşmiştir.<sup>17</sup> İbn Malik (ö. 672/1271) ise "fe"nin ittisâli tertib, "ثم"nin infisâli tertib için kullanıldığını ifade eder.

Tertib konusu kendi içerisinde, manevî tertib, zikrî tertib, ihbârî tertib olmak üzere üç kısımdan meydana gelmektedir.<sup>18</sup>

Manevî tertib: Mâ'tûf'un, ma'tûfun aleyh ile arada mühlet olmaksızın bitişmesidir.<sup>19</sup>

قام زيد فعمر و "Zeyd ve Ömer kalktı." Zeyd'in kalkmasıyla Ömer de kalmış olup ve arada mühlet yani te'hir söz konusu olmadan hüküm vuku bulmuştur.<sup>20</sup>

Zikrî tertib: Mufassalın mücmele atıf edilmesine denir.<sup>21</sup> Bir başka kaynakta "fe" edatı tafsil başlığı altında "genelden ayrıntıya geçiş (tafsil) işlevidir"<sup>22</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

فَرَأَى زَلَّاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ "Şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı."<sup>23</sup>

<sup>16</sup> İbn Nüriddin, *Mesâbihu'l-Megâni fi Hurûfi el-Me'âni*, Thk: 'Aid el-Ömerî, Beyrut, tsz, s. 301; İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve belli's-Sadâ*, Beyrut, 1971, s. 283.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 283.

<sup>18</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 303.

<sup>19</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 303.

<sup>20</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, s. 476.

<sup>21</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 303; İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, s. 476.

<sup>22</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahwu'l-Vâfi*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1398, III, s. 573.

<sup>23</sup> Bakara, 2/36.

Ayette geçen “فَأَخْرَجَهُمَا” daki “fe” mufassalı mücmele atfetmek için kullanılmıştır. Cennette ayak kaymasında ifade edilmek istenen, onların cennetten çıkarılmasıdır.<sup>24</sup> Bir diğer ayet-i kerimede ise bu konuyla ilgili şöyle denilmektedir:

سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ تِلْكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً  
Musa'dan, *bundan daha büyüğünü istemişler ve 'Allah'ı bize açıkça göster'*  
*demişlerdi.*<sup>25</sup>

Bu ayet-i kerimede geçen “fe” atıf edatı genel cümle ‘ehl-i kitab’ın Hz. Peygamberden bir talepte bulunmaları’ ile tafsil (ayrıntı) cümle ‘kendilerine Allah’ı açık gösterme’ arasında köprü vazifesi görmüştür.

İhbârî tertib: Yalnızca matufun aleyhin hükmüne ortak koşmada “fe”nin geldiği bu tertib yerine “vav”ın kullanılması da uygundur.

“مُطَرْنَا بِمَكَانٍ كَذَا فَمَكَانٍ كَذَا” / *Biz bir yerde yağmuru yağdırdık akabinde başka bir yerde yağdırdık.* İfadede kullanılan “fe” edatı İhbârî tertib işlevi görmektedir. Bu ifadede kullanılan “fe” edatı aynı zamanda “vav” edatı manasında da kullanılmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (ö. 315/927) “fe”nin ihbarî tertibinde geldiği yerde “vav”ın manasında kullanıldığını ifade etmektedir. Çünkü المال بين زيد و عمرو dediğinde “بين” den sonra “vav” kullanılır “fe” kullanılmaz. Burada istihdam edilen “vav” harfî ortaklığı ifade etmektedir. Zira “fe” kullanıldığında ayrılığı ifade eder.

Şu beyitte بِسَطِّ اللّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ geçen “fe” harfi “vav” manasında gelmeseydi mana bozulmuş olurdu. Çünkü şair önce “الدَّخُولِ” denen yere varıp sonra “حومل” denen yere geçmeyi kast etmemiştir. Bilakis ikisinin de aynı mekânda olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru'l-Tûnusiyye, Tunus, 1984. I, s. 433.

<sup>25</sup> Nisa,4/153.

<sup>26</sup> İbn Nûriddin, *a.g.e.*, s. 303.



Ta'kib: Mâ'tûf ile ma'tûfun aleyh'i aynı anda hem öncelik-sonralık hem de zaman olarak peşi sıralı noktasında bir sıralamaya tabi tutarak ilişkisinin varlığına işaret etmektedir. Bu durum cümledeki konuma göre değişiklik arz eder.

تزوج فلان فولد له / Bir şahıs evlendi ondan bir çocuk dünyaya geldi.”

Cümlesinde evlenme ile doğum arasında sadece hamilelik süreci söz konusudur. Her ne kadar müddet uzun olsa da bunda mühlet söz konusu değildir. Zira burada mevzu bahis olan normal dokuz aylık doğum süreci mühlet değil bilakis takibin süreci kast edilmiştir. Ancak burada eğer “fe” yerine “ثم” kullanılsaydı, terâhî (gecikme) ifade eder ve burada takipten ötürü mühlet söz konusu olurdu. Bu bağlamda ta'kib için misal olarak şu ayet-i kerimeyi de örnek verebiliriz:

Allah'ın *“لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَدَسَّخَ الْأَرْضَ مُخْضَرَّةً* gökten yağmur indirdiği, böylece yeryüzünün yeşil olduğunu görmedin mi?”<sup>27</sup>

Ayette yağmurun yağması yeryüzünün yeşermesi arasında mühlet değil müddet vardır. Çünkü yağmurun yağması ve akabinde yeryüzünde yeşermenin meydana gelmesi için takdir edilen sürecin müddeti geçmesi lazım. Takdir edilen müddet, ifade edilen oluşumların meydana gelmesi için zorunludur. Bundan dolayı süreç mühlet değil bilakis takibin sürecidir.<sup>28</sup> Bazı müellifler şu ayetten yola çıkarak “fe”nin “ثم” manasında kullanılabildiğini ifade ederler:

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ لِقْوَهُمْ فَخَلَقْنَا الْعِظَامَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمِضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا “Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. Alakayı da ‘mudga’ yaptık. Bu ‘mudga’yu da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir

<sup>27</sup> Hac, 22/63.

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb*, Thk: Abdullatif Muhammed Hatib, Kuveyt, 2000, II, s. 480.

yaratık olarak ortaya çıkardık.”<sup>29</sup>

Ayette geçen “fe” “ثم” manasında kullanıldığı için terahi (gecikme), mühlet anlamı ifade edilmiştir. “Fe” bazen de yalnızca tertip için kullanılır.

“والصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالدَّالِّيَاتِ ذِكْرًا” *Saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere ve zikri (Allah'ın kelâmını) okuyanlara and olsun ki.*<sup>30</sup> Bu ayet-i kerimede geçen “fe” takip edatı yalnızca tertip için kullanılmıştır.<sup>31</sup>

Ta'kib başlığı kapsamında mecâzî ta'kib konusunu da ifade edeceğiz. Mecazî ta'kib; mütekellimin uzun bir müddeti kısaltarak ifade etmede “fe” edatının kullanılmasına, kısa bir müddeti uzun bir zaman dilimi kapsamında ele alıp ifade etmesine mecazî ta'kib denir. Uzun zaman diliminin, kısa zaman diliminde ifade etme hususuna şu ayet-i kerime örnek verilmektedir

وَقَدْ لَنَا يَا لَئِمَّ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ  
“Dedik ki: Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yeyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz. Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı.”<sup>32</sup>

ayetlerin başında gelen “fe” yaşanan uzun bir zamanı, sanki çok kısa bir süreçte yaşanılmış gibi ifade etmiştir. Zira yaşanan uzun zamanın “fe” edatıyla kısaltılarak ifade edilmesindeki sebep; Hz. Adem cennette ne kadar uzun ve mutlu bir hayat yaşasa da, sonuç itibarıyla oradan çıkarılmış ve yer yüzüne gönderilmiştir. Bundan dolayı süreci uzun uzun anlatmaya gerek duyulmamıştır.<sup>33</sup> Bu bağlamda yaşanan cennet hayatının

<sup>29</sup> Mûminûn, 23/14.

<sup>30</sup> Saffat, 37/1-2-3.

<sup>31</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 481.

<sup>32</sup> Bakara, 2/35.

<sup>33</sup> ‘Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânîl-'Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî, Beyrut, 1985, XV, s. 269.

çok uzun bir müddet sürdüğünün delili ise şu ayeti kerime-de ifade edilmektedir:

“وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آلِ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً” *Andolsun, bundan önce biz Adem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.*<sup>34</sup> Ayette ifade edildiği gibi unutkanlık durumu meydana gelmesi cennetten kovulma ile yasak olan ağaca yaklaşmama emri arasındaki müddetin uzun olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak unutkanlığın meydana gelmesi, cennette yaşanan sürenin uzun olmasından ötürü değildir.

35

Kısa zaman dilimini uzun zaman diliminde ifade etme hususunda şu ayeti kerime örnek verilebilir:

“وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ” *And olsun, biz Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tûfan kendilerini yakalayverdi.*<sup>36</sup>

Elli yılı yok bin sene, dokuz yüz elli sene eder. Kâdî Beydâvî der ki: Galiba bu tabirin seçilmesi tamamıyla sayıya delalet içindir. Çünkü dokuz yüz elli tahmini olarak da söylenebilir, bir de bin ismini söylemekle, karşıdakine müddetin uzunluğunu düşündürmek vardır. Çünkü kıssadan maksat, Resulullah'a teselli ve kâfirlerden gördüğü sıkıntılara karşı çaba ve gayretinde sağlamlaştırmaktır. Ayette geçen “فَلَبِثَ” kelimesindeki “fe” ta'kip için kullanılmış olup davetin süresinden bahsedilmiştir. Fakat “فَأَخَذَهُمُ” cümlesinde kullanılan “fe” ise davet sürecinden çekilen sıkıntı ve akabinde tufanın gelmesiyle meydana gelen sıkıntıları ifade etmeyle kısa zamanı uzun anlatma hâlidir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Taha, 20/115.

<sup>35</sup> Herdân, Safâ Abdullâh Nâif, *Vâv ve Fâ ve 'Summe' fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Nşr: Ahmed Hasan Hâmid, Filistin, 2008, s. 134.

<sup>36</sup> Ankebut, 29/14.

<sup>37</sup> Ebu'l-Heyâ, *el-Bahru'l-Muhit fi Tefsir*, VII, s. 145; Bkz: Câsim, Ali Selman, *Mevsu'atu Ma'âni el-Hurûfu'l-'Arabiyye*, Ürdun, 2003, s.139.

### Sebebiyet ve atıf harfi olarak kullanımı

“Fe” atıf edatının en önemli işlevlerinden biri de söze sebep eksenli bir anlam yüklemesidir. Bundan dolayı ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında sebep sonuç ilişkisinin olduğu durumlarda “fe” edatına başvurulur. “Fe” edatının öncesinin (ma’tûfun aleyh), kendisinden sonraki (ma’tûf) unsuru sebep teşkil ettiği kullanımlarda başvuru bu kullanıma şu ayeti kerime misal verilebilir:

وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَظَبٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ أَبِي لَهَبٍ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاذَهُ الَّذِي مِنَ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ وَقَضَىٰ عَلَيْهِ “Mûsâ halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü.”<sup>38</sup>

Ayette “fe” edatından önce yer alan “فَوَكَرَهُ” fiili (ma’tûfun aleyh), kendisinden sonraki “فَقَضَىٰ” (ma’tûf) fiilinin sebebi hükmündedir. Vuku bulan olayda “فَوَكَرَهُ” ona yumruk vurulması ve “فَقَضَىٰ” ölümün meydana gelmesiyle bu iki fiil arasında sebep-sonuç ilişkisi meydana gelmiştir.<sup>39</sup>

وَاتَّخَذَ آدَمُ الْكَلِمَاتِ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ الدَّوَّابُّ الرَّحِيمُ *Adem (vahiy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabbine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti.*<sup>40</sup>

Yukardaki ayette geçtiği gibi “وَاتَّخَذَ” fiili (ma’tûfun aleyh), kendisinden sonraki “فَتَابَ” (ma’tûf) fiilinin sebebi hükmündedir. Yani bu iki fiil arasında sebep sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Bu ayette de görüldüğü gibi “fe” edatı hem atıf hem de sebebiyet için kullanılmıştır.

<sup>38</sup> Kasas, 28/15.

<sup>39</sup> İbn Nüriddin, a.g.e., s. 306.

<sup>40</sup> Bakara, 2/37.

### Atıf olmaksızın yalnızca sebebiyet için kullanımı

Bu mevzu altı durumun cevabında (emir, nehiy, soru, dua, temenni, beyan ve olumsuzluk bildiren cümleler) gelecek kendinden sonraki muzari fiili nasb eden "أَنَّ"i masdariyenin hazf edilmiş olup yerine "fe" edatının getirilmesidir.<sup>41</sup> Bunlar:

"Fe"nın nefiy ya da nehyin cevabında geldiği yer:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغُلُوبِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ  
"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki onları kovup ta zalimlerden olasın."<sup>42</sup>

Ayette geçen فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ifadesi fiili muzariyi nasb eden "أَنَّ"i masdariye hazf edilmiş olup yerine "fe" edatı kullanılmıştır. Bu mevzuyla alakalı şu örnekten yola çıkarak farklı görüşler beyan edilmiştir:

فَكَيْفَ تَحَدَّثَنَا مَا تَأْتِينَا Bize gelmedin ki, bizle konuşasın." Mîsalde kullanılan "fe" ile ilgili birinci görüş: Burada kullanılan "fe" harfi nefy'nin cevabında kullanılmıştır.<sup>43</sup> Diğer görüş; Sibeveyh'in görüşü olup nefyliği gelmeye değil konuşmanın gerçekleşmesine bağlar. Bu durumda cümle lafzen olumsuzluğu manen olumluluğu ifade etmektedir. Bu bağlamda cümlenin manası şöyle olur; Bize çok geldin ama bizle hiç konuşmadın. "فَكَيْفَ تَحَدَّثَنَا مَا تَأْتِينَا" burada kişinin gelmesiyle konuşma gerçekleşmediğinden şahsın gelmediği varsayılmıştır. Bu mana "fe"den sonraki kelimeyi nasb ettiğimiz için geçerlidir ancak; "fe"den sonraki kelimeyi ref olarak okuduğumuzda bu durumda "fe" hem sebebiyet hem de atıf için kullanılır. Bunun sonucunda şöyle bir anlam ortaya çıkmakta-

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, s.489.

<sup>42</sup> Enam, 6/52.

<sup>43</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 306.

dır: ماتأتينا فكيف نُحَدِّثُنا “Bize gelmedin ve bizle konuşmadın” anlamı ortaya çıkar. Allah’ın şu kelamı da buna misaldir;

“Onlara izin de verilmez ki özür beyan etsinler.”<sup>44</sup> “فَيَعْتَنِرُونَ” ayetinde geçen “fe” edatı onların özürlerini beyan etmemelerinin sebebi, Allah’tan izin verilmemesinden dolayı olduğunu ifade eden ayet-i kerimede sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyan ve nefy olan cümlelerin cevabında gelmiştir. Ancak İrâbu’l-Ku’rân kitaplarında “فَيَعْتَنِرُونَ” ayetinde geçen “fe”nin atıf olduğu ifade edilmiştir.<sup>45</sup>

“Fe”nın emrin cevabında gelmesi:

“Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır (dilediğini yaparsın). Eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin” dedi.

Ayette geçen فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ cümlelerinin başındaki “fe”ler emir cümlelerinin cevabında gelerek sebebiyet ifade etmiştir. şu beyit örnek olarak verilebilir;

يا نَاقُ سِيرِي كُنْتَ عَقْوَا فَسِيرِحاً إِلَى سُلَيْمَانَ فَنَسْتَرِحاً

“ Ey dere Süleyman’a doğru aheste aheste yürü ki biz de rahat edelim.”

فَنَسْتَرِحاً ifadesinde kullanılan “fe” “سيري” emir fiilinin cevabında kullanılmış ve sebebiyet ifade etmiştir.<sup>46</sup>

“Fe”nın temenninin cevabında gelmesi:

“Keşke onlarla beraber olsaydım da ben de büyük bir başarı kazansaydım.”<sup>47</sup>

Ayeti kerimede geçen temenni cümlesinin cevabı فَإِنَّ فُوزَ “فَأَنْ” cümlesi olup ve bu cümlelerin başında fiilini nasb eden “أَنْ”i

<sup>44</sup> Mürselat, 77/36.

<sup>45</sup> Nüreddin Sâfi, Mahmüd b. Abdurrahim, *el-Cedvel fi İrâbi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dimeşk, 1418, XXVI, s. 206.

<sup>46</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, s.283.

<sup>47</sup> Nisa, 4/73.

masdariye harfi hazf edilip yerine ziyade olarak "fe" harfi getirilmiştir.<sup>48</sup>

"Fe"nın istifhamın cevabında gelmesi:

قَهْلٌ لَنَا مِنْ شَفَاعَةٍ فَيَسْفَعُوا لَنَا *Şimdi bizim için şefaathçılar var mı ki bize şefaath etseler.*<sup>49</sup>

Ayette geçen "قَهْلٌ لَنَا" cümlesi istifhamın cevabı olarak gelmiş olup hazf edilen "قَهْلٌ" harfinin yerine 'sebebiyet harfi'<sup>50</sup> olan "fe" harfi kullanılmıştır. "قَهْلٌ" harfinin hazf edildiğinin alâmetlerinden biri de "قَهْلٌ" cümlesindeki "ن" harfinin düşürülmesi durumudur.<sup>51</sup>

Cevabu'l-'Ard: Yumuşak bir şekilde talepte bulunmak demektir.

أَلَا تَنْزِلُ عِنْدَنَا فَنَنْصِيبُ خَيْرًا *Bize gel ki hayır bulasın, bizle beraber ol ki hayır bulasın.* Örnekte geçtiği gibi "فَنَنْصِيبُ خَيْرًا" cümlesinde gelen "fe"i sebebiye "أَلَا"nın cevabında gelmiştir.<sup>52</sup>

Cevabu'l-Tehdit:

أَلَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ فَتَكُونُ مِنَ الْمَفْلُحِينَ *Allah'tan başkasına kulluk etme ki, kurtuluşa erenlerden olasın.* Tehdidin cevabında gelen "فَتَكُونُ مِنَ الْمَفْلُحِينَ" ifadesinin başında "fe" edatı kullanılmıştır. Sonuç itibarıyla bu altı durumun cevabında gelen "fe"den sonraki fiilin nasb olmasının sebebi "قَهْلٌ" mastarının gizli olmasıdır. Ancak "fe" harfinin kullanılmasından ötürü değildir.<sup>53</sup>

### **Şart ile cevabı bağlama amacıyla "fe" edatının kullanımı**

Şart edatından sonra gelen cümlenin şart edatına ce-

<sup>48</sup> Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İstanbul, 2006, s. 139.

<sup>49</sup> Araf, 7/53.

<sup>50</sup> Nüreddin Sâfi, Mahmûd b. Abdurrahim, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Dâru'l-Râşid, Dimeşk, 1418, s. 429.

<sup>51</sup> İbn Nüriddin, a.g.e., s. 306-307.

<sup>52</sup> Muhammet Muhyiddin Abdulhamit, *Tuhfetu's-Senniye*, Diyarbakır, 2013, s. 123.

<sup>53</sup> İbn Nüriddin, a.g.e., s. 307; Bkz.: Özbalıkçı, a.g.e., s.139.

vap olması mümkün değilse, şart edatından sonra gelen cümlelerin isim cümlesi veya fiil cümlesi olması durumunda “fe”nin şart edatından sonra gelen bu cümlelere bitişmesi vaciptir.<sup>54</sup>

“Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”<sup>55</sup>

Bu ayette geçen *فَاتَّكَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* ve *فَاتَّكَ* cümlelerinin başına “fe” edatını alarak şartın cevaba rabt (bağlama) işlevini görmüştür.<sup>56</sup> “Fe”nin şart ile cevaba rabıt olarak gelmesi altı şarta bağlıdır.<sup>57</sup>

Cevabın isim cümlesi olarak gelmesi:

“Fakat sana bir hayır dokunduracak olsa onu da kimse gideremez. Bil ki O her şeye hakkıyla gücü yetendir.”<sup>58</sup>

Ayette geçen *فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ifadesi bir isim cümlesi olup şart cümlesi olan *يُمَسِّسُكَ بِخَيْرٍ إِنَّ* cümlesinin cevabında gelmiş ve başına bir “fe” edatı almıştır.<sup>59</sup>

Cevabında câmid fiilin gelmesi:

“Eğer benim malımı ve çocuklarımı kendininkilerden daha az görüyorsan, belki Rabbim bana, senin bağından daha iyisini verir.”<sup>60</sup>

Ayette geçen “*فَعَسَى*” kelimesi câmid bir fiil olup ve başa gelen “fe” edatıyla birlikte gelen “*عَسَى*” câmid fiili şart edatı olan “*ئِنْ*”in cevabı olarak gelmiştir.

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>55</sup> Maide, 5/118.

<sup>56</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 308.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, s. 489.

<sup>58</sup> Enam, 6/17.

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, s. 489.

<sup>60</sup> Kehf, 18/39-40



Cevap olarak gelen cümlelerin fiili inşâi olması: Burada inşâ fiili iki durumda gelmektedir. İlki inşâ bî nefsihi olup şu ayette ifade edilmiştir:

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin."<sup>61</sup>

İkinci durum ise inşâ fiilinin bî nefsihi olmaksızın gelmesidir. مَعِينٌ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ De ki: "Söyleyin bakalım: Suyunuz çekilirse, size kim temiz bir akar su getirir?"<sup>62</sup>

Cevap olarak gelen mazi fiilinin lafzi ve manevi olarak gelmesi: Olayın lafzi ve manevi olarak gerçek manada vuku bulmasına örnek olarak şu ayette ifade edilmiştir

إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ، وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ "Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, O (Yûsuf) yalancılardandır." "Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir"<sup>63</sup>

Ayette geçen "فَصَدَقْتَ" ve "فَكَذَبْتَ" mazi ifadeleri hem manen hem de lafzen cevapta kullanılmıştır. Ancak olayın lafzi ve manevi olarak mecazî manada vuku bulması ise şu ayet-i celile de ifade edilmiştir: وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ "Kimler de kötü amel getirirse, yüzüstü ateşe atılırlar."<sup>64</sup> Burada vuku bulacak olan olayın mecazî manasını taşıyan "فَكَبَّتْ" fiiliyle tasvir edilmiştir.<sup>65</sup>

Cevapta kullanılacak "fe"nin istikbal harflerinden önce kullanılması:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ Edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların

<sup>61</sup> Al-i İmran, 3/31.

<sup>62</sup> Mülk, 67/30.

<sup>63</sup> Yusuf, 12/26-27

<sup>64</sup> Neml, 27/90.

<sup>65</sup> İbn Hişâm, a.g.e., II, s. 491.



gelen tekid anlamı da ortadan kalkar.<sup>68</sup>

رَأَيْتِي إِذَا مَا بَرْتُ عَلَى هَوَىِّ فَذَمَّ إِذَا أَصْبَحْتُ أَصْبَحْتُ عَادِيَا

“Uyuduğumda aşk üzere uyurum. Sabahladığım zaman da aynı ruh haletiyle uyanırım.”

Beyitte geçen “فَتَمَّ” kelimesindeki “fe” zâid olarak gelip tekid manasında kullanılmıştır<sup>69</sup>

“Fe”nin zâid olarak gelebileceğini ifade edenler “fe” zâid olduğu durumda lafzı güzelleştirmek, cümledeki terkinin daha fasih olmasını sağlamaktan başka bir mana ifade etmez. Bu durumda onun kelimada zâid olarak kullanılması, cümlede olması ile olmaması arasında bir fark yoktur. “Fe” edatının zâid olarak geldiğini ifade edenlerin başında Ebu Hasan el-Ahfeş bulunmaktadır. el-Ahfeş’e göre haber cümlelerinde gelen “fe”ler mutlak manada zâid olarak gelir. Şairin şu sözünü delil getirerek:

وقائلةٍ حَوْلَانُ فَاكْحُ فَتَاتَهُمْ  
“Bir kadın şöyle tavsiye ediyor.  
Havlen kabilesinin kızını nikâhla.”

Şiirde haber olarak gelen فَاكْحُ فَتَاتَهُمْ cümlesindeki “fe” zâittir.<sup>70</sup> el-Ahfeş’e göre “fe” edatı haberde herhangi bir şart olmaksızın zâid olarak gelir. أبوك فوجد “Baban buldu.” Bu örnekte geçtiği gibi “fe” edatı haber cümlesinde zâid olarak gelmiştir.<sup>71</sup>

el-Ferrâ (ö. 207/822) ve bir grup dilciler el-Ahfeş’e muhalif olarak “fe” edatının haberde zâid olarak gelebilmesi için haberin emir ya da nehiy ifade etmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Haberin emir olarak gelmesine şu ayet-i kerime örnek verilmiştir:

<sup>68</sup> Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Zâid Edâtların İletişim Değeri-Kur'an-ı Kerim Örneği-*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: V, sayı: 2, s. 381-398.

<sup>69</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 310.

<sup>70</sup> Raşid, Sâdık Halife, *Devru'l-Hurûf fî Edâi Ma'ne'l-Cümle*, Bingazi, 1996, s. 88-89; er-Rumâni, Ebu'l-Hasan, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>71</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 310.

هَذَا أَفَعَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي De ki: Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi bana emrediyorsunuz.”<sup>72</sup> Görüldüğü gibi “fe” edatı emir olarak gelen haber cümlesinde kullanılmıştır.

Bu mevzuda ez-Zeccâc (ö. 311/923) هَذَا قَالِيْتُوهُ “Onu tatsınlar.”<sup>73</sup> İfadesinde geçen “fe”nin zâid olarak geldiğini ifade etmiştir.

Bu iki misalde geçen أَفَعَيْرَ، قَالِيْتُوهُ emir cümleleri haber cümlelerinde gelmiş olup ve başlarına aldıkları “fe” harfleri zâid olarak kullanılmıştır.<sup>74</sup>

Haberin nehiy cümlesinde “fe”nin zâid kullanımı şu beyitte ifade edilmiştir:

وَحَتَىٰ تَرْكُثُ لِعَائِدَاتٍ يَعْذُنُهُ وَقَلْنِ فَلَا تُبْعُدْ وَقُلْتَ لَهُ اُبْعُدْ

Beyitte geçen “فَلَا تَبْعُدْ” cümlesindeki “fe” nehiy durumunda olan haber cümlesinin başında gelmiş olup zâid konumundadır. Ancak Sibeveyh “fe”nin zâid olarak gelmesini kabul etmeyip, zâid olarak geldiğini söylenen cümlelerde tevil yoluna gitmiştir. Örnek olarak; هَذِهِ خَوْلَانُ فَانْكَحْ... هَذَا قَالِيْتُوهُ. Bu misallerde geçtiği gibi “fe” edatı haberde değil de ara cümlede kullanıldığında zâid olduğunu kabul etmemektedir.<sup>75</sup> Bazıları ise “fe”nin sadece sebebiyet için kullanıldığı görüşünü savunmuş ve İbn Hişâm’ın şu örneğini delil olarak getirmişlerdir:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ (Resûlum!) Kuşkusuz biz sana Kevser’i verdik. Şimdi sen Rabbine kulluk et.”<sup>76</sup>

Bu misalde İbn Hişâm “fe” edatının kesin olarak sebebiyet için kullanıldığını savunmuştur. Çünkü inşaî cümle haberi cümleye atıf edilemez, aynı zamanda “fe” edatının hazf edilmesi güzel olmayacağından “fe”nin zâid olarak gel-

<sup>72</sup>Zümer, 39/64.

<sup>73</sup>Sâd, 38/57.

<sup>74</sup>İbn Nüriddin, a.g.e., s. 310.

<sup>75</sup>İbn Nüriddin, a.g.e., s. 311.

<sup>76</sup>Kevser, 108/1-2.

diği iddia edilemez.<sup>77</sup>

### **"Fe"nın mufâcee edatı olan (إذا) ile kullanımı**

"Fe"nın izâi fecâiye ile beraber kullanılmasıyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. خرجت فإذا الأسد "Çıktığım anda aslanla karşılaştım!" Bu örnekte geçen "fe" edatı hakkında; Fâris, Mesâi gibi bir grup dilci "fe" edatının bu cümlede zâid olarak kullanıldığı savunmuştur. Fakat diğer bir grup dilci bunların görüşünü kabul etmeyip burada kullanılan "fe" edatının atıf olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>78</sup> Bir başka müellifin eserinde ise verilen şu örnekte; خرجت من الدار فإذا المطر ينزل "Evden çıktım bir de baktım ki yağmur yağıyor." "fe"nin izâi mufâciye ile beraber kullanılmış olup zâid olarak geldiği ifade edilmiştir.<sup>79</sup>

### **İst'inâf için kullanımı**

Önceki cümleyle bağlantılı olmadan kullanılan cümlelerdir ki buna isti'naf cümlesi denir.<sup>80</sup> Ferra ve onun haricinde bir grup "fe"nin isti'naf için kullanıldığını dile getirmişlerdir.

ألم تسأل الربع القواء فينطق ifadede geçen (لم) cezm edatının şiirde cümlelerin başında kullanılmasıyla ve kendisinden sonra gelen "فينطق" cümlesinde cezm edatının amel görevi görmemesinin sebebi "fe"nin atıf edatı olarak işlev görmemesinden kaynaklanıyor. Bu durumda "fe"nin atıf işlevi gördüğü söylenemez. İkinci bir durum ise (فينطق) cümlesinde nasb alâmeti görülmediğinden dolayı "fe" edatının sebebiyet için kullanıldığı da iddia edilemez. Bu iki durumun neticesinde (فينطق) cümlesinin başında gelen "fe" harfi atıf ya da sebep bildirme işlevi görmeyip sadece isti'nâf (başlangıç) cümlesinin başında kullanıldığı iddia edilmiştir.<sup>81</sup> Bu bağlamda şu

<sup>77</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 311.

<sup>78</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 312.

<sup>79</sup> Câsım, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>80</sup> Civelek, Yakup, *a.g.e.*, Ankara, 2003, 1. Basım, Araştırma Yayınları, s. 140.

<sup>81</sup> İbn Nüriddin, *a.g.e.*, s. 313.

ayette:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ أَمَرَهَا أَنْ تَقُولَ لَهُ مَن كَانَ فَيَقُولُ “Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak ‘Ol!’ demektir. O da hemen oluverir”<sup>82</sup> geçen “فَيَقُولُ” cümlesindeki “fe” aynı şekilde isti’nafiye için kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>83</sup> Fakat “فَيَقُولُ” cümlesinde geçen “fe” harfinin hem atıf hem de isti’nafiye için kullanıldığı çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>84</sup> “Fe”nin isti’nafiye cümlesi olarak gelmesine şu ayet-i kerime örnek verilebilir:

قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَقْرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْجَنَكُمْ بِرِعَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ أَقْرَى “Mûsâ onlara şöyle dedi: Yazıklar olsun size! Allaha karşı yalan uydurmayın, yoksa sizi azap ile yok eder. Allah'a karşı yalan uyduran mutlaka hüsrana uğramıştır.”<sup>85</sup>

Ayette geçen أَقْرَى فَيُسْجَنُكُمْ بِرِعَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ أَقْرَى cümlesi “fe” edatıyla başlanmış olup şart cümlesi cevabında kullanılmıştır. Fakat burada kullanılan “أَنْ”i masdariyenin hazf edilmiş olup yerine “fe” edatının getirilmesi durumu söz konusu değildir. Bu cümlede kullanılan “fe” harfi isti’nafiye (yeni bir cümle) cümlesinin başına gelmiştir. “فَيُسْجَنُكُمْ” cümlesi isti’nafiye cümlesi olup başına gelen “fe” edatı “أَنْ”i masdariyenin hazfi durumu söz konusu olmadığından dolayı bu cümle ref “فَيُسْجَنُكُمْ” ve nasb “فَيُسْجَنُكُمْ” şeklinde hareke olabilmektedir. Fakat “أَنْ”i masdariyenin hazfi durumu da sadece fiilin nasbı caiz olur.<sup>86</sup>

### “Fe” ile ilgili diğer Kullanımlar

“Fe” edatının ifade ettiğimiz bu anlamları dışında aşağıdaki şekillerde de değişik kullanım alanları bulunmaktadır.

<sup>82</sup> Yasin, 36/82.

<sup>83</sup> Câsim, Alî Selmân, a.g.e., s. 144.

<sup>84</sup> Nüreddin Sâfi, Mahmûd b. Abdurrahim, a.g.e., XXXIII, s. 38; Bkz: İbrahim, Muhammed Tayyib, *İrâbu'l-Kurani'l-Kerim*, Beyrut, 2009, s. 445.

<sup>85</sup> Taha, 20/61.

<sup>86</sup> er-Rummânî, Ebu'l-Hasan, Alî İbn İsâ en-Nahvî, *Me'âni'l-Hurûf*, Thk: Abdulfettah İsmâil Çelebi, Cidde, 1981, s. 43; Bkz: İbn Hişâm, a.g.e., II, s. 489.

"Fe" harfi atıf olarak geldiğinde mana anlaşılıyor ve cümledeki anlam muğlaklığa delalet etmiyorsa "fe"nin ma'tufuyla beraber hazf edilmesi caizdir.

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ "Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar."<sup>87</sup>

Ayette geçen "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"nin ma'tufuyla beraber hazf edilmesine rağmen anlamda herhangi bir karışıklık ya da muğlaklık durumu söz konusu olmadığından "فَأَفْطَرَ" cümlesinin silinmesi caiz görülmüştür.<sup>88</sup>

Zamirin yokluğundan dolayı sıla, haber, nât, hâl olmayacak bir cümleyi "fe" atfı vasıtasıyla yukarıda sayılan durumlardan birinin işlev kazanmasına sebep olmaktadır.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً "Allah'ın gökten yağmur indirdiği, böylece yeryüzünün yemyeşil olduğunu görmedin mi?"<sup>89</sup>

Ayette geçen "فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً" cümlesine matuf olup "fe" edatı vasıtasıyla haber konumunda gelmiştir.<sup>90</sup>

"Fe" Mübtedi siygasını nekre yapma işlevi görür.

الأيام دُولٌ إِنْ رَاقَكَ يَوْمٌ فَيَوْمٌ لَا يَرُوقُ "Günler dönüşümlüdür. Sana bir gün güzel görünür başka bir gün güzel görünmez."

فَيَوْمٌ لَا يَرُوقُ cümlesinin başına gelen "fe" harfi cümleyi nekre duruma sokmuştur.<sup>91</sup>

"Fe" edatı (رَبِّ) manasında kullanılabilir. İmru'l-Kays'ın şu beytinde ifade edilmektedir.

فَمَوْلَاكَ حُبْلَى قَدْ طَرَفْتُ وَمُرْضِعٍ فَالْهَيْدُهَا عَنِ ذِي تَمَائِمٍ مَحْوَلٌ

<sup>87</sup> Bakara, 2/184.

<sup>88</sup> Câsim, a.g.e., s. 141.

<sup>89</sup> Hâc, 22/63.

<sup>90</sup> Nüreddin Sâfi, Mahmûd b. Abdurrahim, a.g.e., XVII, s. 139; Câsim, a.g.e., s. 141.

<sup>91</sup> Câsim, a.g.e., s.144.

Beyitte geçen فَاَلْهَيْدُهَا kelimesindeki “fe” harfi “رُبَّ” manasında gelmiş olup قد طرقت kelimesinin mef’ülün bih’i konumunda gelmiştir.<sup>92</sup>

**“Fe” ve diğer harflerin birbirinin yerine kullanımı:**

“Fe”nin “ثم”nin yerine kullanılması: Bu başlık altında ele alacağımız mevzuyla alakalı olarak dile getirdiğimiz ta’kib konusu kısmında “fe”nin, “ثم”nin yerine kullanılmasında anlamsal olarak ne gibi durumlar ortaya çıktığını kısaca ifade etmiştik. Burada ise “fe” ve “ثم”nin birbirinin yerine kullanıldığında ne gibi durumlar ortaya çıktığını ifade edeceğiz.

ثُمَّ لَخَالِقُطْفَةِ عَاقَةِ فَخَلَقْنَا الْعَاقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا Sonra bu az suyu “alaka” haline getirdik. Alakayı da “mudga” yaptık. Bu “mudga”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir!”<sup>93</sup>

ثُمَّ لَخَالِقُطْفَةِ عَاقَةِ فَخَلَقْنَا الْعَاقَةَ مُضْغَةً, فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَخَلَقْنَا الْعَاقَةَ مُضْغَةً bu ifadelerde geçen “fe”ler ma’tufun ertelenmesi durumu söz konusu olduğu için “ثم” manasında kullanılmıştır. Çünkü ana rahmine intikal edip yumurta ile birleşen sperminin, geometrik olarak çoğalması neticesinde kan pıhtısı görünümü alması ve üzerinden bir süre geçtikten sonra et parçası şekline girmesi, yine belli bir süre geçtikten sonra kemiklerin oluşması ve kemiklere et giydirilmesi hadisesinde anlaşılan o ki her bir safha belli bir süre kapsamında meydana gelmiş ve o safha kendi durumunu tamamladıktan sonra diğer safha oluşum aşamasına geçmiştir.<sup>94</sup>

Bununla ilgili olarak şu ayeti kerimede de;

“O, yeşil bitki örtüsünü وَالَّتِي أَخْرَجَ الرُّعْيَىٰ فَجَعَلَهُ حُتَاءً أَحْوَىٰ

<sup>92</sup> Ebu’l-Hasan Ali İbn İsa, a.g.e., s. 46.

<sup>93</sup> Mûminûn, 23/14.

<sup>94</sup> İbn Hişâm, a.g.e., II, s. 481.



çıkaran, sonra da onları çürüyüp kararmış çerçöpe çeviren-dir"<sup>95</sup> geçen "fe" harfi, yine aynı şekilde "ثم"nin yerine kullanılmıştır. Çünkü yeşil otların kuru ota yani samana dönüşmesi için zaman ya da mevsimlere ihtiyaç vardır. Zira burada kullanılan "fe" edatı ta'kib manasında olmayıp terâhî manasını ifade eden "ثم"nin yerinde kullanılmıştır.<sup>96</sup>

"Fe"nin "و"ın yerinde kullanılması: İbn Malik (ö. 672/1271) "fe"nin, "vav" manasına geldiğini ve hükümde ortaklığı ifade ettiğinden dolayı atıf olup "vav" yerine kullanımını söz konusu olduğunu belirtmiştir. İmru'l-Kays'ın şu beyti örnek verilebilir:

قَفَا نَبْكَ مِنْ نَكَرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِرِسْطِ اللّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

"Durunuz! Sıktu'l-Liva ile Havmel arasında bulunan sevgilimin hatırasına ve evinin hatırasına ağlayalım."

Beyitte geçen "فحومل" kelimesindeki "fe" harfi "vav" manasında kullanılmıştır. Manası ise Duhul ve Havmel arasındaki (بين الدّخول وحومل) yerdir. Zira el-Esma'i burada "vav" harfini kullanmak caiz olmadığını iddia etmektedir. Çünkü biz şöyle söyleyemiyoruz; جَلَسْتُ بَيْنَ زَيْدٍ فَعَمْرُو "Zeyd akabinde Ömer'in arasında oturdum." Burada kullanılan "fe"nin yerine "vav" harfi olması gerekiyor. Bundan dolayı el-Esma'iye göre beyitte kullanılan "fe" harfi, "vav" manasından kullanılmamıştır. İbn Hişâm buna cevaben "Duhul "الدّخول" bir yer ve havmel "فحومل" ise birkaç yeri ifade ettiğinden dolayı "fe" harfi "vav" manasından kullanılması caizdir" denmiştir. Dolayısıyla جَلَسْتُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فَالزَّهَادِ "Ulemalar ve Zahitler arasında oturdum" dediğimizde "fe" harfinin, "vav" manasında kullanılması caizdir. İbn Hişâm beyitte geçen بين الدّخول فحومل "Duhul'un yeri ve Havmel'in yerleri arasında" şeklinde ifade etmektedir. Bundan dolayı "fe"nin "vav" manasında kullanma-

<sup>95</sup> A'la, 87/4-5.

<sup>96</sup> Hâttab, Fethî Hasan Ali, "Delâletu'l-Fâ'î fi'l-'Arabiyye", Sabha Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Libya, tsz, s. 15.

sında bir beis olmadığını ifade etmektedir.<sup>97</sup>

Bazı durumlarda “fe” ne “vav”ın manasında ne de onun yerinde kullanılması caiz değildir. Çünkü “fe” ile kast edilmesi gereken asıl durum ya da tam mananın ortaya çıkması hususunda kullanılması gerekliken yerine “vav”ın kullanılması anlamda noksan ve anlaşılmaz bir durum ortaya çıkarabilir.

وَمَنْ يَزْعُبْ مَلَأَ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّا  
Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir? And olsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o ahirette de iyilerdendir.<sup>98</sup>

“وَ لَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ” cümlesinde geçen “vav” yerine zahiren “fe”nin kullanılması gerekir. Fakat “fe”nin kullanılmamasının sebebi ise “vav”dan önce ve sonraki cümlelerde anlam yönüyle birbirinden bağımsız cümleler olduğundan “fe”nin kullanılması caiz değildir. Eğer “fe” edatı kullanılsaydı iki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisi meydana gelmiş olurdu. Oysaki bu cümlelerde sebep-sonuç ilişkisi yoktur.<sup>99</sup>

“Fe”nin “إلى”a yerinde kullanılması:

إِنَّ اللَّهَ لِكَبِيرٍ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ لَمَدُوا  
فَيَعْلَمُونَ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا لَنَا اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ  
Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır.”<sup>100</sup>

Ayete geçen فَمَا فَوْقَهَا ifadesinde “fe” yerine “إلى” kullanılması gerekir. İbn ‘Aşûr (ö. 796/1393) ayette kullanılan

<sup>97</sup> İbn Hişâm, a.g.e., II, s. 481-482.

<sup>98</sup> Bakara, 2/130.

<sup>99</sup> Hâttab, Fethi Hasan Ali, a.g.m., s. 15-16.

<sup>100</sup> Bakara, 2/26.

"fe" için takip değil de tertip ya da derecelendirme kastedildiğinden dolayı "fe"nin yerine "إلى"nın kullanılmasını caiz görmüştür. Çünkü burada misal olarak verilen sivrisinek yerine bir başka varlığı, ya da daha büyük daha küçük bir varlığı da örnek verebileceğini kastetmektedir. Bu sebepten "fe" "إلى" a manasında kullanılmıştır.<sup>101</sup>

### **Sonuç**

Söz konusu olan mâna harflerinden "fe" edatı Arap dilinde geniş bir kullanım alanına sahip olup Türk dilinde arkasından, hemen sonra, peşinden, sebebiyle gibi anlamlar ifade eden bir kullanım alanına sahiptir. Bu edatın değişik anlamları şunlardır;

Atıf; Terim anlamı itibarıyla tekrarı önlemek gereksiz uzatmalardan sakınmak amacıyla bazı edatlar aracılığıyla kelime veya cümlenin diğer bir kelime ve cümleye bağlanmasıdır. Atıf olarak gelen "fe" edatın cümleye, mâ'tûf ile ma'tûfun aleyh'i hükümde ortak olması, akabinde gecikme söz konusu olmayıp takibin gerçekleşmesi ve mâ'tûf ile ma'tûfun aleyh'i aynı anda hem öncelik-sonralık hem de zaman olarak peşi sıralık noktasında bir sıralamaya tabi tutarak ilişkisinin varlığına işaret etmesi gibi anlamlar katmaktadır.

Sebebiyet ve atıf harfi olarak kullanımı: Ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında sebep sonuç ilişkisinin olduğu durumlarda "fe" edatına başvurulur. Bu atıf edatının en önemli işlevi cümleye sebep eksenli bir anlam yüklemesidir. "Fe" edatının öncesinin (ma'tûfun aleyh), kendisinden sonraki (ma'tûf) unsuru sebep teşkil ettiği kullanımlarda başvuru bu kullanıma sahip olup ve aynı zaman atıf işlevi de görmüş olur.

Atıf olmaksızın yalnızca sebebiyet için kullanımı: Bu mevzu altı durumun cevabında (emir, nehiy, soru, dua, temenni, beyan ve olumsuzluk bildiren cümleler) gelerek ken-

---

<sup>101</sup> İbn 'Aşûr, *et-Tehrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, I, s. 358.

dinden sonraki muzari fiili nasb eden “أَنَّ”i masdariyenin hazf edilmiş olup yerine “fe” edatının getirilmesidir.

“Fe”nin şart cümlesinin cevabında gelmesi: Şart cümlesinin başlarına “fe” edatını alarak şartın cevaba rabt (bağlama) olma işlevini görmüştür. “Fe”nin şart ile cevaba rabit olarak gelmesi altı şarta bağlı olduğunu ve bu şartlar geniş bir şekilde anlatılmıştır.

Te’kid manasını vermek için zâid olarak kullanımı: Zâid olarak gelen bütün edatlar, zâid bir anlam ortaya koyarlar. Bu zâid anlam ise te’kittir. Zâid olarak kabul ettiğimiz edatlar eğer cümleden düşürülürse cümlenin ifade ettiği asıl genel anlam bu haziften dolayı etkilenmez. Dolayısıyla zâid işlevi gören edatlar cümlede çıkarıldığında herhangi bir anlam noksanlığı söz konusu değildir.

“Fe” ve diğer harflerin bir birinin yerinde kullanımı: “Fe” harfi bazı durumlarda tera’hi anlamı ifade eden “ثم”nin, derecelendirme ya da tertip ifade eden “إلى”nin, hükümde ortaklığı ifade eden “و”ın yerinde kullanımı görülmektedir. Bu kapsamda Arap dilinde zengin kullanım alanına sahip olan “fe” edatının cümle kullanım alanlarını belirtip özellikle ayet ve şiir kapsamında örnekler vererek çalışmamızı sonuçlandırdık.

#### **Kaynakça**

‘Abbâs, Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, I-IV, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1398.

Âlûsî, Ebu’l-Fadl Mahmûd, *Rûhu’l-Me‘âni fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabi, Beyrut 1985.

Câsim, Ali Selman, *Mevsu‘atu Me‘âni’l-Hurûfi’l-‘Arabiyye*, Dâru’l Usâme, Ürdün, 2003.

Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.

el-Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta‘rifât*, Mekte-

- betu'l-Lübnan, Lübnan, 1978.
- Durmuş, İsmail, "Harf", DİA, XVI, İstanbul, 1997.
- Ebu'l-Hasan, Ali b. İsa er-Rummâni, *en-Nahvi, Me'âni'l-Hurûf*, Thk: Abdulfettah İsmâil Çelebi, Dâru'l-Şurûk, Cidde, 1981.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, Thk: Mehdi el-Mahzûmî, I-VIII, tsz.
- Feyâd, Süleyman, *İstihdâmâtu'l-Hurûfi'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Meriğ, Riyâd, 1998.
- Günday, Hüseyin-Şahin, Şener, *Arapça'da Edatlar*, Rağbet Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Hamed, Ali Tevfik-Yûsuf Cemil Za'bî, *el-Mu'ccemu'l-Vâfi fi Edevati'n-Nahvi'l-'Arabî*, Dâru'l-Eml, Ürdün, 1993.
- Yazıcı, Hüseyin, *Örnekleriyle Arapçada Bağlaçlar ve Yapılar*, Dağarcık, İstanbul, 2013.
- Hâttab, Fethî Hasan Ali, "Delâletu'l-Fâ'i fi'l-'Arabîyye", Sabha Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Libya, tsz.
- Herdân, Safâ Abdullâh Nâ'if, *Vâv ve Fâ ve Summe fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Nşr: Ahmed Hasan Hâmid, Filistin, 2008.
- İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Dâru't-Tûnusiye, Tunus, 1984.
- İbn Fâris, Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî Ebu'l-Hasan, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luğati'l-'Arabîyye ve Mesâiluhâ ve Sunenu'l-'Arabî fi Kelâmihâ*, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullâh b. Yûsuf, *Şerhu Katru'n- Nedâ ve Belli's-Sadâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1971.
- İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb*, Thk: Abdullatif Muhammed el-Hatip, I-VII, bey, Kuveyt, 2000.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Thk: Abdullah el-Kebir, Hâşim Muhammed el-Şâzili, Muhammed Ahmet Hasbillah, I-XX, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1119.

- İbn Nûriddin, *Mesâbîhu'l-Meğânî fî Hurûfi el-Ma'anî*, Thk: 'Aid el-Ömerî, Dâru'l-Menâr, Beyrut, tsz.
- İbrahim, Muhammed Tayyib, *Îrâbu'l-Kurani'l-Kerim*, Dâru'l-Nefâs, Beyrut, 2009.
- Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid, *Tuhfetu's-Senniyye*, Seyda Yayınevi, Diyarbakır, 2013.
- Nureddin Sâfi, Mahmûd b. Abdurrahim, *el-Cedvel fî Îrâbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-XXXI, Dâru'l-Râşid, Dımeşk, 1418.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Kur'an ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.
- er-Râcihi, Şerefeddin Ali, *el-Fâât fî'n-Nahvî'l-'Arabîyye ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye 1995.
- Râşid, Sâdık Halife, *Devru'l-Hurûf fî Edâ'i Ma'ne'l-Cûmle*, Dâru'l-Kitâbi'l-Vatanî, Bingazi, 1996.
- Sarı, Mehmet Ali, "Harf", DİA, XVI, D.İ.B Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Şimşek, Mehmet Ali, "Arap Dilinde Zâid Edâtların İletişim Değeri-Kur'an-ı Kerim Örneği-", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, C.V, S.2.
- ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, Thk: Abdu's-Settâr Ferrâc, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveytiyye, Kuveyt, 1965.
- Zevalsiz, Halit, "Harf", DİA, XIII, İstanbul, 1997.
- Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kur'an-ı Kerim Meâli. (<http://kuran.diyaret.gov.tr>).

