



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Hakemli Dergi
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University

Yıl: 2005

Sayı: 23

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi – 25240/ERZURUM
Tel: 0 442 236 09 51
Fax: 0 442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
23/2005

DERGİNİN SAHİBİ
Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

EDITÖR
Prof. Dr. Ali EROĞLU

YAYIN KURULU
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Ali EROĞLU
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

Dizgi ve Tasarım
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

Kapak
Güven Matbaası / Erzurum

Baskı
Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi: Haziran-2005

İÇİNDEKİLER

Makaleler

**MU'ALLAKÂT VE ŞAIRLERİ ÜZERİNE BİR BIBLİYOGRAFYA
DENEMESİ-I (TÜRKİYE) ♦1-70**

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN NİŞANLANMA ♦71-94

Prof. Dr. H. İbrahim ACAR

PAUL TILLICH FELSEFESİNDE ÖLÜM VE ÖTESİ ♦ 95-110

Yrd. Doç. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

EBÜ BEKİR ER-RÂZİ'YE GÖRE YARATMA ♦ 111-128

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN

**HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE
MÜSLÜMAN- EHL-İ KİTAP ARASINDA KURULAN SOSYAL İLİŞKİLER ♦ 129-144**

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇELİK

**HZ. PEYGAMBER'E KARŞI ORYANTALİST BAKIŞ VE BU BAKIŞIN KIRILMASINDA
METODOLOJİK YAKLAŞIMIN ÖNEMİ ♦ 145-169**

Yrd. Doç. Dr. Seyfullah KARA

**SALÂT KAVRAMI:
ETİMOLOJİSİ VE BAZI MÜLÂHAZALAR ♦ 171-184**

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE

**MUHAMMED ENVER EL-KEŞMİRİ'NİN
BAZI HADİS MESELELERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ ♦ 185-216**

Öğr. Gör. Dr. Harun ÖZÇELİK

Çeviriler

SİYAH ve BEYAZ [SEMBOLİZM] ♦ 217-222

Yazan: René Guénon

Çev. : Prof. Dr. Sadık KILIÇ

MERGINÂNÎ, METODU VE HUKUKÇULUĞU ♦ 223-230

Yazan: Ya'kov MERON

Çev.: Arş. Gör. M. Fatih TURAN

Dergi Yayın İlkeleri ♦ 231

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL

Prof. Dr. Abdullah Aydınlı

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

Prof. Dr. Ali AKPINAR

Prof. Dr. Ali EROĞLU

Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER

Prof. Dr. Mustafa BAKTIR

Prof. Dr. Necati KARA

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Doç. Dr. Ahmet ÇELİK

Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

MU'ALLAKÂT VE ŞAİRLERİ ÜZERİNE BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ-İ (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Süleyman TULUCU*

ÖZET

el-Mu'allakât, İslâmdan önceki zamandan bize kadar gelen, yedi uzun Arap şiir grubunun ismidir. Bu isim 'asılmış, asılı' (çoğ.) anlamını ifade eder. Geleneksel açıklamaya göre, bu şiirler, Araplar tarafından Mekke'deki Kâbe'ye asılmıştı. 'Mu'allaka', muhtemelen 'değerli şey' anlamında olan 'ilk' kelimesinden türetilmiştir.

8. asır eski şiir toplayıcısı Hammâd er-Râviye, Mu'allakât'ın kabul edilmiş derleyicisidir. Bununla birlikte, derlemenin isminin menşei belirsizdir. Öyle anlaşılıyor ki, Hammâd'ın bizzat kendisi, bu şiirleri 'yedi meşhurlar' (es-seb'u'l-meşhûrât) olarak zikretmiştir.

Mu'allakât'a dahil olan kesin şiirler, ayrı bir muamma gösterirler. Biri İbn 'Abdi Rabbihî tarafından kaydedilmiş, genellikle standart olarak kabul edilen liste; İmru'ülkays, Tarafe, Zuheyri, Lebîd, 'Antere, 'Amr b. Külsûm ve el-Hâris'in şiirlerinin ismini verir. Bununla birlikte, İbn Kuteybe gibi otoriteler, yedi şairden biri olarak 'Abîd b. el-Ebras'ı hesaba katar, Ebû 'Ubeyde ise İbn 'Abdi Rabbih'in listesindeki son iki şairin yerine en-Nâbiga ile el-A'sâ'yı koyar. Diğer yandan, İbn Haldûn, listeye 'Alkame'yi ilâve eder. Mu'allakât'ın en eskisi ve en meşhuru İmru'ülkays'ındır.

Bu makaleye, konu ile ilgili, Türkiye'de yapılmış olan yayınların ve çalışmaların bir listesi ilâve edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mu'allaqât, Arap Şiirleri, Hammâd er-Râviye, İmru'ülkays, İbn 'Abdi Rabbih, İbn Kuteybe, Ebû 'Ubeyde.

ABSTRACT

A Bibliographical Essay on al-Mu'allaqât and its Poets in Turkey

al-Mu'allaqât is the title of a group of seven longish Arabic poems, which have come down to us from the time before Islam. The name signifies 'the

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

suspended' (pl.), the traditional explanation being that these poems were hung up by Arabs on or in the Ka'ba at Mecca. 'Mu'allaqa' is most likely derived from the word 'ilq', meaning 'a precious thing'.

Hammād al-Rāwiya, an 8th century collector of early poetry, is the acknowledged compiler of the Mu'allaqāt. The origin of the name of the collection, however, is obscure. Hammād himself seems to have referred to it as the 'seven renowned ones' (as-sab' al-mashhūrāt).

The precise poems included Mu'allaqāt present another puzzle. The list usually accepted as standard, the one recorded by Ibn 'Abd Rabbihi, names poems by Imru' al-Qays, Tarafa, Zuhayr, Labīd, 'Antara, 'Amr ibn Kulthūm, and al-Hārith. Such authorities as Ibn Qutayba, however, count 'Abīd ibn al-Abras as one of the seven, while Abū 'Ubayda replaces the last two poets of Ibn 'Abd Rabbihi's list with al-Nābigha and al-A'shā. On the other hand, Ibn Khaldūn adds 'Alqama to the list. The oldest and most famous of the Mu'allaqāt is that of Imru' al-Qays.

A list of publications (published and unpublished) undertaken in Turkey on the subject in question was added to the present essay.

Key Words: Mu'allaqāt, Arabic Poems, Hammād al-Rāwiya, Imru' al-Qays, Ibn 'Abd Rabbihi, Ibn Qutayba, Abū 'Ubayda.

Mu'allakāt (المعلقات), Cāhiliye döneminde, her biri, müellifinin en güzel parçası olarak kabul edilen genellikle yedi şaire ait şiir koleksiyonuna verilen addır. Müellifleri, M.VI. yüzyılın oniki veya en ünlü şairleri arasında olduğu için, bu derleme, eski Arap şiiri mahsulünün en güzel örneğini temsil ederek, Arap edebiyatında emsalsiz bir mevki kazanmıştır.

Rivayete göre bu şiirler, Cāhiliye döneminde Arap Yarımadası'nın çeşitli yörelerinde kurulan 'Ukâz vb. panayrlarda¹ her yıl düzenlenen şiir yarışmalarında tenkit süzgecinden geçerek seçilmiş², Mısır keten bezinden yapılmış tomarlara altın harflerle yazılarak, zayıf bir rivayete göre, Kâbe'nin duvarına asılmıştır.

Genel kanaate göre, tanınmış edebiyat tenkitçisi Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), M.VIII. asır eski Arap şiiri toplayıcısı Hammād er-Râviye (ö. 156/772)'nin

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, *Panayrlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1997; ayrıca bk. [Adanalı] Hayret, *Sûk-ı 'Ukâz*, İstanbul 1304.

² R.A.Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 109.

bu yedi şiiri derlediğini³, ancak bu şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı yolundaki rivayetin kesin olmadığını belirtmektedir⁴.

“Mu'allaka” adının menşei ve ifade ettiği anlam oldukça kapalılık gösterir. İbn 'Abdi Rabbih (ö. 328/940)'in *el-'İkdü'l-Ferîd* adlı eserinde ilk defa yer alan ve çok tekrarlanan bir menkıbeye göre, bu şiirler, üstünlükleri dolayısıyla seçilmişler ve Mekke'deki Kâbe'nin duvarlarına asılmışlardı⁵. Ancak bu, “mu'allak” (asılmış) kelimesinin mutata mânâsının aslını izah etmek maksadıyla sırf uydurulmuş bir rivayet olduğu için, reddedilebilir. Onun Mu'allakât için kullandığı “Müzehhebât” (yaldızlı şiirler) tabiri de gösterişli bir şeyin tamamıyla mecazî anlamı olarak alınmalıdır. Burada şunu da hatırlatalım ki, daha önce Hammâd'ın, bu şiirlere “el-Meşhûrât” (meşhurlar) adını verdiği bilinmektedir. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın bu şiirlere yazdığı şerh de, son yıllarda *Şerhu'l-Kasâ'idit-Tis'i'l-Meşhûrât* (I-II, nşr. Ahmed Hattâb, Bağdat 1393/1973) adı altında basılmış bulunmaktadır.

Birçok seçkin müellifler (Th.Nöldeke, C.J.Lyall, R.A.Nicholson), yukarıdaki izahlara uygun olarak “mu'allaka” kelimesinin “ilk” (değerli şey) isminden müştak olduğu görüşüne sahip olmuşlardır⁶. Yani bu kelimenin anlamı “beğenilmiş kıymetli şiirler” olmalıdır. Diğer bir görüş J.Robson tarafından yazılan bir makalede⁷ ifade edilmiştir. O, bu kelimenin Kur'ân'da (en-Nisâ (4), 129) zikredildiğini söyler. Orada “el-mu'allaka” kelimesi, bilfiil dul bırakma ve boşanma olmaksızın, kocası tarafından bakılmayan kadın münasebetiyle kullanılmıştır. Robson'un ifadesine göre bu kelime, müelliflerin antolojik eserlerinde yer alan ve hâlâ şairlerine atfedilen fakat gerçek değerleri takdir edilmemiş olan bu şiirlere işaret etmek için kullanılmıştır.

“Mu'allakât” isminin ilk defa zuhuru, muhtemelen M.900 yıllarında telif edilen *Cemheretü Eş'ârî'l-Arab*'tadır. Bu, yedişerden yedi grup hâlinde tasnif edilmiş 49 şiirin yer aldığı bir antolojidir ve birinci grupta sekiz Mu'allaka şairinin kasidelerine yer verilmiştir.

³ Bu konuda geniş bilgi için bk. M.J.Kister, “The Seven Odes. Some Notes on the Compilation of the Mu'allaqât”, *RSO*, XLIV (1970), s. 27-36; Türkçe çevirisi: Ali Aksu, “Yedi Kaside Muallakât'ın Derlenmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İSTEM*, yıl: 2, sy. 4 (2004), s. 257-265; M.Bakir Alwan, “Is Hammâd the Collector of the Mu'allaqât?”, *IC*, 45 (1971), s. 263-265; Arapça çevirisi: “Meni'lezi Ceme'a'l-Mu'allakât?”, *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tûnisîyye*, sy. 8, Tunus 1971, s. 21-27.

⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Üdebâ'*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire 1386/1967, s. 35; Nâsîrüddîn el-Esed, *Mesâdirü'l-Şi'ri'l-Câhilî*, Kahire 1962, s. 169 vd.

⁵ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emîn v.dğr., Kahire 1385/1965, V, 269.

⁶ Krş. R.A.Nicholson, *a.g.e.*, s. 101.

⁷ J.Robson, “The Meaning of the Title al-Mu'allaqât”, *JRAS* (1936), s. 83-86.

Bu şiirler için yaygın olarak Mu'allakât ismi kullanıldığı gibi *es-Seb'u't-Tivâl* (yedi uzun kaside), *es-Sümût* (dizili inciler), *el-Müzehhebât* (yaldızlı şiirler), *es-Seb'iyât*⁸ (yediler, yedi kaside), *el-Vâhide*⁹ (tek, yegâne, biricik, eşsiz), daha yeni eserlerde *Mukalledât* (asırdan asra devredilen eski şiirler) ve *Müsemmetât* (dizilmiş inciler, inci dizileri) isimleri de kullanılmaktadır.

Bu şiirlerin adlandırılışı hususunda olduğu gibi hangi şairlerin şiirlerinin bu derlemeye dahil edildiği hususunda da farklı görüşler vardır. Mu'allaka şairleri olarak İbn 'Abdi Rabbih, şu şairlerin adlarını verir: İmru'ülkays (ö. M.545'e doğru), Zühayr (ö. M.609), Tarafe (ö.M. 564'e doğru), 'Antere (ö. M.600), 'Amr b. Külsûm (ö. M.584'e doğru), Lebîd (ö. 40/660-661) ve el-Hâris b. Hillize¹⁰ (ö. M.570'e doğru). Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825), bu listedeki 'Antere ve el-Hâris'in yerine en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. M.604'ten sonra) ve el-A'sâ (ö. 7/629)'yı koyar¹¹. Ebû Zeyd el-Kureşî (IV./X. asır), yine İbn 'Abi Rabbih'in verdiği listeden el-Hâris b. Hillize'yi çıkarıp en-Nâbiga ez-Zübyânî ve el-A'sâ'yı koymak suretiyle Mu'allaka sahibi şairlerin sayısını sekiz olarak verir¹². İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu şairlere 'Abîd b. el-Ebras (ö. M.605)'ı ilâve eder¹³. Mu'allaka şairlerinin sayısını en-Nehhâs dokuz, et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ve eş-Şinkîti (ö. 1331/1913) ona çıkarır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bu şairlere 'Alkame b. 'Abede (ö. M.597)'yi katar¹⁴. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve ez-Zevzenî (ö. 486/1093), şerhlerinde İbn 'Abdi Rabbih'in verdiği listeye bağlı kalmışlardır. Bu durumda Mu'allaka şairlerinin sayısı onu aşmaktadır.

Mu'allaka şairlerinin en eskisi, M.VI. asrın ilk yarısında yaşamış görünen İmru'ülkays'tır. Diğerleri bu asrın son yarısında yaşamışlardır. Bunlardan Zühayr, uzun bir ömürden sonra M.609 yılında ölmüş; Lebîd ise Müslüman olmuş ve İslâm devrinde de uzun müddet yaşamıştır.

⁸ Süleyman Tülücü, "Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümelere", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1986), s. 254.

⁹ İbn Sellâm el-Cümahî, *Tabakâtü's-Şu'arâ*, nşr. J.Hell, Beyrut 1402/1982, s. 64; bk. bir de M.J.Kister, "Yedi Kaside Muallakât'ın Derlenmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", çev. Ali Aksu, *İSTEM*, yıl: 2, sy. 4 (2004), s. 258 (dipnot 7).

¹⁰ İbn 'Abdi Rabbih, *a.g.e.*, V, 269-270.

¹¹ İbn Reşîk, *el-'Umde fî Mehâsinî's-Şîr ve Âdâbihî ve Nakdih*, nşr. M.Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Kahire 1383/1963, I, 96.

¹² Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, nşr. 'Alî Fâ'ûr, Beyrut 1406/1986, s. 123 vd.

¹³ İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve's-Şu'arâ*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Kahire 1966, I, 268.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1970, III, 253.

Mu'allakât, tamamıyla klâsik kaside tarzında yazılmıştır. Bu nazım şeklinin hususiyeti (takriben 60 ilâ 100 beyit arasında değişir), bütün parçada, mısraların sonlarında tek bir kâfiye tekerrürünün olmasıdır ve keza, aynı kâfiye ilk mısraın ilk yarısının sonunda vaki olur ve kaside; şairin, eski sevgilisinin hatırasını anmağa çağırıldığı "nesîb"¹⁵ adı verilen romantik bir başlangıç teşkil eden kısa bir pasaj ile başlar. Bunu, ilk defa icat ederek kullananın İmru'ülkays olduğu söylenir. Ondan sonra gelen şairlerin hemen hemen hepsi kaside yazma hususunda onu taklit etmişlerdir. 'Amr b. Külsûm'un Mu'allakasının ilk beyitleri (8 beyit) nesîb muhtevalı olmayıp, işret eğlencesiyle ilgili romantik bir parça hâlinedir¹⁶. Bu mutat başlangıçtan sonra, Mu'allakaların en büyük mesnedi, tavsifi pasajlardır: Şairin atı veya devesi, çöl hayvanları ile ilgili teşbihler ve tasvirler, çöldeki hadiselerden, bedevî hayatı ve mücadelesinden dekorlar vs.

Mu'allakât'ın hakikî metninden biraz da olsa tarihî malûmat elde edilebilir. Tarihî bakımdan güvenilir hususlar, yalnız Zühey'r'inde bulunmaktadır ki bu, bir kabile kavgasında barışı sağlamak için büyük gayret sarf eden, Mürre kabilesinden iki kişi (Herim b. Sinân ve Hâris b. 'Avf) hakkında yazılmış bir methiyedir. Bugün bile bu şiir, meselenin bütün inceliklerini bize temin edip açıklayan bir kaynak durumundadır¹⁷.

Zamanımıza ulaşan Mu'allakaların, Arap Yarımadası'nın hangi tarafında yazılmış olursa olsun, hepsinin lisanı birdir. Diğer bir ifade ile, müşterek şiir dili ile yazılmıştır. Çeşitli lehçelere ait lafızlar yoktur. Netice olarak bugün İmru'ülkays'ın veya Tarafe'nin Mu'allakasının tamamen kendi lafızlarını ihtiva ettiği kesinlikle tasdik edilemez ve düşünülemez¹⁸. Şu var ki, Th.Nöldeke, W.Ahlwardt, W.Muir, R.Basset, C.J.Lyall, D.S.Margoliouth¹⁹ gibi müsteşriklerin ve Tâhâ Hüseyin gibi²⁰ Doğulu (Mısırlı) bazı şiir eleştirmenlerinin eski Arap şiirinin, dolayısıyla Mu'allakaların

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Mu'allakât'ta 'Nesîb' ", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXV (1980-1986), s. 429-440; bk. bir de Bernard Lewis, *Orta Doğu*, Türkçesi: Mehmet Harmancı, 2. baskı, İstanbul 1999, s. 196.

¹⁶ Bk. Süleyman Tülücü, "Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Külsûm", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001), s. 94-95.

¹⁷ A.F.L.Beeston, "Mu'allakât", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1979), s. 419-425.

¹⁸ Mahmud Es'ad Seydişehrî, *İslâm Tarihi, Tarih-i Dîn-i İslâm*, sad. Ahmet Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul 1983, s. 195.

¹⁹ Bk. David Samuel Margoliouth, *Arap Şiirinin Kökeni*, çev. ve notlandıran: Nurettin Ceviz, Ankara 2004.

²⁰ Tâhâ Hüseyin, *Fî'l-Edebi'l-Câhilî*, Kahire 1968, s. 65, 93-94.

uydurma olduğu yolundaki birtakım görüş, tereddüt ve şüphelerini de ihtiyatla karşılamak gerekir²¹. Nitekim bunların görüşleri çeşitli açılardan ele alınarak gerekli cevaplar verilmiş, indî kanaatler düzeltilmeğe çalışılmıştır. Son incelemeler, Câhiliye devrinde yazı kullanma göreneğinin varlığı ile birlikte, sözlü söylentilere de inanılabileceğini ispat etmiştir; bu söylentiler tesadüfî olmayıp, şairle birlikte gezen ve görevi onun şiirlerini yaymak olan “râviler” tarafından yapılmıştır. Sonradan bu söylentiler kitaplara geçmiş ve ancak bunlar bize kadar gelebilmiştir²².

Mu'allakaların Şerhleri

Mu'allakaları çeşitli açılardan açıklamak üzere, özellikle H.III./M.IX. asırdan itibaren birçok şerhler kaleme alınmıştır. Bazıları (meselâ, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, ez-Zevzenî, et-Tebrîzî vb.), hemen hemen Mu'allakât'ın tamamını, bir kısmı (meselâ, Ebû Üsâme Cünâde b. Muhammed el-Ezdzî el-Herevî, Muhammed b. Bedrüddîn el-'Avfî vb.) da, Mu'allakât'ın ancak bir veya birkaçını şerh etmiştir. Zamanımıza ulaşan önemli Mu'allaka şerhleri şunlardır:

a) Tam Mu'allaka şerhlerinden basılmış olanlar:

1. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940): *Şerhu'l-Kasâ'idî's-Seb'î't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, nşr. 'Abdüsselâm M.Hârûn, Kahire 1963.

2. Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950): *Şerhu'l-Kasâ'idî't-Tis'i'l-Meşhûrât*, I-II, nşr. Ahmed Hattâb, Bağdat 1393/1973.

3. Ebû 'Abdullâh ez-Zevzenî (ö. 486/1093): *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, şerhli nşr. 'Abdurrahîm es-Safîbûrî-M.Lumbsden, Kalkûta 1823; Lübnan 1269; İstanbul 1277; Kahire 1277, 1292, 1304, 1311, 1315, 1319, 1328/1910, 1340; Tahran 1282; İskenderiye 1288; Dehli 1895; Dâru Sâdır, Beyrut 1382/1963; nşr. M.Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Kahire, ts.; nşr. M.'Alî Hamdullâh, Dimaşk 1383/1963; Beyrut 1972; Dârü'l-Erkâm, Beyrut, ts.

4. Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî (ö. 502/1109): *Şerhu'l-Kasâ'idî'l-'Aşr*: “A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems...” adı ile nşr. C.J.Lyall, Calcutta 1894, tekrar basımı: N.J.Ridgewood, 1965; Kahire 1324, 1343, 1352 vb.; Mısır 1952; nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, 2. baskı, Mısır 1384/1964; nşr. Fahrüddîn Kabâve, Halep 1388/1969, Beyrut 1980; nşr. 'Abdüsselâm el-Hûfî, Beyrut 1405/1985.

²¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. M. el-Hıdr Hüseyin, *Nakzu Kitâbı "Fi's-Şi'ri'l-Câhilî"*, nşr. 'Alî er-Rizâ et-Tûnisî, Beyrut 1397/1977, tür. yer.; Nâsirüddîn el-Esed, a.g.e., s. 352-428; Nihad M.Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 48 vd.

²² “Arap Edebiyatı”, TA, III, 236.

5. 'Alî b. 'Alî es-Saffîpûrî (ö. ?): Şerhi H. 1291'de Hindistan'da basılmıştır.
6. Reşîdünnübî b. Habîbünnübî (ö. ?): *Şerh-i Seb'a-i Mu'allaka*, Hindistan 1876.
7. el-Feyz es-Sehânefûrî el-Kureşî el-Hanefî (XIII./XIX. asır): *Riyâzu'l-Feyz Şerhu'l-Mu'allakât*, Lahor 1299/1881.
8. Ahmed Emîn eş-Şinkîfî (ö. 1331/1913): *el-Mu'allakât ev el-Kasâ'idü'l-'Aşrüt-Tivâl*, Kahire 1329/1911; yeni neşirleri: *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr ve Ahbâru Kâ'ilîhâ (Şu'arâ'ihâ)* adı ile, Kahire 1913, 1338, 1945; nşr. Fâyiz Terhînî, Beyrut 1988; Dârü'l-Endelüs, Beyrut, ts.
9. Ebû Firâs Muhammed b. Mustafâ en-Na'sânî el-Halebî (ö. 1362/1943): *Nihâyetü'l-Ereb min Şerhi Mu'allakâti'l-'Arab*, Kahire 1324/1906, 1329/1911.
10. Ahmed Tercânîzâde: *Şerh-i Mu'allakât-i Seb'*, Tebriz 1348 hş. Farsça şerh.
11. Mevlânâ Muhammed İsmâ'il es-Selefî (ö. 1387/1967): *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Lahor 1399/1979. Arapça şerhli, Urduca tercümeli.
12. Fevzî 'Atavî. Eseri 1969'da Beyrut'ta basılmıştır.
b) Yazma hâlinde olanlar:
 1. Ebû Sa'îd ed-Darîr el-Cürcânî Ahmed b. Hâlid (ö. 282/895): *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Kahire, Dârü'l-Kütüb, edeb, nr. 3900.
 2. İbn Keysân (ö. 299/911): *Şerhu's-Seb'i't-Tivâl*, Berlin Staatsbibliothek, nr. 7440; London, India Off., nr. 800²³.
 3. Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî (ö. 540/1145): *Şerhu'l-Mu'allakât*, Paris, nr. 3279.
 4. Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181): *Şerhu's-Seb'i't-Tivâl*, Kahire, Dârü'l-Kütüb, nr. ?; Mekke (Mektebetü'l-Haremi's-Şerîf), edeb, nr. 81; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2815.
 5. Ahmed b. el-Fakîh Muhammed b. Ebû Bekr (ö. ?): *Şerhu'l-Mu'allakât*, Kılıç Ali Paşa, nr. 825.
 6. Muhammed b. İbrâhîm el-Hadramî İbn Harûf (H. VIII. asır): *Şerh 'alâ Mu'allakâti's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*, Rabat, nr. 1792 (D 923).

²³ Parça hâlindeki neşirleri için bk. Sezgin, GAS, II, 50; Muharrem Çelebi, "Amr b. Külsüm", DİA, III, 86; İsmail Durmuş, "İbn Keysân", DİA, XX, 135.

7. Muhammed b. Bedrüddîn el-'Avfî (ö. 893/1488): *Tuhfetü'l-Lebîb* (İmru'ülkays, Züheyr ve Tarafe Mu'allakalarının şerhi), Leiden, nr. 511; Paris, nr. 3404.

8. 'Abdülkâdir b. Ahmed el-Fâkihî (ö. 982/1574): *Fethu'l-Mugallakât li-Ebyâti's-Seb'i'l-Mu'allakât*, Ragıp Paşa, nr. 1154.

9. 'Osmân b. 'Abdurrahmân et-Tenûhî (ö. ?). Kahire, Dârü'l-Kütüb, edeb, nr. 443. en-Nehhâs ve ez-Zevzenî şerhlerinin telhîsi.

10. Muhammed b. 'Alî et-Taberî (ö. 1173/1760): *Kitâbü İmtâ'i'l-Basar ve'l-Kalb ve's-Sem' fi Şerhi'l-Mu'allakâti's-Seb'*, bk. Garrett 1 (268 vr.).

11. Ahmed b. Muhammed el-Müsevî el-Mu'allim (ö. 1279/1862'ye doğru): *Miftâhu'l-Mugallakât fi Şerhi'l-Mu'allakât*, Cambridge, Or., nr. 501/8.

12. Ahmed b. Muhammed el-Mu'âfâ en-Nahvî (ö. 1280/1863'e doğru): *'Uküdül-Le'âli'l-Müntesekât fi Şerhi's-Seb'i's-Sümût ve's-Selâsi'l-Mülhakât (Mu'allakât)*, Kahire, Dârü'l-Kütüb, edeb, nr. 4576.

13. 'Abdurrahîm b. 'Abdükerîm (XIII./XIX. asır): *Kitâbü Şerhi'l-Mu'allakât 'ale't-Temâm ve'l-Kemâl*, Kahire, Dârü'l-Kütüb, nr. 13515z. ez-Zevzenî şerhinin telhîsi.

14. Anonim Mu'allakât şerhi.

Ayrıca, Ebû Üsâme Cünâde b. Muhammed el-Ezdî el-Herevî (ö. 399/1009, British Museum, Or., nr. 6638), Ahmed b. Ahmed es-Sücâ'î (ö. 1197/1783, İskenderiye, Belediye, nr. 2482), Muhammed Yârcenk Bahâdur (Haydarâbâd 1360) ve 'Abdullâh Hasîb (İstanbul 1316), sadece İmru'ülkays Mu'allakasını şerh etmişlerdir.

Mu'allakaların Tercümeleri

1) Lâtinceye tercümeleri:

Tam olarak Lâtinceye tercümesi: F.A.Arnold, *Septem Moallaqat*, Leipzig 1850; parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, GAS (Ar.), II/1, 75 vd.

2) Fransızcaya tercümeleri:

Pierre Larcher, *Les Mu'allaqât-Les Sept Poèmes Préislamiques*, Saint Clément de Rivière 2000 (Tanıtması için bk. *Arabica*, XLVIII/1 (2001), s. 129-132); parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, GAS (Ar.), II/1, 74 vd.

3) Alıncaya tercümeleri:

Tam olarak tercümeleri: A.T.Hartmann, *Die Hellstrahlenden Plejaden...*, Münster 1801; P.Wolff, *Muallakat. Die Sieben Preisgedichte...*, Rotweil 1857;

Th.Nöldeke, "Fünf Mo'allaqât, übersetz und erklärt", *SBAW* Wien, CXL-CXLIV (1899-1901), Züheyr, Lebîd, 'Antere, 'Amr ve Hâris'in Mu'allakalarının tercümesi; L.Abel, *Die Sieben Mo'allaqât*, Berlin 1891; parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, *GAS* (Ar.), II/1, 75 vd.

4) İngilizceye tercümeleri:

Tam olarak tercümeleri: W.Jones, *Moallakât, or Seven Arabian Poems...*, London 1782; F.E.Johnson, *Mu'allakât. The Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, Bombay 1893, London 1894, New York 1973; Lady Anne Blunt and Wilfrid Scawen Blunt, *The Seven Golden Odes of Pagan Arabia*, London 1903; A.J.Arberry, *The Seven Odes*, London-New York 1957; Desmond O'Grady, *The Golden Odes of Love: Al-Mu'allaqat, A Verse Rendering from Arabic*, Cairo 1997; parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, *GAS* (Ar.), II/1, 77 vd.

5) İspanyolcaya tercümesi:

Federico Corriente, *Las Mu'allaqât: Antología y Panorama de Arabia Preislámica*, Madrid 1974 (Tanıtımları için bk. *Arabica*, XXII/1 (1975), s. 78; *BSOAS*, 38 (1975), s. 630-631).

6) İsveççeye tercümeleri:

Parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, *GAS* (Ar.), II/1, 75.

7) Rusçaya tercümesi:

Parça hâlindeki tercümeleri için bk. Sezgin, *GAS* (Ar.), II/1, 75.

8) Lehçeye tercümesi:

J.Danecki, *Siedem Kasyd Staroarabskich (Mu'allaki)*, Warsaw 1981.

9) Farsça, Hint dili ve Urduçaya tercümeleri:

Mu'allakalar, Doğu dillerinden Farsçaya da tercüme edilmiştir. Bu tercümelerden biri, İstanbul'da Feyzullah Kütüphanesi'nde 1661 numarada kayıtlı ez-Zevzenî şerhini havi bir mecmua içerisinde. Müellifi belli değildir. H.723 tarihinden önce yazıldığı sanılmaktadır²⁴. Ayrıca, 'Abdülevvel Cevnpûrî tarafından, *Seb'a-i Mu'allaka* adı altında; Arapça metin, önsöz ve notlarla birlikte Farsçaya ve Hint diline çevrilmiştir (Cevnpûr 1900). Burada, sadece İmru'ülkays ve Züheyr'in Mu'allakalarının tercümeleri yer almaktadır. Yine son zamanlarda Mu'allakât, Arapça metni ile tam olarak Farsçaya çevrilmiştir: 'Abdülmammed Âyetî, *Mu'allakât-i Seb'*, Tahran 1345 hş. Mevlânâ Muhammed İsmâ'îl es-Selefi'nin *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*

²⁴ Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi Askı*, İstanbul 1943, "Önsöz", s. 8.

adı ile, Arapça olarak kaleme aldığı şerh de Urduca çevirisiyle birlikte yayınlanmıştır (Lahor 1399/1979).

10) Türkçeye tercümelere:

Mu'allakaların tam olarak Türkçeye çevirisi ilk defa M.Şerefeddin Yaltkaya tarafından yapılmıştır (*Yedi Askı*, İstanbul 1943, 1985, 1989). Son yıllarda da İsmet Zeki Eyuboğlu (*Yedi Askı-Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, İstanbul 1985) ve Sadık Yalsızuçanlar (*Muallakât-ı Seb'a-Yedi Askı*, İstanbul 1998), Mu'allakaları tam olarak nazmen Türkçeye uyarlamışlardır. Ayrıca, son günlerde Mu'allakât'ın; Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak ve Nevzat H.Yanık tarafından yapılan bir çevirisi yayınlanmıştır (*Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara 2004; Tanıtımları: Sevim Özdemir, "Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları", *Tabula Rasa*, yıl: 4, sy. 12 (Eylül-Aralık 2004), s. 219-221; Musa Yıldız, "Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sy. 21 (Güz 2004), s. 361-362). Şemseddin Sami'nin *el-Mu'allakâtü's-Seb'a* (Kostantîniyye 1320) adlı Mu'allaka çevirisi, notlar hâlinde olup basılmamıştır. Diğer kısmî ve parça hâlindeki tercümelere ise şunlardır: Hersekli Mehmed Kâmil, *Terceme-i Mu'allakât-ı Seb'a*, Dersaâdet 1305 (İmru'ülkays Mu'allakasının tercümesi); 'Abdullâh Hasîb, *İmru'ülkays Kasîde-i Mu'allakasının Şerhi* (İstanbul 1316); Şerefeddîn [Yaltkaya], "Arab Edebiyatı", *Bilgi Mecmuası*, yıl: 1, c. 1, sy. 4 (Şubat 1329), s. 364-397 (sad. Nevin Karabela, *Nüşha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/9 (Bahar 2003), s. 129-144); a. mlf., "Yedi Askı'dan: İmru-el-Kays ve Askısı", *Tercüme*, c. IV, sy. 19 (19 Mayıs 1943), s. 6-11; Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, Câhiliyye Devri*, c. I, İstanbul 1332/1917, tür. yer.; a. mlf., "Hâris bin Hillize ve Muallakası", Osmanlıca'dan sadeleştiren ve yayına haz. Faruk Bozğöz, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. 1 (2003), s. 79-99; Cemal Süreya'nın İmru'ülkays Mu'allakasını nazmen Türkçeye çevirisi (bk. Hüseyin Karakan, *Dünya Şiiri*, İstanbul 1963, III, 190-192); Mehmet Çakır, *Yedi Askı-İmru'u'l-Kays ve Tarefe*, İzmir 1980; Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri*, İstanbul 1997, s. 79-101²⁵.

²⁵ Mu'allakât'ın şerh ve baskıları, tercümelere hususunda geniş bilgi için ayrıca bk. Sezgin, GAS, II, 48-53; Süleyman Tülücü, *Zuheyir b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doktora Tezi, Erzurum 1982, 112-124; a. mlf., "Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümelere", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1986), s. 253-266. Mu'allakât üzerinde Batı'da yapılmış çalışmalar için bk. Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikün*, I-III, 3. baskı, Kahire 1964-1965, tür. yer., ayrıca bk. "İndeks"; 'Abdurrahmân Bedevî, *Mevsû'atü'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1984, tür. yer.; Yahyâ Murâd, *Mu'cemü Esmâ'î'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1425/2004, tür. yer.

Bibliyografya:

Mu'allakât ve şairleri hakkında, yukarıda, metin ve dipnotlarda kaydedilen ve yararlanılan kitap ve makalelerin dışında, geniş bilgi için ayrıca bk. İbn Sellâm el-Cümahî, *Tabakâtü's-Şu'arâ'*, nşr. J.Hell, Beyrut 1402/1982, s. 38-39, 41 vd., 53, 56-57, 58, 64; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egâni*, Beyrut 1414-15/1994, I-XXIV, tür. yer.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 117, 123, 118, 148, 197, 227, 229, 230; el-A'lem eş-Şentemerî, *Eş'âru's-Şu'arâ'î's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*, I-II, nşr. M.'Abdülmün'im Hafâcî, Mısır 1377/1958; es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, nşr. M.Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Kahire, ts., I-II, tür. yer.; a. mlf., *Şerhu Şevâhidil-Muğni*, nşr. A.Zâfir Kûcân, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts., I-II, tür. yer.; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltekaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1362/1943, II, 1740-1741; 'Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb*, nşr. 'Abdüsselâm M.Hârûn, Kahire 1409/1989, I-XIII, tür. yer.; a. mlf., *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Su'âd*, nşr. Nazif M.Hoca, Beyrut 1400/1980, I, 33 ve tür. yer.; L.Şeyho (Cheikho), *Şu'arâ'ü'n-Nasrâniyye*, Beyrut 1890, I, 6-69, 197-204, 298-320, 357-399, 498-615, 640-732, 794-882; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, nşr. Muallim Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1366/1947, II, 3, 229, 513 vb.; W.Ahlwardt, *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*, London 1870; a. mlf., *Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte*, Greifswald 1872; Mustafâ el-Galâyînî, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Beyrut 1913; Ahmed el-İskenderî-Mustafâ 'Inânî, *el-Vasîf fi'l-Edebi'l-'Arabî ve Târîhih*, Dârü'l-Ma'ârif, Mısır, ts., tür. yer.; Ahmed el-İskenderî v.dğr., *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, nşr. Hassân Hallâk, Beyrut 1414/1994, s. 56-94; O.Rescher, *Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stuttgart 1925, I, tür. yer.; Yûsuf Elyân Serkîs, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, Kahire 1928, I, 1127-1129; Carl Brockelmann, *GAL*, I, 18 vd.; *Suppl.*, I, 34 vd.; A.Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, ts., s. 33 vd.; R.Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe*, Paris 1952-1966, I-III, tür. yer.; es-Sibâî Beyyûmî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Mektebetü'l-Ancelo el-Misriyye, Mısır, ts., I, 152-182, 197-270; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî: I. el-'Asru'l-Câhilî*, 3. baskı, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 232-365; İsmâil Hâmi Dânişmend, *Îzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, Bâb-ı âlî Yayınevi, İstanbul 1960-1961, s. 253-265; Katharina Mommsen, *Goethe und die Moallakat*, Berlin 1960; Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 17 vd. ve tür. yer.; Bedevî Tabâne, *Mu'allakâtü'l-'Arab*, Kahire 1387; 'Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrut

1388/1969, I, 74 vd., ve tür. yer.; Mary C.Bateson, *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Odes*, Paris 1970; Mustafâ Sâdik er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Beyrut 1394/1974, I, 96-97, III, 183-245; 'Inâd Gazvân İsmâ'il v.dğr., *el-Edebü'l-'Arabî*, Bağdat 1394/1974, s. 48 vd.; H.A.R.Gibb, *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford 1974, s. 22-24, 164; Ilse Lichtenstädter, *Introduction to Classical Arabic Literature*, New York 1974, tür. yer.; Ahmed Nasîf el-Cenâbî, *ed-Dirâsâtü'l-Lugaviyye ve'n-Nahviyye fî Mısr*, Kahire 1397/1977, s. 403-430; 'Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ' ve Devâvîn*, Beyrut 1978, s. 191, 234-235, 236-237; 'Abdurrahmân 'Utbe, *Ma'a'l-Mektebeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1978, s. 273-274; Yûsuf el-Yûsuf, *Buhûs fî'l-Mu'allakât*, Dimaşk 1978; Süleyman Tülücü, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Seminer Çalışması II, Erzurum 1979; Sa'd İsmâ'il Şelebî, *el-Usûlü'l-Fenniyye li'ş-Şi'rî'l-Câhilî*, Kahire 1982, 132-150; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, I, 95-118; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Mesâdirü'd-Dirâsâti'l-Edebiyye*, Beyrut 1983, I, tür. yer.; 'Aff 'Abdurrahmân, *Mu'cemü'ş-Şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn ve'l-Muhadramîn*, Riyad 1983, tür. yer.; A.F.L.Beeston v.dğr., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, s. 111-113; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mûcez fî'l-Edebi'l-'Arabî ve Târîhih*, Beyrut 1985, I, tür. yer.; a. mlf., *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî-el-Edebü'l-Kadîm*, Beyrut 1986, 184 vd.; Reşîd Yûsuf 'Atallâh, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye*, nşr. 'Alî Necîb 'Atavî, Beyrut 1405/1985, I, tür. yer.; Tâhir Ahmed, *Dirâse fî Mesâdirü'l-Edeb*, Kahire 1986, s. 99-105; Butrus el-Bustânî, *Üdebâ'ü'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Beyrut 1989, s. 95-224; Nedâ eş-Şâyi', *Mu'cemü Elfâzi'l-Hayâti'l-İctimâ'iyye fî Devâvîni Şu'arâ'i'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Beyrut 1991; a. mlf., *Mu'cemü Lugati Devâvîni Şu'arâ'i'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Beyrut 1993; 'Alî Muhammed (Nûr) el-Medenî, *el-İ'râb fî Şerhi'l-Kasâ'idî's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, Riyad 1414; Ignace Goldziher, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 23-30, 31-32, 43, 44, 79, 84, 101, 108; Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi, Cahiliye Dönemi*, Erzurum 1993, s. 88-99 ve tür. yer.; Nevzat H.Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbâsîler)*, Erzurum 1995, tür. yer.; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, I, İstanbul 1996, s. 65-66, 74-95; Kenan Demirayak-M.Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, genişletilmiş 3. baskı, Erzurum 2000, s. 44-45; Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2003, s. 132-151, 159-174 ve tür. yer.; W.Muir, "Ancient Arabic Poetry: Its Genuineness ant Authenticity", *JRAS* (1875), s. 75-92; Zâkir Kâdirî [Ugan], "Dinî ve Gayr-i Dinî

Rivâyetler”, *DİFM*, IV (1926), s. 154 vd.; ‘Abdülmüte’âl es-Sa’îdî, “el-Mu’allakât: Re’yün Cedîdün fihâ”, *er-Risâle*, sy. 56 (Yüliyû 1353/1934), s. 1263-1264; Th.Nöldeke, “Mu’allaqât”, *Encyclopaedia Britannica*, Great Britain 1957, XV, 629-631; Suhail Ibn Salim Hanna, “Notes on the Historiography of the Pre-Islamic Odes”, *IS*, V (1966), s. 305-313; K.A.Fariq, “Pre-Islamic Arabic Poetry and Poets”, *Studies in Islam*, IV/4, New Delhi 1967, s. 179-216; İnci Koçak, “Mu’allaka’larda Oyun”, *DTCFD*, XXVIII/3-4 (Temmuz-Aralık 1970), s. 333-337; a. mlf., “Mu’allaka’lardaki Bazı Yabancı Sözcükler”, *Doğu Dilleri*, II/3 (1977), s. 185-194; G.Lecomte, “al-Mu’allakât”, *EI²* (İng.), VII, 254-255; Nurettin Ceviz, “Mu’allaka Şairlerinin Şiirinde At Tasviri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sy. 1 (Bahar 2001), s. 265-278; Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *DİA*, XXX, 310-312; *DİA*, *EI²* (İng.), *İA*, diğer “İlgili maddeler”.

* * * * *

Mu’allakât hakkındaki bu özlü girişten sonra, uzun zamandan beri hazırladığımız “Bibliyografya”yı aşağıda vermek istiyoruz. Bu “Bibliyografya”ya, aşağıda görüleceği üzere, Mu’allakât ve şairlerinden doğrudan doğruya ve dolayısıyla bahseden her türlü kitap ve yazı alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca, görülebilen ve tespit edilebilen bazı tez çalışmalarına²⁶ da yer verilmiştir. Ülkemizde, Erzurum dışındaki üniversitelerin ilgili fakültelerinde yapılmış öğrenci bitirme tezlerinin büyük bir kısmına, imkânsızlıklar dolayısıyla ulaşamamıştır. Ancak, burada şunu belirtelim ki, bu tür çalışmaların çoğu, bilimsel değerden yoksundur. Diğer yandan, ülkemiz üniversitelerindeki kimi öğretim elemanlarının (Fuat Sezgin, Nazif M. Hoca, Hüseyin Tural, Nasrullah Hacimüftüoğlu vb.) yurt dışında yayınlamış oldukları kitaplar da, imkânlar ölçüsünde buraya alınmıştır. Böyle oldukça kabarık bir çalışmanın ortaya çıkmasında Mu’allakât ve şairleri ile ilgili birkaç cümle veya kelime atıflara da yer verilmesinin büyük rolü olmuştur. Şimdilik bu kadarla yetiniyoruz. Eksiklikleri ve bundan böyle bu konuda çıkacak olan yayınları içine alacak bir kaynakçayı önümüzdeki yıllarda neşretmeyi düşünüyoruz. Uzun bir zaman dilimi içinde hazırlanan ve yorucu bir çalışmanın mahsulü olan bu yazımızın, bazı eksiklikleri ihtiva etse de, eski Arap şiiri, özellikle Mu’allakalar konusunda çalışacak olanlara

²⁶ Arap dili ve edebiyatı sahasında Türkiye’de yapılmış olan yüksek lisans ve doktora tezleri için bk. M.Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: V, sy. 17 (Bahar 2005), s. 7-36.

yararlı olacağını ümit ediyoruz. Diğer yandan okuyucular, konu ile ilgili direkt çalışmaların yanı sıra diğer İslâmî ilimleri (İslâm Tarihi, Tefsir, Hadis, İslâm Felsefesi, İslâmî Türk Edebiyatı vb.) ilgilendiren kitap ve yazıların geniş bir listesini de elde etmiş olacaktırlar.

I- Mu'allakât ve Şairleri Hakkında Yazılmış Kitaplar

1- 'Abdullâh Hasîb, *İmru'ülkays Kasîde-i Mu'allakasının Şerhi*, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1316, 123+3 s.

2- Ceviz, Nurettin-Demirayak, Kenan-Yanık, Nevzat H., *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 120 s.

3- Çakır, Mehmet, *Yedi Askı-İmru'u'l-Kays ve Tarefe*, Akyol Matbaası, İzmir 1980.

4- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, Adam Yay., İstanbul 1985, 71+1 s. [Manzum çeviri/uyarlama].

5- Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye, Câhiliyye Devri*, c. I, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1332 /1917, VI+967 s.

6- Mehmed Kâmil, Hersekli, *Terceme-i Mu'allakât-ı Seb'a*, Matba'a-i 'Osmâniyye, Dersaadet 1305, 160 s.

7- Mehmed Kemâleddin Efendi, *Mu'allakât-ı Seb'a Şerhi* [Basılmamıştır].

8- Rescher, O., *Die Mo'allaqa des Tarafa mit dem Kommentar des Ibn el-Anbârî*, İstanbul 1911.

9- _____, *Beiträge zur Arabischen Poesie*, İstanbul 1959-1960, IV/2, s. 1-46 [Züheyr *Dîvân'*ının C.de Landberg neşrinden Almancaya çevirisi].

10- Sezer, İsmail Hakkı, *Lebîd bin Rabî'a ve Mu'allaka'sında Tasvîr*, Konya 1995, XVIII+115 s.

11- Şemseddîn Sâmi, *el-Mu'allakâtü's-Seb'*, Kostantîniyye 1320 [Notlar hâlinde olup basılmamıştır].

12- Şükrî Gânim, *'Antere*, trc. İzzet Melîh [Devrim], Mahmûd Bey Matba'ası, İstanbul 1327/1911, 137+1 s. ; sad. İnci Koçak, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1983, 64 s.

13- Yalsızuçanlar, Sadık, *Muallakât-ı Seb'a-Yedi Askı*, Timaş Yay., İstanbul 1998, 232 s. [Manzum çeviri/uyarlama].

14- Yaltkaya, Şerefeddin, *Yedi Askı*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1943, 127+67 s.; [2. baskı], İstanbul 1985, 127+67 s.; [3.baskı], İstanbul 1989, 212+67 s.

15- ez-Zevzenî, Ebû Abdullâh, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, İstanbul 1277.

II- Mu'allakât ve Şairleri Hakkında Yapılmış Tezler

1- Alemdar, Zeki, *Mehmed Fehmi'nin "Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye" Adlı Eserinin (1-50) Sayfaları Arasının Transkripsiyonu*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1997, III+50 s.

2- Arpacı, Muhammed Ali, *Amr b. Külsûm'un Hayatı ve Mu'allakası*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2000, IV+36 s.

3- Ateş, Ahmed, *an-Nâbiğat ad-Dubyânî: Hayatı ve Eseri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Habilitation (Doçentlik) Tezi, İstanbul 1943.

4- Aydın, Osman, *İmruu'l-Kays: Hayatı ve Muallakası*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Bitirme Tezi, Erzurum 1996, VIII+39 s.

5- Bağ, Yasin, *Mu'allakalar ve Mehmet Fehmi'nin Tarih-i Edebiyyât-ı Arabiyye Adlı Eserinin Mu'allakât Bölümünün Sadeleştirilmesi*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1999, IV+69 s.

6- Bozkurt, Celil, *Tarafa b. el-Abd ve Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye'deki İlgili Bölümün Sadeleştirilmesi*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1999, II+46 s.

7- Çakır, Ali, *Tarafa b. al-'Abd al-Bakrî (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri)*, Atatürk Üniv. Edebiyat Fak. Bitirme Tezi, Erzurum 1981, X+47 s.

8- Çakır, Erdoğan, *Muallakalar*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Tezi, 1967-1968, Ankara 1968, 37 s.

9- Çelik, Yusuf, *Mehmet Fehmi'nin Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye Adlı Eserindeki Muallaka Şairlerinin Şiirlerinden Çeviriler*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Bitirme Tezi, Erzurum 2001, III+62 s.

10- Çolak, İbrahim Hakkı, *Tarefe b. el-Abd: Hayatı, Eseri (Dîvân) ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2001, IV+20 s.

11- Çörtü, Mustafa Meral, *Amr İbn Kulsûm'un Hayatı ve Mu'allakası*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Lisans Tezi, İstanbul 1969.

12- Demir, Fadime, *Mehmet Fehmi'nin Tarih-i Edebiyyât-ı Arabiyye Adlı Eserinin (558-640) Sayfaları Arasının Transkripsiyonu*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1997, II+59 s.

13- Eski, Nurullah, *en-Nâbiğa ez-Zubyânî, Hayatı ve Eseri*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2001, VII+32 s.

14- Göşgün, Meral, *Züheyr b. Ebî Sulmâ ve Hayatı*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Bitirme Tezi, Erzurum 1996, VIII+40 s.

15- Karcı, Cahit, *İmru'ul-Kays'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Mu'allaka'sı*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1997, IV+40 s.

16- Kırgız, Mustafa, *Züheyr b. Ebî Sülâmâ ve Hikmet*, Harran Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Urfa 1998, 107 s.

17- Köseer, Numan, *Züheyr b. Ebî Sülâmâ ve Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye'de İlgili Kısımın Sadeleştirilmesi*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1999, V+54 s.

18- Ölçer, Nihat, *Muallaka Şairi Lebid b. Rebia*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1995, I+27 s.

19- Sağlam, Mehtap, *Tarafa b. el-'Abd el-Bekrî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Muallakası*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Bitirme Tezi, Erzurum 1996, VIII+38 s.

20- Şaman, Abdullah, *A'şa Meymun b. Kays-Abid b. el-Ebras ve Tarih-i Edebiyyat-ı Arabiyye'deki İlgili Bölümün Sadeleştirilmesi*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1999, II+56 s.

21- Tülücü, Süleyman, *Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde İncelemeler*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Seminer Çalışması II, Erzurum 1979, XXIX+119 s.

22- _____, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doktora Tezi, Erzurum 1982, LXXIII+229 s.

23- Yavuz, Tuncay, *Abîd b. el-Abras'ın Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2001, I+23 s.

24- Yılmaz, Nihat, *el-A'sâ: Hayatı ve Şiirleri*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Mezuniyet Tezi, Erzurum 1996, I+29 s.

25- Yılmaz, Nurullah, *Mu'allaka-i Seb'a'nın Muhteva Yönünden İncelenmesi*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1990, X+69 s.

III- Mu'allakât ve Şairlerinden Bahseden Tezler

1- Aksuoğlu, İbrahim, *Şiir ve Şâirlerin Kabilelere Göre Yayılışı ve Şâirlerin Tabakaları*, Atatürk Üniv. Edebiyat Fak. Mezuniyet Tezi, Erzurum 1982, s. 16-20, 22-23.

2- Akyüz, Zafer, *Kays b. el-Hatîm ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2001, s. 1, 4, 6-7, 9, 13, 57, 58.

3- Atalık, Yalçın, *Klâsik Arap Şiirinde İsti'tâf*, Kırıkkale Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale 1998, tür. yer.

4- Bakırcı, Selami, *IV. Abbâsî Döneminde Edebî Çevre (447-656/1055-1258)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1997, s. 112, 138, 148, 197, 217.

5- Baş, Özer, *Asr-ı Saâdet Şiirinde Kur'ân ve Peygamber*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1995, s. 18.

6- Ceviz, Nurettin, *Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslâmî Dönem)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1998, s. 35-45, 58-62.

7- Çağıl, Necdet (Necâtî), *Beydâvî Tefsîri'nde Şiirle İstişhâd*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Lisans Tezi, Erzurum 1992, s. 8, 15, 30, 36, 38-39, 45, 50, 51-52, 56, 69, 101, 105, 123, 124, 131, 133, 183, 193, 204, 207, 218, 236.

8- _____, *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2002, s. 322, 331, 359.

9- Çelebi, Muharrem, *Kutrub: Hayatı, Eserleri ve Kitâb al-Azmina*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doçentlik Tezi, Erzurum 1981, tür. yer.

10- Çelik, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim İle Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991, tür. yer.

11- Çınar, Mustafa, *Endülüs'te Mulûku't-Tavâ'if Dönemi Edebî Çevresi (392-424/1031-1090)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2002, tür. yer.

12- Çiftçi, Faruk, *Endülüs'te Hilâfet Dönemi Edebî Çevresi (316-422/929-1031)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1999, tür. yer.

13- Çöğenli, M. Sadi, *el-Mutarrizî ve el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib'inin Edisyon Kritisî*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Doktora Tezi, Erzurum 1986, tür. yer.

14- Dalkılıç, Abdullah, *Eski Arap Edebiyatında Hiciv Şiiri*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2000, s. 25-26.

15- Demir, İsmail, *Hâtim et-Tâ'î, Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2002, s. 82, 85, 91-97, 104-107, 191-192, 195, 218-219, 222.

16- Demirayak, Kenan, *I. Abbasî Asrında Edebî Çevre (132-232/750-847)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1992, tür. yer.

17- Deveci, Birol, *Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatına Genel Bakış*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2001, s. 8, 10, 11, 12, 17-18, 19, 20, 21, 22, 27-28, 29-30, 32.

18- Durmuş, İsmail, *Eski Arap Şiirinde ve Kur'ân'da Benzetme*, Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bil. Enst. [Doktora Tezi], İzmir 1988, tür. yer.

19- Ergül, Aysel, *Câhiliye Döneminde Şiir ve Kadın Şâirler*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991, s. 21, 22, 26, 27, 28-29, 33, 34, 40, 41, 42, 43, 45, 57, 58, 62, 66-67, 68-70, 126, 128.

20- Gündüzöz, Soner, *Ka'b b. Zuheyr: Hayatı, Eseri ve Edebî Kişiliği*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997, s. 12-16, 45.

21- _____, *Sıbeveyh'te Kelime Yapısı*, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Samsun, 2002, s. 15, 88, 91, 149.

22- Gürtaş, Ahmet, *Konya Yusuf'a Kitaplığında Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Yazmalar (H. VII./M. XIII. Asrın Ortasına Kadar)*, [Öğretim Üyeliği Tezi], Konya 1969, s. 1-3, 4, 6-7, 15, 35.

23- İslâmoğlu, İbrahim, *'Eyyâmü'l-'Arab'ın Edebî Yönü ve Arap Dili ve Edebiyatına Etki ve Katkısı*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2002, s. 53-55.

24- Kalın, Faiz, *Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2001, s. 13.

25- Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Câmi' at-Ta'rib ve Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doçentlik Tezi, Erzurum 1982, tür. yer.

26- Karaoğlu, Esra, *Cahiliye Örf ve Âdetlerine Kur'an'ın Bakışı*, Atatürk Üniv. İlâhiyat Fak. Lisans Tezi, Erzurum 2005, s. 1-2.

27- Kavalcı, Osman, *Dîvan Şiirindeki Na'atlarda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1992, s. 5, 6.

28- Köse, Mustafa, *Muhammed Hüseyin Heykel ve Görüşleri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2002, s. 81, 83.

29- Küçükıldız, Cahit, *H. Peygamber (s.a.v.)'e Medhiye Yazan Şairler ve Şiirlerinden Örnekler*, Atatürk Üniv. İlâhiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2000, s. 17-19, 31-33, 35-38, 48-49.

30- el-Murâdî, İbn Ümmi Kâsım, *Şerhu't-Teshîl*, nşr. ve takdîm: Hüseyin Tural, Külliyyetü'l-Âdâb-Câmi'atü Bağdâd, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat 1971, tür. yer.

31- Öskan [Özkan], Ali Rafet, *Eski Araplarda Putperestlik, Doğuşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991, s. 31, 34-35, 83, 102, 116.

32- Polat, İbrahim Ethem, *İslâm Öncesi Hanif Edebiyatı*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1996, tür. yer.

33- Sait, Sena, *al-Hansâ*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1985, tür. yer.

34- Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1995, tür. yer., özellikle s. 186-188.

35- Saylık, Mutlu, *Cahiliye ve Asrı Saadet Döneminde Hz. Peygamber (s.a.v.) Hakkındaki Övgü Şiirleri*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2000, s. 49-52.

36- Tetik, Barış, *Eyyâmü'l-Arab ve Edebî Yönü*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 2000, s. 22-25.

37- Tetik, Naim, *Eski Arap Şiirinde Muhadram Şairler*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1997, s. 21-25.

38- Toprak, M. Faruk, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Ankara 1990, tür. yer.

39- Tural, Hüseyin, *İbnu's-Sîd al-Batalyavsî ve Kitâbu'l-Hulal fî Şarh Abyâti'l-Cumal*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doktora Tezi, Erzurum 1978, tür. yer.

40- _____, *Salâhuddîn as-Safadî ve Tashîhu't-Tashîf Adlı Eseri*, Doçentlik Çalışması, Erzurum 1989, metin, s. 15, 40, 44, 45.

41- Tuzcu, Kemal, *Klâsik Arap Şiirinde Yaşlılık Teması (X. Yüzyıl Sonuna Kadar)*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, tür. yer.

42- _____, *Klâsik Arap Şiirinde Recez ve Urcûze*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Ankara 2003, tür. yer.

43- Tülücü, Süleyman, *Arapça ve Farsçadan Türkçe Yazı Diline Şekil Değiştirerek Geçen Kelimeler*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Seminer Çalışması I, Erzurum 1978, s. XXI-XXII.

44- Türek, Ahmet İhsan, *Abû Bakr Muhammad İbn al-Anbârî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Kitâb az-Zâhir*²⁷, Atatürk Üniv. Edebiyat Fak. Doçentlik Tezi, Erzurum 1966, tür. yer.

²⁷ Emin Işık tarafından yazılan maddede ("İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, XXI, 26), bu çalışma doktora tezi olarak gösterilmişse de, doğrusu, doçentlik tezidir. Türek'in doktora tezi İbn Mukbil Divanı (Ankara 1967) üzerinedir.

45- Türkmen, Süleyman, *Asr-ı Saadette Şiir ve Şâirler*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Diploma Çalışması, Erzurum 1995, s. 16-18.

46- Uylaş, Sait, *II. Abbâsî Asrı'nda Edebî Çevre (232-334/847-945)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 2001, tür. yer.

47- Ünal, Ömer, *Emevîler Devrinde Siyâsî Şiir ve Öncüleri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1989, s. 8, 10.

48- _____, *Sadru'l-İslâm'da Edebî Çevre (1-41/622-661)*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1995, tür. yer.

49- Varol, Hüseyin, *İbnu Kuteybe, Edebu'l-Kâtib, I. ve II. Kısım*, Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Doktora Tezi, Erzurum 1980, tür. yer.

50- Yanık, Nevzat Hafız, *Arap Dilinde İsim Filler*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1988, s. IX, X, 13, 24, 50.

51- _____, *Mahmûd Sâmî Paşa el-Bârûdî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1991, tür. yer.

52- Yavuz, Mahmut, *Muhadram Şairlerin Şiirlerinde İslâmî Motifler*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1998, s. 101-109.

53- Yeşildağ, Abdussamed, *Cahiliye ve Abbasîler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasviri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2003, tür. yer.

54- Yıldırım, Kadri, *Câhiliyye ve İslâmî Dönem Şiir Mevzûlarının Mukayesesi (Hicrî Birinci Asır İtibariyle)*, Harran Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Şanlıurfa 1998, tür. yer.

55- Yılmaz, Ali, *Nâsır b. 'Abdisseyid al-Mutarrizî ve al-Misbâh Adlı Eseri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1996, metin, s. 43, 72, 73.

56- Yılmaz, İbrahim, *Akşehirli Ali b. Osman ve Şarh Abyâti'l-Kâfiya va'l-Câmî*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993, Giriş, s. 3; metin, s. 13, 24, 31, 48, 53-54, 55-56.

57- _____, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1997, s. 188-190, 191-194, 199-212, 232-233, 234-235, 302-307.

58- Yılmaz, Nurullah, *III. Abbâsî Asrında Edebî Çevre*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Doktora Tezi, Erzurum 1995, tür. yer.

59- Yılmaz, Veysel, *Hâlid al-Azharî ve Hadiyyatu Ulî'l-Albâb ilâ Mûsilî't-Tullâb ilâ Kavâ'idî'l-Îrâb*, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1999, Giriş, s. XVI; metin, s. 70-71, 72.

IV- Mu'allakât ve Şairlerinden Bahseden Kitaplar, Çalışmalar

1- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim-Abdulkadiroğlu, Nuran, *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 5, 47, 91, 123.

2- 'Abdurrahmân Fehmî, *Medresetü'l-'Arab*, Matba'a-i Ebüzziyâ, İstanbul 1304, s. 75-85 ve tür. yer. ; *İslâm Medeniyeti Tarihi (Medresetü'l-'Arab)*, notlarla sadeleştirip yayına haz. Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren, Yeni Akademi Yay., İzmir 2005, s. 17, 41-42, 104, 111, 113-115, 116-129, 130, 136, 157, 158.

3- 'Abdülkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu Şevâhidi Şerhi't-Tuhfeti'l-Verdiyye*, nşr. Nazif M. Hoca, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1978, s. 16, 17-18, 20, 27, 39, 45, 71, 74, 76, 79-80, 88, 90, 131, 139, 165-166, 179, 187, 199, 200.

4- _____, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Su'âd*, I-II, nşr. Nazif Muharrem Hoca, Bibliotheca Islamica, Beyrut 1980-1990, tür. yer.

5- 'Abdünnâfi' 'İffet, *en-Nef'u'l-Mu'avvel fî Tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*, I-II, Saraybosna-İstanbul 1289-1290, tür. yer.

6- Adonis, *Arap Poetikası-Konferanslar*, çev. Emrullah İşler, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 16, 40, 54, 92.

7- Ahmed Cevdet [Paşa], *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa I*, haz. Mahir İz, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 102.

8- _____-Muallim Mâhir İz, *Peygamber Efendimiz*, neşre haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Erkam Matbaası, İstanbul 2005, s. 4, 275, 276.

9- Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım, Damla Yay., İstanbul 1976, s. 77, 342, 386-387; 3. baskı, Damla Yay., İstanbul 1998, s. 56-57, 273-274, 311.

10- _____, *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, çev. Hasan Fehmi Ulus, Seriyeye Kitapları, İstanbul 1997, s. 166, 186.

11- Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 47, 51, 60 (dipnot 8), 87-88, 100, 101, 102, 110-111, 120, 136-137.

12- Ahmed Naîm, Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, notlarla sad. Recep Kılıç, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, sadeleştirilen girişi, s. XVI, XVII.

13- Ahmed Rif'at, *Lügât-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*, Mahmûd Bey Matba'ası, İstanbul 1299-1300, I, 259-260; VI, 134.

14- Ahmed Şâkir b. Halîl, *Tebssıratu't-Tullâb fî 'İlmi'l-İ'râb*, haz. Kenan Demirayak-M. Sadi Çögenli, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1999, s. 18, 20, 25, 30, 50, 53, 57, 60, 74, 80, 85, 87, 103, 109, 130.

15- Akar, Metin, *Su Kasidesi Şerhi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 97, 111.

16- Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir 1999, s. 123, 150-151, 200, 244-245, 259.

17- Aksu, Zâhid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukukî Âyetler ve İçtihadî Kaynaklar*, İlahiyât [Yay.], Ankara 2005, s. 72.

18- Aktaş, Faruk, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İstanbul 2001, s. 26, 28, 81, 180, 192.

19- Aktaş, Hasan, *Çağdaş Türk Şiirinde Tarihî Şahsiyetler ve Eserler*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2002, s. 137.

20- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Ribat Yay., Konya [1996], s. 2.

21- Âşık, Nevzat, *Bed'ü'z-Zemân el-Hemezânî, Hayatı, Makâmâtı ve Tesiri*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s. 55-56, 100, 102, 103, 107, 108, 145.

22- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yay., İstanbul 1983, s. 233, 234.

23- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 23, 87, 154-155, 220, 268, 420, 482.

24- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsîri I*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1982, s. 294.

25- _____, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerîm'den Cevaplar*, 3. baskı, Kılıç Kitabevi, Ankara, ts., s. 191, 314.

26- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, I-XI, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988-1991, tür. yer.

27- Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klâsik [Yay.], İstanbul 2003, s. 28, 29, 224, 243-246, 264.

28- Bakırcı, Selami, *Mevlid, Doğuşu ve Gelişmesi*, Akademik Araştırmalar Yay., İstanbul 2003, s. 123, 182.

29- Bali, Muhan, *Ağıtlar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 4-5.

- 30- Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, M.Ü.İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul 2005, s. 372, 394.
- 31- Bammât, Haydar, *İslâmın Çehresi*, çev. Osman Fehmi Giritli, Sancak Yay., İstanbul 1975, s. 266-270.
- 32- Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I, 128-129, 182.
- 33- Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açıdan Hadîs*, Işık Yay., İzmir 1993, s. 23, 65.
- 34- Bebel, Auguste, *H. Muhammed ve Arap Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman, 2. baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 115-116; Bordo Siyah Klâsik Yay., İstanbul 2004, s. 150.
- 35- el-Bekrî, *Câhiliye Arapları*, Türkçesi: Levent Öztürk, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 60, 64-65, 78.
- 36- Beyânî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, eleştirmeli baskıya haz. İbrahim Kutluk, TTK Yay., Ankara 19997, Giriş, s. 30, 41, 79-80; metin, s. 28, 87, 279.
- 37- Bilgegil, M. Kaya, *Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl, Nâmık Kemâl'in Eski Edebiyâta İtirazları*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972, s. 73, 74, 79, 159, 219, 220, 274.
- 38- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da Bilgi, Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*²⁸, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 17, 296.
- 39- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I, 39-40, 42, 120.
- 40- Birşık, Abdülhamit, *Hint Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 263.
- 41- Bolelli, Nusreddin, *Belâgat, Kur'an Edebiyatı, Beyân-Meânî-Bedî'*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 17, 53, 63, 135, 159, 169-170, 186, 192, 262, 267-268, 274, 276, 363, 379.
- 42- Boyunağa, A. Yılmaz, *H. Muhammed (s.a.s.)'in Tebliğinden Günümüze İslâm Tarihi*, Akabe Biat Yayınevi, İstanbul 1993, s. 38.
- 43- Bozkurt, Nebi, *Hadis'te Folklor, Eğlence*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 39, 42-43, 44, 45, 48, 49, 51, 104.

²⁸ Bu eserin tarafımızdan bir tanıtımı için bk. *Marife*, yıl: 5, sy. 2 (Güz 2005), s. 245-250.

44- Brockelmann, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I*, çev. Neş'et Çağatay, 2. baskı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1964, s. 9, 11, 29, 220.

45- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III*, Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., Ankara 2000, II, 404.

46- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. baskı, Kitabevi [Yay.], İstanbul 2001, s. 43.

47- Câbîzâde 'Alî Fehmî, *Hüsnü's-Sihâbe fî Şerhi Eş'ârî's-Sahâbe*, Rüşen Matba'ası, Dersaâdet 1324, s. 350-353.

48- el-Câhiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Fazîletleri*, çev. Ramazan Şeşen, 2. baskı, TKAE Yay., Ankara 1988, s. 62, 71 (dipnot 163), 75 (dipnot 183).

49- _____, *Cimriler Kitabı*, Türkçesi: Yahya Atak, Şûle Yay., İstanbul 1999, s. 101, 118, 153, 194; Türkçesi: Selahattin Hacıoğlu, Bordo Siyah Klâsik Yay., İstanbul 2004, s. 139, 156, 177.

50- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, Zaman Gazetesi [Yay.], Almanya, ts., c. 7, s. 312-313, 314.

51- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 6. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1988, s. 14, 25, 27, 57, 160, 166.

52- _____, *Tefsir Tarihi I*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, s. 12.

53- Cevdet Kudret, *Örneklî Türk Edebiyatı Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1995, s. 67.

54- el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *Kitâbü 'Arûdi'l-Varaka*, nşr. M. Sadi Çögenli, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1994, s. 6, 9, 13, 18, 20, 22, 23, 25, 36, 44.

55- _____, *Kitâbü'l-Kavâfi*, nşr. Kenan Demirayak, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, Giriş, s. 2-3, 6-7, 9-10, 11, 12; metin, s. 3, 10-11, 12, 14, 17, 18, 19, 21, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 36-37, 40, 42-43, 45, 46, 47.

56- Ceviz, Nurettin, *Libya'nın Vatan Şairi: Ahmed Refik el-Mehdevî (1898-1961)*, *Hayatı ve Edebî Kişiliği*, Aktif Yay., Ankara 2005, s. 24, 57-58.

57- Ceyhan, Abdullah, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi El Yazması Eserler Kataloğu II*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 581-582 (nr. 1103).

58- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 234, 401.

59- Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlığı Tarihi-Târihu't-Temeddüni'l-İslâmî*, notlarla günümüz Türkçesine çev. Nejdet Gök, İletişim Yay., İstanbul 2004, I, 583-584, 590, 591, 597, 600 (dipnot), 601, 742.

60- Cündioğlu, Dücane, *Bir Kur'an Şâiri: Mehmed Akif ve Kur'an Meâlî*, Bîrun Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 23, 25, 26, 41, 42, 51.

61- el-Cürcânî, 'Abdülkâhir, *Esrârü'l-Belâga*, nşr. Hellmut Ritter, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Şarkiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul 1954, "Introduction", s. 10, 11; metin, s. 3, 26, 27, 43, 45, 46, 53, 107, 127, 128, 148, 149, 150, 153, 157, 176, 178, 183, 188, 194, 200, 225, 232, 250, 311, 312.

62- Çabuk, Vâhid, *İslâm Ansiklopedisi İndeksi*, TTK Yay., Ankara 1994, tür. yer.

63- Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 2. baskı, Ankara 1963, s. 60, 73-74, 138.

64- _____, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar (Dînî-İçtimâî-İktisadî-Siyasî Açıdan) İslâm Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1993, s. 64-65, 122-123, 124, 228, 255.

65- _____, *Sorularla İslâm Dini ve İslâm Tarihi*, Gündoğan Yay., Ankara 1997, s. 66-67, 106, 107.

66- Çağıl, Necdet, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyât [Yay.], Ankara 2005, s. 234-235, 244, 279, 398.

67- Çakan, İsmail Lütfi, *Örnekleriyle Uygulamalı Dînî Hitâbet*, Kuşak Yay., Ankara 1975, s. 18.

68- Çağmar, M. Edip, *Edebî Açıdan Arapça Mevlidler*, İlahiyât [Yay.], Ankara 2004, s. 36, 37, 181, 201, 203, 204.

69- Çağrıçı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 3, 4.

70- Çalışkan, Adem, *Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1992, s. 27.

71- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 63 (dipnot 104), 238.

72- Çelebi, Rabiha, *Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî ve "Lubbu'l-Elbâb fî 'İlmi'l-İ'râb"*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1994, tür. yer.

73- _____ -Hacimüftüoğlu, Nasrullah, *Teshîlü'l-Belâga*, Anadolu Matbaası, İzmir 1996, s. 15, 18, 20, 27, 29, 40-41, 53, 54, 57, 59, 68, 73, 80, 109, 111, 127, 128.

74- Çelebioğlu, Âmil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1998, s. 532.

75- Çelik, Ahmet, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, EKEV Yayınevi, Erzurum 2002, s. 10, 18-19, 21-22, 26-27, 29, 31-32, 33, 36-37, 38, 40-41, 45-46, 47, 52, 53-54, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 75, 81, 82-83, 86-87, 89, 91-92, 95-96, 97, 99, 105-106, 108-109, 110, 114, 115-116, 117, 119, 122, 126-127, 130, 136, 137, 138, 140-141, 144, 148, 151, 153, 159, 163-164, 165.

76- Çelik, Ali, *İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 65, 90, 124-125, 169-170, 322, 340.

77- Çelik, İbrahim, *Kur'an'da Mele' Kavramı, Peygamberlere Karşıt Güçler*, Bursa 2001, s. 162.

78- Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 166.

79- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 180, 190.

80- _____, *Hitabet ve İrşad, Güzel Konuşma ve İnsanları Etkileme Yolları*, Aksa Yay., Bursa 1998, s. 12.

81- Çetin, Mahmut, *İslâm Sanatı'nın Teşekkülü*, Adım Yayıncılık, İstanbul, ts., s. 230, 232.

82- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1973, s. VIII, 1, 10, 15, 16, 20-21, 23, 31, 32, 51, 52, 56, 65 (dipnot 2), 66, 71, 72, 79, 82, 88.

83- _____, *Arapça Metinler I (Metin Kısmı)*, İstanbul Üniv. Yay., Edebiyat Fak. Şarkiyat Enst., İstanbul 1979, s. 118, 131, 137, 176, 207-208, 213, 222, 226, 230, 233, 261, 267.

84- Çetindağ, Yusuf, *Şark Klâsiklerinden Seçmeler-1*, Kaynak Yay., İstanbul 2003, s. 65-70.

85- Çiftçi, Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 8, 9.

86- Çögenli, M. Sadi-Bakırcı, Selami, *Şâhid Beyitler Tercümesi (Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye)*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, tür. yer.

87- Dağ, Mehmet-Öymen, Hıfzırrahman R., *İslâm Eğitimi Tarihi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1974, s. 164.

88- Dağcı, Şamil, *İmam Şâfiî, Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, s. 48.

89- Dalkıran, Sayın, *Aklın Büyük Yanılgısı: Tanrılaştırma*, Yedirenk Kitapları, İstanbul 2004, s. 210, 219.

90- Dânişmend, İsmâil Hâmi, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, Bâb-ı âlî Yayınevi, İstanbul 1960-1961, s. 253-265.

91- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *İslâm Bilgi Anlayışı ve Çoğulcu Bir Toplumun Eğitim Sistemine Yansımaları-Malezya Örneği-*, çev. Fuat Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 105.

92- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat A.Ş. Yay., İstanbul 1979, X, 7, 8-9.

93- Dâvûd-zâde, Muhammed b. Mustafâ, *ed-Dürrü'l-Lakîr fî Ağılâtî'l-Kâmûsî'l-Muhîr*, nşr. Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1990, s. 33, 42, 109, 110, 111, 116, 127, 128, 168, 175, 181, 182, 193, 196, 220.

94- Demirayak, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Bakanlar Matbaacılık Ltd. Şti., Erzurum 1998, s. 13, 14, 18, 19, 25, 26, 27, 28, 31-32, 34, 36, 38-39, 45, 81-82, 83, 88, 91, 92, 119-120.

95- _____ -Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi, Cahiliye Dönemi*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1993, s. 13, 18, 34, 36, 37, 38, 43-44, 49, 50, 51, 52, 53, 54-55, 56, 58, 60-61, 63, 64, 66, 70, 74, 75, 76-77, 78, 80-81, 82-83, 84, 85-86, 88, 89-99, 101, 119, 125, 133.

96- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi, Sadru'l-İslâm Dönemi*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1996, s. 9, 11, 14, 20-21, 22, 23, 46, 51, 52, 55-56.

97- _____ -Çögenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, genişletilmiş 3. baskı, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 2000, s. 44-45, 62-63, 64-65, 67.

98- Dermenghem, Emile, *H. Muhammed ve Risâleti*, çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 36, 60, 62, 132, 354-355, 376.

99- ed-Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîs*, I-II, İstanbul 1301, tür. yer.

100- Dikici, Recep, *Arap Atasözleri (أمثال العرب)*, Arı Ofset, Konya 1991, s. 18, 30, 40-41, 55, 77, 111, 113-114, 125-127, 141.

- 101- Dilçin, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yay., Ankara 1983, s. 122.
- 102- Doğru, Mehmet, *Hitabet*, Damla Yayınevi, İstanbul [2000], s. 29.
- 103- *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, editörler: Hélène Desmet-Grégoire, François Georgeon, çev. Meltem Atik-Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 148.
- 104- *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ilmî müşavir ve redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yay., İstanbul 1986, I, 113, 153, 165, 168, 169, 180, 182, 214-215, 519, 520, 562.
- 105- Durî, Abdulaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 19.
- 106- Durmuş, İsmail, *Arap Edebiyatında Seçilmiş Şahsiyetler*, İstanbul 1999, s. 33, 53, 64, 98, 104, 175, 176, 192-193, 216.
- 107- _____, *Arap Dili ve Belâgatıyla İlgili İncelemeler*, İstanbul 1999, tür. yer.
- 108- Düzdağ, Mehmed Ertuğrul, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar*, M.Ü.İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1987, s. 11.
- 109- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2001, s. 57, 79, 80-81, 138, 187, 190, 279.
- 110- _____, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2002, s. 66.
- 111- Ekin, Yunus, *Kur'ân'a Göre İnançsızlık*, Işık Yay., İstanbul 2001, s. 31, 32-33, 36, 280.
- 112- Er, Hamit, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2003, s. 81, 150.
- 113- Er, Rahmi, *Bed'ü'z-Zamân el- Hemezânî ve Makâmeleri*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1994, s. 26, 45-46, 60, 96, 107, 108, 122, 138, 157.
- 114- _____, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Star Ajans, Ankara 1997, s. 43, 261 (dipnot 1).
- 115- Eren, Hasan, *Türklük Bilimi Sözlüğü, I. Yabancı Türkologlar*, TDK Yay., Ankara 1998, s. 197.

- 116- Eroğlu, Ali, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*²⁹, EKEV Yay., Erzurum 2002, s. 263.
- 117- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, Kâğıt ve Basım İşleri A.Ş., İstanbul 1949, s. 15, 93, 102-105, 258, 260.
- 118- Eyyüb Sabrî Paşa, *'Azîzü'l-Âsâr Şerh-i Kasîde-i Bânet Su'âd*, Şeyh Yahyâ Efendi Matba'ası, İstanbul 1291, s. 6, 7, 9.
- 119- el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yay., İstanbul 1974, s. 123, 170.
- 120- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 61.
- 121- el-Farukî, İsmâil Râci-el-Farukî, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İnkılâb Yay., İstanbul 1991, s. 22, 28, 83-84, 380, 383.
- 122- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Târîhi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, I, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1996, s. 65-66, 74-95 ve tür. yer.
- 123- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2002, s. 22, 65, 213, 215, 220, 221, 223, 225, 227, 228, 230, 331, 338, 344.
- 124- Gibb, E.J.Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi I-II*, trc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yay., Ankara, ts., s. 70.
- 125- Gibb, Hamilton A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak v.dğr., Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 245.
- 126- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj Yay., Ankara 1993, s. 23-25, 26-30, 31-32, 33, 43, 44, 79, 84, 101, 102, 108.
- 127- Göçgün, Önder, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 80.
- 128- Gökyay, Orhan Şaik, *Eski, Yeni ve Ötesi (Seçme Makaleler 1)*, İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 97.

²⁹ Bu eserin tarafımızdan bir tanıtımı için bk. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 325-330.

- 129- _____, *Kim Etti Sana Bu Kârı Teklif (Seçme Makaleler 2)*, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 299.
- 130- _____, *Güçlük Nerede? (Seçme Makaleler 3)*, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 223.
- 131- Gülen, M. Fethullah, *Prizma 1*, Nil Yay., İzmir 2002, s. 194.
- 132- _____, *Prizma 4*, Nil Yay., İzmir 2004, s. 200.
- 133- _____, *Kırık Testi 4: Ümit Burcu*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İzmir 2005, s. 66.
- 134- Güllüce, Veysel, *Kur'ân-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, EKEV Yay., Erzurum 2001, s. 62, 65.
- 135- Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1984, s. 19-20 (dipnot 5).
- 136- _____, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990, s. 72, 114, 116, 118-120.
- 137- [Günaltay], M. Şemseddîn, *İslâm Tarihi*, Evkâf-ı İslâmiye Matba'ası, İstanbul 1338-1341, s. 343-344, 368-378.
- 138- _____, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 15, 16-17, 45.
- 139- _____, *(Hurâfâttan Hakîkate)*, *Hurâfeler ve İslâm Gerçeği*, yayına haz. Ahmet Gökbel, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 42-44.
- 140- Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi, Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2005, s. 62 (dipnot 132), 93.
- 141- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001, s. 19.
- 142- _____, *Kur'an'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine*, Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum 2001, s. 67, 78.
- 143- Hakîmî, M. Rıza, *İslâm Bilim Tarihi*, trc. Hüseyin Arslan, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 225-226.
- 144- Halman, Talât Sait, *Eski Uygarlıkların Şiirleri*, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1974, s. 308.
- 145- Hamidullah, Muhammad, *Resûlullah Muhammed*, trc. Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 287.
- 146- _____, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ, 5. baskı, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1991, I, 72, 506, 598-599; II, 749, 954.

147- Harîf, *Makâmât*, trc. Ahmed Hamdî Şîrvânî, Yahyâ Efendi Matba'ası, İstanbul 1290, tür. yer.; çev. Sabri Sevsevil, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1989, s. 487-489, 500, 502, 523, 537, 553-554.

148- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, c. I/1, s. 57-58.

149- Haurani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, yayına haz. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 35-36, 240, 561.

150- Hayret, [Adanalı], *Sûk-ı 'Ukâz*, Karebet ve Kasbar Matba'ası, İstanbul 1304, s. 36-41.

151- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hz. Muhammed'in Hayatı I*, Türkçesi: Vahdettin İnce, Yöneliş [Yay.], İstanbul 2000, s. 178-179, 180.

152- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1980, I, 140-141, 144-145.

153- _____, *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin, Risale [Yay.], İstanbul 1995, s. 230.

154- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1991, s. 63.

155- _____, *İslâm Tarihi-İlk Dönem-*, 4. baskı, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001, s. 113, 128.

156- Hodgson, M.G.S., *İslâmın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 434, 438.

157- Huart, Clément, *Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1944, s. 24-39 ve tür. yer.; yeni ve tam baskısı: *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, TİSA Matbaacılık Sanayii, Ankara [1971], s. 16-25, 31-32, 34-35, 52-54, 377-379.

158- Hunke, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, Bedir Yay., İstanbul 1972, s. 425, 430, 493.

159- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1975, s. 56, 77, 79, 80-81, 82, 84, 85, 86, 99, 100, 103-105, 121, 122, 125, 128, 137, 138, 140, 141, 146, 148-149, 150, 153, 155, 159-160, 179-180, 203, 210-211, 212, 214-215, 222, 223, 224, 225, 228, 229.

160- _____, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*³⁰, Türkçesi: Selâhattin Ayaz, 3. baskı, Pınar Yay., İstanbul 1997, s. 74-75, 76-77, 78-81, 86, 95, 107, 111, 113, 117, 122-123, 126-127, 130, 191, 310 (dipnot 13).

161- İbn Abdirabbih, *Nükteler ve Mizâhî Öyküler Kitabı*, Türkçesi: Erkan Avşar, Bordo Siyah Klâsik Yay., İstanbul 2004, s. 41-44.

162- _____, *Bedevî Arapların Özdeyiş ve Âdetleri*, Türkçesi: Erkan Avşar, Bordo Siyah Klâsik Yay., İstanbul 2004, s. 113.

163- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadirî Ugan, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1954, I, 112; II, 241; III, 230, 251, 253, çevirenin açıklama ve eklemeleri, s. 370, 376-378, 379-380; haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982-1983, I, hazırlayanın "Giriş", s. 26, 83; II, 826, 1360, 1376, 1379-1380, 1385-1386.

164- İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 158-159, 291.

165- İbn Hişâm, *el-İ'râb 'an Kavâ'idil-İ'râb ve Tercümesi*, haz. Kenan Demirayak-M.Sadi Çögenli, y.y., ts., s. 42.

166- İbn-i Hişam, *H. Muhammed'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, I, çev. İzzet Hasan- Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 1992, s. 7-8, 42, 46, 54, 64-65, 115; *İslâm Tarihi, Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, I-IV, trc. Hasan Ege, Kahraman Yay., İstanbul 1985, tür. yer.

167- İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, yayına haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, 2. baskı, Akabe Yay., İstanbul 1991, s. 238.

168- İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, Rosa Klinke-Rosenberger'in notlarla Arapçadan Almancaya çevirisinden Türkçeye çev. Beyza Düşüngen, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1969, çeviri, s. 30, 40, 42, 44, 45, 46, 52.

169- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, *Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994, II, 315, 353-356; III, 154-156; V, 48, 49, 54, 58.

170- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifil-Hadîs*, *Hadis Müdafaası*, trc. ve notlar: M. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1979, s. 44-45, 97, 153-154, 171, 235, 365, 421-422, 433, 439, 452.

³⁰ Bu eserin ilk baskısının (Pınar Yay., İstanbul, ts.) tarafımızdan bir tanıtımı için bk. *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 51 (Aralık 1987), s. 211-214.

171- _____, *el-Maârif, Nebîler ve Sahabîler'in Sireti*, trc. Hasan Ege, Şelâle Yay., İstanbul, ts., s. 65-66, 71, 75, 76-77, 216, 228, 412, 430, 446, 452, 460, 461, 462, 466-467, 468.

172- İbn Mâlik, *el-İtidâd fi'l-Fark beyne'z-Zâ' ve'd-Dâd*, nşr. Hüseyin Tural-Tâhâ Muhsin, Metâbi'u'n-Nu'mân, en-Necef 1391/1972, s. 93-94.

173- İbn Nübâte, *Tercüme-i Serhu'l-'Uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*, trc. Mehmed Sa'îd İbn Kara Halîl, Dârü't-Tıbâ'atî'l-Âmire, İstanbul 1257, s. 99, 103-105, 154, 165, 166.

174- İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi, el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça v.dğr., redaktör: Mertol Tulum, Bahar Yay., İstanbul 1985, I, 434, 446, 451-454, 462, 468, 471, 474-475, 477, 482.

175- İbn Zeydûn, *er-Risâletü'l-Hezliyye, Alaycı Hiciv Mektubu*, çev. ve notlar: Kenan Demirayak, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1999, çeviri, s. 14-16, 30-31, 39-40, 43.

176- el-İbşîhî, Muhammed b. Ahmed, *el-Müstetraf fi Külli Fennin Müstezraf*, I-II, trc. Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi-Ekmekcizâde Ahmed Efendi, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1261-1263, tür. yer.

177- İmam Şâfiî, *Divan*, Türkçesi: A. Ali Ural, Şûle Yay., İstanbul 2002, s. 20, 24, 277.

178- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şâirleri*, haz. M. Kayahan Özgül, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000, II, 1203.

179- İpekten, Halûk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., İstanbul 1994, s. 30-31.

180- 'İsâmüddîn, Mustafâ, *Şerhu Ebyâtî't-Telhîs ve'l-Muhtasar*, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1276, tür. yer.

181- İsen, Mustafa, v.dğr., *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 3. baskı, Grafiker Yayıncılık, Ankara 2005, s. 211.

182- el-İsferâyînî, 'İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed, *el-Atvel*, I-II, İstanbul 1284, tür. yer.

183- İsmâil Paşa, Bağdatlı, *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, nşr. Muallim Kilisli Rifat Bilge, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1366/1947, II, 3, 229, 513 vb.

184- _____, *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal-Avni Aktuç, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955, I, 61, 310, 435, 826; II, 519, 536 ve tür. yer.

185- Kâ'b b. Züheyr, *el-Bürde*, şerh ve açıklama: M. Arif Karakaya, Kardelen Yay., İstanbul, ts., tür. yer.

186- Kadriye Hüseyin, Prens, *Büyük İslâm Kadınları (Muhadderat-ı İslâm)*, Bedir Yay., İstanbul 1402/1982, s. 192, 194, 196.

187- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, 17. basım, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 1998, s. 45.

188- el-Kâfiyeci, Muhyiddîn, *Kitâbü't-Teysîr fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr*, neşre haz. İsmail Cerrahoğlu, 2. baskı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1989, s. 62 (dipnot 28).

189- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*³¹, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 32.

190- Kam, Ömer Ferit, *Divan Şiirinin Dünyasına Giriş (Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı)*, haz. Halil Çeltik, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2003, s. 106, 108, 110, 111-115.

191- Karaarslan, Nasuhi Ünal, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1989, s. 50, 53.

192- Karabacak, Esra-Tahaoğlu, Tahsin Ömer, *Arap Dili, Edebiyatı ve Tarihi Üzerine Yapılan Bilimsel Çalışmalar Bibliyografyası I*, Boğaziçi Üniv. Arap Dili Uygulama ve Araştırma Merkezi Yay., İstanbul 1993, s. 1, 4, 8, 10, 12, 16, 19.

193- Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu I-II*, Mektebe Yay., Ankara 1995, s. 338 (nr. 1934), s. 345 (nr. 1975).

194- Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, Çağ Yay., İstanbul 1987, s. 106, 107, 340, 362, 527.

195- Karagöz, İsmail, *Kur'an'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1996, s. 69, 70, 71-79, 80, 81-83, 334.

196- Karakan, Hüseyin, *Dünya Şiiri*, Şiir Yay., İstanbul 1963, III, 190-192 [Cemal Süreya'nın İmruülkays Mu'allakasını nazmen Türkçeye çevirisi].

³¹ Bu eserin bir tanıtımı için bk. Süleyman Tülücü, "Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 9, sy. 24 (Yaz 2005), s. 311-314.

- 197- Karakoç, Sezai, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, Diriliş Yay., İstanbul 1976, s. 13.
- 198- Karaman, Hayreddin-Topaloğlu, Bekir, *Arap Dili ve Edebiyatından Tercemeler*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1967, s. 66-67.
- 199- Karatay, Fehmi Edhem, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Basmalar Alfabe Kataloğu*, fas. I-II, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul 1951-1953, tür. yer.
- 200- _____, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, Topkapı Sarayı Müzesi Yay., İstanbul 1969, IV, 264, 265, 266, 271-272.
- 201- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, 2. basılış, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I, 776, 791, 793, 798, 802, 803, 816; II, 1041, 1042, 1327, 1740-1741.
- 202- Kaya, İsmail, *Kâ'b bin Züheyr, Bürde Kasidesi Terceme ve Şerhi*, Madve Yay., İstanbul 1986, s. 9, 10, 11, 12, 13-19, 20, 21, 28-32.
- 203- Kazancı, Ahmet Lütfi, *Peygamber Efendimizin Hitâbeti*, 6. baskı, Marifet Yay., İstanbul 1999, s. 40, 46, 140, 162, 171.
- 204- el-Kazvînî, Hatîb, *Telhîs ve Tercümesi, Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı*, haz. Nevzat H.Yanık v.dğr., Huzur Yayın Dağıtım Pazarlama Ltd. Şti., İstanbul, ts., metin, s. 5, 63, 111, 138, 139, 148, 150, 158, 173, 178, 185, 196, 218-219, 225, 226, 228, 231, 235, 244.
- 205- Keklik, Nihat, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Cild II (Bölüm A), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1974, s. 201-202, 203-204, 205.
- 206- Keskiöğlü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 2. baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1989, s. 127, 187, 200, 205.
- 207- _____-Berki, Ali Himmet, *Hatemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, 15. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1995, s. 21, 23, 100, 106.
- 208- Kılıç, Sadık, *Kur'ân'a Göre Nifâk*, Furkan Yay., İstanbul 1982, s. 48.
- 209- _____, *Kur'an'da Günah Kavramı*, HİBAŞ Yay., Konya 1984, s. 259-260.
- 210- _____, *Kur'an Sembolizmi (Renklerin ve Şekillerin Dünyası)*, Kılıç Yay., Ankara 1991, s. 77, 107, 130-131.
- 211- _____, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir 1993, s. 19.
- 212- _____, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 52, 159.

- 213- _____, *Yemin Olsun ki-Aksamu'l-Kur'an*, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 9, 10, 12, 13, 14, 30.
- 214- _____, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 268-270, 274.
- 215- _____, *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 14-5 (dipnot 4), 48-49, 101.
- 216- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 24.
- 217- _____, *Sadrulislâm ve Emevîler Devrinde Gınâ*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Ofset Tesisleri, Erzurum 1993, s. 14, 18, 19, 52.
- 218- Kısakürek, Necip Fazıl, *Edebiyat Mahkemeleri*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1997, s. 79-101.
- 219- Kitapçı, Zekeriya, *Türkistanda İslâmiyet ve Türkler*, Nur Basımevi, Konya 1988, s. 96.
- 220- _____, *Hız. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı*, 2. baskı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı [Yay.], İstanbul 1989, s. 50, 51.
- 221- _____, *Hilâfet Ülkelerinde Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Yedikubbe Yay., Konya 2004, s. 5, 20, 82, 158, 180.
- 222- Konrapa, Zekâi, *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşere-i Mübeşşere*, Kitabevi [Yay.], İstanbul 1994, s. 59-60, 369.
- 223- Köksal, M. Âsım, *İslâm Tarihi, Hız. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet*, 2. baskı, Şamil Yayınevi, İstanbul, ts., *Mekke Devri*, s. 339-340; IX, 43, 45.
- 224- _____, *Efendimiz ve Yolu*, 2. baskı, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 194-195.
- 225- Köprülü, Fuad, *Edebiyat Araştırmaları*, 3. baskı, TTK Yay., Ankara 1999, s. 122 (dipnot 133), 202 (dipnot), 371, 381.
- 226- _____, *Türk Edebiyatı Tarihi*³², yayına haz. Orhan F. Köprülü, 5. baskı, Akçağ Yay., Ankara 2003, s. 126, 127, 134, 162-163, 164.
- 227- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yay., İstanbul 1976, s. 23-24.
- 228- Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 208-209.

³² Bu eserin 2. baskısının (Ötüken Yay., İstanbul 1980) tarafımızdan bir tanıtımı için bk. *Türk Kültürü*, XIX/221 (Temmuz-Ağustos 1981), s. 62-64.

- 229- _____, *Arap Dilinde Harf-i Cerler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1999, s. 95, 129, 190, 205, 210.
- 230- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 2. basım, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 27.
- 231- _____, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 15, 21-22.
- 232- Kuzgun, Şaban, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, SE-DA Yay., Ankara 1985, s. 193, 196.
- 233- Küçükcalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, Konya 1969, s. 121, 129, 166 (dipnot 135), 167 (dipnot 137), 170 (dipnot 140), 171, 200-201, 203, 214, 215, 221 (dipnot 229), 225 (dipnot 238), 228, 235 (dipnot 258), 248, 264.
- 234- Lewis, Bernard, *Ortadoğu*, Türkçesi: Mehmet Harmancı, 2. baskı, Sabah Yay., İstanbul 1999, s. 111, 199, 321.
- 235- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi, I. Cilt: Giriş*, TTK Yay., Ankara 1973, s. 39, 185, 190, 200.
- 236- _____, *Şemsettin Sami*, TDK Yay., Ankara 1969, s. 99.
- 237- Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 135-136, 430-431.
- 238- Mahmud Es'ad Seydişehrî, *İslâm Tarihi, Tarih-i Dîn-i İslâm*, sad. Ahmed Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1983, s. 195-196, 206-212, 226, 228, 237-239.
- 239- Mantran, Robert, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1981, s. 31.
- 240- [Mardrus, J.C.], *Binbir Gece Masalları*, çev. Alim Şerif Onaran, Afa Yay., İstanbul 1993, XVI, 103, 113 vd.
- 241- Margoliouth, D.S., *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, Türkçesi: Suat Ertüzün, Kaknüs Yay., İstanbul 2003, s. 104, 105, 106-107, 108-109, 112-116.
- 242- _____, *Arap Şiirinin Kökeni*, çev. ve notlandıran: Nurettin Ceviz, Aktif Yayınevi, Ankara 2004, s. 21, 22, 23, 31, 36, 37, 38, 39, 48-49, 50-51, 52, 54, 60-61, 68-70.
- 243- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, İlahiyât [Yay.], Ankara 2004, s. 42, 43-44.

244- el-Mâverdü, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye-İslâm'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s. 281, 301-302.

245- Mehmed Emîn, *Bânet Su'âd*, Bahriye Matba'ası, İstanbul 1302, s. 4.

246- M[ehmed] 'İzzet İbn Ahmed, *Def'u'l-Mesâlib fî Âdâbi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib*, Ticâret Odası Gazetesi Matba'ası, İstanbul 1325, tür. yer.

247- Mehmed Zihnî, *Meşâhîrû'n-Nisâ*, I-II, Dârü't-Tıbbâ'ti'l-Âmire, İstanbul 1294-1295 tür. yer.; sad. Bedreddin Çetiner, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982, I, 107, 313-314, 387-388; II, 190-193, 266, 274, 289, 322-324, 333-337.

248- _____, *el-Kavlü'l-Ceyyid*, Matba'a-Bâb-ı 'Âlî Caddesinde Numara 52, İstanbul 1304, s. 16, 28-30, 116, 165-167, 383, 538.

249- _____, *el-Muktedab-Nahiv Kısmı*, A. Maviyan Şirket-i Mürettebiye Matba'ası, İstanbul 1303, s. 232.

250- el-Mekkî, Muhammed 'Alî b. 'Allân es-Siddîkî, *ez-Zühru ve'l-'Udde fî Şerhi'l-Bürde (Kasîde-i Bürde Şerhi)*, inceleme ve notlarla neşre haz. Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1999, s. 256 (dipnot 719), 293, 294.

251- Mermer, Ahmet-Keskin, Neslihan Koç, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 89.

252- el-Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İsmail Kaya-Osman Cilâcı, 2. baskı, Düşünce Yay., İstanbul 1979, s. 36, 37, 38.

253- Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed, Sîretü'n-Nebî 1*, Urduca aslından çev. Yusuf Karaca, tahrir ve redaksiyon: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 100, 103.

254- el-Meydânî, Ebu'l-Fadl, *Kitâbu Kaydî'l-Evâbid mine'l-Fevâ'id*, haz. M. Sadi Çögenli, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1989, s. 34, 44, 45, 57, 87, 118, 119.

255- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Mekke: İslâm'ın Kutsal Şehri*, trc. Cemal Aydın, Şûle Yay., İstanbul 2003, s. 69.

256- Miquel, André, *İslâm ve Medeniyeti, Doğuştan Günümüze*, yayına haz. Ahmet Fidan, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, I, 107, 207.

257- Muallim Nâcî, *Esâmî*, Mahmûd Bey Matba'ası, İstanbul 1308, s. 61, 67, 422-423.

258- _____, *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri-Sânihâtü'l-Arab*, haz. Ömer Hakan Özalp, 3. baskı, Yeni Zamanlar Yayınevi, İstanbul 2002, s. 50-52, 89-90, 109-111, 251-252, 256-257, 286-289, 321, 375-378.

259- _____, *Osmanlı Şairleri*, 2. baskı, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2004, s. 193.

260- Muhammed b. Turtuşî, *Sirâcu'l-Mülûk, Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, yayına haz. Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 207.

261- Muhammed Essad Bey, *Hazreti Muhammed*, çev. Hüseyin Avni, İnsel Kitabevi, İstanbul 1959, s. 21-24.

262- Muhyiddîn Mekkî, *'Uneyze-Beş Perdelik Tarihî Piyes*, Evkâf-ı İslâmiye Matba'ası, İstanbul 1335, 80+2 s. [Manzum, İmru'ülkays'ın sevgilisi 'Uneyze hakkında].

263- Mustafa Remzî, Antakyalı, *Nüfûzü'l-Lisân ve 'Ukûdü'l-Hisân*, inceleme ve notlarla nşr. Mehmet Yavuz, Çantay Kitabevi, İstanbul 2001, tür. yer.

264- el-Müberred, Ebü'l-'Abbâs, *Kitâbü'l-Kâmil*, İstanbul 1286, tür. yer.

265- el-Mü'eddib, el-Kâsım b. Muhammed b. Sa'îd, *Dekâ'iku't-Tasrîf*, nşr. Ahmed Nâcî el-Kaysî-Hâtım Sâlih ed-Dâmin-Hüseyin Tural, Matbû'âtü'l-Mecma'î'l-İlmî el-'İrâkî, Bağdat 1407/1987, tür. yer.

266- [Nâmık] Kemâl, *Tahrîb-i Harâbât*, Matba'a-i Ebüzziyâ, Kostantîniyye 1303, s. 8, 9, 10-11 (dipnot), 27, 44.

267- Nar, Ali, *Çağdaş Arap Edebiyatından 33 Şair*, İslâmî Edebiyat Yay., İstanbul 2004, s. 13.

268- en-Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *Rahmet Peygamberi*, Türkçesi: Abdülkerim Özaydın, 3. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 39-40, 76, 324.

269- en-Neysabûrî, Ebu'l-Kâsım, *Akıllı Deliler Kitabı*, Türkçesi: Yahya Atak, Şûle Yay., İstanbul 2002, s. 31, 33, 37, 39, 41, 56-58, 199.

270- Nutku, Özdemir, *Tarihimizden Kültür Manzaraları*, Kabalcı Yay., İstanbul 1995, s. 115.

271- _____, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri* [2. baskı], Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1997, s. 7, 12, 13, 82, 83, 142.

272- Okiç, M.Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1959, s. 37, 69 (dipnot 8).

273- _____, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1963, s. 3.

274- Okuyucu, Cihan, *Divan Edebiyatı Estetiği*, L&M Yay., İstanbul 2004, s. 182.

275- O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, 2. baskı, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay., Ankara 1971, s. 116.

276- Olgun, Tahir-ül-Mevlevî, *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*, sad. Abdullah Sert, Bahar Yay., İstanbul 1974, I, 85-86, 99, 107.

277- Onat, Naim Hazım, *Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu I*, TDK Yay., Ankara 1944, s. 18, 21, 29.

278- Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, haz. Cemal Kurnaz, 4. baskı, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 469.

279- Özbalıkçı, M. Reşit, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996, s. XIX, XX, 42-43, 56, 59, 137, 151, 177, 180, 184.

280- _____, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhad*, Tibyan Yay., İzmir 2001, tür. yer.

281- _____, *Asr-ı Saadet ve Râşid Halifeler Döneminde Hitâbet*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2005, s. 28.

282- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 12-15.

283- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 101 (dipnot 60).

284- Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 161, 466.

285- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2002, s. 82, 83, 148.

286- _____, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu-Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 173.

287- _____, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 215.

288- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 324.

289- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözcüğü II*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1953, s. 207 ("Kaside" mad.).

- 290- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2000, s. 231 ("kasîde" mad.), s. 288-289 ("Mu'allakatü's-seb'a" mad.) ve tür. yer.
- 291- _____, *Divan Edebiyatı*, 7. baskı, Kapı Yay., İstanbul 2005, s. 53-54.
- 292- Pamukçu, Ekrem, *Bağdat'ta İlk Türkler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, s.6.
- 293- Pekolcay, Neclâ, *İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi I*, Kitabevi Yay., İstanbul 1994, s. 341.
- 294- Rafsancanî, Haşimî, v.dğr., *İslâm Öncesi Câhiliyye ve Günümüzde Din Gerçeği*, trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım, İhtar Yayıncılık, Erzurum, ts., s. 19.
- 295- er-Rakkî, Ebü'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. 'Alî, *el-Kavâfî*, nşr. Rebiha Çelebi, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1998, s. 3, 5-6, 8, 9, 10, 11, 13, 14-15, 18, 20, 22-23, 24, 25, 26, 27, 29-30.
- 296- er-Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXIII, trc. Suat Yıldırım v.dğr., Akçağ Yay., Ankara 1988-1995, tür. yer.
- 297- _____, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 1424/2004, s. 79, 108, 118, 129, 134, 135, 145, 146-147, 172, 173-174, 177, 221.
- 298- er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Hüseyin Elmalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, tür. yer.
- 299- Rescher, O., *Arap Edebiyatı*, Dârülfünûn Ders Notları, İstanbul 1928, tür. yer.
- 300- Rodinson, Maxime, *Hazreti Muhammed*, çev. Attila Tokatlı, Göçebe Yay., İstanbul, ts., s. 39.
- 301- Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türkçesi: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 277 (dipnot 44).
- 302- Rosenthal, Franz, *Erken İslâm'da Mizah*, Türkçesi: Ahmet Arslan, İris Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 175.
- 303- _____, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, Da Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 28-32.
- 304- Safvet Seniñ, *Kur'an'da Edebî Veche*, Nil Yay., İzmir 1989, s. 28, 30, 58.
- 305- Sancak, Yusuf, *Hız Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999, s. 37, 38, 306-310 ve tür. yer.

306- Sarıçık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Tuğra Ofset, Isparta 1998, s. 5 (dipnot 23), 6, 7, 8, 9, 12, 15, 41, 126.

307- _____, *İslâm Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 17-18, 19, 20, 21, 27-36, 49-50, 56, 58-60, 101-110, 111, 114, 116, 137, 138-139, 140, 141, 142-143, 144-145, 146, 147-148, 159-160, 182, 265-266, 294-295, 303-304.

308- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 2. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, s. 43, 328-329.

309- Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed (s.a.v.) Devrinde Kadın*, Ravza Yay., İstanbul [1991], s. 25, 27.

310- Savran, Ahmet, 19. Yy. *Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1991, s. 56, 82, 96, 113, 171.

311- _____, *Abbasi Edebiyatında Sülîler ve Ebû Bekr es-Sûlî*, 2. baskı, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, s. 22, 23, 71 (dipnot), 98, 132, 142, 168, 170, 172, 180, 188.

312- es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*, çev. Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 175, 191, 244, 253.

313- Semîh Ebû Muğulî, *Kur'an'ın Dilleri, Kur'an'da Arapça Olmayan Kelimeler*, çev. Muammer Erbaş, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 8, 14, 15, 16 (dipnot 18), 18, 19, 20, 41-55, 97.

314- Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 2. baskı, Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2001, s. 29.

315- _____, *GAS (:Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, E.J.Brill, Leiden 1975, II, 46-53, 109-132.

316- *Sîret Ansiklopedisi*, haz. Afzalur Rahman, İnkılâb Yay., İstanbul 2003, I, 475; IV, 449-450; V, 204, 406.

317- es-Sivâsî, Şemseddin, *Hallü'l-Me'âkid Şerhu'l-Kavâ'id*, inceleme ve notlarla nşr. Ahmet Turan Arslan, İstanbul 1993, s. 28, 32, 39, 75, 97 (dipnot 1), 107, 115, 138, 140, 153, 197.

318- Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yay., İzmir 1997, s. 103, 104-106, 126, 178-179, 181, 182, 184-185, 203, 210, 212.

319- _____, *Kur'ân'da Kavram Araştırmaları*, Yılmaz Ofset Matbaacılık, Elazığ 1998, s. 96-97, 105-106, 121, 131, 132-133, 156, 157.

320- Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 224, 225.

321- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadaflîğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 176, 265.

322- Suruç, Salih, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1998, I, 129; II, 342, 344.

323- Susa, Dr. Ahmet, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, Arapçadan çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2005, s. 129, 168.

324- Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 56, 57.

325- Süslü, Azmi, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin 50 Yıllık Tarihi*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1986, s. 268.

326- es-Süyûfî, Celâlüddîn, *el-İktirâh fî 'İlmi Usûli'n-Nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1975-1978, naşirin Türkçe "Önsöz"ü, s. 19-20, 27; metin, s. 15, 29, 57, 103.

327- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, notlar ve edisyon: Cem Zorlu, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 97, 119.

328- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, Mihran Matba'ası, İstanbul 1306-1316/1889-1898, II, 995, 1035-1036; III, 1910; IV, 2434, 3010, 3118; V, 3221, 3223-3224, 3986; VI, 4532-4533.

329- _____, *Medeniyet-i İslâmiyye*, haz. Remzi Demir, Gündoğan Yay., Ankara 1996, s. 94.

330- Şener, H. İbrahim, *Kaside-i Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi (Metin-Mukayese-Tahlil)*, İrfan Kültür Eğitim Derneği Yay., İzmir 1995, s. 8, 27, 30.

331- Şeşen, Ramazan, *İbn Fazlân Seyahatnâmesi*³³, Bedir Yayınevi, İstanbul 1995, s. 190.

332- _____, v. dğr., *Catalogue of Manuscripts in the Köprülü Library*, IRCICA, İstanbul 1406/1986, II, 67 (nr. 1314), 75-76 (nr. 1328), 196 (nr. 1559/4-6), 387 (nr. 1627/8-14).

333- Şevkî Ebû Halîl, *İslâm ve Dünya Medeniyetleri Tarihi*, çev. Atik Aydın-Abdulhadi Timurtaş, Bilge Adam Yay., İstanbul 2005, s. 395.

³³ Bu eserin ilk baskısının (Bedir Yayınevi, İstanbul 1975) tarafımızdan bir tanıtımı için bk. *Türk Kültürü*, XVII/184 (Şubat 1978), s. 256.

334- Şiblî, İmam-ı, *Cinlerin Esrarı*, trc. Muhammed Ferşâd; ilâve, tashîh ve notlar: Selim Durul, Be Yay., İstanbul 1979, s. 61.

335- Şulul, Kasım, *Kâfiyecî'de Tarih Usûlü (el-Muhtasar fî İlmî't-Tarih)*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 133.

336- Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. ve notlandıran: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 29, 30, 32, 33, 37, 38, 40, 50, 55, 79, 93, 97, 102, 115, 132-151, 152-153, 154, 155, 156, 157, 159-178.

337- Tahir'ül-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, neşre haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 86.

338- Taneri, Aydın, *Türk Kavramının Gelişmesi, "Ne Mutlu Türküm Diyene"*, Ankara Üniv. Türk İnkılâp Tarihi Enst., Ankara 1983, s. 227.

339- Tansel, Fevziye Abdullah, *Mehmed Âkif Ersoy: Hayâtı ve Eserleri*, 2. baskı, İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 55, 87.

340- Taşköprîzâde Ahmed, *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, trc. Kemâleddîn Mehmed, İkdâm Matba'ası, Dersaâdet 1313, I, 280-281.

341- et-Tayâlisî, *Kitâbü'l-Mükâsere 'inde'l-Müzâkere*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancı, *Şarkiyat Mecmuası*, I (1956)'in ilâvesi, s. 30-31, 33.

342- et-Teftâzânî, Sa'düddîn, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1286, tür. yer.

343- _____, *Muhtasarü'l-Me'ânî*, Üçler Matbaası, İstanbul 1974, tür. yer.

344- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Tarihinden Yapraklar*, Nesil Yay., İstanbul 1982, s. 144, 146.

345- Tugay, Esad Fuad, *Allah'ın Kulu ve Resulü Muhammed*, çev. Ali Kemali Aksüt, İstanbul 1950, tür. yer.

346- *et-Tuhfetü'l-Behiyye ve't-Turfetü's-Şehiyye*, Matba'atü'l-Cevâ'ib, İstanbul 1302, tür. yer.

347- Tural, Hüseyin, *Arap Dilinde Azdād (Zıt Anlamlı Kelimeler Lügatı)*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 1994, s. 22, 33, 39, 43, 48, 51, 61, 63, 70, 74, 83, 84, 85, 91, 115, 118, 119, 124, 128.

348- _____, *Arap Edebiyatında Arûz*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 2006, tür. yer.

349- _____, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar (Belâgat)*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 2006, tür. yer.

- 350- Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 16, 173-174.
- 351- Tülücü, Süleyman, *Câhiliyye Çağı Arap Edebiyatı Tarihi*, Basılmamış Çalışma, Osmaniye 1972, tür. yer.
- 352- Türek, A[hmed] [hisan], *İbn Mukbil Divanı; Hayatı, Şahsiyeti ve Şiiri Hakkında Bir Araştırma İle*, Atatürk Üniv. Yay., Fen-Edebiyat Fak.-Araştırma Serisi, Ankara 1967, s. 27 (dipnot 8), 30, 31.
- 353- *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu, Burdur II*, haz. Dursun Kaya-Niyazi Ünver-E. Selma Kutlu v.dğr., T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı Yay., Ankara 2000, s. 1189 (nr. 2129).
- 354- Tüzüner, Abdullah Âtîf, *Siyretünnebi*, 3. baskı, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1973, s. 16, 20, 22-25, 109.
- 355- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 91.
- 356- Uzun, Taceddin, *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçe'ye Nasıl Tercüme Yapılır?*, Uysal Kitabevi, Konya 1995, s. 37, 41-42, 89.
- 357- _____, *Hz. Peygamber'in Belâgatı*, Konya 1996, s. 38, 69, 71-72.
- 358- _____, *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)*, Konya 1996, s. 42.
- 359- Üçok, Bahriye, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1967, s. 11, 15.
- 360- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1999, s. 398.
- 361- Ürün, Ahmet Kâzım, *Arapça Hikmetli Sözler, Arapça-Türkçe*, Esrâ Yay., Konya 1998, s. VI.
- 362- _____, *1868-1932 Mısırdaki Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, s. 37, 53, 71, 105.
- 363- _____, *Necip Mahfuz ve Toplumcu, Gerçekçi Romanları*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2002, s. 128.
- 364- Watt, W.Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986, s. 28.
- 365- Yalar, Mehmet, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Furkan Ofset, Bursa 1998, s. 204-205, 241, 242, 270, 274.
- 366- _____, *Modern Arap Şiiri*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 12, 18, 196.

367- Yalsızuçanlar, Sadık, *Unsuru'l-Belâğat'a İlişkin Notlar*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 132-133, 134, 137.

368- Yanık, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbâsiler)*, Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 1995, tür. yer.

369- _____, *İbn Zeydün, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri*, [Atatürk Üniv.] Fen-Edebiyat Fak. Yay., Erzurum 2000, s. 24.

370- Yardım, Ali, *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu II*, İzmir Millî Kütüphane Vakfı, İzmir 1994, s. 35 (nr. 861/4), s. 37 (nr. 861/1).

371- Yaşar, İslâm-Alsan, Nebil Fâzıl, *Mukaddes Emanetler*, Yeni Asya Yay., İstanbul 1985, s. 18, 20.

372- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân ve Kıyâmet*, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 36, 37-38, 48, 49, 50, 52, 55, 60.

373- Yazıcı, Hüseyin, *Göç Edebiyatı, Doğuyu Batıya Taşıyanlar*, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, s. 299, 347.

374- Yazıcı, Numan, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*, Rağbet Yay., İstanbul 2003, s. 37-38, 116, 213, 214, 201, 400.

375- Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Tefsir*, I-IX, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1982, tür. yer.

376- Yeğîn, Abdullah, v.dğr., *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, TÜRDAB Basım Yayımları Ltd. Şti., İstanbul 1981, s. 1403-1404.

377- Yeniterzi, Emine, *Dîvan Şiirinde Na't*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 3, 4-5, 6, 11.

378- Yetiş, Kâzım, *Ölümünün 100. Yıldönümü Münasebetiyle Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1989, s. XLVII, 70, 71, 79, 86, 88, 139, 226, 229, 279, 288, 289, 323, 327, 337, 338, 439, 517.

379- _____, *Mehmet Âkif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1992, s. 47.

380- Yıldırım, Celâl, *İslâm-Türk Tarihinin Altın Sahifeleri*, 2. baskı, İkbâl Yay., Ankara, ts., s. 76-80, 119.

381- Yıldırım, Kadri, *Kadın Şâirler ve Şiirleri (Câhiliye Dönemi)*, Çantay [Yay.], İstanbul 2003, tür. yer.

382- _____, *Sözcükbilim*, İrmak Ofset ve Tipo Matbaacılık, Diyarbakır 2003, s. 195, 197, 198, 207, 219, 220, 224.

- 383- _____, *Arap Dili Morfolojisinde Kelime Retoriği*, Furkan Matbaacılık, Diyarbakır 2005, s. 51, 52-53, 65, 67, 99, 100-101, 105.
- 384- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1976, s. 4.
- 385- Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, EKEV Yay., Erzurum 2002, s. 27, 35-36, 38-39, 40, 59, 61, 67, 142.
- 386- _____, *İmam Şâfiî'nin Dîvânı*, Basılmamış Çalışma, Erzurum 2004, s. 5, 45, 126.
- 387- Yılmaz, Nedim, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1984, s. 79-80.
- 388- Yörükân, Yusuf Ziya, *Hazret-i Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, notlarla yayıma haz. Türkân Turgut, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 17-18, 24, 76, 78.
- 389- Yücel, İrfan, *İslâm'ın Doğuşu, Yüce Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.)'in Hayatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1982, s. 16.
- 390- Yüzendağ, Ahmet, *Hitabet Dersleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1964, s. 11.
- 391- Zbinden, Ernst, *İslâm'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, trc. Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat [Samsun 1994], s. 95-96.
- 392- ez-Zebîdî, Zeynü'd-dîn Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. ve şerh: Ahmed Naîm-Kâmil Miras, 7. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1983, I, Muk., s. 33; II, 395; III, 246; IV, 22, 27, 395; V, 151; X, 38-39; XII, 155.
- 393- Zebîhullâh-i Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi I*, çev. Hasan Almaz, Nüsha Yay., Ankara 2002, s. 22.
- 394- ez-Zeccâcî, Abdurrahmân b. İshâk, *Lâm'lar Kitabı, Kitâbu'l-Lâmât*, çev. ve yayına haz. Ahmet Yüksel, Etüt Yay., Samsun 2005, s. 86-87, 88, 91, 99, 103-104, 106 (dipnot 151), 118, 123, 137 (dipnot 255), 148, 149, 166, 167.
- 395- Zengin, Zeki Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 108, 136, 141.
- 396- Zeynel'âbidîn, *Kasîde-i Bânet Su'âd*, Ahmed Kâmil ve Şerîki Matba'ası, İstanbul 1928, s. 7-8, 13.
- 397- Ziya Paşa, *Harâbât*, I-II, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1291-1292, I, 214-233; II, 411, 422, 437-438, 455, 456, 459, 488, 492, 495, 500.

V- Mu'allakât ve Şairleri Hakkında Yazılmış Makaleler, Maddeler

- 1- "Abîd bin Abras", *AB*, I, 41.
- 2- "Abid bin el-Abras", *BL*, I, 40.
- 3- Ahmed Naîm [Babanzâde], " 'Antere'nin Hamâsiyyâtından", *Servet-i Fünûn*, c. 16, sy. 409 (24 Kânûn-i Evvel 1314), s. 298.
- 4- _____, " 'Antere mi Hamâsiyyât mı?", *Servet-i Fünûn*, c. 16, sy. 411 (14 Kânûn-i Sâni 1314), s. 327.
- 5- "Alkame bin Abade", *AB*, I, 400.
- 6- "Alkame bin Abade", *BL*, I, 396.
- 7- "Amr bin Kulsum", *ML*, I, 474.
- 8- "Amr bin Kulsum", *AB*, II, 13.
- 9- "Amr bin Kulsûm", *BL*, II, 557-558.
- 10- "Amr bin Külsûm", *TA*, II, 389.
- 11- "Anter hikâyesi", *BL*, II, 675.
- 12- "Anter veya Antar hikâyesi", *ML*, I, 565.
- 13- "Antere", *AB*, II, 153.
- 14- "Antere bin Şeddat", *ML*, I, 565.
- 15- "Antere bin Şeddat", *BL*, II, 675.
- 16- "Antere Hikâyesi", *AB*, II, 153.
- 17- Aslan, A. Turan, "Muallaka Şâirlerinden Lebîd b. Rabîa ve Muallâka'sı", *İlim ve Sanat*, sy. 21 (Eylül-Ekim 1988), s. 43-46.
- 18- "Aşa", *ML*, I, 773.
- 19- "Aşa", *BL*, II, 920.
- 20- "A'şâ", *AB*, II, 456.
- 21- "A'şâ", *TA*, IV, 40.
- 22- Ateş, Ahmed, "an-Nâbiğa ad-Dubyânî, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar", *Şarkiyat Mecmuası*, I (1956), s. 1-36; II (1957), s. 11-40; III (1959), s. 91-124.
- 23- _____, "Nâbiğa Zübyânî", *İA*, IX, 7-13.
- 24- Beeston, A.F.L., "Mu'allakât", çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1979), s. 419-427.
- 25- Brockelmann, [C.], "Antere", *İA*, I, 463.
- 26- _____, "Lebîd", *İA*, VII, 28-29.

- 27- Ceviz, Nurettin, "Mu'allaka Şairlerinin Şiirinde At Tasvirini", *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sy. 1 (Bahar 2001), s. 265-278.
- 28- Ceylan, Yasin, "Züheyr'in Şiirinde Ahlâkî Değerler", *Yeni Ümit*, yıl: 7, sy. 26 (Ekim-Kasım-Aralık 1994), s. 18-23.
- 29- Çelebi, Muharrem, "Amr b. Külsûm", *DİA*, III, 85-86.
- 30- Çetin, Nihad M., "Tarafa", *İA*, XI, 765-768.
- 31- _____, "Züheyr", *İA*, XIII, 639-642.
- 32- Doğrul, Ömer Rıza, "A'sâ", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1359/1940, I, 585-586.
- 33- Haffner, A., "Abîd", *İA*, I, 110.
- 34- _____, "Amr", *İA*, I, 413-414.
- 35- _____, "A'sâ", *İA*, I, 694-695.
- 36- "Haris bin Hillize", *AB*, X, 395.
- 37- "Haris bin Hillize", *ML*, V, 617.
- 38- "Haris bin Hillize el-Yeşkuri", *BL*, X, 5037.
- 39- Hartmann, M., "Anter", *İA*, I, 462-463.
- 40- Heller, Bernhard, "Siret-i Anter", *İA*, X, 703-707.
- 41- Huart, Cl., "İmrü'ülkays", *İA*, V/2, 987-989.
- 42- "İmrü'ülkays", çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Doğu Batı*, yıl: 7, sy. 26 (Şubat, Mart, Nisan 2004), s. 193-197 [İmrü'ülkays Mu'allaka'sının manzum çevirisi].
- 43- "İmrü'l-Kays", *Yeni Hayat Ansiklopedisi*, Doğan Kardeş Yay., İstanbul, ts., III, 1674.
- 44- "İmrü'l-Kays", *AB*, XI, 540.
- 45- "İmrü'l-Kays", *ML*, VI, 296.
- 46- "İmrü'l-Kays", *TA*, XX, 116.
- 47- "İmrü'ülkays", *BL*, XI, 5666-5667.
- 48- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hâris b. Hillize", *DİA*, XVI, 196-197.
- 49- Kister, M.J., "Yedi Kaside Muallakât'ın Derlenmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", çev. Ali Aksu, *İSTEM*, yıl: 2, sy. 4 (2004), s. 257-265 [Bu çeviride, bazıları ciddi olmak üzere, çeşitli çeviri ve yazım hataları vardır. Bu nedenle ihtiyatla kullanılmalıdır].
- 50- Koçak, İnci, "Zuhayr b. Abî Sulmâ'nın Şiirlerindeki Bazı Atasözleri ve Hikmetli Beyitleri", *DTCFD*, XXVIII/3-4 (Temmuz-Aralık 1970), s. 233-237.

- 51- _____, "Mu'allaka'larda Oyun", *DTCFD*, XXVIII/3-4 (Temmuz-Aralık 1970), s. 333-337.
- 52- _____, "Mu'allaka'lardaki Bazı Yabancı Sözcükler", *Doğu Dilleri*, c. II, sy. 3 (1977), s. 185-194.
- 53- "Lebîd", *AB*, XIV, 352.
- 54- "Lebîd", *TA*, XXII, 501.
- 55- "Lebid bin Rebia", *BL*, XIV, 7401.
- 56- "Lebid bin Rebia", *ML*, VII, 855.
- 57- Mehmet Fehmî, "Hâris bin Hillize ve Muallakası", Osmanlıca'dan sadeleştiren ve yayına haz. Faruk Bozgöz, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2003), s. 79-99.
- 58- "Muallaka", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., İstanbul 1986, VI, 402-403.
- 59- "Muallakat", *ML*, IX, 17.
- 60- "Muallakatü's-Seba", *AB*, XVI, 268-269.
- 61- "Muallakat üs-seb'a", *BL*, XVI, 8337.
- 62- Muhtar, Cemâl, "İmru'ülkays", *Doğu Dilleri*, c. I, sy. 2 (1966), s. 177-193.
- 63- _____, "Antere", *DİA*, III, 237.
- 64- _____, "Antere Kıssası", *DİA*, III, 237-238.
- 65- "Nabiga", *AB*, XVI, 372.
- 66- "Nabiga Zübyani", *BL*, XVI, 8503.
- 67- "Nabiga Zübyânî", *ML*, IX, 192.
- 68- Özdemir, Sevim, "Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları", *Tabula Rasa*, yıl: 4, sy. 12 (Eylül-Aralık 2004), s. 219-221 [Tanıtma].
- 69- Parmaksızoğlu, İ., "Nâbiga", *TA*, XXV, 59.
- 70- Sarmış, İbrahim, "Mu'allakât-ı Seb'a", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, genel yönetim ve redaksiyon: Ahmed Ağırakça, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1991, IV, 221-222.
- 71- Savran, Ahmet, "İmru'ülkays b. Hucr", *DİA*, XXII, 237-238.
- 72- Seligsohn, M., "Alkame", *İA*, I, 360.
- 73- "Tarafa", *AB*, XX, 399.
- 74- "Tarafa Amr bin Abd", *ML*, XI, 892.
- 75- "Tarafa bin el-Abd [el-Bekrî]", *BL*, XXII, 11238.
- 76- Tülücü, Süleyman, "Lebîd", *Diyanet Dergisi*, sy. 98-99 (Temmuz-Ağustos 1970), s. 231-234.

77- _____, "Mu'allakât'ta 'Nesib' ", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXV (1980-1986), s. 429-440.

78- _____, "Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1986), s. 253-266.

79- _____, "Büyük Arap Şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hâli İle İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (1988), s. 165-181.

80- _____, "Câhiliye Devri Şâirlerinden Zuheyr'in Dinî İnancı ve Şiirlerinde Dinî İzler", *Diyanet Dergisi*, c. 25, sy. 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1989), s. 3-12.

81- _____, "A'şâ, Meymûn b. Kays", *DİA*, III, 544-545.

82- _____, "Büyük Bir İslâm Şâiri: Lebîd", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (1991), s. 173-180.

83- _____, "Bir Hakîm ve Hanîf Şair: Zuheyr b. Ebî Sulmâ", *İslâmî Edebiyat*, sy. 23 (Ocak-Şubat-Mart 1994), s. 36-38.

84- _____, "Mu'allaka Şairlerinden: 'Antere", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 4 (Mayıs 1999), s. 15-22; *Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1999, s. 221-230.

85- _____, "Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Kulsûm", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001), s. 81-96.

86- _____, "Lebîd b. Rebîa", *DİA*, XXVII, 121-122.

87- _____, "Muallakât", *DİA*, XXX, 310-312.

88- _____, "Nâbiga ez-Zübyânî", *DİA*, XXXI [Baskıda].

89- Uzun, Taceddin, "Alkame b. Abede", *DİA*, II, 466-467.

90- [Yaltkaya], Şerefeddîn, " 'Arab Edebiyatı", *Bilgi Mecmuası*, yıl: 1, c. 1, sy. 4 (Şubat 1329), s. 364- 397; sad. Nevin Karabela, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/9 (Bahar 2003), s. 129-144.

91- _____, "Yedi Askı'dan: İmrü-el-Kays ve Askısı", *Tercüme*, IV/19 (19 Mayıs 1943), s. 6-11.

92- Yıldız, Musa, "Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sy. 21 (Güz 2004), s. 361-362 [Tanıtma].

93- Yılmaz, İbrahim, "A'şâ ve Kasîde-i Dâliyye", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 245-268.

94- _____, "Arap Şiiri ve Hikâyecilik-Antere Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001), s. 249-266.

95- Yüksel, Azmi, "Abîd b. Ebras", *DİA*, I, 308-309.

96- "Züheyr", *AB*, XXII, 623.

97- "Züheyr bin Ebi Sulma Rabia", *ML*, XII, 957.

98- "Züheyr bin Ebi-Sülma", *BL*, XXIV, 12779.

VI- Mu'allakât ve Şairlerinden Bahseden Makaleler, Maddeler

1- Açıkgöz, Halil, "Kur'an'da Türkçe Kelime Var mı?", *Türkçenin Dünya Dillerine Etkisi*, yayına haz. Günay Karaağaç, Akçağ Yay., Ankara 2004, s. 41, 60.

2- Ahmed Naîm [Babanzâde], "Semev'el'in Bir Fahriyesi", *Servet-i Fünûn*, c. 16, sy. 392 (13 Eylül 1314), s. 23.

3- Akün, Ömer Faruk, "Şemseddin Sâmî", *İA*, XI, 415.

4- Algül, Hüseyin, "Gatafân (Benî Gatafân)", *DİA*, XIII, 400.

5- Altıntaş, Ramazan, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 37, sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 2001), s. 66, 67, 68-69, 70.

6- "Arap Edebiyatı", *TA*, III, 236.

7- "Araplar (Arap Edebiyatı)", *Hayat Ansiklopedisi*, Hayat Yay., İstanbul, ts., I, 244.

8- Arendonk, C.Van, "Hammâdürrâviye", *İA*, VI/1, 194.

9- _____, "Hâtim Tâ'i", *İA*, VI/1, 371.

10- Arslan, Ahmet Turan, "Asr-ı Saâdet Arefesinde İslâmî Edebiyata Basamak Olan Arap Edebiyatı", *İslâmî Edebiyat*, sy. 1 (Mayıs 1988), s. 13.

11- _____, "Asrı Saadette Edebiyat", *İslâmî Edebiyat*, sy. 3 (Kasım-Aralık-Ocak 1988/89), s. 12.

12- Aruçi, Muhammed, "Hersekli Mehmed Kâmil Bey", *DİA*, XVII, 235.

13- Aşçıoğlu, Osman, "Arap Dilinde Şart Kipi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 4 (1992), s. 192.

14- Âşık, Nevzat, "el-Hemezânî ve Makâmâtı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1983), s. 79, 80.

15- _____, "el-Hemezânî'nin Makâmâtı'nda İşlediği Kudye, Va'z, Tenkid, Medh ve İctimâî Konular", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (1986), s. 38, 39-40, 42.

16- Atalay, Orhan, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001), s. 212.

- 17- Atasoy, Nurhan, "Hırka-i Saâdet", *DİA*, XVII, 375.
- 18- Ateş, Ahmed, "Hassân", *İA*, V/1, 344.
- 19- _____, "Çorum ve Yozgat Kütüphanelerinden Bâzı Mühim Arapça Yazmalar", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, I (1959), s. 63-64, 65-67.
- 20- _____, "Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler (X.Yüzyıla Kadar)", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, TKAE Yay., Ankara 1966, s. 27.
- 21- _____, "Sâr", *İA*, X, 199, 200.
- 22- Athamina, Khalil, "İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları", çev. İsrail Balcı-Celal Emanet, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18-19 (2005), s. 195, 196, 197-198 (dipnot 15), 202-203, 204, 206, 207 (dipnot 76), 212 (dipnot 108).
- 23- Avcı, Casim-Şentürk, Recep, "Kabile", *DİA*, XXIV, 31.
- 24- Aycan, İrfan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (1998), s. 166, 177.
- 25- Aytaç, Bedrettin, "Abbâsî Devrinde Nesir ve al-Harîr", *DTCFD*, XXXVI/1 (1991), s. 4-5.
- 26- Badawî, M.M., "Ahmad Şavkî", çev. Azmi Yüksel, *DTCFD*, XXXII/1-2 (1987), Cumhuriyetin 60. Yıldönümü Armağanı, s. 481.
- 27- Bakırcı, Selami, "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerler", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sy. 15 (Bahar 2003), s. 183.
- 28- Basset, René, "Ka'b", *İA*, VI, 5.
- 29- Baytop, Turhan-Bozkurt, Nebi, "Misk", *DİA*, XXX, 181, 182.
- 30- Benli, Mehmet Sami, "Muhammed b. Habîb", *DİA*, XXX, 534.
- 31- Blachère, R.-Çetin, Nihad M., "Zu'r-Rumme", *İA*, XIII, 634.
- 32- Bozkurt, Nebi, "İçki", *DİA*, XXI, 456.
- 33- _____, "Lakap", *DİA*, XXVII, 65.
- 34- Brockelmann, [C.], "A'lem", *İA*, I, 299.
- 35- _____, "Arabistan (Edebiyat)", *İA*, I, 525, 527.
- 36- Buhl, Fr., "Hîre", *İA*, V/1, 537.
- 37- _____, "Teymâ' ", *İA*, XII/1, 224.
- 38- Bulut, Ali, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18-19 (2005), s. 217, 218-223, 224-225, 226, 230-232, 233, 235.

39- _____, "Yûnus b. Habîb ve Nahivdeki Yöntemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18-19 (2005), s. 250.

41- _____, "Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20-21 (2005), s. 286, 287, 288, 289.

42- Caferoğlu, A., "Tadeusz Kowalski", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III/3-4 (31 Mart 1949), s. 246, 247.

43- Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'anı Kerim ve Hanifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (1963), s. 87.

44- _____, "Hazret-i Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'ân-ı Kerim", *Diyanet Dergisi*, c. 7, sy. 68-69 (Ocak-Şubat 1968), s. 19.

45- _____, "İbn Hişam ve Sîresindeki Garîbu'l-Kur'âni", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III (1977), s. 7, 8, 9, 11, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28.

46- Ceviz, Nurettin, "Câhiliye Döneminde Süvari Şairler", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sy. 10 (Kış 2002), s. 177-178, 180-181, 186-190.

47- Çağıl, Necdet, "Kur'an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı mıdır?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2002), s. 182.

48- Çağmar, M.Edip, "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Yazma Eserler (Arap Dili İle İlgili Olanlar)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2 (2001), s. 189, 190, 191.

49- _____, "Arap Dilinde 'Tağlib' ", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/2 (2002), s. 98, 99.

50- _____, "Belâgat İliminde İzafilik", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2 (2003), s. 58-59.

51- _____, "Araplarda Ad Koyma", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 8 (Kış 2003), s. 100, 101.

52- Çağrırcı, Mustafa, "Arap (İslâm'dan Önce Araplar'da Din)", *DİA*, III, 317.

53- _____, "Hak (İslâm Düşüncesi)", *DİA*, XV, 137.

54- _____, "Hevâ", *DİA*, XVII, 275, 276.

55- _____, "Hilim", *DİA*, XVIII, 33, 36.

56- _____, "İntikam", *DİA*, XXII, 356.

57- _____, "Matem", *DİA*, XXVIII, 128.

58- Çakır, Mehmet, "Arapzade Muhammed Nuri Efendi'nin Banet-Suad Kasidesi Şerhi Üzerine", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (Sempozyum: 23-*

25 Mayıs 1997-İskilip), yayına haz. Mevlüt Uyanık, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 365 (dipnot 1), 367.

59- Çavuşoğlu, Mehmed, "Kasîde", *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), sy. 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986), s. 17-18.

60- Çelebi, Muharrem, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1987), s. 43.

61- _____, "el-Cevâlîkî'nin el-Muhtasar'da Metodu ve Kaynakları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (1989), s. 142, 143, 144.

62- Çelebi, Rabiha, "Fen el-Aruz", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1994), s. 337.

63- Çelik, Abbas, "Osmanlıların Son Dönemlerinde Medreselerin Yenileşme Çabaları", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, sy. 5 (2004), s. 123.

64- Çelik, Ahmet, "Kur'ân'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2001), s. 180, 181.

65- Çetin, Nihad M., "Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmusı*, VII (1972), s. 6, 9, 15, 16, 17.

66- _____, "Arapça Birkaç Darb-ı Meselin ve Şeyhî'nin Har-nâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında", *Şarkiyat Mecmusı*, VII (1972), s. 228.

67- _____, "Şiir", *İA*, XI, 531, 532, 535, 536, 537, 538.

68- _____, "Arabistan (Edebiyat)", *KTİA*, I (fas. 2), s. 141, 142, 144, 145, 147.

69- _____, "Ahbâr", *DİA*, I, 487.

70- _____, "Arap (Edebiyat)", *DİA*, III, 286, 287, 288, 289, 291, 293.

71- _____, "Ateş, Ahmet", *DİA*, IV, 55.

72- Çiçekler, Mustafa, "Landberg, Carlo de", *DİA*, XXVII, 99.

73- Çiftçi, Faruk, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sy. 13 (Güz 2002), s. 316, 318, 319, 320, 322.

74- _____, "Hassân b. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2, sy. 4 (Temmuz-Aralık 2004), s. 80, 82-83, 84-85.

75- Çiftçi, Hasan, "Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 10 (1998), s. 139, 142.

76- Çöğenli, M. Sadi, "Cemheretü eş'ârî'l-Arab", *DİA*, VII, 324.

77- ed-Dakūkî, Hüseyin Ali, "Hîre", *DİA*, XVIII, 123.

- 78- Danışman, Nafiz, “ ‘Cahiliyye’ Kelimesinin Mânâ ve Menşei”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sy. I-IV (1956), s. 194.
- 79- _____, “Kasîde-i Bürde (Bürde Kasîdesi)”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 2, sy. 12 (Aralık 1963), s. 22.
- 80- Darkot, Besim, “Ankara”, *İA*, I, 441.
- 81- Demir, İsmail, “Câhiliyet ve İslâm’ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2002), s. 209-210.
- 82- Demirayak, Kenan, “Arap Edebiyatında Şiirle Kazanma”, *İslâmî Edebiyat*, sy. 21 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1993), s. 47, 48.
- 83- _____, “Bânet Su’âd Kasîdesi Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, sy. 24 (1997), s. 141, 146, 150-153, 154.
- 84- _____, “Kasîdetü’l-Bürde”, *DİA*, XXIV, 566.
- 85- Dilçin, Cem, “Divan Şiirinde Gazel”, *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), sy. 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986), s. 80.
- 86- Durmuş, İsmail, “Halef el-Ahmer”, *DİA*, XV, 235.
- 87- _____, “Hamâse”, *DİA*, XV, 437, 438, 439.
- 88- _____, “Hezl”, *DİA*, XVII, 305.
- 89- _____, “Hiciv”, *DİA*, XVII, 448.
- 90- _____, “Hureymî”, *DİA*, XVIII, 386.
- 91- _____, “İbn Ebü’l-İsba’”, *DİA*, XIX, 468.
- 92- _____, “İbn Hazm (Dil ve Edebiyat)”, *DİA*, XX, 60.
- 93- _____, “İbn Keysân”, *DİA*, XX, 135.
- 94- _____, “İbnü’n-Nehhâs el-Halebî”, *DİA*, XXI, 178.
- 95- _____, “İftinân”, *DİA*, XXI, 521.
- 96- _____, “İhbâr”, *DİA*, XXI, 528.
- 97- _____, “İktidâb”, *DİA*, XXII, 55.
- 98- _____, “İktidâr”, *DİA*, XXII, 56.
- 99- _____, “İltifât”, *DİA*, XXII, 152.
- 100- _____, “İntihâ”, *DİA*, XXII, 347.
- 101- _____, “İntihal”, *DİA*, XXII, 348.
- 102- _____, “İrsâl-i Mesel”, *DİA*, XXII, 451.
- 103- _____, “İrticâl”, *DİA*, XXII, 460.
- 104- _____, “İstidrâc”, *DİA*, XXIII, 329.

- 105- _____, "İstisna", *DÍA*, XXIII, 389.
106- _____, "Lugaz", *DÍA*, XXVII, 222.
107- _____, "Mesel", *DÍA*, XXIX, 294.
108- _____, "Methiye", *DÍA*, XXIX, 406, 407.
109- _____, "Muhammed (Arap Edebiyatı)", *DÍA*, XXX, 451, 454.
110- _____ - Çuhadar, Mustafa, "İbnü'r-Rûmî", *DÍA*, XXI, 186.
111- _____ - Öztürk, Mürsel-Pala, İskender, "Kafiye", *DÍA*, XXIV, 151,
152.
112- Efendioğlu, Mehmet, "Muhadramûn", *DÍA*, XXX, 395.
113- Ege, Ramazan, "Tarîk, Sebîl, Sırât ve Şir'a Kelimelerinin Arap Dili Açısından Mukayeseli Anlamları ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılışları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX (2004), s. 28, 31, 53.
114- Elmalı, Hüseyin, "el-Hamâse", *DÍA*, XV, 440.
115- _____, "Hassân b. Sâbit", *DÍA*, XVI, 399-400.
116- _____, "Hitâbet (Arap Edebiyatı)", *DÍA*, XVIII, 158.
117- _____, "Kaside", *DÍA*, XXIV, 562, 563.
118- _____, "el-Mufaddal ed-Dabbî", *DÍA*, XXX, 364.
119- _____, "el-Mufaddaliyyât", *DÍA*, XXX, 366.
120- Er, Rahmi, "Modern Mısır Tiyatrosu (I)", *DTCFD*, XXXIII/1-2 (1990), s. 134, 139; (II), XXXV/1 (1991), s. 116, 117, 120.
121- _____, "Muhammed Huseyn Heykel ve Onun Dil ve Edebiyatla İlgili Bazı Görüşleri", *DTCFD*, XXXVII/1-2 (1995), s. 612.
122- _____, "Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının 1970 Yılından Günümüze Dek Olan Bilimsel Etkinlikleri", *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu-Bildiriler*, 24-26 Nisan 1996, Ankara, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1998, s. 261, 262, 263, 266.
123- Eren, İsmail, "Fehim Bayraktareviç (14.XI.1889-22.II.1970)", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 2-3 (1973-1974), s. 188 (nr. 47), 189 (nr. 63).
124- Ergin, Ali Şakir, "Ferezdak", *DÍA*, XII, 374.
125- _____, "Hansâ", *DÍA*, XVI, 47.
126- Ergün, Mustafa, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları", *DTCFD*, XXX/1-2 (Ocak 1979-Haziran 1982), s. 79.

127- Eroğlu, Ali, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (1993), s. 329, 334, 351-352, 353-354; sy. 12 (1995), s. 156, 157, 162.

128- Farès, Bichr, "Mürüvvet", *İA*, VIII, 815.

129- Farmer, H.G., "Ginâ", *İA*, IV, 774.

130- _____, "Üd", *İA*, XIII, 6.

131- Fayda, Mustafa, "Adnân", *DİA*, I, 392.

132- Furat, A.S., "Şeytan", *İA*, XI, 492.

133- _____, "Nihad M.Çetin, Hayatı ve Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VIII (1998), s. 6, 7.

134- Gardet, Louis, "Din ve Kültür", çev. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, editör: P.M.Holt v.dğr., Hikmet Yay., İstanbul 1989, IV, 118, 119.

135- Gencosman, M. Nuri, "İslâmî Edebiyatta Kasîde", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. 2, sy. 6-7 (Haziran-Temmuz 1963), s. 32, 33.

136- Goldziher, Ignaz, "Müslümanlarda Sekîne Kavramı", çev. Mehmed S. Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), s. 143.

137- Gökyay, Orhan Şaik, "Şiir ve Şairler Hakkında", *Tarih ve Toplum*, c. 18, sy. 104 (Ağustos 1992), s. 11.

138- Güleç, Hasan, "İmam Şâfiî ve Edebî Şahsiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1983), s. 126.

139- Gülensoy, Tuncer, "Erzurum Ağzı İle 'Hâtemi Tâî Masalı' ", *Türkoloji Dergisi*, VIII (1979), s. 407.

140- Gülle, Sıtkı, "Arap Edebiyatında 'Makâme' ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makâmâtı', *İ.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (2000), s. 180-181, 182.

141- Gümüş, Sadreddin, "Garibu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6 (1987-1988), s. 20, 23.

142- Gündüzöz, Soner, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: II, sy. 6 (Yaz 2002), s. 79, 91, 92; (II), yıl: II, sy. 7 (Güz 2002), s. 133.

143- _____, "Klâsik ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 8 (Kış 2003), s. 77, 82, 83.

144- _____, "Kur'ân'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sy. 16 (Yaz 2003), s. 74-75 (dipnot: 21, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 33, 35-42).

145- Gürkan, Nejdet, "Hz. Peygamber'in Şiir ve Şairlere Bakış Açısı", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, S.D.Ü.İlâhiyat Fakültesi Yay., Isparta 2002, s. 178, 179, 186-187.

146- _____, "Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed", *Dinî Araştırmalar*, c. 6, sy. 16 (Mayıs-Ağustos 2003), s. 7, 9, 10, 12, 13, 21, 23.

147- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (1993), s. 271.

148- _____, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmaniye'si ve Yankıları", *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)*, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 228.

149- Hafacî, Muhammed Abdulmun'im, "İslâmiyetin Arap Toplumuna ve Diline Etkisi", çev. Emine Ersöz, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (2003/2), s. 191.

150- Haffner, A., "Evs", *İA*, IV, 419.

151- Halefullah, M. "Arap Edebiyatı: Edebî Tenkit Teorileri", çev. Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M.Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 249-250.

152- Harman, Ö.Faruk, "Kur'an-ı Kerim'de Din Kavramı", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 74-75.

153- _____, "Lokman", *DİA*, XXVII, 205.

154- Hatiboğlu, İbrahim, "Muammerûn", *DİA*, XXX, 325.

155- Hekimoğlu, Muhammed, "Raşit Halifeler Döneminde Şiir (11-40/632-661)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: I, sy. 1 (Bahar 2001), s. 110.

156- Hıdır, Özcan, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. III, sy. 1 (2005), s. 28.

157- Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, XXI, 25, 26.

158- İsbindârî, Abdurrahman Ö. Muhammed, "Mekke Döneminde Kur'ân-ı Kerim Kitabeti", trc. Eşref Önen, *Kur'an'ın Mûcizevî Korunması*, Işık Yay., İzmir 2004, s. 76-77.

159- "Kâ'b bin Züheyr", *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi [Yay.], İstanbul 1993, X, 354.

- 160- Kaçar, Halil İbrahim, "Belâgat Açısından Eksiltisiz İfadelerin (Zikir Üslûbu) Anlam Boyutu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2002/1), s. 71-72.
- 161- Kafesoğlu, İbrahim, "Tarihte 'Türk' Adı", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, TKAE Yay., Ankara 1966, s. 312.
- 162- Kahraman, Ahmet, "Ararat, Yusuf Cemil", *DİA*, III, 332.
- 163- Kahraman, Kemal, "Jones, Sir William", *DİA*, XXIII, 581.
- 164- Kahyaoğlu, Yasin, "Resulullah'ın Şairi Hassan b. Sabit'in Hayatı ve Şiirleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1996), s. 318, 319.
- 165- Kalender, Ruhi, "XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (1999), s. 264.
- 166- Kallek, Cengiz, "Esed (Benî Esed)", *DİA*, X, 364.
- 167- _____, "Kafîz", *DİA*, XXIV, 155.
- 168- Kam, Ferîd, "Vezni 'Arûzî ile 'Arab-'Acem Edebiyatına Dâir Bir İki Söz", *Mahfil*, sy. 1 (Zilka'de 1338), s. 13-16.
- 169- _____, " 'Arab Romanları", *Mahfil*, sy. 2 (Zilhicce 1338), s. 28-29.
- 170- _____, "Câhiliye Âsârından Birkaç Numûne", *Mahfil*, sy. 6 (Rebülevvel 1339), s. 156-157.
- 171- Kandemir, M.Yaşar, "Mesel (Hadis)", *DİA*, XXIX, 298.
- 172- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, XII, 15.
- 173- _____, "Lahmîler", *DİA*, XXVII, 55.
- 174- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Ebû Nüvâs", *DİA*, X, 206.
- 175- _____, "İbnü's-Sikkî", *DİA*, XXI, 211.
- 176- Karabacak, Esra, "Prof. Dr. Nihad M. Çetin Bibliyografyası", *Boğaziçi Üniversitesi Arap Dili Uygulama ve Araştırma Merkezi Bülteni*, sy. 2 (1993), s. 15, 16.
- 177- Karabela, Nevin, "Arap Dilinde Terhîm", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (2004/2), s. 121, 123.
- 178- "Kasîde", *TA*, XXI, 375.
- 179- Kazancıgil, Aykut, "Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947)", *Bilim, Felsefe, Tarih 1* (Mayıs 1991), s. 120, 128.
- 180- Kılıç, Hulûsi, "A'şâ", *DİA*, III, 544.
- 181- _____, "Bağdatlı Mehmed Fehmî", *DİA*, IV, 448-449.
- 182- _____, "Destan (Arap Edebiyatında Destan)", *DİA*, IX, 208.
- 183- _____, "Enbârî, Kemâleddin", *DİA*, XI, 173.

- 184- Kılıç, Sadık, "Şiir, Rûhun ve Aklın Tek Çılgık Olduğu Bir Beyân Gücüdür", *Kalem ve Onur*, yıl: 4, sy. 11 (Haziran 1996), s. 7-8, 10.
- 185- Kılıçlı, Mustafa, "Ebû Firâs el-Hamdânî", *DİA*, X, 126.
- 186- _____, "Leylâ el-Ahyeliyye", *DİA*, XXVII, 156.
- 187- Kindermann, H., "Sefîne", *İA*, X, 312.
- 188- _____, "Taglib", *İA*, XI, 622, 625, 626.
- 189- Kister, M.J., "Mekke ve Temîm (İlişkisel Yönleri)", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2 (2003), s. 364, 367, 368.
- 190- _____, "el-Hîre (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (2005), s. 37, 45.
- 191- Koçak, İnci, "al-Harîrî'nin Makâmât'ındaki Bazı Atasözleri ve Deyimler", *DTCFD*, XXX/1-2 (Ocak 1979-Haziran 1982), s. 186, 189.
- 192- _____, "Arap Atasözlerine Geçmiş Edebiyatçılar", *Doğu Dilleri*, c. III, sy. 4 (1983), s. 109,110, 112-113.
- 193- _____, "Cahiliye Çağı Şiirinde Öğüt Örnekleri", *Doğu Dilleri*, c. IV, sy. 1 (1985), s. 26-33, 35.
- 194- _____, "Arap Atasözleri", *DTCFD*, XXXVI/1 (1995), s. 171 (dipnot 2), 174 (dipnot 19).
- 195- _____, "Kuruluşundan 1970 yılına Kadar DTCF Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalının Bilimsel Etkinlikleri", *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sempozyumu-Bildiriler*, 24-26 Nisan 1996, Ankara, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1998, s. 251.
- 196- Kowalski, Tadeusz, "Arap Edebiyatında Türklerin En Eski Zikredilişi", çev. Orhan Şaik Gökyay, *Orhun*, sy. 11 (Kasım 1943), s. 21-22; "Arap Edebiyatında Türklerden En Eski Bahisler" adı ile trc. Eşref Bengi Özbilen, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 99 (Aralık 1995), s. 181-183.
- 197- Köprülüzâde Mehmed Fuâd, "Bizde Mersiye ve Mersiyeciler", *Yeni Mecmua*, sy. 17 (1 Teşrîn-i Sâni 1917), s. 324, 326-328.
- 198- Krenkow, F., "Hansâ", *İA*, VI/1, 218.
- 199- _____, "Kinde", *İA*, VI, 811.
- 200- _____ -Çetin, Nihad M., "Şâir", *İA*, XI, 291, 292.
- 201- Kufralı, Kasım, "Beşşâr", *İA*, II, 575.

- 202- Kut, Günay, "Türk Edebiyatında Klâsik Dönem", *Osmanlı Uygarlığı* 2, yayına haz. Halil İnalçık-Günsel Renda, T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı [Yay.], Ankara 2004, s. 543.
- 203- Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA*, XVI, 38.
- 204- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri, "Kinde (Benî Kinde)", *DİA*, XXVI, 38.
- 205- _____, "Erken Dönem Arap-İslâm Edebiyatında 'Türk' Tasavvuru", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11 (2002), s. 19.
- 206- Lammens, H., "Beyt Râs", *İA*, II, 590.
- 207- Lichtenstädter, Ilse, "Muhazram", *İA*, VIII, 511.
- 208- _____, "Nesîb", *İA*, IX, 203.
- 209- Macdonald, D.B., "Hakk", *İA*, VI/1, 105-106.
- 210- Mîhâ'il Nu'ayme, "Şiir ve Şair", çev. Nurettin Ceviz, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 11 (Güz 2003), s. 160.
- 211- Moberg, A., "Nûmân", *İA*, IX, 351.
- 212- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "Kur'ân-ı Kerim'de İltifat Sanatı", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 33, sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 1997), s. 18.
- 213- Moritz, B., "Arabistan (Yazı)", *İA*, I, 500, 511.
- 214- Muhtar, Cemâl, "Cahiliye Devri Şiiri", *Doğu Dilleri*, c. I, sy. 1 (1964), s. 47, 48.
- 215- _____, "Beşşâr b. Bürd", *DİA*, VI, 8.
- 216- en-Nâtûr, Şahâde Ali, "İslâm'a Göre Ses ve Mûsiki Sanatı", çev. Ruhi Kalender-Âdem Akin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII (1992), s. 190 (dipnot 22), 191 (dipnot 32).
- 217- Nicholson, Reynold A., "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", çev. İbrahim Yılmaz, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2002), s. 220-221, 222, 224.
- 218- Nuhoğlu, Hidayet Yavuz, "Ahlwardt, Wilhelm", *DİA*, II, 29.
- 219- _____, "Krenkow, Fritz", *DİA*, XXVI, 290.
- 220- Okay, M.Orhan-Düzdağ, M.Ertuğrul, "Mehmed Âkif Ersoy", *DİA*, XXVIII, 433.
- 221- Önkal, Ahmet, "Âmir b. Tufeyl", *DİA*, III, 68.
- 222- _____, "Kays Aylân (Benî Kays Aylân)", *DİA*, XXV, 91.
- 223- _____ -Bozkurt, Nebi, "Deve", *DİA*, IX, 223.
- 224- Öz, Mustafa, "İbn Ebû Şeneb", *DİA*, XIX, 468.

- 225- Özyaydın, Abdülkerim, "Ankara (İslâmî Dönem)", *DİA*, III, 203.
- 226- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "Arap Dilinde İlk İstîşhâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1989), s. 371, 373.
- 227- _____, "Mihyâr ed-Deylemî", *DİA*, XXX, 44.
- 228- Özdemir, Abdurrahman, "Peygamber Şairi Hassân b. Sâbit ve Divanı", *İSTEM*, yıl: 2, sy. 4 (2004), s. 204, 209, 210-211.
- 229- Özdemir, Sevim, "Câhiliye Şiiri Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (2003/2), s. 196-197 [Tanıtma].
- 230- Özdoğan, M.Akif, "Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: II, sy. 7 (Güz 2002), s. 142-144, 151.
- 231- Özek, Ali, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1986), s. 72, 73.
- 232- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2003), s. 259, 261-262.
- 233- Pala, İskender, "Osmanlı Dünyasında Edebî Hayat", *Osmanlı Medeniyeti-Siyaset, İktisat, Sanat, Klâsik* [Yay.], İstanbul 2005, s. 162.
- 234- Paret, R., "Semev'el b. Âdiyâ", *İA*, X, 471-472.
- 235- Plessner, M., "Tebrîzi", *İA*, XII/1, 99.
- 236- Polat, İbrahim Ethem, "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: I, sy. 1 (Bahar 2001), s. 129-130.
- 237- Reckendorf, [H.], "Abs", *İA*, I, 115.
- 238- _____, "Esed", *İA*, 367.
- 239- Sadan, Joseph, "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-II", çev. Ömer Kara, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 11 (Güz 2003), s. 70, 71, 73, 80, 82, 83.
- 240- Sancak, Yusuf, "Eski Arap Şiirinde 'En Güçlü Şair' Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 1 (Kasım 1997), s. 233-235.
- 241- _____, "İbn Hişâm el-Ensârî", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (1999), s. 201-202, 213.
- 242- _____, "Eski Arap Şiirinde Benzerlikler 'Eşbâh ve Nazâ'ir' ", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sy. 16 (Yaz 2003), s. 226, 228, 229.

243- Sarıçık, Murat, "Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (1997), s. 86, 87, 88, 89-90, 91, 92-93, 95, 98, 99, 102.

244- Sarıçam, İbrahim, "Câhiliyenin Asr-ı Saâdet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 13-19 Ocak 1997, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 20.

245- _____, "Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)-Özel Sayı- (2000), s. 21.

246- Sarmış, İbrahim, "İslâm'ın Şiire Bakışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1990), s. 137, 151, 156, 157.

247- Savran, Ahmet, "İbrâhim as-Sûlî", *Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Erzurum, sy. 15 (1986), s. 165 (dipnot 35).

248- _____, "Abû Bakr Muhammad b. Yahyâ as-Sûlî", *Remzi Oğuz Arık Armağanı*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1987, s. 202.

249- _____, "Çağdaş Arap Hikâyeciliği ve Öncüleri", *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, sy. 17 (1989), s. 69.

250- _____, "Düreyd. b. Sımme", *DİA*, X, 30.

251- _____, "Kâ'b b. Züheyr", *DİA*, XXIV, 7.

252- Schaade, A.-Çetin, Nihad M., "Recez", *İA*, IX, 658, 659, 660, 661.

253- Schleifer, J., "Gassânîler", *İA*, IV, 719-720.

254- Seligsohn, M., "Eblak", *İA*, IV, 7.

255- Sevim, Acar, "Goethe ve Arap Dünyası", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6 (1990), s. 206.

256- Sezer, İsmail Hakkı, "A'lem eş-Şentemerî", *DİA*, II, 363.

257- _____, "Kur'an'da Şiir ve Şair", *Marife*, yıl: 3, sy. 1 (Bahar 2003), s. 20, 23, 24.

258- Simawe, A., "Arap Şiirinde Modernizm ve İstiare", çev. Faruk Çiftçi, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2, sy. 3 (Ocak-Haziran 2004), s. 116-117.

259- Soysaldı, H. Mehmet, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2001, s. 42.

260- Soyupek, Hasan, "Dilde Türkçecilik Hareketinin Arapça Öğretimine Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (2004/2), s. 140.

261- Subh, Ali Ali, "Arap Edebiyatı ve İslâm Edebiyatı", çev. Abdulhadi Timurtaş, *İslâmî Edebiyat*, sy. 38 (Nisan-Mayıs-Haziran 2003), s. 57, 58, 60.

262- Şahid, İrfan, "Edebiyat", çev. Kemal Kahraman, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, editör: P.M.Holt v.dğr., Hikmet Yay., İstanbul 1989, IV, 205.

263- Şeşen, Ramazan, "Eski Arablar'a Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası*, XV (1968), s. 13, 14.

264- _____, "Ahmed Şevkî", *DİA*, II, 137.

265- Tolasa, Harun, "18. Yy.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü-Müstakimzâde'nin *Istılahâtü'ş-Şi'riye'si*-" , *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXV (1980-1986), s. 360, 374, 380.

266- _____-İsen, Mustafa, "Kaside", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yay., İstanbul 1982, V, 205.

267- Toprak, Faruk, "İbn Hâlavayh ve Kitâb Laysa", *DTCFD*, XXXVI/1-2 (1993), s. 206.

268- _____, "Arap Şiirinde Rumiyyat", *DTCFD*, c. 39, sy. 1-2 (1999), Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan, s. 132-133.

269- _____, "Klâsik Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre: Matbu ve Mütakellif Şair", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 1 (Kasım 1999), s. 70, 80.

270- _____, "Klâsik Arapça'da Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 2 (Mayıs 2000), s. 126, 127, 136, 137, 139, 141, 144.

271- _____, "Arap Şiirinde Adı Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, sy. 3 (Kasım 2000), s. 169, 173, 175, 176, 179, 180, 184-185, 187, 189, 191, 192.

272- _____, "Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar (I)", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sy. 10 (Kış 2002), s. 214-215; (II), yıl: 6, sy. 11 (Bahar 2002), s. 188.

273- _____, "Klâsik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: II, sy. 7 (Güz 2002), s. 75, 81, 82.

274- _____, "Mersiye", *DİA*, XXIX, 215, 216, 217.

275- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Arberry, Arthur John", *DİA*, III, 348.

- 276- _____, "Çetin, Nihad Mazlum", *DİA*, VIII, 291.
- 277- _____ -Karabacak, Esra, "Prof. Dr. Nihad Mazlum Çetin", *Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1999, s. 13, 14.
- 278- Turgay, Nurettin, "Kur'an ve Şiir", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1999), s. 64, 73, 77, 78.
- 279- _____, "İslâm Kültüründe Şiir", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 40, sy. 1 (Ocak-Şubat-Mart 2004), s. 113, 116, 125, 126.
- 280- Tuzcu, Kemal, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: II, sy. 5 (Bahar 2002), s. 122.
- 281- Tüccar, Zülfikar, "Hammâd er-Râviye", *DİA*, XV, 487.
- 282- _____, "Hutay'e", *DİA*, XVIII, 424.
- 283- _____, "Lyal, Charles James", *DİA*, XXVII, 264.
- 284- Tülücü, Süleyman, "Hassân b. Sâbit b. Münzir el-Ensârî", *İslâm Düşüncesi*, yıl: 1, sy. 4 (Aralık 1967), s. 250.
- 285- _____, "Hazret-i Peygamber (s.a.v.)'in Takdir Ettiği Şair: Kâ'b b. Züheyr", *İslâm Medeniyeti*, sy. 8 (Mart 1968), s. 37.
- 286- _____, "Arab Edebiyatında Kasîde", *İslâm Düşüncesi*, yıl: 2, sy. 6 (Kasım 1968), s. 363-366.
- 287- _____, " 'Câhiliyye' Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (1980), s. 279-280, 281.
- 288- _____, "Kâ'b b. Zuheyr ve Kasîde-i Bürde'si Üzerine Notlar I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 (1982), s. 159-160.
- 289- _____, "Eski Arap Yarımadasında Muhtelif Dinler ve Mensupları", *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 26 (Ocak-Şubat 1991), s. 75.
- 290- _____, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri İle Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavrı ve Takdirleri", *1. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*, 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 50, 57, 61, 62; *Diyanet İlmî Dergi*, c. 30, sy. 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1994), s. 38, 44, 48, 49.
- 291- _____, "Arapça ve Farsçanın Türkçeye Tesiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (1997), s. 31-32.
- 292- _____, "Hâtim et-Tâî", *DİA*, XVI, 472.

293- _____, "Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri İle İlgili Önemli Bir Eser", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 17 (2001), s. 177, 183, 184.

294- _____, "Mervân b. Ebû Hafsa", *DİA*, XXIX, 230.

295- _____, "Meddah, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri Üzerine Bazı Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (2005), s. 4.

296- Türek, Ahmed, "Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde Bilinmeyen Bâzı Arapça Yazmalar", *Şarkiyat Mecmuası*, II (1957), s. 99-101.

297- Türkmen, Dursun Ali, "Arap Dilindeki Mesellerin Oluşumunda Kur'an'ın Etkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 9, sy. 24 (Yaz 2005), s. 178-179.

298- Türkmen, Mehmet, "Hassan b. Sabit el-Ensârî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985), s. 408.

299- [Ugan], Zâkir Kâdirî, "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler", *DİFM*, sy. 4 (Teşrin-i Sâni 1926), s. 154 vd.; sad. Osman Güner, *Dâru's-Sünne*, Samsun 2000; sad. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2001), s. 279-280, 282, 283-285, 286-289.

300- Uğur, Mücteba, "Büceyr b. Züheyr", *DİA*, VI, 480.

301- _____, " 'Kasîde-i Bürde'ye Reddiye' Kitapçığına Kısacık Reddiye", *Dinî Araştırmalar*, c. 2, sy. 4 (Mayıs-Ağustos 1999), s. 6.

302- _____, "Hz. Peygamber'e İlk Medhiyeler", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)-Özel Sayı- (2000), s. 531-534, 538, 540.

303- Uralgiray, Yusuf, "Ahmed Şevkî", *Doğu Dilleri*, c. I, sy. 4 (1970), s. 224, 241, 248, 251, 260.

304- _____, "Arab Edebiyatı Tarihine Mukayeseli Genel Bir Bakış", *Doğu Dilleri*, c. II, sy. 3 (1977), s. 211, 221, 235, 236, 239-240, 243.

305- Uzunoğlu, M.Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: V, sy. 17 (Bahar 2005), özellikle, s. 21, 25, 27, 34 ve tür. yer.

306- Ünal, Ömer, "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: III, sy. 9 (Bahar 2003), s. 176-177, 179, 188-190.

307- _____, "Muhadram Şairlerin Şiirlerinde Kur'an'ın Etkisi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sy. 30 (Haziran 2003), s. 86, 89.

308- Weir, T.H., "Câhiliye", *İA*, III, 11.

- 309- _____, "Düreyd", *İA*, III, 665.
- 310- _____, "Zübyân", *İA*, XIII, 636.
- 311- Wensinck, A.J., "Amr", *İA*, I, 413.
- 312- Varol, Hüseyin, "Evs b. Hacer", *DİA*, XI, 542.
- 313- Yalar, Mehmet, "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi-Mukayeseli ve Analitik Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1 (2002), s. 115.
- 314- Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA*, XVII, 480.
- 315- Yıldırım, Kadri, "Sülâsî Mücerred Fiillerin Mezîd Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2000), s. 214, 216, 248.
- 316- _____, "Arap Dili ve Belâgatında Bedensel Beyân", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sy. 13 (Güz 2002), s. 303, 307.
- 317- _____, "Klâsik Dönemde Arap Diline Giren Sözcükler-Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, sy. 14 (Eylül-Aralık 2002), s. 80, 85-88.
- 318- _____, "Arap Dilinde Müzekkerlik-Müenneslik Ayrımına Dil Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sy. 15 (Bahar 2003), s. 205.
- 319- Yılmaz, Ali, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2 (2002), s. 264-265, 267-268.
- 320- Yılmaz, İbrahim, "İbnu'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13 (1997), s. 488.
- 321- _____, "İmam Şâfi'î Dîvânında Geçen Başlıca Şiir Temaları", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sy. 2 (Mayıs 1998), s. 308, 309-310, 313, 318.
- 322- _____, "Klâsik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 112-113, 114-115, 129-130, 131, 135.
- 323- Yılmaz, Nurullah, "Mahmûd Teymûr (1894-1973); Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, sy. 25 (1999), s. 205.
- 324- Yılmaz, Selahattin, "Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İhtisas Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı İle İlgili Kitaplar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2002), s. 338, 339, 340.

325- Yusuf, S.M., "Arap Edebiyatı: Şiir ve Nesir", çev. Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M.Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 211, 214, 218, 224, 228.

326- _____, "Arap Edebiyatı: Gramer ve Sözlük Bilgisi", çev. Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, editör: M.M.Şerif, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1991, III, 236.

327- Yüce, Nuri, "Kowalski, Tadeusz", *DÍA*, XXVI, 229.

328- Yüksel, Ahmet, "Kur'ân'da 'Fuhş' Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (1999), s. 182.

329- _____, "Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci ve Kitâbu'l-Lâmât'ı", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl: I, sy. 2 (Yaz 2001), s. 142, 143.

330- Yüksel, Azmi, "al-Zamahşarî's Elegy", *Doğu Dilleri*, c. II, sy. 4 (1981), s. 361, 362.

331- _____, "al-Zamakhsharî's Panegyric", *D.T.C.F. Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi*, Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1982, s. 627, 628-629, 638, 639-640.

332- _____, "al-Zamakhsharî's Love Poetry (Ghazal)", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 1 (1988), s. 163-170 [Genel olarak konu ile ilgili].

333- Zajaczkowski, A., "Tedeusz Kowalski ve Şark Hakkındaki Eserleri", *Türk Dili Belleteri*, seri: III, sy. 12-13 (Ocak-Aralık 1948), s. 93, 94.

334- Zajaczkowski, Wlodzimierz, "Prof.Dr.Tedeusz Kowalski (öl. 1948)- Ölümünün Otuzuncu Yıldönümü Münâsebetiyle-", trc. Abdurrahman Güzel, *Türk Kültürü*, XVIII/205-206 (Kasım-Aralık 1979), s. 28, 30, 34.

Kısaltmalar

- AB : *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, I-XXII, İstanbul 1986-1990.
- BL : *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, I-XXIV, İstanbul 1992.
- BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.
- DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-, İstanbul-Ankara 1988- .
- DİFM : *Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul.
- DTCFD : *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara.
- EI² (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I-, New Edition, Leiden 1954- .
- GAL : Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949; *Suppl.*, I-III, Leiden 1937-1942.
- GAS (Ar.) : Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-, Leiden 1967- ;
Arapçaya çevirisi: Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*,
I-, Riyad 1402-/1982- .
- IC : *Islamic Culture*, Haydarâbâd.
- IS : *Islamic Studies*, Karachi.
- İA : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.
- JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society*, London.
- KTİA : *Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi*, I (fas. 1-4), İstanbul 1974-1981.
- ML : *Meydan-Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, I-XII, İstanbul 1988-
1989.
- RSO : *Rivista degli Studi Orientali*, Roma.
- SBAW : *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien.
- TA : *Türk Ansiklopedisi*, I-XXXIII, Ankara 1943-1986.
- TDK : Türk Dil Kurumu (Ankara).
- TKAE : Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Ankara).
- TTK : Türk Tarih Kurumu (Ankara).

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN NİŞANLANMA

Prof. Dr. H. İbrahim ACAR*

ÖZET

Nişanlanma, evlenme arzusunda olan kadınla erkeğin evliliğe karar vermeden önce birbirini daha iyi tanımaları bakımından önem arzeden ve evliliğin hazırlık safhası olarak kabul edilen bir dönemi ifade eder.

Bu dönemde, taraflar birbirleri hakkında fikir edinmek ve ilerde çıkması muhtemel bazı ailevi problemleri en aza indirmek için, edep dairesi içinde herkese açık mekanlarda buluşup görüşebilirler. Bunu yasaklayan her hangi bir hüküm bulunmamaktadır.

Bu dönemde beraberliklerini sürdüremeyeceklerini anlayan nişanlılar bir sebebe dayalı veya sebepsiz olarak nişanı sona erdirebilirler.

Anahtar Kelimeler: Nişan, Halvet, İhtilat, Evlenme, Nikah

ABSTRACT

Engagement in Islamic Law

Engagement indicates a period which is accepted as preparation for marriage and it is important as it gives opportunity to the man and woman having the desire of marriage to know each other better.

In this period, the parties can see each other in public places in order to reduce the number of possible family problems which might appear in the future and also to be familiar with each other. There is not any regulation forbidding this

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

The fiance and fiancée understand that they cannot get along with each other very well can terminate their engagement with or without any reason.

Key Words : *Engagement, Privacy, Relation, Marriage, Wedding.*

GİRİŞ

Hemen hemen, bütün toplumlarda rastlanan, sosyal bir olay olan nişanlanma, değişik adet ve biçimlerde de olsa bütün toplumlarda sosyal bir olay olarak önem taşımaktadır. Başlangıçta daha çok bir adet ve gelenek biçiminde yaşanmış ve düşünülmüş olan nişanlanma, sonraki dönemlerde hukuk düzenleri içerisinde yer almıştır.

Tedvinden önce, İslam hukukunda nişanlılık müessesesi hukuki bakımdan tanınmamıştır; ancak ahlaki ve dini noktai nazardan nişanlı bir kimseye evlilik teklifi, haram telakki edilmiştir. İslam Hukuku, her ne kadar nişanlanmayı kilise hukukunun ve batı hukukunun düzenlediği tarzda düzenlememiş ise de örf-adet hukukunda yerleşen nişanlılık müessesesine, tedvin devrinden itibaren yer vermiş, gerek kurulmasına gerekse sona ermesine ait birtakım esaslar koymuş ve neticelere bağlamıştır.¹

Eski hukukumuzda “ Hatabe “ fiilinden masdar olan “Hitbe” kelimesiyle ifade edilen husus, istemek, söz vermek, söz kesmek ve nişanlanmak safhalarının hepsine şamildir.² Evlilik talebi daha çok erkek tarafından yapıldığı için hitbe genellikle “erkeğin kendisine helal olan bir kadına veya onun ailesine evlenme isteğini bildirmesidir.” şeklinde ifade edilmektedir. Halbuki ilerde de ifade edileceği üzere bu teklif kadın tarafından da yapılabileceği için bu tarifi şu şekilde yapmak mümkündür. Hitbe, evlenmeleri helal olan bir erkek ile bir kadının açık veya üstü kapalı biçimde, birbirlerine evlilik teklifinde bulunmaları ya da karşılıklı olarak ailelerin çocuklarının evlenme isteklerini bildirmeleri, tarafların bu düşünceyi olumlu bulmalarıyla karşılıklı rızanın meydana gelmesi ve ileride birbirleri ile evleneceklerine yönelik niyetlerini dile

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, 1985, s. 14; Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya, 1988, s. 46; Ertuğ, Hüseyin, *İslam Hukuku Açısından Nişanlanma*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum, 1999, s. 21.

² Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku, I*, İstanbul,1996, s.295- 296.

getirmeleri; sadece nikah akdinin bulunmamasıdır. Bu şekilde yapılan talebe olumlu cevap verildiğinde hıtbeye tamamlanmış olur.

Nişanlılık kelimesi ilk defa Osmanlı Aile Hukuk Karamamesi'nde kullanılmıştır. Karamame, nişanlılık adı altında söz kesme de diyebileceğimiz hıtbeyi tanzim etmiştir. Burada nişanlanmakla nikah akdinin meydana gelmeyeceği, nişanın bozulması durumunda verilen hediyelerle, mehre mahsuben verilen şeylerin durumunun ne olacağı ile ilgili düzenlemeler yapmıştır. Karamame açıkça veya zımnen tazminat hakkı ile ilgili düzenleme yapmamıştır. Muhtemelen bu meselenin hallini içtihatlarla bırakmıştır.³

Bir kısım hukukçuya göre nişanlanma, evlenmenin esaslı bir ön safhası olarak düşünülmekte, dolayısıyla bu müessese, amir hükümlerle tanzim edildiği görüşünden hareketle nişanlanma olmaksızın evlenme imkansız görülmektedir. Bununla birlikte evlenmenin muteber bir şekilde aktebilebilmesi için mutlaka önce bir nişan merasimine veya başka bir muameleye ihtiyaç bulunmadığını söylemek mümkündür. Zira evlenmeden önce bir vaad olsa da bundan birçok hukuki meseleye mesnet teşkil edecek bir hukuki prensibi çıkarmaya ve "nişansız nikah olmaz" demeye imkan yoktur.

Nişanlanmanın evlenmeye icbar edici niteliğinin bulunup bulunmadığına gelince; eski Cermen Hukuku ile 1917'den önceki Katolik hukukunda, nişanlıların birbirlerini evlenmeye zorlamaları, kabul edilmiştir. Yeni Medeni Kanunu'muzun 119. maddesi ise "Nişanlılık, evlenmeye zorlamak için dava hakkı vermez" şeklinde düzenlenerek hâkime, hiç kimseyi evlenmeye zorlama yetkisi vermemiştir. Ancak nişanlılardan biri haklı bir sebep olmaksızın nişanı bozduğu veya nişan taraflardan birine yükletilebilen bir sebeple bozulduğu takdirde; kusuru olan taraf, diğerine dürüstlük kuralları çerçevesinde ve evlenme amacıyla yaptığı harcamalar ve katlandığı maddî fedakârlıklarla, uğradığı kişilik hakkına saldırı karşılığında tazminat vermekle yükümlü kılınmıştır.

İslam Hukuku'na göre de nişanlanma bağlayıcı bir akit olmadığı gibi nişanlanmanın evlenmeye icbar edici bir hukuki niteliği bulunmamaktadır. Çünkü nişanlanma evlenme değil evlenme vaadidir. Ancak akdi manada hukuki sonuçlar

³ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 183-184.

doğurmamakla birlikte ahlaki, vicdani ve örfi anlamda bağlayıcı birtakım hükümleri ihtiva etmektedir. ⁴

Nikah akdinden önce böyle bir ara dönemin meşru kılınmasında gerek evlenecek taraflar ve aileleri açısından gerekse hukuki ve içtimai açıdan bir çok fayda vardır. Uzun veya kısa olsa da nişanlılık dönemi bir süreci ifade eder ve bu süreç ilerde evlilik birliğini kuracak olan çiftin birbirlerini tanımalarına imkan hazırlar. Her iki tarafa da ahlak, mizaç ve eğilimleri inceleme fırsatı verir. Böylelikle taraflar birbirleri hakkında fikir sahibi olma, maddi ve manevi değer yargılarını öğrenebilme ve bu yönde bir tedbir alabilme imkanına sahip olur. Bu, esasen evliliğe şuurlu bir şekilde hazırlanmak anlamına gelir. Aralarında karşılıklı anlayış ve uyum hissedilirse evliliğin ilk adım atılır. Bu durum, ailenin daha sağlam temellerle kurulmasını sağlar⁵

Nişanlanmanın teknik ve sosyal bakımdan da önemi vardır; çünkü bu dönemde taraflar arasında herhangi bir evlenme engelini bulunup bulunmadığını tespit etme imkanı bulunmaktadır. Zira nişanlanma, öncelikle akraba ve komşular tarafından bilineceğinden şayet taraflardan herhangi birinin evlenmeye engel oluşturan bir durumu varsa vaktinde itiraz hakkı ve evlenmeyi engelleme fırsatı doğmuş olmaktadır. Böylelikle, ilerde geçersiz sayılacak bir evlilik, daha gerçekleşmeden zamanında bir müdahaleyle ortadan kaldırılmış, belki de eşler ve çocuklar açısından yaşanması muhtemel birtakım olumsuzlukların önüne geçilmiş olunacaktır. ⁶

Nişanlanma bir akit değil sadece tarafların evlenme niyetini izhar eden bir evlenme vaadinden ibaret olduğundan veya başka bir ifade ile kadın ile erkeğin ileride evlenmek üzere bir anlaşmaya varmaları olduğundan nikah akdi yapılmadıkça nişanlanmakla kadın ve erkek birbirine helal olmazlar. Nikah kıyılıncaya kadar birbirlerine yabancıdırlar Aralarında mahremlik devam eder. Nişanlılık, taraflara evliliğin verdiği beraber yaşama hak ve yetkisini vermez. Nişanlılıktan sonra da önceden olduğu gibi aralarında iki yabancı insanın görüşmesinde bulunan bütün sınırlar mevcuttur. Bu bakımdan iki yabancı gibi oldukları ve mahremiyet sınırlarına dikkat etmeleri gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır.

⁴ en-Nisa, 4/34; Mü'minun, 23/8; el-Bakara, 2/177; Al-i İmran, 3/76.

⁵ Zuhayli Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmi ve Edilletuhu*, Dimeşk, 1989, VII,10; Ertuç, a.g.e., s. 24.

⁶ Ertuç, a.g.e., s. 26.

I-EVLİLİK TALEBİNDE BULUNMA ŞEKİLLERİ

Örf ve adetlerimize göre, genel olarak evlenme arzusunda olan kişiler bu taleplerini aileleri aracılığıyla karşı tarafa bildirmekte ve alınan cevaba göre hareket etmektedirler. Ancak bu hareket tarzı evlenme talebinin karşı tarafa iletilmesi konusunda kullanılan veya kullanılabilir tek yöntem değildir. Diğer yöntemleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1-Erkek, eşi olmasını istediği kadını, bizzat ailesinden isteyebilir. Nitekim Hz. Peygamber, eşi Hz. Aişe'yi, Hz. Ebu Bekir'den, Hz. Hafsa'yı Hz. Ömer'den; Hz. Ali de eşi Hz.Fatma'yı Hz. Peygamberden bizzat kendisi istemiştir.⁷

2-Erkek, eşi olmasını istediği kadını kavmin büyüklerinden isteyebilir. Sehl b. Sa'd es-Sa'idi'den rivayet edildiğine göre sahabelerden biri o esnada Hz. Peygamberin yanında bulunan bir kadını kavmin büyüğü olarak Resulullahdan istemiş ve O da tarafları evlendirmiştir.⁸

3- Anne ve baba, kızını dini ve ahlaki açıdan hayırlı gördüğü kimselere teklif edebilir. *"Bekarlarınızı, köle ve cariyelerinizden salih olan kimseleri evlendirin...."*⁹ ayeti ile aile büyüklerine hitap eden Kur'an, onların erkek evlatlarına eş aradığı gibi kız evlatlarına da eş aramakla yükümlü olduklarını bildirmektedir. Kur'an, kişinin kızını salih bir erkekle evlendirmek için teşebbüste bulunmasını tavsiye ettiğinden kız anne ve babaları ya da akrabaları dini ve ahlaki açıdan hoşlarına giden erkeğe kızlarıyla evlenmelerini teklif edebilirler.

Bununla ilgili bir örnek, Kasas Suresi 27. ayet de şu şekilde anlatılmaktadır. *" Kadınların babası: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık bu iki kızımdan birini sana nikahlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan o senden bir lütuf olur...."*¹⁰ Kur'an, bize burada Hz. Musa zamanında gerçekleşen güzel bir olayı nakletmiştir. Bu ayete göre Şuayb Peygamber, iki kızından birini ahlakını iyi gördüğü Hz. Musa'ya teklif etmiştir. Bu durum, ailelerin kızlarını iyi insanlarla evlendirme yükümlülüklerini, bu gibi tekliflerle yerine getirebilecekleri noktasında güzel bir örnektir.

Yine bir rivayete göre Hz. Ömer, eşinin ölümü sebebiyle dul kalan kızı Hz. Hafsa'yı iddeti sona erince çok değer verdiği kişilerden olan Hz. Osman'a teklif etmiş,

⁷ Buhâri, Nikah, 11,33, 46; Nesâi, Nikah 24, 30.

⁸ Buhâri, Nikah, 37; Müslim, Nikah, 13.

⁹ en-Nur,24/ 32.

¹⁰ el-Kasas, 28/ 27.

olumsuz cevap alınca Hz. Ebu Bekr'e teklifte bulunmuştu. Ancak ondan da olumlu cevap alamamıştı. Bilahare Hz. Peygamber Hz.Hafsa ile evlenmeye talip olmuş ve onunla evlenmişti.¹¹

Başka bir rivayete göre de Hz. Peygamberin eşi olan Ebu Sufyan'ın kızı Ümmü Habibe, Hz. Peygamber'e kızkardeşiyle evlenmesini teklif etmiş Resulullah da *"iyi bil ki, kızkardeşin bana helal olmaz. Artık bana kızlarınızı ve kız kardeşlerinizi arz etmeyin!"*¹² buyurmuştu.

4- Toplumun büyükleri, bazı arkadaşları için talepte bulunabilir. Fatma bint Kays'ın rivayetine göre talak iddeti sona erdiğinde kendisini hem Hz. Peygamber Üsame b.Zeyd için hem de Abdurrahman b. Avf arkadaşı olan sahabeden birisi için istemişti.¹³

5-Kadın, istismar edilmeyeceğinden emin olduğunda kendisine uygun bulunduğu bir erkeğe bizzat evlenme teklifinde bulunabilir. Nitekim bazı kadınlar Hz. Peygamber'e bizzat evlenme teklifinde bulunmuşlardı. Enes b. Malik'in rivayet ettiğine göre bir kadın Resulullahın huzuruna gelerek; *"Ya Resulellah! Beni nikahla alır mısın?"* deyince o esnada Enes'in yanında bulunan kızı bu davranışı garip karşılamıştı. Bunun üzerine Enes, kızına *"emin ol ki o kadın senden hayırlıdır; çünkü o kendisine uygun bulunduğu bir evlilik için teşebbüste bulunmuştur."* cevabını verdi.¹⁴

Sehl b. Sa'd es-Sa'idi'den yapılan rivayete göre de bir kadın, Hz. Peygamber'e gelerek evlilik teklifinde bulunmuştur.¹⁵ Şayet, kadının evlilik teklifinde bulunması olayı mahzurlu olsaydı Hz. Peygamber bu konuda açıklama yapardı. Ancak böyle bir açıklamada bulunmamıştır.

II-EVLENME TEKLİFİ YAPILACAK KİŞİLERDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR

1- Erkek ve kadından her biri, nikahı birbirine helal olan kimselerden olmalıdır. Aralarında kan hısımlığı, evlenmeden doğan hısımlık, süt emzirme sebebiyle oluşan hısımlık gibi sürekli ve mahrem aralarını cem', din farkı, üç kere

¹¹ Buhâri, Nikah, 33, 46; Nesâi, Nikah 24, 30.

¹² Buhâri, Nikah,20; Müslim, Radâ, 4.

¹³ Nesâi, Nikah, 19.

¹⁴ Buhâri, Nikah, 32; Nesâi, Nikah, 25.

¹⁵ Buhâri, Nikah, 37; Müslim, Nikah, 13.

boşama, evli kadın gibi geçici evlenme engeli bulunmamalıdır. Aksi takdirde evlilik, caiz olmayacağından evliliğe götürmeyen nişanın da pratik bir değeri olmayacaktır.

Erkeğin, evli bir kadına açık veya sen ne güzelsin, senin benzerin yok şeklinde üstü kapalı bir şekilde kendisiyle ilgilendiğini hissettirmesi, eğer kocası onu boşarsa kendisiyle evleneceğini söyleyip buna teşvik etmesi helal değildir;¹⁶ çünkü bir kadın başkasının nikahında iken ona evlilik teklifinde bulunarak kocasıyla arasındaki evlilik ilişkisini ifsat etmek, onların boşanmalarına neden olabileceğinden, dinimiz buna cevaz vermemektedir.¹⁷

2-Kadın iddet bekliyor olmamalıdır. Şayet kadın ric'i talak¹⁸ sonucunda meydana gelen boşanmanın akabinde iddet bekliyorsa iddet süresi içinde kendisine açık veya üstü kapalı bir şekilde evlenme teklifinde bulunmak haramdır; çünkü kendisini boşayan kocasıyla aralarındaki evlilik bağı henüz sona ermemiştir. Boşayan kocanın yeniden eşi ile barışma ve evliliği sürdürme hakkı olduğundan bu hakkın ihlali söz konusu olur.¹⁹ Şafilere göre kocası irtidat ettiği için iddet bekleyen kadın da ric'i talak sebebiyle iddet bekleyen kadın gibidir. Zira irtidat eden erkeğin tekrar müslüman olması halinde karısına dönme imkanı vardır.

Bain talak²⁰ sebebiyle iddet beklemekte olan kadına da bu dönemde açıktan evlenme teklifinde bulunmak, alimlerin çoğuna göre haram kılınmıştır. Zira iddetin bitimine kadar eski karısına karşı, bazı görevlerle yükümlü olan kocanın incitilmesi ve aralarında anlaşmazlığın çıkması söz konusu olur.²¹

Çoğunluk müçtehitlere göre bain talak sebebiyle iddet bekleyen kadına kapalı ve dolaylı ifade ile (ta'riz) zımnen evlenme fikri ifade edilebilir.²² Bu görüş

¹⁶ bkz, Nisa, 4/24.

¹⁷ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el- Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1984, s. 16.

¹⁸ Erkeğin boşadığı hanımına yeniden mehir ve nikah akdine ihtiyaç hissedilmeden iddet süresi içinde dönmesine imkan tanıyan boşamadır. (Acar, H.İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum, 2000, s. 66)

¹⁹ İbn Kudâme, Muvaffakuddin *el-Muğni (Şerhu'l-Kebir ile birlikte)*, Beyrut, 1972, VII, 525, Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, İstanbul, ts, III, 177. Şirbini, Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ila Mağrifeti Me'ani Elfâzi'l-Minhâc*, Mısır, 1958, III, 135-136.

²⁰ Erkeğin boşadığı hanımına yeni bir nikah akdi ve mehirle dönmeye imkan tanıyan boşamadır. (Acar, a.g.e., s. 69)

²¹ Şirâzi, a.g.e., II, 47; Hureşi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Ali, *Şerhu ala Muhtasar Seyidi Halil*, Beyrut, ts, III, 169; Şirbini, a.g.e., III, 135; Cin, a.g.e., s. 47.

²² Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'an*, Mısır, 1987, III,188; İbn Kudâme , a.g.e., VII, 525; Remli, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b.

sahiplerinin ileri sürdükleri delil “Böyle kadınlara üstü kapalı bir şekilde evlenme teklif etmeniz veya içinizde onlarla evlenmeyi geçirmenizde size sorumluluk yoktur. Allah, onları anacağınızı bilir. Sakın -meşru sözler dışında -onlarla sözleşmeyin. Müddet sona erene kadar nikah akdine kalkışmayın.....”²³ mealindeki ayettir. Bu ayet, vefat sebebiyle iddet bekleyen kadınlarla alakalı olmakla birlikte ayetteki hüküm umumi olduğundan buna benzeyen durumlarda da üstü kapalı evlenme teklifinde bulunmak caizdir. Bain talak sebebiyle iddet beklemek de buna benzemektedir. Ayrıca, bain talak her iki çeşidiyle de karı koca ilişkisini sona erdirdiğinden boşayan kocanın hakkına tecavüz söz konusu değildir. Fatma bint Kays da üç talak sonrası iddet beklerken kendisine üç kişi evlenme teklifinde bulunmuş ve Hz. Peygamber’in tavsiyesi üzerine Üsame b. Zeyd ile evlenmiştir. Ancak hanbelilere göre kadın, beynunet-i süğra²⁴ tarzında boşanmışsa üstü kapalı da olsa kendisine evlenme teklifinde bulunmak caiz değildir.²⁵

Bakara suresi 235. ayetin vefat sebebiyle iddet bekleyen kadınlarla ilgili olduğunu söyleyen hanefilere göre beynunet-i süğra sebebiyle iddet bekleyen kadına üstü kapalı evlenme teklifinde bulunmak haram kılınmıştır. Zira bu şekilde beklenen iddet, ric’i talak sebebiyle beklenen iddete benzemektedir. Eserleri itibariyle nikah, henüz sona ermemiştir. Boşayan erkeğin, kadının razı olması halinde iddet içerisinde yeni bir akidle onunla evlenme hakkı vardır. Araya başka bir erkeğin girmesi onun bu hakkına saldırı sayılır; çünkü bu yüzden kişinin eski karısına dönmesi engellenmiş olacaktır.²⁶

Beynunet-i kübra²⁷ halinde de üstü kapalı evlenme teklifinde bulunmak, haram kılınmıştır; çünkü başka bir erkeğin erken evlenme teklifinde bulunması halinde kadının iddet konusunda yalana başvurması veya teklifte bulunan kimsenin

Hamza b. Şihabuddin, *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, Mısır, 1967, VI, 203; Şirbini ,a.g.e.,III, 136; Hureşi, a.g.e., III, 171; Şirâzi, a.g.e., II, 47.

²³ el-Bakara, 2/235.

²⁴ Karısını bir veya iki talakla boşamasının akabinde kocaya yeni bir mehir ve nikah akdi ile boşadığı karısına dönme imkanı sağlayan boşamadır.

²⁵ İbn Kudâme, a.g.e., VII, 525.

²⁶ Kâsânî, Alauddin ebi Bekr b. Mes’ud, *Bedâyi’u’s-Sanâyi’ fi Tertibi’s-Şerâyi’*, Beyrut, 1986, II, 268-2699; Zuhayli, a.g.e., VII, 16; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 17.

²⁷ Kocanın üç talakla boşadığı karısına tekrar dönebilmesi, ancak hulle şartının gerçekleşmesi ile yani kadının başka bir erkekle evlenmesi, onunla zevci ilişkide bulunması, akabinde de ikinci kocanın ölmesi veya boşaması halinde mümkün olabilen boşamadır.

karı kocanın arasını bozan kimse olabileceği muhtemeldir. Böyle zannedilebilir. Ayrıca iddet süresince kadının nafakasıyla yükümlü bulunan, kadını boşayan erkek, izzeti nefis meselesi yaparak niza çıkarabilir.²⁸

Bain talak sebebiyle iddet bekleyen kadının bu süreyi evinde geçirmesi gerekir. Bir kimsenin üstü kapalı da olsa kendisiyle evlilik arzusunda olduğunu söylemek için iddet bekleyen kadının evine gitmesi doğru bir davranış olarak kabul edilmemektedir.

Vefat sebebiyle iddet bekleyen kadınlara açıkça teklifte bulunmanın haram olduğu, üstü kapalı teklifin ise caiz olduğu hususunda alimler arasında görüş birliği vardır. Kocasını vefat etmiş bir kadına açıkça teklifte bulunma, gerek kadın gerekse ölen kişinin yakınları, eş-dost ve akrabaları açısından birtakım mahzurlar doğurabilir. Ayrıca ilgili tarafların gönüllerinin kırılmasına ve rencide edilmesine sebebiyet verebilir.²⁹ Zira ölüm halinde kadının, kocasının anısına saygı duyması ve onu hemen unutmaması söz konusudur. Bazı hanefi alimlerine göre ise kocasını vefat eden kadınlara açıktan evlenme teklifinde bulunmak mekruhtur.³⁰

Vefat sebebiyle iddet bekleyen kadına üstü kapalı bir şekilde talip olmanın cevazı konusunda fukaha ittifak etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Bakara Suresi 234 ve 235. ayetleri vardır. Bu ayetler de mealen “İçinizden ölenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler. Müddetleri sona erdiğinde onların kendi haklarına uygun şekilde yaptıklarından dolayı size sorumluluk yoktur. Böyle kadınlara üstü kapalı bir şekilde evlenme teklif etmenizde veya içinizde onlarla evlenmeyi geçirmenizde size sorumluluk yoktur. Allah, onları anacağınızı bilir. Sakın -meşru sözler dışında -onlarla sözleşmeyin. Müddet sona erene kadar nikah akdine kalkışmayın “ buyrulmaktadır.

Ayet metninde geçen “nisa” kelimesi ile kastedilen vefat sebebiyle iddet bekleyen kadın olduğundan, kendilerine üstü kapalı evlenme teklifinde bulunmak caizdir. Bunun istisna edilmesinin sebebi, karı koca ilişkisinin sona ermesi, tekrar evliliğe dönmelerinin mümkün olmaması, dolayısıyla eski kocanın hakkına saldırı söz konusu olmamasıdır.³¹ Nitekim Hz. Peygamber de Ebi Seleme'nin vefatı üzerine

²⁸ Zuhayli, a.g.e., VII, 16; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., s. 17.

²⁹ Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ahkâmu'l-Usre fi'l-Islam*, Beyrut, 1983, s.75.

³⁰ Mevsili, a.g.e., III, 177.

³¹ bkz., Mevsili, a.g.e., III, 177.

yetimleriyle birlikte kalan Ümmü Seleme'ye "Muhakkak sen, benim peygamber oluşumu, seni tercih ettiğimi ve benim kavmim arasındaki konumumu biliyorsun."³² diyerek üstü kapalı biçimde evlilik teklifinde bulunmuştur.

İddet beklemekte olan kadınla bu süre içinde başka bir erkeğin evlenmesi ittifakla haram kılınmıştır. Nitekim Bakara suresi 235. ayette "...müddet sona erene kadar nikah akdine kalkışmayın..." buyrulmaktadır. Ayrıca ric'i talak veya beynunet-i süğra sebebiyle iddet beklemekte olan kadına evlilik teklifinde bulunmak haram kılındığına göre evlilik akdinin haram kılınması evleviyetle mümkündür. Haram olmasına rağmen iddet süresi içinde evliliğin gerçekleşmesi halinde ittifakla akit feshedilir. Maliki ve hanbelilerle İbn Hazm'a göre erkekle kadın sonsuza kadar birbirine haram olur. Bu konuda delil Hz. Ömer'in uygulamasıdır. Hiç kimse kendisine bu konuda muhalefet etmemiştir.³³ Ayrıca bu kimse helal olmayan bir şeyi kendisine helal kılmış olup bu durum; katilin, öldürdüğü yakınının mirasından mahrum kalmasına benzer.³⁴ Hanefi ve Şafiilere göre de akit feshedilir ancak iddet sona erdiğinde tarafların yeniden evlenmesi mümkün ve caizdir; çünkü ebedi olarak evliliğin yasaklanmasını gerektirecek Kur'an ve sahih sünnete dayanan bir delil bulunmamaktadır. Hz. Ömer de bu konudaki görüşünden dönmüştür.³⁵

Başkasından beklediği iddeti, henüz sona ermeyen kadına evlilik teklifi yapılması ve iddetin bitiminden sonra evliliğin yapılması halinde ise bu evlilik hukuken geçerli olur. Zira nehiy evlilik teklifi üzerine evlilik teklifinde bulunmaktır; yoksa evlilik akdinin bizzat kendisinde değil. Bir akdin fasit olması akitde bulunan bir nedenden dolayı mümkün olur. Akdin öncesinde bulunan bir olumsuzluk, akdi fasit kılmaz. Ayrıca hitbenin, nikahın sıhhat şartlarından olmaması da akdin sıhhatine delalet eder.³⁶ İmam Malik, Leys ve Evzai'ye göre ise evlilik akdi batıl olduğundan iddet sona erdikten sonra evlilik geçerli değildir. Zifaf meydana gelmiş olsun veya olmasın akit feshedilir.³⁷

³² Dârimi, III, 224.

³³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id, *el-Muhalla*, Mısır, 1970, XI, 70; Zuhayli, a.g.e., VII, 17; Kurtubi, a.g.e., III, 193-195; Şevkâni, a.g.e., VI, 109.

³⁴ Zuhayli, a.g.e., VII, 17; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995, s. 141.

³⁵ Şirâzi, a.g.e., II, 47; Şevkâni, a.g.e., VI, 109. Zuhayli a.g.e., VII, 17.

³⁶ İbn Kudâme, a.g.e., VII, 526; Şafii, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, ts, V, 34-35, Şirbini, a.g.e., III, 136; Şevkâni, a.g.e. VI, 109; Şelebi, a.g.e., s. 75

³⁷ Şevkâni, a.g.e., VI, 109; Şelebi, a.g.e., s. 75.

3-Evlilik talebinde bulunan erkekle kadın hac ve umre için ihrama girmiş olmamalıdır; çünkü ihramlı bir kimsenin nikahlanması ister erkek ister kadın olsun mekruhtur. Osman b. Affan'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber *"İhramlı bir kimse kendisine kadın nikahlayamaz, başkasını evlendiremez, kadına talip olamaz"* ³⁸ buyurmuştur. Ebu Hanife'nin dışındaki imamlar bu hadisle amel etmektedirler. Ebu Hanife ise İbn Abbas'dan rivayet edilen, Hz. Peygamber'in ihramlı iken Meymune ile nikahlandığı şeklindeki hadisi, mesned kabul etmektedir.³⁹ Halbuki Meymune'nin ifadesine göre kendisi nikahlandığında ihramlı değildi. Kişi kendini daha iyi bilir. Sa'd b. el-Müseyyeb de İbn Abbas'ın; Resulullah'ın Meymune'yi ihramlı iken nikahladığını rivayet ederken zanna kapıldığını söylemektedir. ⁴⁰ Kadı İyaz bu hadisi İbn Abbas'dan başka kimsenin rivayet etmediğini söylemektedir.⁴¹

4-Kadına önceden bir başkası tarafından evlenme teklif edilmemiş olmalıdır. Erkek, bir kadına evlenme teklifinde bulunmuş, o da buna rıza göstermiş ve evlenmeyi kabul etmişse bu durumu bilen başkasının aynı kadına açık veya üstü kapalı bir şekilde evlilik teklifinde bulunması haram kılınmıştır.⁴² Zira bu şekilde talepte bulunmak evlilik teklifinde ilk bulunana eziyet vereceği gibi aralarında düşmanlığın oluşmasına da sebebiyet verir. Ayrıca bu durumda haddi aşma ve teklifte bulunan ilk kişinin durumunu ifsat etme söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber *"İçinizden hiç kimse din kardeşinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına ilk teklifte bulunan vazgeçmedikçe veya kendisinin istemesi için izin vermedikçe evlenme teklifinde bulunmasın"* ⁴³ diyerek bunu nehyetmiştir. Hadisteki nehiy umumi olduğundan evlenme teklifinde ilk bulunan kimsenin salih olup olmaması veya müslüman olup olmaması önem arz etmemektedir. Buna göre bir kimsenin başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına, evlenme teklifinde bulunması, o kişi vazgeçinceye kadar veya izin verinceye kadar yasaklanmıştır.

Maliki, hanbeli ve zahirilere göre ilk evlilik teklifi kabul edilen kimsenin fasık veya gayr-i müslim olması halinde başkasının aynı kadına evlilik teklifinde bulunması

³⁸ Müslim, Nikah ,5; Ebu Davud, Menâsik, 39; Nesâi, Nikah, 38; Şevkâni, a.g.e.,V, 13-14.

³⁹ Nesâi, Nikah, 37; Merginâni, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil er-Ristâni, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l- Mübtedi*, İstanbul, 1986, I, 193.

⁴⁰ Ebu Davud, Menâsik, 39.

⁴¹ Şevkâni, a.g.e., V, 14-15.

⁴² Şirâzi, a.g.e., II, 47; Şirbini, a.g.e., III, 136.

⁴³ Buhâri, Nikah, 45; Müslim, Nikah, 6; Ebu Davud, Nikah, 18; Nesâi, Nikah, 20; İbn Mâce, Nikah, 10.

haram kılınmamıştır. Nehiy ile ilgili zikredilen hadis harama değil kerahiyete delalet etmektedir. Zira hadiste “içinizden hiç kimse din kardeşinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklifinde bulunmasın” buyrulmaktadır. Müslümanlarla müslüman olmayanlar, din kardeşi olamayacağına göre gayr-i müslim olan birinin evlenme teklifi kabul edilse dahi aynı kadına bir müslüman tarafından evlilik teklifi yapılabilir. Muhtemelen fasık kimseler de gayr-i müslim kimseler gibi değerlendirilmişlerdir.⁴⁴

Ayrıca Fatma bint Kays kocası kendisini boşayınca Allah'ın elçisine gelerek Muaviye, Ebu Cehm ve Üsame b. Zeyd'in kendisini istediklerini bu konuda istişare yapma ihtiyacı duyduğunu söyleyince Hz. Peygamber; “Ebu Cehm, sopasını elinden eksik etmez. Kadınları çok döven bir adamdır. Muaviye, mali durumu iyi olmayan bir kimsedir. Sen Üsame b. Zeyd ile evlen”⁴⁵ cevabını vermişti. Hz. Peygamber'in Üsame ile evlenmesini istemesi kadının maslahatına yöneliktir. Bu da salih birinin talebi üzerine, daha salih olan kimsenin evlilik talebinde bulunmasına cevaz vermektedir.

Yapılan teklife, kadın tarafından müspet veya menfi bir şekilde cevap verilmemişse veya tereddüt varsa hiçbir meyil söz konusu değilse bu durumda ikinci bir teklifin cevazı üzerinde tartışma vardır. Hanefi ve malikilere göre caiz değildir. Evlilik teklifi üzerine yapılan teklifle ilgili hadis bu durumu da içine almaktadır; çünkü kadının tereddüt etmesi onun teklifi reddetmesi anlamına gelmemektedir. Bu esnada kadının kendisine evlenme teklifinde bulunan kişi ile ilgili istişare ve araştırma yaparak onun teklifini kabul etme ihtimali vardır. İkinci şahıs ortaya çıktığı takdirde bunda kesinti meydana gelir. Kadının ilk talip olana rağbeti azalabilir. Bu ise haddi aşmaktır. Allah haddi aşanları sevmez. Ayrıca bu durum nişan üstüne nişan niteliğinde kabul edilir.⁴⁶ Diğer mezhep imamlarına göre ise kadın, müspet veya menfi cevap vermişse araya başka birinin girmesi ve böyle bir kadına evlenme teklifinde bulunması caizdir.⁴⁷ Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi kocası tarafından üç talakla boşanan Fatma bint Kays, iddetini tamamladıktan sonra Allah'ın elçisine

⁴⁴ İbn Kudâme, a.g.e., VII, 524; İbn Hazm, a.g.e., XI, 225-226; Ebu Zehra, Muhammed ,el-Ahvâlu’ş-Şahsiyye, Kahire, ts, s. 32.

⁴⁵ Müslim, Talak, 36; Ebu Davud, Talak, 39; Nesâî, Nikah 21.

⁴⁶ Ebu Zehra, a.g.e, s. 31; Şelebi, a.g.e., s. 77.

⁴⁷ Şirâzi, a.g.e., 47-48; Şirbini, a.g.e., III, 136-137.

gelerek Muaviye, Ebu Cehm ve Üsame b. Zeyd'in kendisini istediklerini bu konuda istişare yapma ihtiyacı duyduğunu söyleyince Hz. Peygamber kendisine “ *Ebu Cehm sopasını elinden eksik etmez. Kadınları çok döven bir adamdır. Muaviye mali durumu iyi olmayan bir kimsedir. Sen Usame b. Zeyd ile evlen*”⁴⁸ demiştir. Bu hadis bir kadının evlenme kararı vermeden önce birden fazla kişi tarafından istenmesinin caiz olduğunu göstermektedir;⁴⁹ ancak hadisten, kadını isteyen kişinin başkalarının da o kadına talip olduğunu bilmemesi durumunda istemesinin caiz olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu da ilk görüşün tercihe şayan olduğunu göstermektedir.

Başkasının evlenme teklifinde bulunduğu kadına talip olmak haram olmakla beraber evlenme teklifi yapıldığı takdirde bu durum hanefi, şafii, hanbeli ve malikilerin bir görüşüne göre bilahare yapılacak nikahın hukuki yönden sıhhatine bir engel teşkil etmez. Akit, her yönüyle sahih olmuş olur. Hakim, akdin feshine karar veremez. Sadece yasaklanan bir şey yapıldığından büyük bir günah işlenmiş olur. Günah işlenmiş olması, akdin sıhhatine tesir etmez. Bunun için Allah'tan af dilenmesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir evlilik hukuken muteberdir. Malikilerin diğer görüşüne göre hakim, zifaktan önce böyle bir olaya vakıf olursa evlilik akdini fesheder. Zahirilere ve malikilerin bir üçüncü görüşüne göre ise zifaf meydana gelsin veya gelmesin akit feshedilir; zira Hz. Peygamber evlilik teklifinde bulunulan bir kadına bir başkası tarafından evlilik teklifinde bulunmayı yasaklamıştır. Yapılan bu nehiy akdin fasit olmasını dolayısıyla feshedilmesini gerektirir.⁵⁰

Yapılan teklifi, kadın kabul etmemiş; ancak kabule veya reddetmeye bir meyli söz konusu olabilir. Şayet kadının reddetmeye meyli varsa bazı alimlere göre bu durumda olan kadına evlilik teklifi yapılabilir. Kabule meyli varsa çoğu alimlere göre evlilik teklifi yapılamaz.⁵¹

Bir kadına kimse talip olmamış veya talip olmuş ancak kadın tarafından olumsuz yanıt verilmişse ya da kadın razı olmuş ancak herhangi bir sebeple ayrılma meydana gelmişse bu durumda olan kadına evlilik teklifi yapılabilir; çünkü ilk teklifle

⁴⁸ Müslim, Talak, 36; Ebu Davud, Talak, 39; Nesâi, Nikah 21.

⁴⁹ İbn Kudâme, a.g.e., VII, 520-521; Şirbini, a.g.e., III, 137.

⁵⁰ İbn Rüşd, Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 3; Zuhayli, a.g.e., VII, 17; Şelebi, a.g.e., s. 78-79.; Ebu Zehra, a.g.e., s. 32-33.

⁵¹ Ebu Zehra, a.g.e., s. 31.

bir şey sabit olmamıştır. İlk teklif sahibi, ikincisine izin vermişse bu takdirde de ikinci teklif caiz olur.⁵²

Kadının bir erkeğe evlilik teklifinde bulunması buna mukabil müspet veya menfi cevap alamaması halinde başka bir kimse, bu kadına evlilik teklifinde bulunabilir. Hz. Peygamberin kendisine yapılan evlilik teklifine olumlu ya da olumsuz yanıt vermemesi üzerine bir başka sahabenin aynı kadına yaptığı evlilik teklifini onaylaması, bunun cevazına işaret etmektedir. Ancak kadının, başkasına evlilik teklifinde bulunan bir erkeğe teklifte bulunması caiz değildir.

III-KADIN VE ERKEĞİN BİRBİRLERİNİ GÖRMELERİ

Evlilikten beklenen netice, eşlerin birbirlerinde bedenlen, ruhen huzur bulması, karşılıklı sevgi ve şefkat içinde aile yuvasının bozulmadan devam etmesidir. Eşlerin arasında iyi bir geçim olabilmesi, evliliğin selameti ve uzun sürmesi için tarafların kesin veya ona yakın bir şekilde diğerini tanınması, diğer tarafın adetlerini, ahlakını bilmesi gerekir. Evlenecek kimselerin evlilikten önce birbirlerini görüp beğenmeleri, ne derece bedenlen, fikren ve ruhen yakınlık kurabileceklerini araştırmaları, ilerde çıkması muhtemel bazı ailevi problemleri en aza indirmesi bakımından önemlidir. Bu sebeple İslam, evlenecek kadınla erkeğin yanlarında mahrem akrabalarından biri olması şartıyla görüşmelerine ve konuşup anlaşmalarına izin vermiştir. Şüphesiz, birbirlerini görmeleri gelecekteki hayatta daha mutlu ve huzurlu bir yuva kurabilmeleri açısından önemlidir. Buna göre erkekle kadının birbirlerini görüp beğenmeleri, konuşmaları, anlaşıp anlaşamayacaklarını araştırmaları, dinimizin emrettiği hususlar arasındadır.

Eş seçimi, insanın hayatında vereceği en önemli kararlardan birisidir. Bu sebeple evlenecek kişilerin eşlerini iyi tanımaları gerekir. Aile hayatında insanların başına gelen felaketler, karşılaşılan sıkıntılar, evlenecekleri eşi çoğu zaman iyi tanımamalarından kaynaklanmaktadır. Dış görünüşü itibarıyla beğenilen insanların iç yüzünü tanımak, genellikle mümkün olmaz. Tesadüfen iyi ve uygun çıkanlar olabilir; fakat bu istisnai bir durumdur.⁵³

⁵² Karaman, a.g.e., 296-297.

⁵³ Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul, 1999, s. 145.

Anadolu örflerinde, kişinin en güvenli evliliği, kendi köyünden veya yakın köyden, ya da yakın çevreden evlendiği kişi ile gerçekleşmektedir. Bunun için dar muhitlerde yapılan evlilikler daha başarılı ve uzun ömürlü olmaktadır. Büyük kentlerde, bilinmeyen çevrelerden yapılan evlilik akitlerinde başarısızlık oranı, daha yüksektir. Bunun temelinde tarafların birbirlerini iyi tanıyamaması ve duygusal bir evlilik gerçekleştirmeleri yer almaktadır.⁵⁴ Evlenecek eşlerin birbirlerinin vücut ve endamı ile yüz güzelliğini görüp beğenmeleri yanında fikir ve ahlakını, mizaç ve karakterini de araştırıp öğrenmeleri gereklidir.

Hayat boyu beraberlik hedefiyle bir araya gelecek olan kişilerin, birbirlerini görmeden, tanımadan evlenmeleri düşünülemez. Tarafların birbirlerini tanımadan yapacakları bir evlilik, aile kurumunun esas maksatlarını da gerçekleştiremez. Evlilik ilişkisini daha sağlam bir zemine oturtmak için İslam, önceden görmeyi ve bir dereceye kadar görüşmeyi önermiştir.

Kişinin eşini seçerken onu tanımasının en kolay yollarından biri de evleneceği eş adayını yakından görmek, ona sürekli beraber yaşayacağı göz ile bakmaktır. Bir erkeğin ya da bir kadının eş adayı ile baş başa konuşma zarureti doğması halinde, halvet hali olmadıkça edep dairesi içinde, evlilik hayatını ilgilendiren uygun bir konuşma yapmalarını ve bunun için herkese açık mekanlarda buluşmalarını yasaklayan bir hüküm bulunmamaktadır. Bunun açıkça ifadesi şudur: Kesin evlenme kararını vermek üzere kadın ve erkeğin başkalarının bilmesini istemedikleri bazı konuları konuşmak ve anlaşma sağlamak üzere ayrı bir mekanda buluşup âdaba aykırı olmayacak tarzda konuşmalarında bir sakınca yoktur. Bu gibi buluşmalarda iki tarafın iyi niyeti ve birbirine güveni esastır. Bu noktada iki taraf da birbirine kendi namusu gözü ile bakar ve ona göre karşı cinsi korursa bu durum müstakbel eş gözü ile birbirini tanımaları ve evlilik hayatının sağlam temeller üzerine oturması bakımından yararlı olacaktır. Kur'an buna karşı çıkmıyor. Yeter ki terbiyeli ve ölçülü bir davranış sergilenmiş olsun ve ailenin geleceği sağlam temeller üzerine otursun.⁵⁵

Kendi başlarına karar verebilecek derecede yetişkin ve akli başında nişanlıların eşya bakmak için çarşıda dolaşmaları, konuşmaları ve birbirini daha yakından tanımak amacıyla herkese açık mekanlarda oturmaları, nişanlılık hukuku

⁵⁴ Yavuz, a.g.e.,s. 146.

⁵⁵ Yavuz, a.g.e.,s. 147.

çerçevesinde makul ve meşru karşılanabilir. Nitekim İmam Malik'e,"Bir kadın mahremi olmayan bir erkekle veya kölesiyle yemek yiyebilir mi?" diye bir soru yöneltince " Kadın, kendisi ile beraber yabancı erkeklerin yemek yediğini dikkate alacak bir tarzda yemek yerse bunda bir beis yoktur "⁵⁶ cevabını vermiştir.

Düğün öncesi nişanlılık döneminde taraflar arasında örtünme vb. dini yükümlülüklerin kalkması ve birlikte baş başa kalmaları amacıyla dini nikah kılıması İslam hukukunun öngördüğü mahiyette bir nikah olmadığı gibi birçok sakıncayı da beraberinde getirmektedir.⁵⁷

Bu nikah, İslam'ın tavsiye ettiği bir nikah değildir. Düğün öncesi yapılan nikahın sonucu olarak her şeyden evvel kadın, şer'an erkeğin tam anlamıyla karısı olup nikah akdinden doğacak her türlü hakka sahiptir. Erkeğin zevciyyet ilişkisine davet etmesi halinde kadının bunu, bir takım bahanelerle kabul etmemesi mümkün değildir. Aksi halde kocalık hukukuna saygısızlık yapmış olacaktır. Ayrıca bu akitle, kadının nafakası erkeğin sorumluluğunda olduğundan kadının bunu isteme hakkı vardır. Erkek, nafakayı vermediğinde kadının hukukunu çiğnemiş olacaktır. Verdiğinde ise bir yarara sahip olmadan vermiş olacaktır.⁵⁸

Tarafların buluşmaları ve çok uzak olmayan ihtimalle zevciyyet ilişkisinde bulunmaları halinde sonuç çok daha kötü olacaktır. Bu durumda ayrılma ihtimalinde ayrılma isteği erkekten kaynaklandığı takdirde kanunlarımıza göre kadın, hiçbir hak iddia edemeyecek ve bu durum hayatı boyunca sürecektir. Hiçbir müeyyidenin bulunmamasından yararlanan erkek ise bir yönden hukuku çiğnemiş diğer yönden yaptığı yanına kâr kalmış olacaktır. Ayrılma isteği kadından gelmiş ve erkek de ayrılmak istemiyorsa bu defa da yürürlükteki kanunlardan yararlanma yoluna, kadın gidecek ve henüz resmen nikahsız olduklarından erkekle hayatını birleştirmeyi kabul etmeyecek ve bir yönüyle de bu defa erkek mağdur olacak, diğer yönüyle de erkek onu boşamayarak kadını cezalandırma yoluna gidecektir.⁵⁹ O halde bu konuda nasıl bir yol izlenmelidir? Bunun cevabını şu şekilde vermek mümkündür. Her ne suretle olursa olsun insanlara

⁵⁶ Muvatta, Sıfatu'n-Nebiyi, 10.

⁵⁷ Aydın, M. Akif, *İlmihal II*, T.D.V.İslam Araştırmalar Merkezi, İstanbul, 1999, s. 202.

⁵⁸ Beşer, Faruk, *Hanımlara Özel Fetvalar*, İstanbul, 1990, s. 125.

⁵⁹ Beşer, a.g.e., s. 126.

nişanlılık döneminde dini nikahın kıyırılmaması ve evlilik kararı alındığında da öncelikle resmi nikahın yaptırılması, tavsiye edilmelidir.

Esasen böyle zamanlarda herkes, nazik görünüp hakiki hüviyetini gizlediğinden gerçek manada karşı tarafı tanıma şansı, pek azdır. Arada bir de şiddetli şehvet heyecanları bulunduğu akıldan ziyade hisler hakim olacaktır. Hz. Peygamber " *Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır yapar* " buyurur. Bugün, sözlü ve nişanlı adı altında birçok genç bir araya geliyor, yaşıyor, eğleniyor, bilahare birbirini atlatmaya çalışıyor. Ekseriyette bundan zarar gören de kız oluyor. Resmi nikah bulunmadan dini nikahla nişanlı yaşamının bir mahzuru da nişanlısından ayrılmak isteyen kadını, erkeğin boşamaması ve bir müddet sonra dargın olarak ayrıldıklarında birbirlerinin kusurlarını, tarafların ortaya dökmeleri ve böylece istikballerini baltalamalarıdır.⁶⁰

Halvet, ancak eşler arasında veya mahrem kimseler arasında mümkün olabileceğinden evlenme arzusunda olanların, kimsenin bulunmadığı ve istekleri dışında kimsenin giremeyeceği kapalı mekanlarda baş başa kalmaları haram kılınmıştır. Nişanlılar için bunu mübah kılan bir nass bulunmamaktadır. Baş başa kalabilmeleri için beraberlerinde mutlaka mahrem yakınının bulunması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber " *Hiçbir erkek, yanında mahremi olmaksızın bir kadını baş başa kalmamalı...* " ⁶¹ buyurmuştur. Kimselerin olmadığı yerlerde baş başa kalmayı haya ve iffet bakımından riskli gören İslam, bu tedbiri almıştır. Yanlarında mahrem bulundurulmasının hikmeti Seddi Zerai kabilinden olup nefsin arzularına karşı koyma amacına yöneliktir. Zira kişi, evlenme sözü ile nişanlısıyla yakın olduğunda istediklerini elde edip onu terk edebilir.⁶² Evlenmeden önce, tarafların birbirini görüp tanınması konusunda İslam'ın getirdiği bu uygulama, hem aşırılıklardan uzaktır hem de maksadı gerçekleştirmektedir.

Alimler, evlenmek isteyen tarafların halvet olmadan birbirlerini görmeleri konusunda ittifak etmişlerdir.⁶³ Erkeğin kadını görmesi ve kadının erkeği görmesi, fitne korkusu olsa dahi müstehap kabul edilmiştir. Zira bunların birbirlerini

⁶⁰ Topaloğlu, Bekir, *İslamda Kadın*, İstanbul, 1968, s. 44.

⁶¹ Buhâri, Nikah, 111, Müslim, Hacc, 74.

⁶² Hallaf, Abdulvehhab, *Ahkâmu'l-Ahâlu's-Sahsiyye, fi's-Şeriatil-İslamiyye*, Kuveyt, 1990, s. 19; Ömer Uteyn, Şeyh Muhammed, *Hukuku'l-Mer'e fi'z-Zevâc*, Kahire, ts, s. 11-15.

⁶³ Ebu Zehra, a.g.e., s. 26-27.

görmelerinde maslahat vardır. Nitekim bir kadınla evlenmek isteyen Muğire b. Şu'be'ye Hz. Peygamber, onu görüp görmediğini sormuş, görmediğini öğrenince: “ O kadını gör, çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur.”⁶⁴ buyurmuştur.

Bir başka rivayete göre Resulullah şöyle demiştir. “ Sizden biriniz, bir kadınla evlenmek istediği zaman, onunla evlenmesini teşvik edecek özelliklerine bakabilirse baksın” Cabir, bu sözün devamında “ Bir cariye ile evlenmek istiyordum. Gizlice onu gözetledim ve evlenmemi teşvik eden bazı özelliklerini gördüm. Sonra onunla evlendim.” demiştir.⁶⁵

Hanefi, maliki ve şafilere göre evlenmek isteğinde olan erkeğin, kadının ellerine ve yüzüne izinsiz bakmasında bir beis yoktur. Bazı hanefi alimleri, buna ayakları da ilave etmişlerdir.⁶⁶ Zira yüz güzelliğe; eller de beden zerafetine delalet eder. Bu nedenle başka yerlere bakmaya gerek yoktur. Çünkü Kur'an da “süslerini, kendiliğinden görünen kısmı, müstesna açmasınlar....”⁶⁷ buyrulmaktadır. Allah, burada kendiliğinden açılacak zinet yerlerini zikretmektedir ki o da yüz ve ellerdir. Bunun dışındaki yerler avret mahallidir; bakılması haramdır.

Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre bir adam peygambere gelerek kendisinin Ensar'dan bir kadınla evlenmek istediğini haber verince Resulullah: “ O kadına baktın mı?” diye sordu. Gelen zat hayır deyince Resulullah :”Öyleyse git de ona bir bak! Çünkü ensarın gözlerinde bir şeyler vardır.”⁶⁸ buyurdu. Bu hadise göre Hz. Peygamber, yüze bakmayı emretmektedir; çünkü ensar kadınların gözlerinde muhtemelen evliliğin devamına engel olabilecek bir durum söz konusudur.

Hanbelilere göre, evlenilmek istenilen kadının, açılıp saçılmadan günlük ev işlerini yaparken çoğunlukla açık kalabilen yüz, boyun , baş, el, ayak, bacak gibi yerlerine şehvetten emin olduğu zaman bakmak caizdir, çünkü bir kadının fizik yönünün bilinmesi için belirtilen bu yerlerin görülmesine ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber, kendisiyle evlenilmek istenilen kadına haber vermeden bakılmasına izin vermiştir. Bu da çoğunlukla kadının görünmesi muhtemel olan yerlerine bakmanın

⁶⁴ Tirmizi, Nikah, 5; Nesâi, Nikah, 17; İbn Mâce Nikah, 9.

⁶⁵ Ebu Davud, Nikah, 19; Ahmad b. Hanbel, III, 334, 360.

⁶⁶ İbn Rüşd, a.g.e., II, 3; Kâsâni, a.g.e., V,122; Şirbini, a.g.e., III,128.

⁶⁷ en-Nur, 24/31.

⁶⁸ Müslim, Nikah, 12.; Nesâi, Nikah, 23.

cevâzına işaret etmektedir. Nitekim Cabir, evlenmeyi teşvik edecek yerlere baktıktan sonra evlendiğini söylemiştir. İnsanlar nezdinde evliliği teşvik edecek olan yerler ise, yüz, boyun, baş, dirsekten ele kadar olan kısımla diz ile ayak arasındaki kısımdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mugire'ye " *O kadını gör ..*" şeklindeki ifadesi de kadına bakmanın genel olduğunu ifade etmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber, görülmesi gereken yerleri zikrederdi.⁶⁹

Cumhur alimlere göre erkek bizzat kendisi talip olduğu kadına bakabileceği gibi bu mümkün olmadığı takdirde kadın hakkında bilgi alabilmek için güvenilir başka bir kadını vekil olarak gönderebilir. Bu vekil kadının, el ve yüz dışında, bakılması helal olan vücudun diğer yerlerine bakma imkanı vardır.

Kadın da evlenmek istediği erkeğe bakabilir. Şafii ve hanbelilere göre kadın, erkeğin avret mahalli olarak kabul edilen göbekte diz kapak arası hariç, beden diğer kısımlarına bakabilir. Hanefiler de aynı görüşte olup buna şehvetten emin olma kaydını koymuşlardır. Malikilere göre ise sadece el ve yüzüne bakılabilir.⁷⁰

Kısaca, bir erkek, evlenmek istediği kadına ve aynı şekilde kadın da erkeğe, birbirlerinin fiziki yapıları hakkında fikir verecek yerlere bakmalıdır. Zira güzellik, bir dereceye kadar izafidir. İnsandan insana değişir. Bunun için hayat arkadaşı olması muhtemel olan kimse bizzat görülmeli, başkalarının tasvirlerine kulak asılmamalıdır, fakat bu görüşme, aralarında hiçbir bağ bulunmadığından ölçülü ve sınırlı olmalıdır. Evliliğin asıl maksadı, cinsellik olmadığına göre görme konusunda haddi aşmak da doğru değildir. Kısaca, İslami ölçüler içerisinde birbirlerine bakabilirler, görüşebilirler ancak bu görüşmenin tarafları rencide etmeyecek tarzda olması bir de tarafların, halvet halinde bulunmamaları gerekir. Bu iş, herkese açık bir yerde olmak, şartıyla yapılmalıdır. Bu gibi durumlarda, evlilik tasarlayan müstakbel eşlerin konuşmaları, baş başa görüşmeleri caizdir. Kimselerin olmadığı yerlerde baş başa kalmayı haya ve iffet bakımından riskli gören İslam, bu tedbiri almıştır. Nitekim Hz. Peygamber " *Sizden kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa yanında mahremi olmayan bir kadınla baş başa kalmasın.* " ⁷¹ buyurmuştur..

IV-NİŞANIN SONA ERDİRİLMESİ

⁶⁹ İbn Kudâme, *a.g.e.*, VII, 453-455; Zuhayli, *a.g.e.*, VII, 23; Döndüren, *a.g.e.*, s. 145.

⁷⁰ İbn Kudâme, *a.g.e.*, VII, 465-466; Kâsâni, *a.g.e.*, V, 122; Şirbini, *a.g.e.*, III, 132.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, III, 339.

Nişanlılık döneminin evlenmeyle nihayete ermesi, tabii olarak beklenen bir sonuç ise de bazen nişan, evlilikle sonuçlanmayabilir. İslam hukukuna göre nişanlılık, taraflara evlenme mecburiyeti yüklenmediğinden nişanlılığın her an bozulma ihtimali vardır. Beraberliklerini sürdüremeyeceklerini anlayan nişanlıların sebebe dayalı veya sebepsiz olarak nişanı sona erdirebilme hakkı vardır. Bunun için karşılıklı rıza gerekmez. Bu nedenden dolayı taraflar için sorumluluk yoktur. Şayet, nişanın sona erdirilmesi karşı tarafı mağdur etme düşüncesine dayanıyorsa günah işlenmiş olur. Buna rağmen arzusu hilafına nişanı bozulan kimse, mahkemeye müracaat ederek karşı tarafı evlenmeye zorlayamaz.⁷²

Mü'min, önemli bir nedeni yoksa verdiği sözden dönmemelidir. Bu, İslam ahlâkının gereğidir. Bu yüzden; nişandan önce, evlenecek erkek, kadın ve bunların aileleri, iyi düşünerek, danışarak ve gerekli araştırma ve soruşturmaları yaparak böyle bir evliliğin yürüyeceğine kanaat getirirlerse söz ve nişan işine yönelmelidirler. Bir defa söz verince de çok önemli bir neden olmadıkça verilen sözden caymamalıdır. Nitekim Kur'an da "ahdi yerine getirin, doğrusu verilen ahidde sorumluluk vardır " ⁷³ buyrulmaktadır.

Hz. Peygamber de " *Bana kendinizle ilgili altı şey konusunda güvence verin, ben de size cennet için güvence vereyim. Konuştuğunuz zaman doğruyu söyleyin. Söz verdiğiniz zaman yerine getirin, emanete hiyanet etmeyin, cinsel organlarınızı (haramdan) koruyun, gözlerinizi (haramdan) koruyun ve ellerinize sahip olun.*"⁷⁴ buyurmaktadır. Hz. Peygamberin bir başka ifadesinde, verilen sözden dönmeyi münafıklık alameti sayması da sözde durmanın ehemmiyetini teyid etmektedir.⁷⁵

Nişan, ister erkek ister kadın tarafından sona erdirilsin verilen hediyelerle, mehre mahsuben verilen mallar, duruma göre de maddi ve manevi tazminat talep edilebilir. Mehir ve hediyelerin istirdadı, fukaha tarafından ele alınmış ve tanzim edilmiştir. Tazminat davası ise ancak modern İslam hukuk alimlerinin dikkatini çekmiştir.⁷⁶

⁷² Aktan, Hamza, "Nişanlanma", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, III, 495.

⁷³ el-İsra, 17/34.

⁷⁴ bkz. Ahmed b.Hanbel, V, 323.

⁷⁵ Buhâri, İman, 24; Müslim, İman, 25.

⁷⁶ Karaman, a.g.e., I, 297.

Evlilik teklifinin kabul edilmesinden sonra karşılıklı hediyeleşmek adettendir. Bu yüzden taraflar birbirine hediyeler vermiş olabilir. Hanefilere göre hediyeleşme olmuşsa bunlar için hibe hükümleri geçerlidir. Hibenin hükmü ise rucu'a mani bir durum yoksa hibe edenin rucu hakkı, vardır.⁷⁷ Hibeden dönmenin caiz olabilmesi için hediyein mevcut olması yani tüketilmemesi, başkasına devredilmemesi, tebdil veya tağyire uğratılmaması gerekir. Şayet verilen hediyeler tarafların elinde mevcut ise geri alınır. Ancak verilen hediyeler zayi olmuş veya hediyelerin üzerinde değişiklik meydana gelmişse geri alınmaz; çünkü malın, hibe edilenin elinde zayi olması, hediye edilen şeyin elinden çıkması veya üzerine ziyade olması, hibeden dönmeye manidir.⁷⁸

Malikilerin iki görüşünden tercih edilenine göre hediyelerin iade edilmesi veya edilmemesi konusunda örf veya ileri sürülen bir şart varsa ona göre hareket edilir. Şayet, bunlar yoksa ve nişanı bozan taraf erkek ise erkek, verdiği hediyelerden bir şey alamaz. Hediyein mevcut veya tüketilmiş olması da sonucu etkilemez. Şayet, nişanı kadın bozmuşsa erkek, vermiş olduğu hediyeleri, mevcutsa aynen; tüketilmişse misli veya kıymeti ile geri isteyebilir, çünkü malikiler bu tür hediyeleri, bağış değil, evlenme şartıyla yapılmış, şartlı bir hibe olarak kabul ederler. Evliliğin gerçekleşmemesi durumunda, şart gerçekleşmediği için hibenin geri verilmesini isterler.⁷⁹

Şafii ve hanbelilere göre nişan, kim tarafından sona erdirilirse erdirilsin hediyeler karşı tarafın elinde duruyorsa aynen, zayi olmuş veya istihlak edilmişse misli veya kıymetiyle talep edilir.⁸⁰

Kadına mehre mahsuben bir miktar mal veya para verilmişse; nişanın bozulması halinde, bu hangi nedene dayanırsa dayansın, mehir borcu, mevzu bahis olamayacağından bunun talep edilebileceği hususunda mezhepler arasında ittifak vardır. Ayrıca bu konuda, 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuk Karamamesi'nin 2. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: *"Söz kesildikten sonra tarafeynden biri, nikahtan imtina veya vefat etse hatibin mehre mahsuben vermiş olduğu şeyler mevcut ise aynen ve telef olmuş ise bedelen istirdad olunabilir..."* Buna göre ödenmiş olan

⁷⁷ Mevsili, a.g.e., III,51.

⁷⁸ Merginâni, a.g.e., III, 227-228; Hallaf, a.g.e., s.21.

⁷⁹ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e. s. 20; Şelebi, a.g.e., s. 83; Ebu Zehra, a.g.e., s. 39.

⁸⁰ Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e. s. 20; Döndüren, a.g.e., s. 147.

mehir, mevcutsa aynen harcanmış veya şekil değiştirmiş ya da telef olmuşsa misli ise misli, kıyemi ise kıymeti verilir. Zira mehir, evlilik akdinin hukuki sonucudur. Kadının bunu hak etmesi, evlilik sebebine dayalıdır. Erkek, verdiklerini evliliğin karşılığı olarak vermiştir. Evlilik olmayınca kadın bu karşılıktan bir şey hak edemez.

Maddi ve Manevi Tazminat

Nişan bozulduğunda taraflardan birinin maddi ve manevi zarar görmesi halinde, mağdur olan tarafın, bu zararı, karşı taraftan tazmin edip edemeyeceği meselesine gelince; hukuk sistemlerinin çoğu, nişanı haklı bir sebebe dayanmadan bozan tarafın, kusursuz nişanlıya ve onun yakınlarına bir tazminat ödemesini kabul etmişlerdir.

Klasik fıkıh literatüründe, haklı bir neden olmaksızın nişanın bozulabileceği kabul edilmiş; fakat kusursuz tarafın uğrayacağı maddi ve manevi zararın tazmini üzerinde durulmamıştır; çünkü o dönemin sosyal ve dini yapısı gereği, birbirlerini evlenmeden önce ancak bir veya iki defa görmüş olan nişanlılardan herhangi birisinin ve özellikle kadının nişanın bozulması sebebiyle ciddi zararlara uğraması söz konusu değildi. Asrımızda, bir süre nişanlı kaldıktan sonra nişanın bozulması, özellikle kız tarafını büyük ölçüde mağdur etmekte, asılsız dedikodu ve ithamlar mucip olmakta, suizanna sebebiyet vermektedir. Bunda nişanlılık süresinin gereğinden uzun tutulmasının ve bu süre içinde mahremiyet sınırlarına dikkat edilmemesinin de etkisi vardır.⁸¹ Ayrıca, taraflar evlenme ümidiyle büyük masraflar yapmakta; kadın, çalıştığı işinden ayrılabilenekte veya kendisine yapılan daha iyi teklifleri reddetmekte ya da nişanın bozulması, özellikle, kadının toplum içindeki itibarını sarsmaktadır. Kimi zaman, nişanın bozulması, kusursuz tarafın beden veya ruh sağlığını da bozmaktadır. Acaba karşı tarafa verilen bütün bu zararları kusurlu taraftan tazmin etmek mümkün müdür?

Çağdaş İslam hukukçularından bir kısmı, maddi ve manevi tazminatı kabul etmemektedir; çünkü borçların birinci ve en önemli kaynağı akitlerdir. İslam'da nişanlanma bir akit olarak kabul edilmediği için, bunun sona erdirilmesi halinde tazminat istenmesi, hukuken düşünülmemiştir. Ayrıca, nişan, taraflara evlenme mecburiyeti yüklememektedir. Taraflar, dilediklerinde bunu bozma hakkına sahiptir.

⁸¹ Aydın, *İlmihal II*, s.203.

Nişanı bozan taraf, esasında bir hakkını kullanmaktadır. Bir hakkın kullanımından dolayı da zarar tazmini gerekmemektedir.⁸²

Ebu Zehra, Mustafa Sibai, Mahmud Şeltut ve Zekiyyuddin Şa'ban gibi bir kısım alimlere göre ise nişanı bozan taraf, maddi bir zarara sebebiyet vermişse maddi tazminatın, belli şartların bulunması halinde de manevi tazminatın tazmin edilmesi gerektiği kanaatindedir; çünkü İslam hukuk prensiplerine göre haksız yere verilen zararın tazmini, şarttır. Bu konuda, nişanı bozmanın haksız bir davranış olup olmadığına, zararın bulunup bulunmadığına karar verecek organın ise mahkeme olacağı, açıktır. Şayet, zarar söz konusu ise tazmin edilir. Bazı İslam ülkelerinde bu yönde bir kazâi içtihad, yavaş yavaş gelişmektedir.⁸³

SONUÇ

Evliliğin gayelerinden en önemlisi huzurlu bir yuva kurmak ve böyle bir ortamında sağlıklı nesiller yetiştirmek olduğundan evlenmeyi düşünen kimselerin birbirlerini tanınması için nişanlılık dönemi meşru kabul edilmiştir.

Eşler arasında iyi bir geçim olabilmesi, evliliğin huzur ve sükunet içerisinde devam edebilmesi ve ilerde çıkması muhtemel bazı ailevi problemleri en aza indirmesi bakımından evlilik öncesinde tarafların birbirlerini görüp beğenmeleri, birbirleri hakkında fikir edinmeleri önem arz etmektedir.

Nişan, bir evlenme vaadi olduğundan nikah akdi yapılmadıkça bu süre içinde tarafların birbirine mahremiyeti devam eder. Kimsenin bulunmadığı ve istekleri dışında kimsenin giremeyeceği kapalı mekanlarda tarafların baş başa kalmaları haram kılınmıştır. Ancak erkek ya da kadının eş adayı ile baş başa konuşma zarureti doğması halinde, halvet hali olmadıkça edep dairesi içinde, evlilik hayatını ilgilendiren uygun bir konuşma yapmalarını ve bunun için herkese açık mekanlarda buluşmalarını yasaklayan bir hüküm bulunmamaktadır.

Nişanlıların bir araya geldiklerinde rahat hareket edebilmek için haram işlememek adına "dini nikah" kıydırmaları İslam hukukunun öngördüğü mahiyette bir nikah olmadığı gibi birçok sakıncayı da beraberinde getirmektedir. Bu sakıncalardan

⁸² Cin, a.g.e., s.50.

⁸³ Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* s. 15; Şelebi, a.g.e., s. 87-89; Ebu Zehra, a.g.e., s. 36-37.

biri dini nikaha güvenen gençlerin resmi nikah öncesinde evlilik ilişkisine girmeleri, bir diğeri de kadının evlilikten vazgeçmesi erkeğin ısrar etmesi halinde meydana gelebilecek olan olumsuzluklardır. Bunların yanısıra şu sorunu da görmemezlikten gelmek mümkün değildir. Dini nikahın kıyılması halinde taraflar dinen evlenmiş sayılacağından birlikte yaşamalarına hiçbir engel bulunmamaktadır. Ancak toplumumuzdaki uygulamalara baktığımızda dinen evli fakat ayrı yaşayan nişanlı evliler karşımıza çıkmaktadır. Doğurabileceği olumsuz neticelerden dolayı bu hareket tarzını tasvip etmek mümkün değildir. Taraflar nişanlılık dönemini evlilikle sonuçlandırmak istedikleri anda nikah işlemlerini yaptırılmaları gerekmektedir.

İslam hukuku, nişanlıları evlenmeye mecbur etmediğinden beraberliklerini sürdüremeyeceklerini anlayan nişanlıların bir sebebe dayalı ya da hiçbir sebep göstermeden evlenmekten vazgeçmeleri mümkündür. Nişanın sona erdirilmesi halinde, verilen hediyeler tarafların elinde mevcut ise geri istenebilir. Nişanlılık döneminde şayet kadına mehre mahsuben bir miktar mal veya para verilmişse; nişandan vazgeçildiğinde artık evlilik söz konusu olmayacağından mehir olarak ödenen bedel de iade edilmelidir. Taraflardan birinin maddi ve manevi zarar görmesi halinde ise nişanı haklı bir sebebe dayanmadan bozan tarafın, kusursuz nişanlıya tazminat ödemesi gerekir.

PAUL TILLICH FELSEFESİNDE ÖLÜM VE ÖTESİ

Yrd. Doç. Dr.Tuncay İMAMOĞLU*

ÖZET

Tüm teistik dinlerde var olan ölüm sonrası hayat inancı, filozofların da önemle üzerinde durdukları konulardan biridir. Bu konuyu felsefe tarihinde ilk kez sistemli bir şekilde ele alan filozof Platon'dur. Bunu, onun Phaidon adlı eserinde bulmak mümkündür. Platon'dan sonra da bir çok filozof, kendi sisteminin bir gereği olarak ölüm sonrasını farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Bu filozoflardan biri de, Paul Tillich'dir. Bu makale, Tillich'in ölüm ve ölümsüzlük anlayışıyla ilgili düşüncelerini tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, ölümsüzlük, sonsuz şimdi, kozmik gelecek, Tillich

ABSTRACT

Death and Beyond in Paul Tillich's Philosophy

The belief in life after death found in all the theistic religions is one of the subjects taken up by philosophers. This subject was first taken up by Plato in history of philosophy. It can be found, for example, in Plato's Phaedo. After Plato, every philosopher investigated this subject with their different points of view. One of these philosophers is Paul Tillich. This article aims to reveal and analyse Tillich's ideas relating his understanding of death and immortality.

Key Words: Death, immortality, eternal now, cosmic future, Tillich

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
timam@atauni.edu.tr

Bedenin kırılğanlığı ve bir gün öleceği gerçeği, başlangıçtan bu yana insanların zihinlerini meşgul eden en temel felsefi problemlerden birisi olmuştur. İnsanların isteksizlik ve ürpertiyle bahsettiği ölümü, hiç tecrübe etmeyecekmiş gibi unutmaya ve kendimizden uzaklaştırmaya yoğunlaşarak, hayatı dolu dolu yaşamaya çalışırız. Ancak tüm çaba ve eylemlerimizle ölümü kendimizden uzaklaştırmaya çalışıp, bu davetsiz sonun ürperticiliğini görmemezlikten gelmemiz, onun yok olmasını asla sağlamaz. Çaba ve eylemlerimiz ne olursa olsun, ölüm bize yüz vermeksizin sabırla köşesinde bekler, kişisel bir sıkıntı ya da hastalıkla karşı karşıya kaldığımız dönemlerde, ürperticiliğini göstererek kendisini bize hatırlatır ve ister istemez onunla yüzleşmek zorunda kalırız.

Aslında bizi en çok korkutan ölümün kendisi değil, varoluşumuzu tamamen yitirme olasılığıdır. İnsan, içinde kendisinin var olmadığı bir dünyayı tasavvur edebilir, ancak kendini var olmayan olarak düşünmesi onun için oldukça zor ve sıkıntı vericidir. Bu durumu, 20. yüzyıl egzistansiyalist filozofu Miguel de Unamuno, “Bir delikanlı olarak, hatta bir çocuk olarak, cehennemın en acıklı betimleri karşısında uygulanmadım. Çünkü o zaman bile hiçbir şey bana, hiçliğin kendisi kadar korkunç görünmedi. Çılgınca bir var olma özlemi sardı beni”¹ şeklindeki ifadeleriyle özlü bir şekilde vurgulamış ve cehennemde yanmanın bile yokluktan çok daha iyi olduğunu belirterek², var olmama halinin ne kadar ürpertici ve korkunç bir şey olduğuna dikkat çekmiştir.

Kaçınılmaz ölüm gerçekleştiğinde ne olacak? Nereye gideceğiz? Bilinmez ve gözle göremediğimiz başka bir âlemde varlığımızı sürdüreceğiz miyiz? Yoksa son nefesimizle birlikte benliğimiz, zihnimiz, bizi biz yapan diğer şeyler de sona mı erecek? Bizden önce o gizemli âleme gitmiş olanlarla tekrar kavuşabilecek ve yaşamımızın bir parçası olmuş, ruhumuzda sonsuza kadar iz bırakmış olan ilişkileri ve dostlukları çözümlenebilecek miyiz? Aslında tek bir sorunun binlerce yankılanmasından ibaret olan bu soruları yanıtlayabilmek için büyük felsefe okulları kurulmuş, derin teolojik kavramlar üretilmiş ve çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Bu

¹ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1986, s.20; Robert G. Olson, “Death”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. II, Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1967, s.307-309; Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002, s.30.

² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz yayıncılık, İstanbul, 1991, s.9.

anlamda edebiyat, sanat, folklor, felsefe ve din, bu yüce bilinmeyenin derinlerine dalıp sınırsız yanıtlar ortaya koymaya çalışmışlardır.³

Ölümden sonraki hayatın neliği hakkında ileri sürülen görüşler, başta din ve felsefenin yaklaşımlarında olmak üzere insanın din, Tanrı ve bizzat kendisi hakkındaki görüşlerine bağlı olarak büyük farklılıklar göstermektedir. Bu yüzden ilkçağdan bugüne kadar belli başlı bazı filozoflar, ölümden sonraki hayat hakkında farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisi de Paul Tillich'e aittir.

Paul Tillich bu konuyu farklı bir bakış açısıyla ele almakta ve kendi monist ve spiritüalist sisteminin bir gereği olarak, zaman ifade etmeyen bir ölümsüzlüğü öne çıkarmaktadır.

Şöyle ki, Tillich'e göre, bir sona gelmenin kaçınılmaz olduğu, insan ve doğada bulunan her şeyin kaderidir. Doğa ve insanlık âleminde deneyimlediğimiz her son, bize, bir sona doğru gittiğimizi hatırlatmaktadır. Tillich, bu hatırlatma ya da haykırışın, uzun süre birlikte yaşadığımız dostlukların çözüldüğü, tanıdığımız birinin öldüğü, bize anlamlı gelen bir faaliyetin başarısız olduğu ya da yaşlılığın yaklaşıp, doğanın melankolik yanının bütün hüznüyle birlikte görülebildiği yerde kendisini açığa vurduğunu ifade ederek, bu durumun bize başlangıç ve son hakkında birtakım sorgulamalar yapma imkânı verdiğini ileri sürmektedir.⁴

O'na göre, sonumuzu hatırlatan bu ses bize zamanın farkındalığını verir ve biz, zaman hakkında geçmiş, şimdi ve gelecek diye üç tarz ya da modla konuşuruz. Bu demektir ki, bizi zamanın gizemliliğine karşı uyandıran gelecektir. Gelecek bilinçlilik ya da gelecek sonumuzun farkındalığı, bizde ontolojik şok uyandırdığı için, bir bütün olarak gerçeklik hakkında sorarız: Bir şey niçin vardır ve niçin hiçlik yoktur? Şayet hiçlikten geldiysem ve hiçliğe döneceksem niçin buradayım? Bir başlangıcımız ve sonumuz olmasıyla ne demek istenmektedir? Tillich, Augustine'nin bu sorulara haklı olarak bir duayla karşılık vermeye çalıştığını, çünkü ancak dua etmenin insanı sonsuzluğa yükselteceğini vurgulayarak, zamanı sonsuzun ışığında görmenin dışında, onu yargılamanın başka bir yolunun olmadığını belirtmektedir. Çünkü bir şeyi yargılamak için insan, kısmen onun içinde ve kısmen de onun dışında bulunmak

³ Migene Gonzalez-Wippler, *Ölümün Ötesi Yaşamla Ölümün Sonsuz Dansı*, çev. Elif Ara, Ovvo Basım Yayın ve Tanıtım Hizmetleri, İstanbul, 2004, s.V; Ahmet İnam, "Olabileceğini Olmada Ölümün Yeri", *Düşünen Siyaset*, yıl. 1, sayı. 4, Ankara, 1999, s.18.

⁴ Paul Tillich, *Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963, s.123.

zorundadır. Bizler bütünüyle zamanın içerisinde olsaydık, kendimizi sonsuz için dua, meditasyon ve düşünce içerisinde yükseltmeye güç yetiremezdik. Bu anlamda bütün diğer yaratıklar gibi zamanın çocukları olur ve zamanın anlamıyla ilgili soruyu da soramazdık. Ancak insanlar olarak bizler, ait olduğumuz ve kendisinden zamanın sınırlarıyla yabancılaştırıldığımız sonsuzun farkındayız.⁵ “Zaman başlangıçtan sona doğru akar; ancak zamanla ilgili farkındalığımız, karşıt bir yönde gider”⁶ diyen Tillich, onun, sonun endişeli bir beklentisiyle başladığını belirterek, geleceğin ışığında geçmişini ve şimdiyi gördüğümüzü, bu yüzden ilk önce geleceği ve geleceğimizde bekleyebildiğimiz son nokta olan sona doğru gidişimizi düşünmemiz gerektiğini ileri sürmektedir.

Tillich düşüncesinde, gelecek sonumuzun farkındalığıyla ortaya çıkan şok hayret uyandırıcıdır ve bizler şoklara ancak geri çekilerek karşı koymaya çalışırız. Bu geri çekilme inkâr formunu alabilir. Bu düşünceleriyle Tillich, gelecek sonumuzu inkâr ettiğimiz iki noktayı ortaya koymaktadır. Ona göre, birinci noktada çoğu insan, mevcut geleceğe bakarak, onu bekleyerek, onun için faaliyet göstererek, onu umarak ve onun hakkında endişe besleyerek reaksiyon göstermekte ve uzun bir hayat beklentisini şimdi ve son arasında yerleştirmektedir. ‘Yaşasın kraliçe’, ‘yaşasın ulus’, ‘bu ulus dünyadan yok olmamalı’ şeklindeki söylemler, şimdi ve son arasında uzun bir hayatı beklemenin göstergeleridir. İster bir kişi, isterse bir ulus için olsun, böyle uzun bir yaşamı arzu etme, sonumuzun geldiği kaçınılmaz gerçekliğine tahammül edememenin bir işaretidir.⁷

Tillich’e göre ikinci nokta, ölümden sonraki bir hayata ya da bundan sonraki bir hayata inanmayı öne sürmek ve ölümden sonra bu hayatın devamına umut bağlamaktır. Tillich, böyle bir inancın, bir sonun olduğunun, zamanın sonsuz temelinde geldiğimizin, zamanın sonsuz temeline geri döneceğimizin ve zamanımız olarak, zamanın sınırlı bir süresinin kabul edilmesinin inkârı anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸ Böyle bir inançla ilgili Tillich’in sorunu, ilahi hayata katılım sorunudur. Tillich’e göre, buradan sonraki bir hayata inanma, sonsuz zamanı onaylamaktır.

⁵ Tillich, *Eternal Now*, s.123-124.

⁶ Tillich, *Eternal Now* s.123.

⁷ Tillich, *Eternal Now*, s.123; Ted Peters, “*Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future*”, *Zygon*, vol. 36, no. 2 (June 2001), s.350.

⁸ Tillich, *Eternal Now* s.124-125.

Oysa Tillich, zamanın bir sonunun olduğunu düşünmektedir. Bu zamanın doğasıdır. Zamanın bir sonu vardır; çünkü zaman sonludur ve bütün sonlu şeyler de sınırlıdır. Zaman, sonluluğun temel kategorisidir.⁹

Ölüm tehdidi olarak ruhlarımızın içinden deneyimlenen sonluluk, Tillich için varoluşsal bir problem olmaktadır. O, gelecek var olmamız beklentisiyle ortaya çıkmış bir sorundur. Bu tür varoluşsal sorunlar için Tillich, teolojik cevaplar önerir. Bu özel soruya Tillich, sonsuz hayatla cevap verir. Ancak sonsuz hayat nedir? O, geçici hayattan sonra gelen bir şey midir? Hayır der, Tillich. Sonsuz hayat, şu anla, şimdiyle ilgilidir. "Sonsuz, şeylerin gelecek bir durumu değildir. O sadece insanda değil, varlığın bütünü içerisindeki varlığa sahip olan her şeyde daima vardır."¹⁰ Zaman bir varlık kategorisi olduğu için, yaşamın sona ermesinden sonra, yine zaman içinde devam eden bir yaşamdan söz edilemez. Çünkü zaman sonluluktur. 'Ölümden sonra hayat', 'sonu olmayan bir dünya' ifadesi, bu anlamda tutarlı bir ifade olamaz. Çünkü, sonsuzluğa katılım, bundan sonraki hayat değildir. O insan ruhunun doğal bir niteliği de değildir. O geçici ayrılışa ve tekrar sonsuza dönüşe izin veren Tanrı'nın yaratıcı eylemidir.¹¹

Tillich benzer düşüncelerin Schleiermacher ve Hegel felsefelerinde de yer aldığını belirtmektedir. Tillich'e göre, Schleiermacher için Tanrı'yla birleşme, O'na iştirak etme ölümden sonraki ölümsüz bir yaşamla olacak olan bir şey değildir. Hegel sistemine göre ise, bireysel sonsuz yaşam fikrinden bahsedilemez. İnsan, ilâhî yaşama birey olarak tarihsel süreç içinde iştirak eder. İşte bu iştirak sonsuz yaşamdır.¹²

Tillich düşüncesinde, "sonsuz yaşam" inancı, zamansal bir sembol olup kategorik yapı içinde olan her şey temelde sonludur. Sonsuz olan tek şeyin ise, Tanrı ya da Varlığın Kendisi olduğunu ileri süren Tillich, yokluk şokunun yol açtığı kaygıları ortadan kaldırmak isteyen insanın, yokluğun katlanılabilir olmadığından dolayı ölüm ötesini kutsallaştırdığını vurgulayarak, gerçekte yokluğun var olmadığını ve sadece

⁹ Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, I, s.193.

¹⁰ Tillich, *Systematic Theology*, III, 400; Ted Peters, a.g.m., s.351.

¹¹ Tillich, *Systematic Theology*, III, s.410.

¹² Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s.229.

varlığın değişiminin var olduğunu, bu anlamda ölümün bir yokluk anlamına gelmediğini ifade etmektedir.¹³

Tillich'e göre insan, ruhsal olandan bütünüyle ayrı bir varlık değildir. Bir tek âlem vardır ve insan da bu âlemin içindedir. "Biz neyse ve nereden geldiysek oyuz"¹⁴ diyen Tillich'in bu ifadeleri, onun insan için başka bir âlem olabileceğini reddettiğini açıkça göstermektedir. O'na göre, geçmiş ve gelecek, şu anda yaşanmaktadır. Geçmişimizi hatırlayabilir ve geleceğimizi tasavvur edebiliriz; ancak o, geçmişin geçmiş ve geleceğin de gelecek olduğu şu anın mercakleriyle olmaktadır. Bu anlamda geçmiş ve gelecek soyutken, şimdi somuttur. Şimdi, katı ve durağan olup buradadır. Buna göre, şimdi olan ve şimdide bulunan şeyin gerçek ve somut bir realite olduğu açıktır. Durduğumuz sağlam zemin olan varlığı bulduğumuz yer, şimdidir.¹⁵

Görülüyor ki, Tillich'e göre süren geçmiş, hâlâ şimdi olan geçmiştir. "Vücudumuzun her hücrelerinde, yüzümüzün her bir özelliğinde, ruhumuzun her anında, geçmişimiz mevcuttur"¹⁶ diyen Tillich, mevcut şimdide karakterimiz üzerindeki çocukluk deneyimlerinin etkisini bildiğimiz gibi, daha önceki yıllarda olan olayların izlerini de bildiğimizi ifade etmektedir.¹⁷ Tillich'e göre geçmiş ve gelecek, şimdide birleşir ve bunların her ikisi, sonsuz şimdikiyi ihtiva eder. Ancak onlar, şimdi tarafından gölgelenmezler. Onların kendi bağımsızlık ve fonksiyonları vardır. Teolojinin görevi, bu fonksiyonları bir sembolizmle çözümlenmek ve birleştirmektir.¹⁸ Bu anlamda, Tillich için "zaman, varlığın kendisinin gücünün mevcudiyetiyle 'sonsuz şimdi' olmaksızın deneyimlendiğinde, o, aktüel varlık olmaksızın sadece geçicilik olarak bilinecektir."¹⁹

Tillich'in bu düşünceleri bize kaynağını büyük ölçüde Bergson ve Whitehead'ın oluşturduğu süreç felsefesini hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi, Bergson felsefesinde 'süre' geçmişin devamlı gelişmesi diye tanımlanmaktadır. Devamlı birbiri üzerine yığılmak suretiyle büyüyen geçmiş, kendini otomatik olarak korumaktadır.

¹³ Tillich, *Eternal Now*, s.123; krş. Tokat, a.g.e., s.227.

¹⁴ Tillich, *Eternal Now*, s.126; krş. Tokat, a.g.e., s.227-228.

¹⁵ Ted Peters, "Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future", *Zygon*, vol. 36, no. 2 (June 2001), s.349.

¹⁶ Tillich, *Eternal Now*, s.127.

¹⁷ Tillich, *Eternal Now*, s.127.

¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, III, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, s.395-396.

¹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, II, s.68-69.

Varlık sahnesindeki değişimlerin her birinde geçmiş, şimdi ile devamlı beraberdir. Ancak sonraki öncekinin ne tekrarı ne de kuvvetlerinden birinin gerçekleşmesidir. Sonraki, önceye bağlı olmakla birlikte ondan daima farklı ve daima yenidir.²⁰ Bir olay diğerini takip eder. Geçmiş, ortaya çıkan bu olaylardan ibarettir; gelecek, şimdi olan bir olaydır. Şimdi geçmişten etkilenir ve geleceği etkiler. Zaman, simetrik olmayan bir tarzda geçmişten, şimdi aracılığıyla geleceğe akar.²¹ Dolayısıyla şimdi, hem geçmiş hem de geleceği kendi içinde barındırmaktadır. Tillich, geçmiş ve geleceğin şu anda, yani sonsuz şimdide yaşandığını ifade etmekle süreç felsefesindeki bu gerçeğe işaret etmektedir denilebilir.

Tillich'e göre insan, şu anda yani mevcut şimdide bir yabancılaşma durumunu yaşamaktadır. Sonuç itibariyle iki ayrı varlık alanı söz konusu değildir. Sadece bir yabancılaşma ve bozulma durumu vardır. İnsan da, bu bozulma ve yabancılaşma durumunu yaşamaktadır. "Varlığın nihai gücünden yabancılaşmış insan sonluluğu tarafından belirlenir."²² Tillich düşüncesinde, insanın var oluşunun özündeki çelişki onu Tanrı'dan, dünyadan ve bizzat kendinden uzaklaştırmaktadır. Bunun ortadan kalkması için insanın kendi varlığının özü olan Tanrı'yla yeniden barışması gerekir. Buna göre Tillich, insanın Tanrı imajını kaybetmesini ya da Tanrı'dan ayrılmayı bir yabancılaşma olarak adlandırmakta ve böyle bir durumdaki insanın bütün varlığıyla Tanrı'dan yüz çevirdiğini, kendi varlığı ve dünyasıyla olan gerçek birliğini kaybettiğini ifade etmektedir.²³

Diyebiliriz ki, Tillich'e göre bu yabancılaşma durumu bizi bir anlamda sonsuzluktan koparmakta ve ona karşı yabancı kalmamıza neden olmaktadır. Sonsuzluğun bilgisi, vasıtasızdır ve yabancılaşma engeli ortadan kalktığında dinsel bir bilinçle ona ulaşılır. Bu yaklaşım konusunda bir Augustinci olarak konuşan Tillich, bu fikrin geliştiricileri olan Fransiskan Mezhebi hakkında şöyle söylemektedir: 13.

²⁰ H. Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul, 1985, s.16-17; krş, Mustafa Şekip Tunç, *Bergson ve Kudret-i Ruhîye'ye Dair Birkaç Konferans*, İstanbul, 1339, s.19; Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul, 1968, s.25-26.

²¹ John B. Cobb, David Ray Griffin, *Process Theology*, The Westminster Pres, 1976, s.15-16; Tillich'in görüşlerinin Süreç felsefesi ve teolojisiyle olan benzerlik ve farklılıkları için bkz, Tyron Inbody, *Paul Tillich and Process Theology*, Theological Studies, vol.36, (sept, 1975), s.472-492.

²² Tillich, *Systematic Theology*, II, s.66.

²³ Tillich, *Systematic Theology*, I, s.47; William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu* Felsefi Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s.179 vd.

yüzyıl Fransiskan okulu, teoloji ilkelerinin öğretiminde Augustinci bir çözüm geliştirerek din felsefesinin ontolojik bir türünü savunmuşlardır. Onların bütün vurguları, Tanrı'nın doğrudan bilgisine yöneliktir. Bonaventura'ya göre, "Tanrı gerçekte her ruh için çoğunlukla hazır olup aracısız olarak bilinebilir."²⁴ Dolayısıyla sonsuz yaşamın deneyimlenmesi ve yabancılaşmanın sona erdiği an, ölümden sonra gerçekleşecek olan yeni bir yaşam değil, ölümden sonraki hayat adıyla temsil edilen, ancak yabancılaşmanın sona erdiği bir andır. Burada Tillich, ölümden sonraki hayatın Yeni Ahit'te öğretildiğini savunan görüşleri reddetmekte ve Yeni Ahit'i farklı bir okumaya tabi tutarak şöyle demektedir:

"Kurtuluş, kesinlikle cehennemden kaçış ve cennete kabul edilme değildir. Yeni Ahit, sonsuz hayat hakkında konuşur ve sonsuz hayat, ölüm sonrası hayatın devamı değildir. Sonsuz hayat, geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesindedir; ondan gelir, onun varlığında yaşar ve ona döneriz. O, hiçbir zaman yok olma değildir. O, içerisinde kök saldığımız, özgürlüğe katılımımızın olduğu ilâhî hayattır. Sadece Tanrı, sonsuzluğa sahiptir. İnsan, kendi sahipliği olarak ölümsüz bir ruha sahip olmakla övünmemelidir. Çünkü gerçek anlamda sadece Tanrı ölümsüzlüğe sahiptir. Biz, her yaratık gibi ölümlüyüz, bütün varlığımızla ölümlüyüz -bedenen ve ruhen- Ancak zamanda yaşamakla birlikte, dünyada yaşamadan önce ve zamanımız sona erdikten sonra da sonsuz hayat içerisinde tutuluruz."²⁵

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tillich, insanın dünyada yaşamasından önce de ölümünden sonra da sonsuz hayat içerisinde olduğuna vurgu yaparak, ölüm öncesi âlem ve ölüm sonrası âlem şeklindeki anlayışı reddetmekte ve sonsuzluğun kapsayıcılığına dikkat çekmektedir. Ona göre, geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesinde olan bu sonsuz hayat, kendisinden geldiğimiz, onda yaşadığımız ve tekrar kendisine döneceğimiz bir hayattır. Bu da demektir ki, Tillich sonsuz yaşam inancını zamansal açıdan değil, bir 'hal' olarak değerlendirmektedir. Ölüm bir yokluk değil de bir hal değişimi olduğuna göre, insanın ölümü her zaman var olan sonsuzluğa katılım anlamına gelmektedir. Sonsuzluk, geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesinde olduğu için onu gelecek bir sonsuz hayat olarak görmek yanlıştır. O her zaman varlığını sürdürmektedir. Bu da demektir ki, sonsuz hayat, sonsuzda hayattır, Tanrı'da

²⁴ Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York, 1959, s.12; karşılaştırma, Blackstone, a.g.e, s.180.

²⁵ Tillich, *Eternal Now*, s.114-115.

hayattır. Geçici her şey sonsuzdan gelir ve sonsuza döner. Tillich bunu “eskatolojik panenteizm” olarak adlandırmaktadır.²⁶

“Sonsuz hayat Tanrı'daki hayattır” ifadesinin Tillich düşüncesinde üç anlamı vardır. Birincisi, Tanrı'da yaşam, özlerin ya da yaratılmış her şeyin idesinin Tanrı'nın zihninde ezeli olarak var olmasıdır. Bu potansiyellik formunda bir varlık anlamına gelir. Bu anlamda insan da dahil her şey, bu dünyada var olmadan önce tanrısal zihinde ideler olarak bulunmaktadır. İkincisi, ontolojik bağımlılıktır. Burada da evrende var olan her şeyin, şu anki somut halleriyle Tanrı'nın varlığıyla varlıklarını sürdürmeleri söz konusudur. Varlıkların, Tanrı'nın destekleyici gücü olmaksızın hayatta kalmaları mümkün değildir. Dolayısıyla sonsuzda yaşamamızın anlamı budur. Üçüncüsü de varlıkların nihai tamlığa ermeleridir ki²⁷, bu da bir sonla birlikte Sonsuza katılım anlamına gelmektedir.

Görülüyor ki varlıklar her durumda sonsuz hayatın kuşatıcılığı altındadır. Dolayısıyla ölümden sonra başlayacak bir sonsuz hayat anlayışı doğru bir şey değildir. Çünkü sonsuz daima vardır. Varlığın bir sürekliliği olup, ancak bu, farklı boyutlarda devam etmektedir. Ölüm bir yok oluş değil, varlığın, başka bir boyutta varlığını sürdürmesidir.

Buna göre sonsuz hayat, yaşamın genel olarak anlamsızlığının ortaya çıkardığı sorunlara cevaptır. Burada yokluk tehdidi insanı kuşatmaktadır. Ölümden sonra yaşam düşüncesi varlığın ontolojik yapısına uymadığı ve insan, varlığını bizzat kendisine borçlu olmadığı halde, ölümden sonra yaşam sembolünde zaman ve mekânın ötesinde olana iştirak etme amacındadır. Gerçekte ise sadece varlık vardır, var olmayan yoktur, yani sadece Varlığın-Kendisi vardır, mutlak ve sonsuz olan sadece O'dur.²⁸

Tillich'in okuduğu Yeni Ahit tarafından öğretildiği gibi kurtuluş, umutla beklenilmeyecektir; aksine o, şimdiki anın altında ve üzerinde olan sonsuz Tanrı'da bulunacaktır. Tillich'e göre Hıristiyan öğretisi, “Ben, başlangıç ve son olan Alfa ve Omega'yım”(Vahiy1/8)²⁹ şeklindeki ifadesiyle, sonsuzun, geçmiş ve gelecek üzerinde

²⁶ Tillich, *Systematic Theology*, III, s.421.

²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, III, s.421-422.

²⁸ Tokat, a.g.e., s.229-230.

²⁹ Alfa, Grek alfabesinin ilk harfi olup, başlangıç simgesi olarak kullanılmaktadır. Omega ise, Grek alfabesinin son harfi olup, sonu simgelemektedir.

durduğunu söylemektedir. Tillich için bu ifade zamanın köleliğinde yaşayan, sonla yüz yüze gelmek zorunda olan, geçmişten kurtulamayan, şimdinin durağanlığına ihtiyaç duyan bizlere söylenir. O'na göre "Zamanın modlarının her biri, kendi özel gizemine sahiptir; onların her biri, kendi özel kaygısını taşır. Onların her biri, bizi mutlak bir soruna sürükler. Bu sorulara tek bir cevap vardır –Sonsuz: O, geçmiş, şimdi ve gelecektir, başlangıç ve sonudur. O, geçen şey için bize bağışlanma verir. Gelecek şey için cesaret verir. Bize, Kendi Sonsuz Varlığında huzur verir."³⁰

Bu anlamda Tillich, Hıristiyan mesajının, bu zamanın bir sona doğru aktığını ve bizim zamanımız olan bu zamanın sonuna doğru hareket ettiğimizi kabul ettiğini ifade ederek, Kutsal Kitap'ın dışında birçok insanın, "buradan sonraki" ya da "ölümden sonraki hayat" hakkında düşünmeden konuştuğunu belirtmektedir. Tillich, ayinlerimizde bile, sonsuzluğun, "son olmaksızın dünya" tarafından dönüştürüldüğünü vurgulamaktadır. Ona göre dünya, doğasıyla birlikte sona gelendir. Şayet saçmalığa düşmeksizin hakikati konuşmak istersek, sonsuzluk hakkında, ne zamansızlık ne de sonsuz zaman olarak konuşabiliriz. "Sonsuzluk, zamansızlık değildir...ve sonsuzluk zamanın sonsuzluğu değildir"³¹ diyen Tillich, Hegel tarafından haklı olarak "kötü sonsuzluk" diye adlandırılan sonsuz zamanın, geçiciliğin sonsuz tekrarlanması olduğunu, zamanın ayrı anlarını, onların sonsuzluklarını isteyerek, sonsuz öneme yükseltmenin en yalın anlamıyla putçuluktan başka bir şey ifade etmediğini ileri sürmektedir. Tillich'e göre, her sonlu varlık için bu anlamdaki bir sonsuzluk, kınamayla özdeşdir ve sonsuzluk, zamanın sonsuzluğu değildir. Şimdinin geçici varlığa üstünlüğüne göre sonsuzluk, ilk önce sonsuz şimdi olarak sembolize edilmelidir. Sonsuz şimdi, geçmişten geleceğe doğru, şimdi olmaya son vermeksizin hareket eder.

Tillich için, Tanrı'nın sonsuzluğu, tamamlanmış olan geçmişe bağlı değildir. Çünkü Tanrı için geçmiş tam değildir. Tanrı onun aracılığıyla geleceği yaratır ve geleceği yaratırken de geçmişi yeniden yaratır. Geçmiş, olan şeyin sadece bir toplamı değildir. Geçmiş, kendi potansiyelliklerini içerir. Gelecekte aktüel olacak potansiyellikler, sadece geleceği değil, geçmişi de belirler. Tillich'e göre geçmiş, yeni olan her şeyle farklı bir kimlik kazanır, onun görünümleri değişir. Sonsuzluk

³⁰ Tillich, *Eternal Now*, s.131-132.

³¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 275.

perspektifinden hem geçmiş hem de gelecek açıktır. Geleceğe öncülük eden yaratıcılık, geçmişi de dönüştürür. Sonsuzluk, yaratıcılık bakımından idrak edilirse, sonsuz, zamanın modları olarak onların özel karakterlerini yutmaksızın geçmiş ve geleceği içerir. Sonsuz Tanrı'ya inancın, geçici sürecin olumsuzluklarına galip gelen bir cesaretin temeli olduğunu belirten Tillich, bu anlamda ne geçmiş ne de gelecekle ilgili endişenin varlığını sürdürebileceğini, geçmişin endişesine, geçmiş ve onun potansiyelliklerine karşı Tanrı'nın özgürlüğüyle galip gelinebileceğini, gelecek endişesine ise, yeninin, ilâhî hayatın birliğine bağlılığıyla üstün gelinebileceğini söylemektedir. Tillich'e göre zamanın ayrı anları, sonsuzda birleşir. O, insan ruhunun öğretisinde değil, insanın sonsuz hayata katılmasında temel bulur. Sonsuz hayat umudu, insan ruhunun özsel bir niteliğiyle değil, insanın ilâhî hayatın sonsuzluğuna katılımıyla temellenebilir.³² "Sonlu her şeyin amacı, ilahi hayata katılmaktır"³³

Görülüyor ki, Tillich, ölümün İlâhî Hayata bir katılım olduğunu belirtmektedir. Buna göre sonsuzluğu zaman açısından düşünmek bir hatadır. Sonsuz hayat, ölümden önce de sonra da daima var olan bir şeydir.

Tillich'e göre, geleceğin gizemine, zamandan alınan imajlar içerisinde konuşabildiğimiz sonsuz içinde cevap verilir. Ancak bu imajların imajlar olduğunu unutursak, saçmalık ve kendi kendimizi aldatma içerisine düşeriz. Zamandan sonra zaman yoktur, ancak zaman üstünde sonsuzluk vardır. Sonsuzluğu geleceğe yerleştirmeden kaçınmak için Tillich, sık sık uzamsal imajlar kullanır. O, sonsuzluğu zamanın üzerine ya da zamanın derinliklerine yerleştirir: "Zamandan sonra zaman yoktur, ancak zamanın üzerinde sonsuzluk vardır."³⁴

Görüldüğü gibi Tillich, zamanın sona ermesiyle yeni bir zamanın başlamayacağını vurgulamaktadır. Zamanın sona ermesi, kişisel ruhun zamanın üstünde ve derinliklerinde olan sonsuzluğa katılımı demektir. Dolayısıyla sonsuz olarak temsil edilen âlem, başka bir âlem değil, şu andaki mevcut zamanı da içine alan bir âlemdir. Biz, bu sonsuzluk içerisinde varlığımızı sürdürürüz. Ancak zaman, bu sonsuzluğu bizim için gölgelemektedir. Zamanın ortadan kalkmasıyla birlikte bu gölge ve yabancılaşma durumu da sona erecek ve zamanın üzerinde ve derinliklerinde bulunan sonsuzluğa katılım olacaktır.

³² Tillich, *Systematic Theology*, I, 275-276.

³³ Paul Tillich, *Morality and Beyond*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1963, s.60.

³⁴ Tillich, *Eternal Now*, s.125.

Zamanın “üzerine” ifadesine ilaveten Tillich, sonsuzluğu betimlemek için bir başka uzamsal kategori olan “derinliği” de kullanır. “Zaman ve değişim, İlahi Hayatın derinliğinde mevcuttur...zaman ve değişim İlahî Hayatın sonsuz birliği içerisinde tutulur”³⁵ diyen Tillich, sonsuzluğu, ne zamansız kimlik ne de geçici süreçte ortaya çıkan sürekli değişim olarak değerlendirmiş ve uzamsal kategorilere başvurmanın, onun geçici kategorileri reddetmesiyle ilgili olduğunu belirterek şöyle söylemiştir: “Zamansızlık ve sonsuz zaman olarak sonsuzluk anlayışını reddettik. Ne inkâr ne de geçiciliğin sürekliliği, sonsuzu oluşturur. Bu temeller üzerinde Sonsuz Hayat’ta bireyin mümkün gelişimi sorununu tartışabiliriz.”³⁶

Tillich’e göre zaman üzerindeki sonsuzluğu, gelecekte aramayız ve yine onu geçici tarihe göre sonun ötesinde de aramayız. Çünkü “Son, modern boyutunu kaybetmeksizin, şu anki deneyimin konusu olur; şimdi sonsuz karşısında dururuz; ancak tarihin sonuna doğru ve sonsuzda geçici olan her şeyin sonuna doğru bakarak böyle yaparız. Bu, eskatolojik sembole kendi zorunluluğunu verir...”³⁷

Tillich, sonsuzluğun geçici bir olay olmadığını ifade ederek, sonsuzluğu zaman açısından düşünmenin kategorik bir hata olduğunu söyler: “Geçiciden geçiciliğin sonu olan sonsuza geçiş, geçici bir olay değildir. Zaman, yaratılan sonlunun formudur. Sonsuzluk ise onun içsel amacı, yaratılan sonlunun gayesi, sonluyu sürekli olarak kendisine yükseltendir. Daha cesur bir metaforla sürekli bir süreç içerisinde olan geçicinin, sonsuz bellek olduğu söylenebilir; ancak sonsuz bellek, hatırlanan şeyin, canlı olarak hafızada tutulmasıdır. O, zamanın üç modunun aşkın bir birliği içerisindeki geçmiş, şimdi ve gelecekle birliktedir.”³⁸ Ancak sonsuzluk, sadece zamandan ayrılma değildir. Sonsuzluk, sonluyu içeren sonsuz gibi geçiciliği de içerir. Tillich’e göre “Zaman ve mekânda, en büyük kişilikte olduğu kadar maddenin en küçük parçasında olan şey, sonsuz hayat için önemlidir. Ve sonsuz hayat ilâhî hayata katılım olduğu için, her sonlu olan Tanrı için de önemlidir.”³⁹

³⁵ Tillich, *Systematic Theology* III,s.418.

³⁶ Tillich, *Systematic Theology*, III,419.

³⁷ Tillich, *Systematic Theology*, III, 396.

³⁸ Tillich, *Systematic Theology*, III, 399; krş. Peters, “*Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future*”, s.351.

³⁹ Tillich, *Systematic Theology*, III, 398.

“Yaratılış, son için yaratılıştır. Temelde amaç şimdidir. Ancak yeni, başlangıç ve son arasında yaratılır.”⁴⁰

Tillich, sonsuz olan şeyin, bütün varlığın temeli olan Tanrı'ya ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre sonsuz Tanrı, zamanın sonluluğundan kaçan bütün zamanın kapsayıcısıdır; çünkü Tanrı, geçmiş, şimdi ve geleceğin kapsayıcısıdır. Aksine biz sonlu yaratıklar, var olmama tehdidine maruz kalırız. Bu tehdit, geçiciliğin formunu alır. Tillich'e göre, geçici yaratıklar olarak bizler, yabancılaştırılmışız. Zaman, bizi köleleştirmiştir. Biz, şimdiki an için kölelik içindeyiz.⁴¹Ancak “Ait olduğumuz ve zamanın köleliği tarafından yabancılaştırıldığımız sonsuzun farkındayız.”⁴²

Burada şunu söylememiz gerekir ki, Tillich'in “şimdiki” bizim için kölelik, Tanrı için ise sonsuzluk olarak nitelendirmesi bir problem teşkil etmektedir. Çünkü Ted Peters'in de dediği gibi, “o bizim için bir kölelikse, biz onu sonsuz hayat olarak nasıl karşılayabiliriz?”

Peters, Tillich'in sonsuzlukla ilgili argümanında, biri Kitab-ı Mukaddes'e diğeri de teolojiye ait olmak üzere iki problem olduğunu ileri sürmektedir:

Peters'e göre birincisi, Kutsal Kitapla ilgili hatadır. Peters, Yeni Ahit'in “sonsuz şimdiki” kabul ettiğini ve ölüm sonrası hayatı reddettiğini sanmak, doğru mudur? Ölümden sonra dirilme olan temel sembol, nasıl ölümden sonraki hayattan başka bir şeyi vurgulayabilir? İsa'nın Kutsal Cuma'da ölümünü takiben tekrar dirilmesi, şu anki hayatın bitişinden sonra yeni bir hayattan başka bir şeye nasıl işaret edebilir? Yeni yaratılışla ilgili sembol ve Mesih gibi bir söz, (Korintoslulara Birinci Mektup 15:20'de belirtildiği gibi kıyamet gününde biz de dirileceğiz) dünyamızın sonunu takiben gelecek bir olayı göstermeden nasıl kaçınabilir? diye sormaktadır. Bizi yoklukla tehdit etmesinden dolayı gelecek sonumuzu endişeyle beklemekten ziyade Yeni Ahit'in, yeniden dirilişi ve yeni hayat için geleceği umutla beklediğini vurgulayan Peters, kendi geçici sonumuz tarafından ortaya atılan varoluşsal probleme yönelik Yeni Ahit'in cevabının mevcut şimdikiye boyun eğme değil, daha ziyade gelecek yenilenme umudu olduğunu ifade etmektedir.⁴³

⁴⁰ Tillich, *Systematic Theology*, III, 398.

⁴¹ Peters, “*Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future*”, s.352.

⁴² Tillich, *Eternal Now*, s.123.

⁴³ Peters, “*Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future*”, s.352.

Görüldüğü gibi Peters, Yeni Ahit'in gelecek bir sonsuz hayatı umutla beklediğini ve bu hayatta yeniden dirilişin gerçekleşeceğini belirtmekte ve Tillich'in bu anlamda Yeni Ahit'i yanlış yorumladığını ileri sürmektedir.

Peters'e göre İngilizce'ye *sonsuzluk* olarak çevrilen Kutsal Kitaba ait sözler, uzun bir zaman, belki de ebedî devam eden bir çağa işaret etmektedir. İşıya yazarken, İbranice bir sözcük olan '*olam*' kelimesini kullanır, "Seni çağdan çağa bir sevinç ve ebedî bir övünme kılacağım" (İşıya 60:15) şeklindeki ifade, bunu desteklemektedir. Peters, Yeni Ahit'te sonsuzluk için temel kavramın, İngilizce'ye '*aeon*' olarak çevrilen ve literal olarak uzun zaman devam eden çağ anlamına gelen *aion* kavramı olduğunu ve bunun Yuhanna 3:16'da "Zira Tanrı dünyayı öylesine çok sevdi ki, biricik Oğlunu verdi; ta ki ona inanan herkes yok olmasın, ancak ebedî hayat (*zoen aionion*)'ı olsun" şeklinde kullanıldığını söyleyerek, Doğuya ait Ortodoks ayinlerinin, kurtuluşun, "çağların çağına kadar" süreceğini tekrarladığında, sözcüğün Yeni Ahit anlamını muhafaza ettiğini dile getirmektedir.⁴⁴

Peters'e göre, sonsuz hayatın bir şimdi boyutuna sahip olmasında Tillich, kesinlikle haklıdır. Ancak sonsuzluğun bu halihazırdaki boyutunun, gücünü, gelecekte vaat edilen yeniden dirilmeden aldığı da bir gerçektir. Paul'un, Romalılara Mektubunun 6. Babında büyük vaftizle ilgili yerde, halihazırdaki zamanda yürüyebildiğimiz şimdinin "hayatın yeniliği"nde olduğunu ifade ettiğini belirten Peters, Hıristiyanların, Mesih'in geçmişteki ölümüyle birleştiği gibi gelecekteki yeniden dirilmede de Mesih'le birleşeceklerini belirtmekte ve buna İncil'den şu âyeti örnek göstermektedir: "Çünkü eğer ölümünün benzeyişinde onunla birleşmiş oluksa, dirilişinin benzeyişinde de olacağız" (Romalılara Mektup 6:5).

Aynı bölümde Paul'un, sonsuz hayatı "Son, ebedî hayattır" (Romalılara Mektup 6:22) ifadesiyle sonla ilişkilendirdiğine dikkat çeken Peters, Paul'un sonsuz hayatı gelecekle ve sonla ilişkilendirmesinde herhangi bir zorluk bulunmamasına rağmen, Tillich'in sonsuz hayatı gelecekte görmemesinin büyük bir hata olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Kutsal Kitap asırlarca sürececek olan uzun bir hayatı övebiliyorsa ve Kutsal Kitap ölümden sonraki hayatı dört gözle bekleyebiliyorsa, bu sonsuz hayatın şimdide değil, gelecekte ortaya çıkacağını göstermektedir.⁴⁵

⁴⁴ Peters, "Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future", s.352-353.

⁴⁵ Peters, "Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future", s.353.

Buradan hareketle Peters, Tillich'in, sonsuz Tanrı'nın şimdide, özellikle inancın şimdisindeki varlığını vurgulamada haklı olduğunu ancak, sonsuz şimdide gelecekte, özellikle bizi ölümün ötesindeki, yeni hayata taşıyan dönüştürücü gelecekte koparmakla, bizi yanı sıra sevk ettiğini söylemektedir.

Tillich'in sonsuzlukla ilgili ikinci kusuru ise, teolojiktir. Tillich zamanın bir sonluluk kategorisi olmasından dolayı, sonlu olması gerektiğini söylemektedir. Kozmik zaman, bizim gibi ölümlüdür. Tillich için teolojik ilişkiye eşlik etme, Hıristiyan inancının bunu ve onun ölümlülükle birlikteliğini kabul etmesi gereken şeydir. Ona göre, son olmaksızın gelecekte çağlarca yaşama umudundan, ölümsüzlük umudu yanılığısından kaçınmalıyız.⁴⁶

Peters'e göre Kutsal Kitap'ta vurgulanan sonsuzluk, bir tamamlanma ifade etmektedir. Gelecek sonumuz varlığın durması değil, varlığın tamamlanmasıdır. Zamanın sonunun tamamlanma olarak düşünülebilmesi ve Kutsal Kitabın sonsuzluk ve asırlar sembolleri tamamlanmanın bu anlamını taşımaktadır.

Bu anlamda olmak, bir geleceğe sahip olmaktır. Bunu varoluşsal olarak hissediyoruz. Geleceğimizi kaybetmek, ölmektir. Geleceğimizi kaybetme tehdidi, endişeye yol açar. Bir gelecek olmaksızın, endişe, yalnızlık ve kızgınlığı hissederiz. Gelecek umudu, hazzı, güvene ve enerjiye yol açar. Gelecek ve şimdi arasındaki diyalektik, varlık ve yokluk arasındaki diyalektiktir.

Buna göre varlığın gücü, gelecekte gelir. Biz ve kozmosta var olan her şey, geleceğe doğru bir çizgi olarak varlığın gücünü deneyimleriz. Bu yüzden varlığın temeli olan Tanrı, varlığı dünyaya bırakır: Tanrı, dünyaya bir gelecek verir. *Yoktan yaratılışı* düşündüğümüz zaman, şunu söyleyebiliriz: Tanrı'nın evren için yaptığı ilk şey, ona bir gelecek vermektir. Tanrı, daha önce hiçbir zaman olmamış bir şeyi olma imkânını açarak ve değişime yönelik güç sağlayarak geleceği verir. Tanrı'nın gücü, yaratılıştaki yeni bir şeyin olmasına yönelik güç olarak deneyimlenir. Yeni bir şey olmuş oluncaya kadar, kesinlikle olan şey olmamıştır. Yaratılış ve kurtuluş, buna müşterek olarak sahiptir. Her ikisi de, geleceği Tanrı'dan alır.

Hemen şimdi mevcut anda varlığın gücünü, gelecek realiteye doğru bir çizgi olarak deneyimleriz. Şimdi, hiçbir zaman hareketsiz değildir. O, sürekli olarak hareket eder. Bizim "şimdi" dediğimiz şey, gerçekte bir soyutlamadır. Bizim ondan

⁴⁶ Peters, "Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future", s.353-354.

soyutladığımız öncelikli aktüalite, zamanın her zaman hareket eden bir sınırıdır. Sınır hareket ettiği için, şimdi olarak düşündüğümüz şey geçmişe düşer, geçmişin yokluğuna düşer. Varlığın gücü bütün diğer realitenin geçmişin yokluğuna düşmesine izin verirken, sürekli olarak bizi mevcut andan geleceğe doğru sürükler. İleriye doğru sürüklenmeyi gerçekleştirememek, geçmişin bize yetişmesine izin vermek, olmayı sona erdirmektir.

Bu, yaratılmış kozmos tarafından deneyimlenen varlıkla zamanın var olmayan eskatolojik ilişkisidir. Hıristiyan teolojisinin kabul ettiği eskatolojik boyut, zaman ve varlığın bir faaliyetini bekler. Eskatolojik son, zamanın faaliyetini oluşturur. Her şeyin içinde olduğu zamanın sona ermesi, geçmişin yokluğuna düşer; eskatolojik son, bir arada olan her şeyin, sonsuz hayatta gerçekliğin tarihi olduğu zamanın tamamlanmasını oluşturur. Bu anlamda Eskatolojik tamlığa giriş, ölüm ve yeniden dirilmenin geçişi aracılığıyla olmaktadır. Bizim olan öz, biz olan bütündür ve biz olan bütün, var olan her şeyin bütünüyle ilişkilidir. Bireysel yeniden dirilme ve yeni yaratılış, tek bir parçadır.⁴⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Tillich, kişinin ölümüyle birlikte sonsuzluğa katıldığını söylemesine rağmen, bu bireysel katılımı ferdiyetin varlığını nasıl devam ettireceğiyle ilgili bir görüş ileri sürmemektedir. Bizim sonsuzda yaşamamız, onda varlığımızı bulmamız, Tillich'i bir anlamda panenteist olarak düşünmemizi akla getirirken, ölümlerle birlikte ilâhî hayata katılım anlayışı da, onu panteist olarak nitelendirmemize neden olabilir. Ayrıca ölümlerle birlikte sonsuz hayata katılımı, bireysel olarak insan varlığının bu değişimde ne olacağı, Tillich felsefesinde bir açmaz olarak gözükmemektedir. Tillich, mevcut andaki sonsuzluğun Tanrı'ya ait olduğu ve gerçekte bizlerin, kendi sonluluğumuzu kabul etmemiz gerektiği düşüncesinde haklıdır. Ancak sonsuzluk, sadece uzamsal olarak zamanın üstünde ve derinliğinde bulunmaz. Aksine sonsuzluk, zamanın tamamını kapsar; bunun mümkün olabilmesi için sonsuzluk, zamanın sonuyla başlamalıdır.

⁴⁷ Peters, "Eschatology: Eternal Now or Cosmic Future", s.353-356.

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ'YE GÖRE YARATMA

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN *

ÖZET

Bu makalede, İslâm Felsefesi Tarihi'nin önemli filozoflarından olan Ebû Bekir er-Râzî'nin yaratma ile ilgili görüşlerini incelemeye çalıştık. Râzî, yaratma konusunu "beş ezeli varlık" anlayışından hareketle açıklamaktadır. Yaratma problemiyle ilgili olarak hem "halk", hem de "ibdâ" kelimelerini kullanmaktadır. Ancak her iki kelimeye de "var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme" anlamı vermektedir. Çünkü ona göre mutlak yokluktan yaratma imkânsız olduğu için, Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları heyulâdan, yani şekilsiz maddeden varlığa getirmiştir. Fakat Tanrı, başlangıçta âlemi meydana getirmeye istekli değilken daha sonra nefse yardım etmek için âlemi varlığa getirmiştir. Bununla birlikte varoluş tamamen Tanrı'nın iradesine ve hikmetine uygun olarak gerçekleşmiştir

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir er-Râzî, yoktan yaratma, varoluş, metafizik.

ABSTRACT

The Creation According to Abu Bakr al-Rhazes

In this article, we deals with Abu Bakr al-Rhazes' ideas about the existence, who is one of the outstanding philosophers of history of Islamic philosophy. Rhazes takes up the creation, from the point of "the Five Eternal Elements" understanding. He uses for this matter both "khalq" (creation) and "ibda" (ex nihilo) terms. However, he embedded in these two terms the meaning of "making creation of another thing

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hkaraman@ktu.edu.tr).

from the thing, which has already been". For he thinks that, because of the very concept of creation *ex nihilo* is logically untenable, God created the cosmos and the beings in this cosmos formless matter (*hayula*), which has preceded it since all time. The Creator decided to create this world, after having at first no will to occur it, in order to aid the soul. Nevertheless, the existence was made out in accordance with God's will and wisdom.

Key Words: Abu Bakr al-Rhazes, creation *ex nihilo*, existence, metaphysics.

1. Giriş

İslam Felsefesi'nin temel problemlerinden birisi de, her bakımdan bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiği, bir başka ifadeyle mümkün veya olurlu varlıklar olarak ifade edilen varlıkların nasıl var oldukları sorusudur. Bu konuda ileri sürülen görüşleri temelde iki grupta ele almak mümkündür: Birisi daha ziyade kelamcılar tarafından savunulan kalamî görüştür. Buna göre Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları yoktan, yani öncesinde herhangi bir varlık olmaksızın, hiçten yaratmıştır.¹ Diğeri de, yoktan yaratmayı kabul etmeyen ve Tanrı'nın varlık veren fiilini ezeli olarak hazır bulunan bir maddenin işlenmesine hasreden felsefî görüştür.²

Ebû Bekir er-Râzî (251/865-313/925), yoktan var etmenin, yani öncesinde herhangi bir şey olmaksızın meydana getirmenin mümkün olmadığını ifade ederek, evren ve evrendeki varlıkların varoluşlarını, "beş ezeli varlık" (Barî/Yaratıcı, halâ/mutlak mekan, müddet/mutlak zaman, külli nef ve heyûlâ/mutlak madde)den biri olan ve aynı zamanda da bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş, basit ve şekilsiz bir madde olarak kabul ettiği "heyûlâ"dan hareketle açıklamak suretiyle felsefî görüşü tercih etmiştir.³

¹ Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Nesefî, *Tebisiretu'l-edille fi Usuli'd-din*, Tahkik ve ta'lik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 62-82; İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber, Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 110; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 271, 274-275.

² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 50.

³ Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 220-221, 227; Ahmet b. Muhammet b. Hasan el-Merzûkî, *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine*, Haydarabad 1332, I, 144. Bu noktada Râzî'nin 'beş ezeli varlık' içinde ele aldığı külli nef, heyulâ, halâ ve müddetin ezellilikleri ile Allah'ın ezelliliğini aynileştirmedigiğine, yani Allah ile ezeli

Filozof, Tanrı'nın dışındaki varlıkların varlık kazanmalarını veya yaratma konusunu, günümüze ulaşan eserlerinden sadece *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-tıp* isimli eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini söz konusu eseri ile Ebû Hâtim er-Râzî, Fahrettin er-Râzî, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtîbî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi düşünürlerin filozofun günümüze ulaşmamış olan daha başka eserlerinden yapmış oldukları alıntılardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Ebû Bekir er-Râzî, mümkün varlığın meydana gelişini açıklarken hem “halk” hem de “ibda” kelimelerini kullanmıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşünü tam olarak ifade edebilmek için, öncelikle “halk” ve “ibdâ” kavramlarının sözlüklerdeki anlamları ile filozofun onlara verdiği anlamlar üzerinde durmak gerekmektedir.

Yaratma olarak tercüme edilen “halk” (hık) kelimesi sözlükte; “meydana getirmek, ortaya çıkarmak, imal etmek, sebep olmak, ölçüp biçmek, tahmin etmek, takdir etmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, örneksiz olarak meydana getirmek ve bir örneğe benzeterek yapmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Felsefi bir kavram olarak ise yaratma (halk); “herhangi bir hammadde kullanmadan veya bir şeyin aracılığına başvurmadan mutlak anlamda yoktan var etmek, bir nesneyi örneksiz, asıl ve emsalsiz olarak var etmek; var olan malzemeyi kullanarak veya birtakım araçlardan yararlanarak yeni bir şey ortaya çıkarmak, bir esere yeni bir şekil vermek, ya da bir nesneden bir nesneyi meydana getirmek” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

“Yaratma” (halk) kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamda “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde

olarak kabul ettiği diğer dört varlığı eşit derecede ezeli kabul etmediğine dikkat edilmelidir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Bekir er-Râzî, Makale fi mâ Ba'de't-tabia, *Resailu Felsefiye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 120; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1960, s. 57; Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 11 (Bahar 2002), s. 119-120.

⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Dar-u İhyai't-türasi'l-arabî, Beyrut 1995, IV, 193; Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, ts., s. 157-158; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Pres Inc., New York 1980, s. 111.

⁵ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, I, 512; Antony Flew (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York 1999, s. 80; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 379-380.

yaratan... Allah'tır."⁶ ayetinde, "O gökleri ve yeri (yoktan) yaratandır."⁷ ayetinin delaletiyle; "Siz Allah'ı bırakıp putlara tapıyor ve yalan uyduruyorsunuz"⁸ ayetinde de, yalanın olmayan bir şeyi olmuş gibi ifade etme, bir başka ifadeyle, öncesinde bir şey olmaksızın meydana getirme olması dolayısıyla, yaratma kelimesi, "ana madde olmadan, yoktan yaratma veya yokluktan varlık alanına çıkarma" anlamında kullanılmıştır. Yine "Allah insanı, pişmiş

çamura benzeyen bir balçıktan yarattı."⁹, "O, insanı bir kan pıhtısından yarattı"¹⁰ ayetlerinde "var olan bir şeyden veya bir ana maddeden başka bir şey meydana getirme anlamında"; "Yaratıncıların en güzeli olan Allah pek yücedir"¹¹ ayetinde de "ölçüp biçmek, şekillendirmek ve takdir etmek" anlamlarında kullanılmıştır.¹²

Görüldüğü üzere yaratma (halk) kelimesi, gerek sözlüklerde, gerekse Kur'an-ı Kerim'de, tek bir anlamda değil, "bir şeyi güzelce ölçüp biçmek, takdir etmek, daha önce var olan bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek ve öncesinde herhangi bir madde, örnek, asıl olmaksızın yoktan var etmek" gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin varoluşu açıklarken kullanmış olduğu bir diğer kavram olan "İbdâ" kelimesi ise sözlükte, "ilk olarak ihdas etmek, meydana getirmek, öncesinde bir şey olmaksızın bir şeyi icat etmek ve örneksiz olarak meydana getirmek" gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Felsefî bir kavram olarak ise "İbdâ", "şey olmayandan bir şeyin vasıta olmaksızın te'sisi, numune ve emsalsiz bir nesne ihtira' eylemek, zaman, hareket ve madde açısından bir ara güç, ya da varlık olmadan mutlak hiçlikten veya yokluktan yaratma eylemi" olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

⁶ Secde, 32/4.

⁷ Bakara, 2/117. Ayetteki "bedî" kelimesini Taberî ve Kadı Beydavî hiçten, yoktan yaratma olarak açıklamışlardır. Taberî, *Camiu'l-beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut 1988, I, 508-509; Kadı Beydavî, *Tefsiru'l-Beydavî*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1988, I, 83.

⁸ Ankebut, 29/17.

⁹ Rahman, 55/14.

¹⁰ Alak, 96/2.

¹¹ Mü'minun, 23/14.

¹² İsfahânî, el-Müfredât, s. 157-158; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 120; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınevi, İstanbul 1987, s. 19-24; Bekir Topaloğlu, "Halik" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 303.

¹³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I, 342.

¹⁴ Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, I, 512, 513; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 435.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda orada "ibda" kelimesinin kullanılmamış olduğunu, ancak aynı kökten gelen "bedi" kelimesinin iki ayette¹⁵ "göklerin ve yerin yaratıcısı (bedi)" anlamında Allah'a isnat edilmiş olduğunu görüyoruz. Söz konusu ayetlerdeki "bedi" kelimesi, tefsirlerde, hem kendinden önce örnek olacak ve benzerlik ifade edecek kanun, şekil, numune denecek hiçbir şey yokken, eşsiz ve benzersiz olarak meydana getiren, hem de öncesinde herhangi bir madde olmadan maddesiz olarak yoktan yaratan anlamında açıklanmıştır.¹⁶ Bu durumda Kur'an-ı Kerim'de "bedi" kelimesi, birisi herhangi bir örneği, modeli, eşi ve benzeri olmaksızın var eden, diğeri ise, hiçten, hiçbir şaysız veya yoktan yaratan anlamında olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr ilâ İlmi't-tıp* isimli eserinde bu kavramların (halk, ibdâ) her ikisini de kullanmıştır. Ancak o bu konuda herhangi bir tanımlamada bulunmamıştır. Bununla birlikte, Tanrı'nın dört basit tabiattan insanı meydana getirdiğini söylerken "halk" kelimesini; basit nurdan natık nefsin, natık nefsten hayvani nefsin, hayvani nefsten de tabîi nefsin meydana geldiğini belirtmek için "ibdâ" kelimesini kullanmış olması, her iki kelimeyi de, hammaddesiz, mutlak yokluktan yaratma anlamında değil de, daha önce var olan bir şeyden yeni, örneksiz bir şey meydana getirme anlamında kullanmış olduğunu göstermektedir. Hatta Ebû Bekir er-Râzî, aynı eserde, zaman zaman "ibdâ" ve "terkip" kelimelerini eş anlamlı olarak bile kullanmıştır.¹⁷ Bu durumda filozofun "halk" kelimesine vermiş olduğu anlam, kelimenin sözlüklerdeki anlamı ile Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına uygun olurken, "ibda" kelimesine yüklemiş olduğu anlam, kelimenin sözlüklerdeki anlamına uygun olmazken, Kur'an'daki kullanımlarından biriyle uyuşmaktadır.

2. Yoktan Yaratmanın İmkânsızlığı

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre Tanrı ezeli olup kendi kendine kaimdir, diğer varlıklar ise kendi kendilerine kaim olmadıkları için varlıkları Tanrı'dandır.¹⁸ Ancak o,

¹⁵ Bakara, 2/117; En'am, 6/101.

¹⁶ Taberî, *Camiu'l-beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, I, 508-509, V, 298; Kadı Beydavî, *Tefsiru'l-Beydavî*, I, 83, 314; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul ts., I, 396-397, III, 481-483.

¹⁷ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-sağîr ilâ ilmi't-tıp*, *Sittu Resail min Turasi'l-arabi el-İslâmî* (içinde), Mektebetü'n-nahzatî'l-mısıriyye, Kahire 1981, s. 110-117.

¹⁸ Ebû Bekir er-Râzî, *Makale fî mâ Ba'de't-tabia*, s. 120.

yoktan yaratmayı kabul etmediği için, varlıkları Tanrı'dan olan evren ve evrendeki varlıkların varoluşlarını, bir takım ezeli ilkelerden hareketle açıklamaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin, yoktan yaratmanın veya öncesinde bir şey olmaksızın varlığa getirmenin imkânsız olduğu yönündeki görüşünü ortaya koymadan önce, yokluğun ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Yokluğun mahiyetini belirlemeye yönelik görüşleri iki grupta ele almak mümkündür: 1- Varlık bakımından yokluk, 2- Mantık bakımından yokluk. Varlık bakımından yokluğu da, a) üzerinden varlık geçmemiş ve geçmeyecek olan mutlak yokluk, b) geçmişte var olmuş, gelecekte de var olması düşünülen, fakat şu anda herhangi bir sebepten dolayı varlığını yitirmiş olan görelî (nisbî) yokluk şeklinde ikiye ayırabiliriz. İnsan mutlak anlamda yok denince, varlık kavramı gibi bir kavram tasarlayamamaktadır. Bunu ancak mutlak varlık sözünden anladığı kavramın karşıtı olarak anlayıp, varlık kavramının işgal ettiği zihni veya dış sahaların dışında, demesi doğru olmaktadır. Bu anlamda mutlak yokluk ancak mutlak varlıkla anlaşılabilir. Görelî yokluk ise, bir şeyin var olması olurlu iken var olmaması diye tanımlanmaktadır. Mantık bakımından yokluk ise, zihnî bir kavram olması bakımından söz konusu olan yokluktur. Burada sadece görelî bir yokluktan söz edilebilir.¹⁹

Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, yoktan yaratmayı ifade etmek için "min lâ şey" (bir şey değılden, hiçbir şeyden, şey olmayandan) ifadesini kullanmıştır.²⁰ Ancak bu bilgi iki nedenden dolayı doğru gözükmemektedir. Birincisi, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-ııp* isimli eserinde, "Barî'nin meçhulden ma'lumu, yokluktan (adem) varlığı (mevcudu) ve "min lâ şey" (bir şey değıl)' den bir şeyi meydana getirdiğini belirtmektedir.²¹

İkincisi, "la şey" ifadesi Türkçe'ye "bir şey değıl" olarak tercüme edildiği için, "min lâ şey" tabiri hiçbir, tam ve mutlak yokluktan yaratılmayı ifade etmemektedir. "Min lâ şey" (bir şey değılden, şey olmayandan) demek, bir şeydendir, fakat o şey belli, belirli, önemli, anılmaya değıer ve sınırlı bir şey değıldir, demektir. Zaten gerek felsefede, gerekse kelimada somut, mutlak yokluktan yaratmayı (ex nihilo) ifade

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 133-135.

²⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirîn*, s. 221, 224.

²¹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr*, s. 109.

etmek için “min lâ şey” ifadesi değil de, genellikle “lâ min şey” ve “mâ min şey” (bir şeyden değil, hiçten) tabirleri kullanılmaktadır.²²

İşte bu iki nedenden dolayı, Ebû Bekir er-Râzî'nin, ya yoktan yaratmayı kabul ettiğini, ya da yoktan yaratmayı ifade etmek için, Nâsır-ı Hüsrev'in söylediğinin aksine, “min lâ şey” ifadesini kullanmamış olduğunu kabul etmemiz gerekir. Filozof, açıklayacağımız üzere, yoktan yaratmayı kabul etmeyerek yaratılışı heyuladan hareketle açıkladığı, *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-ıf* isimli eserinde Tanrı'nın “min lâ şey”den bir şeyi meydana getirdiğini belirttiği ve bir de felsefe ile kelimada yoktan yaratma karşılığında “min lâ şey” değil de, “lâ min şey” ve “mâ min şey” tabirleri kullanıldığı için Nâsır-ı Hüsrev'in verdiği bilgi doğru gözükmemektedir.

Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, ibdânın, yani mutlak yokluktan varlığa gelmenin abes ve imkânsız olduğu sonucuna iki öncülden hareketle ulaşmaktadır. Birinci öncül: Yaratıcının nazarında ibdâ, teşekkül ettirmekten daha kolaydır. Dolayısıyla Tanrı'nın insanları bir anda yaratması, onları kırk yıl boyunca yavaş yavaş birleştirip oluşturmasından kolay olmaktadır. İkinci öncül: Hakim olan yaratıcı en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya güç yetiremediğinde bırakır ve hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih eder. Bu iki öncüle göre bütün varlıkların terkip yoluyla değil de ibdâ yoluyla meydana getirilmiş olmaları gerekirdi. Fakat mevcut durum bunun tam tersi olduğuna, yani varlıklar terkip yoluyla meydana geldiğine ve somut yokluktan meydana gelmiş bir varlık da olmadığına göre, yoktan yaratma mantıken imkânsızdır.²³

Görüldüğü üzere filozof, ibdânın terkip ettirmekten daha kolay olmasından ve bu dünyadaki var oluşların hep bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmesinden hareketle mutlak yokluktan yaratmanın mümkün olmadığı sonucuna varmakta ve evrenin kendisinden meydana geldiği heyulânın ezeli olduğu görüşünü temellendirmektedir. Böylece filozof, dünyadaki var oluşlardan hareketle yaratıcının evren ve evrendeki varlıkları nasıl meydana getirdiği hakkında konuşmuş olmaktadır.

²² Bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 136-137; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 280-284.

²³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, s. 224-225.

3. Yaratmanın Başlangıcı

Alemin kâdim olmayıp meydana gelmiş olduğunu kabul eden ve kelamcıların aksine yoktan yaratmayı da reddeden Ebû Bekir er-Râzî, yaratılışın başlangıcını “beş ezeli varlık” çerçevesinde açıklayarak şu şekilde ifade etmektedir: “*Bu âlemle ilişki kurmak için nefiste büyük bir arzu ve istek uyanmış ve şehvet duygusu da bu yönde nefsi tahrik etmişti. Fakat bu ilişki sonucunda başına geleceklerden nefsin haberi yoktu. Âlemi meydana getirmek üzere heyulâyı harekete geçirmeğe çalıştı. Fakat bunu başaramayınca kainatta bir düzensizlik ve bir kaos ortaya çıktı. Şanı yüce Yaratıcı (Tanrı) nefsin bu zavallı haline acıdı ve âlemi meydana getirmek üzere ona yardım etti. Böylece kâinat kaostan kurtulup kozmosa kavuşmuş oldu. Tanrı nefse acıdı, çünkü biliyordu ki, yaptığı bu işin acısını tadınca nefis tekrar kendi âlemine dönecek, sıkıntı ve huzursuzluğu dönecek, şehvet duygusundan kurtulup huzura kavuşacaktır. İşte nefis, Tanrı'nın yardımıyla âlemi böyle meydana getirmiştir. Eğer Tanrı yardım etmemiş olmasaydı nefis bunu başaramazdı. Nefiste de bu arzu ve istek olmasaydı âlem meydana gelmezdi.*”²⁴

Burada görüldüğü üzere filozof, yaratmayı şekilsiz olan maddeye (heyulâ) şekil verme işi olarak kabul etmekte ve yaratılışın başlangıcını, küllî nefsin maddeye olan tutkusu ile Tanrı'nın hikmeti ve rahmeti gereği ona yardım etmesine bağlamakta olup mitolojik bir tarzda açıklamaktadır. Ancak ona göre küllî nefsin, Tanrı'nın âlemi yaratmama noktasındaki iradesini yaratma şeklinde değiştirmesi Tanrı'nın iradesine herhangi bir eksiklik vermeyecek şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü Tanrı, ezeli ilmi ile küllî nefsin maddeye tutkun olup onunla birleşmek ve cismanî lezzetlerden pay alabilmek için onu şekillendirmeye çalışacağını ve maddenin de şekil almayı kabul etmeyeceğini bildiği halde bunu engellememiştir. Ancak isteseydi küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasını engelleyebilirdi. Dolayısıyla bu ilişkiyi engellememiş olması yaratıcının iradesinde herhangi bir eksiklik meydana getirmez.

Yine küllî nefsin Tanrı'yı ezelde taşıdığı âlemi yaratmama iradesinden âlemi yaratma iradesine sevk etmesi, O'nun iradesinin yönlendirilmesi, zorlanması ve

²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vanî, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 21 (Bu eserden yaptığım alıntıların Türkçe çevirisi için bk. Mahmut Kaya (çev.), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 83-99); Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, s. 284-285.

sınırlandırılması anlamında değil, belki Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklara verdiği bir seçme hakkının icrası anlamında anlaşılmalıdır.²⁵ Bu konudaki görüşlerini bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır: “Bu tıpkı, küçük bir çocuğu olan adamın durumuna benzer. Babasının sevip üzerine titrediği ve tehlikelere karşı kol kanat gerdiği bu çocuk, bir gün bir bahçe görür. Bu bahçede, çiçeklerin yanı sıra birçok diken ve zehirli böcekler de bulunmaktadır. Fakat çocuk bu tehlikelerden habersizdir, o sadece bahçedeki çiçekleri görüyor ve oraya girmek için adeta can atıyor. Ama babası bahçedeki tehlikeleri bildiği için oğlunun girmesine engel oluyor. Çocuk ise diken ve zehirli böceklerle karşılaştığı zaman başına gelecek felaketlerden habersiz, illa da gireceğim diye ağlayıp duruyor. Böylece o oğlunu engellemeye gücü yettiği halde onun bu haline acıyor. Zira baba, oğlunun ayağına diken batmadıkça veya akrep sokmadıkça onun bu isteğinden vazgeçmeyeceğini biliyor. İşte bu yüzden onu serbest bırakıyor, o da bahçeye giriyor. Giriyor ama akrep de sokuyor. Bahçedeki her şeyi görüp tanıdığı için nefsi doyum noktasına varıyor ve çocuk bir daha o bahçeye girmemek üzere oradan çıkıyor ve huzura kavuşuyor.

İşte şanı yüce Yaratıcı ile nefis arasındaki ilişki buna benzer. Dolayısıyla benim “engel olmadı” deyişim bu anlama gelir. Yoksa Allah'a acizlik isnat ediyor değilim.”²⁶

Ebû Bekir er-Râzî, âlemin ve âlemdeki varlıkların meydana gelişinin başlangıcının bu şekilde “Barî”nin iradesiyle olduğunu açıkladıktan sonra, âlemin yaratılışı hakkında iki noktayı araştırmaktadır: Birincisi, âlemin bir zaman diliminde yaratılıp yaratılmadığı, ikincisi, âlemin tabî zorunluluğun bir sonucu olup olmadığıdır. Zaten onun esas problemi, âlemin yaratılmış olup olmadığından ziyade, Tanrı'nın âlemi tabî bir zaruretle mi, yoksa hür bir irade ile mi yarattığı meselesidir. Ona göre âlemin bir zorunluluk eseri olarak yaratıldığı kabul edilirse o zaman yaratıcının dünyayı yaratmaya zorlandığı şeklindeki görüşün de kabul edilmesi gerekir. Yok, eğer âlem bir zaman diliminde yaratıldı ise, o zaman yaratıcı yaratma faaliyeti gibi zamana bağlı olmalıdır, yani zamanda olmalıdır. Bütün bunların aksine biz âlemin hür bir irade tarafından özgürce yaratıldığını söylersek o zaman da niçin yaratıcı

²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001), s. 124-125.

²⁶ Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22-23.

dünyayı yarattığı andan daha önce veya daha sonra yaratmadı sorusuna cevap vermek zorunda kalırız. Bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır.

Âlem hâkim olan yaratıcıdan ya zorunlu olarak, ya da irade ile meydana gelir. Dolayısıyla âlemin var olmasının iki farklı şekli vardır: Eğer âlem yaratıcıdan zorunlu (tabii) olarak meydana gelirse o zaman Tanrı irade sahibi olmaz, âlem de zorunlu ve sonradan yaratılmış olur. Bu durumda zorunluluk fiilin dışında olmadığı için yaratıcının da yaratılmış olması gerekir. Eğer âlem yaratıcıdan yaratıcının yaratma yönündeki zorunluluğu ile meydana gelmişse, o zaman âlemin yaratıcısı ile ondan zorunlu olarak meydana gelmesi arasında, âlemin meydana geldiği şeyden meydana gelmesinin mümkün olduğu sonlu, belirli bir zaman diliminin olması gerekir. Aynen balığın denizden çıkması ile denizde iken kapladığı yere suyun dolması arasındaki zaman gibi. Bu durum da, âlemin yaratıcının varlığından belli bir “müddet” sonra meydana gelmesini gerektirir. Yaratılmış olan bir şeyden belli bir zaman dilimi önce olan da, aynen yaratılmış olan gibi yaratılmış olur. İşte bundan dolayı âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği yaratıcının da yaratılmış olması gerekir.²⁷ Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, hem âlemin yaratılışında Tanrı'nın iradesini saf dışı eden anlayışı, hem de Tanrı'nın, kadim değil hâdis olduğu sonucunu ortaya çıkaracağı için, âlemde sonsuz bir zaman dilimi önce olduğu şeklindeki görüşü kabul etmemektedir.

Aksine eğer âlem yaratıcıdan irade ile meydana geldiyse ve ezelde bu yaratıcının yanında, ezelde taşıdığı âlemi yaratmama iradesinden âlemi yaratma iradesine onu sevk eden başka bir şey de yok idiye, o zaman neden Tanrı âlemi yarattığı anda yarattı da ondan daha önce veya daha sonra yaratmadı? Bu noktada Ebû Bekir er-Râzî, Tanrı'nın âlemi yaratmama noktasındaki iradesi yaratma şeklinde değiştiği için Tanrı ile beraber O'nu bu işe teşvik eden başka bir kadimin bulunmasının gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu ezeli varlık canlı ve cahil olan nefstir (külli nefis).²⁸

Ebû Bekir er-Râzî, âlemin Tanrı'dan meydana gelmesinin irade ile olduğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, âlemi ezeli olarak kabul edenlerin kendisine ve kendisi gibi düşünenlere yönelttikleri iki soruyu ele alıp cevaplandırmaktadır. Bu

²⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirîn*, s. 282-283.

²⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirîn*, s. 283-284.

soruların birincisi; zamandaki bütün anlar birbirinin aynı olduğu halde neden âlem yaratıldığı anda yaratıldı da ondan daha önce veya daha sonra yaratılmadı? Fahrettin er-Râzî'nin belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: “*Nefs (külli nefis) heyûlâ ile bu vakitte ilişki kurduğu için âlem, daha önce veya daha sonra değil de bu vakitte meydana geldi...*”²⁹

Ebû Bekir er-Râzî gibi Tanrı'nın hikmet sahibi olduğunu söyleyenlere yöneltilen ikinci soru ise şudur: Tanrı hikmet sahibi ise, neden dünyada kötülük ve felaketler bulunmaktadır? Filozof mevcut dünyadaki kötülüklerden hareketle Tanrı'nın hikmet sahibi olmadığı sonucuna varılamayacağı görüşündedir. Çünkü ona göre insan bu âlemde Tanrı'nın hikmetinin sonuçlarını açık bir şekilde görmektedir. Bizim bu dünyada gözlemlediğimiz birçok eylemin hikmet sahibi, kâdir, düzenleyen bir fail olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir. Ayrıca nasıl ki ateş ve demirin sadece faydalanılacak bir şekilde meydana getirilmeleri mümkün değilse, aynen onun gibi dünyanın da söz konusu bu kötülüklerden soyutlanarak sadece iyiliklerle dolu olması da mümkün değildir. Zira ateş bir fakirin bile elbisesine dokunduğunda yakacak ve demir de suçsuz birinin bile parmağını kesecek şekilde yaratılmışlardır. Ancak bütün bunlara rağmen, Tanrı âlemi mümkün olan en üst kemale yönelik olarak meydana getirmiştir ve âlemde hem iyinin, hem de kötünün bulunması yaratıcının hikmet ve ilim sahibi olmasına herhangi bir zarar vermez.³⁰

Daha önce belirtildiği üzere Ebû Bekir er-Râzî, âlemin yaratılmasını küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasına bağlamaktadır. “külli nefis” ile heyulâ arasındaki ilişki konusunda ona iki soru yöneltilmektedir: Birincisi; niçin küllî nefis daha önceden böyle bir ilişkisi olmadığı halde heyulâ ile ilişki kurdu ve ona tutkun oldu? Eğer bu ilişkinin herhangi bir sebebi yoktur denirse, o zaman tercih eden olmaksızın mümkünün meydana gelmesi gerekir ki, bu, zaruri olarak yanlıştır. Yine bu durumda âlemin bir sebep olmaksızın meydana gelmesinin de caiz olması gerekir. O zaman da bir yaratıcının olduğu anlayışının terk edilmesi gündeme gelir ki, Ebû Bekir er-Râzî bu görüşü kabul etmemektedir. Bütün bunlardan farklı olarak küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurması bir sebepten dolayı ise, o zaman da ya sebeplerde teselsül olur, ya

²⁹ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 111; Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal fi Şerhi'l-muhassal*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (çinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 208.

³⁰ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 111; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 208-209.

da sebeplerin tercih eden olmaksızın bir tercihte sona ermeleri gerekir. Bunların her ikisi de muhal bir durumdur.³¹

Fahrettin er-Râzî'nin belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, söz konusu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Nefis seçici olduğu için herhangi bir tercih eden olmaksızın heyulâ ile ilişki kuracağı vakti kendisi belirlemiştir. Çünkü muhtar olanın tercih eden olmaksızın tercihte bulunması caizdir. Ona göre bu aynen kelamcıların âlemin daha önce veya daha sonra değil de, muhtar olan Tanrı'nın belirlediği bir vakitte yaratıldığını söylemeleri gibidir.³²

İkinci soru ise şudur: Tanrı niçin nefsin heyulâ ile ilişki kurmasının bir takım kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olacağını bildiği halde bu ilişkiye engel olmadı? Eğer engellemek istedi de engelleyemediyse, o zaman O'nun nefse yenilmiş olması gerekir ki, bu, Tanrı için uygun bir durum değildir. Yok, eğer Tanrı engelleyebileceği halde engellemediyse o zaman da bu durum, O'nun hikmeti ve yüceliğiyle bağdaşmaz. Çünkü böyle olduğu zaman Tanrı, mülkünde fayda ve iyiyeye yönelik şeyler meydana gelmediği için, tam bir ilim ve hikmet sahibi olmamış olur.³³

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre Tanrı'nın, nefsin heyulâ ile ilişkisinin bir takım kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olacağını bildiği halde bu ilişkiyi engellememiş olması O'nun hikmetine, yüceliğine ve rahmetine aykırı bir durum değildir. Çünkü eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engellemesi hikmetinin gereği olduğu halde engellemeseydi, işte o zaman hikmetine uygun olmayan bir iş yapmış olurdu. Hâlbuki burada böyle bir durum söz konusu değildir. Aksine Tanrı'nın bu ilişkiyi engellememesinde büyük hikmetler vardır. Öncelikle cahil olan küllî nefis, heyulâ ile ilişki kurup bu ilişkinin zararlarını öğrenince maddî âlemlerle ilişki kurmaktan kaçınır ve bunun sonucunda da birçok faydalar elde eder. Ayrıca eşyanın hakikatini, mahiyetini bilmeyen ve aklî, amelî faziletler yönünden eksik olan küllî nefis, söz konusu ilişki sayesinde bu faziletleri ve ilimleri elde etmiştir. İşte Tanrı bu iki nedenden dolayı küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasını engellemiştir.³⁴

³¹ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 209-210.

³² Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 210.

³³ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22; Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 210.

³⁴ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 211-212.

4. Yaratmanın Nasıllığı

Yaratma bir iş olduğu için bu işin nasıl meydana geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî eserlerinde “Yaratan ve Yaratıcı” anlamına gelen “el-Barî” sıfatını Tanrı hakkında kullanmakla birlikte³⁵ varoluşun nasıllığını Yeniplatonicu “taşma (sudûr, feyezân)”³⁶ nazariyesine benzer bir şekilde açıklamaktadır. Bu düşüncesini, her şeyin Tanrı'nın bilgisi dâhilinde meydana geldiğini, hikmeti mükemmel olan Tanrı'nın, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yaptığını ve güneşten ışığın çıkması gibi hayatın O'ndan taşıdığını belirtmek³⁷ suretiyle açıkça ortaya koymaktadır. Buradaki güneş ve ışık örneği ile hayatın Tanrı'dan taşmış olduğu şeklindeki ifadenin sudur nazariyesini hatırlatmakta olduğu ortadadır.

Ebû Bekir er-Râzî, yaratılışın seyrini şu şekilde açıklamaktadır: Varlıkları yok iken var eden, anlaşılmaz halden anlaşılır hali, sükûndan hareketi ve meçhulden ma'lumu meydana getiren “Barî”nin yarattığı ilk varlık aydınlatıcı nurlardır (el-envaru'l-muzie). Bütün yaratılmışların ilki olan aydınlatıcı nur, saf, basit ve rûhânî bir cevherdir. Aynı zamanda ilk hareket ve kâinatın unsuru da olan aydınlatıcı nurlar basit ve mürekkep nur diye iki kısma ayrılır. Mürekkep nur âlemin en aşağısında bulunur ve hissedilir. Basit nur ise, âlemin en üst kısmında bulunur ve hissedilmez. Bu nur, kendisinden Tanrı'nın nurlarından bir nur olan beşerî aklın meydana geldiği rûhânî nefsin maddesidir. “Barî” basit nurdan nefsi nâtkayı, ondan nefsi hayvaniyeyi ve ondan da hareketsiz tabîi nefsi (en-nefsü't-tabiiyeti'l-hamide) meydana getirdi.³⁸ Sonra “Barî”, tabîi nefsten cismanî varlıkların unsurları olan dört basit tabiatı yarattı. Bunlar; sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kurulukdur. Sıcak ile soğuk aktif ve fail, kuruluk ile yaşlık ise pasif ve mefuldür.³⁹

³⁵ Ebû Bekir er-Râzî, es-Sretü'l-felsefiyye, nşr. Paul Kraus, *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 101, 102, 108; amlf., *el-Medhalü's-sağır*, s. 109-112.

³⁶ Sözlükte feyz/sudûr; artmak, çoğalmak, yayılmak ve dolup taşmak gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, X, 366). Felsefi bir terim olarak sudûr/türüm; Tüm gerçekliğin, varlığın bir ve ezeli-ebedî olan yetkin ve aşkın bir varlıktan, yani Tanrı'dan, ışığın güneşten çıkıp yayılması gibi, zorunlulukla çıktığını, sudûr ettiğini öne süren metafizik öğretiyi olarak tanımlanmaktadır. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1995, s. 182; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 872.

³⁷ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22-23; Merzûkî, *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine*, I, 144.

³⁸ Basit ve mürekkep nur gibi kavramlar Razi'deki Farisi etkiyi göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bunlar İşrak Felsefesi'ne ait kavramlardır. Krş. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usûlu'l-fikri'l-felsefi inde Ebî Bekir er-Râzî*, Mektebetu'l-ancole el-Mısıriyye, Mısır 1977, s. 82.

³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-sağır*, s. 110.

Daha sonra Tanrı dört basit tabiattan mürekkep tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirdi. Dolayısıyla yer ve gök cisimlerinin hepsi bu dört tabiattan meydana gelmiştir. Bu doğrultuda soğuklukla yaşığın bileşiminden yer maddelerinin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş meydana geldi. Tanrı her tabiat için bir merkez ve her unsur için de ayrı bir mekân belirledi. Su ile ateş meydana gelince aralarında zıtlık oldu. Ateş hafif olduğu için yükselirken, su ağır olduğu için alçaldı. Bu iki unsur arasındaki zıtlık ve birbirlerinden uzaklaşma dolayısıyla âlemdeki unsurların üçüncüsü olan hava meydana geldi. Hava su ile ateşin arasında bulunduğu için her ikisinin tabiatında var olan özelliklerden de almıştır. “Barî”nin kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda rüzgar, rüzgarın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların birbirine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluştu. Yine “Barî”nin kudreti ile köpüğü katılaştırması neticesinde ise hissedilen âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana geldi. Bu dört unsurdan toprağın tabiatı soğuk, kuru ve ağır olmak; ateşin tabiatı sıcak, kuru ve hafif olmak; havanın tabiatı sıcak, yağ/ıslak ve latif olmak; suyun tabiatı da soğuk, yağ/ıslak, ağır ve akıcı olmaktadır. Böylece toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurun meydana gelmesi tamamlanmış oldu.⁴⁰ Filozofun burada ifade ettiğimiz yaratılışın seyri ile ilgili görüşlerini şematik olarak gösterdiğimiz takdirde, konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Bk. Şekil I.

Hikmetlinin hikmetine hikmetin delalet ettiğini, yaratıkların da kendisinden başka Tanrı olmayan yaratıcısına delalet ettiğini ifade eden Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, Tanrı'nın hikmeti büyük ve küçük diye iki âlem olmasını gerektirmiştir. Dünya büyük âlem, insan da küçük âlemdir. Küçük âlem büyük âlemde türemiştir. “Barî”, küçük âlem olan insanı birbirine zıt tabiattaki kan, balgam, sarı safra ve siyah safradan yaratmıştır. İnsan ve melekler canlı, ölü ve konuşandır. Fakat dünyadaki diğer varlıklar ise, canlılık ve ölümlük özellikleriyle sınırlandırılmışlardır. Yani bir zaman diliminde canlı, başka bir zaman diliminde ise ölüdürler.⁴¹ Filozof, belki de aynı zamanda bir tabip olmasından dolayı, insanın yapısını kemik sayısından damar sayısına, iç organlarından tabii kuvvetlerine varıncaya kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.⁴²

⁴⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 111-112.

⁴¹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 112-113.

⁴² Geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 113-118.

5. Eleştiriler

Ebû Bekir er-Râzî'nin âlemin yaratılışı ile ilgili görüşleri çağdaşı Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hâtim er-Râzî tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Ebû Hâtim'e göre, Ebû Bekir er-Râzî'nin âlemin meydana gelmesinin başlangıcı ile ilgili olarak söyledikleri tutarsız ve çelişkilidir. Tanrı'nın, heyulâ ile ilişki kurarak maddî hazlar elde etmek isteyen nefse yardım etmek için bu âlemi yaratmasından, yardım etmeyerek yaratmaması daha iyidir. Çünkü eğer Tanrı nefse yardım etmemiş olsaydı, o zaman nefsin bir takım sıkıntı, meşakkat ve kötülüklerle karşılaşmasını da engellemiş olurdu.⁴³

Yine Ebû Hâtim, Tanrı'nın, heyulâya şekil vermek isteyen "külli nefis"e bu isteğinin sonucunda ortaya çıkabilecek sıkıntıları haber vermesinin, haber vermeyerek çeşitli istenmeyen durumlara katlanmasına müsaade etmesinden daha fazla rahmetine ve hikmetine uygun olduğunu belirtmektedir. Böyle olmasına rağmen, ne Tanrı'nın nefse, henüz daha heyulâ ile ilişkiye geçmeden önce, bu ilişki dolayısıyla ilerde başına gelebilecek sıkıntıları hatırlatamayacak olduğu, ne de bunun tam tersi olarak hatırlatabileceği, bu güç ve kudretin Tanrı'da olduğu, ama hatırlatmadığı söylenebilir. Çünkü bunlardan birincisi söylendiğinde Tanrı aciz kabul edilmiş ve yaratıcı ile yaratılanın güç ve kudreti eşitlenmiş olur. Ebû Bekir er-Râzî'nin vermiş olduğu baba ile çocuk örneğini dikkate aldığımızda, herhangi bir insan da çocuğa bahçeye girdiği zaman karşılaşabileceği olumsuzlukları haber verebilir. Yukarıdaki sözlerin ikincisi söylendiğinde ise, Tanrı'nın hikmet ve merhametinde bir takım eksikliklerin olması gündeme gelir ki, bu Tanrı için muhal bir durumdur.⁴⁴

Bunlara ilaveten Ebû Hâtim, Ebû Bekir er-Râzî'nin nefisle (külli nefis) âlem arasındaki ilişkiyi çocukla bahçe arasındaki ilişkiye benzetmesinin de doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü söz konusu ömekte bahçe çocukla beraber var olduğu için çocuk bahçeyi görüyor, beğeniyor ve oraya girmek istiyor. Hâlbuki Ebû Bekir er-Râzî, daha önce belirtildiği üzere, nefsin ezeli, âlemin ise yaratılmış olduğu anlayışındadır. Dolayısıyla âlem nefisle birlikte var olmadığı için nefsin bu âlemi görmesi ve onunla ilişki kurmayı istemesi mümkün değildir. Buna ilaveten Ebû Hâtim, Ebû Bekir er-Râzî'nin "âlem yoktu, fakat nefis gelecekte böyle bir âlemin meydana

⁴³ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 21-22.

⁴⁴ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 23.

geleceğini bilerek âlemle ilişki kurmuştur” da diyemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü kendi geleceğini bilmeyen nefsin, ilerde meydana gelecek olan âlemi bilmesi nasıl beklenebilir? Yine ona göre “âlemin yaratıldığı ve nefsin sonradan onun varlığından haberdar olduğu” da söylenemez. Zira bu durumda Ebû Bekir er-Râzî, nefisle âlem arasındaki ilişki dolayısıyla âlemin var olduğunu söylediği için, kendi kendisiyle gelişkiye düşmüş olur.⁴⁵

Görüldüğü üzere, Ebû Hâtîm er-Râzî'nin eleştirileri temelde iki noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın, içinde kötülüklerin bulunduğu bu dünyayı yaratmamasının yaratmasından hem daha iyi, hem de rahmet ve hikmetine daha uygun olduğuna yöneliktir. Halbuki Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, Tanrı'nın, “külli nefis” ile “heyûlâ” arasındaki ilişkinin sonuçlarını önceden bildiği halde bu ilişkiyi engellemeyerek âlemi yaratmasında, Ebû Hâtîm'in iddia ettiğinin aksine, büyük hikmetler vardır. Zira eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engelleseydi, cahil olan “külli nefis” devamlı surette madde ile birleşmeyi isteyecek ve eşyanın hakikati ile mahiyetini bilemeyecekti.

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin ikinci eleştirisi “külli nefis” ile âlem arasındaki ilişkinin çocukla bahçe arasındaki ilişkiye benzetilmesi hakkındadır. Çünkü Ebû Hâtîm'e göre çocukla bahçe aynı anda var olduğu için çocuk bahçeyi görerek beğeniyor ve oraya girmek istiyor. Ancak “külli nefis” için aynı durum söz konusu değildir. Zira “külli nefis” varken âlem yoktu ki “külli nefis” onu görerek onunla ilişki kurmak istesin.

6. Sonuç

Tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî, Tanrı'nın varlığının kendinden, O'nun dışındaki varlıkların varlıklarının ise Tanrı'dan olduğunu belirtmekte olup, yaratma ile ilgili olarak hem “halk” hem de “ibdâ” kelimelerini kullanmıştır. Ancak o, her iki kelimeyi de yoktan yaratma anlamında değil de “bir şeyden başka bir şey meydana getirme” anlamında kullanmıştır. Zaten Ebû Bekir er-Râzî, yokluğun varlığa engel olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla da mutlak yokluktan yaratmayı imkânsız görmektedir. Filozofun “ibda” kelimesini bu şekilde kullanması, kelimenin sözlüklerdeki anlamına ters düşerken Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarından birine uygun düşmektedir.

⁴⁵ Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 24.

Evren ve evrendeki varlıkların varlık kazanmalarını metafizik düşüncesinin temelini oluşturan “beş ezeli varlık”tan hareketle açıklamaktadır. Küllî nefsin heyulâyı şekillendirmek istemesi ve heyulânın şekil almayı kabul etmemesi üzerine Tanrı'nın nefse yardım etmesiyle başlayan yaratılışın seyrini, İslam Felsefesi Tarihi'nde sudûr nazariyesi olarak ifade edilen anlayışa benzer bir şekilde açıklamaktadır. Böylece o, Meşşai ekole mensup olmamakla birlikte yaratılışın seyri konusunda onlara yaklaşmış olmaktadır. Ayrıca burada İşrak felsefesindeki basit ve mürekkep nur gibi kavramlara da yer vermektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, ne varoluşun başlangıcında, ne de sonraki aşamalarında Tanrı'nın iradesine, hikmetine, yüceliğine ve rahmetine uygun olmayan herhangi bir durum olmuştur. Yaratıcı, âlemi zorunlu olarak değil, iradesiyle mümkün olan en üst kemale yönelik olarak varlığa getirmiş olmakla birlikte, âlemde hem iyi, hem de kötü bulunmaktadır. Dolayısıyla âlem sonradandır ve geçicidir. Böylece o, âlemin kadim değil, hâdis olduğunu ve varoluşun “Bâî”nin iradesiyle meydana geldiğini ortaya koymuştur.

HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE MÜSLÜMAN- EHL-İ KİTAP ARASINDA KURULAN SOSYAL İLİŞKİLER

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇELİK*

ÖZET

Bu makalede, dışımızdaki dünyalar bağlamında ehl-i kitap ifadesinin kapsam sorunu araştırılmıştır. Dışımızdaki dünyalara yabancı ve umursamaz tepkiler geliştirmenin İslam'ın ruhuyla bağdaşır bir hareket olmayacağı vurgulanmıştır. İslam alimleri arasında hangi inanç gruplarının ehl-i kitap sayılıp sayılmayacağı konusunda tam anlamıyla bir ittifaktan söz edilemeyip, bazı görüş ayrılıklarının olduğu ortaya konulmuştur.

Kur'an, bize herkesin hakkını teslim etmeyi öğütlemiş, başka dinin mensupları olmaları sebebiyle insanların hor görülmelerinin İslam dışı olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber, kendi dönemindeki başka inançtan topluluklarla, sosyal hayatın ayrılmaz parçası olan karşılıklı ilişkileri sürdürmeye büyük bir özen göstermiştir. Bu yolda bazı başarısızlıklar yaşamışsa da, içe kapanma tavrı geliştirmeyi tercih etmemiştir.

Anahtar kelimeler: Ehl-i Kitap, Kur'an, Tevrat, İncil, birlikte yaşama.

ABSTRACT

Muslim- Ehl-i Kitap Social Relations: Prophet Period Sample

This article dwells on the content problem of "ehl-i kitap" expression within the context of the worlds outside us. It is stressed that indifferent and oblivious

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

attitudes towards the worlds outside us are not in line with Islamic spirit. It is suggested that there is not a total agreement among Islamic philosophers on the issue of which belief groups must be regarded as ehl-i kitap.

Quran reveals that each individual's right must be observed and that people must not be degraded because of their being members of other religions. Prophet was very careful in his lifetime to keep social relations with members of other religions. Although some unfortunate happenings occurred within this context, a way of closed social life was never preferred.

Key Words: *Ehl-i Kitap, Quran, The old Testament, Bible, to live together.*

Giriş

Çağımızda iletişim imkanlarının ileri düzeyde oluşu, insanlar ve toplumlar arasındaki fizikî mesafeleri hayli kısaltmıştır. İletişim teknolojisinin ve çağımızın ihtiyaçlarının önümüze sunduğu bu yeni durum, dinî ve kültürel yönden farklılıklar gösteren topluluklar arasında eskiye oranla daha sık temasların kurulmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu süreç doğal olarak, Müslüman toplumları da ilgilendirmektedir; ya dışarıya açılacaklar, ya da kendi kabuklarına çekilerek dünyadan tecrit edilmiş vaziyette hayatlarını sürdürecektir.

Tarihte cereyan eden olaylara baktığımızda, içedönük bir yaşam tarzını benimseyen ulusların dünyanın diğer ülkeleri tarafından zorla sömürülmek istendiğini görürüz. Uzakdoğu'nun iki büyük ülkesi Çin ve Japonya, geçmiş yüzyıllarda dış dünyanın etkilerinden korunmak amacıyla sınırlarını kapama kararı almıştı. Ancak bu karar, bazı batılı ülkelerin itirazlarına sebep olduğundan, askerî güç kullanılarak sınırlar açılmıştır. Sonuçta, adı geçen iki ülkeye takındıkları dış dünyaya kapalı yaşam tarzı, maddî olarak da çok pahalıya mal edilmiştir¹.

Yüce Kitabımızda yer alan onlarca âyette, Müslümanların yerlerinde oturup kalmaktan vazgeçip yeryüzünde dolaşmaları ve olaylardan ibret almaları emredilmektedir². Ayrıca Hucurât suresinde geçen bir âyette insanların karşılıklı

¹ Uçarol, Rifat, *Siyasi Tarih*, Ank., 1979, s. 210-216.

² Abdalbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, s-y-r md., İst., 1990, s. 384,

olarak birbirlerini tanımalarından bahsedilmekte³, karşılıklı tanımanın toplumlara neler kazandırabileceği zımnen ifade edilmektedir. Bu âyetler, Müslümanların dış dünyadaki gelişmelerden kendilerini soyutlamalarının yanlışlığını göstermeleri bakımından büyük bir öneme sahiptir.

Ayrıca Hz. Peygamberin uygulamalarından da dış dünyaya açılmanın gerekliliğini anlayabiliriz. Siyer ve megâzî kitaplarında Hz. Peygamberin çeşitli Arap kabilelerine ve komşu ülkelere gönderdiği değişik amaçlı mektuplar ve elçiler hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Bu kaynaklarda, Hz. Peygamberin miladî 628 yılında imzalanan Hudeybiye Barış Antlaşması'ndan sonra komşu kabilelerin reislerine ve komşu ülkelerin devlet başkanlarına elçiler ve mektuplar yazdığı bilgisi bulunmaktadır⁴. Bu konu, Hz. Peygamber tarafından o kadar önemli tutulmuştur ki, kaynaklarımızda hangi sahabînin nereye gönderildiği isim isim belirtilmiştir⁵. Ayrıca seçtiği elçilerde ikna kabiliyeti, derin anlayış, tatlı dillilik ve fiziksel açıdan güzel görünüme sahip olma şeklinde ifade edebileceğimiz olmazsa olmaz şartların bulunmasına özen göstermiştir⁶. Mesela, meşhur elçilerden Dihye el-Kelbî'nin sahabe içerisinde en yakışıklı gençlerden olduğu belirtilmekte, Şam'daki olaylar Dihye'nin elçi olarak gönderilmesinin ne kadar isabetli olduğunu ayrıca göstermektedir⁷. Sahabe içerisinde en çok Dihye'nin Cebrail'e benzediği peygamber efendimiz tarafından bizzat ifade edilmiştir⁸.

Hz. Peygamberin bu davet çabaları bazı devlet başkanları tarafından nezaket ve saygıyla karşılanırken, bazıları tarafından yakışsız davranışlarla karşılanmıştır. Nezaket kuralları ihlal edilmeden verilen olumsuz cevapları normal karşılamak gerekir. Nitekim Hz. Peygamber de, gönderdiği elçisinin ve mektubunun İran Kırsası H. Perviz tarafından diplomatik nezaket kuralları hiçe sayılarak kaba bir

³ Hucurat, 49,13.

⁴ Köksal, M. Asım, *Hz. Muhammed (As.) ve İslamiyet Medine Devri*, İstanbul 1981, VII, 5-93; Keskiöğlü, Osman-Berki, A. Himmet, *Hatemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Ank. 1993, s. 327 vd.; Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ank. 1991, s. 177.

⁵ Kettânî, M. Abdulhay, *Hz. Peygamberin Yönetimi*, (çev. Dr. Ahmet Özel), İst., 1990, I,269;Hizmetli, Sabri, a.g.e., s. 178.

⁶ Kettânî, a.g.e., I,259,265.

⁷ Kettânî, a.g.e., I,265-266.

⁸ Müslim b. el-Haccac, *es-Sahih*, İman, 167, İst., 1981

şekilde karşılanmasını içine sindirememiştir. Bu davranış onu çok üzmüş ve Kısranın sonunun yakın olduğu haberini vermiştir⁹.

Kur'an'da bize güzel örnek¹⁰ (tebliğci, komutan, eğitimci, ticaret yapan bir kişi, eş, baba, dost vb. yönleri itibariyle) olarak gösterilen Yüce Peygamber tarafından başlatılan bu çabalar, tebliğ ettiği evrensel nitelikli dinin gereklerinden olmasının yanında, onun dış dünyaya açılmanın gerekliliğini göstermesi bakımından da önemli bir faaliyettir.

Konunun önemini göstermesi bakımından giriş mahiyetinde verdiğimiz bu bilgilerden sonra, ehl-i kitap kavramının sözlükteki anlamlarını aktarmak uygun bir başlangıç olacaktır.

1- Sözlük Anlamı İtibariyle Ehl-i Kitap

Ehl-i kitap kavramı “ehl” ve “kitap” kelimelerinden oluşmuş bir tamlamadır. “اهل” kelimesi lafzen müfred olup anlam itibariyle çoğuldur. Bu kelime, “aile, akraba ve kişinin yakın dostlarından oluşan çevresi” anlamına gelir. اهل الرجل dendiğinde, “o kişinin eşi, ailesi, yakınları ve çevresi” gibi anlamlar kastedilir. اهل الإسلام dendiğinde, “İslam dinini benimseyenler” anlamı, اهل البيت dendiğinde, “adı geçen evde oturanlar veya ev halkı” ifade edilir. اهل kelimesi Arapça'daki bazı kurallara bağlı olarak آل şeklinde de kullanılabilir¹¹. Şekil değişikliğinden dolayı, kelime anlam değişimi olmamıştır. Müfredât adlı eserde اهل الرجل tamlamasına “kişiyi ve çevresindekileri bir araya getiren nesep (soy-sop),din, ülke-şehir, meslek çeşidi” gibi anlamlar verilmiştir.

اهل الإسلام tamlaması da, “İslamın etrafında toplananlar, din olarak İslamı benimseyenler” demektir¹². Nitekim bu anlama bağlı olarak İslam tarihinde ortaya çıkmış fırkaların başına اهل kelimesi getirilmiş, o fırkayı yol olarak benimseyenler anlatılmak istenmiştir. Mesela; Ehl-i sünnet, ehl-i itizal, ehl-i bid'at gibi tamlamalar bunlardan bazılarıdır. Sözlük anlamlarına dayanarak ehl-i kitap tamlamasının, “ilâhî bir kitaba inananlar, ilâhî bir kitap etrafında toplananlar, kitap sahipleri” manasına geldiğini söyleyebiliriz.

⁹ A.y.

¹⁰ Ahzab, 33/21.

¹¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Mısır ts., I, 163-166.

¹² el-İsfahanî, Ragıb, *el-Müfredat*, Tah. S. A. Davudî, Beyrut, 1992, s. 96.

2- Ehl-i Kitap İfadesinin Kapsam Sorunu

Ehl-i Kitap kavramının kapsamını belirlemek için önümüzde duran en pratik yol, Kur'an'da bahsedilen ilâhî kitapların isimlerini tespit etmektir. İsimleri belirlenen ilâhî kitapları yol olarak benimsemiş kişilerin ve toplulukların ehl-i kitap tabirinin kapsamında yer alacaklarını söylemek problem teşkil etmez. Kur'an'a baktığımızda "Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet ve bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler onunla Yahudilere hüküm verirlerdi.....¹³" şeklinde devam eden uzunca bir âyet görürüz. Âyetin devamında Yahudi alimlerinin de Tevrat'a göre hüküm verdikleri belirtildikten sonra devamındaki âyette Tevrat'ta geçen hükümlerden örnekler verilmektedir. İlahî kitap olan Tevrat'ın ve bazı vasıflarının Kur'an'da değişik yerlerde geçtiğini görürüz¹⁴. Hz. Musa'ya verilen Tevrat, İsrailoğullarına gönderilmiştir. Kur'an'da Hz. Musa'ya kitap verildiği açıkça ifade edilmektedir. Nitekim "Musa'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik ve onu, 'Benden başkasını vekil edinmeyin' diyerek, İsrailoğullarına bir rehber yaptık¹⁵" buyurulmaktadır. Başka âyetlerde de Hz. Musa'ya kitap verildiğinden bahsedilmektedir¹⁶.

Kur'an'da, İsrailoğullarına gönderilen Hz. İsa'ya da İncil'in verildiği belirtilmektedir. Kur'an'da bu konudaki ifade şöyledir: " O peygamberlerin izleri üzere Meryem oğlu İsa'yı, önündeki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ona, içerisinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için doğru yola iletici ve bir öğüt olarak İncil'i verdik.¹⁷" Ayette dikkati çeken taraf, her iki kitap hakkında "içinde hidayet ve nur bulunan" şeklinde övücü bir ifadeye yer verilmesidir. Kur'an'da başka ayetlerde Hz. İsa'ya mucizeler verildiğinden ve Cebrail ile desteklendiğinden de bahsedilmektedir¹⁸.

Kur'an'da ilahî bir kitap olarak Zebur'un da ismi geçmektedir. Zebur, Hz. Davud'a verilmiştir. Nisâ suresinde isimleri sayılarak bazı peygamberlere (Hz. Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, İsa, Eyüp, Yunus, Harun, Süleyman) vahiy verildiğinden bahsedildikten sonra "Davud'a da Zebur vermiştik.¹⁹" denilmektedir.

¹³ Mâide, 5/44.

¹⁴ Al-i İmran, 3/3,48,65,93; Mâide, 5/46,66,68,110; A'raf, 7/157.

¹⁵ İsrâ, 17/2.

¹⁶ Bakara, 2/53; En'am, 6/91,154; Hud, 11/110; Mu'minun, 23/49; Furkan, 25/35; Secde, 32/23.

¹⁷ Mâide, 5/46.

¹⁸ Bakara, 2/87,253; Mâide, 5/114; Zuhruf, 43/63.

¹⁹ Nisâ, 4/163; İsrâ, 17/55.

Bu kitaplara ilave olarak Kur'an'da suhuf'tan bahsedilmektedir. Bu kelime, sahife'nin çoğulu olup "kapsamı dar küçük kitap" şeklinde anlaşılmıştır. Necm suresinde "Yoksa, Musa'nın ve Allah'ın emirlerini bütünüyle yerine getiren İbrahim'in sahifelerindeki (suhuf) şu hakikatler kendisine haber verilmedi mi?²⁰" denilmektedir.

Böylece Kur'an'a göre, Allah katından indirilmiş, hükümleriyle amel edilmesi gereken, Kur'an dışında iki semavî kitap (Tevrat ve İncil) bulunmaktadır. Kur'an'daki ehl-i kitap tabiriyle de, bu kitapların sahibi olan Yahudi ve Hıristiyanlar kastedilmektedir.

Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanların dışında Sâbiiler²¹ ve Mecûsiler isim olarak geçmektedir²². Dinî inanış olarak Kur'an'da bu isimlerin yer almasında coğrafi özelliklerin payını gözardı edemeyiz. Çünkü o dönemde, bu dinlerin mensupları ilk muhataplar tarafından tanınmaktaydı. Dolayısıyla diğer din mensuplarının zikredilmeyişi, onların yok sayıldığı anlamını taşımaz. Nitekim Kur'an'da her millete peygamber gönderildiği belirtilmesine rağmen, bunlardan sadece yirmibeşinin isimleri yer almaktadır. Halbuki hadislerde bu sayının yüz binden fazla olduğu belirtilmektedir²³.

Ayrıca bu iki dinde, İslamın inanç esaslarına benzeyen inanışların bulunması da onlara doğal olarak yakınlık gösterilmesinin diğer bir sebebi olabilir. Nitekim Kur'an "De ki: "Ey Kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun, biz Müslümanlarız."²⁴ şeklinde ortak inanç esasları temelinde buluşmak üzere onlara bir çağrıda bulunmuştur.

Birçok dini bağrında barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nda, Hıristiyanların kendi aralarında birbirine göstermedikleri müsamaha, Osmanlı paşaları tarafından "dinlerimiz ayrı olsa da, bir Tanrı'mız vardır, aynı insanlarız" tarzında benzer inanç esaslarına vurgu yapılarak gösterilmiştir²⁵. Şu halde Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanları ehl-i kitap şemsiyesine almak yoluyla, onları Mekke'li Müşriklerle bir tutmadığını,

²⁰ Necm, 53/36-37; A'la, 87/18-19.

²¹ Sâbiiler hakkında geniş bilgi için bkz., Gündüz, Şinasi, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Ankara 1995.

²² Hac, 22/17.

²³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, II, 146; Saâfî, *Fethu'r-Rabbânî*, XX, 135-136.

²⁴ Al-i İmran, 3/64.

²⁵ Takats, S., *Macaristan Türk Aleminde Çizgiler*, çev. S. Karatay, İstanbul 1992, s. 25.

vahiy ürünü bir kitap geleneğinden gelmeleri sebebiyle de, Müslümanlara daha yakın olduklarını göstermiştir.

Günümüzde yaşamakta olan Hıristiyan ve Yahudi topluluklarının ehl-i kitap kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda kendisine sorulan bir soruya Hayreddin Karaman, "şu andaki Hıristiyan ve Yahudiler'in İslâm'a ve kendi dinlerinin aslına aykırı olan inanç ve uygulamaları²⁶, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında, yani Kur'an vahyedilirken de vardı. Buna rağmen onlara ehl-i kitap denildi ve bazı özel hükümlere, imtiyazlara sahip kılındılar. Evet bugünküler de ehl-i kitap'tır."²⁷ cevabını vermiştir.

Fıkıh alimleri arasında ehl-i kitap kapsamına alınması gerekenlerin kimler olduğu konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Hanefî fıkıh alimlerinden İbn Hümmam, (861/1457) Fethu'l-Kadir'in Kitabu'n-Nikah bölümünde kitabî kadınlarla (Yahudi ve Hıristiyan) evlenmenin cevazından bahsederken, bir peygambere ve kitaba iman edenin ehl-i kitap'tan sayılacağını belirttikten sonra Zebur'a, Hz. İbrahim ve Şit'e indirilen sahifelere inananların da ehl-i kitap olduğundan dolayı, bu kadınlarla evlenmenin hanefî mezhebine göre caiz olduğunu söyler²⁸. Buradan anlaşılıyor ki, ehl-i kitab'ın kapsamı Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlı tutulmamaktadır.

Hanbelî fıkıh alimlerinden İbn Kudâme (630/1232) Muğnî'nin Kitabu'l-Cizye bölümünde ehl-i kitab'ın kapsamı konusunu tartışmıştır. Cizyenin* Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerden alınabileceğini kaydetmiştir. Çünkü cizye, ehl-i kitap veya ehl-i kitap olması ihtimal dahilinde bulunan topluluklardan alınmaktadır. Ancak mecûsîlerin ehl-i kitap kapsamına dahil olup olmamaları konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Sâbiîlerin de ehl-i kitap'tan olup olmaması ihtilafıdır. Zebur'a, Hz. İbrahim ve Şit'e indirilen sahifelere inananlardan ehl-i kitab'a dahil edilmediklerinden dolayı cizye alınmayacağı belirtilmiştir. Gerekçe olarak da bu sahifelerde hükümlerden (ahkâm) bahsedilmeyip, birtakım meseller ve nasihatlerden bahsedilmesi gösterilmiştir²⁹.

²⁶ Ehl-i Kitab'ın inanç ve iddialarında islama aykırılıkları konusunda daha geniş bilgi için bkz., Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İstanbul 1996, s.11-53.

²⁷ Karaman, H., *Hayatımızdaki İslam*, İstanbul 2003, s. 437.

²⁸ İbn Hümmam, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadir*, Mısır 1315, II, 372.

* İslam devletindeki gayr-i müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisine cizye denilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VIII, 42.

²⁹ İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Muğnî*, Beyrut 1972, X, 568-572.

Şâfiî mezhebine bağlı fıkıh alimlerinden Nevevî,(676/1277) Mecmû'un Kitabu'n-Nikah bölümünde Yahudi ve Hıristiyanların kitap ehli olduğunu kabul eder. Ancak o da, Zebur'a, Hz. İbrahim ve Şit'e indirilen sahifelere inananların kitap ehli olmadıklarını söyler. Burada da Mecûsîlerin durumu tartışma konusu olmuştur³⁰.

Zahiriye mezhebi mensuplarından İbn Hazm, (456/1046)Yahudi ve Hıristiyanların kitap ehli olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak mecûsîlerin de ehl-i kitap olduğunu söyler. Mecûsîlerin ehl-i kitap olduğunu ispatlamak üzere Abdurrahman b. Avf'dan gelen "Hz. Peygamberin Hecer Mecûsîlerinden cizye aldığı"³¹ yolundaki rivayeti delil olarak ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mecûsîlerin ehl-i kitap'dan sayılmaları sünnetle sabit olmuş oluyor.Sahifelere inananlar konusunda görüş bildirmemiştir³².

Görüldüğü üzere mezhepler arasında ehl-i kitab'ın kapsamı konusunda tam birlik söz konusu olmamıştır. Bazı mezhepler bu kapsamı dar tutarken, diğerleri geniş tutmayı tercih etmiştir.

3- Kur'an'ın Ehl-i Kitap Konusunda Ortaya Koyduğu Tutum

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda ehl-i kitap tamlamasının Mekke döneminin sonlarına doğru inen ayetlerde kullanılmaya başlanıp, Medine dönemini de içine alan bir zaman periyodunda otuzbir defa geçmekte olduğunu görürüz³³. Bu zaman periyodundan önce Mekke'li müşriklerin Hz. Peygamberin peygamberliğini inkar sadedinde "Allah elçisi insan olamaz, keşke bize bir melek gönderilseydi"³⁴ demeleri üzerine inmiş olan iki âyette ise, (Nahl16/43; Enbiya 21/7) doğrudan ehl-i kitap ifadesi kullanılmayıp, bunun yerine ehl-i zikir tabiri tercih edilmiştir. Adı geçen âyetlerin son tarafında geçen "eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun." ifadesinde "ilim sahipleri" anlamında Türkçe'ye tercüme edilen "ehl-i zikir" tabirinden kastedilenin ehl-i kitap alimleri (Tevrat ve İncil hakkında yeterli bilgiye sahip) olduğunu tefsirler yazmaktadır³⁵.

³⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyya, *Mecmû'*, Beyrut ts., XVI,232-233.

³¹ Tirmizî, *Cami'*, Beyrut 1987,IV, 125. (Kitabu's-Siyer, Bab 31, No: 1586)

³² İbn Hazm, *Muhallâ*, Mısır 1970, XI, 12 vd.

³³ Bkz., Abdalbaki, M. Fuad, a.g.e., e-h-l mad.

³⁴ Abdul Fettah el- Kâdi, *Esbâb-ı Nüzûl*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 1986, s. 231.

³⁵ Zemahşerî, Keşşaf, Ys.,1983, II,411,563.

Ehl-i Kitap tamlamasından kastedilen Yahudi ve Hıristiyanlar için Kur'an'da "yehûd" ve "nasarâ" kelimeleri kullanılmaktadır. Mâide 47. ayette, Hıristiyanlar hakkında "ehlü'l-İncil" tabiri de kullanılmıştır. Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanlardan bahseden ayetlere baktığımızda, toptan kabul veya toptan red tutumlarından uzak bir tavır benimsendiği görülmektedir. Yaşamakta olan realite, objektif bir bakış açısıyla gözler önüne serilmiştir; içlerinde övgüye değer yönleri olan kişiler söylendiği gibi, çirkin karşılanacak işler yapanlar da aynı netlikle ifade edilmiştir³⁶. Bu konuda Kur'an'ın ortaya koyduğu tutumla ilgili genel mahiyette ve kapsayıcı birkaç örnek vermek gerekirse;

1-Âl-i İmrân'ın 75. âyetinde, gündelik işlerinde dürüst, güvenilir kitap ehli kimselerden bahsedildikten sonra, hemen peşinden onların arasında hiç güvenilmeyecek kişilerin de bulunduğu "Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez." ifadesiyle belirtilmiştir.

2- Mâide 51. âyette, Yahudi ve Hıristiyanlara güven duyularak dost tutulmaması, Müslümanların dost olurlar düşüncesiyle kendilerini kaptırıp sınırlarını vermek yoluyla onların tuzaklarına düşmemesi emredilmektedir. Onları dost tutmamanın, yardımlaşmaya, adaletin gereğini yerine getirmeye ve sosyal ilişkileri sürdürmeye engel oluşturmadığını Mümtehine suresinin 8. ayetine dayanarak söyleyebiliriz. Aynı surenin 57. âyetinde Yahudi ve Hıristiyanların dost tutulması yasağına müşrikler de ilave edilmiştir. Bu yasağın bir taraftan gerekçelendirilirken, diğer taraftan yukarıda verilen hüküm pekiştirilmektedir. Müslümanların dinini alaya alıp oyuncak edinenlerin dost tutulmaya layık olmadığı vurgulanmaktadır³⁷.

3-Ankebût 46. âyette içlerinden zulmedenler hariç, kitap ehli kimselerle en güzel yolla mücadele edilmesi tavsiye edilmektedir. Tefsirlerde, ehl-i kitap'tan zulmedenlere (delilleri kabul etmeyerek haksızlıkla inad ve aşırılığa kaçanlara,) layık oldukları muamelenin gösterilmesi gerektiği söylenerek, en güzel yolla mücadelenin,

³⁶ Gayrimüslimlere karşı Müslümanların davranış biçimi konusunda bkz., Yılmaz, Hüseyin, *Kur'an'ın Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, İstanbul 1997, s. 92 vd.

³⁷ Zemahşeri, *Keşşaf*, Ys., 1977, I, 619, 624; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır 1938, XII, 16, 32; Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire 1967, VI, 216, 223; Ebu's-Suûd Efendi, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, Kahire ts., III, 48, 53; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III, 1711, 1721; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, VI, 228, 241; Aydın, Davut, *Dinlerarası Diyalog*, İstanbul 2004, s. 69 vd.

kabalıklarına incelikle, öfkelerine yumuşaklıkla, boş sözlerine nasihatla olacağı ifade edilmiştir. Ayette geçen mücadele kelimesi, ihtilafa düşülen konuda delil ileri sürmektir³⁸.

Anlaşıldığı üzere, ehl-i kitap konusunda Kur'an'ın kriteri, herkese hakkını vermek üzerine kurulmuştur. Kim olursa olsun, işlediği kötülükler kınanmış, yaptığı iyilikler de övülmüştür.

4- Hz. Peygamberin Ehl-i Kitap ile Kurduğu Sosyal İlişkiler

Bilindiği üzere, medeniyetlerin geçirdikleri çeşitli aşamalarda (doğuşu, gelişimi ve yükselişi) diğer medeniyetlerden uzak durması, onlarla doğrudan veya dolaylı etkileşimde bulunmaması düşünülemez. Bütün medeniyetler, sanatta, edebiyatta, düşüncede, estetikte, mimarîde, iktisadi hayatta, sosyal kurumların yerleşmesinde birbirlerine borçlu durumdadırlar. Nitekim ortaçağ Avrupa'sı, içinde bulunduğu buhranlardan dünyanın çeşitli bölgelerini gezen maceracı ruha sahip kişilerin seyahat dönüşlerinde bölgelerden beraberlerinde getirdikleri bilgi ve tecrübeler sayesinde kurtulmayı başarmışlardır³⁹. Özellikle X. yüzyıldan itibaren tercüme yoluyla Batıya aktarılan İslam felsefesi, orada felsefi bir geleneğin doğmasına vesile olmuştur. Batı dünyası bu yolla, Aristo ve Eflatun'un yanı sıra İslam filozoflarını da tanımıştır⁴⁰. Batı bu noktada durmayıp "iki misline çıkmış bir hızla yoluna devam etti."⁴¹ Fransız düşünürü Volter: (ö.1788)"Öyle görünüyor ki, tabiat bizden çok farklı olan bu insan cinsine kendilerine lüzumlu olan şeyi bir anda bulmalarına yarayacak, fakat o noktadan öteye geçmek imkanından mahrum uzuvlar vermiştir. Biz ise, aksine, bilgilere geç sahip olduk, fakat hepimiz hızla geliştik."⁴² demek suretiyle acı bir gerçeği dile getirmiştir. Duruma bakılırsa, "İlim Çin'de dahi

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, Mısır 1954, XXI,1 vd.; Zemahşerî, a.g.e., III, 208; Râzî, a.g.e., XXV, 75; Kurtubî, a.g.e., XIII,350; Ebu's-Suûd Efendi, a.g.e., VII, 42; Elmalılı, a.g.e., V, 3783; İbn Âşûr, XXI, 5.

³⁹ Bu konuda fazla bilgi için bkz., Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1996, s. 19 vd.

⁴⁰ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 278-279; Bu konuda geniş bilgi için bkz., Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 1993; Charles E. Butterworth- Blake Andree Kessel, *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi*, çev. Ö. Mahir Alper, İstanbul 2001.

⁴¹ Grenard, Fernand, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Orhan Yüksel, İstanbul 1992, s. 156.

⁴² A.y.

olsa alınız⁴³ hadisinin gereğini bir zamanlar Müslümanlar yerine getirirken, sonraları bunu Batılılar uygulamışlar teknolojik ve daha başka imkanlar bakımından bugünkü duruma ulaşmışlardır.

Her uygarlığın, kendini diğer uygarlıklardan farklı kılan özgün yönleri mutlaka vardır. İslam uygarlığının temelde Kur'an ve sünnete dayanması, onun özgün yönünü oluşturur. Belli bir zaman ve mekanla kayıtlı bulunmayan, bünyesinde evrensel nitelikler taşıyan İslam'ın, kendi dışındaki uygarlıklara kazandırabileceği değerli şeyler bulunmaktadır.

İslam dışındaki medeniyetlerden Hıristiyanlık ve Yahudiliğin mensuplarının yeni bir peygamber geleceği düşüncesine yabancı olmadıklarını biliyoruz. Çünkü Hz. Peygamber çocukluk döneminde Suriye'ye ticaret kervanlarıyla gittiğinde Bahîra adında bir rahip, gördüğü olağanüstü durumlardan etkilenerek beklenen peygamberin kervandaki bu çocuk olduğuna kanaat getirmişti⁴⁴. İbn Sa'd'ın (ö.230) verdiği bilgiye göre Tevrat'ta, gelecek peygamberin vasıflarından bahsedilmektedir. Kaynaklarda onun uyarıcı ve müjdeleyici oluşu, sert ve kaba olmayışı, çarşıda bağırıp çağırması, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyişi ve affedici oluşu gibi güzel huylar zikredilmektedir⁴⁵.

a) Hz. Peygamberin Hıristiyanlarla Kurduğu Sosyal İlişkiler

Tarihte Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında toplu olarak ilk görüşme, Hz. Peygamberin nübüvvetinin beşinci yılı olan m.615 yılında bir grup müslümanın Habeşistan'a göç etmesiyle başlamıştır. Ancak bu göçün ana gayesi İslamı Hıristiyanlara ulaştırmak olmayıp, inananların maruz kaldıkları işkencelerden kurtulmak için Habeşistan'a hicrete izin verilmesiydi⁴⁶. Necâşî adındaki kralının adil olduğu bilinen Habeşistan, Arapların ticarî ilişkilerinin bulunduğu güvenli bir yerdi. Kaynaklarda Habeşistan'a ilk gidenlerin sayısının 11'i erkek 4'ü kadın olmak üzere

⁴³ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1988, I, 138.

⁴⁴ Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, (çev. N. Şişman), İstanbul 1993, s.55-56.

⁴⁵ İbn Sa'd, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mısır 1989, I,360.

⁴⁶ İbn Hişam, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (es-Sîretü'n-Nebeviyye), çev. İ. Hasan, N. Çağatay, Ankara 1992, s.344; İbn Sa'd, *es-Sîretü'n-Nebeviyye mine't-Tabakati'l-Kübra*, Kahire 1989, I,203-204; Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. N. Şişman, İstanbul 1993, s.144; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara 2003, I, 109; Aydın, Mehmet, *Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış* (Asrımızda Hıristiyan -Müslüman Münasebetleri adlı tartışmalı ilmi toplantılar dizisi içinde), İstanbul 1993, s.85.

toplam 15 kişi olduğu belirtilmektedir⁴⁷. Sonraki gidenlerle bu sayı 80'e ulaşmıştır. Müslümanların Kızıldeniz yoluyla gizlice Habeşistan'a gittiklerini haber alan müşrikler, İslamın Arap yarımadasında yayılacağı endişesini taşımalarından ötürü buraya sığınan Müslümanları geri almak amacıyla hediyelerle birlikte krala iki elçi gönderdiler. Bunlar, Müslümanları bazı asılsız iddialarla (kimsenin tanımadığı yeni bir dine girdikleri, akılsız oldukları, akrabalarının bunları geri istediği) karalayarak Necâşî'nin göçmenleri iade edeceğini sanıyorlardı. Elçilerin sözlerinin doğru olup olmadığını anlamak üzere Necâşî, Müslümanlara bazı sorular yöneltti. Aldığı cevaplardan memnun kalan kral, Müslümanları geri vermeyeceğini elçilere bildirdi⁴⁸. Habeşistan'daki Müslümanlar Hz. Peygamberin haber göndermesi üzerine, iki gemi ile h.7. yılda Medine'ye geldiler. Bu dönüş Hayber'in fethinden sonra gerçekleşti⁴⁹. Uzun bir süre Müslümanlar Habeşistan'da kaldığına göre, bu süre zarfında yerli halkla karşılıklı ilişkilerin kurulduğu ve bu ilişkilerin birçok sonuçlarının olduğunu tahmin edebiliriz⁵⁰.

Hıristiyanlarla diğer bir karşılaşma, hicretin 9. veya 10. yılında Negrân'dan bir heyetin gelmesiyle olmuştur. Yoğun Hıristiyan nüfusa sahip bir yer olan Negrân, Arabistan'ın güneyinde, bereketli topraklara sahip bir bölgedir. Ticaret kervanlarının yolu üzerinde bulunan bu şehir, dokuma ve dericilik yönünden gelişmişti. Hıristiyan halk, Yahudi kral tarafından açtırılan içi ateş dolu büyük çukurlara atılarak diri diri yakılmıştır. Burûc sûresinin 8. ayetinde o insanların bu işkenceye, Allah'a imanlarından dönmedikleri için maruz bırakıldıkları belirtilmiştir.

Hz. Peygamber burada yaşayan Hıristiyanlara şu mealde bir mektup göndermiştir: "Muhammed'den Negrân papazlarına: İbrahim, İshak ve Yakub'un Allah'ının adıyla! Gerçekten de ben sizi yaratıklara tapmaktan, Allah'ın kulluk ve ibadetine davet ediyorum ve sizi yaratıklarla yapılmış olan ittifak anlaşmalarının ötesinde, Allah ile ittifaka çağırıyorum. Bu duruma göre şayet reddedecek olursanız, cizye gelir; şayet cizyeyi de reddedecek olursanız, size harp açarım. Ve's-selâm..⁵¹"

⁴⁷ Berki; Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara 1993, s.87.

⁴⁸ A.g.e., s.89-92; Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s.145-149.

⁴⁹ Komisyon, *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, İstanbul 1989,1,213; Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara 1991, s.128.

⁵⁰ Bu konuda bkz., Hamîdullah, *İslam Anayasa Hukuku*, (çev. V. Akyüz), İstanbul 1995, s. 250.

⁵¹ Mektubun içeriği için bkz., M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 619; Fayda, Mustafa, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s.25-26.

Bu mektubu alan Negrânîliler, içlerinde ileri gelen din adamlarının bulunduğu 60 kişiden oluşan bir heyeti, Hz. Peygamberle görüşmelerde bulunmak üzere Medine'ye gönderdiler. Negrân heyeti üzerlerinde süslü elbiseler olduğu halde, ikinci vakti Medine'ye ulaştılar. Hz. Peygamber, ashâbı ile birlikte ikinci namazını henüz bitirmişlerdi. İbadet vakitleri gelince bu heyet, doğuya yönelerek ibadetlerini yerine getirdiler. Hz. Peygamber'in bu heyeti İslama davet etmesiyle başlayan ilişkiler, soru ve cevap tarzında devam etti. Hz. İsa'nın babasının kim olduğu sorusuna Hz. Peygamber Âl-i İmrân suresinin 59. âyetini okuyarak cevap vermiştir. Ayette Allah, Hz. İsa'nın yaratılışını, mucizevî olması yönüyle Hz. Adem'in yaratılışına benzetmiştir. Hz. Adem'i topraktan yarattığı gibi, Hz. İsa'yı da babasız yaratmasında anlaşılacak bir nokta bulunmamaktadır. Daha sonra, aynı surenin 61. âyetini okuyan Hz. Peygamber, onları mübahale yapmaya davet etmiştir. Kendisi, kızının ve torunlarının ellerinden tutarak mübahaleye hazır olduğunu karşı tarafa göstermiştir. Daveti kabul etmeyen Negrânîlilerle Hz. Peygamber, karşılıklı yükümlülükleri düzenleyen bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmayla, Negrânîlilerin can, mal ve din hürriyetleri garanti altına alınmıştır⁵².

Müslümanların Hıristiyanlarla diğer bir karşılaşması da, o gün Hıristiyanlığın devlet ölçeğinde temsilcisi durumunda bulunan Bizans İmparatorluğu ile h. 8. ve 9. yıllarda yapılan Mu'te ve Tebük savaşlarıdır. Bu savaşlar, Müslümanların Hıristiyanlarla yaptıkları ilk savaşlar olması yönüyle İslam tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bizans İmparatorluğu'na bağlı Hıristiyan Araplardan oluşan Busrâ emiri, kendisine gönderilen davet mektubuna kızmış, elçiyi de öldürmüştü. O civara yakın Zâtü't-talh'a gönderilen 15 kişilik davet heyeti de öldürülünce, Mu'te savaşı kaçınılmaz hale geldi. İran'ı yenilgiye uğratan Bizans'ın her tarafta Müslümanlara karşı savaş hazırlıklarına girişmesi sonucu Tebük savaşı meydana gelmiştir⁵³. Hamîdullah Hoca "Bizans ile barış havası içinde başlayan ilişkilerin bir Müslüman elçinin Bizans topraklarında öldürülmesiyle, İslam ve Hıristiyanlık arasında etkileri bugün de devam etmekte olan önemli sonuçlar doğurduğunu"⁵⁴ söylemektedir.

⁵² Bu konuda geniş bilgi için bkz., Zemahşerî, Keşşaf, B.y.y.1977, I,434; M. Hamidullah, İslam Peygamberi, I,618-624; Fayda, Mustafa, a.g.e., s. 23-34.

⁵³ Berki; Keskiöçlü, a.g.e., s.351,401.

⁵⁴ Hamidullah, a.g.e., I,342.

b) Hz. Peygamberin Yahudilerle Kurduğu Sosyal İlişkiler

Bilindiği üzere, Müslümanların Yahudilerle ilişki kurması Medine'de gerçekleşmiştir. Çünkü Mekke'de yerleşik vaziyette Yahudi nüfus bulunmamaktaydı. Bu insanlar, Mekke'de her yıl kurulan panayırlarda ticaret yapmak üzere geçici olarak bulunurlardı. Yahudiler, Medine başta olmak üzere Taif, Fedek, Maknâ ve Teymâ gibi Arabistan'ın değişik şehirlerinde sayıca az olmakla birlikte nüfuz bakımından güçlü durumdaydılar. Müslümanlar, Mekkelilerin zulümlerinden kaçıp 622 yılında Medine'ye hicret ettiklerinde nüfusun yarısını Yahudiler oluşturmaktaydı⁵⁵. M. Watt'ın verdiği bilgiye göre, burası bir şehir olmaktan çok, vahaya yayılmış küçük köyler, çiftlikler, kaleler topluluğu olup, tepeler, kayalar ve taşlı topraklarla çevrili verimli bir bölge idi⁵⁶.

Medine'de yaşamakta olan Yahudilerin ne zaman ve nereden buraya gelip yerleştikleri ve bunların İbrânî soyundan mı geldikleri, yoksa Yahudileştirilmiş Araplar mı oldukları kesin olarak bilinmemektedir⁵⁷. Medine Yahudileri başlıca üç kabileden oluşmaktaydı; Kaynuka, Nadir ve Kureyza oğullarıdır⁵⁸. Bu kabilelerden ikisi, (Kaynuka ve Kureyza) Medine'de yaşamakta olan ve öteden beri birbirleriyle sürekli düşmanlık içerisinde bulunan iki Arap kabilesi Evs ve Hazrec'le ittifak halindeydi. Kaynuka Hazrec kabilesiyle, Kureyza Evs kabilesi ile ittifak içerisindeydi.

İki Yahudi kabilesinin birbirine düşman iki Arap kabilesiyle anlaşma halinde olması konusunda iki temel sebep gösterilmiştir. Birinci sebep, bu ittifakın Yahudiler tarafından kullanılan siyasî bir oyun olmasıdır ki, bu sayede Arap kabileleri arasında düşmanlık sokarak onları bölüp zayıf düşürüyorlardı. Bu düşünceye göre Evs ve Hazrec arasındaki kanlı savaşlar, Yahudilerin amaçlarına ulaştıklarının bir göstergesidir. Diğer bir sebep, Yahudilerin de kendi aralarında ekonomik üstünlük kavgası yüzünden bölündükleri ve kendilerine dışarıdan destek aradıklarıdır. Bu düşünceye göre, ticarî faaliyette bulunan Yahudi aileleri, menfaate dayalı nedenlerden ötürü birbirleriyle sürekli bir sürtüşme halinde bulunabilirler⁵⁹.

Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde, şehrin siyasî ve sosyo-ekonomik yapısı böyle karmaşık durumdaydı. Hz. Peygamber Medine'de önce, Ensar ile

⁵⁵ Hamidullah, a.g.e., I, 570.

⁵⁶ Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. R. Ayas-A. Yüksel, Ankara 1986, s.149.

⁵⁷ Hizmetli, a.g.e., s.147.

⁵⁸ Tabbâre, Afif Abdulfettah, *el-Yehûd fi'l-Kur'an*, Beyrut 1982, s.14.

⁵⁹ Hizmetli, a.g.e., s. 147.

Muhacirleri kardeş yaptı. Bu, bire bir eşleştirme yoluyla yapılan bir kardeşlikti. Ensardan kimin, hangi muhacirle kardeş olduğu kaynaklarda isim isim kaydedilmiştir⁶⁰. Böylece, bir yandan yerli ve göçmen halk arasında dayanışma ruhu geliştirilirken, diğer yandan muhacirlerin mağduriyetleri de giderilmeye çalışılıyordu. Bu kardeşlik duygusu o kadar güçlüydü ki, kardeşlerden biri öldüğünde diğeri ona varis olabiliyordu.

Bu işlerden sonra Hz. Peygamber, Medine'de ikamet eden bütün zümreleri kapsayan ve şehirde sosyal düzeni, birlik beraberliği sağlamak ve düşmanlara karşı ortak bir cephe oluşturmak gibi gayeleri esas alan bir antlaşma yaptı. Bu antlaşma, tarihte "Medine Vesikası", adıyla bilinmektedir. Hamîdullah Hoca'nın verdiği bilgiye göre 47 maddeden oluşan bu antlaşma⁶¹ genel olarak şu hususlara yer vermiştir: Taraflar birbirlerine saldırmayacaklar, din ve ibadet özgürlüklerine karşılıklı olarak saygı gösterilecek, Medine'ye yönelik saldırılara karşı ortak cephe oluşturulacak, bir Yahudiye verilecek zarar karşısında Yahudiler ve Müslümanlar o zararın giderilmesi konusunda birbirlerine yardımcı olacaklardı. Zarara uğrayan bir Müslüman için de aynı durum geçerli olacaktı⁶².

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, Yahudilerle gerilim havası oluşturmaktan ziyade, karşılıklı haklar ve yükümlülükler dayanan bir ilişki kurmak istemiştir. Sonraki yıllarda Yahudilerden antlaşma maddelerini ihlal edici davranışların ortaya çıkması, antlaşmanın gereksizliğinin delili olamaz.

Sonuç

Dünyada yaşayan bütün insanların aynı dine ve aynı inanca mensup olmamaları bir realitedir. Ancak bu durum, mesafe açısından gittikçe küçülen dünyamızda insanların ve toplumların iletişimde bulunmaları konusunda temel bir engel oluşturmamalıdır. Çalışmamızda, Müslümanların diğer topluluklarla ilişkilerini ne şekilde düzenlemeleri gerektiği konusunu, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin uygulamalarını esas alarak ortaya koymaya çalıştık. Bu konuda Kur'an,

⁶⁰ İbn Hişam, Siretü İbn-i Hişam,130-131; Berki; Keskiöglü, a.g.e., s. 206.

⁶¹ Antlaşma maddelerini incelemek için bkz., Hamidullah, a.g.e., 1,206-210; Hamidullah, *Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyasiye*, Beyrut 1987, s. 59 vd.

⁶² Hizmetli,a.g.e., s.148.

Müslümanlara bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyeler arasında, başka dinden insanlara da adalet ölçülerinin gerekli kıldığı davranış tarzının gösterilmesi önemli bir yere sahiptir.

HZ.PEYGAMBER'E KARŞI ORYANTALİST BAKIŞ VE BU BAKIŞIN KIRILMASINDA METODOLOJİK YAKLAŞIMIN ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Seyfullah KARA*

ÖZET

Oryantalizm dinsel kaygıları da olan siyasi ve ideolojik bir dünya görüşüdür. Oryentalistler İslamiyet'le ilgili araştırmalar yapmışlar, İslam dininin unsurlarıyla ilgili çok şeyler söylemişlerdir. Onların, hakkında çok şey söyledikleri unsurlardan biri de Hz.Peygamber'dir. Oryentalistler başlangıçtan itibaren Allah'ın Elçisini olumsuzlama yoluna gitmişlerdir. Onların bu tavrı XX. yüzyılın ortalarından itibaren yumuşama eğilimine girmiş olsa da bu eğilim masum bir gelişme değildir. Müslümanlar onların bu bakış açısının etkilerini kırmak için sosyal tarih metoduyla Hz.Peygamber'in hayatın ele almalı, onu küreselleşen dünyada insanlığın dikkatlerine sunmalıdır. Böyle olduğu takdirde Allah'ın Elçisi, yepyeni ve huzurlu bir dünyanın oluşumunda öncü rolü oynayacaktır.

Anahtar kelimeler: Oryentalist, oryantalizm, peygamber, metod

ABSTRACT

The Orientalist Point of View Against Islam's Prophet and The Essential of Methodological Approach for being Obstructed of this Point of View

Orientalism is a politic and an idealistic world opinion that has its religious anxieties. Orientalists investigated interested of Islam and said verythings on elements of Islamic religion. One of this elements is Holy Prophet. Since beginning

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.
skara@atauni.edu.tr

Orientalists have thought as negative on ambassador of God. From middle 20. century, although this manner of them has became pliant, this tendency isn't innocent. Moslem must present Holy Mohammed into attentions of mankind by method of social history in the world that is global, for opinions of orientalist came nothing. Thus, ambassador of God will take effect as leader in construction of new-world and peaceful world.

Keywords: *Orientalist, orientalism, prophet, method*

Oryantalizm, bir bilim dalı olmanın yanı sıra, aynı zamanda bir siyasi ideoloji ya da ideolojik bir dünya görüşü olarak değerlendirilmektedir. Bu ideolojik olgunun temelini "biz-onlar" ikiliği oluşturmaktadır. "Biz" kavramını Batı, "onlar"ı ise Doğu oluşturmaktadır. Bu durumda oryantalizm, kendini Batı denilen bir siyasi-kültürel oluşuma ait hisseden birinin Doğu olarak tanımladığı oluşumun unsurları hakkında konuşmasıdır¹.

Bu konuşma çok çeşitli unsurlar üzerinde yapılmakta ve siyasi, ekonomik, kültürel ve dinsel, Doğu'ya ait hemen bütün alanları kapsamaktadır; konuşan sadece Batılı, kendisi hakkında konuşulan ise Doğuludur. Başka bir deyişle, özne Batılı, nesne ise Doğuludur. Bu nesne pasif, hiçbir şeye karışmayan, yalnızca tarihi bir öznelliğe sahip, kendisi hakkında karar verme yetisi bulunmayan, özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir².

Burada "Doğu" tabiriyle salt İslam dünyası ve ona ait değerler anlaşılmalıdır. Bu tabir çok geniş bir yelpazeyi kapsamakta ve bu yelpazenin içinde Ortadoğu İslam dünyası ve İslam medeniyeti bulunduğu gibi, Çin-Hint coğrafyası, hatta Mısır ve Dicle-Fırat havzalarındaki daha eski uygarlıklar da yer almaktadır³. Ancak Oryantalizmin ilgi alanına giren coğrafyalardaki devlet ve milletlerin çoğunun müslüman dünyaya ait olmaları nedeniyle, oryantalistler, çalışmalarını İslamiyete ve müslümanlara ait kültürler üzerinde yoğunlaştırmışlardır.

¹ Kontny, Oliver, "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine", Doğu Batı, (Oryantalizm-I), 20, 2002, s.117.

² Enver Abdulmelik, *Krizdeki Oryantalizm*, çev. Melike Kır, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s.14.

³ Watt, W. Montgomery, "The Study of Islam by Orientalists", *Islamochristiana*, 14, Roma, 1988, s.202

Ancak, bu çalışmalar çoğu zaman iyi niyetli bilimsel zihniyetin ürünü olmaktan uzak bulunmaktadır. Çünkü, az önce değindiğimiz gibi, oryantalizm bir ideolojik dünya görüşü ise ve bu ideolojik dünya görüşü “biz-ötekiler” ikiciliği yaratmışsa, “ötekiler” doğal olarak hasım olmaktadır. Başka bir ifadeyle, oryantalizm kendisine, “ötekiler” dediği bir düşman kurgulamıştır; dolayısıyla çalışmalarını da bu kurgusal fobi üzerine inşa etmiştir. Bu fobinin sadece psikolojik bir korku olduğu sanılmamalıdır. Doğuyu sömürgeleştirme ve bu sömürgeleri elden çıkarmama kaygısı gibi maddi kaygılar söz konusu fobinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim, İslam hakkındaki oryantalist çalışmaların arka planda sömürge menfaatleriyle mutlaka ilintili olduğu gerçeği, Montgomery Watt her ne kadar kabul etmese ya da gizlese de⁴, bazı oryantalistler tarafından da açık yüreklilikle itiraf edilmektedir⁵. Leonard Swidler, Müslüman-Hıristiyan diyalogunun önündeki en büyük engellerden biri olarak Hıristiyanların geçmişten devraldıkları sömürgecilik mirasını gösterirken⁶, bu konuya vurgu yapmaktadır. Bryan Turner de, “Doğu hakkında bilgi edinme, Avrupa'nın Ortadoğu ve Asya üzerindeki yayılma tarihinden ayırt edilemez”⁷ derken, kuşkusuz aynı hususa parmak basmaktadır.

Oryantalizm, ilk ürünlerini İslamiyet'le ilgili vermiştir ki, bu durum, onun, ifade etmeye çalıştığımız karakteristik hedefleri sebebiyledir. Gerçekten 1625-1695 yılları arasında yaşamış olan Barthelemy d'Herbelot'un kaleme aldığı ve oryantalist eserlerin ilki olarak bilinen “Bibliothèque Orientale” adlı eser, oryantalizmin bilimsel anlamda yeni oluşmaya başladığı dönemlere tesadüf etmektedir. Adı geçen eserde Hz.Peygamber'le ilgili olarak, daha sonra dile getireceğimiz, iftira niteliğinde ithamlar, suçlamalar, hatta daha da öte hezeyanlar bulunmaktadır. Bu tarihten bir müddet

⁴ Yaran, Cafer Sadık, “Watt'a Göre Oryantalist Bakışın Felsefi, Pluralist ve Liberal Versiyonu”, Oryantalistlerin Gözüyle İslam, edit. Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s.233-237.

⁵ Bkz. Heck, Paul L., “Orientalism and Post-Modernism A Note on Studying Islam with Muslim”, Islamochristiana, 26, Roma, 2000, s.95. Nitekim Normand Daniel de oryantalistlerin çalışmaları üzerinde emperyalist tesirlerin rolünü konu edinen müstakil bir çalışma yapmıştır. Söz konusu çalışma “İslam, Avrupa ve Emperyalizm” adını taşımaktadır. Bkz. Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s.40.

⁶ Swidler, Leonard, “Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyalogu 11Eylülden Sonra Mutlak İhtiyaç”, İslamiyat, 5/3, 2002, s.96.

⁷ Turner, Bryan, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.106.

sonra Raymond Schwab, oryantalizmin 1765-1850 yılları arası çalışmalarına "Ansiklopedik oryantalizm" adını verecektir⁸.

Artık bu dönemden itibaren Batı'da İslam'ın en temel konuları üzerinde seri bir biçimde çok sayıda çalışmalar yapılacaktır. Nitekim, bu dönemden 1986 yılına kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık zaman dilimi içinde Batı dillerinde sadece Hz.Muhammed, sünnet ve hadisle ilgili 2966 kitap ve makale kaleme alınmıştır. Bu rakama, sözü edilen üç konuyla ilgili dolaylı çalışmaların dahil olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu dönemde sîre ve meğazi ile ilgilenmeyen, Hz.Peygamber'in hayatına dair bir eser kaleme almayan oryantalist hemen hemen yok gibidir. Reinhart Dozy, William Muir, Alois Sprenger, Wellhausen, Kerhl, Grimme, Buhl, Margoliouth, Tor Andrae, Blachère, M.W.Watt gibi çok sayıda oryantalist bunlar arasındadır. Ayrıca sîreye ait ilk İslam kaynakları, oryantalistler tarafından yine bu dönemde neşredilmiştir⁹.

Genel olarak İslamiyet, özelde de Hz.Peygamber'le ilgili yapılan oryantalist çalışmalarda ve yorumlarda, Batı'nın Hz.Peygamber'e karşı olumsuz tavırları hemen dikkat çekmektedir. Bu durum hem klasik oryantalistler için, hem de metot ve üslup bakımından onlardan ayrılan son dönem oryantalistler için geçerlidir. Esasen eski ve yeni hemen hemen bütün oryantalistler eserlerinde iki ana tema işlemektedirler. Bunlardan biri Hz.Peygamber'in nübüvvetinin sıhhati, diğer ise, Kur'an'ın kaynağı ve onun bir vahiy ürünü olup olmadığı konusudur¹⁰.

Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkilerin, iki kesimin ilk karşılaşmalarından itibaren olumsuz bir zemin üzerinde oturduğu bilinmektedir. Hıristiyanlarla daha Müte savaşında karşı karşıya gelen Müslümanlar, Mezopotamya'dan başlamak üzere, çok geçmeden Endülüs'ü, oradan Sicilya'yı, arkasından Fransa'nın bazı bölgelerini fethetmişlerdir. Önceki asırlarda zorlanan ve bilahare Türkler tarafından vatan haline getirilen Anadolu'nun da fethedilmesi, Batı bilinç altındaki kinin pekişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, az bir zaman içinde tarihte bir eşine daha rastlanmayacak büyüklükte fetihlerin gerçekleşmesi, Hıristiyan Batının

⁸ Görmez, Mehmet, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler", İslamiyat, 3/1, 2000, s.12.

⁹ Adı geçen oryantalistlerin bu konudaki eserlerinin adları için bkz. a.g.m., s.14-15.

¹⁰ Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", AÜİFD, 1989, XXXI, S.111.

sadece Müslüman fatihlere değil, onların hareket noktalarını besleyen inançlarına da saldırıyı beraberinde getirmiştir. Busra valisine giden Müslüman elçilerin öldürülmesiyle başlayan Hıristiyan saldırısı¹¹, 569 yıl sonra Papa III. Innocentius'un Hz.Peygamber'e Deccal sıfatını yakıştırması, ondan yaklaşık 700 yıl sonra da, seyyah Doughty'nın aynı peygamberi çok aşağılayıcı bir şekilde tasvir etmesi¹², Batıdaki kin ve düşmanlık sürecinin bugünlere değin nasıl geldiğini açıkça göstermektedir.

Bütün bu kin ve düşmanlık duyguları Haçlı seferleriyle doruğa ulaşmıştır. Esasen Batı Avrupa'da, 1100'lerde, Haçlı seferlerinin başladığı yıllarda İslam'la ilgili hiçbir doğru bilgi yoktu ve birçok yanlış anlayışlar hakim idi. Haçlı dönemi bu dine karşı bilimsel ilgilerin gelişmesine yol açmıştır. Hıristiyanlar tarafından zapt edilmesinden sonra da Toledo'da, İslam hakimiyeti döneminden kalan Müslüman kültürün ve Müslüman alimlerin devam eden varlığı, İslam'ın öğrenilmesi için fırsatlar sağlamıştı. Ne var ki, bu dönemlerde İslam kültürünün Batı'ya karşı üstünlük sağlamış olmasının verdiği psikolojik ezikle Latin din ve ilim adamları, Hıristiyan halka kendilerinin üstün oldukları bilincini vermeye çalışmaktaydı. Bu savunma refleksiyle onlar, müslümanlar uygarlık bakımından kendilerinden üstün olsalar bile, sonuçta din bakımından Hıristiyanlığın İslamiyet'ten daha mükemmel bir din olduğunu halkın bilincine yerleştirmek istemişlerdi. Bu amaçla dönemin din ve bilim adamları, İslam dini hakkında tahrif edilmiş din imajını incelleme işlemişlerdi¹³. İslam dini hakkında yazılmış olan oksidental (Batılı) yazılar, genellikle ortaçağın bilhassa Haçlı dönemine özgü sert polemikleri üzerinde filizlenmiştir.

Oryantalistlerin Hz.Peygamber'e Yaklaşımı

Oryantalizmin Hz.Peygamber'e yaklaşım tarzının, İslam'a yaklaşım biçimiyle paralellik arz ettiğini görmekteyiz. Batılı İslamologlar, Allah'ın Elçisi'nin hem şahsını,

¹¹ Bkz. El-Vâkıdî, Muhammed b. 'Umer b. Vâkıd (207/822), *Kitâbu'l-Megâzî*, Beyrut, ts., II, 755 vd.; İbnu Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, II, 128 vd.; Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hz.Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdetin İnce, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000, II, 258.

¹² Eaton, Gâi, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s.22-23.

¹³ Watt, "The Study of Islam by Orientalists", s.203. Papalığın bu dönemde müslümanlarla ilgili çizdiği olumsuz imaj ve kaynakları ile ilgili bilgi için bkz. Düzgün, Şaban Ali, "İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", İslâmî Araştırmalar, 14/3-4, 2001, s.356-357.

hem yaşam tarzını, hem de sözlerini ele alarak kendilerince değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Oryantalistler İslam'ın Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı olan hadisler üzerine özellikle eğilmişler, bu konuda çok sayıda eserler vermişlerdir. Hollandalı oryantalist C.A.O.Van Nieuwenhuijzen ve Hendrick Kraemer, hadis bilinmeden ne Ortadoğu'nun sosyolojisinin, ne de İslam'ın hayat tarzının kavranabileceğini söyleyerek¹⁴, oryantalizm açısından hadislerin taşıdığı öneme işaret etmişlerdir.

Ancak Oryantalistler, İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an'a, Hz.Muhammed'in yazdığı kitap olarak bakarken, hadislere karşı da şüpheli yaklaşımlar sergilemişlerdir. Şunu belirtelim ki, biz burada oryantalizmin hadislerle ilgili değerlendirmelerini ele alacak değiliz. Ancak az sonra sîreye yaklaşımlarını ortaya koyarken nasıl bir çelişkinin ve ikiyüzlülüğün içine düştüklerini anlayabilmek için şu kadarını söylememiz gerekir: Oryantalizmin hadislere bakışı, en sahih kabul edilen hadis literatürü söz konusu olduğunda bile daima kuşkucu, hatta reddiyeci olmuştur.

Şarkiyatçılar arasında önemi ve etkisi yadsınamayacak kadar büyük olan Ignaz Goldziher, olumsuz bakış açısının tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Macar asıllı bir oryantalist olan Goldziher aynı zamanda fanatik bir Yahudidir. Mutaassıp bir Yahudi çevrede bulunmuş, önce Tevrat'ı, ardından Talmut'u öğrenmiş, İbranca dil bilgisi ve din felsefesi dersleri almış, böylece daha küçüklüğünden itibaren zihni yapısı Yahudi dini düşüncesiyle şekillenmiştir. Kendi ifadesi ile bu dönem, onun ilmi araştırmalarının esasını belirleyecek bir dönem olmuş, her şeye kendi dini anlayışı ve idealleri çerçevesinde bakma itiyadını bu dönemde kazanmıştır. Ergenlik döneminin başında gerçekleşen Yahudi cemaatine katılış merasiminde dedelerinin imanına sadık kalacağına yemin eden Goldziher, hiçbir zaman ve mekanda bu yeminini unutmadığını söyler¹⁵. İlmi, fikri ve dinsel yapısı bu şekilde biçimlenmiş olan Goldziher'e göre, hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz.Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu rivayetler, İslam'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde siyasi, içtimai, iktisadi vs. birçok faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Goldziher, hadis alimlerinin rical kitaplarında zikrettikleri kriterlere hemen

¹⁴ Görmez, a.g.m., s.23.

¹⁵ Hatiboğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Etkisi", Oryantalistlerin Gözüyle İslam, edit. Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s.29.

hemen hiç itibar etmemektedir; hatta mütevatir olarak rivayet edilmiş olan hadislerin bile uydurma olduğu kanaatini taşımaktadır¹⁶.

Hadislerin Hz. Peygamber'e nispetini kabul etmeyen, bu konuda bazen kırk yaran eleştirileriyle bilinen İtalyan müsteşrik Caetani de¹⁷, Allah'ın Elçisi'nin biyografisini ihtiva eden bütün bir hadis edebiyatının, kabul edilebilir bir hadis külliyatı oluşturmadığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre, hadis isnadı sonradan çıkarılmıştır; çünkü isnâdan çok önce metin ortaya konmuş ve var olan bu metinlere isnâd ihdas edilmiştir¹⁸. Caetani'nin hadislerle ilgili söylediği bu sözlerin burada doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışacak değiliz. Ancak bizim vurgulamak istediğimiz şey, Caetani'nin Hz.Peygamber'in hayatını kaleme alırken içine düştüğü büyük çelişkidir. Zira, hadislere gelince kırk yaran bu oryantalist, Hz.Peygamber'in Zeynep'le evlenmesine sıra geldiğinde bu titizliğini hemen bir kenara bırakmakta ve sahih hadis literatürüyle kıyaslanamayacak olan Taberî tarihi ile İbnu'l-Esîr'in tarihlerinden aldığı malumatı kabul etmekte¹⁹, üstelik bu kaynaklardan aldığı bilgileri de tahrif ederek nakletmektedir²⁰.

Esasen Caetani İslam Tarihi adlı eserini yazış sebebini söylerken, İslamiyeti daha baştan insanlığın felaketi olarak nitelemiş²¹, eserinin bir başka yerinde de, "19. asırdaki bilimsel hareketin meziyetlerinden biri de, asırlardır süregelen bu düşmanı (yani İslamiyeti), tarafsız bir şekilde incelemesidir"²² diyerek, gerçek niyetini ortaya koymuştur. Daha baştan düşman ilan ettiği bir dine karşı nasıl objektif olabileceğini Caetani'ye elbette sormak gerekir. Caetani İslamiyete ve onun Peygamberine olan bu düşmanlığının sebebini, misyonerlik bağlantısıyla ele alarak, "İslamiyet,

¹⁶ Görgün, Tahsin, "Goldziher, Ignaz", DİA, İstanbul, 1996, XIV, 109; Ayrıca geniş bilgi için bkz.Hatiboğlu, a.g.m., s.27-50.

¹⁷ Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul, 2000, s.55.

¹⁸ Caetani'nin hadislerle ilgili sözleri için bkz. Caetani, Leone, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, 1924, I, 68 vd.

¹⁹ A.k., IV, 169-171.

²⁰ Caetani'nin, et-Taberî'nin "*Târîhu'l-Umem*"inden yaptığı alıntıları çevirirken kendi yorumuyla birlikte naklettiği ve bunu da Taberî naklediyormuş görüntüsü verdiği açıkça anlaşılmaktadır. Tahrifle ilgili, olayın anlatım şekli ve kullanılan ifadeler hususunda karşılaştırmalı olarak bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, 1962-1967, II, 562-563; krş. Caetani, a.g.e., IV, 169-171. Bu konuda ayrıca bkz. Köksal, Mustafa Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, ts., XII, 28-31.

²¹ Caetani, a.g.e., I, 10.

²² A.k., II, 16.

mensuplarının derin kanaatleri dolayısıyla, Hıristiyanlık dininin inkişafına büyük bir manidir”²³ sözleriyle itiraf etmektedir. Bu ifadeleri kullanan bir oryantalistin Hz.Peygamber’e karşı iyi niyetli olmasını beklemek bir tarafa, bilimsel ve objektif olmasını istemek bile safça bir arzu olacaktır. Caetani yazdığı bu eserde bir oryantalistin karekteristik bütün özelliklerini göstermiş bulunmaktadır.

Aynı çelişkilerin içinde yer alan oryantalistlerden bir başkası Montgomery Watt’tır. Watt, Hz.Peygamber’in hayatıyla ilgili olarak, tarihçinin esas itibarıyla Kur’an’a dayanması ve hadisleri ancak Kur’an araştırmalarının sonuçlarıyla uyumlu olması halinde kabul etmesi gerektiğini söylemektedir²⁴. Bundan dolayı Kur’an’da açık bir şekilde belirtilmediği gerekçesiyle Hz.Peygamber’in ahirette şefaathetme hakkının olmadığını söylemekte, dolayısıyla sahih hadis külliyyatında konu ile ilgili olarak çok sayıda geçen hadislerle itibar etmemektedir²⁵. İtibar edip etmemesi onun tasarrufudur ve bu tasarruf tartışmaya açıktır. Ancak burada dikkatlere sunmak istediğimiz şey, Watt’ın, kendisine olan iyi niyetimizi ortadan kaldırmaya gerekebilecek bir açmazın içine girmesidir. Bu oryantalist, hadis kaynaklarının tespit edilen konuları reddederken, bazı sîre kaynaklarının yer verdiği “Garânîk hadisesi”ni²⁶ hemen kabul etmiştir. Şu sözler bu müsteşrike aittir:

“Garânîk rivayetiyle ilgili olarak söylenmesi gereken ilk şey, bu olayın düpedüz uydurma olmayacağıdır. Hz.Muhammed bir dereceye kadar, daha sonra şeytan kökenli olması nedeniyle reddedilen ayetleri Kur’an’ın parçası olarak okuması olmalıdır²⁷.(…). Her halükarda tecrübe olunan vahiy keyfiyeti bizatihi sahihlik garantisi değildir. Çünkü ilk etapta Hz.Muhammed “Şeytan ayetleri”nin hak olduğunu düşünmüştür”²⁸.

²³ A.k., I, 16.

²⁴ Watt, W. Montgomery, *Kur’an’a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.32.

²⁵ Watt, W. Montgomery, *Hız.Muhammed’in Mekke’si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.139.

²⁶ İbnu İshak, Muhammed b. İshak (151/768), *Sîretu İbni İshak*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s.157-158; İbnu Sa’d, *a.g.e.*, I, 205-206; et-Taberî, *a.g.e.*, II, 337-339; İbnu’l-Esîr, ‘İzzuddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm (630/1232), *el-Kâmil fî’l-Târih*, Beyrut, 1965, II, 78; ed-Diyarbakrî, Hasan b. Muhammed b. el-Hasan (990/1582), *Târîhu’l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Neffis*, Beyrut, ts., I, 289.

²⁷ Watt, *Hız.Muhammed’in Mekke’si*, s.152.

²⁸ A.k., s.122.

Oysa bu olayla ilgili rivayetlerin hiçbiri muttasıl senetle Hz.Peygamber'e ulaşmamakta, dolayısıyla hiçbir sahabi tarafından ona böyle bir olay nispet edilmemekte ve sahih kaynaklarda Hz.Peygamber'in şeytanın müdahalesiyle garânik metnini ayet diye okuduğuna dair hiçbir bilgi geçmemektedir²⁹. Üstelik bu ünlü şarkiyatçı, sîre kaynaklarındaki mevcut rivayetlerin hadis kritiğinden çok az nasiplendiğini söylemekte³⁰, dolayısıyla buradaki rivayetlerin sahih hadis literatüründekiler kadar kuvvetli olamayacağını bilmektedir.

Aynı olayı Reinhart Dozy Hz.Peygamber hakkında biraz da hakaret ve aşağılayıcı üsluplar kullanarak şu şekilde nakleder:

"Muhammed, şeytan ayetlerini okumakla muzaffer olmuş, bütün Mekke halkı peygamberliğini kabul etmişti. Lakin bu muzafferiyet, onun en samimi, en mukaddes kanaat-i vicdaniyesini alıp götürmüştü; dinin bizzat prensibini inkar etmişti. Eski hasımları onu tahkir etmeye başlamış, taraftarlarının da imanı sarsılmıştı. Derhal tazir için Cebrail geldi. O da ertesi sabah sözlerini geri aldı. Güya şeytan, Muhammed'in sesini taklit etmişti. Böylece suçu şeytanın üzerine yüklediler. Bazı sofü müelliflerce de iş geçirilmiş, hiç gündeme getirilmemiştir"³¹.

Bu olayı Dozy ve Watt'ın yanı sıra özellikle Sir William Muir, Régis Blachère, Theodor Nöldeke, Rudi Pelli gibi müsteşrikler de kabul etmişlerdir. Oryantalistlerin bu olaya önem vermelerinin arka planında, az önce bizim dikkat çektiğimiz çelişkileri de göz önünde bulundurursak, Kur'an'a olan güveni sarsmanın yattığını söylememiz, sanırım önyargılı bir hüküm olarak değerlendirilmeyecektir.

Oryantalizmin Hz.Peygamber'e yaklaşım biçimi, genellikle ona ve tebliğ ettiği dine olan güveni sarsmak üzere kuruludur. Daha önce söylediğimiz gibi, oryantalistlerin, İslam'ı kendinden önceki semavi dinlerin kötü bir taklidi olarak görmeleri de bu nedenledir. Dolayısıyla bu durumda Hz.Peygamber, onlar için, eski dinlerden ve kitaplardan çalıntılar yaparak bunları kendine mal eden ve usta bir kurnazlıkla kullanan bir kişidir. Nitekim XVII. yüzyılda İngiltere'nin ilk Orta Doğu uzmanlarından olan Humprey Prideaux'un yazdığı, "Muhammed'in Yaşam

²⁹ "Garânik"le ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik", DİA, İstanbul, 1996, XIII, 361-366. Ayrıca bkz. Muhammed Hüseyin Heykel, *a.g.e.*, I, 241-252.

³⁰ Watt, *Hz.Muhammed'in Mekke'si*, s.11.

³¹ Dozy'nin Garânikle ilgili değerlendirmeleri için bkz.Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Tarih-i İslamiyet*, çev. Abdullah Cevdet, Mısır, 1908, I, 69-72.

Öyküsü”nün başlığı, “The True Nature of Imposture/Sahtekarlığın Gerçek Doğası” gibi, Hz.Peygamber’e hakaret içeren kelimelerden müteşekkil bir serlevhadır³².

Aynı yüzyılda bir başka oryantalist Barthelémy d’Herbelot, yazmış olduğu “Bibliothèque Orientale/Şark Kitaplığı” adlı ansiklopedik mahiyetteki eserinin “Muhammed” maddesinde Hz.Peygamber’e verilen bütün adları sıraladıktan sonra, onun, din adını alan, ancak kendilerinin Muhammetçilik dedikleri sapkın bir ekol kurduğunu söyler ve bundan dolayı İslam Peygamberi’ne, hiçbir din mensubuna yakışmayacak bir üslûpla, “sahtekar” damgasını vurur³³.

Kuşkuya hiç yer yok, gerek Prideaux’un, gerekse d’Herbelot’un yapmak istediği şey, Hz.Muhammed denildiğinde, bu ismin bir kavramı zihinlerde hemen akla getirmesini sağlamaktır. Böylece bu olumsuz damga Batı bilinç altına yerleştirilmiş, ne zaman Hz.Peygamber’den bahsedilse, onun düzenbaz olduğu düşüncesi çoğu oryantalist arasında genellikle kabul yönünde yankı bulmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Hz.Muhammed ile sahtekarlık eş anlamlı iki kelime olarak algılanır olmuştur. Bunun sonucu olarak, Norman Daniel’in de ifade ettiği gibi, İslamiyet’e, kalem atışmalarında “Muhammetçilik”, Hz.Muhammed için de söz konusu olumsuz sıfat kendiliğinden kullanılmaya başlanmıştır³⁴. Bu olumsuzlamada özellikle d’Herbelot’un etkisi büyüktür. Çünkü Bibliothèque Orientale’ye önsöz yazmış olan Antonie Galland’ın söylediğine bakılırsa, bu eser XX. yüzyılın başlarına kadar Avrupa’da tek müracaat kaynağı olarak kabul edilmiştir³⁵.

Hz.Peygamber hakkında batılı olumsuz yargılardan bahsederken Dante’yi de hatırlamak gerekir. Eserlerinin hiçbirinde Müslümanlar hakkında hakaret teşkil edecek ifadeler kullanmamış olan Dante Alighieri, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yazmış olduğu “İlahi Komedyâ” adlı meşhur eserinde bu tavrının dışına çıkmış ve söz konusu eserde Hz.Peygamber’i cehennemde göstermiştir³⁶. Dante, kendi kurgusuna göre İslam Peygamberi’nin cehennemdeki yerini olanca kin ve nefret kokan

³² Edward Said, *Şarkiyatçılık*, çev.Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s.81; Hourani, Albert, *Avrupa ve Orta Doğu*, çev. Ahmet Aydoğan-Fahrettin Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s.28.

³³ A.k., s.75; Görmez, a.g.m., s.12.

³⁴ Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1962, s.33.

³⁵ Görmez, a.g.m., s.12.

³⁶ Dante, Alighieri, *The Divine Comedy Being the Vision of Dante Alighieri*, trans. Henry Francis Cary, Oxford University Press, London, 1957, s.95 vd. (Canto-Manzume- XXVIII); Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Şakiroğlu, Mahmut H., “İlahî Komedyâ”, DİA, İstanbul, 2000, XXII, 68-70.

üsluplarla ve en aşağılayıcı ifadelerle betimlemiştir. Bu betimlemelere göre, Hz.Peygamber, oldukça ileri bir kötülük hiyerarşisinde, “bölücülük ve sapık inanç tohumlarını atanlar” dediği kategoride yer almaktadır³⁷.

Dante'nin Hz.Peygamber'e bu kategori de yer vermesinin sebebi, onun ayrı bir din kurarak Hıristiyanlığa karşı bölücülük yaptığına inanmasıdır. Kilise ve Hıristiyanlığın düşmanlarından biri olan ve Katolikliğe saldırmasıyla bilinen ünlü Fransız şair ve felsefeci Voltaire de Hz.Peygamber'e karşı en çok kin besleyenler arasında bulunmaktadır³⁸. Bu Fransız felsefeci ve edebiyatçısı, Hz.Peygamber'in kötü bir resmini vererek, onu fanatik bir profil olarak çizen “Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète (Fanatizm ya da Muhammed Peygamber)” adlı bir oyun ortaya koymuştur. Hz.Peygamber, bu oyunda, oldukça çirkin üsluplarla tasvir edilmiştir³⁹.

Oryantalist bakış, Hz.Peygamber'e gelen vahyi reddetmek için çeşitli iddialar ortaya atmıştır. Bu iddialardan biri, ona gelen vahyin ilahi menşeli bir olgu olmadığı, aslında onun vahiy dediği şeyin bir tür sara nöbeti olduğu yolundaki savdır⁴⁰. Buna gerekçe olarak da vahyin gelişi sırasında Hz.Peygamber'de meydana gelen birtakım ruhsal değişimleri göstermektedirler. Ancak XX. yüzyılın oryantalistleri sara iddiasına artık rağbet etmemektedirler. Çünkü söz konusu iddianın temelsizliği, Hz.Peygamber'in gayet rasyonel metotlarla inanılması güç bir hedefi gerçekleştirilmesiyle kendini apaçık göstermekte ve bu iddia inandırıcılığını tamamen yitirmektedir⁴¹.

Fakat yine de vahiy olgusunu hayal görmek şeklinde anlayanlar da yok değildir. Brockelmann bu kategoride kendini göstermektedir. Şu ifadeler, bu oryantalist tarafından kaleme alınmıştır:

“Hira'da bir gün kendisinin sonradan Cebrail olarak kabul ettiği bir hayal görüldü. İçindeki kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğuna dair beliren sesi buna isnat etti.

³⁷ Bu konuda bkz. Dante, *a.g.e.*, s.95-98 (Canto-manzume- XXVIII); ayrıca bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, s.78.

³⁸ Watt, “*The Study of Islam by Orientalists*”, s.207; Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, çev. Hayreddin Karaman, Nesil Yayınları, İstanbul, 1986, s.64.

³⁹ Voltaire, J.A., *Oeuvres Complètes de Voltaire Avec Notes, Préfaces, Avertissement, Remarques Historiques et Littéraires*, Paris, 1877, IV'ten naklen Hourani, *a.g.e.*, s.28; ayrıca bkz. Watt, “*The Study of Islam by Orientalists*”, s.207.

⁴⁰ Bkz. Weil, Gustav, *Mohammad der Prophet*, Stuttgart, 1843'ten naklen Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.32. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Hüseyin Heykel, *a.g.e.*, I, 75 vd.

⁴¹ Konunun tahlili için bkz. Watt, *Kur'an'a Giriş*, s.32.

Kendisini ilahi sesin çağırıldığı nöbetler sık sık tekrarlandı. Bu hallerde iken işittiğine inandığı şeyleri, bunlar kaybolur kaybolmaz vahiy olarak bildirmeyi adet edindi⁴².

Bu sözlerin ne anlama geldiği gayet açıktır. Ama yine de XX. yüzyılın oryantalistlerinin vahiy olgusuna yaklaşımı farklıdır. Onlar, vahyi “bilinçaltı” kavramıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Buna göre, Hz.Muhammed’in bilinçaltına bir fikir yerleştikçe, o, bu fikri vahiy olarak dışa aktarmıştır. Montgomery Watt, bilinçaltı açıklamasını oldukça masum bir izah olarak görür. Hatta o, bu izah tarzının İslamî görüşle pek fazla ayrılık taşımadığını belirtir. Çünkü o, Hz.Peygamber’e vahyedilen mesajların ona bilinçaltından geldiğini söylemenin, bu mesajların Allah’tan gelmediği anlamına gelmeyeceğini ifade eder; ama bu ifadelerin hemen arkasından yine iyi niyetine kuşku ile bakmamızı gerektirecek söylemlerde bulunur. O, her halükarda tecrübe olunan vahiy keyfiyetinin bizatihi sahihlik garantisini olmadığını, çünkü Hz.Muhammed’in ilk etapta şeytan ayetlerinin hak olduğunu düşündüğünü söyleyerek, vahye olan güveni sarsmaya çalışmıştır⁴³.

Rodinson, bilinçaltı kavramını, objektifliği tartışılmakla beraber, en bilimsel şekilde açıklamaya çalışan oryantalist olarak karşımıza çıkmaktadır. O, Hz.Peygamber’in vahiy aldığını söylerken sahtekarlık yapmadığını belirtir. Şu sözler, bu oryantalist tarafından söylenmiştir:

“Dini bir mesaja karşı takınılan şüpheli ve inanmaz tavrın, insanları, bu mesajı getirenleri birer yalancı ve sahtekar gibi görmeye sürüklediği çağda değiliz artık. Yani Muhammed’i sahtekar şeklinde gören Hıristiyan ilahiyatçıları kadar XVIII. yüzyılın akılcı (rasyonalist) filozofları da geride kalmıştır. Psikoloji biliminin ve psikiyatrinin gelişmesi, peygamberin bir sahtekar olduğunu ileri süren bu güdük açıklamaların hakkından gelmiş bulunmaktadır. Şuuraltı kavramı bu türden olayları rahatça kavramamızı sağlamış bulunmaktadır⁴⁴.”

Bu tarz olumlu yaklaşımların yanı sıra Hz.Peygamber’e karşı yapılan olumsuz yakıştırmalar XX. yüzyılın oryantalistleri tarafından genel olarak devam ettirilmiştir. Brockelmann, Hz.Peygamber’in, tebliğin ilk yıllarında, çağdaşı müşriklerin

⁴² Brockelmann, Carl, *Histoire des Peuples et des Etats Islamiques*, Paris, 1949, s.22; krş. Brockelmann, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964, s.14.

⁴³ Watt, *Hz.Muhammed’in Mekke’si*, s.120-122.

⁴⁴ Rodinson, Maxime, *Hz.Muhammed, Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Bir Peygamberin Doğuşu*, çev. Atilla Tokatlı, Göçebe Yayınları, İstanbul, ts., s.87-88.

Allah'ın kızları olarak nazarı itibara aldıkları Kabe'nin üç tanrıçasını da kabul etmiş görüldüğünü söyler. Bu ifadenin, Allah'ın Elçisi'nin İslamiyet'i tebliğ ederken bile putperest olduğunu ortaya koymaya matuf bulunduğu kuşku yoktur. Nitekim, Brockelmann, bu noktada şeytan ayetlerine göndermede bulunmakta, daha sonra Hz.Peygamber'de Allah tasavvuru geliştikçe, onun putçu inançlardan vazgeçtiğini öne sürmektedir⁴⁵.

Watt ise, "Muhammed'in Mekke'si" adlı kitabında, adeta Brockelmann'ı desteklercesine, "Putperestlikten Nihai Kopuş" başlığına yer vermiştir. Bu başlık altında "Garânik Olayı"na ve şeytan ayetlerine yer verilmiştir. Sanki Hz.Peygamber bundan önce putlara tapmaktaymış gibi bir imaj oluşturulmuştur. Üstelik Watt, bu olayı putperestlikten kesin bir kopuş olarak bile değil, sadece kopuşun kaçınılmaz olduğunu gösteren bir hadise olarak görmüştür. Ona göre, Hz.Peygamber'in şirkten asıl kopuşu, "Kâfirûn" suresinin nazil olmasıyla gerçekleşmiştir⁴⁶. Watt, inanılmaz bir biçimde, ilk dönemlerde inen ayetlerin putları inkar şeklinde gelmediğini, onlara karşı daha yumuşak hitaplarda bulunulduğunu, söz konusu ayetlerde, bu putların Allah'a eş varlıklar değil, ama ondan derece olarak daha alt düzeydeki ortakları olduğu iması bulunduğunu ifade etmektedir⁴⁷. Watt gibi tecrübeli bir oryantalist, ilk dönem Kur'an pasajlarında, Allah'ın tek bir tanrı olduğuna ilişkin bir argümanın bulunmadığını, Hz.Muhammed'in, İslamiyet'in ilk dönemlerinde tıpkı çoğu çağdaşları gibi, Allah'ı "baş tanrı" olarak düşündüğünü söyleyebilmektedir⁴⁸.

Emile Dermenghem ise, Hz.Peygamber'in, müşriklerin bayram ve ayın toplantılarına katıldığını belirtmektedir. O, bu konuda şöyle bir rivayet nakletmeyi de ihmal etmemektedir:

"Mekkeliler bir gün en-Nahle vadisinde bir bayram gününde toplanmışlar; Uzza putu şerefine ayın yapıyorlardı. Mekke'nin bütün kabileleri ve mensupları bu bayram yerine gelmiş, merasime katılmışlardı. Hz.Muhammed de bu bayrama beyaz bir koyun keserek katılmıştı"⁴⁹.

⁴⁵ Brockelmann, *Histoire des Peuples*, s.22; krş. a.mlf., *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s.13.

⁴⁶ Bkz. Watt, *Muhammed'in Mekke'si*, s.150-164.

⁴⁷ A.k., s.158.

⁴⁸ Bkz. a.k., s.153.

⁴⁹ Dermenghem, Emile, *Hz.Muhammed ve Risaleti*, çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.80.

Dermenghem, Hz.Peygamber'e bakışı değiştirecek böylesine önemli bir rivayet için kaynak göstermemektedir. Oysa sîre ve hadis kaynakları, peygamberliğinden ne önce, ne de sonra Hz.Peygamber'in hiçbir şekilde putlara tapmadığını, şirk merasimlerine iştirak etmediğini, hatta putlar için kesilen hayvanlardan bile yemediğini açıkça göstermektedir⁵⁰. Bu tür mesnetsiz oryantalist yaklaşım biçimleri, eğer Hz.Peygamber'e karşı duyulan güveni sarsmayı amaçlamıyorsa bile, oryantalistlerin çizdiği Hz.Muhammed tasavvurlarına nasıl dikkatlice yaklaşmamız gerektiğini ortaya koymaktadır.

Oryantalist bakış sadece inanç bazında olumsuz yakıştırmalarla kalmamakta, aynı zamanda Hz.Peygamber'in sosyal hayatıyla ilgili negatif betimlemelerde de kendini göstermektedir. Allah'ın Elçisi'ne karşı oryantalist tavır alış o kadar ileri gitmiştir ki, aslında hiçbir peygamber için kullanmanın asla uygun olmayacağı, hatta peygamberlikle birlikte düşünülmesini aklın alamayacağı birtakım nitelikleri ona yakıştırmışlardır. Allah'ın Elçisi'ne nispet edilen yüz kızartıcı ithamlar, dönemin müşriklerinin bile inandırıcı olamayacağı için söylemeye cesaret edemedikleri, hatta söylemeyi bile düşünmedikleri bir bühtandır.

Oysa Batılılar bunu ortaçağda çok keskin bir biçimde dile getirirken, bilhassa XX. yüzyılın oryantalistleri daha yumuşak ifadelerle aynı bühtanlara devam edegelmışlerdir. Bu konuda ortaçağda hakim olan kanı, Hz.Muhammed'in şehvet ve safâhât düşkün olduğu yönünde idi. Hatta bu çirkinliği ortaçağ fanatizmi o kadar ileri boyutlara vardırdı ki, bu noktada atılabilecek en son adımı da atarak, Allah'ın Elçisi'ni çok çirkin iftiralarla itham etmişlerdir⁵¹.

Ortaçağın bu bağnazlığı, kuşkusuz daha sonraki yüzyıllara da damgasını vurmuştur. Nitekim, eseri uzun yıllar okullarda standart bir ders kitabı olarak okutulmuş olan H.A.L. Fisher, Kur'an ifadelerine göndermelerde bulunmuş ve Hz.Muhammed'in şehevî arzularına düşkün bir insan olduğunu söylemiştir⁵². Onun cinselliğe düşkün olduğu iddialarının temeline ise, tebliğ ettiği dinin "teaddüd-i

⁵⁰ Mesela bkz. İbnu İshak, *a.g.e.*, s.57; İbnu Sa'd, *a.g.e.*, I, 158; el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dîmaşk-Beyrut, 1993, V, 2095 (bâb 16, hn. 5180); ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân (748/1347), *Târihu'l-İslâm*, Dîmaşk, 1927, II, 42; Mevlana Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz.Muhammed, Siretü'n-Nebî*, çev. Yusuf Karaca, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, I, 137-138.

⁵¹ Bkz. Daniel, *a.g.e.*, s.246, 296.

⁵² Eaton, *a.g.e.*, s.23.

zevcat"a izin veren ve ahiret hayatında da müminlerine hoş huriler vadeden bir din olmasını yerleştirmişlerdir. Böylece Hz.Peygamber, daima çeşitli ahlaki zaafaları olan bir kişi olarak takdim edilmiştir⁵³.

Brockelmann'ın söyledikleri ise tamamen sinsilik doludur. Onun şu ifadeleri "sinsilik" tabirini ne kadar yerinde kullandığımızı göstermektedir:

"Hz.Muhammed'in, cinsi tabiatının aşırı temayüllerini tatmin için bazen zamanının ahlaki telakkilerini ihlal etmesini fazla abartmamak gerekir. Esasen kendisi de beşeri zaafalarını saklamıyordu"⁵⁴.

Burada Brockelmann'a, "Hz.Peygamber cinsi arzularını tatmin için dönemin hangi ahlaki ilkelerini ayaklar altına almıştır?" diye bir soru yöneltmek, elbette hakkımızdır.

Brockelmann'ın, ifadelerinde kullandığı üslup, sîre ve hadis bilgilerini kendi bağınazlığına nasıl alet ettiğini göstermesi bakımından da ilgi çekicidir. Hz.Peygamber'in kendi zaafalarını saklamadığını, hem de onun cinsel arzuları için ahlaki kuralları hiçe sayan birisi olduğunu söylemesinin ardından buna yer vermesi, onun sinsiliği ne kadar ustaca yaptığını göstermektedir. Allah'ın Elçisi'nin "Ben de sizin gibi bir insanım" diyerek, zaman zaman dile getirdiği zaafalarının cinsel arzularla ilgili imiş gibi gösterilmeye çalışılması, ancak bir art niyetin sonucu olabilir. Çünkü Hz.Peygamber'in hayatı üzerinde çalışan herkes, onun beşeri zaafalarının, etik değerleri yok edecek eylemlerle ilgili olmadığını bilir. Nitekim, "Ben de sizin gibi bir insanım" şeklinde başlayan hadislere bakıldığında, unutma, yanılığa düşme, hata yapma gibi tamamen doğal ve kişinin elinde olmayan insani zaafaların dile getirildiği görülecektir⁵⁵.

Dermenghem de, verdiği onca objektiflik görüntüsüne karşın, Hz.Peygamber'in, gençliğinde düşün evine gitme teşebbüsünü, gayri meşru ilişki için randevuevine gitme girişimi olarak göstermekle⁵⁶, tarihi rivayetleri nasıl saptırdığını gözler önüne sermektedir. Oysa Dermenghem'in bahsettiği olay, sîre kaynaklarının belirttiğine göre, Hz.Peygamber'in, gençliğinde düşün eğlencesine katılmak istemesi

⁵³ Watt, "The Study of Islam by Orientalist", s.203.

⁵⁴ Brockelmann, *Histoire des Peuples*, s.40; krş. a.m.f., *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s.33.

⁵⁵ Örneğin bkz. el-Buhârî, a.g.e., I, 156; el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmi'i's-Sağîr min Ehâdis'l-Beşîrî'n-Nezîr*, Beyrut, ts., II, 564-570.

⁵⁶ Bkz. Dermenghem, a.g.e., s.73.

ve beklenmedik bir şekilde uyuklamasıyla bunu gerçekleştirememesidir⁵⁷. Ancak Dermenghem, bu rivayeti inanılmaz bir kalıba dökerek nakletmiş, böylece oryantalist bakış tarzını olanca çıplaklığıyla göstermiştir.

Oryantalistlerin Hz.Peygamber'i şehvetperest gösterme amaçlı olarak kullandıkları malzemelerden biri de, Cahş'ın kızı Zeynep ile evlenmesidir⁵⁸. Oryantalist bakış, bu olayı ve olayla ilgili nakledilen rivayeti hayal aleminde kurgulayarak tamamen bir aşk ve kara sevda hikayesine dönüştürmüştür⁵⁹. Oysa Zeynep Hz.Peygamber'in halasının kızı idi ve evlenmeden önce de gözünün önünde bulunuyordu. Üstelik o, Zeyneb'i Zeyd b. Harise ile bizzat kendisi, hem de Zeyneb'in gönülsüz olmasına rağmen evlendirmiştir⁶⁰.

Oryantalist tavrın sîreye yaklaşımdaki belirleyici noktalarından bir başkası da, Hz.Peygamber'in saldırgan olduğu ve etrafındaki kabile ve farklı dini topluluklarla ilişkilerini tayin eden psikolojik faktörün intikam duygusu olduğu yolundaki savlardır. Dozy, Mekkelilerle yapılan savaşların Hz.Peygamber'in önüne geçemediği bir intikam duygusuyla yapıldığını söyler ve böylece Allah'ın Elçisi'ni intikamcı ve yağmacı olarak takdim eder⁶¹. Bernard Lewis de Dozy'den aşağı kalmaz ve Hz.Muhammed'in, Arapları tek çatı altında toplayıp birlik oluşturur oluşturmaz, Yahudilere saldırdığını ve onları ortadan kaldırdığını ifade eder⁶². Maxime Rodinson ise, biraz da eserini kaleme aldığı materyalist tarih metodolojisi gereği, Hz.Muhammed'in doyumsuz olduğunu, zenginlere ve iktidar sahiplerine karşı öç almak için daima fırsat kolladığını söylemektedir⁶³. Ona göre Hz. Peygamber tam bir devrimcidir⁶⁴. Şüphesiz, mutaassıp bir sol devrimci olan Rodinson'un bunu söylemekteki amacı, 20. yüzyılın

⁵⁷ Bu konuda bkz. İbnu İshak, *a.g.e.*, s.58-59; et-Taberî, *a.g.e.*, II, 279; İbnu Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmail (774/1373)*, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1986, I, 252.

⁵⁸ Söz konusu evlilikle ilgili olarak bkz. İbnu Hişam, Ebû Muhammed Abdilmelik (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1971, IV, 294; İbnu Sa'd, *a.g.e.*, VIII, 101 vd.; İbnu Habib, Ebû Ca'fer Muhammed (245/860), *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut, ts., s.75; et-Taberî, *a.g.e.*, II, 562-563; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 177; İbnu Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, ts., IV, 313.

⁵⁹ Bkz. Dozy, *a.g.e.*, I, 105-107.

⁶⁰ İbnu Sa'd, *a.g.e.*, VIII, 101; İbnu Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil (774/1372), *Muhtasaru Tefsiri İbni Kesîr*, nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Derseâdet, ts., III, 97; Âişe Abdurrahmân, *Seyyidetu Beyti'n-Nübüvve*, Kahire, 1988, s.345. Olayın tahlili için bkz. Muhammed Hüseyin Heykel, *a.g.e.*, I, 150-155.

⁶¹ Dozy, *a.g.e.*, I, 88-89.

⁶² Lewis, *a.g.e.*, s.59.

⁶³ Rodinson, *a.g.e.*, s.76.

⁶⁴ A.k., s.91.

ortalarından itibaren İslam dünyasında gelişen devrimci hareketlere Hz.Peygamber'i kullanarak katkıda bulunmaktadır. Nitekim bu dönemler, İslam ülkelerinde sosyalizmin adeta moda haline geldiği zaman kesitleridir.

Buraya kadar ele almaya çalıştığımız oryantalizmin İslamiyet'e ve sîreye bakışı, bize, oryantalist İslamiyat araştırmalarına ne kadar temkinli yaklaşmamız gerektiğini bir kez daha göstermektedir. Bu noktada, "Oryantalistlerin canlandırıp topluma sundukları Muhammed, inandığımız ve dini üzerinde bulunduğumuz Muhammed değildir; anlattıkları Muhammed, hayallerinde kurguladıkları ve canlandırdıkları Muhammed'dir"⁶⁵ diyen Muhammed el-Behiy'e katılmamak, mümkün değildir.

Bütün bu söylediklerimiz ışığında durumu tekrar gözden geçirdiğimizde, oryantalizmin İslam tetkiklerinde, özelde Hz.Peygamber'le ilgili araştırmalarında ve bu araştırmalardan elde edilen verilerin yorumlanmasında masum olduklarını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle herhalde oryantalist çalışmalara ihtiyatla yaklaşmak hakkımızı kullanmamız gerekir. Buna karşın, son dönem çağdaş oryantalistlerin çalışmalarının önyargıdan ve ideolojik yaklaşımlardan uzak, bilimsel ve objektif kriterlere uygun olduğu öne sürülmektedir. Hatta bu savın sahibine göre, son yüzyılın oryantalistlerinin eserleri okunduğunda, bu eserler sanki Müslüman bir yazarın elinden çıkmış gibi görünmektedir. Bundan dolayı, savın sahibine göre, oryantalistleri tümüyle kötü niyetli ve İslam'ı tahrip etmeyi amaçlayan insanlar olarak görmek doğru değildir; onlar arasında bilimsel çalışmalar yaparak İslam ilimlerine katkıda bulunmuş olanlar çoktur⁶⁶.

Oryantalistler arasında gerçekten bilimsel arzularla Doğu kültür ve inançlarına yaklaşanlar yoktur, gibi bir iddiamız elbette olamaz. Ancak şunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz ki, objektif kriterlere göre yazan oryantalistler diğerlerine oranla hiç kuşkusuz çok azdır; onca oryantalist arasında Philip Hitti, Marshall G. S. Hodgson gibi, ancak bir iki oryantalistin adı sayılacaktır. Ayrıca oryantalist bilim adamlarının İslam bilimlerine katkılarının olduğu inkar edilemez. Bu, bizim buraya kadar söylediklerimizle çelişmemektedir. Bizim söylemek istediğimiz şey, onlar bu

⁶⁵ El-Behiy, Muhammed, *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, çev.İbrahim Sarmış, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996, s.272-273.

⁶⁶ Azimli, Mehmet, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları-Asım Köksal Örneği-", *Marife*, 2/3, (2002), s.238-239.

katkılarını yaparlarken bile, aynı zamanda kendilerinde var olan ve nesnel olmayan tutumlarının hüküm sürdüğüdür. Her yerde şarkiyatçılığın kötü, her şarkiyatçının çalışmasının da üstünkörü olduğunu, ya da her oryantalistin çalışmasında konuların aynı biçimlerde işlendiğini söylemiyoruz. Ama oryantalistler korporasyonunun emperyalizmle kurduğu işbirliğini görmezlikten gelmenin de, hayatın gerçekliğinden kopmak anlamını taşıyacağını vurgulamak istiyoruz.

Oryantalist Yaklaşımın Değişmesi ve Bu Değişimin Arka Planı

Burada şunu kabul etmemiz gerekir ki, klasik oryantalistlerle XX. yüzyılın bilhassa ikinci yarısından itibaren yeni oryantalistler arasında metot ve üslup farklılıkları göze çarpmaktadır. İlk grup Hz.Peygamber'e karşı açık ifadelerle sövmeyi ve onu çarpıtarak yanıltıcı bir şekilde anlatmayı patolojik bir tavır haline getirirken, ikinci grup ise aynı peygambere karşı daha yumuşak ve ılımlı yaklaşımlarda bulunmakta, daha doğrusu ulaştıkları olumsuz yargıları rencide edici tarzda değil, fakat bilimsellik adı altında Müslümanların incinmeyeceği, yahut ifadeleri sırf bilimsellik perdesi altında kullandıklarından dolayı incinemeyeceği kalıba dökerek ifade etmektedir. Bu durum, kuşkusuz oryantalist zihniyetin Müslümanlara karşı daha yakın durmalarından ya da onları incitmelerini insanlık değeri açısından doğru bulmadıklarından kaynaklanmamaktadır. Söz konusu yumuşamanın hedefi doğrudan emperyalist amaçlara yöneliktir.

Nitekim Eaton, politik düzeyde olduğu kadar dini düzeyde de İslamiyet'le uzlaşma sağlamanın, Batı'nın, istikbali açısından en başta gelen hedefleri arasında yer alması gerektiğini⁶⁷ söylemektedir. Gautier Herald A.Juynboll, bu uzlaşmanın gereği olarak oryantalist araştırmaların ulaştığı teorilerin Müslümanları incitmeyecek şekilde sunulması lazım geldiğini ifade ederek⁶⁸, Eaton'ı desteklemektedir. Hatta Juynboll, günümüzde Ortadoğu politikalarında İslamiyet'in yerinin gittikçe güçlendiğini, buradaki İslam devletleriyle yeni ilişkilerin kopmaması ve var olan mevcut bağlantıların da devam etmesi için neler yapılması konusunda düşünceleri gereğinden bahseder; Batı ile İslam ülkeleri arasında ilişkilerin sağlıklı yürümesi için İslam dünyasında en önemli halk sınıfı olan İslam bilginlerinin gereksiz yere tahrik

⁶⁷ Eaton, a.g.e., s.53.

⁶⁸ Juynboll, Gautier Herald A., *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s.36.

edilmemesini söyler ve bunun için de nasıl katkıda bulunabileceklerine dair görüşler serdederek, bu maksatla bir makale kaleme alır⁶⁹. Hollandalı bir oryantalist olan Juynboll'un oldukça velud bir araştırmacı olduğunu, özellikle hadis üzerine bir çok eser ve makale kaleme aldığını düşünürsek, sözlerinin ne kadar önem arz ettiğini daha iyi kavramış oluruz.

Son yüzyılda Hıristiyan teolojisinde İslamiyet'le ilgili ani değişikliklerin meydana gelişini de aynı hedeflere matuf bir gelişme olarak görmek gerekir. Aksi takdirde geleneksel Hıristiyan kabullerinin aksine, birdenbire XX. yüzyılın ortalarından sonra 1964'te II.Vatikan Konsili'nde on beş asırlık geleneksel görüşün bir kenara atılarak, Konsilin, 16.maddesinde, Müslümanların da ebedi hidayete ulaşacaklarının kabul edilmesini⁷⁰ izah etmekte zorlanırsınız. Nitekim, bu karardan sonra İslamiyet üzerine yazılan eserlerdeki Kur'an ve Hz.Peygamber'le ilgili menfi tutumlar ve hakaret içeren ifadeler azalmaya başlamıştır. Özellikle 1980 sonrası kaleme alınan eserlerde, istisnaları bir kenara bırakacak olursak, artık sert ve hakaret içeren ifadelerin yerini, Müslümanların inanç ve ibadetlerini tasvir edici ifadeler almıştır.

Bununla birlikte yine de onlar, en masum görünen eserlerinde, hatta Hz.Peygamber'e övgüler dizdikleri eserlerde bile, ya bir vesileyle Hz.Peygamber'i yargılamayı ya da kendi inançlarının propagandasını yapmayı ihmal etmemektedirler. Bunun en güzel örneklerinden birini, Hz.Peygamber'le ilgili olarak en objektif oryantalistler arasında olduğu kabul edilen Emile Dermenghem oluşturmaktadır. Dermenghem, Hz.Peygamber'in tertemiz fitratının çöllerde uzletle elde ettiği saflık ve güzelliklerle birleştiğini, böylece mükemmelliğe ulaştığını söyleyerek övdükten sonra, ilginç bir şekilde teslis propagandası yapmaktadır. Bu övgülerin hemen arkasından şunları söyler:

“Şunu ifade etmek gerekirse, teslis inancı bir teori halinde kaldıkça, insan bütün ruhuyla buna sarılıp inanmadıkça, bu inancı ruh hayatının en vazgeçilmez bir parçası haline getirmedikçe, hayatını tamamen boş ve beyhude bir şekilde geçirir demektir”⁷¹.

⁶⁹ Bkz. Juynboll, G.H.A., “*The Ulema and Western Scholarship*”, Israel Oriental Society, X, Tel-Aviv, 1980, s.173-181. Bu makale “*İslam Uleması ile Oryantalistlerin İslâmî Konulara Yaklaşım Farklılığı*” adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s.27-37.

⁷⁰ Sarıçioğlu, Ekrem, “*İslam Hıristiyan Diyaloguna Genel Bir Bakış*”, OMÜF Dergisi, sy.4, Samsun, 1990, s.4-5.

⁷¹ Dermenghem, a.g.e., s.147-148.

Bu ifadeler, oryantalistlerin İslamiyet ve sîre ile ilgili ne ölçüde objektif eserler kaleme alabileceği konusunda bize fikir vermektedir.

Oryantalist Bakış Açısının Kırılması İçin “Sîre”ye Metodolojik Yaklaşımın Önemi

Oryantalistlerin, bugün globalleşmenin sonucu olarak dünyanın küçük bir köy haline geldiği bir zamanda, hakim oldukları iletişim ağını kullanarak insanlığın önüne sunduğu olumsuz Muhammed imajının kırılması için, İslam dünyasının, sîreye bakışındaki metodu mutlaka gözden geçirmesi gerekmektedir. Bu durum, belki oryantalistlerin İslam Peygamber’i hakkında besledikleri olumsuz niyetleri ortadan kaldırmayacaktır; ancak söz konusu faaliyet, Batılı halkların nazarındaki Hz. Muhammed imajının düzeltilebilmesi adına bir görev olarak karşımızda durmaktadır.

Kuşkusuz Batılı İslamologların Hz.Peygamber’e bakışlarında uyguladığı tarih metoduyla, Müslümanların uyguladığı metotlar arasında derin farklılıkların olduğu gözden kaçmamaktadır. Daha doğrusu İslam dünyasında sîreye yaklaşımda derin bir metotsuzluk görünmektedir. Müslümanların gözünde tarih, sadece olayları tespit olarak görülmüş, tarihin istifade edebileceği, hatta etmesi gereken ilim dalları ihmal edilmiştir. Sîre denildiğinde akla hemen savaşlar gelmiş, sadece kronolojik sıralamayla vakıalar nakledilmiş, böylece nakilciliğin adı tarih olagelmiştir.

Oysa günümüz çağdaş tarih anlayışları çok farklıdır. Artık tarih, tarihçinin elde ettiği kupkuru bulgu ve belgelerin kronolojik düzen içinde sunulması değildir. O, sosyal bir disiplin olarak, geçmişin bir döneminde meydana gelmiş olaylarla ilgili elde edilen bulgu ve belgelerle, geçmiş olayların yeniden kurgulanarak canlandırılmasıdır; tarihin mümkün olduğunca aslına uygun olarak yeniden inşa edilmesidir. Bunun için kuşkusuz tarihin faydalanması gereken disiplinler vardır. Hukuktan felsefeye, dilden edebiyata, sanattan arkeolojiye birçok ilim dalı, bu disiplinler arasında yerini almıştır. Özellikle toplumsal psikoloji, sosyoloji ve antropoloji, tarihin hiçbir zaman vazgeçemeyeceği yardımcı disiplinlerdir. Psikolojik, sosyolojik ve antropolojik araştırmalar, bize genel olarak İslam’ın ve özelde sîrenin analizine yönelik açıklamalar sağlayacaktır.

Halbuki Müslüman tarihçiler, sîrenin analizine yönelik herhangi bir çaba içine girmemişlerdir. Nitekim İslam tarihine eleştiricilik, sentezcilik ve karşılaştırmacılık yöntemlerini getiren, ancak ne yazık ki, önemine karşın yeterince bilinmeyen Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, şu haklı serzenişte bulunmaktadır:

“Biz şimdiye kadar milli hazinelerimizin mevcudiyetinden bile habersiz kalacak derecede cahil ve gaflet içinde vakit geçirdiğimizden, Avrupa alimleri bizim tetkik ve tettebbuundan acizlik gösterdiğimiz İslamiyeti dahi kendi vasıtaları dairesinde ve Museviliğe, Hıristiyanlığa tatbik ettikleri usullerle tetkike başlamışlar, bu yolda birçok eserler meydana getirmişlerdir.”⁷².

Ahmed Hilmi, bunları söyledikten sonra örnek olarak Dozy'nin eserini gösterir ve Müslümanların, İslam aleyhindeki fikirlerle kendilerini rahatsız eden bu esere reddiyeler yazdıklarını, ancak ilmi metotlardan uzak yazılan reddiyelerin birer tepki mahsulü olduğu için istenilen sonucu vermediklerini ifade etmektedir⁷³.

Kabul edilmelidir ki, Müslüman tarihçiler, Hz.Peygamber'le ilgili olayları sadece tespit ederek nakletme yolunu tercih etmişlerdir. Her şeyden evvel bu tarihçiler, Hz.Peygamber'in sosyolojik metotlarla ele alınıp, ona bir sosyal tarih konusu olarak yaklaşılmasını ve bu metotlarla hüküm verilmesini kabul etmemektedirler. Oysa toplumsal psikoloji, sosyoloji ve antropoloji ile değerlendirmesi yapılmayan tarihi olaylar, sadece bir rivayet, masal ve efsaneler yığını olarak kalmaktan öte bir anlam taşımayacaktır.

Oryantalistler ise Hz.Peygamber'i sosyal tarih konusu olarak görmüşler, çoğu eserlerini de, bilhassa XX. yüzyıldan itibaren bu metotla kaleme almışlardır. Sosyal tarih kavramı, insan, toplum ve devlet alanlarının çok geniş yelpazesini kapsamaktadır. Kısaca bu kavrama, sosyal yapının tarihidir de denilebilir.

Sosyal tarih metodolojisi XX. yüzyılın ilk yarısının ortalarında Fransa'da “Annales” okulu'nun yöntemi olarak kendini dünyaya tanıtmış ve kısa sürede akademik tarih araştırmalarında çağdaş tarih metodolojisi olarak büyük kabul görmüştür. Buna göre tarih araştırmaları siyasete değil, iktisadi ve toplumsal alanlara eğilmeli ve bunu yaparken, az önce ifade ettiğimiz bilim dallarından mutlaka yararlanmalıdır. Ancak bu demek değildir ki, sosyal tarih metodu, siyasi alanı dışlamıştır. Aksine, söz konusu metot, siyasetin sosyal yapı ile ilişkilerini değerlendirir, böylece daha sağlıklı siyasi ve sosyal analizler yapmaya katkıda bulunur.

⁷² Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli, *Târîh-i İslâm*, nşr.Hüseyin Hüsnî, Kostantiniyye, 1326, s.7.

⁷³ A.k., s.7; Apak, Adem, “Osmanlı Meşrutiyet Dönemi Tarihçilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih Metodolojisiyle İlgili Görüşleri”, UÜİF Dergisi, 8/8, Bursa, 1999, s.281-282.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu çağdaş tarih metodolojisi, sîre ilmine uygulandığında İslam teolojisi açısından birtakım sorunlarla karşı karşıya kalınması ihtimali düşünülmektedir. İşte Müslüman entelektüelleri sosyal tarih anlayışı ile sîreyi kaleme almaktan kaçırın da kanaatimizce bu kaygıdır. Çünkü bu metodoloji, sorgulamayı, eleştirel düşünce ile olaylara yaklaşmayı ve analitik çözümlenmelerle olabildiğince nesnel sonuçlara ulaşmayı ve hüküm vermeyi gerektirmektedir.

İşte oryantalistlerin, sîreye olan yaklaşımlarında Müslümanlardan ayrıldıkları en önemli nokta da burasıdır. Onlar Hz.Peygamber'i herhangi bir sosyal tarih konusu olarak ele alıp incelerken, Müslüman tarihçiler ona bir kutsala yaklaşır gibi davranmışlar, dolayısıyla eleştirel düşünceyi, sorgulayıcı yöntemi hiçbir zaman devreye sokmamışlardır. Burada eleştirel düşünce ifadesi, çok basite indirgenerek herhangi birini tenkit etme şeklinde anlaşılmalıdır. Bu ifadeyle, akla başvurarak mantık yöntemlerinden yararlanmayı, olayların analiz ve sentezini yapabilmeyi, problemleri keşfederek çözebilmeyi, deliller ve olaylarla ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunarak nesnel sonuçlara ulaşmayı kastettiğimizi, hemen belirtmiş olalım.

Batılı tarihçilerin metotlarından bir diğeri de, aydınlanmacı düşüncenin doğal sonucu olan rasyonalist yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşımdan ötürü onlar, her şeyi dini unsurlarla açıklamaya çalışan ortaçağın geleneksel düşünce tarzı yerine, akla vurgu yapmışlar ve aklın verilerini esas almışlardır. Bu entelektüel hareketin kaçınılmaz neticesi, kaynak ve metin tenkidine dayanan yeni bir tarihsel metodolojinin gelişmesi olmuştur. Gerçi metin tenkidi, aslında asırlardır Müslümanlarca da uygulanan bir metot olagelmıştır. Fakat İslam dünyasında bu metot siyerden çok, hadislerle uygulanmış, siyer noktasında ise pek dikkate alınmamıştır. Sîre kaynaklarının verdiği bilgilerin hadis literatüründekiler kadar sağlam olmamasının sebeplerinden biri budur. Oysa Batı dünyasında rasyonalizmle birlikte her şeyi dini unsurlarla açıklama kaygısı kalkmış, onun yerini sadece aklın ilkelerine uygunluk almıştır. İşte bu durum, oryantalistlerle Müslümanlar arasında sîreye yaklaşım farkının nedenlerinden birini oluşturmuştur.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Öyleyse, oryantalistlerin Hz.Peygamber hakkındaki olumsuz yargıları, art niyetin mahsulü olmaktan çok, kullandıkları bilimsel metotların doğal bir sonucu değil midir? Nitekim M. Watt da, oryantalist yaklaşımların savunusunu yapmak amacıyla bu noktaya işaret ederek, çoğu Müslümanların, oryantalistlerin hemen hepsinin İslamiyet'e saldırdıklarına inandıklarını, oysa

herhangi bir saldırının bulunmadığını, oryantalistlerin İslam'ı anlamak için sadece tarihsel metotlara ve metin tenkidine başvurduklarını ifade etmekte ve söz konusu Müslüman entelektüellerin bunu bir türlü anlayamadıklarından şikayette bulunmaktadır⁷⁴. Watt'ın bu ifadesinin ne kadarının doğru olduğu elbette tartışılabilir. Tartışmasız olan şey ise, az önce sorduğumuz sorunun cevabının "hayır" olduğudur. Çünkü buraya kadar bütün bu zikrettiklerimiz ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Oryantalistler, bilimsel çağdaş tarihi metotları, kendi bilgi kaynakları ve kültürel formasyonları doğrultusunda kullanmışlar ve Hz.Peygamber'in hayatıyla ilgili olarak yazılan yeni eserlere bakılırsa, hala da kullanmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, metotlar doğru, fakat kullanım amaçları yanlıştır. Bu durum, onların bütün iddialarına karşın, nesnel davranmaktan uzak olduklarını, bilimsel metotları ideolojik amaçlarına alet ederek sîreye yaklaştıklarını göstermektedir.

Çözümler-Öneriler

Ancak yapmış olduğumuz bu tespit, oryantalizmin sîreye yaklaşımı konusunda ilgili problemlerimizi çözmeye yetmemektedir. Öyleyse neler yapılmalıdır? Oryantalizmin uyguladığı bilimsel tarihi metotlar sîre ilmine uygulandığında, araştırmalarımızda aynı olumsuz yargılar zorunlu olarak ortaya çıkabilir mi? İşte bu soru, konunun can alıcı yönünü oluşturmaktadır ve az önce söylediğimiz gibi, Müslümanları çağdaş tarih metodolojisini kullanmaktan alıkoyan da budur. Ancak Hz.Peygamber'in hayatının herhangi bir bağnazlığa saplanmaksızın, sosyal tarih metodolojisi açısından objektif kriterlerle incelenmesi ve tahlil edilmesi durumunda, bundan Allah'ın Elçisi'nin olumsuz etkilenmeyeceğini anlamak için, sadece İslam'ın ve Kur'an'ın mantığını, Hz.Peygamber'in de gönderilişinin altında yatan ilahi maksadı kavramak, sanıyorum yeterli olacaktır.

Biz Müslümanlar şu gerçeğe artık yüzleşmeliyiz: Dünya, Müslümanlardan ibaret değildir; artık elli yıl, bir asır, üç asır öncesinin metotsuzluklarıyla Hz.Peygamber'in sunumunun kitleleri coşturacağı hayalini de kurmaktan vazgeçmeliyiz. Allah'ın Elçisi'nin hayatını, geçen yüzyılların değil, bugünün insanının anlayabileceği bir metotla kaleme almak, İslamiyet'e yapılacak en büyük hizmet olacaktır.

⁷⁴ Bkz. Watt, "The Study of Islam by Orientalist", s.207.

Oryantalizmin sîreye yaklaşımındaki olumsuz etkileri ortadan kaldırmak ve günümüz insanının Hz.Peygamber'i daha iyi anlamasını sağlamak için kanaatimizce yerine getirilmesi gereken çözümler ve önerileri birkaç başlık altında şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Her şeyden evvel sîre kaynaklarına eleştirel bir bakışla yaklaşılmalıdır.
2. Sahih hadis literatürü ile klasik sîre kaynakları karşılaştırılarak, sîreye malzeme olacak bilgiler doğrulukları sorgulanmak suretiyle tespit edilmelidir.
3. Modern tarih metodolojilerinden istifade etmek, sîreye yaklaşımın en önemli unsurlarından biri olarak görülmelidir. Hz.Peygamber'in hayatının savaşıardan ibaret olmadığı bilinmeli, savaşlarındaki eylemlerinin bile sosyolojik, psikolojik, ekonomik vs. tahlilleri yapılmalıdır. Savaşlarda kullanılan silahların yapısının bile bize, o dönemin sosyal ve ekonomik hayatıyla ilgili fikirler verebileceği unutulmamalıdır.
4. Sîre kaynakları dışında dönemin edebiyat ve sanat ürünlerinin, İslam topraklarının topoğrafyasının ve arkeolojisinin, aynı dönemdeki hayat hakkında bize yeni ufuklar açabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.
5. Hz.Peygamber'in hayatı mitolojik unsurlardan arındırılarak sunulmalıdır. Burada mitolojik unsurlarla kastımız, Hz.Peygamber'i güya yüceltme maksadıyla, mucize olarak asla görülemeyecek biçimde lüzumsuz anlatıların ona nispet edilmesidir. Örneğin, Allah'ın Resûlü'nün cinsel gücünün kırk erkeğine denk olması, hiçbir zaman gölgesinin yere düşmemesi, kurtlarla, koyunlarla, merkeplerle sohbet etmesi, kesip yedikleri koyuna can vermesi, ölüleri kabirlerden çıkararak diriltmesi, peygamberliğinden önce bile meleklerin onu gölgelendirmesi vs.
6. Sîrenin anlatımında karşılaştırmalı tarih metoduna mutlaka yer verilmelidir. Örneğin, Hz.Peygamber'in herhangi bir uygulaması ele alınırken, bu uygulamanın o dönemdeki diğer devletlerde, milletlerde ve coğrafyalarda nasıl uygulandığı tespit edilmelidir. Ayrıca bu karşılaştırma bugün insanlığın geldiği nokta ile dikey bir şekilde de yapılmalıdır. Bu metot, Hz.Peygamber'in insanlığa ne büyük katkılar sağladığını anlamak için son derece lüzumludur.
7. Son olarak, Hz.Peygamber ele alınırken tarihsel perspektif mutlaka dikkate alınmalıdır. Çünkü İslam'ın ve İslam toplumlarının ortaçağlardan bugünlere ve bugünlere de geleceğe taşınmasında, tek başına belirleyici değil, ama büyük ölçüde dinamizm kazandırıcı, İslam'a ve İslam'ın geçmişine sağlıklı bir bakış sağlayacak olan etkenlerin başında, Hz.Peygamber'in hayatına tarihsel perspektiften

bakmak gelmektedir. Tarihsel perspektif ise, Hz.Peygamber'in ilahi mesajı tebliğ için gönderildiği dönem ile günümüz arasında uzanan zaman tünelini geriye doğru geçerek Hz.Peygamber'i orada görmek, o dönemin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel şartlarını dikkate alarak, Allah'ın Resûlü'nün o dönem insanlığına neler getirdiğini ve neler kazandırdığını görmek, sonra tekrar oradan yola çıkarak bugüne gelmek ve bu kazanımların bugün ve gelecekte ne anlamlar taşıdığını ve neleri ifade ettiklerini kavramak üzere yapılan bilimsel ve zihinsel faaliyettir. Çünkü bir peygamberi, ama aynı zamanda insan olan ve yine fonksiyonel bir görevle kendisi gibi insanlar arasında yaşayan Hz.Peygamber'i, kendi tarihsel şartlarından kopararak anlamamıza ve değerini kavramamıza imkan yoktur.

Bütün bu sıraladığımız öneriler, daha sağlıklı bir peygamber imajının insanlığın zihinlerinde oluşmasına yardımcı olacak, en azından oryantalizmin çizdiği olumsuz peygamber profilinin oluşturmaya çalıştığı etki, büyük ölçüde kırılmış olacaktır. Ayrıca, sosyal tarih metoduyla ele alınacak peygamber imajı, yepyeni bir dünyanın kurulmasında da öncü rolünü üstlenecektir. İtiraf edelim ki, bugünün ve geleceğin dünyasında Müslümanların, inançlarıyla bir bütün oluşturarak saygın bir yere gelmeleri ve burada Hz.Peygamber'i model göstererek yepyeni ve huzurlu bir insanlığın oluşumuna katkıda bulunmaları için aşmaları gereken çok çetin bir yol bulunmaktadır; ama bu yolu aşmak asla ütopya değildir.

SALÂT KAVRAMI: ETİMOLOJİSİ VE BAZI MÛLÂHAZALAR

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE*

ÖZET

Lügat manası dua etmek olan salât, Kur'ân'da sıkça geçen en önemli kavramlardan biridir. Bu kavramın manasını daha iyi anlayabilmek için etimolojisinin iyi tesbit edilmesi ve yine Kur'ân'da sıkça geçen ateşe sokmak manasındaki benzer bir kelime olan saly ile farkının ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Bazı kaynaklarda ve bilimsel çalışmalarda bu iki kelimenin birbirine karıştırılması, hatta tek kelime zannedilmesi bu kavramın kökeninin belirlenmesinin önemini daha da arttırmıştır.

Anahtar kelimeler: Salât, salv, saly, dua etmek, ateşe sokmak

ABSTRACT

The Concept of Salat: Etimologically and Some Notes

The "salat" is one of the very important concepts in the Qur'an, which etimologically drive from "salv" root. The basic meaning of the concept "salat" in Arabic language is "to pray". For more understanding of this concept is necessary to fix that etimological basic rightly.

The concept of the "salat" is involved in the some of the resource and scientific works, with word of "saly", which one of the words in the Qur'an. The etimological basic meaning of the "saly" is throw the fire. For the similarity between of

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

the two words “salv” and “saly”, the importance concept of “salat” etimologically is more increased.

Keywords: Salat, salv, saly, to pray, throw the fire.

Giriş:

Kavramlar her çeşit ilmî ve edebî metin için önemli olup iyi bilinmesi gerekli hususlardandır. Yüce Allah'ın insanlara ilâhî bir mesajı olan Kur'ân-ı Kerim ve onun yorumunu içeren tefsir ilmi açısından da durum aynı, hatta daha da önemlidir. Dolayısıyla Kur'ân'ı doğru ve iyi anlayabilmek için önce onda geçen kavramları doğru bir şekilde bilmek gerekmektedir¹.

Kur'ân'da geçen önemli kavramlardan biri de الصلاة / es-salât'tır. Tespitlerimize göre salât kavramı isim haliyle Kur'ân'da seksen üç, fiil haliyle on iki defa olmak üzere toplam doksan beş kere geçmekte ve en sık tekrar edilen kelimeler arasında 110. sırada yer almaktadır. Bu öneminden dolayı da bu kavram hakkında pek çok makale ve bölüm yazılmış, ne yazık ki o derecede de yanlışlıklara düşülmüş, yanlış bilgiler aktarılmıştır. Oysa her kavram için gerekli olduğu gibi bu kavramın da etimolojisi dikkatli bir şekilde araştırılıp etraflıca incelemeler yapılsaydı, bu kargaşa ve yanlışlıklar olmayabilirdi.

Dolayısıyla, bu makalede, önce salât kavramının etimolojisi hakkında bilgi verildikten sonra, bu kavramla karıştırılan الصلي / es-saly kelimesi hakkında bilgi verilecek, her iki kelimenin lügat ve Kur'ân'da geçen manaları üzerinde durulacaktır. Son olarak yapılan yanlışlıklara dikkat çekilerek uyarıcı mülâhazalarda bulunulacaktır.

¹ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, İzmir 1997, s. 1 vd.; Hasan Yılmaz, “Kur'ân'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (Erzurum 2004), s. 231 vd.

I- صَلَا – يَصَلُّو – صَلَّوْا Kelimesi

Sarf Yönünden İncelenmesi: الصلاة / es-salât² kavramı fiil asıllı³ lâm'⁴ vâv ile mu'tel⁵ bir isim olup aslı الفعلة / el-fe'aletu vezninde الصلوة / es-salevetu'dur. Sarf ilminin bir i'lâl⁶ kuralı⁷ gereği vâv harfi elife dönüşerek الصلاة şeklini almıştır. Lâmu'l-fiilin aslı vâv olduğundan dolayı elif harfi cem-i müennes sâlim olan الصلوات / es-salevât kelimesinde vâv olarak ortaya çıkmıştır.

Belirttiğimiz gibi bu kelime müştak⁸ olup mazisi صَلَا , muzarisi يَصَلُّو , masdarı صَلَّوْا'dır. Nâkıs-ı vâvî⁹dir. Arap dilinde bir kelimedeki illetli harflerden biri bulunursa o kelimedeki i'lâl ve ibdâl¹⁰ gibi şekil değişiklikleri olabilmekte, bu da Arapça'nın dikkat edilmesi gereken yönlerinden birini oluşturmaktadır. Salât kavramı da bu şekilde bir kelimedir ve bu durumundan dolayı bazı karışıklıklara neden olmuştur.

² Mushaf hattına göre الصَّلَاة şeklinde yazılır. Bu tarz yazılış aslına da uygun ve sadece Mushaflarda kullanılan bir kitâbet şeklidir. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Furûk-ı Hakkî*, İstanbul 1251, s. 5-6.

³ İleride geleceği gibi bu ismin aslının mazisi صَلَا , muzarisi يَصَلُّو , masdarı صَلَّوْا'dır.

⁴ Arapça'da kelimeler ل – ع – ن – د dan müteşekkil فعل kalıbına göre ölçülürler. Bir kelimenin ilk harfi o kelimenin fâ'sı, ikincisi ayn'ı, üçüncüsü lâm'ı olur. Eğer üç harften fazla olursa dördüncü harfi ikinci lâm'ı, beşinci üçüncü lâm'ı ve altıncısı dördüncü lâm'ı diye isimlendirilirler. Bu ölçmeye el-mîzânü's-sarfî denilmektedir. Bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, *eş-Şâmil Mu'cem fi 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Mustalahâtihâ*, İkinci baskı, Beyrut 1985, s. 943.

⁵ Bilindiği gibi Arapça'da yirmi sekiz harf olup bunlardan üçü illetli, diğerleri sahih harftir. İletli yani nâkıs harfler elif, vâv ve yâ harfleridir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, s. 609.

⁶ İ'lâl Arapça'da illetli harflerin hazfi (kelimeden çıkarılıp atılması), harekesinin hazfi veya başka bir harfe dönüştürülmesidir. Bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, s. 141; Osman Azmî, *Zubdetu't-Ta'rîfât*, İstanbul 1293, s. 13.

⁷ Arapça'daki i'lâl kaidelerinden birisi de vâv veya yâ harfleri harekeli olup kendinden önceki harfin harekesi de üstün olursa yani mâ-kabilleri meftûh olursa elif harfine dönüşürler. غَزَا , كَال , قَالَ , غَزَا'nın elifleri hep bu şekilde vâv ve yâ'dan dönüşmüş eliftirler. Bkz. Osman Azmî, s. 13.

⁸ Müştak kelime, başka bir kelimeden türeyen kelimedir. Bunlar on tane olup şunlardır: Mâzi fiil, muzâri fiil, emir fiil, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i mekân, ism-i zaman, ism-i tafdil, ism-i âlet ve sıfat-ı müşebbehe. Müştakkâtın aslı konusunda Basra ve Kûfe âlimleri arasında ihtilâf vardır. Basra ulemasına göre asıl, câmid masdar; Kûfe ulemasına göre ise mâzi fiildir. Bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, s. 856.

⁹ Nâkıs, lâmu'l-fiili illetli harflerden oluşan fiillere denir. Eğer bu illetli harf vâv ise nâkıs-ı vâvî, yâ ise nâkıs-ı yâî diye isimlendirilir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, s. 957.

¹⁰ İbdâl sarf ilmi açısından bir harfi hazfedip onun yerine başka bir harf koymaktır. Bkz. Muhammed Sa'îd Esber - Bilâl Cüneydî, s. 31.

edildiğinde ise dua etmek manasına gelmektedir. ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (Allah Peygamberine rahmet etmekte, melekleri de onun için mağfiret istemektedirler. Ey iman edenler, siz de ona dua ve selâm edin.) (Ahzâb, 33/56) ayetinde ve şu hadis-i şerifte bu manalar açıkça görülmektedir: اللهم صل على آل أبي أوفى (Ey Allahım, Ebî Evfâ'nın ailesine merhamet buyur.)¹² Bu kelimenin diğer manaları da “belin ortası, belin hareket ettirilmesi ve at yarışlarında ikinci sıradaki atın başının öndeki atın uyluğunun hizasına gelmesi vb.”dir.¹³

Lügat kitaplarının ortak olarak verdiği bu bilgiler dışında bazı kaynaklarda farklı ve ilâve bilgilere de rastlamak mümkündür.

Çok dakik ve mütehasıs bir dilci olan İbn Fâris¹⁴ (ö. 395/1004) daha önce yazmış olduğu *Mucmelu'l-Luğa* isimli eserinde “salât” kavramının kendisinden geldiği “salv”ın bir manasının da “ateşe sokmak” olduğunu belirtmesine¹⁵ rağmen, hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu son eseri ve çok sahih bir lügat olan¹⁶ *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* isimli eserinde bu hatasını tashih etmiş ve bu ikisinin farklı kelimeler olduğunu açıklamıştır.¹⁷

Râğıb İsfahânî (ö. 425/1033) önce bu kavramın doğru olan lügat manasını vermiş, sonra da “Biriside demiştir ki salât, saly kökünden gelir. صلى الرجل (Adam namaz kıldı)’nın manası, “adam bu ibadetle kendisinden “sıla”yı yani cehennem ateşini uzaklaştırdı” olur ve bu duruma göre “sallâ”nın binası, “merreda / hastalığı

¹² Hadis için bkz. Müslim, Zekât, 176.

¹³ Bkz. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Üçüncü Baskı, Mısır 1390/1970, III, 300-301; a.m.f., *Mücmelu'l-Luğa* (nşr. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultan), Beyrut 1406/1986, II, 538; Râğıb el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân 'Adnân Dâvûdî), İkinci Baskı, Beyrut 1418/1997, s. 490-492; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, XIV, 464 vd.; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Nüzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlimi'l-Vucûh ve'nezâir* (nşr. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzin er-Râdî), Üçüncü Baskı, Beyrut 1407/1987, s. 393-394; es-Semîn, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, İstanbul 1407/1987, s. 298-299; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, Mısır 1369/1950, s. 392; Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, Mısır 1315, I, 157; Asım Efendi, Mütercim, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1305, IV, 1041-2; el-Ma'lûf, Lewis, *el-Muncid fil-Luğa*, Beyrut, ts., s. 434.

¹⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa (Mukaddimetu'n-Nâşir)*, I, 21.

¹⁵ İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, II, 538.

¹⁶ Meselâ Yâkût Hamevî bu eser hakkında “Bu çok değerli bir kitaptır. Bu sözlüğün bir benzeri yazılmamıştır”. Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa (Mukaddimetu'n-Nâşir)*, I, 39.

¹⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 300.

giderdi” gibi izale (gidermek) için kullanılmış olur.”¹⁸ şeklinde ilâve bir bilgiye yer vermiştir. Ancak Râgıb İsfahânî her ne kadar “Biri de demiştir ki” ifadesi ile kendisinin bu görüşe katılmadığını, bu görüşün yanlış olduğunu belirtmek istemiş ise de bu kısım, dikkatle araştırılmadan yapılan sonraki birçok çalışmanın yanlış yönlendirilmesine sebep olmuştur. Nitekim bu görüşün başka dilciler tarafından reddedildiğini ileride göreceğiz.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), lügat manasına binâen namaza salât denmesinin, namazda dua ve istiğfarın mevcut oluşundan ve rükû, sücûd esnasında belin hareket ettirilmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.¹⁹

es-Semîn olarak bilinen Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf (ö. 756/1355)'un yazmış olduğu *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz* isimli Kur'ân kelimeleri sözlüğünde ise, “salât kavramının ateşe sokmak manasındaki saly kökünden geldiğini” söyleyenin sözünün merdut, yani yanlış bilgi olduğundan, kabul edilemez olduğu belirtilmekte ve meselenin doğrusu açıklığa kavuşturulmaktadır.²⁰

Birçok lügat gibi Feyyûmî (ö. 770/1368)'nin yazmış olduğu *Misbâhu'l-Munîr*'de de “ateşe girmek” manasına gelen *رمى* babından geldiği, salât kavramının kendisinden türediği *صلا*'nın ise *دعا* vezninde olduğu, atların uyluğu manasını taşıdığı, at yarışlarında ikinci olan ata, başı öndeki atın uyluğunun hizasına geldiği için musallî dendiği, namaz kılanı da musallî denilmesinin, namaz kılanın başının bir önceki saftakinin arkasında oluşundan kaynaklandığı belirtilmektedir.²¹

Modern sözlük tertibine göre yazılmış olan *Muncid*'de bu iki kelime arasındaki fark daha da açık bir şekilde ortaya konmuş, *salv* ve *saly* kelimeleri ayrı ayrı verilerek birbirine karıştırılmasına meydan bırakılmamıştır.²²

Ayet ve Hadislerden Örnekler: Buraya kadar lügatlardan aktardığımız salât kelimesinin manalarını Kur'ân ve sünnete göre sınıflandıracak olursak, on tane

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, s. 492.

¹⁹ İbn Manzûr, XIV, 464. es-Semîn bu konuda şöyle demektedir: “Burada şunu da belirtmek isteriz ki, elbette ki ıstılâhî manalar ile lügavi manalar arasında bu kavramda olduğu gibi her zaman münasebet kurmak mümkün olmamaktadır.” es-Semîn, s. 299

²⁰ es-Semîn, s. 299.

²¹ Muhammed el-Feyyûmî, I, 157.

²² el-Ma'lûf, s. 434.

mananın ortaya çıktığını görürüz. Bu manalar göz önüne alınca bu kelimenin kavramlaşmış Kur'ânî müşterek bir lafız²³ şekline geldiği de anlaşılabilir olur.

Bu manalar şunlardır:

1- Rahmet: **أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة** (İşte Rablerinden rahmetler hep onların üzerindedir...) (Bakara, 2/157) ayetindeki salavât'ın rahmet manasına geldiği gibi. Sondaki rahmet kelimesi ise salavât üzerine atf-ı tefsîrdir.

2- Hz. Peygamber'in duası: **وصلِّ عليهم إنَّ صلاتك سكن لهم** (Onlara (müminlere) dua ediver. Çünkü senin duan onların kalplerini yatıştırır.) (Tevbe, 9/103)

3- Meleklerin mağfiret istemeleri: **إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما** (Allah Peygamberine rahmet etmekte, melekleri de ona mağfiret istemektedirler. Ey iman edenler, siz de ona dua ve selâm edin.) (Ahzâb, 33/56) ayetindeki meleklerin salât'ının istiğfar manasına geldiği gibi.

4- Salât kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de kavram olarak ve en çok kullanıldığı beş vakit namaz: Birçok yerde zekât verilmesi emri ile birlikte **أقم الصلاة** (Namazı kıl) (Hûd, 11/114; İsrâ, 17/78, Mâide, 5/6 vb.) ve **يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ...** (Ey iman edenler, namaz kılacağınız vakit yüzünüzü ... yıkayın (abdest alın)) ayetlerindeki salât'ın manasının namaz olduğu gibi.

5- Kur'ân okuma: **ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا** (Kur'ân okurken sesini pek yükseltme, kendin işitemeyecek kadar da gizleme. İkisinin arası bir yol tut.) (İsrâ, 17/110) ayetinde **بصلاتك**, **بقرانتك** manasına geldiği gibi.

6- Din: **قالوا يا شعيب اصلاتك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا** (Dediler ki ey Şuayb, atalarımızın taptıklarını terk etmemizi senin dinin (salât'ın) mi emrediyor?) (Hûd, 17/87) ayetinde olduğu gibi.

7- Yer (havra veya kilise) ismi: **ويبيع وصلوات (... kiliseler ve havralar ...)** (Hac, 22/40) âyetinde geçtiği gibi.

8- Fâtiha suresi: **قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين** (Yüce Allah buyurmuştur ki: Ben azîmüştân Fâtiha suresini kendimle kulumun arasında ikiye böldüm...) kutsî hadîsinde vukû bulunduğu gibi²⁴

²³ Müşterek lafız, ilk kullanıldığı andan itibaren birçok mana için ortak olarak kullanılan kelimedir. Bkz. 'Alî b. Muhammed el-Curcânî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Kostantiniyye 1300, s. 145.

²⁴ Hadis için bkz. Muvatta', Salât, 39; Müslim, Salât, 38.

9- Kâfirlerin putlarına ibadeti: Müşriklerin Hz. Peygamber'e dediği الصلاة انترك لآلهتنا (İlâhlarımıza ibadeti terk mi edelim?) ifadesinde yer aldığı gibi.²⁵

10- Müminlerin Hz. Peygamber'e duaları: يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (Ey iman edenler, siz de ona dua ve selâm edin.) (Ahzâb, 33/56)²⁶ âyetindeki salât ile bir hadis-i şerifte Benî Seleme'den bir adamın Resûlullah'a gelip Ey Allah'ın Resûlü, ebeveynimin ölümünden sonra onlara yapabileceğim iyilik var mıdır? sorusu üzerine Resûlullah'ın نعم الصلاة عليهما (Evet onlara dua etmek)²⁷ şeklinde buyurmasındaki salât gibi.

Salât'ın genel manaları hakkında alimler dört gruba ayrılmışlardır:

A- Dua, rahmet ve istiğfar manalarında kullanılan müşterek bir lafızdır, görüşünde olanlar.

B- Sadece dua ve rahmet arasında müşterektir, istiğfar manası ise dua manasına dahildir, diyenler.

C- Bazı muhakkik alimlerin görüşüdür ki lügatta salât mutlak olarak şefkat etmektir. Şefkat Allah'a nisbetle rahmet, meleklere nisbetle istiğfar, müminlere nisbetle dua etmektir. Bu görüşe göre ise salât kelimesi manevî müşterek olmaktadır.

D- Dua manasında hakikat²⁸, rahmet manasında mecazdır²⁹. Çünkü rahmet duanın sebebidir, görüşünde olanlar.³⁰

Salât'ın bunun dışındaki diğer manaları ise tâlî manalardır. Kur'ân'da ise kavramlaşarak daha çok "namaz" manasına kullanılmıştır.³¹

²⁵ Bu rivayetin kaynağına ulaşamadık.

²⁶ İbnu'l-Cevzî, s. 394-396; el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Haşiyesi Mütemmimât), s. 19-20; *Mecmû'atu'l-Ahzâb Haşiyesi*, II, 158.

²⁷ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 498. Cenaze namazına dahi salâtü'l-cenâze denmesi cenazeye dua etmek manasından dolayıdır. Bkz. Mansûr 'Alî Nâsif, *et-Tâc el-Câmi'u'l-usûl fi Ehâdisi'r-Resûl (s.a.) (Gâyetu'l-Me'mûl, Şerhu't-Tâc el-Câmi'u li'l-Usûl)*, Üçüncü baskı, Mısır 1381/1961, V, 6.

²⁸ Bir kelimenin neye delâlet etmek üzere vaz olunmuşsa o manada kullanılması demektir. Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 49.

²⁹ Bir kelimenin vaz olduğu manadan başka bir manada bir münasebetle kullanılmasıdır. Ancak bu durumda asıl manasında kullanılmadığına dair bir karine olmalıdır. Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, s. 96.

³⁰ el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Haşiyesi Mütemmimât), s. 20.

³¹ Feyyûmî'nin belirttiği gibi, lûgat manadan istilâhî manaya geçiş ahkâm konusundaki nesh gibidir. Artık istilâhî mana lûgat manayı kaldırmış, yeni istilâhî mana geçerli olarak kalmıştır. Feyyûmî menkûlun ileyh olan istilâhî mananın kullanılmasını, tercih edilen mecazî mana olduğunu, menkûlun 'anh olan hakikî lûgat mananın ise terk edilen mercûhun fih mana olduğunu ve bunun usûlcüler arasında ihtilafî bir konu olarak devam ettiğini, bununla birlikte kimsenin yeni istilâhî manayı göz ardı edemeyeceğini de belirtir (bkz. el-Feyyûmî, I, 157).

II- صَلَّى - يَصَلِّي - صَلَاة Kelimesi

Sarf Yönünden İncelenmesi: صلا - يصلو - يصلوا'den ayrı bir kelime olan fakat bazı müştakkatında i'lâl kuralları gereği aynı yazılan ve aynı okunan,³² bu yüzden de onunla karıştırılan bu kelime de sarf yönünden öteki gibi nâkıs olmakla beraber nâkıs-ı yâîdir yani onun gibi son harfi illetli fakat vâv yerine yâ'dır. Daha önce bahsedilen i'lâl kuralı gereği elife dönüşen ve son harfi olan yâ, uzun elife değil de elif-i maksûre denilen ى şeklindeki kısa elife dönüşmüş, salâ veya sılâ olmuştur.

Lügat Manaları: Bu kelimenin ise lügatta üç temel manası vardır. 1- Ateşe sokmak, yakmak, ısıtmak ve kızartmak. 2- Av yakalamak için tuzak kurmak. 3- Cephe manası ve koku dövülen geniş taş ki bu, isim hâlinin الصلاة / es-salâye veya الصلاة / es-salâe'nin manasıdır.

Şiirlerden örnekler:

تَحِيَّةٌ مِنْ صَلَّى فَوَادِكِ بِالْجَمْرِ		أَلَا يَا اسْمِي يَا هِنْدَ هِنْدَ بِنِّي بِبَدْرٍ
--	--	---

(Ey Bedir'de yakınlarını kaybeden Hind, esen ol. Bu senin kalbini üzüntü ateşi ile yakanın selâmıdır.)

كَمَا تَصَلَّى الْمَقْرُورِ مِنْ قَسْرِ		فَقَدْ تَصَلَّيْتُ حَرَّ حَرْبِهِمْ
--	--	-------------------------------------

(Sen onların harp ateşini kızıştırdın, soğuktan donanın ısıtılması gibi.)

فَمَا صَلَّى عَصَاهُ كَمَا تَصَلَّى فَمَا صَلَّى عَصَاهُ كَمَا تَصَلَّى		فَلَا تَعْجَلْ بِأَمْرِكَ وَأَسْتَمِدَّهُ
--	--	---

(İşinde acele etme, sebat et. Havada daireler çizen kuş misali ol. Çünkü onun asâsı henüz ısınmamıştır.)

³² Meselâ tef'îl babının ism-i fâili olan musallî, ism-i mef'ûlû ve ism-i mekânî musallâ, mazisi sallâ, muzarisi yusallî, masdarı tasliye, sülâsi mücerredinin ism-i fâili sâl vs. gibi. Ancak lügat kitaplarının beyanına göre bunlardan sadece tasliye namaz kılmak anlamında kullanılmamıştır. Bunun sebebi ise namaz kılmak ile karıştırılmaması içindir. Gerçi diğerleri için de aynı şey söz konusudur ancak namaz kılmakın masdarı olan salât kelimesi mevcut olduğundan bu kelime ayrı olarak kullanılmamaktadır. Örneğin salleytu tasliyeten denilmez, salleytu salâten denir. Fakat Hz. Peygamber'e dua etmek manasında salleytu ale'n-Nebiyi tasliyeten denilebilmektedir. Bkz. Âsım Efendi, IV, 1042.

تالله لولا النار ان نصليها
او يدعو الناس علينا الله
ما سمعنا لامير قاهنا

(Allah'a yemin olsun ki cehennem ateşine girmeyecek olsaydık olmasa veya insanlar bize beddua etmeyecek olsaydı hiçbir emîri ne dinler ne de itaat ederdik.)³³

Görüldüğü gibi saly, bu şiirlerde lügat manası olan ateşe sokmak, yakmak ve kızartmak manasında kullanılmıştır ki Kur'ân'da da bu mana kastedilmiştir.

Ayet ve Hadislerden Örnekler: Salv kökünden türeyen ve temelde dua manasında olduğu halde Kur'ân ile kavramlaşarak namaz manasına gelen salât kavramının aksine bu kelime, Kur'ân'da da lügat manasında yani ateşe sokmak, ateşte yakmak ve ateşle ısınmak gibi lügat manalarında kullanılmış, Kur'ânî yeni bir mana kazanarak kavramlaşmamıştır. Meselâ Nisâ suresi 10. ayette ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا (Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar. Zaten onlar çılgın bir aleve gireceklerdir.) buyurularak يصلى "ateşe sokmak" manasında kullanılmıştır. Ayrıca şu âyetlerde de lügat manasında kullanıldığı açıkça görülmektedir:

اذ قال موسى لاهله اني آنست نارا سأتيكم منها بخير او آتيكم بشهاب قيس لعلمك تصطلون (Musa ailesine ben bir ateş gördüm, size ondan ya bir haber getireceğim yahut ısınasınız diye tutuşmuş bir odun getireceğim, demişti.) (Neml, 27/7) Buradaki تصطلون "ateşe yaklaşarak onunla ısınmak" manasında kullanılmıştır.

ثم الجحيم صلوه (Sonra cahîm'e (cehenneme) sokun onu.) (Hâkka, 69/31)

وتصلية جحيم (Ve bir de cehenneme girmek vardır.) (Vâkıa, 56/94)

هل اتاك حديث الغاشية وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حامية (Kaplayıp örten kıyametin haberi sana geldi mi? Birtakım yüzler o gün asılmış, zillete düşmüştür. Çalışmış fakat boşuna yorulmuşlardır. Onlar kızıymış bir ateşe girerler.) (Ğâşiye, 88/1-4)

فذكر ان نفعت الذكرى سيدك من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى (Onun için öğüt ver, öğüt fayda verirse. Allah'tan korkan öğüt alacaktır. Pek bedbaht olan da ondan kaçınacaktır. İşte o en büyük ateşe girecektir.) (A'lâ, 87/9-12)

³³ İbn Manzûr, XIV, 467-68.

حسبهم جهنم يصلونها فبئس المصير (Cehennem onlara yeter. Onlar oraya girecekler. **O ne fena bir akıbetdir.**) (Mücâdele, 58/8)

سيصلى نارا ذات لهب (O alevli bir ateşe girecek.) (Tebbet, 111/3) âyetlerinde bu kelimenin ateşe sokmak manasında kullanıldığı gibi.

Ahzâb savaşının akşamında Resûlüllâh'ın Huzeyfe'yi düşmanın durumunu öğrenmek için gönderdiğini anlatan hadis-i şerifte de Huzeyfe, Ebû Süfyân'ın sırtını ateşle ısıtmasını şu ifade ile anlatmıştır: *فرأيت أبا سفيان يصلي ظهره بالنار (Ebû Süfyân'ı, sırtını ateşle ısıtıyorken gördüm.)*³⁴

Örnek olarak verdiğimiz yukarıdaki ayetler ile hadis-i şerifte görüldüğü gibi *صلى* kelimesinin Kur'ân'daki manası da lügat manası olan ateşe sokmak, yakmak ve ısıtmaktır. Dolayısıyla bu kelime Kur'ân'da yeni bir mana kazanmamış yani bir kavram hâline gelmemiş ve lügat manasını aynen muhafaza etmiştir.

III- Bazı Mülâhazalar:

Kur'ân'da her ikisi de defalarca geçen bu iki farklı kelime ne yazık ki tek kelime zannedilerek salât kavramının kendisinden geldiği ve temelde dua etmek manasına gelen *صلى* – *صلى* – *صلى* kelimesi ateşe sokmak manasına gelen *صلى* – *صلى* kelimesiyle karıştırılmış, bir kavram kargaşası ile beraber etimolojik hatalar yapılmıştır.

Kanaatimize göre eski olsun yeni olsun müelliflerin yaptığı bu hataların temelinde Râğıb Isfahânî'nin *Müfredât*'ında *وقال بعضهم (ve birileri de demiştir ki)* ifadesi ile verdiği bilgiler yatmaktadır. Çünkü onun dışında eski ve önemli kaynak sözlüklerin hiçbirinde *صلى* masdarına ait olan bu kavramın “ateşe sokmak” manasına geldiği belirtilmemiş, her iki kelime ayrı ayrı olarak ele alınmıştır. Râğıb Isfahânî, bu ifadeyle bu görüşü reddettiğini, ona katılmadığını ifade etmek istemiştir. Nitekim eski teliflerde böyle bir üslubun kullanıldığı bilinmektedir.

Bu iki kelimenin karıştırılmasının bir diğer sebebi de her iki kelimenin bazı müştakkâtının (türevlerinin) daha önce de belirttiğimiz gibi aynı telaffuz edilip aynı şekilde yazılmasıdır. Bu durum maalesef pek çok dilde bulunduğu gibi Arapça'da da

³⁴ Hadis için bkz. Müslim, Cihâd ve Siyer, 99.

sık karşılaşılan bir durumdur. Bunun da sebebi Arap dilindeki i'lâl, ibdâl, idğâm olgusudur.

Üçüncü bir sebep olarak da araştırma yapanların yeteri kadar hassas ve dakik davranmamalarını sayabiliriz.

Bahsettiğimiz yanlışlıklara örnek olması amacıyla şu eserleri sayabiliriz:

Meselâ, Arapça-Türkçe sözlüklerden birinde, **صَلَوًا** maddesine yer verilmemiş; bunun yerine yanlışlıkla **صَلِيًا** maddesi verilerek, önceki kelimenin manası sonraki kelimenin manası ile birlikte verilmiştir. Ayrıca **صَلِيًا**'in ikinci babdan gelen şekline³⁵ **صَلَوًا**'in manası verilerek diğer bir yanlışlığa meydan verilmiştir. Diğer taraftan **صَلِيًا** tekrar verilmiş, ancak bu defa, "ateşte yanmak", "ateşe maruz kalmak" olarak doğru bir şekilde manalandırılmıştır. Böylece her iki maddenin türevleri, bir maddenin türevleri olarak karışık bir şekilde verilerek yanlış anlamalara yol açılmıştır.³⁶

Kur'ân kelimeleri sözlüğü olan Dâmğânî'nin *Kâmûsu'l-Kur'ân*'ında bile salât kavramı, aynen **ص ل ي** harflerinden müteşekkil bir kavram olarak verilmiş ve **صَلَو**'nin manaları olan "istiğfar, dua, namaz kılmak ve namaz kılma yeri (havra)", ilgili âyetler ışığı altında belirtilmiştir.³⁷

Yine günümüz tefsirlerinden birinde, Ahzâb suresinin 56. âyetinin tefsirinde aynı hataya düşülmüş, salât kelimesinin izahında şu yanlış ifadeler yer verilmiştir: "Salât, kök mana olarak, eğri bir ağacı ateşe tutup doğrultmak manasına gelir. Aynı zamanda dua ve namaza da çok yakın şekilde delâlet etmektedir. Gerek dua gerekse namaz insanı hakkın yoluna doğrulttuğu, içindeki eğriliği düzelttiği, hayatını düzene soktuğu için kök manaya yakınlık arz etmektedir."³⁸

Bu açıklamada da yine üç hata ortaya çıkmaktadır. Birincisi salât kavramına **صَلِيًا** maddesinin manası verilmesi, ikinci olarak salâtın asıl manasının yakın mana olarak ifade edilmesi, üçüncü olarak da, dua ve namaza salât denilmesinin yorumunun yanlış temellendirilerek **صَلِيًا**'e göre açıklanmasıdır.

Sahih-i Müslim'in muasır şarihlerinden olan Ahmed Davudoğlu **بني الاسلام على** *خمس* (*İslâm beş temel üzerine bina edilmiştir...*) ile başlayan hadis-i şerifin izahında

³⁵ Arapça'da bir fiil farklı bablardan gelmekle beraber aynı mana için kullanılabilir.

³⁶ Bkz. Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça Türkçe Lügat*, İstanbul, 1980, s. 877, 878.

³⁷ Bkz. ed-Dâmğânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1985, s. 284.

³⁸ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, 1991, IX, 4890.

salât kelimesinin manasını verirken şöyle demektedir: “Salât: lügatte dua etmek, kalçayı sallamak, bir şeyi yumuşatıp doğrultmak için ateşe sokmak veya yaslamak manalarına gelir.”³⁹

Davudoğlu'nun verdiği salât kavramının tarifindeki ilk iki mananın *صَلَوًا*'e ait, son üçünün ise *صَلِيًّا*'e ait olduğu buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılmaktadır. Böylece Davudoğlu da *صَلَوًا* ile *صَلِيًّا*'i aynı kelime zannetmiş, her iki kelimenin de manasını salât kavramının açıklamasında kullanmıştır.

Kur'ân'da Kavram Araştırmaları isimli kitabın salât bölümünde bu iki kelime birbirine karıştırılmış, kaynaklarına atfen verdiği dört lügavî manadan ikisi *صَلَوًا*'in, ikisi ise *صَلِيًّا*'in manası olduğu hâlde hepsini salât'ın farklı manaları diye aktarmış, bu yanlış bilgilerin devam etmesini sürdürmüştür.⁴⁰

Bir Yüksek Lisans tezi olan *Kur'ân Semantiği Üzerine* isimli çalışmanın salât kısmında da durum farklı değildir. Yine her iki kelime birbirine karıştırılmış, kaynaklarına atfen verilmiş de olsa bir yanlışın sürmesine vesile olmuştur.⁴¹

Kur'ân'da Temel Kavramlar isimli eserde ise yanlışlık daha da ön plâna çıkmış, salât kavramına anlam olarak *صَلِيًّا*'in manası olan, “ateşe attı, kızarttı” anlamı verilmiş ve bu kelimenin geçtiği âyetler salât'ın lügat anlamına birer delil olarak zikredilerek yanlışlık pekiştirilmiştir. Salât'ın asıl manası olan dua ise “öte yandan bazı alimlere göre” şeklinde zayıf bir görüş ve tâlî bir mana gibi sunulmuştur.⁴²

Ne yazık ki bazı tefsir kaynaklarında da vuku bulan buna benzer yanlışlıkların yapıldığı eserler oldukça fazla olmakla birlikte, örnek teşkil etmesi açısından yukarıdakilerin zikredilmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Aslında faydalı ve değerli birer eser olan bu çalışmaları tenkit etmemizin ve hatalarını ortaya koymamızın sebebi, bunların yeni yanlışlıklara yol açmasını önlemek içindir. Nitekim bu ve benzeri yanlışlıkların sebeplerinden biri de, *Mufredât* sahibi Râğıb İsfahânî'nin, bu maddenin izahı sadedinde *وقال بعضهم* (ve biri de demiştir ki) ifadesiyle aktarmış olduğu bu yanlış bilgi neden olmuş ve böylece bir *قيل* (*denildi*) ile verilen bu kısım kendinden sonra gelen birçok yanlışlıklara yol açmıştır.⁴³

³⁹ Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1973, I, 153; III, 1189.

⁴⁰ Bkz. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân'da Kavram Araştırmaları*, Elazığ 1998, s. 96-99.

⁴¹ Bkz. Ahmet Çelik, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, Erzurum 2002, s. 55-57.

⁴² Bkz. Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986, s. 501-502.

⁴³ Bkz. er-Râğıb el-İsfahânî, s. 491.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca geçmekte olan **صلو** ve **صلي** kökenli kelimeleri, farklı iki kelime olduğu hâlde tek kelime zannedilmiş ve manaları karıştırılmıştır. Halbuki birincisinin, salât kavramının kendisinden geldiği, temelde “dua etmek” manasında kullanıldığı ve **دَعَا - يَدْعُو - دَعْوًا** vezninde olduğu; ikincisinin ise “ateşe atmak” vb. manalara geldiği ve **رَمَى - يَرْمِي - رَمِيًا** vezninde olduğu⁴⁴ bilinmektedir. Birinci kelimenin sürekli olarak vâv veya vâv'dan münkalib olan elif-i memdûde, ikincisinin ise yâ veya yâ'dan münkalib elif-i maksûre ile yazılması da bu kelimelerin farklı olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu iki farklı kelimeyi bir köke ircâ ederek yapılan değerlendirme ve açıklamaların isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴صليا kelimesinin **رَضِيَ - يَرْضَى - رِضًا** vezninden gelen ikinci bir kullanılışı da bulunmaktadır.

MUHAMMED ENVER EL-KEŞMİRÎ'NİN BAZI HADİS MESELELERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Öğr. Gör. Dr. Harun ÖZÇELİK*

ÖZET

Tarih boyunca hadis ilmi meseleleri hakkında farklı görüş belirten alimler var olagelmıştır. Onlar bu görüşleriyle, sonraki nesillerin hadisleri daha doğru anlama ve değerlendirmelerini sağlamışlardır. İşte bu alimlerden birisi de asrımızda Sahih-i Buhârî üzerine "Feyzül-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî" adlı şerhi yazan Muhammed Enver el-Keşmîrî (ö. 1933) 'dir. O, İslâmî ilimlerin bir çok meselesinde olduğu gibi hadis ilmi meselelerinde de kendine özgü açıklamalarda bulunmuştur. İşte biz bu makalede, onun günümüz hadis tartışmalarına da yön verebilecek özellikteki görüşlerini belirtmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Keşmîrî, Mütevatir, Cerh-Ta'dîl, İhtilâf, Ma'nen Rivayet.

ABSTRACT

Muhammed Enver Al-Kashmiri's Opinions Regarding Some Issues of Hadiths

During the history there have been many scholars having stated different ideas in issues of hadith science. They have provided, with their views, the perfect conception and appreciation of hadiths to the subsequent generations. One of these scholars is Muhammed Enver al-Kashmiri (d. 1933) writing an explanation in twentieth century in the name of "Faid al-Bari ala Sahih al-Bukhari" upon Sahih al-Bukhari. He

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Aabilim Dalı. e-mail: hozcelik@atauni.edu.tr

had the explanations, which are peculiar to him, in many matters of Islamic sciences and in issues of hadith science also. We tried in this article to point out his ideas which can guide the disputations of hadith nowadays.

Key Words: *Kashmiri, Successive, Declaring Unreliable - Declaring Trustworthy, Difference, Report by Meaning.*

Keşmîrî, hadis ilminin özellikle tartışmalı olan bazı meselelerinde farklı görüşler belirtmiş ve kendine özgü açıklamalarda bulunmuştur. Biz, onun bazı önemli meseleler hakkındaki görüşlerini belirtmeye çalışacağız.

1. Haber-i Vâhid

Tarihî seyr içerisinde haber-i vâhid'in mahiyeti hakkında farklı yaklaşımlar sözü konusu olmuştur. İlk asırlarda bu kavram, yalnız bir kişinin rivayet ettiği haberler hakkında kullanılmıştır. Şöyle ki eş-Şâfiî onu; "Hz. Peygamber'e veya ondan sonraki bir şahsa ulaşıncaya kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberdir"¹ şeklinde tanımlamıştır.

Daha sonraki devirlerde ve özellikle usûl kitaplarının tedvin edildiği asırlarda haber-i âhâd anlayışında önemli sayılacak bir değişiklik olmuş ve bu tabir, yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin ve hatta mütevatir derecesine varmamak şartıyla üçten fazla kişilerin, üç veya daha fazla kişilerden rivayet ettikleri haberler hakkında da kullanılmıştır². Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) haber-i âhâdî: "Tevâtür sıfatına ulaşamayan haberdir"³ diye tarif etmiştir. O, bu tanımla garîb, azîz ve meşhûr hadislerin haber-i vâhid olduğuna işaret etmiştir. Hanefî usûlcüsü Pezdevî (ö. 482/1089) ise onu; "Bir, iki veya daha çok râvînin rivayet ettiği ancak meşhûr ve mütevatir mertebesine ulaşamayan haberlerdir"⁴ diye tanımlamıştır. Bağdâdî ve Pezdevî haber-i vâhidin kapsamını geniş tutmak suretiyle eş-Şâfiî'ye karşı ittifak etmişlerdir. Ancak yaptıkları tanımlardan Bağdâdî'nin meşhûr hadisi de haber-i vâhid olarak kabul ettiği Pezdevî'nin ise onu, haber-i vâhiden farklı bir hadis çeşidi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sonraki

¹ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., s. 369.

² Koçyiğit, Talât, *Hadis İstihlaları*, AÜİF Yay., Ankara, 1985, s. 22.

³ el-Bağdâdî, el-Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlimi'r-Rivâye*, Matbaatü's-Seâde tsz., s. 50.

⁴ el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut 1994, II, 678.

dönem hadis usûlcüleri ile Hanefî fıkıh usûlcüleri onların yolunu takip ederek meşhûr hadisi farklı tanımlamışlardır. Nitekim İbn Hacer meşhûr hadisi; “İkiden fazla tariki olan ancak tevatür derecesine ulaşamayan hadistir”⁵ şeklinde, Serahsî ise onu; “Yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olabilen sayıdaki kişilerin Rasûlullah'tan naklettikleri fakat alimlerin kendisini kabul ederek amel ettiği hadistir”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlardan anlaşılıyor ki bir hadisin meşhûr olmasındaki kriter, hadisçilere göre o hadisin sahâbe tabakasından itibaren her tabakadaki ravi sayısı olduğu halde, Hanefîlere göre Rasûlullah'tan âhâd olarak rivayet edilmiş olsa bile, tabiîn ve daha sonraki tabakalarda onun kabul edilip kendisiyle amel edilmiş olmasıdır. İşte bundan dolayıdır ki Hanefî usûlcülerin meşhûr dediği her haber, hadisçilere göre her tabakada istenen ravi sayısına ulaşmadığı için meşhûr değildir. Hadisçilerin her meşhûr dedikleri de Hanefî usûlcülerine göre meşhûr değildir⁷.

Keşmîrî, “Hadisçilere göre haber-i vâhid, senedi meşhûrun altında olan hadistir, usûlcülere göre ise selef zamanında kabul ile karşılanmayan hadistir”⁸ diyerek hadisçilerin bu konudaki görüşlerini usûl kitaplarında ifade edilenden farklı şekilde tesbit etmiştir. Ona göre hadisçiler, sadece azîz ve garîb⁹ hadislere haber-i vâhid demişlerdir. O böylece Bağdâdî'nin görüşüne de muhalefet etmiştir. Keşmîrî, haber-i vâhid hususunda Hanefîlere yöneltilen tenkitlere cevap vererek bu konuda onlar gibi düşündüğünü ortaya koymuştur. Nitekim O, İbnu'l-Kayyim'in kadının halası üzerine nikâh edilemeyeceğini bildiren haber-i vâhidle¹⁰ Hanefîlerin amel etmelerini, onun Kur'ân'a ziyade hüküm getirdiğini belirterek tenkit etmesini yanlış bulur. Şöyle ki o, usûlcülerin haberleri telakki bi'l-kabul olup-olmaması açısından taksim ettiklerini ve onlara göre telakki bi'l-kabul ile haberin meşhûr olacağını, sened yönünden mütevatir olmasa bile onunla amel mütevatir olunca Kur'ân'a ziyade'nin caiz olduğunu belirtir¹¹.

⁵ es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk., Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1993, II, 157; Accâc el-Hatîb, Muhammed, *Usûlü'l-Hadîs Ulûmuhu ve Mustalahuh*, Beyrut 1989, s. 302.

⁶ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk., Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984, I, 292.

⁷ Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Ankara 2003, s. 76-77.

⁸ el-Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1938, IV, 281.

⁹ Eş-Şâfiî'nin haber-i vahid tanımından onun sadece garîb hadislere haber-i vâhid dediği anlaşılmaktadır.

¹⁰ el-Buhârî, *Nikâh*, 27; Müslim, *Nikâh*, 37; et-Tirmizî, *Nikâh*, 30; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 12; en-Nesâî, *Nikâh*, 47; İbn Mâce, *Nikâh*, 31.

¹¹ Bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 281.

Haber-i vâhidlerin, ilim ifade edip-etmediği, bir başka ifade ile zan mı, yoksa ilim mi ifade ettiği meselesi alimler arasında tartışmalıdır. Bu hususta zan ve ilim ifade eder şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır¹².

Haber-i vâhidin ilim ifade ettiği görüşünde olanlar, kapsam ve ilmin çeşidi açısından farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Kapsam açısından durum şöyledir: Bazı alimler, sadece karineli¹³ haber-i vâhidlerin ilim ifade edip, diğerlerinin zannı gerektirdiği, bazıları ise bütün haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiği görüşündedir. Haber-i vâhid'in ilim ifade ettiği görüşünde olan alimlerden bazıları, onun "zannî/nazarî ilim", bazıları ise "yakînî/kat'î/mutlak ilim" ifade ettiği görüşündedirler¹⁴. Serahsî ve Pezdevî gibi usûlcüler ise, haber-i vâhidin yakînî ilim ifade etmediğini belirtmişlerdir¹⁵. Onlar bu ifadeleriyle onun, yakînî ilmin bir alt derecesi olan "zannî ilim" veya bununla aynı anlama gelen yakîn değil, "zan anlamında ilim" ifade ettiğini kastedmişlerdir.

İbn Hacer, karineli haber-i vâhidlerin zannî ilim ifade ettiği görüşündedir¹⁶. Keşmîrî'ye göre, Sahîhayn'da bulunan haber-i vâhidler, karine ile takviye edilmiş sayılır. Dolayısıyla onlar, isnadları ve ravilerinin durumu bakımından ilim ifade ederler. Fakat bu ilim, ilm-i yakînî değil, ilm-i nazarî¹⁷dir¹⁸. Alimlerin bu iki kitabın

¹² el-Kettânî, Muhammed b. Ebî'l-Feyz Cafer el-Hasenî, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Beyrut 1987, s. 26.

¹³ Karineli haberler şunlardır: 1- Buhârî ve Müslim'in kitaplarında tahrîc ettiği mütevatir mertebesine ulaşmamış haberler, 2- Ravileri zayıf ve illetli olmadığı halde çeşitli tariklerden rivayet edilmiş meşhûr hadis, 3- Büyük muhaddislerden müselsel olarak rivayet edilen hadisler. Bu çeşit hadislerin ravileri, diğer ravilerde bulunmayan sıfatlara sahip büyük muhaddislerdir. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk., Nurettin İtr, Dımaşk 2000, s. 52-55.

¹⁴ el-Pezdevî, *a.g.e.*, II, 628; es-Serahsî, *a.g.e.*, I, 321; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk., Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1984, II, 48-49; Accâc, *a.g.e.*, s. 302-303.

¹⁵ el-Pezdevî, *a.g.e.*, II, 628; es-Serahsî, *a.g.e.*, I, 321.

¹⁶ Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, s. 109-115.

¹⁷ İlm-i Yakînî; duyulduğunda bir tarafa atılması mümkün olmayacak şekilde insanda zarûrî olarak hasıl olan kesin bilgi manasına gelir. Hadis istilâhında ise rivayet edilen bir hadisin, kabulü yönünden insanı zorunlu bırakan ve reddine imkân vermeyen bilgi manasına gelir. Yani hadiste haber verilen bilginin doğruluğunun kesin olup, reddinin mümkün olmamasıdır. Hadis ilminde bu bilgi mütevatir haberler için söz konusudur. İlm-i Nazarî ise; inceleme ve araştırma yolu ile insanda hasıl olan bilgidir. Hadis istilâhında ise, haberlerin , haber verdikleri konularda, ikna yönünden insan üzerinde bıraktığı tesir olup, ancak zihnî bir tetkik neticesi kesinleşir ve bilgi halini alır. Yani bir hadisin, onu ilk işiten kimse için, getirdiği hüküm veya tavsiyede bulunduğu dinî veya ahlakî her hangi bir davranış yönünden ilim veya bilgi ifade eder. Ancak bu ilim zannîdir; kesin değildir. Kesinleşmesi için insanın o hadisi sened ve metin yönünden inceleme ve araştırması gerekir. İlm-i nazarî, hadis imamları

haberlerini kabul etmesi, onların ilm-i yakînî ifade etmelerine uygun bir delil değildir. Çünkü bu hadisler aslında âhâd hadislerdir¹⁹.

Hanefîlerin haber-i vâhid tanımını benimseyen Keşmîrî, haber-i vâhidle farziyyetin sübût bulamayacağını iddia edenlerin yanıldığını söyler. Ona göre farziyyet, haber-i vâhidle de sabit olur ancak kat'î olmaz. Her farzın kat'î olması da gerekmez, şu kadar var ki Kur'ân'la sabit olan, kat'î farz olur²⁰.

Keşmîrî'ye göre, Kur'ân'ın bildirdikleri rükun²¹ veya şarttır, haber-i vâhidin bildirdikleri ise vacib veya müstehaptır. Dolayısıyla haber-i vâhidle Kur'ân'a ziyade, rükun veya şart mertebesinde değil, zan yani vücûb veya istihbâb mertebesinde caizdir²². O, "Haber-i vâhidle Kur'ân'a ziyade yapılamaz"²³, "Sahîhayn hadisleriyle ziyade caiz değildir, çünkü onlardaki hadisler mütevatir ve meşhûr seviyesine ulaşamamış âhâd haberlerdir"²⁴ sözleriyle haber-i vâhidin Kur'ân'a, rükun veya şart mertebesinde ziyade getiremeyeceğini belirtmiştir. Keşmîrî'nin bu ifadelerinden onun bu konuda Hanefîlerin görüşünü benimsediğini anlıyoruz ki onlar; "Haber-i vâhidle Kur'ân'a ziyade caizdir" derlerken rükun veya şart mertebesindeki ziyadenin değil, vücûb veya müstehab mertebesindeki ziyadenin caiz olduğunu kasdetmişlerdir.

Keşmîrî'ye göre, mütevatirin yanı sıra meşhûr hadis de isnadının ve ravilerinin durumunu araştırmaya gerek olmadan kesinlik/kat'iyet bildirir, dolayısıyla rükun veya şart olarak Kur'ân'a ziyade hüküm getirmesi de caizdir²⁵.

Keşmîrî'ye göre, haber-i vâhidler, nakledilmeleri açısından zannî olsalar bile hüccettirler. Şöyle ki, Kubâ'ilılar aslında kat'î olduğu halde, zannî bir yolla kendilerine

arasında genellikle haber-i âhâd için söz konusudur. Bkz., Koçyiğit, Talât, *Hadis İstilahları*, Ankara 1985, s. 147-149; Aydın, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 75.

¹⁸ İbn Hacer de aynı şeyleri ifade etmiştir. Bkz., Aliyyü'l-Karî, *Aliyyü'l-Karî alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Daru's-Saltanatî's-seniyyeti'l-Osmâniyye, İstanbul 1327, s. 40-41; Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddîsîn*, Beyrut 1984, s. 214.

¹⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 45-47; IV, 506

²⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 350.

²¹ Rükun, lügatte en kuvvetli yan anlamına gelir. İstilahta ise bir şeyin var oluşunun kendine bağlı olduğu şey anlamına gelir. Yani bir şeyin mahiyetini teşkil eden ve o olmaz ise olmaz kabilinden bulunan unsurdur. Mesela, bir akdin rükünü icab ve kabuldür. Bunlar bulunmayınca akid de bulunmaz. El-Fîrüzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1998, s. 1201; el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, ts., s. 76; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988, s. 388.

²² el-Keşmîrî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 48; I, 235, 343.

²³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 281.

²⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 50.

²⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, (Mukaddime) I, 50.

ulaşan “Kıblenin değiştirilmesi” haber-i vâhidiyle amel etmişlerdir. Onlar bu durumu tahkik imkânına sahip oldukları için o haberle amel etmelerine, onun zannî bir yolla gelmesi tesir etmemiştir. Dolayısıyla zannî bir yolla gelen haber-i vâhid, gerçekte kat’î olup ta onu tahkik mümkün olduğu zaman onunla amel etmede bir beis yoktur. Bu sebeple dini tebliğ edeceklerin tevatür sayısında olmaları şart koşulmamıştır ve hiçbir kimse: “Dininiz aslında kat’î olsa bile bize ancak âhâd haberlerle ulaştı, dolayısıyla inanmaya zorlayıcı bir delil olamaz” diyemez²⁶.

2. Mütevatir Haber

Mütevatir haber; başından sonuna kadar, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluk olmaları sebebiyle doğru söyledikleri zarûrî olarak kabul edilen²⁷ kimselerin, kendileri gibi kimselerden alıp naklettikleri haberdır²⁸. Usûlcüler mütevatiri iki kısma ayırmışlardır:

a- Lafzî mütevatir: “Men kezebe aleyye müteammiden”, “Naddarallahu imraen semia makâletî”, “Men benâ lillâhi mesciden”, “Küllü müsikirin haramun” ve “Bedee’l-İslâmu ğarîben” gibi lafızları mütevatir olan hadislerdir.

b- Manevî mütevatir: Yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun naklettikleri farklı olayların müşterek miktarıdır. Duada elleri kaldırma hadisleri gibi. Hz. Peygamber’in farklı meselelerde olmak üzere duada ellerini kaldırdığına dair yüz kadar hadis rivayet olunmuştur. Bu hadislerin her birindeki hüküm mütevatir değildir, fakat bunlardaki müşterek miktar olan “Duada elleri kaldırma” hususu mütevatirdir²⁹.

Keşmîrî, mütevatir meselesini farklı bir şekilde ele almaktadır. O’na göre dinî meselelerde tevâtür dört kısımır:

a- *İsnâd tevâtürü*: Bir hadisi, her asırda yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluğun rivayet etmesidir. Bu muhaddislerin tevatürüdür. “Men kezebe aleyye müteammiden felyetebevve’ mak’adehu minen nâr” hadisi gibi. Bu hadis, sahih ve hasen olmak üzere otuz sahâbîden rivayet edilmiştir³⁰. Nübüvvetin sona

²⁶ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 353; II, 33.

²⁷ el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâidü’t-Tahdîs min Funûni Mustalahi’l-Hadîs*, thk., Muhammed Behcet el-Baytâr, Beyrut 1987, s. 151.

²⁸ el-Bağdâdî, a.g.e., s. 50; es-Suyûtî, a.g.e., II, 159.

²⁹ es-Suyûtî, a.g.e., II, 162; el-Kâsımî, a.g.e., s. 151-152.

³⁰ Bu hadisin sahâbî ravilerinin sayısı hakkında alimler 30, 62, 70, 100, 200 gibi farklı rakamlar zikretmişlerdir. Bu farklılıklar bazılarının hadisin sadece sahih ve hasen, bazılarının sahih, hasen ve

ermesi hadisinin de isnadı mütevatirdir ki, otuzu kütüb-ü sitte'de olmak üzere yüz elli tariki vardır.

b- Tabaka tevâtürü: Kur'ân'ın tevâtürü gibi. Nitekim o, yeryüzünün her tarafında öğrenilmesi, okunması ve ezberlenmesi bakımından tevatür etmiştir ve Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her tabakada insanların tamamı onu bir önceki tabakadan almışlardır.

c- Amel ve tevâris tevâtürü: Asr-ı Saadetten kıyamete kadar her asırda müslümanların bir şeyle amel etmeyi miras olarak almış olmalarıdır. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'den günümüze kadar her asırda yalan ve hata üzere birleşmeleri muhal olan kalabalık bir topluluğun bir amel ile amel etmesidir. Rükû yaparken elleri kaldırmak ve kaldırmamak, abdest alırken misvak kullanmak gibi.

Tabaka tevatürü ve tevarüs tevatürü, mütevatir isnada ihtiyaç duymazlar ve bunlar haber-i vâhidle ihtilaf ettiğinde ona tercih edilirler.

d- Kadr-ü müşterek/Ortak miktarın tevâtürü: Aralarında çeşit ve cins farklılığı olan yani farklı vakıalardan bahseden âhâd haberlerin ortak bir miktar/payda üzerinde ittifak etmeleridir. Mucizenin tevatürü gibi ki, bunun müfredâtı âhâd olsa bile ortak payda³¹ kesinlikle mütevatirdir. Bu dört kısım bazen bir şeyde bulunabilir³².

Keşmîrî'ye göre, mütevatir hadis, zarûf ilim ifade eder, ancak onun zarûf ilim ifade etmesi içerdiği hüküm ve amel yönünden değil, dinden olması ve Hz. Peygamber'den gelişinin sübûtu yönündendir. Çünkü bir hadis, bazen mütevatir olup Hz. Peygamber'den sübûtu bilindiği halde, kapsadığı hüküm aklen nazarî olabilir. Meselâ kabir azabı hadisi müstefiz olduğu halde azabın keyfiyetini anlamak müşkildir. Aynı şekilde dinden olduğu ve Hz. Peygamber'den gelişinin sübûtu zarûf olan bir şeyi yapmak, zannedilenin aksine mutlaka gerekli değildir. Şöyle ki, bazen bir şeyin müstehab ve mübah oluşu zarûf olduğu ve inkâr edeni tekfir edildiği halde onu yapmak gerekli değildir. Meselâ misvak kullanmak böyledir³³.

zayıf, bazılarının ise sahih, hasen, zayıf yanında sakıt tariklerini göz önünde bulundurmalarından kaynaklanmıştır.

³¹ Yani haber-i vahidlerin her biri Hz. Peygamber'in farklı mucizelerinden bahsetseler bile bu haberlerin müşterek olduğu Hz. Peygamber'in mucize gösterdiği mütevatirdir.

³² el-Keşmîrî, a.g.e., I, 71; el-Osmânî, Şebbir Ahmed, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi Müslim*, Karaçi 1975, (Mukaddime) I, 5-6; el-Benûrî, Muhammed Yûsuf b. es-Seyyid Muhammed Zekeriyâ, *Nefhatü'l-Anber fî Hayâti İmâmî'l-Asr Muhammed Enver*, Karaçi 1969, s. 142-144.

³³ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 69.

Mütevatinin zarûfî ilim ifade ettiğinde ittifak olmasına rağmen, tevatürde şart koşulan ravi sayısı hakkında farklı rakamlar ifade edilmiştir. Bu sebeple İbn Hibbân ile Nevevî mütevatir hadisin neredeyse bulunmadığı, İbnu's-Salâh çok az olduğu ve İbn Hacer ile Suyûtî ise çok olduğu görüşüne sahip olmuşlardır³⁴. Keşmîrî, tevatürü dört kısma ayırmak ile, geleneksel ikili taksimden dolayı ortaya çıkan ihtilafları bir anlamda sonlandırmış ve bu taksimine paralel olarak mütevatirin çok olduğunu belirtmiştir. Nitekim o şöyle der: "Bazıları tevatürün az olduğunu iddia ederler. Halbuki gerçekte dinimizdeki tevatürler sayılamayacak kadar çoktur ve insan onu derlemekten aciz kalır. İnsan dindeki mütevatirleri bir araya getirmeye çalışınca bir çok şeyin mütevatir olduğunu görür. Buna göre biz deriz ki, namaz farzdır, farz olduğuna inanmak farzdır, namaz bilgisini öğrenmek farzdır, inkârı ve onu bilmemek küfürdür. Misvak kullanmak sünnettir, sünnet olduğuna inanmak farzdır, bilgisini öğrenmek sünnettir, onu inkâr küfürdür, onu bilmemek mahrumiyettir ve onu terk etmek kınama ve cezadır."³⁵ Keşmîrî, tevatür hakkında teorik bilgi vermekle kalmamış aynı zamanda pratik çalışma da yapmıştır. Şöyle ki O, İsa (a.s.)'ın nüzûlü hakkında sahih ve hasen olmak üzere yetmiş merfû hadis ve otuz eseri cemetmiş ve eserine "et-Tasrîh bimâ Tevâtere fî Nüzûli'l-Mesîh" adını vermiştir. Bu hadisin lafzı olmasa bile manası kesin olarak mütevatirdir³⁶.

3. Sahih Hadisler

Keşmîrî sahih hadisleri dört kategoriye ayırır. Bunlar üstünlük sırasına göre şöyledir:

1- Tevârüs ve teâmülle desteklenmekle beraber ravileri sika ve adil olan hadisler. Bunlar sahihlerin en üstünüdür.

2- Hadis imamlarından birinin açıkça tashih ettiği hadisler,

3- Sahîhu İbn Huzeyme, Sahîhu İbni's-Seken, Sahîhu İbn Hibbân ve Nesâî gibi hadisleri tek tek olmasa bile genel olarak sahih olduğu belirtilen kitaplarda tahrir edilen hadisler,

4- Ravileri cerh edilmemiş olan hadisler³⁷.

³⁴ Bkz., es-Suyûtî, a.g.e., s. 160-162; el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Beyrût tsz., s. 39-49; el-Kettânî, a.g.e., s. 19-21.

³⁵ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 71; el-Benûrî, a.g.e., s. 144.

³⁶ el-Benûrî, a.g.e., s. 142.

³⁷ el-Keşmîrî, a.g.e., (Mukaddime) I, 58.

4. Manen Rivayet

Sahâbeden ve daha sonraki dönemlerde yaşayan muhaddislerden bazıları, manen rivayeti caiz görmemesine rağmen, çoğunluk onu bazı şartlar çerçevesinde caiz görmüştür. Lafzen rivayeti vacib görenler ile manen rivayeti caiz görenler kendi görüşlerine delil getirmişler ve karşı tarafın delillerine cevap vermişlerdir³⁸. Keşmîri manen rivayetin caiz olduğu görüşündedir. O, manen rivayeti caiz görmeyenlerin kendilerine delil olarak Hz. Peygamber'in Berâ b. Âzib'in "ve rasûlikellezî erselte" ifadesini "ve nebiyyikellezî erselte" şeklinde düzelttiğini bildiren hadisi³⁹ zikretmelerini doğru bulmaz. Şöyle ki, Hz. Peygamber Berâ'yı "ve rasûlikellezî erselte" şeklinde ifadeden, "rasûl" kelimesinin tekrarlanmış olacağı ve dolayısıyla te'sîs⁴⁰ evlâ olduğu halde bu şekilde ifade te'kidini gerektireceği için nehy etmiştir⁴¹.

Keşmîrî, manen rivayet konusunda farklı yaklaşım sergilemiştir. Şöyle ki, ona göre, hadislerin mana ile rivayeti/er-rivâyetü bi'l-ma'nâ ve manalarını rivayet/rivâyetü'l-ma'nâ olmak üzere iki türlü rivayeti vardır. O mana ile rivayeti; "Ravinin, rivayeti aslî lafızları ile rivayet etmeyi kastedip de onları hatırlayamaması üzerine mana ile yani lafızları gözeterek rivayet etmesidir"⁴² şeklinde ve manayı rivayeti ise; "Ravinin, daha başlangıçta hadisin lafızlarını ifade etmeyi değil, aksine vaaz vb. genel toplantılardaki gibi topyekün murad edileni arz etmeyi kastedmesidir. Dolayısıyla ravi, hadisin lafızlarını rivayete kalkışmaksızın, hadiste murad edileni haber vermek için sadece manayı rivayet eder"⁴³ şeklinde tanımlar. Keşmîrî, Buhârî'nin Abdullah b. Muğaffel el-Müzenî tarikiyle mükerrer olarak tahrir ettiği üç hadisten, "Sallû kable salâti'l-mağrib, kâle fi's-salîseti; limen şâe kerahiyete en

³⁸ Bkz., el-Bağdâdî, a.g.e., s. 265-307; İbnu's-Salâh, Osman b. Abdîrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk., Nurettin İtr, Beyrut 1986, s. 213-214; es-Sehâvî, Muhammed b. Abdîrahman b. Muhammed, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, thk., Salâh Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut 1996, II, 207-218; el-Kâsimî, a.g.e., s. 229-232; Yıldırım, Enbiya, *Hadîs Problemleri*, İstanbul 2001, s. 77-103.

³⁹ el-Buhârî, *Vudû*, 75; Müslim, *Zikr*, 56.

⁴⁰ Te'sîs; bir kelimenin öncesinde olmayan yeni, başka bir mana ifade etmesidir. Arap dilinde kelamı, te'sîs mümkün olduğu sürece te'kide değil te'sîse hamletmek vacibdir. Bkz., et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, İstanbul 1977, s. 97. Buna göre "Ve rasûlikellezî erselte" ifadesindeki erselte kelimesi rasûl kelimesinin ifade ettiği anlamdan başka bir anlama gelemeyeceği için kaçınılmaz olarak rasûl kelimesini te'kid eden bir kelime olacaktır ve te'kide de gerek olmadığından dolayı Hz. Peygamber Berâ'nın bu şekildeki ifadesini düzeltmiştir.

⁴¹ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 346.

⁴² el-Keşmîrî, a.g.e., II, 181.

⁴³ el-Keşmîrî, a.g.e., II, 181.

yettehize'n-nâsu sünneten"⁴⁴ hadisinin mana ile rivayet değil, manayı rivayet yoluyla nakledildiği görüşündedir. Şöyle ki ona göre, Hz. Peygamberden, olduğu şekliyle rivayet edilen merfû hadis "Beyne külli ezâneyni salâtün selâsen limen şâe"⁴⁵ şeklindeki âmm hadistir. Raviye göre, akşam namazı öncesinde de namaz kılınacağı için âmm hadisin umumiliğini akşam namazına uygulamak istemiştir. Dolayısıyla beş vakit namazdan dört tanesini terk edip sadece akşam namazını alarak "Sallû kable salâti'l-mağrib" şeklinde bir ibare oluşturmuştur. Ravi böylece akşam namazı öncesinde namaz kılmayı âmm hadisin kapsamına dahil etmiştir⁴⁶.

Keşmîrî'ye göre, Arap dilinde gerçekte terâdüf ve bir terkinin anlamını ifade eden başka bir terkin bulunmadığı için manen rivayet mümkün değildir, ancak sadece müşterek manayı ifade mümkün olabilir. Şöyle ki, bir terkinin özelliklerini başka bir terkin ifade edemez. Bundan dolayı Enes ve İbn Ömer'in hadisleri lafzen rivayet ettikleri, İbn Mes'ûd'un ise hadisin lafzını unuttuğu zaman ona tenbihte bulunarak mana ile rivayette bulunduğu söylenmiştir⁴⁷.

Keşmîrî, hadisler rivayet edilerek hadis kitaplarında tahrir edildikleri için artık onların manayla rivayetinin caiz olup-olmadığını tartışmanın pratikte bir faydası olmadığını düşündüğünden olsa gerek bu konuya değil, manen rivayet sonucu olarak farklı lafızlarla tahrir edilmiş olan hadisleri nasıl değerlendirmek gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre hadisler yaygın bir şekilde mana ile rivayet edildiklerinden dolayı, her farklı lafzın Hz. Peygamber'e ait olduğuna güvenilemez⁴⁸. Yine ona göre, hadislerde ikincil manaların ve meziyetlerin araştırılması ve meselelerin bu manalara dayandırılması uygun olmaz. Şöyle ki hadislerin mana ile rivayeti yaygındır, lafzın Hz. Peygamber'e mi, yoksa raviye mi ait olduğu tayin edilemez.

Bir hadisin lafızlarındaki farklılıklar ravilerin manen rivayet gibi tasarrufundan kaynaklanmış olmasına rağmen birini tercih etmenin zor olduğu durumlarda hüküm,

⁴⁴ el-Buhârî, *Teheccüd*, 35.

⁴⁵ el-Buhârî, *Ezân*, 14, 16.

⁴⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 181, 432. Keşmîrî bu görüşüne üç delil getirir: Bunlar şöyledir: 1- Hadisin lafızlarının geneli, *بين كل أدنين صلاة ثلاثا لمن شاء*, şeklinde- âmm lafzıdır. 2- Her iki hadisin isnadı iki yerde -Abdullah b. Muğeffel el-Müzenî ve İbn Büreyde'de- müşterektir. 3- Ahmed b. Hanbel'in talebesi olan Ebû Bekr el-Esrem "Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh" adlı eserinde bu -akşam namazının farzından önce namaz kılınacağını haber veren- hadise malûl demiştir.

⁴⁷ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 347.

⁴⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 42; II, 368.

bu farklı lafızların kadr-ü müşterek/ortak paydasından çıkarılmalıdır⁴⁹. Bu lafızlardan sadece birini alıp ona göre hüküm vermek doğru değildir⁵⁰.

5. Cerh-Ta'dil

Keşmîrî, cerh-ta'dil ilminin değerinin büyük olduğunu kabul etmekle beraber hadis ilmi ile uğraşan kişinin, cerh-ta'dil alimlerinin her sözünü kesin bilgiymiş gibi almaması gerektiği görüşündedir. Ona göre ravilerin özellikle de ihtilafı konularında hadis rivayet etmiş ravilerin cerhi konusunda iki şekilde hareket etmek gerekir:

1- Ravi hakkında bize bir bilgi ulaşmış ise onu inceleriz. Bu inceleme sonucu ravinin hıfzı ve dini yaşantısı yönünden iyi bir kişi olduğu ortaya çıktığında, onun hakkındaki cerhten etkilenmemek gerekir. Nitekim Ebû Hanife ve İmam Muhammed hakkındaki cerhlerde böyle hareket etmek gerekir. Şöyle ki muhaddisler, bir ravi - mezhepler arasında- ihtilafı olmayan konularda hadis rivayet etmiş ise, onu zahire göre değerlendirmişler yani onu âbid, dine muhalefet etmeyen ve ilimle meşgul olan birisi gördüklerinde herhangi biri onu küfürle itham etmiş olsa bile onu tevsik etmişlerdir. İhtilafı konularda hadis rivayet etmiş olan özellikle de Hanefî olan ravileri cerhte ise, ravilerin cerhini gerektiren kaidelere bağlı olmaksızın gelişigüzel hareket etmişlerdir. Yani o ravileri sadece Hanefî oldukları için cerhetmişlerdir.

Bazı ravilerin Şîî olmakla itham edilmesi cerhinden de etkilenmemek gerekir. Şöyle ki cerh-ta'dil alimleri Sahâbeye küfredenlere Rafizî ve Ehl-i Beyti daha fazla sevenlere Şîî demişlerdir. Günümüzde ise Rafizî ve Şîî aynı kabul edilmektedir. Halbuki onların zamanındaki örf, günümüzdeki gibi değildi. Biz onların Şîîlikle itham ettikleri kişilerin hallerini araştırdığımızda onların salih kimseler olduklarını görmekteyiz. Dolayısıyla onların cerhinden etkilenmemek gerekir. İşte Buhârî ravilerinden bazılarının Şîî olmakla cerhi de böyledir. Bunu bilmeyen ve bu şekilde hareket etmeyen kişi Buhârî ricalinden bazılarının cerh edildiğini görünce sıkıntıya düşmektedir.

2- Ravi hakkında bize bilgi ulaşmamış veya kısa bir bilgi ulaşmışsa onların dediklerine itimad etmekten başka bir yol yoktur. Keşmîrî bu açıklamalarıyla, cerh ve ta'dil ilmini yok saymayı, onunla alay etmeyi, cerh-ta'dil alimlerinin söylediklerine

⁴⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 92-93.

⁵⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 291-292.

güveni ortadan kaldırmayı değil, aksine onların dediklerinin benimsenme mertebesini açıklamayı gaye edindiğini belirtmektedir⁵¹.

Keşmîrî'ye göre muhaddislerin yalan söylemekle ittiham edilmiş ravilerden hadis almış olmaları, hadislere güveni ortadan kaldırmaz. Eğer hadisler peyderpey yazıldığı zaman böyle davranılsaydı elbette hadislere karışıklığa yol açardı. Ancak hadisleri tedvin edenler hadisin bir tarihiyle yetinmemişler, aksine onun bir çok tarihini araştırmışlar sonuçta sahihini yalan olanından ayırt etmişler. Bir hadisin tarihlerini cem edince illetler ve cerh sebepleri ortaya çıkmış ve böylece sadece kesin olarak doğru olduğuna inandıklarını tedvin etmişlerdir. Bu dönemden yani hadisler kitaplara yazıldıktan sonra -tasnif döneminde- kizb ile itham edilmiş olan ravilerden hadis alınmış ise bu hadise zarar vermez. Şöyle ki muhaddisler böyle zayıf ravilerin rivayetlerinin sahihini sakiminden ayırt etmişler yani onların sahih rivayetlerini tahrir etmişlerdir. Tedvînden sonra bir hadisin sıhhata zarar veren bir durum içermesi asla hadislerin aslına bir zararı gerektirmez. Çünkü hadisin mahreci ve ravileri bilinmekte ve hadis hakkındaki cerh zikredilmiştir. Dolayısıyla bunu bilen kişiler, hadislerin sahihini zayıf olanlarından ayırt ederler. Nitekim Süfyân es-Sevrî: "Câbir el-Cu'fî'den hadis rivayet etmeyiniz" demiş sonra kendisi ondan rivayette bulunmuştur. Bunun sebebi sorulunca: "Ben, onun nerede doğru nerede yalan söylediğini biliyorum" demiştir. Yani Süfyân onun rivayet ettiği hadisin mahrecini, ravilerini ve illetlerini bildiği için onun rivayetlerinden sahih olanlarını sakim olanlarından ayırt ederek rivayette bulunmuştur. İşte tedvîn ve sonraki dönemi birbirinden ayırmayan kişi, bu yapılanları birbirine karıştırır ve hadislere güvenilemeyeceğini söyler⁵². Keşmîrî bu açıklamasıyla Buhârî'de yalancılıkla itham edilen İsmâil b. Ebî Üveys'in⁵³ tedvîn sonrası ravisi olduğuna, Buhârî'nin onun rivayet ettiği hadislerin mahrecini ve diğer ravilerini bildiği için doğru rivayet ettiği hadisleri tahrir ettiğine, günümüzde de hadis ilminde bilgisi olan kişi kaynaklardan hadisin tarihlerini cemederek hadisin sahih olup

⁵¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 363, 455.

⁵² el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 331-332.

⁵³ Hakkındaki cerh ve tadiller için bkz., ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk., Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., I, 222-223; ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, thk., Nurettin İtr, Halep 1971, I, 79; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, thk., Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut 1975, I, 71.

olmadığına ve böylece Buhârî'nin yaptığını test etme imkânına sahip olduğuna işaret etmiştir⁵⁴.

Keşmîrî'ye göre, mütekaddim muhaddisler ravilerin hallerini müteahhir muhaddislerden daha iyi bilmektedirler. Çünkü mütekaddimûn ravilerle bizzat görüştüğü halde müteahhirûn kitaplarda yazılı bilgileri mütalaa ederek bir hüküm vermişlerdir. Bu sebeple bu iki grubun hadisleri tahsîn ve tashîhleri birbirine denk değildir. Dolayısıyla Mesela,, Nevevî bir hadisi tadîf ettiği halde Tirmizî, onun hasen olduğunu söylüyorsa Tirmizî'nin görüşünü benimsemek gerekir. Çünkü Tirmizî, hadis zevki ve sahih vicdana göre hüküm verdiği halde Nevevî, kaidelere göre hareket etmiştir. Gerçek ilim Tirmizî'nin ilmidir, kaideler ise kör kimsenin değneğidir⁵⁵. Keşmîrî, senedinde Haccâc b. Ertâh⁵⁶ gibi zayıf ravi bulunan bazı hadislerin hasen olduğunu söyleyen Tirmizî'ye her ne kadar muhaddisler itibar etmeseler bile itimad etmek gerekli olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, sadece isnadla yetinmek kusur olduğu halde insanların çoğu sadece isnada bakmıştır, Tirmizî ise hadisin haricî durumuna⁵⁷ da bakmıştır⁵⁸. Keşmîrî bu açıklamalarıyla, müteahhir alimlerin raviler hakkında araştırma ile buldukları cerhlere değil, aksine bizzat onlarla görüşerek hadis almış olan mütekaddim muhaddislere itibar etmek gerekli olduğuna tenbihte bulunmuştur.

6. Zayıf Hadis

Zayıf hadisin ifade ettiği hüküm hakkında icma olduğu zaman, onun sahih olup-olamayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Muhaddislere göre isnadında zayıf ravi bulunan hadis, amelle desteklense bile zayıflıktan kurtulamaz, bazılarında göre ise bu durumda zayıflıktan kabul mertebesine yükselir. Keşmîrî, ikinci görüşü tercih eder. Çünkü ona göre kaideler, icma vb. şeylerle yani haricen durumu doğru bir şekilde belirgin olmayan hadislerin durumunu belirlemek içindir. Dolayısıyla bir hadisin

⁵⁴ İbn Hacer de Buhârî'nin bu ravinin sahih olan hadisini tahric ettiğini ve Buhârî'de olmayan hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini söyler. Bkz., İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Beyrut 1993, s. 552-553.

⁵⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 414-415.

⁵⁶ Bu ravi hakkındaki cerhler için bkz., İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, thk., Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Halep 1976, I, 225-228; ez-Zehabî, *Mizân*, I, 458-460; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 152.

⁵⁷ Bir hadisin haricî durumundan kastedilen, o hadisin diğer tariklerinin olması, onunla amel edilmiş olması gibi durumlardır.

⁵⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 290.

durumu haricî bir şeyle belirlenebiliyorsa ona göre hareket edip hüküm vermek isnad kaidelerine göre hareket etmekten evladır⁵⁹. Bu sebeple Buhârî'nin bab başlığında tahric etmiş olduğu, hükmü icma ile sabit olan ve ittifakla zayıf sayılan "Varise vasiyyet yoktur"⁶⁰ hadisi ona göre sahihtir.

7. Hadisler Arasındaki İhtilaflar

Hadisler arasındaki ihtilafları tesbitte ve çözüme kavuşturma hususunda alimlerin farklı yaklaşımları söz konusu olmuştur. Muhaddisler hadisler arasındaki ihtilafla, farklı hadisler arasında ve bir hadisin rivayetleri arasında zahiren görülen sened ve metindeki tenevvü/çeşitlilik ve tezad ihtilaflarını kasetmişlerdir. Fıkıh usûlcüleri ise meseleyi daha çok hadislerin farklı hükümlere ulaştırmaları açısından ele almışlardır.

Keşmîrî, hadis metinleri arasındaki teâruz ihtilafıyla beraber çeşitlilik ihtilafını da ele alarak bir çözüme kavuşturması açısından muhaddisler gibi hareket etmiştir. Ancak sened ihtilaflarına temas etmemiştir. O, ihtilafların büyük bir kısmını cem yoluyla gidermiş olmasına rağmen bazen de tercihte bulunmuştur. İhtilafları çözüme kavuştururken sık sık ihtilafın sebeplerini zikretmiştir. Bu sebeple onun bu konudaki görüşlerini belirteceğiz. Keşmîrî'ye göre, hadisler arasındaki ihtilaf sebepleri şunlardır:

I- Hz. Peygamber'e ait sebepler:

A- Bazı hadisler arasındaki ihtilaflara Hz. Peygamber kasıtlı olarak sebep olmuştur⁶¹. Bunun nedenleri ise şunlardır.

a- Hz. Peygamber'in, bir meselenin mertebelerinin olduğunu beyan etmesi. Mesela,, erkeğin avret yeri meselesinde mertebeler vardır. Şöyle ki baldırın başı/diz baldır gibi avrettir, ancak hüküm yönünden dizin durumu avret olması yönünden baldıra göre daha hafif ve kendisinde bir genişlik vardır. İşte dizin bu durumunu beyan etmek için Hz. Peygamber'den onunla ilgili hadisler iki yönlü yani bazıları avret olduğuna, bazıları ise avret olmadığına delalet eder şekilde sadır olmuştur. Kibleye yüzü ve arkayı dönerek ihtiyaç gidermekten nehyeden kavî hadis⁶² ile Hz.

⁵⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 409.

⁶⁰ et-Tirmizî, *Vesâyâ*, 5; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ*, 6; *Büyû*, 88; en-Nesâî, *Vesâyâ*, 5; İbn Mâce, *Vesâyâ*, 6.

⁶¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 13-14, 79.

⁶² el-Buhârî, *Vudû*, 11.

Peygamber'in kibleyi arkasına aldığı halde ihtiyaç giderdiğini bildiren fiilî hadisler⁶³ arasındaki ihtilaf da böyledir. Keşmîrî, Hanefîlerin bu kavîlî hadisi tercih ederken: "Fiilî hadis, kavîlî hadise muaraza edemez" şeklindeki ifadelerini, "Hz. Peygamber'in fiilî de sözü gibi hüccettir" diyerek tenkid eder ve şöyle demenin doğru olacağını söyler: "Söz konusu iki fiilî hadis umûmî olmayıp bir durumu hikâyeye etmektedirler. Hz. Peygamber'in hangi sebeple böyle yaptığı da⁶⁴ bilinmiş değildir. Kavîlî hadis ise, bu konuda nasır ve belirli bir nitelik hakkında hükümdür. Dolayısıyla sebebi bilinen bir şey, sebebi bilinmeyen bir şey sebebiyle nasıl terk edilir?". Ona göre en iyi yol, yüzü kibleye dönerek ihtiyacı gidermenin mekruh oluşu, kibleye arka dönerek ihtiyaç gidermenin mekruh oluşuna göre daha şiddetlidir şeklinde hadisleri mertebelere hamlederek cem etmektir. İki yolun dışından çıkan şeylerle kadına ve zekere dokunmanın abdesti bozması, iki yoldan çıkanların abdesti bozmasına göre daha hafiftir⁶⁵.

b- Hz. Peygamber'in, bir meselenin şahadet ve gayb alemlerindeki hükmünü beyan etmesi. Mesela,, namaz kılanın önünden kadın geçtiğinde namazın bozulacağını bildiren hadis⁶⁶ ile buna muhalif olarak Aişe (r.a.)'ın Hz. Peygamber'in önünde uzanmış olduğu halde O'nun namaz kıldığını bildiren hadis⁶⁷ rivayet olunmuştur. Hz. Peygamber ilk hadis ile namazın gayb alemindeki durumunu, ikinci hadis ile ise şahadet alemindeki durumunu bildirmiştir. Hacamat yapanın orucunun bozulduğunu bildiren hadis ile Hz. Peygamberin oruçlu iken hacamat yaptırdığını bildiren hadisler ve cünüp olarak sabahlayanın orucunun bozulduğunu ve Hz. Peygamber'in oruçlu iken cünüp olarak sabahladığını bildiren hadisler de böyledir⁶⁸.

c- Hz. Peygamber'in azimet ve ruhsata işaret etmeyi, umûmî hükümden istisna edilen hususu belirtmeyi istemesi⁶⁹, bir mesele hakkında diyâneten ve kazâen

⁶³ el-Buhârî, *Vudû*, 11, 14; *Ta'bir*, 33; *Fiten*, 26; *Enbiyâ*, 48; İbn Mâce, *Tahâret*, 18.

⁶⁴ Keşmîrî, İbn Ömer'in görüp rivayet ettiği fiilî hadisin, kavîlî nehy hadisini nesh için mi olduğu, yoksa binalar içindeki defî hacet durumuna mı has olduğu, yoksa mekânın gerektirdiği bir özür için mi olduğu, yoksa kavîlî nehyin haram anlamına gelmediğini beyan için mi olduğunun bilinemediği kanaatindedir. Bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 246-248.

⁶⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 246-248; II, 13-14.

⁶⁶ el-Buhârî, *Salât*, 102.

⁶⁷ el-Buhârî, *Salât*, 205; Müslim, *Salât*, 267; Ebû Dâvûd, *Salât*, 111.

⁶⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 79.

⁶⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 45-48.

hükmetmesi⁷⁰. Meselâ Hz. Peygamber'in iftitâh tekbirinde ellerini iki kulak hizasına kadar⁷¹ ve omuz hizasına kadar⁷² kaldırdığı şeklinde ihtilafı hadisler rivayet edilmiştir. Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber her iki durumun caiz olduğuna işaret maksadıyla iki şekilde de davranmıştır. Mezheplerin ihtilafı da cevazda değil, hangisinin daha evla olduğu hususundadır⁷³.

Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber sırf hayır ve halis bir ibadet olan bazı şeyleri yapmayı bazen birtakım maslahatlardan dolayı nehyetmiştir. Dolayısıyla onlar hakkındaki hadisler bir birine muhalif olarak varid olmuştur. Mesela,, "Muktedî'nin imamın arkasında fatihayı okuması" meselesindeki hadisler böyledir. Hz. Peygamber'in bu durumda halis bir ibadet olan fatihayı okumayı nehyettiğini haber veren hadislerin yanı sıra, onu okumaya ruhsat veren hadisler de rivayet edilmiştir. Senenin tamamında oruç tutma, mekruh vakitlerde namaz kılma meselelerinde de durum aynıdır⁷⁴.

B- Bazı hadisler arasındaki ihtilaflar Hz. Peygamber'den kaynaklanmış olsa bile O'nun özel bir maksadından değil, aksine bazı sebeplerden dolayıdır. Bunlardan önemlileri şöyledir:

a- Aynı fiili birden fazla işlemiş olması (Vakıanın teaddüdü). Keşmîrî'ye göre, hadisler arasındaki ihtilafa, bazen bir fiilin Hz. Peygamber tarafından birkaç kez yapılmış olması sebep olmuştur. Mesela,, İbn Ömer, Bilâl'dan Hz. Peygamber'in Kâbe içinde namaz kıldığını gördüğünü rivayet ederken, İbn Abbâs'tan rivayet edilen hadiste O'nun Kâbe içerisinde namaz kılmadığı⁷⁵ belirtilmektedir. Bu hadislerin ihtilafı olması, Hz. Peygamber'in Kâbe'ye girmesi olayının iki kere olması sebebiyledir⁷⁶.

b- Bir şeyin farklı yönlerini farklı konumlarda haber vermesi. Mesela,, Hz. Peygamber tezekle istincadan, kendisine cinler geldiği zaman cinlerin yiyeceği olduğunu belirterek, diğer zamanlarda ise pis olduğunu belirterek⁷⁷ nehyetmiştir⁷⁸.

⁷⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 231.

⁷¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 119; en-Nesâî, *İftitâh*, 4, 5; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 15.

⁷² el-Buhârî, *Ezân*, 83, 84; Müslim, *Salât*, 21-23; Ebû Dâvûd, *Salât*, 121; en-Nesâî, *İftitâh*, 3; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 15.

⁷³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 261. Aynı değerlendirmeler için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 274; II, 427.

⁷⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 272, 273.

⁷⁵ el-Buhârî, *Salât*, 30.

⁷⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 31-32. Benzer değerlendirme için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 215.

⁷⁷ İbn Mâce, *Tahâret*, 16.

Keşmîrî'ye göre ilk bakışta ravi kaynaklı lafız ihtilafı gibi görünen bazı ihtilaflar da aslında Hz. Peygamber kaynaklıdır. Mesela,, Allah Teâlâ'nın her gecenin üçte ikisi içerisinde⁷⁹, yarısında⁸⁰ ve son üçte birinde⁸¹ dünya semasına indiğini bildiren hadislerin hepsi sahihtir. Bu hadisler dünya semasına inişin birden fazla olduğunu göstermektedirler⁸². İbn Hacer ise bu hadisler arasında tercih yapmıştır⁸³.

c- Farklı zamanlardaki müşahedesini belirtmesi. Mesela, Hz. Peygamber'in otuz küsur melek gördüğünü bildiren hadis⁸⁴ ile on iki melek gördüğünü bildiren hadis⁸⁵ farklı vakıralardan bahsetmektedir⁸⁶.

d- Bir mesele hakkında farklı yönlerden açıklama yapmış olması. Mesela, Adem (a.s.)'dan, zürriyetinden cehenneme gönderilmek üzere yüzde doksan dokuzunu ayırmasının istendiğini bildiren hadis⁸⁷ ile binde dokuz yüz doksan dokuzunu ayırmasının istendiğini bildiren hadis⁸⁸ ihtilaflıdır. Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber ilk hadiste müşrik olanlara göre, ikinci hadiste ise müşriklere Ye'cüc ve Me'cüc katıldıktan sonraki duruma göre oran bildirmiştir⁸⁹.

e- Bir meselenin farklı şartlara göre durumunu bildirmesi veya farklı şartlara göre farklı davranması. Mesela, Hz. Peygamber bir kadının mahremi yanında olmadan bir gün ve bir gecelik⁹⁰, iki günlük⁹¹, üç günlük⁹² mesafe yolculuk yapmaktan nehyettiğine dair ihtilaflı hadisler vardır. Bu hadisler arasındaki ihtilaf, O'nun yolculuk şartlarının farklılığına göre beyanda bulunmuş olmasından kaynaklanmıştır⁹³.

⁷⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 77.

⁷⁹ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 169, 170; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 282.

⁸⁰ Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 171.

⁸¹ el-Buhârî, *Teheccüd*, 14; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 168; et-Tirmizî, *Salât*, 211; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 19; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 182; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 264.

⁸² el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 417-418; Benzer örnekler için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 102.

⁸³ Bkz., İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk., Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, Beyrut 1993, III, 341.

⁸⁴ el-Buhârî, *Ezân*, 126; Ebû Dâvûd, *Salât*, 118, 121.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 118, 121; en-Nesâî, *İftitâh*, 8, 19.

⁸⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 302.

⁸⁷ el-Buhârî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, Sûretü'l-Hacc, 1.

⁸⁸ el-Buhârî, *Rikâk*, 46.

⁸⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 209, 433.

⁹⁰ İbn Mâce, *Menâsik*, 7.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 34.

⁹² el-Buhârî, *Taksîrû's-Salât*, 4; İbn Mâce, *Menâsik*, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 347; III, 62.

⁹³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 397. Benzer değerlendirme için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 401-402.

f- Diyâneten, kazâen ve sulh yolu üzere hükmetmesi. Mesela, Hz. Peygamber'in bir şahid ve yeminle hükmettiğini bildiren hadis⁹⁴, bu konudaki "*Delil davacıya, yemin ise davalıya gerekir*"⁹⁵ hadisine aykırıdır. Keşmîrî, Yahya b. Maîn'e göre ilk hadisin bütün tariklerinin muallal olduğunu, kendisine göre ise onun sahih olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, Hz. Peygamber bu ilk hadiste hasımlar arasında sulh yolu üzere hükmetmiştir⁹⁶. Bu sebeple Keşmîrî'ye göre ilk hadis ile ikinci hadis arasında gerçek tearuz söz konusu değildir.

II- Ravilere ait sebepler. Keşmîrî'ye göre ravi kaynaklı sebepler şunlardır:

a- Bazı hadisleri icthadlarına göre rivayet etmiş olmaları. Mesela, Zülyedeyn kıssası hakkında rivayet edilen hadislerin bazısında Hz. Peygamber'in sehiv secdesi yaptığı⁹⁷, bazılarında ise yapmadığı⁹⁸ rivayet edilmektedir. Keşmîrî'ye göre, bu ihtilafa ravilerin vakırayı olduğu gibi nakletmeleri değil, icthadda bulunmaları sebep olmuştur. Şöyle ki, namazdaki tertibin bozukluğuna ve namazın cüzleri arasındaki irtibatın dağınıklığına bakan ravi, O'nun bu kusuru gidermek için sehiv secdesi yaptığına inanmıştır. Bu vakıanın, namazda konuşmanın namazı bozmamasının neshinden önce olduğuna itibar eden ravi ise sehiv secdesine ihtiyaç olmadığını düşünmüştür. Her iki grubun dayandıkları özel bir nakil söz konusu değildir, aksine onlar kıssayı naklederken icthadlarına göre sehiv secdesini ya zikretmiş veya zikretmemişlerdir⁹⁹. Ona göre Sahâbî raviler de kendi icthadlarıyla tahricte bulunmalarına yani anlayışlarına göre Hz. Peygamber'in fiillerini rivayet etmişler ve böylece ihtilaf meydana gelmiştir. Dolayısıyla bir sahâbînin kendi icthadıyla rivayet ettiği hadisle ihticac edinen bir mezhep, ihticâc edindikleri böyle bir hadise, Hz. Peygamber tarafından sözlü bir beyanı içeren bir hadisi eklediği sürece diğer mezheplere karşı delil getirmiş olamaz. Mezheplerin böyle durumlarda ihtilafı ise, meseleye bakış ihtilafıdır¹⁰⁰.

⁹⁴ et-Tirmizî, *Ahkâm*, 13; Ebû Dâvûd, *Akdıye*, 21; İbn Mâce, *Ahkâm*, 31.

⁹⁵ el-Buhârî, *Rehn*, 6; et-Tirmizî, *Ahkâm*, 12; İbn Mâce, *Ahkâm*, 7.

⁹⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 391-392. Bu konuda geniş bilgi için bkz., ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, trc., Çelebi İlyas-Bebek Adil- Yücel Ahmet, İstanbul 1997, s. 304-311.

⁹⁷ Bkz., el-Buhârî, *Salât*, 31,88; *Ezân*, 69; *Sehv*, 4; Müslim, *Mesâcid*, 97, 99; et-Tirmizî, *Salât*, 175; Ebû Dâvûd, *Salât*, 188; en-Nesâî, *Sehv*, 22; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 134.

⁹⁸ Bkz., Ebû Dâvûd, *Salât*, 189; en-Nesâî, *Sehv*, 23.

⁹⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 35, 75.

¹⁰⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 104.

b- Her ravinin Hz. Peygamber'den duyduğuna göre nakilde bulunması. Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber'in yaptığı haccın ne çeşit bir hac olduğu hususunda sahâbe ihtilaf etmiştir. Çünkü bu hacda binlerce sahabe bulunmuştur. Onlar, Rasûlullah'ın telbiyesinden duyduklarına göre nakilde bulunmuşlardır. O'nun Kıran haccı yaptığı hiçbir şüphe bulunmayacak şekilde sabit olmuştur. Kıran haccı yapan dilediği şekilde telbiyede bulunabilir. Rasûlullah'ın "Lebbeyke bi hacceh" dediğini duyan sahâbî, O'nun ifrad haccı yaptığını zannetmiş ve zannında isabet etmiş, "Lebbeyke bi umre" dediğini duyan sahâbî ise O'nun temettü haccı yaptığını zannetmiştir¹⁰¹.

Keşmîrî, Sahâbenin zanlarını doğru olarak değerlendirmiş ve onların hatalı bir zanda buldukları şeklindeki yorumlara karşı çıkmıştır. Mesela, Cafer b. Amr, babası Amr'dan Rasûlullah'ı sarığına ve mestlerine mesh ettiğini gördüğünü rivayet etmektedir¹⁰². Keşmîrî, Hanefilerden bazılarının hadis hakkında: "Rasûlullah meshten sonra sarığını düzeltti, ravi bunu mesh olarak zannetti ve dolayısıyla sarığı düzeltmeyi sarık üzerine mesh olarak ifade etti" şeklindeki tenkidlerine: "Bu razı olacağım bir cevap değildir. Çünkü bu, olayı görmüş ve gördüğü gibi anlatan sahâbîyi hatalı bulmak anlamına gelir. Halbuki onlar ümmetin en zekilerindedir. Dolayısıyla mesh ile tesviye arasındaki farkı bilmemeleri nasıl mümkün olur" diyerek karşı çıkar ve hadisi şöyle yorumlar: "Mesh asıl olarak başa, tabi olarak ta sarığa yapılmıştır. Yani Hz. Peygamber başa kasden, sarığa ise kasıtsız olarak mesh yapmıştır. Sahâbî ravinin de kasediği budur. Şöyle de denilebilir: Hz. Peygamber sarığa meshetmedi aksine sarık başında olduğu halde başını mesh etti. Bu durumda ravinin maksadı, sarık başta olduğu zaman mesh etme şeklini beyandır. Nitekim Ebû Dâvûd'da tahrir edilen bir hadis: "Nebî (s.a.v.) başını meshetti ve sarığı bozmadı" şeklindedir. Dolayısıyla "Sarığa mesh etti" ifadesi örf ve Arap dili yönünden bu manayı taşır"¹⁰³.

c- Ravilerin vehm ve hata etmeleri. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadisin bir tarikinde Allah'ın Cennet için mahlukatı yarattığı¹⁰⁴, diğer tarikinde ise Allah'ın Cehennem için dilediği kimseleri yarattığı¹⁰⁵ bildirilmektedir. Keşmîrî'ye göre, bu

¹⁰¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 67-69.

¹⁰² el-Buhârî, *Vudû*, 48.

¹⁰³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 303.

¹⁰⁴ el-Buhârî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, Sûretü Kaf, 1.

¹⁰⁵ el-Buhârî, *Tevhîd*, 25.

hadisler arasındaki ihtilafa ikinci hadiste bir ravinin hata etmesi sebep olmuştur. Çünkü cehennem için mahlukatı yaratıp oraya atmak en merhametli zat olan Allah için uygun değildir. Durum bunun aksidir. Allah mahlukatı yaratır ve ihsanıyla onları cennete koyar¹⁰⁶. Hz. Peygamber'in küsûf namazında yaptığı rükûların sayısı hakkında rivayetler ihtilafıdır. Bazılarında iki¹⁰⁷, bazılarında üç¹⁰⁸ ve bazılarında ise beş rükû¹⁰⁹ yaptığı rivayet edilmiştir. Nevevî'nin vakıayı birkaç kere olduğuna hamletmesini yanlış olarak değerlendiren Keşmîrî'ye göre, O'nun üç ve beş rükû yaptığı bildiren rivayetler İbn Dakîk el-Ûyd'in dediği gibi malûldür ve bu ihtilafı ravilerin vehmi sebep olmuştur. Şöyle ki, sahâbe bir rükû üzerine ziyadeyi muhayyerliğe hamletmiş, üç, dört ve beş rükû yapmayı caiz görmüşler ve böyle yaptıkları da sabit olmuştur. İşte sahâbeden sonraki raviler, sahâbenin bu fetvalarını yani mevkûf hadisleri merfû hadislere karıştırmışlardır¹¹⁰.

Keşmîrî'ye göre, ravilerin ihtilafa sebep olan diğer hataları şunlardır: Takdîm-te'hîr¹¹¹, tahrîf¹¹², ziyade¹¹³ ve noksan rivayet¹¹⁴. Keşmîrî'ye göre, her ziyadeye mutlak olarak makbûl denemeyeceği gibi, mutlak olarak makbûl değildir de denemez. Yani ona göre, bazı ziyadeler aslında Hz. Peygamber'den sadır olduğu için makbûldür, bazıları ise ravilerin vehm ve hatasının bir sonucu olduğu için makbûl değildir. Mesela, ona göre "İmama uyma" hadisinin bazı tariklerindeki "İmam okuduğu zaman susunuz" ziyadesini Müslim¹¹⁵, Malikilerin çoğunluğu ve Hanbeliler sahih kabul ettiği halde, hadisi anlayışına değil, anlayışını hadise hakim kılanlar gayri mahfûz/şâzz kabul etmişlerdir. Halbuki bu hadis, birisi attan düşme vakiasında, diğeri ise çok daha sonra olmak üzere Hz. Peygamber'den iki kere sadır olmuştur. Dolayısıyla bu konudaki hadisler, lafızlarında ihtilaf edilmiş bir hadis değil, müstakil iki

¹⁰⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 234, 521. Başka örnekler için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 273, 378.

¹⁰⁷ el-Buhârî, *Küsûf*, 2; Müslim, *Küsûf*, 17; Ebû Dâvûd, *Salât*, 262.

¹⁰⁸ Müslim, *Küsûf*, 9; Ebû Dâvûd, *Salât*, 261, 262.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 262.

¹¹⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 269, 381. Yıldırım, *Enbiya, Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, İstanbul 2001, s. 56-57. Benzeri değerlendirmeler için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 269, 302; II, 110-111, 205; III, 91, 397, 440; IV, 41-42, 66, 112, 376, 381, 508.

¹¹¹ Örnek için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 255; II, 101-102; III, 309, 401, 414; IV, 528.

¹¹² Örnek için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 63.

¹¹³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 215.

¹¹⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 250-251.

¹¹⁵ Müslim ziyade ile rivayet edilen hadisi sahih kabul ettiği halde Ebû Dâvûd vehmin Ebû Halid'den olduğunu söyleyerek zayıf saymaktadır. Bkz., Sahîhu Müslim, I, 304; Sünenü Ebî Dâvûd, I, 221.

hadistirler. Şöyle ki Enes, Aişe ve Câbir'in rivayet ettikleri¹¹⁶, attan düşme hadisidir ki, Hz. Peygamber ihtiyaç olmadığı için ziyadeyi bu hadiste zikretmemiştir. Ebû Hureyre ve Ebû Mûsa el-Eş'ârî'nin¹¹⁷ rivayet ettikleri ise, Hz. Peygamberin başka bir zamanda imama uymanın hükümlerini açıkladığı ve kıraatın hükmü de bu konuda temel esas olduğu için bunu "İmam okuduğunda susunuz" diyerek ele aldığı hadistir. Bu hadislerin birini diğerine hamletmek caiz olmadığı gibi sâkit-nâtık ve ziyade¹¹⁸ konusunda da değerlendirilemezler. Çünkü bunlar bir değil, bazı metinleri ortak olan iki hadistirler¹¹⁹. Keşmîrî bu açıklamalarıyla hadisler arasında görülen tenevvü ihtilafını da çözüme kavuşturmuştur¹²⁰. Ona göre ravi hataları sebebiyle meydana gelen ihtilafın bir kısmı ise hadisi mana ile rivayetten kaynaklanmıştır¹²¹.

d- Ravilerin farklı şeyleri itibara alarak hadisleri rivayet etmiş olmaları: Mesela, Hz. Peygamber'in yaptığı umre sayısını bildiren rivayetler ihtilafıdır. Bazı rivayetlerde O'nun iki¹²², bazılarında üç¹²³ ve bazılarında ise dört umre¹²⁴ yaptığı zikredilmektedir. Keşmîrî'ye göre, Hz. Peygamber dört umre yaptığı halde üç umre yaptığının da rivayet edilmesinin sebebi, bazı sahâbî ravilerin, tamam olmamasından ve vaktinden önce ihramdan çıkmasından dolayı Hudeybiye umresini, bazı ravilerin ise gece karanlığında yapıldığı için Ci'râne umresini, bazı ravilerin ise haccından ayırmadığı için hac ile beraber yaptığı umresini saymamalarıdır ki, bu sebeple hadisler arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır¹²⁵. Yine Hz. Peygamber'in kıldığı gece namazının on bir¹²⁶ ve on üç¹²⁷ rekât olduğu şeklinde ihtilafı hadisler rivayet olunmuştur. Bunun sebebi, bazı

¹¹⁶ el-Buhârî, *Salât*, 18; *Ezân*, 51, 74; Müslim, *Salât*, 77, 82; et-Tirmizî, *Salât*, 150; Ebû Dâvûd, *Salât*, 68; en-Nesâî, *İmâme*, 16.

¹¹⁷ Müslim, *Salât*, 63; Ebû Dâvûd, *Salât*, 68; en-Nesâî, *İftitâh*, 30; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 13.

¹¹⁸ Keşmîrî, bir sahâbinin diğer sahâbinin rivayet etmediğini rivayet etmesine nâtık, bir tabii veya daha sonraki ravilerden birinin diğerini rivayet etmediğini rivayet etmesini ise ziyade olarak kabul etmektedir.

¹¹⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 215.

¹²⁰ İhtilaf sebepleri konusunda benzer açıklamalar için bkz., Çakan, İ. Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları Muhtelifü'l-Hadis İlmî*, İstanbul, 1982, s. 109-148.

¹²¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 200.

¹²² Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 80.

¹²³ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 80; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 70, 180.

¹²⁴ el-Buhârî, *Umre*, 3; Müslim, *Hacc*, 217; et-Tirmizî, *Hacc*, 7; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 80; İbn Mâce, *Menâsik*, 50.

¹²⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 125.

¹²⁶ el-Buhârî, *Vitr*, 1; *Teheccüd*, 3; et-Tirmizî, *Salât*, 208, en-Nesâî, *Kıyâmu'l-Leyl*, 44; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 181.

¹²⁷ en-Nesâî, *Kıyâmu'l-Leyl*, 45; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 181.

ravilerin hadisi rivayetleri esnasında “sabah namazının sünnetini” gece namazından sayarak zikretmeleri, bazılarının ise onu böyle saymayı zikretmemeleridir¹²⁸.

e- Ravilerin ifadelerinde dakik olmamaları. Hz. Peygamber’in kurban bayramı günü yaptığı tavafın zamanı hakkında “öğleden sonra”¹²⁹ ve “geceye tehir ettiği”¹³⁰ şeklindeki rivayetlerin ihtilafı olması bu sebeptir. Şöyle ki ikinci rivayetin ravisi ifadesinde dakik olmamıştır. Daha belirgin olanı, O’nun öğleden sonra tavaf yaptığını bildiren rivayettir¹³¹.

f- Ravilerin bazı hadisleri his ve müşahedelerine göre rivayet etmeleri. Mesela, Abdullah b. Muğaffel’den rivayet edilen; “*Rasûlullah (s.a.v.) üç kere: Her iki ezân (yani ezân ile kâmet) arasında (kılmak) isteyen için bir namaz vardır*”¹³² ve “*Akşam namazı (nın farzın) dan önce iki rekât kılmaz*”¹³³ hadisleri ile Büreyde b. el-Husayb-i Eslemî’den rivayet edilen; “*Akşam namazı hariç, her iki ezânda (arasında) iki rekât namaz vardır*”¹³⁴ hadisi arasındaki ihtilafa ravilerin hadisi müşahedesine göre rivayet etmesi sebep olmuştur. Keşmîrî şöyle der: “Bu konuda merfû olan hadis, âmm olan birinci hadistir. Ancak görüşü akşam namazının farzından önce namaz kılmak gerektiği yönünde olan ravi, âmm hadisi “rivayeti serdetme” yoluyla değil, meseleyi beyan için “manayı rivayet” yoluyla rivayet etmiştir. Böylece ikinci hadisi oluşturmuştur. Beş vakit namazdan akşam namazını istisna eden ravi ise, hariçteki duruma bakıp akşam namazının farzından önce iki rekât namaz kılmakla amel edildiğini müşahede etmeyince - istisna edilen kısım onun yanında cüz’î olarak mervî olduğu için değil, aksine amel edilmemesi sebebiyle kendisine göre merfû olduğu için- “إلا المغرب” Akşam namazı hariç” ifadesini âmm hadise eklemiştir. Böylece üçüncü hadisi oluşturmuştur.¹³⁵

¹²⁸ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 216-217; II, 413-414. Diğer örnekler için bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., I, 298, II, 146, 185, 407; IV, 110, 144.

¹²⁹ Müslim, Hacc, 58.

¹³⁰ et-Tirmizî, Hacc, 80; Ebû Dâvûd, Menâsik, 83; İbn Mâce, Menâsik, 77.

¹³¹ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 121.

¹³² el-Buhârî, Ezân, 14,16; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 304; et-Tirmizî, Salât, 22; Ebû Dâvûd, Tatavvu, 11; en-Nesâî, Ezân, 39; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 110.

¹³³ ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, Sünenü'd-Dârekutnî, Beyrut, 1986; I, 265.

¹³⁴ ed-Dârekutnî, a.g.e., I, 264. Hadis hakkında tenkidler için bkz., ed-Dârekutnî, a.g.e., I, 264-265.

¹³⁵ el-Keşmîrî, a.g.e., II, 181-182. Bu konuda mezheplerin görüşleri için bkz., Ahmed Naim-Kâmil Miras, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ankara, 1983, II, 588-592.

g- Ravilerin ihtisâren/iktisâren rivayette bulunmaları. Mesela, cehennemden en son çıkarılan kişiye istedikleri verildikten sonra ona: “Bunlar ve bir misli senindir” ve “Bunlar ve on misli senindir”¹³⁶ denildiği şeklinde ihtilafı hadisler rivayet edilmiştir. Bu ihtilafa ilk hadisin ravisi olan Ebû Hureyre'nin ihtisâren rivayeti sebep olmuştur¹³⁷.

III- Arap dilinin özellikleri. Keşmîrî'ye göre bazı hadisler arasındaki ihtilafa Arap dilinin yapısı sebep olmuştur. Mesela, Hz. Peygamber'in cünüp olduğunu unutarak namaz kıdırmaya geldiğini bildiren hadisler ihtilafıdır. Şöyle ki, bazı hadislerde O, cünüp olduğunu tekbir aldıktan sonra¹³⁸, bazı hadislerde ise tekbir almadan önce¹³⁹ hatırladığı rivayet edilmiştir. Tekbir aldığını bildiren rivayetlerdeki “tekbir aldı” ifadesi, “tekbir alma yakın oldu” anlamındadır. Nitekim Araplar yapılmış yakın olan bir şeyi yapılmış gibi ifade ederler¹⁴⁰.

Hadisler Arasında Lafız İhtilafları

Hadisler arasındaki ihtilafların bir kısmı, lafız farklılığından meydana gelmiştir. Hadislerin metinleri arasındaki farklılıkların hepsinin ravilerin vehminden kaynaklandığı dolayısıyla böyle hadislerin mualel olduğu¹⁴¹ anlayışı Keşmîrî'ye göre doğru değildir. Şöyle ki ona göre hadisler arasındaki lafız ihtilaflarının tamamı, ravilerden –özellikle onların hadisi manen rivayetlerinden- kaynaklanmış değildir, aksine bir kısmına bazı maksatlardan dolayı¹⁴² Hz. Peygamber sebep olmuştur. Meselâ köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını emreden hadiste¹⁴³ “birincisi toprakla”, “sonuncusu toprakla” ve “biri toprakla” şeklindeki lafız ihtilafları, hepsinin caiz olduğuna işaret maksadıyla Hz. Peygamber'den sadır olmuştur¹⁴⁴.

Keşmîrî'ye göre, hadisler arasındaki lafız ihtilaflarının çoğu ise ravilerden kaynaklanmıştır. Ona göre farklı lafızlarla varid olan hadislerin, gerçekte bir hadis

¹³⁶ el-Buhârî, *Ezân*, 129; *Rikâk*, 52; *Tevhîd*, 24; Müslim, *İmân*, 299.

¹³⁷ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 304. Benzer değerlendirme için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 192.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 94.

¹³⁹ el-Buhârî, *Ezân*, 24; Müslim, *Mesâcid*, 157.

¹⁴⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 357.

¹⁴¹ İtr, Nurettin, *Menhecû'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 1992, s. 343.

¹⁴² Bu maksatlardan bazıları için bkz., Ebû Zehv, *a.g.e.*, s. 207-209.

¹⁴³ el-Buhârî, *Vudû*, 33; Müslim, *Tahâret*, 89, 91; et-Tirmizî, *Tahâret*, 68; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 37; en-Nesâî, *Tahâret*, 50-52; İbn Mâce, *Tahâret*, 31.

¹⁴⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 274. Benzer değerlendirme için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 228.

olup olmadığı araştırılmalıdır. Bir hadis olduğuna kanaat getirilince, lafız ihtilafları ravilerden kaynaklanmış demektir¹⁴⁵.

Hadisler arasındaki lafız ihtilaflarına, ravilerin hadisi manen¹⁴⁶ ve iktisaren rivayetleri¹⁴⁷ gibi tasarrufları, ahkâma tesir eden hususları gözetmeyip sadece kıssanın içerdiği durumları beyan etmeyi istemeleri¹⁴⁸, bir diğer deyişle ravilerin fukahânın tahrirlerini gözetmeyerek sadece his ve müşahedelerine göre ifadeye bulunmaları¹⁴⁹, vehimleri¹⁵⁰ vb. şeyler sebep olmuştur.

Keşmîrî'ye göre, ravilerden kaynaklanan fakat hükmün farklılaşmasına sebep olmayan bazı elfâz ihtilafı cem edilir¹⁵¹. Mesela, ona göre Câbir'in Hz. Peygamber'e sattığı devenin fiyatı hakkında raviler ihtilaf etmişlerdir¹⁵². Bu ihtilaf, meseleye medâr olacak nitelikte değildir ve cem edilmesi mümkündür¹⁵³. Anlaşılan o ki Keşmîrî'ye göre aralarında böyle bir ihtilaf bulunan hadisler; manen fakat doğru bir şekilde rivayet edilmişlerdir. Bu farklı lafızlar Arap dilinin özelliklerinden veya örfî ıstılahlardan kaynaklanan fakat gerçekte aynı şeyi ifade eden lafızlardır ve dolayısıyla onlar arasındaki ihtilaf hadisin sıhhatine zarar verici nitelikte değildir.

Ona göre, bazı lafız farklılıkları teârüz/tenâkuz ihtilafına veya hükmün farklı olmasına yol açacak tenevvü ihtilafına sebep olursa, meselenin şekillendirilebilmesi için o lafızlardan vicdana en uygun olanı tercih edilmelidir¹⁵⁴. Mercûh olan lafıza/hadise göre meselenin şekillendirilmesi doğru değildir¹⁵⁵. Mesela, ona göre "İmam âmin dediğinde siz de âmin deyiniz"¹⁵⁶ ve "Okuyan amin dediğinde siz de amin deyiniz"¹⁵⁷ hadisleri tek hadistir. Hz. Peygamber'in kullandığı kelime, "İmam" kelimesidir. Diğer lafız ise ravinin hadisi manen rivayetinin sonucudur¹⁵⁸.

¹⁴⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 403-4-04.

¹⁴⁶ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 419.

¹⁴⁷ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 192.

¹⁴⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 207.

¹⁴⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 291.

¹⁵⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 47.

¹⁵¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 364, 399-400, IV, 105

¹⁵² Hadisin ihtilafı rivayetleri için bkz., el-Buhârî, *Vekâle*, 8; *İstikrâz*, 18; *Şurût*, 4; *Cihâd*, 113; Müslim, *Müsâkât*, 109, 110, 113; Ebû Dâvûd, *Büyü*, 69; en-Nesâî, *Büyü*, 77.

¹⁵³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 399-400.

¹⁵⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 200; III, 202.

¹⁵⁵ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 192.

¹⁵⁶ el-Buhârî, *Ezân*, 111; Müslim, *Salât*, 72; Tirmizî, *Salât*, 71; en-Nesâî, *İftitâh*, 33.

¹⁵⁷ el-Buhârî, *Deavât*, 63; en-Nesâî, *İftitâh*, 33; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 14.

¹⁵⁸ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 419.

Huzeyfe'den, Hz. Peygamber'in, önceki ümmetlerden zengin bir kişinin verdiği borçları toplamak için gönderdiği hizmetçilerine "Zengine süre veriniz ve müsamaha gösteriniz"¹⁵⁹ dediği rivayet edilirken, Ebû Hureyre'den O'nun "Fakire müsamaha gösteriniz"¹⁶⁰ dediği rivayet edilmektedir. Keşmîrî'ye göre elfâzı farklı olan bu hadisler, gerçekte tek hadistir ve müsamahaya ihtiyaç duyan zengin değil, fakir olduğu için fakir lafzı tercih edilir, zengin lafzının zikri ise ravilerden birinin tasarrufudur¹⁶¹. Keşmîrî'nin, bu çeşit ihtilafları tercih ile gidermesinden, ona göre hadisin mercûh tarikinin zayıf, râcih tarikinin ise sahih olacağı anlaşılmaktadır.

Keşmîrî'ye göre, ihtilaflı lafızlardan biri tercih edilemeyecek durumda ise,¹⁶² en uygun olanı, ravilerden birinin lafzını alıp ona göre hüküm koymak değil, -ki bu zulüm olur-¹⁶³, aksine o lafızların kadr-ü müştereği/ ifade ettikleri ortak mana ile amel etmektir¹⁶⁴. Mesela, Ebû Hureyre, Abdullah İbn Abbâs, Abdullah İbn Ömer ve Hakîm b. Hizâm'dan rivayet olunup ta Hz. Peygamber'in bir tacirden satmak üzere alınan bir malı, başkalarına satıcıdan kabzedinceye kadar satmaktan nehyettiğini bildiren hadisin lafızları ihtilaflıdır. Bu lafızlar "Onu satıcıdan kabzedinceye kadar", "Onu satıcıdan teslim alıncaya kadar", "Onu ölçünceye kadar" ve "Onu satacakları yere nakledinceye kadar"¹⁶⁵ şeklindedir. Keşmîrî'ye göre, bu farklı lafızlarla rivayet olunan hadis, tek/aynı hadistir. Bu hadisin lafızlarından hangisinin Hz. Peygamber'e ait olduğu belirgin değildir. Dolayısıyla bu lafızlardan Mesela,, Şafîiler gibi "nakletme" lafzını almak uygun olmaz. Burada hepsi muhayyer vacib gibi bir şey olarak caiz

¹⁵⁹ el-Buhârî, *Büyü*, 17.

¹⁶⁰ el-Buhârî, *Büyü*, 18.

¹⁶¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 202. Diğer benzer örnek ve değerlendirmeler için bkz., el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 250-251; III, 148; IV, 534.

¹⁶² Keşmîrî bu ifadeyle elfâzı ihtilaflı bazı hadislerin, lafızlarından birini diğerine tercih etmenin doğru olmadığına işaret ve lafız ihtilaflından dolayı hadis muzdarip olsa bile sübutuna zarar vermediğine işaret etmektedir.

¹⁶³ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 291-292.

¹⁶⁴ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 219. Keşmîrî'nin bu görüşünden, onun Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim ed-Dihlevî bu konuda şöyle demiştir: "Bazen hadisin sığası tariklerin farklı olması sebebiyle ihtilaflı olur. Bir hadisin lafzında sika raviler ihtilaf etmezlerse bu Hz. Peygamber'in sözüdür. Muhtemel manalara gelecek şekilde ihtilaf ederler ve fıkıh, hıfz ve çoklukta yakın iseler bu hadisle ancak hepsinin müştereken irad ettikleri manayla istidlal mümkün olur". ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullah b. Abdirrahîm, *Hüccetü'llahî'l-Bâliğa*, Beyrut 1990, I, 140.

¹⁶⁵ Farklı lafızlarla gelen hadisler için bkz., el-Buhârî, *Büyü*, 49, 55, 72; Müslim, *Büyü*, 34-36; Ebû Dâvûd, *Büyü*, 65; en-Nesâî, *Büyü*, 57; İbn Mâce, *Ticârât*, 38.

olmakla birlikte¹⁶⁶ en uygun olanı bu lafızların ifade ettikleri kadr-ü müşterek/ortak mana ile amel etmektir. Bu ortak mana satıcının malı tahliye etmesidir¹⁶⁷. Anlaşılan o ki Keşmîrî'ye göre, böyle bir lafız ihtilafına sahip olan hadis muzdarib olsa bile, ızdırab onun sübûtuna, bir başka ifadeyle onun aslına zarar verici nitelikte değildir. Raviler hadisi manen rivayet ederken hata etmişler yani manen rivayetin şartlarına riayet ederek hadisi rivayet etmemişlerdir.

Ravi ihtilafları, bir diğer deyişle hadis lafızlarının ihtilafı konusunda alimler üç farklı görüşe sahip olmuşlardır. Bunlar şöyledir:

Birinci görüş: Raviler sika olsa bile aralarındaki ihtilaf, hadisin sıhhatine zarar verir. Ancak ihtilafın kaynağı olan raviden, hadisin ihtilafı şekilde rivayet edildiğine delil bulunursa bu ihtilaf hadisin sıhhatine zarar vermez. Hadisçilerden bir çoğu bu görüştedir.

İkinci görüş: Makbul raviler arasındaki ihtilaf senedde değil, metinde teâruz ve tenâfi oluşturduğunda hadisin sıhhatine zarar verir. Fakihler, usûlcülerin çoğu ve muhaddislerden bazıları bu görüştedir.

Üçüncü görüş: Raviler arasındaki ihtilafın bazıları hadisin sübutuna zarar verir, bazıları ise zarar vermez. Hadisçilerin çoğunluğu bu görüştedir¹⁶⁸. Keşmîrî, ileri sürdüğü görüşleriyle mutedil kabul edilen üçüncü grup alimler içerisinde yer almaktadır.

8. Sahîhayn Hadisleri

Keşmîrî'ye göre, Sahîhayn'daki hadislerden bazıları, ravilerin vehmi sebebiyle zayıftır. Nitekim o, hadisler arasındaki ihtilafları çözüme kavuştururken ravilerin vehm ve hatalarını tesbit etmiş¹⁶⁹ ve aynı zamanda Sahîhayn'da bir çok ravi vehmi

¹⁶⁶ Keşmîrî bu ifadeyle ihtilafın menşeinin Hz. Peygamber olabileceğine işaret etmiş ve bu durumda ihtilafın bu şekilde cem edileceğini de belirtmiştir.

¹⁶⁷ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 219.

¹⁶⁸ Bâzmûl, Ahmed Ömer, *el-Mukterib fi Beyâni'l-Muzdarib*, <http://www.Saa'id.net/book/open.php?cat=918.book=713>, s. 55-61.

¹⁶⁹ Meselâ Keşmîrî'ye göre Buhârî'nin Kitâbu't-Teheccüdün 25. babında Câbir'den tahrir ettiği "Sizden biriniz imam hutbe okurken veya hutbe okumak için minbere çıkarken mescide geldiğinde iki rekât namaz kılsın" merfû hadis mualleldir. Çünkü ona göre bu hadis, aslında Buhârî'nin Kitâbu'l-Cumua'nın 32 ve 33. bablarında tahrir etmiş olduğu Süleyk hadisidir. Bu, fiilî bir hadistir. Fakat ravi bu hadisi manen rivayet ederek kavli hadise çevirmiştir. Buhârî de bu illeti bildiği ve ona işaret etmek için bu kavli hadisi asıl ilgili olduğu Cumua kitabında değil, daha az ilgisi olan Teheccüd kitabında tahrir etmiştir. el-Keşmîrî, a.g.e., I, 344, 429. Bu konudaki diğer tesbitleri için bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., I, 120, 186; II, 86, 141, 336-337; III, 366, 396, 440; IV, 66, 105, 234, 378-379, 381.

bulduğunu ifade etmiştir¹⁷⁰. Ona göre raviler hakkında sika hükmü, evliya olmaları itibar edilerek değil, aksine sadece zahir amelleri itibar edilerek söylenmiş bir sözdür. Dolayısıyla sika ravilerin vehim ve hatalardan beri olduklarını zannetmek yanlıştır, onlar da bazen lafızları tağyir gibi hatalar işlemişler ve bazı ihtilafli meselelerde hakkı gözetmemekle doğru yoldan ayrılmışlardır¹⁷¹.

Keşmîrî'ye göre, Sahîhayn'da ravilerin vehmi sonucu bazı zayıf hadisler bulunmakla beraber, diğer bazı hadislerin yorumlarını bilmeden sadece aralarındaki zahirî ihtilafa bakıp onların da zayıf olduğunu söyleyip onlarla alay etmek, dinin esasını yıkmak anlamına gelir. Şöyle ki Sahîhayn hadisleri, dini anlayıp ona uymak için temel kitaplardır¹⁷². O, Kâdiyânî gibi kişilerin, ravi hatalarından dolayı bazı hadislerin vakıya ters düşmesini delil edinerek, Hz. Peygamber'in bazı vahiy haberlerini karıştırdığını söylemelerini çok yanlış, cahilce ve inkârcı bir tutum olarak görür. Çünkü ona göre bu karıştırma, Hz. Peygamber tarafından değil, raviler tarafından olmuştur. Sika ravilerin hata etmeleri ise normaldir¹⁷³.

Keşmîrî'ye göre, muhaddisler sadece isnadın haline bakıp manayı gözetmedikleri için Sahîhayn ve diğer muteber kitaplarda bazı muallel hadisler¹⁷⁴ tahrir etmişlerdir¹⁷⁵. Yani muhaddisler, isnadı sahih olan bazı hadisleri, metnin manasına bakmadan tashîh etmişlerdir. Hadisleri tashîh ve tad'ifte isnad önemli olmakla beraber, sadece onları itibara alıp başka karinelere bakmamak doğru

¹⁷⁰ Bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 110.

¹⁷¹ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 218; IV, 86, 110.

¹⁷² el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 110.

¹⁷³ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 384, IV, 86.

¹⁷⁴ Mesela, Keşmîrî'ye göre Buhârî'nin tahrir ettiği; "Nebî (s.a.v.) tulum ve kırba (da şıra ve sirke yapılmasını) nehyettiğinde O'na: Herkes tulum ve kırba bulamaz ki" denmesi üzerine onların ziftlenmemiş çömlük ve küpleri kullanmalarına müsaade etti" hadisi muharref bir hadistir. Cirâr lafzı, Eskiye lafzıyla değiştirilmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber, tulumları değil, küpleri kullanmayı önce nehyetti sonra onları kullanmaya ruhsat verdi. Buhârî, bu hadisi sadece senedine bakarak tashîh etmiştir. el-Buhârî, *Eşribe*, 8; el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 347. Keşmîrî'ye göre Tirmizî'nin Muğire b. Şu'be'den tahrir ettiği: "Rasûlüllah (sa.v.) abdest aldı ve çoraplar ve nalinler üzerine mesh yaptı" hadisinde ravi vehm etmiştir, dolayısıyla bu hadis mualleldir. Şöyle ki bu vakia yetmiş tarikten rivayet edilmiş ve hiç kimse O'nun çoraplar ve nalinler üzerine mesh ettiğini zikretmemiştir. Tirmizî bu hadisi sadece isnadına bakarak tashîh etmiştir. et-Tirmizî, *Tahâret*, 74; el-Keşmîrî, a.g.e., I, 167-168, 269.

¹⁷⁵ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 269; IV, 437. Keşmîrî'nin bu ifadesinden ona göre büyük muhaddislerin bütün hadislerde aynı tutumu sergiledikleri anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine o, muhaddislerin bazı hadisleri metinlerine bakmadan tashîh ettiklerini veya baksa bile dikkatlerinden kaçtığını kasdetmiştir ki bu da normal bir durumdur.

değildir, aksine zararı bile olmuştur¹⁷⁶. Sika ravilerin hata etmeleri dolayısıyla dine ve Sahihayn'daki hadislerin tamamına olan güven ortadan kalkmaz. Çünkü Allah, her asırda hadislerin tariklerini toplayıp isnadlarına bakan ve onlardaki illetleri araştırıp ortaya çıkaran alimler yaratmıştır¹⁷⁷.

Keşmîrî, muhaddisleri bazen eleştirdiği gibi fakihleri de eleştirir. Nitekim o şöyle der: "Onlardan biri mezhebinin görüşüne uygun zayıf bir hadis gördüğünde, onun için bir kaide koyar ve ondaki zayıflığın tariklerinin teaddüdü ile kalktığını söyler. Mezhebine muhalefet eden sahih bir hadis gördüğü zaman ise yine bir kaide koyar ve onun şâzz olduğunu söyler. Ben tecrübe ettim ki, onlar hadisleri tashîh ve tad'îf hususunda muradlarına göre kaideler koyuyorlar"¹⁷⁸.

Keşmîrî'ye göre Sahihayn'da zayıf hadis bulunmasına rağmen mevzû hadis bulunmamaktadır. O, Buhârî'de bulunup ta bazı alimler tarafından mevzû olduğu iddia edilen hadislerin sahih olduğunu belirtmekte ve iddia sahiplerini eleştirmektedir¹⁷⁹.

9. Hadisleri Anlama Yöntemleri

Hadislerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı hususunda müstakil olarak yapılmış çalışmalar mevcuttur¹⁸⁰. Bu hususta en iyi bilgi kaynaklarımızdan bir kısmı da geçmişte ve günümüzde telif edilmiş olan bazı hadis şerhleridir. İşte Buhârî şârihi olan Keşmîrî de telif ettiği şerhinde bu hususta bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bunlardan önemli gördüğümüz bir kaçını zikrederim:

1- Ravi lafızlarına bağlanmayıp, vakıyı/olayı göz önünde bulundurmak gerekir. Mesela, Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen: "*Nebî (s.a.v.) gece ve gündüzün bir vaktinde hanımlarını dolaşır*"¹⁸¹ hadisinin lafızları, Hz. Peygamber'in adet olarak her zaman böyle davrandığını bildirmektedir. Halbuki bu, veda haccında sadece bir kere olmuş vakıyadır. Dolayısıyla ravi lafızlarına aşırı bir şekilde bağlanarak değil, vakıya

¹⁷⁶ el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 140.

¹⁷⁷ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 384.

¹⁷⁸ el-Keşmîrî, a.g.e., II, 348.

¹⁷⁹ Birkaç hadis ve izahı için bkz., el-Buhârî, *Enbiyâ*, 1; *Menâkıbu'l-Ensâr*, 27; *Enbiyâ*, 1; Müslim, *Radâ*, 61; *Cennet*, 28. el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 16-17, 18, 76.

¹⁸⁰ Meselâ bu hususta Yusuf el-Kardavî "Sünneti Anlamada Yöntem", Mehmet Görmez "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu" adlı eserlerini telif etmişlerdir.

¹⁸¹ el-Buhârî, *Ğusl*, 12.

bakarak hadisten Hz. Peygamber'in bir vakitte bütün hanımlarını dolaşması olayının bir kere olduğunu anlamak gerekir¹⁸².

2- Büyük imamların görüşlerine ve fukahânın sözlerine bakılmalıdır. Çünkü bazı hadislerin muradı ve kapsadığı ihtimaller, onların görüşlerine müracaat edilmeden sadece Arap dili tahlilleriyle karara bağlanamaz. Fıkıh, özü itibariyle hadise muhtaçtır, hadis ise amel etmek için fıkha muhtaçtır. Hayız konusundaki hadislerin anlaşılması ancak bu yolla mümkün olabilir¹⁸³.

3- Sahâbe ve Tabiûn'un teâmülüne/nasıl amel ettiklerine bakmak gerekir. Hz. Peygamber'in takrîri bazen davranışa, bazen de ondaki samimi niyete olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in takrîrinin, davranışın bizzat kendisine mi? yoksa o davranışta güdülen niyete mi? olduğu bilinmediği sürece, bir davranış sırf takrîrle sünnet olmaz. Çünkü bazen bir fiil, tercih edilen olmamasına rağmen kendisinde güdülen niyet sebebiyle övülür. Eğer bu hususta selevin teâmülü bize nakledilirse, o zaman takrîrin davranışa olduğunu anlarız. Mesela, bir seriyyede kıldırıldığı namazlarda ihlâs sûresini okuyan kişi Hz. Peygamber'e şikâyet edilince niçin böyle hareket ettiğini soruşturup ta onun: "Onda Allah'ın sıfatı var ve ben onu seviyorum" dediğini haber alan Hz. Peygamber: "Allah'ın onu sevdiğini ona haber verin"¹⁸⁴ buyurmuştur. Hz. Peygamber, burada onun fiilini değil, o fiildeki niyetini beğenmiştir. Şöyle ki, Sahâbe bu hadisten her rekâtta ihlas suresinin okunacağı sonucunu çıkarmamış ve onlardan hiç biri böyle amel etmemiştir. Bunu, onun hakkında bir müjde anlamışlardır. Eğer bunu bir mesele hakkında açıklama yani davranışın takrîri olarak anlasaydılar her biri onunla amel ederdi¹⁸⁵.

Keşmîrî'ye göre, ihtilafı olan hadislerden senedi daha kuvvetli olanı değil, selevin hangisiyle amel ettiğini araştırıp onu tercih etmek daha iyidir. Şöyle ki isnad sadece dinden olmayan şeylerin dine girmesine engel olarak dini koruyan vasıta olmasına rağmen, onun kuvvetli oluşuyla gururlanıp teâmülden yüz çevirmek sebebiyle çok zarar meydana gelmiştir¹⁸⁶. Bu durum muhaddislerin başına gelmiştir. Şöyle ki onlar, sadece isnadın haline bakmış teâmülü gözardı etmişlerdir. Nitekim

¹⁸² el-Keşmîrî, a.g.e., I, 355. Benzer açıklamalar için bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., I, 356.

¹⁸³ el-Keşmîrî, a.g.e., I, 229, 369.

¹⁸⁴ el-Buhârî, *Tevhîd*, 1; en-Nesâî, *İftitâh*, 69.

¹⁸⁵ el-Keşmîrî, a.g.e., II, 212. Benzer değerlendirmeler için bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., II, 326; IV, 152;

¹⁸⁶ el-Keşmîrî, a.g.e., II, 268, 284.

çoğu kez hadisler, kendi prensiplerine göre sahih olmuş, ancak sonradan onunla amel edilmediğini görünce şaşırılmışlardır. Nitekim Tirmizî, amel edilmeye uygun iki hadis tahrir etmiş sonra: “Bununla kimse amel etmedi” demiştir. Bu hadislerin isnadları sahih olduğu halde, onun da belirttiği gibi kimse amel etmemiştir. Yine muhaddisler, bazen bir hadis, kendi aralarında bilinen ve kendisiyle amel edilen bir hadis olmasına rağmen, onu isnadına bakarak tad’if ederler ve dolayısıyla bundan zarar görürler. Dolayısıyla isnadla beraber teâmülü de gözetmek gerekir¹⁸⁷.

Keşmîrî’ye göre raviler, ifadelerinde dikkatli olmamışlardır. Dolayısıyla bazı hadislerden neyin kastedildiğini anlamak için selef yani sahâbe ve tabiûn’un amel biçimine bakmak gereklidir. Mesela, “Her birimiz omuzunu arkadaşının omuzuna, ayağını da onun ayağına yapıştırırdı”¹⁸⁸hadisinden kastedilen, gerçekten omuzları ve ayakları yapıştırmak değil, aksine safları düzgün yapmak ve arada boşluk bırakmamaktır. Çünkü sahâbe ve tabiûnun cemaatle ve tek tek namaz kılarken ayaklarını ayırdıklarına dair bir rivayet yoktur¹⁸⁹.

4- Kur’ân-ı Kerîm ve lafzen rivayet edildiği her belli olan hadisler hariç, diğer hadislerin lafızlarına aşırı bağlılık gösterilmemeli ve böylece hüküm verilmemelidir¹⁹⁰.

10. Sünniyet ve Fedâilin Sübûtu

Keşmîrî’ye göre, bir şeyin sünnet oluşu ancak Hz. Peygamber’in o şeyi emretmesi veya kendisinin onu sürekli yapmasıyla sabit olur¹⁹¹. Mesela,, ona göre zikir ve duaları sessiz yapmak asıldır. Hz. Peygamber onları bazı fayda ve sebeplerden dolayı açıkça yapmıştır. Ancak bununla, zikir ve duaları cehrî yapmanın sünnet olduğu söylenemez. Eğer Hz. Peygamber’in onları çoğunlukla cehrî yaptığı sabit olursa, onun sünnet olduğu sabit olur. Hz. Peygamber’in her ikisini de yapmış olması, ikisinin de dinî bir kolaylık olarak yapılacağını gösterir. Yoksa Mesela, imam fatihayı okuduktan sonra cehrî olarak amin diyen Sünnete uymuş, gizli diyen ise Sünnete muhalefet etmiştir denemez¹⁹².

Keşmîrî’ye göre, fedâil ve reğâibe, Hz. Peygamber’in işlemiş olduğu amellerin yanı sıra O’nun kavli hadisleriyle öyle olduğunu bildirdiği ameller de dahildir. Fedâil

¹⁸⁷ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 236-237.

¹⁸⁸ el-Buhârî, *Ezân*, 76.

¹⁸⁹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 236-237.

¹⁹⁰ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 392, 455-456.

¹⁹¹ el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 291, 294, 315, 364.

¹⁹² el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 315.

grubundan olan amellerin çoğunu, Hz. Peygamber kavî hadisleriyle bildirdiği halde kendisi yapmamıştır. Çünkü her fazileti, herkesin yapması gerekmez. Her bir fazilet için farklı kişiler vardır. Nitekim Hz. Peygamber, Mesela, kendisine bir vazife olmaması için bazen kuşluk namazını kılmadığı halde ümmetinin onunla amel etmesi ve böylece sevabını elde etmesi için kavî olarak onun faziletini belirtmiştir. Yine ezân amellerin en faziletlilerinden olmakla beraber, Hz. Peygamber'in okuyup okumadığı tartışmalıdır. Dolayısıyla faziletlerin, sadece Hz. Peygamber'in yaptığı fiillerde olduğunu zannetmek yanlıştır¹⁹³.

Sonuç

Hadis alimlerinin hadis değerlendirmelerinde farklı sonuçlara varmalarına sebep olan etkenlerden biri, belki de en önemlisi takip edilen metodoloji farklılığı olmuştur. İşte çağdaş hadis alimlerinden biri olan Keşmîrî, genel kabul gören usûlü benimsemesine rağmen telif ettiği Buhârî şerhinde, hadis ilminin bazı meseleleri hakkında orjinal sayılabilecek yeni yaklaşımlar sergilemiştir. Onun düşünceleri bizlere hadis değerlendirmelerinde ufuk açacak niteliktedir.

Keşmîrî, hadis ilmi meseleleri hakkında ileri sürdüğü görüşleriyle hadisleri müdafaa etmiş ve onların doğru anlaşılmasına çaba göstermiştir. Bununla birlikte o, aşırı savunmacı bir karakter sergilememiştir. Şöyle ki, Sahîhayn'da mevzû hadis bulunmadığını ve onlara güvenilmesini telkin etmekle beraber, onlarda ravi vehim ve hatalarından dolayı bazı zayıf hadislerin bulunduğunu tesbit ettiği gibi, bunu açıkça ifade de etmiştir. Muhaddislerin bazı hadisleri, zayıf oldukları halde sadece senedlerine bakmak suretiyle tashîh ettiklerini, bazı fakihlerin ise mezheplerinin görüşüne uyan hadisleri zayıf oldukları halde tashîh ve uymayanları ise sahih olduğu halde tad'îf ettiklerini ifade ederek onların da zaman zaman hata ettiklerine dikkat çekmiştir. Böylece o, günümüz alimlerine hadis değerlendirmelerinde mutedil olma yolunu göstermiştir.

Keşmîrî, haber-i vâhid, mütevatir hadis, manen rivayet, cerh-ta'dil konularındaki görüşleri bu hususlardaki tartışmalara ışık tutabilecek niteliktedir. O, hadisler arasındaki ihtilaf sebepleri hakkındaki görüşleriyle, hadisleri tashîh ve tad'îfte günümüz alimlerine yol gösterici orta yolda bir metodoloji sunmuştur. Nitekim o, ravilerden kaynaklanan her ihtilafın hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğine ve bazı

¹⁹³ el-Keşmîrî, a.g.e., III, 173; II, 431.

ihtilafların ise ravilerin vehminin sonucu olması sebebiyle hadisin zayıf olmasına sebep olacağına vurguda bulunmuştur. O, bu görüşleriyle aşırı savunmacı ve reddedici anlayışlardan uzaklaşarak hadis ve sünnete gerçek değer ve önemin verilmesine katkıda bulunmuştur. O'nun hadisleri anlama hususunda ileri sürdüğü yöntemler, günümüzde hadisleri yeniden anlama çabalarına katkıda bulunacak nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

SİYAH ve BEYAZ [SEMBOLİZMİ]

Yazan: René Guénon

Çeviri ve notlandıran : Prof. Dr. Sadık Kılıç**

ÖZET

Sembolik dil ve sembolizmin evreni, bütün somut durumların ötesinde yer almakta. Bedeni temellendiren ruh gibi, uçsuz bucaksız metafizik çağrışımları ve anlamsal şeffaflığı ile, kimi olguları ve nesnelere başka idrâk yüzeylerine yükseltmekte. Sembolizmin bu gizemli atmosferi ile, geçirgen ve sınırlı olgular evreni, keskin idraklere başka boyuttan mesajlar gönderen bir derinliğe bürünür.

Anahtar kelimeler: sembolik evren, sembolizmin gizemli dünyası, îmalar, anlamsal ufuk, kadîm gelenekler

ABSTRACT

The Symbolism of the Black and White

Universe of the symbolic language and symbolism is take part beyond the all concrete situations. Such as the soul that basis the body, with immense metaphysic allusions and semantic transparency, raise some facts and objects to other cognition surfaces. With this mystery atmosphere of the symbolism, limited facts universe, wrap to a depth, send message to sharp cognitions from another dimension.

* [Sembolizmi] ifadesi tarafımızdan ilave edilen bu yazı, René Guénon'un, *Symboles de la Science Sacrée* Editions Gallimard, 1962, s. 288-290'de yayınlanmış olup, tarafımızdan yapılan dipnot ilaveleri, [S.K.] kısaltmasıyla gösterilmiştir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Key words: *symbolic universe, mystery cosmos of the symbolism, allusions, semantic horizon, ancient traditions.*

“Mozaik kaldırım taşı” (*tessellated pavement*) şeklindeki masonluk sembolü, sıkça, iyice anlaşılammış veya yanlış yorumlanmış olan kimselerin sembolüdür; bu kaldırım taşı, tamı tamına satranç veya dama tahtalarının hâneleri biçiminde yerleştirilmiş olan, sırasıyla beyaz ve siyah karolardan meydana gelmiştir. Hemen şunu da ilave edeceğiz ki, sembolizm iki durumda da açıkça aynıdır; zira, değişik münâsebetlerle de söylemiş olduğumuz gibi, oyunlar, menşei itibarıyla, günümüzde dönüşmüş oldukları o basit ve kutsal-dışı (*profane*) eğlencelerden bütünüyle başka bir şeydir. Ve zaten satranç oyunu, kuşkusuz, bu bozulmaya rağmen, başlangıçtaki “kutsal” karaktere dair izlerin, hala en belirgin olduğu oyunlardan birisidir.

En dolaysız manada, [denilebilir ki], beyaz ve siyahın yan yana dizilişi, doğal olarak bize, aydınlığı ve karanlıkları, gündüzü ve geceyi ve, bunun peşinden, birbirine zıt ya da birbirini tamamlayıcı çiftleri tasvir eder. (En çok şunu hatırlatma ihtiyacı söz konusudur: herhangi bir seviyeden karşıtlık olarak görünen şey, diğer bir bakış açısından birbirini tamamlayıcı bir karakter haline gelir; öylesine ki, aynı sembolizm, hem buna, hem ötekine aynı şekilde tatbik edilebilir)... Bu açıdan bakıldığında, şu halde burada, bunun tam bir eş anlamlısı olan, Uzakdoğu'nun *yin-yang*¹ sembolü vardır. Yine şunu da belirtmek mümkündür ki, *yin-yang*²'in iki veçhesinin iç içe girmiş olması ve birbirlerinden ayrılmaz bir durumda olmaları –ki bunlar, bu son durumda, figürün iki yarısının yıllankavi bir çizgi ile sınırlandırılmış olmaları olgusu ile betimlenmektedirler- iki tür karonun, karışık bir şekilde yerleştirilmeleri halinde, burada da böyledir. Halbuki, -meselâ, bir siyah bir beyaz, [bir siyah bir beyaz, ilh.] düz çizgi bantları şeklinde olabilecek, bir başka düzenleme ise, açıkça aynı düşünceyi yansıtmayabilecek, hatta daha ziyâde çok, yalın bir yan yana diziliş formunu düşündürebilecektir bize³...

¹ [*Yang ve Ying*: Taoculukta ve Çin halk dininde, uzlaşmaz bir şekilde çelişkili; ama birbirini tamamlayan temel ilkeler döngüsüdür ki, 'zıtların birliği/uzlaşması (*coincidentia oppositorum*) türlerinden hareketle eklenmiş bir paradigma sistemi (Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı, İstanbul, 2003, 1/25)... Bunlar kâh çatışmalarıyla kâh verimli birlikleriyle evrenin ve insanlığın menşesinde yer alırlar. *Yang* eril ilke, *Ying* ise dişil ilkedir: birincisi işığı ve aydınlığı, göğü, etkinliği, olumluluğu, tek sayıları, üretimi, sevinci, yeni yaşamı temsil

Daha önce *yin-yang* münasebetiyle başka bir yerde yapmış olduğumuz açıklamaları bu münasebetle tekrarlamak yararlı olmayacaktır, sadece, çok özel bir tarzda şunu hatırlatacağız ki, ne bu sembolizmde, ne de bu sembolizmin dile getirmekte olduğu kozmik ikiliklerin varlığını tanımada herhangi bir düalizmin onaylanışını görmemek gerekir!.. Zira, bu ikilikler reel olarak kendi düzenleri içinde var iseler de, ne var ki bunların özleri aynı ilke birliğinden kaynaklanmaktadır. (Bkz. Uzak-Doğu geleneğinin *Tai-Ki [Chi]’si*)⁴. Burası, gerçekten en önemli noktalardan birisidir; zira özellikle burası yanlış yorumlara yol açmaktadır; bazıları, muhtemelen iyi kavrayamama ve yine kimi kez, belki de az çok kuşkulu bir nitelik taşıyan bazı niyetler sebebiyle, *yin-yang* hakkında, bir “*ikilik*”ten söz edebileceklerine inanmışlardır... Her halükârda, “*mozaik kaldırım taşı*” [simgesinden] yana olan birisi

eder; halbuki *Yin* soğuk ve karanlık, elverişsiz, yumuşak ve kara toprağı, çift sayıları, acıyı ve ölümlü simgeler... Sınırsız sayıda iyi ruhlar (*Shen*) *Yang*’ı oluştururlar; *Yin* ise, benzer şekilde *Kwei*: heyulâ, korkunç hayaletler diye çağrılan hemen hemen fena küçük parçalardan meydana gelmiştir. [Bu anlayışa göre] tanrılar ancak *Shen*’lerden meydana gelirler; insan ise, *Shen* ve *Kwei*’nin bir karışımıdır, insan öldüğünde, onun *shen* kısmı göğe yükselirken, *kwei* kısmı ise yere geri döner...”.] (Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, s. 325; Schimmel, Annamarië, *Dinler Tarihinin Giriş*, Kırkambar Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 325, 326; Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Bertay, Kabcacı, İstanbul, 2003, 1/26). “Hayat fenomeni [de], tezahürlerin arkasında saklı olan bu güçle özdeşleşmiştir” (Eliade, Mircea-Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 276). Bir başka deyişle, *yang* ve *yin* zamanın somut ve antitez nitelikli yönlerini belirtmektedir... Böylece de, *Yang* ve *yin*’in birbirinin yerini alması sonucunda evrenin kesintisiz dönüşümü [gerçekleşmekte S.K.] deyim yerindeyse, Tao’nun dış görünümünü oluşturmaktadır... (Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/25, 26). “Ancak birbirine zıt prensipler olan *Yin* ve *Yang* birbirinin antitezi değildir; dolayısıyla bu, Zerdüştükteki gibi bir düalist sistem oluşturmaz” (Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya, 1998, s. 398) [S.K.].

² Lütfen bkz. *La Grande Triade*, bölüm IV. Müellifinin, beyaz kısmı *yin*’e, siyah kısmı da *yang*’a atfetmiş olduğu bir makale okuma fırsatımız olmuştu; halbuki, bunun tersidir gerçek olan... Ayrıca bu kimse, bu yanlış kanaatini “*radieştezik*” [?] deneylerle de desteklediğini iddia ediyordu; bundan, böylesi bir durumda, elde edilmiş olan sonucun ancak, basitçe, deneyi yapan kimsenin önyargılı fikirlerinin etkisinden ileri geldiği sonucu çıkarılabilir mi?

³ Bu son yerleştirme biçimi, yine de bazı hallerde kullanılmıştır; yine bilinmektedir ki, bu yerleştirme biçimi, özellikle, anlamı yine aynı olan, *Tapınak Şövalyeleri*’nin *Beaucéant*’ında da bulunmaktadır.

⁴ *Tai-Ki* veya *Tai-Chi*, Çin felsefesinde, “üstün kuvvet” ya da “aşkın güç”. Taoizm’den ödünç alınan bu kavram 10. yy.daki Neo Konfüçyüsçü bilgilerce geliştirildi. (...) Buna göre “Aşkın Güç”, hareket vasıtasıyla pozitif prensip *Yang*’ı oluşturmuş, sınırların sonuna gelerek sükunete ulaştığında ise negatif prensip *Yin* meydana gelmiştir. Sonra, *Yang* ile *Yin*’in birbirini tamamlayan faaliyetleriyle her şey oluşturulmuştur (Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 356). Yine, Uzakdoğu sporlarında, vücut enerjisinin tevzi edilmesi ve değiştirilmesine yönelik bir teknik olarak da tanımlanan *Tai-Ki [Chi]* hakkında geniş bilgi için bkz. www.ganbaru-dojo.de/documents/ueberuns.htm; ve www.hermetics.org/Zanshin.html. vd... [S.K.]

için, böyle bir yorum, çok sıkça, bunun üzerine bir “*maniheizm*”⁵ suçlaması bina etme arzusu taşıyan, Masonluk düşmanlarının işidir. Yine şüphesiz, bazı düalistlerin, kendi özgün doktrinlerine uygun olarak yorumlayabilmek amacıyla bu sembolizmi kendi gerçek manasından saptırmış olmaları da mümkündür; nitelikim onlar, aynı sebeple, kendilerince anlaşılabilir bir birliği (unité) ve (*immutabilité*) değişmezliği dile getiren sembollerini de bozabilmişlerdir... Ama, bunlar en fazla, salt sembolizme kesinlikle hiç ilgi duymayan *heterodoks*⁶ sapmalardır ve, salt öğretisel (*initiatique*) bakış açısından ele alındığında da, göz önünde bulundurulmaya değer türden değildirler⁷.

⁵ Bu adamlar şayet tutarlı kimseler iseler, az yukarda söylediğimiz şeylere uygun olarak, bizzat kendilerinin böyle bir suçlamaya maruz kalmak riskine düşmemek amacıyla satranç oynamaktan kaçınmaya çok büyük bir özen göstermeleri gerekirdi. Bu basit açıklama bile, onların delil sunumlarının ne kadar boş ve mesnetsiz olduğunu göstermeye yetmiyor mu?

[*Maniheizm hakkında ek bilgi:*

Maniheizm: Partlı asil ailelerden birinin oğlu olarak Babil’de doğan Mani tarafından kurulmuş olan dinin adı.. Mani, Zerdüşti ve irfanî (gnostique) unsurları birleştirip yeni bir dinî sistem kurmaya çalışmıştır. Oldukça karmaşık bir mitoloji vasıtasıyla, insanın, içinde, gizlenen nur parçalarını kurtarıp tekrar nur dünyasına dönmesini öğretmiştir. Sisteminde hem Zerdüş, hem de Buda ve İsa bir rol oynamaktadır.. (Schimmel, Annamarie, *Dinler Tarihinin Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 235). “Maniheizm sistemin temel ilkeleri, bir yandan, temel iki kaynak yada Prensipler’in, yani Aydınlık ile Karanlık’ın ayrılığı; diğer yandan da “üç ân” teorisidir: Geçmiş (*mevcut dünyanın menşei*), Şimdi (yani, *dünyanın mevcut durumu*) ve Gelecek (yani, *insan ve evrenin nihai gayeleri*)... Tüm kozmoloji ve insan yazgısını Aydınlık ile Karanlık arasındaki çatışmacı sürecin bir yansıması olarak kurgulayan Maniheizm’e göre, bu bağlamda, özgürlük [: şeytanlar tarafından bedeni görünüşler içine içine hapsedilmiş ışık parçaları olan ruhların özgürleşmesi] yolunu insanlara daha yakınlaştırmak için, yeryüzüne bir ışık mesajcıları gönderilmiştir: Nuh, İbrahim, Buda, İsa (tarihi olanı değil de, saf bir görünüş olan) ve nihayet, son elçi, Paraklit veya Teselli edici olan Mani... Maniheizmler kendi içlerinde ise iki gruba ayrılmışlardır: sırlar konusunda bilgili insanların, rahiplerin teşkil ettiği *Seçkinler* ki, bunlar, (hiç evlenmemek, her çeşit şahsi mülkiyetten uzak durmak, sıkı bir vejeteryanizm...gibi) son derece sert olan bazı kuralları gözetmek zorundadırlar ve öğretiyi dünyanın her yerine yaymaya çalışırlar. Diğer gruptakiler ise, *Dinleyiciler*’dir ki, bunlar çok kalabalık olup, her yerde yaşamaktadırlar; evlenebilirler, bir meslek icra edebilirler ve ancak (adam öldürmekten, şirkten, büyücülükten, zinadan vb. kaçınmak gibi) bazı ahlaki buyrukları yerine getirmek zorundadırlar” (Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, s. 202, 203). “Batıda VI. yy.’a kadar zulüm ve işkencelere meydan okuyarak Roma’ya kadar yayılmıştır. Doğuda ise Çin’e (694) kadar yayılarak bir müddet Uygur Türk İmparatorluğu’nun (763-840) devlet dini olur. (...) (Eliade, Mircea-P.Coulano, İnan, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 86-87) [S.K.]

⁶ “merkezi din anlayışının dışında olan dinsel akım” (Gündüz, *Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 169) [S.K.]

⁷ Bu münasebetle, bir başka yerde, ‘sembollerin yıkımı ve ters çevrilişi’ meselesi hakkında söylediklerimiz ile, bilhassa, Ortodoks sembolizme, özellikle de inisiyatif etkinliklere atfedilen – hakikatte ise bir ‘karşı öğretilik’ olan- ters ve aykırı yorum isnadının dile getirmiş olduğu gerçek

Şimdi, buraya kadar bahsetmiş olduğumuz manadan fazla olarak, yine, çok derin mahiyette olan bir başka mana daha vardır ve bu, doğrudan doğruya, başka münasebetlerle de açıklamış olduğumuz, siyah rengin ikili anlamından ortaya çıkmaktadır... Biz, az önce onun, sadece süffi ve kozmolojik manasını göz önünde bulundurduk, ama aynı şekilde onun ulvi ve metafizik manasını da göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.. Bunun, Hind geleneğinde özellikle açık ve belirgin olan bir örneği bulunmaktadır; şöyle: [Hind geleneğinde], [İrfânî ve gizli öğreti] yoluna giren (initié) kimsenin, *siyah* ve *beyaz kıllar* taşıyan, bu bakımdan da, sırasıyla *gizli* ve *gâib* ile *aşıkâr* olanı simgeleyen bir post üzerine oturtulması gerekmektedir⁸!.. Burada da esâsen öğretisel (initiatique) bir ritüelin söz konusu olduğu olgusu, [Hind geleneğindeki] bu ritüelin, “*mozaik kaldırım taşı*” durumuyla olan yakınlığını; her ne kadar nesnelerin mevcut durumunda bu anlam bütünüyle unutulmuş olsa bile, aynı anlamın bu berikine [*mozaik kaldırım taşı*] *sembolüne*] de kesin olarak yüklenilmiş bulunduğunu yeterince doğrulamaktadır. Öyleyse burada, “*beyaz*”ı simgeleyen *Arjuna*⁹ ile “*siyah*”ı simgeleyen *Krishna*'ya¹⁰ denk düşen; bizzat varlık içinde de,

anlamda şeytanî karaktere dair yaptığımız dikkat çekici açıklamayı hatırlatacağız (*Le Regne de la quantité et les signes des tempes*, Bölüm XXX)

⁸ *Shatapata Brahmana*, III, 2, 1, 5-7. Bir başka mertebede, bu iki renk burada Gök'ü ve Yer'i de simgelemektedir, ama şuna da dikkat etmek gerekir ki, bunların gayb ile aşıkâr olana uygunlukları sebebiyle, bu durumda Gök'e uygun düşen siyah, Yer'e uygun düşen de beyazdır; öyle ki, *ying-yang* durumunda var olan bağlantıların sırasının değişmiş olduğu görülür ki, bu da zaten, benzeşmenin ters yön uygulamasından başka bir şey değildir. Cemiyete kabul edilen kimse de (initié), siyah ve beyaz kılların birleştikleri yere dokunmak zorundadır; ki böylece o, kendisinden 'Göğün ve Yerin Oğlu' olarak doğacağı bütünlüyle ilkeleri birleştirmiş olsun... (krş. *La Grande Triade*, Bölüm: IX).

⁹ *Arjuna*: Bagavad Gîtâ'da, Krişna'nın nasihatını kabul eden, kendi akrabaları ile savaşan kral (Schimmel, a.g.e., s. 211). “...Hintli Hamlet, Arjuna, kendi ailesinin mensuplarına karşı savaşmak istemez. Direnişini kırmak için Krişna ona yoganın üç dalını sunar: Aksiyon yogası (*karmayoga*), gnos yogası (*jnanayoga*) ve mutluluk yogası (*bhaktiyoga*) (Eliade-Couliano, a.g.e., s. 158; yine bkz. S. 317) [S.K.]

¹⁰ *Krişna*: (Sanskritçe'de, *O Siyah*...) Hind tanrılarının en meşhuru ve en popüler olanı; *Vişnu*'nun 8. *Avatara*'sı [inişi, enkarnasyonu] olarak kabul edilir... Onun mesleğini ve ona tapınışı inceleme imkânı veren metinler, içinde *Bagavad-Gîtâ*'nın da yer aldığı, *Mahâbhârata* ve *Purânalar*'dır... *Krişna*, *Vedalar*'da gözükmez (Pike, , *Dictionnaire des Religions*, s. 187). “*Bhagavad Gîtâ*'daki meşhur tanrısal tezahür bölümünde (XI, 12 vd.), *Krişna Arcuna*'ya *Vişnu*'nun bedenlenmiş hali olarak görünür. (...) *Arcuna*'nın dostlarını ve öz kuzenlerini öldürmek zorunda kaldığı savaştan ötürü ruhsal bunalıma girdiğini gören *Krişna*, *karma*'nın prangalarına esir olmadan *kşatra* [kiral ve savaşçılık] görevini nasıl yerine getirebileceğini ona gösterir. *Krişna*'nın bu vahyi ana hatlarıyla, 1) Evrenin yapısı, 2) varlık kiplikleri, 3) nihai kurtuluşa ulaşmak için izlenmesi gerekli yollar üzerinedir. (...) Düzen (*Dharma*) ne zaman sallantıya girse, *Krişna* bizzat tezahür eder (IV, 7), yani verili tarihsel ân'a uygun biçimde bu zaman dışı bilgeligi vahyeder; (bu, avatâra öğretisidir) (Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/276, 278) [S.K.]

ölümlü ile ölümsüzü, “cüzî ben” (moi) ile “Aşkın Ben”i (Soi)¹¹ gösteren bir sembolizm bulunmaktadır. Ve, mademki bunlar yine, *Upanişadlar*’da, “birbirlerinden ayrılamaz biçimde bir ve aynı olan iki kuş” olarak sunulurlar, bu bize aynı şekilde bir başka sembolü, yani bazı yüksek mason derecelerinde yer alan iki başlı beyaz siyah kartal sembolünü hatırlatır; ki bu da, diğer pek çok örnekten sonra, sembolik dilin gerçekten evrensel bir karakteri olduğunu bir kez daha gösteren yeni bir örnektir¹².

¹¹ Bu sembolizm de, *Dioscures*’lerin sembolizmidir; bu berikilerin “Dünya Yuvarlağı”nın iki yarım küresi veya iki yarısıyla olan münasebeti bizi zaten, önceki dipnotta yapmış olduğumuz gök ve yer değerlendirmesine götürmektedir.

¹² “Siyah-Beyaz” renklerin Kur’ân’daki anlamları üzerine bkz. Kılıç, Sadık, “*Kurân Sembolizmi*” (*Renklerin ve Şekillerin Dünyası*), Kılıç Yayınları, Ankara-1991, ss. 55-109 [S.K].

MERGINÂNÎ, METODU VE HUKUKÇULUĞU *

Yazan: Ya'kov MERON

Çev.: M. Fatih TURAN**

ÖZET

Bu çalışmada, Batı'da en iyi tanınan İslam hukukçularından biri olan Merginânî'nin metodolojisi ve onun farklı hukuk sistemlerine etkisi ele alınmıştır. Hukuki meseleleri düzenlemesinde dini hassasiyetler ve pragmatik yaklaşımların ön plana çıktığı gözlemlenen Merginânî, metodolojik açıdan seleflerinden bir çok yerde farklılık göstermiş, halefleri üzerinde ise oldukça büyük etkiye sahip olmuştur. Özellikle, gerçekleştirmiş olduğu üç aşamalı yorum sistemi sadece İslam dünyasında değil, farklı hukuk sistemlerinde de yankı bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hukuki düşünce, nafaka, boşama, üç aşamalı yorum, ehliyet.

ABSTRACT

Merginânî His Method and His Legacy

In this study, the methodology of Merghinânî, one of the well-known Islamic jurist in the western countries, and his influence on different legal system are examined. Merghinânî, using both religious and pragmatic approaches in the

* Bu tebliğ, Özbekistan Bilim Akademisi tarafından 16 Kasım 2000' de Merginânî Konferansında sunulmuştur. Konferans, Merginânî'nin doğduğu yer olan Fergana bölgesindeki Riştân kasabasında gerçekleştirilmiştir. Daha sonra bu tebliğ İngilizce olarak, "Merghinani, His Method and His Legacy" ismiyle, Islamic Law and Society, Vol. IX, No. 3, e.j.Brill, 2002' de yayınlanmıştır. Sonunda (çev.) kısaltması yer alan dipnot açıklamaları tarafımızdan eklenmiş ve cümle içinde bazı vurgular yapılmıştır.

** Atatürk Üniversitesi S.B.E. İslam Hukuku Anabilim Dalı. fturan@atauni.edu.tr.

arrangement of legal issues, differs from his predecessors in terms of methodology and has a strong impact on his follower. In particular, threefold commentary system he set up has echoed in Islam world as well as in different legal systems.

Key Words: Legal thought, maintenance, repudiation, threefold commentary, capacity.

Merginânî,¹ Hanefi hukukunda klasik ve post-klasik devir arasında kendisinden en azından yedi yüzyıl sonrası için İslam hukukunun kaderini şekillendiren dönemi temsil eden bir hukukçudur.

Merginânî'nin yeniliklerinin bazıları dini telakkilerle, diğerleri ise pragmatik yaklaşımlarla yorumlanabilmektedir. Diğer hukuk sistemlerinde de yankıları bulunabilecek olan Merginânî'nin hukuki materyali ve etkisi, sunduğu metodunda gizlidir.

Charles Hamilton tarafından on sekizinci yüzyılda İngilizce'ye çevrilmesi sebebiyle batıda şöhret bulan Hidâye'nin yazarı Ebû'l-Hasan Burhanüddin Ali b.

¹ Asıl adı Ali, babasının adı Ebubekir, künyesi ise Ebu'l-Hasan'dır. Kendisi, Merginânî er-Riştânî (d.511/1117-v.593/1197) olarak tanınır. Orta Asya'da Fergana bölgesi şehirlerinden olan Merginânî'de doğup büyümüştür. Merginânî, Karahanlı dönemi hukukçularındandır. Kendisi, Hanefi alimlerin en meşhurlarından olup, aynı zamanda tefsir, hadis ve diğer ilimlere vukûfiyeti ile bilinmektedir. Merginânî'nin soyu, Hidâye adlı eserine Mukaddime yazar Leknevî'nin ifadesine göre Hz. Osman'a dayanmaktadır. Merginânî'den bahseden tabakat ve teracim kitapları onun Hanefi doktrininde önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmektedirler. Merginânî'nin, Maveraunnehir gibi bir ilim merkezinde yetişmiş ve buralarda hizmet etmiş olması meşhur olmasına etki etmiştir. Merginânî bir çok sahada uzmanlaşmış alimlerden ilim almıştır. Hocalarından bazıları; Necmuddin Ebû Hafs en-Neseî, es-Sadru's-Şehid Husamüddin Ömer b. Ömer b. Abdulaziz, Osman b. Ali el-Bikendî, Ziyauddin Muhammed b. Hüseyin el-Bandâcî, Ali el-İsbicâcî, Kıvâmüddin Ahmed b. Abdurreşid el-Buhârî, Ebu Hafs Ömer b. Ali ez-Zenderâmisî'dir. Merginânî'nin eserlerinin hepsi fûrû fıkha aittir. Bu eserlerden birkaç tanesi matbu ve el yazma olarak mevcut olmakla birlikte diğer bir kısmının ise sadece kaynaklarda ismi geçmektedir. Merginânî'nin eserleri; *el-Bidâyetü'l-Mübtedî*, *Kitâbu'l-Hidâye*, *Kitâbu Kifâyeti'l-Müntehî*, *Kitâbu'l-Tecnis ve'l-Mezid fi'l-Fetevâ*, *Muhtasârü'n-Nevâzil*, *Kitâbu'l-Ferâiz*. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Merginânî, *Kitâbu'l-Hidâye*, İstanbul, 1986, Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lamü'n-Nübelâ*, (tah:Beşşar Avvad Maruf, Muhyi Hilalü's-Serhan), I-XXIII), Beyrut, 1984, XXI, 232.; Kureşî, Abdulkadir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, c. (I-II), Haydarabat, tsz, I, 383.; *Doğuştan Günümüze Kadar İslam Tarihi*, Heyet, (I-XV), İstanbul, 1992, II, 386, 387; Leknevî Abdülhay, *el-Fevâidü'l- Behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, tsz., s.142-200.; Hacevi, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru's-Sami fi Tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, II, 208, 210, Beyrut, 1992.; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1294, 1622, 2032, İstanbul, 1941.; Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maveraünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara, 1976, s.131-134.; Köse, Murtaza, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginânî ve Hidâye Adlı Eseri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı.17, s.345-363, Erzurum, 2001.; Koca, Ferhat, "Merginânî" Maddesi, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, XXIX, 182. Ankara, 2004. (çev.)

Ebûbekir b. Abdulcelil el- Fergânî el-Merginânî, İslam dünyası dışında en iyi tanınan hukukçulardan birisidir.²

Hamilton, İngilizce çeviriyi orijinal Arapça metninden değil, erken dönem Farsça nüshasından elde etmiştir. Fransızlarda, “traduire c’est trahir”...i.e., “çeviri yapmak ihanettir.” sözü meşhurdur. Onlara göre hukuki metin böylesi iki ihanete uğradığında orijinal versiyonu muhtemelen bozulacaktır. Bu yüzden Hidâye’nin İngilizce çevirisi Avrupa’da şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.³ Fakat bu çeviri, Hindistan yarımadasında İslam hukuku ile alakalı temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Hidâye, Merginânî’den önceki alimler tarafından yazılan metinlerle karşılaştırıldığında, sağlam yapısı ile dikkat çeker. Mesela Alaaddin es-Semerkandî, (539/1144) Tuhfetü’l-Fukahâ adlı eserinde borçlar bölümü (kitabu’l-buyu) içerisinde tahlil ettiği hukuki işlem yapabilme (ehliyet) konusu için ayrı bir bölüm tahsis etmemeyi tercih etmiştir. Semerkandî, borçlar hukukunun, İslam hukuku genel akit teorisinde önemli bir rol oynaması sebebiyle konuya bu bölüm içerisinde yer vermiş ve ehliyetin herhangi bir akit için ön şart olduğunu bize sunmakla yetinmiştir. Kâsânî ise, ehliyet için farklı bir bölüm tahsis eden ve hukuki ehliyetsizlik (hacr) konusuna da yeterince yer veren Semerkandî’nin selefi Kudûri’nin tarzını benimsemiştir. Bu türden farklılıkların yanında, Miladi 1000-1200 yılları arasında klasik İslam hukuku dönemi boyunca, alimler tarafından kitaplardan çıkarımlar yapma, bölümleri yeniden düzenleme ve yeni bölümler oluşturmak oldukça yaygındı. Post-klasik dönemi açan Merginânî⁴ ise, bütün bu hareket serbestisinden kaçınmaktadır. Esasında, Merginânî “Güneş altında hiçbir şey yeni değildir”⁵ diyen bütün insanların en akıllısı Hz. Süleyman⁶ ile hemfikirdir. Merginânî’nin hukuki düşüncesindeki sağlamlılığı, yorumlamış olduğu metine tam sadakatinde de görülmektedir. Çünkü Merginânî, cümleyi metindeki yerinden taşımayı seçtiği nadir örneklerde bile cümlenin yazılış

² Hedaya, *A Commentary on the Mussulman Laws*, çev: Charles Hamilton, London; (2nd ed. S.G. Grady ‘nin eklediği önsözle birlikte, London, 1870; Lahoere, 1957 de tekrar basılmıştır.)

³ Hughes, T. P., *A Dictionary of Islam* (1885; Lahore edition,1957), 290-1; Worms, M., *Recherches sur la constitution de la propri. t. territoriale dansles pays musulmans et subsidiairement en Alg. rie* (Paris, 1846), 15-17.

⁴ Klasik ve Klasik sonrası hukuku arasındaki ayırım üzerine bkz. Meron, Y., “*The Development of Legal Thought in the Hanafi Texts*”, *Studia Islamica*, XXX (1969), 73-118, 92-95.

⁵ Ecclesiastes 1:9.

⁶ I Kings V:9 veya IV:31.

şeklini orijinalliğine dokunmadan muhafaza eder. Mesela nafaka bölümünün (bab'ul-nafaka) sonunda, eşin kocasının yokluğu süresince barınma ve bakımı ile ilgili bir bölüme yer vermiştir.⁷ Bu konuların her ikisi de Kudûri'nin muhtasarında nafaka bölümünün ortasında yer almıştır.⁸ Her iki konu da yerinden alınmasına rağmen yazılış tarzları Kudûri'nin metnindeki gibi aynen kalmaktadır.

Bununla birlikte Merginânî birçok yenilik de yapmıştır. Seleflerin metinleriyle kıyaslandığında ilk göze çarpan yenilik (özellikle de Kudûri ile), nafaka hukukuna ayrılan yerdir. Merginânî'den önce, nafaka ile ilgili tartışmalar sadece nafaka konusu için ayrılmış farklı bir bölümde ya da nikah (evlilik) bölümünde bulunabilirdi. Eşin bakımının evlilikle ilgili olduğunu düşünen hukukçular, nafaka tartışmasına nikah bölümünde yer vermiştir. Bu durum özellikle Alaaddin es-Semerkindî'de açıkça görülmektedir.⁹ Diğer taraftan eşin nafakasının evliliğin bağımsız bir yükümlülüğü olduğunu düşünen hukukçular, nafaka tartışmasını Kudûri'nin de yaptığı gibi farklı bir bölüme yerleştirmişlerdir. Kudûri aynı zamanda, nafaka bölümünü evlilik bölümünden uzak bir yere de yerleştirmiştir. Kudûri'nin metinlerinde takip ettiği konu sırası birinci olarak nikah bölümü, ikinci olarak boşama bölümü ve ancak bundan sonra nafaka bölümüdür.¹⁰ Merginânî ise, kendisinden önceki alimlerden farklı olarak, nafaka konusu ile ilgili tartışmasını boşama (talak) bölümü içinde yeni bir yerde vermiştir.¹¹ Merginânî'nin seleflerinden farklı olarak nafaka konusuna yeni yer seçimini etkileyen şey nedir? Merginânî'nin bu tercihini pratik bir düşünce etrafında savunmak mümkündür. Nafaka, eşler arası ilişkiler kötüleştiğinde ve ufukta evliliğin sona erme ihtimali belirlediğinde hukuki bir problem olmaktadır. Bu ve benzeri pratik düşünceler, Merginânî'yi boşama bölümü içinde bu konuya yer vermeye sevk etmiştir.

Bununla birlikte, bu pratik düşünceler açık hukuki düşünce için de zararlı olur. Çünkü, Merginani'nin bu tertibi, yükümlülük kaynağı konusunda belirsizlik

⁷ Al-Marghinânî, *al-Hidâya*, 4 vols. (Cairo: Halabi edition, 1936), vol. 2, 22-23.

⁸ Al-Qudûrî, *al-Matn* (3rd impression, Cairo: Halabi edition, 1957), 82, II.21-2 .(Barınma), 82, II. 25-6 and 83, I. 1 . (Kocasının yokluğu süresince eşin bakımı).

⁹ Tuhfat al-Fuqahâ' adlı eserinde 3 vols. (Damascus: Dâr al-Fikr, 1964), vol. 2, 316-331'de nafaka bölümüne yer veren Alâ' al-Din al-Samarqandî, aynı ciltte Nikah bölümünü 157-231'de vermiştir.

¹⁰ Al-Qudûrî'nin metninde "nikah bölümü" 68. sayfa'da, "talak bölümü", 73. sayfada ve "nafaka bölümü" 82. ve 83. sayfalarda başlar.

¹¹ Al-Merghinânî, *al-Hidâye*, (yukarıdaki 6. not), vol. 1 164'de "talak bölümü" başlar ve cildin sonuna kadar devam eder. "Nafaka bölümü" ise vol.2'de sayfa 32-37'de "talak bölümü"nün sonunda başlar. bkz. "The Development" 92-93.

göstermektedir. Nafaka, evlilikle ilgili midir? Yoksa bağımsız mıdır? Kısacası Merginânî'nin bu pragmatik yaklaşımı nafaka yükümlülüğü kaynağı sorusuna cevap sunamamaktadır. Yani, Merginânî'nin nafaka yükümlülüğü tartışmasının yeri, yükümlülüğün kaynağı üzerindeki görüşünü artık göstermemektedir. Fakat, Merginânî'nin kendisinden sonraki Müslüman hukukçular üzerindeki etkisi o kadar büyük olmuştur ki Hidâye'yi yazmasından itibaren nafaka yükümlülüğü boşama (talak) bölümü içinde yer almış ve tartışılmıştır.

Hidâye'deki pragmatik düşüncenin mantıki düşünceler üzerine baskınlığını gösteren bir başka örnek iktidarsızlık tartışmasında görülür. Evliliğin iptali için bir esas olarak iktidarsızlık, Kudûri'de nikah bölümü içindeki metinlerde bulunur.¹² İktidarsızlık, evlilik teşekkülüne mani olduğu için bu durumda evliliğin iptal edilmesi mantıksal bir düzenlemedir. Diğer taraftan Merginânî, iktidarsızlığı boşama(talak) bölümünün içerisinde tartışır.¹³ Bir kez daha Merginânî'nin bu düzenlemesi pragmatik alanda savunulabilir. Birçok boşama gibi evliliğin hükümsüz olması sadece taraflar arasındaki ilişkiler bozulduğu zaman hukuki bir problem olur. Bu dönemde eşler arasındaki birliği sona erdiren yollarının tümü mahkeme tarafından gözden geçirilmek zorundadır. Bu aşamada evliliği sona erdiren saiklerin olması halinde artık evliliğin hükümsüzlüğü kolay bir uygulamadır.

Yine bu pragmatik düşünce, Kudûri'nin evliliğin fesh edilmesi tartışmasını evliliğin düzenlenmesi konusu içinde vermesini gerektiren açık hukuki düşünceye zarar vermektedir. Çünkü analitik olarak fesh etme, evliliğin oluşumunun parçasıdır. Nitekim feshetme, evliliğin hiç olmadığı gerçeğini belirler. Bunların yanında Merginânî'nin düzenlemeleri, 19 yy.'a kadar bütün halefleri tarafından ve hatta 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukukunca ve de bazı 20 yy. yasama meclisi üyeleri tarafından 1957-58 tarihinde yürürlüğe konulmuş Maliki kanununa dayanan Fas Aile Hukuku tarafından takip edilmiştir. Merginânî'nin pragmatik bulgulara meyli Amerikan hukukçu Oliver Wendell Homes'ın tarzında destek bulmaktadır. Politik fikirlerin tarihini anlamada ahengi hakim olan kural olarak görmeyi bırakan Isaiah Berlin'in öğretilerinde belirttiği gibi hukukun ömrü mantık değil, tecrübedir.

¹² Al-Qudûri, *Matn*, 71, I., 11.

¹³ Al-Merghinânî, *Hidâya*, 20-21.

Merginânî'nin pragmatizmini motive eden şey nedir? Bazen pragmatizmini dini hassasiyetler etkilemiş hatta önüne de geçmiştir. Bu durum için örnek onun İslami takvim hakkındaki tavrından çıkmaktadır. Merginânî, kadının kocasının iktidarsızlığı sebebiyle ayrılmak istemesini açıklaması üzerine, kocanın iktidarsızlığından kurtulması için bir güneş yılı zamanı veren hem Serahsi¹⁴ hem de Kâsânî'nin¹⁵ öğretilerinden ayrılarak, İslam hukuk tarihinde ilk defa ay yılının dikkate alınması gerektiğini belirtir.¹⁶ Mantıki açıdan güneş yılına göre hüküm vermek doğru bir düşüncedir. Zira, güneş yılı ay yılından on bir günden biraz daha fazladır. Pragmatik düşünceler, kocanın iktidarsızlığından iyileşmesi için daha fazla zaman sunduğundan güneş yılını tercih eder. Fakat Merginânî, pratik yaklaşımlara aykırı olarak, İslami takvime de uygun bir şekilde ay yılını (hicri) tercih eder. İlginç bir şekilde bu noktada Merginânî'nin görüşü halefleri tarafından takip edilmemiştir.¹⁷ Yerleşik hukuk, iktidarsız bir adamın Müslüman bir mahkeme tarafından evliliğinin iptal etmesinden önce bir güneş yılı erteleme hakkının olduğunu kabul ve tasdik eder.¹⁸

İşte burada dini düşünceler, Merginânî'nin kocanın iktidarsızlığı nedeniyle evliliğin iptal edilmesinden önce bir ay yılı hakkının olmasını tercih etmesini motive etmiş ve pragmatik davranmasının önüne geçmiştir. Dini düşünceler onun hukuk sunumunda istikrarı açıklayabilmesine rağmen, Kudûri'den sapmalarını açıklamaz.

Bununla birlikte, Merginânî'nin çalışmalarında hukuki meselelerin düzenlenmesine genel yaklaşımı sadece saf pragmatik veya dini düşüncelere indirgenemez. Merginânî, çalışmalarını üç aşamalı bir formda kompoze eden ilk Müslüman hukukçudur. O, Kudûri'nin Muhtasar'ı ve Şeybânî'nin Câmiu's-Sağîr'ini temel alan el-Bidâyetü'l-Mübtedi ile eser vermeye başlamış ve Bidâye'si üzerine

¹⁴ Abû Bakr Muhammad b. Abî Sahl al-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Cairo: Matba'at al-Sa'ada, 1324), II, 18-20, V, 101. Merginânî'nin büyükbabası Ömer b. Habib Serahsi ile birlikte çalıştı. bkz. EL, s.v. al-Sarakhsi).

¹⁵ Ala' al-Dîn Abu Bakr b. Mes'ud al-Kâsânî, *Bada'î' al-Sanâi'*, (Cairo :Sharikat al-Matbu'at- al'Ilmiya, 1328), vol. 1, 323-324.

¹⁶ al-Marginânî, *al-Hidâya*, vol. 2, 21, l. 4.

¹⁷ Except for Shams al-Dîn Ahmad b. 'Abd Allâh al-Timirtâshi,, *Tanwir al-Absâr*, on the margin of Ibn Abidin, *Radd*, 8 vols. (Cairo: Halabî Edition, 1966), vol. 3, 497.

¹⁸ Meron, Y., "Time and Calendar in Moslem Law", in Tempo E Torah, ed.Francesco Lucrezi (Napoli: Cuen, 1999), 61-77, at 64. Y. Linant de Bellefonds, *Trait. de Droit Musulman Compar.*, 3 vols. (Paris, La Haye: Mouton & Co.1965, 1973), vol. 2, *Le Mariage, La Dissolution du Mariage* (Paris, La Haye:Mouton & Co. 1965), 191, 474.

sekiz cilt halinde geniş bir yorum yazarak devam etmiştir. Son olarak, daha özet bir yorum olan ünlü kitabı Hidâye'yi oluşturmuştur.

Bu üç aşamalı formu, Musevi hukukuna kademeli bir şekilde girmiş ve daha sonra tamamen benimsenmiştir. 13 yy.ın ikinci yarısında İspanya Yahudilerinin lideri olarak bilinen ve Merginânî'den yaklaşık 100 yıl sonra yaşamış olan ilk Musevi alim Rabbi Shlomo Ben Abraham (Rashba olarak da bilinir) Merginânî'nin yöntemini ona paralel iki metinde ele almıştır. Onun iki paralel kitabı "Theory of the Long House" (Uzun Evin Teorisi), (Torath Ha-Bayit Ha-Arokh) ve "Theory of The Short House" (Kısa Evin Teorisi), (Torat Ha-Bayit Ha-Qatsar)¹⁹ olarak isimlendirilmiştir. Bu iki paralel kitap, 16. yy. da Rabbi Joseph Caro'nun oluşturduğu Musevi hukukunun yeni ifadesine başlangıç olarak hizmet etmiştir. Museviler 1492'de İspanya'dan çıkarıldıkları zaman Caro dört yaşında idi. Bundan sonra o büyüdüğü yer olan Osmanlı İmparatorluğu'na geldi ve esas edebi çalışmalarını oluşturduğu Safed²⁰e yerleşti. Aynı metodu benimseyen Caro'nun en geniş çalışması Bayt Yoseftir. Bu eseri, daha önce yazdığı Bedek Ha-Bayit adlı çalışmasının genişletilmiş şekli olup, bunu son olarak da Shulhan Arukh'unda özetlemiştir.²¹ Bu üç çalışma, Merginânî tarafından başlatılan üç aşamalı metodun uygulamasıdır. Merginânî'nin bu üç aşamalı formu ya Musevi hukukçulara model olarak hizmet ederek ya da bu meselede Musevi hukukunda halihazırda yer alan bağımsız evrimi cesaretlendirerek, Musevi hukukunda kodifikasyonun şeklinin benimsenmesinde etkili olmuş olabilir. Rashba'nın İspanya'da 13 yy. ikinci yarısında iki yorum sistemi kullanımı, Orta Asya'da üstün olan Hanefi ekolundan oldukça farklı, Maliki ekolüne bağlı İslam dünyasının ucundaki bir ülkede Musevi hukukunun bu meselede bağımsız bir evriminin kesin bir şekilde var olduğunu göstermektedir. Böylece İslam hukukunun, Musevi hukukuna etkisi üç aşamalı yorum sisteminin benimsenmesini teşvik etmekle sınırlı kalmıştır. Caro tarafından Hanefi hukuku üçlü yorum sistemi karakterini açıkça referans gösteren yazılı herhangi bir metne sahip olmamamıza rağmen, kendisinin

¹⁹ Menachem Elon, "Jewish Law: History, Sources, Principles", 3 vols (Jerusalem: Magnes Press, 3rd ed. 1988) [in Hebrew], 1054. Idem, Jewish Law:History, Sources, Principles, trans. from the Hebrew by Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes (Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society,1994), 1273-4.

²⁰ Safed, İsrail sınırları içerisinde Galil dağları üzerinde kurulmuş bir şehirdir. (çev.)

²¹ Menachem Elon, "Jewish Law: History, Sources, Principles", 1058-90; idem(English translation), 1313, 1322-3, 1342-4.

Hanefi ekolunun hakim olduğu Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yetişip büyümesi ve tüm üretici hayatını geçirmesi, bizim varsayımızı kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte mukayeseli hukuk içerisinde farklı hukuk sistemlerinde benzer çözümlere yol açan benzer ihtiyaçların olması da olağandır.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalar Alman hukukunda bu güne kadar yerleşik olan üç aşamalı formun (üçlü yorumların) benimsenmesi meselesini açıklar. Tüm Alman kanunları ve de birçok özel hukuk, yorumlara (Kommentare) sahiptir. Bunların bazısı genellikle bir ciltte bulunan kısa yorumlardır (Kurzkommentare). Diğerleri ise geniş yorumlardır (Grosskommentare).²² Bir kanunun üç aşamalı şekliyle sağlanması bir kısa yorum, geniş yorum ve kapsamlı bir yorum içinde düzenli bir şekilde olur. Böylece Merginânî'nin yaklaşımının değeri, Alman hukuku vasıtasıyla da ortaya çıkmaktadır. Merginânî'nin hukuk anlayışının Alman hukuku ile benzerliği sadece formal (biçimsel) değildir. Alman yorumcuları kendilerini, tartışılan bölümü yorumlayan dava hukukuyla sınırlandırmazlar. Yorumlar, bölümce ortaya çıkarılan hukuki problemlerin tam bir araştırmasını sağlar. Böyle yapmaktan ziyade bir Alman yorumcu çalışmasında Merginânî'nin ay yılını seçme de gösterdiğine benzer orijinal teorilere de yer verebilir.

Böylece üçlü yorum metodu sadece meselenin yorumunu değil, aynı zamanda Hanefi hukuk doktrininin kendi dehasını gösteren bir metottur.

Hukuki yorumun üç aşamalı formunu benimseme yolunda liderlik eden Müslüman dünyasına teşekkür etme fırsatını bana verdiği için Özbekistan Bilim Akademisine minnettarım.

²² Michel Fromont et Alfred Rieg, *Introduction au Droit Allemand* (Paris:Editions Cujas, 1977), 207.