



# ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2015, Sayı : 43 , Erzurum

Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER ANISINA  
Muvahhid Bir Muallim Mevlüt Özler  
İbrahim ÖZLER  
Duygusal Ebu Zer  
Sinan ÖGE

## MAKALELER

- Kader - Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım  
İsmail BULUT  
Erzurum Müftüsü Osman Bektaş Hocanın Sefer Risalesi -Tahkikli Neşr, Tercüme ve Değerlendirme-  
Zeki KOÇAK  
İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması  
M. Fatih TURAN  
Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'an'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivayetin Kaynak Değeri  
Abdulahap ÖZSOY  
Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması  
Mustafa Fatih AY, Ahmet ÇAKMAK  
Tabatabâi'de Felsefi ve Mantıkî Kavramların Tasavvurat Temelli Ayrımı  
Salih AYDIN  
Aksâmu'l-Kur'an'da "Muksem Bih" ve "Muksem Aleyh" İlişkisi  
Yunus Emre GÖRDÜK  
İslam Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar  
Mehmet KÖROĞLU  
Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yazlaşma Unsurları  
Ali ŞİMŞEK  
Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Hallfelerinden Şeyh Osman Sıracüddin et-Tavilî (v. 1283/1866) ve Bilyâre  
Medresesi/Tekkesi  
Abdulcebbar KAVAK  
Pendnâmeler Işığında İnsânî Değerler  
A. Hilâl KALKANDELEN  
Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Ayna Sembolizmi  
Osman Nuri KARADAYI  
Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu  
Bekir KÖLE  
Hadis İliminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri  
Recep Emin GÜL  
Gellbolulu Mustafa Âlî'nin Zübdetü't-Tevârih Adlı Eserinin Tahlili  
Muhammed Fatih DUMAN  
Kanın Abdeste Etkisi  
Fatih TURAY  
İnanç Eğitimi Açısından Mağrib'te Kadınlara Yönelik Yazılan Akide Eserleri  
Ahmet ÇELİK  
مَنْهَجُ الرَّكْبِيِّ فِي النَّكْتِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ مُقَارَنَةً مَعَ مَنْهَجِ ابْنِ خَجَرٍ فِي نَكْبِهِ  
Zerkeşî ile İbn Hacer'in en-Nüket Adlı Eserlerindeki Yöntemlerin Karşılaştırılması  
Thamer HATAMLEH  
Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru  
Habib ŞENER

## KİTAP TANITIMI

Genlere Müdahale - İlahi Kader İlişkisi  
Yazar: Berat SARIKAYA  
Tanıtım: Mustafa BAL

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
(EAÜİFD)**



**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanında Dizinlenmektedir.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi olup Her Yıl Haziran ve Aralık Aylarında Yayımlanmaktadır.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal is a Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System.

**Yıl / Year: 2015**

**Sayı / Issue: 43**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



T.C.  
**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
Yıl / Year: 2015 Sayı / Issue: 43  
**ISSN: 1303 – 295X**



**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Ataturk University**

**Faculty of Divinity**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

**EDİTÖR / EDITOR in CHIEF**

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Alan Editörleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)

Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)

Prof. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Ömer KARA

Yrd. Doç. Dr. Muhammet KOÇAK

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

Yrd. Doç. Dr. Muammer CENGİZ

Arş. Gör. Mustafa Fatih AY

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.), Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof.Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.), Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.), Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Üniv.), Prof.Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.), Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

RANA AJANS

KAPAK / COVER DESIGN

Rana Ajans / Erzurum

**BASKI / PRINT**

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2015**

## HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES\*

|          |                         |                   |                 |           |
|----------|-------------------------|-------------------|-----------------|-----------|
| Prof.Dr. | Abbas ÇELİK             | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU  | Yüzüncü Yıl Üniv. | Fen-Edeb. Fak.  | Van       |
| Prof.Dr. | Abdulkadir YILMAZ       | Bayburt Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Bayburt   |
| Prof.Dr. | Abdullah AYDINLI        | Sakarya Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Sakarya   |
| Prof.Dr. | Abdullah KAHRAMAN       | Cumhuriyet Üniv.  | İlahiyat Fak.   | Sivas     |
| Prof.Dr. | Abdulmecit OKÇU         | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Ahmet Ali BAYHAN        | Atatürk Üniv.     | Edebiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Ahmet BEŞE              | Atatürk Üniv.     | Edebiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Ahmet ÇELİK             | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Ahmet ÖNKAL             | Selçuk Üniv.      | İlahiyat Fak.   | Konya     |
| Prof.Dr. | Ahmet Saim KILAVUZ      | Uludağ Üniv.      | İlahiyat Fak.   | Bursa     |
| Prof.Dr. | Ali Rafet ÖZKAN         | Kastamonu Üniv.   | İlahiyat Fak.   | Kastamonu |
| Prof.Dr. | Beşir GÖZÜBENLİ         | Gazi Üniv.        | Hukuk Fak.      | Ankara    |
| Prof.Dr. | Cengiz GÜNDOĞDU         | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Davut YAYLALI           | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Enbiya YILDIRIM         | Cumhuriyet Üniv.  | İlahiyat Fak.   | Sivas     |
| Prof.Dr. | Erdoğan ERBAY           | Atatürk Üniv.     | Edebiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Eyüp BEKİRYAZICI        | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Faruk KARACA            | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Fazlı POLAT             | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Fevzi GÜNÜÇ             | Selçuk Üniv.      | Güzel San. Fak. | Konya     |
| Prof.Dr. | H.Ömer ÖZDEN            | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Halil İbrahim BULUT     | İstanbul Üniv.    | İlahiyat Fak.   | İstanbul  |
| Prof.Dr. | Hüseyin ELMALI          | Dokuz Eylül Üniv. | İlahiyat Fak.   | İzmir     |
| Prof.Dr. | Hüseyin GÜLLÜCE         | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Hüseyin YILMAZ          | Cumhuriyet Univ.  | İlahiyat Fak.   | Sivas     |
| Prof.Dr. | İbrahim YILMAZ          | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | İsa ÇELİK               | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Kemal SÖZEN             | S. Demirel Üniv.  | İlahiyat Fak.   | Isparta   |
| Prof.Dr. | Kemal POLAT             | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Kenan DEMİRAYAK         | Atatürk Üniv.     | Edebiyat Fak.   | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Lütfullah CEBECİ        | Erciyes Üniv.     | Eğitim Fak.     | Kayseri   |
| Prof.Dr. | M.Abdulmuttalip MUSTAFA | Ayn Şems Üniv.    | Edebiyat Fak.   | Kahire    |

Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.



|          |                         |                      |                     |           |
|----------|-------------------------|----------------------|---------------------|-----------|
| Prof.Dr. | M.Hanefi PALABIYIK      | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | M. Kazım YILMAZ         | Harran Üniv.         | İlahiyat Fak.       | Şanlıurfa |
| Prof.Dr. | M.Yunus ABDULAL         | Ayn Şems Üniv.       | Edebiyat Fak.       | Kahire    |
| Prof.Dr. | M.Zeki İŞCAN            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Mehmet DAĞ              | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Mehmet DALKILIÇ         | İstanbul Üniv.       | İlahiyat Fak.       | İstanbul  |
| Prof.Dr. | Mehmet OKUYAN           | Ondokuz Mayıs Üniv.  | İlahiyat Fak.       | Samsun    |
| Prof.Dr. | Mehmet Salih ARI        | Yüzüncü Yıl Üniv.    | İlahiyat Fak.       | Van       |
| Prof.Dr. | Murtaza KÖSE            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Musa BİLGİZ             | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Mustafa AĞIRMAN         | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Mustafa ALICI           | Erzincan Üniv.       | İlahiyat Fak.       | Erzincan  |
| Prof.Dr. | Mustafa BAKTIR          | Erciyes Üniv.        | Eğitim Fak.         | Kayseri   |
| Prof.Dr. | Mustafa ERDEM           | Ankara Üniv.         | İlahiyat Fak.       | Ankara    |
| Prof.Dr. | Mustafa USTA            | Marmara Üniv.        | İlahiyat Fak.       | İstanbul  |
| Prof.Dr. | Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU | Bayburt Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Bayburt   |
| Prof.Dr. | Naci İSPİR              | Atatürk Üniv.        | İletişim Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Necati KARA             | Yüzüncü Yıl Üniv.    | İlahiyat Fak.       | Van       |
| Prof.Dr. | Necdet ÇAĞIL            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Nevzat TARTI            | Yüzüncü Yıl Üniv.    | İlahiyat Fak.       | Van       |
| Prof.Dr. | Nihat YATKIN            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Niyazi USTA             | Ondokuz Mayıs Üniv.  | Fen-Edeb. Fak.      | Samsun    |
| Prof.Dr. | Nurullah ALTAŞ          | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Osman GÜRBÜZ            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Osman ELMALI            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Osman TÜRER             | Kilis 7 Aralık Üniv. | Eğitim Fak.         | Kilis     |
| Prof.Dr. | Ömer AYDIN              | İstanbul Üniv.       | İlahiyat Fak.       | İstanbul  |
| Prof.Dr. | Ömer KARA               | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Resul ÖZTÜRK            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Ruhattin YAZOĞLU        | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | S.Kemal SANDIKÇI        | Rize Üniv.           | İlahiyat Fak.       | Rize      |
| Prof.Dr. | Sabri ERTURHAN          | Cumhuriyet Üniv.     | İlahiyat Fak.       | Sivas     |
| Prof.Dr. | Sadık KILIÇ             | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Sadi ÇÖĞENLİ            | Atatürk Üniv.        | Edebiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Sayın DALKIRAN          | Uşak Üniv.           | İslami İlimler Fak. | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Sebahattin ÇEVİKBAŞ     | Sıtkı Koçman Üniv.   | Edebiyat Fak.       | Muğla     |
| Prof.Dr. | Selçuk COŞKUN           | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Sinan ÖGE               | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Süleyman TULÜCÜ         | Erzincan Üniv.       | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Şamil DAĞCI             | Ankara Üniv.         | İlahiyat Fak.       | Ankara    |
| Prof.Dr. | Şehmus DEMİR            | Gaziantep Üniv.      | İlahiyat Fak.       | Gaziantep |
| Prof.Dr. | Tarık Sa'd ŞELEBİ       | Ayn Şems Üniv.       | Edebiyat Fak.       | Mısır     |
| Prof.Dr. | Tuncay İMAMOĞLU         | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Vahdettin BAŞÇI         | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Veysel GÜLLÜCE          | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Yusuf SANCAK            | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |
| Prof.Dr. | Yusuf Ziya KESKİN       | Harran Üniv.         | İlahiyat Fak.       | Şanlıurfa |
| Prof.Dr. | Zeki YILDIRIM           | Atatürk Üniv.        | İlahiyat Fak.       | Erzurum   |

|             |                 |                        |                    |          |
|-------------|-----------------|------------------------|--------------------|----------|
| Doç.Dr.     | Ahmet ALBAYRAK  | Uludağ Üniv.           | İlahiyat Fak.      | Bursa    |
| Doç.Dr.     | Ali İhsan PALA  | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Arif ULU        | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Bozkurt KOÇ     | Ondokuz Mayıs Üniv.    | Fen-Edeb.Fak.      | Samsun   |
| Doç.Dr.     | Celal BÜYÜK     | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Hasan YILMAZ    | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Hüsnü KOYUNOĞLU | İstanbul Üniv.         | Eğitim Fak.        | İstanbul |
| Doç.Dr.     | M. Kazım ARICAN | Yıldırım Beyazıt Üniv. | İn.ve Tplm Bl Fak. | Ankara   |
| Doç.Dr.     | Muhammet YAZICI | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Mustafa MACİT   | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Doç.Dr.     | Mustafa KAYA    | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |
| Yrd.Doç.Dr. | İsmail SEÇER    | Atatürk Üniv.          | Eğitim Fak.        | Erzurum  |
| Yrd.Doç.Dr. | Muammer CENGİZ  | Atatürk Üniv.          | İlahiyat Fak.      | Erzurum  |

## SAYI HAKEMLERİ / REVIEWERS OF THE ISSUE

|             |                    |                   |               |         |
|-------------|--------------------|-------------------|---------------|---------|
| Prof. Dr.   | Ahmet ÇELİK        | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Beşir GÖZÜBENLİ    | Gazi Üniv.        | Hukuk Fak.    | Ankara  |
| Prof. Dr.   | Cengiz GÜNDOĞDU    | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof. Dr.   | Davut YAYLALI      | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Hacı Ömer ÖZDEN    | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | M.Hanefi PALABIYIK | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | M. Zeki İŞCAN      | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Mehmet DAĞ         | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Murtaza KÖSE       | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Nevzat TARTI       | Yüzüncü Yıl Üniv. | İlahiyat Fak. | Van     |
| Prof.Dr.    | Nihat YATKIN       | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Nurullah ALTAŞ     | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Osman GÜRBÜZ       | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Resul ÖZTÜRK       | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Ruhattin YAZOĞLU   | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Sadık KILIÇ        | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Sinan ÖGE          | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Tuncay İMAMOĞLU    | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Prof.Dr.    | Veysel GÜLLÜCE     | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Doç.Dr.     | Ali İhsan PALA     | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Doç.Dr.     | Arif ULU           | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Doç.Dr.     | Celal BÜYÜK        | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Doç.Dr.     | Hasan YILMAZ       | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |
| Yrd.Doç.Dr. | İsmail SEÇER       | Atatürk Üniv.     | Eğitim Fak.   | Erzurum |
| Yrd.Doç.Dr. | Muammer CENGİZ     | Atatürk Üniv.     | İlahiyat Fak. | Erzurum |

# İÇİNDEKİLER

## Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER ANISINA

|               |   |    |
|---------------|---|----|
| İbrahim ÖZLER | Muvahhid Bir Muallim Mevlüt Özler<br><i>A Almohad Teacher: Mevlüt Özler</i> | 12 |
| Sinan ÖGE     | Duygusal Ebu Zer<br><i>The Romantic Abu Dharr</i>                           | 16 |

## MAKALELER

|                                  |  |     |
|----------------------------------|--|-----|
| İsmail BULUT                     | Kader - Engellilik İlişmesine Kelami<br>Bir Yaklaşım<br><i>A Theological Approach to Destiny - Disability<br/>Relationship</i>   | 20  |
| Zeki KOÇAK                       | Erzurum Müftüsü Osman Bektaş<br>Hocanın Sefer Risalesi -Tahkikli Neşr,<br>Tercüme ve Değerlendirme-<br><i>Journey Treatise of the Erzurum Mufti Osman<br/>Bektas Hodja-Verification of Prose,<br/>Interpretation and Review-</i>                 | 52  |
| M.Fatih TURAN                    | İslam Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat<br>Uygulaması<br><i>Disruptive Price Application in terms of<br/>Islamic Law</i>   | 78  |
| Abdulvahap ÖZSOY                 | Hız. Ebû Bekir Dönemi Kur'an'ın Cem'i<br>Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı<br>Rivayetin Kaynak Değeri<br><i>Value of Resource of Narrative about Two<br/>Witnesses Required in Collection of the<br/>Qur'an in the Era of Abu Bakr</i> | 104 |
| Mustafa Fatih AY<br>Ahmet ÇAKMAK | Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin<br>Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması<br><i>The Scale for Attitude Towards Cheating:<br/>The Study of Reliability and Validity</i>   | 140 |

|                     |  |     |
|---------------------|--|-----|
| Salih AYDIN         | <b>Tabatabâî'de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasavvurât Temelli Ayrımı</b><br><i>Philosophical and Logical Separation of Concepts Based on Tasavvurât in the Thought of Tabatabâî</i>  | 156 |
| Yunus Emre GÖRDÜK   | <b>Aksâmu'l-Kur'ân'da "Muksem Bih" ve "Muksem Aleyh" İlişkisi</b><br><i>The Relationship between "al-Muqsamu bib" and "al-Muqsamu Alaib" in The Aqsamu'l-Qur'an</i>  | 174 |
| Mehmet KÖROĞLU      | <b>İslam Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar</b><br><i>The Crimes Requiring Death Penalty in Islamic Corpus of Fiqh</i>  | 214 |
| Ali ŞİMŞEK          | <b>Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yozlaşma Unsurları</b><br><i>Moral Degeneration Elements in Humaza Surah</i>   | 240 |
| Abdulcebbar KAVAK   | <b>Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Halifelerinden Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (v. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi</b><br><i>Sheikh Osman Siracuddin at-Tavîlî (v. 1283/1866) among the Caliphs of Mawlânâ Khâli al-Baghdadî and Biyâre Madrasah/Lodge</i> | 260 |
| A.Hilâl KALKANDELEN | <b>Pendnâmeler Işığında İnsânî Değerler</b><br><i>Human Values in the Light of Pendnames</i>   | 286 |
| Osman Nuri KARADAYI | <b>Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Ayna Sembolizmi</b><br><i>The Symbolism of Mirror in the Poems of Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi Efendi</i>   | 306 |
| Bekir KÖLE          | <b>Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu</b><br><i>The Meaning Attributed to Futuwwa in The Perspective of Sufism</i>  | 330 |

|                      |  |     |
|----------------------|--|-----|
| Recep Emin GÜL       | Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri<br><i>Phases of Cerh-Tadil in Science of Hadith</i>  | 362 |
| Muhammet Fatih DUMAN | Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Zübdetü't-Tevârih<br>Adlı Eserinin Tahlili<br><i>Analysis of Zübdetü't-Tevârih by Mustafa<br/>Âlî of Gelibolu</i>   | 388 |
| Fatih TURAY          | Kanın Abdeste Etkisi<br><i>The Effect of the Blood to Ablution</i>   | 422 |
| Ahmet ÇELİK          | İnanç Eğitimi Açısından Mağrib'te Kadınlara<br>Yönelik Yazılan Akîde Eserleri<br><i>Texts of Creed Written for Women in<br/>Maghreb according to Faith Education</i>   | 440 |
| Thamer HATAMLEH      | مَنْهَجُ الرَّزْكَسِيِّ فِي النُّكْتِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ مُقَارَنَةً مَعَ مَنْهَجِ ابْنِ حَجْرٍ فِي نُكْتِهِ<br>Zerkeşî İle İbn Hacer'in en-Nüket Adlı Eserlerindeki<br>Yöntemlerin Karşılaştırılması<br><i>Comparison of Methods of Zerkeşî and Ibn<br/>Hajar in his Books Named en-Nuket</i> | 452 |
| Habib ŞENER          | Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin<br>Şiirlerinde Allah Tasavvuru<br><i>Thinking of God in Muhammed Lutfi<br/>Efendi's Poems</i>  | 476 |

#### KİTAP TANITIMI

|             |   |     |
|-------------|---|-----|
| Mustafa BAL | Genlere Müdahale - İlahi Kader İlişkisi,<br>Yazar: Berat SARIKAYA<br><i>The Relationship between the Intervention<br/>in the Genes and the Divine Destiny</i> | 504 |
|-------------|---|-----|





## MUVAHHİD BİR MUALLİM: MEVLÜT ÖZLER\* (1957-2014)

İbrahim ÖZLER\*\*

Mevlüt Özler, 1957 yılında Erzurum'un Tortum İlçesinin Aşağı Serdarlı Köyü'nde dünyaya geldi. İlköğrenimini Erzurum merkez Kümbet Köyü ilkökulu'nda, ortaokul ve lise öğrenimini de Erzurum İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Bu esnada hafızlığını ikmal ederek tashih-i huruf ve talim dersleri aldı. Öğrencilik yıllarında çeşitli yer ve zamanlarda şehrin önde gelen hocalarından Arapça dersleri başta olmak üzere diğer dini ilimleri okudu. 1976'da Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü'ne kaydoldu ve 1980 yılında buradan mezun oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bir süre Kur'an Kursu Öğreticisi olarak görev yaptıktan sonra 1981 yılında açılan asistanlık sınavlarını kazanarak Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü Kalam kürsüsünde asistan olarak çalışmaya başladı. 1982 yılında Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü'nün kapatılıp Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne nakledilmesi üzerine Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne intisap etti. Bu üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansa başladı. Prof. Dr. Şerafettin Gölcük'ün danışmanlığında "İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Akidesi" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamlayarak Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora öğretimine başladı ve Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu'nun danışmanlığında hazırladığı "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid" konulu tezini vererek doktor oldu. 1994'de doçent, 2000 yılında da profesör olmaya hak kazandı. Alanında yayımlanmış ve çok önemli bir yere sahip olan "İslam Düşüncesinde Tevhid", "İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı", "İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti" ve "İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at Adlandırılmaları" isimli eserleri vardır. Bu eserlerden ayrı olarak Kelama Giriş (Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Eskişehir 2011), Kalam El Kitabı (Ankara 2012) gibi ders kitaplarında bölüm yazarlığı, ulusal ve uluslararası sempozyumlarda sunduğu tebliğleri, radyo ve televizyon konuşmaları, değişik yerlerde yaptığı vaazları, konferansları ve seminerleri ile başta Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ve EKEV Akademi Dergisi olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmış birçok makalesi de bulunan Özler, Kalam

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

\*\* Dr., Çanakkale/Gelibolu İlçe Müftüsü.

Anabilim Dalı ve Temel İslam Bilimleri Bölümü Başkanlıkları ile Fakülte Kurulu Üyeliği ve Fakülte Yönetim Kurulu Üyeliklerinde de görev aldı. Suudi Arabistan, Fransa, Ürdün, Belarus, Almanya, Hindistan ve Bulgaristan'da çeşitli sürelerde bulunan ve araştırmalar yapan Özler, çok iyi derecede Arapça ve İngilizce bilmekte idi. Evli ve 4 çocuk babası olan Özler, 19.10.2014 tarihinde geçirdiği beyin kanaması üzerine hastaneye kaldırılmış ve 03.11.2014 tarihinde vefat etmiştir. Erzurum merkez Kümbet Köyü'nde medfundur. Allah (cc) rahmet eylesin...

Her şeyden önce çok iyi bir hafız olan hocam ve babam, akademisyen kimliğinin ötesinde iyi bir Kur'an talebesiydi. O, kendisiyle yeni tanışan ve kendisine ünvanını soranlara karşı devamlı şekilde "ben hafızım" diyerek cevap verirdi. Hafız olmasından dolayı çok gururlanırdı. O, Kur'an ayetleriyle inceden inceye konuşur ve ayetler üzerinde derin derin düşünürdü. Babamın en büyük özelliklerinden birisi de her zaman ve her yerde çok düşünüp az konuşmasıydı. Öğrencilerini de düşünmeye ve araştırmaya sevk etme adına onlara çeşitli kitaplar okutturur ve o kitapları derslerde anlatırdı. Öğrencilerine devamlı şekilde düşünmelerini ve kendi akıllarıyla özgür bir şekilde hareket etmeleri gerektiğini söyleyerek, "kiralık beyin taşımayın" diye de tavsiyede bulunurdu. Aynı zamanda islami endişe sahibi olan babam, Müslümanların derdini kendine dert edinmiş ve Müslümanlara karşı sorumluluk bilinci içinde hareket eden merhamet sahibi bir insandı. Bu manada islam aleminin içinde bulunduğu buhranlardan kurtulmasının yolunun da islam alimlerinin kendi buhranlarından kurtulmalarına bağlı olduğunu söylerdi. Hayatı boyunca tevhid düşüncesinin daha çok yayılmasını ve anlaşılmasını sağlamak adına sadece Türkiye'de değil yurtdışında da birçok ülkede seminerler ve konferanslar vermiş hatta bu tebliğin ve davetin dünyada daha fazla insana ulaştırılması gerektiği düşüncesinden hareketle Arapça ve İngilizcesini geliştirme adına değişik ülkelerde yabancı dil kurslarına katılmış olması ve araştırmalarda bulunması da O'nun bu gayretinin en somut örneklerindedir. Bu kutlu davanın çilesini ve ıstırabını her zaman yaşayan babam, bu amaçla bilinçli Müslümanların üzerinde çok ağır bir yükün ve sorumluluğun bulunduğunu da devamlı tekrar ederdi. Yazdığı eserler, verdiği seminerler, konferanslar, vaazlar ve katıldığı sempozyumlar, bildiriler ve paneller ile yetiştirdiği öğrenciler bu alanda kendisine düşen sorumluluğun ne kadarını yerine getirme arzusunda ve çabasında olduğunun en canlı şahitleridir. Klasik eserlerle modern bilimleri çok iyi kavrayan ve analiz eden babam, ne tamamen geçmişi reddetmekte ne de modern bilimleri her şeyin üstünde tutmaktadır. O, her ikisi arasında bir köprü kurulması gerektiğini düşünerek, sadece ve sadece doğrudan yana olmanın ve tavır almanın en geçerli ve değerli yol olduğunu ısrarla savunmaktadır. Geçmişle modern çağı birbirine uyarlamasına bakıldığında O'nun münevver bir aydın, yaşadığı çağın problemlerine sunmuş olduğu reçetelere ve çözüm

önerilerine bakıldığında Müslüman bir entelektüel ve itikadi sahadaki yorumla(mala)rına bakıldığında da muvahhid bir mütekellim olduğunu söylememiz mümkündür. Ruhu şad olsun...

Bir aile reisi olarak babam, hanesini çok severdi. İyi bir mürebbi idi. Evine bağlı, evde dengeyi kurar ve aile ortamını düzenlerdi. Her şeyi ile güzel bir örnekti. Çocuklarının nasıl olmasını arzu ediyorsa kendisi de o şekilde davranırdı. Evinin hem eğitimcisi hem de öğreticisi idi. Zaman zaman nasihatlerde bulunurdu. Çocuklarının arasında ayırım yapmaz ve onlara hakkaniyetle muamele ederdi. Aile fertlerine karşı şefkatli ve merhametli idi. Eşine ve çocuklarına değer verir ve bunu hal ve tavırlarıyla hissettirirdi. Torunlarını çok sever ve onlarla çocuklar gibi eğlenirdi. Yumuşak davranırdı ve bununla birlikte nezaket ve zarafet sahibi bir insandı. Olayları hal diliyle anlatmasını bilirdi. Evde ve dış dünyada olup bitenler hakkında eşyle ve çocuklarıyla istişare ederdi. Daima güler yüzlü olmasına rağmen otoriter bir yapıya sahipti. Hak ve hukuka oldukça riayet eder ve din konusundaki ihmallere asla rıza göstermezdi. Hiç kimsenin hakkında konuşmaz ve kimseyi de konuşturmazdı. Okumayı çok sever ve bu haliyle çevresindekilere de örnek olurdu. Kitapları ve öğrencileri O'nun en yakın arkadaşlarıydı. Bu dünya hayatında yaşayan herkesin bir eser bırakması gerektiğini söylerdi. Kendisine tevdi edilmek istenen daha üst görevlere rağmen, kitaplarından ve öğrencilerinden ayrı kalır düşüncesiyle bunları kabul etmez ve aynı zamanda "şöhret afettir" derdi. Dostlarını ve akrabalarını unutmaz onları vakit buldukça bizzat ziyaret eder ya da telefonla arayarak hal ve hatırlarını sorardı. Cömertti ve ikram etmeyi çok severdi. Herkese karşı samimi ve dürüst bir şekilde davranırdı. Vefakâr ve fedakâr bir insandı. Çok çalışkan, sabırlı ve oldukça yardımseverdi. Herkesin dertlerine ve sıkıntularına ortak olmayı sevdiği gibi onların sevinçlerini paylaşmayı da asla ihmal etmezdi. Yoğun ve yorucu mesaisine rağmen günlük sporunu yapar, yemesine ve içmesine oldukça dikkat eder ve özen gösterirdi. Giyiminde oldukça hassas davranır, şık, güzel ve temiz olmaya gayret ederdi. Zaman zaman Türk sanat müziği dinlemekten de hoşlanırdı. Antik eşyalara karşı da bir ilgisi vardı. Hayatı dolu dolu ve bir Müslüman gibi yaşadı. Sevenlerinin, dostlarının ve öğrencilerinin gözyaşları arasında toprağa verildi. Babam vefatıyla, sadece ailesini ve çocuklarını yetim bırakmadı. O, başta çok sevdiği kitaplarını, öğrencilerini, İslam kelimini, İlahiyat dünyasını, memleketini, sevenlerini ve dostlarını yetim bıraktı. "Kadere keder olmaz" derdi. Mekanı cennet olsun... Amin...



## DUYGUSAL EBU ZER: Prof. Dr. MEVLÜT ÖZLER

Sinan ÖGE\*\*

İlk olarak Fakülte yıllarında öğrenciyken tanışmıştık muhterem hocamla. İlk dersinde kitap okuyup okumadığımızı merak etmiş ve o günlerde hangi kitabı okuduğumuzu tek tek hepimize sormuştu. Okuyan, düşünen, sorgulayan ve sorumluluk sahibi öğrenciler görmek en çok arzuladığı hususlardan biriydi. Ama vakıada bunu pek de görememenin derin üzüntüsünü her zaman yaşamış ve serzenişlerini her fırsatta dile getirmişti.

Derslerde genelde öğrencilerin düşüncelerini dinler, fakat pek de değerlendirmezdi. Ancak hocamı iyi tanıyanlar, beğendiği fikir ve değerlendirmelere “Güzel!”, aksi olana da hafif bir tebessümle “Peki!” şeklindeki veciz cevabını anırlardı. Bu tavrı hayatı boyunca genelde bu şekilde devam etti. Dinlemeyi ve düşünmeyi tercih edip kendi kanaatlerini özel durumlar haricinde paylaşmak istemezdi.

Düşünceli, vakur bir o kadar da nazik tavırlarıyla son derece saygın kişiliğiyle hep takdir görmüş ve çoğu insana örnek olmuştu. Hem Kelam ilminin muhtevası hem de hocamın bu hali bu alanda akademik hayatıma başlamamda tesirli olmuş ve Lisansüstü eğitimim hocamın danışmanlığında başlamıştı. Bu süreçte beni sürekli olarak okumaya teşvik etmiş, klasik ve çağdaş eserleri okumam hususunda öncülük etmişti. Geleneksel ve çağdaş düşünceleri bir köprünün iki ayağı olarak görmüş, birini diğerine feda etmeden her iki alanı da kavramam ve değerlendirmem hususunda tavsiyelerde bulunmuştu. Derslerde ya da özel sohbetlerimizde fikirlerime gösterdiği derin saygı, kendi fikirlerini sadece paylaşmakla yetinip “Benim kanaatim bu, söyle de düşünülebilir” tarzındaki mütevazı yaklaşımları, özgür ve elbette ki mesnetli düşünmem açısından en dikkatli ve ileri görüşlü davranışlarındandı.

Eğitim hayatımdaki olumlu yönlendirmeleri, azim ve gayret artırıcı takdirleri dışında bir baba bir dost olarak her türlü sorunumla ilgilenmesi hocamın insani yönünün benim için unutulmaz örnekleriydi. Bir evladı gibi hüznümle

\* Prof.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



hüzünlendir, sevincimle sevinirdi. En son Doçentlik unvanını alıp fakülteye geldiğimde alnımdan öpmüş, sarılmış ve ağlamıştı. “Kolum, kanadım” dediği öğrencisi ve evladına yönelik emeklerinin boşa çıkmadığını görmenin gururu ve onurunu bana hissettirmiş, bu gurur ve sevinciyle öğrencisi ve evladı olmanın bahtiyarlığını bana bir kez daha yaşatmıştı.

Kolay kolay kendinden bahsetmeme, özelini paylaşmama tercihinde olan hocam, duygusal alanda da başkalarını dinlemeye, onlara yardımcı olmaya ve elinden geleni mümkün olduğunca onlara bildirmeden, minnet etmeden ve teşekkür beklemeden yapmaya özen gösterirdi. Ama kendi duygularını da o derece mahrem görür, herkese anlatmaz ve anlatılmasını istemezdi. Bu nedenle duygusal olarak yalnızlığı, görebilenler için aşikârdı. Yine özel bir sohbetimizde sahabe hakkında konuşurken Ebu Zer el-Ğıfari'nin adını anar anmaz gözyaşlarını tutamamış ve hüznünün düğümlediği kelimelerini yutkunmuştu. O gün hocamı daha iyi anlamış, adlandırmış ve ona “Duygusal Ebu Zer” demiştim içimden. (Onun kendi özeline gösterdiği hassasiyetine olan saygım, vefatından sonra da bu alanda fazla konuşmamamı gerektirdiğinden söylenenleri kâfi görmekteyim.)

Muhterem hocam son yıllarında bazı yurtdışı gezilerine çıkmış, o çok sevdiği gözlem ve tefekkür dünyasına yeni coğrafyalar, kültürler ve insanlar eklemişti. Ancak bu gezileri ondaki derin hüzünlere yenilerini de eklemişti. Özellikle Hindistan seyahatindeki tecrübeleri ve orada yaşayan Müslümanların her açıdan içler acısı ahvalini müşahede etmesi, onu derinden etkilemiş ve yaralamıştı. “Kur'an'ı şimdi daha iyi anlıyorum, Cahiliye yaşıyor ve Kur'an'ın ilgili ayetleri yeniden nazil oluyor” sözleriyle modern çağda gördüğü kadim problemleri yeniden düşünmüş ve dertlenmişti. Tüm problemlere Müslüman dünyanın ve özelde kendisinin çözüm adına bir şey yapamadığı gerçeğini dillendirip derin ahlar çekmişti. Rusya ve Bulgaristan gezilerinin sonucunda, hem bu bölgelerdeki Müslümanlara hem de diğer insanlara acilen ve bilinçli bir şekilde ulaşılması gerektiğini, mevcut faaliyetlerin son derece yetersiz ve göstermelik olduğunu söylerdi. Hocam bu duyguları sürekli yaşamış, Müslümanların ve insanlığın dertlerini gönlünde hissetmiş, fikri düzeyde de paylaşmıştı. Bu yönüyle İslami bir şuura sahip olduğuna, Müslümanların dertleriyle dertlendiğine, ibadet ve ahlakındaki hassasiyet ve takvasına şahit olduğum gibi şahidimdir.

Ve acı son... Yaşamı gibi sessiz, sözsüz ve hüzünlü bir veda... Yoğun bakımda geçirdiği yine sessiz yine yalnız birkaç gün... Sevildiğinin, özlemediğinin ve ümit edildiğinin ispatı olan insanlar, gözyaşları, ahlar ve dualar... Beklenmedik büyük bir keder; elden ne gelir, ezelden yazılan kader...

Muhterem hocam!

Ahret, ebedi yurt ve kavuşma günü eksik kalan muhabbetimizin beklenen ve özlenen vaktidir. Bu satırları yazarken gönlüme akıtığım gözyaşım, size olan hürmet ve sevgimin sessiz aktidir. Kabrin nur ile dolsun, makamın Cennet olsun.



## KADER - ENGELLİLİK İLİŞKİSİNE KELAMİ BİR YAKLAŞIM

İsmail BULUT\*

### ÖZ

*Engellilik hayatın gerçek olgularından biridir. Engelliliğin nedenlerine ilişkin veriler incelendiğinde, insanı aşan etkenler olduğu gibi, insan kusurlarından kaynaklanan etkenlerin hiç de azımsanmayacak sayıda olduğu görülür. Toplumda var olan sosyal, psikolojik ve diğer faktörlerin de etkisiyle, genelde engellilik kadere ve Tanrıya bağlanmaktadır. Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, engelliliğin kabullenilmesi ve başa çıkmada kader bir araç olarak görülmektedir. İnsanların kader anlayışları engelliliğe bakışını doğrudan etkilemektedir.*

*Bu çalışmada engelliliğin nedenleri üzerinde durularak, özellikle insandan kaynaklanan nedenlerin kadere yüklenmesinin sonuçlarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Engellilik olgusunun kader inancıyla ilişkisi kelami açıdan irdelenmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kader, Engellilik, Dini Başa Çıkma

### ABSTRACT

#### *A Theological Approach to Destiny - Disability Relationship*

*Disability is one of the real phenomena of the life. When analyzed data on the cause of the disability, as well as factors beyond the human, there are also factors caused by him. With the influence of social, psychological and other factors in the society, the disability is usually connected to the destiny and the god. In the studies of psychology of religion, the fate is seen as a tool about the acceptance of disability and coping with it. Understanding of destiny of humans determines the perspective of disability.*

*In this study, with emphasis on the causes of disability, especially it has been aimed to reveal the results of installing on the fate of the reasons caused*

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ismail.bulut@atauni.edu.tr

*by humans. The relationship with disability and fate has been studied in terms of theological belief.*

**Keywords:** *Fate, Disability, Religious Coping*

İnsan, Allah'ın varlığının farkında olarak, evrenin düzeni ile uyum içinde, kendisine verilmiş yeteneklerini gerçekleştirdiği sürece hayatını anlamlı hale getirmiş olmaktadır. Bununla birlikte birey, insan olmanın önemli bir değer olduğunu fark ettiği andan itibaren kendini gerçekleştirebilmektedir. İnsan hayatta kendisinden ve çevresinden kaynaklanan sorunlarla karşılaştığında, bunları kader olarak algılaması geçici bir huzur getirirse de gerçekte onlarla mücadele ettiği sürece başarıya ulaşabilmektedir.

Engelliliğin ortaya çıkmasında birçok etken bulunmaktadır. Tüm etkenleri elbette insana bağlamak mümkün değildir. İnsandan kaynaklanan etkenlerin engelliliğin ortaya çıkmasında önemli katkısı olduğu ve bunun ilahi kadere yüklenmesinin teolojik açıdan mümkün olmadığı görülmektedir.

Teolojik açıdan değerlendirmede bir mihenk taşı olması nedeniyle kader anlayışı, engelliliğe bakışı da belirlemektedir. Bu çalışmada, insana veya ilahi kadere aidiyeti açısından engelliliğin nedenleri ortaya konulmuş ve insan kaynaklı nedenlere vurgu yapılmıştır. Müslüman toplumlar farklı kader anlayışlarına sahiptir. Bu bağlamda kader-engellilik ilişkisi kelami açıdan irdelenmeye çalışılmıştır.

### **Engellilik ve Ortaya Çıkma Nedenleri**

Engelliliğin literatürde çok değişik tanımlarına rastlanılmaktadır. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde engelli, "Normal bir kişinin kişisel ya da sosyal hayatında kendi kendine yapması gereken işleri, bedensel veya ruhsal yeteneklerindeki kalıtsal ya da sonradan oluşan herhangi bir noksanlık sonucu yapamayanlar"<sup>1</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Engelli kelimesi, genelde hareket kabiliyetini tam olarak gerçekleştiremeyen bireyi tanımlamaktadır. Buna göre, doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle, bedensel, zihinsel, ruhsal, duysal ve sosyal yetilerini çeşitli derecelerde kaybetmiş normal hayatın gereklerine uyamayan kişilerdir.<sup>2</sup> Aslında bu tanım neredeyse insanların genelini kapsamaktadır. Çünkü engellilik doğuştan ya da sonradan yaşanan bir hastalık veya kaza sonucu ortaya çıkan bir işlev bozukluğundan kaynaklanıyor olabilir. Hareket yeteneğinin kısıtlı olması, bir engellilik

1 Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, *Özürlüler İle İlgili Mevzuat*, Ankara, 2002.

2 Öztürk, Mustafa, *Türkiye'de Engelli Gerçeği*, MÜSİAD Cep Kitapları, İstanbul, 2011, s. 17.

olarak değerlendirilirse engelsiz insanın olmadığı söylenebilir. Engellilik daha ziyade günlük hayata katılmayı engelleyen, fiziksel işlevlerdeki bir sınırlılık hali olarak değerlendirilmelidir. Gerçekte önemli olan, bazı işlevlerin yerine getirilmesinde karşı karşıya kalınan bir fiziksel sınırlılığın olması değil, bunları “kompanse” edecek destek sistemlerinden yoksun kalmaktır. O halde engellilik çoğu zaman büyük değişkenlik arz eden, başka bir deyişle nerede ve nasıl karşılaşıcağınıza bağlı olarak sonuçları değişen bir durumdur.<sup>3</sup>

Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı'nın, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü ile müşterek olarak 2002 Aralık ayında yapmış olduğu araştırma sonuçlarına göre Türkiye'de engelli nüfusun toplam nüfus içindeki oranı %12.29'dur. Buna göre ülkemizde 8.431.937 kişi özürlü olarak hayatını sürdürmektedir. Bu oranın %7.092'sini erkekler, %5.022'sini de kadınlar oluşturmaktadır. Bu oranın dünya ortalamasının üzerinde olduğu görülmektedir. (Tablo 1)<sup>4</sup>

**Tablo 1. Engel Grubuna Göre Dağılım**

| <i>Engel Grubu</i>         | <b>Engelli Sayısı</b> |
|----------------------------|-----------------------|
| <i>Dil ve Konuşma</i>      | 52.286                |
| <i>Görme</i>               | 281.604               |
| <i>İşitme</i>              | 210.531               |
| <i>Ortopedik</i>           | 420.964               |
| <i>Ruhsal ve Duygusal</i>  | 220.679               |
| <i>Süreğen Hastalıklar</i> | 1.025.579             |
| <i>Zihinsel</i>            | 562.319               |
| <b>TOPLAM</b>              | <b>1.869.521</b>      |

Ülkemizdeki engellilik oranının yüksek olmasındaki en büyük etken, özür- lülüğün önlenmesi ve erken tanısı konusundaki çalışmaların yeterli olmayışıdır. Türkiye Özürlüler Araştırması sonuçlarına göre özür nedenleri arasında doğuştan özür lülük yaklaşık %34 olarak bildirilmiştir. Bu oran içerisinde doğum öncesi nedenlere bağlı özür lülük önemli bir yüzdeye sahiptir. Özür türü açısından bakıldığında, ortopedik (%73.30), görme (%76.32) ve işitme özür lülerde (%67.10) sonradan özür lü olanların oranının daha yüksek olduğu görülmektedir (Tablo 2).<sup>5</sup>

3 Karaca, Kasım, “Engellilerin Toplumla Bütünleşme Sorunları Bir Sosyal Politika Yaklaşımı”, *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Kasım 2002.

4 Devlet İstatistik Enstitüsü, *Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, DİE, Ankara, 2009, s. 25.

5 DİE., *Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, s. 26.



**Tablo 2. Özrün Ortaya Çıkış Zamanı**

|                              | <b>Doğuştan</b> | <b>Sonradan</b> | <b>Bilinmeyen</b> |
|------------------------------|-----------------|-----------------|-------------------|
| <i>Ortopedik özürlü</i>      | 23.91           | 73.30           | 2.79              |
| <i>Görme özürlü</i>          | 20.41           | 76,32           | 3,27              |
| <i>İşitme özürlü</i>         | 29.49           | 67.10           | 3,41              |
| <i>Dil ve konuşma özürlü</i> | 46.63           | 50.16           | 3.21              |
| <i>Zihinsel özürlü</i>       | 47.92           | 49.89           | 2,19              |
| <b>Toplam</b>                | <b>33,67</b>    | <b>63,35</b>    | <b>2,97</b>       |

Doğuştan özürlü üç faktörden kaynaklanmaktadır: Bunlar genetik sorunlar (genetik ve kalıtsal bozukluk ile kan uyumsuzluğu), hamilelik sırasında yaşanan sorunlar (annenin kullandığı ilaçlar, geçirdiği hastalıklar ve yetersiz/kötü beslenmesi) ve doğum sırasında yaşanan sorunlardır (doğum travması, doğum sırasında bebeğin oksijensiz kalması).

Doğuştan özürlü olanlarda, özrün nedenini bilmeyenlerin oranı tüm özürlülerde %50'lere yakın bir orandadır. Bu durum doğuştan özürlü olanların özürlü nedeni konusunda bilgi sahibi olmadığını göstermektedir. Doğuştan özürlü nedenini bilmeyenlerin oranı, tüm özürlülerde kırsalda daha yüksektir. Ortopedik ve işitme özürlülerde doğuştan olan özürlü nedenini bilmeyen kadınların oranı erkeklerden daha yüksektir.

Genetik nedenlerden özürlü olanların oranı tüm özürlüler içerisinde en yüksek düzeydedir. Genetik nedenlerden sonra tüm özürlülerde ikinci sırada doğum sırasında yaşanan sorunlardan kaynaklanan nedenler gelmektedir. Her iki nedende de kentteki oranın kırsaldan, kadınlardaki oranın da erkeklerden daha yüksek olduğu gözlenmektedir (Tablo 3).<sup>6</sup>

6 DİE., *Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, s. 26.

*Tablo 3. Doğuştan Olan Özrün Nedeni*

|  | Toplam       | Ortopedik | Görme | İşitme | Zihinsel |
|--|--------------|-----------|-------|--------|----------|
| <i>Genetik ve kalıtsal bozukluk</i>                    | <b>20,76</b> | 16,96     | 23,42 | 19,74  | 22,91    |
| <i>Kan uyumsuzluğu</i>                                 | <b>5,54</b>  | 3,76      | 5,38  | 6,45   | 6,56     |
| <i>Doğum travması</i>                                  | <b>6,76</b>  | 9,73      | 4,75  | 6,03   | 6,52     |
| <i>Doğum sırasında bebeğin oksijensiz kalması</i>      | <b>5,51</b>  | 6,11      | 4,2   | 1,35   | 10,36    |
| <i>İnmenin hamileliği sırasında kullandığı ilaçlar</i> | <b>2,14</b>  | 2,53      | 2,3   | 1,6    | 2,14     |
| <i>Annenin hamileliğinde geçirdiği hastalıklar</i>     | <b>3,81</b>  | 3,31      | 4,19  | 4,41   | 3,33     |
| <i>Annenin hamileliğinde yetersiz/kötü beslenmesi</i>  | <b>1,86</b>  | 2,04      | 2,11  | 1,03   | 2,26     |
| <i>Bilmiyor</i>  | <b>53,63</b> | 55,56     | 53,64 | 59,39  | 45,91    |

Günümüzde oldukça ileri düzeye ulaşan genetik bilimi, genlerde var olan ve kuşaklara aktarılan bozuklukları saptama yolunda çok büyük adımlar atmıştır. Ancak gen üzerindeki hastalığa veya engellilik haline neden olabilecek sorunun bertaraf edilmesi tam anlamıyla başarılamamıştır. Genetik bozukluklar hariç, diğer nedenlerin çoğu kontrolü sağlanabilir durumlardır.<sup>7</sup>

Genetik nedenler dışında insanlar, her ne kadar sağlıklı hayat sürseler de hayatları boyunca pek çok risk ile karşılaşmaktadırlar. Bu risklerin gerçekleşmesi durumunda da çok büyük oranda engellilik hali ortaya çıkabilmektedir. Sonradan oluşan engellilik nedenleri arasında yer alan öğrenme, anksiyete<sup>8</sup> ve iletişim bozuklukları gibi yaygın gelişimsel bozukluklar, tıbbi açıdan hastalık olarak kabul edilmektedir. Bu gruba giren engellilik nedenlerinin bir alt grubunu kazalar oluşturmaktadır. Yapılan araştırmalar iş kazaları, meslek hastalıkları ve ev kazalarının %80-90'ının insani nedenler, %10-20'sinin ise çevre koşullarından kaynaklandığını göstermektedir. Ayrıca kazanılmış engellilik

7 Güler, Esmâ K., *Tıbbi Ortamların ve İlişkilerin Engelli Kişilere Uygunluğunun Etik Yönden Değerlendirilmesi*, Adana, 2005, s. 16-18.

8 Anksiyete tanımlanması zor bir korku ve endişe duygusudur. Bu duyguya vücutla ilgili birtakım duyular eşlik edebilir. Göğüste sıkışma, kalp çarpıntısı, terleme, baş ağrısı, midede boşluk duygusu ve hemen tualete gitme gereksinmesinin doğması gibi duyumlar örnek olarak verilebilir. Huzursuzluk, dolanıp durma isteği de sık görülen belirtilerendir. (Neşe Kocabaşoğlu, "Stres ve Anksiyete", <http://www.ctf.edu.tr/stek/pdfs/47/4719.pdf>) (17.03.2015).

nedenleri arasında meslek hastalıkları ve diğer hastalıklar da yer almaktadır. Ülkemizde meslek hastalıkları da önemli engellilik nedenlerindedir. Bunların yanı sıra çevresel kirlenme ve doğal afetler de engelliliğin oluşmasında önemli nedenler arasında sayılmaktadır.<sup>9</sup>

Yapılan araştırma sonuçlarından anlaşılmaktadır ki, engellilik insan iradesi üstünde olduğu gibi, insan kusurlarından da ortaya çıkmaktadır. İnsandan kaynaklanan etkenlerin oranı ise nedeni bilinmeyen etkenler kategorisinden daha yüksektir. Bu nedenle insandan kaynaklanan nedenlerle ortaya çıkan engelliliğin toplumda ilahi kaderle ilişkilendirildiği görülmektedir. Toplumun kader anlayışı engelliliğe bakışını temelden etkilemektedir. Bu yüzden kader anlayışlarını irdelemek engelliliğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### İslam Kelamında Kader Anlayışları

Kader kelimesi sözlükte, ‘bir şeyi ölçmek, güç yetirmek, önceden takdir etmek, tasarlamak, tahmin etmek, ölçerek takdir etmek ve tayin etmek, kudret ve rızkı daraltmak’ gibi anlamlara gelmektedir.<sup>10</sup> Kur’an’da ise, ‘ölçü ve miktar, insan rızkının daraltılması ve eşyayı takdir etmek’<sup>11</sup> anlamlarında geçmektedir. Kader kelimesinin ‘önceden belirlemek’, ‘yazmak’ gibi yaygın olarak kullanılan anlamlarının olmadığı ve bu manada Kur’an’da kullanılmadığı görülmektedir. ‘Kaza ve hüküm’ anlamlarında kullanılan kaderin bu iki anlamının kelami literatüre sonradan girdiği görülmektedir.<sup>12</sup>

Bilindiği gibi kelim alanında insan özgürlüğünü ön plana çıkararak Mu’tezilî, Allah’ın mutlaklığından hareket eden ve belirlenmiş kader anlayışını benimseyen Cebri ve bu iki görüşü uzlaştırma konumunda sayılabilecek Mâturîdî olmak üzere üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Kader, kelami literatürde insanın fiilleri bağlamında tartışılmıştır. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul edenler, her yönüyle belirlenmiş bir kader algısına sahip olurken, fiillerini yaratma açısından insana yetki verenler ise insanı kader konusunda belirleyici olarak görmüşlerdir.

Ehlisünnet içerisinde zikredilen Mâturîdîlik ile Eş’arîliğin kader anlayışının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Eş’arî anlayışta insan sorumluluğu ve özgürlüğünü izah etmek için kullanılan “kesb” konusunda insan tam bir etkinliğe sahip değildir. Çünkü kesb de Allah tarafından yaratılmaktadır.

9 Güler, *a.g.e.*, s. 18.

10 İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, V/74-80; Isfahani, *Müfredat*, s. 409-411.

11 Müddesir, 74/18,19,20; Kamer, 54/49; İnsan, 76/16; Talak, 65/3; Yasin, 36/39; Ra’d, 13/26; Zümer, 39/52.

12 Akbulut, Ahmet, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri” *AÜİF Dergisi*, Cilt: XXXIII, 1992, s. 139.

Allah, zorunlu hareketler gibi, kesbi de insanda fil anında yaratmaktadır. Bu anlamda insanın fiili işleme özgürlüğü Allah'ın irade, kudret ve lütf dairesi içinde sınırlı kalmaktadır.<sup>13</sup>

Eş'arî'nin insanın sorumluluğunu dayandırdığı kesb teorisi, birçok kelimacı, özellikle de bazı Eş'arî kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden Fahreddin Razi, kesbi, "anlamı olmayan bir isim"<sup>14</sup> olarak, İbn Teymiyye ise, gerçekliği olmayan ve anlaşılmayan bir görüş olarak nitelendirerek, bununla insanların alaya alındığını belirtmektedir.<sup>15</sup> Cüveyni ise, kesbi insana özgürlük tanımayan bir teori olarak nitelendirmiştir.<sup>16</sup>

Eş'arî, insanın sorumluluğunu kesb teorisi ile izah etmeye çalışmış, fakat kesbi daha çok Allah'ın yaratmasına bağlı kıldığı için insanın özgürlüğüne herhangi bir etkinlik alanı bırakmamıştır. Aslında Eş'arî özgürlük ve sorumluluğu, anlamı ve gerçekliği olmayan bir kavrama dayandırarak, mutlak anlamda irade ve güç sahibi otokrat bir Tanrı tasavvurunun daha da yaygın hale gelmesine neden olmuştur.<sup>17</sup>

Cebrî anlayış, insandan özgürlüğü, seçim ve iradeyi kaldıran, bunun yerine ilahi iradeyi koyan bir yaklaşımdır.<sup>18</sup> İnsan iradesi, bu anlayışta ya bütünüyle ortadan kaldırılmış, ya da ilahi iradeye bağımlı hale getirilmiştir. Davranışları Allah tarafından belirlenen insan, etkisiz bir özne olarak kabul edilmiştir. Böylece kader, insanı tahakkümü altına alan ilahi bir kader olarak temellendirilmiştir.

Mu'tezile, cebrî kader anlayışının, insan özgürlüğünü ve ona yüklenen sorumluluğu ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir. Teklifin caiz olabilmesi için, ilahi belirleme olmaksızın kişi tarafından özgürce fiillerini gerçekleştirmesi gerekir. Sevap, günah, övgü ve yergi gibi hükümlerin geçerli olabilmesi, fiillerin insana ait olmasıyla mümkündür. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayırım yapmayan Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in kesb teorisinde ileri sürdüğü, 'fiiller yaratma bakımından Allah'a; irade etme bakımından insana aittir' yaklaşımını reddetmiştir.<sup>19</sup> Kader sorununu ağırlıklı olarak adalet

13 el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 41-42; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 137. 138.

14 Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Mısır, 1991, s. 470.

15 İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-Resaili'l-Kübra*, Kahire, 1323, s. I/360.

16 el-Cüveyni, *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Kahire, 1948, s. 34-35.

17 Ay, Mahmut, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu" *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 12, 2004, s. 99.

18 Şehristani, A. *El-Müel ve'n-Nihal*, Kahire, 1968, Cilt: 1, s. 87.

19 Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yay., İstanbul, 2013, s. 2/46.

ilkesi çerçevesinde ele alan Mu'tezile, Allah-insan ilişkisini 'teklif' kavramı etrafında sistematize etmeye çalışmıştır.

Bu yaklaşıma göre, insan fiillerinin hepsi doğru ve iyi değildir, insanlar arasında mümin olanlar olduğu gibi kâfir olanlar da vardır. Doğruluk ve iyilik gibi eylemlerle birlikte, zulüm ve yalan gibi fiiller de vardır. Adalet sahibi Allah'ın, bu kötü fiilleri yapması ya da emretmesi mümkün olamaz. Bu durum O'nun adaletine aykırıdır. Mu'tezile'ye göre insan, iradî fiillerin, kendisi tarafından belirlendiğini ve ortaya konulduğunu zaruri olarak bilir. Çünkü fiiller, insanın yönelimlerine, hedefine ve amaçlarına göre yapılır. İradenin kişiye ait olduğu kesin ise, fiilin de ona ait oluşu kesindir.<sup>20</sup>

Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre insan eylemleri de dâhil olmak üzere bütün varlıklar, meydana gelmeden önce, malum olmaları bakımından Allah'ın ilminde belirlenmişlerdir. Böyle bir kader anlayışında insanın davranışlarından sorumlu olması problemlili bir durumdur. Çünkü davranışları önceden Allah tarafından belirlenen insana sorumluluk yüklenemez. Bu kader anlayışı, insanı, Allah'ın ulûhiyeti ile kendisinin sorumluluğu arasında bir seçim yapma mecburiyeti altında bırakmaktadır.<sup>21</sup> Sonuç olarak Cebri, Eş'arî ve Mâtürîdî kader anlayışı Allah'ı merkeze alarak insanın sorumluluk temelini zayıflatmış; Mu'tezilî anlayış ise insanı merkeze alarak sorumluluğunu ön plana çıkaran bir yaklaşımla Allah-insan ilişkisinin anlamını güçlendirmiştir denilebilir.

Kader konusunda yapılan tartışmalar, Allah'ın, kâinatı belli bir düzen dâhilinde yaratması bağlamında değil, aksine işlediği fiillerden sorumlu olan insanın yaptıklarının, Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Oysa kader kelimesinin Kur'an'daki kullanımında temel anlam, belli bir ölçü ve nizam dâhilinde tayin ve takdir etmektir. Dolayısıyla kader, ölçü ve nizam olarak, 'kâinatta var olan ilâhî kanunlar'dır. Kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiç biri, insanın sorumlu olduğu fiillerinin, alın yazısı olarak ve ortaya çıkmasından önce takdir edildiği anlamında kullanılmamıştır.<sup>22</sup>

Dikkat edilmesi gereken nokta, önce kanunların belirlendiği, sonra buna uygun olarak varlığın ve varlığın bir parçası olarak insanın yaratılmış olduğudur.

20 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni fi Ebvabi'i-Tevhid ve'l Adl*, Kahire, 1962, s. XIX/15, 21.

21 Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul, 1997, s. 66.

22 Kader kelimesi "ölçme" anlamında; En'am, 6/91; Ankebut, 29/62; Sebe, 34/18; Yasin, 36/39; Fussilet, 41/12; Zuhuruf, 43/11; Kamer, 54/49; Müddesir, 74/18, 19, 20; İnsan, 76/16; Talak, 65/3; Zümer, 39/52. Rum, 30/37. Yunus, 10/5; Ra'd, 13/18; Hicr, 15/19, 21; Mü'minun, 23/18. ayetlerinde, "Ölçerek, takdir ederek tayin anlamında"; Abese, 80/19, Kamer, 54/12; A'la, 87/3; Fecr, 89/16, Furkan25/2 ve Hacc, 22/74 ayetlerde kullanıldığı görülmektedir.

İnsanın doğum ve ölüm kanunları bilgi konusu olmadan, yani belirlenmeden veya hangi davranışının iyi hangisinin kötü sıfatını hak edeceği bir kanuna bağlanmadan insan yaratılmış olsaydı, insanın başıboş bırakıldığı veya dünyaya atılmış olduğu fikri haklılık kazanırdı. Buradaki belirleme kanun temelinde bir belirlemedir. Herhangi bir insanın yapıp edeceklerinin belirlendiği şekilde düşünülmemelidir. Belirlenmiş olan şey, varlıkların ve eylemlerin sıfat halleridir. Belirlenmemiş olan şey ise, bu sıfatların varlıklarla birleşme ânı ya da hâlidir.<sup>23</sup>

Ancak kelim düşünceğinde bunun aksine, insan fiilleri de kâinattaki düzenlemenin kapsamına dâhil edilince, insanın özgürlüğü ve onun Allah'a karşı sorumluluğu ilkesi devre dışı bırakılmıştır. Hâlbuki insanı özgür olarak yaratan Allah'tır. İnsan, akıl ve iradesiyle bütün yaptıklarından sorumlu olan bir varlıktır. Kâinatta yaratılan her varlığın, kendisine has bir kaderi vardır, insanın da kaderi, iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. Bu bağlamda insanın gayesi, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen; bu hedefin gerçekleştirilmesi insana bırakılmıştır. İnsan, akıl ve iradesiyle bu gayeyi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda da sorumluluk düzleminde serbest bırakılmıştır, çünkü insana irade etme ve fiil yapma özgürlüğünü Allah vermiştir.<sup>24</sup>

Klasik kelim anlayışlarında kader sorunu, Allah'ın ilminden ve mutlaklığından hareket edildiği için çözümlenememiştir. Doğrusu önceden tespit, sorumluluk açısından bakıldığında irade konusu olmayan alanla ilgilidir. İnsan, yaptıklarından sorumlu olduğuna göre fiilleriyle ilgili bir ön tespitten söz edilemez. Bu açıdan Allah'ın tabii ve kevnî hadiselerle ilgili kaderi ile insanın kaderini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü onların aksine insan, yaptıklarından sorumlu tutulmuştur.<sup>25</sup> Şu halde öngörülmesi gereken şey, Allah tarafından verilmiş ve sınırları çizilmiş bir özgürlüktür. Bu çerçevede insan, kendi kaderini belirleyebilme özgürlüğüne sahiptir ve yaptıklarından sorumludur. Kur'an'ın bu konudaki ayetleri bütünlük içerisinde ele alındığında vurgulanan ve anlatılmak istenen şudur: Kâinattaki her şeyin ölçüsünü ve nizamını koyan Allah'tır. İnsanın kaderi de eylem yapma özgürlüğüne sahip olması ve yaptıklarından hesaba çekilecek olmasıdır. Allah'ın insana kitap ve peygamber göndermesi, emretmesi, nehyetmesi insanın özgür olduğunun en açık delilidir.<sup>26</sup> Aksi halde Allah'ın insanlara akıl ve irade vermesi, peygamber göndermesi ve emir ve yasaklamalarda bulunması söz konusu olamazdı. İnsan iradesine bağlı olarak ortaya çıkan eylemler, Allah'ın bilgisine yasa temelinde konu olamaz.

23 Düzgün, Şaban Ali, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:2, 2013, s. 8.

24 Akbulut, a.g.m., s. 130.

25 Ahzab, 33/72.

26 Akbulut, a.g.m., s. 150.



Kaderin Allah tarafından önceden yazıldığı ve belirlendiğine dair düşünce Kur'an'daki “*Yeryüzünde veya kendinizle ilgili bir musibet meydana gelmeden önce mutlaka bir kitaptadır.*”<sup>27</sup> ayetini referans almaktadır. Ayette kitapta belirlenen insan davranışlarıyla birlikte dünyada vuku bulan her şey midir yoksa doğa kanunları mıdır? Düzgün, Mâturîdî'nin yorumundan hareketle şöyle demektedir:

Eğer insanlar yaratılmadan önce bir kitapta yazılıdır denirse, bu insan için her şeyin belirlenmiş olduğu anlamına gelir ki, insanın iradesi, özgürlüğü ve sorumluluğu devreden çıkmış olur. İnsan yaşarken o musibet meydana gelmeden önce bir kitapta olması demek ise, o olayın bir kanuna göre meydana gelmesi demektir. Ayetteki ‘kitap’, varlığın ve hayatın kanununu ifade eder. Aşırı dozda radyasyona maruz kalan bir insanın kanser olması, varlığın ve hayatın kanunudur. Ayetteki önce zarfı, insan doğmadan önce değil, olay meydana gelmeden önce şeklinde anlaşılırsa, kader fikrine değil yasa fikrine ulaşılmış oluruz.<sup>28</sup>

Kur'an'da insan sorumluluğuna önemli vurgu yapılmasına, genelde İslam mezheplerinin, insanda cüzi bir irade ve özgürlük kabul etmesine rağmen kader, Müslüman halk tarafından yanlış anlaşılmış ve cebri bir kader anlayışı yaygınlaşmıştır. Her nasılsa, telkin ve vaazlara dâhil olan birçok isrâiliyat ve hurafeler, çoğunluğun cebri bir kader anlayışına sahip olmasına yardım etmiştir.<sup>29</sup> Oysa insan sorumluluğunu ön plana çıkarması açısından Kur'an'daki şu örnek oldukça dikkat çekicidir: Âdem ve Havva, arzularına uyup Allah'a asi olmalarını ‘yazılmış bir kader’ olarak görmeyip, “*Biz nefsimize zulmettik.*”<sup>30</sup> diyerek günahın sorumluluğunu üstlenmişlerdir.<sup>31</sup> Zaten günahlarına tövbe etmeleri, eylemin kendi elleriyle gerçekleştiğini kabul etmelerinin bir göstergesidir. Buna karşın İblis, yaptığı hatasını “*Beni sen saptırdın.*”<sup>32</sup> ifadesiyle sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmış ve durumu Allah'a yüklemeye çalışmıştır. Bu nedenle kaderci söylemin ilk temsilcisinin İblis olduğunu söylemek mümkündür.<sup>33</sup>

27 Hadid, 57/22.

28 Düzgün, a.g.m., s. 7.

29 Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam'ın Esası “Üss-i İslam”*, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 52-53.

30 Araf, 7/23.

31 Hasan el-Basri, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, Çev.: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3, 1954, s. 78.

32 Araf, 7/16; Hicr, 15/39.

33 İslamoğlu, Mustafa, *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yay., İstanbul, 2012, s.135.

Kader anlayışının dini temelini yanında sosyokültürel ve psikolojik arka planının da olduğu da bir gerçektir. Hatta kaderci düşüncenin kökleri İslam öncesi Araplara kadar uzanmaktadır. Çölde yaşayan Araplar, talihin, rızkın, ecelin Dehr'den geldiğine inanmaktaydılar. Çölde yaşadıkları belirsizlikleri kadere teslim olarak aşmaya çalışıyorlardı. Böylece fatalizm, bedevinin çölde huzurlu bir şekilde yaşmalarına yardımcı oluyordu.<sup>34</sup> Müslüman toplumdaki kaderciliğin siyasal temelleri ise Emevî iktidarına dayanmaktadır. Onlar, insanların başına gelenlerin önceden tayin edildiği bir kader algısıyla, yaptıkları haksızlıkları meşrulaştırarak, kitlelerin muhalefetini önlemeye çalışmışlardır.<sup>35</sup>

Cebri kader anlayışı, yöneticilerin toplumu idare etmede işlerini kolaylaştırdığı gibi, bireyler için de hem rahatlama, hem de bireysel ve toplumsal sorumluluğun gereğini yerine getirmemek için adeta bir can simidi olduğu görülmektedir. Çünkü sorumluluğu üstlenmek süreçteki riskleri de göze almak demektir. Bu tür anlayışın bilgi ve kültür düzeyi gelişmemiş toplumlarda daha da belirgin olduğu gözlenmektedir.<sup>36</sup> Kültür düzeyi kabilecilik seviyesinden çıkamamış toplumlarda başarısızlıklarla kadercilik arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu görülmektedir.<sup>37</sup>

### Kelamcıların Engelliliğe Bakışı

Engellilik, kelim ilmi bağlamında özel olarak her yönüyle ele alınmamakla birlikte<sup>38</sup> kötülük problemi içerisinde değerlendirilmiştir. Kelamcıların kader anlayışı ve kötülük problemine yaklaşımlarından engellilik ile değerlendirmeleri tespit edilebilir. Allah'ın ilmi ve mutlaklığına vurgu yapan bir kader anlayışına göre engelliliğin nedeni ilahi kaynaklı, insan özgürlüğü ve sorumluluğu anla-

34 Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Birleşik Yay., İstanbul, 1998, s.106-108.

35 Cengiz, Lütfü, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife Dergisi*, Sayı: 2, 2001, s. 123-124.

36 Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992, s. 77.

37 Câbirî Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s. 511-512.

38 Aslında kelim alanıyla yakından ilgili günümüz problemlerinden biri olan engellilik konusunda, yapılan çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Harun Işık'ın "Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım" adlı çalışması bu alanda yapılmış müstakil çalışmadır. Diğer disiplinler için inanç alanında altyapıyı hazırlama ve doğru dini zihniyeti kazandırma misyonuna sahip kelim biliminden, engellilik konusunda da temel taşları yerine koymasına beklenmektedir. Ayrıca din psikolojisi gibi konu ile ilgili diğer disiplinlerle ortak yürütülecek çalışmaların sorunun çözümünde olumlu katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

yısından hareket eden bir kader anlayışına göre ise engelliliğin ortaya çıkması insan kaynaklı olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim Mu'tezile fiiller konusunda ayırım yaparak insan fiillerini, Allah'ın kudreti dâhilinde değerlendirmemektedir. Çünkü insandaki güç, filin olumlu ve olumsuz her iki yönde gerçekleşme potansiyeline sahiptir. İnsan bu yönlerden birini tercih ederek fiili gerçekleştirir. İnsan fiillerinin Allah tarafından irade edilmesi salt bir cebirdir, dolayısıyla insanın eylemlerdeki sorumluluğu söz konusu olamaz.<sup>39</sup> Bu nedenle meselenin bu yönü kelimada, ilahî fiiller ve insanî fiiller ayrımı yapılarak tartışılmıştır. Fakirlik ve zenginlik, hastalık ve sağlık, ölüm ve hayat gibi olgular ilahî fiiller olarak tasnif edilmiş, iyi-kötü, erdem-erdemlilik gibi ahlaki sonuçlar doğuran ve sorumluluk gerektiren eylemler ise insan fiilleri kapsamında sayılmıştır.<sup>40</sup>

Ortaçağ İslâm dünyasında kötülük problemi, ilk olarak Allah'ın mutlak kudret ve egemenliği ile ilahî kudretin sınırlanamazlığı tezi üzerinde vurgu yapan Eş'arîliğin Allah anlayışına bir tepki olarak formüleştirildiğini söylemek mümkündür.<sup>41</sup> Bu teze karşın Mu'tezile, dinî naslara dayalı mutlak kudret anlayışını akılcı bir ilahi adalet düşüncesini geliştirmiştir. Onların 'Allah'ın kusursuz adalet sahibi olması' ilkesini ısrarla vurgulamaları sonucu, özgür irâde ve nesnel iyilik ve kötülüğün akılla kavranabilen bir olgu olduğu düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Onlara göre, akıl ilk ölçü olarak otorite olduğundan, varlıkların kötülüğü akılla kavranılabilir. Kötü olan eylem ise yergiye tabidir.<sup>42</sup> Ancak onlara göre, Allah asla kötülük yapmaz ve onu seçmez. O'nun gerçekleştirdiği bütün eylemler iyi, değerli ve hikmetlidir ve kötülükler O'na asla izâfe edilemez.<sup>43</sup>

Mu'tezile, insandan kaynaklanan engelliliği insan sorumluluğu içerisinde değerlendirmiştir. İnsanı aşan durumlardakileri ise, tevhid ve adalet ilkesi gereği Allah'a kötülük izafe edilemeyeceği gerekçesiyle bir lütuf olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü başta engelliliğe maruz kalan kişi hem dünya hem de ahirette mükâfatla ödüllendirilecektir.<sup>44</sup> Mu'tezile, problemi bizzat olay mahallinde değil de, onunla Allah'ın sıfatları ile doğrudan bir irtibat kurarak çözmeye çalışmaktadır. Yani çocuğun ızdırabını ya da bir hayvanın başka bir

39 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 6, s. 289.

40 Düzgün, a.g.m., s. 7.

41 Kazanç, Fethi Kerim, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008, s. 85.

42 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Cilt: 6, Kahire, 1960-1969, s. 31-34.

43 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1988, s. 132-133.

44 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, s. 431.

hayvana zarar vermesini, tabiattaki doğal dengeler ve girift ilişkiler açısından değil de, doğrudan ilahî irade ve kudretle ilişkilendirerek değerlendirmektedir.<sup>45</sup>

Mu'tezile, acı ve hastalık türünden olan musibetleri mihne (bela ile imtihan) olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla insan iradesi dışında gelişen bu tür olayların karşılığının Allah tarafından verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü bunlar Allah'ın fiilleridir ve insan tarafından gerçekleştirilmemiştir. Birtakım doğal afetler nedeniyle maddi ve can kaybı yaşayan kimseyi, bir imtihan sürecinden geçtiğini kabul ederek söz konusu mağduriyetin Allah tarafından telafi edileceğini söylemektedir.<sup>46</sup> Bununla birlikte, sorumluluk alanında yaptığı eylemler sonucu ortaya çıkan musibetlerden insanın kendisi sorumludur, Allah'ın bunlara karşılık vermesi beklenemez.<sup>47</sup>

Mu'tezile'nin, insan iradesiyle ilgili olabilecek acı ve ızdırapları insana bağlaması, insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından olumlu bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Mu'tezile, sebebi anlaşılamayan ve insanın gücü dâhilinde bulunması mümkün olmayan hastalıklar, depremler, seller gibi doğal acı ve elemelerin Allah'ın fiili olduğu ve ahirette telafi edilmek üzere ibret verme amacıyla yapıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Başlangıç ilkesi doğru olmasına karşın Mu'tezile açısından burada ortaya çıkan sorun, doğal acıların, bire bir Allah'ın iradesiyle ilintilendirilmiş olmasıdır.<sup>48</sup>

Eş'arî'ye göre her türlü engelliliğin kaynağı Allah'tır. Bunlar ilahi adalet ve hikmet bağlamında meydana gelen olaylardır. Bu konunun sorgulanması bile doğru değildir. Üstelik eşyanın iyi veya kötü olduğu ancak vahiyle öğrenilebilir, akıl ile kavranması söz konusu değildir. Evrendeki her şey Allah'ın mülküdür. Dilediği gibi yaratma yetkisine sahiptir ve O'nun hikmetinden sual olunamaz.<sup>49</sup> Allah'ın çektiği acılar, mülkünde dileğini yapma hakkından dolayı iyidir. O, imtihan amacıyla veya herhangi bir nedene dayanmaksızın insanlara acı çektirebilir. Çünkü tüm insanlar O'nun memlûkü olduğundan her şeyi yapmaya hakkı vardır.<sup>50</sup> Eş'arilerin kötülüğe ilişkin bu tutumları insan iradesini

45 Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4/1, 2000.

46 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, Cilt:13, s. 450.

47 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, Cilt:13, s. 413.

48 Arslan, Hulusi, "Doğal Felaket ve İstraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2002, s. 28.

49 Eş'ari, *Risale İla Ehli's-Sağr*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydi, Cilt: 1, Mek-tebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Şam, 1988, s. 268.

50 el-Eş'arî, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hadar Hüseyin, Dârü'l-Kâdirî, Beyrut, 1991, s. 85-86.

yok sayarken, Allah'ı tenzih çerçevesinde tüm yetkiyi Allah'a verdikleri anlaşılmaktadır. Böylece eylemlerinde bir hikmet ve amaç aranamayan, akılla eylemleri sorgulanamayan bir Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Allah'ın doğrudan ve sebepsiz acı çektirmesi, ibret veya karşılığını telâfi etmek (ıvad) gibi hiçbir gerekçeye bağlı olmaksızın gayet doğal, doğru (savâb) ve iyi bir eylem olduğu görülmektedir. Eş'arilik mezhebinin mülkünde dilediği gibi davranan ve kuralsız, kanunsuz, ahlaki ilkeleri ve normları gözetmeden tasarrufta bulunan mutlak özgür Allah tasavvuru, İslam dünyasında birçok ahlaksızlığın, yozlaşmanın, kokuşmuşluğun ve hastalığın yani kötülüğün ortaya çıkmasının nedeni olmuştur.<sup>51</sup>

İnsan iradesi kapsamında ve insan iradesini aşan eylemleri birbirinden ayırmayan bu anlayıştan, nedeni nereden kaynaklandığına bakılmaksızın engelliliğin her çeşidinin Allah tarafından yaratıldığı sonucu çıkarılabilir. Hayat algıları, huzurlarının sağlanması açısından engelliliğe maruz kalan bireylerin Allah tasavvurları son derece önemlidir.<sup>52</sup> Bu nedenle Eş'ari anlayışın çizdiği böyle bir tasavvur, engelli bireylerin Allah'a bakışlarını da şekillendirebilir. Onların yaşadıkları sıkıntılar nedeniyle sığınacakları güvenilen bir ilah, inkâr ve nefret ettikleri bir Tanrı'ya dönüşme riskini de barındırmaktadır.

Maturidi'ye göre, zararlı olarak görülen varlıklar da dâhil Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet yönü bulunmaktadır. Ona göre zararlı şeyden duyulan acı, faydalı olandan duyulan tadın hissedilebilmesi için bir imtihan süreci yaşanmalıdır.<sup>53</sup> Ona göre, faydalı ve zararlı olarak nitelendirilen varlıklar, Allah'ın varlığına, birliğine, hikmetine işaret eden tek bir cevher gibi yaratılmıştır. Bu nedenle varlıklar iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Çünkü her cevher hem fayda hem de zarar içerebilir. Örneğin su, tüm canlılar için hayat kaynağı olduğu gibi sel ve taşkın durumunda yıkıcı, tahrip edici olabilir. Ateş için de aynı durum geçerlidir. Hatta zehirli ve acı olarak bilinen birçok maddenin hastalıklar için ilaç barındırdığı bilinmektedir.<sup>54</sup>

Mâturîdî anlayışa göre doğuştan ya da sonradan olan her türlü engelliliğin Allah tarafından yaratıldığı söylenebilir. Onlar engelliliği, Allah'ın ilmi, kudreti, adaleti ve hikmeti çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır.<sup>55</sup> Sınırlı olan insan aklı, mükemmel ve sınırsız olan Allah'ın eylemlerindeki hikmeti yeterince an-

51 Kazanç, Fethi Kerim "Kelâmî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", s. 87, 104.

52 Işık, Harun, "Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım" *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 17/57, 2013, s. 19.

53 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 108.

54 Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 109-110.

55 İbn Hümmam, Kemal, *el-Müsayere*, Kahire, ty. s. 116.

layamayabilir. Bu yetersizliğin kabulü ile birlikte farklı boyutlarıyla engellilik ve engelliler hususunda hikmet-i ilahiyi ortaya koymaya çalışmakta bir sakınca bulunmamaktadır. Mâturîdî, evrendeki kötülüğün hem dünya hem de ahretteki iyiliklerin elde edilmesi amacıyla yönelik faydalarının olduğu belirtmektedir.<sup>56</sup> Onun, Allah'ın ahlâkî zâtîyeti konusunda Eş'arîlik'ten daha çok Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilediği görülmektedir. Ancak Mu'tezile'den farklı olarak Allah için zorunluluğun düşünülemediğini; bu hikmetin O'nun kemalinin bir sonucu olduğunu söylemektedir.<sup>57</sup> Böylece Maturidiler, Allah'ın hikmet sıfatı gereği, ihsan olarak ilahi fiillerde kulların yararına maksat ve faydayı kabul ederken, O'nun fiil-i muhtar oluşunu da zedeledikten, gayet makul bir surette ortaya koymaktadırlar.<sup>58</sup>

Mu'tezile ve Mâturîdiler, insanların yararını, Eş'arîler ise, Allah'ın dilediğini yapma özgürlüğünü ön plana çıkardıkları için, ilahi eylemler olarak meydana gelen acı ve ızdırapları kötülük değil iyilik olarak değerlendirmişlerdir.<sup>59</sup> Kelamcıların hemen hepsi, Allah'ın insanlara acı çektirdiğini ve bunun dünyada ontolojik bir gerçek olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Mu'tezile, diğer anlayışlardan farklı olarak, çekilen acıların telafisine karşılık gelen 'ıvad' tezini ortaya koymuştur. İnsan iradesi dışında maruz kaldığı acılarda bir hikmet olduğu düşüncesinden hareketle Mu'tezile, yaşanan bu mağduriyetin günahlara kefarete ya da kişinin ahlâkî yönden temizlenmesi ve terbiyesine vesile olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>60</sup>

Kelamcılar, engellilik gibi kötülük problemini sistematik olarak ele alınıp değerlendirmemesine karşın, eserlerinin bazı bölümlerinde bu konuya yer vererek önemli tespitler yapmışlardır. Bu meseleler üzerindeki tartışmalar, hemen her toplumda canlılığını sürdürmüştür. Tarihi süreçte kötülük probleminin ideolojik arka plânını oluşturan Tanrı-merkezli dünya anlayışının toplumsal ve düşünsel zemininin insan merkezli dünya anlayışına kayması, kötülüğün sorgulamasında sorumluluğun Tanrı'dan insana dönmesine yol açmıştır. Savaşlar, salgın hastalıklar ve depremler gibi felaketlerle cezalandıran veya sınavan Tanrı'nın yerine artık sorumluluğu insana havale edilmiş doğa ve toplumu tehdit eden küresel boyutlu, eşitsizlik, istismar, çevresel kirlilik,

56 Mâturîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Hayme, Resalah Publishers Beyrut, 2004, Cilt: 2, s. 155.

57 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 156.

58 Yüksel, Emrullah, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, 2008, s. 53.

59 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 104-117.

60 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 13, s. 278.



nükleer tahribat ve yıkımlar gibi konularda tartışmalar başlamıştır.<sup>61</sup> Bu bağlamda kötülük problemi içerisinde değerlendirilen engelliliğin kaynağı açısından insan sorumluluğunun vurgulanması önem taşımaktadır. Mevcut ilmi birikimlerin eleştirel bir yaklaşımla ele alınması, engellilik ve kötülük sorununun çözümünde etkili olacağını söylemek mümkündür.

Nitekim Mu'tezile'nin ileri sürdüğü ivad ve mihne tezleri, insan iradesi dışında oluşan engelliliğin anlamlandırılması ve onunla başa çıkma açısından engelli bireylere bir açılım sağlayacağı düşünülebilir. Zaten din psikolojisi araştırmalarında geçen engellilikle başa çıkma metodunun temelinde bu tezlerin yer aldığı söylenebilir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, engellilik durumunun kaynağı açısından bir ayırım yapma zorunluluğudur. Bu bağlamda insan kusurlarından kaynaklanan engelliliğin ilahi irade sonucu oluşanlardan ayırarak, söz konusu nedenlerin ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmaların önemini ortaya koymak gerekmektedir.

Mâtürîdî'nin nötr olarak değerlendirdiği varlıklar, insanlar tarafından ona yaklaşımları ve kullanım amaçlarına göre iyi ya da kötü olarak nitelendirilmektedir. Mâtürîdî'nin varlığın doğasına ilişkin bu değerlendirmesi engellilik için düşünüldüğünde onun kabulü ve başa çıkmada önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir. Nitekim anne karnında özürlü olduğu tespit edilen ceninin sağlam bir birey olarak doğduğu, ya da dünyaya geldikten sonra söz konusu hastalığın tedavi edilebildiği görülmektedir.<sup>62</sup> Bununla birlikte, önceleri ikinci sınıf, patolojik bir vaka olarak ele alınan engelliliğe ilişkin önemli bir paradigma değişikliği yaşanmıştır. Engellilik, ferdî sınırlılığa bağlı olarak değil; toplumun gerekli hizmetleri sunmamasından ve engellilerin temel gereksinimlerini dikkate almamasından kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup> Artık engelliliğin bireyin özür durumundan çok toplumun koyduğu engeller, ayırımcılık ve önyargı tartışılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda ortaya çıkan sosyal model, engelliliğin, bireyler arasındaki fiziksel, zihinsel vb. farklılıkların bir yansımasından ziyade toplumdaki

61 Çelik, Celalettin, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname*, Cilt: XIII, Sayı: 2, 2007, s. 63.

62 Bu konuda ayrıntılar için bkz.: Pala, Ali İhsan, "Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması", *Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, Tıbyan Yay., İzmir, 2008.

63 Tarihi süreçte, engelliliği, ikinci sınıf, patolojik bir vaka olarak ele alan "tıbbi [medikal] model"i, 1950'li ve 1960'lı yıllarda ABD, İngiltere gibi gelişmiş ülkelerden başlayarak, engellilere dönük "hak-temelli hareketler" olarak adlandırılan "sosyal model" yaklaşımı takip etmiştir. (Serhat Özgökçeler, Yusuf Alper, "Özürlüler Kanunu'nun Sosyal Model Açısından Değerlendirilmesi", *İşletme ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2010, s. 33)

ayırımcılığın, önyargının ve dışlamanın bir ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece çevresel, fiziksel, mekânsal koşullar toplumsal tutumlarla birlikte bireyi engelli kılmaktadır. Söz konusu koşullar altında olumlu tutum değişikliği yaratmak sorunları hafifletebilecektir.<sup>64</sup>

Sonuç olarak engelli bireylerin ve diğer insanların engelliliğe bakışları ve bunun yansıması olarak geliştirdikleri politikalar, meselenin iyi ya da kötü olarak değerlendirmesinde önemli rol oynamaktadır. Engellilik insan iradesi dışında oluşsa bile, öncelikle bu olguyu kötü olarak nitelendirmeden, zihinlerdeki tabuları kaldırmak gerekmektedir. Engellilerin hayatta karşılaştıkları olumsuzluklar ortadan kaldırıldığı zaman engellilik de giderilmiş olmaktadır. Nitekim birçok kurumun ‘engelsiz toplum’<sup>65</sup> kapsamında yürüttüğü çalışmalar sonucunda onlar için hayatın normale döndüğü görülmektedir.

### Kader-Engellilik İlişkisi

Kader engellilik ilişkisinde, alanı ‘ilahi ve insani alan’ olarak ayırmanın meseleinin anlaşılmasında yarar sağlayacağı düşünülmektedir. Tüm evren üzerinde Yüce Allah’ın genel hâkimiyeti bulunmakla birlikte, sınırlı da olsa insana serbest bir alan tahsis edilmiştir. İnsan bu sınırlı alanda özgürce eylemlerini gerçekleştirmekte dolayısıyla bu eylemlerden de sorumlu olmaktadır. Kelamcıların kader anlayışlarına bakıldığında böyle bir ayırımın yapılmadığı, kaderin ilahi iradeye bağlı olarak değerlendirildiği, insan özgürlüğü ve sorumluluğuna da bu kapsamda vurgu yapıldığı görülmektedir.

İnsanın hayatında karşılaştığı sorunların üstesinden gelmesi ve psikolojik rahatlaması açısından dinin önemli bir yeri vardır.<sup>66</sup> Birey, çevresiyle uyumlu bir şekilde günlük hayatını sürdürebilmesi için hayatına olumlu katkıları olan manevi değerleri iyi, doğru bir şekilde tanınması, anlaması ve hayatında uygulaması gerekir. İnsanın hayatında önemli bir rol oynayan dinin de birey tarafından doğru bir şekilde öğrenilip yaşanması, dinin olumlu katkılarını arttıracaktır.<sup>67</sup> Kişinin Tanrıyla içten ve güçlü bir bağ kurması, hayatı anlamlandırma ve bireysel güç kazanma açısından manevi bir yönelim sağlamaktadır.<sup>68</sup>

64 Arıkan, Çiğdem, “Sosyal Model Çerçevesinde Özürlülüğe Yaklaşım”, *Ufukun Ötesi Bilim Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2002.

65 Bu çerçevede günümüzde ‘engelsiz üniversite’, engelsiz hastane’, ‘engelsiz otobüs’ vb. birçok projenin uygulandığı ve başarılı sonuçlar alındığı görülmektedir.

66 Pargament, Joseph Kennel vd., “Religion the Problem Solving Process, Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (1), 1998, s. 91.

67 Kula, M. Naci, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, *Dini Bilimler Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4, 2004, s. 18.

68 Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Yay., Adana, 2007, s. 160-161.



Bununla birlikte doğru bir din anlayışı, ancak sorunlar için bir çare olabilir. İçselleştirilmemiş, hayatla bağlantısı olmayan, Tanrı ile güvenli bir ilişki üzerine kurulmamış bir din, sağlık ve mutluluk için yetersiz olacaktır.<sup>69</sup>

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda da görüldüğü gibi din, hayatta istenmeyen ve beklenmeyen durumlarla başa çıkmada insana pozitif katkılar sağlamaktadır. Din, ümit ve iyimserlik duygusu aşılarak depresyonu azaltmakta, elem ve ızdırapları negatif olarak algılama potansiyelini olumlu yönde değiştirmektedir. Yani din insanlara, her hâdisede ilahi bir hikmet, kaderî bir sebep bulunduğu inancını yerleştirmekte ve onların hâdiselere daha sağduyulu ve iyimser bir bakış açısı ile bakmalarını sağlamaktadır.<sup>70</sup>

Din psikolojisi çalışmalarına göre birey, kendisini zorda bırakan, üstesinden gelemediği durumlarda, herhangi bir kayıp yaşadığı zamanlarda teselli bulacağı, sığınabileceği güvenli bir liman aramakta ve pek çok kişi böyle bir limanı dinde bulmaktadır.<sup>71</sup> Toplumda çeşitli şekillerde engellenen ve bu engeli aşamayarak çaresizlik içinde kalan insanlar, Allah'a sığınarak teselli bulmakta ve dine yönelerek ümit ve güven duygularını yenilemektedirler.<sup>72</sup>

Karşılaştığı olumsuz durumda Tanrıya yükleme yapanlar, genellikle, olaylara bizzat Tanrı'nın kendisinin neden olduğunu yahut başlarına gelenlerin Tanrının gazabının, iradesinin, lütfunun, sevgisinin veya işlenen günahların neticesinde meydana geldiğini düşünmektedirler. Bunun yanında, yaşananların Tanrının plânının bir parçası olduğunu veya başlarına gelenler aracılığıyla kendilerinin sınanmakta olduklarını ifade ederek olup biteni açıklamakta ve anlamlandırmaktadırlar. Diğer yandan bireyler, olayların olmasına izin veren ya da insanla birlikte iş gören bir Tanrı'ya yükleme yaparak başlarına gelenlere nedensel açıklamalar getirmektedirler.<sup>73</sup>

Din psikolojisi çalışmalarında ulaşılan sonuçlara göre, hayatı anlamlandırmada dinin bu olumlu etkisinin yanında, Allah inancı ile ilişkili olarak dini başa çıkmada kader anlayışı/inancı da önemli bir etkiye sahiptir. Bu anlayışa göre, insanların üstesinden gelemedikleri durumları kadere atfederek kendilerini

69 Pargament, Joseph Kennel , “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme,” Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2005, s. 303

70 Karaca, Faruk, “Kader Algısı - Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 3, Ankara, 2006, s. 479.

71 Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 65.

72 Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2003, s. 70.

73 Gürses, İbrahim, “Yüklem Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008, s. 360.

rahatlattıkları görülmektedir. İnsanların kader anlayışı, dini başa çıkma tutumlarını doğrudan etkilemektedir. Bu doğrultuda insanların dindarlık düzeyi arttıkça dini başa çıkma düzeyi de artmaktadır.<sup>74</sup> Dolayısıyla doğru bir kader algısı, dini başa çıkmanın sıhhati açısından büyük önem arz etmektedir.

Yine kader inancı insanın, olumsuz hallerde ve felaketlerde sığınağı durumundadır. İnsan olumsuzlukları kadere yükleyerek, duygusal olarak çöküntüden kurtulmaktadır. Kader inancı bir dayanak noktası ve güvence olarak insanı rahatlattığı gibi, insanı hayata bağlamakta ona küsmekten alıkoymaktadır.<sup>75</sup> Kader inancı, bunalımlardan kurtulmak için bir savunma mekanizması görevi gördüğü gibi, insana güven ve ümit veren özelliğiyle de ruhsal destek sağlayabilmektedir. Bu bağlamda, psikiyatride iki önemli ekol olan Varoluşsal ve Bilişsel psikoterapilerin, terapi sürecinde kader inancı muhtevalı materyaller kullandığı görülmektedir.<sup>76</sup>

Engellilikten kaynaklanan problemlerin üstesinden gelmede dinin olumlu katkı sağladığı bilinmektedir. Çünkü din, kendini ve dış dünyasını tanıması, anlaması ve buna bağlı olarak da bir hayat felsefesi oluşturması açısından bireye birtakım bilgiler sunmaktadır.<sup>77</sup> Böylece din, bireyin hayatla ilgili amaçlarını ve sorumluluklarını daha iyi belirlemesine katkı sağlamaktadır.<sup>78</sup>

Çevresel etkenlerle birlikte insanın psikolojik durumu da kaderci yaklaşımı benimsemede etkili olmuştur. Kaderci anlayış, büsbütün teslim olmuş, yaratıcının varlığında kendini yok saymış, bireysel özelliklerini ve öz varlığını kaldırıp atmış bir müminin inancıdır. İhtiyar inancı ise kendi kişiliğini de kanıtlayan, yaratıcısının varlığının yanında kendi varlığını da kabul eden, yalnızca yaratıcısı ile olan ilişkisini belirleyen ve sınırlayan müminin inancıdır.<sup>79</sup>

Yapılan bir araştırmada, anne babaların mevcut dini inançları sayesinde engelli çocuktan olumsuz etkilenmediği, 'kaderlerinin böyle olduğunu ve imtihan edildiklerini kabul etmek', 'çocukları için dua etmek' gibi dini düşüncelerle durumu değerlendirdikleri görülmektedir.<sup>80</sup>

74 Ayten, *a.g.e.*, s. 111.

75 Peker, *a.g.e.*, s. 250.

76 Karaca, *a.g.m.*, s. 480.

77 Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay, Ankara, 1982, s. 24.

78 Kula, "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti", s. 42.

79 Behiy, *a.g.e.*, s. 77-78.

80 Kara, Elif, "Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, 2008, s. 229.

Görüldüğü gibi kaderci anlayış, davranış ve olayların sonuçlarıyla birlikte önceden takdir edildiği ve bunun değişmeyeceği inancıyla hareket etme, pasif bir hayatın mazereti olmaktadır. Ayrıca bu durum önceden endişelenmeyi ortadan kaldırmakla kör bir cesarete ve olumsuz durumları kolaylıkla kabullenmeye aracılık edebilmektedir.<sup>81</sup>

İnsanların Tanrı tasavvuru ve kader algıları, engellilik sorunlarının aşılmasında önemli rolü bulunmaktadır. Bedensel özürlülük ve depresyon nedeniyle sıkıntı yaşayan gençler üzerinde yapılan bir araştırmada, genelde yaşadıkları durumu önce acı, elem verici bir olay olarak nitelendirdikleri, yaşadıkları krizle başa çıkmada, Tanrı tasavvurunun önemli bir katkısı olduğu tespit edilmiştir.<sup>82</sup> Bu açıdan dini bağları insanların olayları değerlendirmelerinde belirleyici olmaktadır. Salt güce dayanan, dilediğini yapan bir Tanrı tasavvuru yerine, yaptıklarını, tabiat kanunlarına uygun, insanın yeteneklerini geliştirmeyi hedefleyen, ahlaki bir çerçevede davranan bir Tanrı tasavvuru vurgulanmalıdır. Çünkü salt güce dayanan ve bu güç doğrultusunda davranan bir Tanrı tasavvurunda insanın sorumluluğundan söz etmek mümkün değildir.<sup>83</sup>

Aslında insan sorumluluğundan hareket etmek, din psikolojisinin ilkelerine de uygun bir yaklaşım olabilir. Çünkü din psikolojisi, insan-din ilişkisinde Tanrı'nın özellikleri yerine, insan-din (Tanrı) ilişkisinin müşahedeye açık olan ruhi hallerini inceleme konusu yapmaktadır.<sup>84</sup> Bu nokta göz önüne alınarak acı ve ızdırap verici olayda Tanrı'nın rolünün üzerinde durmaktan ziyade, insanın özelliklerinin sorunu çözümlenmede bir rolünün olup olmadığını ele almak daha sağlıklı bir yaklaşım olabilecektir.<sup>85</sup> Çünkü insan kendi sorumluluğu altındaki problemleri anlama ve çözme yetisine sahiptir. Kendini aşan durumlardan da sorumlu değildir.

İnsanlar, davranışlarının istenmeyen sonuçlar ortaya çıkardığında veya bir davranış başkaları tarafından yanlış anlaşıldığında, söz konusu davranışların nedenlerini açıklama gereği duyarlar. Böyle durumlarda yapılan açıklamalar, karşıdaki insanı bilgilendirdiği gibi hakkında edinilmiş kanaati de yönlendirebilir. Örneğin, olumsuz bir davranıştan sonra kişi, davranışını kadere ve benzeri

81 Macit, Mustafa, *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 2014, s. 22.

82 Kula, Naci "Gençlerde ızdırap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II, Tartışmalı İlmi Toplantı*, İSAV, İstanbul, 2003.

83 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s. 12,13.

84 Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993, s. 121.

85 Kula, "Gençlerde ızdırap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler", İstanbul, 2003.

faktörlere yükleyerek insanların gözünde de mazur ve haklı çıkabilir. Böylece davranışı sonucu içine girdiği sıkıntı sebebiyle, toplum gözünde küçük düşmekten kurtulabilir.<sup>86</sup>

Kaderci nedensel açıklamalara, özellikle, hastalık, kaza gibi insanın anlam-ınanç sistemini zedeleyen, beklenmedik olaylarda, insanın kontrolü dışında gelişen durumlarda, öz saygı hislerini zedeleyecek olay ve davranışların sonuçlarını açıklamada sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Olumsuz bir davranış sonucunda takınılan kaderci yaklaşım, insan sorumluluğunu bulanık hâle getirdiği ölçüde davranışın meşru görülmesini sağlayabilmektedir.<sup>87</sup> Hamileliği sırasında yanlış ilaç kullanması nedeniyle sakat çocuk dünyaya getiren bir annenin, “Bu sakatlığa ben neden oldum.” demek yerine “Allah kaderde böyle yazmış.” demesi, “bireysel sorumluluğu ve suçu azaltan bir rasyonalizasyon” örneğini sergilemektedir. Bu da savunmacı bir mekanizma olarak kaderciliğe sığınmanın bir göstergesidir.

İnsan, düşünce ve davranışları arasında tutarlılık ve denge yönelimlidir. Ancak kimi zaman bu denge ve tutarlılık kaybolabilir. Bu tutarsızlık, bilişsel çelişki olarak nitelendirilmektedir.<sup>88</sup> İnsan olumsuz davranışları ile yaşadığı bilişsel çelişkileri azaltmak için nedensel açıklamalara yönelerek denge kurmaya çalışır.<sup>89</sup> Hamileliği sırasında yanlış ilaç kullanması sonucu bebeğinin engelli doğması nedeniyle “Kaderimde bu varmış.” diyen bir annenin yaşadığı durum bir bilişsel çelişkidir. Olayı kadere atfederek getirdiği nedensel açıklama ise olumsuz durumu rasyonelleştirme ve meşrulaştırma çabasıdır. Oysa Kur’an’da insanın davranışlarından kendisinin sorumlu olduğunu ve yaptığı kötülükleri Allah’a izafe etmesinin mümkün olmadığını anlatılmaktadır.<sup>90</sup>

Cebri kader bakış açısıyla şekillenen bir toplumda, Türkiye’de birçok aile, engelli çocuğundan utanabilmekte, onu toplumsal hayatın dışında tutmak için uğraşmaktadır. Bu nedenle engelli insanlar toplumsal hayatın doğal bir parçası haline gelememektedir. Belki de bu konuda kaderci anlayış, engelliliği insan için doğal değil anormal bir durum addetmeye, aktif hayata katan bir sabır yerine pasif hayata çeken bir sabrı öğütlemektedir.

86 Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yay., (10. baskı), İstanbul, 2004, s. 228.

87 Macit, *a.g.e.*, s. 26-27.

88 Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, 1957, s. 2

89 Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 157.

90 “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işlediklerinizin yüzündendir.” Şurâ, 42/30; Benzer manadaki ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/165; Nisa, 4/79

Engelliliğin ortaya çıkma nedenleri ile ilgili 2002 yılında Devlet İstatistik Enstitüsü'nün yaptığı araştırmada insandan kaynaklanan nedenlerin önemli veriler içerdiği görülmektedir. Bu nedenle insanın özgür irade sahibi bir varlık oluşunu dikkate almadan meseleye yaklaşmak cebri bir tavır olacaktır. Özgür irade sahibi olan insan, iyi davranışlarda bulunabileceği gibi kötü eylemlerde de bulunabilir. İnsanın kendi sorumluluğu altında olan ve değiştirme gücüne sahip olduğu kötülükleri kadere ve dolayısıyla Allah'a izafe etmesi özgürlüğünü ve sorumluluğunu inkâr etmesi anlamına gelecektir. Özellikle yer-yüzündeki toplumsal alandaki ahlaki kötülükten özgür olan insan sorumludur. İnsanlar ahlaki eğitimle bu kötülüğü ortadan kaldırmaları bile olabildiğince azaltabilirler. İnsan zaten bununla denenmektedir; insanın irade sahibi bir varlık olması onun aynı zamanda denenmesini de gerekli kılmaktadır.<sup>91</sup>

İnsan hayatı boyunca farklı seçimler yapabilir, bu seçimlerinden dolayı da sorumludur. Bu yönüyle tabiattaki doğal kötülüğün varoluşu da insanın denenmesiyle ilgili olduğu Kur'an'da şöyle belirtilmektedir: “*Muhakkak ki, ölüm tehlikesiyle ve açlıkla, dünya malının, canın ve (alın teri) ürünlerinin kaybı ile sizi sınavacağız. Ama zorluklara karşı sabredenlere (iyi haberler) müjdele.*”<sup>92</sup> “*Her canlı ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyilik ile deneyeceğiz; hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz.*”<sup>93</sup> Ayetlerden hareketle, Yüce Allah'ın doğaya koyduğu kanunlara göre hayatın sürdüğü görülmektedir. Bu kanunlar doğrultusunda insanın davranışlarını ortaya koymada aldığı tavır, eylemin sonucunu belirlemektedir. İnsanın bu uğurda girişeceği mücadele ve göstereceği direniş, onun denenme sürecindeki etkinliğini göstermektedir. Ayrıca, insanın bu tür sıkıntılar karşısında iman açısından olumsuz duygu ve düşüncelere kapılması ya da kapılmaması, onlara yenik düşmesi ya da onları başarıyla atlatması bir imtihan olarak görülmektedir.<sup>94</sup>

İnsanın yaratılmadan önce, dünyadaki eylemlerinin, ahirette cennetlik ya da cehennemlik olduğunun bir kitapta yazıldığı ve belirlendiği görüşünden hareketle cebri görüşü savunanlar tarih boyunca hep var olmuştur. Ancak bu görüş, kulların mükellef tutulmasını, emir ve yasaklara muhatap olmasını, kitap ve peygamber gönderilmesini gereksiz kılacağı için eleştiriye açık ve tutarsız bir görüştür. Çünkü cebri görüşe göre bunların açıklaması yapılamaz.<sup>95</sup> Üstelik insan iradesini yok sayarak, Kur'an'ın insan davranışlarını cebri

91 Güler, *a.g.e.*, s. 62-63.

92 Bakara, 2/155.

93 Enbiya, 21/35.

94 Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., 1997, s. 7-8.

95 Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., 3. Baskı İstanbul, 1994, s. 272.

nitelikte ortaya koyduğunu ileri sürmek, sadece Kur'an'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bizzat temelini yok etmek demektir. Kur'an kendi ifadesiyle, insanı doğru yola çağıran bir davettir.<sup>96</sup> İnsanın cüz'i iradesini ve sorumluluğunu inkâr etmesi, kendi özgürlüğünü inkâr etmesi anlamına geldiği gibi, dini temelinden yıkmak anlamına da gelmektedir. Çünkü insan özgürlüğünü yok etmek Allah'ın kanunlarına aykırıdır. İnsan da Allah'ın koyduğu fiziki ve sosyal kanunlara tabidir ve onlara göre aklını kullanarak en iyi şekilde hareket etmekle sorumludur.<sup>97</sup>

Dünya ve insanın var olma şartları olan 'kesinleşmiş kader' yanında insanla Allah arasında karşılıklı özgür ilişkide 'belirlenmemiş kader' vardır. Bunun nasıl gerçekleşeceği, insanın özgür iradesiyle yapacağı tercihin yönüne bağlıdır. Dolayısıyla "Eğer siz dönerseniz biz de döneriz"<sup>98</sup> ayetinin de işaret ettiği gibi, Allah'ın iradesi insan iradesine bağlıdır.<sup>99</sup> İnsan özgür iradesiyle seçtiği ve yaptığı eylemler Allah'ın iradesi dâhilinde değildir.

İslam düşüncesini şekillendiren iç ve dış etkenler ile bu düşüncenin temel kaynağını oluşturan Kur'an ve hadiste farklı yaklaşımlarla elde edilen kaderci söylem birlikte değerlendirildiğinde kaderci söylemin kök salması kaçınılmaz olmaktadır. İnsanın sorumluluğundan hareketle onun özgür iradesine vurgu yapan söylem diğer söylem karşısında yeterli etkiyi gösterememiştir denilebilir.<sup>100</sup>

Kader inancında olduğu gibi, engellilik durumunda da Allah'ın mutlak bilgi ve iradesinden hareket edildiği görülmektedir. Bu da meselenin anlaşılmasını güçleştirdiği gibi çözümünü de zorlaştırmaktadır. Kötülük problemde genelde sorunun Tanrı ile ilişkisi ön plana çıkartılarak "Tanrı'nın neden bunca acıya izin verdiği" başka bir ifadeyle kötülüğün var olmasının Tanrı'nın varlığıyla çelişeceği şeklinde bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Yüce Allah, dünyayı ve onun düzenini mükemmel bir şekilde yaratmış, insanlığın hizmetine vermiştir.<sup>101</sup> Yeryüzü insan varlığı olmadan önce herhangi bir kötülük barındırmamaktadır. Kötülük olarak bilinen her şey insanların eylemlerinin bir sonucudur. Bilimsel gelişmelerle birlikte keşfedilmektedir ki, doğal felaket olarak adlandırılan doğa olayları dünyadaki nizamın yürümesi

96 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 63.

97 Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, MEB Yay., İst. 1994, s. 20.

98 İsrâ, 17/8.

99 Güler, a.g.e., s. 99.

100 Öztürk, Resul, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9:1 2011, s. 155-156.

101 Lokman, 31/20; Câsiye 45/13; İsrâ 17/70.

için gerekli olan evrensel kanunların bir sonucudur. Yine insanların doğayı bilinçsiz ve hırsı uğruna tahrip etmeleri yüzünden birçok felaketin yaşandığı görülmektedir. Bu felaketlerinden dolayı da sakat doğumların gerçekleştiği bilinmektedir. Çernobil felaketi bunun tipik bir örneğidir. İnsan, tabiatı yaratılış gayesine uygun bir şekilde kullanmayıp onu tahrip ettiği zaman, bu eyleminin cezasıyla karşı karşıya gelebilmektedir. Kimyasal maddelerin aşırı kullanımı ve nükleer deneme gibi ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, hava, su ve toprağın kirlenmesine neden olan tasarruflar, doğal dengenin bozulmasına ve insan da dâhil birçok canlının ölmesine yol açmaktadır. İyi amaçla yaratıldığı halde, kötü kullanım veya tedbirsizlik nedeniyle ortaya çıkan acı ve ızdırpların Allah'a izafe edilmesi doğru değildir.<sup>102</sup>

Aslında Allah'ın doğa vasıtasıyla insanları cezalandırmasından öte doğa aracılığı ile insanlar kendilerini cezalandırmış olmaktadır. *“Sana bir iyilik dokunursa o Allah'tandır, sana bir kötülük dokunursa nefsendendir.”*<sup>103</sup> ayetini bu anlamda yorumlamak mümkündür. Bu nedenle insanların başına gelen felaket ve kötülüklerin nedenlerini araştırıp gerekli tedbirleri alması öğütlenmektedir.

Bu bağlamda az gelişmiş ülkelerde gelişmiş ülkelere göre engelliliğin daha yüksek oranda gerçekleştiği görülmektedir. Bunda engelliliğin üzerine gidilmesi yerine, olayı kadere bağlayarak acıyı sineye çekmenin payı büyüktür. Bu da faturayı kader aracılığı ile Allah'a yükleme anlamına gelmektedir.<sup>104</sup> Ancak yapılan araştırmalar göstermektedir ki, insandan kaynaklanan hatalar bertaraf edildiği ve sosyo-ekonomik şartlar iyileştirildiği oranda hastalık ve engellilik gibi olumsuz durumların giderilmesinde, yaşam standardının yükseltilmesinde önemli başarılar elde edilmektedir. Örneğin aşağıdaki tabloda gelir düzeyinin engellilik üzerindeki etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

---

102 Arslan, a.g.m., s. 32-33.

103 Nisa, 4/79

104 Güler, a.g.e., s. 116.



*Tablo 4. 59 ülkede çok alanlı işlev düzeylerinden elde edilen 40 ve 50 eşik değerleri için ülkenin gelir düzeyine, cinsiyete, yaşa, ikamet yerine ve refah durumuna göre engellilik yaygınlık oranları*<sup>105</sup>

| Nüfus alt grubu     | 40 Eşik Değeri                         |                                       |                               | 50 Eşik Değeri                         |                                       |                               |
|---------------------|--|---------------------------------------|-------------------------------|--|---------------------------------------|-------------------------------|
|                     | Yüksek gelirli ülkeler (standart hata) | Düşük gelirli ülkeler (standart hata) | Bütün ülkeler (standart hata) | Yüksek gelirli ülkeler (standart hata) | Düşük gelirli ülkeler (standart hata) | Bütün ülkeler (standart hata) |
| <b>Cinsiyet</b>     |  |                                       |                               |  |                                       |                               |
| Erkek               | 9.1 (0.32)                             | 13.8 (0.22)                           | 12.0 (0.18)                   | 1.0 (0.09)                             | 1.7 (0.07)                            | 1.4 (0.06)                    |
| Kadın               | 14.4 (0.32)                            | 22.1 (0.24)                           | 19.2 (0.19)                   | 1.8 (0.10)                             | 3.3 (0.10)                            | 2.7 (0.07)                    |
| <b>Yaş grubu</b>    |  |                                       |                               |  |                                       |                               |
| 18-49               | 6.4 (0.27)                             | 10.4 (0.20)                           | 8.9 (0.16)                    | 0.5 (0.06)                             | 0.8 (0.04)                            | 0.7 (0.03)                    |
| 50-59               | 15.9 (0.63)                            | 23.4 (0.48)                           | 20.6 (0.38)                   | 1.7 (0.23)                             | 2.7 (0.19)                            | 2.4 (0.14)                    |
| ≥ 60                | 29.5 (0.66)                            | 43.4 (0.47)                           | 38.1 (0.38)                   | 4.4 (0.25)                             | 9.1 (0.27)                            | 7.4 (0.19)                    |
| <b>İkamet yeri</b>  |  |                                       |                               |  |                                       |                               |
| Kentsel             | 11.3 (0.29)                            | 16.5 (0.25)                           | 14.6 (0.19)                   | 1.2 (0.08)                             | 2.2 (0.09)                            | 2.0 (0.07)                    |
| Kırsal              | 12.3 (0.34)                            | 18.6 (0.24)                           | 16.4 (0.19)                   | 1.7 (0.13)                             | 2.6 (0.08)                            | 2.3 (0.07)                    |
| <b>Refah dilimi</b> |  |                                       |                               |  |                                       |                               |
| D1 (en yoksul)      | 17.6 (0.58)                            | 22.4 (0.36)                           | 20.7 (0.31)                   | 2.4 (0.22)                             | 3.6 (0.13)                            | 3.2 (0.11)                    |
| D2                  | 13.2 (0.46)                            | 19.7 (0.31)                           | 17.4 (0.25)                   | 1.8 (0.19)                             | 2.5 (0.11)                            | 2.3 (0.10)                    |
| D3                  | 11.6 (0.44)                            | 18.3 (0.30)                           | 15.9 (0.25)                   | 1.1 (0.14)                             | 2.1 (0.11)                            | 1.8 (0.09)                    |
| D4                  | 8.8 (0.36)                             | 16.2 (0.27)                           | 13.6 (0.22)                   | 0.8 (0.08)                             | 2.3 (0.11)                            | 1.7 (0.08)                    |
| D5 (en zengin)      | 6.5 (0.35)                             | 13.3 (0.25)                           | 11.0 (0.20)                   | 0.5 (0.07)                             | 1.6 (0.09)                            | 1.2 (0.07)                    |
| <b>Toplam</b>       | <b>11.8 (0.24)</b>                     | <b>18.0 (0.19)</b>                    | <b>15.6 (0.15)</b>            | <b>2.0 (0.13)</b>                      | <b>2.3 (0.09)</b>                     | <b>2.2 (0.07)</b>             |

Bir ülkede engelliliğin izlediği seyir, kronik sağlık durumlarının çevresel faktörlerin ve trafik kazaları, doğal afetler, savaş, diyet ve madde kullanımı gibi diğer faktörlerden etkilenmektedir. Engellilik, savunmasız insanları çok derinden etkilemektedir. Toplumdaki yoksul kesimler, kadınlar ve yaşlılar daha yüksek engellilik riskiyle karşı karşıyadır. Yine geliri düşük, işsiz veya eğitim düzeyi yetersiz insanlarda engellilik riski de artmaktadır. 2011 Dünya Engellilik Raporu'nda yer alan bazı ülkelere ait verilere bakıldığında, etnik azınlık gruplarına mensup ve yoksul hanelerdeki çocukların engellilik riskinin diğer çocuklara oranla daha yüksek olduğu görülmektedir.<sup>106</sup>

2008 Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması sonuçlarına göre, 2008 öncesindeki bebek ölüm hızı, sağlık alanındaki gelişmelere paralel olarak azaldığı gözlenmiştir. Bebek ölüm hızı, kırsal kesimlerde kentsel yerleşim yerlerine göre daha yüksektir. Annenin beslenme, doğurganlığa ara vermek ya da sonlandırmak için kontraseptif kullanımı, doğum öncesi bakım, çocuk hastalıkları, aşılama ve tedavi konularında daha çok bilgi sahibi olması ile

<sup>105</sup> Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Dünya Engellilik Raporu*, 2011, s. 283.

<sup>106</sup> *Dünya Engellilik Raporu*, s. 283.



çocuğun ölüm riski arasında yakın ilişki bulunmaktadır. Bilinçlenmeyle birlikte ölüm vakalarının azaldığı tespit edilmiştir.<sup>107</sup>

Bu bağlamda bebek ölüm riskini artıran unsurlar, sosyoekonomik dinamikler, kültürel örüntüler, kamusal olanaklar, olanaksızlıklar ve eşitsizlikler çerçevesinde örülmektedir. Yapılan çalışmalar pek çok ülkede sosyoekonomik düzey ile bebek ölümleri arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir. Annenin ağır ve tehlikeli çalışma koşulları, sigara, alkol, uyuşturucu kullanımı, kötü ve yetersiz beslenmesi, sağlık hizmetlerinden yararlanma düzeyinin düşüklüğü bunlarda etkili olmaktadır.<sup>108</sup>

Güneydoğu Anadolu bölgesinde yapılan bir araştırmada, akraba evliliği, doğumların evlerde ve sağlık personeli olmadan yapılması gibi yanlış uygulamalar, düşük eğitim düzeyi ve sosyoekonomik şartları nedeniyle serebral palsili<sup>109</sup> çocuk sayısının gelişmiş ülkeler ve diğer bölgelere oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>110</sup>

Yine araştırmalar göstermektedir ki, yeterli tedbirler alındığı takdirde bu tür olumsuz sonuçların önüne geçilmesi mümkündür. Yeterli sağlık hizmetlerinin verildiği gelişmiş ülkelerde sağlıklı doğum oranı %99, az gelişmiş ülkelerde ise %53 oranında gerçekleştiği<sup>111</sup> göz önüne alınırsa, etkili bir doğum öncesi bakım, sağlıklı doğum ve doğum sonrası bakım hizmeti, nitelikli bir aile planlaması hizmeti, eğitim ve danışmanlık hizmeti verilmesi durumunda, bebek ölümlerinin büyük oranda azaltılması mümkündür. Doğum öncesi bakım, doğum ve doğum sonrası dönem, anne ve bebek izleminden sorumlu olan ebe veya doktorun bu noktada anahtar bir rolü bulunmaktadır.<sup>112</sup>

107 Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2008*, Ankara, 2009 s. 135-136.

108 Ergin, Işıl; Hür Hassoy, “Bebek Ölümlülüğünde Eşitsizlikler: Dünya ve Türkiye’deki Duruma Dair Bir Değerlendirme”, *İzmir Dr. Behçet Uz Çocuk Hastanesi Dergisi*, Sayı: 1(3), 2011, s. 100.

109 Serebral palsy; beynin bir grup nörolojik bozukluklarını içeren, hayat boyu süren, beyin ve kaslar arasındaki iletişimi etkileyerek vücudun hareket ve duruşunda kalıcı bir eşgüdüm bozukluğuna yol açan bir durumdur. (<http://gazicocukbeyincerrahisi.gazi.edu.tr/posts/view/title/serebral-palsi-14284>), (20.03.2015).

110 Nacitarhan, Sedat, “Güneydoğu Anadolu Bölgesi Serebral Palsili Çocukların Sosyoekonomik ve Demografik Özellikleri”, *Dicle Tıp Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 1, 2005.

111 Çocuk Vakfı, *Sayısal Çocuk Uyarı Raporu*, [http://www.cocukvakfi.org.tr/resource/pdf/Raporlar/4yenibinyilin\\_dunya\\_cocuklari\\_raporu.pdf](http://www.cocukvakfi.org.tr/resource/pdf/Raporlar/4yenibinyilin_dunya_cocuklari_raporu.pdf) (17.03.2015).

112 Aslan, Gökçe; Selmin Şenol, “Türkiye’de Bebek ve Çocukların Durumuna İlişkin Sorunlar ve Ebenin Rolü”, *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, Nisan 2006, Cilt: 1, Sayı: 1.

Araştırma sonuçlarına göre, engellilik gibi hastalık, ölüm vb. durumların ortaya çıkması insana ait bir durumdur. İnsan, Yüce Allah'ın doğaya koyduğu kanunlara göre hareket edip etmemesi bu durumların seyrinde, olumlu ya da olumsuz sonuçlanmasında etkin bir role sahiptir.

## Sonuç

Engellilik, insanlık için var olan gerçek bir olgudur. Özelde herhangi bir organın kusurlu ya da eksik olması bir engellilik olarak adlandırılrsa da, genelde herhangi bir işi gerçekleştirememek, sınırlı olmak da normal insanlar için bir engellilik durumu olarak kabul edilmektedir. Böyle tanımlandığında engelsiz insan yoktur. Bu bağlamda engelliliği anlamak ve bundan kaynaklanan sorunların üstesinden gelebilmek için engelliliğin nedenlerini irdelemek gerekir. Engelliliğin kaynağı açısından bakıldığında insandan ve insanı aşan durum olmak üzere iki nedenden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yüzden engelliliği ayırmak gerekmektedir. İnsan kendi sorumluluk alanına giren durumlardan yükümlü olduğuna göre, engelliliği ilahi güce bağlamadan sorunun çözümünü insan merkezli yaklaşımda aramalıdır.

Kelami literatürde engellilik kötülük problemi içerisinde değerlendirildiği söylenebilir. Eş'ari anlayışa göre eylemlerinde bir hikmet ve amaç aranamayan, akılla eylemleri sorgulanamayan bir Tanrı tasavvuru çerçevesinde insan iradesini yok sayarken, engelliliğin oluşmasında tüm yetki Tanrı'ya verilmiştir. Engelliliği ontolojik bir gerçek olarak kabul eden Mâtürîdî ve Mu'tezilî anlayış, Eş'arîler'den farklı olarak insan unsurunun engelliliğin oluşmasında etkin olabileceğini vurgulamıştır. Aynı zamanda varlığın doğasında iyi kötü etkenlerin bulunması nedeniyle varlıkların kötü olarak değerlendirilemeyeceğinden hareketle, engelliliği lütf ve hikmet çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu 'ivad' ve 'mihne' tezi, insan iradesi üstünde oluşan engelliliğin anlaşılması için bir açılım sağladığı gibi, Mâtürîdî'nin varlığın doğasını nötr olarak değerlendirmesi de engelliliğe olumlu bir bakış açısı getirmektedir.

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, engelliliği kabullenme ve onunla başa çıkmada meseleyi kadere/ilahi güce yüklemek bir çözüm olarak görülmektedir. Ancak bu yöntem için temel alınan kader anlayışının, insan merkezli ya da ilahi merkezli olması, problemin çözümünde farklı sonuçlar doğuracağı ortadadır. Cebri bir kader anlayışı, insandan kaynaklanan bir engelliliği Tanrı'ya yükleyerek geçici bir çözüm getirirse de aslında köklü çözümü ötelemektedir. Kalıcı çözüm, meseleyi sorgulayarak, engelliliğin nedenlerini ortadan kaldıracak çalışmalar yapmakla mümkündür. Doğru temellere dayanan bir din anlayışı insana huzur ortamı sağlarken, yanlış ve eksik anlayış ise problemlerin çözümünü daha da karmaşık hale getirmekle birlikte insanı

dine düşman yapabilir. İnsan sorumluluğunu ortadan kaldıran bir kader anlayışı, çözüm aracı olarak görülse de aslında din/Tanrı inancını temelden sarsabilir.

Olumsuz bir davranış sonucunda insanın takındığı kaderci tutum, kendi sorumluluğunu perdeleyerek davranışın meşru görülmesini sağlayabilmektedir. Bu da sorumluluk ile olumsuz sonuç arasındaki bilişsel çelişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak sorumluluğun gereğini yapmak yerine, bu çelişkiyi görmezden gelerek insanın kolaycılığa kaçtığı söylenebilir.

Yüce Allah, insanların bireysel ve toplumsal düzenini sağlamak amacıyla peygamberler aracılığıyla ayetler gönderdiği gibi, sünnetullah olarak da adlandırılan evrenin var olma ve varlığını sürdürmesinin zorunlu olduğu kanunları da yaratmıştır. Dolayısıyla bu iki ayeti birlikte değerlendirmek gerekir. Evrensel kanunları göz ardı ederek, sadece ayetleri parçacı yaklaşımla referans almak, meseleleri çözmede başarılı sonuçlar vermeyecektir. Kader problemine ilişkin çözümlerde de kaderin Kur'an'da belirtildiği gibi ölçü, düzen anlamlarının bu gerçeğe işaret ettiği dikkate alınmalıdır. Kaderle ilişkilendirilen engellilik sorununa da bu noktadan hareket edilerek çözüm üretilmesi daha sağlıklı sonuçlar elde edilmesine yol açacaktır.

Kader sorununun anlaşılması için hareket noktası önemlidir. Allah'ın iradesi, bilgisi ve mutlaklığı, insanın idrakini aşması nedeniyle tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Zaten insan kendini aşan, gücünün yetmeyeceği şeylerden sorumlu değildir. O halde kader gibi engellilik sorununa da insan sorumluluğu ve özgürlüğü açısından yaklaşmak gerekir. Engelliliğin oluşmasında insan ihmali, etkisi ve payı bulunuyorsa bu insan tarafından belirlenmiştir ve bunun sorumluluğu insana aittir. Gerekli tedbirler alındığı sürece de bu engellenebilir bir durumdur.

Toplumların içine nüfuz etmiş olan cebri kader anlayışının psikolojik, sosyal, siyasal ve çevresel etkenleri bulunmaktadır. Bu etkenlerden arındırılmış, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu ön plana çıkaran bir kader anlayışına sahip bilinçli bireylerden, engellilik ile ilgili sorunlarda daha duyarlı olması ve çözüm üretmesi beklenebilir. Kötülük probleminde Tanrı merkezli yaklaşım, insan merkezli yaklaşıma dönüştüğü gibi, engellilik konusunda da bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Önceden patolojik bir vaka olarak görülen engellilik, sosyal model çerçevesinde yeni bir anlayışla değerlendirilmeye başlanmıştır. Buna göre, engelliliğin oluşmasında ve onların yaşamlarında karşılaştıkları olumsuzlukları gidermede bireysel sorumluluk ön plana çıkarılmaktadır.

## Kaynakça

Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1994.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri" *AÜİF Dergisi*, Cilt: XXXIII, 1992.

Arıkan, Çiğdem, "Sosyal Model Çerçevesinde Özürlülüğe Yaklaşım", *Ufukun Ötesi Bilim Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2002.

Arslan, Hulusi, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2002.

Aslan, Gökçe, Selmin Şenol, "Türkiye'de Bebek ve Çocukların Durumuna İlişkin Sorunlar ve Ebenin Rolü", *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, Nisan 2006, Cilt: 1, Sayı: 1.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, MEB. Yay., İstanbul, 1994.

Ay, Mahmut, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu" *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 12, 2004.

Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İstanbul, 2012.

Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, *Özürlüler İle İlgili Mevzuat*, Ankara, 2002.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, 1992.

Câbirî Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.

Cengiz, Lütfü, "Emeviler Döneminde Kader Problemi", *Marife Dergisi*, Sayı: 2, 2001.

Çelik, Celalettin, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname*, Cilt: XIII, Sayı:2, 2007.

Çocuk Vakfı, *Sayısal Çocuk Uyarı Raporu*, [http://www.cocukvakfi.org.tr/re-source/pdf/Raporlar/4yenibinyilin\\_dunya\\_cocuklari\\_raporu.pdf](http://www.cocukvakfi.org.tr/re-source/pdf/Raporlar/4yenibinyilin_dunya_cocuklari_raporu.pdf) (17.03.2015).

Devlet İstatistik Enstitüsü, *Türkiye Özürlüler Araştırması 2002*, DİE, Ankara, 2009.

*Dünya Engellilik Raporu*, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011.

Düzgün, Şaban Ali, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:2, 2013.

el-Cüveyni, *el-Akidetü’n-Nizamiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Kahire, 1948.

el-Eş’arî, *el-Luma fi’r-Reddi Ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, Thk., Muhammed Emin ed-Dannavi, Darul’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

\_\_\_\_\_, *Risale İla Ehli’s-Sağr*, Thk., Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydi, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Şam, 1988.

Ergin, Işıl, Hür Hassoy, “Bebek Ölümlülüğünde Eşitsizlikler: Dünya ve Türkiye’deki Duruma Dair Bir Değerlendirme”, *İzmir Dr. Behçet Uz. Çocuk Hastanesi Dergisi*, 2011, Sayı: 1(3).

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, 1957.

Güler, Esmâ K., *Tıbbî Ortamların ve İlişkilerin Engelli Kişilere Uygunluğunun Etik Yönden Değerlendirilmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Adana, 2005.

Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

Gürses, İbrahim, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008.

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2008*, Ankara, 2009.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993.

İslamoğlu, Mustafa, *Hasan el-Basri’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yay., İstanbul, 2012

Işık, Harun, “Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım” *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, 17/57.

İbn Hümmam, Kemal, *el-Müsayere*, Kahire, ty.

İbn Teymiyye, *Mecmuatü’r-Resaili’l-Kübra*, Kahire, 1323.

Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi'i-Tevhid ve'l Adl*, Kahire, 1962.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yay., İstanbul, 2013.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yay., (10. baskı), İstanbul, 2004.

Kara, Elif, “Zihinsel Engelli Çocukları Olan Ailelerin Çocuklarının Durumunu Dini Açıdan Değerlendirmeleri” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Cilt: 26.

Karaca, Faruk, “Kader Algısı - Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 3, Ankara, 2006.

Karaca, Kasım, “Engellilerin Toplumla Bütünleşme Sorunları Bir Sosyal Politika Yaklaşımı”, *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Kasım 2002.

Kazanç, Fethi Kerim “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2008.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul, 1997.

Kula, M. Naci, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, *Dini Bilimler Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4, 2004

Kula, Naci “Gençlerde İzdırap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*, Tartışmalı İlimi Toplantı, İSAV Yay., İstanbul 2003.

Macit, Mustafa, *Boyun Eğme-Baş Çıkma Sarkacında Kadercilik*, Ötügen, İstanbul, 2014.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., Ankara, 1982.

Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979

\_\_\_\_\_, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hayme, Resalah Publishers Beyrut, 2004.

Nacitarhan, Sedat, “Güneydoğu Anadolu Bölgesi Serebral Palsili Çocukların Sosyoekonomik ve Demografik Özellikleri”, *Dicle Tıp Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 1, 2005

Özdemir, Metin, “Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım” *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4/1, 2000.

Öztürk, Mustafa, *Türkiye’de Engelli Gerçeği*, MÜSİAD Cep Kitapları:30 İstanbul, 2011.

Öztürk, Resul, “İslam Düşüncesinde Kadercı Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9:1, 2011.

Pala, Ali İhsan, “Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması”, *Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*, Tibyan Yay., İzmir, 2008.

Pargament, Joseph Kennel , “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme,” Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2005.

Pargament, Joseph Kennel vd., “Religion the Problem Solving Process, Threer Styles of Coping” *Journal for the Scientific Study of Religion*, Cilt: 27 (1), 1998.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2003.

Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, Thk. Hüseyin Atay, Mısır, 1991.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam’ın Esası “Üss-i İslam”*, TDV Yay., Ankara, 1997.

Şehristani, A. *El-Milel ve’n-Nihal*, Kahire, 1968.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1998.

Yapıcı, Asum, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Yay., Adana, 2007.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., 1997.



## ERZURUM MÜFTÜSÜ OSMAN BEKTAŞ HOCANIN SEFER RİSALESİ -TAHKİKLİ NEŞR, TERCÜME VE DEĞERLENDİRME-

Zeki KOÇAK\*

### ÖZ

*Fıkıh ilminde özellikle ibadetler konusunu yakından ilgilendiren sefer meselesi, günümüzde iletişim vasıtalarının hızlı gelişmesi sonucunda yeniden bazı tartışmaların esasını teşkil etmektedir. Bu nedenle Osman Bektaş hocanın sefer risalesi, bir boşluğu doldurmaya yönelik olduğu kadar konunun farklı ilmi mahfillerde tartışılmasına da katkı sağlamıştır. Bunun için yeni çalışmalara ve güncel fıkhi meselelerin çözümüne bakış açısı kazandırması için risaleyi, tahkikini ve tercümesini değerlendirmelerimizle birlikte paylaşmak istiyoruz.*

*Anahtar Kelimeler: Müftü, fıkıh, risale, sefer, illet, meşakkat, vasıta.*

### ABSTRACT

#### *Journey Treatise of the Erzurum Mufti Osman Bektaş Hodja -Verification of Prose, Interpretation and Review-*

*In the science of fiqh, Nowadays, Journey Issue which is closely related to worship is to form the basis of discussions as a result of rapid development of means of communication. Therefore Osman Bektaş Hodja's Journey Treatise aim to fill this gap. As well as, this treatise contribute to the discussion of the subject in different scientific fields. Thus We want to share this treatise, its interpretation and reviews to gain new perspectives to solve current jurisprudence issues and new studies.*

*Keywords: Mufti, Fiqh, Treatise, Journey, Illness, Difficulty, Medium.*

\* Dr. Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi.



## Giriş

Sefer konusu İslam fıkhında özellikle ibadetlerle ilgili pek çok meseleyi etkilemektedir. Çağımızda iletişim vasıtalarının günden güne hızlı gelişimi ve değişimi yeni meselelerin gündeme çıkmasına sebep olmuştur.

Fikhi meseleler ilk çıktığı anda ciddi tartışmalara sebep olduğu bir gerçektir. Sefer meselesi de yirminci asrın ilk başında iletişim araçlarının ilerlemesinden hareketle gündeme gelen önemli meselelerden birisidir. Osman Bektaş hoca Erzurum müftü yardımcılığı görevindeyken sefer meselesiyle ilgilenmiş, bu konuda üzerinde çalıştığımız sefer risalesini yazmış, talebelerinden nakledildiğine göre risalesini pek çok ilim merkezleriyle de paylaşmıştır.

Bizim amacımız bu değerli çalışmanın tercüme ve tahkikini ilim dünyasıyla yeniden paylaşarak güncel fikhi meselelerimizin çözümüne katkı sağlamaktır. Fıkıh ilmi esas itibarıyla canlı bir organizma gibidir. Temel sabiteleri korumak kaydıyla zamanın getirdiklerini de nazara alarak konuların mütalaa edilmesinin gereğinde ulema ittifak halindedir. Çünkü fukahanın eserlerinde pek çok hükmün sebebinin izahı; bizim zamanımıza göre, bölgemizdeki ulemaya göre, insanımıza en uygun olana göre gibi ifadeleri çokça görmek mümkündür.

## I. Osman Bektaş Hoca'nın Muhtasar Hayatı ve Eserleri

### 1. Hayatı

Osman Bektaş hocamız Tortum'un Serdarlı (Yukarı Katıkl Köyü) beldesinde 1914 yılında dünyaya geldi. Babası Süleyman Efendi, annesi Habibe hanımdır. İlk tahsiline köyünde Kâtip Hoca'dan Kur'an ve ilmihal dersleri alarak başlamıştır. Daha sonra köyün imamı müderris Yunus Efendi'den (Bilici) başladı. Sarf, nahiv, akaid ve fıkıh dersleri aldı. Sonra Dikmen köyünde 18 sene imamlık görevinde bulundu. 1941 yılında askerlik dönüşü Caferiye Camiinde imamlığa başladı. 1949 yılında müftü naibliği sınavını kazanarak göreve başladı 11 yıl süreyle bu görevi sürdürürken bir yandan da Müftü Muhammed Sadık Solakzade 'den klasik medrese usulünde dersler aldı ve çok sayıda talebe okuttu. Bu süreçte ayrıca müftülüğe gelen fetvalara müftü Solakzade'nin nezaretinde bakma görevini de yürütmüştür. Fetva vermede âdete *fetva emini*<sup>1</sup> gibi çalışmıştır. 02. 09. 1966 tarihinde Erzurum müftülüğüne

1 Fetva" ve "emin" kelimelerinin birleşiminden meydana gelen Fetva Emini, kendisine fetva konusunda güvenilen kişi demektir. Osmanlı döneminde Meşihat bünyesindeki Fetvahanenin başında bulunan Şeyhülislama sorulan şer'î meselelerin fetvalarını hazırlama ve şer'îye mahkemelerinden gönderilen ilamları tetkik etmekle görevli, Şeyhülislamdan sonra görüş belirtme ve karar verme yetkisine sahip kimsedir. Osmanlı

atanmış, 20.09.1971 yılına kadar bu görevde kalmıştır. Daha sonra 01.06.1976 tarihinde vaiz olarak emekli olmuştur. Türkiye çapında saygın bir yeri olan Osman Bektaş hoca 04.12.1986 yılında vefat etmiştir. Beş çocuk babası olan müftü efendi doğduğu köyde metfundur.<sup>2</sup>

## 2. Eserleri

Osman Bektaş Hocanın tek eseri “*Risaletü’s-Sefer*” dir. İlimiyle maruf Erzurum Müftüsü Muhammed Sadık Solakzade’nin yanında on bir yıl müftü yardımcılığı yapmıştır. Bu süreçte yukarıda de zikrettiğimiz gibi genelde fetva işine bakmış ve ders okumuştur. Akabinde Erzurum müftülüğü de yapmış olmasına rağmen verdiği fetvaları kaleme almamıştır. Talebelerinin ve ailesinin nakline göre, vefatından önce şunu söylemiş; eğer müftü yardımcılığı ve müftülüğüm dönemimde sorulan fetvaları yazsaydım birkaç cilt fetva kitabı olurdu ve milletimizde istifade ederdi, bunun için üzgünüm. Bu süreçte çok sayıda talebe de okutmuştur.

## II. Osman Bektaş Hoca’nın Sefer Risalesi ve Değerlendirmesi

### 1. Risalenin Tanıtımı, Yazılış Gayesi ve İçeriği

Sefer risalesi altı varak olup tek nüshasıdır. Bu nüsha hocanın mücaz talebelerinden Prof. Dr. Sadi Çögenli de bulunmaktadır. Risaleyi ilk defa bilgisayar ortamına aktaran da odur. Bu çalışmayı yaparken risalenin el yazma fotokopisini ve diğer materyalleri bizimle paylaşan Sadi hocamıza müteşekkirimiz. Metni tahkik ederken hem el yazmasını hem de ilk bilgisayar yazımını dikkate almaya çalıştık. İlk varak ve en son kısmın fotokopisini el yazmasından ilave

---

döneminde başkentte şeyhülislam fetva verirken diğer vilayetlerde müftüler bu görevi deruhte etmişlerdir. İlk Fetva Emni Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemal Efendi’nin son döneminde yaşlanması nedeniyle- Yirmi dört yıl yapmıştır- Sultan Süleyman Şeyhülislama yardımcı olmak üzere Fetva hizmetlerini yürütmek için Şeyh Mehmet Muhyiddin Efendi’yi (ö. 954-1547) “kaimmakam” tayin etmiştir. Fetva makamına “emin” ve şeyhülislama “vekil”, “muin” tayin edilmesi Fetva Emni olarak anlaşılmıştır. Daha sonra Fetva Eminliği makamına pek çok âlim atanmıştır. Bu durum Şeyhülislamlığın kaldırıldığı tarih olan 1922’ye kadar devam etmiştir. Bir fikir vermesi açısından 1826-1922 arasında 16 Fetva Emni görev yapmıştır. Fetva Eminlerinin ulema sınıfından oldukları muhakkaktır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ayar, Talip, *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği*, (1826-1922) DİB Yayınları, Ankara, 2014, s, 105, 108-110, Ekler 232-233.

- 2 Osman Bektaş hoca sadece dört talebesine icazetname vermiştir. Bunlar Prof. Dr. Sadi Çögenli, Prof. Dr. Cevat Akşit, Doç. Dr. Ruhi Özcan ve Müftülükten emekli Muhammet Doğan’dır. Osman Bektaş hocanın hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Turan, M. Fatih “*Son Dönem Erzurum Müftülerinden Osman Bektaş Hoca ve Sefer Risalesi*” Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu, Erzurum, 2007, s, 249-260.

edeceğiz. Risalenin başında Osman hocanın Solakzade'ye ithafı bulunmaktadır. Bizde bir takriz ilave ederek konunun ehemmiyetine atıfta bulunmaya çalışacağız.

Yeni vasıtaların çoğalması ve buna bağlı olarak müftülöklere seferilikle ilgili çok sayıda soru gelmeye başlayınca Osman Bektaş hocayı sefer meselesi ciddi şekilde meşgul etmiştir. Ona göre kadim ulemanın belirlediği 90 km lik mesafeyi kat edenin artık seferilik hükümlerinden faydalanmaması gerekir. Çünkü iletişim vasıtaları deve yürüyüşünü aşmıştır. Dolayısıyla seferilikle ilgili yeni kriterler belirlenmelidir. Birde O dönemlerde Elmalı Hamdi Yazır'ın Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin bir mektubuna cevap olarak kaleme aldığı sefer meselesi,<sup>3</sup> hocanın risalesini yazmasında etkili olan amillerden birisidir. Önceleri bu konuyu sözlü olarak zaman zaman ilim erbabıyla mütalaa ederken daha sonra çalışmayı risale halinde kaleme almaya karar vermiş ve yazmıştır.

İçerik itibarıyla risale tamamen sefer konusuna hasredilmiştir. Konu dağıtılmadan usuli temellere de atıfta bulunularak hazırlanmıştır. Tespitimize göre bir mukaddime üç başlık ve bir de hatime ile tamamlamıştır. Hocanın kendisi sadece hatimeyi belirtmişken biz makaledeki konunun sunumundan hareketle okuyucuya kolaylık olsun diye diğer başlıkları ilave ettik. Bu tahkik esnasında yardımcı olan meslektaşım Necmeddin Oğur'a ve tercümede tamamen kendisinden faydalandığım Cafer Sadık Doğru hocama şükranlarımı arz ederim.

## 2. Risaleyle İlgili Çalışmalar

Bu risaleyle ilgili ilk tercüme ve değerlendirmeyi Prof. Dr. Mehmet Erdoğan bir makalesinde yapmıştır.<sup>4</sup> Onun değerlendirmesine göre risalede vurgulanan husus üç tanedir. *Birincisi*; hükme (kasra) illet sayılabilecek meşakkatin tam meşakkat olması, *ikincisi*; ihtiyat ilkesi gereği şüpheli durumlarda yakîn ile amel etmek esas olduğundan tam kılmanın gereği, *üçüncüsü*; Osman hocamız, merhum Elmalı Hamdi Yazır hocayı takdir etse de on sekiz saat yerine seferilikte üç gün üç geceyi esas aldığı anlaşılmaktadır.

Osman Bektaş hocanın risalesiyle ilgili Yrd. Doç. Dr. Fatih Turan da "Osman Bektaş Hoca ve Sefer Risalesi" isimli çalışmasında genel hatlarıyla

3 Elmalı Hamdi Yazır hocanın seferilikle ilgili görüşleri için bkz. Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1979, I, 629-633, ayrıca Ahmet Hamdi Akseki'ye seferilikle ilgili yazdığı cevabi mektubu bir risaledir. Tefsirinde mukaddimeler halinde basılmıştır. Bunun için bkz. Hak Dini Kur'an Dili, VIII, X-XXI; IX, VII- XIII.

4 Erdoğan, Mehmet, "Sefer Hükümleri ve Ahkâmın Değişmesi" Seferilik ve Hükümleri, İSAV, 1997, s, 422-428.

bir değerlendirme yapmıştır.<sup>5</sup> M. Fatih Turan, Osman hocanın da Elmalılı hoca gibi on sekiz saatlik mesafeyi tercih ettiği kanaatindedir.<sup>6</sup> Turan'ın bu tespitine işaret olsa da, Osman Bektaş hocamızın genelde üç gün ve üç geceyi esas almaya meyilli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bütün istidlallerini bunun üzerine getirmiştir. Dolayısıyla Mehmet Erdoğan'ın anlayışı tercih edilebilir.

Diğer taraftan Elmalı Hamdi Yazır hocanın 18 saatlik mesafeden - malum olduğu üzere - üç günlük bir yolculuk kastettiğini düşünürsek o zaman iki değerlendirmede cem edilmiş olur. Çünkü kadim ulema, insanın bir günde normalde altı saat yürüyeceğini dolayısıyla üç günlük bir yürüyüşün toplamda 18 saat olacağını belirtmiştir. Hatta Elmalılı hocanın bu konudaki görüşlerini Türkçe yazdığı bir makalesinde 20 madde ile özetleyen Ahmet Faik Arı hoca da, 18 maddede "Kemali Vaizlerle Anlaşıldı ki seyri mutatla hareket eden zamanımızın yegâne vesaiti nakliyesi olan bu vesait ile üç günlük yani (18) saatlik yol gitmedikçe yolcu misafir olamaz"<sup>7</sup> görüşündedir. Bu makaledeki ifade de bizi destekler niteliktedir. Fatih Turan'ın makaleyi değerlendirirken şu hususu da dikkat çekmesi de önemlidir. Eğer üç gün üç geceyi seferde esas alırsak, günümüz ulaşım araçlarının bir kısmıyla artık dünyada sefer yoktur dememiz gerekecektir.<sup>8</sup>

### III. Sefer Risalesinin Değerlendirilmesi

#### 1. Risalenin Usulü ve Özellikleri

Arapça olarak kaleme alınan bu risalede ağıdalı bir dil kullanılmıştır. Cümleler uzatıldığından anlaşılması bir hayli zorlaşmıştır. Klasik metin tekniğine, yer yerde şerh tekniğine göre yazılmıştır. Bazı cümleler ancak bir takım takdirler yardımıyla anlaşılmalıdır. Veciz bir üslup kullanılmıştır diyebiliriz. Müellif nüshasına baktığımızda üzerinde bazı küçük çapta değişiklikler olsa da yeniden yazma gibi düzenleyici bir durum yoktur. Bu durum müellifin konuya yoğunlaşmış yazdığını göstermesi açısından manidardır. Bu müellifin ilmi seviyesini göstermesi açısından da dikkate değerdir. Risalede zaman zaman usuli değerlendirmelere ve tahlillere girmesi naslarla istişhad etmesi ve bir takım sorularla konuyu okurken ilgi uyandırıp akabinde yoğun bir bilgi sunumuna yönelip bir takım akli istidlallere yönelmesi risaleyi sonuna kadar ciddi bir ilmi formatta sürdürdüğünün en önemli kanıtıdır.

5 Turan, s, 253-260.

6 Turan, s, 260.

7 Arı, Ahmet Faik (Hemşinli Molla Oğlu), *Sefer Bahsi Hakkında*, s, 3. Bu risale kapağı dâhil beş sahifeden müteşekkil olup müstakil basılmıştır. Sadi Çögenli hocamda bulunmaktadır.

8 Karşılaştırınız, Turan, s, 260.

## 2. Kaynakları ve Kullanım Şekli

Müellif risalesinde, matbu ve el yazma kaynaklara müracaat etmiştir. Fakat Hilye, Şürünbilali, İnaletüttevfık ve en-Nihaye gibi bazı kaynakların ya farklı nüshaları ya farklı bir eser veya el yazması kullanılmış olsa ki atfedilen yerleri elimizdeki maruf eserlerde bulamadık. Bazen konuyla ilgili görüşünü verdikten sonra kaynakları sıralamıştır. Bazen de tercihini kuvvetlendirecek delillerle istidlal ederken kaynaklara atıfta bulunmuştur. Her iki durumda da atf sistemine riayet etmiştir.

Kaynaklarda genelde kadim ulemanın dikkate aldığı metin, şerh, haşiye sıralamasına riayet ederken bazen de görüşünü destekleyen dört beş eseri aynı anda genelde kuvvetlilik derecesine göre vermeye çalışmıştır. Beynel ulema maruf ve meşhur olan furu fıkıh eserlerini kullandığı gibi bazen çok nadir el yazma eserleri de kullanarak konuyu ne kadar detaylı bir araştırma yaptıktan sonra yazdığını ihsas ettirmiştir. Zaman zamanda atıfta bulunduğu bazı eserlerin herkesin kolayca ulaşacağı nitelikte olduğuna dikkat çekerek konunun açıkça kendi görüşü doğrultusunda olduğuna telmihte bulunmuştur. Kısaca müellif görüşünü temellendirme hususunda bir risalede çok sayılacak sayıda klasik kaynak kullandığı gibi döneminde yapılan çalışmalardan da haberdar olduğunu göstermiştir.

## 3. Sefer Risalesinin Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Seferilik konusunda; seferiliğin hükmü,<sup>9</sup> mesafesi,<sup>10</sup> yolun durumu, seferilik süresi ve seferin illeti konuları fıkıh ilminin ele aldığı mevzulardır. Osman Bektaş hocanın risalesinde bu hususlar detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Bu yönüyle risale fıkıh ilmi açısından önemli bir eser konumundadır.

Risalenin mahiyeti yanında üzerinde durulması gereken bazı hususlar ve cevaplanması gereken sorular vardır. *Birincisi*, Elmalı Hamdi Yazır hocanın görüşünden<sup>11</sup> hareketle on sekiz saati esas alıp ta toplumun ekseriyetinin ulaşım aracı olarak kullandığı vasıtaları (mutat vasıta) dikkate alarak seferlik konusunu yeniden tartışılıp meselelerle ilgili yeni hükümler mi tespit etmeliyiz. Yoksa Osman Bektaş hocanın ihsas ettirdiği illeti, tam meşakkat olarak kabul

9 Y aylalı, Davut, “*Seferilik Hükümler*”, Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997, s, 247-282; Atar, Fahreddin, “*Genel Olarak Seferilik ve Hükümleri*” Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997, s, 13-36.

10 Aktan, Hamza, “*Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri*”, Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997, s, 227-238; Erkal, Mehmet, “*Seferle İlgili Mesafe Ölçüleri*”, Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997, s, 153-170.

11 Elmalı Hamdi Yazır hocanın seferilikle ilgili görüşleri için bkz. Hak Dini Kur’an Dili, I, 629-633; VIII, X-XXI; IX, VII- XIII.

edip bununda ancak üç gün üç gece ile gerçekleşeceğinden hareketle artık seferliliğin çok istisnai olduğunu mu söyleyeceğiz. Bu ve gelecek soruların hepsi fıkhi cevap istemektedir. Buna yeniden sebep olan ise bu veciz risaledir.

*İkincisi*, Hz. Ömer'in Hz. Peygamberimize korku olmadığı halde neden namazları kısalttıklarını sorunca "O Allah'ın bir sadakasıdır. Onun sadakasını kabul edin."<sup>12</sup> Hükmünden hareketle gerçekten sefere çıkan kimse (piknik ve avcılık vb durumlar hariç) mezheplerin genelde kabul ettiği 90 km mesafeden sonra yine seferlik hükümlerine tabi olmalı mı?

*Üçüncüsü*, Osman Bektaş Hocamızın fetvası, Elmalının fetvası ve kadim ulamadan 90 km'yi esas alan fetvaları Diyanetin İşleri Başkanlığının ilahiyat fakültelerindeki hocalarında katılımıyla yapacağı kapsamlı bir çalışmayla meselenin illetini belirleyerek sonuçlandırılması mı? Sanki bu daha isabetli olacaktır. Aksi takdirde herkes kendince illet kabul ettiği bir vasfa dayanıp fetva vererek insanımızı tereddütte bırakmaya devam edecektir.

Yeri gelmişken usulü fıkıh açısından illetin şartlarına değinmek isteriz. İlet genel şartları itibariyle *zahir*, *mundabit*, *münasip* ve *gayri kasır* olmalıdır.<sup>13</sup> Bu vasıflar dikkate alındığında seferde illetin bizatihi sefer olup meşakkat olmadığı ekser ulamanın görüşüdür. Osman Bektaş hocamızın belirttiği gibi azda olsa bir kısım ulamanın *tam meşakkatin* illet olacağını benimsemesi

12 Müslim, Kasru's-Salat, 1; Tirmizi, Tefsir, 5.

13 Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Neseфі, Ebu'l-Berekat, *Keşfü'l-Esrar*, 1986, II, 281-290; Hallaf, Abdulvehhap, *İlmü Usulü'l-Fıkıh*, İstanbul, 1984, s, 70-78. İletinin şartlarını İslam âlimleri on beş yirmeye kadar çıkarmışlardır. Biz burada üzerinde genelde ittifak edilen dört tanesini zikrettik. İletinin şartlarında zikredilen *Zahirden* maksat, illet olacak vasfın herkesçe açık seçik olarak bilinip kapalı bir tarafının olmamasıdır. *Mundabitten* maksat ise illet olacak vasfın genel geçer olması, her yerde ve zamanda aynı olmasıdır. Görecelikten ve mahallilikten uzak olmalıdır. *Münasibden* maksat ise illet olacak vasfa riayet edildiğinde, celbül menafi ve deful mefasidi tahakkuk ettirmeli. Başka bir ifadeyle o vasfın illetliğine riayet edildiğinde makasidüşşeria gerçekleşmelidir. Bunu daha açık olarak şöyle de ifade edebiliriz. Zaruriyyat-ı hamse olarak bilinen; *dini koruma*, *nefsi koruma*, *nesli koruma*, *aklı koruma* ve *malı koruma* hususları gerçekten sağlanmalıdır. Aslında verdiğimiz her hükümde bu hususları nazar-ı dikkate almamız fıkıhın mantığı ve maksadı açısından önemlidir. *Gayr-u Kasırdan* maksat ise illet olacak vasfın naslarda belirtilen hususa ve şahsa mahsus olmaması gerekir. Eğer ona özel bir durum ise bu durumu alıp ta başka birisine makisünaleyh yapamayız. Çünkü bu illet ona mahsustur yani ona hasr olmuştur umumileştirilemez. Mesela Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Huzeyme'nin tek kişilik şahitliğiyle yetinip hüküm vermesi gibi. Bu durum sadece Hz. Huzeymeye mahsustur diğer sahabelerden ve insanlardan ancak iki kişinin şahitliğiyle hüküm verileceği malumdur. Hadisle ilgili bkz. Buhari, Cihad, 12, Tefsir, 3; Nesai, Büyü, 81.

dikkate değerdir. Bunun için öncelikle konunun illetinin tespitine yoğunlaşılması sonradan da diğer hususlara gidilmesi faydalı olacaktır. Aksi halde çağımızda ki hızlı gelişmelerden dolayı tez tez fetvayı değiştirmeye ihtiyaç duyulacaktır. Bu da mümkün olmamakla birlikte aşırı seyyaliyetli durum dini hükümlerin icrasında zaman zaman ciddi sıkıntıları da berberinde getirecektir. Esas itibarıyla hükmün müstakar olana bağlandığı müsellesattandır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen hadisi şeriften ve illetin belirtilen vasıflarından hareket edilmesi halinde 90 km mesafeyi kat eden hakiki bir misafirin seferlik hükümlerinden faydalanması düşünülebilir. Çünkü gerçek manada sefere çıkan kişinin az çok meşakkatle iptila olacağı malumdur. Kaldı ki meşakkatin illet kabul edilmesi durumunda cevaplanması gereken pek çok yeni soru da mevcuttur. Mesela ağır ve yorucu işlerde çalışanların durumu ne olacaktır. Ayrıca yukarıda zikredilen illetin şartları açısından bakarsak meşakkat vasfı, illet olmaya pek elverişli görünmemektedir. Dolayısıyla usulde mevcut olan illet ve hikmet ayırımına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Çünkü hükümler illetlerine bağlıdır, hikmetlerine değil. Zira hikmetin, illet gibi belirleyici net sabiteleri ve kriterleri yoktur. Yine de bu konunun bütün yönleriyle yeniden değerlendirilmesine ihtiyacın olduğunu söyleyebiliriz.

#### **IV. Sefer Risalesinin Metin Tahkiki ve Tercümesi**

Osman Bektaş hoca kaleme aldığı Sefer Risalesini hocası Müftü M. Sadık Solakzade'ye ithaf etmiştir. Sefer risalesine geçmeden önce yazmış olduğum takrizi zikretmek istiyorum. Çünkü bu risaleyi Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezinde Mukarenetü'l-Mezahib dersinde diğer temel eserlerle beraber okutup mütalaa ettirdim. Bu vesileyle bir nebze de olsa mevzuya mukaddime olması babından burada zikretmek istiyorum. Dolayısıyla Tahkikli neşri sunarken önce yazdığım takrizi sonra hocanın ithafını, akabinde asıl metni ve risalenin müellif nüshasının ilk varakını ve en son kısmını vermek istiyoruz.



## 1. Risalenin Tahkikli Neşri

تقريظ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده القائل: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ  
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ "

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده القائل: "مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ"  
وعلى اله واصحابه ومن تبعهم باحسان الي يوم الدين

أما بعد فإن الشريعة الإسلامية رسالة خالدة ونصوصها عبارات كلية تتضمن كل  
المسائل الجزئية التي يمكن أن تنزل من البشر في حياته الشخصية والاجتماعية. ولذلك على  
العلماء أن يستنبطوا ويستخرجوا أحكاما لائقة لاحوال الناس في كل زمان و مكان.  
هذه رسالة مهمة لطيف الحجم كبير القدر في الفقه الاسلامي لانها تبحث عن مسألة  
السفر. ومنذ التاريخ الى يومنا هذا لم يأل العلماء جهدا في التأليف في هذه الموضوع الجليل  
إضافة الى ذلك نجد أن استاذ الكرم مفتي ارضروم الحاج عثمان بگطش تناول هذا البحث  
بالاستقصاء العميق من جهة الاصول والفروع ومن المنقول والمعقول واستنادا في ذلك الى  
الكتب المختلفة المشهورة والنادرة.

وقد قمت بتدريس هذه الرسالة في مركز التخصصي الديني العالي مدينة

ارضروم ضمن "مقارنة المذاهب " ولما كانت مقارنة المذاهب أمراً ضروريا في يومنا هذا رأينا  
أن نقوم بتدريس هذه المادة لما تحويه من مواضع مهمة في حياتنا اليومية.

واخيراً أتمنى لهذا الجهد المتواضع ان ينال القبول والاستحسان من المولي عز وجل ومن  
المسلمين جميعاً.

د. زكي قوجاق

استاذ اصول الفقه و الفقه المقارن

ارضروم - ٢٠١٥



## رسالة السفر

تأليف عثمان بگطش مفتي أرضروم سابق

إهداء

إلى روح العلامة الأستاذ الكل بحر الفضائل زين العلماء قدوة الفضلاء منبع فيض الإلهي المتفرد بالكمالات الإنسانية الحاج محمد صادق أفندي المتشرف بوظيفة الإفتاء بعد أبيه زهاء اثنين و أربعين سنة في بلدتنا أرضروم. عثمان بگطش مفتي أرضروم.

أعوذ الله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة]

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد فقد شاع مسألة السفر في زماننا بين علماء البلاد و اختلفت آرائهم وبياناتهم في محافل الإرشاد فكانت حادثة مهمة في الشريعة ومسألة تبني عليها أحكام في الفقهية وهي تحديد مسافة السفر في الطريق الجوية والحديدية التي تجري فيها الوسائط الجديدة من القطار والطائرة هل يعتبر فيها مشي الأقدام وسير الإبل كما في المواضع السائرة أو سير تلك الوسائط؟ لتكثرهن وكونهن من الوسائط العمومية بوصولهن إلى حد الاعتقاد وهل في تلك المسألة مدخل وتأثير للعادة أم لا؟ وهل يمكن أن يبين ويثبت في الطريق المذكورة حكم شرعي يليق بمآلها كما اعتبر الفقهاء للجبل والبحر أم لا؟

[مدة السفر أو مسافته]

أقول -ومن الله التوفيق-: إن أكثر الفقهاء الحنفية اتفقوا على أن مدة السفر ثلاثة أيام لباليها بدلالة الحديث المعروف بينهم يسمح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام وليلاتها<sup>14</sup>. وأوضح بعضهم وجه ذلك بأن المشقة الكاملة التي اعتبرت علة للتخفيف في

<sup>14</sup> أحمد بن حنبل، مسند، ج. 5، ص. 313. البيهقي، السنن الكبرى، ج. 1، ص. 290، دار المعرفة.

علم الأصول إنما تتحقق في المدة المذكورة لأن المشقة الكاملة لا تتحقق في اليوم الأول لكون السائر مسكنه عند ابتداء السفر. وفي الثالث بوصوله إلى مقره وفي الثاني يسير من مسكن السفر ويبيت إليه وتلك إنما تتصور في ثلاثة أيام لا فيما دونها كما في الجوهرة<sup>15</sup>. ولذلك راعى الفقهاء -رحمهم الله- تلك الحكمة في كل طريق حتى في البحر معللين ذلك بقولهم: لأن الأثر لا بد أن يكون ملائماً للمؤثر، كما في الإيضاح: مع أن الأحكام تدور مع عللها<sup>16</sup>.

ثم إنهم بينوا وصرحوا أن للبحر مسافة تختص به وللبر مسافة تختص به وتختلف مسافة البحر. وفي البر مسافة الجبال تخالف الصحراوات ففي كل موضع يعتبر السير اللائق بحاله وفي كل تعتبر المسافة بسير يكثر وقوعه فإذا خالف حكم البحر للبر مسافة بلا اعتبار الكثرة والقلة أفلا ينبغي أن يكون الطريق الجوية حكم في الشريعة الغراء إذا أمكن المرور والعبور بعناية الملك الغفور مع أنه أقرب إلى الاحتياط. وإذا ثبت واستقر للجبل حكم يختص به لكون السير أبطأ فيه مما في الصحراء أفلا يمكن أن يثبت ويبين للطرق الجديدة الحديدية سيما الجوية حكم يخالف لسائر طرق البر.

#### [الواسطة المعتادة في السفر وحال الطريق]

وإذا نظر العاقل الذكي بنظر الإنصاف وأمعن فيه إلى تقييد الفقهاء السير بالوسط في كثير من المؤلفات وتعليقاتهم ذلك بكون الوسط هو الغالب المعتاد وتصريحاً بهم أيضاً على أن سير البريد وسير العجلة لكونهما خارجين عن العادة لم يليقاً للاعتبار مع أن الغالب الكثير المعتاد قد يكون قليلاً ونادراً وبالعكس، و إلى رعايتهم الحكمة المذكورة سابقاً في كل موضع باعتبارهم السير اللائق بحاله ثلاثة أيام كما في الجبل والبحر مع عدم ذكره في ظاهر الرواية و باعتبارهم المدة المذكورة في كل طريق أخذ فيه كما سيأتي عن البحر هل يمكن أن يقول بقله الفرق الذي بين الوسائط الجديدة و بين مشي الأقدام من الذي بين مشي الأقدام في صحراء وبينه في الجبل؟ أو أن يقول إن الفقهاء العظام لو شاهدوا هذه الطرق الجديدة سيما الطريق الجوية مع كثرتها وتعممها يوماً فيوماً في جميع البلاد لا يثبتون لها حكماً ولا يبينون لها مسافة تليق بحالها كما بينوا للبحر.

<sup>15</sup> حدادي ، جوهرة النيرة ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.1، ص.215 ، دار الكتب العلمية ، بيروت.

<sup>16</sup> شمس الدين أحمد ابن كمال باشا الحنفي ، الإيضاح في شرح الاصلاح في الفقه الحنفي ، ص. 33 ، مخطوطة.

نعم لا خفاء لأهل العلم و الفقه في أن الفقهاء رحمهم الله لم يعتبروا سير البريد و فرس الخيـث ونحوهما لكن بينوا علة ذلك بأنهما لكونهما خارجين عن العادة و لقلتهما لم يكونا معتبرين في الحكم لأن الحكم لما يغلب ويعم به البلوى و بعبارة أخرى الحكمة تراعى في الجنس لا في الأفراد كما بين في محله أ فيمكن أن يقال و يحكم للوسائط الجديدة المعتدلة منها و للسير بما أنها لم تبلغ حد الكثرة ولم تأخذ في زماننا حال الاعتياد كما في الأزمنة السابقة وعند ابتداء حدوثها؟

ومن الأدلة الواضحة المؤيدة لجانب الاحتياط أن ساداتنا الفقهاء أيضا قد أوضحوا في أكثر المؤلفات أن البلدة إذا كان لها طريقان أحدهما مسافة السفر والآخر دونها فسائر الطريق الأول تجري عليه أحكام السفر دون السائر في الثاني سواء كانا في البر أو الأول فيه والآخر في البحر أو بالعكس: فالصور ثلاث كما في الجهانكيرية فالسائر في الطرق الحديدية هل يمكن أن يقال إن طريق الحديدية وطريق الماشي متحداً لكون كل منهما من الطريقين في الصحراء مع أن الطريقين المصححين في كلام الفقهاء أيضا فيها أو يقال إن الصورة المذكورة في كلامهم الاختلاف فيها بتعدد الطرق وما قلتم فالاختلاف فيها في الوسطة فالقياس مع الفارق فهو باطل قطعاً بل الاختلاف في الطريق مع اختلاف الوسطة وعدم مانعية اختلاف الوسطة يفهم من مثاهم المذكور المصور برا و بحرا.

ثم إن الإبل والراجل في قولهم بسير الإبل ومشى الراجل قد فسرت في حاشية الدرر للمولى عبد الحلیم<sup>17</sup> وشرح المجمع<sup>18</sup> والطحاوي<sup>19</sup> بإبل القافلة وراجلها، وفي القهستاني: وإنما خص سيرهما بالذكر ليكون كناية عن الغير<sup>20</sup> وهو مذكور في شرح الطحاوي وغيره إلا أنه ترك الغير اقتداء بما في الجامع الصغير<sup>21</sup> انتهى. فيفهم منه أن مرادهم بسير الإبل ومشى الأقدام سير القافلة و القافلة الغالبة المشهورة في هذا الزمان في البر قافلة القطار بلا ارتياب وإذن يتحد ما اخترناه من كل وجه مع قول الفقهاء رحمهم الله تعالى.

<sup>17</sup> ملا خسرو ، درالأحكام في شرح غر الأحكام ، كتاب الصلاة ، باب المسافر ، ص.132 ، فضيلة نشریات ، إستانبول.

<sup>18</sup> الكرمانی عبداللطیف بن عبدالعزيز، شرح مجمع البحرين وملئقي النهرين ، مخطوطة ، ص. 48.

<sup>19</sup> الطحاوي ، مختصر الطحاوي، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر، ص.3 ، دار الحياء العلوم ، بيروت.

<sup>20</sup> القهستاني ، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ص. 141 ، دارالامارة، كلكتة.

<sup>21</sup> محمد بن حسن الشيباني ، الجامع الصغير ، ج.1 ، ص.108-110 ، عالم الكتب ، بيروت .

و اعتبر الوسائط الحديدية صاحب التفسير التركي قدوة آوانه محمد حمدي أفندي المعروف بالألمالي في تفسير قوله عز وجل " فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ... " (البقرة: 184) وبحث فيه وأجاد على ما يقتضيه المقام -رحمة الله تعالى عليه-<sup>22</sup>، وكذا أستاذنا الحاج محمد صادق المفتي بمدينة أرضروم أفق بذلك مرارا واعتبر الوسائط الجديدة بتعليلات تكاد لا تقبل اعتراضا ولا إنكارا. ويؤيده الدراية أيضا بأن المسافة التي تقطع بسير الراجل في ثلاثة أيام إذا قطعت في بعض يوم واحد وكان ذلك كثيرا مستمرا في عادات الناس مدى الإعصار لا يكون ذلك مدارا للتخفيف مع أن كل ما هو مشروع فهو معقول. في الدر عن شرح المنية: ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية<sup>23</sup> ولايساعده عموم الحديث المذكور انفا قطعاً. ومن الله التوفيق وعلينا التأمل التام في التحقيق.

وإن عارضنا المخالف بعنوان ذكرت في المجموعة الجديدة : أجبناها بأن مأخذها المأخوذ من البحر يؤيد في هذا الزمان ما قلنا لأن مبنى المسألة على اعتبار قيد الاعتقاد. وإن قال : إن مسافة السفر قد تحققت و ثبتت فلا مساع للنظر فيها، نقول : فهو مردود ومدفوع أيضا فإن التحرير المتقن قدوة المتأخرين صاحب رد المختار<sup>24</sup> قال في باب السفر ناقلا عن البدائع : " فيعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع إليهم عند الاشتباه<sup>25</sup> " .

فلا يظن المقلد الصارف نظره عن تدقيق أقوال الفقهاء وعن تعليلاتهم أن العادة لا مدخل ولا تأثير لها فيها ، قال في الاختيار : " بسير الإبل ومشي الأقدام لأنه الوسط المعتاد"<sup>26</sup>، وفي القهستاني<sup>27</sup> و عناية التوفيق بسير وسط دون السريع والبطئ الخارجين عن العادة . وما نقله صاحب الرد آنفا صريح في الرد أيضا، وفي الاختيار : " واعتبرنا الوسط

<sup>22</sup> يازر ، ألمالي محمد حمدي ، حق ديني قران ديلي ، ج.1 ، ص. 519-528 ، عزم نشریات ، إستانبول.

<sup>23</sup> ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.2 ، ص.120 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>24</sup> ابن عابدين ، رد المختار على الدر المختار، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.2 ، ص.120 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>25</sup> كاساني ، بدائع الصنائع ، كتاب الصلاة ، فصل في صلاة المسافر ، ج.1 ، ص.94 ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

<sup>26</sup> موصلی ، الاختيار ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.1 ، ص.105 ، دار المعرفة ، بيروت .

<sup>27</sup> القهستاني ، ص.140.

لأنه الغالب<sup>28</sup> ، وفي النهاية : ” وهما الغالبان على عادة الناس في السير والحكم لما يغلب ويعم به البلوى “اه . واختلاف العادة من البديهيات .  
 فلا يظن أيضا أن المقياس مكاني فلا تتغير المسافة طولاً وقصراً فانهم قد صرحوا  
 أيضا في كثير من المعتربات أن الفراسخ لا تعتبر فيها بل المعتبر الأيام وقريب منها المراحل  
 خلافا لبعض لا يفتي بقولهم – رحمة الله عليهم أجمعين – . وفي الدر : ولا اعتبار بالفراسخ  
 على المذهب ” . وبين علته المحشي المذكور بقوله : لأن المذكور في ظاهر الرواية اعتبار ثلاثة  
 أيام<sup>29</sup> كما في الحلبة ، وفي الهداية<sup>30</sup> : وهو الصحيح . وعلل في الشرنبلالية بكونه مخالفا  
 للنص الصريح . وفي المراق الفلاح : وقدر بالأيام دون المراحل والفراسخ<sup>31</sup> . وفي الهندية<sup>32</sup>  
 نقلا عن البحر<sup>33</sup> : تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه .

#### [مبدأ الاحتياط في الفقه]

وبعد تمهيد هذه المقدمات بالنقول أن ساداتنا أيضا قد صرحوا بأن المسافة إذا  
 اشتمت على المسافر في كونها مسافة السفر الشرعي أو أقل منها يلزم عليه إتمام الصلاة  
 احتياطاً<sup>34</sup> والعبد المشترك بين المقيم والمسافر إذا لم يستخدمه بالمناوبة يتم ويصوم ترجيحاً  
 لجانب الاحتياط لكونه لازماً في باب العبادات كما قال به الإمام – رحمه الله – .  
 ثم نقول في ثبوت ما اخترناه من جانب الاحتياط على طريق إرخاع العنان أن ما  
 ذكرناه من الأدلة والحجج إن لم يثبت الحكم عندكم قطعاً أفلا يكفي لإثباته ظناً وإيرائه شبهة  
 في الحكم ، والشبهة تكفي لعدم ثبوت المسافة وتوجب الإتمام كما سبقت الإشارة إليه مع  
 أنهم قالوا بحجية مفاهيم الكتب ، ومسألتنا هذه من المسائل التي تبتني عليها مسائل مهمة  
 من قصر الصلاة وإفطار صوم رمضان وترك صلاة الجمعة والعيدين وتمديد مدة المسح وترك

<sup>28</sup> موصلي ، الاختيار ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.1 ، ص.105 ، دار المعرفة ، بيروت .

<sup>29</sup> ابن عابدين ، حاشية رد المختار على الدرر المختار ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.2 ، ص.123 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>30</sup> مرغني ، الهداية ، كتاب الصلاة ، باب صلاة السفر ، ج.1 ، ص.132 ، دار الحديث ، القاهرة .

<sup>31</sup> أبو الاخلاص الشرنبلالية ، مراق الفلاح ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ص.83 ، دار المعرفة ، بيروت .

<sup>32</sup> حياة ، فتاوى الهندية ، ج.1 ، ص.138 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>33</sup> ابن نجيم ، البحر الرائق ، كتاب الصلاة ، باب المسافر ، ج.2 ، ص.229 ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

<sup>34</sup> شك مسافر أو وصل بلده أم لا ، ومنها شك مسافر هل نوى الإقامة أو لا ، ينبغي أن لا يجوز له الترخص بالشك . ثم رأيت في التاتارخانية : لو شك في الصلاة أم مقيم أم مسافر صلى أربعاً ويقعد على الثانية احتياطاً إذا شك في نية الإقامة (تحاف الأبصار والبصائر بتبويب كتاب الأشباه والنظائر ص 27).

الأضحية وغيرها مع لزوم الاحتياط في كل واحدة منها ووجوب الاعتناء بشأنها ؛ فنسأل الله تعالى العصمة من التغافل وعدم المبالاة في أمر الدين ، وأن يرزقنا الحقائق والتوفيق واليقين .  
الخاتمة

فنسأل الله خيرها ، تحقيق كل حكم إنما يمكن بعد تتبع أسبابه وتعيين علته فإذا أردنا تحقيق الرخص السفرية من جهة الأصول نقول بالضرورة إن علتها المشقة كقول صاحب الفتح : " وهي أي مظنة المشقة العلة في القصر"<sup>35</sup> وفي الرد : " أن العلة في الحقيقة هي المشقة وأقيم السفر مقامها و لكن لا يثبت عليها إلا بشرط ابتداء وشرط بقاء ؛ فالأول مفارقة البيوت ، والثاني استكمال السفر ثلاثة أيام "<sup>36</sup> انتهى . ولعل من هنا لم يحكموا بالرخصة على الإطلاق لكل مسافر بل عينوا للسفر مدة وبينوا المدة على مراتبهم : ففي الطرق المذكورة بوسائطها الجديدة الفنية المروجة كادت العلة أن تكون منعدمة قطعاً ، سيما فيما دون ثلاثة أيام ؛ فيلزم أن تكون الرخصة كذلك ، وانتفاء الحكم عند انتفاء العلة يجري في كثير من الأحكام كيف لا في إسقاط رخصة ، على أن الاحكام تدور على العلة كما سبقت .

وإذا نظرنا من جهة الفروع وجدنا السبب مجاوزة المكلف المستقبل بيوت مسكنه قاصدا مسافة ثلاثة أيام بالسير الغالب المعتاد ، وهذا السبب فيه شبهة قوية في تحققه مع قيوداتها في الطرق الحديدية والجوية ما لم يكن السير فيها ثلاثة أيام ، فإذا ثبت الشبهة والشك في السبب الموجب لم يتحقق المسبب والموجب لأن الإقامة أصل وثابت باليقين والسفر عارض كما في شرح الملتقى<sup>37</sup> ، وكل ثابت باليقين لا يزول بالشك كما حقق في محله اللائق به مفصلاً .

فمن تأمل فيما ذكرناه حق التأمل مع ما يجب عليه من الاحتياط في العبادات سيما في الأصل الذي يتفرع عليه المسائل الشرعية وتدبر في أن البحث دائر بين كثير من المحظورات مثل ترك الفرائض الثلاثة في كل يوم نقض الصيام وفساد الطهارة بتمديد مدة المسح وترك الواجبات و بين ارتكاب الأسائة التي هي أدون من التحريم مع أن اختيار أهون

<sup>35</sup> ابن همام ، فتح القدر ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.2 ، ص. 30 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>36</sup> ابن عابدين ، حاشية رد المختار على الدرر المختار ، كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافر ، ج.2 ، ص.125 ، دار الفكر ، بيروت .

<sup>37</sup> يوسف ضياء الدين ، حاشية الملتقى ، (إبراهيم حلي) ، كتاب الصلاة ، باب السفر ، ص. 49 ، دار صلاح بيليجي ، إستانبول .

المفسدتين عند التعارض والاشتباه مسلم عند الكل لتتكشف له الحقائق ويهتدي إلى الحق بعون الله تعالى وحسن توفيقه .

فليكن العالم التقي الفطن على حذر و احتياط في تطبيق الحادثة بأقوال علمائنا و لنجتنب عن الحكم بشيء إلا بعد استقصاء تام وتأن على مسلك فقهائنا وليكن مطمح نظر من طالع الأرجوزة إلى علة الغلبة والاعتیاد لعدم إمكان سقوط الغالب الشائع عن نظر أهل الاجتهاد هي العمدة في إثبات الحق وبقائها المؤيدات تعصم الفكر عن الزيغ والحق الثابت من طعن الحساد ، ومقصود هذا الفقير تطبيق الحادثة بأصول الفقهاء و قواعدهم بلا إهمال شئ مما اعتبروا في المبحث على دأبهم مع رعاية الاحتياط اللائق للمقام فالاستفهامات المبسوطة في الاوائل كلها استفسارات لا إنكارات وما يشتبه قول المجتهد فكسب المطلوب من القواعد فالمرجو من جانب الأساتذة والإخوان هو الإصلاح بلا تأخير ، والتبيان ، وتصحيح ما أخطأنا، في معرض البيان والله تعالى يثبينا بفضلته على الخطأ والنسيان ما دام قصد الطالب إدراك الحقائق والبيان يوما يشيب فيه الولدان وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد ما دارت الأفلاك وكرر الجديدان و على آله و اصحابه المتورعين في كل أمر وشان وعلى محبيه ومقتديه في كل حين وآن وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .



اعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين  
• اما بعد فقد شاع سئلة السفر في  
بين علماء البلاد واختلف آراهم وبياناتهم  
في صحا في الارشاد فكانت خادثة مرهقة في الوجود  
ومسئلة يثين عليها السكام في الفقهية وهي  
مسافة السفر في الطرق الهوائية والمعدنية  
التي تسمى فيها الوسائط المعدية من البر  
والطائرة هل تعتبر فيها مشى الاقدام وسير الابل  
كأى المواضع السائرة او سير تلك الوسائط ؟  
لكثرتهم وكثرتهم من الوسائط العمومية بوصولهم  
الحد الاعتياد . وهل في تلك المسئلة مدخل  
وتأثير للعادة ام لا ؟ وهل يمكن وجوب الطرق  
المذكورة حكم شريعى يبين بمجالس كما اعتبر الفقهاء

للجبل والجرام لا ؟ اقول ومن الله التوفيق ان  
أكثر الفقهاء الخنفية انفقوا على ان مدة السفر ثلاثين  
ايام بل باليهما بدلالة الحديث المعروف بينهم . ومع  
المقام يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام واليهما . وادخل  
بعضهم وجه ذلك بان المشقة الكاملة التي استمرت على  
للخفيف في علم الاشوك انما تحقق في اللفة المكثرة  
لان المشقة الكاملة لا تحقق في اليوم الاول لكونه البداية  
في سكتة عند ابتداء السفر وفي الثالث بوصول الفقيه  
وفي الثاني يتبين مسكن السفر ويستتله . وذلك  
انما تنصرت في ثلثة ايام لا بعد ذلك كما في المشقة  
ولذلك دأب الفقهاء وهم لله تلك الحكمة في كل سفر  
معلمين ذلك بقولهم لان الاثر لا يدان ان يكون ملائما  
للشوق كما في الايضاح . مع ان الاسكام بدو مع علمها  
تم انهم بينوا وصرحوا ان للبحر مسافة تختص  
والبر مسافة تختص به وتخالف مسافة البحر . وفي  
مسافة الجبل تخالف الصحراوات ففي كل موضع يتبين  
السير الاثني بمجاله . وفي كل تعبير المسافة سير يكفر

Müellif nüshasının ilk sahifeleri

وقد وقع الغرض عن ترتيبه وتبيينه في اليوم الثاني والثلاثين  
في لقعدة المباركة في سلك شهر رجب وبعين بعد  
ولحمة والفتوة سيد الكونين على مزية الحق التقدير  
المعتر بالبحر والتقدير من اقدم العلماء المتكلمين  
اجل الفقهاء عثمان بن ابي سليمان الطوري  
المسود وعونه ارضوم صابها لله  
عن جميع البلديات والموسم  
أميرت يا حي يا قيوم  
قد تمت  
عازوهي

الصفحة الاخيرة من نسخة المؤلف

Müellif nüshasının son sahifesi

## 2. Sefer Risalesinin Tercümesi

### [Mukaddime]

Besmele, hamdele ve salveleden sonra bil ki, seferilik meselesi zamanımızda şehirde yaşayan ulema arasında yaygınlaşmış ve irşat meclislerinde (sempozyum vb.) fikir ve beyanatları farklı farklı olmuştur. Binaenaleyh bu mesele şeriatta bir takım hükümlerin kendine bina edildiği, dayandığı mühim bir mesele ve hadise haline gelmişti. Bu meselede, uçak gibi hava yollarında; tren gibi yeni vasıtalarla hareketi sağlayan demiryollarında seferilik meselesindeki mesafeyi belirlemektir. Bu yollarda, diğer seferilik yapılan yerlerde olduğu gibi yaya ve devenin hareketi nazar-ı dikkate alınır mı? veya çoğaldıkları için örf haline gelmeleri sebebiyle umuma ait vasıtalarından olduğu için bu vasıtaların mesafesi yeniden belirlenecek mi?

Bu meselede örfün bir dahli ve tesiri var mıdır, yoksa yok mudur? Fukaha'nın dağa ve denize ait mesafe değerlendirmesinde bulunduğu gibi bahsi geçen yollar hakkında onların konumuna uygun şer'i bir hüküm ileri sürmek ve ispat etmek mümkün müdür, değil midir?

### [Seferilikte Süre Veya Mesafe]

Ben derim ki, muvaffakiyet Allah'tan olmakla birlikte, Hanefi fukahasının ekserisi seferilik süresinin kendi aralarında maruf olan “ *mukim bir gün bir gece, misafir üç gün üç gece mesh eder.*” Hadisinin delaletiyle seferilik müddetinin gecesiyle birlikte üç gün olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Kimileri bunun izahının “ usul-ü fıkihta hafifletmeye gerekçe olarak nazar-ı dikkate alınan tam bir meşakkat gerçekleşse, bahsi geçen sürede olacağı biçiminde izah edilmiştir.” Çünkü yolculuk yapan kimse, yolculuğun başında kendi evinde sayılacağı nedeniyle bir günde gerçekleşmez. Aynı şekilde üçüncü günde de gideceği yere ulaştığı için bu (tam meşakkat) yine gerçekleşmez. İkinci günde ise seferi olacağı yerden hareket edip ve orada geceleyeceği için tam bir meşakkat düşünülemez. “ Cevhere’de olduğu gibi bu düşünülse düşünülse üç gün için düşünülür. Üç günden aşağı olması durumunda düşünülemez. İşte bu yüzden fukaha (ra) bu hükmün her yolda hatta denizde “ *eserin, kesinlikle müessirine uygun olması gerekir.*” Gibi ifadeleriyle gerekçelendirmişlerdir. Nitekim “İzah”da da “*hükümler illetleriyle devir daim yapar.*” Biçiminde açıklama yapılmıştır.

Hem sonra ulema denize, denizinkine muhalif karaya has; karada da sahranın kine (çöllerinkine) ters bir mesafenin olduğunu beyan ve izah etmişlerdir. Bu demektir ki, her yerde o konuma uygun bir hareket etmeyi nazar-ı dikkate almışlardır. Alayında da genel ve geçer normal bir mesafeye nazar-ı dikkate almışlardır. Binaenaleyh azlığı çokluğu “hızlılığı yavaşlığı” nazar-ı dikkate

alınmaksızın mesafe bakımından “deniz”in hükmünün “kara”nın kinden farklı olduğuna göre şimdi melik ve gafur olanın yardımı ve üstelik (yolculuk bakımından) güvenli olmaya daha yakın olmasıyla birlikte şeriat-ı garrada hava yollarına ait bir mesafe hükmünün olması gerekmez mi? Hareketin sahradakine nazaran daha yavaş olduğu için dağ yolculuğuna ait bir hüküm sabit olduğuna göre, kara yolculuğuna ters olan bahusus hele hele havayollarına ve demiryollarına ait bir hüküm ispat edilmez mi?

### [Seferilikte Mutat Vasıta ve Yolun Durumu]

Akıllı ve zeki bir kimse insaf nazarıyla bakıp ve fukahanın seferlikteki hareketi, orta olmayla (mutad) kayıtladıklarına bunu da mutat ve genel olmakla gerekçelendirdiklerine ve postacının, bisiklete binenin âdetin dışına çıktıkları için mutat ve genel olan diye nitelendirmeye uygun olmadıklarına derince baktığında bunun böyle olduğunu görecektir. Ve yine her yerde daha önce geçen hükmü nazar-ı dikkate aldıklarına “Zahiru’r-rivaye” de olmamasına rağmen karada ve denizde olduğu gibi üç günlük hareket olduğunu nazar-ı dikkate aldıklarına baktığında yine bunu görecektir. Şimdi bahsi geçen süreyi öne çıkardıklarına göre yeni vasıtalarla hareket etmenin sahrada ve dağda hareket etme arasındaki farkın azlığını söylemek veya fukahayı izamın özellikle çoğalmasına ve gündün güne beldeleri sarmasına göre bu yeni yolları görmeleri durumunda denize ait bir açıklamada buldukları gibi bu yollara uygun bir mesafeyi hüküm olarak ortaya koymayacakları ve böyle bir beyanda bulunmayacaklarını ileri sürmek mümkün müdür?

Evet, ilim ve fıkıh ehli için, fukahanın postacının ve mahmuzlanan atın ve benzeri hareketleri nazar-ı dikkate almadıklarında bir kapalılık yoktur. Ne var ki, ulema bunun gerekçesini “örfün dışına taşıttıkları ve nadirattan oldukları için hüküm açısından değerlendirilmeyeceklerini beyan etmişlerdir. Çünkü hükümler genel ve herkesi kapsamına göre verilir. Diğer bir ifade ile yerinde de beyan edildiği gibi, “*hükümler fertlere göre değil, cinse göre verilir.*” Binaenaleyh şöyle demek mümkündür. Yeni vasıtalar ve onlarla hareket etmek için “çoğunluk noktasına ulaşmadıkları ve geçmiş zamanlarda ve ilk çıkışında olduğu gibi zamanımızda örf halini almadıkları ve çoğunluk sınırına ulaşmadıkları gibi bir hüküm verilebilir.”

İhtiyat tarafını destekleyen açık delillerden birisi de fukaha efendilerimiz telifatlarının çoğunda şöyle bir açıklamada bulunmuşlardır: “Bir beldenin biri seferilik mesafesine giren, diğeri ise girmeyen bundan daha düşük olan iki yolu olsa, birinci yoldan gidene seferilik hükmü icra edilir. Ama ikincisinden gidene edilmez.” İsterse bu her iki yolculuk karada isterse birincisi karada, diğeri denizde olsun fark etmez. Aksi de böyledir. Binaenaleyh ortaya çıkan şekil “Fetavayı Cihangiriye (Hindiyye)”de olduğu gibi üçtür. Binaenaleyh de-

miryollarıyla yolculuk yapan hakkında “demiryolları ve yaya yolları aynıdır. Çünkü bu iki yoldan her biri fukahanın ifadelerinde böyle açıklanmıştır denilebilir mi?” veyahut da onların ifadelerinde farklılığın ilgili yolun birden fazla olmasına; sizin dediğinizdeki ihtilafın ise “vasıtada” olduğu söylenebilir. Binaenaleyh “kıyas mea’l-farik” olmuştur ki, bu kesinlikle batıldır. İhtilaf, vasitanın ihtilafından kaynaklanan yol hakkındadır. Vasitanın farklı olmasının mani olmayacağı ise onların kara ve deniz açısından şekillendirdikleri bahsi geçen misallerden anlaşılmalıdır. Hem sonra “deve ve yaya yürüyüşü” gibi ifadelerindeki “deve ve yaya” efendimiz Mevla Abdulhalim’in Dürer haşiyesinde “Mecmu’un şerhinde ve Tahavi’de kafiiledaki deve ve yayalar açıklanmıştır. Kuhistani’de ise “bu iki hareket kendileri dışındakilerden kinaye olsun diye zikre tahsis edilmişlerdir.” Biçiminde bir ifade vardır. Ki bu Tahavi ve Tahavi’nin dışındaki şerhlerde de böyle zikredilmiştir. Ne var ki burada “başkası” ifadesi Camiu’s-sağır’ dekine uyularak dile getirilmemiştir. İşte buradan fukahanın “deve ve yaya yürüyüşlerinden” kasıtları kafilenin yürüyüşüdür. Zamanımızda meşhur ve genel olan “kafile”, karada hiç şüphesiz tren kafilesidir. Bu takdirde bizim tercih ettiğimiz her açıdan fukahanın görüşüyle aynilik arz ediyor demektir.

Türkçe tefsir sahibi zamanının mukteda bihi Elmalılı diye meşhur olan Muhammed Hamdi Efendi de “sizden kim hasta ve yolcu olursa” ayetinin tefsirinde demir yollarını nazar-ı dikkate almış ve bu konuyu derince incelemiş makamının iktizasına göre de yeni fikirler ileri sürmüştür. Aynı şekilde hocamız Erzurum müftüsü Hacı Muhammed Sadık Solakzade Efendi de defalarca bu şekilde fetva vermiş nerde ise itiraz ve inkâr kabul etmeyecek derecede yeni vasıtaları gerekçelere bağlamıştır. Akıl da şunu destekler: yaya yürüyüşüyle üç günde kat edilen mesafe bir günün bir kısmında kat edilirse ve bu çokça tahakkuk etse asırlar boyu insanın örflerinde süreklilik arz etse bile “hafifletmeye medar olmaz” kaldı ki, her meşru olan makul olandır. Münye’nin şerhi Dür’de “*Rivayet kendisine muvafakat ettiğinde dirayetten, akıldan ödün vermek uygun olmaz ve yukarıda bahsi geçen hadisin “umumluğu da buna cevaz vermez”* muvaffakiyet Allah’tandır, bize düşen inceleme konusunda tam bir teemmül ve tefekkürdür.

Eğer karşı taraf mecmua-i cededede zikredilen başlıklarla bize karşı çıkarsa ona “denizden alınan me’hazlar da bu zamanda bizim dediğimizi teyit eder. Çünkü ilgili mesele örf haline gelmesi değerlendirmesine dayanır” diye cevap veririz. Eğer “seferilik mesafesi belirlenmiş ve sabitlenmiştir dolayısıyla bu konuda fikir yürütmeye cevaz yoktur derse biz deriz ki, bu kabul edilemez ve bu olamaz. Çünkü Reddü’l-Muhtar sahibi müteahhirinin mukteda bihi sağlam ve derin bilgiye sahip olan sefer konusunda Bedayi’den naklen “her şeyde -yolda- mutad olan seyir, -hareket- nazar-ı dikkate alınır. Bu ise insanlar

nezdinde bellidir. Dolayısıyla karışıklık esnasında onlara müracaat edilir” demektir.

Ulemanın görüşlerinden ve gerekçelendirmelerinden sarf-ı nazar eden mukallit “bunlarda örfün medhali ve tesiri yoktur.” Diye bir değerlendirmede bulunmasın. İhtiyar’da da mutat ve vasat olduğu için “deve ve yaya yürüyüşü” ölçü alınmıştır. Kuhistani’de ve İnaletü’t-tevfik’te adet dışı kaldıkları için hızlı ve yavaş hareket değil de orta harekete yer verilmiştir. Yukarıda Sahib-u Redd’in naklettiği de cevap konusunda açıktır. İhtiyar’da da “genel olduğu için vasatı (ortayı) nazar-ı dikkate aldık denilmektedir. Nihaye’de de “bu ikisi seyir bakımından insanların örfüne paraleldir. Hükümse genele ve umuma göre verilir. Âdetlerin (örfün) farklı olması bedihiyattandır (tartışılmaz) denilmiştir. Ölçünün “mekanı” olduğu, dolayısıyla enine boyuna mesafe değişmez sanılmasın. Çünkü ulema pek çok değerlendirmelerinde yüz ölçümlerinin nazar-ı dikkate alınmayacağını tam aksine nazar-ı dikkate alınanın “günler” ifadesi olduğu ve merahil (kaç merhale) sözünün de buna yakın olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bazıları muhalefet etmişlerdir ama (alayının üzerine Allah’ın rahmeti olsun) bunların görüşlerine göre fetva verilmez. Dür’de “mezhebimize göre yüz ölçümüne itibar yoktur” denilmiş ve bunun gerekçesine mezkûr muhaşşi (haşiye yazan) “çünkü Zahiru’r-rivayede geçen Hilye’de ve Hidaye’de olduğu gibi üç gündür” diye ifade etmiştir ki, sahih olan da budur. Şürünbilali’de ve Meraki’l-felah’da bunun açık nassa muhalif olması gerekçesine bağlanmış merhale ve yüzölçümü değil, eyyam (günler) ifadesiyle değerlendirilmiştir. Hindiyeye’de Bahr’dan naklen “müddetin gidilen yola göre değerlendirilmesi” söylenmiştir.

### [Fıkıhta İhtiyat İlkesi]

Bu mukaddimleri nakillerle ifade ettikten sonra fukaha efendilerimiz şu açıklamayı da yapmaya çalışmışlardır. Yolculuk yapan kimseye mesafenin şer’i mesafe olmasında veya daha az olmasında şüphelenirse ihtiyaten namazını tam kılması gerekir. Mukim olanla misafir olanın müşterek kölesi şayet bunlara sırayla hizmet etmiyorsa ibadetler konusunda gerekli olduğu için ihtiyat tarafını tercih ederek hem namazını tam kılar hem orucunu tam tutar. Nitekim İmam-ı Azam rahmetullahi aleyh de böyle demiştir.

Sonra biz tercih ettiğimiz ihtiyatın varlığı konusunda işi biraz daha gevşeterek şöyle demekteyiz: İleri sürdüğüm deliller ve hüccetler size göre kesin hüküm ortaya koymasa bile hüküm açısından zan ifade etme ve bir şüphe ortaya koyma bakımından yetmez mi? Mesafe sabit olmadığı için şüphe yeter ve tamamlamayı gerektirir. Daha evvel de buna bir işaret geçmişti. Kaldı ki onlar kitapların ifadelerinin hücciyetini, delillliğini söylemişlerdir. Bizim bu meselemizde kendisine “namazı kısaltma, ramazan orucunu yeme,

Cuma ve bayram namazlarını terk etme, mesh müddetini uzatma, kurban kesme vesaire şeyleri terk etme gibi kendisine önemli meselelerin dayandığı” mesailendir. Bunların her birinde ihtiyatı ele almak ve her birine itinanın vücubu da gerekmektedir. Allah-u Teâlâ’dan dini konularda gaflet etmekten ve “adamsendeciliğinden” muhafaza etmesini, hakikatlere muvaffakiyet ve yakın inançlarla rızıklandırmasını isteriz.

### Hatime

Allah’tan en iyisini isteriz. Her hükmü gerçekleştirmek mümkün olsa sebeplerini araştırmak ve illetini belirlemekle olur. Şimdi biz “seferilik ruhsatını” usul açısından incelemek istersek kaçınılmaz olarak şöyle dememiz gerekir. Sahibu’l-feth’in de dediği gibi seferilik illeti “meşakkattir” yani namazın kısaltmasının gerekçesi “meşakkat sanısı”dır. Reddül-Muhtar’da ise gerçekte illet meşakkattir, seferilik ise onun yerine konulandır. Ne var ki bunun illet olması, ancak başlangıç ve beka (sürdürülür) olması şartıyla sabit olur. Birincisi (başlangıç) şehirden ayrılmak, ikincisi ise üç güne tamamlamakla tahakkuk eder. Kim bilir işte belki de bu noktadan hareketle ulema efendilerimiz mutlak manada her misafire ruhsat vermemişler tam aksine seferilik için bir süre belirlemişler ve bu süreyi de kendi meratiplerine göre beyan etmişlerdir. Yeni fenni vasıtalarla göre mezkûr yol konusunda illet nerdeyse kesinlikle yok olmuş vaziyettedir. Hele hele üç günden aşağı olan sürelerde, binaenaleyh ruhsatın da buna göre alınması gerekir. İletinin yokluğunda hükmünün de olmayacağı pek çok hüküm için geçerlidir. Ruhsatı düşünmede nasıl böyle olmasın daha evvelen geçtiği gibi hükümler, gerekçelerine göre şekil alır.

Meseleyi furu açısından ele alırsak sebebini bağımsız mükellefin mutat olan harekete göre üç günlük mesafeyi hedefleyerek meskeninin bulunduğu yerin evlerini geçmesi şeklinde buluruz. İşte bu sebebin gerçekleşmesinde derin bir şüphe vardır. Hele de üç gün hareket olmayacağı nazarı dikkate alındığında demir ve havayollarındaki kayıtlar nazar-ı dikkate alınırsa... Hükmü mucip olan sebepte şek ve şüphe sabit olunca netice ve mucip te tahakkuk etmez. Çünkü “mukimlik asıl ve yakinen sabit seferilik ise arızidir.” Multeka şerhinde de böyle geçmektedir. Mahallinde de oraya uygun detaylı bir şekilde geçtiği gibi her “yakın şek ile zail olmaz.”

Şimdi kim bu bahsettiklerimiz hususunda gerçek manada tefekkür eder hele hele de ibadetler konusunda ihtiyatın vacip olduğunu düşünür şer’i meselelerin kendisine dayandığı usul kaidelerini nazar-ı dikkate alır ve bu konunun her gün üç vakit farz namazını kısaltma, orucunu bozma, Mesih müddetini uzatmak suretiyle taharetini ifsat etme ve vacipleri terk etme ile harama yakın seyyielerini irtikâp etme arasında dönüp dolaştığı konusunda tefekkür ederse meseleye daha vakıf olur. Kaldı ki, tearuz ve karışıklık anında



dinen fasit olan iki şeyin ehvenini tercih etmek tarafından hakikatlerin anlaşılması- Allah'ın yardımı ve hüsn-ü tevfiğiyle hakka ulaşması için- hepsince müssellemdir.

Binaenaleyh muttaki ve zeki âlim hadiseleri ulemanın görüşüne tatbik etme konusunda bir çekingenlik ve ihtiyat üzere olması gerekir. Bir şeye karar vermek fukahanın metoduna göre ancak tam bir araştırma ve teenniden sonra mümkün olur. Galip olan illete ve örf'e tahmini bakan kimsenin görüşünden uzak olmalıdır. Çünkü galip ve genel olan şeyin içtihat ehlinin nazarından düşmesi imkânsızdır ki, hakkı ispatta temel olan da budur, geriye kalan destekleyici unsurlar hasitlerin ta'nından, kaymalardan fikri korurlar. Bu fakirin maksadı da kendi adetleri üzere ve makama uygun ihtiyatın nazar-ı dikkate alınmasıyla birlikte efendilerimizin nazar-ı dikkate aldıkları herhangi bir şeyi es geçmeden ilgili hadiseyi fukahanın usulüne ve kaidelerine tatbiktir. Binaenaleyh başlangıçta serdedilen sorular, inkâr manasında değil izah isteme manasında sorulardır. Müçtehidin kavline benzeyenler de esas olan kaideleri elde etme çabasıdır. Binaenaleyh hocalarımız ve kardeşlerimiz tarafından beklentimiz, hiç tehir etmeden açıklamalarda bulunmak ve beyan sadedinde hata ettiğimiz şeyleri düzeltmektir. Allah-u Teâlâ talibin kasti hakikatleri idrak etmek ve açıklamak olduğu sürece çocukların bile ihtiyarladığı günde hata ve nisyanlarımıza lütfuyla muamele ederek Allah bizi mükâfatlandırsın. Felekler dönüp dolaştığı ve cedidanlar tekerrür ettiği sürece salât-u selam efendimiz ve nebimiz Hz. Muhammed'e, âline, her iş ve durumda takva içinde olan ashabına, onları her an ve her zaman sevip ve yolunda gidenlere olsun. Bütün peygamberlere selam olsun. Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun...

Tertip ve temize çekilme işlemi, 22 Zilkade 1377, tarihinde gerçekleşti. Acziyetini itiraf eden hakir, fakir, ulemanın ayaklarının tozunu gözüne sürme bilen Tortumlu Hacı Süleyman oğlu Erzurum fetvahane müsevvidi Osman (Bektaş). Allah Erzurum'u bütün bela ve kederlerden korusun. Âmin...Yâ Hayyü Yâ Kayyûm...

## Sonuç

Sefer risalesinin, ilim dünyasında makes bulması ve pek çok ilmi mahfillerde tartışılması onun ne kadar önemli bir ilmi eser olduğunu göstermektedir. Osman Bektaş hoca sefer risalesinde kadim gelenekte olduğu üzere delillere istinat etmesinin yanında usulü fıkıhla da mevzuyu temellendirmesi ayırıcı bir özelliktir. O'nun Seferde illeti tespit noktasında "*tam meşakkat*"in gerçekleşmesinin gereği üzerinde hassasiyetle dururken ispat sadedinde illeti tespiti ve "*tam meşakkat*"i diğer vasıflardan ayıklamaya yönelmesi eskilerin ifadesiyle tenkihü'l menat içtihadındandır. Bu konuda karada ve denizdeki bütün sefer hallerini de ele alarak konunun illetini tespitte bütün yönleri atıfta bulunmuş



ve temellendirmiştir. Hatta “*hüküm illetine bağlıdır; illet varsa hüküm var, illet yoksa hüküm de yoktur*” usulü fıkhıta meşhur olan bu asli kurala risalesinin başında dikkat çekmesi, konuyu ta baştan usulle birlikte götüreceğinin kanıtıdır. Ayrıca ibadetlerde ihtiyatın esas olduğundan hareketle, *şek ile yakîn zail olmaz*, kuralına atıfta bulunarak da konuyu bir de kavaidi külliye açısından temellendirmeye çalışmıştır.

Sefer risalesinde usul ve fûruun iç içe işlenmesi, usulün fûru fıkhıta tatbikini göstermesi açısından önemli bir numune olduğu kadar mukayeseli mezhepler açısından da müracaat edilecek nitelikte mevzii bir çalışmadır. Risalede görüşünü destekleyen delilleri ve kaynakları sıralayan Osman Bektaş hoca bir nevi tercih yaptığını da göstermektedir. Diğer taraftan belki de bu risalede illeti tespitite tahrice bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kullandığı eserlerdeki tam meşakkatin illetliğini ispatta veya ihtiyat ilkesine Ebu Hanife'nin ne kadar riayet ettiğini diğer fetvaları da belirterek âdeta şunu demeye getirmiştir. Günümüzde ki iletişim vasıtalarını Ebu Hanife görseydi böyle hüküm verirdi. Müellifin bu tavrı usulü fıkıh ilminde tahrir olarak ifade edilir. Fakat bunu açıkça söylememiştir. Çünkü usulen tahrir yapanın mezhep imamına doğrudan isnat etmesi yerine onun usulüne isnat etmesi esastır. Bir manada onun fetvalarından ve usulünden hareketle biz bu sonuca ulaştık demektir.

Risalede temel usul ve fûru fıkhı kaynaklarından istidlal etmesi ve konuyu derinlemesine tahlili, müellifin mudakkikliğine ve muhakkikliğine ortaya koymuştur. Çünkü risalede sefer konusuyla ilgili eski yeni önemli eserlere atıfta bulunmuştur. Bu yönüyle risale tam bir ilim mahsulü olmasının yanında genç araştırmacılara bir konuda derinleşmenin ve ele almanın nasıl olması gereğine en güzel bir misal de teşkil ettiği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

**Aktan**, Hamza, “*Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri*”, Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997.

**Arı**, Ahmet Faik (Hemşinli Molla Oğlu), *Sefer Bahsi Hakkında*, (Basılmamış çalışma)

**Atar**, Fahreddin, “*Genel Olarak Seferilik ve Hükümleri*” Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997.

**Ayar**, Talip, *Osmanlı Devletinde Fetva Eminliği*, (1826-1922) DİB Yayınları, Ankara, 2014.

**Buhari**, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahibü'l-Buhari*, 1993.

**Erdoğan**, Mehmet, *Sefer Hükümleri ve Abkâmın Değişmesi. Seferîlik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997.

**Erkal**, Mehmet, “*Seferle İlgili Mesafe Ölçüleri*”, Seferîlik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997.

**Haddâdi**, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi, *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kuduri*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

**Hallaf**, Abdulvehhap, *İlmü Usulî'l-Fıkıh*, İstanbul, 1984.

**Heyet**: Burhanpurlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecihüddin, Şeyh Celaleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hamid, *el-Fetava'l-Hindiyye*. Beyrut, tsz.

**İbn Abidin**, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşki, *Hâşiyetu Reddül-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, Daru'l-fıkr, Beyrut.

**İbnü'l- Cezerî**, *Gayetü'n-Nihâye fi Tabakâti'i-Kurrâ*, Mektebe-i Hancı, 1932.

**İbn-i Hallikân**, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin, Ahmed, b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâiz-Zemân*, Darus'sadr. Beyrut.tsz.

**İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed, *el- Müsned*, İstanbul, 1982.

**İbnü'l-Hümam**, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Şerhu Fethü'l-kadir*, Daru'l-fıkr, Beyrut.

**İbn Melek**, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz b. Eminateddin , *Şerhu Mecmai'l-bahreyn* Yazma, tsz.

**İbn Nüceym**, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.

**Kasani**, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi. *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'* Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

**Kemal Paşazade**, Şemseddin Ahmed b. Süleyma, *el-İzahu'l-islâh fi'l-fıkhi'l-hanefî*, Yazma.

**Kuhistani**, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasani *Câmiü'r-rumuz fi şerhi'n-Nukaye*, Daru'l-Emare, Kalkuta, 1858.

**Molla Hüsrev** , Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l- hükkam fi şerhi Gureri'l-abkâm*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1978.

**Merginani**, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu bidâyetü'l-mübtedi*, Daru'l-hadis , Kahire.

**Mevsli**, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar li-ta'lîlî'l-muhtar*, Daru'l-marife, Beyrut.

**Müslim**, b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1981.

**Nesai**, Ahmed b. Şuayb b. Ali, Sünenü Nesai, Beyrut, 1988.

**Nesefi**, Ebu'l-Berekat, *Keşfü'l-Esrar*, 1986.

**Şeybani**, Muhammed b. Ebi'l-Hasan, *el-Camiu's-Sağir*, A'lemu'l-kutub, Beyrut, tsz.

**Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî, *Muhtasarü't-Tahavi*, Daru'l-ihayai'l-ulum, Beyrut, tsz.

**Tirmizi**, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizi*, İstanbul 1981.

**Turan**, M. Fatih “*Son Dönem Erzurum Müftülerinden Osman Bektaş Hoca ve Sefer Risalesi*” Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu, Erzurum, 2007.

**Şürünbülali**, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali, *Meraki'l-felah bi-İm-dadi'l-fettah şerhu Nuri'l-izah*, Daru'l-marife, Beyrut.

**Yaylalı**, Davut, “*Seferilik Hükümler*”, Seferilik ve Hükümleri İSAV, İstanbul, 1997.

**Yazır**, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul, 1979.

**Yusuf Diyauddin**, İbrahim, *Hâşiyetü'l-Mültekâ*, Salah Bilici, İstanbul.

**Zehebî**, Şemsuddin Ebu Abdillâh , *Marifetü'l-Kurrai'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-âsâr*.

**Zirikli**, Hayruddin, *el-A'lam*. Beyrut, 1969.

## İSLAM HUKUKU AÇISINDAN YIKICI FİYAT UYGULAMASI

M. Fatih TURAN\*

### ÖZ

*Bu çalışmada, günümüz iktisadi hayatın birçok alanında rastlanan ve haksız rekabet örneklerinden biri sayılan “yıkıcı fiyat uygulaması”, İslam Hukuku açısından ele alınmıştır. Ticari hayatla ilgili genel ilkeler ve sağlıklı bir piyasa ekonomisi oluşturmak için alınan tedbirler de dikkate alınarak, “yıkıcı fiyat uygulaması” mahiyetli ticari faaliyetlere karşı İslam hukuk doktrinindeki tavır tespit edilmeye çalışılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, tekel, yıkıcı fiyat, rekabet*

### ABSTRACT

#### *Disruptive Price Application in terms of Islamic Law*

*In this study, disruptive price application which encountered today in many areas of economic life and is considered one of examples of unfair competition discussed in terms of Islamic law. Taking into consideration general principles about commercial life and the measures taken to create a healthy market economy, has tried to determine attitude in Islamic jurisprudence towards commercial activities in the form of disruptive price application.*

*Keywords: Islamic law, monopol, disruptive price, competition*

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, fturan@atauni.edu.tr

## Giriş

Günümüzde ekonomik hacmin büyümesi ile orantılı olarak artan rekabet, firmaları daha etkin olmaya, maliyetlerini ve fiyatlarını düşürmek için çaba sarf etmeye zorlamakta, tüketicilerin daha kaliteli ve çeşitli mal ve hizmeti daha ucuza temin etmelerini sağlamaktadır.<sup>1</sup>

Rekabetin iktisadi hayatta varlığı, tam rekabetçi serbest piyasaların varlığı ile mümkündür. Tam rekabet piyasası; bir pazarda hiçbir satıcının sattığı ürünün fiyatını tek başına etkileme gücüne sahip olmadığı piyasadır.<sup>2</sup> Tam rekabet piyasasında fiyatlar arz ve talebin karşılaşmasıyla kendiliğinden oluşur. Aynı zamanda, hem alıcı hem de satıcıların piyasaya giriş ve çıkışlarını engelleyen hiçbir durum yoktur. Bu yüzden tam rekabet piyasası birçok ülke tarafından da benimsenen bir piyasa sistemidir.<sup>3</sup> Öte yandan, tam rekabet ortamının imkânlarından istifade eden fertlerde bazen çok daha fazla kazanma ve kısa zamanda zengin olma hırsı ortaya çıkabilmektedir. Bu hırs, haksız rekabet yöntemlerine başvurarak rakiplerini her ne pahasına olursa olsun iktisaden yıkma, fiili bir tekel meydana getirerek piyasaya tek başına hâkim olma ve müşteriler topluluğunu dilediği gibi sömürme arzusunu ortaya çıkarabilmektedir.<sup>4</sup> Bu yüzden rekabet koşullarını korumaya ve haksız rekabeti önlemeye yönelik hukuk mekanizmasının harekete geçmesi ve hukuki müeyyidelerin tatbiki büyük önem arz etmektedir.

İslam ekonomik sisteminde, piyasa fiyatlarının serbest rekabet içerisinde, arz ve talebin karşılaşması sonucunda oluşması esası benimsenmiştir. Bu sisteme göre, ticaret hayatının şeffaf olması ve serbest rekabet şartlarının tam olarak gerçekleşmesi gerekir. Bu doğrultuda İslâm hukuk doktrininde, taraflara çarşı-pazarda serbest bir şekilde iktisadi faaliyette bulunma imkânı sunulmuş, bu konuda taraflar açısından kısıtlama anlamına gelebilecek uygulamaların yapılmasına müsaade edilmemiştir. Bununla birlikte, piyasada oluşabilecek fiyat dalgalanmaları da yine piyasa şartları içerisinde değerlendirilerek, mümkün mertebe fiyatlara müdahale tercih edilen bir yöntem olarak görülmüştür.<sup>5</sup> Bu

1 Ülgen, Hüseyin –Teoman, Ömer – Helvacı, Mehmet – Kendigelen, Abuzer – Kaya, Arslan– Ertan, Füsün, *Ticari İşletme Hukuku*, Vedat Kitapçılık, İstanbul, 2009, s. 450.

2 Alkın, Erdoğan-Yıldırım, Kemal- Özer, Mustafa, *İktisada Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yay, Eskişehir, 2005, s. 167; Dinler, Zeynel, *İktisat*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2014, s. 99.

3 Tokathoğlu, İbrahim, “İktisadi Analizde Rekabet Kavramının Gelişimi”, *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, cilt.10, sayı: 33, 1999, s. 5-7; Dinler, a.g.m., 99-110.

4 Akşit, Cevat, *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*, Gümüşev Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 12.

5 Topal, Şevket, “İslâm Hukukunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt. 5, sayı:1, Samsun, 2005, s. 215, 216;

durum, İslam toplumlarında piyasaların denetim dışı bırakıldığı manasına gelmemektedir. Zira İslâm Hukukunda piyasa üzerinde kontrollü bir denetim mekanizması oluşturmak suretiyle, ticari ilişkilerin ne gibi şartlarla yürütülmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Haksız rekabet yöntemleri ile piyasada tekelleşme faaliyeti her ekonomik yapıda karşılaşılabilen bir durum olduğundan, İslam hukuk doktrininde de ekonomik istikrar ve düzeni bozan, sağlıklı bir piyasa ekonomisine aykırılık taşıyan bu tür girişimlere karşı bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler sadece hukuk kaideleri olarak kalmamış, aynı zamanda dini ve ahlaki boyutları ile birlikte yer almıştır.

İşte bu çalışmamızda, ticari hayatta birçok sektörde rastlanılan, haksız rekabet örneklerinden ve ticari tekel elde etme yöntemlerinden biri olan “yıkıcı fiyat uygulaması”na karşı İslam hukukunun tavrını ve bu konudaki düzenlemelerini ele almaya çalışacağız.

## I. Yıkıcı Fiyat Uygulaması ve Günümüzdeki Hukukî Durum

İktisat literatüründe yıkıcı fiyat uygulaması, maliyetin altında yapılan (zararına) satışla piyasada tekel elde edilmesinin adıdır.<sup>6</sup> Bunun uluslararası şekline ise damping denilmektedir.<sup>7</sup> Yıkıcı fiyat uygulamaları ile, rekabetten kaynaklanan, promosyon ve benzeri amaçlarla yapılan fiyat kırma eyleminden farklı olarak, rakipleri piyasa dışına itme hedeflenmektedir. Rekabet koşulları altında fiyat düşürmeyen firmaların piyasa dışına itilmesi, yani bir bakıma piyasa düzeninin dışında kalan firmaların piyasa dışına çıkması gayet doğaldır. Ancak yıkıcı fiyat uygulamaları ile fiyatlar suni bir şekilde maliyet fiyatının da altına düşürülerek, piyasadaki etkin firmaların kasıtlı olarak piyasa dışına itilmesi söz konusudur. Yıkıcı fiyat uygulamasının amacı sadece mevcut rakipleri piyasa dışına çıkarmak değil, aynı zamanda potansiyel rakiplerin pazara girişine de engel olmaktır.<sup>8</sup> Yıkıcı fiyat uygulamasına karar veren firma, mesela altı ay boyunca potansiyel kârlardan vazgeçer ve aynı zamanda zararına satış yapar.

Tabakoğlu, Ahmet, “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, 2010, s. 11-33.

6 Ekdi, Barış, “Rekabet Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, *Rekabet Dergisi*, sayı: 10, b.y.y., 2002, s. 4; Topçuoğlu, Metin, “Rekabet Hukukunda Üç Kat Tazminat”, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku Sempozyumu (28-29 Mayıs 2009)*, Ankara, 2009, s. 28.

7 Arkan, Sabih, *Ticari İşletme Hukuku*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 303, 304; Gültekin, Sadettin, “Dış Ticarete Haksız Rekabet: Damping”, *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı: 1, b.y.y., 2010, s. 12.

8 Ekdi, a.g.m., s. 4, 5; Aslan, Yılmaz, *Rekabet Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa, 2006, s.123-133.

Ancak bu firmanın altı ay boyunca zararına satış yapmasına rağmen, ayakta durabilecek mali yapıya da sahip olması gerekir. Bu süre sonunda piyasadaki diğer firmaların iflas veya farklı sebeplerle piyasadan itilmesi ile yıkıcı fiyat uygulaması yapan firma, piyasada tekel (monopol) kurmuş olur ve fiyatları dilediği gibi belirler.<sup>9</sup>

Yıkıcı fiyat uygulamasını önlemeye yönelik kurallar, ülkemizde rekabet hukuku kapsamında ele alınmaktadır.<sup>10</sup> Yıkıcı fiyat uygulaması ile ilgili olarak, 4054 sayılı RKHK (Rekabetin Korunması Hakkında Kanun)'un 6. maddesinde: “*Bir veya birden fazla teşebbüsün ülkenin bütününde veya bir bölümünde bir mal veya hizmet piyasasındaki hâkim durumu tek başına yabut başkaları ile yapacağı antlaşmalar ya da birlikte davranışlar ile kötüye kullanması hukuka aykırı ve yasaktır*”<sup>11</sup> ifadeleri kullanılmıştır. Bu madde ile piyasadaki diğer rakipleri pazar dışına atmak için yapılan girişimlerin hukuka aykırı ve yasak olduğu kabul edilmiştir.

Yıkıcı fiyat uygulaması ile ilgili kurul kararlarından anlaşıldığına göre, davalı ya da davalıların gerçekten zararına satış ile diğer rakipleri pazar dışına çıkarma amacının bulunup bulunmadığının ve bu faaliyetin ardından firmanın piyasada hâkim durumunda olup olamayacağının tespiti önem arz etmektedir. Çünkü ekonomik konjonktür veya stokların eritilmesi gibi saiklerle de indirim ya da zararına satış yoluna gidilebilmektedir. Bu noktada sadece fiyatların maliyetin altında olmasıyla yetinilmeyip, işletmelerin bu indirimleri hangi niyetle yaptığının tespiti gerekmektedir.<sup>12</sup> Örnek rekabet kurulu kararlarında, bu tür bir metotla diğer firmaları pazar dışına çıkarma amacının bulunduğu ve piyasa hâ-

9 Ekdi, a.g.m., s. 4, 5.

10 Dünya’da rekabet hukuku alanında iki akım bulunmaktadır. Bunlarda biri, rekabet hukukuna ilişkin problemlerin adli yargı çerçevesinde çözüldüğü ve hürriyeti kısıtlayıcı cezai yaptırımlara sahip olan ABD sistemi, diğeri ise rekabet hukuku problemlerinin idari makamlarca sonuca bağlandığı, idari para cezalarının söz konusu olduğu ancak hürriyeti bağlayıcı cezaların yer almadığı AB rekabet hukuku sistemidir. Ülkemizde 4054 sayılı “rekabetin korunması hakkında kanun” ile AB sistemini benimsemiştir. Bkz. Ekdi, a.g.m., s. 20, 21; Ateş, Mustafa, “AB’ye Uyum Bağlamında Türk Rekabet Hukuku ve Politikasına Genel Bir Bakış”, *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı: 1, Ankara, 2009, s. 55-87.

11 Bkz.RekabetYasası,<http://rekabet.gov.ct.tr/Portals/1112/Mevzuat/maliyet%20alt%C4%B1%20sat%C4%B1%C5%9F%20tebli%C4%9Fi.pdf> (erişim: 02.02.2015)

12 Altunsaray, Yasin-Ünal, Orhan, “Elektronik Haberleşme Sektöründe Rekabeti Bozucu Fiyat Uygulamaları, Yıkıcı Fiyatlandırma ve Düzenleyici Yaklaşımlar”, *Sosyo-Ekonomi Dergisi*, sayı: 2, 2013, s. 198.



kimiyetinin sağlanacağı belirlendiğinde, yıkıcı fiyat uygulamasında bulunan firma ya da firmalar aleyhine hükümler verildiği görülmektedir.<sup>13</sup>

Öte yandan, RKHK'nun 57. Maddesindeki “*her kim bu kanuna aykırı olan eylem, sözleşme veya anlaşma ile rekabeti engeller, bozar ya da kısıtlarsa yahut belirli bir mal veya hizmet piyasasındaki hâkim durumunu kötüye kullanırsa, bundan zarar görenlerin her türlü zararını tazmine mecburdur*” ifadeleriyle, hukuka aykırılık tespit edildiğinde, tekel oluşturmaya çalışan firmanın diğer firmaların zararını tazmin etmekle yükümlü olduğu açıklanmıştır.<sup>14</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığı üzere, yıkıcı fiyat uygulaması maliyet fiyatı altında (zararına) satış yoluyla tekel (monopol) elde etme amaçlı bir yöntemdir. Bu özelliği ile piyasa nizamını bozan haksız rekabet hallerinden biridir. Bu yüzden yıkıcı fiyat uygulamasının İslam hukukundaki yerini tespitte geçmeden önce, İslam hukukunda piyasa düzenini bozan ve haksız rekabete sebep olan ticari faaliyetlere karşı alınan tedbirler hakkında özet bilgi vermenin, İslam hukukunun bu uygulamaya karşı tavrının belirlenmesinde faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## II. İslam Hukukunda Piyasa Düzenini Sağlamaya ve Haksız Rekabeti Önlemeye Yönelik Tedbirler

### a) İhtikâr Yasağı

İhtikâr (karaborsacılık), ticaret malını piyasaya arz etmeyerek depolarda stok yapıp daha sonra değerinin üstünde satmak amacıyla yapılan işlemin adıdır.<sup>15</sup> Bir malın piyasaya arzı düşük olduğunda ya da hiç olmadığında, talep

13 Bkz. Rekabet Kurulu Kararı No: 93/750-159; 1998 (RG Yayın Tarihi: 09.12.2000; No: 24255); Ekdi, a.g.m., s. 26, 27; Aslan, Yılmaz, *Rekabet Hukuku*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2007, s. 466.

14 Sayhan, İsmet, “Rekabet Hukukunda Tazminat Sorumluluğu Bakımından Hukuka Aykırılık Unsuru ve Sorumluluğun Sınırı”, *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı: 3, Ankara, 2005, s. 29, 30; Topçuoğlu, a.g.m., s. 28, 29.

15 Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr, li Ta'li-li'l-Muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, IV, 171; İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *et-Turûku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1418/1998, s. 311; İbn Abidin, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtar*, Beyrut, 2000/1421, VI, 398; Döndüren, Hamdi, “İhtikâr” Maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1991, III, 109; Apaydın, Yunus, “İhtikâr” Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat

fazlalığı halinde fiyatı aşırı derecede yükseleceğinden, ihtikâr yapanlar malın fiyatının yükselmesini beklerler. Fiyatı yükselince de malı satmaya başlarlar. İhtikâr sahipleri malın tekeline elinde bulundurdıklarında ve ihtikâr özellikle zorunlu tüketim maddelerinde söz konusu olduğunda ihtiyaç sahipleri büyük zarar görürler.<sup>16</sup>

İhtikâr yapmak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisleriyle yasaklanmıştır. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: “*Her kim yiyecek maddelerini kırk gece saklarsa Allah ondan, o da Allah'tan uzak kalır.*”<sup>17</sup>; “*Karaborsacı ne kötü bir insandır ki, Allah fiyatları ucuzlatırsa üzülür, pahalılaştırırsa sevinir*”<sup>18</sup>; “*Malı piyasaya sürüp satan kazanır, saklayıp stok eden ise lanetlenir.*”<sup>19</sup>; “*Kim fiyatların yükselmesini ümit ederek Müslümanlara ihtikâr yaparsa hata etmiştir.*”<sup>20</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.), ihtikâr yapılmasına karşı çeşitli tedbirler almak suretiyle bu fiilin topluma yönelik zararını önlemeye çalışmıştır. Hz. Ömer (r.a.), Hz. Osman (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.)'nin de ihtikâra izin vermedikleri ve bu hususta ya bizzat veya hisbe teşkilatı vasıtasıyla sıkı önlemler aldıkları bilinmektedir.<sup>21</sup> Bazı Hanefiler,<sup>22</sup> Malikiler, Hanbeliler, Zahiriler ve Şafiiiler'in çoğunluğuna göre ihtikâr haramdır. Ayrıca bu âlimler tarafından, kıtlık oluşturmak için yapılan ihtikârın dini sorumluluğunun fiyat artışı beklentisiyle yapılabildiğine göre daha büyük olduğu ifade edilmektedir.<sup>23</sup> İhtikârın haram olduğunu söyleyenler, ih-

Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997, II, 369; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 237; Kallek, Cengiz, “İhtikâr” Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 560.

16 İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 311.

17 Ahmed b. Hanbel (ö. h. 241), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. A. Muhammed Şakir, Dâru'l-Meârif, 1368/1949, Mısır, II, 33.

18 İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhâmmmed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *Câmiü'l-Usûl fî Ebâdisi'r-Resûl*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Mektebetü Dâri'l-Beyân, b.y.y., 1969/1389, I, 595.

19 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Yezid el-Kazvîni, (ö. 275/888), *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, ts., Ticaret, 6, 12.

20 Muslim, İbnü'l-Haccâc Ebû'l-Huseyin el-Kuşerî el-Nisâbüri (ö.h.261), *Sahîb-i Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006, Musakât, 129, 130; Ebû Dâvud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dâvud*, Riyad, ts., Buyû', 47.

21 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *el-Muballâ*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., IX, 65; Kallek, “İhtikâr” Maddesi, XXXI, 563, 564.

22 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129.

23 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 64, 65; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö.h. 476), *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ts., I, 292; İbn Rüşd, Muhâmmmed b. Ahmed b. Muhâmmmed (ö. 595/1199), *el-Beyân ve'r-Tabsîl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988/1408,

tikâr ile başkalarına haksız şekilde zarar vermenin haram oluşundan hareket ederler. Bu fakihlere göre, birçok müfessir tarafından Hac suresindeki “*وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ*” / “*kim orada (böyle) zulüm ile baktan sapmak isterse ona acı azaptan tattırırız.*”<sup>24</sup> ayetinde “*الإلحاد*” / “*ilhad*” kelimesiyle bilhassa Mekke’de yapılan ihtikârın kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>25</sup> İhtikârı haram sayan fakihler, bu delillerin yanı sıra özellikle muhtekiri kınayan zikri geçen hadisleri öne çıkarırlar.<sup>26</sup>

Hanefilerin çoğunluğu ise, ihtikârı haram kabul edenler gibi, ihtikâr ile başkalarına zulüm ve haksızlık yapıldığını ve kamu zararının söz konusu olduğunu ifade ederler. Ancak yasaklayıcı delillerin sübutunun zannılığı sebebiyle ihtikârı tahrimen mekruh sayarlar.<sup>27</sup>

İslam hukukçularının hemen hepsi, gerektiğinde yetkililerin muhtekiri stoklarını normal piyasa fiyatlarından satmaya icbar edebileceğinde fikir birliği içindedir.<sup>28</sup> Ancak Ebu Hanife ihtikârı yapılan malların cebren sattırılmayacağı görüşündedir. Ona göre, icbar hacre benzer; hâlbuki hür, akıllı ve ergen bir kimse böyle bir gerekçeyle hacr edilemez. Bununla birlikte, Ebu Hanife’nin kamu zararının giderilmesine yönelik hacri caiz gördüğü de nakledilmektedir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise, gerektiğinde kişinin tasarruflarının tamamen kısıtlanabileceği yönündeki görüşten hareketle satış icbarına cevaz vermişlerdir.<sup>29</sup>

VII, 360, 361; İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Dâru’l-Fıkr, Beyrut, h. 1405, IV, 305.

24 22, Hâc, 25.

25 Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Muahmmmed b. Habîb, (ö. 485/1058), *el-Hâvî fi’l-Fıkhi’ş-Şafiî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1994/1414, V, 902; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebûl-Fidâ İsmâîl b. Ömer, (ö. h. 774), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1997, V, 412.

26 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 64, 65; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 305.

27 Mevsilî, *a.g.e.*, IV, 171; Zeylâi, Fahrüddîn Osmân b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, Kâhire, h. 1313, VI, 28; İbn Nüceym, Zeynu’l-Abidin b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahrü’r-Râik*, Dâru’l-Marife, Beyrut, ts., VIII, 229; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletüh*, Dimaşk 1989, III, 586.

28 Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Kitâbu’l-Mecmû Şerhu’l-Mübezzeb li’ş-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî, Mektebetü’l-İrşâd, Cidde, ts. XXIII, 48; İbn Abidin, *a.g.e.*, VI, 399; *Mevsuâtü’l-Fıkhiyye* (Kuveyt Evkaf Bakanlığınca Çıkarılan İslâm Fıkhu Ansiklopedisi), Kuveyt, 1983/1404, II, 292.

29 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-u İslâmiyye ve İstalâbâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VI, 123-126; Kallek, “İhtikâr” Maddesi, XXXI, 563, Mecelle Şarihi Ali Haydar Efendi, karaborsacının elindeki malların bedelleri

## b) Telakki'r-Rukbân Yasağı

Telakki'r-rukban; şehirli tüccarın pazara dışarıdan mal getiren câlib (tedarikçi/toptancı) ya da üreticileri şehre ulaşmadan karşılayarak, onların piyasa fiyatlarını öğrenmelerine fırsat bırakmadan, ellerindeki malları ucuza satın alıp daha sonra yüksek fiyatlarla şehirde satmasıdır.<sup>30</sup> Telakki'r-rukban ile üreticinin piyasa fiyatlarını öğrenmesi engellenmekte ve malın ucuza alınması ile üretici zarara uğramaktadır. Aynı zamanda malın tamamını üreticiden satın alan tacir, malın tekeline elinde bulundurarak, olması gerektiği fiyattan daha fazlasıyla şehirde satış yapabilmektedir.<sup>31</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.), şehre mal getiren kafilenin şehre varmadan yolda karşılanıp malının satın alınmasını yasaklamıştır<sup>32</sup> Hanefiler tarafından böyle bir girişim mekruh görülürken, yapıldığı takdirde bu akdin hüküm ve sonuçlar doğuracağı belirtilmiştir.<sup>33</sup> İmam Malik de böyle bir akdin yapıldığı takdirde geçerli olacağını söylemiştir.<sup>34</sup> İmam Şâfiî ise, bu işlemin haram olduğunu ve böyle bir işlem gerçekleştiği takdirde, şehre mal getiren mal sahibinin muhayyer olup, dilerse akdi feshedebileceğini ileri sürmüştür.<sup>35</sup> Hanbeliler ise aldanma söz konusu ise satıcının muhayyer olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>36</sup>

## c) Şehirlinin Köylü Adına Satışının Yasaklanması

Piyasa düzenini sağlamaya yönelik bir başka önlem de şehirlinin köylü adına satışının yasaklanmasıdır. Bu tür bir muamelede üreticiyle tüketici arasına giren aracı (simsar), ürünün piyasaya arzını geciktirerek suni fiyat artışlarına yol açabilmektedir.<sup>37</sup> “*Resulullâh, şehirli köylü adına satım yapmasın. Halkı kendi*

ödenerek halka dağıtılacağını ifade etmiştir. Bkz. Ali Haydar Efendi (ö.1903), *Dureru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, İstanbul, h. 1319, I, 143.

30 İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn, Muhâmmed b. Abdolvâhid, es-Sivâsi, (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/ 2003, VI, 477; İbn Abidin, a.g.e., VI, 399.

31 Zeylâi, a.g.e., IV, 68; İbn Kayyim, a.g.e., s. 310; Kallek, İhtikar Maddesi, XI, 560.

32 Buhârî, Buyû` ,72, İcâre,11,19.

33 Merginânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebubekr, (ö.h.593), *el-Hidâye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ts., III, 54; Kâsânî, a.g.e., V, 129.

34 Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf (ö. 897/1492), *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, h. 1398, IV, 378.

35 Şirâzî, a.g.e., I, 292.

36 İbn Kudâme, a.g.e., IV, 304; İbn Kayyim, a.g.e., s. 334; Buhutî, Mansur b. Yunus, (ö. 1051/ 1641), *Keşşâfu'l-Kıma' an Metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1402, III, 211.

37 Mevsilî, a.g.e., II, 27; Kallek, “İhtikar Maddesi”, XXI, 563.

*haline bırakın; Allah halkın bir kısmıyla diğer kısmını rızıklandırınsın*” buyurdu.<sup>38</sup> “Resûlüllah, hâdirin bâdiye (şehirlinin köylüye gıyapta) satışını; aracı (şimsâr) olmasını yasaklamıştır. İsterse bunlar, onun babası veya kardeşi olsunlar”<sup>39</sup> hadis-i şeriflerinde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber (s.a.v.), şehirlinin köylü adına satış yapmasına engel olmak istemiştir.

Hanefiler bu muamele için “şehirlinin elinde tuttuğu malları şehir halkına satmayıp, daha pahalı olarak dışarıdan gelenlere satması” şeklinde farklı bir açıklama daha getirmişlerdir. Her iki şeklin de yasak olmasının sebebi, şehirdenlerin zarara uğramalarıdır. Birinci şekilde; özellikle meyve, sebze ve tahıl gibi ürünler köylerde daha ucuz iken şehirli köylü adına satış yaptığında, bu malların tekeline elinde bulundurarak, piyasaya arzlarını aşırı fiyattan gerçekleştirebilecektir. Böylelikle şehir halkı daha ucuza bir malı daha fazla para ödeyerek temin edebilecektir. İkinci şekilde ise, köylü adına satış yapan şehirli, yine malların tekeli elinde bulunduğundan bu malları şehirlilere değil, şehir dışından gelenlere daha pahalıya satabilecektir.<sup>40</sup> Hanefî, Mâlikî ve Şâfîlere göre bu tür satım mekruh görülmekle beraber, hukuki açıdan geçerlidir.<sup>41</sup> Hanbelîlerdeki hâkim görüş ise bu satımın haram ve bâtil olduğudur.<sup>42</sup>

Şehirlinin köylü adına satışının yanında bir malın teslim alınmadan satışı da yasaklanmıştır.<sup>43</sup> Bu satışın yasaklanmasının sebebi, malı kabz etmeden alan satıcının, hiçbir ilave masraf yüklenmeyerek malını ilk satıcının depolarında bekletebilme imkânına sahip olması yoluyla ihtikâra yönelebmesidir.<sup>44</sup>

#### d) Neceşin Yasaklanması

Neceş, piyasada suni olarak fiyat artışına yol açan kötü niyetli uygulamalardan biridir. Neceş; mal sahibi ile o malı satın almak arzusunda olan kişinin

38 Müslim, Buyû`, 21.

39 Ebu Davud, Süleyman bin el-Eş'as es-Secistânî (ö.h.275), *Süneni Ebu Dâvud*, thk. Ebu Ubeyde Hasan b el-Selman, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, ts., Buyû`, 45; Nesâî, Ebi Abdîrrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali, (ö. h. 303), *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdulkadir el-Bendârî-Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991/1411, Buyû, 17.

40 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 232; İbn Nüceym, *el-Babru'r-Râik*, VI, 108.

41 İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillan en-Nemirî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr fi Şerbi Mezâbibi Ulemâi'l-Emsâr*, thk. Muhâmmmed Sâlim Ata-Muhâmmmed Ali Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000/1421, VI, 529; Mâverdi, *a.g.e.*, V, 345-347; İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 394; Kâsânî, *a.g.e.*, V, 232.

42 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 300; Buhutî, *a.g.e.*, III, 184.

43 Buhâri, Buyû', 54, 55; Müslim, Buyû', 30, 35, 36.

44 İbn Hazm, *a.g.e.*, VIII, 523; İbnu'l-Humâm, *a.g.e.*, VI, 511; Döndüren, *Alim-Satımda Kâr Hadleri*, s. 137.

henüz akdi gerçekleştirmemekle birlikte satım üzerinde görüştükleri sırada üçüncü şahsın mal sahibine, “Ben bu mala daha fazla veririm” demesi ya da o malı almak isteyen kişiye, “Bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satarım” teklifini yapmasıdır. Bu tür bir girişimle gerçek alıcı ya da satıcı olmayan kişiler, sanki kendileri de satışta tarafmış gibi davranarak fiyatın sunî olarak dalgalanmasına sebep olurlar.<sup>45</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Bir kimse din kardeşinin satımı üzerine satım yapmasın*”<sup>46</sup> buyurarak bu davranışı yasaklamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre neceş haramdır.<sup>47</sup> Hanefiler ise, neceşi yasaklayan delillerin sübutunun zannılığı sebebiyle, bu uygulamanın tahrimen mekruh olduğunu ifade ederler.<sup>48</sup>

Hadis kapsamına giren satımların dinen câiz olmadığı hemen bütün İslâm âlimlerince kabul edilmekle beraber hadisteki mevcut yasak, satım akdinin yapı ve kuruluşu ile ilgili değil de akid harici bir konuyla ilgili olduğundan, İslâm hukukçularının çoğunluğu, bu yasak ihlâl edilerek yapılan alım-satımın kazâen (hukuken) geçerli olduğu görüşündedir.<sup>49</sup> İmam Mâlik’ten yapılan bir rivayete göre ise, mal mevcut olduğu sürece bu akdin feshedilmesi gerekir.<sup>50</sup>

### e) İç Piyasada Arz Artışı Sağlanması

Karaborsacılık ve tekeli önlemek ve piyasanın sağlıklı bir şekilde işlemesi için alınan bir diğer önlem de devlet imkânlarıyla iç piyasada arz artışı (piyasaya mal sürümünün) sağlanmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in darlık zamanlarında, aralarında Hz. Ebu Bekir’in de bulunduğu bazı tüccarları ithalat için civar bölgelere gönderdiği bilinmektedir. Ayrıca Hz. Ömer’in şiddetli kıtlık sebebiyle aşırı derecede yükselen fiyatları Suriye, Filistin ve Mısır eyaletlerinden Medine’ye mal sevkıyatı yapılmasını sağlayarak düşürdüğü nakledilmektedir.<sup>51</sup>

45 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, VI, 527, 528; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 27; İbn Nüceym, *el-Babru’r-Râûk*, XVI, 153; Kal’acî, Muhâmmmed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu’cemu Lugati’l-Fukaha*, Dâru’n-Nefâis, Beyrût, 2006, s. 445; Topal, a.g.m., s. 221.

46 Müslim, Nikâh, 49, Buyû’, 7, 8, 11.

47 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 286; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, VI, 528; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 300; Remlî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin, (ö. 1004/1595), *Nihâyetu’l-Muhtâc ilâ Şerhi’l-Minhâc*, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1984/1404, III, 403; Buhutî, *a.g.e.*, III, 211.

48 Merginânî, *a.g.e.*, III, 53; Mevsilî, *a.g.e.*, II, 27; Zeylâî, *a.g.e.*, XI, 52; *el-Fetevâyi Hindiyye*, (Heyet), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1411/1991, III, 210; Döndüren, “Neceş” Maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1992, V, 68; *Mevsuâtu’l-Fikhiyye*, IX, 221.

49 Mevsilî, *a.g.e.*, II, 27; Nevevî, *a.g.e.*, XII, 105; *Mevsuâtu’l-Fikhiyye*, IX, 221.

50 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, VI, 528.

51 Kallek, “İhtikâr” Maddesi, XXI, 563.



## f) Narh (Tes'ir) Uygulaması

Narh bir başka ifadeyle tes'ir, fiyat takdir edilmesi ve sınırlandırılması anlamında bir fıkıh terimidir.<sup>52</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) fiyat takdiri veya sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), hicri 8. yılın başlarında Medine'de yaşanan gıda maddeleri sıkıntısı sebebiyle aşırı artan fiyatları sınırlandırması yönünde kendisine yapılan talebi geri çevirmiştir. Enes b. Mâlik (r.a.)'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) bu talebe, “*Şüpheli yok ki, fiyat tayin eden, darlık ve bolluk veren, rızıklandıran ancak Allah'tır. Ben sizden hiç kimsenin mal ve canına yapmış olduğum bir baksızlık sebebiyle hakkını benden ister olduğu halde, Rabbime kavuşmak istemem*”<sup>53</sup> şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), arzın talebi karşılamaadığı bu ortamda serbest rekabet sonucu teşekkül eden fiyatlara müdahaleyi isabetli bir iktisat politikası olarak görmemiştir.

Narhın hükmü hususunda fukaha farklı görüşler ortaya koymuştur. Normal işleyen piyasa şartlarında narh koymayı Hanefiler tahrimen mekruh,<sup>54</sup> diğerleri ise haram olarak nitelerler.<sup>55</sup> Temel gerekçe, alışverişlerde karşılıklı rıza esasını getiren “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl (meşru olmayan işlemler-haksız sebepler) ile değil, ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaretle yiyin...*” ayeti<sup>56</sup> ve konuyla ilgili hadislerdir.<sup>57</sup> Bu âlimlere göre, satıcı ve alıcının serbest iradesine ters düşen narh, tarafların rızasını zedeleyebilir. Ayrıca İslâm hukuku özel mülkiyeti tanıdığından, satıcının kendi malı üzerindeki tasarruf hürriyetini kabul eder.<sup>58</sup> Fakat narh özel mülkte kısıtlama özelliği taşır. Tabii olan fiyat dalgalanmalarında uygulanacak narh, üretici veya satıcıların zarar ya da iflâs etmesine, gizli karaborsacılığa yönelmesine ya da piyasadan çekilmesine yol açıp zamları tetikleyebilir ve ekonomik dengeyi bozabilir.<sup>59</sup>

52 *Mevsûâtü'l-Fıkhiyye*, XI, 301; Kallek, Cengiz, “Narh” Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 387; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 447.

53 İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Buyû.”, 49; Tirmizî, “Büyû.”, 73; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409 903.

54 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; İbnü'l-Humâm, *a.g.e.*, IV, 245; Mevslî, *a.g.e.*, IV, 172

55 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409; Şirbîni, el-Hâtib Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (ö.977/1569), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997/1418, II, 38; Buhûti, *a.g.e.*, III, 187; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 312.

56 4, Nisâ, 29

57 İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 49; Tirmizî, “Buyû”, 73.

58 Mevdûdi, Ebu'l-Ala, *İslam Ekonomisinin Temel Özellikleri*, Çıra Yay. İstanbul, 2014, s. 274.

59 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Kallek, “Narh” Maddesi, XXXII, 388.



Fakihlerin büyük çoğunluğu normal şartlarda narh uygulamasına karşı olmakla birlikte, âmmenin zararının önlenmesi düşüncesiyle üretici veya tedarikçiye (câlib) narh konulmasını caiz görürler.<sup>60</sup>

İslam hukukunda piyasa düzenini korumaya yönelik tedbirler hakkında verdiğimiz özet bilgilerden anlaşıldığına göre; haksız rekabeti ortaya çıkaran karaborsacılık ve tekelcilik faaliyetleri, birçok fakih tarafından ilgili naslardan yola çıkılarak hukuki açıdan akdi fesih sebebi sayılırken, bazı fakihler tarafından ise, İslam hukukundaki özel mülkiyette tasarruf hürriyeti gereğince geçerli sayılmıştır. Ancak her iki grup İslam âlimleri de ekonomik nizamı bozan bu tür iktisadi faaliyetlerin dini ve ahlaki yönünü özellikle ön plana çıkararak, insanların bunlardan uzak durması gerektiği mesajını vermişlerdir. Öte yandan, bu iktisadi faaliyetlerin kamu menfaatine zarar verici nitelik taşıdığına, kamu otoritesi tarafından bir takım düzenleyici tedbirler alınabileceği, İslam hukukunda hâkim görüş olmuştur.

### III. İslam Hukukunda Yıkıcı Fiyat Uygulamalarını Önlemeye Yönelik Tedbirler

İslam hukukuna göre, yalan ve hile karıştırmamak kaydıyla ticari faaliyetlerde bulunan herkes, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilir. Bir kimse 200 liralık bir malını, bilerek 100 liraya satabilir veya 100 liralık bir malı bilerek 200 liraya satın alabilir.<sup>61</sup> Böyle bir satışın tarafların bilgisi ve karşılıklı rızaları dâhilinde değil de aldanma ve bilgisizlik sebebiyle gerçekleşmesi durumunda, taraflar için gâbn ve tağrir muhayyerliği söz konusu olur.<sup>62</sup> İslam hukukunda

60 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 902; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; Mevsîlî, *a.g.e.*, IV, 172; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 312; Mevîvâk, *a.g.e.*, IV, 380; İbn Abidin, *a.g.e.*, VI, 400. Ülkemizde fiyatlara doğrudan müdahale çok fazla tercih edilmemekte, âmmenin menfaati söz konusu olduğunda dolaylı müdahaleler yapılmaktadır. Her hangi bir ihtiyaç maddesinde arzın talebin çok altında kalması sebebiyle yükselen fiyatlara karşı ekonomi yönetimleri, o malların yerine ikame edilebilecek malların piyasaya girişini sağlamak veya bir takım gümrük indirimleri yaparak aynı malın ithalatını kolaylaştırmaktadırlar. Bu şekilde arz artışı sağlayarak malın piyasada denge fiyatına gelmesini sağlamaktadırlar. Öte yandan, kimi zaman petrol dağıtım şirketlerinin aralarında kartel oluşturmak suretiyle fiyatları kontrol etmeleri halinde, EPDK tarafından petrol ürünlerine tavan fiyat uygulaması yapılarak fiyatlara doğrudan müdahale de edilebilmektedir. İlgili haberler için bkz. <http://www.tinkurumsal.com.tr/epdk-akaryakitta-yeniden-tavan-fiyat-karari-aldi.html>; <http://www.puis.org.tr/haber-detay/epdkdan-tavan-fiyat-uyarisi.htm>.

61 Mecelle, md. 356-360; Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, I, 640-641.

62 Hukuki terim olarak gâbn; “akitte yer alan bedellerden birinin diğerine ekonomik bakımdan denk olmaması” demektir. Bir başka ifadeyle de bir malın piyasa fiyatından hukuken ve örfe fahiş sayılan bir oranda alınıp satılmasıdır. Buna göre bir mal, değerinin çok üzerinde bir fiyata satın alındığında müşteri, değerinin çok altında satıldığında ise

satıcının ya da alıcının mal ve fiyata ilişkin yanlış bilgi vermesi, akitte rızayı sarkatlayan bir durum olarak görüldüğünden, bu durum kural olarak satım akdini bağlayıcı olmaktan çıkarır ve taraflara akdi fesih hakkı tanır.<sup>63</sup>

İslam hukukunda malın belli bir kâr konularak satılması “murâbaha”, maliyetine satılması “tevliye”, zararına satılması ise “vadiâ” satışı olarak ifade edilmektedir. Her üç satış şekli de İslam hukukuna göre mümkündür ve her üçü de güvene dayalı satım türleridir. Bu satışlar, satıcının malın maliyeti hakkındaki beyanına güvenildiği ve müşterinin malın kârla mı, maliyetine mi yoksa zararına mı satıldığı konusunda bilgi sahihi olmasını sağladığı için güvene dayalı satışlar

satıcı gabine maruz kalmış olur. İslam hukukçuları gabin sebebiyle aldatılan tarafa muhayyerlik tanınabilmesi için, gabinin tağrir (hile) sonucunda gerçekleşmesi gerektiğini söylemişlerdir. Tağrir, “Akit yapılırken taraflardan birinin söz veya davranışı ile diğer tarafı kasten aldatmasıdır”. Gabn, gabn-ı yesir ve gabn-ı fahiş şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Gabn-ı yesir, az aldanma veya aldatma demektir. Bir malı, o malın fiyatı hakkında, bilirkişilerin tahmin sınırları içinde kalan bir fiyatla satma ya da satın alma durumudur. Mesela 10 liraya satılmış bir mal için uzmanlardan bazıları 8, bazıları 9, bazıları da 10 lira fiyat biçerlerse bu az aldatma olup akdi feshetme yetkisi vermemektedir. Gabn-ı fahiş ise, çok aldatma veya aldanma demektir. Her hangi bir malı, bilirkişilerin tespit ettiği tahmini meblağların üst sınırını aşan bir fiyata satma ya da satın alma durumudur. Mesela 100 liraya satın alınan bir mal için değişik bilirkişiler tarafından 50 ile 90 lira arasında değer biçilmişse, alıcı bakımından gabn-ı fahiş söz konusudur. Böyle bir malın mesela 40 liraya alınması halinde, satıcı açısından gabn-ı fahiş söz konusudur. 50 liranın altına düşmeyen veya 90 liranın üstüne çıkmayan bir fiyat ile satılması durumundaki aldanma ise gabn-ı yesirdir. Gabn ile kâr payı kastedilmemektedir. Kastedilen piyasa fiyatının üstü veya altındaki miktarlardır. Yani her karlı satış için gabn vardır denilemez. Çok aldanma cumhura göre malı iade etme ve akdi feshetme hakkı gibi bir takım imkânlar verir. Hanefiler, gabn-ı fahişin taşınmaz mallarda %20, hayvanlarda %10, ticaret mallarında %5 ve daha yukarısında cereyan edeceğini söylerler. Maliki ve Hanbeliler ise, gabn-ı fahişin yukarıda sayılanların hepsinde %33 oranı ve üstünde cereyan edeceğini belirtir. Şafiiler ise, gabn-ı fahişin bir malın kendine denk bir malın fiyatından daha fazla bir fiyata satın alınması durumunda söz konusu olacağını ifade ederler. Mesela bir malın benzeri veya aynı piyasada 100 liraya satılıyorsa, o malı daha yüksek fiyatla satın almak gabn-ı fahiştir. Bkz. Merdâvî, Abu'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö. 885/1480), *el-İnsâf*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrût, h. 1419, IV, 283; İbn Nüceym, *el-Babru'r-Râik*, VI, 125; *Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, III, 296; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 142, 143; Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, I, 640-647; Apaydın, Yunus, “Gabin” Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997, II, 64-66; Beki, Abdulaziz, *İslam'da Güncel Ticari Meseleler*, Kayseri, 2005, s. 207-211.

63 Merdâvî, *a.g.e.*, IV, 283, 284, 286; İbn Nüceym, *el-Babru'r-Râik*, VI, 125; İbn Abidin, *a.g.e.*, V, 142, 143; Zerkâ', Mustafa Ahmet, *el-Medhalu'l-Fıkhiyyü'l-Âm*, Dımaşk, 1968, I, 379, 380; Apaydın, *a.g.m.*, II, 66.

olarak isimlendirilmiştir. Murâbaha, tevliye ve vadîa türü satım, özellikle piyasa tanımayan ve satıcının beyanına güvenmek durumunda kalan müşterinin hukukunu ilgilendirdiğinden, İslam hukukunda ayrıntılı biçimde ele alınarak, aldanma ve haksız kazancın önüne geçilmeye çalışılmıştır.<sup>64</sup> Klasik fıkıh literatüründe vadîa satışı yani zararına satış ile ilgili bilgiler verilirken, bu satışın iktisadî etkilerine değinilmemiştir. Bu yöndeki bilgilere daha çok narh (tes'ir) mevzusunda rastlanmaktadır. Zira narh, sadece fiyatlardaki fahiş artışlarda değil, fiyatlardaki aşırı düşüşlerde de<sup>65</sup> devletin müdahalesini ifade eden bir kavramdır.<sup>66</sup>

Kur'an ve Sünnette diğer satıcıları piyasadan çıkararak tekel elde etmeyi amaçlayan iktisadî faaliyetler hakkında doğrudan bir nass bulunmamaktadır. Ancak fukaha dolaylı da olsa, hem Kur'an'dan hem de Sünnetten bazı naslarla ilgi kurarak bu konuda görüş bildirmiştir. Malın piyasa fiyatının altında satımı hakkında fukaha arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hanefiler,<sup>67</sup> Malikilerden İbn Rüşd,<sup>68</sup> Şafiiiler,<sup>69</sup> Hanbeliler<sup>70</sup> ve Zahiriler,<sup>71</sup> ticaret malının piyasa fiyatının altında satılabileceğini ve buna devletin müdahale etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu fakihler aynı zamanda ticaret malındaki aşırı fiyat artışlarına müdahale edilmemesi gerektiğini savunanlardır. Malikiler ise, ticaret

64 Merginâni, *a.g.e.*, III, 56, 57; Damâd Efendi, *a.g.e.*, III, 3; Dusûki, Muhâmed Arafe (ö.1230/1815), *Haşiyetü't-Dusûki ala Şerhi'l Kebîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., III, 163; Cebeci, İsmail, "Vâdia" Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII, 418.

65 Piyasa fiyatının altında yapılan satışlar hakkında değerlendirme yapan fakihlerin, piyasa fiyatının altındaki satış ifadesiyle, hem piyasa fiyatının altında yapılan kârlı satışı, hem de zararına satışı kastettikleri anlaşılmaktadır. Bkz. Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sâ'd, (ö. 494/1100), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, VI, 349, 350; Bağdadi, Abdurrahman Şihâbuddîn, *İrşâdü's-Sâlik*, Mektebetü Afrika, ts, I, 146

66 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 40; İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 306; Nevevî, *a.g.e.*, XIII, 29; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. h. 1255), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Abbâr*, Mısır, 1957, V, 219; İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, (ö. 741/1340) *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts, s. 169; Döndüren, *Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 174

67 Mevsilî, *a.g.e.*, IV, 172; Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1677), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebbur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1419, s. 214.

68 İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 306

69 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 407-409; Kalyûbî, Şihâbuddîn Ahmed el-Mısırî, (ö. 1069/1659), *Hâşiyeye alâ Minhâci't-Tâlibîn*, Beyrut, 1998/1419, II, 23; Şirbinî, *a.g.e.*, II, 38.

70 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Buhûtî, *a.g.e.*, III, 187.

71 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 40.

malının piyasa fiyatı altında satılmayacağını ve bu durumda devletin müdahale edebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>72</sup>

*Birinci görüş sahiplerinin öne sürdükleri gerekçeler özet olarak şu şekildedir;*

- Hz Peygamber (s.a.v.) narh konulması talebini açıkça reddetmiştir.<sup>73</sup>

- Hz. Peygamber (s.a.v.), alışverişte ve diğer akitlerde müsamaha ve kolaylığı talep etmiştir.<sup>74</sup> Piyasa fiyatı altında satış yapan tüccara yapılacak fiyat tahdidi müsamaha ve kolaylığa aykırıdır.<sup>75</sup>

- Piyasa fiyatının altında satış yapan kimsenin takdir edilmesi gerekir. Zira bu kişi kendi arzusuyla müşteriler için faydalı bir iş yapmıştır.<sup>76</sup>

- Piyasa fiyatının altında satış yapanlara yapılacak müdahale, o kimselerin hak ve hürriyetlerine kısıtlama olup, onları hacr altına almak gibidir. Hâlbuki Nisa sûresi 29. ayetten, karşılıklı rızanın akitte esas olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla taraflar karşılıklı rızalarıyla fiyatları diledikleri gibi belirleyebilirler.<sup>77</sup>

Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere, bu İslam âlimlerinin çoğunluğu normal işleyen piyasalarda fiyatlara sınırlandırma getirmenin hükmünü haram,<sup>78</sup> Hanefiler ise tahrimen mekruh olarak tespit etmişlerdir.<sup>79</sup>

*İkinci görüş sahiplerinin öne sürdükleri deliller ise özetle şöyledir:*

- İbnu'l-Müseyyeb'ten yapılan şu rivayet piyasa fiyatı altında satış yapan tüccara yaptırım uygulanabileceğini ve fiyatlara sınırlama getirilebileceğini göstermektedir;<sup>80</sup> “Hz. Ömer (r.a.) pazara uğramıştı. Orada Hâtib b. Ebi Beltea ile karşılaştı. Hâtib'in ucuz fiyatla (piyasa fiyatının çok altında) kuru üzüm sattığını görünce: “Ya fiyatı diğerlerinin seviyesine yükseltirsin yahut pazarı-

72 Bâcî, *a.g.e.*, VI, 351, 352; Zerkânî, Muhammed b. Abdi'l-Bâkî (ö.h. 1122), *Şerhu'z-Zerkânî, ala'l-Muvatta*, Dârul-Ma'rife, Beyrut, III, 299.

73 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 312

74 Buharî, *Buyû*, 16.

75 İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 306.

76 İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 306.

77 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409; Mevsilî, *a.g.e.*, IV, 172; Nevevî, *a.g.e.*, XIII, 29; İbn Abidin, *a.g.e.*, VI, 401.

78 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 409; Buhûtî, *a.g.e.*, III, 187; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 312; Şirbînî, *a.g.e.*, II, 38.

79 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; İbnu'l-Humâm, *a.g.e.*, IV, 245; Mevsilî, *a.g.e.*, IV, 172.

80 Bâcî, *a.g.e.*, VI, 348.

*mızdan çeker gidersin. Evinde dilediğin gibi satarsın” diye ihtârda bulundu.”<sup>81</sup>*

Birinci görüş sahipleri bu olayla ilgili olarak, Hz. Ömer’in Hâtib b. Ebi Beltea’dan piyasa fiyatının altında satış yapması sebebiyle pazardan çıkmasını istedikten sonra geri dönüp kendisine; *“sana söylediklerim ne emirdir, ne de hüküm. Bu belde halkı için arzu ettiğim bir şeydir. Nasıl ve nerede istersen satabilirsin”* dediğini ileri sürerler.<sup>82</sup>

-Tüccarın piyasa fiyatının altında satış yapması diğer tacirlere zarar verebilmektedir.<sup>83</sup> Hâlbuki Hz. Peygamber (s.a.v.); *“لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ”* *“zarar ve zararlarla mukabele yoktur”* demiştir.<sup>84</sup>

- *“Malı piyasaya sürüp satan kazanır, saklayıp stok eden ise lanetlenir.”<sup>85</sup>* hadis-i şerifinde muhtekirin (karaborsacının) zemmedilmesi, malları gereğinden fazla bir fiyatla ya da noksan bir fiyatla satanlar için de aynı zemmin geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup>

- Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kendisine yapılan fiyat tahdidi talebini reddetmesi, böyle bir fiilin yapılamayacağı manasına gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) pazar esnafına zarar vermemek için bu talebi reddetmiştir. Bu durum, pazar esnafının zararına sebep olduğunda, piyasa fiyatı altında satış yapanlara karşı fiyat düzenlemelerinin yapılabileceğini göstermektedir.<sup>87</sup>

Birinci görüş sahiplerinin piyasa fiyatının altındaki satışa müdahaleye karşı çıkmalarının sebebi, satıcının kendi malı üzerindeki tasarruf hürriyetine müdahalenin özel mülkte kısıtlama sayılacağı ve fiyat artışlarında ya da düşüşlerinde uygulanacak narhın, üretici ve satıcının daha çok zararına olacağı endişesidir.<sup>88</sup> Ancak bu İslam âlimleri arasındaki yaygın kanaat, âmme menfaati söz konusu olduğunda devletin fiyat tahdidine gidebileceği yönündedir. İkinci görüş sahipleri de piyasa fiyatının altındaki satışlar için devletin fiyat tahdidi veya başka tedbirler alabileceğini, yine âmmenin menfaati sebebiyle savunmuşlardır. Ancak birinci görüştekilerin aksine, piyasa fiyatı altında yapılan sa-

81 Malik b. Enes (ö. h. 179), *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, Dâru’l-Marife, Beyrût, 2004/1425, IV, 947.

82 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 40; Mâverdi, *a.g.e.*, V, 904; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Nevevî, *a.g.e.*, XIII, 36.

83 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Bâcî, *a.g.e.*, VI, 351, Zerkânî, *a.g.e.*, III, 299.

84 İbn Mâce, *Ahkâm*, 17;

85 İbn Mâce, *Ticaret*, 6, 12.

86 Mâverdi, *a.g.e.*, V, 408.

87 Bağdadî, *a.g.e.*, I, 146.

88 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Kallek, “Narh” Maddesi, XXXII, 388.

tıslardan diğer esnafın zarar görmesi halinde de fiyat tahdidi yapılacağını belirtmişlerdir. Bu İslam alimleri, özellikle piyasa fiyatının altında yapılan satışlar için “diğer esnafı ifsad ederler” veya “ifsad etme amacı taşırısa” gibi ifadeleriyle, tabii olmayan ve pazar esnafına zarar veren sunî fiyat düşüşlerine karşı devlet müdahalesinin gerekliliğini savunmuşlardır.<sup>89</sup> Mesela İmam Malik “*Bir tacir piyasayı ifsad etmek ve esnafı zarara uğratmak için piyasa fiyatından oldukça düşük satış yaparsa, kendisine ya piyasa fiyatından satış yapması ihtarı yapılır ya da bütün esnafın belirlenen bir fiyatla satış yapması istenir*”<sup>90</sup> sözüyle, bu tür bir faaliyete izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Yine Malikiler’den Bâcî, “*Bir kişi veya küçük bir grup tüccar, büyük çoğunluğa muhalefet ederek fiyatları düşürmüşlerse, onlara; çoğunluğun sattığı fiyattan satmaları veya pazarı terk etmeleri emredilir. Ancak bir kişi veya küçük bir grup, fiyatlara zam yaparlarsa, çoğunluğa o zamlı fiyattan satmaları emredilmez*”<sup>91</sup> ifadeleriyle, bir kişi ya da birkaç kişinin birlikte hareket ederek fiyatları düşürmesinin (diğer esnafa zarar vereceğinden) yaptırımla karşılaşması gerektiğini, pazar esnafına zarar vermeyecek fiyat dalgalanmalarının ise bir mahzurunun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Öte yandan, birinci görüş sahiplerinden bazıları da sunî yollarla piyasa fiyatının belirlenmesi çabalarının caiz olmadığını belirtmişlerdir. Mesela devletin fiyatlara müdahalesinin tüccarın hacr altına alınmasıyla denk olduğunu ifade eden Ebu Hanife, “*bir menkul veya gayr-i menkulü paylaşma haklarına sahip olanların, sırf fiyatları yükseltmek amacıyla aralarında anlaşarak ortaklık kurmaları caiz değildir*” sözüyle bu duruma işaret etmiştir.<sup>92</sup> Yine piyasa fiyatının altında mal satan tüccara müdahale edilmemesi gerektiğini savunan Hanbelilerden İbn Teymiyye, “*Belli bir mal çeşidi alıp satmakta olan bir grup tüccar piyasa fiyatından daha düşük ve kendi kararlaştırdıkları bir fiyatla satın alarak zulüm ederse ve sattıklarını da piyasa fiyatından daha yüksek bir fiyata satar ve aralarında ortaklık kurup, elde ettiklerini bölüşürlerse, bu işten menedilirler*” cümlesiyle,<sup>93</sup> günümüzde “kartel”<sup>94</sup> olarak ifade

89 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 303; Mevâk, *a.g.e.*, IV, 380; Bâcî, *a.g.e.*, VI, 351; Zerkânî, *a.g.e.*, III, 299.

90 İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 313.

91 Bâcî, *a.g.e.*, VI, 349, 350.

92 Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 19; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 314

93 İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas Muhâmed, (ö. h. 728.), *el-Hisbe*, b.y.y., 1967, s. 16- 18; Döndüren, *Alım-Satımında Kâr Hadleri*, s. 182; Benzer görüşler İbn Kayyim tarafından da ifade edilmiştir. Bkz. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 312, 315.

94 Kartel, bir piyasadaki firmaların rekabeti ortadan kaldırmak için yaptıkları anlaşmalarla oluşturdukları birliktir. Aynı endüstride faaliyette bulunan az sayıda firma, aralarında yaptıkları Kartel anlaşmalarıyla grubun ortak kârını maksimum düzeye çıkaracak şekilde karar verir. Bkz. Dinler, *a.g.e.*, s. 129, 130.



edilen, birden fazla tacirin anlaşarak hem alım da hem de satımda diğer esnaf-lara zarar verecek şekilde, tabii olmayan yollarla fiyat belirlemesine devletin müdahale etmesi gerektiğini açıklamıştır.

İslam Hukukunda piyasa düzenini sağlamaya yönelik tedbirlerde de görüldüğü üzere, haksız rekabet sayılacak tekel elde etmeye matuf ticari faaliyetler, kimi fakihlere göre hukuken geçerli olsa da dini açıdan haram ya da tahrimen mekruh seviyesinde bir yasak olarak görülmüş ve birçok durumda devlet müdahalesinin olabileceği ifade edilmiştir. Bazı İslam âlimleri ise, bu tür işlemlerde taraflar arasında akdi feshetme yetkisinin bulunduğu, diğer bazıları ise akdin batıl olduğu sonucuna varmıştır. Zira, konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen hadislerden de anlaşıldığı üzere, fiyatların ekonomik düzen ve istikrarı bozucu faaliyetlerin etkisinden uzak, arz ve talep dengesi çerçevesinde oluşması amaçlanmaktadır.

Yıkıcı fiyat uygulamasının esas amacı, daha önce de belirttiğimiz üzere, belli bir zaman zarfında yapılacak zararına satış ile diğer firmaları pazardan çıkarmak ve tekel sahibi olmaktır. Bu uygulama ile birçok esnafa zarar verilmekte hatta bazılarının iflasına bile sebep olunmaktadır. İflas eden firmalardaki çalışanların işsiz kalması ve kısmen de olsa ekonomik durgunluğa etkisi ise, bu uygulamanın dolaylı zararlarından yalnızca birkaç tanesidir. Yıkıcı fiyat uygulamalarının sadece piyasadaki diğer firmaların değil, aynı zamanda âmmenin zararına olduğu gayet açıktır. Zira, yıkıcı fiyat uygulamasına girişen bir firmanın zararına satışı ilk etapta müşterilerin lehine gibi gözükür. Bu firma, rakip firmalar pazardan çıkıncaya kadar zararına satış yaptığından, müşteri bu süre zarfında malı oldukça ucuz fiyata alır. Uyguladığı yıkıcı fiyat uygulaması ile diğer firmaları saf dışı eden ve başka firmaların da pazara girişine engel olan ya da pazara girmeye niyetlenen firmalara gözdağı veren bu firma (ya da ortak bir şekilde yıkıcı fiyat uygulamasına giren birkaç firma), fiyatları artık tek başına belirler. Tekel hale gelen firma, geçmişteki zararını kapatmak için aşırı miktarda fiyatları artırır. Yani yıkıcı fiyat uygulamasında tüketiciler kısa vadede ucuz fiyatlardan faydalansa da, uzun vadede rekabetin kısıtlanması sebebiyle malları oldukça pahalı belki de önekilere göre daha kalitesiz elde eder. Ayrıca yıkıcı fiyat uygulaması İslam'da yasaklanan bir başka ticari faaliyetin de önünü açabilecek niteliktedir. Çünkü piyasa tekelini elinde bulunduran firma, fiyat belirlemenin yanında arzı da kontrol edebilir. Bu firma kimi zaman, elde ettiği aşırı kârla dahi yetinmeyip ihtikâr yaparak, yani malın arzını geciktirerek fiyatların daha da çok yükselmesine sebep olabilir.

Elbette ki bir tacir piyasaya yeni girdiğinde, müşteri kazanmak ya da mevsimsel durum ve benzeri sebeplerle bir süre piyasa altında bir fiyatla ya da zararına mal satabilir. Ancak bu durum uzun bir müddet devam eder ve



piyasadaki diğer tacirler bundan zarar görür, iflas eder veya piyasayı terk etmek zorunda kalırsa artık bu satış birçok insana zarar veren bir satış haline gelir. İslam hukukunun umumi yasaklarından biri olan “*Zarar ve mukabele zarar vermek yoktur*”<sup>95</sup> kaidesi, iktisadi faaliyet içerisinde rekabet hakkını kullanırken insanlara zarar vermenin men edildiğinin bir delilidir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’deki “*Birbirinize karşı faziletle, iyilikle muamele etmeyi bırakmayın*”<sup>96</sup> ve “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl (meşru olamayan işlemler-haksız sebepler) ile değil, ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaretle yiyein...*”<sup>97</sup> ayetleri, iktisadi faaliyette bulunmanın iyi niyetle ve karşılıklı rıza ile olması gerektiğini göstermektedir.

Yıkıcı fiyat uygulamasına girişen firma kendisi için büyük bir fayda sağlasa da “zarar-ı âmî def için zarar-ı has ihtiyar olunur”<sup>98</sup> ve “zarar izale olunur”<sup>99</sup> prensipleri gereğince devletin bu tür uygulamalara karşı yaptırım uygulaması gerektiği açıktır. Bu yaptırımın, piyasa fiyatı altında satış yapılamayacağını savunan fakihlerin de ifade ettiği gibi, ehli vukuf (bilirkişiler) tarafından belirlenecek bir fiyat tahdidi şeklinde olması daha uygundur.<sup>100</sup> Öte yandan, günümüz hukukunda olduğu gibi, yıkıcı fiyat uygulaması ile diğer esnafı pazardan çıkarma niyeti ve potansiyeli tespit edildiğinde, bu faaliyette bulunan işletme ya da işletmelerden, yine “zarar izale olunur”<sup>101</sup> kaidesi gereğince mağdur esnafın zararının tazmini talep edilebilir. Ancak pazar esnafına zarar verecek şekilde piyasa fiyatının altında satış yapılamayacağını savunan İslam âlimleri, böyle bir durumda, zarara uğrayan esnaf için tazmin yükümlülüğünün bulunup bulunmadığı hakkında her hangi bir bilgi vermemiş, sadece devletin müdahalesinden ya da failin pazardan men edilmesinden bahsetmişlerdir.<sup>102</sup> Muhtemelen bu konudaki düzenlemeleri günün şartlarına göre devletin yetki alanına bırakmışlardır. Zira İslam tarihi boyunca değişik zamanlarda, sadece yıkıcı fiyat uygulaması kabilinden faaliyetler için değil, piyasa düzenini bozabilecek her türlü girişimlere karşı farklı tedbirler alındığı görülmektedir. Mesela, Hz. Ali’nin ıslarla ihtikâr yapan bazı esnafın mallarını yaktığına dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>103</sup> Hz. Osman, bazı tüccarların belli bölgelerde tekelleşmesi ve aşırı

95 İbn Nüceym, Zeynu’l-Abidin b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1980/1400, s. 87.

96 2, Bakara, 237.

97 4, Nisa, 29.

98 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 87.

99 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 87.

100 Bağdadî, *a.g.e.*, I, 146.

101 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 87.

102 Bkz. Mâverdi, *a.g.e.*, V, 408; Bâcî, *a.g.e.*, VI, 348; Zerkânî, *a.g.e.*, III, 299.

103 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 65; Kallek, “İhtikâr” Maddesi, XXXI, 563, 564.

kârlar elde etmesi sebebiyle, Hz. Ömer zamanında konulmuş olan savaşıların ganimetlerini bazı bölgelerde satma yasasını kaldırmış ve piyasada arz artışıyla birlikte fiyatların düşmesini sağlamıştır.<sup>104</sup> Kaynaklarda, Ömer b. Abdu'l-Aziz'in, bir bölge halkının diğer bir bölge halkını engellemek için indirim yapmaları üzerine, fiyatların Allah'ın elinde olduğunu belirterek, kendilerinden bu duruma son vermelerini sert bir şekilde istediği nakledilmektedir.<sup>105</sup> Abbasi Halifesi Muktedir-Billah döneminde baş gösteren ve karaborsacılar tarafından tırmandırılan şiddetli bir darlık sebebiyle ayaklanma çıkınca, karaborsacıların elebaşlarının cezalandırıldığı, fiyatlara narh konup, devlet adamlarına ait dükkânlardaki hububatın piyasaya arzı sağlandığı tarih kaynaklarında anlatılmaktadır.<sup>106</sup> Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı Devletindeki hisbe ve ahilik teşkilatının ekonomi ile ilgili görevlerinden en önemlilerinin, piyasalardaki tekelcilik ve karaborsacılık faaliyetlerine zamanın şartlarına göre bir takım yaptırımlarla engel olmak ve tam rekabet piyasasının hâkimiyetini sağlamak olduğu bilinmektedir.<sup>107</sup> Özellikle Osmanlı devletinde eksik rekabet şartları oluştuğunda fiyatlara müdahale edilmesi gerektiği ilkesi, Osmanlı iktisat düşüncesi ve tatbikatında büyük bir yere sahip olmuş, fiyat politikasının esasını teşkil etmiştir.<sup>108</sup>

## Sonuç

İslam Hukuku kaynaklarında insanların hür iradeleriyle, bilerek ve isteyerek ticaret yapması, hiç kimsenin hak etmediği bir zarar ve mağduriyete uğramaması için, haksız rekabeti doğuran ve piyasa düzenini bozan girişimlere ayrı ayrı temas edilmiş, iktisadi alanda hak ve adalet hâkim kılınmaya çalışılmıştır. İslam Hukukunda ticari hayatla ilgili getirilen kısıtlamalar, sağlıklı bir piyasa ekonomisinin oluşması, üreticinin ve tüketicinin korunması, emeğe hak ettiği değer verilmesi, haksız kazanç ve suiistimalin önlenmesi amacıyla alınmış etkili tedbirlerdir. İslam hukukçularının bir kısmının bu şekilde yapılan ticari işlemleri dinen ve ahlaken tasvip etmemekle birlikte kazaen, yani kanun önünde

104 İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1991, III, 114; Söylemez. M. Mahfuz, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Küfe Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 2, sayı:3, 2003, s. 70.

105 İbn Rüşd, *a.g.e.*, IX, 313; Nevevî, *a.g.e.*, XIII, 34.

106 İbn Miskeveyh, er-Razî (ö. 421/1030), *Tecâribü'l-Ümem*, Tahran, 1987, I, 73-75; Kallek, "İhtikâr" Maddesi, XXXI, 563.

107 Özel, Mustafa, *İktisat ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 70-72, 110; Tabakoğlu, Ahmet, *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 102-104; Armağan, Servet, *İslam Ekonomisi*, Gündönümü Yay., İstanbul, 2005, s. 85-92.

108 Tabakoğlu, Ahmet, *İslam İktisadına Giriş*, s. 103.

geçerli görmeleri, hukuki hayattaki güven, istikrar ve objektifliği sağlamaya yöneliktir. Ancak bu durum, ilgili şahısların dini ve uhrevi sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır.

Tekel sahibi olmak ve aşırı kâr elde etmek için belli bir zaman zarfında yapılacak zararına satış ile diğer firmaları pazardan çıkarma ya da pazara girecek firmalara engel olma amacı taşıyan yıkıcı fiyat uygulaması, birçok esnafa zarar vermekte hatta bazılarının iflasına neden olmaktadır. Öte yandan bu uygulama, rekabet ortamı kalmayıp, bir veya birkaç firma tarafından fiyatlar belirlendiğinden, tüketicilerin uzun vadede fahiş fiyatlarla malları satın almasına sebep olmaktadır. Bu özellikleri ve ayrıca ekonomiye olan dolaylı bir takım zararları ile sağlıklı bir piyasa ekonomisinin oluşmasının sebeplerinden biridir. Her yönüyle hem ticaret erbabına hem de âmmeye zarar veren bu tarz bir girişimin birçok fakih tarafından, günümüz hukukunda olduğu gibi haksız rekabet doğuran ve piyasa düzenini bozan, zararlı iktisadi faaliyetlerden biri sayıldığı görülmektedir.

İslam ekonomi sisteminde fiyatların arz ve talep dengesi içerisinde tabii yollarla kendiliğinden oluşması arzulanmıştır. Fakihlerin çoğunluğu tarafından piyasa ekonomisine dışardan müdahale tasvip edilmese de, piyasada kasıtlı olarak yapılan sunî fiyat dalgalanmalarına karşı tedbir alınmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Zaten İslam hukukundaki genel kanaat âmme menfaati söz konusu olduğunda, fiyatlara müdahalenin olabileceği ve bir takım yaptırımlar uygulanabileceği yönündedir. Ticari sahada faaliyet gösteren esnafın zarara uğradığı ya da iflas durumuna geldiği hallerde de aynı müdahalenin yapılması ve bir takım yaptırımların uygulanması gerektiği bir çok fakih tarafından açıklanmıştır.

Netice olarak; Kur'an'daki ticari hayatla ilgili genel ilkeler, İslam hukukundaki haksız rekabet ve tekelliliğe karşı ve sağlıklı bir piyasa ekonomisi oluşturmaya yönelik düzenlemeler, yıkıcı fiyat uygulamalarına engel olmak için zamanın şartlarına göre birtakım tedbirler alınmasının İslam hukuk mantığına aykırı olmadığını göstermektedir. Ayrıca fukaha tarafından piyasa dengesini bozan, haksız rekabete sebep olan ve başkalarına zarar veren birçok iktisadi faaliyet için tahrimen mekruh ve haram gibi hükümler tespit edildiği dikkate alındığında, ticari faaliyette bulunan insanlara iktisadî olarak zarar vermesi ve kul hakkını ihlal etmesi sebebiyle, yıkıcı fiyat uygulamasının dini sorumluluğunun oldukça büyük olduğu anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

Ahmed b. Hanbel (ö. h. 241), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. A. Muhammed Şakir, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1368/1949.

Akşit, Cevat, *Modern Ticaret Hukuku ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*, Gümüşev Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Ali Haydar Efendi (ö.1903), *Dureru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, İstanbul, h.1319.

Alkın, Erdoğan-Yıldırım, Kemal- Özer, Mustafa, *İktisada Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2005.

Altunsaray, Yasin-Ünal, Orhan, “Elektronik Haberleşme Sektöründe Rekabeti Bozucu Fiyat Uygulamaları, Yıkıcı Fiyatlandırma ve Düzenleyici Yaklaşımlar”, *Sosyo-Ekonomi Dergisi*, sayı: 2, 2013.

Apaydın, Yunus, “Gabin” Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997.

—————, “İhtikâr” Maddesi, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1997.

Arkan, Sabih, *Ticari İşletme Hukuku*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Ankara, 2007.

Armağan, Servet, *İslam Ekonomisi*, Gündönümü Yay., İstanbul, 2005.

Aslan, Yılmaz, *Rekabet Hukuku*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2007.

—————, *Rekabet Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa, 2006.

Ateş, Mustafa, “AB’ye Uyum Bağlamında Türk Rekabet Hukuku ve Politikasına Genel Bir Bakış”, *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı:1, 2009.

Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sâ'd, (ö. 494/1100), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.

Bağdadî, Abdurrahman Şihâbuddin, *İrşâdü's-Sâlik*, Mektebetü Afrika, ts.

Beki, Abdulaziz, *İslam'da Güncel Ticari Meseleler*, Kayseri, 2005.

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-u İslâmiyye ve İstâlâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Buhutî, Mansur b. Yunus, (ö. 1051/ 1641), *Keşşââfu'l-Kına' an Metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1402.

Cebeci, İsmail, "Vâdia" Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2012.

Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman (ö. 1078/1677), *Mecmau'l-Enbur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebbur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1419.

Dinler, Zeynel, *İktisat*, Ekin Yayınevi, Bursa, 2014.

Döndüren, Hamdi, "İhtikâr" Maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1991.

—————, "Neçeş" Maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1992.

Dusûkî, Muhâmmmed Arafe (ö.1230/1815), *Haşiyetü't-Dusûki ala Şerhi'l Kebîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts.

Ebu Davud, Süleyman bin el-Eş'as es-Secistânî (ö.h.275), *Sünen-i Ebu Dâvud*, thk. Ebu Ubeyde Hasan b el-Selman, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, ts

Ekdi, Barış, "Rekabet Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması", *Rekabet Dergisi*, sayı: 10, b.y.y, 2002.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

*el-Fetevâyi Hindiyeye*, (Heyet), Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1411/1991.

Gültekin, Sadettin, "Dış Ticarete Haksız Rekabet: Damping", *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı: 1, 2010.

<http://rekabet.gov.ct.tr/Portals/1112/Mevzuat/maliyet%20alt%C4%B1%20sat%C4%B1%C5%9F%20tebli%C4%9Fi.pdf> (erişim: 02.02.2015)

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemirî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr fi Şerhi Mezâbihi Ulemâi'l-Emsâr*, thk. Muhâmmmed Sâlim Ata-Muhâmmmed Ali Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000/1421.

İbn Abidin, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtar*, Beyrut, 2000/1421.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, (ö. 741/1340) *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts.

İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât el-Mubarek b. Muhâmmmed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *Câmiü'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdulkadir el-Arnaut, Mek-tebetü Dâri'l-Beyân, b.y.y., 1969/1389.

İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul, 1991.

İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmmed el-Cevziyye, (ö.751/1350), *et-Turûku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şeriyye*, Daru'l-Cil, Beyrût, 1418/1998.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, (ö. h. 774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, h. 1405.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhâmmmed b. Yezid el-Kazvînî, (ö.275/888), *Su-nenu İbn Mâce*, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd, ts.

İbn Miskeveyh er-Razî (ö. 421/1030), *Tecâribü'l-Ümem*, Tahran, 1987.

İbn Nüceym, Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Babru'r-Râik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

—————, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980/1400.

İbn Rüşd, Muhâmmmed b. Ahmed b. Muhâmmmed (ö. 595/1199), *el-Beyân ve't-Tabsîl*, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1988/1408.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbas Muhâmmmed, (ö. h. 728.), *el-Hisbe*, b.y.y., 1967.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn, Muhâmmmed b. Abdulvâhîd, es-Sivâsî, (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/ 2003.

Kallek, Cengiz, "İhtikâr" Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000.

—————, "Narh" Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2006.

Kalyûbî, Şihâbuddîn Ahmed el-Mısrî, (ö. 1069/1659), *Hâşiye alâ Min-hâci't-Tâlibîn*, Beyrut, 1998/1419.

Kal'acî, Muhâmmmed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 2006.

Malik b. Enes (ö. h. 179), *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Dâru'l-Marife, Beyrût, 2004/1425.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmmmed b. Habîb, (ö. 485/1058), *el-Hâvî fi'l-Fıkhi's-Şafiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994/1414.

Merdâvî, Abu'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö. 885/1480), *el-İnsâf*, Dâru İh-yâit-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrût, h. 1419.

Merginânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ebubekr, (ö.h.593), *el-Hidâye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ts.

Mevdüdi, Ebu'l-Ala, *İslam Ekonomisinin Temel Özellikleri*, Çıra Yay. İstanbul, 2014.

Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beirut, 1426/2005.

*Mevsuâtu'l-Fıkhiyye* (Kuveyt Evkaf Bakanlığınca Çıkarılan İslâm Fıkhi Ansiklopedisi), Kuveyt, 1983/1404.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf (ö. 897/1492), *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, h. 1398.

Muslim, İbnû'l-Haccâc Ebû'l-Huseyin el-Kuşerî el-Nisâbûrî (ö.h.261), *Sabîh-i Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006.

Nesâî, Ebi Abdirrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali, (ö. h. 303), *Sunenu'n-Nesâî*, Beyrut, h. 1417, thk. Abdulkadir el-Bendârî-Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l-Mübezzeb li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî, Mek-tebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.

Özel, Mustafa, *İktisat ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994

Remlî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin, (ö. 1004/1595), *Nihâyetu'l-Muhtâc, ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 1984/1404.

Sayhan, İsmet, "Rekabet Hukukunda Tazminat Sorumluluğu Bakımından Hukuka Aykırılık Unsuru ve Sorumluluğun Sınırı", *Ankara Barosu Fikri Mülkiyet ve Rekabet Hukuku Dergisi*, sayı: 3, 2005.



Söylemez, M. Mahfuz, “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Küfe Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 2, sayı:3, 2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. h. 1255), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Abbâr*, Mısır, 1957.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö.h. 476), *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

Şirbinî, el-Hâtib Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, (ö.977/1569), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997/1418.

Tabakoğlu, Ahmet, *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008,

—————, “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, 2010.

Tokatlıoğlu, İbrahim, “İktisadi Analizde Rekabet Kavramının Gelişimi”, *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, cilt.10, sayı: 33, 1999.

Topal, Şevket, İslâm Hukukunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt. 5, sayı:1, Samsun, 2005.

Topçuoğlu, Metin, “Rekabet Hukukunda Üç Kat Tazminat”, *Sorumluk ve Tazminat Hukuku Sempozyumu (28-29 Mayıs 2009)*, Ankara 2009.

Ülgen, Hüseyin –Teoman, Ömer – Helvacı, Mehmet – Kendigelen, Abuzer – Kaya, Arslan– Ertan, Füsün, *Ticari İşletme Hukuku*, Vedat Kitapçılık, İstanbul, 2009.

Zerkâ', Mustafa Ahmet, *el-Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âm*, Dımaşk, 1968.

Zerkânî, Muhammed b. Abdi'l-Bâkî (ö.h. 1122), *Şerhu'z-Zerkânî, ala'l-Muvatta*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Zeylâi, Fahrüddîn Osmân b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İslamî, Kâhire, h. 1313.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l- İslami ve Edilletüh*, Dımaşk 1989.

## HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ KUR'ÂN'IN CEM'İ FAALİYETİNDE İKİ ŞAHİT İSTENMESİYLE ALAKALI RİVAYETİN KAYNAK DEĞERİ

Abdulvahap ÖZSOY\*

### ÖZ

*Tarihte Müslümanlar aktarılan bilgilerin sıhhatini tespit için birtakım esaslar belirlemişler ve bunlara isnad sistemi adını vermişlerdir. Müslümanlara has bu sistem geliştirildikten sonra erken dönemdeki bütün bilgiler bu referans sistemiyle nakledilmiştir. Bu itibarla başında sened yer alan bütün bilgiler isnad sisteminin esaslarına göre değerlendirilmelidir.*

*Esas olan kaynakların bize aktardığı bilgilerdir. Ancak bundan daha önemlisi bu bilgi kaynaklarının tarihine dair malumatlardır. İslâmi ilimlerin en temel kaynağı olan Kur'ân'ın tarihine dair bilgiler bu açıdan oldukça önemlidir. Bu çalışmada, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan Kur'ân'ın cem'inde iki şahit istenmesi konusuyla alakalı olarak klasik ve modern kaynakların birçoğunda zikredilen rivayet, isnad sisteminin kuralları çerçevesinde incelenmektedir.*

*Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sünnet, Şahit, Kur'ân'ın Cem'i, Tahrif.*

### ABSTRACT

#### *Value of Resource of Narrative about Two Witnesses Required in Collection of the Qur'an in the Era of Abu Bakr*

*Muslims set in determining the authenticity of the information transmitted in the history and called it as Isnad. After this period, all information from early period had been transferred by this system unique to Muslims. Thus, all information having a sanad must be evaluated according to the system.*

*The information transferred to us by the sources is essential. But the information about its history is more important. The information about history of Quran that it's source of the Islamic sciences is quite important.*

\* Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD. Öğretim Üyesi, avozsoy@atauni.edu.tr

*In this study, Narrative about two witnesses required in collection of the Qur'an cited in all classical and modern sources about it has been evaluated according to the Isnad system.*

**Keywords:** *Qur'an, Sunnah, Witness, Collection of Qur'an, Falsification.*

## Giriş

Kur'an ile Sünnet/Hadis arasındaki ilişkiye dair tarih boyunca farklı bakış açılarına göre değişik birtakım betimlemelerin yapıldığı bilinmektedir<sup>1</sup>. Bu münasebet bazen Kur'an'ın Sünnet/Hadis tarafından beyan<sup>2</sup> edilen bir metin olduğu şeklinde ifade edilirken<sup>3</sup>, bazen de sünnetin bütününün Kur'an'ın bir ayeti altında değerlendirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Örneğin Şâtübî'ye (ö.790/1388) göre sünnetin tümü “*Peygamber size neyi verdiyse onu alınız, sizi neden sakındırdıysa ondan da sakınınız.*” mealindeki Haşr sûresinin 7. ayetinin kapsamına girmektedir<sup>4</sup>.

Kur'an ve Sünnet arasındaki münasebete dair yapılan bu değerlendirmeler bir tarafa, rivayet malzemesi olması itibariyle de Kur'an ve Sünnet arasında ortak bir tabiatın olduğu görülmektedir. Zira hem Kur'an hem de sünnet belli bir zaman diliminde, belli bölgedeki belli insanlar arasında ortaya çıkmıştır. Kur'an, yüce yaratıcı tarafından Hz. Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla insanlara ulaştırılmış; Hz. Peygamber de aynı insan topluluğuna yönelik tebliğ, ta'lim, beyân ve tezkiye<sup>5</sup> faaliyetinde bulunmuştur. Bu iki kaynak

1 Bkz. Ahmet Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 203 vd.

2 Beyan kelimesinin açıklama değil, tebliğ etme şeklinde anlayanlar da bulunmaktadır. Bu konudaki değerlendirme için bkz. Hayri Kırbaoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 168 vd.

3 Zira bu konudaki ayetlerde(14.İbrahim, 4; 16.en-Nahl, 44,64;) Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilen ayetleri beyan etme görevinin verildiği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti, Hüner Yayınları, Konya, 2007, s. 9 vd.; Necati Kara, Kur'an Sünnet Bütünlüğü, İhtar Yayınları, İstanbul, 1995, s.269 vd.; Kamil Çakın,İslam'da Hadis ve Sünnetin Yeri, Seba Yayınları, Ankara, 1997, s.38 vd.; Kırbaoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet, s. 165 vd; Muhammed Taki Osman, Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı, Çev. Mehmet Özşenel, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 57 vd.; Süleyman Pak, “Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1 Sayfa: 353-381.

4 eş-Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsa el-Ğırnâtî, el-Muvâfakât, Thk. Ebû Ubeyde İbn Hasan Âlu Süleymân, Dâru İbn Affân, 1997, IV, 182. Ayetin hadis/sünnet açısından önemi hususunda bkz. Nihat Yatkın, “Sünnetin Temellendirilmesi Açısından Haşr, 7. Ayeti”, EKEV Akademi Dergisi, 2003, cilt: VII, sayı: 17, s. 59-76.

5 62. el-Cum'a, 2.

kiyamete kadar geçerli olacağından<sup>6</sup>, sonraki nesillere güvenilir bir şekilde aktarımı için bir takım önlemler alınmıştır. Böylece özü itibarıyla iki kaynak da ortaya çıktığı zaman diliminden itibaren rivayet faaliyetine konu olmuştur.

Hız Peygamber'in ve sonraki nesillerin aldığı tedbirler<sup>7</sup> neticesinde Kur'ân'ın sonraki nesillere rivayeti sorunsuz olarak gerçekleşmiş ve İlahî mesajlar nâzil olduğu şekliyle günümüze intikal etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın sübütunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın korunacağına Allah tarafından tekeffül edilmesinin<sup>8</sup> tarihî bir vakıa olarak tezahürü şeklinde de anlaşılabilir<sup>9</sup>.

İslâmî ilimler içinde rivayet faaliyetinin usûl ve metodolojisini belirleyerek, rivayete dayalı bilgilerin nasıl aktarılacağına dair uygulama esaslarını hayata aktarma görevini hadisçiler, dolayısıyla hadis ilmi deruhte etmiştir. Ancak Kur'ân'ın muhafazası ve nakli/rivâyeti, yukarıda işaret edildiği gibi, ayrı birtakım esaslarla gerçekleştiği için, aslında bir rivayet malzemesi olan ve bu işle ilgilenen hadis ilminin ilgi alanına girmesi gereken bu faaliyet, hadis ilminin ilgi alanının dışında kalmıştır. Zira Kur'ân mütevatir olarak nakledilmiştir. Tevatürde ise sened aranmaz. Sened olmayınca da hadis ilminin metodolojisi uygulanamaz. Bu durumu Babanzade (ö.1934) kendi üslubuyla şu şekilde izah etmektedir: “*Haber-i Mütevâtîr alâ veçhi'l-yakîn sahib olub esâsen İlm-i İsnâd'ın mebâhisinden hâriçtir. Tevâtür için sened aranmaz. Zîra İlm-i İsnâd'da râvilerin sıfatı ya'ni adâlet ve hıfzı ile istülmâl ettikleri siyâğ-ı edâ haysiyetinden bir Hadîsin sıhhat veya za'fından ve rivâyetin bu sebeple ma'lulünbih veya metrûk olmak lazım geleceğinden bahsolunur*”<sup>10</sup>.

Bununla birlikte diğer tarihi malumatlar gibi Kur'ân/Mushaf Tarihi ile alakalı bilgilerin hadisçiler tarafından geliştirilen rivayet usul ve metodolojisine göre aktarıldığı görülmektedir. Bu usuller çerçevesinde, isnad sistemi kullanılarak

6 Ayrıntılı bilgi için bkz., Nevzat Aşık, “Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği”, Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu (14-15 Ekim 1993), 1993, s. 23-37.

7 Hasan Elik, Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1998, s. 161 vd.. Ayrıca Kur'an'ın günümüze intikal süreci hakkında bkz. Mehmet Dağ, Tenzilden Tezvine Mushaf-ı Şerif, Fecr Yayınları, Ankara, 2013.

8 15. el-Hicr, 9.

9 Bkz. Elik, s. 200-204.

10 Ahmed Naim Babanzâde, *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, I, 104. Ayrıca bkz. Kırbaşoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet, s. 17-18; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008, s. 149 vd.

aktarılan bilgilerin sıhhatini tespit de hadis ilminin prensipleri çerçevesinde gerçekleştirilmek durumundadır.

Bilgilerin kaynağını tespit ve tenkit amacıyla isnad uygulamasının hadisçiler tarafından geliştirildiği bilinen bir husustur<sup>11</sup>. Bu sistem, sahih bilgiyi tespitte veya en azından aktarılan bilgilerin kaynağına işaret amacına matuf olarak oldukça önemli bir görevi yerine getirmesi sebebiyle çok kısa sürede tarihten tefsire, kelimadan fıkhı ve Arap diline kadar hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde vaz geçilmez bir usul olmuş ve erken dönem âlimleri bir bilgiyi isnadıyla vermek suretiyle sorumluluktan kurtulma yolunu tutmuşlardır<sup>12</sup>.

Hadis usûlü ile alakalı kitaplarda “Hadisi senediyle nakleden kişi ilmi sorumluluğu sana havale etmiştir<sup>13</sup>” من اسند لك فقد احوالك şeklinde ifade edilen bu yaklaşım tarzı neticesinde, zayıf, hatta uydurma rivayetler senedleriyle birlikte kaynaklarda yer almıştır<sup>14</sup>.

Bu yaklaşım net bir şekilde et-Taberî'nin (ö.310/923) Târîhu'l-ümem isimli eserinin başındaki ifadelerde de görülmektedir. O, kitabında yer verdiği

- 
- 11 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayhan Tekineş, *Geleniğin Altın Zinciri – Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak Isnad*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- 12 Son dönem alimlerinden Abdullah el-Ğumârî, es-Suyûtî'nin *el-İtkân* isimli kitabına dair kaleme aldığı eserinde Suyûtî'yi verdiği bilgilerin sıhhatine işaret etmediği için eleştirmek ve et-Taberânî, Ebû's-Şeyh ve Ebû Nuaym gibi alimlerin de naklettikleri uydurma rivayetlerin bu durumlarına işaret etmediklerini kaydettikten sonra şöyle demektedir: “Çünkü onlar bu uydurma rivayetlerin isnadlarını zikretmiş ve bu durumu isnada havale etmişler ve sorumluluktan kurtulmuşlardır” (Ebû'l-Fadl Abdullah b. es-Siddik el-Ğumârî, *el-İhsân fi Taakkubi'l-İtkân li's-Suyûtî*, Dârul-Ensâr, Ysz., Tsz, s.4. ).
- 13 İbn Abdilberr, Ebû Ömar Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Tembîd li mâ fi'l-Muwatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, I-XXIV, Mağrib 1387/1967, I, 3; el-Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Âdillâh ed-Dimeşki, *Câmi'u't-Tahsil fi 'Abkâmi'l-Merâsîl*, nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, I, Beyrût 1407/1986, s. 34; Şemsuddîn es-Schâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfıyyeti'l-Hadis li'l-'Irâkî*, nşr. Ali Huseyn Ali, I-IV, Mısır 1424/2003, I, 176; es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Tadrîbu'n-Nevâvî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, I-II, I, 223; Alîy-yul-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî el-Mollâ, *Şerhu Nubheti'l-Fiker fi Mastalahâti Ebli'l-Eser*, nşr. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğade, I, Lubnân / Beyrût, s. 406; es-San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Kehlânî, *'İsbâlu'l-Matar Alâ Kasabi's-Sukker*, I, Beyrût 1427/2006, s. 259
- 14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Kutlay, “Hadisin Senediyle Nakledilmesi İlmi Sorumluluğu Ortadan Kaldırır mı?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: IX, Sayı: 1, Yıl: 2011, ss. 25-46.

bilgileri senedleriyle naklettiğini, bu sebeple eserdeki akla aykırı hususları bu gözle değerlendirmek gerektiğini net olarak ifade etmiş ve bilgilerin sıhhatinin tespitini işin erbabına havale ederek şöyle demiştir:

*“Benim bu eserimi gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde yer verilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senedleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerden her biri, bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanlara yetişemeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri ve o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazularına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve sağlam bulmayıp inkâr edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmamış, ravilerce bize nakledilmiştir. O haberler bize nasıl nakledilmişse, biz de eserimize o şekilde alarak yer veriyoruz”<sup>15</sup>.*

Erken dönemlerde bu yaklaşım sebebiyle isnadıyla aktarılan bilginin sorumluluğundan kurtulma anlayışının olduğu anlaşılmaktadır. Ancak işin erbabı âlimlerin sayısı azalınca, eserlerde aktarılan bilgilerin kaynağını ve/veya güvenilirliğini tespit amacıyla tahriç türü eserlerin ortaya çıktığı görülmektedir<sup>16</sup>. Tarihte bu tür eserlerle telafi edilen eksiklik günümüzde yeniden kendisini hissettirmektedir. Bu itibarla isnadlı veya isnadsız herhangi bir rivayet malzemesinin kaynak değerini tespit etmek için günümüzde de aynı çabanın vazgeçilmez olduğu söylenebilir.

Kur'ân ile alakalı olarak konuya yaklaşıldığında, Kur'ân'ın muhtevası ve naklinin sıhhatiyle ilgili herhangi bir şüphenin bilimsel ve tarihi bir değerinin olmadığı açıktır. Ancak Kur'ân tarihi ile alakalı olarak aktarılan bilgilerin mutlaka tenkit süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde güvenilir olmayan bilgilerle bir tarih inşası yapılmaya çalışılır. Güvenilir olmayan bilgilerle bir tarih inşasının ise İslâm'ın tartışmasız kabul ettiği birtakım esasların temelini sarsacağı unutulmamalıdır.

İşte bu mahiyetteki bir bilgi de gerek klasik, gerekse modern dönemde kaleme alınan Kur'ân tarihiyle alakalı kaynakların hemen hemen hepsinde

15 et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387, I, 7-8. Taberî'nin eserinin tefsir ilmi açısından önemi hususunda benzer bir yorum için bkz. Muammer Erbaş, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk İsimli Eseri”, *DEÜİFD.*, XXXI/2010, ss. 51 vd.

16 Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Abdullah Aydın, *Hadiste Tabric*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MUSBE., İstanbul, 2009, s. 86 vd.



kendisine yer bulmuş ve ilk bakışta bile problemlili olduğu izlenimi veren bir rivayettir. Bu rivayet Kur'an'ın cem' usulüyle ilgili olarak aktarılan bir bilgiden ibarettir. İlgili rivayete göre; Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) Hz. Ebû Bekr'in hilafeti döneminde Kur'an'ın cem'i maksadıyla oluşturulan komisyonda görevlendirilmiş ve sahabeden ellerinde bulunan Kur'an ayetlerini getirmeleri istenerek, iki kişinin şahitliğiyle bir ifadenin Kur'an metnine dâhil edilmesi sağlanmıştır.

Kur'an'ın cem'i ile alakalı onlarca rivayetin sadece bir tanesinde bu ayrıntı verilmektedir. Cem ile ilgili rivayetlerin tümünün ele alınması doktora tezi seviyesinde bir çalışma olacaktır<sup>17</sup>. Çünkü bu rivayetlerde irdelenmesi gereken birçok husus vardır. Bu konuda ayrıntılı olarak ele alınması gereken hususlardan birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz: Rivayetlerde yer alan "cem" ifadesinin anlamı nedir? Ezber mi? Dağınık yazılı malzemenin bir araya getirilmesi mi? Toplanan yazılı malzemedan yeni bir Kur'an nüshası yazmak mı? Yoksa Kur'an ile alakalı genel bir bilgi sahibi olmak mı? Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı cem ettiği söylenen sahabilerden bahsedilmektedir. Bunların yaptığı cem faaliyetinin mahiyeti nedir? Kur'an'da kullanılan Kur'an'ın cem'i ile Hz. Peygamber, Ebû Bekr ve Osman dönemindeki cem farklı mıdır? Cem faaliyeti Hz. Ebû Bekr döneminde mi, Hz. Ömer döneminde mi yoksa Hz. Osman döneminde mi yapılmıştır? Hz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyeti ile Hz. Osman dönemindeki cem faaliyeti arasındaki farklar nedir? İki faaliyeti de cem kavramıyla ifade etmek doğru mudur? Cem faaliyetinde görevli kişiler kimlerdir? Bu kişilerin görevleri nelerdir? Cem faaliyetinde kıraat farklılıkları nasıl ele alınmıştır? vs. sorular/sorunlar ilk planda akla gelen hu-

17 Gerçi bu konuda Türkiye'de Hadis alanında yapılmış bir Yüksek Lisans çalışması bulunmaktadır (Bkz. Ayşe Açık, Kur'an'ın Cem'iyle İlgili Rivayetler ve Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007). Ancak çalışmada rivayetler ele alınırken farklı tarihteki bilgiler değerlendirilmemiş, sonraki dönem âlimlerinin değerlendirmeleri esas alınarak yorumlar yapılmıştır. Metin inşası gibi teknik bir inceleme yapılmamıştır. Benzer mahiyette Arapça olarak da bir çalışma yapılmıştır (Bkz. Ekrem Abduhalife ed-Duleymi, Cem'u'l-Kur'an (Dirâse Tahliliyye li Merviyâti), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006). Bu iki çalışmada da Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr döneminde cem edilirken iki şahitle bu faaliyetin gerçekleştiğine dair rivayetin kaynak değeri üzerinde durulmamıştır. Aynı şekilde Salih Akdemir tarafından Tefsir anabilim dalında yaptırılan bir Yüksek Lisans çalışmasında da iki şahit meselesi değerlendirilmemiştir (Bkz. Mahmut Sami Çöllüoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, s. 26 vd.). Dolayısıyla bu rivayetlerin gerek klasik gerekse modern hadis değerlendirme yöntemleriyle yeniden ele alınması gerekmektedir.



suslardır. Dolayısı ile cem ile ilgili rivayetlerin hepsinin bir makalede ele alınması mümkün değildir. Bizim de böyle bir amacımız yoktur. Çalışmamızın amacı Hz. Ebû Bekr döneminde gerçekleştirilen Kur'an'ın cem'i faaliyetinin usulüne dair rivayetleri ele almak ve meselenin bu yönüne ışık tutmaya çalışmaktır.

Bu çerçevede ilgili rivayetin sırasıyla sened ve metin incelemesi yapılarak kaynak değeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

## Kur'ân'ın Cem'inde İki Şahit İstenmesi ile İlgili Rivayet

### a.Sened İncelemesi

Kur'ân tarihiyle ilgili bilgi veren neredeyse bütün kaynaklarda zikredilen bu bilgiye göre Hz. Ebû Bekr (ö.12/634) Kur'ân'ın toplanması ile ilgili olarak görevlendirdiği Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Zeyd b. Sâbit'e (ö.45/665) cem usulüyle alakalı bir takım talimatlar vermiştir. Bu talimatlardan birisi de, iki şahitle Kur'an ayetlerinin toplanmasıdır. İbn Kesir'den<sup>18</sup> (ö. 774/1374) es-Suyûtî'ye<sup>19</sup> (ö.911/1505), ez-Zürkânî'den<sup>20</sup> (ö.1099/1688) M.M. el-A'zâmî'ye<sup>21</sup> kadar klasik ve çağdaş Kur'ân tarihi eserlerinin hepsinde bu rivayetin kaydedildiği görülmektedir<sup>22</sup>. Bu kaynakların hepsinde atıf yapılan en eski eser İbn Ebî Dâvud'un (ö.316/929) *el-Mesâhif* adlı çalışmasıdır<sup>23</sup>.

Atıf yapılan rivayet İbn Ebî Dâvud'dun *el-Mesâhif* adlı eserinde şu şekilde yer almaktadır:

- 18 İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *Fedâilu'l-Kurân*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1416, s. 59.
- 19 es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, Thk. Mustafa Dibu'l-Buğâ, Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut, 1993, I, 184.
- 20 ez-Zürkânî, Abdulazîm Muhammed, *Menâbilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân*, Thk. Fevâz Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1995, I, 207
- 21 el-A'zâmî, M.Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Abitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 120.
- 22 Ayrıca bkz. M. Sâlim Muhaysin, *Târîbu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, Tsz., İskenderiye, s.138; Osman Keskiöğlü, *Kur'an Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1953, s. 147 vd.; Muhammed Beyyumi Mehran, *Dirâsâtu Târihiyye mine'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad,1980, s. 30 vd.; Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Ortaya Çıkış Süreci*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 137 vd.
- 23 İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Thk. A. Cefri, el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936, s. 6.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا اسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْفُرَاءِ يَوْمَئِذٍ فَرَّقَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى الْقُرْآنِ أَنْ يَضِيعَ فَقَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَلزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: اقْعُدُوا عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ فَمَنْ جَاءَكُمْ بِشَاهِدَيْنِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَأَكْتُبَاهُ

“Ölüm, Kurrâları yakıp tüketince Hz. Ebû Bekr, Kur’ân’ın yok olacağından endişe etti ve Ömer ile Zeyd b. Sâbit’e “Mescidin kapısında oturun size kim iki şahitle birlikte Kur’ân’dan bir şey getirirse onu yazın!” dedi<sup>24</sup>.

Rivayetin ilk olarak sened incelemesi yapılacaktır. Bu çerçevede rivayetin sened ağının aşağıdaki gibi olduğu görülmektedir:

|              |           |          |          |             |        |           |
|--------------|-----------|----------|----------|-------------|--------|-----------|
| Hz. Ebû Bekr | — Urve b. | — İbn    | — Ebî’z- | — İbn Vehb— | Ebû’t- | — İbn Ebî |
|              | ez-       | Hişam b. | Ebî’z-   | — İbn Vehb— | Tâhir  | Dâvud     |
|              | Zubeyr    | Urve     | Zinâd    |             |        |           |

Senedin başında yer alan Abdullah, eserin müellifi olan İbn Ebî Dâvud’dur (ö.316/929). Abdullah’ın ezberinin ve bilgi birikiminin zenginliğine dair birçok ta’dil ifadesine rağmen, babası Ebû Dâvud, onun hakkında Kezzâb/yalancı nitelendirmesinde bulunmuştur<sup>25</sup>. İbn Ebî Dâvud ile aralarında husumet bulunan İbn Sâid (ö.318/930)<sup>26</sup> bu sözün, onun hakkında kanaat için yeterli

24 İbn Ebî Dâvud, s.6.

25 ez-Zehbî İbn Ebî Dâvud hakkındaki babasının değerlendirmesini aktararak bu durumu şu şekilde yorumlamaktadır: “Muhtemelen Ebû Dâvud’a nisbet edilen bu ifadelerin ya senedi sahih değildir veya Ebû Dâvud hadis rivayeti dışında yalancı olduğunu söylemektedir” (ez-Zehbî, Târîhu’l-İslâm, XXIII, 374). Ancak ez-Zehbî yine aynı eserinde farklı bir yerde kezzâb/yalancı şeklindeki bir değerlendirmeyi “*“أَنَّ أَرَادَ بِالْكَذِبِ الْخَطَأَ”*” yani burada yalan ifadesiyle hata manasını kastetmiştir” diyerek yorumlamaktadır (ez-Zehbî, Târîhu’l-İslâm, V,58). Demek ki, kezzâb ifadesi râviler hakkında kullanılırken bazen yalancılık değil hata yapıyor olmak manası kastedilmektedir. Ebû Dâvud’un oğlu hakkındaki bu değerlendirmesini de “yalancı” olarak değil de “hata eder” şeklinde yorumlamak mümkündür.

26 İbn Sâid şeklinde metinde yer alana âlimin tam ismi Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed b. Sâid’dir. Yaşadığı dönemde Bağdâdlı âlimler arasında önde gelen hadis âlimlerinden birisidir. Hadisle ilgili birçok eserinin var olduğu kaydedilmektedir. İbn Ebî Dâvud ile olan ihtilafı sebebiyle olsa gerek, fehm ve hıfz itibarıyla ondan üstün olduğu ifade edilmiştir. Zehbî özellikle ricâl ve ilel konusundaki isabetli görüşlerinin onun bu konudaki derin bilgisini gösterdiğini kaydetmektedir (ez-Zehbî, Şemsuddîn

olduğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Ricâl kitaplarında aktarıldığına göre; İbn Ebî Dâvud, rivâyet ettiği iddia edilen bir nakilden dolayı neredeyse hayatından olacaktır. Onu ölümlerle burun buruna getiren hâdise “*Rasûlullah'ın hanımlarını çok tirmalamaktan dolayı Ali'nin*<sup>28</sup> *tirnakları düşmüştür*” şeklinde bir rivayetin onun ifadeleriymiş gibi hükümdara aktarılmasıdır. Muhtemelen bu rivâyette anlatılmak istenen şey Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarına sürekli sözlü saldırıda bulunduğuudur.

İbn Ebî Dâvud'un bu rivâyeti Zührî→Urve senediyle naklettiği iddia edilmiştir. Dönemin Isbahân emiri Ebû Leylâ bu sebeple İbn Ebî Dâvud'u idam edecekken, Muhammed b. Abdillâh el-Hemezânî ez-Zekvânî (ö.285/900) devreye girerek bu idama engel olmuştur<sup>29</sup>. Bu bilgiyi nakleden ez-Zehabî

Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmin-Nubelâ*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996, XIV, 501-507; Hayrudîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut, 2006, VIII, 164).

27 İbn Adıyy, Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1988, IV,266; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 2006, IV, 491.

28 İbn Adıyy'in el-Kâmil'inde rivâyet bu şekilde Hz. Ali'nin ismine yer vermektedir. Ancak Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* adlı eserinde Hz. Ali'nin ismi yerine “falan kişi” ifadesi geçmektedir (Krş. İbn Adıyy, IV, 256; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmin-Nubelâ*, XIII, 229).

29 Ebû Nuaym Muhammed b. Abdillâh el-Hemazânî hakkında bilgi verirken olayı şu şekilde anlatmaktadır: Abdillâh b. Ebî Dâvud'u Emir Ebû Leylâ el-Hâris b. Abdilazîz ona atılan iftiradan dolayı boynunun vurulmasını emrettiğinde onu kurtarmak için çaba gösteren kişidir. Olay şu şekilde meydana gelmiştir. Abdillâh Isbahân'a geldiğinde bir grup insan ona hıfzının genişliğinden dolayı hased etmiş ve bir müzakere esnasında nâsibilerin Hz. Ali ile alakalı sözlerini aktardığında bu ifadeleri onun söylediğini iddia ederek ona iftira atmışlardı. Bazı Ali taraftarı (alevi) kişiler de hasımlık etmişlerdi. Bunlar Ebû Leylâ'nın meclisine gelerek Muhammed b. Yahya b. Mende, Ahmed b. Ali b. el-Cârûd ve Muhammed b. el-Abbâs el-Ahrem'i şahit göstermişler, bunun üzerine emir İbn Ebî Dâvud'un öldürülmesini emretmişti. Bu haber Muhammed b. Abdillâh'a ulaşınca emirin yanına geldi ve şahitlerin güvenilmez olduklarını ortaya koydu. İbn Mende'nin anne-babasına asi olduğunu, İbnu'l-Cârûd'un kendisinin riba yediğini ve insanlara da riba yedirdiğini; diğer şahidin ise doğru sözlü olmayan bir müfteri olduğunu tespit etti. Bunun üzerine İbn Ebî Dâvud'un elinden tutarak onu dışarı çıkardı ve kurtarmış oldu. Abdillâh ömrü boyunca Muhammed'e dua; aleyhinde şahitlikte bulunanlara ise beddua etmiştir” (ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003, VII, 308. ez-Zehabî'ni alıntı yaptığı Ebû Nuaym'da lafız farklılıkları vardır (Bkz. Ebû Nuaym el-Isbahânî, *Zikru Abbâri Isbahân*, Thk. Sven Dederling, Leiden : E. J. Brill, 1931, II, 210-211).

(ö.748/1348), rivâyeti çok sert bir şekilde tenkit ederek; “*Şâyet İbn Ebî Dâvud bunu rivâyet etmişse ahmaktır*” değerlendirmesinde bulunmuş, onun ölümle burun buruna gelmesinin sebebini, bunun gibi bühtanları çokça ağzına alıyor olmasına bağlamıştır<sup>30</sup>.

İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) de İbn Ebî Dâvud hakkında cerh ifadelerinin olduğuna değinen ez-Zehebî, onların arasında bir husumetin olduğunu, bu sebeple İbn Cerîr'in İbn Ebî Dâvud hakkındaki değerlendirmelerine itibar edilemeyeceğini kaydetmiş ve İbn Ebî Dâvud'u ta'dil etmiştir<sup>31</sup>.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Ebî Dâvud kuvvetli bir hafızaya ve zengin bir bilgi birikimine sahiptir. Bu durum kendisine olan güvenini artırmıştır. Bu sebeple olsa gerek, sıhhati oldukça tartışmalı rivayetleri derslerinde ve eserlerinde aktarabilmiştir. İbn Ebî Dâvud'un yaşadığı dönem düşünüldüğünde özellikle şöhret peşinde koşan ravilerin garib rivayetlere gereğinden fazla önem verdikleri görülmektedir. Gerek sened, gerekse metin itibarıyla çoğunluk tarafından bilinmeyen bu sebeple garib olarak nitelenen rivayetlerin aktarılması, herkesin sahip olmadığı bilgiye sahip olunduğu intibahı uyandırdığından olsa gerek, yaşadığı dönemdeki hadis talebelerinin ilgisini çekmektedir<sup>32</sup>. Onun da garib rivayetlerin cazibesine kapıldığı söylenebilir. Zira özellikle cerh ve tadil ilminin en büyük imamlarından sayılan Ebû Zur'a (ö.280/893) ile arasında geçen şu konuşma hem kendine olan güvenini hem de garib rivayetler peşinde koştuğunu net bir şekilde göstermektedir:

*“Ebû Ahmed el-Hâkim “Ebû Bekr”i (Abdullah b. Ebî Dâvud) şöyle anlatırken işittim” demiştir: Ebû Zur'a er-Râzî'ye dedim ki, bana Mâlik'den garib bir hadis aktarsana! Bunun üzerine bana şunu, yani Malik'in Vebb b. Keysân'dan onun da Esmâ'dan rivayet ettiği şu hadisi aktardı: “(İnsanlara*

30 ez-Zehebî, Siyer, XIII, 229.

31 ez-Zehebî, Siyer, XIII, 231.

32 Garib rivayetlerle ilgilenmenin cazip olduğuna dair Abdurrezzâk'tan nakledilen şu bilgi önemlidir: “Biz garib rivayetin hayırlı olduğunu düşünüyorduk, bir de fark ettik ki, bu bir şermiş”. Ahmed b. Hanbel garib rivayete olan ilgi sebebiyle hadis talebelerini uyararak “Bu garib hadisleri yazmayınız. Zira onlar münkerdir ve çoğunluğu zayıf ravilerden nakledilmektedir”. Bu konuda Abdullah b. Mübârek, Şu'be b. el-Haccâc, Mâlik b. Enes gibi birçok alimden uyarılar aktarılmıştır (bkz.es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz., s. 57-60; es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Abdurrahmân Celâluddîn, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Thk. Târik b. Avdîllah, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 2003, II, 178. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Keskin, “Hadis Usûlünde Ferd ve Garib”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:2000, Sayı: VI, Şanlıurfa, ss.27-41).

verirken) sayma, Allah da sana verdiklerini sayar"<sup>33</sup>. Bu rivayeti zayıf bir ravi olan Âli b. Abdirrahmân b. Şeybe el-Medîni vasıtasıyla aktardı. Bunun üzerine dedim ki: Bu rivayeti Ahmed b. Sâlih → Abdullah b. Nâfi → Mâlik senediyle benden yazman gerekir. Bunun üzerine bana kızdı ve babama "Bak Ebû Bekr bana ne diyor?!" diye şikayette bulundu"<sup>34</sup>.

Görüldüğü gibi İbn Ebî Dâvud döneminin en büyük âlimlerinden biri olan Ebû Zur'a er-Râzi'ye dahi garib rivayetlere olan alakası üzerinden ders vermeye kalkışmaktadır. Bu rivayette onun garib rivayetlere olan merakı net olarak görülmektedir. Hakkındaki bu bilgiler onun aktardığı rivayetleri değerlendirmede mihenk taşı olabilecek mahiyettedir. Zira yazmış olduğu eser de yaşadığı dönemde garib diye nitelendirilebilecek ve kendinden önce, bilinebildiği kadarıyla, kimsenin ele almadığı konulara tahsis edilmiş bir kitap türüdür. Dolayısıyla bu eserdeki rivayetleri değerlendirirken onun bu yaklaşım tarzının hesaba katılması büyük bir önemi haizdir. İbn Ebî Dâvud hakkında babası meşhur Sünen müellifi Ebu Dâvud'dan nakledilen bir değerlendirme de önemlidir. Zira babası onun makama olan talebinin başına bela olduğunu kaydetmektedir<sup>35</sup>. Bu bilgi de İbn Ebi Dâvud'un niçin garib rivayetler peşinde koştuğunu ve ilmi seviyesini etrafa bildirme çabası içine girdiğini açıklamaktadır. Zira bu şekilde şöhret kazanmak ve makam elde etmek daha kolay olacaktır<sup>36</sup>.

Diğer taraftan zayıf rivayetlerin hadis âlimleri tarafından aktarılmasının birçok sebebi vardır<sup>37</sup>. Hadislerin farklı tariklerinin bir araya getirilmesindeki temel gayelerden birisi de hadislerin illet ve kusurlarını tespittir. Böylece ravilerin ihtilafları, zabt ve itkan durumları ortaya çıkarılır, hadisler arasında mukayese yapmak suretiyle en sahih sened ve metin elde edilebilir<sup>38</sup>.

İbn Ebi Dâvud'un *el-Mesâhif* isimli eserine yakından bakıldığında böylesi bir yaklaşım tarzını açıkça görmek mümkündür. Çünkü o, ele aldığı konuya dair kendine ulaşan bütün tarikleri aktarmaktadır. Bazen konuya dair kaydettiği

33 Bu rivayet Esmâ'ya ulaşan farklı bir senetle Buhârî'de de rivayet edilmiştir. (Bkz. el-Buhârî, Zekât, 20.) Ancak Muvatta'nın elimizdeki nüshasında yer almamaktadır.

34 ez-Zehabî, *Târibu'l-İslâm*, VII, 307.

35 ez-Zehabî, *Târibu'l-İslâm*, VII, 309.

36 Bu gibi hususlar hadis âlimlerinin de birer insan oldukları ve onların da zaaflarının olmasının doğal olduğu şeklinde ele alınmalıdır. Zira herkesin insan olması hasebiyle bir takım zaaflarının olması doğaldır.

37 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti-Methodolojik Anlam ve Yorum*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.

38 Ağırakça Şahyar, s. 79.

bir rivayetin akabinde sadece farklı bir sened vermekte, metnin aynı olduğuna بهذا ifadesiyle işaret etmektedir<sup>39</sup>. Dolayısıyla İbn Ebî Dâvud'un bu rivayeti eserinde kaydetmiş olması onu güvenilir kabul ettiğinden değil, konuyla ilgili diğer rivayetlerden farklı bir bilgi ihtiva ediyor olmasından ileri geliyor olabilir.

Senedde yer alan ikinci râvî Ebu't-Tâhir'in (ö. 250/864) asıl adı Ahmed b. Amr b. Abdillâh el-Emevî el-Kureşî'dir. en-Nesâî onun sika olduğunu ifade etmiş; Ebû Hâtîm "La be'se bih"<sup>40</sup> bir râvî olduğu şeklinde değerlendirmede bulunmuş, rivâyet ettiği hadisleri kitaptan rivayet edip ezberlemediği kaydedilmiştir<sup>41</sup>.

Daha sonraki râvî olan Abdullâh b. Vehb b. Muslim (ö.197/812) döneminin önde gelen âlimlerinden biridir<sup>42</sup>. Ancak İbn Sa'd, *et-Tabakât*'ında onun tedlis yaptığını ifade etmiştir<sup>43</sup>.

İbn Vehb'in günümüze ulaşan birden çok eseri bulunmaktadır. "Çalışmada ele alınan rivayet bu eserlerinde yer alıyor mu?" sorusuna cevap aradığımızda, eserleri içinde ilgili rivayetin yer almasının muhtemel olacağı ilk çalışması *el-Müsned* isimli kitabıdır. Ancak eserde yer alan 221 rivayetin arasında bu nakil yer almamaktadır. Bununla birlikte İbn Vehb'in bu eserdeki rivayetlerine genel olarak bakıldığında sahih ve hasen<sup>44</sup> hadislerin yanında zayıf<sup>45</sup> hatta mevzu<sup>46</sup> rivayetlere de yer verdiği görülmektedir.

39 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Dâvud, s.134, 146,148,200.

40 Bu ifade iki manada kullanılmıştır. Birincisi ilgili ravini rivayetinin itibar amacıyla kabul edilebileceğini ifade etmektedir. İkincisi ve muhtemelen Ebû Hâtîm'in de kast ettiği mana ise ilgili ravinin güvenilir, yani sika olduğunu ifade etmektedir. Zira Ebû Hatim'in çağdaşı olan Ebû Zur'a bu ifadesi sika raviler için kullanmaktadır (Abdullah Aydın, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 170).

41 İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm, *es-Sikât*, Thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1975, VIII, 29; Mizzi, Ebû'l-Haccâc Yusûf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1980, I, 415-417; ez-Zehabî, *Siyer*, XII, 62-63; Ebû'l-Mehâsin Muhammed b. Ali el-Huseynî, *Kitâbu't-Tezkire bi Ma'rîfeti Kutubi'l-Aşere*, Thk. Ref'at Fevzî Abdulmuttalib, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, Tsz., I, 66-67; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 71.

42 Bkz. el-Mizzî, XVI, 277-286.

43 İbn Sa'd, VII, 518; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Mudellisîn*, s. 22.

44 Örnek olarak bkz. İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim el-Mısırî el-Kureşî, *el-Müsned*, Thk. Ebu Abdullâh Muhyiddin b. Cemal el-Bekkari, Dâru't-Tevhîd li-İh-yâi't-Türâs, Ysz., 2007, s. 26, 27, 67,68.

45 İbn Vehb, *el-Musned*, s.152, 153, 178, 194.

46 İbn Vehb, *el-Musned*, s.135. Mevzu değerlendirmesi eserin muhakkikine aittir.



Onun, hadisle ilgili diğer eseri olan el-Câmi fi'l-Hadîs isimli eserinde ise bu rivayeti kendisinden naklettiği İbn Ebi'z-Zinâd'dan sadece bir rivayete yer vermiştir<sup>47</sup>. Ancak bu rivayet inceleme konusu yaptığımız nakil değildir.

Bu iki eser dışında Miklos Muranyi tarafından tahkik edilmiş olan ve İbn Vehb'e nisbet edilen iki çalışma daha vardır. Bunların ilki el-Câmi Tefsîru'l-Kur'ân<sup>48</sup> adını taşımaktadır. Ancak rivayet bu eserde de yoktur.

Diğeri ise el-Câmi (fi Ulûmi'l-Kur'ân) adını taşımaktadır<sup>49</sup>. Burada ele alınan rivayetin, ilgili eserde, şu şekilde aynı Senedle yer aldığı görülmektedir<sup>50</sup>.

42-قال: وأخبرني ابن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه - قال: لَمَّا اسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْفُرَّاءِ يَوْمَئِذٍ فَرَّقَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى الْقُرْآنِ أَنْ يَضِيعَ، فَقَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَلِزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: [أَفْعُدُوا عَلَيَّ بِابِ الْمَسْجِدِ فَمَنْ جَاءَكُمْ] بِشَاهِدَيْنِ عَلَيَّ شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ [اللَّهِ فَارْتَبَاهُ].

Kur'ân'ın cem'inde iki şahit istendiğine dair rivayete değinilen gerek klasik, gerekse modern dönemde kaleme alınmış hiçbir eserde bu kaynağa işaret edildiği görülmemektedir.

Bu tespitten sonra İbn Vehb'in diğer eserlerinde de görüldüğü gibi rivayetleri seçerken hadis eserlerinde bile sıhhat şartı aramadığı söylenebilir. Zaten Muranyi'nin “fi ulûmi'l-Kur'ân” ziyadesiyle ilk baskısını yaptığı eserin son bölümünde, Kur'ân tarihiyle ilgili birçok rivayetin de senedsiz kaydedildiği görülmektedir. Bu itibarla Kur'ân'ın cem'i ile ilgili bu rivayetin yegâne kaynağı olma durumunda olan bu kitabın, kaynak değerini de göz önünde bulundurmak rivayeti değerlendirirken oldukça önemli olacaktır.

İbn Vehb'in rivâyeti kendisinden aktardığı râvî İbn Ebi'z-Zinâd'dır (ö.174/790). Senedde yer alan en tartışmalı isim de odur. Onun hakkındaki tevsik edici değerlendirmelerin<sup>51</sup> yanında Ahmed b. Hanbel'in “muzdaribu'l-

47 İbn Vehb, Ebû Muhammed b. Vehb b. Muslim el-Misrî el-Kureşî, *el-Câmi fi'l-Hadîs*, Thk. Mustafa Hasan Ebû'l-Hayr. Dâru İbni'l-Cevzi, Demmâm, 1996, I, 117.

48 İbn Vehb, *el-Câmiu: fi tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1995.

49 Eserin bu ilk basımı Almanya'da yapılmıştır. Muhakkik esere Almanca bir giriş yaparak, değerlendirmede bulunmuştur. Aynı eserin 2003 yılında yapılan Arapça basımında iki cilt olarak yayımlandığı görülmektedir. (Bkz. İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi*, thk. Miklos Muranyi, 2003.).Parantez içindeki isim muhtemelen Muranyi tarafından eklenmiştir. Aslında bu iki kitap bir kitabın iki cildinden oluşmaktadır. Fakat mahiyet itibariyle ikinci cilt daha çok Kur'ân ilimleriyle ilgili rivayetlerden oluştuğu için olsa gerek Muranyi ikinci cilde parantez içinde “fi Ulumi'l-Kur'ân” açıklamasını yapmış olmalıdır

50 İbn Vehb, *el-Câmi (fi Ulûmi'l-Kur'an)*, s. 15; *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 27.

51 el-İclî, II, 77.



*hadîs*<sup>52</sup>, Yahyâ b. Maîn'in "*Asbâbu'l-Hadîsin ihticâc ettiği biri değildir, leyse bi Şey*"<sup>53</sup> seviyesinde bir râvidir; bir başka rivâyette ise Yahyâ b. Maîn'in "*za'ifun*" Şeklinde değerlendirmeleri yer almaktadır<sup>54</sup>. Ali b. el-Medinî "*As-habımıza göre za'iftir*" derken, Ebû Hâtim "*Hadîsi yazılır fakat ihticâc edilmez*" demekte<sup>55</sup>; en-Nesâi ise "*Hadîsi ile ihticâc edilmez*" ifadelerini kullanmaktadır. Ayrıca Abdurrahman b. Mehdi'nin ondan hadîs nakletmediği de ifade edilmektedir<sup>56</sup>. el-Ukayli de aynı Şekilde Abdurrahman b. Mehdi ve Yahya b. Maîn'in Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'dan rivâyet almadıklarını, tenkit sadedinde, kaydetmektedir<sup>57</sup>. İmâm Mâlik de onu cerh edenler arasındadır. Babasından rivâyet ettiği *kitâbu's-seb'a* isimli eser sebebiyle bu tenkitten bulunduğu aktarılmaktadır<sup>58</sup>. Râvi tenkidindeki mütesâhil tutumuyla bilenen İbn Hibbân ise güvenilir ravilerden rivâyette bulunurken hatalar yaptığını, bunun sebebinin ise hafızasının kötülüğu olduğunu kaydettikten sonra, tek başına rivâyet ettiği (*infrâd*) hadislerle *ih-ticâc*ın caiz olmadığını söylemektedir<sup>59</sup>. Bu rivâyetin de sadece İbn Ebi'z-Zinâd'a dayandığı, yani onun tek başına rivâyet ettiği (*infrâd* ettiği) hadislerden olduğu görülmektedir.

Senedin diğer bölümünde yer alan Hişam b. Urve'nin (ö.145/762) sika olmakla birlikte bazen tedlis yaptığı ifade edilmektedir. Yakub b. Ebî Şeybe'nin ifadesine göre; özellikle babasından yaptığı rivâyetlerde *irsâl* yapması sebebiyle tenkit edilmiştir<sup>60</sup>. Yine senedde yer alan Hişam'ın babası Urve b. ez-Zubeyr (ö.94/712) de tâbiûnun güvenilir râvilerindendir<sup>61</sup>. Ancak Urve, Hz. Ebû Bekr dönemine yetişememiŐtir. Çünkü hicrî 23 yılında Hz. Ömer'in hilafetinin sonuna doğru dünyaya gelmiştir<sup>62</sup>.

52 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzi, *el-Cerh ve't-Tadîl*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1952, V, 252.

53 İbn Adıyy, IV, 274. Genellikle bu ifade cerh sigası olarak kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, s. 173.

54 el-Ukayli, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, Thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, II, 340.

55 İbn Ebî Hâtim, V, 252.

56 İbn Ebî Hâtim, V, 252; İbn Adıyy, IV, 274

57 el-Ukayli, II, 340.

58 Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekir 'Ahmed b. Ali b. Sâbit b. 'Ahmed b. Mehdi el-Hatib el-Bağdâdi, *Târibu Bağdâd*, nşr. BeŐar 'Avvâd, Beyrût 1422/2002, X, 229.

59 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûbîn Mine'l-Muhaddisîn*, Thk. HamdiAbdulmecid Es-Selefi, Dâru's-Salî'i, Riyâd, 2000, II, 56.

60 ez-Zehabi, *Tezhibu Tezhibu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, Thk. Mus'ad Kâmil ve ark., el-Fârûk el-Hadîse, Ysz., 2004, IX, 293.

61 İbn Hacer, *Tezhibu't-Tezhib*, Thk. İbrahim ez-Zeybek- Âdil MuŐsid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1995, III, 92 vd.

62 İbn Hacer, *Tezhibu't-Tezhib*, IX, 94.

Bütün bu bilgiler ışığında rivâyetin senedindeki problemler şu şekilde sıralanabilir:

1. Senedin sonunda yer alan Urve b. ez-Zubeyr Hz. Ebû Bekr dönemine ulaşmamıştır. Dolayısıyla senedin sonunda/müntehasında net bir şekilde inkıtâ' söz konusudur.

2. Urve'den bu rivâyeti nakleden oğlu Hişâm'ın güvenilir bir râvî olmakla birlikte babasından doğrudan almadığı bazı rivâyetleri direkt babasından rivâyet ediyor olması, teknik tabiriyle ifade edilecek olursa, babasından yaptığı bazı rivâyetlerinde *tedlîse* başvurması akıllarda istifham oluşturmaktadır. Nitekim hadisi rivayet ederken kullandığı *عن* eda sigası da bu şüpheleri artırmaktadır. Zira müdellis ravilerin bu rivayet sigasıyla yaptıkları rivayetler zayıf kabul edilmiştir<sup>63</sup>.

Hişâm'dan nakilde bulunan İbn Ebi'z-Zinâd ise *muhtelefun fib* bir ravidir. Bazı hadis âlimleri İbn Ebi'z-Zinâd'ı ta'dîl ederken, diğerleri cerh edilmiştir. Özellikle İbn Hibbân'ın onun rivayetlerini kategorize ettiği görülmektedir. Buna göre ravi değerlendirmelerinde *mütesâbil* olan İbn Hibbân şu tespiti yapmıştı: İbn Ebi'z-Zinâd'ın tek kaldığı rivayetlerle *ibticâc* caiz değildir. İlgili rivayet de onun tek başına rivayet ettiği hadisler cümlesindedir.

İbn Ebi'z-Zinâd'ın tenkit edilmesinin sebeplerinden birisi onun Bağdâd'a gittiği ve burada telkinlere maruz kalarak hatalı rivayetlerde bulunduğu<sup>64</sup>. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) aktardığı bir ayrıntı bu telkinlerin mahiyetini ortaya koymaktadır:

“ولقنه البغداديون عن فقهاءهم” “Bağdatlılar ona fakihlerinden (aldıkları görüşleri) telkin ediyorlardı”<sup>65</sup>.

Bağdâd şehrinin Abbâsî halifesi Mansur tarafından kurulduğu bilinmektedir. Abbâsîler gözlerini doğuya çevirmiş ve bu bölgedeki fetihlere zemin hazırlamak amacıyla doğuya yakın bir şehir kurmak istemişler, Bağdâd şehrini bu şekilde kurmuşlardır<sup>66</sup>. Bağdâd şehri devletin başkenti olduktan sonra doğal olarak

63 es-Suyûtî, *Tedrîb*, I, 330.

64 Şemsuddîn es-Schâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed, *et-Tub-fetu'l-Latife fi Târîhi'l-Medîneti's-Şerife*, Beyrût 1414/1993, II, 126, 127; İbnu'l-Keyyâl, Ebû'l-Berakât Berakât b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib, *el-Kevâkibu'n-Neyyirât fi Ma'rifeti mine'r-Ruvâti's-Sikât*, nşr. 'Abdulhayyüm 'Abdu Rabbinebî, Beyrût 1401/1981, I, 477.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 494.

66 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dürî, “Bağdâd”, *DİA*, 1991, İstanbul, IV, 425-433.

farklı mezhep ve ideolojilerin akın ettiği bir yer olmuştur<sup>67</sup>. Bu guruplardan biri de şia'dır. Şia'nın Kur'an tarihine dair yaklaşımına bakıldığında, İbn Ebi'z-Zinâd'ın hayatta olduğu dönemlerde Kur'an'ın tahrif edildiğinin savunulduğu görülmektedir. Hatta bu görüşün savunulduğu kitapların daha erken dönemlerden itibaren yazıldığı bile bilinmektedir. Örneğin Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan es-Sayrâfi'nin (ö.148/765) *Kitâbu't-Tahrîf ve't-Tebdîl* isimli bir eser kaleme aldığı bilinmektedir<sup>68</sup>. Hatta ondan önce yaşamış olan Süleym b. Kays el-Hilâlî'ye (ö.76/695) ait olduğu iddia edilen *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*'de Kur'an'ın tahrif edildiği iddiaları yer almaktadır<sup>69</sup>. Dolayısı ile böylesi bir tartışmanın cereyan ettiği bir bölgede telkine maruz kalmış bir ravinin tek başına rivayet ettiği bu ek bilginin kendisine yapılan telkinler cümlesinden olması muhtemeldir. Şia'nın Kur'an'ın cem edilirken Hz. Ali ile ilgili ayetlerin çıkartıldığı iddiasına karşın, Kur'an'da bir iddianın kabul edilmesi için gerekli olan iki şahit argümanı ile cevap verilmiş ve bu cevap telkine açık olan bir ravinin dilinden rivayet haline getirilmiş olabilir. Zira sonraki dönemlerde Kur'an'ın cem'inde istendiği ifade edilen iki şahit ile hukuki meselelerde talep edilen iki şahit<sup>70</sup> arasında benzerlik kuran âlimlerin olduğu görülmektedir. Örneğin Ebû Bekr b. et-Tîb el-Bâkîllânî (ö.402/1013) iki şahit rivayetini kaydettikten sonra şu değerlendirmede bulunmaktadır:

”وقال أبو بكر بن الطيب : وجه طلبه للشاهدين أن إثبات القرآن حكم من أحكام الشريعة ، ولا يجب إضفاء حكم في الشريعة إلا بشاهدين عدلين“

İki şahit istemesinin gerekçesi Kur'an'ın şer'î bir hükmün isbatı ve dinde bir hükmün uygulanabilmesi için ancak iki adil şahitin gerekli olmasıdır<sup>71</sup>.

3. İbn Ebi'z-Zinâd'dan rivâyeti nakleden İbn Vehb'in de tedlis yaptığı ifade edilmektedir. Ayrıca Buhârî, Muslim, İbn Mâce, Ebû Dâvud ve Nesâî İbn Vehb'den rivâyet almışken bu rivâyete değinmemiş olmaları da soru işaretleri oluşturmaktadır. Zira bu müellifler Kur'an'ın cem'i konusuna dair

67 Bkz. Musa Erkaya, “Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), ss. 247-274.

68 Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 296.

69 Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, Thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî, Neşru'l-Hâdî, Kum, 1999. Şia'nın tahrif iddialarının tarihi kökeni hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehli Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 177 vd.

70 65. Talâk, 2.

71 İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sabîbi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Riyâd 1423/2003, X, 224.

bab başlıklarına eserlerinde yer vermişlerdir<sup>72</sup>. Zaten bu çalışmada ortaya konulduğu üzere aslında yüzyıllar boyu İbn Ebî Dâvud'a nisbet edilen bu rivayetin asıl kaynağı İbn Vehb'in el-Câmi' (fi Ulûmi'l-Kur'ân) isimli eseridir. Zaten görüldüğü üzere İbn Vehb, rivayetleri seçerken sahihlik kriterini hadis eserlerinde bile gözetmemiştir<sup>73</sup>. İki şahit rivayetinin yer aldığı eserde ise isnadsız birçok bilgiye yer vermiştir. Bu itibarla rivayetin yer aldığı ilk eserin ihtiva ettiği bilgilerin zaten sıhhati problemlili görülmektedir. Sened itibariyle yapılan inceleme de bu durumu ortaya koymaktadır. Nihayetinde Kur'ân'ın cem'i faaliyetinde iki kişinin getirdiği ifadelerin Kur'ân ayeti olarak kabul edildiğini anlatan bu bilginin hadis usulü kıstaslarına göre güvenilir bir bilgi olmadığı söylenebilir.

Kur'ân'ın cem'inde iki şahitin istendiğine dair üzerinde çok durulmayan bir rivayet daha kaynaklarda yer almaktadır. Bu rivayette Hz. Ebû Bekr'in değil Hz. Ömer ve Osman'ın Kur'ân'ı cem ederken iki şahit istediği anlatılmaktadır. Rivayetin metni şu şekildedir:

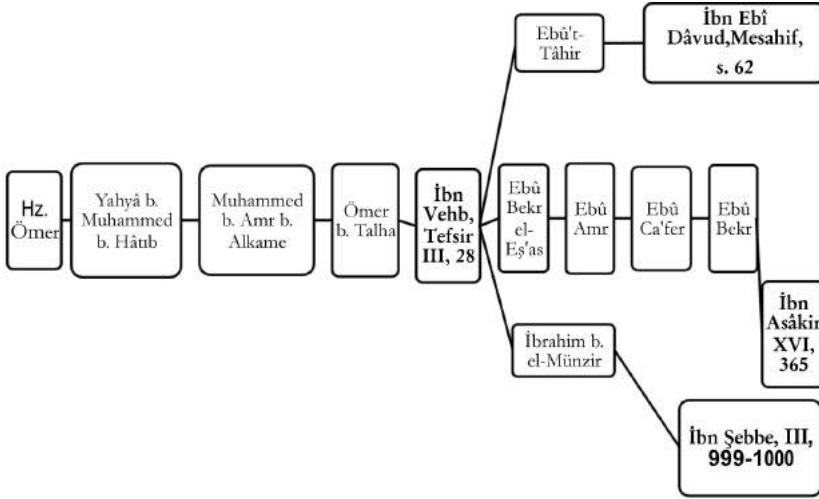
*“Ömer Kur'an'ı toplamayı istedi ve insanlara hitap edip “Allah Rasûlü'nden Kur'an'dan bir şey alan onu bize getirsi” dedi. Kur'an'ı sahifelere, tabletlere ve hurma dallarına yazmışlardı. İki şahit tanıklık etmedikçe Kur'an'dan bir şey kabul etmiyorlardı. Derken Ömer Kur'an'ı cem ediyorken öldürüldü. Sonra Osman için başına geçerek şöyle dedi: “Yanında Allah'ın kitabından bir şey olan varsa onu bize getirsin” iki kişi şahitlik etmedikçe hiç kimseden bir şey kabul etmiyordu. Hüzeyme b. Sâbit geldi ve dedi ki, “Ben sizin iki ayeti yazmayı terk ettiğinizi görüyorum. “*Bunlar nedir*” diye sordular. O da “Ben Resûlullah'tan “*لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم*” ayetini surenin sonuna kadar öğrenmiştim”. Bunun üzerine Osman “Ben de bu iki ayetin Allah katından olduğuna şahadet ediyorum” dedi. “Onları surenin nesine koyalım?” diye bir soru yöneltti. O da Kur'an'ın son inen suresini bu iki ayetle bitir” deyince Berâe suresi bu iki ayetle bitirildim”<sup>74</sup>.*

72 Örneğin el-Buhârî Fezâilu'l-Kur'ân bölümünde Cemu'l-Kur'ân diye bir bab başlığı ile konuya dair rivayetleri nakletmiştir (bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422/2001, Fedâilu'l-Kur'ân, 3 (VI,183)).

73 Zira hadis âlimleri içinde sahih hadisleri bir kitapta toplama yaklaşımı aslında istisnâî bir yaklaşımdır. Bu sebeple “sahih” adı altında yazılan eserlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmemektedir.

74 İbn Vehb, Tefsîr, III, 28; İbn Şebbe, Târihu'l-Medine, III, 999; İbn Ebî Davûd, Kitâbu'l-Mesâhif, s. 62; İbn 'Asâkir, Târihu Dimeşk, XVI, 365; es-Suyûtî, ed-Durru el-Menûr, IV, 332.

Rivayetin sened ağı şu şekilde gösterilebilir:



Rivayetin kendisinden aktarıldığı en eski kaynak İbn Vehb'dir. Rivayeti kendisinden aktardığı Ömer b. Talha b. Alkame b. Vakkas el-Medenî (ö.?), İbn Vehb'in hocaları arasında sayılmaktadır<sup>75</sup>. Aynı şekilde bu rivayeti aktardığı Muhamed b. Amr b. Alkame'nin amcasının oğludur ve ondan rivayette bulunduğu bildirilmektedir<sup>76</sup>. Dolayısı ile senedin bu bölümünde bir *inkitâ* söz konusu değildir.

Ömer b. Talha hakkında çok fazla bilgi yer almamakla birlikte Ebû Zur'a er-Râzî "*Leysê bi Kaviyyin/sağlam değildi*"<sup>77</sup> şeklinde eleştiride bulunmuştur<sup>78</sup>. Ebû Hâtim de benzer bir değerlendirme yaparak "*maballubn's-sıdk*"<sup>79</sup> ifadesini kullanmaktadır<sup>80</sup>. Ravi değerlendirmelerinde mütesahil olduğu bilinen İbn Hibbân'ın (ö.354/965) onu es-Sikât isimli eserinde zikrettiği görülmektedir<sup>81</sup>. ez-Zehabî (ö.748/1347) ise *mechûl* olduğunu ifade etmektedir<sup>82</sup>.

75 İbn Ebî Hâtim, VI, 117; Mizzi, XXI, 403.

76 İbn Ebî Hâtim, VI, 117; el-Mizzî, XXI, 402.

77 Bu şekilde eleştirilen ravinin rivayetinin "itibar" için alınıp "hüccet" olarak kullanılmayacağı ifade edilmektedir (Aydın, s.173).

78 Ebû Zur'a er-Râzî, Ebû Zur'a er-Râzî ve Cuhûdehü fi's-Sunneti'n-Nebeviyye, III, 820.

79 Bu değerlendirme de ilgili ravinin rivayetinin itibar için alınabileceğini ifade etmektedir (Aydın, s. 175).

80 İbn Ebî Hâtim, VI, 117.

81 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, es-Sikât, Dâiretü'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, Hindistan 1393/1973, VIII, 440; Mizzi, XXI, 403.

82 ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymaz, Divânu'd-Du'afa' ve'l-Metrûkin ve Halkun mine'l-Mechûlin ve Şikâton fihim Lin, nşr.

Senedde yer alan ikinci ravi Ebû Abdillâh Muhammed b. Amr b. Alkame b. Vakkâs el-Leysî'dir(ö.145/)<sup>83</sup>. Muhammed b. Amr'ın güvenilirliği konusunda ihtilafın var olduğu görülmektedir. Onun hakkında İbn Sa'd "çok hadisi vardır (كثير الحديث). Zayıf kabul edilmektedir"<sup>84</sup> bilgisini vermektedir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a sorulduğunda "müsamahalı mı yoksa sıkı mı davranayım?" şeklinde bir soruyla karşılık vermiş; soruyu yöneltten Ali b. el-Medîni sıkı davranmasını isteyince "o senin istediği türde bir ravi değildir"<sup>85</sup> değerlendirmesinde bulunmuştur. et-Tirmizî, Yahyâ b. Saîd'in bu eleştirisinin gerekçesini açıklarken, bu ifadelerin onu yalancılıkla itham anlamına gelmediğini söylemiştir. Zira bizzat Yahyâ da Muhammed b. Amr'dan rivayet almıştır. Bu itibarla Yahyâ'nın bu gibi tenkitlerinin ifade ettiği mana şudur: "teferrüd" ettiklerinde rivayetleri kabul edilmez<sup>86</sup>. "Şeyhlerimiz Ebû Seleme ve Yahya b. Abdirrahman b. Hâtıb bize anlattı" şeklinde hadis rivayet etmesi tenkit gerekçeleri arasında sayılmaktadır<sup>87</sup>. Yahyâ b. Maîn'e Muhammed b. Amr sorulmuş o da "insanlar onun hadisinden sakınmaktadırlar" cevabını vermiştir. Bunun gerekçesi sorulunca, önemli bir hususa işaret ettiği görülmektedir: "Bazen Ebû Seleme'den bir konudaki görüşünü nakleder. Bazen de bu görüşü "an Ebî Hureyre" diyerek aktarır"<sup>88</sup>. Bu bilgi göstermektedir ki Muhammed b. Amr'ın zayıf kabul edilmesinin sebebi, hocalarının görüşlerini daha üstteki ravilere isnad etmesidir.

Cüzcânî onun hakkında "leyse bi kaviiyyin" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur<sup>89</sup>. Ebû Hâtîm "sâlibu'l-hadîs"<sup>90</sup>, yüktebu hadîsubu/hadisi incelenmek üzere yazılır"<sup>91</sup>; Nesâî "Leyse bihi be's"<sup>92</sup> başka bir yerde ise "sika"; İbn Adıyy ise "salih hadisleri vardır. Sikalardan bir topluluk ondan rivayette bulunmuştur. Bunların her biri ondan rivayette tek kalmışlardır. Bazıları da bazı rivayetlerini garib görmüşlerdir. Mâlik ondan, bir hadis

Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mekke 1387/1967, I, 294. ez-Zehebî Mizân'ında ise "nerdeyse maruf değildir" demektir (ez-Zehebî, Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, nşr. 'Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrût 1382/1963, III, 208.

83 Cemâlüddîn el-Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XXVI, 213

84 İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, I, 363.

85 ez-Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ', VI, 136.

86 et-Tirmizî, el-İleu's-Sağır, I, 744.

87 Cemâlüddîn el-Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XXVI, 215. Bu ifadelerin neden tenkit sebebi sayıldığına dair herhangi bir açıklama bulabilmiş değiliz. Yahyâ b. Abdirrahman b. Hâtıb bu rivayetin senedinde yer aldığı için bu eleştiri dikkat çekicidir.

88 Cemâlüddîn el-Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XXVI, 215

89 el-Cüzcânî, 'Âhvâlu'r-Ricâl, s. 243; ez-Zehebî, el-Muğni fi'd-Du'afâi, II, 249.

90 İbn Ebî Hatim, el-Cerh ve't-Ta'dil, V, 316; ez-Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ', VI, 136.

91 İbn Ebî Hatim, el-Cerh ve't-Ta'dil, V, 316; ez-Zehebî, el-Kâşif, s. 207.

92 ez-Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ', VI, 136.



*hariç, rivayet almıştır. Onda bir sakınca olmayacağını umuyorum*<sup>93</sup> ifadeleriyle Muhammed hakkındaki değerlendirmesini kaydetmektedir. ez-Zehabî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da “*el-İmâm, el-Muhaddis, es-Sadûk*” ifadelerini kullanırken<sup>94</sup>, *dîvânu'd-du'afâ*'da “*Muttehemdir. Bazıları hadisini tashih etmiştir*”<sup>95</sup> demektedir. Irak'ta hadis rivayet ettiği de kaydedilmektedir<sup>96</sup>. Alauddin Moğoltay “*zayıfa yakın vasat bir râvî*” olduğunu ifade etmiştir<sup>97</sup>. Yahya b. Maîn hadis âlimlerinin ondan hadis yazmadıkları; ancak ashabu'l-isnâd'ın onun hadislerinin peşinde koştukları bilgisini vermektedir<sup>98</sup>. Muhammed b. Yezîd el-Âbid'in “*haddesena Muhammed b. Amr b. Alkame*” senediyle Muaviye'nin fazileti hakkında hadis uydurduğu da tespit edilmiştir<sup>99</sup>.

Senedde yer alan son ravi Yahyâ b. Abdirrahmân b. Hâtub'dır (ö.104/722). Tam adı Yahyâ b. Abdirrahmân b. Hâtub b. Ebî Belte'a'dır. Hz. Osman'ın halifelîği zamanında doğmuştur. Künyesi Ebû Muhammed'dir. İbn Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî'den *semâ'î* vardır. Sika, kesîru'l-hadîs bir râvidir. Medine'de 104 yılında vefat etmiştir. Vefat ettiğinde 72 yaşında olduğu bildirilmektedir. Bu durumda Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında dünyaya gelmiş olmalıdır. Yahyâ b. Maîn onun Hz. Ömer'den hadis aldığı iddiasının batıl olduğunu söylemiştir. Kendisinden Urve b. ez-Zübeyr, Hişâm b. Urve gibi hadisçiler rivayette bulunmuşlardır. el-İclî, “*Medenî, tâbiî ve sikadî*” değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Bu bilgiler çerçevesinde Yahyâ b. Abdirrahmân b. Hâtub'ın Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan nakilde bulunması mümkün görünmektedir. Dolayısı ile senedin bu bölümünde bir *inkıta* söz konusudur.

Senedin Yahyâ b. Abdirrahmân b. Hâtub'dan önceki ravilerinden Muhammed b. Amr hakkında yapılan değerlendirmelerden ikisi çok dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi Yahyâ b. Maîn'e aittir. Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında kullandığı “*insanlar onun hadisinden sakınmaktadırlar*” ifadelerinin gerekçesi dikkat çekicidir. Çünkü Yahyâ b. Maîn'e göre Muhammed b. Amr hocası Ebû Seleme'nin görüşlerini bazen kendinden üstteki bir raviye isnad etmektedir<sup>100</sup>. İkinci değerlendirme ise et-Tirmizî'ye aittir. O da Yahyâ b. Saîd'in Muhammed b. Amr hakkındaki ifadelerinin manasını izah ederek, bu türden ravilerin

93 İbn 'Adiyy, el-Kâmil, VII, 458; Cemâluddîn el-Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, XXVI, 217.

94 ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 136.

95 ez-Zehabî, *Dîvânu'd-Du'afâ*' ve'l-Metrûkîn, s. 368.

96 ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI, 137.

97 'Alâ'uddin Moğultây, 'İkmâlu Tezhîbi'l-Kemâl, X, 301.

98 Yahyâ b. Maîn, *Târih*, III, 225; 'Alâ'uddin Moğultây, 'İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl, X, 301.

99 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 432; İbn 'Arâk, *Tenzihu's-Şerî'ati'l-Merfû'a*, I, 116.

100 Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 215



*teferüd* ettiği rivayetlerinin makbul olmayacağını ifade etmektedir<sup>101</sup>. Diğer rivayette ifade edildiği gibi bu nakilde de şia'nın Kur'ân'ın tahrif edildiği iddialarına cevap olarak geliştirilmiş olma ihtimali yüksek bir görüşün bu raviler eliyle rivayet haline getirilmiş olma ihtimali gündeme gelmektedir.

İbn Vehb'in rivayeti aldığı ravi olan Ömer b. Talha da zayıf kabul edilmektedir. Nihayetinde bu rivayetin senedinde yer alan üç raviden ikisi zayıftır. Rivayeti Hz. Ömer ve Osman'dan nakleden Yahyâ b. Abdірrahmân b. Hâtıb'ın ise bu olaya şahit olması mümkün görünmemektedir. Zira Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında dünyaya gelmiştir. Bu itibarla sened açısından bu rivayetin güvenilir olmadığı söylenebilir.

Diğer tarafta İbn Vehb'in neşredilen eserinde Sahnûn b. Saîd rivayeti esas alınmaktadır. Ancak aynı rivayetin İbn Şebbe'de İbrâhim b. Münzir tarafından aktarılan versiyonunda Hz. Ömer'le ilgili bölüm yer almamaktadır<sup>102</sup>.

## b. Metin İncelemesi

Hız. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyetinde iki şahit istendiğine dair rivâyetin senedinde yer alan soru işaretlerine ilaveten ele alınan naklin, metin açısından da oldukça problematik bir durum arz ettiği görülmektedir.

Rivâyetin metni hatırlanacağı üzere, şu şekildedir:

*“Ölüm, kurrâları yakıp tüketince Hız. Ebû Bekr Kur'ân'ın yok olacağından endişe etti ve Ömer ile Zeyd b. Sâbit'e “Mescidin kapısında oturun size kim iki şahitle birlikte Kur'ân'dan bir şey getirirse onu yazın!” dedi”.*

Bu rivâyeti, Kur'ân'ın cem' edilmesiyle alakalı olarak nakledilen sahih rivâyetlerle mukayese edince, aralarında farklı bir takım noktaların olduğu görülmektedir. Bu farklılıkları görebilmek için el-Buhârî'de geçen aynı konuyla alakalı rivâyeti kaydetmek yeterli olacaktır:

*“Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: Ebû Bekr Yemâme'de şehîd olanların ölümünü müteâkib haber yollayıp beni çağırdı. Yanında Ömer b. el-Hattâb da vardı. Ebû Bekr bana şöyle dedi:*

*Ömer bana geldi ve:*

*— Yemâme gününün şiddetli harbinde Kur'ân hafızlarından birçoğu şehîd oldu. Ben diğer harb sahalarında da harbin şiddetli olup Kur'ân hafızlarının şehîd edilmelerinden, bu sebeple de Kur'ân'dan büyükçe bir kısmın*

101 et-Tirmizî, el-‘İlelu’s-Sağır, I, 744.

102 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III, 999-1000.

*zayi olup gitmesinden endişe ediyorum. Binâenaleyh ben senin, Kur'ân'ın kitap hâlinde toplanmasını emretmeni düşünüyorum, dedi.*

*Ben Ömer'e:*

— *Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsın? dedim. Ömer:*

— *Vallahi bu hayırdır, dedi, ve bana bu konuda ısrara devam etti. Nihâyet Allah içime bu konuda bir ferahlık verdi ve ben de Ömer'in düşündüğü gibi düşünmeye başladım.*

*Zeyd dedi ki: Bu sözlerden sonra Ebû Bekr, bana hitaben şunları söyledi:*

— *Sen genç ve akıllı birisin, biz senin hiçbir kusurunu da görmedik. Sen Rasûlullah için vahyi yazıyordun. Binâenaleyh sen Kur'ân'ı incele ve onu bir araya topl!*

*Zeyd buna karşı: Vallahi eğer bana bir dağın nakledilmesini teklif etmiş olsalardı, o iş benim üzerime, bana emrettiği bu Kur'ân'ı toplama işinden daha ağır olmazdı, dedi.*

*Zeyd: "Ben:*

— *Sizler, Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yapıyorsunuz? dedim.*

*Ebû Bekr:*

— *Allah'a yemîn ederim ki, bu hayırlı bir iştir, dedi.*

*Ve Ebû Bekr bana ısrar etmeye devam etti. Nihâyet Allah, Ebû Bekr'le Ömer'in akıllarını yatırdığı ve göğüslerini ferahlandığı bu işe, benim de aklımı açtı ve gönlümü ferahlandırdı. Bunun üzerine ben de Kur'ân'ın ardına düşüp gereği gibi araştırdım ve onu yazılı bulunduğu hurma dallarından, ince taş levhalardan ve hafızların ezberlerinden topladım. Nihâyet et-Tevbe Sûresi'nin sonunu Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında buldum. O âyeti ondan başka kimsenin yanında bulamadım. Bu âyet, "Le kad câekum rasûlun min enfusi-kum azîzun aleyhi mâ anittum.,"* sözlerinden Berâe Sûresi'nin sonuna kadar devam eden âyetti. Neticede toplanan bu sahîfeler, tâ Allah kendisini vefat ettirinceye kadar Ebû Bekr'in yanında bulundu. Sonra hayâtı müddetince bunlar Ömer'in yanında kaldı. Bundan sonra Ömer'in kızı Hafsa'nın yanında kaldı"<sup>103</sup>.

Bu rivâyet ile önceki rivâyet mukayese edildiğinde ilk dikkat çeken nokta; birinci rivâyette Kur'ân'ın kaybolmasından korkan kişinin Hz. Ebû Bekr olması; ikincisinde ise bu korkunun Hz. Ömer'e isnad edilmesidir.

103 el-Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3 (VI,183).

Diğer taraftan Kur'an'ın cemî ile alakalı yukardaki rivayette iki şahit olayından bahsedilmemektedir. Olayın aktarıldığı hiçbir rivayette de iki şahit ziyadesi yer almamaktadır. Bu durumda iki rivayetin farklı olabileceği ihtimali gündeme getirilebilir. Ancak rivayet formuna bakıldığı zaman “اسْتَحَرَ الْقَتْلَ بِالْقُرَّاءِ” kalıbıyla aktarılan bütün rivayetler incelendiğinde Buhârî’de yer alan yukarıdaki rivayetten başka bir anlatının, İslâmî ilimlerle alakalı hiçbir kitapta yer almadığı görülmektedir<sup>104</sup>. Bu durum aktarılan iki rivayetin de aynı kaynaktan çıkmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Diğer bir ifadeyle, aynı rivayetin iki farklı tarikiyle karşı karşıya olunma ihtimali yüksek görünmektedir. İki rivayet de aynı ise bu durumda yapılan ziyadenin hadis ilmi açısından durumu üzerinde durulması gerekmektedir<sup>105</sup>. Hadis usulü kriterlerine göre ifade edilecek olursa; *munkatı*’, *müdelles* olan kendisiyle *ih ticâc*ın caiz olmadığı yani *za’if* kategorisindeki bir rivâyetin sahih bir rivâyete/rivayetlere muhalefeti söz konusu olmaktadır ki, bu mahiyetteki rivâyetler *münker* olarak isimlendirilmektedir<sup>106</sup>.

Bu çelişkili durum zorlama tevillerle ortadan kaldırılabilir. Ancak sened itibariyle problemlili olan ve metin açısından da zorlama tevillerle diğer rivâyetlerle uzlaştırılmaya çalışılan bir bilginin güvenilirliği şüpheli olmaya devam edecektir.

Diğer taraftan Kur'an'ın toplanmasının “iki kişinin bu Kur'an'dandır” demesiyle gerçekleştirilen bir faaliyet olması da Kur'an'ın tevatüren nakline

104 Şamile programında yapmış olduğumuz kapsamlı taramada استحر kelimesinin geçtiği 800'ün üzerinde sonuç tespit edilmiştir. Bunlar içinde Kur'an'ın cem'i ile alakalı tek rivayet Buhârî rivayetinde anlatılan formdur. Ölümlerin çok olduğunu anlatmak için kullanılan bu ifade biçimi teşbihi bir anlatımdır. Bu teşbihin kullanıldığı olaylar kategorize edildiğinde bütün İslam tarihi anlatılarında 4 veya 5 olayın aktarımı için kullanıldığı, 800 sonucun bu rivayetin farklı kaynaklar tarafından aktarımından kaynaklandığı görülmektedir. Örnek olarak bkz. el-Vâkidi, el-Meğâzî, III, 916; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 141; Abdurrezzâk, el-Musanef, V, 288, VII, 558; İbn Hişâm, es-Siretu'n-Nebevîyye, II, 455; Halife b. Hayyât, et-Târîh, s. 125; Ahmed b. Hanbel, el-Musned, III, 459; İbn Ebî Şeybe, el-Musanef, VII, 558. Bu durum da Buhârî rivayeti ile İbn Ebi Dâvud'daki rivayetin aynı kaynağa/raviye/me'haze ait olduğu, diğer bir ifadeyle aynı rivayetin farklı aktarımı olduğunu teyid etmektedir.

105 Hadis ilminde güvenilir ravilerin ziyadeleri bile tartışma konusu olmuş ve bu konuda farklı görüşler beyan edilmiştir. Zayıf ravinin ziyadesinin makbul olmadığı konusunda ise ihtilaf söz konusu değildir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi Ma'rifeti Usûli İlmi'r-Rivâye*, Thk. Ebû İshâk ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, Meyt Gamr, 2002, II, 537 vd. Değerlendirme için bkz. Hamza b. Abdullah el-Melibârî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, Çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 160 vd.

106 Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalabuhu*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2006, s. 203 vd.

gölge düşürmektedir. Bu sebeple olmalıdır ki, burada tektik edilen İbn Ebî Dâvud'un *el-Mesâhif*'inde geçen rivâyet, yüzyıllar boyunca âlimler tarafından sahih kabul edilmiş ve metnin ortaya çıkardığı problemi halletmek için zorlama bir takım te'viller yapılmak zorunda kalınmıştır.

İbn Hacer (ö.852/1448) buradaki iki şahitten kastın ezber ve yazı olduğunu kaydederek metnin ifade ettiği anlamı neredeyse tamamen devre dışı bırakmıştır. Bir kişinin ezbere bildiği bir şeyi yazılı olarak getirmesi durumunda bunun iki şahit yerine geçeceğinin ifade edilmesi, izahı zor bir yorum olsa gerektir. İbn Hacer yapmış olduğu bu ilk yorumun kabul edilmesinin zor olduğunu düşündüğünden olsa gerek, iki şahit ifadesini zahiriyle kabul edildiği bir ihtimalden daha bahsetmekte; ancak bu durumda da şahitliğin konusu üzerinde farklı olasılıklara işaret etmektedir. Buna göre rivayetin manası "*iki kişi getirdikleri yazılı malzemenin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına şahitlik etmeleri*"dir. Ona göre yapılması muhtemel bir başka yorum ise şudur: "*Bu iki kişi bunun (getirdikleri yazılı malzemenin) Kur'ân'ın indiği vecihlerden biri olduğuna şahitlik edeceklerdir*"<sup>107</sup>. Görüldüğü gibi İbn Hacer, bu rivayetin ilk bakışta ifade ettiği manayı kabule yanaşmamaktadır.

İbn Hacer'in talebesi olan es-Sehâvî (ö.902/1497) de bu rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "*Bu hadisin manası –Allahu a'lem- "Sizden birine Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair iki şahitle bir şey getirilirse (onu yazın). Yoksa Zeyd zaten Kur'ân'ın tümünü biliyordu"*<sup>108</sup>. Görüldüğü gibi rivayeti ilk bakışta ifade ettiği manasıyla kabul etmek mümkün olmadığı için es-Sehâvî de metinle alakası olmayan bir yorumla kendince problemi çözmeye çalışmaktadır.

es-Sehâvî de hocası gibi sözlerine devam ederek hocasının bahsettiği ihtimallerden biri olan "*Kur'ân'ın indiği vecihler*" ifadesine 7 sayısını eklemektedir: "*Size iki şahitle birlikte Allah'ın kitabından bir şey getiren olursa*" ifadesinin anlamı "*Kur'ân'ın inmiş olduğu 7 vecihden birini getirirlerse...*" demektir<sup>109</sup>.

es-Sehâvî hocası İbn Hacer gibi, rivayetin ilk bakışta ifade ettiği manayı kabul etmek mümkün olmadığından, metnin de sınırlarını aşarak, muhtemel tevil olasılıklarından bahsetmektedir.

es-Sehâvî'nin çağdaşı olan es-Suyûtî (ö.911/1505) de kendinden önce yapılan yorumları kaydettikten sonra, yeni bir ihtimalden daha bahsetmektedir.

107 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, Thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Meârif, Beyrut, Tsz. IX, 14-15.

108 Bkz. es-Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, Thk. Abdülhakk Abduddâyim, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, Tsz., II, 304.

109 es-Sehâvî, a.y.

Buna göre iki şahit, ellerindeki yazılı metnin Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl O'na arz edilip onayı alınmış bir metin olduğuna tanıklık edeceklerdir<sup>110</sup>. Bu rivayetin manası Suyûtî'ye göre de bu şekilde yorumlanabilir. Nihayetinde klasik eserlerde bu rivayete yer verilmekle birlikte, metnin içeriğinin kabul edildiğini söyleyemeyiz.

Zira şayet metnin ifade ettiği ilk anlam kabul edilirse, bu durumda Kur'ân'ın güvenilirliğine hanel gelecektir. Tarihte bu rivayeti Kur'ân'ın tahrif edildiğine delil olarak kullananların varlığı da bunu teyit etmektedir.

Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında Kur'ân'ın cem edildiği ve bu cem faaliyetinde iki şahit istendiğine dair ele alınan diğer rivayetin de sened itibariyle güvenilir olmadığı anlaşılmaktadır. Metin itibariyle de bakıldığında; Kur'ân'ın ceminin Hz. Ebû Bekr döneminde yapılmadığı; Hz. Ömer döneminde de gerçekleştirilemediği ve Hz. Osman döneminde bile bu işle uğraşıldığı ifade edilmektedir. Bu bilgi ise Kur'ân'ın cemiyle ilgili sahih rivayetlerle tamamen çelişmektedir<sup>111</sup>.

Bilindiği gibi Şia içerisinde Kur'ân'ın tahrifi konusunda iki yaklaşım söz konusudur. Özellikle ahbârî diye nitelendirilen ekol<sup>112</sup> Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunmaktadır. Bunlardan en-Nuri et-Tabersî bu konuda *Faslu'l-Hitâb fi Tahriifi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb* isimli 400 sayfayı aşkın bir kitap kaleme almış<sup>113</sup> ve Ca'feriyân'ın eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla<sup>114</sup> Kur'ân'ın ceminde iki şahit rivayetini Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair delil olarak kullanmaktadır. Kendisi de bir şii olan Ca'feriyân bu iddiaları şiddetle reddetmekte ve iki şahit rivayeti gibi cem'le ilgili bilgilerin uydurma olduğunu kaydetmektedir. Zira bu rivayetler doğru kabul edildiğinde, bu durum Kur'ân'ın mütevatir olmadığı

110 es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'aniyye, Mücemaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, Medine, Tsz., II, 383-384.

111 Ekrem Abduhalife ed-Duleymî, *Cem'u'l-Kur'an* (Dirâse Tahliiliyye li Merviyâtih), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006; A'zâmî, M. Mustafa, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma, (Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayınları, İstanbul, 2006; Açikel, Ayşe, Kur'an'ın Cem'yle İlgili Rivayetler ve Tahlili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007.

112 Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996, s. 81 vd.; Şen, s.251 vd.

113 1398 tarihinde basılan eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karataş, *Kur'an Tarihi*, s. 162 vd.

114 Esere ulaşma imkanı maalesef mümkün görünmemektedir. Başta İSAM olmak üzere, Türkiye'deki kütüphanelerin hiçbirinde eserin mevcut olduğuna dair bir bilgi temin edilememiştir.

sonucunu ilzam edecektir<sup>115</sup>. Ca'feriyân iki şahit meselesinin de içinde yer aldığı, Kur'an'ın cem'i ile alakalı rivayetleri kaydettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu rivayetler ve benzerleri sahihlerde ve diğerlerinde çoktur.<sup>116</sup> Huzeyme'nin sözü, iki şahit şartı veya Ubeyy b. Ka'b'ın nakletmesiyle ya da sahralarda bulunan ve kendisine adam gönderilip (ayeti) onlara okuyan bir şahsın sözüyle (yetinme), bir ayetin Yemâme'de ölen bir adamın yanında oluşu gibi ve bunun dışında görmezlikten gelinemeyecek meselelere dair rivayetler, sahih kitapların rivayetlerinin kabulü istendiği için makbul addedilirse, Kur'an'ın mütevâtir olmadığı ve haber-i vahidle sabit olduğu ifade edilmiş olur<sup>117</sup>”.

Kur'an'ın cem'i ile alakalı diğer rivayetler başka çalışmaların konusudur. Ancak bu çalışmada ele alınan rivayetin ifade ettiği ilk mana kabul edildiğinde, bunun Kur'an'ın sıhhatine münafi bir durum arz edeceği sezilmiş ve et-Tabersî tarafından da istismar edilmiştir. Bu istismar yine onunla aynı mezhebe sahip olan Ca'feriyân tarafından bile eleştirilmiştir. Ca'feriyân aslında bu rivayet sebebiyle Sünni hadis kitaplarının geneline yönelik bir eleştiri getirmekte ve et-Tabersî'den ziyade Kur'an'ın sıhhatine gölge düşüren bu rivayetlerin sorumlusu olarak gördüğü Sünnilere yüklenmektedir<sup>118</sup>.

Aslında Sünni âlimlerin hiçbiri, bu rivayeti, Kur'an'ın iki kişinin şahitliğiyle tespit edildiğini gösteren bir delil olarak yorumlamamışlardır. Ancak bir konudaki rivayetleri önceki eserlerde yer aldığı için aktarıp, sıhhat sorgulaması yerine, zorlama te'villerle işi kurtarmaya çalışmanın bedelinin ağır olacağını bu rivayet örneğinde görmüş olmaktadır.

Bu rivayete yönelik çağdaş itirazlardan bir diğeri Türkiye'den bir akademisyene aittir. Konuyu sadece metin eksenli olarak ele alan günümüz tefsircilerinden merhum Salih Akdemir şu değerlendirmede bulunmaktadır:

*“Kur'an'ı Kerim bizzat Hz. Peygamber'in sağlığında yazılmış ise vahiy katipleri bunu yapmışlarsa bu takdirde camiye gidip Ey Müslümanlar! Kimde Kur'an varsa getirsin demeleri bir çelişkidir. Eğer Hz. Peygamber Kur'an'ı yazdırmışsa, bu takdirde sağda solda Kur'an aramaya, cami önüne gidilip kimde Kur'an varsa getirsin denilmesine gerek yok. Sonra iki şahit meselesi nereden çıkıyor? Aslında hiçbir gerekliliği yok. Birisi bunu çıkarıyor.*

115 Resûl Ca'feriyân, *Ükzûbetu Tabrîfi'l-Kur'an beyn-e's-Şîa ve's-Sünne*, Mümessiliyyetü'l-İmam el-Kaidi, 1413, s. 69; Karataş, s.166.

116 Ca'feriyân, s. 69.

117 Ca'feriyân, s. 70.

118 Ca'feriyân, s. 71.



*Şunu söyleyeyim aslında bu olayların hiç birisi de olmamıştır. Ama nedense bizim kaynaklarımız konuyu çıkmaza sokuyor*<sup>119</sup>. İki farklı anlam dünyasına sahip iki ilim adamının sadece metinden hareketle yaptıkları bu değerlendirmeler tenkitçi bir yaklaşım tarzının ürünüdür. Ancak sadece metinden hareketle yapılan bu tür değerlendirmeler her zaman isabetli sonuçlar doğurmayabilir. Bu itibarla şayet ilk olarak bu rivayetin sıhhat değeri üzerinde durulseydi<sup>120</sup> böylesi bir malumatın kaynaklık değerine sahip olmadığı tespit edilebilir ve yapılan bu tenkitlerin temeli sağlam olurdu.

Diğer taraftan Kur'ân'ın cem'i ile alakalı rivayetlere yakından bakıldığında, Tevbe suresi veya Ahzab suresinin son iki ayetinin Mushaf'a eklenmesiyle ilgili meşhur rivayetler yorumlanırken iki şahit uygulamasına atf yapıldığı da görülmektedir<sup>121</sup>. Bu itibarla ilgili rivayetleri incelemek de meseleyi bütüncül olarak ortaya koyma açısından elzem olsa gerektir. Ancak bu rivayetlerin de ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu ise bu makalenin hacmini aşmasına sebep olacaktır. Bu itibarla, bir başka çalışmada Hüzeyme b. Sâbit'in şahitliğinin iki şahitlik sayıldığı rivayetini ele almayı planlamaktayız<sup>122</sup>.

## Sonuç

Taberî'nin de ifade ettiği gibi “geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerden her biri, bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere, ancak o halleri gören ve işitenlerin haber ver-

119 Salih Akdemir, “Kur'ân'ın Toplanması ve Kıraat Meselesi”, *1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler*, 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s.26.

120 Kur'ânın cem'iyile ilgili rivayetleri inceleyen Ekrem Abdualhâfî ed-Duleymî bu rivayetle ilgili İbn Hacer, Sehâvî, Ebû Şâme, Suyûti gibi alimlerin değerlendirmelerini vermiş; rivayetın kaynak değeri hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır (Bkz. Ekrem Abdualhâfî ed-Duleymî, *Cem'u'l-Kur'ân (Dirâse Tablîliyye li Merviyâtih)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s.144-145.).

121 Örneğin bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3.

122 İki şahit meselesi ele alınırken bu rivayetın de gündeme gelmesinin sebebi bu çalışmada ele alınan rivayet olsa gerektir. Kur'ân'ın ceminde iki kişinin şahitliği meselesi müsellem bir hakikat olarak kabul edildiği için bu şartlanmaya rivayete yaklaşılmakta ve Hüzeyme rivayeti bu vasatta değerlendirilmektedir. Oysa Hüzeyme'nin şahitliğinin iki kişinin şahitliğine denk olduğuna dair Buhârî'de yer alan rivayette bir idrâç söz konusudur. Diğer taraftan bu rivayetle ilgili tahkik edilmesi gereken birçok bilgi yer almaktadır. Örneğin şahitliği iki kişinin şahitliğine denk olan kişinin adı nedir? Farklı rivayetlerde farklı isimler verilmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber gerçekten Hüzeyme'nin şahitliğini iki kişiye denk kabul etti mi? Bunu bizzat uyguladı mı? En azından böyle bir ifade Hz. Peygamber'in ağzından çıktı mı? Yoksa sahâbenin bir yanlış anlaması mı söz konusu? Vs. soruların cevabını bu çalışmada ele alma imkanı olmadığı için sadece Hüzeyme rivayetini ele alan bir çalışma yapma zarureti ortaya çıkmıştır.



*meleri ve o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez*". Dolayısıyla geçmişe dair bilgilerin doğruluğunu tespitin birinci aşaması onları bize aktaran kişileri incelemekten geçmektedir. Aslında bu yaklaşım tarzı günlük yaşantımızda bizim de esas aldığımız bir tavidir. Zira bize birisi bir bilgi aktardığında bu bilginin değeri, aktaran kişinin güvenilirliğiyle ortaya çıkmaktadır. Tarihte hadis alimleri de bu yaklaşım tarzından hareketle haberleri nakleden kişilerin güvenilir olup olmadıklarını tespitin aktardıkları bilginin değerini tespitite büyük öneme sahip olduğunu düşünerek isnad sistemini geliştirmişlerdir.

Kur'ân'ın cem'i usulüyle ilgili yüzyıllar boyu müsellemler gibi aktarılan bilgilerin bu mantaliteden uzak olarak değerlendirilmesi neticesinde önemli problemler ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilerden birisi de çalışmada ele alınan Kur'ân'ın iki kişinin şahitliğiyle tespit edildiğini ifade eden iki şahit rivayetidir.

Yapılan incelemede görüldüğü gibi bu rivayet Kur'ân ilimlerine dair klasik ve modern hemen hemen bütün çalışmalarda yer verilen bir bilgidir. Bütün çalışmalarda bu bilginin kaynağı olarak verilen eski eser İbn Ebî Dâvud'un el-Mesâhif isimli çalışmasıdır. Ancak yapılan araştırma neticesinde, rivayetin asıl kaynağının İbn Vehb'in el-Câmi isimli eserinin olduğu görülmüş oldu.

Bu bilgi neden diğer alimler tarafından değil de sadece İbn Ebî Dâvud tarafından aktarılmıştır sorusunun cevabı İbn Ebî Dâvud'la ilgili tartışmalara yakından bakılınca tebellür etmektedir. Zira anlaşıldığı kadarıyla İbn Ebî Dâvud keskin zekalı, engin bir bilgi birikimine sahip, bunun yanında makam sahibi olmak isteyen bir alimdir. Fakat yaşadığı dönem et-Taberî, Ebû Zur'a er-Râzî, et-Tahâvî gibi büyük alimlerin hayatta olduğu bir zaman dilimidir. Böylesi bir dönemde ön plana çıkmanın, kendini göstermenin yollarından biri de kimsenin haberdar olmadığı veya haberdar olup da dile getiremediği bir takım garîb rivayetleri nakletmekle olsa gerektir. Muhtemelen İbn Ebî Dâvud'un bu rivayete şöhret kazandırmasının arka planında yatan sebep budur.

İbn Ebî Dâvud rivayeti senediyle birlikte aktararak, döneminin yaygın anlayışına göre, sorumluluğu kendi uhdesinden çıkarmış olmaktadır. Ancak sonraki dönemde bu rivayetin sıhhati üzerinde fazla durulmaması, bu bilginin Kur'ân ilimlerinde müsellemler bir hakikat haline gelmesine sebep olmuştur.

Bununla birlikte rivayet, Kur'ân'ın tevatüren nakline gölge düşürecek bir bilgi ihtiva ettiğinden, gerek klasik ulema gerekse modern dönem araştırmacıları tarafından zahiri manası kabul edilmemiş ve metin zorlama yorumlarla te'vil edilmeye çalışılmıştır.

Tarihte bu rivayetin ifade ettiği manayı kendi görüşlerine delil kabul ederek Kur'ân'ın tahrif edildiğini ispatlamak için kullanan en-Nuri et-Tabersî gibi şii müellifler de ortaya çıkmıştır. Bunlara karşı rivayetin sadece metninden ve sünî kaynaklarda geçmesinden hareketle ciddi tenkit yönelten ise yine şii bir alim olan Resûl Ca'feriyan gibi alimlerdir.

Sonuç olarak ifade edilecek olursa, tarihi bir bilginin gerçekliğini tespitte atılacak ilk adım, o bilginin kaynağının sorgulanması olmalıdır. Bu aşamada kusurlu olduğu anlaşılan bir bilginin zorlama te'villere konu olması abesle iştigal olacaktır. Kur'ân cem edilirken iki şahit istendiğine dair rivayet bu yönü itibariyle incelendiğinde, senedin müntehası itibariyle *munkatı* olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca rivayeti aktaran ravilerden İbn Ebi'z-Zinâd müdellis bir ravidir. İlgili rivayeti de *mu'an'an* olarak nakletmektedir. Bu durumda rivayet zayıf hadisler arasında mütalaa edilen müdelles kategorisine girmektedir. Diğer taraftan İbn Ebi'z-Zinâd'ın teferrüd ettiği rivayetlerin *i'tibâr* için alınıp *ihticâc* edilemeyecek mahiyette olduğu ifade edilmektedir. Bu rivayet de onun teferrüd ettiği rivayetlerdendir. İbn Ebi'z-Zinâd'ın bu şekilde tenkit edilmesinin gerekçesi rical kitaplarında verilmektedir. Aktarıldığına göre O, Bağdat'a gittiğinde oradaki bir takım kişilerin telkinlerine kapılarak hatalı rivayetlerde bulunmuştur. Bağdat farklı mezhep ve inançların yer aldığı, fikri tartışmaların yoğun olduğu bir bölgedir. Şia'nın Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair iddiaları da erken dönemden itibaren tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaları yansıtan eserlerin günümüze ulaşmış olması, İbn Ebi'z-Zinâd döneminde Şia'nın bu iddialarının yoğun bir şekilde gündemde olduğunu göstermektedir. İbn Ebi'z-Zinâd'a yapılan telkinlerin mahiyetine dair aktarılan bir satır arası bilgisine göre, özellikle fakihlerin görüşleri ona telkin edilmiş; böylece alimlerin görüşlerinin rivayetlere girmesi söz konusu olmuştur. Bu bağlamda ilgili rivayet ele alındığında Şia'nın Kur'ân'ın sıhhatine dair eleştirilere verilen cevabın rivayete dönüştürülmüş olma ihtimali gündeme gelmektedir.

Kur'ân'ın ceminde iki şahit istendiğine dair çalışmaya konu edilen rivayetin metni aynı olayın aktarıldığı sahih rivayetlere muhalif bir takım unsur içermekte, bu itibarla zayıf hadisin sahih hadis ile tearuzu söz konusu olmaktadır. Bu durum ise ilgili rivayetin hadis usûlüne göre *münker* olarak nitelendirilmesine sebep olmaktadır.

Rivayetin ilk bakışta ifade ettiği anlam da zaten Kur'ân'ın tevatüren nakledilme keyfiyetini ortadan kaldırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zayıf bir rivayetin mütevatir bir bilgiyle çelişmesi söz konusudur.

Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın cem edildiği ve bu faaliyette iki şahit istendiğine dair rivayet de senet itibariyle güvenilir bir rivayet olayıp metin açısından da sahih rivayetlere aykırılık arz etmektedir. Bu

rivayetin de konuyla alakalı olarak kaynaklık değerine sahip olmadığı ifade edilebilir.

Nihayetinde, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân ve hadislerin günümüze intikal süreçlerine dair bilgilerin titiz bir tenkit süzgecinden geçirilerek kabul edilmesinin gerekli olduğu görülmektedir. Mütakaddimun dönemi âlimleri; bu tür rivayetler ahkama dair olmayıp tarihi birer malumat olduğu için çok önemsememiş ve sıhhat şartı aramadan sonraki nesillere aktarımına göz yummuşlardır. Ancak çağdaş dönemde gelişen bilim anlayışları çerçevesinde, İslam dininin temel kaynaklarının sonraki nesillere intikal süreçlerine dair bilgilerin; gerek kaynak ve Sened, gerek metin içi ve dışı unsurlar göz önünde bulundurularak sıkı bir tenkit süzgecinden geçirilmesinin zorunlu olduğu ifade edilebilir.

### Kaynakça

A'zâmî, M.Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi Eski ve Yeni Abitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayınları, İstanbul, 2006.

Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdâd", *DİA*, 1991, İstanbul, IV, 425-433.

Açikel, Ayşe, *Kur'an'ın Cem'iyle İlgili Rivayetler ve Tablîli*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2007.

Ağırakça Şahyar, Ayşe, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti-Metodolojik Anlam ve Yorum*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011

Ahmed Naim Babanzâde, *Sabîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Akdemir, Salih, "Kur'ân'ın Toplanması ve Kıraat Meselesi", *1. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler*, 1-3 Nisan 1994, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

el-Alâ'î, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Âbdillâh ed-Dimeşki, *Câmi'u't-Tahsîl fî Ahkâmî'l-Merâsîl*, nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, Beyrût 1407/1986.

Alâ'uddîn Moğultây, Ebû Abdillâh Moğultây b. Kilic b. Abdullâh el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'î'r-Ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahmân 'Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed 'Usâme b. İbrâhîm, 1422/2001.

Alıyyu'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî el-Mollâ, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mastalahâti Ehli'l-Eser*, nşr. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Lübnân / Beyrût.

Aşık, Nevzat, “Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği”, *Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (14-15 Ekim 1993), 1993, s. 23-37

Aydın, Cemal Abdullah, *Hadiste Tabric* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MUSBE., İstanbul, 2009.

Aydın, Abdullah, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırünâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422/2001.

el-Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî , *'Âhvâlu'r-Ricâl*, nşr. Abdulalîm Abdulahîm el-Bestevî, I, Faysalâbâd.

Çakın, Kamil, *İslam'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, Seba Yayınları, Ankara, 1997.

Çöllüoğlu, Mahmut Sami, *Kurân-ı Kerîm'in Cem'i ve Çoğaltılmasında Müsteşriklerin Görüşleri ve Bu Görüşlerin Eleştirileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.

Dağ, Mehmet, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, Fecr Yayınları, Ankara, 2013

Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Zikru Ahbâri İsbahân*, Thk. Sven Dederling, Leiden : E. J. Brill, 1931.

Ebû Zura er-Râzî, Ebû Zura 'Ubeydullâh b. Abdu'l-Kerîm b. Yezîd b. Ferrûh el-Mahzûmî bi'l-velâî er-Râzî, *Ebû Zura er-Râzî ve Cuhûdehû fi's-Sunneti'n-Nebeviyye*, el-Medînetu'n-Nebeviyye' el-Memleketu'l-Arabiyye es-Su'udiyye 1402/1982.

Ebû'l-Fadl Abdullah b. es-Siddîk el-Ğumârî, *el-İhsân fi Taakkubi'l-İtkân li's-Suyûtî*, Dâru'l-Ensâr, Ysz., Tsz.

Ebû'l-Mehâsin Muhammed b. Alî el-Huseynî, *Kitâbu't-Tezkire bi Ma'rifeti Kutubi'l-Aşere*, Thk. Ref'at Fevzî Abdulmuttalib, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, Tsz.,

Ekrem Abduhalife ed-Duleymî, *Cem'u'l-Kur'ân (Dirâse Tablîliyye li Merviyâtih)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1998.

Erbaş, Muammer, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak Taberî'nin Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk İsimli Eseri”, *DEÜİFD.*, XXXI/2010, ss. 51.

Erkaya, Musa, “Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat’ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), ss. 247-274.

Güneş, Arif, *Kur’ân-ı Kerim’in Ortaya Çıkış Süreci*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2000.

Hansu, Hüseyin, *Mütevattir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşâr Avvâd, Beyrût 1422/2002.

—————, *el-Kifâye fi Ma’rifeti Usûli İlmi’r-Rivâye*, Thk. Ebû İshâk ed-Dimyâtî, Dâru’l-Hüdâ, Meyt Gamr, 2002.

Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Hayrudîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 2006.

İbn Abdilberr, Ebû Ömar Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Tembûd li mâ fi’l-Muvatta’ mine’l-Me’ânî ve’l-’Esânîd*, nşr. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Mağrib 1387/1967.

İbn Adıyy, Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi Du’afâi’r-Ricâl*, Thk. Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1988.

İbn Arrâk, Nûru’d-Dîn Alî b. MuHammed b. Alî b. Abdurrahman b. Arâk el-Kenânî, *Tenzîhu’ş-Şerîati’l-MerfûA Ani’l-Ehbâri’ş-Şeniati’l-Mevdûa*, nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf , Abdullâh MuHammed es-Sadîk el-Ğamârî, Beyrût 1399.

İbn Battâl, Ebû el-Hasan Alî b. Halef b. Abdulmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîbi’l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyâd 1423/2003.

İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâbih*, Thk. A. Cefri, el-Matbaatu’r-Rahmâniyye, Mısır, 1936

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve’t-Tadîl*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîbi’l-Buhârî*, Thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru’l-Meârif, Beyrut, Tsz.

—————, *Lisânu’l-Mîzân*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Beyrut, 2006.

—————, *Tebzîbu't-Tebzîb*, Thk. İbrahim ez-Zeybek- Âdil Murşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1995

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn*, Thk. HamdîAbdulmecîd es-Selefi, Dâru's-Salî'i, Riyâd, 2000.

—————, *es-Sikât*, Thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, 1975.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl, *Fedâilu'l-Ku'rân*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1416

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim el-Mısrî el-Kureşî, *el-Müsned*, Thk. Ebu Abdullah Muhyiddin b. Cemal el-Bekkari, Dârü't-Tevhîd li-İhyâi't-Türâs, Ys., 2007.

—————, *el-Câmi fi'l-Hadîs*, Thk. Mustafa Hasan Ebü'l-Hayr. Dâru İbni'l-Cevzi, Demmâm, 1996.

—————, *el-Câmiu (fi Tefsirü'l-Kur'ân)*, Thk. Miklos Muranyi, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1995.

—————, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*, thk. Miklos Muranyi, 2003.

İbnu'l-Keyyâl, Ebû'l-Berakât Berakât b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *el-Kevâkibu'n-Neyyirât fi Ma'rifeti mine'r-Ruvâti's-Sikât*, nşr. Abdulkayyûm Abdu Rabbinnebî, Beyrût 1401/1981.

Kara, Necati, *Kur'an Sünnnet Bütünlüğü*, İhtar Yayınları, İstanbul, 1995.

Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996.

Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011

Keskin, Yusuf Ziya, "Hadis Usûlünde Ferd ve Garîb", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:2000, Sayı: VI, Şanlıurfa, ss.27-41.

Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1953.

M. Sâlim Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye, Tsz.

el-Melîbârî, Hamza b. Abdullah, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, Çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.



Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusûf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1980.

Muhammed Beyyumi Mehran, *Dirasatu Tarihiyye Mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1980.

Muhammed Taki Osman, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, Çev. Mehmet Özşenel, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehli Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

Pak, Süleyman, "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1 Sayfa: 353-381.

Resûl Ca'feriyân, *Ukzûbetu Tabrîfi'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne*, Mümessiliyyetü'l-İmam el-Kaidi, 1413.

San'ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Kehlânî, *'İsbâlu'l-Matar Alâ Kasabi's-Sukker*, I, Beyrût 1427/2006.

Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, Thk. Abdulkhak Abduddâyim, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, Tsz.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tsz.

Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhu*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2006.

Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, Tsz.

—————, *Tedrîbu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Thk. Târik b. Avdillah, Dâru'l-Âsîme, Riyâd, 2003.

Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsa el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât*, Thk. Ebû Ubeyde İbn Hasan Âlu Süleymân, Dâru İbn Affân, 1997.

Şemsuddîn es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *et-Tuhfetu'l-Latîfe fi Târîhi'l-Medîneti's-Şerîfe*, Beyrût 1414/1993.

—————, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâkî*, nşr. Alî Huseyn Alî, I-IV, Mısır 1424/2003.

Şen, Ziya, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387.



Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti*, Hüner Yayınları, Konya, 2007.

Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri- Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

et-Tirmizî, Ebû İ'sâ Muhammed b. İ'sâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk (ö.279/893), *el-İlelu's-Sağîr - Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Beyrût, Tsz.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

Yatkın, Nihat, "Sünnetin Temellendirilmesi Açısından Haşr, 7. Ayeti", *EKEV Akademi Dergisi*, 2003, cilt: VII, sayı: 17, s. 59-76.

ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmin-Nubelâ*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.

—————, *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003.

—————, *el-Muğnî fi'd-Duafâi*, nşr. Nûreddîn Attar, İdâretu İhyâit-Turâs, Katar, Tsz.

—————, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lebhû Rivâyetun fi'l-Kutubi's-Sitte*, nşr. MuHammed Avvâme, Cidde 1413/1992.

—————, *Divânu'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Sikâtun fihim Lîn*, nşr. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, I, Mekke 1387/1967.

Zürkânî, Abdulazîm Muhammed, *Menâbilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Fevvâz Ahmed, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1995.



## KOPYA ÇEKMEYE YÖNELİK TUTUM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Mustafa Fatih AY\*  
Ahmet ÇAKMAK\*\*

### ÖZ

*Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarını ölçen bir ölçme aracı geliştirmektedir. Çalışmanın örneklemini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2014-2015 akademik yılı bahar yarıyılında öğrenimine devam eden 360 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmada ölçeğin güvenilirliği için madde toplam korelasyonu, Cronbach alfa güvenirlilik katsayısı ve iki yarı güvenirlilik yöntemi kullanılmıştır. Açıklayıcı faktör analizi sonuçları ölçekteki 16 maddenin üç faktörde toplandığını göstermektedir; ahlaki tutum, çevresel şartlar, fırsat ve beceri. Ölçeğin alt boyutlarıyla birlikte açıkladığı toplam varyans %59.26'dır. Ortaya çıkan modelin uyum indeksleri  $\chi^2/sd=2.44$ ,  $RMSEA=.063$ ,  $RMR=.077$ ,  $SRMR=.046$ ,  $GFI=.91$ ,  $AGFI=.88$ ,  $CFI=.98$ ,  $NNFI=.98$ ,  $IFI=.98$  şeklindedir. Faktörlerin iç tutarlık katsayıları sırası ile .85, .73, .85'tir. Ölçeğin tümü için ise iç tutarlık .91 iki yarı güvenirliliği ise .87 olarak bulunmuştur. Bulgular, kopya çekmeye yönelik tutumları değerlendiren bu ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.*

*Anahtar Kelimeler: Kopya Çekme, Ölçek Geliştirme, İlahiyat Fakültesi*

### ABSTRACT

#### *The Scale for Attitude Towards Cheating: The Study of Reliability and Validity*

*The purpose of the study was to develop Attitudes Towards Cheating of University Students. The sample consisted of 360 undergraduate students in Ataturk University. Item-total correlation, Cronbach's alpha and Guttman Split-Half Coefficient were analyzed. Results of the exploratory factor*

\* Arş.Gör. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, fatih.ay@atauni.edu.tr

\*\* Arş.Gör. Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, ahmetcakmak@atauni.edu.tr

*analysis (EFA) showed that 16 items were loaded into three factors: moral attitudes, environmental factors, opportunity and ability. Fit index values of the model was  $\chi^2/df = 2.44$ ,  $RMSEA = .63$ ,  $RMR = .077$ ,  $SRMR = .046$ ,  $GFI = .91$ ,  $AGFI = .88$ ,  $CFI = .98$ , and  $NNFI = .98$ . The internal consistency reliability of three factors were .85, .73 and .85 respectively. The total variance explained was 59.26%. These findings showed that this scale was valid and reliable instrument to evaluate attitudes towards cheating behavior of university students.*

**Keywords:** Cheating, Scale Development, Faculty of Theology

## Giriş

Öğretim programının temel öğeleri hedef, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve değerlendirmedir. Bu öğelerden birisinin olmaması ya da aksaması, programın etkililiğini olumsuz yönde etkiler. Bu öğelerden biri olan değerlendirme süreci, öğrencileri tanıma ve yerleştirme, öğrenmeleri izleme, öğrenme düzeyini belirleme ve öğretimin geliştirilmesi açısından önemlidir<sup>1</sup>. Eğitimde değerlendirmenin nasıl yapılacağı konusunda iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, eğitim-öğretim süreci sonunda çıktılarının değerlendirilmesi anlamına gelen ürün değerlendirmedir. İkincisi ise özellikle yapılandırmacı yaklaşımla birlikte anılan, eğitim-öğretim sürecinin tamamının değerlendirmeye alındığı süreç değerlendirmedir. Günümüzde her ne kadar süreç değerlendirmenin önemi üzerinde durulsa da özellikle yükseköğretim kademelerinde sonuç/ürün değerlendirme odaklı vize ve final sınavları yapılmaktadır. Nihai değerlendirmeler de bu sınavların sonucuna göre belirlenmektedir. Bu durum ise yapılan vize ve final sınavlarına büyük önem yüklemektedir. Değerlendirmede en önemli ölçüt olarak görülen bu sınavlarda, başarılı olmak için öğrenciler yoğun çaba içine girmektedir. Bu çaba; ders çalışma, derse devam etme, ilgili okumaları ve ödevleri yapma gibi olumlu davranışların yanı sıra zaman zaman kopya çekme gibi doğru olmayan ve usulsüz davranışlara yönelmeyi de içerebilmektedir. Kopya çekme ise doğru bir değerlendirme yapılmasının önündeki önemli engellerden biridir.

Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre kopya; İtalyanca kökenli bir kelimedir. “Bir sanat eseri veya yazılı bir metnin taklidi”, “suret çıkarma işi”, “bir sınavda soruları cevaplamak için başka birinden veya yerden gizlice yararlanma”, “yazılı sınavda gizlice bakmak için hazırlanmış kâğıt” şeklinde tanımlanmaktadır. Kopya çekmek ise “genellikle yazılı sınavlarda soruları cevaplamak için bir kaynağa gizlice bakmak” şeklindedir<sup>2</sup>. İngilizce’de ise kopya çekmek, “cheating”

1 Özçelik, D.A., *Eğitim Programları ve Öğretim*(2.Baskı), Pegem Akademi, Ankara 2010, s.231

2 Türkçe Sözlük, 11. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, s.1480

kavramı ile karşılanmaktadır. Bu kelime aynı zamanda “aldatma”, “çalma”, “hile yapma” gibi anlamlara gelmektedir<sup>3</sup>. Selçuk, iki dildeki bu ayrımın dikkat çekici olduğunu ve insan yetiştirme düzenimiz açısından üzerinde durulması gerektiğini vurgulamaktadır<sup>4</sup>.

Kopya çekme davranışı ile ahlak arasında ilişkinin varlığı, konu ile ilgili araştırmalara yansımıştır. Kopya çekmenin, bireyin yaşamındaki diğer davranışlarını etkileyeceği ve bu eylemin bireyin ahlaki gelişimindeki eksiklikten kaynaklandığı düşünülmektedir<sup>5</sup>. Lickona, kopya çeken bireyin, elde ettiği başarı ile gurur duyamayacağından özsaygısının düşük olacağını, bildiklerinden daha fazlasını yaparak insanları kandıracağını, öğretmenin güvenini zedeleyeceğini ve öğretmen ile sınıf arasındaki güvene zarar vereceğini, kopya çekmeyen bütün insanların hakkına gireceğini, okulda iken kopya çekenin sonraki hayatında daha kolay sahtekârlık yapacağını belirterek, kopya çekmenin yanlış bir davranış olduğunu ifade etmiştir<sup>6</sup>.

Lickona, kopya çekme davranışını öğrenci-öğrenci, öğrenci-öğretmen, öğrenci-toplum ilişkileri bağlamında ele alarak, bu davranışın ahlakla ilişkisini ortaya koymuştur. Hak yeme, dürüst olmama, hakkı olmayanı alma gibi ahlaki olmayan sonuçlara yol açan kopya çekme davranışının, ahlaki bir davranış olmadığı söylenebilir.

Sınavlarda kopya çekilmesi eğitim öğretimde ölçme ve değerlendirmenin geçerli ve güvenilir olmasını engellemektedir. Sınavlarda çekilen kopya ile ölçmede meydana gelen hatalar, öğrenci başarısının doğru tespit edilememesi, bir üst eğitim veya mesleğe yerleştirmede adaletsizlik, mesleki yeterlikte eksiklik, uygulanmakta olan öğretim programlarının değerlendirilmesinde isabetsizlik gibi istenmeyen durumlara neden olabilmektedir. Bunların yanı sıra öğrencilerin kopya çekmesinin tek nedeninin kendilerinden kaynaklanan faktörler olduğunu söylemek de sorunun diğer yönlerini gözden kaçırmak anlamına gelecektir. Zira zaman zaman öğrencilerin, sınavı uygulayan kişi veya kurumun çeşitli uygulamalarından dolayı kopyaya yöneldiği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu ve benzeri nedenlerle öğrencilerin kopya çekmelerinin nedenlerini belirleyebilmek için öncelikle onların kopya çekmeye ilişkin tu-

3 Stevenson, A., *Oxford Dictionary of English*(3. Baskı), Oxford University Press, Oxford 2010

4 Selçuk, Z., Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme, *Eğitim Yönetimi*, 1 (3), 1995, s.398

5 Akdağ, M. ve Güneş, H., Kopya Çekme Davranışları ve Kopya Çekmeye İlişkin Tutumlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 8 (3), 2002, s.332

6 Lickona, T., *Educating for Character How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, 1991, s.77

tumlarının belirlenmesi ve bu tutumlara etki eden faktörlerle birlikte değerlendirilerek söz konusu sorunun çözümüne ilişkin adımların atılması öğrenci, toplum ve eğitim sistemi için önemli bir gerekliliktir.

Bu kapsamda öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumlarına ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunların birçoğu anket formu şeklinde tasarlanmış<sup>7</sup> olmakla birlikte tutum ölçeği şeklinde<sup>8</sup> geliştirilenler de mevcuttur.

Yeşilyaprak ve Öztürk<sup>9</sup> tarafından geliştirilen 11 maddelik bir tutum ölçeğinin geliştirilmesinin üzerinden uzun zaman geçmiş olması ve bu süre içerisinde yeni bir geçerlik güvenirlik çalışmasının yapılmamış olması, istatistik alanında ortaya çıkan yeni gelişmeler de dikkate alındığında kullanışlı bir ölçme aracı olmadığı söylenebilir. Alkan'ın<sup>10</sup> geliştirmiş olduğu ölçekte ise örneklem olarak ortaokul ve lise öğrencileri seçilmiştir. Söz konusu ölçeğin 45 maddeden oluştuğu ve 4 boyutlu olarak toplam varyansın %38,8'ini açıkladığı belirtilirken, alt boyutların öz değerleri verilmiştir fakat alt boyutların açıkladığı varyanslara ilişkin ise herhangi bir bilgi verilmemiştir. Eminoğlu<sup>11</sup> tarafından

7 Selçuk, a.g.m.; Külahçı, Ş., Öğretmen yetiştirmede kopya çekme sorunu (Fırat Üniversitesi örneği), *II. Ulusal Eğitim Sempozyumu (18-20 Eylül 1996)*, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 1996; Akdağ ve Güneş, a.g.m., s.330-344; Kaymakcan, R., İlahiyat öğrencilerinin kopya çekmeye karşı yaklaşımları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2002, s.121-138; Seven, M. A. ve Engin, A. O., Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepler, *Atatürk Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, 11 (1), 2008, s.121-136; Yangın, S. ve Kahyaoglu, M., İlköğretim Öğretmen Adaylarının Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ve Görüşleri, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (21), 2009, s.46-55; Bozdoğan, A. E. ve Öztürk, Ç., Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker? *İlköğretim Online*, 7(1), 2008, s.141-419

8 Yesilyaprak, B. ve Öztürk, B., Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekme Olayına İlişkin Eğilimleri ve Görüşleri, *II. Ulusal Eğitim Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 1996; Semerci, Ç., Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 2003, s.227-234; Eminoğlu, E., *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Sahtekârlık Eğilimlerinin Ölçülmesine Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu 2008; Alkan, S., *İlköğretim İkinci Kademe ile Ortaöğretim Öğrencilerinin ve Öğretmenlerinin Kopya Çekmeye İlişkin Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi S.B.E., Elazığ 2008; Dam, H., Örgün Din eğitiminde kopya sorunu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 2013, s.71-108

9 Yeşilyaprak ve Öztürk, a.g.m.

10 Alkan, a.g.e., s.34

11 Eminoğlu, a.g.m., s.44

geliştirilen akademik sahtekârlık ölçeğinin 4 boyutundan birisi ise kopya çekme eğilimidir. Bu alt boyut 5 maddeden oluşmakta ve toplam varyansın %16,2'sini açıklamaktadır. Dam<sup>12</sup> tarafından geliştirilen ölçek ise 28 maddeden oluşmakta ve toplam varyansın %61,2'sini açıklayan 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Alt boyutların neler olduğu ve hangi maddelerden oluştuğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiş ve lise ile üniversite öğrencileri örnekleminde çalışıldığı belirtilmiştir. Ulaşılan ölçeklerin psikometrik özelliklerinin yetersiz olması üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarının belirlenmesi için geçerli ve güvenilir bir ölçeğin geliştirilmesinin literatüre önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## Yöntem

### Ölçek Geliştirme Süreci

Kopya çekmeye yönelik tutum ölçeğinin geliştirilmesi için ilgili literatürden ve özellikle de daha önce yapılmış ölçek ve anket çalışmalarındaki maddelerden<sup>13</sup> faydalanılarak, kopya çekme davranışına ilişkin olumlu ve olumsuz tutum şeklinde iki boyutlu bir ölçek tasarlanarak bir madde havuzu oluşturulmuştur. Ayrıca madde yazımı sürecinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıfta öğrenim gören 10 öğrenci ile de görüşme yapılarak nitel veri toplanmıştır. Bu süreç sonucunda 33 maddelik bir taslak form oluşturulmuştur. Oluşturulan taslak form, alan uzmanları (4 uzman) ve ölçme değerlendirme uzmanlarının (2 uzman) değerlendirmesine imkân verecek şekilde düzenlenmiş ve her bir maddenin yanına düzeltme önerileri, çıkarılmalı, olduğu gibi korunmalı şeklinde değerlendirme ölçütleri eklenmiştir. Uzmanlardan gelen dönütler çerçevesinde gerekli düzeltmeler yapılmış ve öğrencinin kopya çekmesinin nedenleri arasında olduğu düşünülen maddelerin çıkarılmasına karar verilmiş ve taslak 25 madde şeklinde yeniden düzenlenmiştir. Dil uzmanlarının değerlendirmeleri sonrasında pilot uygulama için taslak ölçek formu hazırlanmıştır. Taslak ölçek formu “Kesinlikle Katılmıyorum” (1), “Katılmıyorum” (2), “Fikrim Yok” (3), “Katılıyorum” (4) ve “Kesinlikle Katılıyorum” (5) şeklinde beşli likert tipinde hazırlanmıştır.

### Evren - Örneklem

Bu araştırmanın evrenini Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri olarak belirlenmiştir. İlgili fakültede 3032 öğrenci öğrenim görmektedir. Krejcie ve Morgan'ın<sup>14</sup> .05 hata payı ile örneklem hesaplamasında,

12 Dam, a.g.m., s.80

13 Semerci, a.g.m., s.232-233; Eminoğlu, a.g.e., s.70-71

14 Krejcie, R., V., and Morgan, D. W., Determining Sample Size For Research Activities, *Educational And Psychological Measurement*, 30, 1970, s.608



evrendeki 3000 katılımcı için 340 örneklemin evreni temsil ettiği belirtilmiştir. Bu çalışmada, madde seçimi için yapılan pilot uygulama 61 ilahiyat fakültesi öğrencisi katılmış, geçerlik ve güvenilirlik çalışması ise evren içerisinden uygun örnekleme yöntemi ile belirlenen 360 ilahiyat fakültesi öğrencisinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Uygun örnekleme yöntemi, araştırmacının örnekleme kolay ulaşılabilirliğe göre belirlediği bir örnekleme yöntemidir<sup>15</sup>.

### Verilerin Analizi

Bir ölçeğin geliştirilmesi sürecinde belirli işlem basamaklarının takip edilmesi gerekmektedir. Bu işlem basamakları arasında iki uygulama vardır: birincisi madde analizi, ikincisi ise Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) ve Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA)'dir<sup>16</sup>. 25 maddelik taslak ölçek formu pilot uygulamada 61 ilahiyat fakültesi öğrencisine uygulanmıştır. Elde edilen veriler üzerinde her bir maddenin ölçme aracının varyansına katkısını ve geçerliğini belirlemek amacıyla madde analizi yapılmıştır. Bu işlemler sonrasında 1 madde taslaktan atılarak 24 madde şeklinde yeniden düzenlenmiştir. İkinci uygulama ise, 24 maddelik taslak formun 360 ilahiyat fakültesi öğrencisine uygulanması ile gerçekleştirilmiştir. Bu veriler üzerinde yapılan güvenilirlik ve geçerlik işlemleri sonucunda, 6 maddenin daha ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Maddelerin toplandıkları boyutlar değerlendirildikten sonra 2 maddenin daha ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Kalan 16 maddeyle doğrulamalı faktör analizi yapılmıştır. Çalışmada AFA için SPSS 20, DFA için ise Lisrel 8.8 programları kullanılmıştır.

### Bulgular ve Yorum

Öncelikle pilot uygulamada madde analizleri yapılmış, ikinci uygulamada ise AFA, DFA ve güvenilirlik işlemleri yapılmıştır.

### Madde Analizi

Üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarını belirlemek için 25 maddelik taslak 61 ilahiyat lisans öğrencisine uygulanmıştır. Ölçekte yer alan maddelerin ayırt edicilik düzeylerini belirlemek ve toplam puanı yordama gücünü saptamak amacıyla düzeltilmiş madde toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Bu uygulama sonrasında madde analizi, Tablo I'de verilmiştir.

15 Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*(10. Baskı), Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2011, s.91

16 Seçer, İ., *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci Spss ve Lisrel Uygulamaları*, Anı Yayıncılık, Ankara 2015a, s.59-64

Tablo I: Madde Analizi Sonuçları

| Madde | Düzeltilmiş Madde Toplam | Madde Silinirse Cronbach Alpha |
|-------|--------------------------|--------------------------------|
|       | Korelasyonu              | Değeri                         |
| m1    | .618                     | .923                           |
| m2    | .771                     | .920                           |
| m3    | .554                     | .924                           |
| m4    | .167                     | .930                           |
| m5    | .627                     | .923                           |
| m6    | .478                     | .925                           |
| m7    | .566                     | .924                           |
| m8    | .575                     | .924                           |
| m9    | .531                     | .925                           |
| m10   | .471                     | .926                           |
| m11   | .720                     | .922                           |
| m12   | .672                     | .922                           |
| m13   | .609                     | .923                           |
| m14   | .719                     | .921                           |
| m15   | .633                     | .923                           |
| m16   | .630                     | .923                           |
| m17   | .260                     | .928                           |
| m18   | .365                     | .927                           |
| m19   | .579                     | .924                           |
| m20   | .626                     | .923                           |
| m21   | .627                     | .923                           |
| m22   | .662                     | .923                           |
| m23   | .580                     | .924                           |
| m24   | .588                     | .924                           |
| m25   | .313                     | .927                           |

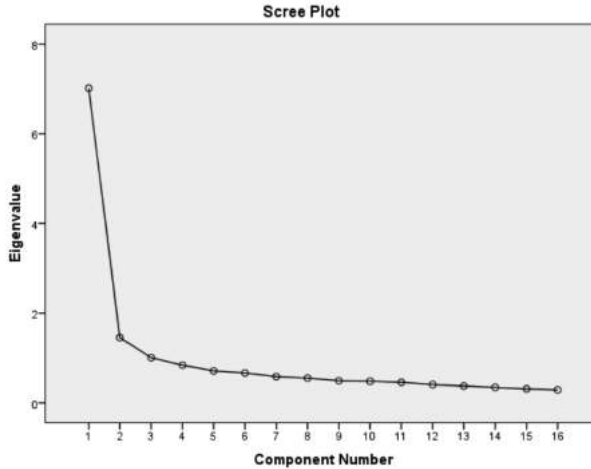
Düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayısı .20'nin altında olan maddelerin ölçekten çıkarılması gerektiği için<sup>17</sup>, m4'ün madde toplam korelasyonu .20'den düşük olduğundan ve bu da ölçeğin iç güvenilirliğini düşürdüğünden, m4 ölçekten çıkarılmıştır.

### Açımlayıcı Faktör Analizi

Bir ölçme aracının ölçülmesi hedeflenen nitelikleri ölçmesi ve ölçekten elde edilen puanların hedeflenen özelliklerin hangi boyutlarını ölçtüğünün belirlenebilmesi için yapı geçerliğine sahip olması gerekmektedir. Yapı geçerliği ise genellikle faktör analizi yöntemleri ile belirlenmektedir. Faktör analizi yöntemlerinden biri olan AFA ölçme aracındaki maddelerin alt boyutları ve bu alt boyutların birbirleri ile ilişkisinin belirlenmesinde kullanılır<sup>18</sup>.

AFA'da Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri kullanılarak örneklemin yeterliği ve Bartlett'in Küresellik testi kullanılarak verilerin faktör analizine uygunluğu incelenmiştir. KMO değeri .93 bulunmuş, Bartlett testi sonucunda ise istatistiksel olarak anlamlı farklılık ( $\chi^2 = 2968.525$ ,  $p = .000$ ) olduğu görülmüştür. Bu değerler sonucunda mevcut verilerle AFA yapılabileceği sonucuna ulaşılmıştır<sup>19</sup>.

#### Şekil I: Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi



17 Büyüköztürk, Ş., *Sosyal Bilimleri İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2002, s.118

18 Seçer, İ., *Spss ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma*, Anı Yayıncılık, Ankara 2015b, s.153-154

19 Tavşancıl, E., *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi (3.Baskı)*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006, s.50

Ölçeğe ilişkin yamaç birikinti grafiği (Şekil I) incelendiğinde ölçeğin 3 boyutlu olduğu görülmektedir. Ölçeğin ilk boyutu 5 maddeden oluşmakta, öz değeri 7.01 ve açıkladığı varyansı %43.86'dır. Ölçeğin ikinci boyutu 7 maddeden oluşmakta, öz değeri 1.45 ve açıkladığı varyans %9.10'dur. Üçüncü boyut 4 maddeden oluşmakta, öz değeri 1.00 ve açıkladığı varyans %6.30'dur. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans ise %59.26'dır. Ölçeğin 16 maddesi faktör sayısı üç olacak biçimde temel bileşenler analizine alınmış ve promax (25) eksen döndürmesi gerçekleştirilmiştir. Yapı geçerliği için ölçeğin AFA'sı aşağıdaki Tablo II'de verilmiştir.

*Tablo II:* Ölçeğin Faktör Yapısı, Faktör Yükleri ve Madde Toplam Korelasyonları

| Madde                 | Ahlaki Tutum   | Fırsat ve Beceri | Çevresel Şartlar | Madde Korelasyonları | Toplam Korelasyonları |
|-----------------------|----------------|------------------|------------------|----------------------|-----------------------|
| m6                    | .808           |                  |                  | .645                 |                       |
| m11                   | .748           |                  |                  | .622                 |                       |
| m18                   | .755           |                  |                  | .560                 |                       |
| m10                   | .766           |                  |                  | .663                 |                       |
| m3                    | .580           |                  |                  | .470                 |                       |
| m8                    | .656           |                  |                  | .520                 |                       |
| m2                    | .540           |                  |                  | .691                 |                       |
| m21                   |                | .881             |                  | .640                 |                       |
| m20                   |                | .765             |                  | .655                 |                       |
| m15                   |                | .718             |                  | .620                 |                       |
| m13                   |                | .641             |                  | .699                 |                       |
| m14                   |                | .611             |                  | .633                 |                       |
| m9                    |                |                  | .765             | .524                 |                       |
| m5                    |                |                  | .641             | .473                 |                       |
| m7                    |                |                  | .602             | .546                 |                       |
| m12                   |                |                  | .471             | .637                 |                       |
| <b>Toplam Varyans</b> | <b>% 43.86</b> | <b>% 9.10</b>    | <b>% 6.30</b>    |                      |                       |

Toplam Varyans: % 59.26

### Doğrulayıcı Faktör Analizi

Ölçeğe uygulanan AFA'dan sonra yapı geçerliliğini test etmek için DFA yapılması gerekmektedir. DFA, AFA ile belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir yapının bir model olarak doğrulanıp doğrulanmadığının test edildiği analizdir<sup>20</sup>. AFA sonucunda elde edilen 16 madde ve üç faktörden oluşan yapının doğrulanıp doğrulanmadığını test etmek için DFA uygulanmıştır. Kopya çekmeye ilişkin uyum indeksi değerleri;

20 Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, Ş., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2010, s.275

$\chi^2/sd=2.39$ , RMSEA=.062, RMR=.072 SRMR=.044, PNFI=.81, GFI=.92, AGFI=.90, CFI=.98, NFI=.97, NNFI=.98, IFI=.98 ve PGFI=.68 olarak bulunmuştur. Sınanan modelin yeterliğini ortaya koymak amacıyla incelenen uyum indekslerine ilişkin kabul edilebilir ve mükemmel uyum değerleri<sup>21</sup> ile DFA'dan elde edilen uyum indeksi değerleri ve bu doğrultuda ortaya çıkan sonuçlar Tablo III'te gösterilmiştir. Tablo III'teki uyum indekslerine ilişkin mükemmel ve kabul edilebilir uyum ölçütleri, DFA'dan elde edilen üç faktörlü modelin uyum düzeyinin yeterli olduğunu ortaya koymaktadır.

*Tablo III:* Araştırmada İncelenen Uyum İndekslerine İlişkin Mükemmel ve Kabul Edilebilir Uyum Değerleri ile DFA'dan Elde Edilen Uyum İndeksi Değerleri

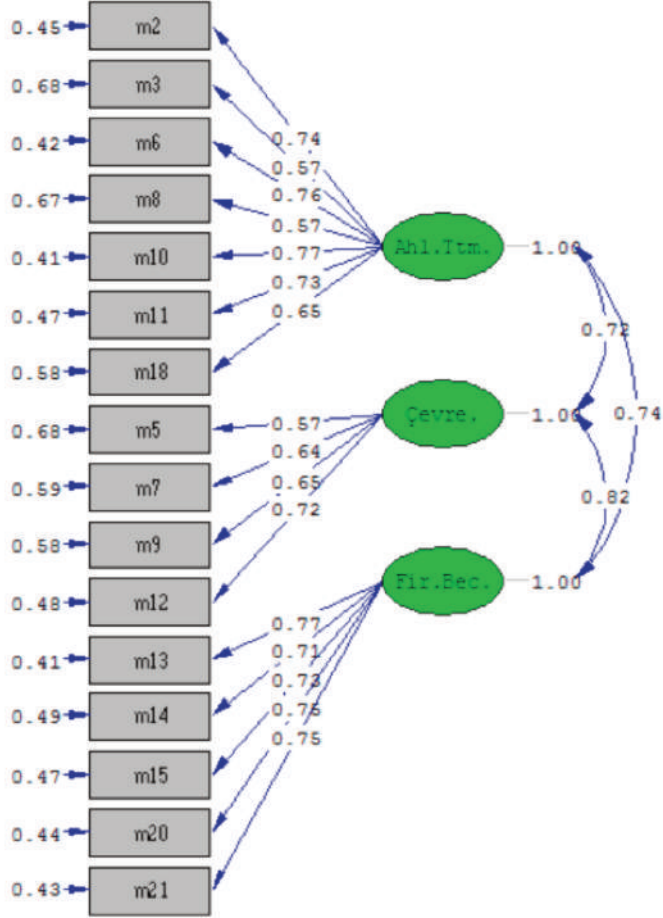
|             | Mükemmel Uyum Ölçütü | Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü | Araştırma Bulgusu | Sonuç                 |
|-------------|----------------------|------------------------------|-------------------|-----------------------|
| $\chi^2/df$ | 0-2                  | 2-3                          | 2.39              | Kabul edilebilir uyum |
| RMSEA       | ≤ .05                | ≤ .08                        | .062              | Kabul edilebilir uyum |
| RMR         | ≤ .05                | ≤ .08                        | .072              | Kabul edilebilir uyum |
| SRMR        | ≤ .05                | ≤ .08                        | .044              | Mükemmel uyum         |
| CFI         | ≥ .95                | ≥ .90                        | .98               | Mükemmel uyum         |
| NNFI        | ≥ .95                | ≥ .90                        | .98               | Mükemmel uyum         |
| NFI         | ≥ .95                | ≥ .90                        | .97               | Mükemmel uyum         |
| IFI         | ≥ .95                | ≥ .90                        | .98               | Mükemmel uyum         |
| RFI         | ≥ .95                | ≥ .90                        | .96               | Mükemmel uyum         |
| GFI         | ≥ .90                | ≥ .85                        | .92               | Mükemmel uyum         |
| AGFI        | ≥ .90                | ≥ .85                        | .90               | Mükemmel uyum         |

Tablo III'te verilen uyum indeks değerleri göz önünde bulundurulduğunda  $\chi^2/df$ , RMSEA ve RMR değerlerinin kabul edilebilir uyum düzeyine, SRMR ve CFI değerlerinin mükemmel uyum düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca 16 madde ve üç faktörlü yapının t değerleri incelenmiştir. Birinci faktör maddelerinin t değerleri sırasıyla 15.63, 11.10, 16.39, 11.25, 16.55, 15.42 ve 13.14; ikinci faktör maddelerinin t değerleri sırasıyla 10.64, 12.32, 12.56 ve 14.38; üçüncü faktör maddelerinin t değerleri sırasıyla 16.45, 14.82, 15.25, 15.98 ve 16.06 şeklinde bulunmuştur. T değerlerinin 2.56'dan büyük olması t değerlerinin .01 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir<sup>22</sup>.

21 Çokluk ve diğerleri, a.g.e., s.307-315; Sümer, N., Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar, *Türk Psikoloji Yazıları*, 3 (6), 2000, s.49-74; Şimşek, Ö. F., *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*, Ekinoks Yayınları, Ankara 2007, s.83-93; Tabachnick, B.G. and Fidell, L.S., *Using Multivariate Statistics* (4th Edition), Allyn ve Bacon, New York 2001, s. 715-720

22 Jöreskog, K. G. and Sorbom, D., *Lisrel 8 Reference Guide*, IL:Scientific Software International, Lincolnwood 1996

Üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumları ölçeğine ilişkin birinci düzey DFA path diagramı aşağıda verilmiştir.



Chi-Square=241.73, df=101, P-value=0.00000, RMSEA=0.062

Şekil II: Ölçek ile İlgili Birinci Düzey DFA Sonuçları

### Güvenirlğe İlişkin Bulgular

Üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutum ölçeğinin güvenirlğini belirlemek için iç tutarlılık ve iki yarı güvenirlilik analizleri yapılmış ve Tablo IV'de verilmiştir.

Tablo IV: Ölçeğe İlişkin İç Tutarlılık ve İki Yarı Güvenirliği Sonuçları

| Boyutlar         | İç Tutarlılık | İki Yarı Güvenirlik |
|------------------|---------------|---------------------|
| Ahlaki Tutum     | .855          | .831                |
| Çevresel Şartlar | .739          | .733                |
| Fırsat ve Beceri | .859          | .817                |
| Ölçek Toplamı    | .912          | .873                |

Ölçek geliştirme ve uyarlama çalışmalarında iç tutarlılığın belirlenmesinde cronbach alpha yöntemi sıklıkla kullanılmaktadır<sup>23</sup>. Cronbach<sup>24</sup>, cronbach alpha'nın .70 ve üzeri olması gerektiğini belirtmektedir. Kopya çekmeye ilişkin tutum ölçeğinde üç boyutunun da alpha değerlerinin .70 üzeri olduğu Tablo IV'de görülmektedir.

### Tartışma Sonuç ve Öneriler

Kopya çekmeye yönelik tutum ölçeği geliştirmek için yapılan çalışma ve analizler sonucunda 16 madde ve 3 boyuttan oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. 2, 3, 6, 8, 10, 11 ve 18 numaralı maddeler birinci alt boyutta, 5, 7, 9 ve 12 numaralı maddeler ikinci alt boyutta ve 13, 14, 15, 20 ve 21 numaralı maddeler ise üçüncü alt boyutta toplanmıştır. Ölçeğin alt boyutlarıyla birlikte açıkladığı toplam varyans % 59.26'dır.

Birinci alt boyutta, kopya çekmeye yönelik tutumla ilgili olarak, hak yeme, vicdansızlık, onursuzluk, hırsızlık, dürüst ve kendisine saygısı olmama kavramları ile ilişkili olan maddeler toplanmıştır. İdealist ahlak anlayışına sahip olan bireylerin, tutum ve davranışlarını belirleyen kurallar vardır. Bu kuralların belirlenmesinde pratik olan değil daha ziyade ideal olan, bencillik değil özgecilik esas alınır<sup>25</sup>. Bu bağlamda maddelerin incelenmesi ve uzman görüşlerinin de değerlendirilmesi ile bu alt boyut ahlaki tutum olarak isimlendirilmiştir. İkinci alt boyutta kopya çekmeye yönelik tutumla ilgili olarak, kopya çekenlerin cezalandırılmaması, herkesin kopya çekmesi ve dönem kaybetme riski durumları ile ilişkili olan maddeler toplanmıştır. Bu boyutta kopya çekmeye karşı tutum, çevresel şartlara göre şekillenmektedir. Bu nedenle bu boyut çevresel şartlar olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü alt boyutta ise daha çok kopya çekme fırsatı elde etme ve bir beceri olarak görülen bu davranışı yapabilme yeterliği öne çıkmaktadır. Bu boyutta öğrenci tutumunu kopya çekme fırsatı bulmasına ve bir beceri olarak gördüğü davranışı gerçek-

23 Seçer, Spss ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma, s.217

24 Cronbach, L. J., Coefficient Alpha and The Internal Structure of Tests. *Psychometrika*, 16 (3), 1951, s.311

25 Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık: İstanbul 2013, s.827



leştirebilmesine göre şekillendirmektedir. Bu nedenle bu boyut fırsat ve beceri olarak isimlendirilmiştir.

Ölçek yapısının uyum değerleri incelendiğinde  $\chi^2/sd=2.44$ , RMSEA=.063, RMR=.077 SRMR=.046 ve CFI=.98, şeklinde olduğu görülmüştür. Bu değerler ölçeğin yapısının iyi bir uyuma sahip olduğunu göstermektedir. Ölçeğin genelinin Cronbach alfa değeri .91 iki yarı güvenirligi ise .87 olarak hesaplanmıştır. Buna göre ölçekten güvenilir sonuçlar elde edildiği söylenebilir.

Elde edilen veriler sonucunda, üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarını ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirdiği söylenebilir. Ancak bu çalışma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile sınırlı bir örnekleme gerçekleştirilmiştir. Farklı üniversite, fakülte ve bölümlerin çalışmaya dâhil edilmemiş olması bu araştırmanın sınırlılıkları arasındadır.

Bu ölçeğin kopya çekme tutumunu etkilediği düşünülen çeşitli değişkenlerle birlikte çalışmalara konu edilmesi ölçeğin geçerlik ve güvenirligine ilişkin bulguların güçlendirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca, ölçeğin alt boyutları olan ahlaki tutum, çevresel şartlar ve fırsat ve beceri dikkate alınarak benzer nitelikleri ölçen ölçekler ile ölçüt bağıntılı geçerlik analizleri yapılabilir.

### Kaynakça

Akdağ, M. ve Güneş, H., Kopya Çekme Davranışları ve Kopya Çekmeye İlişkin Tutumlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 8 (3), 2002, ss.330-344

Alkan, Ş., *İlköğretim İkinci Kademe ile Ortaöğretim Öğrencilerinin ve Öğretmenlerinin Kopya Çekmeye İlişkin Görüşleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi S.B.E., Elazığ 2008

Bozdoğan, A. E. ve Öztürk, Ç., Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker? *İlköğretim Online*, 7(1), 2008, ss.141-149

Büyükoztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri(10. Baskı)*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2011

Büyükoztürk, Ş., *Sosyal Bilimleri İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara 2002

Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013

Cronbach, L. J., Coefficient Alpha and The Internal Structure of Tests. *Psychometrika*, 16 (3), 1951, ss.297-334

Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, Ş., *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2010

Dam, H., Örgün Din eğitiminde kopya sorunu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 2013, ss.71-108

Eminoğlu, E., *Üniversite Öğrencilerinin Akademik Sahtekârlük Eğilimlerinin Ölçülmesine Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu 2008

Jöreskog, K. G. and Sorbom, D., *Lisrel 8 Reference Guide*, IL:Scientific Software International, Lincolnwood 1996

Kaymakcan, R., İlahiyat öğrencilerinin kopya çekmeye karşı yaklaşımları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2002, ss.121-138

Krejcie, R., V., and Morgan, D. W., Determining Sample Size For Research Activities, *Educational And Psychological Measurement*, 30, 1970, 607-610

Külahçı, Ş., Öğretmen yetiştirmede kopya çekme sorunu (Fırat Üniversitesi örneği), *II. Ulusal Eğitim Sempozyumu (18-20 Eylül 1996)*, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 1996

Lickona, T., *Educating for Character How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, Bantam Books, 1991

Özçelik, D.A., *Eğitim Programları ve Öğretim*(2.Baskı), Pegem Akademi, Ankara 2010

Seçer, İ., Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci Spss ve Lisrel Uygulamaları, Anı Yayıncılık, Ankara 2015a

Seçer, İ., Spss ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma, Anı Yayıncılık, Ankara 2015b

Selçuk, Z., Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme, *Eğitim Yönetimi*, 1 (3), 1995, ss. 397-418

Semerci, Ç., Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 2003, ss.227-234

Seven, M. A. ve Engin, A. O., Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya

Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepler, *Atatürk Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, 11 (1), 2008, ss.121-136

Stevenson, A., *Oxford Dictionary of English*(3. Baskı), Oxford University Press, Oxford 2010

Sümer, N., Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar, *Türk Psikoloji Yazıları*, 3 (6), 2000, ss.49-74

Şimşek, Ö. F., *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*, Ekinoks Yayınları, Ankara 2007

Tabachnick, B.G. and Fidell, L.S., *Using multivariate statistics*(4th Edition), Allyn ve Bacon, New York 2001

Tavşancıl, E., *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi (3.baskı)*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006

Türkçe Sözlük, (11. Baskı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011

Yangın, S. ve Kahyaoğlu, M., İlköğretim Öğretmen Adaylarının Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ve Görüşleri, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (21), 2009, ss.46-55

Yesilyaprak, B. ve Öztürk, B., Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekme Olayına İlişkin Eğilimleri ve Görüşleri, *II. Ulusal Eğitim Sempozyumu*, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi, 1996

| Madde No                |  | Kesinlikle Katılmıyorum | Katılmıyorum | Fikrim Yok | Katılıyorum | Kesinlikle Katılıyorum |
|-------------------------|--|-------------------------|--------------|------------|-------------|------------------------|
| <b>Ahlaki Tutum</b>     |  |                         |              |            |             |                        |
| 2                       | Hiçbir koşulda kopya çekilmemelidir.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 3                       | Kopya çekmek başkasının hakkını yemektir.  | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 6                       | Vicdan sahibi bir öğrenci kopya çekmeyi düşünmez.  | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 8                       | Kopya çeken öğrenci dürüst değildir.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 10                      | Kendisine saygısı olan bir kimse kopya çekmez.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 11                      | Kopya çekmek nedeni ne olursa olsun bir çeşit hırsızlıktır.                                    | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 18                      | Kopya çekmeyenler onurlu kişilerdir.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| <b>Çevresel Şartlar</b> |  |                         |              |            |             |                        |
| 5                       | Kopya çekenler cezalandırılmıyorsa kopya çekmede bir sakınca görmem.                           | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 7                       | Hemen herkes kopya çektiğine göre kopya çekmek kötü bir davranış olarak düşünülemez.           | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 9                       | Etrafımdakiler kopya çektiğine göre onlarla yarışabilmem için benim de kopya çekmem normaldir. | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 12                      | Eğer dönem kaybetme riski varsa kopya çekilebilir.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| <b>Fırsat ve Beceri</b> |  |                         |              |            |             |                        |
| 13                      | Yakalanılmadığı sürece kopya çekmenin sakıncalı bir tarafı yoktur.                             | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 14                      | Kopya çekmek bir beceri olduğu için kopya çeken takdir edilmelidir.                            | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 15                      | Eğer gözetmen fırsat veriyorsa kopya çekmemek akılsızlıktır.                                   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 20                      | Kopya ile de olsa önemli olan sonuç almaktır.  | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |
| 21                      | Fırsat varken kopya çekmeyenleri anlamak güçtür.   | 1                       | 2            | 3          | 4           | 5                      |

## TABATABÂÎ'DE FELSEFÎ VE MANTIKÎ KAVRAMLARIN TASAVVURÂT TEMELLİ AYRIMI

Salih AYDIN\*

### ÖZ

*Bu makalede aklî alguların oluşumu ve ayrımına kısaca değindikten sonra, ikincil aklî alguların mantıksal ve felsefi olanının farkları ele alınmakta, mantikî ve felsefî kavramların ayrımı üzerine Tabatabâî'nin geliştirdiği kuramı örnek olarak almak suretiyle felsefi ve mantikî kavramların analizine yer verilmektedir. Tabatabâî, bunu tekil manada bir kavramın hakikî mi itibârî mi, olduğunu sorarak çözmeye çalışmaktadır. Yani Tabatabâî kuramını tasavvurât merkezli oluşturmuştur. Sebzevârî'nin kuramının bir eleştirisini de içeren bu kuram, hakikî ve itibârî kavramlar ayrımına gitmiş, hakikî kavramlar ile "birincil akledilirleri", itibârî kavramlarla ise "ikincil akledilirleri" kastetmiştir. Bu kurama göre itibârî kavramlar, felsefî ve mantikî kavramlar olarak ayrılmaktadır. Felsefî kavramlar tanımı gereği dışta olanı ifade eden kavramlar, mantikî kavramlar ise tanımı gereği zihinde olanı ifade eden kavramlardır.*

*Anahtar Kelimeler: Ma'kûlât-ı sâniye mantikiyye, ma'kûlât-ı sâniye felsefiye, mefhûm, mûsdâk, hakikî, itibârî.*

### ABSTRACT

#### *Philosophical and Logical Separation of Concepts Based on Tasavvurât in the Thought of Tabatabâî*

*In this study, the formation of intellectual perceptions and differentiation of it's kinds will be touched open shortly, later the difference between philosophical and logical concepts in secondary intellectual perceptions will be analyzed by taking the theory of Tabatabâî as a centre on differentiating logical and philosophical concepts. He mainly tries to make the differentiation by asking whether a concept is real or nominal. In other words he develops his theory on tasavvurât. This theory, which is also a criticism on the concept theory of Sebzevârî, differs concepts as real or nominal and it refers to pri-*

\* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

*mary intellectuals with real concepts, and to secondary intellectuals with nominal concepts. According to this theory, nominal concepts are classified as philosophical and logical concepts. By definition, while philosophical concepts refer something which is at outside world, logical concepts, on the contrary, refer to something that inside of mind.*

**Keywords:** *Secondary logical concepts, secondary philosophical concepts, concept, the referent of a concept (denotation-extension), reality, mentally-positated.*

## Giriş

İslam düşüncesinde ileri düzeyde önem atfedilen kavram konusu ve kavram felsefesi, mantıkta tasavvur ve tasdik başlığı altındaki konularda, felsefede nef-sânî keyfiyyetler altında ele alınan bilgi konusunda, akıl-âkıl-ma'kûl birliği konularında ele alınması adet olmuştur. Kavramlar, dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir.<sup>1</sup> Kavram kavram olarak ma'kûldür fakat birincil derecede kavranan gerçek kavramlar olduğu gibi ikincil derecede kavranan, aklın ikinci bir işlemesine tabi tutulmuş mental kavramlar da vardır. Bu ikincil derecede akletme işlemine tabi tutulan kavramlardan *mefhûm* (concept) daha çok felsefî kavramlara söylenirken, *mâhiyet* mantikî bir kavramdır ve *efrâdî* haricî alemdeki nesnelere. Kavranabilir, tanımlanabilir, sınırlanabilir (*tahdîd-had*) olmaları açısından mantikî kavramları *tasavvurât* ile karşılamak uygun düşerken, kavranamaz, sınırlanamaz olmaları açısından felsefî kavramların ise *mefâhîm* ile karşılamak uygundur. Bir mefhumun başka bir ifadeyle felsefî kavramın *misdâkî* ve *mazmûnu* arasındaki ilişki mantıktaki kaplam-çilem ilişkisi gibidir. Kaplam (*misdâk*) bir kavramın (*mefhûm*) fertleriyle alakalıdır, dolayısıyla ontolojiktir, bu durumda bir kavramın misdâkları, başka bir deyişle *mâsadakları* arasında hiçbir zaman tıpatıplık (*tevâtû*) yoktur. Ontolojide her zaman bir derecelenme (*teşkîk*) söz konusu olur. *Mazmûn*, bir kavramın çilemi ve mahiyetini kuran özellikleri ile alakalıdır, dolayısıyla lojiktir, bu durumda bir kavramın mazmûnu zihinsel bir standadizasyon olduğu için her zaman tıpa tıplık (*mütevâtîlik*) söz konusudur.

1 Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985, s. 41. Aslında bu “düşünsel kavramlarda” böyle olduğu gibi “doğal yasalarda” da böyledir. Doğa yasası bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz vs. değildir; olsa olsa biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşünmesine *tasarruf* getiren, *düşünme ekonomisi* sağlayan bir buluştur. (Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos kitap, İstanbul 2012, s. 19.) İnsan aynen düşünce kavramları gibi bu doğa yasalarını bilmeden de yaşayabilir fakat bu çok daha *israfi* gerektirecek bir durumdur.

Bu konunun anlaşılır olabilmesi için genel manada mâhiyet, tasavvur, mef-hûm, mazmûn, mısdâk gibi kavramların anlaşılması gerektiği gibi, öncelikle aklî ve ma'kûl kavramlarının anlaşılması gerekmektedir. Zira her kavram aklîdir ve birincil ma'kûl ve ikincil ma'kûl kavramlarının açıklanması, dahası "ikincil felsefî ma'kûl" ve "ikincil mantıkî ma'kûl" kavramlarının açıklığa kavuşması buna bağlıdır. Bu makalede öncelikle genel manada kavram ve onun ifadesi olan terim (*istilâh*)<sup>2</sup> üzerinde duracak, daha sonra da bunların felsefî ve mantıkî olanlarının ortak özellikleri ve ayrıştıkları noktaları ele alacağız. Felsefî ve mantıkî kavramların ayrımı üzerine düşünme, her ne kadar klasik dönem filozoflarında üstü kapalı bir şekilde bulunsa da, asıl bu meseleyi bir kuram olarak ortaya koymaya çalışan Hâdî Sebzivârî (ö. 1872) olmuştur. Tabatabâî'nin (ö. 1981) çağdaşı olan ve öğrencisi sayılan Mutahharî (ö. 1979) bu kuramla eleştirel manada ilgilenmiştir. Biz Tabatabâî'nin<sup>3</sup> bu kurama eleştirel yaklaştığını ve ciddi anlamda katkılar sağladığını düşünüyoruz. Başka bir makalede ele alındığı üzere Sebzivârî kuramını "tasdikât" temeline oturtmaya çalışırken Tabatabâî ise "tasavvurât" merkezli probleme çözüm aramıştır.

### Ma'kûlât Kavramı ve Aklî İdrak

İnsan oğlu dünyaya geldiğinde zihin hissî, hayalî, vehmî ve aklî bütün suretlerden boştur.<sup>4</sup> Çeşitli formları alabilir, saklayabilir, hazırlayabilir, işleyebilir

- 2 Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ Basımevi Ankara 1967, s. 19; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195, s. 116,117. "Arapça tasavvur terimi Türkçemizde kavram olarak karşılanmaktadır. Tasavvur, (sureti oluşturulabilen dolayısıyla,) tanımlanabilen veya tanım yerine geçen şeyle kazanılan ilim" demektir. (Bkz. M. Naci Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB. Yay., İstanbul 1990, s. 8.) Tanımlanabilsin ya da tanımlanamasın, kullanımı yerleşen bütün kavramsal ifadeleri karşılamak üzere istilâh (terim) kavramını kullanılmaktadır. Zira istilâhta bir topluluğun belirli bir manada birleşip kullanmaları yeterlidir. Bkz. Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991, s. 38; Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 23.
- 3 Tam adı Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin olan Tabatabâî, 1904 yılında Tebriz yakınlarındaki Şâdâbâd köyünde doğmuş, 1981 yılında Kum'da vefat etmiştir. İran devrimine pasif destek vermiş, talebesi sayılan Mutahharîler gibi devrime angaje olmamıştır. Hayatını ilme adanmış, mutlak ictihat seviyesini yakalasa da merci-i taklit olmayı düşünmemiştir. Kur'anla, Kuran tefsiriyle, hadislerle, Şiayla vs. ilgili bir takım kitapları olduğu gibi asıl felsefeyle ilgili kitaplar ortaya koymuştur. *Usûl-ü Felsefe ve Revişi Rialism, Bidâyetü'l-Hikme, Nihâyetü'l-Hikme ve Hâşiye ber Esfâr* gibi bir çok eser kaleme almıştır. Bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Muhammed Hüseyin Tabatabâî", (*DİA*), c.39, s. 307,308.
- 4 Kemal Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, Dâr-u Ferâkıd, Kum 1431/2010, c. II, s. 282, 283; Şehîd Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009, s. 112.



kabiliyettir fakat henüz aktüel anlamda boştur. Tikel manada tatlı bir şeyi ilk içtiğinde o tatlı şeyin bir sureti oluşur. Bu ilk algılamaya duyuşsal algılama (*hissî idrak*) denir. Sonra bu formun saklı tutulacağı bir yerde muhafaza edilir, böylece *hâfıza* gücü de çalışmaya ve aktif hale (*bilfiil*) gelmeye başlamış olur. Sonra tekrar tikel bir tatma deneyiminde ilk tatma denemesinin suretini de hatırlar. Yani hem tikel bir duyumlama algıladığı gibi, hayal hazinesinde saklı o ilk tikel sureti de hatırlar. Böylece *zâkire* gücü ve *muhayyile* gücü harekete geçmiş olur. Bu durumda algıladığı duyumsama ile hatırladığı algı birbirinden farklı tikel algılamadır. Duyu organının ilk teması esnasında oluşan algıya duyu algısı, daha önceki duyumlamayı hatırlamayla oluşan algılama ise hayal algısı (*hayâlî idrâk*) denir.

Duyu algıları hayal hazinesine veya hafızaya doldukça yavaş yavaş hepsini bir bütün olarak içeren ve her bir tikel duyu algısına söylenebilecek tümel bir algı oluşmaya başlar. Bu artık hissî ve hayâlî algılamaya dayansa da, ne duyu algısındaki gibi, ne de hayal algısındaki gibi tek bir formu içermez, burada tek tek formlar üstü, hepsine söylenebilecek başka bir algı doğar ki bu algıya akledilir algı (*aklî idrâk*) denir. Kavramlar özellikle de soyut ve tümel kavramlar dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir. Bunlar olmasa da yine düşünme imkan dahilinde olurdu fakat çok zor olurdu ve her şey yeniden kazanılması gerekirdi.<sup>5</sup> Bu durumda akledilir algıyı diğer algılardan ayıran en temel özellik, o ekonomiyi sağlayan tümellik (*külliyet*) olmuş olur. Soyutluk da felsefî kavramların en temel özelliklerindedir.<sup>6</sup> Bu durumda akledilir algı, duyumlanır, düşünür algının üzerine daha ileri bir algılama olmuş olur. Hatta denebilir ki gerçek manada insanlık akledilir algının başladığı yerde başlar. Öyleyse ma'kûlâtı ve aklî algılamaları diğer algılamalardan ayıran, böylece insanı cinste ortak olduğu diğer canlılardan ayıran, bu algıların *soyut* ve *tümel* oluşlarıdır.<sup>7</sup>

## Ma'kûlât Kuramının Tarihsel Süreci

Aslında akledilirlerin birincil akledilirler ve ikincil akledilirler (*secundum*

5 HIZIR, *Bilimin Işığında Felsefe*, s. 41.

6 Tabatabâi, Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 81. Her ne kadar ihtilaflı olsa da Molla Sadra geleneğinde hissî ve hayâlî algıların da soyut olduğu ifade edilmiştir. Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283. Ma'kûlâtın insan zihninde oluşumuyla alaklı olarak bkz. Tabatabâi, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 257; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

7 Ma'kûlâtın insan zihninde oluşumuyla alaklı olarak bkz. Tabatabâi, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 257; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 283; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

*intelligibile*) şeklinde ayrımı Fârâbî'nin (ö. 950) buluşudur.<sup>8</sup> Fârâbî'ye göre meydana gelen ilk akledilir, duyulur nesnelere aklediliridir.<sup>9</sup> Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu (ilk) akledilirler, insanın nefisinde ve zihninde olmaları açısından kendilerine bir takım eklentiler (*levâhık*) ilişir. Bu eklentiler bir kısım akledilirlerin *cins* olmasını, bir kısmının *tür* olmasını, bir kısmının birbirleriyle tarif edilmesini doğurur. Hiç şüphesiz bu anlamlar, o akledilirin nefiste olması nedeniyle ortaya çıkan (ikincil akledilirler ve) anlamlardır. Zihindeki akledilirlerin *daha özel* ve *daha genel* olmaları da, onların zihinsel akledilir olmalarına ilişkin ikincil akledilirlerdir.<sup>10</sup> Bu kuramın kurucusu olan Fârâbî ikincil akledilirler ile alakalı, kendisinden sonra gelecek olan filozof ve kelamcılara çığır açacak bir tanım ortaya koyar: "Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra kendilerine eklenen bu şeyler de ma'kûl şeylerdir fakat bu şeyler nefiste duyulurların örnekleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin akledilirleri olan ma'kuller değildir, bunlar ikincil akledilirler (*el-ma'kûlâtü's-sevânî*) dir."<sup>11</sup>

İbn Sina'ya (ö. 1037) göre mantığın konusu işte bu nevi ikincil akledilirlerdir ve bunlar birincil akledilirlerle dayanmaktadır.<sup>12</sup> Birincil akledilirler *vücûd-u hâs* olarak isimlendirilmekte olup, bir şeyin kendisi olduğu gerçeğe söylenmektedir. Tabatabâî bunu *el-mefhûmu'l-hakîkî* olarak isimlendirecektir. İkincil akledilirleri ise İbn Sina *vücûd-u isbâtî* yani zihinde isbat olunan varlık olarak adlandırmaktadır ki bu *vücûd-u hakîkî*'nin karşısındadır.<sup>13</sup> Tabatabâî bu kısma *el-mefhûmu'l-i'tbârî* diyecektir. İbn Sina, "bir şeyin hakikatının ya dış dünyada mevcut olduğunu, ya zihinde (*fi'l-enfûs*) mevcut olduğunu, ya da ikisinde de mevcut olduğunu", ifade eder.<sup>14</sup> Mutlak manada zihinde kalan mantikî, dış dünyada mevcut olanı ifade eden, mâhavî, ikisinde de var olanın kavramı ise felsefî kavramlara işaretir.

8 Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012, s. 416.

9 Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008, s. 5.

10 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

11 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

12 İbn Sina, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Binğâzi 1972, s. 167.

13 İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, thk. Hasanzâde Âmulî, Kum, s. 42. Buradaki isbâtî kelimesiyle kastedilen, aklın zihin dünyasında isbat ettiği, genel, kaçınılmaz ve çıkarımsal vucut olup ikincil akledilirler ve itibarî mefhumlardır. Bkz. Âmulî, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifa*, dipnot 2, s. 42.

14 İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 42.

Aynı düşünceyi İbn Sina'nın talebesi Behmenyâr'ın (ö. 1066) *et-Tahsîl*'inde de bulmaktayız. O mantığın konusunun, ikincil akledilirlerin, mutlak manada akledilir oluşları ya da akli varlık oluşları yönüyle değil, kendileriyle “bilinenden bilinmeyene ulaşma” niteliği açısından, birincil akledilirlere dayanan ikincil akledilirler olduklarını ifade ediyor. Örneğin “insanlık”ın bir akledilir olması açısından, tümellik, tikellik, cinslik ve türlü gibi manaları vardır. İşte bunların da akılda bir tür varlıkları söz konusudur.<sup>15</sup> Zihindeki bu kavramlar bir meçhulün bilinmesi için tertib ve dizayn edilmesi yönüyle mantıkî kavramlardır. Yoksa bu kavramların mahiyetini araştırmak felsefenin bir konusudur.

İsrakiliğin kurucusu Sühreverdî de (ö. 1191) *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı eserinde Meşşâî filozoflara benzer düşünce ortaya koyar.<sup>16</sup> Cürçânî'nin (ö. 1413) tanımına göre ilk akledilirler, dışta kendisine karşılık gelen bir mevcudun bulunduğu şeylerdir. İkincil akledilirler ise dışta karşılığında kendisine uygun düşen bir varlık olmayıp, “zihinsel varlığa has ilineklere” denmektedir.<sup>17</sup> Nesnelere duyusal ve düşsel idrakleri neticesinde ilk defa akli idrak düzeyine erişilmesi durumunda veya “görecelikler” gibi hariçte kendisine uygun düşen başka bir “varlığa” ilişkin akletme halinde “ma'kûlât-ı evveliyye”, başka bir “ma'kûle” ilişkin akletme durumunda ise “ma'kûlât-ı sâniye” denilmektedir.<sup>18</sup>

Bütün bunlar kapalı da olsa, akledilirlerin ikiye ayrıldığını, ikinci ayrımın ise ikili taksime tabi tutulduğunu göstermektedir. Zira Tahânevî'nin (ö. 1745), “Ehl-i Tahkîk” tarafından, akledilirleri, *devingenlik* ve *dinginlik* gibi harici varlığa ilişkin kavramlar, *tümellik* ve *tikellik* gibi zihni varlığa ilişkin kavramlar ve bu iki varlık alanına ait olmayan kavramlar olarak ma'kûlâtı ayırma tabi tutması,<sup>19</sup> ikincil akledilirlerin felsefi ve mantıkî kavramlar olarak ayırma tabi tutulduğunu gösterir. İkincil akledilirler mantığın konusudurlar fakat bunların bizzat kendileri veya onların zihinde bir varlık olmaları açısından değil, zihinde buldukları vakit bu tümel tabiatlara ilişmeleri itibarıyla. Zira zihinsel bir varlık olarak küllî tabiatları incelemek felsefenin bir görevidir. Mantık sadece bunları “bilinmeyene ulaşma” (yani tanımlama ve kanıtlama) açısından ele alır. Tümel bir anlam zihinde meydana gelip altındaki tikellere kıyas edildiğinde, mahiyetine dahil olan bir parça ise özsel (*zâtîyyet*), hariç ise ilineksel (*araziyyet*), mahiyetin aynısı olması açısından tür (*neviyyet*), bu özsel kısmın farklı fertlere de söylenmesiyle *cins*, diğer açıdan ise ayırım (*fasıl*) olur.<sup>20</sup> Bütün bunlar

15 Ebu'l-Hasen Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375, s. 221.

16 Şihâbuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musannafât-i Şeyhi'l-İsrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, s. 346,361.

17 Bkz. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 250.

18 Bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 315.

19 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 3, s. 315.

20 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 1, s. 47.

mantığın, akledilirlerin akledilmesi, tümel akledilirler üzerine tümel çalışması olduğunu göstermektedir.<sup>21</sup>

İkincil akledilirler konusu doğal olarak Molla Sadra'da (ö. 1641) da geniş yer bulmuştur.<sup>22</sup> Molla Sadra'ya göre genel manada ikincil akledilirler ancak zihinsel bağlamda (*illâ fi'l-ugûdi'z-zihniyye*) gerçekleşmektedirler yani Tabatabâî'nin deyimiyile itibarî kavramlardır. Mantıkçıların dilinde (*fi lisâni'l-mizâniyyîn*) ikincil akledilirler ise, bu manada ele alınan ikincil akledilirlerin “sadece bir kısımdır”, bununla bağlananlar sadece zihinsel yargılardan (*gadâyâ zihniyye*) ibarettir. Genel anlamda filozoflar arasında kullanılan ise bundan başkadır. Zira orada akdolunan yargılar ve önemeler “salt zihinsel” ve “gerçek” olmak üzere iki sınıftır.<sup>23</sup>

Biz buradan Molla Sadra'nın, filozofların ikincil akledilirler kavramına, hem felsefî hem de mantıkî anlamda akledilirlerin girdiğini, mantıkçıların ise bunu daha özel anlamda kullandıklarını, düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda Tabatabâî'nin, akledilirler üzerine geliştirdikleri kuramın nüvesi Fârâbî ve İbn Sina'dadır, denebilir. Onlardan Molla Sadra almış nispeten geliştirmiştir. Zira “*zarfu'l-urûz*” ve “*zarfu'l-ittisâf*” şeklindeki kavramsal ayırım vb. aynen Molla Sadra'da da bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Sebzivârî ise meseleyi ârız-ma'rûz ve sıfat-mevsûf ilişkisi bağlamında ele almıştır. Bu nedenle salt tasavvuru değil tasdikî merkeze almıştır. Ona göre “ârız” üç kısımdır: Birincisi *ma'rûza* ilişkisi (*urûz*) ve *ma'rûz*un da onunla nitelenmesi (*ittisâf*) dışta olan “siyah” gibi terimlerdir ki buna ilk akledilir denir. İkincisi, “küllilik” gibi ikisinin de yani hem *urûz*un hem de *ittisâf*ın akıldada olduğu ârızdır ki mantıksal kavramlara denk düşmektedir. Fakat üçüncüde ise ârızın ilişkisi akıldadır fakat *ma'rûz*un onunla nitelenmesi dıştadır. “Babalık” böyledir, aynen küllilik gibi dışta kendine denk düşecek bir şey yoktur fakat kişinin babalıkla nitelenmesi dış (sosyal) bir gerçekliktir. İşte diyor Sebzivârî bu son iki kısım da ikincil akledilirlerdir.<sup>25</sup> İnsana siyahlığın, külliliğin ve imkânın ilişkisi örneğinde bunların farkı açıkça ortadadır. Sebzivârî bu düşüncüyü önermesel boyutta *tasdikât* temelli geliştirirken daha çok Molla Sadra'ya

21 Bu durumda mantığın felsefeye bir giriş olarak düşünülmesi sıkıntılıdır zira felsefe kadar veya ondan daha da zor gözükken bir düşünsel etkinlik felsefeye girişi kolaylaştırarak bir giriş olarak alınmaz.

22 Şîrâzî, Sadruddîn (Molla Sadra), *el-Himetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütفی, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981, c.I, ss. 332-340.

23 Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, ss. 335.

24 Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, ss. 335, 336.

25 Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386, s. 67.

tabi olmuş, kendisi de Tabatabâî'nin öğrencisi Mutahharî tarafından *Şerh-i Manzûme*'de tenkide tabi tutulmuştur. Tabatabâî bunu kavramsal boyutta *tasavvurât* temelli ve İbn Sina'ya daha yakın bir form da ele almış ve geliştirmiştir.<sup>26</sup>

### Tabatabâî'nin Ma'kûlât Kuramı

Buraya kadar genel manada kavramın İslam düşünce tarihi süreci içerisinde algılanışı ve gelişim seyri serimlendi. Tabatabâî, Molla Sadra ve Sebzivârî'nin kuramını alıp geliştirmiş, bu kurama karşı eleştirel bir tavır sergilememekle birlikte bu kurama ciddi katkılar yapmıştır. Felsefi ve mantıkî kavramların ayrımı hususunda *ilm-i husûlîyi*, “hakikî” ve “itibârî” şeklinde ayırmak suretiyle<sup>27</sup> konuya çözüm getirme denemesi İslam felsefesinde Tabatabâî'ye nasip olduğu söylenmektedir.<sup>28</sup> Fakat bunun İbn Sina'daki “el-vücûdu'l-hâs” ve el-vücûdu'l-isbâtî” kavramlarının serbest tercümesi olduğu söylenmek suretiyle reddedilebilir.

### Hakikî ve İtibârî Kavramlar

Tabatabâî, bu ayrımı doğal olarak ilim ve akıl konusunda ele alır. Burada o ilmin küllî-cüzî, tasavvurî-tasdîkî, bedihî-nazarî, husûlî-huzûrî, gibi bir çok tak-simine yer vermiştir. Bu başlıkta konu ister ilk/evvelî olsun isterse ikincil/sân-evî olsun, tümel akledilirler (*ma'kûlât-ı külliyye*) ile alakalıdır.<sup>29</sup> Hakikî ve itibârî ayrımında asıl önemli olan onun bu ayrımının husûlî ilmin bir ayrımı olmasıdır. Zaten hem *Bidâye*'de hem de *Nihâye*'de başlık, “ilm-i husûlî hakikî ve itibârî olarak ayrılır”, şeklindedir. Bunun anlamı huzûrî ilmin bunun dışında olmasıdır. Bu sadece bununla da kalmaz burada aynı zamanda bu tasdikî olan değil tasavvurî olan ilmi kastetmektedir zira tasdikât, nispetin varlığı veya yokluğundan ibaret olup her halukarda nispet itibârîdir. Bu demektir ki Sebzivârî'nin yaptığı gibi “tasdik” merkeze alınamaz. Bu durumda tasavvurât itibârî veya hakikî olabilir demektir.<sup>30</sup> Burada başlık mantıkî ve felsefi kavramlar ve mantıkî ve felsefi olmayan kavramlar; mahiyetli (*mâhavi*) kavramlar ve mahiyetli olmayan (*ğayr-ı mâhavi*) kavramlar şeklinde de adlandırılabilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tasavvurî olan husûlî bilgiyi, hakikî ve itibârî olarak ikiye ayırmak suretiyle felsefi ve mantıkî kavramların ayrımını deneme, Tabata-

26 Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 324.

27 Bkz. Tabatabâî, *Nihâyeti'l-Hikme*, s. 256.

28 Abdulcebbâr er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, Tasviru'l-Kitâb Hüseyin el-Huzâî, Tahran 1374, s. 636.

29 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, Yazım Mîsâg Tâlib, Kum 2013, s. 350.

30 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 350.

bâî'nin orijinal düşüncelerinden kabul edilmiştir.<sup>31</sup> Bu durumda aslında başlık, “*küllî tasavvurî husûlî ilim, evveliyye ve sâneviyye olarak veya mâhaviyye ve ğayrı mâhaviyye olarak, hakîkî ve itibârî kısımlarına ayrılır*”, demektir. Bu nedenle bir makalenin başlığını “Felsefî ve mantikî kavramların tasavvurât temelli ayrımı” şeklinde düşündük.

Genel manada bu tümel kavramlar fizik, metafizik (felsefe) ve mantıkta kullanılan kavramlardır. Fizikte kullanılan kavramlar, insan gibi, ağaç gibi, güneş gibi özsel/mahevî kavramlar olup, bunların mahiyetleri hem dışta varlık elbisesini giyerler hem de zihinde var olurlar. Tabatabâî müspet bilimlerde kullanılan kavramlara hakikî kavramlar, mantıkta ve felsefede kullanılan kavramları ise itibârî kavramlar olarak adlandırmaktadır.<sup>32</sup> Bu hususta Necati Öner'in adlandırması ve açıklaması farklıdır. Ona göre *birincisel kavramlar*, insan gibi “var olanın bütününe” delalet eden kavramlardır, *ikincisel kavramlar* ise insanın hürriyeti gibi “varlığın bir haline” delalet eden kavramlardır. Bunlar birinciye göre anlam kazandığından bunlara göreceli/izafi kavramlar da denir. Birincisel kavramlar Aristoteles'in cevher kategorisine denk düşerken, ikincisel kavramlar ise yüklem olabilen dokuz kategori ifade eden kavramlardır.<sup>33</sup>

Hiçbir şarta tabi tutulmamış “lâ bi şart” bir “ilk akledilir mahiyet” ne ise odur, ne vardır, ne de yoktur. Fakat bu “ilk akledilir”, bir şey olma şartıyla yani “bi şartı şey” dışta var olur, şey olmama şartıyla yani “bi şart-ı lâ” ise zihinde var olur.<sup>34</sup> Bu nevi “ikili varlık ve tekli mahiyete” sahip kavramlar birincil hakikî kavramları oluşturmaktadırlar. İnsan kavramının ahmet, mehmet gibi ferdî varlıkları, dışta kendine ait eserleri olan varlıklar olarak var oldukları gibi, aynı insan mahiyetinin zihinde de, dıştaki eserlerinden uzak fakat kendi makamına ait eserleri bulunan varlıklar olarak vardır.<sup>35</sup> Bu kavramlar hakikaten hem zihinde hem de dışta var oldukları için “hakikî”, insan aklı ilk defa bu nevi kavramlarla tümel akli algılamaya yükseldiği için de “evveli” kavramlar olarak adlandırılmışlardır. Bunlar “bermâî”<sup>36</sup> hayvanlar örneğiyle anlatılmaktadırlar. Zira karada yaşayan hayvan, aynı hayvan olarak suda da yaşamaktadır. Sadece karada yaşmalarının eser ve etkileriyle suda yaşmalarının eser ve etkileri fark-

31 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdîhî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 636.

32 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 324,325.

33 Bkz. Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 117.

34 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdîhî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 638.

35 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256.

36 Bu kavram, “berri” ve “mâî” ikili kavramın birleşiminden oluşmuş, aynı mahiyetle hem karada hem de denizde yaşayan hayvanları anlatmak için kullanılmaktadır.



lıdır yoksa o iki farklı alanda varlık bulmakta olan “hûhûviyyet”e sahip aynı şeydir.<sup>37</sup> İlksel akledilir gerçek kavramlar (*Makûlât-ı evveliyye hakîkiyye*) daha çok tabiat bilimlerine uygun düşen kavramlardır. Bunlar bu tanıma göre felsefi ve mantıkî kavramlar değildirler.

İkincil akledilir kavramlar ise *hakîkî* değil *itibârî* kavramlardır.<sup>38</sup> Hakîkî kavramların zihin-dışı gerçeklikleri olduğu gibi zihinsel gerçeklikleri de vardı ve bunlar hem dışta hem de zihinde gerçek fertleri (*efrâd*) bulunan mahiyetli kavramlardı. İtibârî kavramların da bir nevi gerçekliği söz konusudur fakat bunlarda ikili gerçeklik değil tekli gerçeklik söz konusudur ve bunlar doğrudan nesnelere edinilen kavramlar değil bu kavramları aklın birbirine yakınlaştırmasıyla oluşturulan kavramlardır. Akıl ateşi ve ondan çıkan sıcaklığı karşılaştırdığı vakit, ikisinin birbirine nispetine bir yargıda bulunur ve birine sebep (*ille*) diğerine ise sonuç (*ma'lûl*) hükmünü verir.<sup>39</sup> Burada sıcaklık bir sonuçtur oysa başka bir nesne ile karşılaştırıldığı vakit sıcaklık sonuç değil tam tersi neden olarak görülebilir.

Mahiyetleri olan gerçek nesnelere doğrudan ifade eden kavramlar, mâhevî ve *hakîkî* kavramlar; bunların birbiriyle ilişkisi ve aralarındaki ahkâmdan çıkarılan kavramlar ise ister felsefi ister mantıkî olsun *itibârî* kavramlardır. Haydârî'nin açıklamasına göre *itibârî* kavramların iki kısma ayrılmasının sebebi, üzerine dayandıkları hakîkî kavramların, iki farklı alanda varlık bulmalarından ötürüdür. Hakîkî kavramların dıştaki varlıklarıyla alakalı yargılardan felsefi kavramlar, içteki varlıklarıyla alakalı ahkâmdan ise mantıkî kavramlar doğmaktadır.<sup>40</sup>

Bu kuramın nesnel (*mâhavî*) kavramlara dayalı bir kuram olduğu bu kavramların hakîkî kavramlar olduğu ifade edilmektedir. Yani felsefi ve mantıkî kavramlar mâhavî kavramlara dayanmaktadır. Oysa Tabatabâî, nesnenin yani bir anlamda mahiyetin başka bir anlamda mevcûdun değil, vücûdun asıl olduğunu düşünen bir filozoftur. Bu bir çelişki değil midir? Aslında bu realitedeki durumun zihne ters aksetmesiyle alakalı bir durum gibi gözükmektedir.<sup>41</sup> Zihnin varlıkla ilişkisi doğrudan varlıkla değil, mahiyetler yani mevcudat aracılığıyla.<sup>42</sup> Böyle olunca zihinde mahiyetler öne çıkmaktadır, oysa haki-

37 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 352.

38 Buradaki itibârî kavramının anlamı hiçbir realitesi olmayan demek değil, mahiyeti olmayan dolayısıyla sınırlayıcı tanımlı yapılamayan anlamına gelmektedir. Bkz. Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258,259; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. II, s. 327.

39 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 357,358.

40 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 357.

41 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme*, s. 362.

42 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 139.



katte varlık asıldır. Kavramlar dünyasında mahiyet vücuttan önce gelir ve vücut mahiyete urûz eder, gerçeklik dünyasında ise tam tersine mahiyeti önceleyen vüçûd, vüçûda urûz edip ilişen ise mahiyettir.<sup>43</sup>

İtibârî kavramlar, ya “hakikati dışsal gerçeklik olmak” olduğu için, zihinsel gerçekliğinden söz edilemeyen kavramlardır. Tabatabâî'ye göre ikincil akledirlerin felsefî olanları, örneğin “vüçûd” (varlık) kavramı ve onun varlık olması açısından ilişen sıfatları böyledir.<sup>44</sup> Varlık (*vüçûd*) asıldır ve onun hakikati aynî-dışsal oluşudur. O, “bir şey kendisi ile ayanda olan şey” değil varlık “ayanda oluşun kendisi”dir.<sup>45</sup> Zaten zihnî varlık olmak dışsal varlık olmamaktır, o bu hakikati ile aynı zamanda zihinsel olamaz. Aksi takdirde zihnin aynî varlık olmasını, dolayısıyla zihnin yok olmasını gerektirir. Bu nedenle bir şey aynî olmak açısından aynı zamanda ve aynı açıdan zihinsel olamaz. Bu değişim şaçma bir değişim (*inkulâb-ı muhâl*) olacaktır. Yokluk (*adem*) kavramı da bu tür kavramlardandır. Bir farkla ki vüçûdun hakikati “dışta var olmak” olduğu gibi, ademin hakikati de “dışta var olmamak” demektir. Gerçek anlamda harici varlığı olmayanın zihni varlığı olamaz. Bu nedenle adem, salt hiçlik olmakla zihne alınamaz. Mutlak yokluk hakkında konuşuyor olmamız, mutlak yokluğun zihni varlığının olduğu anlamına gelmez. Zira buradaki yüklem durumu, ilksel-özsel yüklem (*haml-i evvelî zâtî*) durumu olup, ilimlerde ve felsefede yani ontolojide yaygın olarak kullanılan bir yüklem (*haml-i şâi sinâî*) durumu değildir.

Demek ki “vüçûd ve adem” ve bunlara ilişkin kavramlar<sup>46</sup> iç dünyada zihinsel bir varlık olarak var olamayan yani sadece zihinde anlamı oluşun fakat varlığı/kavramı doğmayan anlamlardır. Adem kavramı, vüçûd kavramının çelişiği olması ve salt hiçlik (*butlân-ı mahz*) olması nedeniyle kavranamayacağı gibi, vüçûd kavramı da “dışta olmakla aynı olduğu” (*kevnubû fi'l-a'yân*)<sup>47</sup> için zihinde kavranamayacaktır. Zira vüçûd kavramının insan kavramından farkı, insan bir mahiyettir, bir mahiyet olarak var da değildir, yok da değildir fakat bu hem dış dünyada varlık kazanabilir hem de zihinde varlık kazanır. Zira insanın hakikati dışta var olmak değildir, öyle olsa yokluğu söz konusu dahi edi-

43 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde Varlık Kavramı*, çev. İbrahim Kalın, İnsan, İstanbul 1995, s. 106.

44 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256; *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151; Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kül*, s. 356.

45 Behmeniyâr, *et-Tahsîl*, s. 281.

46 Daha farklı bir ifadeyle “zorunlu varlık” ve “mutlak yokluk” kavramları denebilir.

47 “Vüçûd, bir şeyin kendisiyle ayanda olduğu şey” değil tam tersi “ayanda oluş vüçüddür”, şeklindeki bir düşünce İbn Sina'nın talebesi Behmeniyâr'dan sonra vurgusu aratarak gelmiş bir düşüncedir. Bu düşünce Kâtibi gibi Molla Sadra gibi bir çok filozof tarafından tekrar edilmiştir. Bkz. Kâtibi Kazvîni, *Hikmetu'l-Ayn*, thk. Salih Aydın, s. 4.

lemez zorunluluğa inkılâb eder. Fakat vücûd için durum farklıdır. Vücûd bir mahiyet değildir ve vücûdun hakikati “dışta olmak” demektir. Hakikati dışta var olmak olan, tanım gereği zihinde var olmaz. Öyleyse insan kavramının fertleri dış varlığa sahip olduğu gibi, hem varlığı zihindedir hem de kavramı zihindedir fakat vücûdun ve onun zorunluluk-olurluluk, birlik-çokluk gibi sıfatlarının kavramı zihinde olmakla beraber varlığı dıştadır. Hakikati “dışta olmak olan” ile hakikati “dışta yok olmak” olan zihinde varlık olamaz. Bu durumda vücûd ve adem kavramları ve onların sıfatlarına yönelik kavramlar, insan ve at gibi mahiyetsel kavramlardan farklıdır. İnsan ve at gibi kavramlar “birincil hakikî kavramlar”, vücûd ve adem gibi kavramlar ise “ikincil ve itibarî kavramlardır.”

### İkincil İtibârî Kavramların Kısımları

İkincil itibarî kavramların ikiye ayrıldığını ve ayrılış nedenini ifade ettik. İtibarî kavramlar gerçek bir kökene bağlı olmayan, böylece örneğin zorunlu varlığa da, olurlu varlığa da yüklem kılınabilen ilim gibi hayat gibi kavramlardır<sup>48</sup> ve bir itibarla zorunlu varlığa, başka bir itibarla ise olurlu varlığa söylenebilirler. Bunlar hiçbir suretle tanımları (*had*) olmayan ve hiçbir mahiyete cins olarak alınmayan kavramlardır.<sup>49</sup> Varlık ve onun hakiki sıfatlarına işaret eden kavramlar, zihnin bir çeşit düşünsel ameliyle yapılı, bir mahiyetin altındaki fertlere vaki olması ve tanımında bir unsur olarak alınması gibi bir durum yoktur.<sup>50</sup> İkincil akledilir kavramlar zihnin işi ve ürünü olduğu için bunların özleri (*mâhiyet*) ve kategorileri (*makûle*) yoktur.<sup>51</sup>

Bunların dışta olup zihinde olamayan kısmı olduğu gibi zihinde olup dışta olamayan kısmı da bulunmaktadır. Vücûd ve onun hakiki sıfatlarına yönelik kavramlar dışta varlıklar olup zihinsel varlıklar olamadıkları gibi, burada zihinde olup dışta olamayan bir takım kavramlar da bulunmaktadır.<sup>52</sup> Bunlar salt zihinsel, ikincil, itibarî, tümel kavramlardır. Örneğin küllilik kavramı, cins kavramı, tür kavramı gibi kavramlar, çok ayrı özel bir konuma sahip kavramlardır. İnsan kavramı tümel bir kavram olup fertleri dışta bulunmaktadır. Fakat küllilik kavramının kendinde dışta olmamak olduğu için tanım gereği dışta olamazlar. Bir tümel kavramın fertlerinin dışta olması başka bir husustur, tü-

48 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258.

49 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 258.

50 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151. “Varlık hiçbir kavramın içine girip mahiyetini kuracak bir unsur değildir”. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, s. 33.

51 er-Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerh-u Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, s. 634.

52 Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, s. 256.

melliğin kendisinin bir kavram olarak dışta olması ise tanımına aykırıdır. Zira dışta var olmak müşahhas/somut ve cüzî-ferdî/tekil olmayı gerektirirken, zihinde var olmak soyut ve tümel olmayı gerektirir. Tanımı gereği soyut ve tümel olan aynı zamanda somut ve tekil olamaz.

### İkincil Akledilir Mantıkî Kavramlar

İkincil akledilir mantıkî kavramlar, haricî varlıkların hikayesi olmadığı gibi -her ne kadar nefis aleminde gerçekleşse de- nefsin işlerini ve hallerini hikaye eden kavramlar da değildirler.<sup>53</sup> Örneğin hüznün kavramı, sevinç kavramı vs. nefsin iç aleminde dirler fakat insan, ağaç, taş kavramı gibi hüznün, ferah, gadap vs. kavramlar da ilk akledilirlerden olup hakikî kavramlardandır. Taşın bir mahiyeti olduğu gibi acının da bir mahiyeti vardır. Bunlar iç alemde veya dış alemde, doğrudan duyulanır veya düşünür algıların tümellik kazanmasıyla doğmuş ilk akledilir kavramlardır.

Mantıkî kavramlar ise önce bir defa doğrudan duyumun ve hayalin iç ve dıştaki objelerine dayanmazlar. Bu nedenle ilk akledilir ve hakikî kavram değildirler. “İnsan merhametlidir”, dediğimizde veya “sevgi yaşatıcıdır”, dediğimizde “insan” ve “sevgi” kavramları biri dış alemdeki objelerin duyulanması ve düşünülmesine dayalı, diğeri ise iç alemdeki objelere dayalı ilk akledilmiş olan mahavî kavramlardır. Tek fark biri dış duyu organları aracılığıyla diğeri ise iç duyu yetileri aracılığıyla duyulanmış nesnelere tümelleşmiş algılarıdır. Fakat “insan türdür” veya “sevgi tümeldir” dediğimizde ise buradaki “insan” ve “sevgi” kavramları aklın ikincil işleyişine tabi tutulmuş ve iç alemde olup biten kavramlardır. Bunlar artık doğrudan hissin ve hayalin objelerine dayanan aklın ilk işleminden doğan tümel kavramlar değil, aklın ikinci bir defa daha işlemesine tabi tutulmuş kavramlardır. Bunlar artık hakiki olmayan diğeri bir ifadeyle mahavî olmayan, ikincil akledilir mantıkî kavramlardır.

### İkincil Akledilir Felsefî Kavramlar

Mantıkî kavramlar gibi felsefî kavramlarda bir takım hakiki nesnelere algısından doğrudan oluşturulmuş değildirler. Bu nedenle bunlarda mahiyetleri olan hakikî kavramlar değil itibârî kavramlardır. Mahiyetlerle ilgili gerçek mefhumlar, belirli bir türe veya cinse uygun düşen kavramlardır, dolayısıyla tanımlanabilirlerdir oysa felsefî kavramlar özel bir alana uygulanan kavramlar değildir. Bu kavramlar alemin bütün varlıklarına belirli bir takım açılardan uygun düşerler.<sup>54</sup> Gerçek mâhavî bir mefhum bir şeye doğru/sâdik olduğu vakit, o şeye başka bir mahavî kavram sadık olamaz. Bu nedenle insan kavramı zeyde doğru olduğu için taşta doğru olamaz. Çünkü taşlık ve insanlık karşıt

53 Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, s. 361.

54 Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 104.

kavramlardır, herbiri varlık için farklı sınır ve kalıbı söz konusudur. Oysa felsefi bir anlamı ifade eden varlığın birbirine karşıt farklı iki sınırı olamaz.<sup>55</sup> İtibârî felsefi kavramlar ise bir şeye *illet* olarak söylenebildiği gibi aynı şeye başka bir yönden *ma'lûl* olması doğru olabilir. Şayet “sebeup” ve “sonuç” mefhumları, hakikî/mâhavî mefhumlardan olsa idi bu doğru olmazdı. Sonuç bir mahiyet olarak yani kavramsal olarak bir şeydir, sebep veya başka bir şey değildir. Sebep de böyledir. Oysa sebep olan şey varlıkta, bir başka açıdan sonuç olabilir. Örneğin “insan kâinatın varlık nedenidir” dediğimizde, insanın neden olduğunu söylemiş oluruz. Fakat “insan ruh ile beden birleşiminin bir sonucudur” dediğimizde aynı insan bu sefer sonuçtur. Burada insan bir mahiyet olarak ne ise odur. Fakat farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutarak aynı şeye hem sebep hem de sonuç deriz.<sup>56</sup> Bir birdir, çok da çoktur bunların mahiyetleri karşıttır. Fakat “bir” olduğunu söylediğimiz şey, başka bir değerlendirme ile çok, “çok” da bir başka değerlendirmeyle bir olabilir. Varlıkta bir şey bir açıdan bir olurken diğer bir açıdan da çoktur. Bu demektir ki felsefi kavramlar aynı şeyde toplanabilir fakat mahavî kavramlar böyle değildirler. Mahavî bir kavram olarak “insan hem taşır hem de attır” denemez. At attır, mahiyeti, “kişneyen canlıdır”, insan insandır, mahiyeti, “düşünen canlıdır”, bunlar özleri itibarıyla ayrı ayrı şeylerdir.

Bu tür kavramların diğer bir ayırıcı özelliği, mahavî kavramlar bazen insan kavramında olduğu gibi tümel, onun dıştaki fertlerinde (*efrâd*) olduğu gibi tikel de olabilir. Felsefi kavramların tümelliği ve tikelliği olmaz.<sup>57</sup> Felsefi ve mantikî kavramlar mefhûm olarak tümel oldukları gibi onların misdâkları da tùmeldir. Yani “imkân” mefhumu tümel olduğu gibi mümkün olan da tek bir şey değildir.

Kısaca hakikî olan mahevî kavramlar hem dışta hem de zihinde varlık bulan kavramlardır. Bunlar birincil hakikî kavramlardır. İtibârî olan felsefi kavramlar ise dışta vardır fakat zihne alınamazlar. Aynı şekilde itibârî olan mantikî kavramlar ise zihinde vardır fakat dışa taşınamazlar ve dışta var olamazlar. Yani hakikî kavramlar “tek mahiyete ikili vucuda sahip” kavramlardır. İtibârî kavramlar ise “mahiyetsiz, tekli ve bağımlı varlığa sahip” kavramlardır. Mahiyetsiz oluşları “varlık” kavramında olduğu gibi zorunluluklarıyla veya “adem” kavramında olduğu gibi olursuzluklarıyla alakalı bir durumdur. Zira mahiyeti olmak olurlu olmakla eşit anlama gelir. Varlık, varlık olarak zorunluluktan ayrılmaz, yokluk da yokluk olarak olursuzluktan ayrılmaz. Dolayısıyla mantıksal olarak mahiyetleri yoktur, bu nedenle de tanımlanamazlar. Felsefi olarak söylenecek olursa, varlığın mahiyeti var olmaktır.

55 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

56 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

57 Haydârî, *Şerhu Bidayeti'l-Hikme*, s. 105.

Vücûd kendisi sabit, mâhiyet ise vücûd ile sabittir, felsefi mefhumların sübutu ve varlık arenasına çıktığı yer zihindedir.<sup>58</sup> İbn Sina'nın deyişiyle felsefi kavramların vücûd-u isbâtîleri söz konusudur. Mahavî mefhumlar, *fertlerinin* mahiyetlerine dahildirler ve onunla alınırlar, oysa felsefi kavramlar hamledildikleri taktirde *mâsâdak*larına dahil değildirler. “Zeyd nâtıktır”, dediğimizde konuşma ve düşünme zeydin mahiyetine dahildir hatta “zeyt insandır”, dediğimizde, insanîyet zeydin mahiyetidir. Oysa vücûd mahiyete dahil olmadığı gibi tam tersi onun karşısındadır.<sup>59</sup> Mahiyetsel mefhumların somut *efrâdı* vardır, ne ise odurlar başka değildirler, felsefi mefhumların ise *masâdik*ları vardır. Bir misdak bir açıdan “bir” veya “neden” veya “olurlu” olurken, diğer bir açıdan, “çok”, “sonuç”, ve “zorunlu” olabilir.

Tabatabâî'ye göre itibarî kavramlar, sadece zihnin düşünsel etkinliğinin bir sonucu olup, zihnin iki mahavî kavramı birbirine yaklaştırdığında bu ilişkidен söküп çıkardığı (*intizâ'î*) ve oluşturduğu (sözde) kavramları (*mefâhîm*) kendi gerçekliklerine (*mesâdik*) yükler. Bu, mahiyetleri olan tümel şeylerin kavramlarının fertlerine yüklenmeleri gibi değildir.<sup>60</sup> “Zeyd insandır”, dediğimizde ki yüklem durumu, “zeyd mevcuttur”, dediğimizde ki yüklem durumundan farklıdır. Birincide hakiki bir yüklem durumu mevcut olup, bu yüklemde insan zeydin mahiyetini kurmakta ve özsel/zâtî bir parça olarak onun tanımında alınmaktadır. Yani insan zeydin tanımını teşkil etmektedir. Oysa ikincide vücûd, zeydin tanımında kullanılan bir yüklem değildir. Zeydin vücûdu onun mahiyetini kurmaz, sadece onun varlıksal durumunun sözel ifadesinden ibarettir. Bu nedenle vücûd tanımsal bir şey değildir. Felsefe vücûdu asıl konu edinmekle aslında tanımlanamaz şeyler üzerine akıl yürütme ve fikirsel bir etkinlik olarak kalmak durumundadır. Zira varlık ve onun birlik-çokluk, aktüellik-potansiyellik, zorunluluk, olurluluk, hudus-kıdem vs. sıfatları itibarî kavramlardır ve burada sadece fikirsel etkinlik söz konusudur. Bu kavramların gerçek tanımsal durumlarından bahsedilemez. Yapılabilecek olan sadece yokluğu tanımlarken varlıktan, varlığı tanımlarken yokluktan faydalanmak, imkansızın tanımını yaparken vacibi kullanmak, ya da imkânın tanımını yaparken imkansız ve zorunluyu almak, birliği tanımlarken çokluğu, çokluğu tanımlarken birliği almak şeklinde, klasik ifadesiyle adsal açıklama (*şerhu'l-ism*) şeklinde olabilir. Klasik ifadeyle “efrâdını câmi ağyârını mâni” bir tanım yapılamaz zira felsefi mefhumların efrâdı yoktur. Felsefi ifadelerin doğrulandığı yerleri ifade etmek için “efrâd” değil “mâsâdak” veya “misdâk” kavramları kullanılmıştır.

Dolayısıyla bir filozof “vücûd nedir?”, “adem nedir?”, “vucûda vücûd olması bakımından ilişkin özellikler nelerdir?”, şeklinde sorduğunda cevabı asla

58 Haydârî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 105,106.

59 Haydârî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, s. 106.

60 Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, s. 151.

tanımsal bir cevap olmayacaktır. Bu nedenle felsefede gerçek bir kavrama ve kuşatma (*tabdîd*) değil itibarî bir anlamadan (*mefhûm*) bahsedilebilir. Başka bir deyişle burada ki sadece anlaşılma (*mefhûm*) dır, kavrama değildir. Sanki anlaşılma fakat kavranamayan bir durum söz konusudur. Bu nedenle “ben varım”, denildiğinde burada künhe ve hakikate dair gerçek bir kavrama durumu değil, varlıksal bir gerçekliği kesin bir şekilde görme ve anlama durumu söz konusudur. Tanrının varlığı kesinlikle bilinir ve anlaşılır fakat asla tanımlanamaz ve kavranamaz olarak kalacaktır. Çünkü felsefedeki etkinlikler asla kesin bir kavrama ve kuşatma etkinliği değildir. Bu nedenle felsefi kavram(a)lar gerçek kavram(a)lar değil sözde kavram(a)lardır. Bel ki bu yüzden buna sadece “kavramalar” değil “anlamalar” demek gerekir. Büyüklük-küçüklük, uzaklık-yakınlık, aşağı-yukarı, birlik-çokluk, sebep-sonuç, etki-tepki, vb. felsefi araştırmalarda kullandığımız bu tür terimler aslında sadece somut, maddi ve hakiki mefhumlara matuf olup, gerçek mahevî kavramlardan sonra, onlar üzerine geliştirilmiş kavramlardır.<sup>61</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

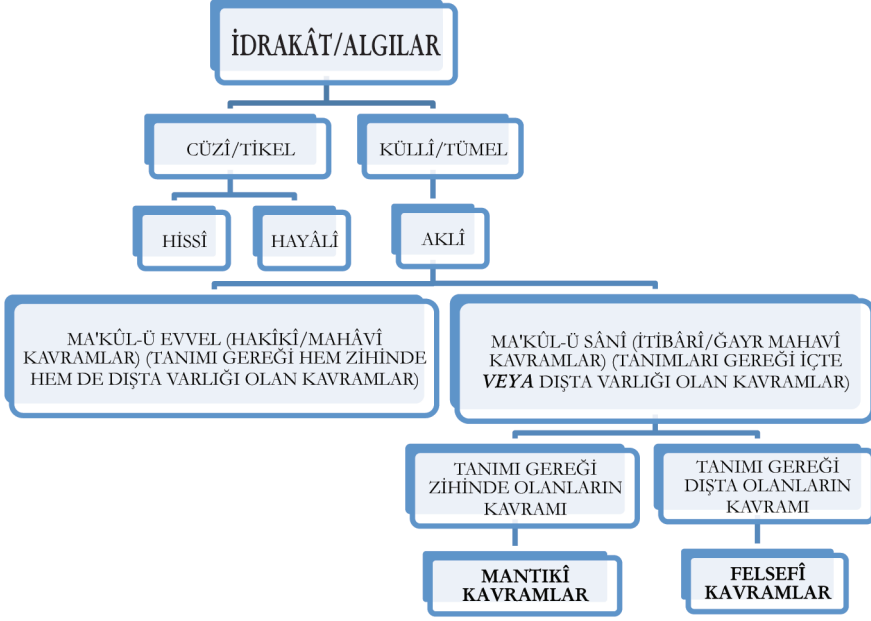
Tabatabâi'nin mantıkî ve felsefi akledilirlerin ayırımına yönelik geliştirdiği kuramın temeli doğrudan kavramların neliğiyle alakalı bir deneme olduğu için bu kuram, tasavvurât temelli bir kuramdır. Birbirine nispet edilmiş iki kavram değil, tekil manada akledilir bir kavram, “hakikî midir, itibârî midir?”, temel sorusu üzerine dayanmaktadır. Bir kavram doğrudan hislerin ve hayalin sağladığı malzemeye dayanıyorsa bu hakikat temelli bir kavramdır. Asıl felsefe ve mantık, elde edilen bu nevi kavramlar üzerine iş yapma sanatıdır. Felsefe ve mantıkta kavramlar, zihindeki akledilir kavram malzemeleri üzerinde, onları yeniden ve farklı açılardan ele almakla doğan kavramlardır. Hakikî bir kavramın iki varlık alanından, dış alanla alakalı bir faaliyet söz konusu ise felsefi kavramlar; iç alanla alakalı bir değerlendirme söz konusu ise bu takdirde de mantıkî kavramlar doğar. Felsefi kavramlar da mantıkî kavramlarda dolaylı olarak hakikî kavramlara dayanır fakat kendileri hakikî değil itibârîdirler.

Özetle hakiki kavramlar, tikel, duysal ve hayalî algılara dayanırlar. Tikel, duyu ve hayal algıları, zihinde işlenerek, tümel ve gerçek akıl algılarını meydana getirirler. Bu tümel akıl algılarının ikili varlık alanı, daha açık bir ifadeyle iki farklı varlık alanında yeniden işlenmesi söz konusudur. Zihin, bu tümel hakiki akıl algısının dış varlıksal durumu ve sıfatlarıyla alakalı yeni bir işlem gerçekleştirirse felsefi kavramlar, iç varlıksal durumlarıyla alakalı olarak ortaya koyduğu sıfatlar üzerine bir işlem gerçekleştirirse mantıkî kavramlar ortaya çıkarlar. Bu kuram aşağıdaki şekilde şematize edilmiştir.

61 Tabatabâi - Corbin, *Söyleşiler*, s. 81.



Şekil 1: Tabatabâî'nin Ma'kûlât Kuramı



### Kaynakça

Abdulcebbar Rufâî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Tavdihî li Kitâb Bidâyeti'l-Hikme*, Tasvîru'l-Kitâb, Hüseyin el-Huzâî, Tahran 1374.

Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008.

Ebu'l-Hasen Behmenyâr, *et-Tabsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375.

Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386.

İbn Sina, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Bingâzi 1972.

M. Naci Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990.

Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195.



Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi Ankara 1967.

Sadrüddîn Şîrâzî (Molla Sadra), *el-Hikmetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütfî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.

Seyyid Kemal Haydârî, *Şerb-u Bidâyeti'l-Hikme*, (I,II), Kum 2010.

Seyyid Kemal Haydarî, *Şerhu Nihâyeti'l-Hikme el-Akl ve'l-Âkıl, ve'l-Ma'kûl*, Yazım Mîsâg Tâlib, Kum 2013.

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.

Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991.

Şehîd Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009.

Şihâbuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musanna-fât-i Şeyhi'l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, trsz.

Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde Varlık Kavramı*, çev. İbrahim Kalın, İnsan, İstanbul 1995.

Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012.

## AKSÂMU'L-KUR'ÂN'DA "MUKSEM BİH" VE "MUKSEM ALEYH" İLİŞKİSİ

Yunus Emre GÖRDÜK\*

### ÖZ

Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de gece-gündüz, Ay, Güneş, incir, zeytin gibi canlı ve cansız birçok varlığa; bunun yanında kıyamet gününe, meleklerle, Kur'ân'a ve kendi zâtına kasem etmiştir. Bu kasemler Kur'ân İlimleri literatüründe "أقسام القرآن". Aksâmu'l-Kur'ân" olarak adlandırmaktadır. Kasem ifadesinde kendisi ile kasem edilen şeye "المقسم به", kasemin sebebi olan yani kendisi için kasem edilen şeye ise "المقسم عليه" denilmektedir. Arap kültüründe yaygın olan bu yemin üslûbu, kendinden sonra gelen ispat veya nefiy cümlelerini tekit unsuru olarak kullanılmaktadır. Allah ilk muhatapları Araplar olan Kur'ân'da, onların yabancı olmadığı bu üslûba da yer vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, söz konusu yeminlerin gelişi güzel olmayıp bir hikmete binâen yapılmış olduğudur. Bunun ortaya konması da ancak kasem ifadelerinin iki ana umdesi olan el-muksemu bih ve el-muksemu aleyh ilişkisinin incelenmesiyle mümkündür. Bu makalede söz konusu iki unsur örnekler ışığında ele alınmış ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kasem, Aksâmu'l-Kur'ân, el-Muksemu bih, el-Muksemu aleyh, İlişki.

### ABSTRACT

#### *The Relationship between "al-Muqsamu bih" and "al-Muqsamu Alaïh" in The Aqsamu'l-Qur'an*

*In the Holy Qur'an, our God has sworn on the persence of a lot like night, day, Moon, Sun, fig, olive as well as the day of resurrection, the angels, the Qur'an and himself. These swears/aqşam (the plural of the word "qasam") have been termed "أقسام القرآن": Aqsamu'l-Qur'an" (swears/aqşam of the Qur'an) in the literature of Qur'anic sciences. Something which has been sworn by himself is called "al-muqsam bih" and something which has been sworn on himself is called "al-muqsam alaïh". In the Arab Culture, aqşam*

\* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

which used widely and came before from the meaningful positive and the negative sentences for to confirm them. In the Qur'an God has spoken in this style that is familiar to them. The point to be noted here is that the aqşam are not random, unlike they are in accordance with divine wisdom. To demonstrate this wisdom will be possible by examining the relationship between al-muqşam bih and al-muqşam alaih. Here in this article, two elements of aqşamul-Qur'an were discussed in the light of some examples and has tried to reach some conclusions.

**Keywords:** Qasam, Aqşamul-Qur'an, al-Muqşam bih, al-Muqşam alaih, Relationship.

## Giriş

Kur'an'da geçen kase/yemin ifadeleri, Tefsir ve Kur'an ilimleri literatüründe "Aksâmu'l-Kur'an" adıyla anılmaktadır.<sup>1</sup> Aksâm (أقسام), "sağ el", "sağ taraf", "ant" ve "yemin" anlamlarına gelen "kasem" (قسم) kelimesinin çoğuludur. Kasem, "أقسم" fiilinden gayr-i kıyâsî olarak türetilmiş bir isimdir.<sup>2</sup> Kasemde amaç haberi takdim etmektir. Takdim edilen haber, kendisi için kasem edilmiş olan ve hüküm belirten cümledir. Böylelikle yapılan kasem, kendinden sonra gelen ispat veya nefiy cümlesini tekit etmiş olur. Kendisi ile kasem edilen şeye "أقسم به" / el-muksemu bih", kasemin sebebi olan yani kendisi için kasem edilen şeye ise "أقسم عليه" / el-muksemu aleyh" denilmektedir. Kasemde ekseriyetle cer harflerinden "ز" daha sonra "ت" ve "ل" kullanılmaktadır. Nadiren "ب" ile de kasem edilmektedir ancak çoğunlukla bu harfin yerine "و" harfinin tercih edildiği görülür.<sup>3</sup>

Kasem, Arap toplumunda sıkça kullanılan bir tekit üslubu olduğu için Arap Dili ve Belağatı ile ilgili eserlerde detaylı örneklerle izah edilmiştir.<sup>4</sup> Birini kısaca

1 Bkz. es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu li'l-Âmme, Kahire 1974, IV, 53-59.

2 Bkz. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1992, XII, 481; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2012, s. 160.

3 Geniş bilgi için bkz. ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nihâvendî, *el-Lâmât*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985, s. 83; İbnü'l-Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbâs, *İlelu'n-Nabv*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, s. 562-563; el-Mursî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyide, *el-Muhassas*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996, IV, 71; el-Ukberî, Ebûl-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah, *el-Lübâbu fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1995, I, 373-375; es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cem'ü'l-Cevâmi'*, el-Mektebetü't-Tevfikkiye, Mısır trz., II, 477-480.

4 Bkz. İbnü'l-Verrâk, *İlelu'n-Nabv*, s. 562-563; el-Mursî, *el-Muhassas*, IV, 71; Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, II, 477-480; Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki*, İhtar Yay., Erzurum 1996, ss. 3-15.

şu şekilde zikredebiliriz: "أحلف بالله أن زيدا قائم / Allah'a yemin ederim ki Zeyd ayakta"dır" ifadesinde, "إن زيدا قائم / Zeyd ayakta"dır" cümlesi *el-muksemaleyh*; "أحلف بالله / Allah'a yemin ederim" cümlesi, Zeydin ayakta olduğunu tekit etmek için kullanılan *kasem*; *kasem* cümlesindeki lafzullah "الله" ise *el-muksema bih*'dir.<sup>5</sup> Yani Zeyd'in ayakta olduğu haberini tekit etmek için Allah adı ile *kasem* edilmiştir.

Yukarıdaki bu örnek paralelinde mesela "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ" / "رَبِّكَ بِمَحْنُونٍ" âyetlerinde; hurûf-ı mukatta'adan olan "ن"dan sonraki "وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ" / *Kaleme ve satır satır yazdıkları şeye and olsun*" *kasem* cümlesi; *kasem* cümlesindeki "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ" / *kalem ve satır satır yazılan şey*" *el-muksema bih*, "رَبِّكَ بِنِعْمَةٍ مَا أَنْتَ بِرَبِّكَ بِمَحْنُونٍ" / *Rabbinin nimeti ile sen mecnun değilsin*" ise *el-muksemaleyh*'tir. Yani Allah *kalem* ve *satır satır yazılan şey* ile; Hz. Peygamber'in mecnun olmadığını ifade ve tekit etmekte; böylece kâfirlerin iftiradan ibaret iddialarını reddetmek için bir *kasem* ifadesi kullanmaktadır. Bu meyanda "المقسم به" "*ile*"; "المقسم عليه" "*için*" kelimeleriyle formüle edilebilir.

Daha ziyade Kur'ân ilimlerine dâir eserlerde mücmelen yer verilen Ak-sâmu'l-Kur'ân'la ilgili, varlığından haberdar olduğumuz en eski eser; Kıraat-ı Seb'a imamlarından olan İbn Âmir'in iki meşhur râvisinden biri olan İbn Zekvân (ö. 242/857)'a nisbet edilen *Aksâmü'l-Kur'ân ve Cevâbühâ* adlı eserdir. Bu eser maalesef günümüze ulaşabilmiş değildir.<sup>7</sup>

Bize ulaşan en eski müstakil eser İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kurân*<sup>8</sup> adlı eseridir. Eserin mukaddimesinde Kur'an'da geçen *kasem*ler, *muksema bih* ile *muksemaleyh* irtibatı, *kasem*lerin mezkûr veya mukadder cevapları ve bu *kasem*lerdeki sırlar ve hikmetler üzerinde durulacağı belirtilmiştir. Muhtevâsında, Allah'a ait *kasem*lerin bir bölümünden bahsedilen eserde; yaratılmışlardan hikâye yoluyla aktarılarak Kur'an'da yer alan veya gizli olan *kasem*ler üzerinde durulmamıştır. 151 fasıldan oluşan ve tek cilt olarak basılan eser, modern döneme kadar Kur'an'daki *kasem*ler konusunda yazılmış yegâne müstakil eser olma özelliğini korumuştur. *et-Tibyân fi Eymâni'l-Kurân* adıyla da neşredilmiş olan eser günümüzde de vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır.<sup>9</sup>

5 el-Mursî, *el-Muhassas*, IV, 71.

6 Kalem, 68/1-2.

7 Bkz. Altıkulaç, Tayyar, "İbn Zekvân, Ebû Amr", *DİA*, Ankara 1999, XX, 462.

8 İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyub Sa'd Şemsüddîn, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kurân*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut trz.

9 Geniş bilgi için bkz. Mertoğlu, Suat, "et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'an", *DİA*, Ankara 2012, XLI, s. 127.

İkinci müstakil eser modern döneme ait, Abdülhamid el-Ferâhî (ö. 1930)'nin *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı 22 başlık ve 67 sayfadan oluşan risâlesidir.<sup>10</sup> el-Ferâhî bu eserinde, üzerine yemin edilen şeyin yüceltilmesinin bir yeminin kaçınılmaz amacı olmadığını ortaya koymaya çalışmış<sup>11</sup> Kur'ân kâsemlerine farklı bir yaklaşım getirmiştir.<sup>12</sup> Ona göre Kur'ân'daki yeminler yapı olarak kanıt türünden yeminlerdir. Yeminin temel fonksiyonu delil ve şehadettir. Yani *muksem bih*, *muksem aleyh* için delil sunar. Klasik ulemâmız bu iki unsur arasında anlamlı bir ilişki kurmaya çalışmıştır fakat kurulmaya çalışılan bu ilişkinin bazen mantıklı olmadığı görülmektedir.<sup>13</sup> Neticede Ferâhî'nin yapmaya çalıştığı şeyin de yine *muksem bih* ile *muksem aleyh* arasında kendine göre sağlıklı bir ilişki kurmaya çalışmak olduğu anlaşılmaktadır.

Sadık Kılıç'a ait *Yemin Olsun ki* adlı eser ise konuyla ilgili ülkemizde neşredilen müstakil bir çalışmadır. Bu eser "Kasemin Nahvî Yönü", "Kur'ân'da Kasem Edilen Varlıklar", "Kur'ân'da Kasem Edenler" ve "Allah'ın Kasemle Tekit Ettiği Konular" olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Kılıç, 1996 yılında *Erzurum'da İhtar Yayıncılık* tarafından basılan eserinde geniş bir bakış açısıyla; Şeytan'ın kasemi, Hâbil'in kasemi, Hz. Mûsa'nın kasemi gibi Kur'ân'da yer alan bütün kasemlere değinmektedir.<sup>14</sup> Kılıç bu çerçevede kasemi, onu yapanlar açısından İlâhî, nebevî, beşerî olarak üç kısımda; beşerî kısmını da bireysel ve toplumsal olmak üzere iki formda mütâlaa eder.<sup>15</sup>

Geleneksel anlayış itibariyle, bizim yaptığımız bu çalışmada da "Aksâmu'l-Kur'ân" ile Kur'ân'da yer alan bütün yeminler değil sadece Yüce Allah'ın kasemleri kastedilmektedir.

## I. Buldukları Yer Açısından Aksâmu'l-Kur'ân

Allah, Kur'ân'da bazen kendi zâtı ile; bazen peygamberler, peygamberlerin zuhur ettikleri yerler, Kur'ân, melekler ve kıyamet günü gibi dini değerlerle; bazen de kâinata ve tabiatta bulunan önemli varlıklarla kasem etmektedir.<sup>16</sup>

10 Bkz. Yılmaz, Fâik, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5/1, s. 135; Öztürk, Hayrettin, "Abdülhamid el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üni. İFD*, 2013, sayı: 34, s. 42-43.

11 Öztürk, "Abdülhamid el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler'...", s. 41.

12 Geniş bilgi için bkz. Öztürk, "Abdülhamid el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler'...", ss. 33-70; Yılmaz, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında...", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5/1, ss. 135-143.

13 Öztürk, "Abdülhamid el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler'...", s. 51, 60.

14 Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Yemin Olsun ki*, ss. 68-93.

15 Kılıç, *Yemin Olsun ki*, s. 21.

16 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara 1995, s. 168; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 160.

Birçok âyette yer verilen kasemlerin belki de en dikkat çekicileri "وَالذَّارِيَاتُ ذُرَّوًا"<sup>17</sup>, "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ"<sup>18</sup> ve "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ"<sup>19</sup> gibi sûre başlarında yer alan kaseimlerdir. Kasem, bu âyetlerde yer alan eşya ve mahlûkat "ile" yapılmıştır, onlar "için" değil. Kendileri ile kasem edilmesinin sebebi ise bu mahlûkatın, Allah'ın büyük kevnî âyetlerinden olmaları sebebiyledir.<sup>20</sup>

İsmail Cerrahoğlu ve Muhsin Demirci gibi müelliflerin kasemle başlayan on yedi sûre olduğunu ifade ettikleri<sup>21</sup>; ancak Cerrahoğlu'nun on dört, Demirci'nin ise on beş sûreyi zikrettiği görülmektedir.<sup>22</sup> Zerkeşi (ö. 794/1392)'nin de belirttiği gibi<sup>23</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de on beş sûre kasem vâvı (واوالقسم) ile başlamaktadır. Bunlar: Sâffât, Zâriyât, Tûr, Necm, Murselât, Nâziat, Burûc, Târık, Fecr, Şems, Leyl, Duha, Tîn, Âdiyât ve Asr Sûreleridir. Kıyamet ve Beled sûrelerinin de "لَا أَقْسِمُ" şeklindeki kasem ifadesiyle başladığı nazara alınırsa bahsedilen "on yedi" rakamının, bu iki sûrenin de diğer on beşe eklenmesiyle ortaya çıktığı sonucuna varılabilir.

Kasem filini "لَا" ziyadesiyle zikretme üslubu, eski Arap yeminlerinde kullanılmaktaydı. "Bu harfle sözün takviye, i'zam ve tekit edilmiş olduğu"; "bunun nefiy mânası ifade etmeyen ilave bir harf olduğu"; "asıl itibariyle tekit lâmi olduğu" şeklinde farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri ise bunun nefiy için olduğunu ve "İş öyle onların zannettikleri gibi değil! Yemin ederim"; "Artık başka söze lüzum yok! Yemin ederim"; "Söyleyeceğim söz o kadar büyüktür ki, kasem etmek bile onu hakkıyla büyütmez"; "İş o kadar açıktır ki, yemin bile etmiyorum!" gibi anlamlar taşıdığını ifade etmiştir.<sup>24</sup>

Bunların dışında altı sûrede (Yâsîn, Sâd, Zuhruf, Duhân, Kâf ve Kalem) kasem belirten "و" ile birlikte el-muksemu bih / el-muksemu aleyh cümleleri huruf-ı mukatta'a'dan hemen sonra gelmiştir. Bu çerçevede Taberî (ö. 310/922)'nin İbn Abbas'tan mervî olarak naklettiği bir habere ve diğer bazı müelliflerin anonim olarak zikrettikleri bir görüşe göre, bazı sûrelerin başlarında yer alan "الم", "الر", "حم" gibi hurûf-ı mukatta'a da bizzat kasem ifade etmektedir.<sup>25</sup> Yani Allah, hem söz konusu hurûfun tazammun ettiği maânî üzere

17 Zâriyât, 51/1.

18 Kalem, 68/1.

19 Burûc, 85/1.

20 İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 2.

21 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 161.

22 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 161.

23 ez-Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut/ Lübnan, 1957, I, 179.

24 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 171; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 164-165.

25 Bkz. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000, I, 206-207; el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 2001, II, 782; Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 173.



kasem etmekte<sup>26</sup> ve bu harflerin kadrine vurgu yapmakta; hem de Kur'an'ı oluşturan harflere yaptığı kasem vasıtasıyla onun Hz. Peygamber'e kendisi tarafından indirilmiş olduğunun katiyetini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Nakledilen bu görüşten sarfı nazar; Kıyamet ve Beled sûreleri ile Hurûf-ı Mukatta'a sonrasında kasem edilen altı sûre de yekûna dahil edildiğinde yirmi üç sûrenin kasemle başladığı söylenebilir. Zikrettiğimiz bu kasemler sûre başlarında yer almaktadır. Sûre akışı içinde geçen çok sayıda kasem ifadesi de bulunmaktadır:

فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَنْحَضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ “<sup>28</sup>لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ”  
 وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ “<sup>30</sup>فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِفُونَ”<sup>29</sup>،  
 جَنَّتِيَا”<sup>31</sup> gibi kasemler âyet başlarında veya ortalarında zikredilen kasemlere örnektir.

## II. Kur'an'da Kasem Üslûbunun Kullanılış Amacı

Kur'an'da yer alan kasemlerin sebep ve hikmeti ile ilgili akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Şâyet Kur'an'da geçen kasemler müminler içinse, onlar zaten kasemle zikredilmeyen haberleri de tasdik eden kimselerdir! Yani kaseme gerek yoktur! Eğer kâfirler içinse, onlara zaten fayda etmeyecektir! O halde bu kasemlerin mânası ve hikmeti nedir? Zerkeşi (ö. 794/1392) zikrettiği bu suâl ile ilgili Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin şu cevabını nakleder:

“Gösterilen hüccetin eksik kalmaması ve kuvvetlenmesi için kasem edilmektedir. Çünkü bunun temini ya şehâdet veya kasemle mümkün olabilir. Allah Kur'an'da, hitap ettiği kitlenin bahane edecekleri bir nokta kalmasın diye ikisine de örnek vermektedir.”<sup>32</sup>

el-İtkân'ın müellifi Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) de bu suâl ile, “Kur'an Arap Diliyle nâzil olmuştur. Bir şey tekit edileceği zaman kasem etmek, onların adetlerindendi” şeklinde cevap verir. Ardından Zerkeşi gibi Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin cevabını nakleder ve buna, “Allah, شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ”<sup>33</sup> buyurarak kasem etmektedir” eklemesini yaparak<sup>35</sup> el-Kuşeyrî'nin bahsettiği iki unsurun örneğini de vermiş olur.

26 Bâkîllânî, *el-İntisâr*, II, 782.

27 Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 173.

28 Hicr, 15/72.

29 Meryem, 19/68.

30 Zâriyât, 51/23.

31 Târık, 86/11.

32 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 41.

33 Âl-i İmran, 3/18.

34 Yûnus, 10/53.

35 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 53.



Niçin kasem edildiğine dair önemli iki noktaya daha dikkat çekildiği görülmektedir. İlki Allah'ın, inzal ettiği âyetlerini ve delillerini bazen bu türlü kasemlerle teyit etmiş olabileceğidir. Dolayısıyla bunda garip görülecek bir taraf yoktur. İkincisi ise, kasemlerin bazen de teyitten ziyade bizzat kendisi ile kasem edilen şeyin kıymetine işaret etmek ve kadrini yüceltmek için kullanılmış olma ihtimalidir.<sup>36</sup>

Zerkeşi, "Biz mahlûkat üstüne kasem etmekten men edildiğimiz halde Allah nasıl mahlûkatı ile kasem ediyor?" sorusunun üç cevabı olduğunu belirtir ve bunları şöyle açıklar:

Kur'an'da mahlûkat üzerine yapılmış olan kasemler, muzafı hazfedilmiş birer cümledir. Yani "و الفجر / *Fecre'e and olsun*" kasemi "و رب الفجر / *Fecrin Rabbine and olsun*" anlamındadır.<sup>37</sup> Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an'da fiili mahzûf olan kasemlerin ekserisi kasem harfi olan "و" ile kullanılmıştır. Şâyet "ب" harfi zikredilmişse o zaman "وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ" <sup>38</sup> âyetindeki gibi fiil mahzûf olmaz ve açıkça gelir. "ب" harfi mevcutken fiilin hazfedildiğine ise çok nadir rastlanmaktadır.<sup>39</sup>

İkincisi; Araplar, âyetlerde kendileri ile kasem edilen mahlûkatı yüceltir ve onlarla yemin ederlerdi. Kur'an'da onların âdeti olan bu üslûp sürdürülmüş ve onlarca malum olan bu şeylerle kasem edilmiştir.

Üçüncüsü ise şudur: Kişinin, kendinden daha yüce olan ve tazim ettiği şahıs veya eşya üzerine kasem etmesi gerekir. Allah'ın fevkinde ise hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bazen kendi zâtına ve bazen de kendi sanatı olan mahlûkatına kasem eder çünkü mahlûkat, onları yaratan Allah'ın varlığına ve yüceliğine delâlet etmektedir. Allah "لَعْمَرَكَ" <sup>40</sup> lafzıyla, insanlar onun Allah katındaki değer ve şerefini bilsinler diye Hz. Peygamber'e de kasem etmiştir.<sup>41</sup>

Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî bu suâle şöyle cevap vermiştir: Bir şeye ya fazileti için ya da faydası için kasem edilir. "وَأُورِثُ سَيِّئِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ" <sup>42</sup> âyetleri, muhtevadaki unsurların fazileti sebebiyle yapılmış kaseme; "وَالزَّيْتُونَ" <sup>43</sup> ise âyet içeriğinde yer alan şeylerin faydası münasebetiyle yapılmış olan kaseme örnektir.<sup>44</sup>

36 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 169; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 163.

37 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 41.

38 En'âm, 6/109; Nahl, 16/38; Nûr, 24/53; Fâtır, 35/42.

39 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 43.

40 Hicr, 15/72.

41 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 41-42.

42 Tin, 95/2-3

43 Tin, 95/1.

44 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 41-42.

Suyûtî'nin nakliyle, İbn Ebî'l-İsbâ' ise *Esrâru'l-Fevâtih*'te şu yorumu yapmaktadır: Masnû ile kalem, Sâni ile kalem demektir. Çünkü mef'ûlün zikri fâilin zikrini gerektirir. Nitekim mef'ûlün vücuda gelmesi Fâil olmaksızın muhâldir, mümkün değildir!<sup>45</sup>

Sadık Kılıç, mezkûr eserinde konuyla ilgili şunları belirtir: Kalemlerin Kur'ân'da bulunuş gayesi, bir yönüyle onun indiğı toplumun belağat ve dil anlayışıyla ilgili; diğerk yönüyle de hakikatleri kuvvetlendirerek anlatmak için bazen bu üslûbun seçilmiş olmasıyla ilgilidir. Kalemlerin, muhataplarını sadece belağat yüceliğıyle etkilemeye çalıştığını söylemek çok uzak bir yorumdur. Nitekim kalemler baştan aşağı ibretlerle doludur. Öte yandan Allah'ın ilâhî hakikatleri kalemle tekit etmesi; onlara inanmayanları cezalandıracağına bütün bu kalem ettiğı eşyayı yani *muksem bih*'i şahit tutması demektir.<sup>46</sup>

Kur'ân, ihtivâ ettiğı gerçekler kadar, lafızlarıyla, kelimeleriyle, kullanışlarıyla, üslûbuyla da bir mu'cizedir. Kısacası Allah yemin etmeye muhtaç olmadığı gibi, hakikatlerin doğruluğı da şüpheli değildir. Bununla birlikte Kur'ân kalemli, insanın gönlünde derin bir tesir icrâ etmektedir. Bu da Hâlık olan Allah'ın, kullarını en iyi bilen zât olduğunun delilidir. Ayrıca dünyevî, kevnî, ahlâkî ve uhrevî değeri olmayan, insanı bir varoluş dönüşümünün eşiğine getirmeyen ve salt bilgi içerikli hususlara değil; Kur'ân mesajı bakımından öncelikli olan ve göz ardı edilmesi ciddi bunalımlara yol açabilecek olan mevzular hakkında kalem edilmiştir.<sup>47</sup>

### III. Aksâmu'l-Kur'ân'da Muksem Bih – Muksem Aleyh Çeşitleri

*et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân* adlı müstakil eserinde Kur'ân kalemli tasnif ederek ele alan İbn Kayyim Kur'ân'da; “tevhit”, “Kur'ân'ın hak olduğ”, “Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hakkaniyeti”, “âhirette ceza ve mükâfatın varlığı” gibi kulların öğrenmesi gereken temel iman esaslarına, bazen de insanın çeşitli hallerine kalem edildiğini belirtir.<sup>48</sup> Bu çerçevede Allah'ın birliğı ve kudreti, yaratılış, va'din tahakkuk edeceği, haşir, insanın nankörlüğü, çeşitli ümmetlere gönderilen peygamberler, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in risâleti ve Ceb-râil (a.s.)'i gördüğü, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğ, müminlerin sınanacağı, tevhide davet, Ehl-i Kitâb'ın küfre girdiğı hususlar Kur'ân'da kalemle tekit edilmiş olan bazı konulardır.<sup>49</sup>

45 Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 55.

46 Kılıç, *Yemin Olsun ki*, s. 18-19.

47 Kılıç, *Yemin Olsun ki*, s. 19-20.

48 İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 4.

49 Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Yemin Olsun ki*, ss. 94-117.

"وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ" 50 âyetleri tevhide; "فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَفَرَّقَانِ كَتِيمٌ" 51 âyetleri Kur'an'ın hak olduğuna; "يَس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" 52 âyetleri Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğuna; "وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا" 53 âyetleri âhirette ceza ve mükâfatın varlığına dâir kaseme birer örnektir. "فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ وَاللَّيْلُ إِذَا يَعْشَى وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى" 54 âyetleri ise insanın ahvalıyla ilgili bir kasem örneğidir. 55

Muksem bih unsurları göz önüne alındığı zaman bazen "Duhâ" vakti gibi hissi, bazen de "Kur'an" gibi manevî şeylerle kasem edilmiştir. 56 Diğer bir tasnife göre bazen Hâlık kendi zâtı ile bazen de mahlûku ile kasem etmiştir. 57 Daha analitik bir tasnifte ise muksem bih'te yer alan unsurlar: a) İslam inancının temelini oluşturan şeyler b) Günlük hayatta herkes tarafından görülen bilinen varlıklar ve tabiat olayları c) Ancak hakkında bilgi sahibi olanların anlayabileceği kavramlar d) Herkes tarafından kabul edilen genel olgular e) Neye karşılık olduğu kesin olarak anlaşılabilen ve değişik yorumlara açık olan şeyler şeklinde beşe ayrılarak kategorize edilmiştir. 58

Yüce Allah, Kur'an'ın yedi ayrı âyetinde kendi zâtı ile kasem etmektedir, bu kasemler: "فَوَرَبِّكَ" 61, "فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّكَ أَجْمَعِينَ" 60, "قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لِحَقٌّ" 59, "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ" 62, "فَلَا أُقْسِمُ" 64 ve "قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ" 63, "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لِحَقٌّ" 62, "لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ" 65, "يَرْبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ" 66 şeklindedir. 66 Bunların dışında kalan bütün kasemler,

50 Sâffât, 37/1-4.

51 Vâkıa, 56/75-77.

52 Yasin, 36/1-4.

53 Zâriyât, 51/1-6.

54 Leyl, 92/1-4.

55 Bkz. İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 4-6.

56 Bkz. ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü'l-İrfan*, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001, I, 221-222.

57 Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *Yemin Olsun ki*, ss. 45-67.

58 Bkz. Yılmaz, "Aksâmu'l-Kur'an Bağlamında...", s. 140.

59 Nisa, 4/65.

60 Yûnus, 10/53.

61 Hicr, 15/92.

62 Meryem, 19/68.

63 Zâriyât, 51/23.

64 Teğabun, 64/7.

65 Meâric, 70/40.

66 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 40; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 54.

Güneş, Ay, yıldız, gece, gündüz, erkek, dişi, incir, zeytin ve bunlar gibi mah-lûkatın, canlı-cansız çeşitleri ile yapılmış olan kasemlerdir.<sup>67</sup> Sâffat, Murselât ve Nâziat sûrelerinin başlarında ise melek taifeleri ile kasem edilmiştir.<sup>68</sup>

Yüce Allah, bazen “فُورب السماء والأرض”<sup>69</sup> âyetinde olduğu gibi kendi zâtına, bazen “وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُسْطُورٍ”<sup>71</sup> âyetindeki gibi kendi filine, bazen de “وَمَا بَنَاهَا”<sup>70</sup> âyetlerinde görüldüğü gibi kudretiyle yapılmış olan, ortaya çıkan şeye yani mef’ûlüne kasem etmektedir.<sup>72</sup> Keza başka bir tasnife göre kasem bazen “مُظْهَرٌ / açık”, bazen de “مُضْمَرٌ / gizli” olur. “فُورب السماء والأرض” ve benzeri âyetler açık kasem örneğidir. Gizli kasem de ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı “كَلِمَاتٍ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ”<sup>73</sup> âyetinde olduğu gibi kasem lâminin (ل) delâletiyle; diğer kısmı ise “وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا”<sup>74</sup> âyetinde olduğu gibi mâna delâletiyle anlaşıl-an kasemlerdir çünkü bu ifadenin başında, mâna itibariyle mukadder bir “والله” lafzının olduğu anlaşılmaktadır.<sup>75</sup>

Üç âyette Hz. Peygamber’e yemin etmesi emredilmiştir.<sup>76</sup> Bunlar; “O (azap) bir gerçek midir? Diye senden haber vermeni istiyorlar. De ki, ‘evet’ Rabbime ant olsun ki o, şüphesiz gerçektir ve siz âciz bırakıcılar değilsiniz”<sup>77</sup>, وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ، Kâfirler, ‘kıyamet bize gelmeyecek’ dediler. De ki: ‘Hayır! Gaybı bilen Rabbime ant olsun ki...’<sup>78</sup> ve “Kâfirler, asla diriltileceklerini iddia ettiler. De ki ‘hayır! Rabbime ant olsun ki mutlaka diriltileceksiniz...”<sup>79</sup> âyetleridir.

İbn Kayyim, *cevabu'l-kasem*'in yani *muksemler* 'in bazen hazfedildiğini ve kasemin, muksem bihi tazim etmek için de yapılabildiğini belirtmektedir. Öte yandan muksem aleyh'in hazfedilmiş olması, Kur'ân kasemlerinin gayesi

67 Bkz. Necm, 53/1; Şems, 91/1-4; Leyl, 92/1-3; Tin, 95/1-2.

68 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 43.

69 Zâriyat, 51/23.

70 Şems, 91/5.

71 Tûr, 52/1-2.

72 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 42.

73 Âl-i İmran, 3/186.

74 Meryem, 19/71.

75 Zerkeşi, *el-Burhan*, III, 42-43.

76 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 170-171; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 162.

77 Yûnus, 10/53.

78 Sebe, 34/3.

79 Teğabun, 64/7.

açısından önem arz etmemektedir. Çünkü kendileri ile kasem edilen unsurlar, aralarında mülâzemet olan iman esaslarını teyit etmek içindir. Örneğin Hz. Peygamber'e iman, Kur'ân'ın ve âhiretin hakkaniyetine de imanı gerektirmektedir. Nitekim Kur'ân'ın hak olduğu sabit olunca, onu getiren Resûl de hak olur. Âhirette ceza ve mükâfatın varlığı sabit olunca, hem o hükmü ifade eden Kur'ân hem de onu tebliğ eden Peygamber'in doğru olduğu anlaşılır.<sup>80</sup>

Son olarak Zâriyât Sûresi 3. âyette geçen "فَالْجَارِيَاتِ" kaseminde, bazı tefsirlere göre denizde yüzen gemilere kasem edilmiştir<sup>81</sup> ve bu açıklama, Allah'ın beşer eliyle imal edilen bir araca kasem edip etmeyeceği tartışmasını doğurabilecek niteliktedir. Ancak bazı tefsirlerde bunun bulutlar, yıldızlar ve rüzgârlarla da açıklandığını görmekteyiz.<sup>82</sup> Dolayısıyla Allah'ın, masnuat-ı beşere değil kendi kudretinin alameti olan kendi mahlûkatına kasem etmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir.<sup>83</sup> Kaldı ki gemilere kasem edilmiş olsa bile; insana gemi inşâ etme kabiliyetini veren yine Allah olduğu için kanaatimizce öne çıkan yine O'nun sanatıdır. Ayrıca âyet "Denizde kolayca akıp giden gemilere yemin olsun" şeklinde anlaşılabilir, kasem edilen unsurun gemiden ziyade deniz olduğu söylenebilir. Çünkü beşerin sanatı ne kadar mükemmel olursa olsun; Allah'ın sonsuz hikmetiyle gemilerin kolayca yüzebilmesi için mahiyetini, yoğunluğunu ve kaldırma kuvvetini takdir ederek yarattığı deniz olmaksızın hiçbir işe yaramayacaktır.

#### IV. Kur'ân'da Yer Alan Kasemlerde Muksem Bih – Muksem Aleyh İlişkisi

Kur'ân, yine Kur'ân'da "الكتاب الحكيم"<sup>84</sup> ve "الْقُرْآنُ الْحَكِيمُ"<sup>84</sup> ve "الْقُرْآنُ الْحَكِيمُ"<sup>85</sup> ifadeleriyle tavsif edilmiştir. "الكتاب" ile kastedilenin Kur'ân olduğunda şüphe yoktur. Müfessirler, Kur'ân'ın sıfatı olarak takdim edilen "الحكيم" ile; "hikmetleri ihtiva eden", "hikmetli olan", "hâkim olan, hükmeden", "kendisi ile haram, helal gibi konularda hükmedilmiş olan", "bâtıl, kizb ve ihtilaftan uzak, sağlam

80 İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 9.

81 Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 391; er-Râzî, İmam Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1998, XXVIII, 161; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1964, XVII, 29; el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddin Ebî Saîd, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâit-Türâs, Beyrut 1997, V, 146.

82 Bkz. el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., V, 361; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 161; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 146.

83 Kılıç, *Yemin Olsun ki*, s. 118.

84 Yûnus, 10/1; Lokman, 31/2.

85 Yâsin, 36/2.

ve muhkem olan” gibi çeşitli anlamların ifade edilmiş olabileceğini belirtilmişlerdir.<sup>86</sup> Şüphesiz ki bu özelliklerin tamamı Kur’ân’da mevcuttur ve biri diğerine muhalif değildir. “Hakîmiyet” ve “hikmet” bu çerçevede “abesiyet”in zıddıdır. O halde diğer bütün özellikleriyle birlikte, Kur’ân’ın her bir âyetinin, sonsuz hikmet sahibi olan Allah tarafından çeşitli hikmetlere matuf ve abesiyetten münezze bir şekilde gönderilmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tam da bu noktada Aksâmu’l-Kur’ân’ın iki temel unsuru olan muksem bih ve muksem aleyh arasındaki ilişki meselesi farklı bir boyut kazanmaktadır. Bu iki unsur arasında mutlak irtibatın gerekli olup olmadığı; müfessirler arasında bu ilişkiyi kuran kimselerin olup olmadığı; eğer varsa aradaki bağlantıyı hangi yönleriyle kurmaya çalıştıkları akla ilk gelen sorulardır.

Kur’ân tesadüfî ve lüzumsuz söz kalabalığından berî bir hitap olduğuna göre, kanaatimizce onda yer alan kaseplerin de rastgele seçilmemiş olması ve unsurları arasında muhakkak bir irtibatın söz konusu olması icap etmektedir. Faraza genel itibarıyla Kur’ân’da yersiz ve gereksiz ifadelerin bulunabileceği kabul edilirse, onun lafız ve mânasından istihraç edilen dini hükümler dahi meşrûiyetini kaybedecektir. Bu açıdan İslam âlimlerinin tarih boyunca Kur’ân’a, mutlak hikmetli hitaplar manzumesi itibarıyla yaklaştığı görülmektedir. Özellikle fıkıh ulemasının, bazen bir âyetin en küçük lafzî detaylarına binâ ettikleri bir takım sonuçlara ulaşmış olmaları konuyla ilgili önemli bir göstergedir.

Şu halde soruyu, “Rastgele seçilmemiş olduğuna inandığımız kaseplerin iki unsuru olan muksem bih ve muksem aleyh arasında acaba ne gibi bir irtibat söz konusudur?” şeklinde sormamız gerekecektir. Hemen ifade etmeliyiz ki, gördüğümüz kadarıyla müfessirlerin hemen hepsi “ne ile” ve “ne için” kasep edildiğinden bahsetmiş ancak muksem bih ve muksem aleyh arasındaki irtibatı çok azı kurmaya çalışmıştır. Öte yandan söz konusu irtibatın dikkatsiz, derinliksiz ve sathî bir nazarla her zaman anlaşılabilirliğini iddia etmek de mümkün görünmemektedir. Örneğin “*And olsun o harıl harıl (nefes nefese) koşan atlara/develere...*”<sup>87</sup> kaseminde muksem bih olan “*atlar/develer*”in; aynı kasemin muksem aleyh’inin ilk cümlesi olan “*muhakkak insan Rabbine karşı çok nankördür!*”<sup>88</sup> hükmüyle ilişkisini kestirmek pek de kolay

86 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l-Hasan, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyai’t-Türâs, Beyrut 2001, II, 225; es-Semerkandî, Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Babru’l-Ulûm*, y.y., trz., II, 102; el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed, *Me’âlimu’t-Tenzil fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1998, II, 409; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, III, 104; en-Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut 1998, II, 5.

87 Âdiyât, 100/1.

88 Âdiyât, 100/6.



olmasa değildir. Ancak bu ve benzeri âyetler üzerinde dikkatle tefekkür ve tedebbür edildiği takdirde, aradaki ilişkiyi belirleme açısından bir takım makul sonuçlara ulaşılabilceği ve müfessirlerin bir kısmının bunu başardığı görülmektedir.

Faraza Kur'ân'ın muhatapları söz konusu irtibatı kuramamış olsalar bile, bu durum yine onun "الكتاب الحكيم" olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Örneğin Kur'ân muhtevasının tamamının idrâki açısından düşünüldüğünde, bazı sûrelerin başlarında bulunan hurûf-ı mukatta'a'nın da ne anlam ifade ettiğini mutlak bilen Allah; insanlar içinde en iyi bilen Hz. Peygamber olduğu ancak bizim için kesin ve net anlamlar ifade etmediği şüphesizdir. Dolayısıyla bunların mutlak olarak bilinmesinin gerekmediği anlaşılmaktadır. Belki de Kur'ân'ın yukarıda bahsedilen hikmet boyutu mucibince, bu gibi cüz'î unsurların herkes tarafından anlaşılması gerekmemektedir. Bu noktada aynı kıyasla "O halde kasemlerdeki hikmetin de bilinmesi gerekli değildir?" şeklinde bir itirazın gelmesi muhtemeldir. Ancak muhataplarına harflerden oluşan anlamlı kelimelerle birer mesaj veren kasem ifadelerinin, ayrı ayrı telaffuz edilen ve herkesin anlayacağı anlamlı bir bütün oluşturmayan hurûf-ı mukatta'aya bu açıdan kıyas edilmesinin doğru olacağını düşünmüyoruz.

Kur'ân'da yer alan kasemlerin tamamını incelemek ve bir makaleye sığdırmanın mümkün olmadığı açıktır. Bu nedenle çalışmanın sınırları dâhilinde bunlardan bazılarının tahliline yer verilecektir. Buraya kadar verilen bilgiler ışığında kapsayıcı örnekler olması açısından Yâsin, Necm, Duhâ, Tîn ve Âdiyât sûrelerinin başlarında yer alan kasem ifadelerini incelemenin uygun olacağını düşünmekteyiz. Zira bunların ilkinde Kur'ân; ikincisinde yıldız yani bir gök cismi; üçüncüsünde duhâ ve leyl, yani zaman; dördüncüsünde incir, zeytin, Tur Dağı ve Mekke yani bitkiler, cansız mahlûkat ve mekân; sonuncusunda ise insan ve at/deve yani ruhlu mahlûkat muksem bih'in konusunu oluşturmaktadır. Ele alacağımız örnekler arasında Allah'ın kendi "zâtı ile" veya "zâtı için" kasem ettiği ifadelerden biri bulunmamaktadır. Çünkü muksem bih ve muksem aleyh unsurlarından biri Hâlık olunca, diğerini oluşturan varlık/mahlûk ile bağlantısının "acaba nedir?" denmeyecek kadar netlik kazandığı; bu meyanda muksem bih muksem aleyh ilişkisi açısından asıl problemin, Allah'ın dışındaki varlık unsurları arasında anlamlı bir ilişkinin kurulamaması olduğu kanaatindeyiz.

Biraz açacak olursak; örneğin, "فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ" *Senin Rabbine kasem olsun ki onları ve şeytanları muhakkak haşredeceğiz!*"<sup>89</sup> ifadesinde muksem bih Cenâb-ı Allah'tır, muksem aleyh'te belirtilen haşretme filini yapacak olan de yine kendisidir. Aradaki ilişkinin ne olduğu açık ve nettir. Daha



önce zikredildiği üzere, mahlûkatla yapılmış olan kasemler muzâfî hazfedilmiş birer ifade olarak değerlendirildiği zaman da aynı netlik söz konusu olacaktır. Öte yandan Sâffât Sûresi'nin başında muksem bih olan üç âyette bahsedilen her ne olursa olsun muksem aleyh olan “إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ”<sup>90</sup> hükmünün delili olma vasfı sabittir. Zira bütün mahlûkât, Hâlık olan Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren kevnî delillerdir. Ancak hem muksem bih hem de muksem aleyh'in mahlûkatla ilgili olduğu kasemlerde bu ilişkiyi kurmak o kadar kolay görünmemektedir. Örneğin gökyüzündeki bir yıldızla Hz. Peygamber'in istikamet üzere vazifesini icrâ ediyor olmasının<sup>91</sup> irtibatı nedir?

Bu çerçevede sunulacak beş örnekte, geçmişten günümüze en meşhur tefsirler gözden geçirilerek mezkûr ilişkinin kurulup kurulmadığı incelenecek, tabiatıyla sadece söz konusu irtibatı doğrudan veya dolaylı olarak kurmuş bulunan müelliflerin görüşleri zikredilecektir.

#### a) Yâsin Sûresi 1-4. Âyetler

Hurûf-ı Mukatta‘adan olan “يس” ile başlayan sûre “إِنَّكَ لَمِنَ”<sup>(2)</sup> وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (2) İNَّاكَ لَمِنَ”<sup>(2)</sup> âyetleriyle devam etmektedir. Burada “الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ” muksem bihtir yani onunla kasem edilmiştir. Ardından gelen “إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”<sup>(3)</sup> ise muksem aleyhtir. Yani Hz. Peygamber'in sırat-ı müstakim üzere gönderilmiş elçilerden olduğu hakikatini beyan ve tekit için, hikmet dolu Kur'ân ile kasem edilmiştir.

“يس” lafzının, Allah'ın isimlerinden olduğu ve Allah'ın onunla kasem ettiği; “Ey adam!”, “Ey insan!” anlamında olduğu veya Kur'ân'ın isimlerinden biri olduğu bize ulaşan rivâyetlerdendir.<sup>93</sup> Allah, Hz. Peygamber için, gönderdiği vahye kasem ederek “Ey Muhammed, muhakkak ki sen, Allah'ın vahyi ile O'nun kullarına gönderilmiş elçilerdensin” demektedir.<sup>94</sup>

Ebû Mansur el-Mâturîdî, (ö. 333/944), “Onlar Kur'ân'ın Allah katından olduğuna inanmadıkları halde neden onunla kasem edilmektedir?” sorusuna şu cevabı vermektedir: Kâfirler “... اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ”<sup>95</sup> ve benzeri âyetleri işittikleri halde onun mislini getirmekten aciz kalmışlardı. Bu sebeple Kur'ân'ı ikâr etseler bile, onun yüce kıymeti ve önemi onlarca da müsellemdi. Öte yandan muhataplar, kendilerince kıymetli şeylere yemin ettikleri için bu kasem

90 Sâffât, 37/4.

91 Bkz. Necm, 53/1-4.

92 Yâsin, 36/2-4: “Hikmetli Kur'ân'a and olsun ki sen muhakkak dosdoğru bir yol üzere (peygamber)gönderilenlerdensin ”

93 Taberî, Câmi'ü'l-Beyân, XX, 489-490.

94 Taberî, Câmi'ü'l-Beyân, XX, 490.

95 İsrâ, 17/88.

onların zihnine "Bu Kur'ân nedir ki Rabbimiz onunla kasem ediyor?" sorusunu getirmekte ve "تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ" diyerek yine cevabı kendisi vermektedir.<sup>96</sup>

Kurtubî (ö. 463/1071), Allah'ın kendi ismine ve Kitabına kasem ederek Hz. Peygamber'in risaletini tasdik ettiğini belirtir. Kur'ân'da Hz. Peygamber hariç hiçbir nebinin risaletine kasem edilmediğini nakleden müfessir, bu durumun da onun büyüklüğünü ve şanını gösterdiğine dikkat çeker. Söz konusu özellik hem nazım hem de mânasıyla muhkem olan Kur'ân ile kasem edilerek tekit edilmiştir.<sup>97</sup>

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), burada "Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlere karşı delil getirmek gerekirken neden kasem edilmiştir?" sorusuna üç madde ile cevap verir: a) Araplar, yalan yere yemin etmekten korkarlar ve "yalan yere yemin etmek, dünyayı harap eder" derlerdi. Hz. Peygamber'in ise, Allah'ın emriyle yaptığı bu yeminlerle başına hiçbir şey gelmiyor aksine günden güne kıymeti artıyordu. Bu durum onu tasdik etmekteydi. b) Delil getirildiği halde inkâr devam ettiği zaman, galip gelenin başka bir delil getirmesi uygun değildir. Çünkü mağlup olan getirilecek yeni delilleri de inkâr edecektir. Çeşitli deliller getirdiği halde kâfirler Hz. Peygamber'e her zaman bir takım bahaneler öne sürerek iman etmiyorlardı. Yani deliller fayda vermeyince tek çare olan yemin kalmıştır. c) Buradaki kasem, mücerred kasem değil aynı zamanda delil içeren bir kasemdir. Çünkü Kur'ân mucizedir ve bu mucize Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilidir.<sup>98</sup>

Öte yandan Kur'ân'ın "hakîm" oluşu, Hz. Peygamber'in Resûl olduğunu kabul etmelerine bağlıdır. Bu bakımdan kâfirler bunun kasem olmadığını iddia edebilirler. Oysaki Kur'ân'ın mucize oluşu açıktır. Şâyet bunu inkâr ederlerse, onlara "Haydi siz de onun mislini getirin!" denir. Ayrıca kişi başkasının yemine, ancak o şahıs yemin ettiği şeyin azametini iman ediyorsa güvenir. Örneğin bir kâfir, aslında iman etmediği Hz. Peygamber adına yemin etse, onun bizim için mukaddes olan bu isimle yaptığı yeminini tasdik etmeyiz. Kendi bâtil dinine yemin etse bizim açımızdan daha inandırıcı olur çünkü o din onun için kutsaldır. Bu açıdan Hz. Peygamber ve ashabının, Kur'ân'ı yüce bildikleri ve ona saygı duydukları kâfirlerce de malumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân ile kasem etmesi, o kâfirlerin ona güvenmelerini gerektiren bir durum özelliği arz eder.<sup>99</sup>

96 el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, VIII, 503.

97 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 5.

98 Bkz. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 251-252.

99 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 252.

*et-Tibyân* adlı eserinde, sûre başlarında yer alan kasemlerdeki muksem bih muksem aleyh ilişkisine özellikle değinen İbn Kayyim (ö. 751/1350), “يس” lafzının Hz. Peygamber’in isimlerinden biri olmadığını, “حم” ve “الم” gibi olduğunu belirtir. Ardından, “Allah, Resûlü’nün doğruluğunu, onun nübüvvet ve risaletinin sıhhatini; Kitabına kasem ederek tasdik etmektedir. Muksem bih ve muksem aleyh’in kıymetini artık sen düşün”<sup>100</sup> diyerek bu ifadelerin önemine dikkat çeker.

Ebû’s-Suûd (ö. 982/1574) cevabu’l-kasem olan “إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ” ifadesinin kâfirlerin Hz. Peygamber’e “لَسْتَ مُرْسَلًا”<sup>101</sup> demelerine karşı bir red cevabı olduğunu belirtir. Allah’ın bu şehadeti “قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ”<sup>102</sup> hükmünde işaret edilen şahitliğin bir örneğidir. Muksem bih Kur’ân’a tahsis edilmiş, Kur’ân da “hakîm” sıfatı ile tavsif edilmiştir. Bunun sebebi, Kur’ân’ın şanını yüceltmektir. Ayrıca Kur’ân’ın harika hikmetlerle dolu mucize nazmının Hz. Peygamber’in risâletine dolaylı şehadeti gibi; bu âyetlerde de Kur’ân’ın ona direkt şahadet ettiğine dikkat çekilmiştir.<sup>103</sup>

Sûfi müfessirlerden olan İbn Acîbe (ö. 1224/1809)’ye göre, Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu Din’in apaçık *sırât-ı müstakîm* olduğunun belirtilmesi, onun gönderilmiş elçilerden olduğu hükmüne iltizâmen delâlet etmektedir.<sup>104</sup> Söz konusu müstakîm din ise, ancak hikmet dolu Kur’ân’ın hakkaniyeti ile mümkün olabilecektir.

Meşhur müfessir Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) konuyla ilgili şunları belirtir:

“Görülüyor ki bu hitap, hem yemin, hem ‘ع’ hem ‘ج’ hem de isim cümlesiyle takviye edilip pekiştirilmiştir. Bu kadar kuvvetli pekiştirme, ancak muhatabın şiddetle inkârcı olduğu makamda yakışır. Onun için burada ‘muhatab peygamberin kendisi olduğu halde, ona tebliğde bu derece pekiştirmeye ne gerek vardı?’ diye bir soru sorulabilir. Buna cevap şudur: Bu cümle, ‘Fakat Allah, sana indirdiğiyle şahitlik eder ki, O, bunu kendi ilmiyle indirmiştir. Melekler de şahittirler. Şahit olarak Allah yeter’ (Nisâ, 4/166) buyrulduğu üzere hakikatte Allah tarafından Hz. Muhammed (s.a.s.)’in peygamberliğine bir şehadettir.”<sup>105</sup>

100 İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 426.

101 Ra’d, 13/43: “...sen gönderilmiş bir elçi değilsin...”

102 Ra’d, 13/43: “...De ki, benimle sizin aranızda şahit olarak Allah kâfidir...”

103 Ebû’s-Suûd el-İmâdi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut trz., VII, 158.

104 İbn Acîbe, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî *el-Babru’l-Medîd fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, Kahire 1997, IV, 556.

105 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul 1993, VI, 169.

Seyyid Kutub (ö. 1967)'a göre bu âyetlerde asıl ispat edilen şey, Hz. Peygamber'in gönderilmiş elçilerden biri olduğudur. Bu kasekle inkârcı kâfirlere değil doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e hitap edilmiştir. Böylelikle hem kasekle, hem Hz. Peygamber hem de onun risalet görevi cedel ve münâkaşa konusu olmaktan çıkarılmıştır.<sup>106</sup>

Tefsirinde genel anlamda muksem bih ve muksem aleyh arasındaki irtibatı kurmayı ihmal etmediği görülen Mevdûdî (ö. 1979)'ye göre ise Allah hitabına başlar başlamaz "Sen gönderilen peygamberlerdensen!" buyurmuştur, çünkü kâfirlerin bunu şiddetli reddi söz konusudur. Kur'ân'a kasekle, onun hikmet dolu olduğu beyan edilmiştir. Bu, "Senin peygamberliğinin ispatı, hikmet dolu Kur'ân'dır" demektir. Bu da Kur'ân'ın, onun tarafından uydurulduğu iddiasına cevaptır.<sup>107</sup>

Toparlayacak olursak söz konusu olan kasekle ilgili şunlar söylenebilir: Söz konusu âyetlerde Allah Kur'ân üzerine kasekle Hz. Peygamber'in peygamberliğini tasdik etmektedir. Hz. Peygamber'e verilen risalet görevi ise yine Kur'ân'ın ilk âyetlerinin vahyedilmesiyle zuhur etmiştir. Öte yandan bu kasekle Kur'ân'da yer almaktadır ancak bunun Kur'ân âyeti olduğu da yine Hz. Peygamber'in verdiği bilgi ile sâbittir. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in, Allah'tan vahiy aldığını iddia ettiği ve elindeki Kur'ân'ı delil gösterip dava ettiği nübüvvet hakikatı, yine Kur'ân'a kasekle edilerek tasdik edilmiştir. Oysaki kâfirler zaten Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini inkâr etmektedirler. Sathî bir nazarla bakıldığında, bu kasekle inkârcı bir muhatapı iknâ etmesi bir yana net bir paradoks içerdiği bile iddia edilebilecektir.

Dikkatli düşünüldüğü zaman ise, bu kasekle Allah'ın, öncelikli olarak kâfirlerin Kur'ân'ı inkârlarını nazara almadığı ve kendi gönderdiği "Kur'ân" hakkı için, kendi "Resülû"nü risaletine, yine Kur'ân'da kasekle ederek meselenin azametini gösterdiği hissedilmektedir. Yani bu kasekle, kâfirlerin inkârının hiçbir ehemmiyeti olmadığı ve Hz. Peygamber'i Allah'ın tasdik etmesinin her şeye bedel ve kâfi olduğu ilan edilmektedir. Öte yandan <sup>108</sup> وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyetindeki meydan okumada da dikkat çekildiği üzere Kur'ân'ın bizzat kendisi, yani mislinin getirilememesiyle muhataplarını aciz bırakması nübüvvetin en büyük delilidir. Gerçi Mekke'de nâzil olan Yâsin Sûresi'nin başındaki kasekle, Bakara Sûresi'nin üstte zikrettiğimiz âyetinden daha önce nâzil olmuş ise de

106 Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin eş-Şarbi, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1991, V, 2958.

107 Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Ahmed Asrar, Bengisu Yay., İstanbul 1997, V, 88-89.

108 Bakara, 2/23.

bu durum, muksem bih muksem aleyh irtibatı açısından önem arz etmemektedir.

Bununla birlikte kasemin devamında Hz. Peygamber'in "sırat-ı müstakîm"de olduğunun beyan edilmesi, aslında Kur'ân'ın vahiy mahsulü olduğuna delildir. Çünkü kâfirlerin de malumu olan bu dosdoğru yolu, bir beşerin kendi karihasıyla bulması mümkün değildir. Onun, nübüvvet öncesi ve sonrasında "el-Emîn" olduğunu, yüce bir ahlâk üzere olduğunu kâfirler de tasdik etmektedir. Oysaki Kur'ân'ın çizdiği yol, onun yüce ahlâkını nübüvvetten sonra daha da yüceltmıştır ve o, tebliğ ettiği vahyin gereğini en mükemmel şekilde uygulayarak bizzat gösteren kimsedir.

Ayrıca üstte belirtilen noktalar nazara alınmasa bile, bu kasemin kâfirlere karşı dolaylı olarak da hüccet özelliği taşıdığı görülmektedir. Nitekim onların sandığı gibi Hz. Peygamber Allah'tan vahiy almıyor olsaydı, bu kasemi - Kur'ân'ı zaten inkâr eden- kâfirlere karşı bir delil olarak kullanmaz ve bunun onlara karşı bir hüccet özelliği ifade etmeyeceğini tahmin ederdi. Şu halde söz konusu âyet aynı zamanda, Hz. Peygamber'in kendisine gönderilen vahye asla müdahale etmediğinin ve nasıl gelmişse öyle tebliğ ettiğinin delilidir.

### b) Necm Sûresi 1-2. Âyetler

Sûre,<sup>(2)</sup> "مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ" (1) "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ" <sup>109</sup> kasemiyle başlamakta ve müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki, *sibirbaz*, *kâhin*, *mecnun* gibi nitelermelerini reddetmektedir.

Muksem bih'te yer alan "النَّجْمِ" Süreyyâ yani Ülker Yıldızı'na isim olmuştur. Yine bu sûrede geçen "رَبِّ الشَّعْرَىٰ" <sup>110</sup> ya atfen bazıları bu yıldızın Şi'râ yıldızı olduğunu söylemiştir. Bu ikisine göre düşünülürse "هَوَىٰ" *doğma* anlamındadır. Birçok müfessir ise "النَّجْمِ" kelimesini genel anlamda *yıldız* olarak değerlendirmiştir. Bunların kıyamet vakti dökülecek yıldızlar olduğu da belirtilmiştir. Yine İmam Cafer es-Sâdık'a isnatla gelen haberde "النَّجْمِ" in mecâz anlamı itibariyle Hz. Peygamber'i ifade ettiği de kaydedilmiştir. Bu açıdan bakılırsa "هَوَىٰ" dan maksat onun Miraç'tan inmesi olacaktır. Fiil "يَهْوِي . هَوَىٰ" diye düşünülürse hem hızla süzülüp inmek hem de yukarı fırlamak anlamlarına gelmektedir. Yıldızların doğuşu ve batışı bir anlamda ufka çıkış veya ufuktan iniş, düşüş demektir. Keza *Necm*'den maksat, âyetlerin yirmi üç yıl zarfında müneccemen nâzil oluşu kabul edilirse, "hüviy" Kur'ân'ın nüzûlü anlamına gelecektir. Benzeri rivâyet ve açıklamaları zikreden bütün tefsirlerde, muksem bih ile muksem aleyh

109 Necm, 53/1-2: "Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Hz. Muhammed) ne dalâlete düştü ne de doğru yoldan saptı!"

110 Necm, 53/49.

arasında dolaylı da olsa bir bağlantının kurulduğunu söylemek mümkündür.<sup>111</sup>

İbn Abbas'tan yapılan nakle göre, kendisi ile kasem edilen *Necm*'den kasıt Kur'ân'dır. Allah nücum-ı Kur'ân'a yani vakit be vakit nâzil olan sûre ve âyetlere kasem etmektedir.<sup>112</sup> Kasem edilen *Necm*'in Kur'ân olması ihtimali, muksem aleyh ile irtibatını netleştirmektedir. Nitekim kâfirlerin Hz. Peygamber'i dalâlet ve taşkınlıkla suçlamalarının nedeni tebliğ ettiği âyetlerdir. Burada ise onun tebliğ ettiği Kur'ân'ın, Allah'tan aldığı vahiy olduğu tekit edilerek kâfirlerin Hz. Peygamber'e yakıştırdıkları mezmum sıfatlar reddedilmektedir. Yine İkrime'nin İbn Abbas'tan nakline göre, söz konusu "Necm", semaya kulak hırsızlığı için çıkmaya yeltenen şeytanlara mermi gibi atılan yıldızlar anlamındadır.<sup>113</sup> Dolayısıyla vahyin Hz. Peygamber'e nüzûlüne şeytanların asla şüphe ve vesvese karıştıramadıkları kastedilmektedir. Bu nedenle onun dalâlete düşüp sapsması imkân haricindedir.

Fahrüddin er-Râzî, bu sûreden önce üç sûrenin daha kasem vâvı ile başladığını, sırasıyla Sâffat Sûresi'nde "إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ"<sup>114</sup> âyetiyle "vahdâhiyet"; Zâriyat Sûresi'nde "إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ"<sup>115</sup> âyetleriyle "haşir ve âhirette alınacak karşılık"; Tûr Sûresi'nde "إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ"<sup>116</sup> âyetleriyle "haşrin vukû bulmasından sonra azâbın devamı" konularının muksem aleyh olduğuna dikkat çeker. *Necm* Sûresi'nde ise muksem aleyh Hz. Peygamber'in nübüvvetidir. Böylece usûl-ı selâse olan vahdâniyet, haşir ve nübüvvet tamamlanmış olur.<sup>117</sup> Râzî daha sonra, muksem bih'te yer alan *Necm*'den anlaşılabilir çeşitli ihtimalleri değerlendirir:

111 Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXII, 495-496; es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Kesf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2002, IX, 134-135; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfu an Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1985, IV, 417; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, VII, 397-398; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII, 82-84; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Beyrut 1999, VII, 442-443; en-Neysabûrî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, VI, 198-199; el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, XIV, 45; Elmalılı, *Hak Dîni*, VII, 23.

112 Bkz. es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Babru'l-Ulûm*, y.y., trz., III, 358; el-Firûzabâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbas*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1951, s. 445.

113 Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyan*, IX, 135.

114 Sâffat, 37/4.

115 Zâriyat, 51/5-6.

116 Tûr, 52/7-8.

117 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 231.



Bunun Süreyya Yıldızı olduğu düşünülürse, onun semada diğer yıldızlardan parlak ve mümeyyiz oluşu gibi Hz. Peygamber'in de kendine nâzil olan âyetlerle herkesten farklı ve mümeyyiz oluşuna kasem edilmiş olur. Ayrıca Süreyya sabahleyin doğuda görüldüğünde meyvelerin olgunlaşma zamanı gelir, sonbaharın sonlarına doğru yatsı vakti gözüktüğünde ise hastalıklar azalır. Hz. Peygamber doğunca da şüpheler ve kalbî hastalıklar azalmış, hikemî ve hilmî meyveler çoğalmıştır. Eğer semâda bulunan ve çöllerde kendileriyle yön bulunan yıldızlar kastedilmişse; Hz. Peygamber'in mânen yol gösterici hidayetinde benzerliği münasebetiyle bunlara yemin edilmiştir. *Necm*'in şeytanları taşlamak için kullanılan rücûm olduğu düşünülürse; “*recm için atılan yıldızlar nasilki şeytanları sema ehlinden uzaklaştırmaktadır aynen onun gibi peygamberler de onları arz ehlinden uzaklaştırmaktadır*” anlamına gelebilir. Şâyet bununla Kur'an kastedilmişse, tıpkı Yâsin Sûresi'nin başındaki gibi Hz. Peygamber'in sıdkına ve berâetine Kur'an'la kasem edilmiş olacaktır.<sup>118</sup>

İbn Kâyyim'e göre burada nücûm ile kastedilen ve muksem aleyh ile münasebeti kuran unsur bir vecihle Kur'an-ı Kerim'dir. Yıldızlar nasilki karanlıkta yol göstericidir, Kur'an âyetleri de cehalet karanlığında yol göstericidir. Yıldızlar maddi karanlıkta, âyetler ise manevî karanlıkta hidâyetdir. Yıldızlar Allah'ın görünen âyetleri, Kur'an ise tilâvet edilen ve işitilen âyetleridir. Bu iki hidâyetin birleşim noktası ise bu yıldızlarla şeytanların recmedilmesidir.<sup>119</sup> Şeytanların recmedilmesiyle Allah, dinini, vahyini ve indirdiği âyetleri muhafaza etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, dalâletten ve doğru yoldan sapmaktan müberrâdir.<sup>120</sup> Kısacası, muksem bih olan “النَّحْمُ”, muksem aleyh olan “مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى” hükmünün delilidir.<sup>121</sup>

Ebû's-Suûd'un konuyla ilgili yorumundan, muksem bih'te yer alan “النَّحْمُ” ile Kur'an'ın nüzûlünün kastedildiği görüşünü daha çok benimsediği anlaşılmaktadır. Söz konusu kasem bu yönüyle, Hz. Peygamber'in dalâlet ve sapkınlık şâibesinden apaçık bir uzaklıkla münezzeh olduğunu ve onun, daha ötesi olmayan en güzel ve en yüksek manevî mevkide bulunduğunu tekit etmektedir. Mücerred anlamda *yıldız*'a veya *Süreyya Yıldızı*'na kasem edildiği düşünülürse, onların yolcular için gece karanlığında doğru yönü bulduran rehberler oldukları vurgulanmış olur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in takip ettiği ahiret yolundan sapmadığı, asla batıl bir itikada kapılmadığı ve mutlak hidâyet rehberi olduğu anlamı ifade ve tekit edilmiş olur. Bu açıdan yine Kur'an'ın şanını yüceltme söz konusudur. Çünkü Hz. Peygamber'in hidâyet ve rüşdünün

118 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVIII, 233.

119 İbn Kâyyim, *et-Tibyân*, s. 220-221.

120 İbn Kâyyim, *et-Tibyân*, s. 242.

121 İbn Kâyyim, *et-Tibyân*, s. 244.



kaynağı Kur'ân'dır. Sanki bu kasemde, "Allah'a götüren dîni yollara ve hakikat mesleklerine rehber olma konusunda yol gösterici (bayrak, nişane, alem) olan Kur'ân'a kasem olsun" denmektedir.<sup>122</sup>

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1127/1715) *Rûbu'l-Beyân*'da, konuyla ilgili görüşleri sıraladıktan sonra "النَّجْم" ile kastedilenin tıpkı "سِرَاجًا مُنِيرًا"<sup>123</sup> tavsifindeki gibi Hz. Peygamber olduğunu belirtir. Ebced Hesabı'na göre "نجم" kelimesinde "Muhammed" isminin de baş harfi olan "م" in sayısal değeri kırktır ve onun risâlet yaşına işaretler. "ن" elli, "ج" ise 3'tür. Bu ikisinin toplamı ise elli üç edip Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi'nin sonundaki yaşına tekabül eder. Bu hidâyet yıldızı, söz konusu sürenin sonunda Mekke'de batmış ve hicret gerçekleşmiştir. Söz konusu batış ve hicret Allah'ın emriyledir, onun rüşdüne ve gösterdiği hidâyete mani değildir. Yani o ne dalâlete düşmüş ne de sapmıştır. Bu yıldız Mekke'de batınca Kureyş kâfirleri için dünya karanlığa gömülmüş; Medine'den doğunca ise yeryüzü oradaki müminler için aydınlanmıştır.<sup>124</sup>

Elmalılı'nın, kasemdeki muksem bih muksem aleyh irtibatına kısaca değindiği görülmektedir. Ona göre *Necm*'in Kur'ân olması itibariyle, onun bir inişte inen her bölümünün indiği âna, yani vahyin tecelli eylemekte bulunduğu sırada tecelli eden İlahî âyetlere kasem edilmiştir. Böylece, muksem aleyh olan "arkadaşınız ne dalâlete düştü ne de doğru yoldan saptı" cümlesi isbat ve tebliğ edilmiş olmaktadır.<sup>125</sup> Nitekim Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e yönelik ithamları, kendisine vahyedilen âyetleri tebliğ etmesi ile ortaya çıkmıştır.

Seyyid Kutub, burada yıldızın yanıp sönmesi, sonra inişi ve batışı ile resmedilen manzaranın muksem aleyh'in devamı olan Cebrail (a.s.)'in sahnesine benzediğini söyler. Ona göre, Cebrail'in yüksek ufukta iken yere doğru sarkması ve iki yay mesafesi kalana kadar Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yaklaşıp ona Rabbinin vahyini iletmesini anlatan وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (10) âyetleriyle muksem bih olan "والنَّجْمِ إِذَا هَوَى" arasında bu benzerlik irtibatının kurulması mümkündür. Yıldızdan kasit ise, en yakın ihtimalle bazı müşriklerin taptığı Şi'râ Yıldızı'dır ki aynı sûrede "Şi'râ (yıldızının) Rabbi de O'dur"<sup>127</sup> denmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Bu vesileyle yıldızın tapılacak bir varlık olmadığı da belirtilmiş ol-

122 Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Akl*, VIII, 153-154.

123 Ahzâb, 33/46.

124 Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûbu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz., IX, 212.

125 Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni*, VII, 24.

126 Necm, 53/7-10.

127 Necm, 53/49.

maktadır. Muksem aleyh'in asıl unsuru ise Hz. Peygamber'in vahiyle olan bağlantısıdır. Zira o, kendisine vahyedilen mesajları doğru ve güvenilir bir şekilde beyan etmektedir.<sup>128</sup>

İbn Âşur (ö. 1973)'a göre, yıldızla kalem edilmesi Allah'ın kudretinin azametini göstermek içindir. Kalem, yıldızın batma anıyla takyid edilmiştir. Bunun sebebi, ufukta doğup yükselmekle şeref kazanan mahlûkatın gurûb etmesinin mukadder olduğunu vurgulamaktır. Çünkü bütün mahlûkat Allah'ın kudretine müşahhârdır. Hz. İbrâhim bu hakikate binaen “لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ”<sup>129</sup> demiştir. Ayrıca bazı müşrik kabileler Şi'râ Yıldızı'na tapar, bu yıldızın doğup yükselmesini onun kıymet ve şerefine zirvesi sayarlardı. Onların bu sapıklığının meşruiyetine delil olarak kullanılmasını diye âyette yıldızın battığına dikkat çekilmiştir. Yani o, ilah değildir çünkü batan ilah olamaz.<sup>130</sup>

Mevdûdî'ye göre batan yıldızlara kalem edilmesinin anlamı şudur: Gece karanlığında gökte yıldızlar varken bir kişi etrafındaki nesnelere iyi göremez. Örneğin karanlıkta uzaktan gördüğü bir ağacı hayalet, yerdeki halatı yılan, bir kum tepesini vahşi bir hayvan zannedebilir. Ancak gün ışığıyla yıldızlar kaybolunca, her şey asıl şekil ve boyutlarıyla ortaya çıkar. Herhangi bir şüphe kalmaz. Aynen bunun gibi Hz. Muhammed (s.a.s.)'in durumu da aynıdır, karanlıkta saklı değildir, aydın ve pırıl pırıldır. Arkadaşınız olan ve hepinizin bildiği bu kişi gâyet halim, mütevazî, akıllı, zeki ve geniş yürekli biridir. Onun eğri bir yola saptığını nasıl düşünürsünüz?<sup>131</sup>

Burada Hz. Peygamber'in risalet vazifesiyle tebliğ başlaması, sabah aydınlığında yıldızların kaybolmasına benzetilmiş olsa kanaatimizce daha isabetli bir yorum olurdu. O zaman âyetler de şöyle anlaşılabilir: Hz. Peygamber, tebliğ ettiği âyetlerle adeta sabah aydınlığı gibi karanlığı yok etmiş ve ışığında hakikatlerin net görünmediği sönük huzmeli yıldızları batırmıştır. Mekke müşrikleri ona, getirdiği Kur'an nurunun aydınlığında bakarlarsa; onun asla saptamış olduğunu, kendi hevâsından konuşmadığını ve ancak aldığı vahyi tebliğ ettiğini anlayacaklardır.

Süleyman Ateş, “*Yüce Allah, burada yıldızın fışek gibi süzülüp kaymasına yemin etmiştir*”<sup>132</sup> diyerek muksem bih ve muksem aleyh arasındaki irtibatı Seyyid Kutub'un yorumuna benzer şekilde şöyle değinir:

128 Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'an*, VI, 3406.

129 En'am, 6/76.

130 İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, XXVII, 90-91.

131 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 147.

132 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, IX, 100.

"Allah yarattığı şeylerden dilediğine yemin eder, mahluk ise yalnız yaratana yemin eder. Allah'ın, üzerine yemin ettiği şeyler, insanın dikkatini çeken önemli, harika şeylerdir. Burada da yıldız kaymasına yemin edilmektedir. Çünkü süzülen parlak ışık olarak yıldız kaymasıyla, menavî ışık olan Cebrail'in yüksek ufuktan Hz. Muhammed'e doğru sarkıp inmesi arasında bir ilişki vardır. Onun için Allah, kayan yıldızla and içmektedir... kaymakta olan yıldızla andolsun ki Muhammed doğru söylemektedir, doğru yoldadır. O kendi keyfine, hevesine göre konuşmuyor. Onun söyledikleri, kendisine vahyediliyor."<sup>133</sup>

Üstte zikredilen yorum ve görüşlerden, muksem aleyh'in kimi zaman muksem bih hakkında olası ihtimallerden birine yönlendirici rol oynadığını anlamaktayız. Nitekim kâfirler Hz. Peygamber'i dalâlet ve doğru yoldan sapmakla suçluyorlardı. Bunun tek sebebi de tebliğ ettiği Kur'ân âyetleri ve bu âyetlerin gösterdiği istikamete göre tanzim ettiği yaşamıydı. Bu açıdan söz konusu sûrenin başındaki "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ" ifadesiyle onun dalâletten ve sapkınlıktan müberrâ oluşuna, yine ona nazil olan Kur'ân âyetleri ile kase edilmiş olma ihtimalinin son derece uygun olduğu görülmektedir. Bu uygunluğun, bazı müfessirler için tercih sebebi oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

### c) Duhâ Sûresi 1-5. Âyetler

Duhâ'ya kasmle başlayan sûrenin ilk âyetleri şöyledir: "وَاللَّيْلِ إِذَا (1) وَالصُّحَىٰ (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (3) وَلَا آخِرَهُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ (4) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ (5) قَتْرَضَىٰ" <sup>134</sup>. "الصُّحَىٰ"nın gündüzün tamamı veya bir kısmı anlamına geldiği söylenmiştir. "وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ" ise, gecenin ilerleyen saatlerini, gece karanlığının artmasını, gecenin gelişini, gecenin insanları örtüp bürümesini, gecenin gidişini veya gecenin sükûnete bürünüşünü ifade etmektedir.<sup>135</sup>

Râzi, zamanın gece ve gündüzden oluştuğuna dikkat çekerek bazen gecenin uzadığını bazense gündüzün uzayıp gecenin kısaldığını söyler. Gecenin uzaması kızgınlık sonucu olmadığı gibi, gündüzün uzaması da gelişigüzel değildir. Risâlet görevi ve vahyin nüzülü de böyledir. Çeşitli maslahatlar gereği bazen âyetler nüzül eder bazen de vahiy kesilir. Vahyin zuhuru keyfi olmadığı gibi kesilmesi de peygamberin terk edildiği anlamına gelmez. O halde insanların bir arada olup ünsiyet ettiği duhâ, vahyin nüzülünü; insanın bir nevi yalnız kalıp tevahhuş ettiği leyl ise vahyin muvakkaten kesilmesini ifade etmektedir.<sup>136</sup>

133 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 101.

134 Duhâ, 93/1-5: "Duhâ vaktine ve sükûnete erdiği zaman geceye andolsun ki Rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı. Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. Pek yakında Rabbin sana verecek ve sen hoşnut olacaksın."

135 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 482-484.

136 Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 191.

Öte yandan bir âlimin, amel etmediği sürece söylediği şeylerin kimseye tesir etmeyeceği malumdur. Allah, tartışılan bir meselede iddiacıya delil getirmesini onu red ve inkâr edene ise yemin ederek reddetmesini emretmekte, bu nedenle söz konusu emri bizzat kendisi de uygulamaktadır. Nitekim kâfirler, “Rabbi Muhammed’i terk etti ve ona darıldı” diyerek iddia ettikleri ve delilini getirmekten aciz kaldıkları için kasem ederek “*Rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı*”<sup>137</sup> deme gereği ortaya çıkmıştır.<sup>138</sup>

Râzî, “Neden gündüzün sadece kısıtlı bir saati olan *duhâ*’ya bedel *leyl*’in tamamı zikredilmiştir?” sorusuna da birkaç vecihle cevap vermiştir: Nasilki gündüzün bir saati gecenin tamamına müvâzîdir; Hz. Peygamber de diğer bütün enbiyaya müvâzî gelmektedir. Gündüz sürur ve rahat; gece ise yalnızlık ve gam vaktidir. Bu ifade, dünya hayatının gam ve sıkıntılarının, neşe ve sürurundan daha devamlı ve daha uzun olduğuna işarettir. Nitekim kuşluk vakti belirli bir saat, gece ise saatlerdir. Öte yandan duhâ vakti, insanların bir araya toplandığı vakit olduğu için haşri; gece ise yalnızlık hüküm sürdüğü için kabir hayatındaki yalnızlığı anımsatır. Hayat ölümden üstün olduğu için önce duhâ zikredilmiştir.<sup>139</sup>

İbn Kayyim, buradaki kasemin Hz. Peygamber’in nübüvvetinin sıhhatini ve âhirette alacağı mükâfatı tekit etmek için olduğunu belirtir. Bu yapılırken de Allah’ın rubûbiyet, hikmet ve rahmetine delâlet eden *duhâ* ve *leyl* gibi iki muazzam âyet kullanılmıştır. Vahyin kesilmesiyle oluşan sıkıntı ve karanlıktan sonra vahyin tekrar gelmesiyle oluşan aydınlık, gece karanlığından sonra gelen duhâ aydınlığı gibidir. Gece karanlığını duhâ ile parçalayan da, cheil ve şirk karanlıklarını nübüvvet ve vahiy nuruyla parçalayan da Allah’tır. Kullarını daima gecede bırakmayarak mâişet ve çalışmaları için gündüzü getiren Allah, onları elbette cehalet ve sapkınlık karanlığında da bırakmayarak vahiy aydınlığını gönderecektir.<sup>140</sup>

Neysabûrî (ö. 850/1446) muksem bih’in *duhâ* ve *leyl*’e tahsis edilmesinin hikmetini şöyle açıklar: Gündüz kısalıkça gece uzar ve tam aksine gece kısalıkça gündüz uzar. Bu kısalıp uzanma durumu bir maslahat ve hikmete mebnîdir. Aynen bunun gibi İlâhî hikmet gereği bazen vahyin inzâlî vukû bulmakta bazen de buna ara verilmektedir. Dolayısıyla vahyin muvakkaten kesilmesi Hz. Peygamber’in terk edildiği anlamına gelmemektedir. Bizzat kasemin sebebi ise şudur: Kâfirler “Rabbi Muhammed’i terk etti ve ona öfkeleni” diye iddia ediyorlardı. İddia edenin delil getirmesi, bunu reddedenin ise yemin

137 Duhâ, 93/3.

138 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 191.

139 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 191.

140 İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 72-73.

etmesi gerekir. Kâfirler kendi iddialarına hüccet getirmekten aciz kaldıkları için kasem gerekmiştir. Müfessirin muksem bih'te yer alan *duhâ* ve *leyl*'in ne ifade ettiğine ve nelere işâret olduğuna dâir detaylı izahında büyük ölçüde Râzi'den ilham aldığı göze çarpmaktadır.<sup>141</sup>

Elmalılı, bu kasem ifadesindeki muksem bih ve muksem aleyh ile ilgili şunları söyler:

*"Ve'd-duha' hayatın ve bilgi nurunun görkemli bir biçimde parlamaya başladığı genç ve dinç bir neşe zamanını, ruh tecellilerini ifade ettiği gibi; 'Leyl' ona karşılık mutlak bir karanlığı, beden gamlarını, sıkıntılarını göstermekle beraber; 'iza secâ' kaydı, o karanlığın durgunluk zamanındaki huzur ve istirahatle yorgunluğun, kederin sona erişini ve gelecek uhrevî bir neşenin ferahlama zamanını ifade etmiş olur. Bunun, sûrenin iniş sebebiyle ve aşağıdaki cevaplarla bu sûrenin anlamındaki gitgide ilerleyen vaad ve müjdelemeyle ilgisi ne güzeldir..."*<sup>142</sup>

*"Ve'l-leyl' karanlığa, kedere, dolayısıyla hayattaki elemlere, kederlere veya ölümle fanilik sıkıntısının kaplanması haline, vahyin kesintiye uğramasıyla bilgi nurunun kaybolması ve ruhun sıkılması durumlarına işâret olmaktadır. Öyleyse burada maksat, o karanlığın, gecenin ve kederin kendisi değil, özellikle öyle bir durumda oluşan huzur ve sükûnu hatırlatmaktır. Yani gecenin duyulmaması durumunda olduğu gibi, vahyin kesilmesinde de bir dinleniş bulunduğunu veya gecenin geçmesi, sabahın başlaması anında olduğu gibi vahyin kesinti zamanının bitip yeniden başlamasıyla kederin neşeye dönüştüğü zamanı duyurmaktır."*<sup>143</sup>

Elmalılı sûreyle ilgili uzun tefsirinin sonunda, Dûhâ Sûresi ve sonraki kısa sûrelerin sonlarında tekbir getirmenin faziletini anlatırken, şu ifadeleriyle sûredeki muksem bih ve muksem aleyh bağlantısına da temas eder:

*Vahyin kesilme tehlikesi gibi bir keder sırasında bir kuşluk vakti parıltısıyla gelen ve hüzmün gecesini sükûna erdirerek Rabbinin inâyetinin sürüp gitmesiyle âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu ve ilerdeki bağışın büyüklüğüyle rıza yağmuruna erileceğini müjdeleyen ve Hz. Peygamber'in hayatının öncesini ve sonrasını karşılaştırarak; sonuçta yetime şefkat ve maddi, manevî muhtaçlara rahmet duygularını uyandırarak, Allah'ın nimetini tanıtmaya emriyle son bulan bu keremli sûrenin..."*<sup>144</sup>

141 Bkz. Neysabûri, *Garâib*, VI, 514-515.

142 Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 499.

143 Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 499.

144 Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 514.

Zerkânî (ö. 1948) bu kasemin hikmetini açıklarken, söz konusu âyetlerin nüzûl sebebine vurgu yapar. Bu sûre, vahyin muvakkaten kesildiği bir dönemde müşriklerin “Rabbi onu terk etti” şeklindeki cahilane iftiralarına bir cevaptır. Onun kalbine doğan vahiy, âleme neşvünema veren ve hayatı canlandıran “duhâ” ışığı gibidir. Ardından gelen fetretü’l-vahiy dönemi ise gündüzün ardından gelen gecenin (leyle) secâ vakti ise, yeniden işe koyulmak için hazırlık ve istirahat dönemidir. Nitekim Hz. Peygamber’in, vahiy aldığı zaman onun ağırlığından oldukça etkilendiği bilinmektedir. Vahyin muvakkaten kesilmesi ise, yeni alacağı vahiyler için adeta bir hazırlanma dönemidir. Bunlardan anlaşılıyor ki kasemde “duhâ” ve “leyle”in zikredilmesi, bunların sadece kıymetli birer nimet oluşunu vurgulamak için değil; vahyin nüzûlü ve muvakkaten kesilişindeki hikmeti ve her iki hali teslimiyet ve rıza ile karşılamanın gereğini de ifade etmek içindir.<sup>145</sup>

Seyyid Kutub muksem bih ve muksem aleyh arasındaki irtibata da değinen açıklamasında özetle şunları söyler: Vahiy kesildiği zaman adeta Hz. Peygamber’in manevî dünyasında katlanması zor bir boşluk, burukluk ve yabancılık oluşmuştu. Oysa kendisine yapılan bütün eziyet ve baskılara karşı dayanacak tek gücü Rabbi’ydi. “الضُّحَى” gündüzün “وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى” ile tabir edilen zaman dilimi ise gecenin en saf, en berrak ve en temiz anlarıdır. Allah bu parlak ve ilham veren iki âna kasem edip, kevnî manzaralarla ruhun hissiyatlarını birbirine bağlıyor. Adeta sûrenin başından itibaren Hz. Peygamber’e, yalnız bırakılmadığı ve çepeçevre ünsiyetle kuşatıldığı vahyediliyor.<sup>146</sup>

İbn Âşur duhâ vaktinin, Güneş’in ışığının yayılma zamanı olduğunu, bunun da vahyin nüzûlüne ve onun hasıl ettiği hidâyete îma olduğunu belirtir. Gece ise Hz. Peygamber’in ibadet etmek için uyandığı, evleri yakın olan müşriklerin onun okuduğu Kur’an’ı işittikleri zaman dilimidir. Bu sebeple “leyle”, “iza secâ” zarfı ile takyid edilmiştir. Muhtemelen bu vakit Hz. Peygamber’in “...فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا...”<sup>147</sup> ve devamında emredilen kıyam için kalktığı vakittir.<sup>148</sup>

Mevdûdî, burada gündüzün aydınlığına ve gecenin sükûnetine kasem edilmesinin nedenini şöyle açıklar: Nasıl ki gece ile gündüzün olması tabiat kanunudur, vahiylerin bazen çok bazen de az gelmesi veya kesilmesi normaldir ve yanlış anlaşılmalıdır. Gündüz, Allah kullarından memnun olduğu için aydınlık, gece de onlardan memnun olmadığı için karanlık ve sessiz değildir. Bu iki durum hikmet ve maslahat neticesidir. Ayrıca gündüzün ışığı sürekli olsa nasıl ki insan için yorucu ve bıktırıcı olur; aynı şekilde bir insanın vahyin sürekli

145 Zerkânî, *Menâbil*, I, 223-224.

146 Bkz. Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, VI, 3925-3926.

147 Müzzemmil, 73/2.

148 İbn Âşur, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 394-395.



gelmesine de dayanması mümkün değildir. Dolayısıyla günün aydınlığından sonra istirahat için gecenin gelmesi gibi, sinirlerin yatışması ve dinlenmesi için vahye ara verilmesi de gereklidir.<sup>149</sup>

Muhammed Esed (ö. 1992), "duhâ"nın dünya hayatında az sayıdaki ve geniş aralıklı mutluluk dönemlerini sembolize ettiğini; buna karşılık "gecenin secâ vakti" ile ifade edilen sıkıntı ve üzüntü dönemlerinin daha geniş zaman dilimlerini kapsamakta olduğunu söyler. Ayrıca sabah nasıl geceyi izliyorsa, aynı şekilde Allah'ın rahmeti ve şefkati de hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki her türlü sıkıntıyı giderecektir.<sup>150</sup>

#### d) Tîn Sûresi 1-5. Âyetler

İncir ve zeytine kasekle başlayan sûrenin ilk âyetleri şöyledir: "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5)"<sup>151</sup>. Müfessirler kasekle incir ve zeytinle başlanmış olmasının hikmetiyle ilgili, bu iki meyvenin insan hayatı için hem gıda, hem yemiş, hem deva, hem ticaret açısından faydaları en çok olan meyvelerin en güzel ve en mübareklerinden olmaları noktalarına dikkat çekmişlerdir.<sup>152</sup>

"Tîn" ve "zeytûn" un, herkesin malumu olan incir ve zeytin anlamları olduğu gibi; tîn'in Dımaşk Mescidi, Hz. Nûh'un Cûdi Dağı'nda yaptığı mescidi; zeytûn'un Beytü'l-Makdis, İlyâ Mescidi; yine tîn, zeytûn ve Tûr-i Sînîn'in Şam bölgesindeki üç mescit olduğu rivâyetleri mevcuttur. Taberî kendi görüşünü, bunların Araplarca maruf olan incir ve zeytin olduğu şeklinde açıklar. Zira Araplarca ne Tîna Dağı ne de Zeytûn Dağı diye iki dağ bilinmemektedir. Bununla birlikte incir yetişen Dımaşk bölgesinin ve zeytin yetişen Kudüs bölgesinin kastedilmiş olabileceğini de söyler. Tûr-i Sînîn ise Hz. Mûsa'nın mescidi, Tûr-i Sîna, Tûr Mescidi, "ağaçlık olan dağ" veya "güzel verimli olan bütün dağlar" şeklinde açıklanmıştır. "Beledü'l-Emîn" ise, Mescidü'l-Haram ve Mekke bölgesidir.<sup>153</sup>

Râzi, incir ve zeytin meyvelerinin özelliklerini ve faydalarını genişçe açıklayarak bu önemlerinden dolayı muksem bih'te yer almış olabileceklerini ifade eder. Eğer kendileriyle kasekle edilen tîn ve zeytûn'un Şam ve Kudüs bölgeleri

149 Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 368-369.

150 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşâret Yay., İstanbul 1996, III, 1278.

151 Tîn, 95/1-5: "İncire, zeytine, Tûr-i Sînîn'e ve bu Emîn Belde'ye and olsun: Biz gerçekten insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağı derekelerin en aşağısına indirdik."

152 Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 533.

153 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIV, 501-506.



gibi peygamberlerin gönderildiği yerleri temsil ettiği düşünülürse -*Tûr-i Sînîn* ve *Beledü'l-Emîn* ile birlikte- bu kase m enbiyânın azâmetini ve manevî derecelerinin ulviyetini beyan etmek içindir. Eğer bunlarla kastedilen Hz. Nûh'un mescidi ve Beytül-Mukaddes gibi mekânlar sa, onların ibadet ve tâat yerleri olması münasebetiyle kase m edilmiştir. *Tûr-i Tîna* ve *Tûr-i Zeyta* isimli iki dağ kastedilmişse Hz. İsa'ya ve Şam bölgesinde gelen enbiyaya vurgu yapılmış olabilir. Şâyet bunlar belde isimleri olursa, oralardaki dünya ve âhiret nimetlerine vurgu yapılmıştır.<sup>154</sup>

Râzi bu ihtimallerin her biri için ayrı ayrı muksem bih ve muksem aleyh irtibatı kurmaya gerek duymamıştır. Bununla birlikte İbn Kayyim'in alttaki izahında da görüleceği gibi; ihtimaller genel itibariyle gönderilen peygamberleri ve onların tebliğ yaptıkları bölgeleri vurguladığı için, muksem aleyh'teki iman küfür muvazenesine dikkat çekilmiş olmalıdır. Yani insan maddî ve manevî olarak ahsen-i takvimde yaratılmış ve bu güzelliğinin bozulmaması için ona Allah'ın vahyini tebliği eden elçiler gönderilmiştir. Elçilerin tebliğine uyan salih müminlerin bu güzelliği daimi kalacak, uymayan ve kâfir olanlar ise esfel-i sâfilîn'i hak edecektir.

İbn Kayyim, kase mde geçen incir ve zeytinin bildiğimiz iki meyve olduğunu ancak aynı zamanda bu meyvelerin bol yetiştiği Beytül-Mukaddes Bölgesi'ni temsil ettiğini söyler. Dolayısıyla ikisiyle Hz. İsa'ya, *Tûr-i Sînîn* ile Hz. Mûsa'ya, *emin belde* olan *Mekke* ile de Hz. Peygamber'e kase m edilmiş olabilir. Bunların zikriyle muksem aleyh arasında, peygamberlerin tebliğine karşı insanların daima ikiye ayrıldığını tekit etme ilişkisi de vardır. Maalesef çoğunluk *esfel-i safilîn* tarafına gitmektedir.<sup>155</sup>

Neysabûrî muksem bih'te yer alan unsurların hikmetine ve bunlarla ne kastedilmiş olabileceğine dâir tefsir literatüründeki bilgileri özetleyen detaylı bir açıklama yapar<sup>156</sup> ve muksem bih ile muksem aleyh arasında bir münâsebetin gerekli olduğunu belirtir. Müfessirin felsefi izahına göre Allah nef s-i insanînin dört mertebesine kase m etmektedir. Bunlar “heyûlânî akıl”, “meleke halindeki akıl”, “faal akıl” ve “müstefâd akıl”dır.<sup>157</sup> İnsan ahsen-i takvim üzere, ilim ve

154 Geniş bilgi için bkz. Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 210-211

155 Geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim, *et-Tibyân*, s. 43-46.

156 Neysabûrî, *Garâib*, VI, 524-525.

157 Neysabûrî'nin izahındaki akıl mertebelerinin köken itibariyle Aristo'ya dayandığı anlaşılmaktadır: “Aristo'nun ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî akıl hakkında bir eser yazmış ve bu eser IX. yüzyılda İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserin gerek İslâm Meşâûleri gerekse Batı skolastik düşünürleri üzerinde önemli etkiler yaptığı bilinmektedir. Aristo'nun ikili tasnifine karşılık İskender, akli, heyûlânî akıl (intellectus metarialis), meleke halindeki akıl (intellectus qui habet habitum) ve faal akıl (intellectus agens) olmak üzere üç kategoride inceler...” Geniş bilgi için bkz. Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, Ankara 1989, II, ss. 238-242.

amelle dördüncü mertebeye ulaşacak kabiliyette yaratılmıştır. Kendine layık kemâle yetişmek için çalışmayanlar ise adeta esfel-i sâfilîne düşmektedir. Mez-kûr dört mertebenin her birinin muksem bih'te geçen dört unsurla irtibatlı olduğunu belirten müfessir *tîn* ile heyûlânî aklın, *zeytûn* ile meleke halindeki aklın, *tûr-i sînîn* ile faal aklın, *beledü'l-emîn* ile de müstefâd aklın tabir edildiğini ifade eder.<sup>158</sup>

Kasemi tasavvufî unsurlarla açıklayan Bursevî, "تین" ile insanın "sırr"ında bulunan "*hakikat ilimleri*"ne işaret edildiğini söyler. Bu ilimler Allah'ın zâtı, sıfatı ve fiilleriyle ilgili olduğundan matlûb-ı a'lâdır, diğerlerinden önce zikredilmiştir ve mutlak lezzetten ibarettir. Nasıl ki incir ağacının ömrü zeytine göre kısadır, ebedî âhîret saadetini tahsil etmiş olan hakikat ehlinin bu fani dünyadaki ömrü de şâyet insanları irşat hizmeti olmazsa, hiçbir mâna ifade etmeyecektir. "زيتون" ile şeriat ilimlerine işaret edilmiştir. Mekânı insanın "nefsi" olan şeriat ilimleri, mutlak rahatlık ve mutluluk değildir. Çünkü şeriat, icabında nefsin cezalandırılmasını da gerektirmektedir. طور سينين ile ilâhî maârifin mahalli ve münâcât makamı olan "ruh"a işaret edilmiştir. "البلد الامين" ise, "kalp" beytini saran vücut Mekke'sine işaretler. Nitekim o, ahâlisi olan manevî azalarını ve bedenî ibadetlerini şeytanların tasallutuna ve hırsızlığına karşı güvenli kılacaktır. Kalıp (beden) şerefini kalpten, kalp ruhtan, ruh ise sırdan almaktadır. Bu sebeple bunların hepsi muksem bih'te zikredilmeye layıktır. İşte, taşıdığı bu değerli azalar ile kasem edilerek; Celâl, Cemâl ve Kemâl'in mazharı olan insan nevinin en güzel bir kıvamda yaratılmış olduğu teyit edilmiştir.<sup>159</sup>

Reşit Rıza (ö. 1935) muksem bihi oluşturan dört unsur hakkında, uzun insanlık kitabının dört faslına vurgu yapıldığını nakleder. Buna göre "tîn" ilk insan olan Hz. Âdem ve onun zamanına, "zeytûn" Hz. Nûh'un zamanına, "Tûr-i Sînîn" Hz. Mûsa'nın zamanına ve şeriatına, "Beledü'l-Emîn" ise Hz. Peygamber'e ve onun zuhuruna işaretler. Buna göre insanın ahsen-i takvim üzere yaratıldığını tekit için, insanlığın dört ana safhası ile kasem edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>160</sup> Zerkânî de bu yorumu Reşit Rıza'nın hocası Muhammed Abduh (ö. 1905)'un izahı olarak nakletmektedir.<sup>161</sup>

Elmalılı, kasemde geçen incir ve zeytinle ilgili, "...insan yaratılışı açısından düşünüldüğü zaman 'erkeği ve dişiyi yaratan ki...' (Leyl, 92/3) yemininin içerdiği şekilde bu iki meyvenin dişi ve erkekten kinâe olmaları ihtimali de var-

158 Geniş bilgi için bkz. Neysabûrî, *Garâib*, VI, 525.

159 Geniş bilgi için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 467-468.

160 Geniş bilgi için bkz. Reşid b. Ali Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1990, IX, 304.

161 Zerkânî, *Menâhil*, I, 224-225.

dır”<sup>162</sup> Elmalılı’nın dikkat çektiği bu ihtimal, kanaatimizce insanın yaratılmasından söz eden muksem aleyhe uygun bir irtibat sağlamaktadır.

İbn Âşur, muksem bih’te yer alan *tin* ve *zeytun*’un tıpkı *Tûr-u Sînîn* ve *Beledü’l-Emîn* gibi birer mekân adı olma ihtimalinden hareketle; bunların en meşhur İlahî dinlerin doğduğu bölgelere işaret olabileceğini söyler. Dolayısıyla, “ahsen-i takvim” yani fitrat-ı selîme ile yaratılmış olan insan, Allah’ın varlığına ve vahdaniyetine dair delilleri idrâk edecek donanıma sahiptir. Bunda, Allah’ın gönderdiği şeriatın asıllarından sapan millet ve mezheplere yani söz konusu güzel yaratılışa muhalefet edenlere de îma vardır.<sup>163</sup>

Mevdûdî, kasemin unsurları arasındaki bağlantıyla ilgili şu yorumu yapar: “İnsan ahsen-i takvim üzere yaratılmıştır. Yani ona, diğer mahlûkatın hiçbirine nasip olmayan en güzel yapı, vücut, fikir, anlayış, ilim ve akıl verilmiştir. İnsanların en yüceleri ise peygamberlerdir. Dolayısıyla onların bulunduğu nübüvvet makamı ahsen-i takvimin en mükemmel mertebesidir. Bu sebeple Allah, peygamberleriyle şu veya bu şekilde ilgili yerler ve bölgelerle kasem etmiştir.”<sup>164</sup>

Kanaatimizce muksem bih’in dört unsurundan ilk ikisinde eğer herkese malum olan incir ve zeytin kastedilmişse, muksem aleyh olan “لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ” ile ilgili: “Nasıl ki Allah her bitkiyi her ağacı, kendi bitkisel hayatına uygun layık bir mükemmellikte tanzim ederek yaratmışsa, insanı da kendi insanîyetine uygun bir *ahsen-i takvim*’de yaratmıştır” şeklinde bir irtibat kurmak mümkündür. *Tûr-i Sînîn* ve *Beledü’l-Emîn*/Mekke ile Hz. Mûsa (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.s.)’e vurgu yapıldığı konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Muksem bih’in bu kısmı da muksem aleyh’in ikinci cümlesiyle irtibatlı olabilir. Nitekim Hz. Mûsa (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.s.)’in şahıslarında bütün enbiyâ kastedilmiş ve onların semâvî mesajlarına kulak tıkayanların ahsen-i takvim özelliklerini kaybederek esfel tarafına doğru yuvarlanacakları îma ve teyit edilmiş olabilir. Nitekim Kur’ân perspektifinden bakıldığında *esfel-i sâfilîn* ehlinin ilk göze çarpan ikisi olan Firavun’un ve Ebû Leheb’in, üstte bahsi geçen iki peygamberin çileli hayatlarıyla çok yakından ilgili oldukları bilinmektedir.

### e) Âdiyât Sûresi 1-8. Âyetler

Nefes nefese koşturan binek hayvanlarına kasemle başlayan sûrenin ilk âyetleri şöyledir: “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (1) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (2) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (3) فَأَأْتِيَنَّهُ بِهِنَّ نَعْمًا

162 Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 533.

163 İbn Âşur, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 422-423.

164 Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, VII, 388.

»<sup>165</sup> (4) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (5) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (6) وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ (7) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (8)  
Bu âyetlerde kendileri ile kasem edilen "الْعَادِيَاتِ ضَبْحًا" yani "soluklarıyla güp güp ses çıkararak koşanlar" hakkında iki görüş vardır. İbn Abbas'a göre bunlar savaşta kullanılan atlardır, çünkü "dabh" yorgun atların solumasıdır. Hz. Ali'ye göreyse bunlar atlar değil develerdir. Çünkü onun şöyle dediği rivâyet olunur: "Vallahi İslam'da ilk gazâ olan Bedir'de bizim sadece iki atımız vardı. Biri Zübeyr'e diğeri Mikdad'a aitti. Soluyarak koşanlar nasıl atlar olur? Bunlar Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdelife'den Minâ'ya giden hacıların develeridir!" İbn Abbas'ın Hz. Ali'nin bu sözünden sonra, "Ben sözümünden vazgeçtim, Ali'nin görüşüne döndüm" dediği nakledilir.<sup>166</sup> Ancak İbn Abbas'a isnat edilen meşhur tefsirde bu konuda bir rivâyet menkul değildir.<sup>167</sup>

Râzî bu âyetlerdeki muksem bih ve muksem aleyh irtibatını iki ayrı şekilde kurar: Allah burada adeta insanoglunun karakteristik nankörlüğünü kastederek, "hayvanları (at ve deve) kullanarak kavuştüğunuz nimetleri, zaferleri size musahhar eden benim! Siz ise bana itaatten yüz çeviriyorsunuz" demektedir. Veyahut develerin kastedilmiş olması itibariyle adeta, "Ben develeri muksem bih kılıp onlarla bile kasem ederken, sizin sâlih amellerinizi hiç zayi eder miyim?" buyurarak hac ibadetine teşvik etmektedir.<sup>168</sup> Daha sonra bundan kaçınan ve Allah yolunda harcamayıp nankörlük yapan insanın mal sevgisi vurgulanmaktadır.

İbn Kayyim'in ilgili yorumu şöyledir: Muksem bih'te yer verilen hayvanları bu şekilde kıymetli ve şerefli yaratan zât; onlarla düşmana karşı izzeti, nusreti ve zaferi de veren zâttır yani Allah'tır. Bu hayvanlar vasıtasıyla düşmana hücum etmek, manevra yapmak, onların koşmalarının şiddetinden kıvılcımların saçılması, tozunu dumana karışması gibi sahneler Allah'ın en büyük âyetlerinden, O'nun kudret ve hikmetinin en büyük delillerindendir. Keza bu âyetlerde atların ve develerin hem yük taşıma hem de düşmandan korunma ve zafer kazanma açısından ne büyük nimetler olduğu hatırlatılmış olmaktadır.<sup>169</sup>

Onun bu açıklamasından, "İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür"<sup>170</sup> âyetiyle başlayan muksem aleyh ile irtibatı kurduğu anlaşılmaktadır.

165 Âdiyât, 100/1-8: "Harıl harıl (nefes nefese) kostukça koşanlara, kıvılcımlar saçanlara, sabah vakti baskın yapanlara ve tozu dumana katanlara, düşman topluluğu içine dalanlara and olsun ki: İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür. Doğrusu kendisi de buna şahittir. Gerçekten mala da pek düşkündür..."

166 Geniş bilgi için bkz. Taberî, Câmî'u'l-Beyân, XXIV, 557-559; İbn Kayyim, et-Tibyân, s. 75-79; Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, XI, 56.

167 el-Firûzabâdi, Tenvîrü'l-Mikbâs, s. 517.

168 Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, XXXII, 258.

169 İbn Kayyim, et-Tibyân, s. 77-78.

170 Âdiyât, 100/6.

Nitekim İnsanlar güvenlik, nakliyat, beslenme gibi birçok yönden at ve deve gibi hayvanlara muhtaçtır. Onlar vasıtasıyla kazandıkları zaferler bile Allah'ın ikrâmı ve nimetidir. O halde bunların kıymetini takdir edip şükrünü eda etmek gerekmektedir. Ancak nankörlük, insanın genel karakteristik özelliklerinden biri durumundadır.

Ebû's-Suûd, muksem bih'te savaş esnasında kullanılan atlarından bahsedildiğini belirtir ve başka ihtimal zikretmez. Ona göre bu sûrenin nüzül sebebi, Hz. Peygamber'in Kinâneoğulları'na, Ensar'ın reislerinden biri olan Münzir b. Amr el-Ensârî komutasında bir seriyye göndermesidir. Bu seriyyeden bir ay haber alınamayınca münafıklar onların katledildiği haberini yaymıştır. Bu sûre Hz. Peygamber'e onların katledilmeyip selamette olduklarını ve düşmana baskın yaptıklarını; onlar hakkında asılsız dedikodu çıkaranların da nankörlük içinde olduklarını haber vermektedir. Yani muksem aleyh'te nankör olarak nitelenenler insanların tamamı değil bir kısmıdır. Dolayısıyla kasmde adeta: *“Gazilerin cihad esnasında şöyle şöyle yapan atlarına kasmde olsun ki, onlar idarecileri hakkında yalan yere dedikodu çıkardılar. Bunu yapanlar küfür ve küfranda aşırıya kaçtılar”* denmektedir.<sup>171</sup>

Elmalılı, sûrenin tefsirine geçmeden önce şöyle bir özet yapar:

*“Bu sûre de arzın bir sarsıntısı demek olan ve bir kıyamet gününü andıran harp hareketlerini ve kuvvetlerini hatırlatmakla bir bakıma iyi ve kötü amellerin görünüş hengâmını açıklayan, dünyayı âhirete tercih edenleri tehdit eden ve nihâyet ceza gününün bir tasviri olması itibarıyla önceki sûrenin (Zilzal) bir dengidir. Ondaki ‘zelzele’ ile bundaki ‘koşuş, çöküş ve çarpışma’; ondaki ‘ağırlıkların dışarı fırlatılması’ ile bundaki ‘kabirlerin açılması’; ondaki ‘yerin kendi haberlerini anlatması ve amellerin gösterilmesi için oldukları yerden dönüş’ ile bundaki ‘göğüslerde olanların ortaya dökülmesi’ arasındaki ilgi ve münâsebet de âşikârdır.”<sup>172</sup>*

Sûrenin tefsirini yaptıktan sonra yine özet mahiyetindeki cümlelerinde, muksem bih ve muksem aleyh ilişkisine dikkat çeker:

*“Bu münâsebetle burada, Enfâl Sûresi’nde geçen; ‘Düşmanlarınıza karşı gücünüzün yettiği kadar -Allah’ın düşmanı ve sizin düşmanlarınızı ve bunların dışında Allah’ın bilip sizin bilmediklerinizi yıldırım üzere kuvvet ve savaş atları hazırlayın’ (Enfâl, 8/60) âyetinin içerdiği anlam üzere Allah yolunda kuvvet hazırlamak için seve seve mal sarfederek hayra çalışmak ve ferdî servet hırsıyla cimrilik ve nankörlük etmemek gereği hatırlatılmıştır. Aynı zamanda dünya istilâlarında ölümle kurtulmak mümkün olduğu*

171 Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Akl*, IX, 190-191.

172 Elmalılı, *Hak Dîni*, IX, 51.

*halde, kabirdekilerin deşildiği, göğüslerindeki ortaya döküldüğü ve zerresine varıncaya kadar iyi veya kötü amellerin karşılığının görüleceği gün yöneltilecek olan ebedî azaptan kurtulmanın imkânı olmayacağı anlatılarak insanlar Allah için hayırseverliğe teşvik edilmiştir.*"<sup>173</sup>

Seyyid Kutub'a göre, kaseme konu olan unsurlar Kur'ân'ın muhataplarının alışık oldukları savaş safahâtıdır. Atların ve onların savaşta yaptıkları görevin yani cihadın Allah katındaki makbûliyetine işaret eder. Muksem aleyh olan insanın "nankörlük" vasfı ise imansız kalpte veya imanın tesir etmediği kalpte görünen bir hakikattir. Kur'ân, insanın dikkatini onun bu yönüne çekmiş ve iradesini, onunla mücadele etmesi noktasında yoğunlaştırmak istemiştir. Tıpkı muksem bih'te tasvir edilen savaş ve mücadele sahnelerinde olduğu gibi.<sup>174</sup>

İbn Âşur, "العَادِيَات"ın ihtiva ettiği "*soluk soluğa koşturan develer*" anlamına binâen, âyetlerde kendileri ile kasem edilerek mânevî büyüklüğü ve kıymeti beyan edilen şeyin; hac menâsikini edâ etmek için çıkılan yolculuklarda hacıların en büyük yardımcısı olan binek develeri olabileceğini söyler. Bu kasemin kullanımı, muhataplar muksem aleyh'in muhakkak olduğu konusunda îkan etsinler diye seçilmiştir. Nitekim burada muksem bih hem Müslümanlar hem de müşrikler nezdinde muazzam ve değerlidir.<sup>175</sup>

Mevdûdî müfessirlerin çoğunun; muksem bih'te bahsedilen atlardan, Müslüman gazilerin atlarının ve onların süvarileriyle birlikte kâfir ordularının içine dalmalarının kastedildiğini sandıklarını, hayret ederek belirtir. Oysaki bu anlam, muksem aleyh olan "insanın Rabbine karşı nankör olduğu" nu tekit etmemektedir. Ayrıca "nankörlük" vasfından sonra zikredilen "mal sevgisi" de cihada çıkarların durumuna uymamaktadır. Bu sebeple ilk beş âyette kendisi ile kasem edilenlerin aslında o sırada Arabistan'ın tamamında hâkim olan anarşi, yağma ve katliamlarla ilgili olduğunu kabul etmek zaruridir. Bu bakış açısına göre âyetler, Allah'ın insanlara verdiği gücün yağma ve katliam için olmadığını; bu kötü yollarda kullanıldığı takdirde O'na karşı en büyük nankörlük olacağını anlatmaktadır.<sup>176</sup>

Mevdûdî'nin bu aklileştirme çabası kanaatimizce ilk bakışta isabetli gibi görünse de öyle değildir. Nitekim onun muksem bih olarak takdim ettiği nankörce fiiller olan *katliam*, *yağma*, *soygun* ve bu fiiller işlenirken kullanılan *atlar/develer* ve onların eşkiya olan süvârileri Allah'ın kasemine konu olacak

173 Elmalılı, *Hak Dîni*, IX, 58.

174 Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3958.

175 İbn Âşur, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 499.

176 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 433-434.



değerde ve muksem bih kılınarak tazim edilecek kıymette değildir. Bu kanaatimizin sebebi ise diğer bütün kasemlerde muksem bih kılınan unsurların mahiyetleridir.

Muhammed Esed, Mevdûdi gibi klasik açıklamalarda söz konusu muksem bih ve muksem aleyh arasında sağlıklı bir irtibat kurulamadığını söyler. Nitekim ona göre de 6. âyet ve sonrasında gelen kınama ifadeleri, ilk âyetlerdeki övgü ile tenâkuz oluşturmaktadır. Oysa burada kullanılan binek atlarının olumlu anlamda kullanıldığı önyargısından vazgeçilirse tenâkuz kalmayacaktır. Yani koşturan atlar, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde yoldan çıkmış ve manevî yok oluşunu hazırlamış olan insan ruhunu veya kişiliğini sembolize eder. Yani insan ne zaman ki ihtiras ve iştahlarına teslim olursa, o zaman Allah'ı ve O'na karşı sorumluluğunu unutarak nankörleşecektir.<sup>177</sup>

Muhammed Esed'in de irtibatı kurmak için zorlamalı bir tevile başvurduğu, Kur'ân'ın ilk muhatapları olan sahâbeden gelen rivâyetleri ve klasik tefsirlerin tamamını göz ardı ettiği görülmektedir. Bu açıdan Mevdûdi'nin yorumuna dair değerlendirme onun izahı için de geçerli sayılabilir.

Süleyman Ateş ise, bu âyetlerin zahir anlamıyla hac ibadetini yaparken kullanılan develere, işarî anlamıyla da Müslümanların istikbalde cihat için kullanacakları savaş atlarına delâlet edebileceğini belirterek, Hz. Ali'den ve İbn Abbas'tan mervî söz konusu iki rivâyeti telif etmiştir.<sup>178</sup>

Âyetlerde kasem edilen ister savaş atları isterse hac ibadetinde kullanılan develer olsun; insanın ekseriyetle Rabbine karşı bile bile nankörlük ettiği ve dünya malına şiddetle tutkun olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Dolayısıyla bu özellikleri taşıyan insanın, canından ve malından fedakârlık yaparak Allah yolunda cihat etmesine, Allah'ın emrettiği hac ibadetini ifa etmesine ve bu iki hayırlı amel esnasında kullanılacak olan atlara/develere bile –söz konusu amellerin aslı unsurları olmadıkları halde- kasem edilecek kadar önem atfedildiği anlaşılmaktadır. Yani bu âyetler bir bakıma, “atlara ve develere bile kasem ediliyorsa, onların binici ve süvarilerinin Allah katındaki değer ve kıymeti kim bilir ne denli önemlidir” mesajı vermektedir.

## Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, yine Kur'ân'da “hikmet dolu” bir kitap olarak tarif edilmektedir. Bu tarif bir yönüyle Kur'ân'ın gereksiz sözlerden, tabiri caiz ise beşerî metinlerde dolgu malzemesi kabilinden kullanılan lafzî malzemedен münezzeh olduğunu da ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İllâhî metinde

177 Esed, *Kur'ân Mesajı*, III, 1297-1298.

178 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 57.



yer alan kasem ifadelerinin gelişigüzel seçilmemiş olduğu ve kasemi oluşturan unsurların kendi içinde mutlaka irtibatlı olması gerekmektedir. Bununla birlikte bazı kasem ifadelerindeki söz konusu irtibat keyfiyetinin, muhataplar tarafından kolayca anlaşılabilirdiğini söylemek güçtür. Çoğu zaman *muksem bih* kısmında Allah'ın ne ile kasem ettiği hususunda ihtilaflar ve değişik ihtimallerin olduğu görülmektedir. Bu kısımda ittifak edildiğinde ise ortaya "muksem bih'te zikredilen unsurların muksem aleyh'teki ifade ile ne gibi bir ilişkisi var?" sorusu çıkmaktadır.

Tefsir literatürü gözden geçirildiğinde bahsedilen irtibat yönü üzerinde özenle durulduğunu söylemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. En yaygın ve meşhur tefsirler ışığında incelediğimiz beş örnek perspektifiyle bir değerlendirme yapılacak olursa, rivâyet tefsirlerinde *muksem bih* - *muksem aleyh* arasındaki irtibata neredeyse hiç değinilmediği söylenebilir. Çoğu dirâyet tefsirinde de bu ilişki ele alınmamıştır. Müfessirler genel itibariyle kasem ifadesindeki unsurları açıkladıkları halde söz konusu irtibat hakkında ya hiç yorum yapmamışlar veya zikre gerek duyulmayacak kadar dolaylı ifadelerle geçmişlerdir. İlgili irtibat vecihlerine nadiren değinen bazı müfessirler de çoğu zaman bu konuda açıklama yapma gereği duymamıştır. Buna rağmen Aksâmu'l-Kur'ân'daki muksem bih ve muksem aleyh unsurları hakkında, öncelikle sahâbeden ve sonraki nesillerden bize ulaşan rivâyetler ve müfessirlerin genel kanaatleri nazarı itibara alındığında söz konusu ilişkiyi kurmanın mümkün olduğu görülmektedir.

Bu noktada bahsettiğimiz irtibatı neredeyse hiç ihmal etmeden izaha çalışan Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209)'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'i ve ondan yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşayan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin konuyla ilgili *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı müstakil eseri iki temel kaynak durumundadır. Geçtiğimiz asırda eser vermiş olan müfessirlerin, kendilerinden önceki asırlarda yaşamış müfessirlere nisbeten bu ilişkiye daha ihtimalla yaklaştıklarını söylemek yanlış olmaz. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), Seyyid Kutup (ö. 1967), İbn Âşur (ö. 1973) ve Mevdûdî (ö. 1979) bu konuda önde gelen müelliflerdir. Özellikle Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, hemen her kasem ifadesindeki irtibatı mücmel de olsa ele almaya çalıştığı görülmektedir. Söz konusu irtibat vecihlerini tespit etme açısından Râzî ve İbn Kayyim'in sonraki müfessirlere ilham kaynağı olduğu da belirtilmelidir.

Çoğu zaman ihtimallere açık olan muksem bih unsurlarının ne olduğunun tespitinde ve muksem aleyh ile kurulacak irtibatta; müfessirlerin mensup oldukları meşrep ve ekollerin önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Sûfî müfessirlerin bu irtibat vecihlerini tespit ederken tasavvufî unsurlara başvurmuş olmaları bunun bir boyutudur. Neysabûrî'nin zorlamalı tevillere başvurduğu felsefî izahı da bu açıdan tipik bir örnek sayılabilir.

Netice itibariyle muksem bih ve muksem aleyh'ten oluşan kasem ifadelerinde kesin sınırları çizilmemiş olan bu irtibat vecihlerinin ne olabileceğini belirleme görevi bir bakıma Kur'an'ın muhataplarına bırakılmıştır demek yanlış olmayacaktır. Nitekim Allah'ın Aksâmu'l-Kur'an'daki muradını ondan daha iyi bilmek imkân dahilinde değilse de, Kur'an'ın birçok âyetinde emredilen ta'akkul, tefekkür ve tedebbür müminler için bu zihni gayreti gerekli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın muhatapları için statik/durağan zihinsel sınırlardan kurtulmanın bir yolu da yine Kur'an'da yer alan Aksâmu'l-Kur'an'dır.

### Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar, "İbn Zekvân, Ebû Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1999, XX, s. 462.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991.

el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (ö. 510/1116), *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'an*, I-V, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

el-Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer (ö. 403/1013), *el-İntisâr li'l-Kur'an*, I-II, thk. Muhammed Isâm el-Kudât, Dâru İbn Hazm, Beyrut; Dâru'l-Feth, Amman 2001.

el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1997.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1989, II, ss. 238-242.

Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut trz.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. (Türkiye Diyanet Vakfı) Yayınları, Ankara, 1995.

—————, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı) Yayınları, İstanbul 2012.

Ebû's-Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (ö. 982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trz.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Eserin dili sadeleştirilmiştir), I-IX, haz. Kurul, Çelik Yayınevi, İstanbul 1993.

el-Firûzabâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb (ö. 817/1414), *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebi, Mısır 1951.

İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî (ö. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-V, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan, nşr. Hasan Abbas Zeki, Kahire 1997.

İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir (ö. 1973), *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, XXX, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 751/1350), *et-Tibyan fî Aksâmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakiyy, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trz.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Beyrut 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru's-Sadîr, Beyrut 1992.

İbnü'l-Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. el-Abbâs (ö. 381/991), *İlelu'n-Nabv*, thk. Mahmud Câsım Mahmude d-Dervîş, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.

Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki*, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1996.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhin İtfeyyîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1964.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 450/1059), *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.

Mertoğlu, Suat, "et-Tibyan fî Aksâmi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2012, XLI, s. 127.

el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, çev. Dr. Ahmed Asrar, Bengisu Yayınları, İstanbul 1997.

Muhammed Esed (ö. 1992), *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*, I-III, çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk, İşâret Yayınları, İstanbul 1996.

Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V, thk. Abdullah Mahmud Şehate, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2001.

el-Mursî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyide (ö. 458/1065), *el-Muhassas*, I-V, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut 1998.

en-Neysabûrî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed (ö. 850/1446), *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, I-VI, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.

Öztürk, Hayrettin, "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin 'Kur'ân'daki Yeminler' Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 34, ss. 37-70.

er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

Reşid b. Ali Rıza, Muhammed (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I-XII, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1990.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (ö. 427/1036), *el-Kesf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed (ö. 373/973), *Babru'l-Ulûm*, I-III, y.y., trz.

Seyyid Kutub (ö. 1967), *fi Zülâli'l-Kur'ân*, I-VI, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1991.

es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (ö. 911/1505), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, Kahire 1974.

—————, *Hem 'u'l-Hevâmi' fi Şerh-i Cem 'i'l-Cevâmi'*, I-II, thk. Abdülhamid el-Hidâvî, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Mısır, tarihsiz.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2000.

el-'Ukberî, Ebûl-Bekâ Abdullah (ö. 616/1219), *el-Lübâbu fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, I-II, thk. Abdü'l-Îlâh en-Nebhân, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1995.

Yılmaz, Fâik, "Aksâmu'l-Kur'ân Bağlamında 'Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?' Sorularını Yeniden Düşünmek", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 5 Sayı: 1, Bahar 2010, ss. 133-149.

ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nihâvendî (ö. 337/949), *el-Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1985.

ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâfu an Hakâiki't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1985.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm (ö. 1367/1948), *Menâbilü'l-İrfan*, I-II, thk. Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1957.



## İSLAM HUKUKUNDA ÖLÜM CEZASINI GEREKTİREN SUÇLAR

Mehmet KÖROĞLU\*

### ÖZ

*İslam fıkıh külliyatında ölüm cezasını gerektiren suçlar subjektif uygulamaların önüne geçmek için kesin ve objektif esaslara bağlanmıştır. İslam ceza hukukunda nefislerin korunması zaruriyyat kapsamındadır. Can emniyeti ve yaşama hakkı, vazgeçilmez temel bir esastır. Böylesi temel bir hakkın ortadan kaldırılması için objektif ve kesin naslar olması gerekir.*

*İslam ceza hukukunda fukaha cezaları had, kısas ve diyet, tazir olmak üzere üç kısımda müतालaa etmişlerdir. Hadler kamu yararı ve maslahatını korumaya yönelik bir ceza olması itibarıyla İslam hukukunda Allah/toplum hakkı kabul edilir. Tazir cezası gerektiren suçlar ve bunlara uygulanacak cezaların hak ve tayin yetkisi ilgili merciler ve yargının takdirine bırakılmıştır. Bunların sayısı ve sınırı zaman ve şartlara göre çoğalabilir ya da azalabilir. Hadler, kısas ve diyet cezasını gerektiren suçlar dışında kalan bütün suçlar için takdir edilecek cezalar bu kategoriye girer. Yasaklama, kamu düzeni ve toplumun genel durumunun gerektirdiği ölçüde olmalıdır.*

*Anahtar Kelimeler: Ölüm, Suç, Ceza, Ceza Çeşitleri, Suç Çeşitleri, Öldürme Çeşitleri*

### ABSTRACT

#### *The Crimes Requiring Death Penalty in Islamic Corpus of Fiqh*

*In Islamic corpus of fiqh, the crimes requiring death penalty were determined by certain and objective principles in order to prevent subjective practices. In Islamic Criminal Law, protection of life is a part of the obligations. Safety of life and the right to live are indispensable key principles. To be able to deprive someone of such a fundamental right, the existence of objective and absolute religious provisions is required.*

*In Islamic Criminal Law, Muslim jurists have examined punishments in three parts as had, retaliation and blood-money, tazir. As hads are punish-*

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.



*ments for securing public welfare and affairs, they are considered as God's/people's right in Islamic Law. The crimes requiring tazir punishment along with the right and determination authority that will be applied to these crimes are left to the appreciation of the related authorities. Limits and the number of these may rise and fall in accordance with time and conditions. All the punishments for the crimes, except for hads and the crimes requiring retaliation and blood-money punishment, are in this category. Prohibitions should be in the appropriate measure that the public order and the general situation of the society require.*

**Keywords:** *Death, Crime, Penalty, Types of Penalty, Types of Crime, Types of Kill*

## Giriş

İslam fıkıh külliyatında ölüm cezasını gerektiren suçlar sübjektif uygulamaların önüne geçmek için kesin ve objektif esaslara bağlanmıştır. Had cezalarının kesin naslarla sabit olması, zanla sabit olmaması, bu esasın gereğidir. İslam ceza hukukunda nefislerin korunması zaruriyyat kapsamındadır. Can emniyeti ve yaşama hakkı, vazgeçilmez temel bir esastır. Böylesi temel bir hakkın ortadan kaldırılması için objektif ve kesin naslar olması gerekir. Bundan dolayı had kavramı, sınırları belli ve kesin delillerle sabit olan cezalar diye tarif edilmiştir.

İslam ceza hukukunda kısasın yerini belirleme açısından suç ve cezaların tasnifi ve kısas hakkında bir kısım genel bilgilerin verilmesinin konunun anlaşılması bakımından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## 1. İslam Ceza Hukukunda Cezaların Tasnifi

İslam ceza hukukunda fukaha cezaları had, kısas ve diyet, tazir olmak üzere üç kısımda mütalaa etmişlerdir.

### 1.1. Had cezaları

Lügatte “men” anlamına gelen had kelimesi; terim olarak Allah hakkı, yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti Şari tarafından naslarla belirlenmiş müeyyidelere denir.<sup>1</sup> Bu tür cezalara insanları zararlı fiil ve davranışlardan görebilecekleri zararlara karşı koruması ve suç işlemeye meyyal olan kişiler üzerinde caydırıcılık etkisi göstermesinden dolayı had denilmiştir.<sup>2</sup> Had cezalarının alt ve üst sınırı olmayıp tek ve kesindir. Allah

1 Bardakoğlu, Ali, “Had” md., DİA, XIV, 548.

2 Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, ts., III, 14.

tarafından konulan bir ceza olduğundan suç bütün unsurlarıyla sabit olduktan sonra kişiler veya toplum ıskat ve affa yetkili değildir.<sup>3</sup> Ancak Şia'nın Zeydiyye kolunun fakihleri, hırsızlık suçunda malı çalınan kişinin affetmesiyle haddin düşeceğini söylemişlerdir. Diğer mezhepler bu görüşü benimsememişlerdir.<sup>4</sup>

Hadler kamu yararı ve maslahatını korumaya yönelik bir ceza olması itibarıyla İslam hukukunda Allah/toplum hakkı kabul edilir. Burada kamu lehine sağlanan yarar da insanları kötülüklerden uzaklaştırmak, onların her türlü can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Fıkıh literatüründe belirlenen şekliyle zina, zina iftirası/kazf, içki içmek, hırsızlık, hirabe/yağme ve yol kesme, irtidat ve bağı suçları had cezasını gerektiren suçlardır.

## 1.2. Kısas ve diyet

Bazı kayıt ve şartlarla adam öldürme ve müessir fiiller için cezai yaptırım olarak kısas ve diyet cezaları öngörülmüştür. İslam hukukunda kısas ve diyet, mağdurun ya da mirasçılardan talebi üzerine uygulanan bir cezadır. Mağdur veya mirasçılara, suçluyu affetme yetkisi tanınmıştır. Suçun mağduru ya da mirasçıları suçluyu affettikleri takdirde onların bu affi, haddi düşürür. Konuya bu açıda yaklaşmış olması, İslam hukukunda adam öldürme ve müessir fiil kapsamına giren suçların bireyin haklarını toplumun hukukundan daha çok ihlal ettiği sonucu çıkarılabilir. Kısas ve diyetle cezalandırılmayı gerektiren suçlar şunlardır: Kasten öldürme, kasıt benzeri ile öldürme/şibh-i amd, hataen öldürme, kasten işlenen müessir fiil ve hataen işlenen müessir fiil.

## 1.3. Tazir

Tazirin anlamı, te'dib, uslandıma ve terbiye edip yola getirmektir. İslam hukukunda hakkında bir ceza ve had teklif edilmemiş suçlardan dolayı uygulanan cezalara tazir denir.<sup>5</sup> Tazir cezası gerektiren suçlar ve bunlara uygulanacak cezaların hak ve tayin yetkisi ilgili merciler ve yargının takdirine bırakılmıştır. Bunların sayısı ve sınırı zaman ve şartlara göre çoğalabilir ya da azalabilir. Hadler, kısas ve diyet cezasını gerektiren suçlar dışında kalan bütün suçlar için takdir edilecek cezalar bu kategoriye girer. Yasaklama, kamu düzeni ve toplumun genel durumunun gerektirdiği ölçüde olmalıdır. İslam'ın hükümleri ve genel ilkeleriyle çelişkili olmamalıdır. İslam hukuk literatüründe tazir cezası verilebilmesi için yukarıda ifade edilen genel ilkeler çerçevesinde bir kısım kayıt ve şartlar konulmuş, bu şekilde konunun çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Ta-

3 Udeh, Abdulkadir, et-Teşriu'l-Cinaiyi'l-İslami, Beyrut, 1985, I, 79.

4 Udeh, II, 630.

5 Bilmen, III, 305; Şafak, Ali, Mezheplerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku, Erzurum, 1977, s. 194.

zirin bir özelliği de bu gün yasaklanan bir fiil, şartların değişmesi ve kamu yararının gerektirdiği durumlarda yasak kapsamı dışında bırakılabilir.<sup>6</sup>

Rüşvet, faiz, hakaret, sövme vb. fiiller kesin olarak yasaklanmalarına rağmen bu fiilleri, işleyenlere uygulanacak cezai müeyyideler belirtilmemiştir. Faili suça sevk eden kişisel ve çevresel şartlar da dikkate alınarak işlenen suçun ağırlığına göre suçlu tazir kategorisi içinde yer alan bir ceza ile cezalandırılabilir.<sup>7</sup>

## 2. İslam hukukunda ölüm cezasını gerektiren suçlar

İslam hukukunda ölüm cezası ile ilgili hükümlerle, can güvenliğinin korunması hedeflenmiştir. Bu bakımdan can emniyetini sağlamak için karşılığında ölüm cezası takdir edilen fert ve toplum üzerinde büyük ölçüde olumsuz etkileri bulunan suçlar belirlenmiştir. Tarihteki diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında, İslam hukukunda bu suçların çok da fazla olmadığı görülmektedir.<sup>8</sup> İslam hukukunda genel olarak ölüm cezası ile cezalandırılan suçlar, adi ve siyasi suçlar olarak iki kategoride ele alınabilir.

### 2.1. Adî suçlar

Bu başlık altında adam öldürme suçu ve bu suçun oluşmasına neden olan fiiller ve zina suçu incelenecektir.

#### 2.1.1. Adam öldürme

İslam hukuk literatüründe adam öldürme suçu “katl” sözcüğüyle ifade edilir. Öldürene “katil”, öldürülene “maktül” denir.

#### 2.1.2. Sözlük anlamı

“Katl” sözcüğü Arapça’da ka-te-le kök fiilinden mastar ve isimdir. Anlamı, “bir sebep ve aletle öldürmek” tir.<sup>9</sup> Daha açık bir ifade ile yaptığı bir eylem nedeniyle ya da bir hareketi sonucu maktülü doğrudan öldürmektir.

Kişinin müessir bir fiil bulunmadan hayatının sona ermesi “mevt” kelimesi ile başka birinin hareketi sebebiyle meydana gelmiş ölüm olayı da “katl” kelimesi ile ifade edilir.<sup>10</sup>

6 Udeh, I, 80.

7 Dağcı, Şamil, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara, 1996, s. 25.

8 Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Ölüm Cezası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 5, s. 128.

9 İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Mısır, ts., “Katele” md., VI, 3527.

10 İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb, *el-Müfredat*, Beyrut, ts., s. 393.

### 2.1.2. Terim anlamı

Katl: Ruhun vücuttan ayrılmasına neden olan fiildir.<sup>11</sup>

Burada katl kelimesinin genel bir terim anlamını verdik. Aşağıda fukahanın öldürme şekillerine göre belirlemiş oldukları katl tariflerine temas edilecektir.

### 2.1.3. Öldürmenin çeşitleri

Klasik fıkıh doktrininde adam öldürme, İslam hukukçuları tarafından farklı kategorilere bölünmüştür. Hanefiler üç, dört, beş; Şafiiler ve Hanbeliler üç; Malikiler ise ikiye taksim etmişlerdir.<sup>12</sup> Böylece fakihler tarafından katlin çeşitli şekilleri tespit edilerek her öldürmenin aynı derecede sorumluluk getirmeyeceği belirtilmiştir.<sup>13</sup> Ayrımlar genellikle kasıt – hata veya mübaşeret – tesebbüb ekseninde yapılmakta, sonucu da bu ayırım belirlemektedir.<sup>14</sup> Biz bu konuda diğer mezheplerin görüşlerini de içine aldığı ve daha detaylı olduğu için Hanefilerin taksimini zikretmekle yetiniyoruz.

Hanefilerin Taksimi:

Hanefi fakihler katli, üçe, dörde ve beşe taksim etmişlerdir. Müteahhirun<sup>15</sup> alimlerin çoğunluğu beşe ayırmışlardır. Meşhur olan da budur.<sup>16</sup>

Ebu Hanife adam öldürmeyi üçe ayırmıştır: 1. Kasten (Amden) adam öldürme, 2. Kasta benzer öldürme (Şibh-i amd), 3. Hataen öldürme.<sup>17</sup>

Ebu Hanife'den sonraki dönemlerde mezhep fukahası tarafından dörtlü ve beşli taksimler yapılmıştır. Dörtlü taksimi Kasani'de görüyoruz. Bu taksimde dördüncü madde olarak hata sayılan öldürme ilave edilmiştir.<sup>18</sup>

Müteahhirun ulema arasında meşhur olan beşli taksim ise şöyledir:

1. Kasden öldürme, 2. Kasda benzer öldürme, 3. Hataen öldürme, 4. Hata sayılan öldürme, 5. Tesebbüben öldürme<sup>19</sup>

11 Cürçani, Şerif Ali b. Muhammed, Tarifat, Beyrut, 1983, s. 183; Ebu'l Bekâ, Eyyub b. Musa el- Hüseyî, el-Külliyat, Beyrut, 1993, s. 729.

12 Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, Dimeşk, 1987, VI, 221 vd.

13 Kılıç, Harun, *Klasik Hanefi Fıkıh Doktrininde Ölüm Cezası*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2000, s. 19.

14 Bardakoğlu, "Katil" md., XXV, 46.

15 Muteahhirun ulema: Şemsü'l-Eimme Halvani'den (ö.456 h) Hafuziddin Buhari'ye (ö. 693 h) kadar olan fakihlerdir. (Muhammed, İbrahim Ahmed, el-Mezheb Inde'l-Hanefiyye, Dirasaat fi'l-Fıkhi'l-İslami, Mekke, ts s. 57)

16 Kılıç, s. 20.

17 Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, Beyrut, 1986, XXVI, 59.

18 Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedaiu's-Sanai*, Beyrut, 1986, VII, 234.

19 Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut, ts., III, 191 vd.; Serahsi, Mebsut, XXVI, 59.

Bu taksimde beşinci madde olarak tessebbüben öldürmeyi, hata sayılan öldürme grubundan ayırarak ayrı kategoride değerlendirmektedirler.

1. Kasten (amden) öldürme: Maktülün hayatını sona erdirmeye müsait bir fiilin, mutad öldürücü bir aletle kasten işlenilmesi sonucu meydana gelen öldürmedir. Diğer bir ifade ile kılıç, bıçak, mızrak veya bir silah ve vücudu parçalamada kullanılan sivriltilmiş tahta ve taş kullanılarak, can alıcı yerlere iğne batırılarak kasten adam öldürmelerdir.<sup>20</sup> Kasıt, insanın içinde gizli bir şey olduğundan öldürmede kullanılan mutad öldürücü aletler kasıtı gösteren delil sayılmıştır.<sup>21</sup>

Kasten öldürmede sadece fiilin kastedilmesi yeterli değildir. Maktülün ölmüş olması da gerekir.<sup>22</sup> Bu öldürme şekli, tariflerden de anlaşılacağı üzere kılıç, bıçak, mızrak, kurşun gibi kesici (muhadded) ve taş odun parçası gibi (müsakkal) öldürücü aletlerle, haksız yere işlenmiş olması gerekir.<sup>23</sup>

Bu tip öldürmenin uhrevi ve dünyevi olmak üzere iki ayrı hükmü vardır. Uhrevi hükmü, haram olan katli işleyen kimse büyük günah işlemiş olur ve cezası da ebedi cehennemdir.<sup>24</sup> Bu hususta Kur'an-ı Kerimde şöyle buyrulur: "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, ona lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."<sup>25</sup>

Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde de işaret ettiği gibi, bir çok hadislerde haksız yere adam öldürmenin haram ve büyük günah olduğu belirtilmiştir. Bu kapsamda, Hz. Rasulullah bir hadislerinde, helak edici yedi büyük günahı sayarken, bu büyük günahlardan birini, "Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıyma"<sup>26</sup> olarak beyan etmiştir.

Kasten adam öldürmenin dünyevi cezası, kısas, diyet ve mirastan mahrumiyettir.<sup>27</sup> Kısasin meşruiyeti kitap, sünnet, icma ve asli delillerle sabittir. Konuyla ilgili bir kısım naslar şunlardır.

20 Tarifler için bkz. Serahsi, Mabsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 233; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddül-Muhtar Ala'd-Dürri'l Muhtar*, İstanbul, 1984, VI, 527.

21 Zuhayli, VI, 221.

22 Kasani, VII, 234.

23 Serahsi, Mabsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 233.

24 Serahsi, Mabsut, XXVI, 58; Kasani, VII, 234.

25 Nisa, 4/93.

26 Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul, ts., Vesaya, 23, Tıb, 48, Hudud, 44; Muslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccac, *Sahih*, Beyrut, 1955, İman, 144; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Humus, 1969, Vesaya, 10; Nesai, Ebu Abdirrahman b. Ali, *Sünen*, Beyrut, 1930, Vesaya, 12.

27 Serahsi, Mabsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 234; Heyet, Şeyh Nizam, Ebu'l-Muzaffer Muhyiddin başkanlığında heyet, el-Fetava el-Hindiye, Beyrut, 1991, VI, 2.

Kassa kökünden türeyen kısas kelimesi, sözlük anlamıyla denklik, eşitlik demektir. “Kıyas” sözcüğüne aynı anlamı ifade etmek üzere “kaved” de denir.<sup>28</sup>

Bir fıkıh terimi olarak kısas ise, suçluya yaptığı işin misli ile ceza vermektir. Öldürmeye karşı ölüm cezası gibi.<sup>29</sup> Serahsi kısası “yapılan şeyin mislinin yapılmasıdır”<sup>30</sup> diye tarif ederken Kasani, “kısas, bedel olma ve eşitlik esasına dayanır. Bu nedenle kasten adam öldürmede kısas, birinci öldürmenin misli, ikinci adam öldürme olmaktadır”<sup>31</sup> şeklinde ifade etmektedir.

a) “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.”<sup>32</sup>

Bu ayet kısasın vucubiyetine iki yönden delalet eder:

1- Ayetteki “kütibe” lafzıdır ki Şari’ tarafından kullanıldığında vucub ifade eder.

2- “Aleyküm” lafzıdır ki bu da vucub ifade eder.<sup>33</sup>

b) “Orada (Tevrat’ta) onlara şöyle yazdık (farz kıldık): Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli uygulanabilecekse misli ile cezalandırılır).”<sup>34</sup>

Ayet-i Kerimede kısasın Tevrat ehline farz kılındığı bildirilmektedir. Bizim hakkımızda neshedildiğine dair bir delil bulunmadığına göre kısas bize de farz olur.<sup>35</sup>

c) Bir başka ayette şöyle buyrulur: “Haklı bir gerekçe olmadıkça Allah’ın haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse, onun velisine (mirasçısına hakkını alması için) yetki verdik. Artık o da kısas hususunda aşırı gitmesin (meşru hakla yetinsin). Zaten kendisine yetki verilmekle, gerekli destek sağlanmıştır.”<sup>36</sup>

28 İbn Manzur, VI, 3552.

29 Ebu Zehra, Muhammed, *el-Ukbe*, ts., bs., s. 335.

30 Serahsi, Mabsut, XXVI, 60.

31 Kasani, VII, 241.

32 Bakara, 2/178.

33 Razi, Fahrudin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1990, V, 41; Cassas, I, 185; Ebu Zehra, s. 335.

34 Maide, 5/45.

35 Razi, XI, 7. Bizden öncekilerin seriatı olarak nakledilen hükümlerin bizim için de hüküm ifade edip etmeyeceği hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Mekarim, Abdulhamid İsmail, *el-Edilletü'l-Muhtelefu fi'hâ ve Eseruhâ fi'l-Fıkhî'l-İslami*, Kahire, ts., s. 319; Şaban, Zekiyyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 180.

36 İsra, 17/33.

Ayet, haklı bir gerekçe olmaksızın, adam öldürme hükmünün haram olduğunu beyan etmektedir. Kim bir tecavüze maruz kalıp öldürülürse, Allah onun mirasçılarına kısas hakkı verdiğini sarih olarak bildiriyor.<sup>37</sup>

Müfessirler ayetlerde geçen “kütibe” ve benzeri ifadeleri “farz kıldık” anlamında yorumlamışlardır. Ancak buradaki sözcüklerin anlamının meşruiyet ifade ettiği söylenebilir.

Kisasın meşruluğu hakkında birçok hadis bulunmaktadır. Konuyla ilgili hadislerden bazıları şunlardır:

“Allah’tan başka hiçbir ilahın olmadığına, benim de Allah’ın Rasülü olduğuma şahadet eden Müslüman bir kimsenin kanı ancak şu üç şeyden birisi ile helal olur; cana karşılık can, zina eden evli kişi ve dinden çıkıp İslam toplumundan ayrılan kimse.”<sup>38</sup>

“Maktulün velisinin affetmesi hariç, kasten öldürme kısası gerektirir.”<sup>39</sup>

“Her kim kasten öldürürse (ona uygulanacak) ceza kısastır. Her kim bunun uygulanmasını engellerse, Allah’ın laneti ve gazabı onun üzerindedir...”<sup>40</sup>

“Kim bir kimseyi öldürürse biz de onu öldürürüz.”<sup>41</sup>

“Kimin bir yakını öldürülürse onlar şu iki şey arasında muhayyerdirler: Ya diyet alırlar, ya da kısas hakları vardır.” Bir diğer rivayette, “Ya affederler ya da kısas hakları vardır.”<sup>42</sup>

Bu ve benzeri hadisler Kur’an’daki ilgili ayetler paralelinde kasten adam öldüren birine kısas cezasının gerekeceğini açık bir şekilde ifade etmektedir.

2. Kasta benzer öldürme: Failin eylemini kasten işlemesi fakat maktulün ölümünü kastetmemesidir. Saldırı kastıyla işlenen bir failin, maktulün ölü-

37 Razi, XX, 161; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut, 1988, X, 166. Yahudi hukukunda da maktulün mirasçılarına, katili öldürme hakkı verildiği Tevrat’ta da belirtilmiştir. Bkz. Tez metni, s. 6-7.

38 Buhârî, Diyet, 6; Müslim, Kasâme, 25, 26; Ebu Davud, Hudud, 1; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Beyrut, ts., Hudud, 15; Nesai, Tahrim, 5, 11, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, ts., IV, 195.

39 Nesâî, Tahrim, 14; İbn Mâce, Ferâiz, 8.

40 Ebu Davud; Diyet, 7; Nesâî, Kasame, 16.

41 Benzer lafızlarla şu kaynaklarda rivayet edilmiştir: Ebu Davud, Diyet, 7; Tirmizi, Diyet, 17; Nesai, Kasame, 10; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed Yezid el-Kazvini, *Sünen*, Mısır, ts., Diyet, 23.

42 Şevkani, muhaddislerin büyük çoğunluğunun bu hadisi rivayet ettiğini söyler. Şevkani, Muhammed b. Ali, *Neylül-Evtar Şerhu Munteka’l-Ahbar*, Beyrut, ts., VIII, 130.



müne sebebiyet vermesi ve sonuçta ölümün meydana gelmesi ile olur.<sup>43</sup> Küçük bir ağaç ve taş parçasıyla veya bir iki tokat ve yumruk vurulmasıyla meydana gelen ölümler gibi. Burada asıl olan mutad öldürücü alet kullanılmamasıdır. Görüleceği üzere bu tür katilde fiil kasten işlenmiş olduğu için olay kasta benzemekte fakat kullanılan alet mutad öldürme aleti olmaması nedeniyle de hataya benzetilmektedir.<sup>44</sup> Başka bir ifade ile katil, maktule kasten vurmuş fakat maktulün ölmesini kastetmemiş olduğundan kastı aşan bir durum ortaya çıkmıştır.

Bir kimseyi bu şekilde öldüren birisine, günahkâr olması nedeniyle tevbe maksatlı kefarete gerekir. Kefaret olarak bir mümin köle azad eder. Bu mümkün olmadığı takdirde ara vermeden iki ay oruç tutar. Cezai yaptırımını ise ağırlaştırılmış diyet ödemek ve mirastan mahrumiyettir. Ancak diyet büyük bir mali külfet getirdiği için iktisaden yıkım demek olan bu mükellefiyet, katilin âkilesi<sup>45</sup> tarafından ödenir.<sup>46</sup>

3. Hataen öldürme: Bir insanı herhangi bir kasıt bulunmaksızın yanlışlıkla öldürmektir. Hataen öldürme iki şekilde olur. Kاستta hata, fiilde hata.

Kاستta hata: Ölümüne neden olan fiil kendisinden sadır olan kimsenin zannında, kanaatinde olan hatadır. Av zannıyla bir insanı silahla vurup öldürmek gibi. Harbi sanarak bir müslümanı öldürmek de böyledir. Hata, failin kalbindeki maksat ve niyete bağlı olarak meydana gelmiştir.

Fiilde Hata: Hareketin kendisinde meydan geldiği hatadır. Belirli bir hedefe atış yaparken veya ateş ederken, ok veya kurşunun bir insana isabet etmesi, belirli bir insana atarken başka birini vurmak gibi. Burada hata, fiilde ve aletin hatalı kullanılmasındadır.

Hata yoluyla birini öldüren kimseye kefarete, âkilesi tarafından ödenecek diyet ve mirastan mahrumiyet gerekir. Burada hata nedeniyle istenilmeyen bir durum meydana geldiği için faille günah olmadığı söylenmiştir.<sup>47</sup>

4. Hata sayılan öldürme: Bir kimsenin kendi iradesi dışında ve hiçbir kastı olmaksızın birini öldürmesidir. Uyuyan bir insanın, üzerine düştüğü başka bir insanı öldürmesi gibi. Bir hamalın sırtındaki veya elindeki yükün kazaen dü-

43 Serahsi, Mebsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 234.

44 Bilmen, II, 29.

45 Âkile: Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğudur. (Aktan, Hamza, "Âkile", md., DİA., İstanbul, 1989, II, 248).

46 Fetavay-ı Hindiyeye, VI, 3.

47 Serahsi, Mebsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 234; Zühayli, VI, 222.

şerek bir insanı öldürmesi de böyledir. Yüksek bir yerden bir kimse, başka birinin üzerine düşüp onun ölümüne sebep olursa bu da aynı şekildedir<sup>48</sup>

Bu şekilde öldürmenin hükmü, aynen hataen öldürmenin hükmü gibidir. Yani kefaret, âkilesince ödenecek diyet ve mirastan mahrumiyettir.<sup>49</sup>

5. Tesebbüben Öldürme: Maktulün ölümünü kast etmeksizin, ölümün doğrudan fiilin neticesi veya fiilden doğan bir hareket sonucu meydana gelmeyen öldürmelerdir. Başka bir ifadeyle, bir insanın ölümüne dolaylı bir şekilde sebep olmaktır. Mesela, başkasının arazisine, yol veya kamuya açık yerlere derin bir çukur kazarak, bir insanın bu çukura düşmesi ya da büyük bir taş koyarak bir kimsenin bu taşla çarpılması sonucu, dolaylı olarak ölüme sebebiyet vermesidir.<sup>50</sup> Yola dökülen kaygan bir madde yüzünden, bir kimsenin yoldan geçerken bu maddeye basarak, bu sebeple ayağı kayarak düşüp ölmesi de bu kategoriye girer.<sup>51</sup> Kıyas için şahitlik yapanların, aleyhine şahitlik ettikleri şahıs öldürüldükten sonra, şahitliklerinden dönmeleri de bu türdendir.<sup>52</sup> Bir kişi tarafından sevk edilen hayvanın, başka birini tekmeleyerek öldürmesi durumunda, hayvanı sevk eden kişi başkasının ölümüne sebep olmuş kabul edilir.<sup>53</sup> Bu gibi selbi fiillerde, yani terk ve ihmal suçlarında ölüme yol açma söz konusudur.<sup>54</sup>

Bu şekilde bir öldürme olayına sebep olan kişinin, ödemesi gereken diyeti âkilesi yüklenir. Ayrıca kefaret ve mirastan mahrumiyet gerekmez<sup>55</sup>.

Görüldüğü gibi adam öldürme çeşitlerinden sadece kasten (amden) öldürmeye kısas (ölüm cezası) gerekmektedir. Hangi öldürme şeklinin “kasten” sayılacağı hususu doktrinde tartışılıp üzerinde titizlikle durulur.

Doktrinde adam öldürme suçunun farklı kategorilere ayrılması, her biri için ayrı ayrı hüküm verilmesi,<sup>56</sup> katile veya ölüme neden olanlara, fiillerine uygun bir ceza verilmesini sağlamak içindir.<sup>57</sup>

Yukarıda anlatılan öldürme çeşitlerinden sadece kasten adam öldürmeye karşı kısas (ölüm cezası) verilmektedir. Diğer öldürme çeşitlerine kısas dışında cezalar verildiğinden araştırmamızın kapsamı dışında tutulmuştur.

48 Fetavay-ı Hindiyeye, VI, 3.

49 Fetavay-ı Hindiyeye, VI, 3.

50 Serahsi, Mebsut, XXVI, 59; Kasani, VII, 234.

51 Bilmen, III, 30.

52 Kasani, VII, 239.

53 Fetavay-ı Hindiyeye, VI, 3.

54 Bardakoğlu, “Katil” md., XXV, 46.

55 Fetavay-ı Hindiyeye VI, 3.

56 Fetavay-ı Hindiyeye, VI, 3.

57 Bardakoğlu, “Katil” md., XXV, 46.

## 2.2. Öldürme ve Kısasla İlgili Şartlar

İslam hukukunda ölüm cezasını gerektiren suçlar konusunda beş katl/öldürme çeşidinden sadece kasten adam öldürme suçuna kısas cezası uygulanabileceğini, diğer öldürme çeşitlerine kısas cezasının verilemeyeceği ifade edilmişti.

Kasten katl, maktulü öldürmeye müsait bir fiilin kasten işlenmesi sonucu meydana gelen ölümdür. Yukarıda ifade edildiği gibi İslam hukukunda kasten öldürme ağır bir suç ve büyük günahlardandır. Bu ağır suçun karşılığı olarak ona denk olan kısas cezasının gerçekleşmesinin doktrinde ifade edilmiş olduğu gibi, bir kısım şartları vardır. Bu şartların bir kısmı öldürmeyle ilgili bir kısmı da kısas ile ilgilidir.

### 2.2.1. Kasten öldürmeyle ilgili şartlar

Fukahaya göre kasten adam öldürmenin üç şartı vardır: 1- Maktül sağ bir kimse olmalı, 2- Öldürme, katilin fiili sonucu meydana gelmeli, 3- Suçlu öldürmeyi kastetmelidir.<sup>58</sup>

### 2.2.2. Kısasla ilgili şartlar

İslam hukukunda kasten adam öldürmeye karşı kısas cezasının verileceğini görmüştük. Konuyla ilgili ayet ve hadislerden, bu cezanın, katile işlediği ağır suça, kendi cinsinden denk bir ceza olarak verildiğini anlıyoruz. Doktrinde bu suçu işleyen katilin, ilgili kurumlarca suçunun araştırılması gerektiği belirtilmiştir. Katl suçu ispat edilip kesinleştikten sonra artık katile kısas cezası verilir. Daha önce açıklamaya çalıştığımız gibi kısas cezası verilebilmesi için de, İslam hukuk doktrininde, hangi tip adam öldürmenin kısasa konu olacağı tartışılmış ve bir kısım şartlar getirilmiştir. Aynı şekilde suçun sabit olmasından sonra, katile kısas cezası verilebilmesi için de İslam hukukçuları bir kısım şartların oluşması gerektiğini belirtirler. Bu şartların bir kısmı sünnete dayandırılırken, çoğunluğu içtihadı dayanır. Bundan dolayı bu şartlar ekolden ekole, hatta aynı ekolün içindeki hukukçular arasında dahi farklılık arz etmektedir. Bir önceki konuda olduğu gibi burada bu şartların genel prensiplerini tespit etmeye çalışarak detayını ilgili çalışmalara havale edeceğiz. Şunu da belirtelim ki, bu şartların gerçekleşmemesi durumunda, katilin işlediği suç karşılıksız kalmayacak ve bu suça diyet cezası verilecektir.

Fukahanın katile kısas cezası hükmü verilebilmesi için belirttikleri şartları dört başlık altında toplayabiliriz:

58 Udeh, II, 12.

- 1- Katilde bulunması gereken şartlar,
- 2- Maktülde bulunması gereken şartlar,
- 3- Öldürme fiilinde aranan şartlar,
- 4- Maktülün velisinde aranan şart.

Konunun detaylarıyla ilgili bilgileri kaynak kitaplara havale ederek, burada bu kadarla yetiniyoruz.

## 2.2. Zina suçu

Zina, kadın ile erkek arasında vuku bulan gayr-i meşru cinsel ilişki demektir.<sup>59</sup> Zina bütün dinlerde yasaklanmış ve suç kabul edilmiştir. Son semavi din olan İslam da zinayı çirkin bir fiil kabul ederek suç saymış ve bu suçu işleyenlere bir takım cezalar öngörmüştür. Ancak Kur'an ile hadsilerde belirlenen cezalar arasında farklılıklar vardır. Kur'an'a göre zina eden kimsenin cezası, evli bekâr ayırımı yapılmaksızın kadın ve erkek için yüz celdedir.<sup>60</sup> İslam hukukçuları tarafından genel kabul gören görüşe göre ise bu ceza sadece bekârlar içindir. Evlilerden zina suçunu işleyenler recim<sup>61</sup> cezası ile cezalandırılırlar. Bu görüşlerini sünnetle temellendirmektedirler. Zina suçunu irtikâp eden evlilere verilen recim cezası, İslam tarihinin ilk dönemlerinde Hariciler, daha sonraları bir kısım Mutezile ve bazı Şiiiler tarafından kabul edilmemiştir.<sup>62</sup> Bir grup son dönem İslam alimleri de recmin meşru bir ceza olmadığını ileri sürerek evli-bekar ayırımı yapılmaksızın, zina suçu sabit olan kadın ve erkeklerle Kur'an'da belirlenen celde cezasının uygulanması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>63</sup> Çağdaş İslam hukukçularından bazıları ise recim cezasının tazir olarak verilen bir ceza olduğu görüşünü ileri sürmektedirler.<sup>64</sup>

### 2.2.1. Zina suçu ile ilgili ayetler

Kur'an-ı Kerim'de zina ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin büyük bir bölümü zinayı bir günah, ahlaksızlık, kötülük ve çirkin bir davranış olarak tavsif ederek zina yasağına dairdir. Sözelimi ilgili ayetlerin birinde “Zi-

59 İsfehani, s. 215; Turan, M.Fatih, İslam Hukukunda Karine, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, s. 271.

60 Nur, 24/2.

61 Recm: Taş ve benzeri şeyleri atmak suretiyle zina edeni öldürmektir. (Udeh, Abdulkadir, *et-Teşriu'l-Cinaiyyi'l-İslami*, Beyrut, 1985, II, 384.)

62 Şevkani, VII, 90.

63 Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tablilleri*, İstanbul, 2001, s. 13.

64 Karaman, Hayreddin, “Recm Cezası”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 20 Haziran 2003; Koşum, s. 163.

naya yaklaşmayın, çünkü o açık bir kötülüktür, çok kötü bir yoldur”<sup>65</sup> buyurulmaktadır.

Bir başka ayette ise Yüce Allah “Ve onlar ki Allah ile beraber başka tanrıya yalvarmazlar. Allah’ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmezler ve zina etmezler. Kim bunları yaparsa günahı (nın cezası) nı bulur. Kıyamet günü onun için azap kat kat arttırılır ve o, azabın içinde hor ve hakir olarak ebedi kalır. Ancak tövbe edip inanan ve yararlı iş yapanlar, işte Allah onların kötülüklerini iyiliğe dönüştürecektir. Allah çok bağışlayandır, engin merhamet sahibidir”<sup>66</sup> mealli ifade ile müminlerin zinadan uzak durmaları gerektiğini belirtir.

Yüce Allah bu ve benzeri ayetlerde zinanın açık bir kötülük olduğunu bu yüzden zinaya götüren ve kapı açan her türlü fiilleri yasaklamıştır. İkinci ayette ise zinayı şirk ve adam öldürme ile beraber zikretmek suretiyle zinanın, büyük bir günah olduğuna işaret etmiş ve bu günaha tövbe etmeyenleri ebedi cehennemle tehdit etmiştir.

### 2.2.2. Zina cezası ile ilgili ayetler

Kur’an’da zina suçu ile ilgili olarak öngörülen cezalar evli-bekâr ayrımı yapılmaksızın hapis, eziyet ve celde olarak beyan edilmiştir. İslam ceza hukuku mantığında maruz kalacakları cezai yaptırım bakımından hür kadınlarla cariyeler birbirinden ayrılmış, cariyelerin cezasının hür kadınlara uygulanan cezanın yarısı olduğu bildirilmiştir.

**Hapis cezası:** Kur’an’da zina suçu ile ilgili belirlenen ilk ceza Nisa suresinin 15. ayeti ile hapis cezasıdır.<sup>67</sup> Mezkûr ayette mealen “Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm (alıp) götürünceye ya da Allah onlara bir yol gösterinceye kadar evlerde hapsedin”<sup>68</sup> buyurulmaktadır. Bu ayette kadınların zina cezalarından bahsedilmekte ve dört şahitle sabit olması halinde bu kadınların ölünceye veya Allah’ın onlara bir yol göstermesine kadar evlerde hapsedilmeleri emredilmektedir.<sup>69</sup> Ancak ayette zina eden erkeğe nasıl bir ceza verileceğinden bahsedilmemektedir. Zinanın sübutu için dört şahit istenmesi, isnat edilen suçun büyüklüğünü ortaya koymak, insanların haklarını korumak ve iffetin gizliliğini sağlamak içindir.<sup>70</sup>

65 İsra, 17/32.

66 Furkan, 25/68-70.

67 Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası –Ayete ve Hadis Tablilleri*, İstanbul, 2001, s. 50.

68 Nisa, 4/15.

69 Ayetteki “...bir yol gösterme” ibaresi, daha sonra nazil olan ayetlerde eziyet ve yüz celde olarak ifade edilmiştir. (Bkz. Nisa, 4/16; Nur, 24/2).

70 Serahsi, IX, 38.

**Eziyet cezası:** Kur'an'da zina suçu ile ilgili ikinci hüküm Nisa suresi 16. ayette geçen eziyet cezasıdır. Bu konudaki ayet şöyledir: “İçinizden iki kişi fuhuş (zina) yaparsa, onlara eziyet edin, eğer tövbe eder uslanırlarsa, artık onlar (a eziyet) ten vazgeçin. Çünkü Allah tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet sahibidir.”<sup>71</sup>

Ayette zina eden her iki tarafa da ceza olarak eziyet edilmesi emredilmektedir. Ancak tövbe edip bu fiili işlemekten vazgeçtikleri takdirde onlara eziyetten vazgeçilmesi bildirilmektedir. Ayette geçen “eziyet”in keyfiyeti ile ilgili müfessirler tarafından birçok yorumlar yapılmıştır. Ayıplama, ayakkabıyla vurma, azarlama, korkutma, kınama gibi yorumların arasından Razi, ayıplama ve korkutma şeklinde olan cezanın daha uygun olduğunu, ayette dövmeyle de lalet olmadığını söylemektedir.<sup>72</sup>

**Celde cezası:** Kur'an'da zina cezası ile ilgili son hüküm celdedir.<sup>73</sup> Bu konudaki ayet mealen “Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz celde vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümleri uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun”<sup>74</sup> buyurulmaktadır.

Bu ayette zina suçunu irtikap edenlerin cezalarının evli-bekâr ve kadın-erkek ayırımı yapılmaksızın, yüz celde olduğu beyan edilmektedir.<sup>75</sup>

Zina fiili ile ilgili bir önceki ayetlerde “fahişe” kelimesi kullanılırken ilk defa bu ayette “zaniye” ve “zani” kelimeleri kullanılmıştır. Müfessirler zina edenlere celde cezasını öngören bu ayetin hapis ve eziyet cezasını beyan eden diğer iki ayeti neshettiğini belirtirler.<sup>76</sup> Son dönem İslam araştırmacılarından M. Ebu Zehra ise, eziyet cezasının ayette mücmel olarak beyan edildiğini, celde ayetinin, ilk ayetlerde miktarı belirlenmemiş olan eziyetin, miktarını belirlediğini söyleyerek ayetler arasında neshin olmadığını belirtmektedir.<sup>77</sup>

**Cariyelerin zina cezası:** Kur'an hür kadınlarla cariyelerin zina cezasını birbirinden ayırmıştır. Cariyelerin zina cezasının hür kadınlarınkinin yarısı olduğunu beyan etmektedir. İlgili ayette mealen “...Evlendikten sonra bir

71 Nisa, 4/16.

72 Razi, IX, 235.

73 Aktan, Hamza, *Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an*, (Yayınlanmamış makale), Erzurum, 2003, s. 4.

74 Nur, 24/2.

75 Aktan, s. 4; Acar, İsmail, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1999, s. 145.

76 Aktan, s. 4.

77 Ebu Zehra, s. 97.

fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır”<sup>78</sup> buyurulmuştur. Müfessirler buradaki “fuhuş” lafzının zina anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>79</sup>

Bu ayet cariyelerin işlediği zinanın cezasını açık olarak beyan etmektedir. Bu ceza da elli celdedir.<sup>80</sup> Şayet evli hür kadının cezasının recm olduğu sabit olsaydı, ölüm cezası bölünemeyeceğine ve ölümün yarısı demenin de bir manası kalmayacağına göre bu ayeti anlama ve ondan hüküm çıkarma imkanı kalmayacaktı. Dolayısıyla Nur suresi 2. ayette kemiyet itibariyle de belirlenen zinanın cezası, hem evli hem de bekârlar için geçerli olduğu anlaşılır.<sup>81</sup>

Yukarıda ifade edilen ayetlerden anlaşıldığı üzere Kur’an-ı Kerim’de zina suçunun cezası olarak recmden söz edilmemektedir. Ayrıca Kur’an’da her hangi bir suç için de recm cezası öngörülmüş değildir.<sup>82</sup>

### 2.2.3. Hadislerde recm

İslam hukukçuları recm cezasını hadis literatüründe yer alan bir kısım hadislerle temellendirmektedirler. Bu rivayetlerden biri zina eden Yahudilerle ilgilidir. Zina suçu işleyen bir Yahudi kadınla bir erkek, hüküm vermesi için Rasulullah’a bildirilmiş, Rasulullah da Tevrat’a göre recm edilmeleri gerektiğine hükmetmiştir. Ayrıca Rasulullah’ın Maiz, Cüheyneli bir kadın ve birkaç kişi hakkında da recm hükmü verip uygulattığına dair rivayetler vardır. Bu rivayetleri toplayıp bir değerlendirmesini yapan muasır İslam araştırmacılarından bazılarının tespitleri şu şekildedir: “Recm ile ilgili rivayetlerde pek çok ihtilaf ve farklılıklar mevcuttur. Ayrıca hadislerin tamamı mana ile rivayet edilmiştir. Rivayetlerdeki ihtilaf ve farklılıklar, ya hadislerin manen veya ihtisaren rivaye-

78 Nisa, 4/25.

79 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, ts., II, 1332.

80 Acar, s. 136.

81 Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur’an-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2003, Sayı: 2, s. 128; Hür kadınlar için yüz celde olarak öngörülen zina cezasının cariyeler için elli celde olarak takdir edilmiş olması, suçlunun içinde bulunduğu ve kendisini suça sevk eden kişisel ve çevresel şartlar göz önünde bulundurularak cezasında indirim yapılmış olduğunu göstermektedir. Zira hür kadının kendisini zinadan koruyacak kişisel niteliklere sahip olma şansı vardır. Aile onuru, aldığı eğitim ve terbiye hür kadını zinadan koruyucu bir faktör olabilir. Keza içinde yaşadığı ortam ve çevre şartları da aynı koruyucu etkiyi gösterebilmektedir. Oysaki cariyeler bu imkânlardan hiçbirine sahip değildirler. Cariyeler hizmetçi sınıfını oluşturduklarından farklı çevrelerde, farklı kişilerle karşılaşma durumunda kaldıklarından, hür kadınlar gibi himayeden de yoksun olduklarından kendilerini zinadan koruma avantajlarına sahip değillerdir. Bu nedenle evli oldukları halde zina suçunu işlerlerse cezalarında yüzde elli indirim yapılarak hakkaniyet sağlanmıştır.

82 Aktan, s. 5.



tinden ya ravilerin zapt kusurlarından ya da ravilerin rivayetlere yaptıkları eklerden kaynaklanmıştır. Bazı âlimler recmin manen mütevatir derecesine ulaştığını söylese de recm ile ilgili rivayetler meşhur olup mütevatir derecesine ulaşmamıştır.<sup>83</sup>

Görüldüğü üzere recm cezası sünnetle temellendirilmektedir. Konuyla ilgili hadislerin tamamı ahad<sup>84</sup> haber sınıfından olup, onun ahkâma delil olması ve Kur'an ayeti üzerine ilave bir hüküm getirmesi tartışmalıdır.<sup>85</sup>

Bütün bu hadislerde dikkati çeken bir ortak nokta bulunmaktadır. Recm olayı gibi ya taşlayanlar arasında bulunmak ya görmek ya da duymak suretiyle herkesin bilgisi olması gereken ve insan hayatının söz konusu olduğu önemli bir konuda nakledilen hadisler hep ahad rivayetlerdir. İnfaz usulü nedeniyle büyük kalabalıkların şahit olacağı, dolayısıyla yüzlerce kişi tarafından rivayet edilmesi gereken recm olayının sadece bir kaç kişi tarafından rivayet edilmesi düşündürücüdür.<sup>86</sup>

Ayrıca recm cezasının infaz şekli Rasulullah'ın şu hadisleriyle çelişmektedir: "Allah her şeye karşı güzellikle muamele etmeyi emretmiştir. Birisini öldüreceğiniz zaman en uygun şekilde öldürünüz. Bir hayvanı keseceğiniz zaman en güzel şekilde kesiniz. Hayvan kesecek kişi bıçağını keskinleştirsin, keseceği hayvanı üzmesin."<sup>87</sup> "Rasulullah, el, ayak, burun gibi bir insan uzvunu keserek işkence edilmesini yasaklamıştır."<sup>88</sup> "İnsanların, öldürmede (işkence yapmadan) en uygun şekilde öldürenleri müminlerdir."<sup>89</sup>

83 Bu rivayetler, senet ve metin kritiği için bkz. Keskin, s. 137 vd.

84 Âhad Haber: Genellikle mütevatir derecesine ulaşmayan haberlere denir. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre âhad haberler zanni ilim ifade eder. İslam âlimlerinin çoğuna göre ahad haberler zarurî ilim değil zanni ilim ifade ederler. Hanefi, Şafii ve Malikilerin bir kısmı bu görüştedir. Ahmed b. Hanbel, İmam Malik ve muhaddislerin büyük çoğunluğu, âhad haberlerin zarurî ilim ifade edebilmesi için sıhhatinin sabit olması şartını ileri sürmüşlerdir. Hariciler ve Mu'tezileye göre ise âhad, ister sıhhati sabit olsun ister sabit olmasın zarurî ilim ifade etmez; Dolayısıyla da delil olarak kullanılmaz. Bir kısım zahiri âlimleri, Kaderiye mensupları, Rafiziler ve Ehl-i sünnet kelmacılarından bazılarına göre âhad haberler dini meselelerde huccet olamazlar. (Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 7-8).

85 Bkz. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut, ts., I, 321 vd., I, 364 vd; Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa fi İlmi'l-Usul*, Beyrut, 1983, I, 126 vd.; Amidi, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Ali, *el-İhkam fi Usuli'l-Abkam*, Beyrut, 1985, III, 128 vd.; Ayrıca bkz. Acar, s. 161 vd.

86 Aktan, s. 4.

87 Müslim, Sayd, 57; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Beyrut, ts., Diyet, 23; İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed el-Büsti, *Sabih*, Beyrut, 1993, VIII, 199.

88 Buhari, Mezalim, 30.

89 Ebu Davud, Cihad, 120; İbn Mace, Diyet, 30.

Şüphesiz recm bir öldürme olayıdır. Rasulullah ise bu hadislerinde araştırma konumuz olan infaz yönteminin en uygun bir şekilde yerine getirilmesini emretmektedir. Dolayısıyla recm ile öldürme bu hadisle çelişmektedir. Zira kişiye büyük bir acı çektirme, işkence ve aşağılayıcı niteliği olması nedeniyle recm en ağır öldürme şekillerinden biridir. Yukarıda ifade edilen hadislerler ve benzeri rivayetlerde genel bir ilke olarak her türlü durumda işkence yasaklanmıştır. Kısaca recm İslam hukukunun tartışmaya açık bir konusudur. Asıl olan suçluya bir ceza verilmesidir.<sup>90</sup> Bu cezanın da Kur'an-ı Kerim'in genel ilkelerine uygun olması gerekir.

### 2.3. Siyasi suçlar

#### 2.3.1. Hirabe

Sözlük anlamıyla “hirabe” savaşmak, yol kesmek, gasp ve soygun anlamlarına gelir.<sup>91</sup> Bir fıkıh terimi olarak ise “hirabe” yol kemek, yolcuların malını gasp etmek, büyük hırsızlık yapmak demektir. Büyük hırsızlık denmesinin nedeni, gasp ile birlikte eylemin açıktan yapılmış olmasıdır.<sup>92</sup> Diğer bir ifade ile yol kesip zor kullanarak, insanların canlarını tehdit ederek mallarını gasp etmektir. Fıkıh kitaplarında “kat'u't-tarik” diye de ifade edilir. Eylemi gerçekleştirenlere “kuttau't-tarik” denir.

Yol kesicilik, müslümanların yaşadığı bir yerde müslümanların veya zimmlerin<sup>93</sup> mallarını ellerinden zorla almak, hayatlarını tehdit etmek, halkı korkuya düşürmek için bir kısım kimselerin veya güçlü kuvvetli bir şahsın yolları tutması, halkın yolunu kesmesi şeklinde olur. Yolcuların mallarını gizlice çalan kimselerin silah ve benzeri aletler taşımaları, bu eylemin hirabe olarak adlandırılmasını gerektirmez. Bunlar mal sahibi yolcularla çarpışmayı göze alamayan, malları çalmak için fırsat kollayan kimselerdir. Bunlar hakkında hırsızlara uygulanan cezaî yaptırımlar söz konusudur.<sup>94</sup> Hirabede önemli olan zor kullanılması, tehdit unsuru bulunması ve eylemin açıktan yapılmış olmasıdır. Bu suçun işlenebilmesi için silah olması şart değildir. Sopa, taş ve benzeri bir aletle de gerçekleştirilebilir.<sup>95</sup>

90 Acar, s. 167.

91 İbn Manzur, II, 816.

92 İbn Hümam, Muhammed b. Abdulvahit, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Lübnan, ts., V, 422; Udeh, II, 638.

93 Zimmi: İslam devletinde, belirli kurallar dâhilinde yönetimi kabul edip kendi dinlerinde yaşamlarını sürdüren Müslüman olmayan unsurlardan olan kişi. Yahudi, Hıristiyan vs. (Zeydan, Abdulkarim, *Abkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn*, Bağdat, 1982, s. 22).

94 Udeh, II, 639.

95 Kasani, VII, 91; Bilmen, III, 288.

### 2.3.2. Yol kesiciliğin çeşitleri

Yol kesiciliğin çeşitli şekilleri vardır. Başlıcaları şunlardır:

1. Yolcuları yalnız korkutma ve dehşete düşürmek suretiyle olur.
2. Yolcuların yalnız mallarını soymak şeklinde olur.
3. Yolcuları yalnız öldürmek şeklinde de olur.
4. Yolcuların hem mallarını almak, hem de kendilerini öldürmek suretiyle olur.<sup>96</sup>

Bunların dışındaki durumlar yol kesicilik sayılmaz. Zorla mal almak kastıyla yola çıkar, fakat yoldan geçenleri korkutmaz, öldürmez ve mallarını gasp etmezse o kimse yol kesici sayılmaz. Ancak yolu kesmediği halde bu davranış da suç kategorisine girer ve bu suçu işleyenler hakkında tazir cezası uygulanır. Mal alma kasdı olmaksızın yol kesmeler, adam yaralama ve öldürmeye sebep olsa bile yine yağma değildir.<sup>97</sup>

Yol kesme suçunun gerçekleşmesi ve karşılığında ilgili ceza uygulanabilmesi için, fukaha tarafından bir takım şartların gerektiği belirtilmiştir. Bunlar yol kesenler, yolları kesilenler, yol kesenler tarafından gasp edilen mallar ve yol kesmenin meydana geldiği yerlerle ilgili şartlar olarak incelenmiştir.<sup>98</sup>

### 2.3.3. Yol kesicilik suçunun cezası

Yol kesicilik suçu Kur'an-ı Kerim'de beyan edildiği üzere, kamu düzenini bozup halkın huzur ve sükûnetini ihlal eden, amme aleyhine (Allah ve Resulüne karşı) işlenmiş bir terör ve eşkıyalık suçudur. Yine Kur'an'da bu suça karşılık olarak ağır cezalar konulmuştur. Bu kişiler eylemleri ile amme aleyhine bir suç işlemiş olduklarından, "Allah'a ve Resulüne karşı savaşanlar" olarak isimlendirilmişlerdir.

Bu konuyla ilgili ayette şöyle buyurulmaktadır: "Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası, ya öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır."<sup>99</sup>

96 Kasani, VII, 93.

97 Serahsi, IX, 195.

98 Bu şartlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Kılıç, s. 86 vd.

99 Maide, 5/33.

Ayette zikri geçen bu cezalar, fukaha tarafından suçun ağırlığına göre belirtilen bir cezaî yaptırım oldukları yorumu yapılmıştır. Fukahanın bu konuda belirledikleri suçlar ve ayette zikri geçen cezaî yaptırımların ağırlık derecesine göre sıralaması şu şekilde yapılmıştır: Yalnız adam öldürmüş iseler idam edilirler. Hem öldürmüş hem de soygun yapmış iseler öldürülüp asılırlar. Soygun yapıp yolda can güvenliğini tehdit edenlerin çapraz olarak bir elleri ve bir ayakları kesilir. Yalnızca soygun yapmış iseler sürgüne gönderilirler. Eşkya kendiliğinden teslim olur, yaptıklarından pişmanlık duyarsa tazminat yükümlülükleri mahfuz olmak üzere, cezaları düşer. Ayrıca her durumda aldıkları mallar sahiplerine iade edilir.<sup>100</sup>

Yol kesen eşkıya, eylemiyle toplumda huzur ve asayiş bozduğundan sürgünden idama kadar suçun ağırlığına göre farklı cezalarla cezalandırılırlar.

## 2.4. Bağı suçu

### 2.4.1. Tanım

Sözlük anlamıyla “bağy” istemek, istemede aşırı gitmek, sınırı aşmak gibi anlamlar içerir<sup>101</sup>. Bir fıkıh terimi olarak “bağy” ise, Hanefilerce “meşru olan devlet başkanına haksız yere itaatten ayrılıp ona baş kaldırmak”<sup>102</sup> anlamında kullanılmıştır. Eylemi gerçekleştirene “bağı” denir. Bir başka tarif de şöyle yapılmıştır: “Devlet başkanına karşı üstünlük temin ve tesisi maksadıyla ayaklanmaktır”<sup>103</sup>.

Fakihler, isyan suçunun oluşması ve buna verilecek cezayı şu ayete dayandırılırlar. “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını bulup barıştırın. İçlerinden biri ötekine saldırırsa, Allah’ın emrine dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer vazgeçerse artık aralarını adaletle düzeltin. Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever.”<sup>104</sup> Aynı zamanda Hz. Ali’nin Cemel Vak’asında, Muaviye ve Haricilerle olan savaşlarındaki uygulamalarını da esas alırlar<sup>105</sup>.

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den birçok hadis rivayeti gelmiştir. Bu rivayetlerin birinde şöyle buyururlar: “...Yakın bir gelecekte değişik değişik gruplar ortaya çıkacaktır. -Bu sırada Hz. Peygamber sesini yükselterek- dikkatli olun! Millet toplu bir halde dirlik ve düzen içindeyken her kim ona karşı baş kaldırırsa, bu baş kaldıranlar her kim olursa olsun boynunu kılıçla vurun.”<sup>106</sup>

100 Kasani, VII, 93; Bilmen, III, 290.

101 İbn Manzur, I, 321.

102 Kasani, VII, 140; Bilmen, III, 410.

103 Udeh, II, 674.

104 Hucurat, 49/9.

105 Şafak, Ali, “Bağy” md., *DİA.*, İstanbul, 1991, IV, 451.

106 Müslim, İmarat, 59, 60; Ayrıca konuyla ilgili diğer rivayetler için bkz. Udeh, II, 671 vd.

Devlete karşı silahlı ayaklanmanın bağı suçu oluşturması için lazım gelen şartlar konusunda doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kapsamda, isyanın meşru bir devlet başkanına veya devlet düzenine karşı yapılmış olması, isyanda kuvvet kullanılması, devlet başkanının değiştirilmesinin istenmesi veya emirlerinin uygulanmaması ve isyancıların bu hususta kendilerine göre haklı bir sebebe (te'vile) dayanması gerekir.<sup>107</sup>

#### 2.4.2. Otoriteye isyan eden bâğilere uygulanacak işlemler

Devlet başkanı, mevcut yönetime karşı baş kaldıran bâğilere karşı hemen harekete geçmeyip onları meşru düzene itaate çağırır. İsyanı bırakıp halk ve topluma tekrar katılmalarını sağlamak için gayret eder. Yapılan bu çağırışı kabul etmemeleri ve itaati ret etmeleri durumunda, isyan sona erip âsiler boyun eğinceye kadar onlarla savaşmak caiz olur.<sup>108</sup> Yalnız zaruret olarak, isyanı bastıracak ölçüde bir şiddete izin verilmiştir. Ele geçen yaralılar öldürülmez, malları ganimet olarak dağıtılmaz ve telef edilmez, aile fertleri esir alınmaz. Bu hükümler onların, Müslüman olmaları ve suçlarının siyasi bir suç teşkil etmesi itibariyledir<sup>109</sup>. Görüldüğü gibi “bağy” suçunda, ancak isyancılarla savaş halinde öldürmeye izin verilmektedir.

#### 2.5. İrtidat

Sözlük anlamıyla “irtidat” dönmek demektir.<sup>110</sup> Bir fıkıh terimi olarak “irtidat” ise, İslam dininden dönmek, imandan çıkmak demektir<sup>111</sup>. Dinden dönene “mürted” denir.

Kur'an'da irtidatı konu olan ayetler, mürtedde ait uhrevi hükümleri açıklayarak dünyevi cezalarından bahsetmemektedir. Konuyla ilgili ayetlerin bir kısmı şunlardır: “İman edip sonra inkar edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkar edenleri sonra da inkarını artıranları, Allah ne bağışlar ne de doğru yola iletir.”<sup>112</sup>

“...Sizden kim dininden döner, kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları, dünyada da ahirette de boşa gider. Bunlar cehennemlik olup orada ebedi kalacaklardır.”<sup>113</sup>

107 Kasani, VII, 140,141; Bilmen, III, 411; Bu şartlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullahoğlu, Kamil, *İslam Hukuku Açısından Devlete İsyana “Bağy” Suçu ve Hukuki Sonuçları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995, s. 46 vd.

108 Kasani, VII, 140.

109 Şafak, “Bağy” md., IV, 451; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdullahoğlu, s. 53 vd.

110 İbn Manzur, III, 1621.

111 Kasani, VII, 134.

112 Nisa, 4/137.

113 Bakara, 2/217.

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını artıranları, işte onları Allah ne affeder ne de doğru yola ulaştırır.”<sup>114</sup>

“Dinde zorlama yoktur.”<sup>115</sup>

Görüldüğü gibi bu ayetler mürtede ait uhrevi hükümler bildirmekte, dünyevi bir cezadan bahsetmemektedir. Bu sebeple fakihlerin irtidat suçunun cezası ile ilgili olarak başvurdukları kaynak, sünnet ve sahabenin icmaıdır. Hz. Peygamber bir hadislerinde “Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz.”<sup>116</sup> buyurmuştur. Buna göre dinden dönme cezasının ölüm olduğunu ifade etmektedirler. Aynı zamanda Hz. Ebu Bekir dönemindeki ridde harplerinde sahabenin icma ettiğini belirtirler.

Bununla beraber, gerek Hz. Resülullah’ın zamanındaki gerekse Hz. Ebu Bekir dönemindeki bütün ridde olaylarında, mürtetlerin dinden çıkıp karşı saf-lara geçtikleri, İslam’a cephe aldıkları ve düşmanca eylem içinde oldukları görülür. Bu nedenle Hanefi hukukçuları, irtidat cezasını bir şekilde savaş hukukuyla ilişkilendirirler. Bu cezayı doğrudan din hürriyetini sınırlamaya yönelik değil, din değiştirenlerin, İslam toplumuna karşı oluşturdukları tehdidin bertaraf edilmesi mahiyetinde görürler<sup>117</sup>.

Ebu Hanife ve Hanefi hukukçularına göre dinden dönen kadın öldürülmez. Zira Hz. Peygamber kadınların öldürülmesini yasaklamıştır<sup>118</sup>. Hanefiler Hz. Rasulullah’ın kadının öldürülmesini umumi olarak yasaklayan hadisini dikkate alarak mürted kadınlar hakkında öldürülmeme hükmünü vermişlerdir<sup>119</sup>.

Aynı zamanda irtidat eden kadınların topluma karşı tehdit teşkil edecek bir birlik oluşturmadıkları, karşı saf geçip düşman cephesine güç kazandırmadıkları vakıasını da bu görüşlerini ileri sürerken dikkate almış oldukları söylenebilir.

İrtidatın cezalandırılmasının mürtedin küfrüne karşı olmayıp, düşmanlığının / muharip konumunun bertaraf edilmesine yönelik olduğu söylenebilir. Çünkü Allah katında küfrün cezası öldürülmekten daha büyüktür. Mürtedin cezalandırılması muhariplik niteliğine dayandırılınca bu cezaya muhatap olanlar

114 Nisa, 4/137.

115 Bakara, 2/256.

116 Buhari, İstıtabe, 6, Cihad, 149, İtisam, 28; Ebu Davud, Hudud, 1; Tirmizi, Hudud, 25; Nesai, Tahrim, 14; İbn Mace, Hudud, 2; Ahmed b. Hanbel, V, 231.

117 Koşum, s. 126.

118 Kasani, VII, 135.

119 Kasani, VII, 135.

savaşma kabiliyeti olan kişiler, yani erkekler olacaktır. Bu yüzden savaş şartlarında kadın mürted ancak fikir ve görüşleriyle etkili olduğunda öldürülebilecektir. Bu durumda da öldürülme sebebi irtidat etmesi değil, şerrini def amacı olacaktır.<sup>120</sup>

Yukarıda ifade edilen naslar ve bu çerçevede yapılan izahlardan anlaşıldığına göre mürtedin öldürülme sebebi, küfrüne karşılık değil, muhariplik niteliği ve İslam'a karşı düşmanca eylemi sebebiyle olduğu söylenebilir. Mürtedin sırf dinini değiştirmesinden dolayı zorunlu olarak öldürülemeyeceği ifade edilebilir.

## 2.6. Tazir kategorisinde verilen ölüm cezası

Tazir, sözlükte men, red, te'dip gibi anlamlara gelir<sup>121</sup>. Bir fıkıh terimi olarak ise tazir şu şekilde tarif edilmiştir: Hakkında muayyen bir ceza, bir şer'i hadd bulunmayan cürümlerden dolayı tatbik edilen te'dip ve cezadır<sup>122</sup>.

İslam hukukunda asıl kaide tazirin te'dip ve suçlunun ıslahı için olmasıdır. Bu bakımdan tazir cezasının helak edecek şekilde olmaması gerekir. Ancak fukahanın büyük çoğunluğu istisnai olarak, kamu yararı ölüm cezasını gerektiriyorsa veya suçlunun kötülüğü ancak ölümle giderilebiliyorsa taziren ölüm cezasına cevaz vermişlerdir.<sup>123</sup> Yine fukaha, ölüm cezasına hükmedilebilecek suçları tayin ve tahdit etmeye çalışmışlar ve ancak zaruretlerin gerektirdiği durumlarda ölüm cezasına cevaz vermişlerdir. Bu zaruret, suçlunun aynı suçu mükerreren işlemesi ve ıslahından ümit kesilmesi veya sebep olduğu fesat ve kötülüğün önlenememesi ve topluma vereceği zararın bertaraf edilebilmesi için suçlunun vücudunu ortadan kaldırmaktan başka bir çarenin kalmadığının görülmüş olmasıdır.<sup>124</sup>

Başta Hanefi fukahası olmak üzere daha birçok fakihler, taziren verilen ölüm cezasını "siyaseten katl" olarak isimlendirirler. Buna örnek olarak; memleket aleyhine casusluk yapanlara, sihir ve büyücülüğü, lûtîliği, hırsızlık vs. suçları adet edinip devamlı işleyenlere karşı ölüm cezası verileceği görüşü ileri sürülmüştür.<sup>125</sup>

120 Güneş, Ahmet, *İslam Kamu Hukukunda Fikir ve İnanç Hürriyeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2003, s. 135.

121 İbn Manzur, V, 2924.

122 Şafak, s. 194.

123 Udeh, I, 687 vd.

124 Avvâ, Muhammed Selim, *Fî Usûli'n-Nizami'l-Cinaiyyi'l-İslami*, Kahire, 1983, s. 283.

125 İbn Abidin, IV, 27, 62 vd; Bilmen, III, 313 vd.



## Sonuç

İslam hukukunda genel olarak ölüm cezası ile cezalandırılan suçlar, adi ve siyasi suçlar olarak iki kategoride ele alınabilir. Adi suçlar kapsamında kısas ve recm cezası, siyasi suçlarda ise hirabe, bağı ve irtidat suçlarına verilen ölüm cezaları söz konusudur. Siyasi suçlardan dolayı verilen ölüm cezalarının amme hukuku, devlet güvenliği gibi hususlarla yakından alakalı olduğu söylenebilir. Ayrıca tazir kapsamında “siyaseten katil” konusu da ölüm cezalarına eklenebilir.

İslam hukukçuları suçun sabit olmasından sonra, katile kısas cezası verilebilmesi için bir kısım şartların oluşması gerektiğini belirtirler. Bu şartların bir kısmı sünnete dayandırılırken, çoğunluğu içtihadı dayanır. Bundan dolayı bu şartlar ekolden ekole, hatta aynı ekolün içindeki hukukçular arasında dahi farklılık arz etmektedir.

Bazı kayıt ve şartlarla adam öldürme ve müessir fiiller için cezai yaptırım olarak kısas ve diyet cezaları öngörülmüştür. İslam hukukunda kısas ve diyet, mağdurun ya da mirasçılarının talebi üzerine uygulanan bir cezadır. Mağdur veya mirasçılara, suçluyu affetme yetkisi tanınmıştır. Suçun mağduru ya da mirasçıları suçluyu affettikleri takdirde onların bu affi, haddi düşürür. Konuya bu açıda yaklaşmış olması, İslam hukukunda adam öldürme ve müessir fiil kapsamına giren suçların bireyin haklarını toplumun hukukundan daha çok ihlal ettiği sonucu çıkarılabilir.

## Kaynakça

Abdullahoğlu, Kamil, *İslam Hukuku Açısından Devlete İsyân “Bağı” Suçu ve Hukuki Sonuçları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.

Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddü'l-Muhtar Ala'd-Dürri'l Muhtar*, İstanbul, 1984.

Acar, İsmail, *İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1999.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır, ts.

Aktan, Hamza, “Âkile”, md., DİA., İstanbul, 1989, II.

Aktan, Hamza, *Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an*, (Yayınlanmamış mak), Erz, 2003

Amidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Ali, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Beyrut, 1985.

Avvâ, Muhammed Selim, *Fî Usûli'n-Nizami'l-Cinaiyyi'l-İslami*, Kahire, 1983.

Bardakoğlu, Ali, “Had” md., DİA, XIV

Bardakoğlu, “Katil” md., XXV.

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, ts.

Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahib*, İstanbul, ts.

Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut, ts.

Cürcani, Şerif Ali b. Muhammed, Tarifat, Beyrut, 1983.

Dağcı, Şamil, İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara, 1996.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, Humus, 1969.

Ebu'l Bekâ, Eyyub b. Musa el- Hüseyinî, el-Külliyat, Beyrut, 1993Ebu Zehra, Muhammed, *el-Ukube*, ts., bs.

Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Beyrut, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa fi İlmi'l-Usul*, Beyrut, 1983.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur'an-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2003.

Güneş, Ahmet, *İslam Kamu Hukukunda Fikir ve İnanç Hürriyeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2003.

İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed el-Büsti, *Sahib*, Beyrut, 1993.

İbn Hümam, Muhammed b. Abdulvahit, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Lübnan, ts.

İbn Mace, Ebu Abdillan Muhammed Yezid el-Kazvini, *Sünen*, Mısır, ts.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Mısır, ts., “Katele” md.

İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb, *el-Müfredat*, Beyrut, ts.

Karaman, Hayreddin, “Recm Cezası”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 20 Haziran 2003.

Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedaiu's-Sanai*, Beyrut, 1986.

Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tablilleri*, İstanbul, 2001.

Kılıç, Harun, *Klasik Hanefi Fıkıh Doktrininde Ölüm Cezası*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2000.

Koşum, Adnan, “İslam Hukukunda Ölüm Cezası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 5.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut, 1988.

Muhammed, İbrahim Ahmed, el-Mezheb Inde'l-Hanefiyye, Dirasaat fi'l-Fıkhı'l-İslami, Mekke, ts.

Muslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccac, *Sahih*, Beyrut, 1955.

Nesai, Ebu Abdirrahman b. Ali, *Sünen*, Beyrut, 1930.

Razi, Fahrud-din, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1990.

Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebcut*, Beyrut, 1986.

Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, Beyrut, ts.

Şaban, Zekiyyuddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990.

Şafak, Ali, Mezheplerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku, Erzurum, 1977.

Şafak, Ali, “Bağy” md., *DİA.*, İstanbul, 1991, IV

Şevkani, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtar Şerhu Munteka'l-Ahbar*, Beyrut, ts.

Şeyh Nizam, Ebu'l-Muzaffer Muhyiddin başkanlığında heyet, el-Fetava el-Hindiye, Beyrut, 1991.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Beyrut, ts.

Turan, M.Fatih, İslam Hukukunda Karine, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.

Udeh, Abdulkadir, et-Teşriu'l-Cinaiyyi'l-İslami, Beyrut, 1985.

Zeydan, Abdulkirim, *Abkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn*, Bağdat, 1982.

Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuhu*, Dimeşk, 1987.



## HÜMEZE SURESİ'NDE AHLÂKÎ YOZLAŞMA UNSURLARI\*

Ali ŞİMŞEK\*\*

### ÖZ

*Kur'an, iman merkezli kendine mahsus bir ahlak sistemi tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu amacın gerçekleşmesi için Kur'an, kötü davranışların neler olduğunu, bunların sebepleri olarak insanın fıtratında gizli olan bazı olumsuz özellikleri ve iç-dış etkenleri zikretmektedir. Bu bağlamda çalışmada Hümeze suresinden hareketle ablaki bozulma ve yozlaşma türlerinden gıybet ve alay konuları ile yozlaşma sebeplerinden mal biriktirme ve ebedilik düşüncesi işlenmektedir.*

*Anahtar Kelimeler: Hümeze, Gıybet, Alay, Dünyevileşme, Yozlaşma*

### ABSTRACT

#### *Moral Degeneration Elements in Humaza Surah*

*Quran, aims to establish a faith-centered moral system its own unique. For this purpose Qur'an, mentions that what is bad behavior. Also Qur'an, mentions the causes of bad behavior and the secret of human nature some negative features and internal-external factors. Gossip and ridicule from the kind of moral corruption in terms of Humazah surah are discussed in this study. Also, accumulating goods and the idea of infinity the reasons for corruption is discussed in the study.*

*Keywords: Humaza, Gossip, Make fun of, Secularization, Degeneration*

\* Bu makale, "Hümeze Suresi Bağlamında Kur'an'da Ablaki Yozlaşma", SÜSBE, Konya 2010, yayımlanmamış yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı (e-mail: ali.simsek@atauni.edu.tr)

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, ahlaka büyük önem vererek onu, dinin ayrılmaz bir bütünü saymış ve kendine mahsus sistematiği ve nazmı içerisinde, eksiksiz bir ahlak sistemi oluşturan nazari prensipler ve amelî kurallar getirmiştir. Ancak ahlâkî konular Kur'ân'ın bütününe yayılmış olduğundan, bazen bir surede yer verilen hususlar esas alınarak ahlâkî unsurlar incelenebilmektedir.

Hümeze suresinde davranım bozukluğu<sup>1</sup> olan gıybet ve alay konuları işlenmekte ve buna sebep olan saiklerden bazıları da zikredilmektedir. Türkçe'de (gıybet) dedikodu, başkalarının arkasından kötü söz söylemek, çekiştirmek ve kınamak amacıyla yapılan konuşmadır.<sup>2</sup> İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren var olan ve kimi insanın zevk için yaptığı dedikodunun Kur'an'da, bir mü'minin kişilik özellikleri arasında yer alamayacağı açıklanmıştır. Kur'an dedikoducu ve alaycı olmaları sebebiyle inkârcıları hernmaz, hümeze ve lümeze gibi isimlerle nitelemiştir.

Araştırmamızda davranım bozukluğu olan dedikodu ve alay etmeyi ve bunlara sürükleyen sebepleri Hümeze Suresi merkezli olarak ele alacağız. Ancak önce sureyi tanı(t)mak yerinde olacaktır.

### 1. Hümeze Suresi'nin Genel Tanıtımı

Hümeze suresinin Mekkî olduğu hususunda kaynaklar ittifak etmişlerdir.<sup>3</sup> Hümeze Suresinin Kıyamet Suresinden sonra, Mürselât Suresinden önce nâzil olduğuna dair rivayetler dikkate alındığında Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun üçüncü veya dördüncü yılında indiği ifade edilebilir. Surenin muhtevasının kısa ve çok etkili olup, vecîz ifadeler içermesi, Mekkî Surelerde bulunan cinâs ve benzeri edebî sanat ve özellikleri taşıması, sûrenin Mekke döneminde indiğini kuvvetle desteklemektedir.

Surenin kim(ler)in hakkında nâzil olduğu konusunda rivâyetler farklılık arz etmektedir. Süddî'den gelen bir rivayette bu ayetlerin, Ahnes b. Şureyk

1 Tarif için bkz. Çağrıçı, Mustafa, "Gıybet", DİA, İstanbul,1996, XIV, 63; Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da "gıybet" olgusu -Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları-*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, c. XI, s. 2, 51

2 Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Acar Mat., İstanbul, ts., 472, 291

3 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2012, VI, 602; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, yy., 1999, VIII, 481; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984, XXX, 535; Suyûtî, Celaleddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, VIII, 623

hakkında nazil olduğu belirtilirken,<sup>4</sup> Mukâtil<sup>5</sup> ise surenin Velid b. Muğire hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. İbn İshak'ın İbn Münzir'den aktardığı rivayette de “Übeyy b. Halef Hz. Peygamberi gördüğü zaman onu diliyle çekiştirir, kaş göz hareketleri yapıp onunla alay ederdi. Bunun üzerine Allah bu sureyi onun hakkında indirdi.”<sup>6</sup> denilmiştir. Urve'nin görüşü ise bu surenin As b. Vâil es-Sehmi hakkında indiği yönündedir.<sup>7</sup>

Surenin nüzul sebebiyle ilgili olarak tefsirlerde her ne kadar farklı isimler zikredilse de (*el-ibre bi umûmi'l-lafz la bi husûsi's-sebeb*) kaidesinden hareketle müfessirlerin genel kanatı<sup>8</sup>, surede geçen ifadelerden anlaşılacağı üzere, surede geçen uyarı ve tehdit bu yanlışları yapan bütün herkese yönelik olduğu şeklindedir.

Tefsirlerin çoğunda<sup>9</sup> “*Hümeze Suresi*” diye isimlendirilen bu sureden Sahih-i Buhari'de ve bazı tefsirlerde<sup>10</sup> “*Veylün li külli Hümeze Suresi*” diye de bahsedilmiştir. Hümeze suresinin ayet sayısı ittifakla dokuzdur.<sup>11</sup> Hümeze suresinin faziletine dair Übeyy b. Ka'b'dan rivayet edilerek bazı tefsir kitaplarında yer alan<sup>12</sup> ve “*Allah Hümeze suresini okuyana, Muhammed ve ashabıyla alay edenlerin sayısınca on kat ecir verir.*” anlamındaki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

4 Suyûtî, Celaledin, *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl, Dâru İbn-i Heysem*, Kahire, 2005, 214; Fakat müfessir Âlûsî, Ahnes b. Şureyk'in daha sonra Müslüman olması sebebiyle bu ayetin onun hakkında inmiş olmasının uzak bir ihtimal olduğunu ifade eder. Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, ts., XVI, 413-414

5 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i-Kebir*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul, 2006, IV, 451

6 Suyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, 214

7 İbnü'l-Cevzî, IX, 226; el- Ferrâ ise “Lafzın umumi olması, onunla belli bir şahsın kastedilmiş olmasına ters değildir. Bu tıpkı, bir insanın sana, “Artık seni hiç ziyaret etmeyeceğim” demesine karşı, “Beni ziyaret etmeyeni, ben de ziyaret etmem” demek suretiyle bu genel cümleyle sadece onu kastetmen gibidir.” diyerek görüşünü belirtmiştir. Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabi, Beyrut, 1967, XX, 183

8 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, XXX, 293; Zemahşerî, VI, 602; ; Ebu's-Suûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., VI, 469

9 Zemahşerî, VI, 602; Ebu's-Suûd, VI, 469; İbn Âşûr, XXX, 535

10 Taberî, XXX, 291

11 İbn Âşûr, XXX, 535

12 Zemahşerî, VI, 603; Ebu's-Suûd, VI, 470

13 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine, 1966, I, 239-241



## 2. Ahlaki Yozlaşma ve Kur'an'daki Çerçevesi

Ahlak, bütün ilahi kitaplarda ele alınan ve üzerinde yoğunlukla durulan konuların başında gelmektedir. İnsanı olgunlaştıran ve hayatını anlamlı hale getiren yegâne etken ahlak ve erdemdir. Ahlakı genel bir tanımlamayla; “*İnsanın karakter yapısı, fiilleri, bunlarla ilgili değerlendirmeleri ve kişilerin davranışlarını tanzîm eden genel kurallar bütünü*”<sup>14</sup> olarak tarif etmek mümkündür.

Yozlaşmanın sözlük manası ise, işlenmemiş, kaba, terbiye edilmemiş, mütereddi, iyi vasıflarını kaybedip soysuzlaşmış ve dejenere olmuş<sup>15</sup>, huyu suyu bozulmuş<sup>16</sup>, doğasındaki iyi nitelikleri sonradan yitirmiş<sup>17</sup> demektir. Yozlaşma çürüme<sup>18</sup>, bozulma, değer düşmesi, ahlaka uygun olmayan eylem ve davranışların yapılması anlamına gelmektedir. “*İnsan davranışları açısından yozlaşma, kişisel özellikler bakımından olumsuz ve dürüst olmayan fiillerde bulunma eğiliminin ortaya çıkmasını ve ahlaki çöküntünün olmasını ifade etmektedir.*”<sup>19</sup> Gerçekte olumsuz bir nitelemeyi kapsayan bir değer yargısını ifade eden yozlaşma, insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte, bozulma, bozukluk, ahlak bozukluğu, ahlsızlık, bozan, yoldan çıkaran, anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Bu çerçevede ahlâkî yozlaşma ise insanın tabiatında, fitratında ve yaratılışında gizli ve saklı olan, onun kendi irâdesinin ve seçiminin sonucu olmayıp doğuştan gelen huyları kontrol edememesi; sonradan oluşan, fil ve davranışlar şeklinde meydana gelip istikrar kazanarak meydana gelen kötü huyları engellememesi sonucu kişinin ahlâkî açıdan bozulma ve yozlaşma halidir.<sup>21</sup>

14 Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV., Ankara, 2003, 2

15 Doğan, 1424; Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, 1986, XX, 12596

16 [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=yozlaşmak](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=yozlaşmak), Erişim Tarihi, 28/04/2015

17 <http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>, Erişim Tarihi, 19/05/2015

18 Okumuş, Ejder, *İmandan Ahlaka Yenilenme*, İnsan Yay., İstanbul, 2014, 139

19 Gerald E. Caiden, “Toward a General Theory of Official Corruption”, *Asian Journal of Public Administration*, Cilt:10, Sayı:1, Haziran 1988, s.7’den naklen Tarı, Meltem, Yozlaşmanın Ekonomik Etkileri; Türkiye Üzerine Değerlendirmeler, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, KÜSBE, Kocaeli, 2006, 5-6

20 Özata, Cüneyt, *David Hare’in Bakış Açısıyla Stuff Happens Oyununda Yozlaşmanın Uluslararası Boyutu*, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, Sayı 19, 2011, 9

21 Farklı bir tanımlama için bkz. Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, 333

“Yozlaşan insan, insan idesinden gittikçe uzaklaşan, insana özgü olanı gerçekleştirmekten çok, insana özgü olmayan yanlarının öne çıktığı ve baskın duruma geldiği insandır.”<sup>22</sup>

Kur’an’da yerilen ve ahlâkî yozlaşma türleri olarak sayabileceğimiz kibir<sup>23</sup>, riya<sup>24</sup>, haset<sup>25</sup>, cimrilik<sup>26</sup>, yalancılık<sup>27</sup>, zina<sup>28</sup>, içki<sup>29</sup>, kumar<sup>30</sup>, hainlik<sup>31</sup>, ahde vefasızlık<sup>32</sup>, zulmetmek<sup>33</sup>, hırsızlık yapmak<sup>34</sup>, adam öldürmek<sup>35</sup>, faiz alıp vermek<sup>36</sup>, israf<sup>37</sup>, iftira<sup>38</sup>, kötü lakap takma<sup>39</sup> gibi olumsuz fiil ve davranışlar kişinin ahlakının zayıflamasına ve sürekli bu hataları tekrarlamaya başladığında ise kaba, insanlık vasfını yitirmiş, vicdanı yok olmuş, insanlar arasında sevilmeyen, hayata tutunamayan bir insan haline gelmesine sebep olur. İnsanlık tarihinde ilk cinayetin<sup>40</sup> işlenmesinin temel sebebi de ahlaki bir bozulma hali olan hasettir. Helak olan milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulma ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığını haber veren âyetler Kur’ân-ı Kerîm’de büyük bir yer tutar.<sup>41</sup>

22 Tepe, Harun, “*Etik Bakış Açısından Yozlaşma*”, Felsefelogos: Yozlaşma, sayı 33–34 İstanbul, 2007, 18

23 2. Bakara 206; 31. Lokman 18; Kibrin tarifi için bkz. Ebu Davud, Libas 29

24 2. Bakara 264; Riyanın şirkle bağlantısı için bkz. İbn Mâce, Fiten, 16

25 3. Âl-i İmrân 120; 113. Felak 5

26 17. İsrâ 29; 3 Âl-i İmrân 180; 47. Muhammed 38; Cimrinin psikolojisini anlatan hadis için bkz. Buhari, Zekat, 29

27 40. Mü’min 28; 25. Furkan 72; Yalan söylemenin münafıklık alameti olduğuyla ilgili hadis için bkz. Tirmizi, İman, 14

28 17. İsrâ 32; 24. Nur 2; Eşcinselliğin yerildiği ayet için bkz. 7. A’râf 80-81

29 5. Maide 90-91

30 5. Maide 91

31 8. Enfal, 27

32 17. İsrâ, 34; 5. Maide, 1

33 4. Nisa, 10; 31. Lokman, 13; 40. Ğâfir, 52

34 5. Maide, 38

35 4. Nisa, 92-93

36 2. Bakara, 275-276, 278-279

37 7. A’râf ,26, 29, 31

38 24. Nur, 4, 23-24; 33. Ahzab, 58

39 49. Hucurat, 11

40 Habil ve Kabil için bkz. 5. Maide, 27-32

41 Lût kavminin yaptıkları ve başlarına gelenler buna açık bir örnektir. Ahlakla ilgili geniş bilgi için bkz. Çağrırcı, Mustafa, “*Ahlak*”, DİA, İstanbul 1989, II, 1-4

### 3. Hümeze Suresi'nde Ahlaki Yozlaşma

Mekkî sureler<sup>42</sup> ayrıntılı bir şekilde *iyi ahlâka teşvik edip kötü ahlaktan uzaklaştırma*” konusundan bahsetmektedir.<sup>43</sup> Hatta *ahlak konusunda Kur'an'ın vermek istediklerinin, büyük ölçüde Mekke döneminde tamamlandığını, Medine döneminde ayrıntı ve uygulama dışında pek bir ilavenin olmadığını söylemek herhalde yanlış olmaz.*<sup>44</sup>

Mekkî bir sure olan Hümeze suresinde de “*insanları aşağılamak için arkalarından konuşma, imalı ve kinayeli sözlerle onlara dokundurma, kaş, göz ve mimikleriyle onları eğlenceye alma vb. davranışları*”<sup>45</sup> sergileyenler yerilerek, karşılaşacakları akibet anlatılmaktadır. Genel anlamda surede gıybet ve alay etme konusu işlenmektedir. Bu iki davranış da, insanın sonradan huy edineceği ve kişinin ahlâkî açıdan yozlaşmasına sebep olacak olumsuz davranışlardandır. Hümeze suresi'nde, insanlarla alay ederek, gıybetlerini yaparak, onları küçümseyerek kalplerini kıran, gönüllerini yıkan ve onları derinden üzenlerin, kalplerin derinliklerine işleyen kırıp geçiren (hutame<sup>46</sup>) bir ceza ile cezalandırılacakları haber verilir. Çalışmamızda önce Hümeze suresinde ahlaki yozlaşma sebeplerini ve devamında da ahlaki yozlaşma türlerini ele alacağız.

#### A. Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yozlaşmanın Temel Sebepleri

İnsanın iç dünyasında, unutkanlık, acelecilik, nankörlük, menfaatçilik, cimrilik, ümitsizlik, başkalarını geçme ihtirası gibi olumsuz özellikler bulunduğu gibi; öğrenme isteği, olaylardan ders alma özelliği konuşma ve dinleme becerisi, hoşgörü ve merhamet gibi olumlu özellikler de vardır.<sup>47</sup> İnsanın fitrî yapısında bulunan olumsuz özellikler, insanı hata ve günaha götürebilir.

Bu bağlamda Kur'an, insanı helâke sürükleyen iç etkenler olarak, nefis<sup>48</sup>,

42 Mekkî surelerin muhtevası için bkz. Hasan Yılmaz, *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tablîli*, Fecr Yay., Ankara 2014, 101-122

43 Ayduz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2010, 178

44 Özdemir, Mehmet, “Hz. Peygamber'in bazı siyasi uygulamalarının Ahlaki Arka Planı”, *İslamiyat*, 2003, c. 6, s. 1, 17

45 Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012, V, 483,484

46 Hutame için bkz. Thomas J. O'shaughnessy, S. J., *Kur'an'da Eskatolojik Temalar*, Çev. Ömer Kara, Bilge Adam Yay., Van 2006, 159-163; Şimşek, *Hümeze Suresi Bağlamında Kur'an'da Ahlaki Yozlaşma*, 89-92

47 Çamdibi, H. Mahmut, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*, Çamlıca Yay., İst., 2003, 37-38

48 12. Yusuf, 53; 91. Şems, 7-10. ayetlerin yorumu için bkz. Sadık Kılıç, “*İnsan, Fücür ile Takva Ritimleri Arasında “bir damla endişe!”*”, EKEV Akademi Dergisi, 1999, c.1, s. 4, 1-14

heva<sup>49</sup>, kibir<sup>50</sup>, riya<sup>51</sup>, haset<sup>52</sup> ve hırsı<sup>53</sup> zikretmektedir Bunun yanında dış etken olarak da şeytan<sup>54</sup>, mal<sup>55</sup> ve evlatlarında Allah'ı zikirten alıkoyabileceği<sup>56</sup> hatırlatılıyor. İşte Kur'an, insanlara her türlü şirkten arınmış, sağlam bir tevhid inancı ve ahiret inancını yerleştirmeyi, bunun sonucunda da ahlâkî bir olgunluk sağlamalarını hedeflediği için,<sup>57</sup> bunun önündeki yozlaşma unsurlarını toplumun hafızasından gidermek istiyor. İşte bu amaca matuf olarak Hümeze suresi'nde malının çokluğuna güvenerek her türlü gıybet ve alayı eğlence edinen kimseler uyarılmış ve tehdit edilmişlerdir. Şimdi suredeki ahlaki yozlaşma sebeplerini inceleyelim.

### a. Mal Biriktirme ve Sayma

Gıybet ve alayın, insanlara üstünlük taslamanın, onları hor görmenin sebebi olarak Hümeze Suresi ikinci ayette mal biriktirme ve sayma zikredilmektedir.

\* الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ \* : "O ki, malı yığıp bunu tekrar tekrar sayandır."<sup>58</sup>

Servet biriktirmek, dünya metaından faydalanmak, insan fitratında var olan bir olgudur. Kur'an-ı Kerim bunu; "O (insan) mal sevgisine aşırı derecede düşkündür"<sup>59</sup> şeklinde ifade etmiştir. Allah Resülü (s.a. v) de aynı konuya işaret ederek "Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Tövbe edenin tövbesini Allah kabul eder"<sup>60</sup> buyurmuş ve ayetle benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak Kur'an, hıristiyanlıktakinin aksine<sup>61</sup> iyilik ve kötülüğü mal ve servetin

49 45. Casiye, 23; 24. ayette zikredildiği şekliyle inkâr edenlerin "Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur." inancında olmaları da dünyalıklara aşırı düşkün olmalarının ve yozlaşmalarının temel sebeplerinden biridir.

50 2. Bakara, 34. ayette İblis'i Hz. Âdem'e secde etmemeye sevk eden şey kibirdir.

51 2. Bakara 264; Riyanın şirkle bağlantısı için bkz. İbn Mâce, Fiten 16

52 "Bir kulun kalbinde imân ile hased bir araya gelmez." (Müslim, İmâret, 130)

53 Hz. Âdem'i cennetteki yasak ağaçtan yemeye sevk eden şey hırsıdır.

54 2. Bakara, 268

55 89. Fecr, 20; 90. Beled, 6; Mal ve servetin imtihan vesilesi olduğunu anlatan başka bir ibret tablosu ise Kalem Suresi 17-32. ayetlerde gözler önüne serilen bahçe sahiplerinin durumudur. Kur'an, aktarmış olduğu bu tür örnek olaylarla/mesellerle ahlaki bilinç geliştirmeyi hedeflemiştir.

56 5. Maide, 91; 63. Münafikun, 9; 64. Teğâbün, 15

57 Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003, 10

58 104. Hümeze, 2

59 100. Âdiyât, 8; 3. Âl-i İmrân, 14; 89. Fecr, 20

60 Buhari, Rikâk, 10

61 Demir, Şehmus, *Kur'an Bütünlüğü İçinde İnsanın Servet ve Mal Karşısındaki Konumu*, EKEV Akademi Dergisi, 2002, c. VI, s. 10, 148

doğasında değil, bireyin servetle olan ilişkisi boyutunda<sup>62</sup> ele almıştır. Fakat ferdin, dinin kurmuş olduğu sistemle olan bağlarını zayıflatması veya koparması halinde, zenginlik ve servetin büyük bir felaket aracı<sup>63</sup> haline gelmesi de kaçınılmazdır.<sup>64</sup>

İnsanın mal edinmeye aşırı derecede istekli olması, onun dünyaya olan aşırı sevgisinden ve bunun ortaya çıkardığı ebedilik arzusundan kaynaklanmaktadır.<sup>65</sup> Hayatı nereden nasıl kazanıldığına bakmaksızın mal biriktirmek ve onu hevasına göre harcamaktan ibaret zanneden müşrik düşüncesine göre şeref ve izzet ancak malla elde edilebilir. Parasının çokluğuna baktıkça, değerinin de çoğaldığını zannediyor, öyle de inanmaya başlıyor. Artık kendi altındaki herkesle alay etmeye onları küçük görmeye çalışıyor. Çünkü gurur ve şımarıklığı ona ölümü unutturmuş, basiretini köreltmıştır. Ancak bu kadar mal, serveti olmasına karşın sürekli onu sayıp duran, yardım için kullanmayan hatta belki azalır korkusuyla en basit günlük ihtiyaçlarına bile harcayamayan insan tabii ki cimrilik kanserine de tutulmuştur. İşte onun bu hali diğer insanlara karşı sevecen, merhametli, yumuşak ve toleranslı davranmasına da engel olmaktadır. Zaten, hemmâz ve lemmâz gibi hastalıkları da mala olan aşırı tutkusunun bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ayet mala düşkünlük ile davranış bozuklukları arasındaki bu sıkı irtibata dikkat çekmektedir. Malda cimri olduğu gibi, sevgi dağıtmakta da, insanlara tahammüllü davranmakta da cimridir.<sup>66</sup> Cahiliye Arapları için çok kadınla evlilik bile serveti çoğaltmak için bir araçtı.<sup>67</sup> Cömertlik gibi güzel bir ahlaki davranışlarında bile dünyevilik ön plandaydı.<sup>68</sup>

Bu bağlamda makam ve saltanat<sup>69</sup> düşkünlüğünü de mal sevgisi ile beraber düşünebiliriz. Tarih içinde iktidarı ele geçiren zorbaların, daha da ileri giderek tanrılık rolüne büründükleri görülmektedir. Nitekim Firavun Mısır halkına

62 Aydın, Mustafa “*Dinin Dünyevileşme Sorunu ve Protestanlık*” Bilgi ve Hikmet Dergisi, İstanbul 1993, 54-56

63 96. Alak, 6-7. ayetlerinden insanı azdıranın aslında mal ve zenginlik değil, zenginliğin algılanış ve kullanış biçimi (istiğnâ) olduğu anlaşılmaktadır.

64 Demir, 149

65 Temel, Nihat, “*Kur’an Bütünlüğü İçinde Mal ve İnsan ilişkisi*”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, XI/2, 210

66 Hatipoğlu, Haydar, *Ayetlere Farklı Bir Bakış*, Ankara, 1997, 80

67 Demirci, Muhsin, *Kur’an’da Toplumsal Düzen*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, 52-53

68 İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2011, 141.

69 20. Tâhâ, 120. ayetten Hz. Adem’in cennetten çıkması için şeytan’ın verdiği vesveselerden birinin de “*son bulmayacak bir hükümrânlık yolunu göstereyim mi?*” sözü olduğu anlaşılmaktadır.

“Ben sizin en yüce Rabbinizim”<sup>70</sup> diyebilme cüretini göstermiştir.<sup>71</sup> Mekke'nin ileri gelenleri de kendilerinde benzer bir yetki gördükleri ve bu yetkiyi Mekke'de öksüz ve yetim olarak büyüyen bir gencin Peygamberlik<sup>72</sup> iddiasıyla kaybetmeyi göze alamadıkları için inkâr ve alay yolunu seçmişlerdir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki insanların dünyaya olan düşkünlükleri onları mal ve makam hırsına itmekte ve insanlar mal ve makam sayesinde kazandıkları ikballeri kaybetmeyi göze alamamaktadırlar. Ayrıca dünyada elde ettikleri bu mal ve makamın kendilerini her zaman ve zeminde yücelteceği zannına kapılmalarına sebep olmaktadır. O yüzden inkâr bataklığına saplanıp kalmakta ve inananların sosyal durumlarını öne çıkararak onlarla aynı ortamda bile bulunmayı kendileri için zül kabul etmektedirler. Bu karakterdeki insanların Peygamberlere “*Yanınızdaki fakir ve zayıf insanları kovun da sizinle oturalım.*”<sup>73</sup> dedikleri bildirilmiştir.

Kur'ân insanoğlunun dünyaya aşırı bir şekilde bağlanıp kalmasına neden olan dünyanın çekici özelliklerinin<sup>74</sup> aslında ahiretle kıyaslandığında daha değersiz şeyler olduğunu kalıcı olan salih (iyi) davranışların Allah katında hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha layık olduğunu açıklamaktadır.<sup>75</sup>

## b. Ebedilik Düşüncesi

Gıybet ve alayın, insanlara üstünlük taslamanın, onları hor görmenin bir diğer sebebi olarak Hümeze Suresi üçüncü ayette ebedilik düşüncesi zikredilmektedir.

يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ : “Malının hakikaten kendisine (dünyada) ebedi<sup>76</sup> hayat verdiğini sanır”<sup>77</sup>.

70 79. Naziat, 24

71 Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 2005, 144-154

72 43. Zuhuf, 31. ayetindeki ” *Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!*” şeklindeki sözleri, peygamberliğin servet ve makamı olan birine verilmesi gerektiğine inandıklarını göstermektedir.

73 18. Kehf, 28

74 57. Hadid, 20; 3. Âl-i İmrân, 14

75 18. Kehf, 46

76 7. Araf, 20. ayetinden Hz. Adem'in cennetten çıkması için şeytan'ın verdiği vesveselerden birinin de “*ölümden âzâde olup ebedi yaşayanlardan olmamanız için bu ağaçtan yemeyi size yasakladı.*” sözü olduğu anlaşılıyor. Ayrıca Tâhâ suresi 120. ayetinden de şeytanın, aynı vesveseyi bir başka kılf altında Hz. Âdem'e verdiği anlaşılmaktadır.

77 104. Hümeze, 3

Dünyaya aşırı sevginin insanda dünyada ebedi kalma arzusu uyandırdığını ya da müşriklerin sahip oldukları mallar sebebiyle ölümsüzlüğe ulaşacaklarmış gibi davrandıklarını<sup>78</sup> söylemek mümkündür. Bu durumdaki insan malın kendisine ölümden kurtulma imkânı vereceğine inanan ve bu sebeple dünyada ebedi kalacağını<sup>79</sup> sanan bir insanın psikolojisine bürünüyor, tavırlarını ona göre belirliyor. Dünyada yaşadıklarının hesabını vereceği bir başka âleme inanmıyor. Ayet, malın ebedi kılamayacağını, maddi menfaatlerle oluşmuş dostlukların ebedi olamayacağını, bu niyetle mal toplayanın hüsranda olduğunu ifade ediyor.<sup>80</sup>

Allah Teâlâ bütün bu zanları ve hesapları kınamıştır. Mal insanın değerini yükseltmez, başkalarını incitmeyi de gerektirmez. Sanıldığı gibi mal dünyada ebedi kalıcı değildir.<sup>81</sup> Meşhur müfessir Elmalılı “İş öyle sanıldığı gibi değil, insanı kurtaracak, ebediyete götürececek şey mal değil, önceki surede açıklandığı üzere Hakk’a iman, ilim ve salih ameldir.”<sup>82</sup> diyerek önceki sureyle bağlantı kurarak mana vermiştir.

Ayete “Malının, öldükten sonra kendisine fayda sağlayacağını sanıyor.”<sup>83</sup> anlamını verip Hümeze suresinin Velid b. Muğîre hakkında nazil olduğunu kabul ederse, Velid b. Muğîre’nin “şayet cennet var ise!” kendisinin mutlaka cennete gireceğini umması da bu yorumla uyumaktadır. Ayet hamakatin en son derecesine işaret eder. İnsanların gıybetlerini yaptı, el, kol, göz ve başla onları küçük düşürecek işaretler yaptı. Bütün bunları, topladığı ve sayıp sayıp da övündüğü malının çokluğundan dolayı yapıyordu. Onun bu hale düşmesinin esas ve ana sebebi de; malının kendisini dünyada ebedi kılacağını sanmasıydı.<sup>84</sup>; Karun da, malın kendini ebedi yaşatacağını zanneden ve Kasas Suresi 79-82. ayetlerde bize kıssası bir ibret tablosu olarak anlatılan kimsedir.

78 Bkz. Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri*, Fikir Yay., İstanbul, 2013, 1381

79 Kelime dünyada uzun süre kalacağını zannederek dünyaya meyletmek manasında Kur’an’ı Kerim’de, Araf suresi 176. ayetinde وَاتَّبِعْ هَوَاهُ “Fakat o, dünyaya saplandı ve hevasına uydı.”, Şu’arâ suresi 129. ayetinde ( وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ) “ Ve ebedi kalacağınızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?” şeklinde geçmektedir.

80 Hatipoğlu, 81

81 Kıyame suresi 20-21. ve Alâ suresi 16-17. ayetlerde insanların ahiretteki ebedi kurtuluşu tercih etmek yerine dünyayı tercih ettikleri anlatılmaktadır.

82 Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neş., İstanbul, ts., IX, 6091-6092

83 Maverdi, VI, 336

84 Hatipoğlu, 80



## B. Hümeze Suresi'nde Ahlâkî Yozlaşma Türleri

Suredeki ahlaki yozlaşma türlerini belirlemek için hümeze ve lümeze kelimelerinin anlamlarını inceleyeceğiz. Hümeze, hemz kökünden fiilin kişide âdet haline geldiğini gösteren mübalağa (abartma) kipidir. Hemz sıkıkmak, kırmak<sup>85</sup> anlamlarına gelir. İnsanların şahsiyet ve namuslarına dil uzatmak, onlarla alay ederek onları incitmeye de istiare yoluyla hemz denilmiştir. Halil b. Ahmed Kitabü'l-Ayn isimli sözlüğünde hümeze kelimesini " *ورجلٌ هُمَزَةٌ : يعيبك من خلفك* " "*seni arkandan ayıplayan/çekiştiren adam*"<sup>86</sup> şeklinde açıklarken İbn Manzur'da " *ورجلٌ هُمَزَةٌ : يعيبك بالغيب* " "*seni yokluğunda ayıplayan/çekiştiren*"<sup>87</sup> şeklinde açıklamıştır. Bunun yanında fil kökünden hareketle hümeze kelimesine eliyle dürten, el kol hareketleriyle alay eden, iftira<sup>88</sup> eden anlamları da verilmiş; yakın anlamlılıktan kaynaklı lümeze kelimesinin anlamı olan kişiyi yüzüne karşı ayıplamak anlamı da verilmiştir<sup>89</sup>. Ancak araştırma sonucunda hümeze'nin asıl anlamın arkadan çekiştiren olduğu kanaatine ulaştık.

Lümeze kelimesi lemez kökünden mübalağa kipidir. Lemz, 'Birini yüzüne karşı ayıplamak'<sup>90</sup>, (alay ederek) alçak sesle (*imalı ve kinayeli sözlerle*) kaş, göz

- 
- 85 El-İsfahani, Rağıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Terceme: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012, 1121; Meallerde hümeze kelimesine genellikle arkadan çekiştirme/gybet manası verilmiştir. Bkz. *Kur'an Yolu Meali*, Hayrettin Karaman vd., DİB Yay., Ankara, 2014, 601; *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Hasan Basri Çantay, Risale Yay., 1993, 602; *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Süleyman Ateş, Kılıç Kitabevi, ts., Ankara, 601; *Kur'an-ı Kerim Meali*, Mustafa Öztürk, Düşün Yay., İstanbul, 2011, 863; Hümeze kelimesinin gybet anlamının ön plana çıkarıldığı tefsirlerde vardır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, Tefsiri-Kebir, IV, 451-452; En-Nesefi, Abdullah b. Ahmed, Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil, Dâru'n-Nefâs, Beyrut, 2009, IV, 556; Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, Hayrettin Karaman vd., DİB Yay., Ankara, 2007, V, 686
- 86 Halil b. Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, Tahkik: Mehdi Mahzumi, İbrahim Sâmarâi, Dâru Mektebeti'l-Hilal, yy., ts., VII, 372; Mukâtil b. Süleyman, Tefsiri-Kebir, IV, 451-452
- 87 İbn Manzur, Muhammed b. Mükrem, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., V, 397; El-İsfahani, 1121
- 88 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çev., Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 1999, III, 1306
- 89 Hümeze'nin anlamları için bkz. Râzi, Ebu Abdillah Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXXII, 92-93
- 90 Halil b. Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, VII, 372; Mukâtil b. Süleyman, Tefsiri-Kebir, IV, 451-452; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V, 397; El-İsfahani, 969-970

ve dudak hareketleri yaparak birine işaret etmek<sup>91</sup> manalarına gelmektedir. Neticede lümeze'nin temel anlamının yüze karşı alay eden olduğu kanaatine vardık. Ayrıca bu kelimenin manaları içerisinde 'koğuculuk ve söz taşıma' ile 'kötülükleri sayıp dökme' anlamları da<sup>92</sup> vardır. Sonuçta Hemz ve lemez, "ya insanın hased ve kinlenmesi halinde olduğu gibi, ciddiyetle yahut da alay edip gülmekte olduğu gibi, şakacıktan yapılır. Bu iki kısımdan herbiri de ya din ile alakalı olur yahut da dünya ile ilgili olur ki bu da, şekil, şemail, yürüme ve benzeri şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla bunun çeşitleri pek çoktur. Sonra bu dört kısımdaki ayıpların ortaya konulması, bazen mevcut kimseler için, bazen de mevcut olmayanlar için olur. Her iki duruma göre de, bu iş, bazen söz ile bazen de, kaş-göz, (el-kol) işaretleriyle olur ki bütün bu tür hareketler ayetteki yasağın muhtevasına dâhildirler."<sup>93</sup> Şimdi ise yozlaşma<sup>94</sup> türü olan gybet ve alayı incelemek uygun olacaktır.

#### a. هَمَز : Kişinin Yokluğunda Arkasından Çekiştirmek / Gybet

'Arkadan çekiştirmek' manasına gelen hemz kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de Hemz ve lemez fiillerini işleyenler; "arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı (el, kaş ve göz işaretleriyle) eğlenmeyi ve ayıplamayı adet edinen herkese yazıklar olsun."<sup>95</sup> şeklinde eleştirilmiş ve hutame'ye atılmakla<sup>96</sup> tehdit edilmişlerdir.

Hz. Peygamber gybeti, "kişinin, kardeşini onun hoşlanmadığı bir nitelik ile anması" olarak tarif etmiştir. Kendisine, "Kardeşimizde söylediğimiz nitelik varsa ne buyurursunuz? denilmesi üzerine, "Eğer işte o zaman gybet olur. Yoksa ona bühitan ve iftira etmiş olursun" buyurmuştur."<sup>97</sup> Bir başka tarife göre de gybet, bir insanın gyabında vücudu, soyu, fiilleri, sözleri ve

91 اللُّمَزُ : العيب في الوجه وأصله الإشارة بالعين والرأس والشفة مع كلام خفي Arab, V, 397

92 Buhari'de "يَهْمَزُ وَيَلْمُزُ وَيَعِيبُ وَاحِدٌ" başlığı altında "بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمِيمَةِ وَقَوْلُهُ" açıklama bu iki kelimenin yakın anlamlı olduğuna işaret eder. Lümeze'nin anlamları için bkz. Râzi, XXXII, 92-93

93 Râzi, XXXII, 92-93

94 "Mesele sadece gybet ve alay değil, Hz. Peygamber'le ve tevhitle alay edilmesidir." diyerek hümeze-lümeze'yi "dedikoducu, alaycı" diye çevirmenin çok yanlış olduğunu ifade edenler de vardır. Bkz. Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 1381

95 104. Hümeze, 1, Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Risale Yay., İstanbul 1993, 602

96 104. Hümeze, 4

97 Müslim b. Haccâc, *Sabîh-i-Müslim* (thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., Birr, 70

ahlâkıyla ilgili olarak, duyduğunda hoşuna gitmeyeceği şeyler söylemektir.<sup>98</sup> Yüce Allah da Kur'ân'da gıybeti kesin olarak yasaklamaktadır. Bu hususta Hucurat Sûresi 12. ayette, “*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir*” buyrulmaktadır. Bu ayette, kişilik haklarını ihlal eden üç davranıştan kötü zanda bulunmak, insanların gizli hallerini araştırmak ve gıybet etmekten bahsedilmektedir. Her üç davranış tek başına bir davranış bozukluğu olmanın yanında, birbirinin tetikleyicisi olma özelliğine de sahiptirler. Şöyle ki, kötü zan insanı teccessüste bulunmaya iter, teccessüs de gıybetin yolunu açar.<sup>99</sup> Her üçü de kişi ve toplum hayatında tedavisi çok zor yaralar açan birer hastalıktır. Özellikle gıybet<sup>100</sup> çok çirkin bir davranıştır. Bu çirkinliği yüce Allah, ölen bir insanın etini<sup>101</sup> yemeye benzetmiştir. Ölü bir insanın etini yemek ne kadar çirkin ise gıybet<sup>102</sup> de o kadar çirkin bir davranıştır.

Müfessir Elmalılı bu ayeti açıklarken ayette, insanın namus ve haysiyetinin eti ve kanı gibi dokunulmaz olduğunu ve belki de namus ve haysiyetin daha önemli olduğuna işaret edildiğini ifade eder. Gıybeti de, sefil bir canavarlık olarak ifade ederek, gıybet eden kişinin de alçak bir canavar derecesinde olduğunu söyler.<sup>103</sup>

98 Bilmen, Ömer Nasûhî, *Dînî ve Felsefî Ablâk Lügatçesi*, Bilmen Yay., İstanbul, 1967, 78-79; “*Gıybetin sebepleri kin ve öfke, sobbet ve yarenlik, başkasını kötüyerek kendi itibarını yükseltme düşüncesi ve kiskançlık şeklinde sıralanmış, gıybetten kurtulmak için bu sebeplerin ortadan kaldırılması tavsiye edilmiştir.*” Mustafa Çağrırcı, “*Gıybet*”, DİA., İstanbul, 1996, XIV, 64

99 Kasapoğlu, 61.

100 Gıybetin sebep ve sonuçları için ayrıca bkz. Saime Aydoğmuş, *Gıybetin din psikolojik tablili (Bartın örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE., Sakarya, 2003, 23-28

101 “*Gıybetin ölü kardeş eti yemeye benzetilmesi, bu davranışta düşmanlık ve öfke belirtisinin olduğuna işaret etmektedir. Nitekim modern psikoloji de gıybet ile saldırganlık arasında çok yakın bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir.*” Kasapoğlu, 59.

102 “*Başkalannı kötülerinin, yermenin, ayıplamanın muhatapların üzerinde, onların ruh dünyalarında meydana getireceği etkinin sınırlarını tahmin edebilmek mümkün değildir.*” L. Nikolayevič Tolstoy, *Çocuk Gibi Olun*, Çev. Ali Fuad, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, 18.

103 Elmalılı, VI, 4476; Gıybetin altı yerde mubah olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Nevevi, Ebu Zekerîya Yahya, *Riyâz'üs-Salihin (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri)*, Trc; Komisyon, Erkam Yay., İstanbul, 2001, VI, 470.

Genel olarak dedikodunun bir kadın eylemi olduğu savunulur. Ancak bu eylem sadece kadınlara değil; erkeklere de ait bir eylemdir. Günümüzde yazılı ve görsel medyanın dedikoduya yer verdiğini ve dedikodunun toplumda yayılmasında etkisi olduğunu ifade etmek mümkündür. Dedikodu konusu<sup>104</sup> kişinin bedeni, nesebi, ahlâkı, işi, dini, elbisesi, evi, bineği ve benzeri şeyler olabilir. Gıybet, zayıf, zelil, manen ve ahlâken aşağı mertebede olan insanların yapabileceği bir davranıştır. Gıybet; kişi, aile, toplum hatta bir milletin bütün mensuplarını rencide edebilir. Bu, kişiler, aileler ve toplumlar arasında huzursuzluk, kırgınlık hatta kavgaya bile sebebiyet verebilir. Gıybeti yapılan kimse hakkını helal etmedikçe kişi gıybetin günahından kurtulamaz. Gıybet, söz, yazı, şiir ve fil ile yani el, kol, göz, kaş işaretleri ile de yapılabilir. Gıybet eden kişi, içindeki kötü düşüncesini işaretlerle de dillendirebilir.<sup>105</sup>

Kur'an, Hz. Peygamberin ilahi öğretiler doğrultusunda şekillendirdiği kişilik yapısını "üstün bir ahlak"<sup>106</sup> olarak nitelemektedir. İnkârcıların kişilik yapısını oluşturan gıybet ve alay etmek gibi bazı olumsuz karakterleri sıralayan Kur'an,<sup>107</sup> Hz. Peygamber'den bu tür özelliklerden uzak durmasını istemektedir. Peygamberin şahsına yapılan bu ilahi çağrını bütün Müslümanlara genellernek mümkündür. *Kur'an, gerek insanın vicdan gibi potansiyellerini eğiterek gerekse Allah insan ilişkisinin ittika; tevbe gibi boyutlarını harekete geçirerek dedikodu davranışından sakınmanın yollarından bazısını göstermiştir.*<sup>108</sup>

### b. لَمَز: Yüzüne Karşı Birini Ayıplamak, Jest ve Mimiklerle Biriyle Alay Etmek

Alay etme muhatapla öfke, mizah ve belirsizlik içeren bir iletişim şeklidir.<sup>109</sup> Allah Teâlâ'nın insan onurunu zedeleyici ve insanlar arası iyi ilişkileri bozduğu için yasakladığı alay etmenin bir çeşidi de jest ve mimiklerle yapılan hareketlerdir. Lemz, 'Birini yüzüne karşı ayıplamak, (alay ederek) alçak sesle ve kaş, göz ve dudak hareketleri yaparak birine işaret etmek' manalarına gelmektedir. Bu çerçevede müfessir Elmalılı, lümeze'yi "*daima herkesi ayıplamayı ve şuna*

104 Gıybet kalb ile de olur. Buna sû-i zan (kötü sanı) denir. Ayrıca ölümler hakkında da yapılması yasaklanmıştır.

105 Kiraz, Celil, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri*, Emin Yay., Bursa, 2007, 323

106 68. Kalem, 4

107 68. Kalem, 8-16; "*Belki de, gıybeti Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı yürüttükleri mücadelede bir yöntem olarak kullanmışlardır.*" Kasapoğlu, 55

108 Kasapoğlu, 68

109 Topaloğlu, Begüm, *Alay Edilme Algısı Ölçeği (Aeaö) Ergenler İçin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması: Beden İmajı Ve Kontrol Kaybı İle İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Okan Üniv. SBE, İstanbul, 2014, 5

*buna ayıp ve eksiklik isnat ederek eğlenmeyi adet edinmiş, kendini beğenmiş atak*” şeklinde ifade etmiştir.<sup>110</sup>

Müşriklerin bu kötü davranışları Hz. Peygamber’e<sup>111</sup> ve inanlara<sup>112</sup> karşı her daim yaptıklarını anlıyoruz. Oysa Kur’ân, hiç kimseyi küçümsemeyi, alaya almamayı ve kimseyi hakir görmemeyi emretmiştir. *“Ey iman edenler bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Olur ki alay edilenler, Allah katında onlardan daha hayırlıdır. Kadınlarda, kadınları eğlenceye almasın. Olur ki, alay edilenler, alay edenlerden daha hayırlıdırlar. Kendi kendinizi ayıplamayın, imandan sonra fâsıklık ne kötü bir addır. Kim tevbe etmezse, onlar zalimlerin ta kendileridir.”*<sup>113</sup> buyrulurken hem kadın hem erkek ayrı ayrı zikredilerek alay etme vurgulu bir şekilde yasaklanmıştır. İnsanlar, fizikî yapıları ve kabiliyetleri bakımından eşit olarak yaratılmadıkları gibi rızık bakımından da eşit yaratılmadılar. Bu sebeple kimileri vücut yapısı mükemmel, kabiliyetleri yerinde, varlıklı; kimileri de elinde olmayan sebeplerle çeşitli kusurlara sahip olabilirler. Bu farklılıklarına rağmen insanların hepsi Allah nazarında insan olarak değerli varlıklardır. Ona göre insanların en üstünü takvâ bakımından en üstün olanıdır. Nihâî değerlendirmede Allah, insanların dış suretlerine ve mallarına değil, kalplerine ve amellerine bakacaktır.<sup>114</sup>

## Sonuç

Kur’ân’ın temel hedeflerinden biri de, yeryüzünde âdil ve ahlâkî temellere dayanan, yaşanabilir ideal bir toplumsal yapı inşa etmektir. Bunun için görevlendirilen peygamberlerin maruz kaldığı kötü muamelelerin başında, onların alay edilme, aşağılanma, hakarete uğrama; fiille, sözle ve çeşitli jest ve mimik hareketleriyle rencide edilmeleri yer almaktadır. Hümeze suresinde bahsedilen bu alaycı insanların öne çıkan bir özellikleri de dünyaya olan düşkünlükleri ve elde ettikleri malların kendilerine dünya ve ahirette hep imtiyaz sağlayacağını zannederek, çok mala sahip olmayı hayattaki en önemli belirleyici ölçü kabul eden bir yapıya sahip olmalarıdır.

Neticede Hümeze suresinde sayılan bu eylemlerin insan ruhuna ağır gelen eylemler olması sebebiyle; yasaklanmakla kalmayıp bu eylemi yapanlar ağır bir şekilde eleştirilerek yerilmiş ve tehdit edilmiştir. Onların Hutame’ye (*Allah’ın tutuşturulmuş ateşine*) girecekleri ifade edilmiştir. Kur’ân’ın, mu-

110 Elmalılı, IX, 6086

111 70. Meâric, 36; 40. Mümin, 83; 37. Sâffet, 12. ayetlerinden müşriklerin Peygamberimiz’le devamlı alay ettikleri anlaşılmaktadır.

112 83. Mutaffifin, 29-31.

113 49. Hucurat, 11

114 Müslim, Birr, 32

hataplarına bu tür hatalara düşmemeleri için daima uyarılarda bulunduğunu tespit ettik.

Gıybet, alay, kibir, riyâ, hased, cimrilik gibi kötü ahlâkî vasıfların aslında inkârcı ve müşriklere ait vasıflar olduğu dolayısıyla Müslümanların bu kötü ahlâkî vasıflardan kaçınmaları gerektiği Kur'an'da defaatle ifade edilmiştir. Ayet ve sureleriyle Kur'an, konu bütünlüğü içerisinde okunup anlaşıldıkça insanî zaaflar eğitilip düzeltilecek, insanın özünde var olan güzellikler geliştirilip güçlenecek<sup>115</sup> ve böylece Kur'an'ın hedeflediği ideal insanlardan oluşan Kur'an'ın öngördüğü toplum inşa edilmiş olacaktır.

Sonuç olarak insandan sorumluluk bilincine uygun olarak, değerli, anlamlı ve erdemli bir hayat geçirmesinin istendiği ve yeryüzünde ahlâka dayalı, sağlam bir sosyal yapı kurma görevinin de insana yüklediğini belirtmek mümkündür. Bu bağlamda insanın kendisi için belirlenen bu amacı gerçekleştiren-gerçekleştirmeme konusunda özgür olmakla beraber sorumlu olduğunu da ifade etmek mümkündür.

### Kaynakça

Abdübâkî, M. Fuat, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2010

Akdoğan, Ali, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut, ts., (I-XXX)

Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 2005

Aydoğmuş, Saime, *Gıybetin din psikolojik tahlili (Bartın örneği)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE., Sakarya, 2003

Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2010

Beydâvi, Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Beyrut, 1996, (I-V)

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Dînî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, Bilmen Yay., İstanbul, 1967

Çağrıncı, Mustafa, "Gıybet", DİA., İstanbul, 1996, XIV, (63-64)



Çamdibi, H. Mahmut, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2003

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Risale Yay., İstanbul 1993

Demir, Şehmus, *Kur' an Bütünlüğü İçinde İnsanın Servet ve Mal Karşısındaki Konumu*, EKEV Akademi Dergisi, 2002, c. VI, s. 10, (145-152)

Demirci, Muhsin, *Kur'an'da Toplumsal Düzen*, Ensar Yay., İstanbul, 2005

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Acar Mat., İstanbul, ts.

Ebu's-Suûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyel-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., (I-VI)

Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neş., İstanbul, ts., (I-IX)

El-İsfahani, Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Terceme: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012

Elik, Hasan; Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, Fikir Yay., İstanbul, 2013

En-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâes, Beyrut, 2009, (I-IV)

Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2003

Halil b. Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, Tahkik: Mehdi Mahzumi, İbrahim Sâmarâi, Dâru Mektebeti'l-Hilal, yy., ts., (I-VIII)

Hatipoğlu, Haydar, *Ayetlere Farklı Bir Bakış*, Ankara, 1997

Işık, Emin, "Hümeze Suresi", DİA., XVIII, İstanbul, 1998, (483-484)

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Daru't-Tûnusiyye, Tunus, ts., (I-XXX)

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l- Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-islâmî, Dımaşk, 1984, (I-IX)

—————, *el-Mevzû'ât*, (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine, 1966, (I-III)



İbn Manzur, Muhammed b. Mükrem, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., (I-XV)

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* (trc: Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul, 1997

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da "gıybet" olgusu -Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları-*, Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, c. XI, s. 2, (51-70)

————— *Kur'an'da Ahlak Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul, 1997

Kiraz, Celil, *Kur'an'da Ahlak İlkeleri*, Emin Yay., Bursa, 2007

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dînî Temeli*, TDV. Yay., Ankara, 2003

Kılıç, Sadık, *İnsan, Fücür ile Takva Ritimleri Arasında "bir damla endişe!."*, EKEV Akademi Dergisi, 1999, c. I, s. 4, (1-14)

Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabi, Beyrut, 1967, (I-XX)

Kutub, Seyyid, *fi Zilâli'l-Kur'an* (trc: Bekir Karlığa vd.), Hikmet Yay., İstanbul, ts., (I-XVI)

Mâverdi, Ebu'l Hasen, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., (I-VI)

Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an* (Trc: Komisyon), İnsan Yay., İstanbul, 1991, (I-VII)

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebir*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul, 2006, (I-IV)

Müslim b. Haccâc, *Sabîh-i Müslim* (thk: Muhammed Fuad Abdalbâkî), Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabi, Beyrut, ts., (I-V)

Nevevî, Ebu Zekerîya, *Riyâz'üs-Salihin* (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri), trc; Komisyon, Erkam Yay., İstanbul, 2001, (I-VIII)

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebir)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, (I-XXXII)

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârû's-Sihâh*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005

Suyûtî, Celaleddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., (I-VIII)

————— *Lübâbü'n-Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl, Dâru İbn-i Heysem*, Kahire, 2005

Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012, (I-V)

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, (I-XXX)

Tarı, Meltem, *Yozlaşmanın Ekonomik Etkileri; Türkiye Üzerine Değerlendirmeler*, Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, KÜSBE, Kocaeli, 2006

Temel, Nihat, “*Kur'an Bütünlüğü İçinde Mal ve İnsan ilişkisi*”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, XI/2, (197-216)

Tepe, Harun, “*Etik Bakış Açısından Yozlaşma*”, Felsefelogos: Yozlaşma, sayı 33–34 İstanbul, 2007

Thomas J. O'shaughnessy, S. J., *Kur'an'da Eskatolojik Temalar*, Çev. Ömer Kara, Bilge Adam Yay., Van 2006

Okumuş, Ejder, *İmandan Ahlaka Yenilenme*, İnsan Yay., İstanbul, 2014

Özdemir, Mehmet, “*Hz. Peygamber'in bazı siyasi uygulamalarının Ahlaki Arka Planı*”, İslamiyat, 2003, c. 6, s. 1, (15-30)

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İstanbul, ts., (I-XIV)

Yılmaz, Hasan, *Kur'an'ın Konu Tertibi ve İçerik Tablivi*, Fecr Yay., Ankara 2014

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûbi't-Te'vîl*, Riyad, 1998, (I-VI)



## MEVLÂNÂ HÂLİD-İ BAĞDADÎ'NİN HALİFELERİNDEN ŞEYH OSMAN SİRACÜDDİN ET-TAVÎLÎ (v. 1283/1866) VE BİYÂRE MEDRESESİ/TEKKESİ

Abdulcebbar KAVAK\*

### ÖZ

*Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Süleymaniyeli ilk halifesi olan Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (v. 1283/1866) Irak'taki Hâlidî şeyhleri içinde en geniş silsileyi oluşturan kişidir. Günümüzde Halepçe şehrinde bulunan Biyâre nahiyesinde postnişîn olduğu Biyâre Medresesi/Tekkesi, Irak'taki en etkin Hâlidî merkezlerinden biri olmuştur. "Küçük Ezber" olarak adlandırılan Biyâre Medresesi ve ona bağlı olarak açılan yeni tekkeler ile Nakşbandî-Hâlidîliğin Irak-İran sınırının her iki tarafında ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde yayılması sağlanmıştır. Bu makalede Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin hayatına kısaca değindikten sonra Biyâre Medresesi/Tekkesi'nin tarihi, orada postnişîn olan Hâlidî şeyhleri hakkında bilgi verilecek ve bu şeyhlerin Biyâre dışında açtıkları yeni tekkelerden bahsedilecektir.*

*Anahtar Kelimeler: Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî, Biyâre Medresesi/Tekkesi, Süleymaniye, Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî, Nakşbandîlik*

### ABSTRACT

*Sheikh Osman Siracuddin at-Tavîlî (v. 1283/1866) among the Caliphs of Mawlânâ Khâlid al-Baghdadî and Biyâre Madrasah/Lodge*

*Sheikh Osman Siracüddin et-Tavîlî (d. 1283/1866) who is the first caliphs of Mawlânâ Khâlid al-Baghdadî in Sulaymaniyah was the one having the largest successors among the Khâlidî Sheikhs in Iraq. Biyâre Madrasah, he was the Sheikh of it, placed in Biyâre township of Halabja today and it had been one of the most effective Khâlidî centers in Iraq. With Biyâre Madrasah called as "Small Azhar" and new lodges opening depending on it, the spread of Naqshbandî- Khâlidî was provided on the both borders of Iraq-Iran and some region of Anatolia. In this article, after short information about Sheikh Osman Siracüddin at-Tavîlî, the history of Biyâre Madrasah/Lodge, Khâlidî Sheikhs of the madrasah and the new lodges that were opened by these sheiks out of Biyâre.*

\* Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi (akavak@agri.edu.tr)

**Keywords:** *Sheikh Osman Siracüddin at-Tavîlî, Biyâre Madrasah/Lodge, Sulaymaniyah, Marwânâ Khâlid al-Baghdadî, Naqshbandiyya*

## Giriş

Nakşbendî-Hâlidiliğin Irak'ta yayılıp ciddi bir altyapıya sahip olmasında bölgedeki saygın ailelere mensup Hâlidî şeyhlerinin ve kurdukları tekkelerin rolü büyüktür. Bu meyanda Bağdat'ta Şeyh Ubeydullah el-Haydarî, Behdinin bölgesinden Şeyh Abdurrahman ve kardeşi Şeyh Abdüsselam el-Barzanî ile Surçî aşiretinden Şeyh Ahmed el-Kolekî, Karadağ'dan Şeyh Ömer b. Abdillatif el-Karadağî ve Halepçe bölgesinden Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin (v. 1283/1866) isimlerini zikretmek gerekir.<sup>1</sup> Bu şahsiyetler içinde şüphesiz en etkin olanı Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Süleymaniyeli ilk halifesi olan<sup>2</sup> Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'dir.

Şeyh Osman Siracüddin'in *Biyâre Medresesi*'nde başlayan irşad faaliyetleri *Tavîle Zaviyesi*'nde vefatıyla son bulmuştur. Kendisinden sonra postnişin olan çocuklarının kurdukları Hanekîn, Kazrâbât, Kifri, Sedeşt, Ahmedâvâ, Bahekon, Durûd, Biyâvîle, Tebekel ve Gulp gibi tekkelerle<sup>3</sup> Hâlidilik Süleymaniye'den Bağdat'a kadar sınıır boyunca yayılmıştır. Şeyh Osman'ın başlattığı tasavvufî faaliyetler sadece Irak'la sınırlı kalmamış İran'nın Merivan, Senendec, Sakız ve Bukan şehirlerinden Hazar denizinin güneybatısında bulunan Taliş bölgesine kadar ulaşmıştır.<sup>4</sup>

- 1 Bu şahsiyetler ve aileleriyle ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Fasîh Haydarî, *'Unvânü'l-mecd fi beyânî abvâli Bağdad ve'l-Basra ve'n-Necd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 2010, s. 106; Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 189,202; Abbas Azzâvî, *'Aşâiru'l-Irak I-VI*, Mektebetü'l-Hadârât, Beyrut ts., II, 327; Azzâvî, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Kürdî*, 2(2), Bağdat 1974, s. 199-200; Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011, I, 329; Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet* çev.: Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 344-345; Tûmas Buva, *Târîhu'l-Ekrâd*, çev.: Muhammed Teysîr Mirhan, Dâru'l-fikr, Dimaşk 2001, s. 48; Mela Eyyub, *Pêdâcûnevek le Mějûda Barzân*, Dâru Sipîrez, Duhok 2007, s. 28-29; Abdulla Ğefûr, "Aşîret-i Surçî lëkolîneveyekî le etno-cografya", *Akademi*, Hevler, sayı: 12, 2009, s. 86.
- 2 el-Beytâr, Abdürrezzak, *Hilyetü'l-beşer fi târîhi'l-karnî's-sâlise 'aşer I-III*, tahk.: Muhammed Behçet el-Beytâr, Dâru Sâdır, Beyrut 1993, II, 1052; Abdülkerim Müderris, *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 377
- 3 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 411-412; Muhsin Müftü, *Geber-i Hakikat*, Çaphane-i Zankoyi Selahaddin, Hevler 2001, I, 213.
- 4 Hamit Algar, *Nakşibendilik*, çev.: Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 313-329.

Şeyh Osman Siracüddin'in postnişin olduğu *Biyâre Medresesi* yaklaşık 600 yıllık geçmişi ile iyi bir tedrisât geleneğine sahip bir ilim merkezi olarak hizmet vermiştir.<sup>5</sup> Şeyh Osman'ın Nakşbendî şeyhi olarak irşadla görevlendirilmesiyle beraber aynı medrese, tekke<sup>6</sup> olarak da hizmet vermeye başlamıştır.

İlmî ve tasavvufî hizmetlerindeki kalite ve süreklilik ile yetiştirdiği çok sayıda âlim ve mutasavvîf sebebiyle “Küçük Ezher” olarak adlandırılan Biyâre, hem ilim erbabı ve mutasavvıfların hem de yerli ve yabancı çok sayıda araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bölgedeki medreselerden bahsedildiğinde Biyâre'nin listenin başında yer aldığı görülür.<sup>7</sup> Fransız asıllı Lovat'ın bölgenin inanç haritasını ortaya çıkardığı ve İngilizce-Kürtçe olarak hazırladığı *Kürdistan Land of God* adlı eserinde Biyâre'ye özellikle atıfta bulunmuş ve Biyâre Tekkesi hakkında bilgi vermiştir.<sup>8</sup> Abdülkerim Müderris'in *'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn* ve *Yâd-ı Merdân* adlı eserleri ile Abdürrezzâk Abdurrahman Muhammed'in, *Serbürdeki Havraman Serdâneki Tavîle* ve Muhsin Müftü'nün *Gevher-i Hakikat* adlı eserleri Biyâre Tekkesi hakkında önemli bilgiler içeren kaynaklardır.

## I. Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî

### 1. Hayatı

Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî, 1195/1781 yılında günümüzde Kuzey Irak'ın Halepçe kentinde yer alan Tavîle Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Soyu baba tarafından Hz. Hüseyin'e, anne tarafından ise Hz. Hasan'a dayanan Şeyh Osman'ın tam adı Osman b. Hâlid b. Abdillâh b. Muhammed b. Dervîş b. Müşerref b. Cum'a b. Zâhir'dir.<sup>9</sup> Halepçe'nin köklü ve saygın ailelerinden olan Tavilî ailesinin, soyu Hz. Hüseyin'e dayanan ve Hamrîn Dağında ikamet eden Naîm Seyyidlerinden oldukları ve aile büyüklerinden Seyyid Zahir'in Hamrîn'den Havraman bölgesine göç ederek Tavîle Köyü'ne yerleştiği belirtilir.<sup>10</sup>

Şeyh Osman'ın Tavîle'de Kur'an-ı Kerim öğrenimi ile başlayan eğitimi Biyâre, Hırpan, Hurmal ve Halepçe'de bulunan medreselerde devam etmiştir.

5 Muhammed Ali Karadağî, *Difâ'ek Le Xwendin Le Hucrekânê Kurdistanê*, Navendâ Rageyandinê Ârâ, Silêmani 2009, s. 7.

6 Irak'taki sûfi çevreler Kadirî tekkeleri için “tekye” Nakşbendî tekkeleri için de sadece “Hânekâ” kelimesini kullanmaktadırlar. Biz makalede hepsi için tekke kelimesini kullanacağız.

7 Karadağî, *Difâ'ek Le Xwendin*, s. 7.

8 François Xavier Lovat, *Kurdistan Land of God*, Chelsea Wharf, London, s. 124-135.

9 el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 9-10.

10 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 9.

Abdülkerim Müderris, onun medrese eğitimini ikmal ettikten sonra daha üst seviyede medrese eğitiminden istifade edebilmek ve içinde tasavvufa karşı oluşan iştihak sebebiyle yirmi beş yaşında iken Bağdat'a gittiğinden bahseder.<sup>11</sup> Şeyh Osman, Bağdat'a gittikten sonra Şeyh Abdulkadir Geylanî'nin türbesinin yanında yer alan medresede ders okumaya başlar. Bu arada kurulan zikir halkalarına da dâhil olur.<sup>12</sup> Onun medrese eğitiminin devam ettiği bu dönemde herhangi bir şeyhe intisap edip etmediği hususunda bilgi bulunmamaktadır.

1226/1811 yılında Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Hindistan'dan memleketi Süleymaniye'ye dönmüş ve çok geçmeden Bağdat'a gelerek Şeyh Abdulkadir Geylanî türbesinde misafir olarak kalmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Şeyh Osman daha önce Halepçe bölgesindeki medreselerde eğitim gördüğü dönemde tanıştığı Mevlânâ Hâlid'i ziyaret ederek ona intisap etmiştir. Müderris, Şeyh Osman'ın Mevlânâ Hâlid'e intisap ettiğinde otuz bir yaşında olduğunu ifade eder.<sup>14</sup>

Şeyh Osman Bağdat'ta Abdulkadir Geylanî türbesinde başlayan tasavvufi eğitimine Süleymaniye'de devam etmiştir. Çünkü Mevlânâ Hâlid beş ay kaldığı Bağdat'tan ayrılarak Süleymaniye'ye dönmüş ve orada Nakşbendî şeyhi olarak irşad faaliyetlerine başlamıştır. Şeyh Osman da intisap ettiği Mevlânâ Hâlid ile beraber Süleymaniye'ye dönmüş ve yanında seyr ü sülûkünü devam ettirmiştir. 1226/1811'de başlayan tasavvufi eğitimini 1228/1813 yılında tamamlayan Şeyh Osman otuz üç yaşında Mevlânâ Hâlid'den tarikat icâzeti almıştır.<sup>15</sup>

Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin Süleymaniye bölgesinde Mevlânâ Hâlid'den tarikat icâzeti alan ilk halifesi olduğu söylenir.<sup>16</sup> Tarikat icâzeti aldıktan sonra da Mevlânâ Hâlid'in yanından ayrılmayan Şeyh Osman, şeyhinin 1238/1822'de Şam'a gidişinden sonra Havraman bölgesine dönmüş Biyâre ve Tavîle köylerinde irşad ve tedrisâtla uğraşmıştır.<sup>17</sup> Mevlânâ Hâlid'in

11 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 11.

12 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 11.

13 Osman b. Sind el-Vâilî en-Necdî, *Asfa'l-mevârid min silsâli avvâli'l-imam Hâlid*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310, s. 64; Muhammed b. Süleyman el-Hanefî el-Bağdadî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fi âdâbi't-tarîkati'n-Nakşbendîyye ve'l-behçeti'l-Hâlidîyye*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310, s. 39; İbrahim Fasih Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid fi menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1292, s. 34; Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşbendîyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil, 2009, s. 311.

14 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 11-13.

15 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 13-14.

16 Haydarî, *el-Mecdu't-tâlid*, s. 51; el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052; Müderris, *Ulemâuna*, s. 377; *Yâd-ı Merdân*, II, 14.

17 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 16.



“Fakih Osman” diye hitap ettiği<sup>18</sup> Şeyh Osman, Hurmal mıntıkasında yer alan *Biyâre Medresesi*'ni<sup>19</sup> daha da etkin hale getirmiş ve ilmî faaliyetlere paralel olarak tasavvufî etkinlikleri de bu medresede yürütmeye başlamıştır.

Biyâre ve Tavîle arasında mekik dokuyan ve daha çok Biyâre'de ikamet eden Şeyh Osman Siracüddin, 1272/1856 tarihinden sonra tamamen Tavîle Köyüne yerleşerek orada bir de Zaviye kurmuştur.<sup>20</sup> Şeyh Osman'ın Tavîle'de ikamet etmeye başlaması oranın ilmî ve tasavvufî yönden canlanmasını sağlamıştır.

Bir dönem Süleymaniye merkezinde bulunan *Hânekâyı Mevlânâ Hâlid*'de görev yapan Şeyh Osman<sup>21</sup> ömrünün geri kalanını Biyâre ve Tavîle'de ilim ve irşadla geçirmiştir. Büyük çoğunluğu Biyâre Medresesi'nde olmak üzere yüze yakın halife yetiştiren<sup>22</sup> Şeyh Osman, Mevlânâ Hâlid'in ilk halifeleri içerisinde en çok halife yetiştiren kişidir.

Şeyh Osman'ın postnişîn olduğu *Biyâre Medresesi* hem ilmî hem de tasavvufî açıdan bölgenin gözde merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu sayede gerek Irak'ın farklı bölgelerinden gerekse İran'ın Sünnî Kürtlerin meskûn olduğu kuzeybatı şehirleri Merivan, Senendec ve Bane ile Azerî ve Dağıstanlıların meskûn olduğu Taliş ve Dağıstan bölgelerinden çok sayıda zevat ilim ve tasavvuf eğitimi için Biyâre'ye teveccüh etmişlerdir.<sup>23</sup> el-Beytâr, Şeyh Osman'ın irşad faaliyetleri sayesinde İran'da yaşayan çok sayıda Yahudi ve Hıristiyan'ın Müslüman olduklarından bahsetmektedir.<sup>24</sup>

İrşad faaliyetlerini yürütürken diğer tarikat mensuplarıyla oldukça seviyeli ve samimi münasebetler kuran Şeyh Osman, bölgede saygın bir yere sahip olan Berzencî ailesine mensup Kadirî şeyhlerinden Süleymaniyeli Kâke Şeyh Ahmed'le mektuplaşarak<sup>25</sup> dostluğunu ilerletmiştir.

18 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, I, 170.

19 Asırlardır Halepçe bölgesinde hizmet veren bu medrese hakkında Biyâre Tekkesi başlığı altında bilgi verilecektir.

20 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 31; Abdürrezzâk Abdurrahman Muhammed, *Serbürdeki Havraman Serdâneki Tavîle*, Çaphâne-i Mahâret, Tahran 2005, s. 546.

21 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 16.

22 Ebû Hâmid el-Bisârânî ile Abdülkerim Müderris'in tespit ettikleri halife sayısı 96'yı bulmaktadır. Bk. Hamid Katib el-Bisârânî, *Riyâzü'l-müştâkin fî menâkıb-i Mevlânâ Hâlid Ziyâiddîn*, Yazma nüsha, Erbil 1316, s. 94-108; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 23-24.

23 Müderris bu zatlardan onlarcasının adından bahsetmektedir. Bk. Müderris, *Ulemâuna*, s. 24-627; Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 213-220, 254-256, 296-299, II, 266, 314,332.

24 el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052.

25 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 39-40.

Şeyh Osman'ın yaptığı evliliklerden altısı erkek on altısı kız toplam yirmi iki çocuğu dünyaya gelmiştir.<sup>26</sup> Şeyh Osman, 1283/1866 tarihinde<sup>27</sup> Tavîle Köyü'nde vefat etmiştir.<sup>28</sup> Türbesi aynı köyde bulunan tekkenin yakınında yer almaktadır. Halifelerinden Ma'dûm mahlasıyla bilinen Şeyh Abdurrahim el-Mevlevî (v. 1300/1883) onun vefatına şu satırlarla tarih düşmüştür.<sup>29</sup>

هدأ اضطراب بحر الواحد "1283"

بذا بدا تأريخ عام الهجرة

## 2. Tarîkat Silsilesi, Talebeleri ve Halifeleri

Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'nin Hâlidî şeyhleri içinde Seyyid Taha Nehrî (v. 1269/1853)'den sonra en geniş ikinci silsileyi oluşturan şahsiyet olduğu söylenebilir. Onun tarîkat silsilesi Hz. Ebûbekir'den itibaren şu şekilde devam etmektedir:

- Hz. Ebûbekir (v. 13/634)
- Selmân-ı Farisî (v. 35/655)
- Kasım b. Abdillâh (v. 102/720)
- Câfer-i Sâdık (v. 148/765)
- Bayezid-i Bistamî (v. 261/875)
- Ebu'l-Hasan Harakânî (v. 419/1029)
- Ebu Ali Faremedî (v. 477/1084)
- Yusuf Hemedânî (v. 535/1140)
- Abdülhâlık Gucdüvânî (v. 617/1220)
- Arif Rîvegerî (v. 649/1251)
- Mahmud Encirfağnevî (v. 670/1271)
- Ali Ramitenî (v. 705/1305)
- Emir Külâl (v. 777/1375)
- Muhammed Baba Semmâsî (v. 740/1339)
- Bahauddin Muhammed Nakşbend el-Buhârî (v. 791/1389)
- Alaeddin Attar (v. 802/1399)
- Yakup Çerhî (v. 847/1443)
- Ubeydullah Ahrâr (v. 895/1490)
- Muhammed Zâhid (v. 922/1516)
- Derviş Muhammed (v. 970/1562)
- Muhammed Hâcegî Emkenegî (v. 1008/1599)

26 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 28-31.

27 el-Beytâr, onun vefat tarihini 1230/1815 küsür olarak verir ki bu doğru değildir. Bk. el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*, II, 1052.

28 Müderris, *Ülemâunâ*, s. 379.

29 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 37.

Muhammed Baki Billah (v. 1014/1605)

Ahmed Sirhindî (v. 1034/1624)

Muhammed Ma'sûm Sirhindî (v. 1098/1686)

Seyfeddin b. Muhammed Ma'sûm Sirhindî (v. 1100/1689)

Nur Muhammed Bedevûnî (v. 1135/1723)

Habîbullah Mazhar-ı Cân-ı Cânân (v. 1195/1780)

Abdullah Dihlevî (v. 1240/1824)

Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (v. 1242/1827)

Osman Siracüddin et-Tavilî (v. 1283/1866)<sup>30</sup>

Şeyh Osman sahip olduğu ilmî birikimi ve etkin irşad faaliyetleri sayesinde etrafında çok sayıda talebe toplanmıştır. Talebelerini medrese eğitiminin yanında tasavvufî terbiyeden de geçiren Şeyh Osman'ın büyük bir kısmı İran topraklarında yer alan Havraman bölgesinde çok saygın bir mevkiye yükseldiği görülür. Talebeleri içerisinde özel kâtibi Molla Hamid el-Bîsârânî ve Seyyid Abdurrahîm el-Mevlevî gibi şiir ve edebiyat alanında tanınmış şahsiyetlerin yanında Molla Nûdşî, Molla Fethullah Cuvanrûyî, Muhammed Karadağî, Molla Muhammed Hevlerî/Şeyh Çolî gibi bölgenin tanınmış âlimleri de bulunmaktadır.<sup>31</sup> Ayrıca yanında medrese eğitimi ve tasavvufî eğitim almadan kısa süreli sohbetlerine katılan ve kendisine intisap eden onlarca şahsiyetten bahsedilir ki bunların içinde Baban Ahmed Paşa, Sine hâkimi Rızakulu Han gibi yöneticilerle Şeyh Ahmed Zuhâvî, Halepçeli Şeyh Heme Said, Fakı Mahmud Sabuncî gibi âlimler en çok tanınanlardır.<sup>32</sup>

Şeyh Osman irşad hayatı boyunca Irak, İran ve Anadolu'dan çok sayıda âlim şahsiyetin de yer aldığı yüze yakın halife yetiştirmiştir. Bunlardan isimleri tespit edilen doksan altı halifesi şunlardır: Şeyh Ali et-Tavilî, Şeyh Ali es-Sergetî, Şeyh Abdülkerim es-Sergetî, Molla Hamid el-Bîsârânî, Molla Muhammed el-Hânedeni, Şeyh Muhammed el-Berzenci, Şeyh Hüseyin el-Havramî, Seyyid Hamid el-Havramî, Molla Sadruddin er-Rûvârî, Seyyid Kutbuddin el-Kelcinî, Seyyid Muhammed Emin el-Kelcinî, Şeyh İsmail el-Hecîcî, Molla Ahmed en-Nûdşeyî, Molla Muhammed Emin en-Nûdşeyî, Molla Mahmud ed-Dişeyî, Seyyid Şihabüddin et-Taleşî, Molla İbrahim el-Cuvanrûdî, Molla Hasan el-Cuvanrûdî, Molla Fethullah el-Cuvanrûdî, Seyyid Kânûn el-Hânekeyî, Seyyid Abdulkhakim el-Hânekeyî, Seyyid Bayezid el-Hânekeyî, Seyyid Abdurahman el-Hânekeyî, Seyyid Şakerem et-Tâvekûzî, Seyyid Abdurrahim et-Tâvekûzî, Şeyh Yakub eş-Şerefbeyânî, Şeyh Muhammed Gevre, Seyyid Abdulkadir/Halife Kadir, Molla Abdullah el-Çorî, Şeyh Heme Sâdik,

30 Silsilenin Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'ye kadar olan kısmı *el-Hadâikü'l-verdiyye* adlı eserden alınmıştır. Bk. el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 10-12.

31 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 378; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 20-22.

32 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 24-25.

Seyyid Kasım en-Neglı, Şeyh Hüseyin el-Baklavâyî, Molla Mustafa el-Kelâtî, Şeyh Heme Sâdık Mâziben, Molla Kasım el-Paygelânî, Molla Musa el-Paygelânî, Molla Haydar el-Evîhengî, Molla Abdülkerim el-Evîhengî, Şeyh Şükrullah es-Sineyî, Şeyh Mahmud Bakır es-Sineyî, Molla Mahmud es-Sineyî, Şeyh Muhammed es-Semîrânî, Molla Mustafa eş-Şîrî, Şeyh Mustafa es-Sakızî, Seyyid Abdülkerim el-Mukriyânî, Molla Muhammed el-Hevşârî, Molla Yusuf el-Palavâyî, Molla Muhammed el-Baneyî, Şeyh Fettah eş-Şilerî, Molla Abdülkerim Halepçe, Şeyh Süleyman el-Çinareyî, Şeyh İsmail es-Soleyî el-Berzencî, Şeyh Muhammed el-Karadağî, Şeyh Abdullah Kutub Karadağî, Şeyh Muhammed el-Karadağî, Şeyh Abdurrahman b. Hayyât el-Karadağî, Seyyid Muhammed Emin ez-Zevîmerî el-Karadağî, Şeyh Mustafa en-Nevtî el-Karadağî, Şeyh Abdurrahman b. Muhammed Bek, Molla Osman el-Bâlehî, Molla Osman el-Kânîkeveyî, Molla Muhammed es-Süleymanî, Şeyh Hüseyin Haznedar, Şeyh Heme Salih Haznedar, Molla Ömer el-Celemurdî, Şeyh Hasan el-Kerkükî, Şeyh Cevad el-Kerkükî, Molla Ömer Ömerkümbedî, Molla İbrahim Köysancakî, Molla Mustafa Köysancakî, Molla Mustafa Bilbas, Molla Ahmed eş-Şavri, Molla Veysî, Şeyh Nebî el-Mâvîlî, Molla Taha el-Balekî, Molla Mahmud er-Revandûzî, Molla Mahmud, Molla Ali el-Bîtevâteyî, Şeyh Ali el-Bâlîsânî, Molla Ebubekir el-Hevlerî, Molla Muhammed el-Hevlerî/Şeyh Çolî, Seyyid Hüseyin Efendi el-İstanbulî, Hakimzâde Ali Efendi, Molla Muhammed es-Siirdî/Muhammed Hazîn el-Firsâfî, Molla Muhammed el-Kureyşî ed-Diyarbekrî, Abdülhâdi Talşim, Şeyh Hıdır el-Kerkükî, Molla Ömer b. Abdillâh b. Molla İbrahim b. Ömer Kûmbetî, Şeyh Abdülkerim Dekâ, Şeyh Ali el-Biyârî, Heme Murad es-Sergetî, Şeyh Abdullah ed-Dîmeyevî, Hacı İvaz el-Pâveyî, Molla Abdülbaki el-Pâveyî, Şeyh Süleyman el-Keymeneyî<sup>33</sup>

## II. Biyâre Medresesi (Tekkesi)

Biyâre, Kuzey Irak'ın İran sınırına yakın Havraman bölgesini<sup>34</sup> içine alan Halepçe şehrinin bir nahiyesidir. 1970 yılına kadar Halepçe'ye bağlı Hurmal nahiyesinin bir köyü iken, bu tarihten itibaren idari olarak köyden nahiyeye dönüştürülmüştür.<sup>35</sup> Biyâre, Hurmal nahiyesine 18 km, İran sınırında yer alan

33 Bisârânî, *Riyâzû'l-müştâkîn*, s. 94-108; Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 19-24.

34 Halk arasında Avraman olarak yaygın olan Havraman bölgesi, günümüzde Kuzey Irak'ın Süleymaniye şehrinin güneydoğusundan İran'ın Merivan şehrine kadar uzanan geniş bir alan için kullanılır. Toplam mesafesi 10320 km<sup>2</sup> olup dağlık bir bölgedir. Bu bölgenin 9150 km<sup>2</sup>lik kısmı İran'da, 1170 km<sup>2</sup>lik bölümü ise Irak topraklarında yer almaktadır. Birbuçuk milyon nüfuslu Havramanda nüfusun büyük çoğunluğu sınırın İran tarafında yaşamaktadır. Oldukça eski bir tarihe ve yerleşim alanına sahip olan Havraman bölgesinde Kürtçe'nin Havramî lehçesi konuşulmaktadır. Bu konuda daha geniş malumat için bk. Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 21-22.

35 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s.1297.

Tavile Köyü'ne 14 km ve Halepçe'ye 21 km uzaklıkta bulunmaktadır.<sup>36</sup> *Biyâre-i Şerîfe* olarak da adlandırılan<sup>37</sup> bu nahiyenin çok eski bir yerleşim yeri olduğundan bahsedilir.<sup>38</sup> Osmanlı dönemine kadar farklı hânedanların hükmettiği Biyâre de bazen Erdelan beyleri bazen de Baban ve Caf beyleri hüküm sürmüşlerdir.<sup>39</sup>

İslam ordularının bölgeyi fethetmesiyle birlikte cami ve medreselerin kurulmaya başlandığı Biyâre'de Abdullah b. Ömer tarafından yaptırılan bir cami ile sonradan Pîr Muhammed Biyârî tarafından yaptırılan bir cami ve Hânekâ'dan bahsedilir.<sup>40</sup> Biyâre'de asırlardır varlığını devam ettiren *Biyâre Medresesi*'nin ne zaman ve kim tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Abdurrezzak Abdurrahman Muhammed, Biyârî nisbesiyle meşhur olan ve en son Molla İsmail (v. 1200/ 1785) ve oğlu Molla İbrahim'in temsil ettikleri ailenin yaklaşık yirmi beş nesildir babadan oğula geçen müderrislik görevlerinden yola çıkarak medresenin 700/1300'lü yıllardan beri var olduğunun söylenebileceğini belirtir.<sup>41</sup>

Uzun süreden beri tedrîsât yapılan bu medresenin ilmî kimliğini kaybetmeden aynı zamanda tasavvufî hizmet de vermeye başlaması şüphesiz Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî'nin orada postnişîn olmasıyla başlar. Her ne kadar Şeyh Osman 1236/1820'li yıllara kadar bazen tek başına bazen de mürşidi Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ile beraber Havraman bölgesine gelerek irşad faaliyetlerinde bulunulduysa da<sup>42</sup> sürekli ve düzenli irşad faaliyetleri ancak 1820'den sonra gerçekleşmiştir.

Şeyh Osman Siracüddin'le başlayan irşad faaliyetleri ile Biyâre ve çevresinde Nakşbendî tarikatı yaygınlaşmış ve halk Şeyh Osman'a ve yaydığı Nakşbendîliğe ciddi teveccühte bulunmuştur. Öyle ki Biyâre şeyhler mıntıkası olarak meşhur olmuştur.<sup>43</sup> Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî ve kendisinden sonra posta oturan Şeyh Ömer Ziyaüddin, Şeyh Necmüddin, Şeyh Alaaddin ve Şeyh Osman-ı Sâni Biyâre'de ilmî ve tasavvufî hayatı hep canlı tutmuşlardır.

36 Abbas Azzâvî, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Matbaatü's-Salimî, Bağdat 2000, s. 79; Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1297.

37 Bu nahiyenin "*Biyâre-i Şerîfe*" olarak adlandırılması orada muhafaza edilen ve Mehasin-i Şerîfe diye adlandırılan Hz. Peygambere ait sakal-ı şeriften dolayıdır. Bk. Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1298.

38 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1298.

39 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1304.

40 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1309.

41 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1309.

42 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 15-16.

43 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1298.

Şeyh Osman Siracüddin'den sonra *Biyâre Medresesi*, mekân olarak ilmî ve tasavvufî hizmetlerin yürütülmesinde yetersiz kalınca o dönemde postnişin olan Şeyh Ömer Ziyaüddin, 1307/1889'da medresesi ve müştemilatıyla beraber büyük bir tekke yaptırmıştır.<sup>44</sup> Şeyh Ömer Ziyaüddin'den sonra tekkede irşad faaliyetlerini yürüten Şeyh Necmüddin ve Şeyh Alaaddin Biyârî zamanında ise artan talebi karşılamak üzere var olan tekke ve medreselere bir tekke daha ilave edilmiştir. Böylece eski medrese ile beraber üç ayrı mekânda tadrîsat ve irşad hizmeti verilmesi sağlanmıştır.

Biyâre Medresesi'ni o dönem Kuzey Irak'ta bulunan yüzlerce medreseden ayıran en önemli özelliği bu medresenin hem tadrîsat hem de irşad faaliyetlerini birlikte ve uyumlu bir şekilde yürütmesidir. Şeyh Osman Siracüddin'le başlayan ve oğullarıyla devam eden süreçte *Biyâre Medresesi* âlim ve mutasavvıfların bir arada buldukları, aynı ortamda ders ve zikir halkalarının kurulduğu bir maneviyat merkezi haline gelmiştir. Şeyhe intisabı bulunmayan müderris ve talebelerin de barındığı medresede bu şahıslara hemen yanı başlarındaki tekkede icra edilen zikir ve hatmelere katılmaları hususunda baskı yapılmamıştır. Bu hususta anlatılan şu nükteli hadise aslında yukarıda bahsettiğimiz özgür ortamın bir sonucudur.

Senendec bölgesinde şiir ve edebiyat sahasında isim yapmış ve *Kürtlerin İmru'l-Kays*'ı diye nitelenen Şeyh Selim es-Sineyî (v. 1333/1914) adındaki bir şahıstan bahsedilir. Şeyh Selim şiir ve edebiyatın doruğunda bir şahıs iken tasavvufa meyletmiş ve Biyâre'ye gelerek o dönem postnişin olan Şeyh Ömer Ziyaüddin'in müritleri arasında eğitim görmeye başlamıştır. Şeyh Ömer zaman zaman ona takılır ve edebî latifelerde bulunurdu. Yine Şeyh Selim'in bulunduğu böyle bir ortamda Şeyh Ömer Ziyaüddin etrafındakilere dönerek;

-Selim'in neye ihtiyacı olduğunu biliyor musunuz? Diye sorar.

Orada bulunanlar kendilerine göre farklı cevaplar verirler. Şeyh Ömer Ziyaüddin ise hayır, hayır der bilemediniz. Selim'in ihtiyaç duyduğu tek şey "te" harfidir. Herkes önce şaşırır sonra şeyhin açıklamasıyla nükteyi anlarlar. Yani Selim'in başına Arapça "te" harfi gelince "teslim" kelimesine dönüşür. Selim'in tek ihtiyacı şeyhe gelip teslim olmasıdır der. Bunun üzerine Selim Şeyh Ömer'e intisap eder ve onu methettiği çok sayıda kaside kaleme alır.<sup>45</sup>

Birçok tanınmış âlimin müderrislik yaptığı *Biyâre Medresesi* zamanla bir üniversite havasına bürünmüş, hocaları, talebeleri ve kaliteli eğitimiyle "Küçük Ezher" olarak adlandırılmıştır.<sup>46</sup>

44 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 213.

45 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 224-225.

46 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1311.



Biyâre'nin hem ilim hem de tasavvufî yönden bir merkez haline gelişinden sonra Şeyh Osman-ı Sâni babası Şeyh Alaaddin'e yazdığı bir şiirinde Biyâre'yi Tur-i münâcât olarak niteleyerek şöyle der:

*Sergeşte mebin, her veku Pervin ve Sitare  
Bo ehl-i hîret ho niye, lazım be işare  
Herkes eyevi aff-ı Huda, omr-i dubare  
Emro beyeqîn ka'be-yi hâcât e Biyâre  
Me'lûm e keva Tûr-i münâcât e Biyâre<sup>47</sup>*

Tercümesi:

Kelebek ve yıldızlar gibi şaşkın olmayınız  
Akıllı (iseniz) işârete yoktur ihtiyacınız  
Herkes ahirette Allah'ın bağışlamasını diler  
Bugün inan ihtiyaçlar kabesi (gibi)dir Biyâre  
Artık malumdur ki Tûr-i münâcât'tır Biyâre

Abdülkerim Müderris, *Biyâre Tekkesi*'nde bölgedeki yetim ve sahipsiz çocukların da eğitim gördükleri ve yatılı imkânlardan istifade ettiklerinden bahseder. Ayrıca bu yetim çocuklardan Abdürrahim b. Osman el-Binavestî'nin kardeşi Süleyman ile beraber tekkede barındıkları dönemde imkânların kısıtlı olması sebebiyle kışın tek battaniyeyle idare ettiklerini ve üşüyüp hasta olmamaları için şeyh efendinin gecenin bir vakti tatlı su (şerbet) getirerek kendilerine içirdiğini nakleder.<sup>48</sup>

Biyâre Medresesi'nde imamlık görevini uzun süre Şeyh Bahaüddin yürütmüştür. Biyâre'nin bütün postnişinlerini gören ve hepsine imamlık yapan Şeyh Bahaüddin'e kısaca Şeyh Baha denmiştir. Halk arasında "İmâmü'l-Evliyâ" olarak tanınan Şeyh Baha yaklaşık altmış yıl bu görevi yürütmüş ve en kötü zamanlarda bile tekkeden ayrılmamıştır.<sup>49</sup>

Biyâre Medresesi bazı kısa fasıllar hariç süreklilik arz eden eğitimi ile çok sayıda aydın şahsiyetin yetişmesine ve bölgede bilinçli bir toplumsal yapının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Tanınmış mutasavvıf ve âlimlerinin dışında Fethullah Heme Kerim, Nasrullah Fethullah, Rahman Fethullah, Vesta Heme Hüseyin, Hacı Heme Veys, İzzet Heme Kerim, Mamosta Mele Musa Habib, Faik Abdulvahid, Mamosta Burhan Mahmud, Mamosta Heme Emin Havramanî, Mamosta Heme Ali gibi çok sayıda aydın şahsiyetin Biyâre'de yetiştiği bilinmektedir.<sup>50</sup>

47 Muhsin Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 220.

48 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 289.

49 Muhsin Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 218.

50 Muhammed, *Serburdêki Hevraman*, s. 1302-1303.



Biyâre Medresesi yaklaşık iki asırdan beri ilimle donanmış ve tasavvufî eğitimle rûhen gelişmiş dirayetli ve mütevazı şahsiyetler yetiştirmiştir. Bu şahsiyetler Süleymaniye bölgesi başta olmak üzere Irak, İran, Anadolu ve İstanbul'a kadar çok farklı bölgelerde görev yapmışlardır.

Abdulkadir ed-Dağistanî Biyâreyi ziyarete gelen alim şahsiyetlerden biridir.<sup>51</sup>

## 1. Biyâre Medresesi/Tekkesi'nde Postnişîn Olan Hâlidî Şeyhleri

### a. Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî

Şeyh Osman Mevlana Hâlid'in 1236/1820'da Süleymaniye'den Bağdat'a gidişinin ardından<sup>52</sup> Havraman bölgesine dönmüş ve Biyâre ve Tavîle'de yoğun olmak üzere bölgenin farklı noktalarında irşad faaliyetlerini yürütmüştür. Şeyh Osman'ın sürekli Biyâre'de ya da Tavîle Köyü'nde mescid olarak kullanılan zaviyesinde kaldığı söylenemez. O belli aralıklarla her iki köydeki medrese ve camilerde ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu nedenle o hem *Biyâre Medresesi/Tekkesi*'nin hem de *Tavîle Zaviyesi*'nin ilk postnişînidir.

Şeyh Osman ömrünün son yıllarını Tavîle'de geçirmiş ve oradaki zaviyesinde vefat etmiştir.<sup>53</sup>

### b. Ömer Ziyaüddin el-Biyârî (v. 1318/1900)

Biyâre Medresesi(Tekkesi)'nin ikinci postnişîni olan Şeyh Ömer Ziyaüddin Şeyh Osman Siracüddin'in oğludur. 1255/1839 yılında Biyârede doğmuştur. İlk eğitimini ilim ve tasavvuf ocağı olan ailesinden alan Şeyh Ömer, Kur'an-ı hatmedip sıralı ilimleri okumaya başlamıştır.

Babası Şeyh Osman Siracüddin onun *Talabânî Tekkesi*'nin postnişîni Şeyh Abdurrahman Hâlis el-Kerkükî (v. 1275/1858)'den istifade etmesi ve yanında tasavvufî eğitim görmesi için Kerkük'e göndermiştir. Fakat Kerkük'teki tekkede çok rahat hareket edip tasavvufî eğitimin gereklerinden uzaklaştığını işitince onu hemen geri çağırıp kendi gözetimi altında medrese eğitimini ikmal ettirmiş ve tasavvufî eğitimden geçirerek ona tarikat icâzeti vermiştir. Şeyh Ömer, irşad icazeti bulunduğu halde babasının emri üzerine kardeşi Şeyh Muhammed Bahauddin'in gözetiminde Tavîle Köyü'ndeki ilmî ve tasavvufî faaliyetlere yardımcı olmuştur. Kardeşi Muhammed Bahauddin'in 1298/1880 de vefatından sonra Tavîle Köyü'nden ayrılarak Biyâre'ye gelmiş

51 Muhsin Müftü, *Gevher-i Hakikat*, II, 237.

52 Haydarî, *el-Mecdü't-tâlid*, s. 37.

53 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 31.

ve ailesiyle oraya yerleşmiştir. Bilahare Bağdat, Necef ve Kerbela şehirlerine giderek oraları ziyaret eden Şeyh Ömer Biyâre'ye döndükten sonra sırasıyla Hanekîn, Kazrabât ve Kifrî bölgelerine birer tekke kurmuştur.<sup>54</sup>

Şeyh Ömer uzun bir süredir *Biyâre Medresesi*'nde devam ettirilen ilim ve irşad faaliyetlerinde medresenin artık ihtiyaca cevap veremediğini görünce 1307/1889 tarihinde müştemilatıyla beraber müstakil bir tekke ve medrese yaptırmıştır.<sup>55</sup> Şeyh Ömer döneminde *Biyâre Medresesi*'nde çok sayıda talebe eğitim görmüş ve mezun olmuşlardır. Sonradan bir kısmı çok yüksek mevkilere gelen bu talebeler içinde Irak müftülerinden Şeyh Kâsım Kaysî, Molla Abdullah el-Vulzî, Molla Zeynelabidin en-Nûdşî, Molla Abdullah Kânî Sâânânî, Molla Abdullah el-Ubeydî, Molla Mustafa el-Hurmâlî gibi âlimler yer almaktadır.<sup>56</sup>

Şeyh Ömer Ziyaüddin ilim talebeliğini müritlikten daha önde görür ve talebelere çok değer verirdi. Tekkeye dinî ilimlerle ilgili kitap getirildiğinde yahut kendisine hediye kitap gönderildiğinde Allah'a şükreder ve bu eserlerle dinine hizmeti nasip ettiği için şükür secdesine kapanırdı.<sup>57</sup> Kendisine Osmanlı Devleti'nin tahsis ettiği aylık üç lira maaşı önce fakir ve muhtaçlara dağıtmış bir süre sonra ise bu aylığı almayı reddetmiştir. Neden bunu yaptığını soranlara ise buraya insanlar her taraftan gelip kalırlar ve Ben "Beytü'l-Mal"den tahsis edilen bir paranın sorumluluğunu ve vebalini yüklenemem diye cevap vermiştir. Aynı şekilde Kaçar Şahı Nasruddin'in<sup>58</sup> tekkenin bütün masraflarını karşılamaya hazırım teklifine de olumsuz cevap vererek nazikçe reddetmiştir.<sup>59</sup>

Şeyh Ömer Ziyaüddin hafî zikrin yanında cehri zikir de çeğktirmesi, ilime, eğitime ve farklı kültürlere ilgisi, kullandığı "Feyzî" lakabıyla Arapça, Farsça

54 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 130-131; Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 574-575.

55 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 413.

56 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 413.

57 Müftü, *Gevber-i Hakikat*, I, 213-214.

58 Muhammed Şah'ın 1848 yılında ölümü üzerine tahta oturan Nasruddin Şah dönemi 1848-1896 yılları arasını kapsamaktadır. Ülke idaresinin aksayan yönlerini görüp ıslahatlarda bulunmuştur. İran'da gittikçe artan İngiliz ve Rus nüfuzu Nasruddin Şah'ı olumsuz etkilemiştir. Çok sayıda kadınla evli olmasının yanında seyahate ve avcılığa merakıyla bilinmektedir. Toplam on altı ay süren üç Avrupa seyahatinden bahsedilir. Onun döneminde İran'ın sosyal hayatının değıştiğı ifade edilir. Şah 1895'te öldürülmüştür. Bk. Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı(1795/1925)*, Bakış Yayınları, İstanbul 2006, s. 174-241.

59 Müftü, *Gevber-i Hakikat*, I, 214.

ve Kürtçe şiir yazmadaki kaabiliyetiyle<sup>60</sup> seleflerinden farklı bir mutasavvıf olduğunu ortaya koymuştur.

Şeyh Ömer Ziyaüddin'in çok sayıda halifesinden bahsedilir. Bunlardan tespit edilebilenler şunlardır:<sup>61</sup>

1. Şeyh Necmüddin el-Biyârî/oğlu
2. Şeyh Alaaddin el-Biyârî/oğlu
3. Şeyh Tacuddin/yeğeni
4. Molla Kadir el-Biyârî
5. Şeyh Kadir el-Abâbeylî
6. Molla Kadir el-Abâbeylî
7. Molla Muhammed el-Pejderî
8. Şeyh Ma'rûf en-Nergisecârî
9. Molla Resûl Hâfız
10. Molla Resûl Keçel
11. Seyyid Abdullah el-Belberî
12. Seyyid Ahmed el-Kelcî
13. Şeyh Molla Veysi el-Pejderî
14. Şeyh Molla Hıdır
15. Molla Abdurrahman Gevre
16. Molla Abdurrahman Biçûk
17. Şeyh Emin el-Bîjveyî
18. Şeyh Molla Kadir Dîvâne
19. Baba Şeyh es-Seyrî
20. Hacı Seyyid Ali es-Sefâhâne
21. Hacı Seyyid Fethullah Gûl
22. Molla Muhammed el-Bîdenî
23. Şeyh Muhammed Emin Bayramâvâ
24. Şeyh Abdullah ed-Dîmeyerî
25. Halife Allahkerim el-Vesneyî
26. Şeyh Selîm et-Tahtî
27. Şeyh Ali el-Karadağî
28. Molla Abdülazîm es-Sineyî
29. Molla Muhammed es-Sünnetî
30. Molla Muhammed Emin eş-Şerîfâvâyî

60 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 137-177; Farhad Shakely, "The Nakshbandi Sheiks of Havraman and the Heritage of Khâlidiyya-Muceddidiyya in Kurdistan", *Naqshbandis in Western and Central Asia* (ed. Elisabeth Özdalga), Swedish Research Institute in İstanbul 1999, s. 92-93.

61 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 225-226.

31. Molla Şeyh Taha el-Bâlisânî
32. Hacı Molla Abdullah el-Pesvî
33. Şeyh Şemsüddin es-Sakızî
34. Molla Ömer el-Vâşemezî
35. Şeyh Said Fazlî el-Bağdadî
36. Şeyh Ahmed ed-Deyrî
37. Halife Ali el-Kerkükî
38. Hacı Şeyh Arif el-Kazrâbâdî
39. Halife Abdi el-Hanekînî
40. Molla Ahmed el-Kânîkeveyî
41. Şeyh Kasım Kaysî el-Bağdadî

On erkek çocuğu bulunan Şeyh Ömer bunlardan ikisine irşad izni vermiştir. Bunlar Şeyh Necmüddin ve Şeyh Alaaddin'dir. 1318/1900 yılında vefat eden Şeyh Ömer'in kabri *Biyâre Tekkesi*'nde bulunmaktadır.<sup>62</sup>

### c. Necmüddin el-Biyârî (v. 1337/1918)

Şeyh Necmüddin 1280/1863 de Tavîle'de dünyaya geldi.<sup>63</sup> Ailesinde aldığı ilk eğitiminin ardından Molla Hamid Katib'in yanında medrese eğitimine başladı. Biyâre'deki medresede Sarf, Nahiv ve diğer alanlarda dersler aldı. Hat sanatında mahir olan Şeyh Necmüddin aynı zamanda şiir ve edebiyat alanında da yüksek bir seviyeyi yakaladı.<sup>64</sup>

Kendisinden büyük abisi Şeyh Alaaddin'le beraber Tavîle Zaviyesi'nde postnişin olan amcaları Şeyh Muhammed Bahauddin'den tasavvufî eğitim aldılar. Şeyh Necmüddin tarikat icâzeti aldıktan sonra Biyâre'de irşad hizmetlerinde babasına yardımcı oldu. Onun vefatından sonra Biyâre Tekkesi'nde posta oturdu.<sup>65</sup>

Son derece kanaatkâr, mütevazı bir kişiliğe sahip olan Şeyh Necmüddin, ilmî eserlerin mütalaasına ve âlimlerle oturup kalkmaya önem verirdi. Çok sayıda kişinin medrese ve tasavvufî eğitimiyle ilgilenen Şeyh Necmüddin 1337/1918 de vefat etti. Biyâre'de babası Şeyh Ömer Ziyaüddin'in yanına defnedildi.<sup>66</sup>

62 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 413.

63 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 231.

64 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 231; Müderris, *Ulemaunâ*, s. 602; Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 579.

65 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 603.

66 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 232.

#### d. Şeyh Alaaddin Biyârî (v. 1373/1953)

Şeyh Alaaddin 1280/1863 yılında Tavile Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Ömer Ziyaüddindir. Şeyh Alaaddin çocukluğunda ailesinde gördüğü ilk eğitiminin ardından medreseye yönelmiş ve sıralı medrese kitaplarını okumuştur. Medrese eğitiminin ardından kardeşi Şeyh Necmüddin ile beraber amcaları Şeyh Muhammed Bahaüddin'in yanında tasavvufî eğitim görmüştür.<sup>67</sup> Babasının vefatı üzerine kardeşi Şeyh Necmüddin Biyâre Tekkesi'nde posta oturunca o da Halepçe ile Biyâre arasında yer alan Dereşiş Köyüne giderek orada bir tekke kurmuştur. Fakat Dereşiş'te uzun süre kalamamıştır. Zira bir yıl sonra İran Havramanı'nda hısımlarının bulunduğu Servâbâd Köyü'ne giderek orada iki yıl ikamet etmiştir. O bölgenin yerel yöneticileri olan kayınbiraderleri tekke ve medrese kurması ve hizmetlerini yürütebilmesi için Durud Köyü'nü ve gelirlerini kendisine bağışlamışlardır.<sup>68</sup>

Şeyh Alaaddin Durud Köyü'ne yerleşip tekke ve medrese kurduktan sonra etrafında çok sayıda talebe ve ilim erbabı toplanmıştır. Bu sayede Durûd Tekkesi İran'ın kuzeybatısında yaşayan Sünnî kesim arasında ilim ve irşad faaliyetlerinin yürütüldüğü ciddi bir merkez haline gelmiştir. Birinci Dünya Savaşının devam ettiği 1336/1917 yılında meydana gelen kıtlık ve yokluk sebebiyle halk zor durumda kalınca Şeyh Alaaddin elindeki tüm maddi olanakları kullanarak halkın sıkıntılarını gidermeye ve fakirlere yardım etmeye çalışmıştır.<sup>69</sup>

1338/1919 yılında İran'dan Biyâre'ye dönen Şeyh Alaaddin kardeşi Şeyh Necmüddin ve oğlu şeyh Nureddin'in vefat etmelerinden sonra Biyâre Tekkesi'nde postnişin olmuştur.<sup>70</sup>

Şeyh Alaaddin'in yanında tasavvufî eğitim gören çok sayıda âlim şahsiyet içinde irşad izni verdiği halifelerinden tespit edilenler şunlardır<sup>71</sup>:

1. Hacı Seyyid Baba Şeyh el-Kajâvî
2. Hacı Mamosta Molla Bakır
3. Şeyh Abdullah el-Bânî el-Horremtâyî
4. Molla Abdullah en-Nemşîrî
5. Mamosta Molla Heme Said el-Abâbeylî
6. Şeyh Abdülvehhab en-Nergîsecârî
7. Şeyh Sıddik en-Nergîsecârî

67 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 580.

68 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 404.

69 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 405.

70 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 580.

71 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 301-302

8. Şeyh Abdülkerim el-Haneşorî
9. Şeyh Heme Said
10. Şeyh Ömer b. Şeyh Muhammed el-Karadağî
11. Şeyh Baba Resul el-Mîresorî
12. Molla Arif
13. Molla Nasrullah el-Bânî
14. Molla Ahmed Şefik
15. Molla Kadir el-Gelâlî
16. Molla Hıdır el-Âlânî
17. Şeyh Molla Sadık el-Mâvilî
18. Şeyh Molla Muhammed el-Bîtevâtî
19. Şeyh Molla Ahmed el-Vertî
20. Şeyh Molla Muhammed Emin el-Karnakavî
21. Şeyh Kâke Molla es-Serdeştî el-Vâşemezîni
22. Şeyh Abdülkadir el-Hevtâşî
23. Şeyh Abdullah el-Evbârî
24. Şeyh Mollan Muhammed Emin el-Mevlânâbâdî
25. Şeyh Abdülhak Hamid Mestûnî el-Musilî
26. Mamosta Molla Abid el-Abâbeylî
27. Mamosta Molla Muhammed Emin b. Molla Muhammed Sâdık
28. Molla Arif el-Volejîrî
29. Molla Said el-Bâlekî
30. Molla Mahmud el-Veysî
31. Seyyid Hüsameddin es-Sakızî
32. Molla Zahid b. Molla Muhammed es-Sünnetî
33. Baba Molla b. Molla Muhammed es-Sünnetî
34. Şeyh Raûf es-Safahânevî
35. Hacı Ma'sûm b. Hacı Şeyh Muhammed Arif eş-Şâroçkeyî
36. Şeyh Hüseyin Ramazanî el-Hâlidî
37. Şeyh Abdullah Ahrar b. Hacı Ahmed el-İzzî

İlim ve irşad faaliyetlerini düzenli olarak sürdüren Şeyh Alaaddin 1373/1953 yılında vefat etmiş ve Biyâre Tekkesi'nde kabirleri bulunan babası Şeyh Ömer Ziyaüddin ve kardeşi Şeyh Necmüddin'in yanına defnedilmiştir.<sup>72</sup>

Biyâre'de yan yana yatan Şeyh Ömer Ziyaüddin ve iki oğlu Şeyh Necmüddin ve Şeyh Alaaddin ile İstanbul'da vefat eden torunu Şeyh Osman-ı Sâni için Biyâre'deki kabirlerine şu satırlar yazılmıştır.<sup>73</sup>

72 Müderris, *Ulemaunâ*, s. 406.

73 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, III, 159.

مه زارى شير مه ردانى طه ريقه ى ثالى عوسمانى  
ضياء الدين ونجم الدين علاء الدين عوسمانى

Tercümesi:

“Osman( Siracüddin et-Tavîlî)’nın tarîkatı(na mensup) aslanların yattığı mezarısın.

(Ömer) Ziyaüddin, Necmüddin, Alaüddin ve Osman’sın.”

### e. Osman Siracüddin-i Sâni

Şeyh Osman-ı Sâni 1314/1896 yılında Safiâvâ Köyünde dünyaya geldi.<sup>74</sup> Ailesinden aldığı ilk eğitimin ardından Arapça ve İslâmî ilimlerle medrese eğitimini devam ettirdi. Medrese yıllarında Farsça’yı da ihmal etmedi. Biyâre ve Durûd medreselerinde aldığı eğitimin sonunda hocalarından Molla Hüseyin Tahir Bûgî’den ilim icâzeti aldı.<sup>75</sup>

Babası Şeyh Alaaddin el-Biyârî’nin vefatından sonra Biyâre Tekkesi’nde posta oturdu. 1958 yılına kadar ilim ve irşad faaliyetlerini aralıksız sürdüren Şeyh Osman-ı Sâni, Irak’taki siyasî ortamın müsait olmayışı sebebiyle 1959’da İran’a göç etti.<sup>76</sup> Orada ilim ve medrese ehli kişilerce takdir edilen ve saygı gösterilen Şeyh Osman-ı Sâni babasının kurduğu *Durûd Tekkesi*’ni yeniden faal hale getirdi. İran’ın farklı bölgelerine yaptığı seyahatler sonucu İran’ın kuzeybatısına düşen Sünnî bölgelerde ve Taliş mıntıkasındaki Hâlidî mensupları arasında güçlü bir bağ kurdu. Hâlidîliği daha etkin yayabilmesi için yeni medrese ve tekkeler kuruldu. Onun İran’da bulunduğu yaklaşık yirmi yıllık dönemde Hâlidî mensuplarının sayısı ve etkinliklerinde artış olmuştur.<sup>77</sup>

Şeyh Osman-ı Sâni’nin etrafında toplanan tanınmış şahsiyetler içinde Pûnil bölgesinden Seyyid Muhammed Şerefi, Şeyh Cemâleddin ve kendisine methiyeler dizen Anberânlı Harun Şefikî gibi âlim ve mutasavvıf şahsiyetler yer almaktaydı.<sup>78</sup> Şeyh Osman-ı Sâni’nin irşad faaliyetleri sayesinde İran’ın sünnî bölgelerinde yaşayan çok sayıda kişi Nakşibendî-Hâlidî koluna bağlanmıştır.

1979’da İran’da gerçekleşen devrim sonrası Irak’a dönen Şeyh Osman, Bağdat’ta ikamet etmeye başladı. 1990 yılında Türkiye’ye göç eden Şeyh

74 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 94; Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 583.

75 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 583.

76 Muhsin Müftü, *Gevher-i Hakikat*, II, 347-348.

77 Algar, *Nakşibendilik*, s. 331-338.

78 Algar, *Nakşibendilik*, s. 336.



Osman İstanbul'a yerleşti. Şeyh Osman için Hadımköy civarında bir dergâh yapıldı ve 1997 yılında vefat edinceye kadar orada irşad faaliyetlerini sürdürdü. Şeyh Osman Hadımköy'deki dergâhın bahçesine defnedildi.<sup>79</sup>

## 2. Biyâre Medresesi'nde Müderrislik Yapan Şahsiyetler

*Biyâre Medresesi* aynı isimli tekkenin ayrılmaz bir parçasıdır. Haddizatında medrese ve tekkenin birlikteliği Hâlidî tasavvuf geleneğinin en belirgin özelliklerinden biridir.<sup>80</sup> Biyâre'de postnişîn olan Hâlidî şeyhleri başta Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî olmak üzere her biri aynı zamanda ilim icazetli müderris kimlikli şahsiyetlerdir. Fakat ilim ve irşad faaliyetlerinin yoğunluğu ve medrese eğitimi gören talebelerin sayısının çok oluşu postnişîn olan şeyhin dışında bir veya birden çok müderrisin istihdamını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Biyâre Medresesi'nde ilim ve tedrisattaki maharetiyle tanınmış büyük şahsiyetler zaman zaman müderris olarak görevlendirilmiştir. Medresenin tanınmış eski müderrisleri arasında Molla İsmail Biyârî, Abdülkerim Berzençî (v. 1213/1798) ve Molla İbrahim b. İsmail Biyârî (v. 1250/1834) gibi müderrisler yer alır.<sup>81</sup>

Biyâre Medresesi Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî'nin postnişîn olmasıyla beraber ilmî ve tasavvufî faaliyetlerle daha da aktif bir rol üstlenmiştir. Medrese adı baki kalmakla birlikte medrese-tekke özellikli bir eğitim kurumu olarak hizmet vermeye devam etmiştir. Nakşbendî tarikatının bir merkezi haline gelen Biyâre Medresesi'nde yeni dönemde müderrislik yapan şahsiyetler içinde tespit edebildiklerimiz şunlardır:<sup>82</sup>

1. Molla Mahmud Dişeyî
2. Molla Ahmed en-Nudşî (v. 1302/1884)
3. Molla Abdülkadir el-Kânikeveî (v. 1338/1919)
4. Molla Taha el-Balısânî (v. 1340/1921)
5. Molla Arif Hecîcî
6. Molla Abdülazîm Müctehidî
7. Molla Yusuf Gebeyî
8. Molla Muhammed İbnu'l-Kadir
9. Molla Abdülkerim Bahçeyî
10. Molla Seyyid Hüseyin Tarbûhî
11. Molla Bakır Bâlekî

79 Muhammed, *Serbürdeki Havraman*, s. 583-584; Algar, *Nakşbendilik*, s. 338

80 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Gekeneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 164-165.

81 Müderris, *Ulemâna*, s. 24, 321.

82 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 254-257, 297.

12. Molla Abdullah Katib
13. Seyyid Bakî b. Seyyid Hasan
14. Molla Resûl Lâcânî
15. Molla Ahmed Durûdî<sup>83</sup>
16. Şeyh Muhammed Bâlisânî
17. Molla Ahmed Reş
18. Molla Muhammed b. Molla Bahaüddin
19. Şeyh Haydar b. Şeyh Ali
20. Abdülkerim Müderris (v. 2005)

Şeyh Osman Siracüddin postnişîn olduktan sonra da ilim ve tedrisattan hiç kopmamıştır. Tasavvufi faaliyetlere paralel olarak tedrisatla da uğraşmıştır. Şeyh Osman'a tedrisat hususunda yardımcı olan Molla Mahmud Dişeyî aynı zamanda bütün çocuklarının da hocalığını yapmıştır.<sup>84</sup>

Şeyh Osman Siracüddin'in vefatıyla Biyâre'de irşad makamına oğlu Şeyh Ömer Ziyâüddin oturmuştur. Şeyh Ömer Ziyâüddin de babası gibi ilmî faaliyetlere ve tedrisata düşkün bir mutasavvıf olarak medresenin başına tecrübeli bir müderrisi görevlendirmek istemiştir. Bu amaçla o dönem ilim ve tedrisat alanındaki başarısıyla adından bahsedilen Molla Abdulkadir Kânî-keveî'ye bir mektup yazarak onu Biyâre'ye davet etmiş ve Biyâre Medresesi'nin baş müderrisliğini teklif etmiştir. Molla Abdulkadir Şeyh Ömer'in bu teklifini kabul ederek Biyâre'ye gelmiştir. Şeyh Ömer Fatma adındaki kızını Molla Abdulkadir'le nikâhlanmış<sup>85</sup> bu şekilde damadı olarak uzun süre Biyare'de hizmet etmesini sağlamıştır.

Molla Abdulkadir yirmi yıldan fazla Biyâre Medresesi'nde tedrisatla uğraşmıştır. Bu süre zarfında çok sayıda talebe yetiştiren Molla Abdulkadir'in ilim icâzeti verdiği şahsiyetler içinde;

1. Molla Kadir b. Molla Mü'min
2. Molla Abdurrahim el-Çurustânî
3. Molla Kadir es-Sûfî
4. Molla Abdullah el-Abâbeylî
5. Molla Muhammed Cuvanrûdî
6. Molla İshak Hecîcî
7. Molla Zeynelabidin en-Nudşî
8. Molla Rahîm el-Hevşârî
9. Molla Nasîh el-Kerkükî

83 Müderrislerden 12-15. sıralarda isimlerine yer verdiklerimiz baş müderris Molla Bakır Balekî'ye yardımcı olan müderrislerdir. Bk. Müftü, *Gevher-i Hakikat*, III, 314.

84 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 125.

85 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 426-427; Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 123.

10. Molla Abdullah el-Pesevî
11. Molla Ömer es-Serdeştî
12. Molla Fettah el-Hattî
13. Molla Aziz er-Ruhzâyî
14. Molla Mustafa el-Hurmâlî
15. Molla Selahaddin el-Paveyî
16. Molla Bahaüddin ed-Dezâverî
17. Molla Heme Said el-Abâbeylî
18. Şeyh Baba Resûl Beydenî
19. Şeyh Mustafa Müftü
20. Molla Aziz Perîs gibi âlim şahsiyetlerin adı geçmektedir.<sup>86</sup>

Şeyh Ömer Ziyâüddin'den sonra yerine geçen oğlu Şeyh Necmüddin el-Biyârî de ilmî ve tasavvufî ortamın devamı için etrafında çok sayıda âlim ve müderris bulundurmıştır. Bunlardan Molla Abdulkadir Müderris, Molla Kadir b. Molla Mümin, Molla Kadir es-Sûfî, Molla Mustafa el-Hurmâlî, Molla Ağa Muhammed b. Seyyid Hasan el-Çûrî ve Şeyh Baba Resul el-Beydenî isimlerini tespit edebildiğimiz şahsiyetlerden birkaçıdır.<sup>87</sup>

Şeyh Necmüddin Biyarî'nin vefatından sonra Molla Hüseyin b. Molla Gevre, Baba Resûl Beydenî, Şeyh Molla Ahmed Reş ve Molla Taha Bâlisânî gibi müderrisler 1346/1927 yılına kadar kısa dönemlerle müderrislik yapmışlardır. Daha önce uzunca bir süre Biyâre Medresesi'nde baş müderrislik görevini yürüten Molla Abdulkadir Kânîkeveî gibi bir müderris arayan Şeyh Alaaddin, daha önce Biyâre Medresesi'nde eğitim görmüş olan Abdülkerim Müderris'i 1347/1928 yılında Biyâre'de müderris olarak görevlendirmiştir. Müderris bu görevi yirmi dört yıl sürdürmüştür. Müderris'in her gün sabahdan akşam namazı vaktine kadar yaklaşık elli talebeyi okuttuğu ve onun döneminde çok sayıda talebenin iyi bir ilmî birikimle medreseden mezun olduğu belirtilir.<sup>88</sup>

### 3. Biyâre Medresesi'nde Yetişmiş Şahsiyetler

Biyâre Medresesi Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî tarafından bir Nakş-bendî-Hâlidî tasavvuf okulu haline getirilmeden önce de çok sayıda âlimin yetiştiği bir merkez olmuştur. Bu âlimler içinde İbrahim el-Biyârî, Berzencî ailesi mensubu ve *Abdurrahman Paşa Medresesi* müderrislerinden Seyyid Abdülkerim el-Berzencî ile bu iki âlimin talebesi ve ileride bölgeyi ilim ve tasavvuf alanında derinden etkileyecek olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî gibi şahsiyetler yer almaktadır.

86 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 428.

87 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 232.

88 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 217.

Bu medrese Şeyh Osman Siracüddin'in postnişin olduğu 1236/1820'dan günümüze kadar faaliyetlerini sürdürmüş ve bu ilim merkezinde Irak, İran ve Anadolu'da hizmetleri görülen çok sayıda âlim ve mutasavvıf yetişmiştir. Bunlardan tespit edebildiklerimizin isimlerini zikretmek istiyoruz:<sup>89</sup> Abdurrahman Ebü'l-vefâ en-Nakşbendî (v.1285/1868), Şeyh Nebi el-Mavilî (v. 1291/1874), Molla Hamid el-Bîsârânî (v. 1312/1894), Molla Abdullah el-Merivânî el-Kânîsânânî (v. 1332/1913), Selim es-Senendecî (v. 1333/1914), Şemsüddin Kesnezânî (v. 1397/1977), Emin b. Muhammed el-Hal (v. 1350/1931), Baba Ali et-Tekveyî (v.1359/1940), Bahaüddin b. Muhammed (el-İmam)(v. 1368/1949), Molla Aziz b. Muhammed, Molla Mahmud el-Kânîmirânî, Molla Selahuddin el-Fâvecî, Molla Mustafa el-Müftü (v. 1387/1967), Abdürrahim Mevlevî (v. 1300/1882), Abdürrahin el-Çürîstânî (v. 1334/1915), Abdürrahim b. Osman el-Binavesûtî (v. 1355/1936), Süleyman b. Osman el-Binavesûtî, Molla Abdürrahm el-Hûşârî (v. 1363/1944), Abdülaziz el-Müctehidî (v. 1360/1941), Abdülaziz el-Müftü (v. 1366/1947),<sup>90</sup> Molla Abdülaziz el-Pîrsî (v. 1360/1941), Şeyh Kasım el-Kaysî,<sup>91</sup> Molla Fettah el-Hattî, Molla Nasîh el-Kerkûkî, Molla Abdullah el-Ubeydî, Muhammed Said el-Ubeydî, Molla Abdülkadir b. Mümin (v. 1326/1907), Molla Abdülkadir es-Sûfî (v.1372/1953), Şeyh Baba Resûl (v. 1363/1944), Baba Şeyh el-Kajavî, Abdülkadir el-Celâlî (v. 1365/1946), Abdülkerim el-Hâneşûrî (v. 1361/1942), Abdullah el-Vulzî (v. 1360/1941), Abdullah b. Şeyh Kadri (v. 1357/1938), Şeyh Abdüllatif b. Muhammed (v. 1346/1927),<sup>92</sup> Ömer es-Serdeştî (v. 1350/1931), Muhammed Muhyiddin b. Ömer Ziyaüddin et-Tavilî (v. 1336/1917), Molla Muhammed el-Kestânî (v. 1334/1915), Molla Muhammed Emin el-Bîjevî (v.1380/1960), Molla Muhammed Said el-Ubeydî (v. 1346/1927), Molla Mustafa er-Ribâtî, Şeyh Marûf en-Nergîsecârî (v. 1331/1912).

Biyâre Medresesi'nde ilim icâzeti alan şahsiyetlerden isimleri tespit edilenler ise şunlardır:<sup>93</sup> Molla Esedullah et-Tâlišî, Seyyid Hüsameddin el-Mukriyanî, Seyyid Bahaüddin el-Horhorî, Molla Hıdır el-Âlânî, Şeyh Ahmed es-Serdeştî, Şeyh Ömer el-İzzî en-Nakşbendî, Molla Ali el-Cuvanrûdî, Molla Mahmud el-Veysî, Molla Said el-Bâlekî, Molla Muhsin el-Mânevî, Şeyh Muhammed b. Şeyh Ma'rûf en-Nergîsecârî, Molla Muhammed Emin el-Mukriyanî, Molla Abdülkadir b. Hacı Ahmed el-Hârûnî, Molla Mecid el-Kânîsardî, Molla

89 Bu şahsiyetler için Bk. Müderris, *Ulemâunâ*, s. 24-623.

90 1318 tarihinde Bursa müftülüğüne ardından Edirne müftülüğüne tayin edilmiş fakat o bu görevleri kabul etmeyip Süleymaniyede müderrislik görevine devam etmiştir. Bk. Müderris, *Ulemâunâ*, s. 296.

91 Irak müftülüğü yapmıştır.

92 Bölgede Abdüllatif ismiyle meşhur daha önce üç Abdüllatif bulunduğu için bu zata dördüncü Abdüllatif adı verilmiştir. Bk. Müderris, Ulema s. 367.

93 Müftü, *Gezher-i Hakikat*, I, 299.

Ahmed el-Koveyrekî, Molla Ali el-Koveyrekî, Molla Salih b. Sûfi Abdilkadir, Molla Fettah eş-Şatırî, Molla Sıdık Hoşyarî, Molla Said el-Gelicâlî, Molla Mecid el-Veledbekî, Molla Muhammed el-Hoşyarî, Molla Muhammed b. Emin el-Bânî, Molla Abdulkadir el-Hoşnâvî, Şeyh Necmüddin el-Hevtâşî.

#### 4. Biyâre Dışında Açılan Tekkeler

Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî Biyâre'de irşada başladığında var olan medreseyi kullanmış ve ayrı bir tekke açma ihtiyacı hissetmemiştir. Tavile Köyü'nde bulunduğu zamanlarda ise irşad ve hatmeler için genellikle köy mescidini kullanmıştır. Şeyh Osman 1272/1855'de Tavile de bir zaviye inşa etmiş ve bu zaviye kendisinden sonra Tavile Köyü'nde irşad makamına oturan oğlu Muhammed Bahaüddin et-Tavilî (v. 1285/1868) tarafından bü-yütülerek tekkeye dönüştürülmüştür.<sup>94</sup>

Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî'den sonra Biyâre'de posta oturan Şeyh Ömer Ziyaüddin, Şeyh Osman'ın çocukları içinde en çok tekke açan kişidir. Sırasıyla Hanekin, Kazrâbât, Kifri, Biyâvile, Sedeşt ve en son Biyâre'de açtığı tekkeler<sup>95</sup> bölgede Nakşbendî-Hâlidîliğin yayılmasında önemli rol oynamışlardır.

Şeyh Ömer Ziyaüddin ilk olarak hiç Hâlidî tekkесinin bulunmadığı Hanekin bölgesine bir tekke yaptırmıştır. 1301/1883 tarihinde kurduğu bu tekkede<sup>96</sup> tadrîsat ve irşad için Molla Muhammed el-Cuvanrûdî'yi (v.1367/1948) görevlendirmiştir.<sup>97</sup> Hanekin Tekkesi'nde postnişîn ve müderris olarak görev yapanlar içinde Halife Abdi, Molla Muhammed el-Cuvanrûdî, Şeyh Tayyib el-Cuvanrûdî gibi şahsiyetlerin adı geçmektedir.<sup>98</sup>

Şeyh Ömer Ziyaüddin'in kurduğu bir diğer tekke *Kazrâbât Tekkesi*'dir. 1303/1885 yılında kurulan bu tekke *Sa'diye Tekkesi* olarak da bilinmektedir.<sup>99</sup> Tekke'de ilk postnişîn olan Şeyh Arif Kızılırbâtî (v. 1360/1941) tadrîsat ve irşad faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar yürütmüştür.<sup>100</sup> Vefatından sonra yerine oğlu Şeyh Ma'sûm Kızılırbâtî geçmiştir.<sup>101</sup>

94 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 525.

95 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, I, 213. Bu tekkeler hakkında daha geniş bilgi için Bk. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 299-303.

96 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 130.

97 Müderris, *Ulemâuna*, s. 531.

98 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 130.

99 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 412.

100 Müderris, *Ulemâunâ*, s. 260.

101 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, c. 2, s. 130.

1306/1888 tarihinde kurulan *Kifrî Tekkesi* de yine Şeyh Ömer Ziyâüddin tarafından yaptırılmıştır.<sup>102</sup> Baban beylerinden Reşit Paşa'nın bağışladığı bir arsaya yapılan tekke için yeterli maddî imkân bulamayan Şeyh Ömer'in atını satmak zorunda kaldığından bahsedilir. Molla Ahmed Kanîkeveyî'nin ilk postnişini olduğu bu tekkenin yanına Şeyh Ömer Ziyâüddin'in girişimi sonucu Osmanlı sultanı ikinci Abdülhamid tarafından bir de cami yaptırılmıştır.<sup>103</sup>

Şeyh Ömer Ziyâüddin *Kifrî Tekkesi*'nden sonra 1307/1889'da Biyâre'ye büyük bir tekke ve medrese inşa etmiştir.<sup>104</sup> Bundan üç yıl sonra yani 1310/1892 tarihinde Biyâvile Köyü'ne,<sup>105</sup> 1314/1896'da ise Sedeşt bölgesine bir tekke kurmuştur.<sup>106</sup>

Şeyh Osman Siracüddin'in oğullarından Şeyh Ahmed Şemsüddin Hurmal nahiyesine bağlı Ahmedâvâ Köyü'nde bir tekke yaptırırken, diğer oğlu Şeyh Muhammed Bahaüddin ise yine Hurmal'a bağlı Gulp Köyü'nde bir tekke kurmuştur. Bu tekke vefatından sonra oğlu Şeyh Ali Hüsameddin zamanında genişletilmiştir.<sup>107</sup> Şeyh Ali Hüsameddin Biyâre'ye yakın Bahekon Köyü<sup>108</sup> ile Hurmal bölgesindeki Zelem Nehri'nin kenarında bulunan Tebekel Köyü'nde de birer tekke kurmuştur.<sup>109</sup>

Biyâre Tekkesi postnişinlerinden Şeyh Alaaddin Biyârî ise 1318/1900 yılında ikamet ettiği Dereşiş Köyü'nde bir tekke yaptırmış, bilahare gittiği İran'ın Havraman mıntikasında oradaki hısımlarının yardım ve desteğiyle *Durûd Tekkesi*'ni kurmuştur.<sup>110</sup>

## Sonuç

Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Süleymaniyeli ilk halifesi olan Şeyh Osman Siracüddin et-Tavilî, Irak'taki Hâlidî şeyhleri içinde en geniş silsileyi oluşturan kişidir. 1226/1811 yılında intisap ettiği Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'den 1228/1813 yılında tarikat icâzeti almıştır. 1236/1820 yılına kadar Halepçe bölgesinde kısa süreli olarak yürüttüğü irşad faaliyetleri 1238/1822'den itibaren süreklilik kazanmıştır.

102 Müderris, *Ulemâuna*, s. 412.

103 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, c. 2, s. 130-131.

104 Müftü, *Gevher-i Hakikat*, c. 1, s. 213.

105 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, c. 2, s. 131.

106 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, c. 2, s. 131.

107 Müderris, *Ulemâuna*, s. 402.

108 Müderris, *Ulemâuna*, s. 254.

109 Müderris, *Ulemâuna*, s. 260.

110 Müderris, *Ulemâuna*, s. 404.



Şeyh Osman Siracüddin'in postnişin olduğu Biyâre Medresesi yaklaşık 600 yıllık geçmişi ile bölgenin en köklü medreselerindedir. "Küçük Ezher" olarak da bilinen bu medresede içinde Seyyid Abdülkerim Berzencî, Molla İbrahim Biyarî ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî gibi önemli şahsiyetlerin de bulunduğu çok sayıda âlim yetişmiştir. Şeyh Osman Siracüddin'in başlattığı irşad faaliyetleriyle beraber Biyâre Medresesi hem ilim ve tedrisât hem de tasavvufî eğitimin yapıldığı bir ilim ve maneviyat merkezi haline gelmiştir.

Şeyh Osman Siracüddin ve yetiştirdiği yüze yakın halifesiyle Nakşbendî-Hâlidîlik Irak-İran sınırının her iki tarafında ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde yayılma imkânı bulmuştur. 1283/1866'da vefat eden Şeyh Osman Siracüddin'den sonra Biyâre Tekkesi'nde postnişin olan Şeyh Ömer Ziyâüddin, Şeyh Necmüddin, Şeyh Alaaddin ve Şeyh Osman-ı Sâni dönemlerinde Biyâre'de iki, Hanekîn, Tavile, Dereşiş, Kifri, Tebekel, Biyâvile, Ahmedâvâ, Bahekon, Gulp ve Durûd'da birer tekke açılmak suretiyle irşad merkezlerinin sayısı artırılmıştır.

Osmanlı padişahlarının yardım ve alakasına mazhar olan Şeyh Ömer Ziyâüddin ve Şeyh Ahmed Şemsüddin'in yanı sıra devlet tarafından Biyâre Tekkesine taamiye yardımında da bulunulduğu bilinmektedir. Biyâre Tekkesi ile ona bağlı olarak faaliyet gösteren diğer bazı tekkeler günümüzde de ilmî ve tasavvufî hizmetlerini sürdürmektedirler.

### Kaynakça

Algar, Hamit, *Nakşibendîlik*, çev.:Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Azzâvî, Abbas, *Şehrezûr-es-Süleymaniye*, haz. Muhammed Ali Karadağî, Matbaatü's-Salimî, Bağdat 2000.

—————, *'Aşâiru'l-İrak I-VI*, Mektebetü'l-Hadârât, Beyrut ts.

—————, "Hulefâu Mevlânâ Hâlid", *Mecelletü'l-mecma'i'l-İlmiyyi'l-Kürdî*, 2(2), Bağdat 1974.

el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, *el-Hadîkatü'n-nediyye fi âdâbi't-tarîkati'n-Nakşbendîyye ve'l-behçeti'l-Hâlidîyye*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310.

el-Beytâr, Abdürrezzak, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlise 'aşer I-III*, tahk.: Muhammed Behçet el-Beytâr, Dâru Sâdir, Beyrut 1993.

el-Bisârânî, Hamid Katib, *Riyâzü'l-müşâkîn fi menâkib-i Mevlânâ Hâlid Ziyâüddîn*, Yazma nüsha, Erbil 1316.

Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet* çev.: Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.



Buva, Tûmas, *Târîhu'l-Ekrâd*, Çev. Muhammed Teysîr Mirhan, Dâru'l-fikr, Dimaşk 2001.

el-Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşebendîyye*, Matbaatu Ârâs, Erbil 2009.

Çefûr, Abdulla, "Aşîret-i Surçî lêkolîneveyekî le etno-cografya", *Akademi*, Hevler, sayı: 12, 2009.

Haydarî, İbrahim Fasîh, *el-Mecdu't-tâlid fi menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1292.

—————, *Unvânü'l-mecd fi beyâni ahvâli Bağdad ve'l-Basra ve'n-Necd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Karadağî, Muhammed Ali, *Difâ'ek Le Xwendin Le Hucrekânê Kurdistanê*, Navendâ Rageyandinê Ârâ, Silêmani 2009.

Karadeniz, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı(1795/1925)*, Bakış Yayınları, İstanbul 2006.

Kavak, Abdulcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Gelineğinin Tarihi Gelişim Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.

Lovat, François Xavier, *Kurdistan Land of God*, Chelsea Wharf, London, ts.

Mela Eyyub, *Pêdâçûnevek le Mêjûda Barzân*, Dâru Sipîrez, Duhok 2007.

Muhammed, Abdürrezzâk Abdurrahman, *Serbürdeki Havraman Serdâneki Tavîle*, Çaphâne-i Mahâret, Tahran 2005.

Müderriş, Abdülkerim, *Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983.

—————, *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

—————, *Binemâleyi Zanyaran*, Ânâ Yayınevi, Tahran 1389.

Müftî, Muhsin, *Gevher-i Hakikat*, Çaphane-i Zankoyî Selahaddin, Hevler 2001.

en-Necdî, Osman b. Sind el-Vâilî, *Aşfa'l-mevârid min silsâli ahvâli'l-imam Hâlid*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Mısır 1310.

Sahib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334.

Shakely, Farhad, "The Nakshbandi Sheiks of Havraman and the Heritage of Khâlidîyya-Muceddidîyya in Kurdistan", *Naqshbandis in Western and Central Asia* (ed. Elisabeth Özdalga), Swedish Research Institute in İstanbul 1999.

## PENDNÂMELER IŞIĞINDA İNSÂNÎ DEĞERLER

A.Hilâl KALKANDELEN\*

### ÖZ

*Pendnâmeler, İslâmî edebiyatta ahlâkî nasihatler ihtiva eden eserlerdir. Pendnâmelerde amaç insanlara yol göstermek ve nasihat vermektir. Ahlâkî değerlerin önemli olduğu toplumumuzda, insanî değerlerin yaşaması, unutulmaması için kim olursa olsun herkesin nasihate ihtiyacı vardır.*

*Bu makalede Pendnâmeler hakkında bilgi verilmiş ve insanî değerler içeren nasihatlerden örnekler verilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Nasihat, ahlâk, edebiyat.*

### ABSTRACT

#### *Human Values in the Light of Pendnames*

*Pendnames are works containing moral advice in Islamic literature. Main object in Pendnames is lead and counsel the people. In our society which has moral values important, for live, not to be forgotten of this human values no matter who, everyone needs advice .*

*In this article are given information about Pendnames and are given examples from advices containing human values.*

*Keywords: Advice, moral, literature.*

\* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü  
Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı. (ahilal@atauni.edu.tr)

## Giriş

Lugatte “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, üstün nitelik, meziyet”<sup>1</sup> anlamına gelen değer, bireysel ya da toplumsal olarak sahip olduğumuz inançlardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran, ona erdem kazandırıp yücelten değerler ise insanî değer<sup>2</sup> olarak bilinmektedir.

İnsanı gerçek anlamda insan kılan temel özellik, kabiliyetleri ve değerleridir. İnsanın hem kendisiyle hem de çevresindekilerle uyum içinde olmasını sağlayabilmek için konulan bu değerler ahlâkî faziletler olarak değerlendirilir.<sup>3</sup> Bu faziletler insan olmanın tezahürüdür. Bir insanın ne kadar ahlâklı olduğu başkalarıyla kurduğu ilişkilerden anlaşılır. Tevazu<sup>4</sup>, doğru sözlü olmak, dürüstlük, yardımseverlik, fakirleri kollamak gibi davranışlar, başka insanlara olan saygının ve iyiliğin bir ifadesi olduğundan ahlâkî sayılırlar. Hayır işleyen, vazifesini yapan ahlâkî bir hareket yapmış olur.<sup>4</sup>

Ahlâkın toplumları yaşatan en büyük etken olduğu tarihî olaylarla ispat edilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de ahlâkî bozulmuş, imanını yitirmiş kavimlere peygamberler gönderildiği, onları dinlemeyerek ahlâksızlıklara devam eden toplulukların başına gelen felaketleri bildiren birçok âyet ve kıssa bulunmaktadır.<sup>5</sup>

İnsanî değerler, toplumu kendi içinde uyumlu bir varlık hâline getirir; kargaşaya, çatışmaya karşı toplumu koruyan ve kontrol eden bir mekanizma vazifesi görür. Herkes akıl ve vicdan sahibi ise de çeşitli vazifelerin yapılmasında fertler arasında kavrayış ve anlayış farkları bulunmaktadır. Bu yüzden insanların kendilerinden daha bilgili ve tecrübeli kimselerin öğütlerine ihtiyaçları vardır.

Günümüzde azalan insanî değerlere ışık tutacak değerlerden biri nasihattir.

Nasihat Arapça “nasaha” kökünden gelir, “öğüt, nush, pend, mev’ize”; “İbret verici ders, tavsiye, ihtar”, “doğru yola, iyiye, güzele sevk etmek için yapılan konuşma, akıl öğretme, yol gösterme” gibi anlamları içerir.

1 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2005, s. 483.

2 Harun Güngör, “Göktürk Kitabeleri ve Uygur Metinlerinin İnsanî Değer ve Hukuk Açısından İncelenmesi”, *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992, I, 204.

3 Recep Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 45.

4 Osman Pazarlı, *İslâm’da Ahlâk*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1972, s. 11.

5 Bkz. Yunus ,10/13; Ra’d, 13/11; Enbiyâ, 21/11; Enâm , 6/6.

Farsça olan “pend”: öğüt, va’z, nasihat, tenbih anlamlarına gelir. Kültür ve edebiyatımızda ise insana iyiyi, güzeli öğretmek, topluma ve millete faydalı, ahlâklı, erdemli, dürüst kişiler yetiştirmek, onları eğitmek, uyarmak anlamlarını ifade eder. İnsan hayatında nasihat; hayata yön veren, temelde alınması gereken emir ve yasaklarla başlar, eğitim amacıyla devam eder, onları korumak adına yapılan uyarılarla sürer. Özünde İslâmî değerlerle de bağlantılıdır ve Kur’ân-ı Kerîm ve hadisten kaynaklıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok kavramla ifade edilmiş öğüt âyet-i kerimelerde: “Öğüt ver, çünkü öğüt müminlere fayda verir”<sup>6</sup>, “Kur’ân âlemler için bir öğüttür”<sup>7</sup>, “Allah size ne güzel öğütler veriyor”<sup>8</sup> şeklinde geçmektedir. Bizzat Allahu Teâlâ iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak suretiyle öğüt verdiği gibi, peygamberlerini de öğüt vermekle görevlendirmiştir.<sup>9</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber’in de hem İslâm dininin rükunleri, hem de toplumsal ve ahlâkî konularda birçok nasihatleri bulunmaktadır. İslam dinine mensup şairler de Peygamberin nasihat içerikli sözlerini beyitlerinde çokça kullanmışlardır.<sup>10</sup>

## I. İslam Edebiyatı’nda Pendnâmeler

Edebiyatımızda nasihat, yine bu amaçlarla yazılan ahlâkî eserlerden “nasihatnâme”, “pendnâme” denilen türlerle ortaya konmuştur. Müslüman toplumlar ahlâkın uygulanmasına önem vermişler, şair ve yazarlar da yapılması veya yapılmaması gerekenleri nasihatnâmelerde sıralamışlardır.<sup>11</sup> Bu eserlerde öğütler uzunluğuna göre bölümler halinde, hikâyelerle, ayet ve hadis desteğiyle, bazen de sadece birkaç beyitle ya da atasözleriyle verilmiştir. Nasihatnâmeler genel olarak konularına, nazım şekillerine, te’lif veya tercüme oluşlarına göre sınıflandırılmıştır; fakat biz böyle bir sınıflandırmaya girmeyip her dönemden birkaç örnek vererek, yine bu kaynaklar ışığı altında insanî değerlerin inşasına katkı sağlayacak değerleri eserlerine ulaştığımız şairlerden nasihatlerle gözler önüne sermeye çalışacağız. Devlet yönetimi ve yöneticileriyle ilgili kuralların ahlâkî öğütlerle verildiği siyâsetnâmeler de nasihatnâme türüne dâhil edilmektedir.

Tamamıyla ahlâkî konulara ayrılmış müstakil eserler yanında nasihatnâme türüne dâhil edilen ahlâkî konulardaki mesnevîler dinî muhtevalı birer

6 Zâriyat, 51/55.

7 Tekvîr, 81/27.

8 Nisâ, 4/58.

9 İsmail Karagöz, *Kur’an’dan Öğütler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2. Baskı, Ankara 2009, s. 9.

10 Reyhan Keleş, “Türk Edebiyatında Nasihat”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 44, Erzurum 2010, s.190.

11 İskender Pala, “Nasihatnâme”, *DİA*, İstanbul 2004, XXXII, 409.

nasihatnâme örneği olduğu için müstakil eserler gibi sıralanacaktır, ayrı bir tasnif yapılmayacaktır.

XI. yüzyılda yazılmış olan *Dîvân-ı Lugâti't-Türk* adlı eser atasözlerimizin önemli ilk kaynağıdır. Bu kaynaktan bulunan aşağıdaki beyitlerle ahlâkî türden nasihatlerin var oluşu ve Türklerin atasözlerine verdiği değeri anlaşılmaktadır:

*Bilge eren sawların algıl öğüt  
Edgü sawıg edlese özke singer<sup>12</sup>*

(Bilge erenlerin sözlerinden öğüt al, iyi sözü değerlendirirsen özüne siner, kendine yarar)

*Algıl öğüt mindin ogul erdem tile  
Boyda ulug bilge bolup bilging üle<sup>13</sup>*

(Ey oğul, benden öğüt al ve erdem dile, (böylece) halkın şefi olursun ve onlara bilgelik ve erdem dağıtırsın)

XI. yüzyılda Yusuf Has Hâcib *Kutadgu Bilig*'de, XII. yüzyılda Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî, *Atebetü'l-Hakâyık*'ta dinî, ahlâkî mev'ize türünden olmakla beraber atasözleri kullanarak nasihatlerde bulunmuşlardır. Bu yüzyılda İskender b. Keykavus'un *Kâbusnâme*'si, XIII. yüzyılda ise Feridüddin Attar'ın *Pendnâme*'si, Sa'dî'nin *Bostan* ve *Gülistan* adlı eserleri nasihatnâme türü üzerinde etkisi olan eserlerdir.

Attar'ın *Pendnâme*'si, diğer ahlâk kitaplarındaki gibi âyet ve hadisleri ihtiva etmez, Kısa ve özlü sözlerle hayat ve dünya hakkında olgun nasihatler verir. Her nasihate “Ey oğul”, “Ey Kardeş”, “Ey Aziz” gibi nidalarla başlar.

*Bostan* ve *Gülistan*'da ahlâk ve hikmete dair nasihatler, atasözleri bulunur, bunlar şiirlerle birleştirilip fıkra ve hikâyelerle tamamlanır. *Gülistan*<sup>14</sup>, çoğu nesir olan, aralarda manzumeler bulunan bir eserdir. *Bostan*<sup>15</sup>, *Gülistan*'a nazaran daha sadedir, manzumdur.

XIII-XIV. yüzyılda Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushıyye*'si mesnevî şeklinde yazılmış tasavvufî bir nasihatnamedir. Mensur bölümü akıl ve bilgi konularına ayrılmıştır. Manzum bölümlerde ise “Ruh ve Akıl”, “Kibir ve Kanaat”, “Buşu ve Gazab”, “Sabır”, “Buhl ve Hased”, “Gıybet ve Bühtan” konuları ele alınır.<sup>16</sup>

12 Mahmud el-Kâşgarî, *Divanü Lugâti't-Türk*, (çev: Serap Tuba Yurteser, Seçkin Erdi), Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 477.

13 A.g.e., s. 372.

14 Sa'dî-yi Şîrâzî, *Gülistan*, (yay. Halil Hatib-i Rehber), Tahran ts.

15 Sa'dî-yi Şîrâzî, *Büstân-i Sa'dî*, (yay. Gulamhuseyn-i Yusufî), Tahran 1371hş.

16 Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divan, Risâletü'n-Nushıyye*, H. Yay., İstanbul 2008, s. 40-41.

XIII. yüzyıl şairlerinden Ahmed Fakîh'in *Çarbnâme*'si dünyanın faniliğinden, dünya zevklerine kapılmamak gerektiğinden, ölümü hatırlatarak bu dünyada ahiret için hazırlanmak lüzumundan bahisle bunun ancak ibadet, tevazu gibi dinî-ahlâkî işlerle sağlanabileceğini öğüt veren dinî-sûfiyâne bir eserdir.<sup>17</sup>

Âşık Paşa'nın *Garîbnâme*'si XIV. yüzyılda yazılmıştır. On bâbdan meydana gelmektedir. Âşık Paşa her bâbda, birden itibaren sıra ile ona kadar sayılara tekâbül eden konuları işlemiş, hikmetlere dikkat çekerek nasihatler vermiştir.<sup>18</sup> O'nun en önde gelen fikri "birlik"tir. Beyitlerinde birlik ve beraberlik içinde olmanın önemini dile getirir, birlikten doğacak kuvveti on hikâyede verir.<sup>19</sup>

Ali Şîr Nevâî'nin, *Hayretü'l-Ebrâr* adlı mesnevîsi, İslâm ahlâkî, tasavvuf, iman, adalet, doğruluk, ilim, cehalet, yiğitlik, edeb gibi konular üzerine yazılmıştır. Nevâî, zamanının ikiyüzlü sofuları ile bilgiliyi hakir, bilgisizi aziz sayanları hırpalamış, zalimlere ve görevlerini kötüye kullananlara çatarak çağının sosyal hayatını yermiş, gurura kapılarak kendinden geçen mevki sahiplerini uyarmaya çalışmış, büyüklere öğütler vermiştir.<sup>20</sup>

XV. ve XVI. yüzyılda ahlâkî eserlerde artış olmuş, eserlerde atasözlerine de yer verilmiştir.<sup>21</sup> Şiirde atasözü geleneği XIX. yüzyıl sonlarına kadar sürmüştür.

Nasihathâmelerin edebî tür olarak ortaya çıkışında Arap ve İran edebiyatında pendnâme türündeki eserlerin etkisi, eserlerin şairler tarafından manzum olarak tercüme edilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Mesela XVI. yüzyılda Edirneli Nazmî'nin, *Pendnâme*'si Attâr'ın *Pendnâmesi*'nin tercümesi olarak addedilmektedir; ama eser Attâr'inkine bağlı olmakla birlikte beyit sayıları itibariyle tercüme sınırlarını aşarak bir noktada te'lif noktasına gelmiştir.<sup>22</sup> Bütün tercümelerde olduğu gibi Nazmî, *Pendnâme*'sini niçin kaleme aldığını "Der sebab-i nazm-ı kitab" bölümünde açıklamakta, eserin Şeyh Attar tarafından yazıldığını; ancak Farsça olması sebebiyle eserin halk tarafından anlaşılamadığını belirttikten sonra bu eseri tercüme etmeyi murâd ettiğini şöyle ifade etmektedir:

17 Mecdut Mansuroğlu, *Ahmed Fakih Çarbnâme*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1956, s. 2.

18 Kemal Yavuz, *Âşık Paşa Garib-nâme*, I/1, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., İstanbul 2000, s. XXV.

19 Yavuz, *a.g.e.*, s. XL.

20 Ağâh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevaî, Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1965, I/87.

21 Velet İzbudak, *Atalar Sözü*, Türk Dil Kurumu Yay., İstanbul 1936.

22 Kudret Altun, *Edirneli Nazmî, Pend-nâme-i Nazmî, Tercüme-i Pend-nâme-i Attâr, İnceleme- Metin-Sözlük*, Laçın Yay., Kayseri 2004, s. 15.

*Şol zebân-ı Fârisî fehm itmeyen  
Ala bâri bebre bu Pend-nâmeden*<sup>23</sup>

Ayrıca eserin başında önce şeyhi, üstadı Attar'a dua istemektedir. Eserin başlıkları Attar'ın *Pendnâme*'sindeki başlıklarla aynıdır, Farsça kelime ağırlıklıdır.

Güvâhî'nin *Pendnâme*'si de XVI. yüzyılda yazılmış, atasözlerinin çok olduğu bir nasihatnamedir. Bu *Pendnâme*'de ahlâkî konular tasavvufi olarak işlenmiş; ağırbaşlılık, olgunluk gibi ahlâkî kurallar yer almıştır. Nasihatler doğrudan doğruya konuyu ilgilendiren başlıklar altında verilmiştir.

Güvâhî, olayları gerçekçi bir açıdan ele almış, bunları kısa hikâye, latîfe ve fıkra biçiminde anlatarak sonunda atasözleriyle öğütler vermiştir:

*Hemîşe çok yanılır söyleyen çok*<sup>24</sup>

(Çok söyleyen çok yanılır)

*Katı uzanma yorganınca kôsîl*<sup>25</sup>

(Ayağını yorganına göre uzat)

*Ki azı bilmeyen çoğu da bilmez*<sup>26</sup>

(Azı bilmeyen çoğu hiç bilmez)

*Olur çün doğruya yardımcı Allah*<sup>27</sup>

(Allah doğrunun yardımcısıdır) gibi.

Latîfi, Güvâhî'nin şiirlerinden söz ederken, Türkçe atasözlerini öğüt vermek amacıyla nazma aktardığını; ama şiirlerinde incelik olmadığını söyler.<sup>28</sup>

XVI. yüzyılda Şemsî, *Deb-Murg* adlı eserinde zamanının Türkçesini kullanmış, Arapça ve Farsça kelimelere fazla iltifat etmemiş, bir ahlâk ve nasihat kitabı olmasından dolayı herkesin anlayabileceği bir dil kullanmayı tercih etmiştir.<sup>29</sup> Şemsî, eseriyle Osmanlı toplumunu eleştirel bir gözle değerlendirmiş; kuşların ağızından vâizleri, kadınları, hekimleri, şairleri, Bektaşileri, tâcirleri, çiftçileri eleştirmiş; tıp, mûsikî, fıkıh, tasavvuf, astronomi, ilm-i nücum, takvim, ticaret gibi konularda birçok öğüt vermiştir.<sup>30</sup> Mesnevî'nin akıcı, canlı bir üslûbu vardır, Şemsî bunu önemli ölçüde sık kullandığı halk deyimleriyle sağlamıştır.<sup>31</sup>

23 Altun, a.g.e., s.72.

24 Mehmet Hengirmen, *Güvâhî, Pendnâme*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 207.

25 A.g.e., s. 112.

26 A.g.e., s. 222.

27 A.g.e., s. 33.

28 Latîfi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, İstanbul 1314, s. 287.

29 Hasan Aksoy, *Derviş Şemseddin Kuşların Münazarası Deb Murg*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 9.

30 Mahmut Kaplan, *Deb Murg-ı Şemsî, İnceleme-Metin-Sözlük*, Celal Bayar Üniversitesi Yüksek Öğrenim Vakfı Yay., Manisa 2003, s. 11.

31 Kaplan, a.g.e., s. 21.



XVI. yüzyılda Behiştî *Heşt Behişt* adlı mesnevîsinin nasihatnâme olduğunu belirtirken, sekiz behiştten her bir behişte ayrı konuda nasihatlere yer vermektedir.<sup>32</sup> Her bölümde hikâyeler anlatılmış, konuya uygun öğütler verilmiştir. Bu sekiz bölümde tevbe, edeb, hayâ, riya, ihlas, cömertlik, mal ve servet, sabır, ahirete hazırlık ve dünya zevkleri konusunda öğütler verilmiştir.<sup>33</sup>

Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı eseri klasik ahlâk kitaplarında takip edilen sıraya uygun olarak üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bireysel ahlâk ele alınır. İkinci bölüm "İlm-i Tedbîrî'l- Menzil" başlığını taşır ve aile ahlâkı ve muâşeret kurallarına dair oldukça zengin bilgiler verir. "İlm-i Tedbîrî'l-Medîne" başlıklı üçüncü bölüm ise esas itibarıyla bir siyâsetnâme özelliği gösterir.<sup>34</sup> Kınalızâde'nin kitabında en çok Sa'dî'nin *Gülîstan* ve *Bostan*'ından iktibaslar vardır. Hâfız'ı, Molla Câmî'yi, Nizâmî'yi ve Attar'ı kaynak olarak çokça kullanmıştır.<sup>35</sup> Eserin dili ağırdır, çoğunlukla mensur olan bölümlerde yer yer manzum kısımlar da yer alır. Ayet ve hadislerin yoğunluğu ile Arap edebiyatının etkisi de dikkat çekicidir.

Şemseddîn-i Sivasî'nin *Mir'âtü'l-Ahlâk* adlı eseri dinî ve tasavvufî mahiyette bir nasihatnamedir. Sultan III. Murat'a sunulmuştur.<sup>36</sup> Eserde asıl konunun işlendiği bölüm on bâb ve on fasıldan meydana gelmektedir. Şair, üzerine aksedeni gösteren saf bir ayna gibi, *Mir'âtü'l-Ahlâk*'ın da karşısına geçenin huyunu aynen yansıtacağını söyler.<sup>37</sup> Şair sözlerini İslâm tarihinden ve Kur'ân'dan alınmış hikâyelerle destekler.

XVIII. yüzyılda Nâbî'nin *Hayriyye*'si oğlu Ebu'l-Hayr'a ve onun şahsında bütün gençlere nasihatlerinden oluşmaktadır. Eser 35 bölümden meydana gelmektedir. Bölümlerde ilme teşvik edici öğütler, çeşitli sapmalardan koruyacak öğütler, tok gözlü olmanın önemi, başkalarıyla alay etme ve mizahı alışkanlık haline getirmenin zararları, insanlara iyi davranmanın önemi, güzel ahlâk, sabır, şeref ve erdem gibi konular yer almaktadır. Eserde yaşanan olayların etkisinden kaynaklanan sosyal eleştiriler<sup>38</sup>, bir takım ilim, meslek ve oyunlardan oğlunu sakındırdığı öğütler, oğluna hayatının mutluluk içinde geçmesi için yaptığı dualar mevcuttur.<sup>39</sup>

32 Emine Yeniterzi, *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevîsi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s.15.

33 Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2008, s. 19.

34 Mustafa Koç, *Kınalızâde Ali Çelebi Ahlâk-ı Alâ'î*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 7.

35 Koç, *a.g.e.*, s. 8.

36 Birgül Toker, *Şemseddîn-i Sivasî, Mir'âtü'l-Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010, s. 55.

37 Toker, *a.g.e.*, s.57.

38 Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, s. 65.

39 Kaplan, *a.g.e.*, s. 65-68.

Diyarbakırlı Ahmed Mürşidî'nin *Pendnâme*'si halk için XVIII. yüzyılda yazılmış dinî ahlâkî bir nasihatnâmedir. Eserde insanî değerlerden olan ana-baba hakkı, komşu hakkı, hırs ve tamah, ihanet, fesad, gıybet, kibir, dedikodu, tevâzu' gibi konulardan bahsedilmektedir. Her bahsi o bahisle alâkalı birer manzum hikâyeyle bitirmiş olan müellif, birkaç kasideyi de konu bütünlüğünü bozmadan yerleştirmeyi ihmal etmemiştir.<sup>40</sup> Eserde sosyal hayatın hemen hemen bütün konuları işlenmiş, bu konularla ilgili ayet ve hadise de yer verilmiştir.

Büyük mutasavvıf Zarîfî'nin *Pendnâme*'si de XVIII. yüzyılda adı geçen nasihatnâme türü eserlerin en önemlilerindedir. Bu eserde müellif, tasavvuf ehli olmanın da verdiği incelik ve hoşgörü çerçevesinde insan ilişkilerini ve insanın Allah'a karşı sorumluluğunu ön plana çıkararak 135 başlık altında öğütlerini sıralamaktadır.<sup>41</sup>

## II. Pendnâmelerde Bazı Temel İnsânî Nitelikler

### A. İnsanda Bulunması Gereken Nitelikler

Pendnâmelerde insanî değerlerle ilgili olarak genellikle şu başlıklar üzerinde durulmuştur:

**1. Çalışmak:** Zamanın değerini bilmek, daima çalışmak, faydalı işlere bağlanmak, beğendiği ve yaratılışına uygun alanda bilgi sahibi olmak insanî değerlerin başında gelmektedir. Ahmet Yesevî, "*Kitabına eğilmiş çocuk, aşını pişiren kadın, tezgâhı üzerindeki zanaat sahibi, tarlasını süren çiftçi, fenalık düşünmeye vakit bulamaz*"<sup>42</sup> derken, çalışmanın güzelliğini ve önemini vurgulamaktadır. Yine Behîştî, İnsana doğru yolu bulması için çalışması gerektiğini nasihat etmek için:

*Kişi dünyada sa'y itmek gerekdür  
Yolun togrısına gitmek gerekdür*<sup>43</sup>

diyerek dünyada çalışmak gerektiğini söylüyor.

Güvâhî ise çalışmanın gerekliliğini belirtirken, köle gibi çalışıp bey gibi yemenin keyfini hatırlatıyor:

*Hemîşe eyle kazancuna sayı  
Dürüş kul gibi işle beg gibi yi*<sup>44</sup>

40 M. Sait Mermutlu, *Diyarbakırlı Ahmed Mürşidî Pendnâme*, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012, s. 13.

41 Mehmet Arslan, *Pendnâme-i Zarîfî*, Dilek Yay., Sivas 1994, s. 7.

42 Cemal Kutay, *İki Rıfat Paşa'nın Ablâk Dünyası*, İstanbul 1970, s. 27.

43 Yeniterzi, *a.g.e.*, s. 182.

44 Hengirmen, *a.g.e.*, s.157.

Yunus Emre, “Cimrilik ve Hased Destanı” bahsinde nefsi kendi haline bırakmamalı, doğru yola gitmek için çaba göstermek gerekli diyor ve bunu şöyle ifade ediyor:

*Gözün görür iken gel Hak yolına  
Komagıl nefsünü kendüliğine*<sup>45</sup>

**2. Tevâzu’:** İnsan ilişkilerinde olması gereken unsurlardan birisidir. Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin önemli özelliklerindedir. Bu yüzden Sivâsî, tevâzu’u onların yolu olarak izah etmektedir:

*Tevâzu’ yolu râh-ı Murtazâ’dur  
Ki ânun sâliki ol Mustafâ’dur*<sup>46</sup>  
*Ne denlü eyler isen nefsi tabkir  
Bulasın rûz-ı ferdâ anca tevkîr*<sup>47</sup>

Tevâzu’ yücelme sebebidir. Bunu anlatırken Güvâhî, “Yerdeki yüze basılmaz” atasözünü sağlamlaştırıyor:

*Tevâzu kıl elünden gelse yüz yüz  
Ki demişler basılmaz yirdeki yüz*<sup>48</sup>

Ahmed Fakih ise ölümü hatırlatarak bu dünyada ahiret için hazırlanmanın tevazu ile sağlanabileceğini nasihat ederken herkese karşı mütevâzî olmanın gerektiğini belirtiyor:

*Tevâzu’ eyle bunda hâs u ‘âma,  
Kim anda olmaya sen zâr u giryân*<sup>49</sup>

**3. Kanaat:** Kanaat gibi devlet olmayacağını ifade ederken Güvâhî, “kanaatla dağ üstü bağ olur” atasözünü kanaatin bekâsını vurguluyor:

*Gel ey genç isteyen kim yok fenâsı  
Kanâat it ki ayrılmaz bekâsı  
Kanâatla ide gör işünü sağ  
Ki dâyim sana tâğ üstü ola bâğ*<sup>50</sup>

Yunus Emre’ye göre tama’ hapishâne veya vücut zindanındaki askerlerdir. Bunlardan kurtulmanın çaresi de kanaattır ve Yunus kanaat askerlerinden yardım istemektedir:

45 Tatçı, *a.g.e.*, s. 393.

46 Toker, *a.g.e.*, s. 298.

47 Toker, *a.g.e.*, s. 306.

48 Hengirmen, *a.g.e.*, s.125.

49 Mansuroğlu, *a.g.e.*, s. 9.

50 Hengirmen, *a.g.e.*, s.137-138.

*Kanâ'at fakrıla uş gele şimdi  
Baka dur düşmene gör n'ide şimdi*<sup>51</sup>

Zarîfi, kanaat köşesinde olanın hazine bulup zengin olacağını, kimseye muhtaç olmayacağını şu ifadelerle vurgulamaktadır:

*Ger kanâat gûşesini bulasın  
Gence erip şöyle agnâ olasın  
Hem kanâatda olan aç olmaya  
Kimseye dünyada muhtâc olmaya*<sup>52</sup>

**4. Misafirperverlik:** Komşu hakkının önemini belirtirken Güvâhî, “Komşu hakkı Tanrı hakkıdır”, “Kurt komşusunu yemez” atasözleriyle bu hakkın hakkını veriyor; izzet, rahmet, cennet istiyorsan komşu ağırla diyor:

*Sakın konşi hakkından olma gâfil  
Ki komşi hakkı Tanrı hakkıdır bil  
Çün incitmez meseldür komşusun kurt  
Sen incitmek neden olanı hem-yurt  
Ağırla konşırı izzet gerekse  
Hudâdan rahmet ü cennet gerekse*<sup>53</sup>

Yine Güvâhî, “Konuğa hürmet eyle kâfir olsa da” atasözüyle misafirperverliğin önemini pekiştiriyor, onun rızkiyla geldiğini vurguluyor:

*Konukdan kaçma nice vâfir olsa  
Konuğa izzet eyle eger kâfir olsa  
Gelür rızkiyle konuk bil emeksüz  
Dönüben bile gider gitse şeksüz*<sup>54</sup>

Zarîfi, komşu hakkının önemini vurgularken, onu huzursuz etmemek gerektiğini, aksi halde karşılığının kötü olacağını şu sözlerle ifade ediyor:

*Kırma gönlün hoş geçin mü'min isen  
Dû cihanda olmak istersen esen  
Komşusunu kim ederse bî-huzur  
Dû cihanda Hak ânı ede küsur*<sup>55</sup>

**5. Doğru Sözlü Olmak:** İnsanın inandığı, düşündüğü ve bildiği şeyleri olduğu gibi, eksiksiz ve ilavesiz olarak sözle ifade etmesidir. Doğru sözlü olmak, bunu prensip haline getirmiş olanların üşenmeyeceği bir iştir. Güvâhî'nin

51 Tatçı, a.g.e., s. 366.

52 Aslan, a.g.e., s. 52-53.

53 Hengirmen, a.g.e., s.160.

54 Hengirmen, a.g.e., s. 235.

55 Aslan, a.g.e., s.17.

ifadesiyle her ne kadar doğru sözlü olanı dokuz köyden kovarlarsa da bunu terk etmemek gerekir:

*Üşenmez toğru sözlü ol kahrđan  
Eğer kim kovula tokuz şehirden*<sup>56</sup>

Doğruluk, insanın işlerinde de doğru olması, yalan söylememesi, kimseyi aldatmaması, verdiği sözde durması demektir. Bu anlamda Behiştî, behişt-i evvelde güzel amelde bulunmaya, doğru sözlü olmaya şöyle dikkat çekiyor:

*Amel eyle amel sözün söz olsun  
Cog olmaz ise az olsun öz olsun*<sup>57</sup>

**6. Sır Tutmak:** Zarîfi, *Pendname*'sinin ilk bölümüne ketm-i esrâr bölümüyle başlıyor ve sır tutmak; ama dostu bile söylememek gerektiğini gerekçeleriyle açıklıyor, sırrı sadece kişinin kendisinin bilmesi gerektiğini öğütüyor:

*Evvelâ dinle sözümü ey puser  
Sakla sırrın bilmeye cinn u beşer  
Şöyle ketm et dahi dostun bilmeye  
Sonra düşman olsa fırsat bulmaya  
Kimselere sırrın işâ etme hiç  
Lokma ise yud ânı, su ise iç*<sup>58</sup>

**7. Anne-Baba hakkı:** “Hukuk-ı Vâlideyn” başlığıyla anne baba hakkını her şeyden üstün tutan Zarîfi, onlara hizmet etmenin gereğinden bahsederken, isteklerimizin gerçekleşmesinin de Allah sevgisini kazanmanın da buna bağlı olduğunu bir hadis-i şerîfe iktibasla şöyle vurguluyor:

*Hem rızâ-yı vâlideyne kıl heves  
Hıdmetinden hâlî olma bir nefes  
Ger onların hidmetinde olasın  
Dû cihanda istediğin bulasın  
İster isen Hak seve dâim seni  
Erdiğince kudretin hoş dut ânı  
Fabr-i âlem seyyid-i zât u sıfât  
Dedi “Cennet tahte akdâm ümmehât”*<sup>59</sup>

Yine Ahmed Mürsidî, “Cennet annelerin ayağı altındadır” hadîs-i şerifine iktibasla şöyle söylüyor:

56 Hengirmen, *a.g.e.*, s. 217.

57 *A.g.e.*, s. 114.

58 Aslan, *a.g.e.* s.15.

59 Aslan, *a.g.e.*, s.16-17.

*Ayağı altını öp bul cenneti  
Öyle dimişdir Resûl-i Müste‘ân  
Bûs ederse cennete olur dubûl  
Hep melâiklere izzet eyleyen<sup>60</sup>*

**8. Eşe Saygılı Davranmak:** Ali Şîr Nevâî, *Hayretü'l-Ebrâr*'da edep kurallarından bahsederken; utanmayı, sözü düşünerek söylemeyi, herkesin seviyesine göre davranmayı, küçüklere bu yolda alıştırılmayı, çocuğa şefkat, eşe saygı göstermeyi nasihat ediyor:

*Zevce ki ol bolsa enîs-i harem  
Şer‘ tarîkı bile tut muhterem<sup>61</sup>*

Güvâhî ise “fî beyân-ı mebhas-ı hakk-ı zevceyn” bahsinde karı kocanın karşılıklı görevlerinden bahsederken, Allah katında mesture kadınların makbul olduğunu, nâmusunu, sözünü koruyan; eşinin kadrini bilen kadının altı yıllık sevap kazanacağını söylüyor:

*Hıfz ederse fercini hem sözünü  
Cümle enbiyâ sevâbın ol bulur  
Avrat erin kadrini bilse yüce  
Altı yıllık virülür ana sevâb<sup>62</sup>*

Kadınların Allah'ın ihsanı olduğunu söyleyen Ahmed Müşîdî de onların erkeklere emanet olarak verildiğini, korunma ihtiyaçlarının olduğunu, her kusuruna bakılmaması gerektiğini söylüyor ve hatırını saymak gerektiğini söyle dile getiriyor:

*Cüz‘i şeyden hatırını yıkmagıl  
Tâ ölünce hizmetin kılur mudâm  
Tâ ölünce dek kapundan gitmez ol  
Kadrini hûb bil emekdârındır ol<sup>63</sup>*

**9. Fakiri Kollamak:** Behiştî, fakiri kollamanın gerekliliğini söylerken, bunu yapmanın faydalarına, ibadetlere önem vermek gerektiğini söylerken de bunların birer ibadet olduğuna dair şöyle nasihatte bulunuyor:

*Senâlar eyle Allah’a yolunda  
Fakiri gözle sagunda solunda  
Fakire nîm nân vîrsen riyâsuz  
İrişür hâstene sıbhat devâsuz<sup>64</sup>*

60 Mermutlu, *a.g.e.*, s. 50.

61 Levend, *a.g.e.*, I, 88.

62 Mermutlu, *a.g.e.*, s.75.

63 Mermutlu, *a.g.e.*, s. 83.

64 Yeniterzi, *a.g.e.*, s. 115.

Kınalızâde eserinin “Kitâb-ı sâlis” bölümünde Sa’dî’nin diliyle muhtaçları korumak gerektiğini, taç sahibi olabilmenin koruyup kolladığı halk sayesinde olacağını dile getiriyor:

*Birev pâs-ı dervîş-i muhtâc dâr  
Ki şâh ez ra’iyyet burved tâc-dâr<sup>65</sup>*

**10. Edeb:** İslâmiyetin, insânî değerlerin önem verdiği hususlardandır. İnsanların kendi kişiliğine ve durumuna göre en uygun davranışlarda bulunması, ahlâk kurallarına uygun yaşamasıdır. Edepli olmak, nezâketli, sabırlı ve herkese karşı saygılı olmaktır. Hayâ ise insanı kötülüklerden koruyan, uzaklaştıran değerli bir korunma duygusudur. Nâbî de üzerinde durduğu insan tipinin edeb ve hayâyı elden bırakmamasını istemektedir. Edeb, Nâbî’nin gözünde insanın süsüdür, edesiz ise zaten şeytana uymuştur:

*Hüs-n-i hulk ile gözet âdâbı  
Gör hayatunda olan şâdâbı  
Edeb ârâyîşidür insanun  
Bî-edeb tâbî’idür şeytanun<sup>66</sup>*

Ahlâk kitaplarında belirtildiği üzere ahlâkın bir kısmı iyi ve güzel, bir kısmı da kötü ve fenadır. İyilik de denilen bu iyi ve güzel ahlâka ahlâk-ı hamide denir.<sup>67</sup> (Yukarıda saydığımız maddeler bunları kapsıyor.) Kötülük de denilen bu kötü ve fena ahlâka da ahlâk-ı zemîme denir. Bunları hastalık<sup>68</sup> olarak kabul edenler de bulunmaktadır.

## B. İnsanda Bulunmaması Gereken Nitelikler

**1. Kibr:** Büyüklük taslamak, kendini herkesten üstün tutma, başkalarına yüksekte bakma huyudur. Güvâhî, kibrin ve gururun, şeytanî bir sıfat olduğunu dile getirirken, İslâm ahlâkında kibrin şeytanın huyu olarak gösterildiğini hatırlatıyor:

*Gurûr u kibr şeytânî sıfatdur  
Odur âdem ki ehl-i meskenetdür<sup>69</sup>*

“Ummadığın taş baş yarar” atasözüyle Güvâhî, olur olmaz yerde öğünmemek gerektiğini vurguluyor:

*Öğünme olur olmaz yirde yoldaş  
Ki begenmedüğün yumruk yarar baş<sup>70</sup>*

65 “Muhtaçları gözet, himaye et; zira şâh halk sayesinde taç sahibi olur”, Koç, a.g.e., s. 477.

66 Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, s. 74.

67 Pazarlı, *İslâm’da Ahlâk*, s. 15.

68 Pazarlı, a.g.e., s. 16.

69 Hengirmen, a.g.e., s.124.

70 Hengirmen, a.g.e., s.143.



“Dâstân-ı Kibir” başlığında Yunus, kibri harâmilere benzetir ve nefis harâmisi günün birinde yakalanacaktır. Kibirden vazgeçen tevazuya ulaşabilir, bu yüzden Yunus kibirden kaçılması tavsiyesinde bulunur:

*Sakıngıl olmagıl kibrile yoldaş  
Kibir kandayısı onunla savaş<sup>71</sup>*

Kibirden kurtulmanın yolu akıldır. Yunus, yüksekten bakanları alçak gönüllü olmaya çağırır. Kibir nihayetinde tevâzu yani yer alçağı tarafından kılıcıyla yere indirilecektir:

*Kılıç tartıp gelir yir alçağından  
Kibir gördü anı kaçır tağından<sup>72</sup>*

Çarhnâme’de nasihatlerini sıralarken Ahmed Fakih ise dünya malıyla gururlanmamak gerektiğini, bunun ancak hayvan gibi nefsi beslemek olduğunu vurguluyor:

*Bu dünya lezzetine mağrur olma,  
Bu nefsi beslemegil hem çu hayvân<sup>73</sup>*

**2. Açıgözlülük:** Güvâhî, insanı yediğinin içtiğinin zehre dönüşmemesi için aklın varsa tamahkâr olma, elindekine şükret diye öğütüyor:

*Tamahkâr olma ger var ise hûşun  
Dilersen sonra nîş olmaya nûşun  
Varına şükr kul halkı kınama  
Tamah-kâr olma buldukça bunama<sup>74</sup>*

Yine Güvâhî, tamahla ilgili öğüdünü “Tamah taş yarar, taş baş yarar” , “Az tamah çok ziyan getirir” atasözleriyle yapıyor:

*Eğerçi taş yarar malûmdur baş  
Velî yarar tamah meşhurdur taş  
Bil olur bu söze olma gümânlu  
Tamah-kâr az tamadan çok ziyânlu<sup>75</sup>*

Tamahkârın doyumsuzluğu sonucunda karşılaşacağı durumu Güvâhî, “Tamahkârın gözünü bir avuç toprak doyurur” atasözüyle çok sert yapıyor:

*Tama yiliyle zinhâr olma yaprak  
Gözi nesne toyurmaz ille toprak<sup>76</sup>*

71 Tatcı, *a.g.e.*, s. 369.

72 Tatcı, *a.g.e.*, s. 372.

73 Mansuroğlu, *a.g.e.*, s. 6.

74 Hengirmen, *a.g.e.*, s.134.

75 Hengirmen, *a.g.e.*, s.134-135.

76 Hengirmen, *a.g.e.*, s.134.

**3. Hased:** Maddî ve mânevî varlıkların ve meziyetlerin başka kimsede bulunmamasını istemektir. Yunus, buhl ve hased kavramlarını “nefsânî askerler” olarak değerlendirir. Hasûd yani kıskanç kişi sadece başkalarıyla uğraşır, bahîl yani cimri de kendine bile kıyamayan, malını yiyemeyen kişidir:

*Kazancın kendünün kendüye virmez  
Eli bağlı durur yimege ırmez<sup>77</sup>*

Yine Yunus, bahîl ve hasûd kişilerin devamlı huzursuz olduklarını söylerken, bunlara yapılacak hiçbir şey olmadığını şöyle dile getirir:

*Buların birliğe ikrârı yokdur  
Bulara her ne olsa âri yokdur<sup>78</sup>*

Zarîfî ise hasedden kaçınılması gerektiğini ifade ederken hased ehlinin aslında kendine kötülük ettiğini şöyle ifade ediyor:

*Şol hasedden eyle gayet ictinâb  
Sen de sa’y et olasın âl-i cenab  
Nesne hâsıl etmez olmaz bebre-mend  
Kendine eyler cefâ ehl-i hased<sup>79</sup>*

**4. Gıybet:** Başkalarının özel hayatlarını ve ayıplarını başkalarına anlatmak, kendisi için söylenmesi istenmeyen sözleri başkaları için söylemek ve yaymaktır. Yunus gıybet (dedikodu) konusunu ele alırken, bunun kınanacak huylardan olduğunu dile getirir, ona göre gıybet kişinin ağızındaki hayızdır:

*Kişinin hayzıdır ağızında gıybet  
Ki gıybet söyleyen bulmaya rahmet<sup>80</sup>*

Yine Zarîfî, arkasından kişiyi kötüleminin insanın kendisini de kötüye çıkarmak olduğunu Hz. Peygamber’in hadis-i şerifine iktibasla belirtirken, dilin yaratılış amacının da bu olmadığını söylüyor:

*Gâibâne kimseyi zemm eyleme  
Eyü adın göz göre kem eyleme  
Bak hadisinde Resûlullah demiş  
Şol zinâdan da eşedd gıybet imiş  
Gıybet için halk olunmadı dilin  
Darb-ı nâsa yaradılmadı elin<sup>81</sup>*

77 Tatçı, a.g.e., s. 384.

78 Tatçı, a.g.e., s. 386.

79 Arslan, a.g.e., s. 62.

80 Tatçı, a.g.e., s. 395.

81 Arslan, a.g.e., s. 44.

**5. Yalan:** İnsanî değerler arasında doğru sözlü olmak vardır. Bu, iyi kul olmanın şartlarındandır. Bunun aksi ise iyi kul olmaya engeldir ki Zarîfî'nin de hatırlattığı gibi Hz. Peygamber de yalancıların ümmetinden olmadığını söylüyor:

*Mü'min isen yürü ehl-i şefkat ol  
Kizbi terk et sen dahi hâs ümmet ol  
Kâzib olan her ne denli varsa kul  
Dedi ümmetim değildir ol Resûl<sup>82</sup>*

Nazmî'nin *Pendnâme*'sinde de yalanın ayıp olduğu, yalancılıktan sakınmak gerektiği “Yalan sözden kaçının”<sup>83</sup> âyet-i kerimesine iktibasla şöyle yapılmaktadır:

*Aybdur yalancılık her âdeme  
Hem dahî rüsvaylıktur âleme  
Hem ziyândur ömre yalan anı bil  
Var yalancı olmadan perhîz kul<sup>84</sup>*

**6. Hırs:** İnsanî özellikleri taşıyanlar mevki ve makam konusunda hırslı olmamalıdır. Nitekim Nâbî'ye göre örnek insan, bulunduğu yer ne olursa olsun gurura kapılmaz, Allah'ın kulu olduğunu unutmaz. Hatta makam mevki için kimsenin önünde eğilip bükülmez:

*Tutalum çarha irişmiş câhun  
Yine ednâ kulisin Allâh'un  
Unf ile halkı kapundan sürme  
Kimseye dâmen ü dest öpdürme<sup>85</sup>*

Kınalızâde ise hırslıların doyumsuzluğunu Mevlâna'nın *Mesnevî*'si aracılığıyla şöyle izah ediyor:

*Kûze-i çeşm-i harîsân pur neşod  
Tâ sadev kâni' neşod pur dür neşod<sup>86</sup>*

**7. İhtişam:** Ahlâkî değerlerin sarsıldığı toplumumuzda yaşıyormuşçasına Nâbî, ihtişam ve gösteriş için borca girmeyi uygun bulmaz. Nitekim oğluna: “derdin çoğalır, için kan ağlar, altına süse, inciye cevhere gönül bağlama” diyerek giyim kuşam hususunda tavsiyelerde bulunur:

82 Arslan, a.g.e., s. 20.

83 Hac, 22/30.

84 Altun, a.g.e., s.173.

85 Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, s. 84.

86 “*Harîslerin gözü testisi dolmadı, sadev kani olmadı, inciyle dolmadı*” Koç, a.g.e., s. 222.

*İhtîşam âdemi medyun eyler  
Derdin efvân ciğerin hûn eyler  
Olma dil-beste-i zîb u zîver  
Olma dil-dâde-i dürr ü güher<sup>87</sup>*

**8. Riyâ:** İyilikte ve ibadette riyâkârlığın, gösteriş yapmanın yeri yoktur. Zira böyle insanların yaptığı iş kendisine bir fayda sağlamaz. İkiyüzlü kişilerin ibadetleri Allah katında da makbul değildir. Üstelik Sivâsî riyâyı Allah'tan gafletin sonucu olarak görmektedir:

*Riyanun tohmı gafletdür Hudâdan  
Dahi gaybetdür ol zât-ı 'ulâdan<sup>88</sup>*

Âlimler, riyâkârlığın âlâmetlerini sıralarken; riyanın ağır olanının, kulun Allah için yapılması gereken ameli, insanlara gösteriş için yapması olduğunu ifade ederler. Zarîfî de bunu şöyle belirtir:

*Özünü zerk ü riyâda hâlleme  
Halk içinde elde tesbîh sallama<sup>89</sup>*

**9. Bozgunculuk:** Yani nifak, dışarıdan mü'min, müslüman görünmekle beraber kalben imanın esaslarını kabul etmemek, inanmamaktır. Münafık içi dışı farklı olandır ve Kur'an-ı Kerîm'de görünüşte mü'min olmanın fayda vermeyeceğine dair: “Münafıklar cehennem en aşağı katındadır, onlara bir yardımcı bulamazsın”<sup>90</sup> buyrulmaktadır. Bu âyete dayanarak Attar da *Pend-nâme*'sinde:

*Dûr bâş ey hâce ez ehl-i nifâk  
Der cebennem dân münafık râ visâk<sup>91</sup>*

derken bozguncularla bulunulmaması gerektiğini, başka bir beyitte de münafıktan korunmanın gerektiğini nasihat ediyor:

*Ez münafık ey puser perhiz kon  
Tîğ râ ez behr-i katleş tîz kon<sup>92</sup>*

Nâbî de nifak ve bozgunculuğu âdet haline getirmemek gerektiğini şöyle destekliyor:

87 Kaplan, a.g.e., s. 83.

88 Toker, a.g.e., s. 434.

89 Arslan, a.g.e., s. 92.

90 Nisâ, 4/145.

91 “Ey efendî! Münâfık kimselerden uzak dur, münâfıkların durağının cebennem olduğunu bil”, Attâr, a.g.e., s. 41.

92 “Ey oğul! Münâfıktan kendini koru, onu ortadan kaldırmak için kılıcını keskinleştir”, Attâr, a.g.e., s.41.

*İtme tezvîr u nifâkı mu'tâd  
Ki ider kasr-ı vefâyı ber-bâd*<sup>93</sup>

**10. Öfke:** Yani gazab ya da hiddet, doğuştan var olan tabii bir heyecan halidir. Çoğu zaman bir engelin isteğimize karşı çıkmasından doğar, <sup>94</sup> insanlara zarar veren kötü huylardandır. Öfke ile konuşan karşısındakinin kalbini kırar. Nâbî insanların öfkelenmemesini, konuşma ve susmayı bilmesi gerektiğini, sözü de fazla uzatmaması gerektiğini şöyle dile getirir:

*Olma meclisde ne bir gûne hamûş  
Vakt ile gâh zebân ol gâh gûş  
Subeni gayret-i dürr ü güber it  
Mümkün olduğu kadar muhtasâr it*<sup>95</sup>

### Sonuç

Kim olursa olsun her insanın nasihate ihtiyacı olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'in ifadesiyle nasihatın de herkese faydası vardır. Nasihatın olması gerektiğini Attar,

*Ey puser pend u nasihat gûş kon  
Ger necâtî bâyedet hâmûş kon*<sup>96</sup>

diye belirtirken, esasen amacı ahlâk kurallarını genç nesillere aşlamaktır. Anlaşılır bir dille, duygulandırarak, zorlaştırmadan, nefret ettirmeden, sevdirek verilen nasihatler her zaman geçerliliğini koruyacaktır.

Dönemlerinin yaşam tarzını gösteren *Pendnâmeler* de dizelerde saklanmış duygu, düşünce, istek ve özlemlerdir. Çoğu zaman dille ifade edilemeyen; ama dizelere dökülürken bazen yumuşak, etkili, bazen de eleştiri niteliğinde ve sert sözlerdir. Gerçek ya da temsili olması onların asrın gelenek ve göreneklerine, inançlarına, ahlâkına tutulmuş bir ayna özelliğini değiştirmez.

Müstakil pendnâmeler dışında divanlarında şairler her konuda nasihat etmişler, bunları atasözleriyle, âyet ve hadislerle destekleyerek etkileyici örnekler sunmuşlardır.

*Pendnâmelerde* amaç, İslâmiyetin ahlâk kurallarını veciz ifadelerle dile getirerek insanlara ve bilhassa gençlere faydalı olmak, yol göstermektir. Biz de böylece daha mutlu ve birbirleriyle barışık, insanî değerlere saygılı bir

93 Nâbî, *a.g.e.*, s. 229.

94 Pazarlı, *a.g.e.*, s. 314.

95 Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, s. 75.

96 Attar, *Pendnâme*, s. 6

toplum oluşmasına yardımcı olan bu pendlerin unutulmamasını, nesillere aktarılması gerektiğini Zarîfî'nin diliyle yineliyoruz:

*Ey puser dinle nasihat sözünü  
Cân kulağıyla işit aç gözünü  
Kim ki almazsa nasihatten eger  
Eksik olmaz andan âfât u keder*<sup>97</sup>

### Kaynakça

Aksoy, Hasan, *Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası Deb Murg*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Altun, Kudret *Edirneli Nazmî, Pend-nâme-i Nazmî, Tercüme-i Pend-nâme-i Attâr, İnceleme- Metin-Sözlük*, Kayseri 2004.

Aslan, Mehmet, *Pendnâme-i Zarîfî*, Sivas 1994.

Attar, Pendnâme, (nşr. Hacı Hüseyin Efendi), 1309 hş.

Bihîştî, Muhammed, *Ferbeng-i Saba*, Tahran 1365 hş.

Devlilioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1998.

Güngör, Harun, "Göktürk Kitabeleri ve Uygur Metinlerinin İnsanî Değer ve Hukuk Açısından İncelenmesi", *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992, I, 201-220.

Hengirmen, Mehmet, *Güvâhî, Pendnâme*, Ankara 1983.

Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998.

Kaplan, Mahmut, *Deb Murg-ı Şemsî, İnceleme Metin Sözlük*, Celal Bayar Üniversitesi Yüksek Öğrenim Vakfı Yay., Manisa 2003.

—————, *Hayriyye-i Nâbî*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2008.

—————, "Manzum Nasihatnamelerde Yer Alan "Konular", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2001, sayı: 9.

Karagöz, İsmail, *Kur'an'dan Öğütler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2.Baskı, Ankara 2009.

Karaman, Hayreddin v.dğr, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.

Keleş, Reyhan, "Türk Edebiyatında Nasihat", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları*

97 Aslan, a.g.e., s. 66.

*Enstitüsü Dergisi*, 44, Erzurum 2010, s. 183-209.

Kılıç, Recep, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.

Koç, Mustafa, *Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâ'î*, İstanbul 2007.

Kutay, Cemal, *İki Rifat Paşa'nın Ahlâk Dünyası*, İstanbul 1970.

Levend, Ağah Sırrı, *Alî Şîr Nevâî*, Ankara 1965, I- IV.

Mahmûd el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, (çev. Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi), İstanbul 2005.

Mansuroğlu, Mecdut, *Ahmed Fakih Çarhname*, İstanbul 1956.

Mermutlu, M.Sait, *Diyarbakirli Ahmed Mürşidi*, İstanbul 2012.

Mevlânâ Celâluddîn-i Muhammed Belhî, *Mesnevi-yi Ma'nevî*, (nşr. Reynold A. Nicholson), Tahran 1384 hş.,

Pala, İskender, "Nasihâtname", *DİA*, İstanbul 2004, XXXII.

—————, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 2004.

Sa'di-yi Şîrâzî, *Gülistan*, (yay. Halil Hatib-i Rehber), Tahran.

—————, *Bûstân-i Sa'dî*, (yay. Gulamhuseyn-i Yusufi), Tahran 1371 hş.

Sîrûs, Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât (İşârât-ı Esâtîrî, Dâstânî, Târîhî, Mezhebî, Der Edebiyât-ı Fârsî)*, Tahran 1386 hş.

Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Dîvân, Risâletü'n-Nushîyye*, İstanbul 2008.

Toker, Birgül, *Şemseddîn-i Sivasî, Mir'âtü'l-Ahlâk*, Ankara 2010.

*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2005.

*Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul 1992, I-II.

Yavuz, Kemal, *Aşık Paşa Garib-nâme*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yay., İstanbul 2000, I/1-II-2.



## ALVARLI HÂCE MUHAMMED LUTFÎ EFENDİ'NİN ŞİİRLERİNDE AYNA SEMBOLİZMİ

Osman Nuri KARADAYI\*

### ÖZ

Son dönem Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden biri olan Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin (m. 1868-1956), şiirlerinde sıklıkla kullandığı sembolik ifadelerden biri olan mir'at/ayna, genel olarak gönü, âlemi ve insan-ı kâmilî sembolize etmektedir. Buna göre gönül, Allah'ın ezel mir'atı; âlem, kudretinin göstergesi, insan-ı kâmil ise Hakk'ın en mükemmel tecellîgâhı olmuştur. Başta Hz. Muhammed olmak üzere bütün peygamberler, ehl-i beyt ve nakşbendî silsilesi ilahî hikmetlerin yansıdığı bir ayna konumundadır. Hz. Muhammed, feyz-i ilâhînin kendisi vasıtasıyla diğer aynalara yansıdığı merkezi bir ayna gibidir. Bu aynadan yansıyan feyz-i ilâhî, nûru vasıtasıyla diğer peygamberlerin, ruhu vasıtasıyla da velilerin aynalarına yansır. Çalışmamızda Alvarlı Efe'nin şiirleri ayna sembolizmi ekseninde ele alınarak tasavvufî perspektiften değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Ayna, Gönül, Âlem, İnsan-ı Kamil

### ABSTRACT

#### *The Symbolism of Mirror in the Poems of Alvarlı Hacı Muhammed Lutfi Efendi*

One of the recent Nakşi-Halidi sheikhs, Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi usually uses Mirat/ the mirror as one of the symbolic expressions in his poems, generally to symbolize heart, universe and insan-ı kamil. In this regard, heart is the eternal mir'at of God, universe is the indicator of Power, and insan-ı kamil is the greatest reflection of God. All the prophets especially Hz. Muhammed, ehl-i beyt and naqshbandi chain are at the position of a mirror which reflects the divine wisdom. Hz. Muhammed is like a central mirror from which the divine light of God reflects onto the other mirrors. The divine light reflecting from this mirror reaches both the mirrors of

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (ottomannuri@hotmail.com)

*other prophets via its heavenly light and the mirrors of Velis via its soul. In our study, the poems of Alvarlı Efe are analyzed from the tasavvufi perspective in the context of mirror symbolism.*

**Keywords:** *Mirror, Heart, Universe, İnsan-ı Kâmil.*

## Giriş

Ayna, üzerine düşen ışınları yansıtan ve karşısındaki objenin görüntüsünü veren parlak yüzeylerdir. Dilimizde ayna telaffuzuyla kullanılan kelimenin aslı Farsça âyîne veya âyene olup âyen (âhen) “demir” kelimesinden türetilmiştir<sup>1</sup>. Hem ilk insanlardan günümüze ulaşan kalınlardan hem de yazılı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla insanoğlunun sembolleştirdiği ve bazı anlamlar yüklediği ilk nesnelere birisi aynadır<sup>2</sup>. Nitekim ışığı ve canlı-cansız bütün varlıkların görüntülerini yansıtmaya şeklindeki temel fiziksel özelliği, aynanın din, edebiyat ve mitoloji alanlarında metafor olarak çokça kullanılmasına vesile olmuştur. Bu yüzden, en ilkel din ve inanışlardan tutun da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavi dinler başta olmak üzere hemen bütün din, kültür, mistik inanç ve düşünce sistemlerinde, özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla ayna metaforuna sıkça başvurulduğu görülmektedir<sup>3</sup>.

Kur'an'da ayna kelimesi geçmemekle beraber “*Mü'min, mü'minin aynasıdır*”<sup>4</sup> hadis-i şerifinde olduğu gibi ayna anlamına gelen mir'ât kelimesinin hadis literatüründe zaman zaman mecâzî anlamlarda kullanılması, sonradan tasavvuf düşüncesinde büyük ilgi görmüştür<sup>5</sup>. Buradaki *mü'min*, ona bakan başka mü'minlerin kendi eksiklik ve hatalarını açıkça görüp düzeltmelerini sağlayan, cilâlanmış, pırıl pırıl parlatılmış bir *ayna* olarak kabul edilebileceği

1 Sinemoğlu, Nermin, “Ayna”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1991, IV, 259. İlk insanlar tarafından ayna olarak havuz ve göllerin durgun suları kullanılmışken tarihi süreç içinde bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile birlikte, taş ve madeni cisimlerin yüzeylerinin düzleştirilip cilalanmasıyla üretilen madeni aynalar kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde yaygın olarak kullanılan cam aynaların tarihi ise en çok 14. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Cahiliyye dönemi kayıtlarında, ayna ile ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte Hz. Peygamber'in bir kutu içinde ayna, tarak, sürmedan, makas ve misvak gibi temizlik aletlerini taşıdığı, aynaya bakarak Allah'a hamd edip güzel sözler söylediği hadis kaynaklarında geçmektedir. Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 103. Hadisin kaynağı için bkz.: El-Müttaki el-Hindi, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risale, VI, Beyrut 1989, s. 693.

2 Çetindağ, Yusuf, *Ayna Kitabı*, KaraM, Çorum 2005, s. 9.

3 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 103-117.

4 Süleyman b. el-Eşref Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'l-Fikr, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts., Edeb, 49; Tirmizî, es-*Sünen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1995, “Birr”, 18.

5 Uludağ, Süleyman, “Ayna”, *DİA*, IV, s. 260.

gibi aksini düşünmek de mümkündür: *Yansıtma özelliği azalmış, bozulmuş ayna* konumundaki kusurlu ve günahkâr mü'minleri gören diğer mü'minler, bundan kendilerine ders çıkararak aynı yanlışlıklara düşmemeye çalışırlar. Bu hadiste *ayna* metaforuyla tasvîr edilen gerçek *mü'min*, sûfilere göre *insan-ı kâmil* ve *Cenâb-ı Hak* olarak da yorumlanmaktadır<sup>6</sup>. Nitekim Mümin, Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Bu bakımdan hadis, gerçek olarak inanan kişi, Allah'ın sıfatlarının aynasıdır anlamına da gelebilir<sup>7</sup>.

Mutasavvıflar metafizik alanla ilgili anlaşılması güç bir takım hakikatleri fizikî alanda yaşayan insanlara anlatmak için gündelik hayatlarında her an görüp duydukları, bilip tanıdıkları bazı eşyalara sembolik anlamlar yükleyip o eşyanın yapısından hareketle teşbih ve temsiller oluşturmuşlardır. Böylece güneş, ay, üzüm, erik, ceviz, öküz ve benzeri metaforlar kullanmışlardır. Gerek yapılışı gerekse fonksiyonları bakımından ayna, metafor oluşturmaya oldukça müsait bir yapıya sahiptir. Mutasavvıflar aynaların cilalanma ve görüntüyü yansıtma şeklindeki iki kademeli özelliğini dikkate alarak insan-ı kâmilin gerçekleşmesinin de iki evresi olduğunu vurgulamışlardır. Aynanın cilalanması aşamasına tekabül eden birince evrede sufi, günahlardan ve kötü düşüncelerden uzak durarak kalp tasfiyesi ve nefis tezkîyesini gerçekleştirir. Bu manevi temizlenme sonraki aydınlanma evresi için bir anlamda hazırlık sürecidir. Aynanın görüntüyü yansıtma aşamasına tekabül eden ikinci evre ise kalbe gelen mârifet ışıklarını alma ve yansıtma sürecidir<sup>8</sup>. Kuşeyri (ö. 376/986) birinci evreyi zahirin nefis terbiyesi ile temizlenmesi (mücâhede/mücâdele); ikinci evreyi ise kalbin ilahi tecelliye mazhar olması (müşâhede) şeklinde ifade etmektedir<sup>9</sup>.

Sufilerin aynaya sembolik anlam yüklerken dikkate aldıkları bir diğer husus ise aynanın karşısındaki nesnelere yansıtma özelliğine sahip olmasıdır. Genel perspektifle bütün varlıklar özel anlamıyla da gönül ve insan, Allah'ın tecellilerinin üzerinde yansıdığına inanılan bir ayna olarak telakki edilmiştir. Aslında halk (mahlûkat), Hakk'ın aynası olduğu gibi Hakk da halkın aynasıdır. Biri (vahdet) çok (kesret) gösteren aynaya “mir'âtü'l-halk”, çoğu bir gösteren aynaya “mir'âtü'l-Hak” denir. Hakk hem âlemin hem de kâmil insanın aynasıdır. Fakat insan, Hakk aynasında Hakk'ı değil kendini görür<sup>10</sup>.

6 Ögke, Ahmet, “İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikemi'nde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 76.

7 Gölpınarlı, Abdulkaki, *Mesnevi ve Şerhi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, I, Ankara 1989, s. 301.

8 Uluç, a.g.e., s. 110.

9 Kuşeyri, Abdulkarim, *Kuşeyri Risalesi*, Çev.; Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2005, s. 214, 251.

10 Uludağ, a.g.m., 260.

Tasavvufî düşüncede ayna metaforunun kullanımı incelendiğinde görülecektir ki ayna, ilk dönemlerde genelde Müslümanın, özelde de sûfinin sadece kalbini simgelediği halde, bu kavram zamanla Allah'ın kendilerinde zuhur ve tecellî ettiği diğer varlıkları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ile birlikte, sûfinin yaratıcısı ile yaşadığı mistik birlik (vahdet) hâlini de ifâde eder bir tarza bürünmüş, felsefî anlamda da en geniş anlam seviyesine kavuşmuştur. Nitekim Gazzâlî, mistik birlik hâlinde yaşanan tecrübenin tam bir birlik değil de ona benzer bir durum olduğunu anlatabilmek için, ayna-sûret (aynadaki görüntü) metaforuna başvurmuştur. Nasıl ki aynadaki görüntü bir yönden aynaya bitişik ve neredeyse aynayla özdeş gibiyse ve diğer yönden de aynadan başka ise, aynı şekilde sûfinin varlığı da bir bakıma Hak ile özdeş ve bir bakıma da Hak'tan başkadır<sup>11</sup>.

Tasavvuf düşüncesinin zirve şahsiyeti Şeyhül-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) de Gazzâlî'nin bu alanda miras bıraktığı birikimi daha da geliştirerek, sonradan kendine izâfe edilecek olan ve sistematik temellerini attığı *vahdet-i vücûd* düşüncesinin ana unsurlarını anlatmak için *ayna* metaforuna çokça başvurmuştur. Ona göre Allah, isim ve sıfatlarının aynalarını (â'yân-ı sabite) görmeyi dileyince bir ayna olmak üzere âlemi yaratmıştır. Âlem dümdüz, ruhsuz, cilâsız ve karanlık bir halde iken Hz. Âdem yaratılınca yokluk aynası da denilen âlem cilalanmıştır. Başka bir ifade ile Allah, ayna mesabesinde olan â'yân-ı sabitede tecellî edince âlem yaratılmıştır. Dolayısıyla hakikatte varlık birdir, çokluk ise itibarî ve zahirîdir. Bu bağlamda o, *ayna* metaforunu, *Tanrı-insan özdeşliğini* değil, *Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/ayniyet ve başkalık/gayriyet* ilişkisini göstermek amacıyla kullanmıştır<sup>12</sup>.

Feridüddin Attar (ö. 618/1221) *Mantıku't-Tayr* adlı eserinde ayna metaforunu, insanın Allah'ın tecellîgâhı olduğu anlamını ve dolayısıyla vahdet-i vücud düşüncesini temellendirmede istihdam etmektedir. Eserde *'hiçbir ülkenin padişahsız olmadığı, dolayısıyla kendilerinin de padişahı olması gerektiği'* prensibiyle padişah aramaya koyulan kuşların, Simurg'a ulaşma serüvenleri ve aynada aradıkları şeyin kendilerinden başkası olmadığını görüp hayrete düşmeleri işlenmektedir<sup>13</sup>. Allah'ın tecellîgâhı olarak daha çok insan

11 Uluç, *a.g.e.*, s. 109-112.

12 Uluç, *a.g.e.*, s. 109-112; Ögke, *a.g.m.*, s.77; Uludağ, *a.g.m.*, s. 260.

13 Ferideddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, II, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1991, s. 181. Alvarlı Efe'nin dilinde kuşların aradığı asıl ben, "kendindeki sultan"dır. Bu sultanı ehl-i zevk olanlar kendi gönül aynalarında sürekli seyretmektedirler.

*Ehl-i zevkin gönlü mir'ât-ı dilârâdır müdâm*

*Seyreder kendi yüzün kendindeki sultâne gel* (333/342-6)

vurgusunu öne çıkararak Şebusteri (ö.720/1321) ise, *Gülşen-i Raz* adlı eserde 'eymen vadi<sup>14</sup>'indeki ağaçların dahi Allah'ın tecelligâhı olduğunu belirttikten sonra bir ağacın "*Ben Allah'ım*" demesi makbul oldu da -Hallacı Mansur'u kastederek- kutlu bir insan neden Hakk'ın tecelligâhı olmasın diye sorgulamaktadır<sup>15</sup>.

Vahdet-i vücud düşüncesine karşı vahdet-i şühûd düşüncesinin savunucusu olan İmam-ı Rabbani (ö. 1034/1624) ise, vahdet-i vücud düşüncesini savunanları, ayna ile aynanın yansıttığı şeyi birbirine karıştırmakla suçlamaktadır. Ona göre hem insan hem de diğer varlıklar Allah'ın sıfatlarının tecelligâhı olup bu anlamda insan-ı kâmil, Allah'ın sıfatlarının en iyi şekilde tezahür ettiği üstün nitelikli bir ayna gibidir. Ancak bu durum kişiyi ne vahdet-i vücud düşüncesine ne de hulûl inancına götürmelidir<sup>16</sup>.

Tasavvufî düşüncede ayna metaforunun kullanım alanını böylece tespit ettikten sonra çalışmamızın asıl konusu olan Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin ayna sembolizmi ile işlediği konuları incelemeye geçebiliriz.

### Alvarlı Muhammed Lutfî'nin Şiirlerinde Ayna Sembolizmi

Alvarlı Efe'nin şiirlerinde sıkça kullandığı sembolik ifadelerden biri ayna anlamına gelen mir'attır. *Mir'ât-ı aşk, mir'ât-ı cedd, mir'ât-ı dîdâr, mir'ât-ı dîdâr-ı şerîf, mir'ât-ı dil, mir'ât-ı dilârâ, mir'ât-ı Hak, mir'ât-ı Hudâ, mir'ât-ı Mevlâ, mir'ât-ı hakikat, mir'ât-ı hidâyet, mir'ât-ı hüddâ, mir'ât-ı hikmet, mir'ât-ı hüsn-i dilber, mir'ât-ı irfân, mir'ât-ı kalb, mir'ât-ı kudret, mir'ât-ı kudret-i Rabmân, mir'ât-ı Kur'ân, mir'ât-ı muhabbet, mir'ât-ı Muhammed, mir'ât-ı nûr-i Cemûl, mir'ât-ı nûr-i vahdet, mir'ât-ı pare pare, mir'ât-ı Rabbânî, mir'ât-ı tecellâ, mir'ât-ı tevhîd, mir'ât-ı vahdet, mir'ât-ı vahdet-veş, mir'ât-ı zât-ı Muhammed* gibi mir'atla ilgili terkiplerin yanında *âyine-i ma'rifet, âyine-i rah-ı Mevla, âyine-i Rahman, âyine-i cemâl-i cânân, âyine-i şeriat* gibi terkipleri de dikkate aldığımızda ayna metaforunun şiirlerde önemli bir yeri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Kullanılan terkip ve ifadeler, şiirlerin mana ve muhtevaları göz önünde bulundurulduğunda bütün bu lafızların ilâhî aşk felsefesinin dile döküldüğü kalıplar olduğu, dolayısıyla koyuya aşk penceresinden bakmak gerektiği anlaşılmaktadır.

14 Burada şu ayette işaret edilen Hz. Musa'nın yaşadığı bir olaya telmih vardır: "*Oraya gelince kutlu yerde bulunan vâdînin sağ tarafındaki ağaçtan kendisine nidâ edildi: Ey Mûsâ, şüphe yok ki ben, âlemlerin Rabbi Allah'ım.*" 28. Kasas, 30.

15 Mahmud-ı Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, Terc.: A. Avni Konuk, Haz.: Cengiz Gündoğdu, İlk Harf Yay., İstanbul 2011, s. 96; Atalay, Mehmet, "Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu", *Kutadgubilig, -Felsefe ve Bilim Araştırmaları-* 12 (Kasım 2007), s. 145.

16 İmam-ı Rabbani, *Mektubat*, Çev.: Abdulkadir Akçiçek, Cümle Yay., II, İstanbul 1986, s. 9-28; Atalay, a.g.e., s.146.

Alvarlı Efe, aşk ile şiir arasında bir bağ kurmakta ve şiir poetikasına yönelik önemli açılımlar yapmaktadır. Ona göre şiir, aşkın aynasıdır (535/637-6)<sup>17</sup>. Bu sebeple şairler şiir zevkini gönüllerine koyar ve sevgilinin yüzüne o muhabbet aynasından bakarlar (484-561-1). Çünkü şiirle her an hikmetler, marifet hazineleri açılır, dile gelir. Gönül ehli insanların şiire ülfet etmelerinin sebebi de budur. Hikmet ve marifetten bahsetmesi sebebiyle *Mesnevi*, ârifler için Allah'ın Cemâl nurunun aynası gibidir (331-338-3). Âşık-ı Mevlâ olan ârif, Cemâlullah'ı görmeye talip olarak aşk yolunu tutar ve aşkı kendine rehber edinir.

*Ekser-i erbâb-ı kalbin nazm ile dir ülfeti*  
*Feth olur kenz-i me'ârif şî're eyle dikkati* (535/637-1)  
*Şî'r ile her dem açılır ilm-i hikmet gülleri*  
*Mesnevî'dir ârifâna mir'ât-ı nûr-i Cemûl* (331/338-3)  
*Tâlib-i dîdâr-ı Mevlâ aşkı rehber eylemiş*  
*Şî'r ise mir'ât-ı aşkıdır aşka eyle himmeti* (535/637-6)

Alvarlı Efe'nin ayna metaforu ile ilgili şiirleri ilâhî aşk perspektifli ve irfân eksenslidir. Şiirler incelendiğinde günlük dilimizde aşkı anımsatacak şekilde kullanılan bazı ifadelerin, irfânî geleneğinin muhtevasıyla doldurulduğu görülmektedir. Bu ifadelerden birisi olan ayna müellifin dilinde ilâhî aşk gibi metafizik bir alana dair muhtevayı zihinlere yaklaştırmaktadır. Tasavvufî şiirde ayna, "tecellîgâh"tır. Sevgilinin görüldüğü, kendini gösterdiği yerdir. Bu anlamda genelde bütün âlem, özelde ise insan, insan-ı kâmil ve gönül, Allah'ın mazharıdır, görüldüğü yerdir; yani aynadır. Alvarlı Efe varlığa bu pencereden bakarak bazı konuları, tasavvufun genel karakteri içerisinde veciz bir üslupla dile getirmiştir. Bu minvalde olmak üzere konuyu gönül, âlem ve insan-ı kâmil şeklinde sınırlandırarak işlemeye çalışacağız.

## 1. Hakk'ın Ezel Aynası: Gönül

Farsça'da dil, derûn; Arapça'da kalb, hâtır; Türkçe'de de yürek kelimeleriyle ifade edilen gönül<sup>18</sup> tasavvufî düşüncede ise nazârgâh-ı ilâhî (Allah'ın baktığı yer) olarak kabul edilmektedir. "*Allah şekillerinize değil kalplerinize ve amellerinize bakar*<sup>19</sup>" hadis-i şerifinde de ifade edildiği gibi gönül ilahi kemâlin ve cemâlin en güzel tecellî ettiği yerdir<sup>20</sup>. Alvarlı Efe'ye göre insanı

17 Çalışmamızda hâce Muhammed Lutfi'nin *Hulâsatü'l-Hakâyık*, (Damla Yayınevi, 4. Basım, İstanbul 2006) adlı eseri kaynak olarak kullanılmıştır. Kullanılan şiirlerin sonunda verilen rakamlar sırasıyla sayfa, şiir ve beyit numarasını göstermektedir.

18 Kurnaz, Cemal, "Gönül", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, s. 150-152.

19 İbni Mace, *Sünen-i İbn-i Mâce*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut 1975, Zühd, 9.

20 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2009, s. 168.



değerli kılan, bir gönüle sahip olması, gönülü değerli kılan ise elest bezminde Cemâlullah'ı temâşâ etmesidir. Bu manayı vurgulamak üzere gönül için “*ezel mir'âtı*” ifadesini kullanır ve insana cemâl-i Hakk'a ayna olması bakımından değer atfeder.

*Gönül sırr-ı mukaddesdir nazâr-gâh-ı ilâhî'dir*  
*Ezel mir'âtıdır Hakk'ın mahall-i sırr-ı Sübhânî* (589/706-5)

*Derûn-i dildedir cânâ Hudâ'nın arş-ı Rahmân'ı*  
*Cemâl-i Hakk'a mir'ât-ı dil eyleyen yine sensin* (428/484-7)

Alvarlı Efe'ye göre gönül, Allah'ın tecellilerinin aynası olmakla cennet bahçesi makamına yükselmiş (135/72-2) ve arş-ı alâdan muallâ (yüce) olmuştur. Çünkü nüsha-i kübra olan insanın gönül burçlarında Allah'ın tecellilerinin aksetmesiyle arşta güneş ve ayın ışıkları yayılmaktadır (173/109-5). Böyle bir gönlün değerini ölçmek elbette mümkün değildir. Bunu sadece Allah katında derecesi yüksek olanlar bilirler.

*Gülbe-i gönlün ise ravza-i Rıdvân'ı değer*  
*O zaman Lutfi bilirsin ne kadardır değer* (422/476-5)

*Gönül mir'ât-ı Mevlâ arş-ı a'lâdan mu'allâdır*  
*Anı ind-i Hudâ'da kıymet-i vâlâ olandan sor* (263/239-6)

Ezelî bir mir'ât/ayna olan gönül, tecellileri yansıtabilmek için aynanın cilalanma ve görüntüyü yansıtırma şeklindeki iki kademeli özelliğinde olduğu gibi önce cilalanmalıdır. Bu noktada Alvarlı Efe, güneş ve ay örneğini verir. Nasıl ki ay, güneşten gelen ışığı parlaklığı sayesinde yansıtabiliyorsa, gönül de Hakk'ın tecellilerini ancak ay gibi parlak ve cilalı olunca yansıtabilir. Gönül, böylelikle vahdet güneşinden aldığı manevî ziya ile aydınlanmış, zevâlî olmayan bâkî bir devlete erişmiş olur.

*Nûr-i âyine-i cemâl-i cânân*  
*Gönül iklimini münevver etmiş*  
*Hurşîd-i vahdetten almıştır inan*  
*Ziyâ-yı ma'nevî mukarrer etmiş* (301/295-1)

*Pertev salmış kalbe nûr-i cemâli*  
*Güneş-veş parlamış ilm-i kemâli*  
*Bâkî devlet bulmuş yoktur zevâlî*  
*Kamer gibi kalbin mutabher etmiş* (301/295-2)

Gönül aynasının cilalanması aşamasında Alvarlı Efe, gönülden dünya sevgini çıkarma ve amellere riayet etmenin gerekliliğine özellikle dikkat çeker. Bu hususlar, gönlün ilahi sırlara ayna olabilmesi için şarttır. Kulun gönül



aynasını cilalaması belli bir eğitim gerektirir. Nitekim her gönül Hakk'ın nurlarını yansıtmak için uygun değildir. Bunun için de insan, evvela tasavvufî eğitimde “terk” olarak ifade edilen dünyadan, ukbâdan ve kendi varlığından geçmeli; ardından kibir ve enanietini kırıp Hakk'ın azameti karşısında secde ederek yerlere yüz sürmeli; Hakk'a hizmet etmekle himmeti, halka merhamet etmekle de Hakk'ın ikramını aramalı; saadetine vesile olacak edep ile öne çıkmalı; gece gündüz niyaz halinde bulunarak gaflete düşmemelidir.

*Mir'ât-ı kalbe kıl nazâr cânân cemâlin gösterir  
Variyetinden et güzer cânân cemâlin gösterir*

*Yüz yere sür sular gibi kurbân ol âhûlar gibi  
Rağbetde hûb-rûlar gibi cânân cemâlin gösterir*

.....  
*LUTFÎ gibi olma alîl gönlünde bul nûr -i Cemîl  
Dest-gîrin olur Celîl cânân cemâlin gösterir (275/254-1,8)*

Alvarlı Efe'ye göre gönül aynasını amellerle cilalayan ârif, Hakk'ın tecellilerini müşâhede edebilmek için ayrıca âlemi ibret nazarıyla seyretmeli ve bütün varlıkların Allah'ın birliğine delalet ettiğini tecrübe ederek kesrette vahdet düşüncesine erişmelidir. Ayrıca her fiilde fâil-i Muhtâr'ı gözetmeli; nefsin arzularına muhalefet ederek seherlerde uyumak yerine ibadet ve niyazda bulunmalıdır. Çünkü gönül aynasının gösterdiği zât, her an bidâr (ayık)'dır ve onu görebilmek için de seher vaktinde ayık olmak gerekir. Cânân, yüzünü ancak seher vakti ayık olan gönüllere gösterir. Sevgiliyle buluşacağı vakitte gözlerini uyku bürüyen ve nefsin arzularıyla uykuyu tercih eden kişinin Hakk'ı görmesi ise muhaldır.

*Her fiilde fâil-i Muhtârı gör  
Mir'ât-ı dilde olan dildârı gör*

*Mîhr-i vahdetten açılmış gülleri  
Gülşen-i dilde gözet dîdârı gör*

*Sendedir âlem-nümâ âyînesi  
Bîdâr ol vakt-i seher bîdârı gör (265/244-3)*

*Can gözüne cânân yüzün göstere her vakt-i seher  
Nur-i cemâl-i dilberi kande görür merd-i alîl (335/345-5)*

Alvarlı Efe'nin, sevgilinin cemâlini görebilmek için başka şartları da vardır. Öncelikle yâr uğruna bütün varını feda edip bedeninden ve canından vazgeçmelidir ki yârin cemâlini hayran gözlerle görebilsin (396/436-5). Eğer kişi bunu başarır ve yârin yüzünü temâşâ edebilirse, gördüğü güzelliğin etkisiyle

artık başka bir yüze bak(a)maz olur, her baktığı şeyde o güzel cemâli görür (462/529-2). Böylece gördüğü varlıklar bire inmiş, Allah'tan başka varlık kalmamış olur (475/549-5). Gönülde vahdet güneşinin doğması, ruhun nefsi yenerek bedene sultan olması ve vücut iklimine hükmetmesi demektir (151/88-2). Bu durumda kendisi de dâhil bütün varlıklar, Rahman'ın aynasında yok hükmünde olurlar.

*Cânân cemâlin câna mir'ât-i Hüdâ eyler  
Kim baksın olur ma'dum âyîne-i Rahmân'e* (475/549-5)

Böylece gönül aynası vahdet nuruyla aydınlatılmış ve Mecnun misalinde olduğu gibi rûy-ı Leylâ'da Mevlâ, -şiiir dilindeki ifadesiyle Leylâ- görülmüş olacaktır<sup>21</sup>. Böylelikle Leylâ'nın yüzü aynaya dönüşür ve Hakk'ın sırları orada âşikâr olur (516/610-5). Bu noktada "mir'ât-ı muhabbet" terkihi önem arz etmektedir. Allah, gönlünü Hakk'ın tecellilerine hazırlayan kişinin elinden tutar ve muhabbet aynasında cemâlini gösterir.

*Dili dildâre feda eyleki dildâr sana  
Dest-girin ola ol, hayr ola dâim seferin  
Sana mir'ât-ı muhabbetde eder arz-ı cemâl  
Göze göstere güzel dildeki dürr ü güherin* (422/476-4)

*Bu ibret-gâhîde cânâ güzelce seyr et eşyâyı  
Gönül mir'âtını tenvîr edüp gör sen de Leylâ'yı* (577/691-1)

Cilalanma safhası tamamlanan gönül aynası, artık Hakk'ın tecellilerini yansıtmaya hazırdır. İşte bu noktada dünya gözüyle gönül gözü ayrımı netleşmektedir. Gönül gözüyle dünyaya bakan ârif, bütün eşyayı hep bir ağızdan "Nefsini bilen rabbini bilir"<sup>22</sup> hadis-i şerifinde ifade edildiği şekliyle "aref" sırrını dile getiren mir'ât-ı Hak olarak görecektir. Gönülde Hakk'ın vahdet nurları

21 Bu noktada en güzel örnek, önce Leylâ'ya âşık olup ardından Mevlâ'ya yönelen Mecnun'un yaşadıklarıdır. Efe de, eserden müessire geçişi Mecnun örneğiyle dile getirmektedir. Mecnun sahrayı seyrederek Leylâ'yı görmek istemiştir. Ancak ne yazık ki Leylâ'nın yüzü sahrada görünmez (287/273-1). Çünkü Leylâ, hubb-i Mevlâ'yı bulmak için bir araçtır. Öyleyse amaç Leylâ'dan geçip Hakk'ı bulmak, Mecnun'dan geçip Hakk âşığı olmaktır.

*Hubb-i Mevlâ bulmak ister seyr-i Leylâ'dan garaz  
Huş-mendân olmak ister kays-ı şeydâdan garaz* (308/306-1)

*Gönlünden nefyetmiş şügl-i sivâyı  
Can içre can etmiş hubb-i Mevlâ'yı  
Âyine eylemiş ruy-i Leylâ'yı  
Mecnun olmuş Leylâ'sına efendim* (346/362-2)

22 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, el-Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, II, 343, Hadis no: 2532.

bulunduğu müddetçe ârif, her katrede deryayı, her zerrede vahdet güneşini görecektir (399/442-5). Böylece vahdet sırrı, güneşten daha âşikâr bir şekilde ortaya çıkacaktır (151/88-4).

*Görürsün dîde-i dilden bu eşya mir'ât-ı Hak'tır  
Bütün eşya olur nâtık aref dersin beyân söyler  
Güneşten âşikârdır sırr-ı vahdet olsa isti'dâd  
Nukûşât-ı cihân Lutfî bu esrârı devân söyler (151/88-3, 5)*

Gönüllerini Allah'ın tecellilerine kaptıran âşıklar, ma'şuklarını, güneş ve aydan daha âşikâr bir şekilde görürler. Öyle ki güneş ve ay, gönül aynasına yansıyan bu nurlara hayran olurlar. Ancak “kal”den öteye geçemeyen şöhret sahibi âlimler gönül burçlarında tecellî eden güneşi fark edemezler (124/53-3; 534/635-1). Hâlbûki ârif gönül aynasını kullanarak yârini görebilir. Can gözünün cânân yüzünü bu şekilde seyretmesinden daha güzel nasıl bir lütuf olabilir ki?<sup>23</sup> Alvarlı Efe, Allah'ın ârif kullarına sunduğu bu manevî lütûfları ve kulların bu ikram karşısında yaşayacağı ruhânî sarhoşluk hallerini ifade etmek üzere bâde sembolizmini<sup>24</sup> kullanmaktadır. Cemâl-i zül-Celâlî'yi didâr aynasında müşâhede eden ârif şerâb-ı Lâ-yezâlî olarak da ifade edilen *bâde-i bâkî*yi yudumlar ve *âşik-ı Mevlâ* olur.

*Açıla mir'ât-ı didâr cemâl-i zül-Celâlî'den  
Olasız âşik-ı Mevlâ harâb-ı lâ-übâlîden  
Keremullah ola sâkî vere bir bâde-i bâkî  
Bulasız zehre tiryâk mey-i mânâ zül-Celâlî'den  
Göresiz âlem-i lâhût gülistânın bu gözlerle  
Bulasız zevk-ı ruhânî şerâb-ı Lâ-yezâlî'den (394/434-1,4)*

## 2. Rahman'ın Kudret Aynası: Âlem

Tasavvufî düşüncede “belirti, delil, işaret, başka bir şeyin bilinmesini sağlayan diğer şey<sup>25</sup>” anlamına gelen âlemle Allah arasındaki müessir-müesser

23 *Ol derûndan âşinâ mir'ât-ı dilden yâri gör  
Haşa lillah hiç olur mu cânâ cânândan lezîz  
Can gözü cânân yüzünü seyr eder güneş gibi  
Lutfî'ye bir lutf olur mu böyle ibsândan leziz (142/83-6,7)*

24 Geniş bilgi için bkz.: Karadayı, Osman Nuri, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Bâde Sembolizmi”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, Ed.: Cengiz Gündoğdu, Erzurum 2013, I, s. 683-697. Ayrıca sempozyum tebliğleri arasında yer alan Hayrani Altıntaş, Rifat Okudan, Süleyman Derin ve Serap Kılıç'a ait tebliğlerde Alvarlı Efe'nin ilahî aşk anlayışı detaylı bir şekilde işlenmektedir. Bu çalışmalara müracaat edilebilir.

25 el-İsfahani, Rağib, *el-Müfredât*, Tahk.: Muhammed Halil Aytani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, s. 349.

(eser) ilişkisi önemli bir yer tutmuş ve sûfilerin varlığa bakışlarını ortaya koymuştur. Kâinattaki her varlık, O'nun sanat, kudret, sıfat ve esmâsının belirtisi, delilidir. Allah'ın varlığının delili olduğu için kâinata, âlem denilmiştir. Belirti, delil manasıyla her mahlûk kümesi ve teker teker her bir yaratılmış bir âlemdir. Bu manada on sekiz bin âlem vardır<sup>26</sup>. Allah sanatkâr, âlem ve yaratılmışlar ise O'nun eseridir. Eser de sanatkârının aynasıdır. Alvarlı Efe, âlemin Allah'ın kudretinin eseri oluşunu ifade etmek üzere *mir'at-ı kudret*, *mir'at-ı kudret-i Rahman*, *mir'at-ı Hak*, *mir'at-ı Hüdâ* gibi terkipler kullanır. Ona göre varlığa ârif nazarıyla bakabilenler bütün mevcûdâtın mücid olan Allah'ı gösteren bir ayna olduğunu görebilirler.

*Ârifâne nazâr etse bir insan  
Bu mahlûk mir'ât-i kudret-i Rahmân  
Gözünde var ise envâr-ı irfân  
Mücid-i mevcûda ayn-i burbandır (256/231-3)*

Alvarlı Efe, “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır<sup>27</sup>.” ayetinden hareketle kâinatı bütün yönleriyle (doğu-batı, kuzey-güney, alt/yer-üst/gök) Allah'ın tecellilerinin müşâhede edildiği bir ayna olarak görmüş ve bu manayı vurgulamak üzere şerâb-ı eynemâ ifadesini kullanmıştır. Şerâb-ı eynemâ, gördüğü her şeyde Hakk'ın tecellilerini tecrübe ederek Allah'ın yüceliği ve azameti karşısında hayrete düşüp imanı tahkîki seviyede ve aşk boyutunda yaşamayı ifade eder. Ayrıca şerâb-ı eynemâ ile âyine-i şeş-cihet (altı yönü birden gösteren ayna) arasında bağ kurmak mümkündür. Nitekim tasavvufi literatürde âyine-i şeş-cihet, gönül aynasından mâsivâ tozunu silmekle, orayı hikmet ve hakikatin görüldüğü bir mahal haline getirerek mir'ât-ı Hak hükmüne eriştiren ârifler için kullanılır<sup>28</sup>. Kâinat nasıl ki altı yönüyle ayna ise ârifin gönlü de bu altı yönü birden gösterecek kabiliyette bir ayna (âyine-i şeş-cihet) olmalıdır.

*Olursun nâzıra mir'ât  
Eşyâdan görürsün âyât  
Verirler destine berât  
Şerâb-ı eynemâdandır (252/224-9)*

Yapısal özelliği icabı ayna, ışık olmadan görüntüyü aksettiremez. Yine aynanın yapısıyla mukayeseli olarak ışığı varlık, karanlığı da yokluk olarak düşünürsek, aynanın varlığının ışığın yansımaya bağlı olduğu anlaşılacaktır. Bu sebeple ayna, ışık olmadan kendi başına yok demektir. Zaten ayna, kelime anlamı itibariyle yokluk demektir<sup>29</sup>. Bu durumda İbni Arabî'nin de ifade ettiği

26 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yay., İstanbul, 1999, s. 38.

27 2. Bakara, 115.

28 Uludağ, a.g.e., 261.

29 Cebecioğlu, a.g.e., s. 429.

gibi âlem dümdüz, ruhsuz, cilasız, gayr-i mücellâ bir ayna halindeyken Allah, Hz. Âdem'i yaratmakla bu yokluk aynasına tecellî etmiştir<sup>30</sup>. “Allah göklerin ve yerin nurudur<sup>31</sup>.” ayeti de bu yokluk aynasına varlık kazandıran şeyin, Allah'ın nuru olduğunu göstermektedir. Ayette geçen “nûr” ifadesinden iktibasla “nûr-i Hak, nûr-i Hüdâ, nûr-i Mevlâ, nûr-i Rahman” gibi terkipleri kullanan Alvarlı Efe, yokluk aynasında beliren Allah nurunun, aynı zamanda “küntü kenz” sırrını da ifşa ettiğini şöyle dile getirmektedir:

*“Küntü kenz”in sırrını fâş eyleyen âlemlere  
Nûr-i Hak envâr -ı irfândır şerâb-ı eynemâ (101/18-3)*

Sûfiler “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”<sup>32</sup> ayetinden hareketle varlığı bir kabul etmişlerdir. Evvel-ahir, zahir-batın her ne varsa O’dur, Allah’tır. Öyleyse O’ndan başka gerçek varlık yoktur. İbn Arabî’ye göre tek gerçek varlık olan Hakk’ın iki ayrı tecellisi vardır. Bunlardan biri hakikî-zâtî tecellîdir ki bu tecellî gerçek varlıkla aynıdır; diğeri ise halkî tecellî olup esasında hayali bir varlığa sahip olan topyekûn âleme karşılık gelir. O’na göre âlem hayaldir, ancak bu hayali oluş Hakk’a nispetlidir. Buna göre hâdis, fâni, nâkıs ve sınırlı olanın; kadîm, bâkî, mükemmel ve mutlak olandan zuhuru da ancak böylece mümkün olmuştur<sup>33</sup>. Efe’ye göre de hakiki varlık bir olan Allah’tır. Ancak mükemmel olması, görülmesine perde olmuştur. Bu perde sebebiyle gözler onu idrak edemez.

*Hüve’l-evvel hüve’l-Ahir hüve’z-Zahir hüve’l-Batın  
Cemâl-i zül-Celâl’ine kemâlâtı hicap olmuş (299/291-5)*

Öyleyse gördüğümüz şeyler nedir? Bu soruya Efe’nin verdiği cevap, diğer sûfilerin cevabıyla aynıdır: Eşyayı görünür kılan şey Allah’ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellileridir. Kâinatta gördüğümüz ve var zannettiğimiz eşyanın, aynadaki görüntünün bir cisminin bulunmaması gibi, gerçek ve kendine mahsus bir varlığı yoktur. Eşya Allah’ın tecellilerinden ibarettir.

*Efâlini zarf-ı hikem eylemiş ezelden  
Tecellîleri eylemiş eşyayı mücellâ (113/37-3)*

Öyleyse âlem, Allah’ın sıfat ve esmasının tecellilerinin yansıdığı ayna makamındadır. Aynadaki görüntünün nasıl ki kendi başına gerçek varlığı yoksa âlemin de görüntüsü vardır fakat gerçek bir varlığı yoktur. Öyleyse bu kâinat aynası Allah’tan başka mevcut olmadığı sırrını açıklayan vahdet kitabının

30 Konuk, a.g.e., 108-109.

31 24. Nur, 35.

32 57. Hadid, 3.

33 Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240)’ye Göre Hayal ve Düzeyleri,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV (10), Ankara 2003, s. 326-327.

şerhinden başka bir şey değildir. Eğer ârif, bu kitabı okuyabilecek kadar dirâyet ve ferâsete sahip olursa cihan, tevhid sırrını ve mucidi gösteren mir'ât-ı Hak olarak görülecektir<sup>34</sup>. (432/490-2; 506/597-7; 193/138-5)

*Seyr-i kâinat kitâb-ı vahdetin bir şerhidir  
Her taraftan gösterir Hakk'ı hidayettir bize (449/513-6)*

*Ârifane kıl nazâr mir'ât-ı Hak'tır bu cihan  
Sırr-ı vahdet bahşeder eşya sana hurşid-var (270/250-6)*

*İlm-i aref kitabıdır bu mümkünât eyle nazâr  
Mevcut mucidi gösterir kuvvet bula ferâsetin (432/490-3)*

Ârif kişi eğer bu dirayet ve ferasete sahip olursa -Efe'nin ifadesiyle gönül meyhanesinde vahdet şarâbını içebilirse- bütün eşya bir kitap gibi ona mârifet sırlarını göstermeye başlar (390/427-4). Bu durumda ârifin gönlü, irfân nurunun merkezi olur ve ârif, eşyaya irfân penceresinden bakınca esmâyı müsemmadan gayrı göremez (410/458-3). Böylece vahdet düşüncesine ulaşır, aynada görünenin de gösterenin de Allah olduğunu anlar ve O'nun dışındaki her şeyden kalbini uzak tutar.

*Bu eşya mazhar-ı esmâ fail-i muhtar müsemma  
Görünen gösteren Hak'tır kayd-ı sivâdan kalbi kes (294/283-6)*

Alvarlı Efe'nin âleme bakışını, aynanın cilalanma (mücâhede) ve görüntüyü yansıtırma (müşâhede) şeklindeki iki kademeli özelliğini dikkate alarak, *ibret* ve *hikmet nazârı* şeklinde tasnif etmek mümkündür. İbret nazarı dediğimiz mertebede varlıklar, Allah'ın varlığının delilleri olarak görülmekte, aynanın cilalanması gibi Allah'ın dışındaki her şeyin gerçek varlık olma özellikleri nefyedilerek varlığın bir olduğu, onun da Allah olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Hikmet nazarı dediğimiz mertebede ise varlıklardan Hakk'ın tecellileri müşâhede edilerek bu tecelliler karşısında hayrete düşme hali dile getirilmektedir.

Alvarlı Efe masivâ denilen bütün varlık sûretlerini Allah'ın bir eseri olarak görür. Arz u semâ, mülk ü melek şems ü kamer her şey Hakk'ın aynası ve O'nun varlığının delilidir (128/61-2). Bir başka açıdan Allah Nakkâş, mahlûkât menkûşedir<sup>35</sup>. Her nakış, o Nakkâş'ı gösterir<sup>36</sup>. Varlıklar her ne kadar Nakkâş'ın

34 Geçeci varlıklar üzerindeki cemel tecellileri hakkında geniş bilgi için bkz.: Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Hâce Muhammed Lutfi'nin Şiirlerinde Cemal Müşahedesinin Yansımaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, sayı: 1, s. 89-117.

35 *Nûr-i irfân ile bu elvânı seyrân eyleyen  
Dîdesi dürbîn-i esrâr keşf-i esrâr eyleyen  
Ne aceb nakkâşdır menkûşe lâyük nakşedüp  
Tahsîn eyler seyredince kesb-i irfân eyleyen*



izlerini taşısa da asıl olan nakışı değil Nakkâş'ı görmektir. Bu durumda gülün de reyhanın da kıymeti kalmaz<sup>37</sup>. Çünkü önemli olan hikmet aynasına bakıp irfân dersini okumaktır (287/272-7). Bunun için vahdet aynası olan âleme, ibret gözüyle bakmak gerekir.

*Niceler dâde-i irfân ile mir 'ât-ı vahdetde  
Nazar-dâr oldular alıp güzel gözlerine ibret (132/68-6)*

Hikmet nazârıyla bakmak ise Hak'ın tecellilerini temaşa edip kudret ve cemâlinin hikmetleri karşısında hayrete düşmektir. Hikmetler anlaşıldıkça hakiki varlık karşısında hayranlık artar. Tasavvufi literatürde "hayret" kavramıyla ifade edilen bu durum, gönülde ilahi aşk coşkusunun artmasının bir sonucudur. Bu nazârla bakınca kâinat, Hak'ın kudret eserlerinin görüldüğü ve seyrine doyum olmayan bir hikmet kitabı gibi olur (135/72-4). Böylece kainat hikmet mektebine dönüşür; ârif, bu mektepte tevhid dersi okumaya başlar ve okudukça hayretini artırır<sup>38</sup>. Ancak bu hikmet kitabını okuyabilmek için mir'ât-ı Hüda'ya, irfân gözüyle bakmak gerekir. Bu sebeple herkes bu aynaya bakamaz, gözünde basiret nuru olanlar bakabilir.

*Eşyâ-yı cihandan görünür kudret-i Bârî  
Seyr eyle güzeller yüzünü kitâb-ı hikmet*

*Mir'ât-ı Hüdâ dide-i irfâna sezâdır  
Elbette görür kimde ki var basiret (135/72-5)*

Eğer ârif, Leylâ'nın yüzüne bu gözle bakabilirse, Mecnun olup vadilere düşer. Yaşadığı aşk-ı Mevlâ yüzünden sahralarda şaşkınca ve hayret içerisinde dolaşır ve harâbât<sup>39</sup> ehlerinden olur (394/434-1). Bu durumdaki âşik kendi var-

---

*İktidârın gösterir seyreyle her san'atını  
Pek yakışmış serpûşi serpûşe akrân eyleyen  
Şevket ü şânı şerâfet bahş eder âriflere  
Ayn-i hikmetdir fi'âli şevket ü şân eyleyen (374/436)*

- 36 *İbret nazârıyla bir nazâr eyle  
Bu kâinat bir Mevlâ'yı gösterir  
Hubb-i masivâdan sen hazer eyle  
Bu nukûşât bir nakkâş gösterir (226/187-1)*
- 37 *Bu nukûşât-ı cihânı nakşeden nakkâş gör  
İlm ü irfân isteyenler gül ü reyhan istemez (287/272-6)*
- 38 *Bu eşyadan al dersi  
Tevhidden eder bahsi  
Bir mekteb-i hikmettir  
Hayran demidir bu dem (342/357-6)*

39 Tasavvufi düşüncede harabat, aklın faaliyet ve tedbiri ile ilgiyi keserek tam anlamıyla teveccüh ve teslimiyet hali içinde bulunmayı ifade eder. Bkz: Uludağ, a.g.e., s. 224.



lığından geçmiş ve bedeninin her parçası ve taşıdığı her zerre, güneşin ışıklarını yansıtan *kırk ayna* misali Hakk'ın tecellilerini yansıtmaya başlar.

*Nazâr-endâz olan cemâl-i Leylâ'ya olur Mecnun  
Düşer vâdîlere ser-geşte-i pâ-bend olur elbet (134/70-2)  
El çeker cân u bedenden akli sergerdân olur  
Cismi fark olmaz o dem mir'ât-ı pâre pâreden (389/425-3)*

Ârifin yaşadığı bu durum, özel bir durumdur ve yokluk aynasına bakarak benliğini yok edip fenaya ulaşabilen kişilere mahsustur.

*Her zerrede bir şems-i münir katrede derya  
Âlem-i adem merdine mahsus bu kerâmet (135/72-6)*

Âlem ve varlıklar, herkesin gözünün önünde bulunmasına rağmen kimileri cim'i, kimileri de cemâli görmektedir. Cim'den cemâle geçiş yapabilenler Allah'ın âşıklarıdır. Bu noktada Alvarlı Efe, halktan Hakk'a, cim'den Cemâl'e geçişi belirginleştirerek "*Cemâlin cimini perde edüp cemâline cânân/Aça perdesini yüzden ede âşıkların dilşâd*" (140/79-4) ifadeleriyle Allah'ı, cemâlini kemâl perdesiyle perdeleyen bir sevgiliye/cânâna benzetmektedir. Cânân her ne zaman perdeyi aralar ve gül cemâlini gösterirse, kendine âşık kullarını sevindirecektir. Sevgilinin perdeyi kaldırmasıyla, hidayet güneşi vurmuş gibi gönüller ışıldar, mutlu olur. Güneş nasıl ki dünyayı aydınlatıyorsa, sevgilinin cemâli de gönülleri öyle aydınlatır<sup>40</sup>. Âşıklar için asil bayram işte budur. Sevgilinin yüzü güneşten de güzeldir. O cemâli bir defa seyreden artık ne kubbedeki güneşe ne de âlemdeki nakışa bak(a)maz olur.

*Iyd odur cânân cemâlin perdesini kaldıra  
Afitâb-ı âlem-ârâ-veş dile mihmân ola (495/578-3)  
Dîdâr-i yâri kılan temâşâ ağyâr yüzüne bakar mı hâşâ  
Nûr-i tecellâ menzil-gehidir mir'ât-ı hikmet "min-kudretillah" (462/  
529-2)*

### 3. İlahî Feyzin Taksim Edildiği Ayna: İnsan-ı Kâmil

Her bir varlık Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerini yansıtan birer *ayna* olmakla birlikte, bunlar tam anlamıyla cilâlanıp parlatılmış kusursuz *aynalar* değildir. İlahî tecellilerin yansımalarını en mükemmel şekilde alıp en açık ve kusursuz bir şekilde gösterecek *ayna*, bu âlem üzerinde ancak *insandır*. Çünkü *insan*, ilâhî bir numunedir<sup>41</sup>. Hakk'ın zât, sıfat ve esmâsının zuhuru olması bakımından insan, kendisiyle Allah'ın isimlerinin açığa çıktığı bir varlıktır. İsim, zuhura

40 *Çalar mibr-i hidâyet dîde-i diller olur pür-nûr*

*Açar perde-i esrârı cemâlinden ne cennettir (193/138-6)*

41 Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, I, İstanbul 1999, s. 158.

ereceği bir mekânı arar. İşte o mekân insandır ve bu yönüyle insan, Hakk'a ayna olmuştur<sup>42</sup>.

Aynaların nitelik bakımından farklı olmaları, varlığın bunlardaki görüntüsünün mükemmellik derecesini tayin etmiştir. İnsan aynasında Allah, öbür varlık aynalarında olduğundan daha iyi tecellî etmiştir. Allah'ın velî ve nebilerdeki tecellîsi ise diğer insanlardaki tecellisinden daha üstündür. Nasıl ki farklı *aynalar* kendi özelliğine (çukur ya da tümsek, parlak ya da puslu, tek parça ya da kırık, vs. oluşuna) göre ışıkları ve görüntüleri değiştiriyorsa, tıpkı onun gibi başta insan olmak üzere *mümkün varlıklar* dediğimiz Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki varlıklar da a'yân-ı sâbiteden tecellî eden hakikatleri kendi istidat ve kabiliyetleri ölçüsünde değiştirerek yansıtırlar<sup>43</sup>. Şu halde âlem Hakk'ın aynası olduğu gibi, daha özel bir mânada âlemin bir parçası olan insan da O'nun aynasıdır. Bu sebeple âleme ve insana "*mir'âtü'l-Hak*" denilmiştir. Fakat Hakk'ın en doğru, en iyi ve en mükemmel olarak görüldüğü ayna Hz. Muhammed ve insân-ı kâmilidir. Çünkü insan-ı kâmilin kalbi ilâhî zâtın, sıfat ve isimlerin tam olarak yansıtıcısıdır. Onun için ârif, her şeyde Allah'ı görür ama insân-ı kâmilde onu daha iyi temaşa eder<sup>44</sup>.

Tasavvufî düşüncede insan-ı kâmil, vücub ile imkân arasında berzah; hadis sıfatlarla kıdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan ayna olarak telakki edilmiştir. Nitekim vücûb ve imkân mertebelerinin en yükseğine "*mir'âtü'l-hazreteyn*" denmiş ve insan-ı kâmilin bu iki hazretin aynası olduğu ifade edilmiştir. Bu anlamda insan-ı kâmil, Hakk ile halk arasında vasıtaadır. Hakk'ın feyzi, imdadı onun vasıtasıyla yayılır. Hakk'tan gayri her şey, ulvî veya sufîdir. Her ikisi arasında, ikisinden de ayrı olmayan bir berzahiyet olmasaydı, irtibatsızlık sebebiyle ilâhî yardım âleminden hiçbir şey ulaşmazdı<sup>45</sup>.

Alvarlı Efe'ye göre insan-ı kâmilin bazı özellikleri şöyledir: İnsan-ı kâmil, Hakk'ı bulmuş ve esrarına vâkıf olmuş, böylelikle *âyine-i Hak* olma vasfına kavuşmuş kişidir. Onun maksadı dîdâr yani ilahî güzelliği temaşadır. Yaşadığı Hüdâ aşkı sebebiyle seherlerde kanlı gözyaşı dökmekten gözleri kıpkırmızı

42 Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2012, s. 49. Dini ve tasavvufî düşünceden hareketle insanın ilâhî tecellilere mazhar oluşunun divan şairlerimiz tarafından nasıl ifade edildiği hakkında bakınız: Mehmet Gökteş, "İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlâhî'nin Divan Şâirlerimizin Dilindeki İfadesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2012, sayı: 38, Erzurum.

43 Ögke, *a.g.m.*, s. 83.

44 Seccadî, Seyyit Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 54; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 260.

45 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 314; Kâşânî, Abdurrezak, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 512.

olur. Onun vakıf olduğu sıraların binde birini ifşa eden, Mansur gibi dâra çekilir. İnsan-ı kâmilin feyzi Allah'tan gelmektedir. Ancak bu feyzi yansıtan ve ulaştırın Hz. Muhammed'dir. Gönlü mârifet nuruyla aydınlanmış cennet-i gülzâr; dersi "men aref" dersidir. Onun nurunu Allah yakmıştır, âlem de o nurla aydınlanır.

*Ehl-i dîli âyine-i Hak bilin  
Hakk'ı bulur vakıf-ı esrar olur*

.....

*Ehl-i dîlin şem'âsını Lutfiyâ  
Yaktı Hüdâ âleme envâr olur (210/165-14)*

İşte mâsivâyı gönlünden çıkarmakla kalp aynasından dünya tozunu silip orayı hikmet ve hakikatin görüldüğü bir mahal haline getirerek mir'ât-ı Hakk hükmüne erişen âriflere "âyine-i şeş-cihet" (altı yönü birden gösteren ayna) adı verilmiştir<sup>46</sup>. Alvarlı Efe'ye göre insan-ı kâmil, âriflere gönlün mâliki olan Allah'ı gösteren bir ayna mesabesinde. İnsan-ı kâmil, "Dide-i hakikat ile seyreden bu âlemi/Kalbini cânâ odur mir'ât-ı irfân eyleyen" (387/423-2) ifadesinde dile getirildiği gibi kalbini kendine irfân aynası yapar ve dünyayı bu aynadan hakikat gözüyle seyrederek. Her kim ki o aynaya bakarsa Allah'ın tecellilerini temaşa edebilir. Yapılması gereken bir insan-ı kâmil bulup onun irfân nurundan istifade etmektir.

*Öyle bir yâre yetiş yarîn ola yâr sana  
Öyle bir mir'âtı tut göstere dildâr sana (104/23-1)*

Alvarlı Efe'ye göre aslında her şey Hakk'ın tecellilerini gösteren birer aynadır. Ancak nasıl ki görüntü kalitesi bakımından aynalar arasında farklar varsa Hakk'ın tecellilerini farklı derecelerde yansıtan insan-ı kâmiller arasında da farklar vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunları peygamberler, Hz. Muhammed (sas), ehl-i beyt, veliler şeklinde sıralayabiliriz.

### a. Peygamberler

Alvarlı Efe yukarıda da belirttiğimiz gibi bütün âlem ve varlıkları Hakk'ın tecellilerini gösteren birer ayna olarak telakki etmektedir. Ancak Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler *nûr-u Muhammedî'nin* yansıdığı, Hakk'ın tecellilerini en üstün şekilde gösteren aynalardır. Bu konuda fazla detaya girmeden bir kaç mısra örnek vermekle yetiniyoruz.

*Mir'ât-ı Hudâ nûr-i hüdâ neyyir-i a'zam  
Cân verdi cemâl görmeğe Yahyâ Zekeriyâ (95/9-18)  
Muhammed ile bula Hakk'a vuslat  
Muhabbetine eyledi muhabbet*

46 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 261.

*Ne kadar enbiyâ ki geldi akdem  
 Muhabbet-i Muhammed'dir mukaddem  
 Derûn-i dillerinde hubb-i Ahmed  
 Nazargâhları mir'ât-ı Muhammed  
 Hudâ halk eyledi ervâhlarını  
 Münevver eyledi eşbâhlarını  
 Muhammed'in nûrudur yüzlerinde  
 Muhabbet-i Muhammed sözlerinde  
 Muhammed ile buldular nübüvvet  
 Muhammed'dir tulû gâb-ı risâlet (612/Muhabbetnâme-21,28)*

### **b. Hz. Muhammed (sas)**

Tasavvufî düşüncede Hz. Muhammed, Hakk'ın en mükemmel aynası sayılmıştır. Bu hususiyet, ilahi tecellîyi kabul eden kalp aynasının temizliği ve Hakk'ın mertebesine benzerliği dolayısıyladır; bu temizlik ve tabilik kendisinde zuhur eden Hakk'ın isimlerinin ve hakikatlerinin oldukları gibi kalmalarını sağlar<sup>47</sup>. O, Hakk'ın kâmilin tecellî ettiği bir ayna mesabesinde olup, O'ndan sonra derece itibariyle diğer peygamberler, sonra da velî zatlar gelir. Diğer peygamberler ve Peygamber Efendimizin hakikat-i Muhammediy'e'sine varis olan insan-ı kâmiller O'na vekâleten insan-ı kâmidirler<sup>48</sup>. Hz. Muhammed'in manevi şahsiyeti, yani hakikati, nûru ve rûhu, varlık ve tecellî mertebelerinin ilk safhasını oluşturur<sup>49</sup>. Hakikat-i Muhammediyeye nazâriyesiyle ortaya konulan mana da budur. Süleyman Çelebi, "*Zâtına mir'ât edindim zâtını*" derken Allah'ın zâtının Hz. Peygamber'in zâtında görüldüğünü anlatır. Buna "âyîne-i zât" denir. En yüksek seviyedeki tecellî, zâtın zât için tecellî etmesidir. Hz. Muhammed'in gözlerinin Hakk'ın kudret aynası olduğunu söyleyen Alvarlı Efe O'nun ezelden beri Hakk'ın aynası olduğunu şu dizelerle dile getirmektedir.

*Mir'ât-ı Hak rûz-i ezel  
 Eyledi anı Lem-yezel  
 Nurdan mürekkebe bir güzel  
 Ahmed Muhammed Mustafâ (90/5-9)  
 Keşer-i cândır sözleri  
 Mir'ât-ı kudret gözleri  
 Hurşid-i hikmet yüzleri  
 Ahmet Muhammed Mustafa (90/5-12)  
 Alvarlı Efe'nin Hz. Muhammed için kullandığı ayna sembolüne daha özel*

47 Kâşânî, a.g.e., 276.

48 Çelik, İsa, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010, s. 9.

49 Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (5), (Ocak), Ankara 2001, s. 14.

bir mana yüklediğini görmekteyiz. Ona göre Hz. Muhammed, feyz-i ilahinin kendisi vasıtasıyla diğer aynalara yansıdığı merkezi bir aynadır. Kur'an-ı Kerim'in "âlemlere rahmet olarak"<sup>50</sup> tavsif ettiği bu ayna, bütün evliya ve enbiyaya feyz-i ilâhîyi taksim etmektedir.

*Tecellî-hâne-i Hak'tır mukarrebler metâfıdır  
Ezelden kâsım-i feyz-i İlahî'dir hidâyette (449/514-3)  
"Rahmeten li'l-âlemîn" ki zâtıdır  
Enbiyâ evliyânın mir'âtıdır (49 İlticaname 21)*

Bu aynadan yansıyan feyz-i ilahi, nur-u Muhammedî vasıtasıyla diğer peygamberlere, ruhu vasıtasıyla da velilerin aynalarına yansır.

*Nûrdur enbiyânın ervâhına  
Rûhdur evliyânın eşbâhına (49 İlticaname 19)*

"Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur"<sup>51</sup> hadis-i şerifinde ifade edilen nur, ilk yaratılan varlık olup Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar her peygambere intikal etmiş ve en son hakiki sahibi olan Hz. Muhammed'de karar kılmıştır<sup>52</sup>. Süleyman Çelebi de Hz. Âdem yaratıldığında bu nurun alınına konulup Hz. Muhammed'in nuru olduğunu şöyle dile getirmiştir: "Mustafa nurunu alnında kodu/Ol Habibim nurudur bu nur dedi." Geleneği sürdüren Alvarlı Efe, *Mevlid-i Nebi*'sinde bu nurun Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar nasıl geldiğini anlatmaktadır.

*Havvâ ana Şît'e oldu hâmile  
Nûr-i Muhammed ile de kâmile*

.....

*Hazret-i Abdullah'a gelince nûr  
Mekke oldu ol zemân dârü' s-sürûr  
Ol zemân mihr-i münevver Âmine  
Ana olacak Muhammed Emîn'e (75 Mevlidü'n-Nebi-71-85)*

Hz. Âdem'den başlayıp diğer peygamberlerden süzülerek gelen nûr Hz. Muhammed'in yüzünü tezyin etmiş, Hakk'ın tecellîlerini yansıtan en mükemmel ayna olmuş ve ilahi hikmetlerin kaynağı haline gelmiştir. Böylece Hz. Muhammed, Rahman'ın nurunu taşımakla dergâh-ı ilâhî'nin de sultanı olmuştur.

*Bir zât-ı kerîm bulk-i azîm me'baz-i hikmet  
Mir'ât-ı hüda vech-i muzayyâ-yı Muhammed (140/80-5)  
Der-i dergâh-ı Mevlâ'ya olan sultan Muhammed'dir*

50 21. Enbiya, 107.

51 Aclunî, *a.g.e.*, I, 265.

52 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 414; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 488.

*Bu dergâh-ı İlahî'de nur-i Rahmân Muhammed'dir (232/196-1)*

*Mevlidü'n-Nebi'nin dışında diğer şiirlerinde de zaman zaman nûr-i Muhammedî'den bahseden Alvarlı Efe, O'nun Mennan<sup>53</sup> olan Allah'ın nuru olan ilahi nurdan yaratılarak mahlûkatın en faziletlisi olduğunu, ezelden ebede kadar daima var olduğunu ve nurunun ilk yaratılan mahlûk olması hasebiyle de "küntü kenz" sırrını ifşa edenin o olduğunu şu beyitleriyle dile getirmiştir:*

*Ki evvel-i emirde bil nur-i Mennan Muhammed'dir (232/196-6)*

*Bu bir Muhtar-ı Mevlâ'dır mukaddemde muahherde*

*Vücuda gelmemiş mevcud böyle ahsen kryafette (450/514-6)*

*Odur nur-i ilahî'den mürekkebe efdâl-i mahlûk*

*Ezelden ta ebed daim olandır bu hilafette (450/514-5)*

*"Küntü kenz" esrârını âlemlere ifşâ kılan*

*Zâhir u bâtında burhandır Habîb-i Kibriyâ (93/8-8)*

### c. Ehl-i Beyt

Hiz. Peygamberin kızı Hiz. Fatıma, damadı Hiz. Ali ve onların evlatlarının dâhil olduğu ailesine ehl-i beyt denir. Alvarlı Efe'ye göre ehl-i beyt, gerek ışığını gerekse görüntüsünü Hiz. Peygamberden alan bir ayna gibidir. Buna göre Hiz. Hasan, Allah'ın nuru (160-95-8); Hiz. Hüseyin ise derunu vahdet sırrının hikmet incilerini barındıran; cemâli, Hiz. Muhammed'in zâtına ayna olan, bu sebeple de güzellik bahçesinin vahdeti simgeleyen gülüdür.

*Gül-i gülistân-ı mehâsin bedr-i vahdet zât-ı pâk*

*Hazret-i Hüseyin'e âşık kademinde bir gubâr (260/236-3)*

*Mir'ât-ı zât-ı Muhammed'dir cemâli cân-fezâ*

*Sırr-ı vahdetten derûnu ilm-i hikmet dürr-i bâr (260/236-4)*

Hiz. Hüseyin sadece etten-kemikten mürekkep bir beşer değil aynı zamanda onun güzelliği Allah'ın kudret dolunayının tecellisi, güzellik ülkesinin vahdet nurundan yaratılmış arşıdır. Bu kadar kıymeti hâiz bir gülü kır(p)mak üzere uzanan eller nasıl hoş görülebilir ki?

*Huseyn'in nûr gülistânı cemâl-i bedr-i kudrettir*

*O mir'ât-ı Muhammed'i kıranlar târ u mâr olsun (360/383-5)*

*Huseyn arş-ı mehâsindir bezenmiş nûr -i vahdetden*

*Yaratmış Hazret-i Allah vücûdu dürr-i bâr olsun (360/383-6)*

53 Allah'ın esmasından biri olup çok ihsan eden, bol bol veren, ihsanını istediğine veren anlamındadır. Genellikle ledün ilmi vesilesiyle kullanılmaktadır.



Kerbelada kırılan gül (Hz. Hüseyin), hem Hüda'nın nurlarının hazinesidir hem de ahlak yüceliğinin kaynağıdır. Bedeninin şehid edilmesiyle, Hüda'nın aynası kırılmış olmaz. O her hâlükârda ehl-i beyt halkasının başında olup değerini korumaktadır ve velayet kubbesinin güneşi olarak ışıklarını saçmaya devam edecektir.

*Hüseyin-i Kerbelâ mir'ât-i Hüdâ  
Sadr-ı safâ zarf-ı envâr-ı Hüdâ  
Emr-i Hakk'a rubun eyledi fedâ  
İsa ağlar Meryem ağlar Kuds ağlar (160/95-7)*

*Huseyn ser -defter-i Âl-i Muhammed'de muallâdır  
Velâyet kubbesinde nûr güneş-veş pâ-y-dâr olsun (360/383-7)*

#### d. Veliler

“Dost, yâr, sevgili, eren<sup>54</sup>” anlamlarına gelen velinin çoğulu olan evliya, sürekli taat halinde olmakla birlikte Allah'ın nimetleri her an üzerlerinde olan kişilere denir. Veli tanımlanırken bir hadis-i kudside geçen ifadeler dikkate alınmıştır. “Allah bir kulunu sevdiği zaman onun gören gözü, duyan kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Bu kul Allah'tan bir şey isterse dileği kabul edilir. Allah'a sığındığında da Allah onu korur<sup>55</sup>”. Öyleyse veli, Allah'a manevi yakınlık sağlayan kişidir<sup>56</sup>. Bu yakınlık sebebiyle veliler, Hakk'ın tecellilerini yansıtmaya derecesi bakımından diğer insanlardan farklıdır. Alvarlı Efe bütün velilere manevi miraslarını taşıdıkları cedlerinin, atalarının aynası gözüyle bakmaktadır. Nitekim şeyhi Muhammed Küfrevî (ö. 1912)'nin torunu, Şeyh Abdülbâkî Efendi (ö. 1943)'nin büyük oğlu olan Şeyh Nesim (ö. 1950) için ceddinin aynası ifadesini kullanmaktadır.

*Şeyh Nesîm'dir nesîm-i hidâyet  
Mir'ât-ı ceddidir bâb-ı sa'âdet (46 Silsile-i Şerif-48)*

Alvarlı Efe, Hz. Hüseyin için kullandığı mir'ât-ı Muhammed ifadesini, ma'rifet deryası olarak nitelendirdiği Abdulkadir Geylânî (ö. 470-1077) ve evliyânın şâhı olarak tavsif ettiği Hasan Harakânî (ö. 425/1033) için de kullanmaktadır. Bu durumda Alvarlı Efe'nin “mir'ât-ı Muhammed” ifadesini, Hz. Peygamberin soyundan gelip O'nun manevi mirasına sahip çıkanlar için kullandığını söyleyebiliriz.

*Pir-i Geylânî'dir kamer-i himmet*

54 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 566.

55 Buhari, *Rekâik*, 38.

56 Cebecioğlu, *a.g.e.*, 697.



*Eflâk-i şeriat nûr-i tarikat  
Mir'ât-ı Muhammed bahr-i mârifet  
Ûstâd-ı kül rih-i Rahmân iledir (146/84-25)*

*Pîr-i Harakânî nâ-mütenâhî  
Kemâlâtı kâmil Hak'dır penâhı  
Mir'ât-ı Muhammed evliyâ şâhı  
Tarîk-ı Mevlâ'da merdân iledir (145/84-19)*

Ayrıca Alvarlı Efe, *Silsile-i Şerif*te kendisine kadar kırkbeş nakşî şeyhinin ismini zikretmekte ve onlar hakkında *feyz-i Hüdâ*, *mîhr-i himmet*, *şems-i tecellâ*, *envâr-ı Ahmed*, *bûy-i Ahmed*, *ummân-ı inâyet* gibi ifadeler kullanmaktadır. Örneğin Hâce Ali (Ali-yi Râmitenî / ö. 728/1328) için *âyine-i hidâyet* ifadesini kullanırken, kardeşi Hâce Mahmud (Mahmud Vehbi Efendi / ö. 1946) için de *mîhr-i ma'rifet* ifadesini kullanmaktadır. Ardından Kâdirî, Sühreverdi, Kübrevî, Çiştî, Rifâî gibi diğer tarikat şeyhlerinin de aynı değere sahip olduklarını dile getirmektedir. Bu durum Efe'nin bütün velilere Allah'ın nurunu çeşitli derecelerde yansıtan ayna gözüyle baktığını göstermektedir.

*Ârif Rivgervê rûkn-i tarîkat  
Hâce Mahmûd ise mîhr-i ma'rifet  
Hâce Ali âyine-i hidâyet  
Bu merâtib kâmil insân iledir (146/84-22)*

## Sonuç

Tasavvuf tarihinde birçok mutasavvıf, metafizik alanla ilgili anlaşılması güç bir takım gerçeklikleri fizikî alanda yaşayan insanlara anlatmak için semboller kullanmıştır. Ayna da bu sembollerden birisidir. XX. yüzyılda yaşamış önemli bir sûfî olan Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerinde ayna sembolizmi sıkça kullanılmaktadır. Şiirlerde geçen ifade ve terkipler topluca dikkate alındığında gönül, âlem ve insan-ı kâmil gibi tasavvufta oldukça önemli bir yere sahip olan bazı temel konuların ayna sembolizmi ile işlendiği görülmektedir.

Aynanın cilalanma ve görüntüyü yansıtırma şeklinde iki aşamalı yapısal özelliği dikkate alındığında Alvarlı Efe'nin, gönül eğitimi ve neticesinde ulaşılması hedeflenen nihai gayeyi; Allah-âlem münasebetini ve tasavvuftaki insan-ı kâmil anlayışını ifade etmede ayna sembolizminden istifade ettiğini, böylece bazı soyut hususları halkın zihnine yaklaştırdığını söyleyebiliriz.

## Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, el-Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.

Atalay, Mehmet, “Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge UNSURLU Olarak Ayna Metaforu”, *Kutadgubilig, -Felsefe ve Bilim Araştırmaları-* 12 (Kasım 2007), 137-173.

Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sabîh*, İstanbul 1907.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2009.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri,” *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV (10), Ankara 2003.

—————, “Hâce Muhammed Lutfî'nin Şiirlerinde Cemal Müşahedesinin Yansımaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, sayı: 1, s. 89-117.

Çelik, İsa, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yay., İstanbul 2010.

Çetindağ, Yusuf, *Ayna Kitabı*, KaraM, Çorum 2005.

El-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risale, VI, Beyrut 1989.

Ferideddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, çev.: Abdalbaki Gölpinarlı, II, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1991.

Göktaş, Mehmet, “İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlahî'nin Dîvan Şâirlerimizin Dilindeki İfadesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, Erzurum 2012.

Gölpinarlı, Abdalbaki, *Mesnevi ve Şerhi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, I, Ankara 1989.

İbni Mace, *Sünen-i İbn-i Mâce*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut 1975.

İmam-ı Rabbani, *Mektubat*, Çev.: Abdulkadir Akçiçek, Cümle Yay., II, İstanbul 1986.

el-İsfahani, Rağıb, *el-Müfredât*, Tahk.: Muhammed Halil Aytani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

Karadayı, Osman Nuri, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Bâde Sembolizmi”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, Ed.: Cengiz Gündoğdu, Erzurum 2013, I, s. 683-697.

- Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2012.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, c. I, İstanbul 1999.
- Kurnaz, Cemâl, “Gönül”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996.
- Kuşeyri, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, Çev.; Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2005.
- Mahmud-ı Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, Terc.: A. Avni Konuk, Haz.: Cengiz Gündoğdu, İlk Harf Yay., İstanbul 2011.
- Ögke, Ahmet, “İbnü'l-Arabî'nin Fususu'l-Hikemi'nde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 9 (23), 75-89, 2009.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul 2004.
- Seccadî, Seyyit Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Sinemoglu, Nermin, “Ayna”, *DİA*, IV, 260-261, İstanbul 1991.
- Süleyman b. el-Eşref Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'l-Fikr, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts.
- Tirmîzî, es-*Sünen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1995.
- Türer, Osman, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik araştırma Dergisi*, 2 (5), (Ocak), Ankara 2001.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Ayna”, *DİA*, IV, 260-261, İstanbul 1991.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yay., İstanbul 1999.

## TASAVVUF PERSPEKTİFİNDE FÜTÜVVETİN ANLAM BOYUTU

Bekir KÖLE\*

### ÖZ

*Fütüvvet, kavramsal çerçevede tasavvufufla sürekli etkileşim halinde olmuştur. Kur'ân'da, "fetâ" ve türevleriyle geçen fütüvvet kelimesi, peygamberler ve bazı marifet ehli kişiler için bir unvan olarak kullanılmıştır. Sûfiler de bu sebeple fütüvvet kavramının kökünü, onların örnek hayatlarında aramışlardır. Bundan dolayı makalede öncelikle, söz konusu şahsiyetlerin hangi davranışlarına binaen fetâ/ fitye şeklinde anıldığı hususu üzerinde durulmuştur. Ardından da fütüvvet nebevi bir miras olarak ele alınarak, bu konuda yapılan tarif ve yorumlar çerçevesinde, fütüvvet kavramına yüklenen anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak da bu anlamlardan öne çıkanlar, belli bir tasnif içerisinde değerlendirilmiştir.*

*Anahtar Kelimeler: Peygamber, Fütüvvet, Fetâ, Tasavvuf, Sûfî,*

### ABSTRACT

#### *The Meaning Attributed to Futuwwa in The Perspective of Sufism*

*Futuwwa, within the conceptual framework, has been in continuous interaction with Sufism. The word of Futuwwa is mentioned as Fata and its derivatives in Quran is also used as a title for the prophets and some people of gnosis. For this reason Sufis have looked for the root of the concept of Futuwwa in their exemplary lives. So which behaviours of these people made them known as feta/fitye was focused in this article. Then the drew meaning of concept 'Futuwwa' was attempted to determine, according to its prophetic heritage concept within the framework of comments and definitions on it. As a result of that, the highlights of these meanings have been evaluated in certain classification.*

*Keywords: Prophet, Futuwwa, Fata, Sufism, Sufi.*

\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

Kökü peygamberlere bağlanan fütüvvet, güzel ahlâklı ve yetkin bireylerin inşâsında etkin rol almıştır. Onun bu misyonunu gerçekleştirmesinde tasavvufun önemli bir yeri vardır. Zira fütüvvet, hicri II. asırdan itibaren tasavvufla sıkı bir ilişki içerisinde olmuş ve kavramsallaşma sürecinde ondan önemli ölçüde etkilenmiştir. Sûfiler, fütüvvette var olan bir takım nitelik ve değerlere, Kur'ân ve Sünnetle temellendirmek suretiyle yenilerini katmış ve onu bir şemsiye kavram haline getirmişlerdir. Bunun yanında onu, geleneksel tasavvufi hiyerarşi içerisinde, belli bir incelik ve derinliğe taşımışlardır. Bu süreç içerisinde öyle bir noktaya gelinmiştir ki; fütüvvet deyince neredeyse bazı çevrelerde tasavvuf anlaşılır olmuştur.

Fütüvvet, çok sayıda ahlâkî ve tasavvufî manayı bünyesine katarak bir değerler manzûmesi haline gelmiştir. Bu haliyle İslâm tarihi içerisinde, başta Abbasî Halifesi Nâsır Lidinillah (1180-1225)'ın kurduğu fütüvvet teşkilatı ve Anadolu'ya gönderdiği sûfilerce temeli atılan Ahîlik müessesesi olmak üzere, bazı önemli kurumların doğmasına neden olmuştur.

Tarihi sürece bakıldığında, fütüvvet müessesesinin zuhur ve inkişafının üç safhada gerçekleştiği görülmektedir:

1. Fütüvvet kaide ve nizamlarının hilafet makamına (Nâsır Lidinillah) bağlanmasına kadar geçen süreç.

2. Abbasi Halifesi Nâsır Lidinillah'ın yaptığı düzenlemenin tesiriyle, gerek Anadolu dışında gerekse Anadolu'da, fütüvvet ve ahî birlikleri adıyla anılan teşekküllerde, mezhep ve tarikat akide ve merasimlerinin bariz olarak karışmadan devam ettiği dönem.

3. Tedrici bir surette, Osmanlıların yayılmaya başladıkları zamandan itibaren, özellikle de m. XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarından itibaren fütüvvetnâmelere birçok Şii akidelerinin sokulduğu devir.<sup>1</sup> Makalede, bu safhalardan daha çok ilki üzerinde durulacaktır. Nitekim tasavvuf, fütüvvet ilke ve değerlerinin belirlenmesinde ilk dönemlerde daha etkin rol almıştır.

Fütüvvet teşkilatlarının yapısı, ilkeleri, tarihteki fonksiyonları ve faaliyetleri ile ilgili çeşitli alanlarda pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Ancak bu teşkilatların

1 Neş'et Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesi'nin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, sayı:1-3, s. 60.

2 Bu çalışmalardan bir kısmı için bk. Muallim Cevdet, "İslam-Türk Teşkilat-ı Medeniyesinden Ahiler Müessesesi", *Büyük Mecmua*, İstanbul 1919, sayı: 5-10; Abdülbaki Gölpinarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Akademik Yay., 2011; Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesi'nin Menşei Meselesi", s. 59-

ideal birey ve toplumların oluşmasına kaynaklık teşkil eden fütüvvet ilkelerinin tasavvufî temelleri üzerinde yeterince durulmamıştır.<sup>3</sup> Söz konusu teşkilatların anayasası konumunda olan fütüvvetnâmelerdeki ilke ve değerler, Ebû Abdurrahman-ı Sülemî (v. 412/1021), Abdülkerim-i Kuşeyrî (v. 465/1072) ve Şihâbüddin-i Sühreverdî (v. 632/1234) gibi sûfilerin fütüvvetle ilgili eserleri referans alınarak yazılmıştır. Bundan dolayı ahîlerin kendi yazılarında koyu bir sûfî karakter göze çarpar.<sup>4</sup> Örneğin; Anadolu’da yazılmış ve ahîlerin prensiplerine bağlı kaldığı el-Burgâzî, er-Razavî ve diğer müelliflerin fütüvvetnâmeleri<sup>5</sup> ile Sühreverdî’nin bu konudaki eserleri karşılaştırıldığında açık bir şekilde bu ilke ve kaidelerin birbirleriyle benzerlik arz ettikleri ve ahîliğin fütüvvet esasları ile şekillendiği görülür.<sup>6</sup> Ayrıca fütüvvetnâmelerin müşterek noktalarında, nefisle mücadele etmek, Allah’ın emirlerine uymak, kendisini insanlara adamak ve onların ihtiyaçlarını karşılamak, cömertlik, misafirperverlik ve kendisini herkesten aşağı görmek gibi değerlerin olması bu hususu destekler mahiyettedir.<sup>7</sup> Kısaca; fütüvvetin ahlâkî erdemler bütünü olarak işlenmesinde sûfilerin yazdığı eserlerin yeri büyüktür.

Hicri III. ve IV. asırlardan itibaren, fütüvvet kurumunda sûfî nitelikler giderek ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakinin benzeri bir kurumsallaşma sü-

68; “Bir Türk Kurumu Olan Ahilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Ankara 1974; Franz Taeschner, “İslam Ortaçağında Futuvva Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XV, sayı:1-4, 1953, s. 3-32; Nûrî Hamûdî el-Kaysî, “el-Fütüvvetü Tetavvur ve Delâle”, *Madjallat al-Madjma al-İlmi al-Iraqi*, sayı:3, XXXIV, Bağdad 1983, 173-201; Yusuf Küçükdağ, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, (Ahilik Teşkilatının Kurulması ve Faaliyetleri ile ilgili bölümler) Konya: Çizgi Kitabevi, 2005; Mikail Bayram, *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995. Türkiye’de ahilik konusunda yapılmış çalışmaların kritikleriyle ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 1996, s. 171-190.

3 Ülkemizde bu konuda, sınırlı da olsa bir takım çalışmalar mevcuttur. Örneğin bk. Mehmet Demirci “Ahilik’te Tasavvufî Boyut: Fütüvvet” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, İzmir 1992, s. 83-90; Kadir Özköse “Ahiliğin Tasavvufî Boyutu”, *I. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, s. 739-749. Bunlar ve benzeri diğer çalışmalar belli zaviyelerden konuya ışık tutmaktadır. Ancak fütüvvetin mana zenginliğini, çeşitliliğini ve tasavvufla ilişkisini ortaya koyacak daha kapsamlı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

4 Franz Taeschner, “İslâm’da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, trc. Semahat Yüksel, *Belleten*, c. XXXVI, sayı:142, Nisan 1972, s. 229.

5 Örneğin bk. Abdulgani Muhammed b. Alauddin el-Huseynî er-Razavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, haz. Osman Aydın, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011.

6 Çağatay, “Fütüvvet-Ahi Müessesesi’nin Menşei Meselesi- II”, s. 67. Cemal Anadol, *Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001, s. 41, 47, 62.

7 Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, s.31.

reci burada da kendini göstermiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla fütüvvetten tasavvufi açıdan ilk söz eden sûfilerin konuyla ilgili yorumları, fütüvvetin kapsam ve mahiyetini tespitinde oldukça önemlidir. Bundan dolayı makalede, ilk dönem tasavvufi eserler esas alınarak fütüvvetin tasavvufla ilişkisi, nebevi bir miras olarak ele alınışı, kavramsallaşma süreci ve anlam çeşitliliği üzerinde durulacaktır.

Sûfi literatürde kronolojik olarak fütüvvetin izini sürmeden ve nebevi bir miras olarak ele almadan önce, sözlük ve terim anlamları ile genel çerçevede fütüvvet anlayışına göz atmakta fayda vardır.

### I. Fütüvvet Kavramı

Fütüvvet, Arapça “f-t-y”den türemiş olup, gençlik ve delikanlılık çağında olmak manasına gelmektedir. Aynı kökten gelen ve isim olarak kullanılan “fetâ” ise lügatte, genç, yiğit, köle ve hizmetçi anlamlarındadır.<sup>9</sup> Çoğulu fityân, fitye ve fütüvv şeklidir<sup>10</sup> ve Farsçadaki “civanmerd” kelimesi ile aynı manayı taşımaktadır. Fütüvvet, çocukluk ile yaşlılık arasında bir çağı ifade eder. İnsan ömrünün yetişkinlik çağından kırk yaşına kadar olan kısmıdır. Kur’ân’da bu konuda: “*Allah’tır ki sizi zayıflıktan yarattı. Sonra zayıflığın ardından (size) bir kuvvet verdi...*”<sup>11</sup> buyrulmaktadır. Çok zayıf bir şekilde yaratılan insana, gelişim evrelerine paralel olarak verilen bu kuvvet, fütüvvet hâlini tanımlar ve kişi bu haldeyken “fetâ” diye isimlendirilir.<sup>12</sup> Ancak terim olarak, gençlik çağındaki bireyden ziyade, gençlikteki “kuvvet”e sahip her yaştaki kişiyi temsil eder.<sup>13</sup> Kur’ân’da kıssası anlatılan Ashâb-ı Kehf’in aslında orta yaşlı in-

8 Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, 262; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 262.

9 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb Tâcü’l-Lügati ve Sihâbü’l-Arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulfâfir Attâr, Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1984, VI, 2451; İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts., V, 3347. Kur’ân’da “fetâ”nın köle ve câriye anlamlarındaki kullanımı için bk. Yusuf, 12/30; Nisa, 4/25; Nur, 24/33. Bu ifadelerin kullanımı hadislerde de teşvik edilmiştir. Örneğin; Hz. Peygamber, insanların ancak Allah’a kul-köle olabileceğini belirterek, hizmetçilere “*kulum*” ve “*kölem*” denilmesini yasaklamıştır. Bunun yerine onlara, bugünkü deyiimiyle “*kızım*”, “*delikanlım*” anlamlarına gelen, “*fetâyeye*”, “*fetâtî*” ve “*gulâmî*” gibi daha şefkatli ve samimi ifadelerle hitap edilmesini istemiştir. Bk. Buharî, “İtk”, 17; Müslim, “Elfazun fi’l-Edeb”, 2249.

10 Cevherî, *es-Sihâb*, VI, 2452; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, V, 3347.

11 Rum, 30/54.

12 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, tash. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999, I, 365.

13 Kur’ân’da, “...*rüyâmı tabir ediniz.*” âyeti (Yusuf, 12/41) yorumlanırken, “*fetvâ*”nın fütüvvetten türediği ve kuvvet, keskin zekâ ve güvenilirlik manalarına geldiği savunulmaktadır. Muhammed Abduh, *Tefsîru’l-Menâr*, Kâhire: Dâru’l-Menâr, 1947, XII, 312.



sanlardan oluşmasına rağmen, inançlarına bağlılıkları sayesinde “fitye, (gençler)” diye adlandırılması,<sup>14</sup> bu düşünceyi desteklemektedir. Ashâb-ı Kehf, güçlü imanları sayesinde gerçekleştirdikleri davranışlarıyla, böyle bir kuvvete (fütüvete) sahip olduklarını ortaya koymuşlardır.

Fütüvvetin kaynağı hususunda şimdiye kadar yapılan araştırmalar Arap tarihi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak birçok âlim de fütüvvetin İran ve özellikle de Sasani geleneklerine dayandığını savunmaktadır.<sup>15</sup>

İslâm öncesinde ekseriya kerem ve cömertlik manasında kullanılan bu kavram, sonraları, cömert ve kâmil kimselerin vasfı olmuştur.<sup>16</sup> Zira cahiliye dönemindeki Araplar, fetâ terimiyle, zihninde ideal olarak yaşattığı “kâmil insan”ı kastedirdi. Fetâ'nın misafirperverliği ve eli açıklığı, kendisinin hiçbir şeyi kalmayınca ve tamamıyla fakir düşünceye kadar devam edirdi. Aynı zamanda fetâ, arkadaşları uğruna hayatını ortaya koyardı. Bundan dolayı fütüvvet, fedakârlığın en yüksek mertebesi olarak görülmüştür.<sup>17</sup>

Fütüvvet, Tarafe b. el-Abd ve Miskin ed-Dârîmî gibi şairlerin övgü dolu şiirlerinden dolayı, cahiliye dönemine kadar götürülür. Ancak bu şairler, fütüvvetin şecaat, cömertlik, vefâ, sıdk ve sırrı korumak gibi güzel hasletlerinin yanında; eğlence ve içki içmek gibi olumsuz yöndeki davranışlarını da kastetmişlerdir. İslam'la beraber fütüvvetteki bu olumsuzluklar silinmiştir.<sup>18</sup> Bununla beraber İslam dünyasının bazı büyük şehirlerinde, dinî veya siyasî bir gaye ile ortaya çıkan fityân gruplarında farklı bazı olumsuzluklara rastlanmıştır. Bu grupların gayeleri, mevcut devlet nizamına aldırış etmeden, zor kullanmak suretiyle, gerek dünyevî refahı temin eden metaların dağılımında ve gerekse devlet organlarının haksız icraatına karşı bir nevi hakkı korumaya yönelikti. Bu gayelerine ulaşmada kullandıkları yol sebebiyle ulemâ sınıfının sahip olduğu efkâr-ı umumiyyeye ters düşen bu gruplar, ağır bir ithamla “serseri, eşkiyâ” manasında “ayyâr” olarak adlandırılmış olup, bu isim daha sonra fityân için de

14 Abbâs b. Muhammed Rızâ el-Kummî, *Sefînetü'l-Bihâr*, Necef: Matbaatü'l-İlmiyye, 1355, s. 345.

15 Bkz. Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism; A History of Sufi-Futuwwat in Iran*, New York: Routledge, 2010, s. 5-22.

16 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2452; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, V, 3348; Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, tahk. Abdülmecid, Kuveyt, 2001, XXXIX, 213; el-Kaysî, “el-Fütüvvetü Tetavvur ve Delâle”, XXXIV, 175.

17 Taeschner, “İslam Ortaçağında Futuvva”, s. 5; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 188-189.

18 Abdulaziz Muhammed, *el-Fütüvvetü fi'l-Mefhûmi'l-İslâmî (Dirâsetün fi'l-Ablâki'l-İslâmî)*, İskenderiye: Dârü'l-Vefâ, 1998, s. 10-12; Mahmud Hamdi Zakzuk, “Fütüvvet”, *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyetü'l-Âmme*, Kâhire 2001, s.1065.

kullanılmıştır.<sup>19</sup> Ancak ayyârlarda, zorbalıklarına rağmen yüksek bir ahlâk, vazgeçilmez bir doğruluk ve temiz aile anlayışı gibi şeref mefhumları hâkimdi.<sup>20</sup> Hatta onların, fütüvvet meziyetleriyle süslandıkları için tasavvuf erbabı tarafından övüldükleri ifade edilmiştir.

Civanmertlik nitelikleri hem ayyârlar hem de sûfilerin sahip olduğu değerlerdi.<sup>21</sup> Ancak sûfiler, fütüvvetle ilişkileri süresince bu vasıfların kapsamını ayyârlardan daha ileri boyutlara taşımışlardır. Tasavvufun fütüvvetle ilişkisinin anlaşılabilmesi, sûfilerin, fütüvvet anlayışını peygamberlerin hayatlarında nasıl aradıklarının ortaya konulmasıyla mümkündür.

## II. Nebevi Bir Miras Olarak Fütüvvet

Sûfilere göre fütüvvet, peygamberlerden kalan bir mirastır. Zira onlar, fütüvvet ahlâkıyla yaşamışlardır. Kendileri için değil, ümmetlerinin kurtuluşu için mücadele etmişlerdir. Tek başlarına kalsalar bile vazifelerini kararlı bir şekilde devam ettirmişlerdir. Onların ileri seviyedeki bu fedakârlıkları ve Allah'ın emirlerini yerine getirmedeki azim, gayret ve tevekkülleri, fütüvvet düşüncesinin orijinini teşkil etmiştir. Nitekim Sülemî, fütüvvet anlayışının Hz. Âdem ile başladığını ve ondan sonraki peygamberlerde de değişik vasıflarla ortaya çıktığını ifade eder. Örneğin; Hz. Şit, fütüvvetin hakkını yerine getirdiği için Allah onu kötülüklerden korumuş; Hz. İbrahim, fütüvvetle nam alıp putların başlarını kırmış; Hz. Muhammed onunla açık fethe mazhar olmuştur.<sup>22</sup>

Kur'an'da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ile Hz. Musa'ya yol arkadaşı olan genç ve Ashâb-ı Kehf hakkında fetâ ifadesi kullanılmıştır.<sup>23</sup> Mesela Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi emredilince,<sup>24</sup> büyük bir teslimiyet göstermiştir. Ayrıca putları kırması<sup>25</sup> ve misafir ağırlaması da onun fütüvvetindedir. Hz. Yusuf da intikam almaya muktedir olduğu halde nefesine uymayıp kendi-

19 Funda Demirtaş, "Fütüvvet Kavramının/Kurumunun Askerî ve Siyasî Mahiyeti", *Uluslararası Ahilik Sempozyumu, (Kalite Merkezli Bir Yaşam)*, edit. Ali Çavuşoğlu, Kayseri 2011, s. 408.

20 Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998, s. 6.

21 Çağatay, *Ahilik*, s. 14.

22 Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvvet*, (Mecmua-i Âsâr'ın II. cildi içerisinde) yay. Nasrullah Pürcevani, Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1372, s. 226-227.

23 Kur'an'da Hz. Yusuf'a (Yusuf, 12/30), Ashâb-ı Kehf'e (Kehf, 18/10, 13), Yuşa'ya (Kehf, 18/60, 62) "fetâ" şeklinde hitap edilmiştir.

24 Bk. Sâffât, 37/102-105.

25 Enbiyâ, 21/58.

sine kötülük eden kardeşlerini affetmekle<sup>26</sup> fütüvvet örneği sergilemiştir.<sup>27</sup> Ashâb-ı Kehf ise bâtila karşı gelip Allah'a sığındıklarından<sup>28</sup> bu adı almışlardır.

Hız. Musa'ya yoldaşlık eden Hız. Yuşa da, ona tamamıyla uyduğundan fetâ ismini hak etmiştir.<sup>29</sup> Kuşeyrî, Kur'ân'da Hız. Yuşa'ya hitap edilen “*fetâ*”nın<sup>30</sup> ism-i alâmet değil; ism-i kerâmet olduğunu söyler.<sup>31</sup> Yani bu hitap, onun bulunduğuş çâğı değil; şeref ve itibarını gösterir.

Sûfiler birçok peygamberi farklı hususiyetleriyle fetâ olarak nitelendirmişlerdir. Örneğın İbn-i Arabî (v. 638/1240), Kelîmullah<sup>32</sup> olan Hız. Musa'yı da, arzusunu kendisine itaat ettirmesi ve dinçliğini kaybetmemesi hasebiyle fetâ olarak sıfatlandırır.<sup>33</sup>

Herevî (v. 481/1089), *Menâzil* ve Kuşeyrî (v. 465/1072) *er-Risâle*'sinin fütüvvet bölümlerine, “*Onlar Rablerine inanmış yiğitlerdi (fitye). Biz de onların hidâyetlerini artırmıştık*”<sup>34</sup> âyetiyle başlar.<sup>35</sup> Bu durum, sûfilerin fütüvveti Kur'an'la temellendirdiklerini ve seyr ü sülûk yolcusunun bir menzili olarak kabul ettiklerini göstermektedir: Nitekim Ebû Ali Dekkâk (v. 405/1014)'ın Nasrâbâdî (v. 369/980)'den rivayet ettiğine göre; Ashâb-ı Kehf'in “fitye” diye isimlendirilmesi, onların Allah'a vasıtasız iman etmelerinden dolayıdır. Kuşeyrî de, imana davet edildiklerinde hiç beklemezsizin inandıkları için onlara bu ismin verildiğini söyler. Yine onlara, Allah için hareket ettikleri ve O'na ulaşana kadar durmadıkları için böyle denildiği rivayet edilmektedir.<sup>36</sup> Cafer-i Sâdik (v.

26 Hız. Yusuf, suçlarını itiraf eden kardeşlerini affetmiş ve onlara Allah'tan da af dilemelerini söylemişti. Bk. Yusuf 12/91-92.

27 Bu konuda Serî es-Sekâtî, “*İntikam almağuş gücü varken affedeni, Allah da güçlü olduğu halde affeder*” diyerek, bu erdemin yüceliğine işaret etmiştir. Bk. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 255.

28 Kehf, 18/10, 13.

29 Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, tahk. İbrahim Beysûnî, Mısır: Merkezü Tahkiki't-Türas, 2008, II, 406; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s.189. Gölpinarlı, Fütüvvet Teşkilatı, XI, 59.

30 Kehf, 18/60, 62.

31 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 406.

32 Hız. Musâ'nın bu hususiyetiyle alakalı bk. Arâf, 7/143-144. Ayrıca ilgili hadisler için bk. Müslim, “İman”, 322.

33 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 108.

34 Kehf, 18/13.

35 Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989/1409, s. 390; Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Kâhire: Matbaa-i Mustafa, 1966/1386, s. 23.

36 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 380; a.mlf. *er-Risâle*, s. 391.

148/765)'a göre fetâ, yani yiğit, Allah'a inanan, kötülüklerden çekinen kişidir. Allah, olgunluk çağındaki Ashab-ı Kefh'i, inançları sayesinde yiğitler diye anmıştır.<sup>37</sup> Sehl (v. 283/896)'e göre de Allah, Ashâb-ı Kefh'e, kendisine vasıtasız inandıkları ve bütün mâsivâ ile olan alakalarını keserek huzurunda kaldıkları için "fitye" demiştir.<sup>38</sup> Bu sebeplerle, fütüvvetin başı imandır.<sup>39</sup> Ashâb-ı Kefh'in zulme boyun eğmeyip hakikatlere sahip çıkması, her dönemde fütüvvet anlayışıyla hareket eden gençlerin veya gençlik rûhuna sahip yiğitlerin olabileceğini göstermektedir.

Hız. Yûşa'ya fetâ denmesi<sup>40</sup> ise; onun Hz. Musa'ya hizmet etmesi, izinden gitmesi ve ondan ilim alması dolayısıyladır.<sup>41</sup> Bu özellikleriyle yüceltilen Hz. Yûşa, fetâ unvanını hak etmiştir. Sûfilerce başkalarına hizmet etmek ve mürşide bağlılık, önemli bir tasavvuf/fütüvvet düsturu olarak asırlarca geçerliliğini devam ettirmiş ve ettirmektedir. Aynı şekilde kâmil bir mürşidden ma'rifet ve hakikat ilimlerini öğrenmek de teşvik edilegelmiştir.

Hücvirî (v. 465/1072)'ye göre, Hz. İbrahim vefâ, cömertliğini görmediği halde bir kimseyi övme ve istemeden verme gibi üç fütüvvet sıfatını gerçek anlamda taşımaktaydı.<sup>42</sup> Hz. İbrahim'in, nefsini, Yaraticısının varlığının ötesinde birliği (tevhidi) uğruna feda etmesi de onun fütüvvetinin bir gereği olarak yorumlanmıştır. Çünkü ortak koşan insan, Yaratanın varlığını reddetmez; sadece mutlak birliği reddetmeye yönelir. Bundan dolayı İbn-i Arabî'ye göre; tevhidde büyük bir mücadele veren Hz. İbrahim, fütüvvette kutup makâmındadır.<sup>43</sup> Ayrıca fütüvvetin zirvesi "hullet" yani dostluk makâmında da bulunan Hz. İbrahim, putları parça parça edip onların büyüklerini geride bırakmış, sonra da etrafındakileri Allah'ın vahyettiği şeye yönlendirmişti.<sup>44</sup> Bütün bunlar onu, fütüvvette önemli bir noktaya taşımıştır. Neticede, ölümü göze alıp Rabbinin isteklerini gerçekleştiren Hz. İbrahim bu hasletleriyle, sûfilerin fütüvvet anlayışında önemli bir model olmuştur.

37 el-Kummî, *Sefînetü'l-Bihâr*, s. 345; Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuf*, İstanbul: Elif Kitabevi, 2009, II, 172-173.

38 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s.190; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, XIII, 222.

39 Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 222.

40 Kefh, 18/60.

41 Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi-di't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, III, 595-596.

42 Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2010, s. 180.

43 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 368.

44 Enbiyâ, 21/66-67; İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 368, VIII, 75.

Fütüvvetin Hz. İbrahim'den Hz. İsmail'e miras kaldığını söyleyen Sühreverdî (v. 632/1234)'nin bir kısım muhakkiklerden aktardığına göre; Hz. İsmail'in fütüvveti Hz. İbrahim'inkinden daha güçlüdür. Çünkü Hz. İbrahim fütüvvet kuvvetiyle evlatlarını feda ederken; Hz. İsmail kendi canını feda etmiştir. Can sevgisi ise evlat sevgisinden daha güçlüdür.<sup>45</sup> Bu olayla ilgili olarak Hz. İsmail'in, fütüvvet yönüyle Hz. İbrahim'den daha fazla öne çıkarıldığı görülmektedir. Ancak kurban edilme meselesindeki bu yoruma rağmen, Hz. İbrahim, ateşe atılma ve putları kırma hadiselerinde kendi hayatını kaybetme riskiyle de karşılaşmıştır. Bundan dolayı, imanı ve tebliğ görevi uğruna hayatını ortaya koyması da Hz. İbrahim'in bir fütüvvet kahramanı olduğunu göstermektedir.

Sühreverdî'ye göre fütüvvet, Hz. İsmail'den nesilden nesile geçerek Hz. Muhammed (s)'e kadar ulaşmıştır. Fütüvvetin gerçek anlamda ortaya çıkarılması O'nun gelişiyile olmuştur. Şeriata uygun olan fütüvvet, Kur'an ilminin ve Hz. Peygamber'in hadislerinin ifadesidir. Bu itibarla o, Allah'ın en faziletli kulları olan enbiyâ ve evliyânın makâmıdır. Kişi liyakat sağladığında, bu iki makâmdan birine davet edilir. İnsan, enbiyâ makâmına eremeyeceğine göre evliyâyâ ulaşabilir. Fütüvvet, İslâm'la birlikte Hz. Muhammed (s)'de tamam olmuştur.<sup>46</sup> Demek ki; peygamberler arasında tevarüs eden bir miras olan fütüvvet, nesilden nesile geçerek Hz. Muhammed (s)'e kadar gelmiştir. En mükemmel ve zirve noktasını ise O'nun yaşantısında bulmuştur. Sonrasında ise velâyet kanalıyla ümmeti arasında yayılmıştır. Peygamberlerin fütüvvet makâmı, sair insanlar tarafından elde edilemezse de, velâyetin sunduğu fütüvvet derecelerini kazanma imkânı, herkes için vardır.

Kur'an'da bazı peygamberlerin "fetâ" diye isimlendirilmesinden hareketle, Hz. Muhammed (s) de "Seyyidü'l-Fityân (Fetâların Efendisi)" diye nitelendirilebilir.<sup>47</sup> Zira fütüvvetin ideal seviyede sahibi Hz. Muhammed (s) olarak görülür. Ebû Ali Dekkâk'a göre; fütüvvet ahlâkının kemali Allah Resûlü'ne mahsustur. Çünkü her kişi kıyamet gününde "nefsim, nefsim" derken; Hz. Peygamber ise "ümmetim, ümmetim" der.<sup>48</sup> Bu nedenle sûfilerin pek çoğu fütüvvetin, Sünnete uymakla yaşanacağını savunur.<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in en zor zamanlarda bile ümmetini düşünmekten geri kalmaması, onun fütüvvet anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir.

45 Ömer Torlak, "Ahilik ve İş Ahlakı", *Uluslararası Ahilik Sempozyumu, (Kalite Merkezli Bir Yaşam)*, edit. Ali Çavuşoğlu, Kayseri 2011, s. 400.

46 Torun, *Türkçe Fütüvvet-nâmeler*, s. 67; Torlak, *Ahilik ve İş Ahlakı*, s. 401.

47 Muhammed, *el-Fütüvvetü fi'l-Mefhûmi'l-İslâmî*, s. 62.

48 Buhari, "Tevhid", 36; Müslim, "İman", 346; Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 390. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yay., 1984, s. 689.

49 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

Fütüvvet, Hz. Muhammed'den sonra en ideal şekilde sahabe'nin hayatında görülmektedir. Ebû'l-Hasen el-Bûşencî (v. 348/959)'ye, fütüvvetin ne olduğu sorulduğunda, Kur'ân'da, ensârın vasfedildiği; *“Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”*<sup>50</sup> âyetine dikkatleri çekmiştir.<sup>51</sup> Burada ensâr, fütüvvetin önemli esaslarından olan îsâr ile öne çıkarılmaktadır.

Fütüvvet özellikleri açısından değerlendirildiğinde, Hz. Ali'nin sahabe arasında önemli bir konumu vardır. Burgazî, fütüvvetin Hz. Peygamber'den Hz. Ebu Bekir'e ondan Hz. Ali'ye intikal ettiğini söylemesine rağmen, sonraki fütüvvetnâmelerde Hz. Ali'nin fütüvvet kuşağının Cebrail'in telkini ile Hz. Muhammed tarafından kuşandırıldığı ifade edilir ve fütüvvet silsilesi Hz. Ali'ye dayandırılır.<sup>52</sup> Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin kendisine olan konumunu Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan konumuyla ilişkilendirmiş, ancak kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>53</sup> Sühreverdî'ye göre, Hz. Ali'nin fütüvvet derecesine hiç kimse çıkamamıştır ve de çıkamayacaktır. Tarikat ve fütüvvet, nübüvvet hânedânından Hz. Ali'ye kalmıştır. Zira Hz. Peygamber tarikat, şeriat, fütüvvet, kerâmet, cömertlik ve mürüvvetin merkezidir.<sup>54</sup> Hz. Peygamber'in *“Ali'den başka yiğit (fetâ); zülfikârdan başka kılıç yoktur”*<sup>55</sup> hadisi de bu durumu desteklemektedir.<sup>56</sup> İbn-i Arabî'ye göre; *“Fetâ, Ali'dir”* denilmesi onun vasî ve velî oluşundandır.<sup>57</sup> Nitekim Kâşânî'ye göre fütüvvet,

50 Haşr, 59/9.

51 Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Avârifu'l-Meârif, (İhyâu Ulûmi'd-Dîn*’in mülhâkı olarak basılmıştır), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., c. V, s. 139. İbn-i Atâ, bu âyette geçen *“onları kendilerine tercih ederler”* sözü için, *“bunu cömertlik ve kerem olarak”* yaparlar demiştir. *“kendileri zaruret içinde bulunsalar bile”* sözünü de *“kendileri açıklık ve fakirlik içinde olsalar dahi”* şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Aynı yer.

52 Gölpınarlı, *Fütüvvet Teşkilatı*, s. 59; Saffet Sanıkaya, *“Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi”*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 6, s. 64-65.

53 Buhârî, *“Megâzi”*, 78; Müslim, *“Fezâilu's-Sahabe”*, 2404.

54 Torlak, *Ahilik ve İş Ahlakı*, s. 400- 401.

55 Şemsüddin b. Ahmed, ez-Zehbî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, V, 390 İbn-i Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, *Târibu Medineti Dimaşk*, tahk. Ömer b. Gurâme el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996, XXXIX, 20; el-Kummî, *Sefinetü'l-Bihâr*, s. 345.

56 Çağatay, *Ahilik*, s. 17. Burada Hz. Ali'nin şecaat yönüyle fütüvvetine dikkat çekilmiştir. Ayrıca zülfikâr ile de onun güç ve kudreti ifade edilmiştir. el-Kaysî, *el-Fütüvve*, s. 179.

57 İbn-i Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VIII, s. 107.



velâyetin temeli ve esasıdır. Velâyeti zahir olanın fütüvveti kemâl bulmuş demektir. Çünkü fütüvvetin sonu velâyetin önüdür.<sup>58</sup>

Fütüvveti peygamberlerden kalma büyük bir miras olarak gören sûfilerin, kendileriyle benzer değerleri paylaşan fityân gruplarıyla çeşitli temasları olmuştur. Şimdi bu münasebetin mahiyeti hususunda kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

### III. Sûfilerin Fityân Gruplarıyla Teması

Tasavvuf düşüncesinin oluşumuyla birlikte sûfiler, kendileri için önemli bir makâm ve değer olarak gördükleri fütüvvete ilgilenmişlerdir. Bu anlamda kendi dönemlerinin fityân gruplarıyla irtibatları olmuştur. Onların sürdürdü geldikleri fütüvvet değerlerinden, Kur'an ve Sünnet çizgisinde olanları geliştirip devam ettirmişler; ters düşenleri ise onaylamamışlardır.

Tarihi İslâm öncesine kadar dayanan fütüvvet telakkisinin İslâmî devirdeki ortaya çıkışı muhtemelen Emeviler döneminin ortalarına doğru gerçekleşmiştir. Ancak bu kavrama dair iffetli, cesur ve cömert gibi vazgeçilmez nitelikleri kendilerinde toplayan fakat merkezi iktidarın zayıfladığı zamanlarda toplum düzenine ve siyasi otoriteye karşı çıkan genç ve bekâr erkeklerden oluşan bir zümrenin belirşi Abbasiler döneminde olmuştur.<sup>59</sup>

Tarihte, fityân gruplarının sûflikle temasının nasıl ve ne zaman gerçekleştiğinin tespiti önemli bir problem olarak görülmüştür. Bunun için bazı ihtimaller düşünülebilir. Örneğin; bu temasın, fütüvvetin tasavvufla aynı sosyal tabandan gelmesi ve doğrudan bir inisiyatifle sûfi çevreler tarafından sağlanmış olması söz konusudur. Hicri III. yüzyılda belirgin bir şekilde tarih sahnesinde görülen sûfliğin, toplumda belli bir nüfuzu olan fityân teşkilatlarına ilgi duyması, o çevrelere nüfuz edebilmek için fütüvvet kavramını benimseyerek ona kendi doktrin yapısına göre bir muhteva kazandırmış olması da mümkündür. Bu yakın ilişki sonucunda, hicri IV. asırdan itibaren sûfliğin yavaş yavaş müessesleşme sürecine girmesine paralel olarak, onunla iç içe geçmiş fütüvvet kurumunda da sûfi nitelikler giderek ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakine benzer bir kurumsallaşma süreci onda da kendini göstermiştir. Başka bir deyişle sûflikteki kurumsallaşma fütüvveti de etkilemiştir.<sup>60</sup> Dolayısıyla sûfliğin tesiri altındaki fütüvvet teşekkülleri, yavaş yavaş sûflilik fikir ve iddia sistemine kaymıştır.<sup>61</sup>

58 Abdurrezzak Kâşânî, *Tuhfetü'l-İbrâîn*, (Abdülbaki Gölpınarlı'nın "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı" kitabı içinde), s. 229.

59 Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, 261.

60 Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, 262.

61 Taeschner, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu", s. 221.



Fütüvvetin sūfliikle teması, Horasan bölgesinde daha yoğun olmakla birlikte, bu temasın mahiyeti de aynı şekilde büyük ölçüde karanlıktır. Ayrıca Horasan'daki ilk fütüvvet erbabının zâhid kimseler olduğu ve bunların teşkilatlı bir yapı görünümü arz etmediği, bu bakımdan da özellikle Bağdat'ta bulunan yağmacı fütüvvet grupları ile genelde Horasan'da görülen ve fütüvvet ehli olarak tanınan zâhidlerle organik bir bağlantı görmenin imkânsızlığı, Horasan sūfliğinin temas içerisinde olduğu fityânın özelliklerinin tespiti açısından önemlidir. Örneğin; söz konusu temasın hicri III. asırda var olduğunu gösteren, Hamdûn Kassâr (v. 271/884) ile Nuh el-Ayyâr arasındaki münasebet son derece önemli bir husustur. Hamdûn Kassâr, bir gün Nişabur'un bir mahallesinde dolaşırken, fütüvvet ehli olarak tanınan ve Nişabur'daki fetâların önderi olarak bilinen Nuh el-Ayyâr ile karşılaştığında ona, fütüvvetin ne olduğunu sorar. Nuh da, "*senin fütüvvetin mi, benim fütüvvetim mi?*" diye karşılık verir. Hamdûn, her ikisini de tanımlamasını ister. Bunun üzerine Nuh şöyle der: "*İyi elbiseyi çıkarırım, hırkayı giyerim ve bu elbiseye layık davranışlar sergilerim. Böylece bir sūfi olmayı ümit ederim ve bu elbiseden dolayı Allah'tan utanarak günablardan uzak dururum. Sen ise, insanlar sana hizmet etmesin ve önünde eğilmesin diye sūfi hırkasını giymeysin. Benim fütüvvetim, şeriatı sırtlarda (hırka ile) muhafaza etmek, seninki ruhlarda muhafaza etmektir.*"<sup>62</sup> Bu diyalog, fütüvvet ile tasavvuf arasındaki ilişkinin bu asırda önemli bir tartışma konusu haline geldiğini göstermektedir. Ayrıca bu ilişkideki etkileşimin karşılıklı olduğunu, fütüvvetin tasavvufi bir mahiyet almasının yanında tasavvufun da fütüvvet tesiri altında kaldığını ortaya koymaktadır.<sup>63</sup> Özellikle melamet ehlinden olan Hamdûn'un gösterişten uzak ve kisveden arınmış fütüvvet anlayışının kendi döneminden itibaren bir kısım fetâları etkilediği görülmektedir.

Fütüvvetin İslâmiyete girişi, tasavvuf sayesinde olurken,<sup>64</sup> fütüvvetin sūfler arasında yayılması ise tasavvufun doğuşu ile birlikte başlamıştır.<sup>65</sup> Tasavvufun şekil verdiği en eski fütüvvet teşkilatının, İslâmiyet'in birinci asrındaki fityan teşekküllerinden doğmuş olması büyük bir ihtimaldir.<sup>66</sup> Bu hususta ilk bağlantı

62 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 247; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 436- 437.

63 Richard Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, Daru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, yıl: 3, Nisan- Mayıs 1340, sy. 6, s.310; Mustafa Kara, "Fütüvvet- Melâmet Münasebeti", *Türk Kültürü ve Ahilik, XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1986, s. 191; Bolat, *Melâmetilik*, s. 281- 282.

64 Taeschner, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu", s. 215.

65 Muhammed Ahmed Abdulmevlâ, *el-Ayyârün ve's-Şuttârü'l-Bağâdide fi't-Târîhi'l-Abbâs*, İskenderiye: Müessesetü Sebâbi'l-Câmia, 1990, s. 14.

66 Taeschner, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu", s. 220.

Irak'ta Hasan-ı Basrî (v. 110/728)'nin muhitinde kendini göstermiştir. Nitekim Eyyüb b. Ebî Temime (v. 131/748) Hasan-ı Basrî'yi 'Seyyidü'l-Fityân' olarak tanımlamıştır. O, aynı zamanda tasavvuf için zemin hazırlayan ve kendisinden sonraki sûfiler tarafından kutup sayılan bir şahsiyetti. Fütüvvetin bilhassa onun zamanında tasavvufa meylettığı göze çarpar. Kendisi bu hususta; "Fütüvvet sahiplerinden biri, kendini ibadet ve taate verdi mi onu sözleriyle değil, amelleriyle tanırdık. Yararlı ilim de budur"<sup>67</sup> demiştir. Ayrıca Tezkiretü'l-Evliyâ'da Hasan-ı Basrî'nin, fütüvveti tabiatı haline getirmiş birisi olarak tarif edilmesi de bu kanaati doğrulamaktadır.<sup>68</sup> Bu veriler ışığında; sûfilerin, çok erken dönemlerden itibaren fütüvvetin etkisi altında kaldığı söylenebilir.

Fütüvvet hususunda ilk söz söyleyenlerin, bir kısım sûfî tabakât ve klasik eserlerinde bir sûfî olarak takdim edilen Cafer-i Sâdık (v. 148/765) ve sonrasında Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Sehl b. Abdullah (v. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdadî (v. 297/909) gibi zatlar olması, bu kavramın hicri ikinci asrın ortalarından itibaren sûfiler arasında şöhret bulduğunu göstermektedir.<sup>69</sup> İlk devirlere ait bu bilgilerle Sühreverdî'nin, fütüvvetin tasavvufun bir parçası olduğunu söylemesi, birlikte değerlendirildiğinde fütüvvetin kökeninin, tasavvufla sıkı sıkıya ilgili olduğu sonucuna varılabilir.<sup>70</sup> Ayrıca fütüvvet ehlinin sûfilerle aynı menşeden sayılabileceklerinin bir delili de, eski devre ait fütüvvet şecerelerinin bazılarında, Ali b. Ebu Talib'e kadar çıkarılan fütüvvet pirlerinin, şeyhlerinin büyük bir çoğunluğunun tasavvuf ehlinin şahıslar olmalarıdır. Bu, onların, kendi zamanlarında fütüvvet yoluna girenlere, merasim, adab ve erkânda reislik ettiklerini, fütüvvet akide ve sıfatlarını öğrettiklerini ifade eder.<sup>71</sup>

Yine Sühreverdî'ye göre; fütüvvetin ana özelliğini temiz ahlâk oluştururken; tasavvuf ise zahidâne fiilleri, takvayı ve evrâdı içerir.<sup>72</sup> Bu durumda fütüvvetin, ayırıcı vasfı olarak, tasavvuftan daha ziyade ahlâkî davranışlarla irtibatlandırıldığı söylenebilir. Bundan dolayı bu çalışmada sûfiler tarafından, fütüvvetin özellikle güzel ahlâkı ihtiva eden tarif ve yorumları merkeze alınarak, anlam genişliği tespit edilecektir.

67 Ömer Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet (Melâmete Ait En Eski Vesikanın Tercümesi)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1950, s. 32.

68 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 70.

69 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

70 Çağatay, *Abilik*, s. 13.

71 Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesi'nin Menşei Meselesi", s. 66.

72 Bu hususla ilgili değerlendirmeler için bkz. Alexander Knys, *Islamic Mysticism: A Short History (Tasavvuf Tarihi)*, trc. İhsan Durdu, İzmir: Ufuk Yay., 2011, s. 189.

#### IV. Fütüvvet Kavramına Yüklenen Anlamlar

Cömertlik ve yiğitlik gibi erdemleriyle tanınan fetâ, sûfilerce farklı özellikleriyle de tarif edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında, tariflerin belli başlıları kategorize edilerek ele alınacaktır.

Eski Araplarda, kelimenin dar karşılığı ile ‘yakınlarını’ sevmek ve samimi olarak her bakımdan onlara yardıma hazır olmak şeklinde bilinen fütüvvet, tasavvufu birlikte daha geniş bir mana kazanarak ‘herkesi’ sevmenin bir neticesi olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>73</sup> Yine tasavvufun ortaya çıkışıyla, fütüvvetin eskiden beri temeli olan îsâr yani diğerkâmlık hasleti büsbütün kendini göstermiş, sûfiler onu önde gelen prensipleri arasında saymış ve onun gereği olan eziyete katlanmak, çokça iyilik etmek, şikâyetten vazgeçmek, mevki endişelerinden feragat etmek, nefis ile mücâhede etmek, başkalarının kusurlarını affetmek gibi sıfatları ona katmışlardır.<sup>74</sup> Böylece fütüvvette önemli ölçüde bir anlam genişlemesi görülmeye başlanmıştır.

Gazalî (v. 505/1111)’ye göre fetâ, doğruluk, dürüstlük, cömertlik gibi ve fakâr hayâ hasletlerine sahip bir kimsedir. Gücü yetsin veya yetmesin daima bağışlayıcıdır. Müslüman kardeşlerine karşı lütüfkârdır, çok mülayim bir ahlâk ve karakter içinde hareket eder. Dostlarının kötü şeylerini dinlemekten hoşlanmaz. Sözüne sâdiktir. Kin, haset gibi kötü sıfatlardan kaçınır. Hileden uzaktır. Her şeyi Allah için sever; her şeyden Allah için nefret eder.<sup>75</sup> Sülemî de fütüvveti, Allah’ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her türlü kötülüğü bırakma, gizli ve açık ahlâkın en güzeline sarılma şeklinde tanımlayarak<sup>76</sup>, onun ahlâkî boyutunu öne çıkarmıştır. Bunun yanında bir fetânın emanet, sıyanet, sıdk, güzel kardeşlik ve sırları (iç dünyayı) düzeltmek gibi koruması gereken beş değer olduğunu, bunları yerine getirmediği takdirde fütüvvetin de şartlarını yapmamış olduğunu ileri sürmüştür.<sup>77</sup> Kâşânî de, fütüvvetten bahsederken, onun ahlâkî temel ilkelerini kısaca; düşmanlığı terk etmek, hatalardan kaçınmak, eziyeti unutmak, sadece gözden değil gönülden irak olana da yaklaşmak, eziyet yapana iyilik etmek ve haksızlık yapanın özrünü kabul etmek şeklinde özetler.<sup>78</sup> Sühreverdi ise sûfilerin ahlâkını tevâzu, îsâr, insanlarla iyi geçinmek,

73 Taeschner, “İslâm’da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu”, s. 216.

74 Doğrul; *İlk Melâmet*, s. 32.

75 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetü’s-Sâlikîn (Mecmûatü resâil içerisinde bir bölüm)*, tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts., s.170.

76 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 228; a.mlf. *el-Mukaddime fi’t-Tasavvuf*, s. 50.

77 Sülemî, *el-Mukaddime fi’t-Tasavvuf*, s. 48.

78 Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü’l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Letâifu’l-Âlâm fi İşârâtı Ehlil-İlhâm* tahk. Saîd Abdülfettah, Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısıriyye, 1996/1416, c. II, s. 195-196.

onlara yumuşak davranmak, affedici-hoşgörülü ve güler yüzlü olmak şeklinde belirtirken<sup>79</sup> aynı zamanda ehl-i fütüvvetin de sahip olması gereken ahlâkî nitelikleri açıklamış olmaktadır. Çünkü fütüvvet değerleri, tasavvufi davranışlardan başka bir şey değildir. Ancak her tasavvufi davranış fütüvvet kapsamında değerlendirilemez.

Bu genel değerlendirmeden sonra, belli başlı sûfilerin düşünceleri göz önüne alındığında, fütüvvete yüklenen anlamlarda meydana gelen çeşitlilik, ana hatlarıyla şu şekilde tasnif edilebilir.

### a. Îsâr

Sûfiler tarafından fütüvvete yüklenen anlamların en önemlilerinden birisi, îsârdır. Kısaca, başkasını kendisine tercih etmek<sup>80</sup> manasına gelen îsâr, fütüvvet rûhunun inşâsı için oldukça gerekli bir erdemdir. Fütüvvet bu manada, başkasının menfaatini kendi menfaatine tercih etmek ve severek ona iyilikte bulunmaktır.<sup>81</sup> İbn-i Arabî, fetâdan bahsederken, “*îsâr, fetânın ziynetidir... o, arzular güçleriyle onu sarsa bile başkasını yeğler*” der.<sup>82</sup> Bundan dolayı asıl fütüvvet; kişinin başkasının işiyle ilgilenmesi ve onun yararına hareket etmesi demektir.<sup>83</sup>

İslam tarihindeki fütüvvet teşkilatının, îsâr rûhunu kurumsallaştırma ve aksiyona çevirme niyetinin ürünü<sup>84</sup> olarak görülmesi, fütüvvetin îsârla ne kadar özdeşleşen bir kavram olduğunu göstermektedir.

Şakik-i Belhî (v. 174/809), Cafer-i Sâdık’a fütüvvetin ne olduğunu sorduğunda, Cafer, “*Sen ne dersin?*” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Şakik, ona; “*Bize verildiği zaman şükrederiz, verilmediğinde sabrederiz*” cevabını verir. Cafer ise; “*Medine’deki köpekler de böyledir*” der. Şakik, “*Ey Resullah’ın kızının torunu, öyleyse sizin yanınızda fütüvvet nedir?*” diye tekrar sorduğunda Cafer, “*Bize verilirse onu başkasına ikram ederiz, verilmezse şükrederiz*”<sup>85</sup> diyerek cevap verir. Bu hadise, îsârın fütüvvetin temel bir niteliği olduğunu müşahhas bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Heyyâc b. Bistâm (v. 177/793)’in, Cafer-i Sâdık’ın, ailesine bir şey kalmayana kadar insanlara ye-

79 Bk. Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 134- 149.

80 Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, I, 257.

81 İbn-i Acibe Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şazeli, *Mi'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*, tahk. Abdülmecid Hayyâli, Dâru'l-Beydâ, s. 37.

82 İbn-i Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III, 349.

83 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 390.

84 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: Esmâ Yay., 1985, s. 322.

85 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 394; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

dirdiğini nakletmesi de,<sup>86</sup> onun bu sözlerini pratikte de gerçekleştirdiğini gösterir.

Fetâ, halktan bir şey istemez ve beklenti içerisinde olmaz. Hatta başkalarının kendisinden faydalanmasını sağlamak için fakirliğini gizler; zenginliğini izhar eder. Her hareket ve davranışında başkalarının menfaatlerini kendi yararları üstünde tutar. Daima başkalarının ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyi bir vazife bilir. Hiçbir nimeti, insanların başlarına kakarak ikrâmda bulunmaz. Başkalarından kendi hakkının tamamını istemez; buna karşılık kendisi ise, onların hakkını tam olarak verme hususunda hassas davranır.<sup>87</sup> Fetânın beklentiye girmeksizin sürekli başkaları için her şeyini feda etmesi, aslında hayatını Allah için adamasının bir neticesidir. Çünkü o, bu davranışlarıyla sadece Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmaktadır.

## b. Cömertlik ve Misafirperverlik

Fetâ, cömert ve eli açık manasına da gelir.<sup>88</sup> Nitekim Cüneyd-i Bağdadî, fütüvveti, ezadan vazgeçmek ve cömert olmak anlamında kullanan sûfilerden birisidir.<sup>89</sup> Fetâ, hiç kimseden bir şey istemediği gibi,<sup>90</sup> malını ve mülkünü herkesin yararına sarf etmekten de zevk duyar. Onların bu tutumlarında Hz. Aîşe'den rivayet edilen, "*Cennet cömertlerin evidir*"<sup>91</sup> hadisinin etkili olduğu düşünülebilir.

Fütüvvet sahibi, konukları ağırlamak ve dostlara hizmette bulunmak için zahmet ve meşakkate tahammül ederek onları huzur ve istirahate ulaştırır. Yokluk zamanında kendisi için gerekli olanı onlara saçarken kendi ihtiyacını gizler, yokluğa sabreder ve huzurları bozulmasın diye onlara bu hususta bir şey duymaz. Böyle olmazsa davası laftan ibaret olur ve fütüvvetten düşer.<sup>92</sup>

Fütüvvette cömertlik, sınırsız bir paylaşım ile kendisini göstermiştir. Buna Ahmed Hadraveyh (v. 240/854)'in fütüvvet reislerine vermek istediği ziyafet misal verilebilir. Bu ziyafet fikrini paylaştığı karısı, Hadraveyh'e bunun zor bir

86 İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer, *Sıfatü's-Safve*, tahk. Tânk Muhammed Abdulmün'im, İskenderiye: Dâru İbn-i Haldun, ts., I, 331.

87 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 169-170.

88 Bk. Cevherî, *es-Sıbâh*, VI, 2452.

89 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391.

90 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 169.

91 Süleimî'nin eserine (*Fütüvvet*, s. 233) aldığı bu hadise, Dârekutnî sahih değil demiştir. Bk. Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacularifin b. Ali el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sagîr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972, III, 362.

92 Abdurrezzak Kâşânî, *Tuhfetü'l-İhvân*, (Abdülbaki Gölpınarlı'nın "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı" kitabı içinde), s. 250.

iş olduğunu ama mutlaka yapmak istiyorsa koyunlarını, sığırlarını ve eşeklerini kesip, bütün konu komşuya, herkese doyuncaya kadar et göndermesi gerektiğini söyler. Kocası, koyun ve sığır kesmeyi anladığını, fakat eşek kesmekten maksadın ne olduğunu sorunca kadın: “*Fütüvvet ehli davet edilince, mahallenin köpekleri bile bundan faydalanması gerekir*” der.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere, fütüvvet ehlinin en önemli hasletlerinden birisi de; “*Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa misafirine güzel ikramda bulunsun*”<sup>94</sup> hadisi gereği, ziyafet vermek ve ikrâmda bulunmaktır. Bunu yaparken de, kendisine asıl kalanın, elinde tuttuğu değil, sarf ettiği olduğu bilincini yaşar.<sup>95</sup> Ayrıca cömertlikte, mahallenin hayvanlarının doyurulmasına varıncaya kadar uzanan bir inceliğin yakalanmış olması da manidardır.

Fütüvvetin her sahasında örnek yaşantısıyla dikkati çeken Hz. İbrahim, cömertlik hususunda da şöret bulmuştur. Bununla ilgili şu olay dikkat çekicidir. Kendisine misafir gelmek isteyen bir Mecusi’ye Hz. İbrahim, Müslüman olması şartını ileri sürer. Bunun üzerine canı sıkılan Mecusi çekip gider. Akabinde Allah, Hz. İbrahim’i vahiy yoluyla ikaz ederek: “*Kâfir olduğu halde biz o kimseye elli senedir rızık veriyoruz; dinini değiştirmesini teklif etmeden bir lokma da sen verseydin ne olurdu?*” der. Yollara düşen Hz. İbrahim, Mecusi’yi bulup özür diler. Mecusi, meselenin iç yüzünü öğrenince Müslüman olur ve: “*Ne iyi Rab, düşmanı için dostunu uyarıyor*” der.<sup>96</sup> Bundan dolayı fütüvvet ehli, yanında yemek yiyenin velî veya kâfir oluşunu ayırt etmeksizin herkese ikrâm eder.<sup>97</sup>

Cafer-i Sâdık, bazı insanların fütüvveti kötülükle, suçla elde edeceğini sanmasını eleştirir. Zira ona göre fütüvvet, yedirilmek için kazanılan yemektir; elde edileni yoksullara harcamaktır; doğru yolda, hayırda bulunmaktır; kimseyi incitmemektir; kötülerin fütüvvetiyse düzenbazlık ve fâsıklıktan başka bir şey değildir.<sup>98</sup> Cafer-i Sâdık’ın fütüvvet vasfı olarak kabul edilen bir davranışı şöyledir: Medine’de hacılardan biri uykudan kalkıp para kesesini bulamayınca çaldığını zanneder. Kesesini aramak için dışarı çıkınca Cafer-i Sâdık’a rastlar,

93 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 392; Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 383.

94 Müslim, “İman”, 74.

95 Bu sözün telmih ettiği hadis şöyledir: Hz. Peygamber Hz. Âişe’ye, kesilip dağıtılmasını istediği koyun etinden geriye ne kaldığını sorduğunda Hz. Âişe, sadece bir kürek kemiğinin kaldığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “*Desene (yâ Âişe), bir kürek kemiği hâric bepsi bizim oldu!*” buyururlar. bk. Tirmizi, “Kıyâme”, 33. Ayrıca bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 243.

96 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391.

97 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391; Gazalî, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, s. 170; el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn*, II, 83.

98 el-Kummî, *Sefinetü’l-Bihâr*, s. 345; Gölpınarlı, *Tasavvuf*, II, 172-173.



yakasına yapışarak, kesesini aldığı iddia edip onu hırsızlıkla suçlar. Cafer de, içinde ne kadar olduğunu sorup, 'bin dinar' cevabını alınca onu evine götürür ve bu miktarı ona verir. Ancak o kişi kendi evine gidip de kesesini bulunca, koyduğu yeri unuttuğunu anlar. Utanarak üzgün bir halde Cafer'e gider ve özür dileyip aldığı paraları geri vermek ister. Cafer ise, "Biz verdiğimizizi geri almıyoruz." diyerek bunu kabul etmez. Adam tanımadığı bu kişinin sonradan Cafer-i Sâdık olduğunu öğrenir.<sup>99</sup> Burada Cafer'in kendisini savunmaya bile gerek duymadan, doğrudan muhatabının problemini çözmeye çalışması, fetâda cömertliğin fedakârlık boyutuyla da kayda değer bir safhaya ulaştığını göstermektedir.

Fetânın cömertlikteki inceliği, kendisinden istenmeden iyilik yapmasıdır. Örneğin, Said b. As: "Bir kimse verip vermeyeceğini bilmeyerek sana gelip yüzünü kızarttıktan sonra vallahi bütün malını da versen onun haline karşılık olmaz"<sup>100</sup> der. Bu durumda fetâ, kendisinden bir şey isteyen psikolojik hâlini dikkate almalı ve ona karşı kırıncı bir üslup kullanmaktan kaçınmalıdır.

### c. Affedicilik ve Hoşgörü

Fütüvvet, kardeş ve dostların hatasını affetmek manasına da gelir. Süfyan-ı Sevri (v. 161/777)'nin kabul ettiği bu manaya,<sup>101</sup> Fudayl b. İyâd da katılmakla birlikte<sup>102</sup> bu kavrama, dostların kusurlarını görmezlikten gelmek gerektiğini de ilave eder.<sup>103</sup> Bu çerçevede fütüvvet, hiç kimsenin kötülüklerinden bahsetmemektir.<sup>104</sup> Fütüvvetteki bu anlayışa; "Eğer sen Müslümanların hatalarının peşine düşersen onları bozarsın veya bozmaya yüz tutarsın"<sup>105</sup> hadisi kaynaklık etmiştir.<sup>106</sup> Bundan dolayı ehl-i fütüvvet, hiç kimsenin kusur ve hatalarını ortaya çıkararak onların bozulmalarına neden olmaz. Bilakis günah işlediklerinde bile onların bağışlanması için tevbe eder.<sup>107</sup>

Fütüvvetin icabı, insanlara evliya gözüyle bakmak, şer'i hususlara muhalefeti müstesna, kimseyi günahından ötürü ayıplamayıp mazur görmektir.<sup>108</sup> Fütü-

99 Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 394; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 84

100 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 296.

101 Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, tahk. Yusuf Zeydan, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999, s. 48; *Tasavvufun Ana İlkeleri (Sülemî'nin Risâleleri)*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 92.

102 Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 390; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.138; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s.190.

103 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

104 Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 92.

105 Ebû Dâvud, "Edeb", 44.

106 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 230.

107 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 245.

108 Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 190.



tüvvet ve mürüvvetiyle övülen Ebû Hanife (v. 150/767)'nin<sup>109</sup> şu davranışı, buna iyi bir örnektir: O dar bir yolda yürürken birine hafifçe dokunur. Bunu fırsat bilen adam, tanımadığı için ona vurur. Ebû Hanife de bunun üzerine ona, “*Ey kardeşim şimdi ben de sana vurmaya kadirim. Ya da seni tutup Halife’ye götürebilir ve orada kısas hükmü verebilirim. Yabut da Cenab-ı Hakk’a, hakkımı al diye tazarruda bulunsam yakînim o ki, sana bela mu-sallat eder. Ancak memnun ol ki, yarın kıyamet gününde eğer Hak Teâlâ beni cennete koyarsa sensiz cennete girmek istemem*”, der. Adam bunun üzerine yaptığından pişman olup tövbe eder ve sâlihlerden olur.<sup>110</sup> Ebû Hanife’nin engin hoşgörüsü, karşısındaki insanın hatasını idrak etmesine vesile olmuştur. Böylece, haksızlık edenin özrünü kabul etmenin en güzel örneklerinden birisi olan bu davranışın müspet neticeler ortaya koyduğu görülmektedir.

Haksızlık yapan kişi mazeret beyan etmeden, onun adına mazeret bulmak da bu işin önemli bir boyutudur. Örneğin, böyle birine; “*Sen bence mazursun, çünkü hata benimdir; bende eksiklik görmeseydin, söylediğin veya yaptığın şeylerin çoğunu yapmaz ve söylemezdin*” denebilir.<sup>111</sup> Çünkü fetâ, halka gönül hoşnutluğuyla; kendi nefesine ise nefretle bakar. Müslüman kardeşlerine herhangi bir olumsuzluk isnat etmez. Onun nazarında herkes iyidir, hatta evliya derecesindedir. Onlarda Allah’ın emirlerine aykırı bazı şeyler gördüğünde ise o kötülüğü onlara değil de şeytana isnat eder.<sup>112</sup>

Sünnette, kötülüğü iyilikle savmak ve kabahati cezalandırmamak esastır. Ebu’l-Ahvas’ın babası, Hz. Peygamber’e; “*Ey Allah’ın elçisi! Kendisine uğradığım halde beni misafir edip ağırlamayan bir adam bana uğradığında, kendisine aynı şeyi yapabilir miyim?*” diye sorduğunda, “*hayır (sen onu ağırla)*” cevabını alır.<sup>113</sup> Hz. Peygamber’in bu cevabı, fütüvvetin hoşgörü esaslarından, “yapılan kötülüklere iyilikle karşılık verme”nin ilham noktası olmuştur. Nitekim Sülemî’nin bu hususta naklettiği şu beyit, fütüvvette hoşgörünün yerini göstermesi açısından oldukça manidardır.

“*Tut ki sandığın gibi ben kötülük ettim, peki ama kardeşliğin sonucu nerede? Sen de benim yaptığım gibi kötülük yaparsan, faziletin ve mürüvvetin nerede kalır?*”<sup>114</sup>

109 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 275.

110 İsmail Rusuhî Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, Kahire: Bulak Matbaası, 1256, s. 184.

111 Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm*, II, 196.

112 Gazalî, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, s. 169.

113 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 230. Bu hadis kaynaklarda az farklı bir metinle nakledilmektedir. Bk. Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, tahk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi, Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts., XIX, 276, hadis no: 606.

114 Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 92.

Bu beyitten de anlaşıldığı gibi fetâ, hoşgörünün bir gereği olarak, kendisine yapılan kötülüğe misliyle karşılık vermek yerine iyilikle mukabele etmeyi yeğler. Aksi takdirde kendisine kötülük yapandan fazla bir farkının kalmayacağını bilir.

#### d. Tevazu

Fütüvvet tevazu anlamını da içermekle birlikte, “*nefs adına bir erdem veya hak görmemek*” şeklinde tanımlandığında, aslında tevazuun da üzerinde bir kavram olarak anlaşılır. Şöyle ki; mütevazı, hak sahibi olduğunu görür ve onu bırakır; kendisinde erdem görür fakat daha aşağıda olanlara karşı bu erdemi gizler. Fütüvvet ehli ise erdem görmek bir yana, hiç kimseye karşı bir hakkı olduğunu iddia etmez. Bununla beraber, hak sahibi olmak bir yana, herkese karşı sorumluluk taşıdığına inanır.<sup>115</sup> Salahaddin-i Uşşâkî (v. 1197/1783)’ye göre, kendisini başkasından daha erdemli görmeyen kişi, kimseye düşmanlık etmez. Çünkü düşmanlık, istenen bir hak yüzünden ortaya çıkar, fütüvvet sahibi böyle bir hakkı kendisinde zaten görmez.<sup>116</sup> Fetâ, üstünlüğü ve gayreti başkalarında arar. Kendi nefsinde ise daima noksanlık görür. Bundan dolayı insanlara yaptığı kötü şeyleri terk eder. Başkalarının kendisini övmesiyle kötölemesini eşit sayar. Onların ne övmelerinden hoşlanır ne de kötölemelerinden herhangi bir üzüntü duyar.<sup>117</sup>

Sûflere göre, fütüvvetin inceliği, kişinin kendinde bir üstünlük ve hak görmemesidir.<sup>118</sup> Bu mevzuda Cüneyd-i Bağdadî (v. 297/909) ile Ebû Hafs Haddâd (v. 260/874)’ın diyalogu dikkat çekicidir. Cüneyd, Ebû Hafs’a, “*Bana göre fütüvvet, kendinde fütüvveti görmemen ve yapmış olduğun şeyi, ‘bunu ben yaptım’ diyerek kendine nispet etmemendir*” deyince, Haddâd, “*Güzel ama bana göre fütüvvet, insaf etmek lakin insaf beklememektir*” diye cevap verir. Bunun üzerine Cüneyd, “*Arkadaşlar hadi kalkınız! Zira Ebû Hafs, Âdem ve onun zürriyetinde ilave meydana getirdi, yani eğer civanmertlik onun dediği şeyse fütüvvet konusunda Âdemoğullarının etrafında bir hat çekti. Kimse bu hattın dışına çıkamaz. Zira O, fütüvvette hepsini geçip kimsenin daha güzelini söylemeyeceği bir söz söyledi.*”<sup>119</sup> der. Fütüvvetin, insaf etmek

115 Kâşânî, *Letâifu'l-Âlâm*, II, 195.

116 Uşşâkî, Salahaddin, *Mir'âtü'l-Âlâm ve Müşkilâtü'l-Ablâm*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin, no: 1196; İhsan Soysaldı, “Fütüvvet ve Ahilik Ekseninde Günümüze Bir Bakış”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay., 2005, s. 824'den naklen.

117 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170.

118 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 390; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 23; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 84.

119 Hücvirî, *Keşfü'l-Mabûb*, s. 188-189.

ancak insaf beklememek şeklindeki tarifi, Hâris b. Esed el-Muhâsibî (v. 243/857) tarafından da yapılmıştır.<sup>120</sup> Buna göre, kimseden insaf beklemeyen birisi, hak arayışında olmadığı için, tevazuda önemli derecelere yükselir. Cüneyd, Bağdat'tan ayrılacağı zaman, kendisini uğurlamaya gelen şeyhlerin ve fetâların, ondan fütüvvet ehlinin vasıflarını anlatmalarını istemeleri üzerine: “*Fütüvvet anlatmakla değil, fiil ve tatbikatla olur*” deyince, herkes hayrete düşer.<sup>121</sup> Fütüvvetin kâl değil; hâlden ibaret oluşu, tasavvufla tamamen aynı usûl etrafında hareket ettiğini göstermektedir.

Fütüvvet, konumundan dolayı hiç kimseyi ayırt etmemeyi ve terk etmemeyi gerektirir.<sup>122</sup> Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932)'ye göre fütüvvet, kişinin yanında mukîm ile yabancıнын eşit olmasıdır.<sup>123</sup> Gazalî'ye göre ise fütüvvet; fakirden nefret etmemek; zengine itiraz etmemektir.<sup>124</sup> Çünkü fetâ, fakire fakirliğinden dolayı nefret duymaz. Zengin de zenginliğinden dolayı karşısında olmaz.<sup>125</sup> Özetle; fetânın ikram ve hizmet hususunda, kâfiri mü'minle, fakiri zenginle, yabancıyı tanıdığıyla eşit görmesi, onun tevazu ve hoşgörüsünün zenginliğine işaret eder.

Fetâ, bilgi (mertebe) veya yaşça büyüğüne hürmet eden; küçüğüne merhamet eden; dengini ise, kendisinden üstün sayan kimsedir.<sup>126</sup> Burada fetânın, büyüğüne hürmet etmesinin yanında, dengini bile kendisinden üstün kabul etmesi, onun tevazu anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

### e. Dostluk, İyi Geçinme ve Şakalaşma

Fütüvvete yüklenen anlamlardan biri de; dostlarla güzel geçinme ve şakalaşmadır. Sülemî'nin naklettiği bir hadise göre; Hz. Peygamber, “*Kim bir mü'mine latifede bulunur yahut onun küçük veya büyük dünyevî ihtiyaçlarından bir ihtiyacını görürse, kıyamet gününde onun emrine bir hizmetçi verme, Allah'ın üzerine bir hak olur.*”<sup>127</sup> demiştir. Ayrıca Sülemî, fütüvvetin gereğinin, dost ve kardeşlerle iyi geçinmek, eğlenmek ve gülüşmek olduğunu

120 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 82.

121 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 429.

122 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 392.

123 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391; Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 566; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

124 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 480; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83;

125 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170.

126 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 366.

127 Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, VI, 86; Sülemî, *Fütüvvet*, s. 229. Bu hadisin çok az farklı metinle rivayeti için bk. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1986, VII, 151, hadis no: 1364 (4119).

söyledikten sonra konuya dair Cafer-i Sâdık'ın görüşünü de nakleder. Bu nakle göre; Cafer'e, Hz. Peygamber'in hayatında şakalaşma olup- olmadığı sorulur. Bunun üzerine o, Allah'ın Resûlü'nü bu hususta da büyük ahlâk ile nitelediğini ifade eder. Önceki peygamberlerde sıkıntı, üzüntü olduğunu, Hz. Muhammed (s)'in ise şefkat ve rahmetle gönderildiğini, O'nun, ümmetine şefkatinden birinin de onlarla şakalaşıp eğlenmesi olduğunu söyler. Ayrıca, hiç kimsenin kendisine bakamayacak derecede hürmet etmesini istemediği için bu şekilde davrandığını açıklar. Ardından da Muhammed Bâkır'ın kendisine aktardığı ve babalarından teselsülen gelen, "*Allah, dostlarının yüzüne somurtan insana buğz eder.*"<sup>128</sup> meâlindeki hadisi söyler.<sup>129</sup> Buna göre denebilir ki; dostlarla iyi geçinmek ve onlarla şakalaşmak küçümsenecek bir davranış değildir.

Fütüvvette dostlarla ülfet etmek, kaynaşmak önemlidir. Bu noktada, "*Mü'min, kendisiyle ülfet edilendir. Ülfet etmeyen ve ülfet edilmeyen kimsede hayır yoktur. İnsanların hayırlısı, insanlara yararlı olandır.*"<sup>130</sup> hadisi önem arz etmektedir. Demek ki fetâ, insanlarla güzel ilişkiler kurmakta gayretli olan kişidir.

Fetâ, ticarete de dostuna destek olur. Örneğin, ondan kâr etmeyi düşünmez. Ancak sattığı şeyin sermayesini alarak, onu büsbütün minnet altında bırakmak da istemez.<sup>131</sup> Dostlarının yanında yaptığı iyiliği unuttur ve onların kadirlerini bilmeye çalışır.<sup>132</sup> Hatta malında dostunun dilediği gibi tasarruf etmesine izin verecek kadar da anlayış ve güven sahibidir. Nitekim Allah Resûlü'nün Hz. Ebu Bekir'in malında kendi malı gibi tasarruf ettiği rivayet edilir.<sup>133</sup> Ayrıca fetâ, güvendiği kimselerin evine davetsiz olarak da gidebilir.<sup>134</sup> Ancak kendisini Hak'tan uzaklaştıran kişilerle ünsiyet oluşturmaz.<sup>135</sup> Çünkü kötü arkadaşlardan uzak durmadığında ise belalara düşmekten kurtulamayacağı farkındadır.<sup>136</sup>

128 Süyûtî, Celâlüddîn Ebû Bekir, *el-Câmiü's-Sagîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 115. Hadisle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, II, 285.

129 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 244.

130 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, şerh. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kâhîre: Dâru'l-Hadis, 1994, IX, 134, hadis no: 9170; aynı eser, XVI, s. 443, hadis no: 22738; Sülemî, *Fütüvvet*, s. 233. Hadis için ayrıca bk. Süyûtî, *el-Câmiü's-Sagîr*, s. 548; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, VI, 253.

131 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 393.

132 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 290.

133 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 236-237. Bu rivayetin değerlendirmesi için bk. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 18.

134 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 230-231.

135 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170.

136 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 293.

Bütün bu nitelikleriyle fetâ, dostunun hatasını bağışlayan, onu azarlamayan, Allah için seven ve ona gidip gelen, şefkatle davranan, hürmet ve ikram edendir.<sup>137</sup> Bu tür meziyetler, fütüvvet ehli arasında güzel geçimi artırırken; dostlukları da perçinler.

### f. Vefâ

Fütüvvetin bir yönü de, ahde vefâyla ilgilidir. Fütüvvet ehlinin ilk vasfının, Hakk'a inanmak, elest meclisinde yapılan ahde sadakat olduğu ifade edilirken; diğerleri ise bu maddelerin şerhi mahiyetinde görülmüştür. Vefânın gereği; niyeti izhar etmek, mihneti gizlemektir.<sup>138</sup> Fütüvvette gerçek vefânın Allah'ın sıfatı olduğuna inanılır. Çünkü dostları kendisine vefâ göstermede ne kadar sadakatsizlik gösterirse gösterebilir, Allah bu halde bile onlara olan lütfunu artırır, günah işlediği halde onları kovmaz.<sup>139</sup>

Fetâ, Allah'a vefâsının yanında insanlara da vefâli olmalıdır. Bunun bir örneği şöyledir: Fetâlardan birisi, evlendiği kadının yanına girip onu ilk kez gördüğünde, onda çiçek hastalığı olduğunu fark eder. Bunun üzerine, önce gözünün ağrıdığını, birkaç gün sonra da göremediğini söyler. Yirmi yıl boyunca karısının ölümüne kadar böyle davranır. Bundan dolayı kadın da, kocasının kör olmadığını anlayamaz. Karısının vefatından sonra adam, gözlerini açıp görmeye başlayınca, ona neden böyle yaptığı sorulur. Adam da, karısındaki hastalığı görmesinin onu üzmesini istemediği için kör gibi davrandığını söyler.<sup>140</sup> Fetânın sadece, karısı üzülmeyi diye yirmi yıl gibi uzun bir zaman bu sıkıntıya katlanması, fütüvvet vefânın sınırlarının ne kadar ileri derecelere ulaştığını gösterir.

Konuyla ilgili bir başka örnek ise şöyledir: Şeyh Nasrâbâdî'ye müridleri, Ali el-Kavvâl hakkında, geceleri şarap içip, gündüzleri de meclisine gelerek sûfi geçindiği şeklinde sık sık şikâyetinde bulunurlar. O ise bu sözlere itibar etmez. Bir gün Nasrâbâdî, Ali hakkında konuşanlardan birisiyle yolda giderken tevâfuken Ali'ye rastlar ve onu bir yerde sarhoşça yatar halde görürler. Bunun üzerine, *'daha hangi zamana kadar şeyhe söyleyeceğiz, kabul etmiyor, işte Ali, dediğimiz vaziyette yatıyor'* denilir. Nasrâbâdî, Ali'yi bu halde görmesine rağmen yine olumsuz bir şey söylemez ve yanındakine, onu götürüp evine yattırmasını söyler. O kişi de gerekeni yapmaktan başka çare bulamayıp bu emri yerine getirir.<sup>141</sup> İşte şeyhin müridine her durumda sahip çıkması, onun fütüvvetteki engin vefâsının bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

137 Sülemî, *Fütüvvet*, s. 330-332.

138 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 84.

139 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 179- 180.

140 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 84.

141 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 395.

Vefânın üzüntüleri ve acıları paylaşma şeklindeki ilginç bir boyutu ise bazı fetâlar arasında şöyle gerçekleşir. Mürtaîş, bir gün cemaat halinde Ebû Hafs Haddâd'la bir hasta ziyaretine gittiklerini anlatır. Bu ziyaret esnasında Ebû Hafs hastaya, hastalıktan kurtulmak isteyip- istemediğini sorar. Hasta 'evet' deyince, müridlerine, 'Onun hastalığını kabul ediniz' der. Onlar da kabul ederler. Bunun üzerine hasta, hemen iyileşerek kalkar ve onlarla beraber çıkar. Ertesi gün ise cemaatin tamamı ziyaret olunacak derecede hastalanır.<sup>142</sup> Bu davranış, fetâların vefâda geldiği yüksek dereceyi göstermektedir.

### g. Hizmet

Fetânın önemli vasıflarından birisi de çevresine hizmet etmesidir. İbn-i Arabî'ye göre fetâ, her zaman hizmet konumunda bulunur. Hz. Peygamber'in "Kavmin hizmetkârı onların efendisidir"<sup>143</sup> hadisi gereğince, insanlara hizmetten geri durmaz. Hizmeti efendilik olan kimse ise tam bir kuldur. Bu bağlamda, üstün olan, zayıf kimseye karşı onu gözeterek fütüvvetin gereğini yapandır.<sup>144</sup>

Fetâ, hizmetini sadece insanlardan değil, en zayıf canlılardan bile esirgememelidir. Rivayete göre bir grup fetâ, arkadaşlarından birini ziyarete gittiklerinde ev sahibi, hizmetçiye sofrayı hazırlamasını söyler. Ancak hizmetçi sofrayı hazırlamaz. Bunun üzerine o, talimatını iki-üç kez daha tekrarlar; ancak durum değişmez. Buna şahit olan fetâlar birbirlerine bakıp, "Bir adamın kendisine karşı gelen birine iş vermesi fütüvvetten değildir" diye görüş bildirirler. Ev sahibi hizmetçiye sofrayı hazırlamayı niçin geciktirdiğini sorar. Hizmetçi de, sofrada karınca olduğunu, böyle bir sofrayı fetâlara hazırlamanın edebe uymadığını; karıncayı kaldırıp yiyeceklerden kovmanın da fütüvvetle yakışmadığını söyler. Bu yüzden de, karınca kendiliğinden gidinceye kadar beklediğini ifade eder. Karıncanın gidişine kadar bir süre oyalanan fetâlar, o hizmetçiye, "Ancak senin gibisi fetâlara hizmet edebilir" diyerek takdirlerini sunarlar.<sup>145</sup>

İbn-i Arabî hizmetçinin karıncaları kovmayıp da beklemesini yorumlarken, fütüvvet ehlinin metanetli olduğunu, onların zorlamasının, ancak kendi nefislerine yönelik olabildiğini söyler. Bundan dolayı gücü olmayan kimsenin fütüvvet ve bağışlamasından bahsedilemeyeceğini ifade eder.<sup>146</sup> Söz konusu

142 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 395.

143 Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Beyrut: Müessesetü Menâhîlî'l-İrfân, ts.; Dımaşk: Mektebetü'l-Gazalî, ts., I, 462-463.

144 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 369.

145 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 394; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 84.

146 İbn-i Arabî, bu hususta, Allah'ın kendini Kur'an'da rızık verici, güç ve metanet sahibi olarak nitelendirdiğini nazara verir. (Saffat, 37/ 137-138). Ona göre; güçte metanetin



kişinin ikramda geciktiği için konuklara karşı fütüvvetin gereğini yapmamasını ise, vaktin hükmü ve şeriatteki hâle yakınlık anlayışıyla izah eder. Herkesi aynı anda memnun etmenin mümkün olmadığı durumlarda, taraflardan vaktin hükmüne ve şeriatteki hâle hangisinin daha yakın olduğuna bakılarak hizmete etmeye karar verilir. Hizmetçi, bu esas çerçevesinde fütüvvetin gerektirdiği bir davranışta bulunarak öncelikle yakınında olan karıncaları beklemiş, misafirleri ise bekletmiştir. İbn-i Arabî, şeyhi Ebû Abbas el-Ureybî'nin “*Yakın olan iyiliğe daha layıktır*” sözüne karşı duraksamadan, “*Tabii ki, Allah’a yakın olanlar*” cevabını verir.<sup>147</sup> Diğer bir ifadeyle; hizmet etme hususunda taraflar arasında tercih yapmak zorunda kalan fetâ, Allah’a yakınlık yanında, vaktin hükmüne ve şeriatteki hâline bakarak öncelikli olanı belirler.

Ebu Abdullah Turûğbazî (v. 350/961),<sup>148</sup> bir kimsenin bütün ömrü boyunca, fütüvvet ehlinden birine bir gün bile hizmet etse, bu hizmetin bereketi ve feyzinin ona erişeceğini söyler. Sonrasında da, “*Tüm ömrünü onlara hizmet uğrunda tüketenin hâli nasıl olur? Varın kıyas edin*” diyerek,<sup>149</sup> yapılan hizmetin karşılığının bir zaman sonra kişiyi nasıl bulacağını ifade eder.

#### h. Nefis Mücâhedesı

Fetânın, davranışlarında güzel ahlâkı muhafaza edebilmesinde, nefsi ile mücâhedesı oldukça önem kazanmaktadır. Çünkü fütüvvet, peygamberlerin sünneti üzerine Allah’tan gelen meşru ilmin nefsin hevası ve aklın delilleri üzerinde etkili olmasıdır.<sup>150</sup> Hz. Musa, fütüvvetin ne olduğunu sorduğunda, Rabbi’nden ‘*Nefsini, Ben’den tertemiz aldığın gibi yine aynı şekilde Bana temiz olarak geri getirmendir*’ cevabını almıştır.<sup>151</sup> Ahmed b. Hanbel (v. 241/856), fütüvveti, Allah korkusundan nefsin hevâlarının terk edilmesi olarak görür.<sup>152</sup> Benzer şekilde Muhammed b. Ali et-Tirmizî (v. 320/932)’ye göre de fütüvvet, kişinin Allah için, nefesine düşman olmasıdır.<sup>153</sup> Nitekim fetâ, nefis putunu kıran kimsedir. Her insanın putu kendi nefsidir. Bu durumda her kim nefsinin

bulunması, gücü katmerleştirir. Allah fütüvvet ehlini de bu şekilde nitelemiştir. Fütüvvet, güç ve metanet sahibi olması dolayısıyla, fütüvvette herhangi bir zayıflık bulunmaz. Bk. İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 365.

147 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 369.

148 Hayatı için bk. es-Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn, *et-Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kâhire: Kitâbu's-Şa'b, 1998, s. 170- 171.

149 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 591.

150 Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 183.

151 Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s. 182.

152 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, s. 83.

153 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 390; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 567; el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, s. 83.



arzularına karşı çıkarsa o kişi gerçek bir fetâdır.<sup>154</sup> Kısaca fütüvvet, Allah'la kul arasındaki nefis putunun kırılmasıdır. Hz. İbrahim, putları aynı zamanda kendisi için kırmıştır. Bundan dolayı fetâ; Allah yolunda bir put kırandır.<sup>155</sup> İbn-i Arabî, fütüvvetin aslını, nefsin hazzından kaçmak ve Rabbin tevhidini îsâr eylemek şeklinde tarif ettikten sonra, Hz. İbrahim'in nefsinin hazzından çıkıp, Allah'ın tevhidini istemesini ve ateşe atılmasını buna örnek gösterir. Hz. İbrahim'in nefsini ateşe atması eğer Rabbinin emriyle gerçekleşmiş ve o, buna mukabil nefsini ateşe atmışsa bu büyük bir fütüvvettir. Şayet Rabbinin emri olmadan bu tercihi kendisi yapmış ise yine fütüvvettir. Çünkü her halükârda Rabbinin emrini nefsinin arzusuna tercih etmiştir.<sup>156</sup>

Fetâ, elinden geldiği kadar birer put olan nefsinin kötü istek ve arzularını kırmağa çalışır.<sup>157</sup> Ahmed er-Rifâî (v. 578/1182) çocuğuna nasihat ederken, Hz. İbrahim'in zâhir putları kırmadıkça fetâ namını, yiğit unvanını alamadığını; onun da, yiğit namını alabilmek için içindeki beş putu kırması gerektiğini söyler. er-Rifâî'ye göre, bu beş put; nefis, hevâ, şeytan, dünyalığa meyil ve nefsanî hazlardır.<sup>158</sup> Görüldüğü üzere fütüvvette, nefsin arzularının bir put olarak algılanması, sûfler arasında yaygın bir düşüncedir.

İbn-i Arabî'ye göre fetâ, fetih ve fütühât sahibi olduğundan dolayı onda serkeşlik bulunmaz. Zira o, arzusunu kendisine itaat ettirmiş ve boyun eğdirmişdir.<sup>159</sup> Fetâ, nefsi, doğası ve alışkanlıkları üzerinde hükümlenmiş olan güçlü kimsedir. Bu makâmda, fetâ grubundan sadece Melamîler bulunabilir. Çünkü Allah, onları kendi nefislerine yönlendirmiş ve kendisinden bir rûh ile nefislerine karşı onları desteklemiştir. Nefsi üzerinde tam tasarruf ve yönlendirme, geçerli yargı ve galip hüküm onlara aittir.<sup>160</sup>

Cafer b. Muhammed Huldî (v. 348/959)'ye göre fütüvvet, nefsi aşağılamak ve Müslümanlara duyulan sevgiyi yüceltmektir.<sup>161</sup> Fütüvvet ehli olanlar, Rableri için kendi nefislerinin kötü isteklerine karşı düşmanlık ederken, başkalarına karşı ise husumet beslemezler.<sup>162</sup> Başkaları kötülük etseler bile, iyilikle muamele ederler. Bu tavır, kendisini ve nimetini inkâr eden kimselere Allah'ın rızık ver-

154 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 391.

155 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, II, 83.

156 Ankaravî, *Minbâcu'l-Fukarâ*, s. 182- 183.

157 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170.

158 Osmanoğlu Şeyh Ahmed, , *Gülzar-ı Sofiyye (Kaside-i Tâiyye Şerbi)*, trc. Abdullah Develioğlu, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1961, s. 31.

159 İbn-i Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 108.

160 İbn-i Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I, 367.

161 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 783.

162 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 170.

mesine benzetilir. Onlar, arzuları kendilerine baskın gelmediği ve nefsin yaratılış özelliği olan övülmeyi, teşekkür almayı ve tanınmayı sevmek gibi özelliklerden arındıkları için, nefislerine karşı büyük güç sahibidirler.<sup>163</sup> Bundan dolayı tasavvufta olduğu gibi fütüvvette de, nefsin üzerinde hâkimiyet sağlamak için övgüden ve şöhretten uzak durmak, temel bir şarttır. Kişide bu tür zaaflar olduğu sürece nefsiyle tam mücâhede etmesi ve neticesinde nefis tezkiyesini sağlaması mümkün görülmemektedir.

### Sonuç

Fetâ ve fütüvvet kavramları, lügatte her ne kadar genç ve gençlik anlamlarına gelse de, tasavvufi açıdan gençlikteki kuvveti ifade etmektedir. Çünkü kişi, kuvvetine sahip olmadığı bir hususta fütüvvet gösteremez. Bundan dolayı, yaşı ne olursa olsun, fütüvvet davranışlarını gerçekleştirme kuvvet ve iradesine sahip herkes fetâ kapsamında değerlendirilir. Birey, yaş olarak genç olmadığı halde sahip olduğu erdemlerle de fetâ (delikanlı, yiğit) olarak kabul edilir.

Bir kısım cahiliye devri şiirlerinden, fütüvvet değerlerine ait izlerin İslâm öncesine kadar uzandığı görülmektedir. Fütüvvet, sûfiler tarafından da, tasavvufun ortaya çıktığı andan itibaren titizlikle ele alınmıştır. Öyle ki; zamanla tasavvuf terminolojisi içerisinde kendisine önemli bir konum edinmiştir. Böyle olmasında onun, peygamberane bir yaşam tarzını yansıttasının etkisi büyüktür. Zira Kur'an'da, bazı peygamber ve şahsiyetler fetâ/yiğit olarak anılmıştır. Bundan dolayı sûfiler, fütüvvetin Hz. Âdem'le başladığı ve en ideal temsilcilerinin peygamberler olduğu kanaatindedir. Örneğin; Hz. İbrahim, tevhid mücadelesi için ateşe atılmayı göze aldığı ve kurban edilmesi emredildiğinde oğlunu feda etmekten çekinmediği; oğlu Hz. İsmail de bu uğurda kendi canını vermekten kaçınmadığı için fütüvvetin öncüleri arasında görülmüştür. Yine Hz. Yusuf, kardeşlerini affetmekle; diğer peygamberler ise öne çıkan farklı davranışlarıyla fütüvvet ehlinin örnek aldığı insanlar olmuştur. Bu bağlamda, bütün davranışlarıyla insanlığa en güzel örnek olan Hz. Muhammed (s)'i de, "seyyidü'l-fityân (yiğitlerin efendisi)" olarak isimlendirilmiştir. Böylece, söz konusu kavramın, Kur'an ve Sünnetle irtibatı vurgulanmıştır.

Hz. Muhammed (s)'den sonra, tarikat verasetinde olduğu gibi fütüvvet de, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den ziyade, Hz. Ali kanalıyla mü'minlere intikal etmiştir. Tasavvuf tarihinde ise Hasan-ı Basrî'den itibaren bir kısım sûfilerin "fetâ", "ehl-i fütüvvet" ve "seyyidü'l-fityân" gibi unvanlarla anıldığı bilinmektedir.

163 İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 367.

Sûfiler fütüvvetle, İslâm'ın gençlik ve yiğitlik anlayışını orijinal bir tarzda idealize etmeye çalışmıştır. Buna göre; fetâ (yiğit), sağlam bir inanca sahip, nefesine hâkim olan, suç ve hatayı hep kendinde ararken başkalarına hoşgörülle bakan ve onlar için hiçbir fedakârlıktan geri durmayan, dünyanın aldatıcı hiçbir yönüne iltifat etmeyen ve her türlü güzel davranışları kazanarak Allah'ın rızasına ulaşmayı hedefleyen bir karaktere karşılık gelmektedir. Bundan dolayı ilk dönem sûfilerin fütüvvetle alakalı eserleri, ideal birey ve toplumun inşâsını hedefleyen “Abbasi Fütüvvet Kurumu” ve “Âhilik” gibi büyük fütüvvet teşkilatlarına ilham kaynağı olmuştur.

Sûfiler, fütüvveti kendi anlayışlarına göre şekillendirmiş ve tasavvufî bir makâm olarak literatürlerine kazandırmışlardır. Özellikle de fütüvvette var olagelen cömertlik, yiğitlik ve îsâr gibi erdemlere sahip çıkmakla birlikte, bu kavrama yeni anlamlar yüklemekten de geri durmamışlardır. Böylece süreç içerisinde fütüvvet, tasavvufî ve ahlâkî açıdan pek çok manayı bünyesinde barındıran şemsiye bir kavram haline gelmiştir. Bu çerçevede makalede sûfilerin fütüvvete yüklediği îsâr, cömertlik, hoşgörü, tevazu, insanlarla iyi geçinme, vefâ, hizmet ve nefis mücâhedesini gibi anlamlar üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur.

### Kaynakça

Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947, c. I-XII.

Abdulmevlâ, Muhammed Ahmed, *el-Ayyârün ve Ş-Şuttâru'l-Bağâdide fi't-Târîhi'l-Abbâs*, İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1990.

Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, ts.; Dimaşk: Mektebetü'l-Gazalî, ts., c. I.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, şerh. Hamza Ahmed ez-Zeyn, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1994, c. IX, XVI.

Ankaravî, İsmail Rusuhî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Kahire: Bulak Matbaası, 1256.

Anadol, Cemal, *Abîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yay., 1984.

Bayram, Mikail, *Abi Evren Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîbu'l-Buharî*, Riyad: Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Cevdet, Muallim, "İslam-Türk Teşkilat-ı Medeniyesinden Ahiler Müessesesi", *Büyük Mecmua*, İstanbul 1919, sayı: 5-10.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lügati ve Sihâhü'l-Arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulgafûr, Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, c. V, VI.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, tahk. Rıdvân Câmî' Rıdvân, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001, c. II.

Çağatay, Neş'et, "Fütüvvet-Ahi Müessesesi'nin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, sayı:1-3.

\_\_\_\_\_, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974.

Demirtaş, Funda, "Fütüvvet Kavramının/Kurumunun Askerî ve Siyasî Mahiyeti", *Uluslararası Ahilik Sempozyumu (Kalite Merkezli Bir Yaşam)*, edit. Ali Çavuşoğlu, Kayseri 2011.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet (Melâmete Ait En Eski Vesikanın Tercümesi)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1950.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud, (Kitâbu'l-Edeb)*, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1424.

Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1986, c. VII.

Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Riyâzu't-Tâlibîn ve Um-detü's-Sâlikîn (Mecmûatü Resâil içerisinde bir bölüm)*, tahk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Akademik Yay., 2011.

\_\_\_\_\_, Abdülbâki, *Tasavvuf*, İstanbul: Elif Kitabevi, 2009, c. II.

Hartmann, Richard, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-melâmetiyyesi", trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, Daru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, yıl: 3, Nisan- Mayıs 1340, sayı: 6, s. 277-322.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Kâhire: Matbaa-i Mustafa, 1966.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İbn-i Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *Mi'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*, tahk. Abdülmecid Hayyâlî, Dâru'l-Beydâ.

İbn-i Arabî, Ebu Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tash. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, c. I-IX.

İbn-i Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, *Târihu Medineti Dımaşk*, tahk. Ömer b. Gurâme el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer, *Sıfatu's-Safve*, tahk. Târik Muhammed Abdulmün'im, İskenderiye: Dâru İbn-i Haldun, ts., c. I-II.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts., c. V.

Kara, Mustafa, "Fütüvvet- Melâmet Münasebeti", *Türk Kültürü ve Ahilik, XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1986.

Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed, *Letâifu'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm* tahk. Saîd Abdülfettah, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1996/1416, c. I- II.

el-Kaysî, Nûrî Hamûdî, "el-Fütüvvetü Tetavvur ve Delâle", *Madjallat al-Madjma al-İlmi al-Iraqi*, sayı: 3, c. XXXIV, Bağdad 1983.

el-Kummî, Abbâs b. Muhammed Rızâ, *Sefinetü'l-Bihâr*, Necef: Matbaatü'l-İlmiyye, 1355.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 2006, c. I- XXIV.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989/1409.

Küçükdağ, Yusuf, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, (Ahilik Teşkilatının Kurulması ve Faaliyetleri ile ilgili bölümler), Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.

Muhammed, Abdulazîz, *el-Fütüvvetü fi'l-Mefhûmi'l-İslâmî (Dirâsetün fi'l-Ahlâki'l-İslâmî)*, İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 1998.

el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacularifin b. Ali, *Fey-zü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiü's-Sagîr*, c. II-III, IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîbu Müslim*, Riyad: Bey-tü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sûfliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 1996.

\_\_\_\_\_, "Fütüvvet", *DİA*, c. XIII.

Osmanoğlu Şeyh Ahmed, , *Gülzar-ı Sofiyye: Kaside-i Tâiyye Şerhi*, trc. Abdullah Develioğlu, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1961.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: Esmâ Yay., 1985.

Ridgeon, Lloyd, *Morals and Mysticism in Persian Sufism; A History of Sufi-Futuwwat in Iran*, New York: Routledge, 2010.

Sarıkaya, Saffet, "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1999.

Soysaldı, İhsan, "Fütüvvet ve Ahilik Ekseninde Günümüze Bir Bakış", *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yay., 2005.

Sühreverdi, Ebû Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-Meârif (İhyâu Ulûmi'd-Dîn* in mülhakı olarak basılmıştır), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., c. V.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, tahk. Yusuf Zeydan, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999.

\_\_\_\_\_, *et-Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kâhire: Kitâbu'ş-Şa'b, 1998.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Fütüvvet*, (Mecmua-i Âsâr'ın II. cildi içeri-sinde) yay. Nasrullah Pürcevani, Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1372.

\_\_\_\_\_, *Tasavvufun Ana İlkeleri (Sülemî'nin Risâleleri)*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Süyûtî, Celâlüddîn Ebû Bekir, *el-Câmiü's-Sagîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi, Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts., c. XIX.

Taeschner, Franz, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)", *İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XV, sayı: 1-4, Ekim 1953- Temmuz 1954.

"İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihî Ana Çizgileri", trc. Semahat Yüksel, *Bellekten*, c. XXXVI, sy. 142, Nisan 1972.

Tek, Abdurrezzak, *Tasavvufî Mertebeler*, Bursa: Emin Yay., 2008.

Torlak, Ömer, "Ahilik ve İş Ahlakı", *Uluslararası Ahilik Sempozyumu, (Kalite Merkezli Bir Yaşam)*, edit. Ali Çavuşoğlu, Kayseri 2011.

Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998.

Zakzuk, Mahmud Hamdi, "Fütüvvet", *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyetü'l-Âmme*, Kâhire 2001.

Zebidî, Seyyid Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs*, tahk. Abdülmecid Katâmiş, Kuveyt 2001, c. XXXIX.

ez-Zehabî, Şemsüddin b. Ahmed, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, c. V.

Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, c. I-VI.



## HADİS İLMİNDE CERH-TA'DİL MERTEBELERİ

Recep Emin GÜL\*

### ÖZ

*Hadis râvûlerinin güvenilirlik durumlarını incelemesi nedeniyle cerh-ta'dîl hadis ilimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Başlangıçta sistematik olmayan cerh-ta'dîl mertebeler ile birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Cerh-ta'dîl mertebelerinden ilk kez bahseden ve bunları sistemli olarak veren isim İbn Ebî Hâtim olmuştur. Bu çalışmada önce cerh ve ta'dîl'in mahiyeti ile cerh ve ta'dîl hükmüne götüren sebepler ana hatlarıyla açıklanmıştır. Sonra İbn Ebî Hâtim, Zehebî, Irâkî, İbn Hacer ve Sehâvî olmak üzere beş isim üzerinden cerh ve ta'dîl lafızları ve mertebeleri incelenmiştir. Adı geçen âlimlerin aynı cerh-ta'dîl lafızlarını farklı mertebelerde kullanması nedeniyle zihinlerde oluşan karışıklığı gidermek amacıyla bu mertebeler mukayeseli olarak bir tablo ile gösterilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Cerh, Ta'dîl, Cerh-Ta'dîl İlmî, Cerh-Ta'dîl Lafızları.

### ABSTRACT

#### *Phases of Cerh-Tadil in Science of Hadith*

*Cerh-tadil has an important place among science of Hadith due to it is investigate reliability of hadith narrators. Initially nonsystematic cerh-tadil gained a new dimension with phases. The first scholar who mentioned about cerh-tadil's phases and gave them systematically is Ibn Abi Hatim. In this study, at first it was described the outlines the meaning of cerh and ta'dîl and reasons that leading to the judgment of cerh and tadil. Then, it were investigated cerh and tadil's wordings and phases through the agency of these five names Ibn Abi Hatim, Zebebi, Iraqi, İbn Hajar and Sahavi. Because of mentioned scholars has used the same cerh-tadil's wordings in different phases in order to resolve the confusion that occurs in the mind these phases are shown in comparison with a table.*

**Keywords:** Cerh, Tadil, Cerh-Tadil Science, Cerh-Tadil Words.

\* Arş. Gör., YYÜ İlahiyat Fakültesi (emingul08@gmail.com)

## Giriş

Hadis râvîleri, ilk kuşaktan itibaren, hadisin ve sünnetin daha sonraki nesillere en doğru biçimde aktarılması için büyük gayret sarf etmişlerdir. Fakat zamanla hadis rivayetinin ve uydurma rivayetlerin artması ile râvîlerin durumlarını inceleme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Sahâbe döneminde temeli atılan<sup>1</sup> ve cerh-ta'dîl olarak adlandırılan bu uygulamalar hicrî ikinci asrın sonlarına doğru daha da gelişerek ilim olma yoluna girmiştir.<sup>2</sup> Cerh-ta'dîl ilmi ancak hicri üçüncü asrın başlarında sistematik hale gelebilmiş ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Kitâbu'l-Cerb ve't-Ta'dîl* isimli kitabıyla müstakil eserler verilmeye başlanmıştır.

İbn Ebî Hâtim'den önce Şûbe b. Haccâc (ö.160/776)<sup>3</sup>, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 189/813)<sup>4</sup> ve Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813)<sup>5</sup> gibi âlimler tarafından râvî değerlendirmelerinde kullanılan lafızlar, İbn Ebî Hâtim ile birlikte mertbe düzeyine ulaşmıştır. Zehebî (ö.748/1348), Irâkî (ö.806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Sehavî (ö. 902/1497) gibi âlimlerin yaptıkları katkılarla mertebeler daha da gelişmiştir. Çoğu zaman lafız açıklamalarında 'Zehebî'ye göre cerhin ikinci, Sehâvî'ye göre cerhin dördüncü mertebesinde' tarzındaki ifadeler zihinlerde bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bu karışıklığı gidermek amacıyla cerh-ta'dîl mertebelerinin araştırılması ve bu mertebelere ait mukayeseli bir tablonun oluşturulması gerekmektedir.

Cerh-ta'dîl mertebelerini incelemeye başlamadan önce cerh ve ta'dîlin hadis ilmindeki konumunu özetle hatırlatmakta yarar görünmektedir. Çünkü münekkît alimler mertebeleri oluştururken, cerh-ta'dîl faaliyetinde kullanılan lafızlardan faydalanmışlardır.

## Cerh-Ta'dîl

Cerh; râvîde bulunan fisk ve yalancılık gibi ya da rivayetinde bulunan güvenilir râvîlerin rivayetlerine muhalefet etmesi gibi bir kusurdan dolayı hem râvînin hem de rivayetinin reddedilmesi anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Bu bir bakıma râvînin veya rivayetinin taşıdığı kusurdan dolayı rivayet ettiği hadisin

1 Sahâbe döneminde tenkit örnekleri için bakınız; M. Said Hatipoğlu, "Hazreti Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği", *A.Ü.İ.F.D.*, no: 117, s. 59-74

2 İlk iki asır cerh-ta'dîl faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Halil İbrahim Turhan, "Cerb-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2014

3 Geniş bilgi için bkz.: Turhan, *a.g.e.*, s. 211

4 Geniş bilgi için bkz.: Turhan, *a.g.e.*, s. 402

5 Geniş bilgi için bkz.: Turhan, *a.g.e.*, s. 475

6 M. Emin Aşıkutlu, 'Cerh ve Ta'dîl', *DİA*, 7. Cilt, s. 394

doğruluğuna şahitliğinin kabul edilmemesi anlamına gelir.<sup>7</sup> Ta'dil ise; râvînin, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelenmesi, kişilik ve hafıza özellikleri açısından hadis rivayetinde ehil olduğunun ifade edilmesidir.<sup>8</sup> Burada da cerhin aksine râvîde veya rivayetinde bir kusur olmadığından dolayı rivayet ettiği hadisin doğruluğuna şehadeti kabul edilmektedir.

Cerh faaliyetinde, âlimler râvîleri incelerken kişilik ve hafıza durumlarına bakmışlardır. Kişilik ile ilgili problemler adalet; hafıza ile ilgili problemler ise zabt başlığı altında incelenmiştir. Adalet ile ilgili kusurlar yalancılık, yalancılıkla itham, fîsk, bid'at ve cehalet olmak üzere beşe ayrılmaktadır.<sup>9</sup>

*Yalancılık*, râvînin Hz. Peygamber adına hadis uydurmuş olmasıdır. Re-sûlullah'a bilerek yalan isnâd eden râvîler, kezzâb, vadda', ekzebu'n-nâs, ruknu'l-kizb, ileyhi'l-müntehâ fi'l-kizb gibi en ağır cerh lafızlarıyla cerh edilirler. Hadisleri ise mevzu', muhtelak veya masnu' olur.<sup>10</sup> *Yalancılıkla itham*, râvînin hadis rivayetinde değil de günlük hayatında yalan söylemiş olmasıdır. Böyle bir râvînin hadis rivayetinde de yalan söyleyebileceği göz önünde bulundurulurken rivayetleri reddedilmiştir. Râvî, müttehemün bi'l-kizb, metrûk, metrûku'l-hadîs, muttefekun alâ terkîh gibi lafızlarla cerh edilirken rivayetleri de metrûk veya matrûh adını alır.<sup>11</sup> İslam'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda titiz davranmayan, büyük günah işleyen ve küçük günahlarda da ısrarcı olan râvîye *fâsık* denir. Fâsık olan râvî leyyinu'l-hadîs gibi lafızlarla cerh edilirken, rivayeti de metrûk sayılmıştır.<sup>12</sup> Râvînin bid'at ehlinden olması da cerh edilmesine sebep olmuş ve rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılmıştır. Bid'at propagandacısı olmayan râvîlerin rivayetleri kabul edilirken, bid'at propagandacısı olan ve bid'atını savunan râvînin rivayeti ise reddedilmiştir.<sup>13</sup> *Cehalet* ise, râvînin şahıs veya hadis rivayetinde ehliyeti bakımından durumunun bilinmemesidir. Böyle bir râvî meçhul adını alırken, rivayeti de mübhem olur.<sup>14</sup>

7 Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 44

8 Aşıkutlu, 'Cerh ve Ta'dil', s. 394

9 İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahı Ehlî'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Matbaatu Sefir, Riyâd, 2001; s. 87

10 Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed Mehdi Ebû Bekr, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Medine, tarihsiz, s. 117

11 Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 116

12 Geniş bilgi için bkz.: Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 116

13 İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, I, s. 160

14 Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 125

Zabt ile ilgili kusurlar çok yanılma, gaflet, vehm, sika râvîye muhalefet ve hafıza bozukluğu olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.<sup>15</sup> Rivayetlerinde sürekli hata yapan kişilerin rivayetleri reddedilmiştir. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadise münker denir.<sup>16</sup> Râvînin zabt vasfını bozan unsurlardan birisi de gaflet yani dikkatsizliktir. Râvînin dikkat etmesi gereken yerlerde dikkat etmeyip gaflete kapılarak hataya düşmesi, rivayetinin reddini gerektirir. Bazı âlimler gaflet gösteren âlimlerin hüküm ile ilgili rivayetlerinin reddedileceğini; ancak terğîb ve terhîb, zühd ve âdâb ile ilgili rivayetlerinin kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>17</sup> *Vehm*, râvînin rivayet kurallarını bilmemesi ve hadisi doğru olduğunu zannederek yanlış bir şekilde rivayet etmesidir. Daha geniş anlamıyla vehm, râvînin mürsel veya munkatı' olan bir hadisi mevsûl, mevsûl olan hadisi mürsel, merfu' hadisi mevkûf rivayet etmek gibi isnatta veya bir hadisi başka bir hadisle karıştırmak gibi metinde yanılmasıdır.<sup>18</sup> Böyle bir hadise muallel denir. Rivayetlerinde vehm olduğu tespit edilen râvînin hadisleri tek başına delil olarak kullanılmaz. Rivayetlerinde çokça vehm bulunan râvînin rivayetleri ise terk edilir.<sup>19</sup> Zayıf bir râvînin sika râvîlere veya sika bir râvînin kendisinden daha sika bir râvînin rivayetlerine aykırı rivayet etmesi *sika râvîye muhalefet* olarak adlandırılmıştır.<sup>20</sup> Râvînin sika râvîlere muhalefet ettiği hadis kabul edilmez. Zabt kusurlarından sonuncusu ise hafıza bozukluğudur. *Hafıza bozukluğu*, sika olarak bilinen bir râvînin çeşitli sebeplerle akıl ve hafızasında meydana gelen eksiklikler nedeniyle rivayetlerinde çokça hata yapmasıdır. Eğer hafıza bozukluğu râvîde sürekli olarak bulunuyorsa rivayetlerinin hepsi terk edilir. Ancak hastalık, yaşlılık, körlük, kitaplarının kaybolması gibi sonradan ortaya çıkan bir kusur varsa râvînin hastalıktan önceki rivayetleri kabul edilir; hastalıktan sonraki rivayetleri ise reddedilir.<sup>21</sup>

Râvîlerin kişiliklerinin ve hafıza durumlarının iyi olması ve bunların takdir edilmesi ta'dîl faaliyeti altında yürütülmüştür. Râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesi için adalet ve zabt vasıflarını taşımaları gerekmektedir.

*Adalet*; Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınmak, kişiliğe zarar verici söz ve davranışları terk etmektir. Âlimler adalet vasfının tam olabilmesi

15 İbn Hacer, *Nüzbetü'n-Nazar*, s. 85

16 İbn Hacer, *Nüzbetü'n-Nazar*, s. 86

17 İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdadi el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizi*, Daru'l-Maslah li't-Tab'at ve'n-Nüsr, tarihsiz, I., s. 126

18 Aşıkcutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 134

19 Râmehurmuzî, Hasan b. Abdîrahmân, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, s. 406

20 Talat Koçyigit, *Hadis Istılabları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1980, s. 264

21 İbnü's-Salâh, Ebü Ömer Osman b. Abdîrahmân eş-Şehrizürî, *Mukaddimetü İbn Salâh fi Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Fârâbi, Beyrut, 1984, s. 195

için bazı unsurları şart koşmuşlardır. Bunlar; İslam, bulûğ, akıl, takva sahibi olmak ve mürûettir.<sup>22</sup> İslam âlimleri fâsiğın haberinin araştırılmasını emreden ayete<sup>23</sup> kıyasla ve şahidin âdil ve muteber kimseler olmasını emreden ayetlere<sup>24</sup> bakarak Müslüman olmayan kimsenin haberini de reddetmede ittifak etmişlerdir. Çünkü gayri müslim olan kişinin İslam'a karşı nefret ve düşmanlık beslemesi büyük olasılıktır ve böyle bir kişinin naklettiği haber de doğal olarak kabul edilemez. Nitekim Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) de bu konuda; "Adaletin aslı, râvînin Müslüman olmasıdır" demiştir.<sup>25</sup> Hadis âlimlerine göre kişinin hadis rivayeti esnasında bulûğa ermiş olması şarttır. Çocukluğun vermiş olduğu fitrî eksikliklerden dolayı çocuğun haberi reddedilmiştir. Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus, hadis alma eyleminin değil hadis rivayet etme eyleminin bulûğdan önce olması halinde rivayetin merdûd olacaktır.<sup>26</sup> Akıl şartı hem hadisin alındığı hem de rivayet edildiği esnada aranmıştır. Delinin veya aklî dengesi yerinde olmayan bir kimsenin rivayeti kabul edilmemiştir.<sup>27</sup> *Takva*, Allah'ın emirlerine tam bir teslimiyet ile uymak, büyük ve küçük günahlardan sakınmak, hak yoldan ayrılmamak, şüpheli işlerden dahi sakınmak anlamlarına gelir.<sup>28</sup> Allah'ın emirlerine uyan, büyük günah işlemeyip, küçük günahlardan hatta şüpheli durumlardan dahi kaçınan birisinin getirdiği haberler hadis âlimleri tarafından kabul edilmiştir. *Mürûet*, râvînin toplumunun ve zamanının gerektirdiği genel ahlaka ve dinin hoş karşıladığı geleneklere uyma ve saygı göstermesi olarak ifade edilebilir.<sup>29</sup> Mürûet kavramına aykırı olan bazı davranışlar, rivayet karşılığında ücret almak, aşırı derecede şakacı olmak, gevezelik, müzik dinlemek, satranç oynamak, kibir, falcılık, sultanın emrinde çalışmak, güvercin ve horozlarla oynamak, utanmazlık, çocuksu davranışlarda bulunmak, kılık kıyafetine dikkat etmemek, temiz olmamak gibi davranışlardır.<sup>30</sup>

*Zabt*, râvînin duyduğu bir hadisi istediği zaman hatırlayıp hatasız bir

22 Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 84

23 El-Hucûrât 49/6

24 el-Bakara 2/282; et-Talâk 65/2

25 Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, thk.: Seyyid Hüseyin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1977, s. 53

26 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 54; Geniş bilgi için bkz.: Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 181

27 Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 86

28 Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 87

29 Mustafa Çağrıçı, 'Mürüvvet', *DİA*, 32. Cilt, s. 62

30 İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman, Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil, Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Azli, Beyrut, 1952, II., s. 29; Mürûet hakkında ayrıca bkz.: Ömer Özpınar, 'Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet', *S.Ü.İ.F.D.*, 32. Sayı 2011, s. 107-142;

şekilde rivayet edebilecek halde ezberlemesi ve muhafaza etmesidir.<sup>31</sup> Diğer bir deyişle râvînin, hıfzından rivayet ediyorsa naklettiklerini ezberlemiş olması, kitabından rivayet ediyorsa kitabını her türlü değişiklikten koruması, mânen rivayet ediyorsa lafızların manaya delaletini iyi bilmesi ve dikkatli olmasıdır.<sup>32</sup> Bir râvînin zâbit olup olmadığı rivayetlerinin güvenilir râvîlerin rivayetleriyle karşılaştırılmasıyla bilinebilir. Eğer rivayetlerinin çoğu güvenilir râvîlerin rivayetlerine muhâlif ise bu râvî zâbit sayılmaz ve rivayet ettiği hadisler kabul edilmez.<sup>33</sup> Zâbit bir râvîde, değişikliklere karşı uyanıklık, ezber kuvveti, kitabın korunması, mânen rivayette lafızların manaya delaletini bilmek gibi unsurların bulunması gerekmektedir. Bu özellikler râvînin zabt vasfını tamamlayıcı niteliktedir.<sup>34</sup>

### Cerh-Ta'dîl Mertebeleri

Giriş bölümünde belirtildiği üzere çalışmada İbn Ebî Hâtim, Zehebî, İrâkî, İbn Hacer ve Sehavî olmak üzere beş âlimin cerh-ta'dîl mertebeleri incelenecektir. Bu nedenle bu âlimlerin mertebelerde kullandıkları lafızları zikretmek faydalı olacaktır. Ayrıca âlimler, cerh-ta'dîl için kullanılan lafızlar neticesinde râvîlerin rivayetlerini kabul edilme bakımından üçe ayırmışlardır. Bunlar ihticâc, i'tibâr ve red'dir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde verilen hükümlerin daha iyi anlaşılması açısından bu terimlerin tanımlanması faydalı olacaktır. *İhticâc*; râvînin rivayetinin hükmî konularda delil olabilmesidir.<sup>35</sup> *İ'tibâr*; râvînin rivayetinin tek başına delil olamayacağı ve başka senedinin olup olmadığı araştırılması gerektiğini ifade eder.<sup>36</sup> *Red* ise râvînin rivayetinin hiçbir suretle kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir.<sup>37</sup>

### İbn Ebî Hâtim

#### a. Cerh Mertebeleri

1. Mertebe: Leyyinu'l-hadîs لين الحديث (hadisi yumuşaktır, yazılabilir). Hakkında bu lafız kullanılan râvînin hadisi i'tibâr için yazılır.

2. Mertebe: Leyse bi kavîyy ليس بقوى (hadis rivayetinde kuvvetli değildir). Bu lafızla nitelenen râvînin hadisi de ilkinden daha düşük mertebede olmakla beraber i'tibâr için yazılır.

3. Mertebe: Daifu'l-hadîs ضعيف الحديث (hadisi zayıftır). Hakkında bu lafız kullanılan râvînin hadisi i'tibâr için yazılır ancak ikinci mertebeden daha düşük bir seviyededir.

31 Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 466

32 İrâkî, *et-Takvîd ve'l-İzâh*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1984, I., s. 293

33 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 50

34 Geniş bilgi için bkz.: Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 100

35 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 20

36 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 91

37 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 57

4. Meretebe: Metrûku'l-hadîs متروك الحديث (hadisi terkedilmiştir), zâhibu'l-hadîs ذاهب الحديث (hadisi sakıttır), kezzâb كذاب (yalancıdır). Bu lafızların kullanıldığı râvîlerin hadisleri yazılmaz, terkedilir.<sup>38</sup>

### b. Ta'dîl Mertebeleri

1. Meretebe: Sikatün ثقة (güvenilir), mütkınun sebtün متقن ثبت (sağlam ve güvenilir). Hakkında bu lafızlar kullanılan kişinin hadisi delil olarak alınır.

2. Meretebe: Sadûk صدوق (doğru sözlüdür), mahalluhu's-sıdk محله الصدق (yeri doğru sözlülerin arasındır, doğru sözlü denebilir), lâ be'se bih لا بأس به (rivayetinde bir şakınca yoktur). Bu lafızlarla vasıflandırılan râvîlerin hadisleri yazılır ve nazar-ı itibâre alınır.

3. Meretebe: Şeyhun شيخ (hocadır). Hakkında bu lafız kullanılan râvînin hadisi de yazılır ve nazar-ı itibâre alınır. Ancak mertebesi ikinciden daha düşüktür.

4. Meretebe: Salihu'l-hadis صالح الحديث (hadisi doğrudur). Bu lafızla vasıflandırılan râvînin hadisleri i'tibâr için yazılır.<sup>39</sup>

## Zehebî

### a. Cerh Mertebeleri

1. Meretebe: Deccâl دجال (büyük yalancıdır), kezzâb كذاب (yalancının biridir), veddâ' وضاع (uydurmacıdır), yedau'l-hadîs يضع الحديث (hadis uydurur).

2. Meretebe: Müttehemün bi'l-kizb متهم بالكذب (yalancılıkla itham edilmiştir), muttefekun alâ terkîh متفق على تركه (ittifakla terkedilmiştir).

3. Meretebe: Metrûk متروك (hadisi terkedilir), leyse bi sika ليس بثقة (güvenilir değildir), seketû anh سكتوا عنه (hakkında bir şey söylemediler), fihi nazar فيه نظر (durumu şüphelidir), zahibu'l-hadîs ذاهب الحديث (hadisi reddedilmiştir), hâlik هالك (sakıttır??), sâkit ساقط (sakıttır).

4. Meretebe: Vâhin bi merra واه بمرّة (büsbütün zayıf), leyse bi şey' ليس بشيء (bir şey değildir), daîf cidden ضعيف جدا (çok zayıf), daafûh ضعفوه (zayıf olduğunu söylediler), daîfun vâhin واه ضعيف (çok zayıf) ve münkerü'l-hadîs منكر الحديث (makbul olmayan hadis rivayet eder).

38 İbn Ebi Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I., s. 10; Ayrıca bkz.: Yusuf Ziya Keskin, 'İbn Ebi Hâtîm ve el-Cerh ve't-Ta'dîl'indeki Metodu', H.Ü.İ.F.D., 2001, 7. Cilt, Sayı 1, s. 5-29

39 İbn Ebi Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I., s. 10



5. Mertebe: Yudaafu يضعف (zayıf olduğu söylenir), fi hadîsihî da'fun في حديثه (hadisinde az zayıflık vardır), fihi da'fun فيه ضعف (kendisinde az zayıflık vardır), kad duife قد ضعف (zayıf olduğu söylenmiştir), leyse bi'l-kaviyy ليس با (kuvvetli değildir), leyse bi hucce ليس بحجة (hadisi delil değildir), leyse bi al-qowy القوي (o aradığın gibi kuvvetli değildir), yu'raf و يعرف (o aradığın gibi kuvvetli değildir), ma'rûf ve münker ma'ru'f (ma'rûf ve münker hadis rivayet eder), fihi makâl فيه مقال (hakkında tenkit vardır), tüküllime fih فيه تكلم (tenkit edilmiştir), leyyinün لين (gevşektir), seyyü'l-hıfz الحفظ سيء (hafızası iyi değildir), la yuhteccu bih لا يحتج به (hadisi delil olmaz), sadûkun lakinnehü gayra hucce صدوق لكنه غير حجة (sadûktur fakat hadisi delil değildir).

Bu mertebelerin ilk üçü red, son ikisi ise i'tibâr için kullanılmıştır.<sup>40</sup>

### b. Ta'dîl Mertebeleri

1. Mertebe: Sebtün Huccetün ثبت حجة (sağlamdır, hadisi delildir), sebtün hâfızun ثبت حافظ (sağlamdır, hadis hafızıdır), sikatün mutkinun ثقة متقن (güvenilir ve sağlamdır) ve sikatün sikatün ثقة ثقة (çok güvenilirdir).

2. Mertebe: Hakkında sikatün ثقة (güvenilir) lafzı kullanılanlar.

3. Mertebe: Sadûk صدوق (doğru sözlüdür), lâ be'se bih لا بأس به ve leyse bihi be's ليس به بأس (hadisinde bir sakınca yoktur).

4. Mertebe: Ceyyidu'l-hadîs جيد الحديث (hadisi iyidir, sağlamdır), mahalluhu's-sıdk محله الصدق (yeri doğru sözlülerin arasındır, doğru sözlü denebilir), Şeyhun شيخ (hocadır), hasenü'l-hadîs حسن الحديث (hadisi iyidir), şeyhun vasatun وسط شيخ (orta halli bir râvîdir), sadûkun inşallah ان شاء صدوق (inşallah doğru sözlüdür), sâlihu'l-hadîs صالح الحديث ve suveylih صويلح (hadisi kuvvetlidir).

Bu mertebelerin ilk ikisi ihticâc; son ikisi de i'tibâr ifade etmektedir.<sup>41</sup>

40 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, Mukaddime

41 Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Mukaddime

## Irâkî

### a. Cerh Mertebeleri

1. Meretebe: Deccâl دجال (büyük yalancıdır), kezzâb كذاب (yalancının biridir), veddâ' وضاع (uydurmacıdır), yedau'l-hadîs يضع الحديث (hadis uydurur), yekzibu يضع حديثا (hadis uydurur), yedau hadisen يضع حديثا (hadis uydurur).

2. Meretebe: Müttehemün bi'l-kizb بالكذب متهم (yalancılıkla itham edilmiştir), muttefekun alâ terkîh على تركه (ittifakla terkedilmiştir), müttehemün bi'l-vad' بالوضع متهم (hadis uydurmakla itham edilmiştir), sâkit ساقط (sakıttır) hâlik هالك (sakıttır??), seketû anhu سكتوا عنه (hakkında bir şey söylemediler), fihi nazar فيه نظر (durumu şüphelidir), metrûk متروك (hadisi terkedilir), leyse bi sika بثقة ليس (güvenilir değildir), zahibu'l-hadîs ذاهب الحديث (hadisi reddedilmiştir), terekûh تركوه (hadisini terkettiler), gayru sika غير ثقة (güvenilir değildir).

3. Meretebe: Rudde hadîsuh رد حديثه (hadisi reddedilmiştir), raddû hadîseh رددوا حديثه (hadisini reddettiler), merdûdu'l-hadîs مردود الحديث (hadisi reddedilmiştir), daîf cidden جد ضعيف (çok zayıf), vâhin bi merra واه بمرّة (büşbütün zayıf), tarahû hadîseh طرخوا حديثه (hadisini hiçe saydılar), matrûhu'l-hadîs مطروح الحديث (hadisi atılmıştır), irmi bih إرم به (at gitsin), leyse bi şey' ليس بشيء (bir para etmez), lâ şey' لا شيء ve lâ yüsâvî şey'en لا يساوي شيئاً (bir para etmez).

4. Meretebe: Leyse bi şey' ليس بشيء (bir şey değildir), daafûh ضعفوه (zayıf olduğunu söylediler), daîfun vâhin واه ضعيف (çok zayıf), münkerü'l-hadîs منكر الحديث (makbul olmayan hadis rivayet eder), daîfun ضعيف (zayıftır), lâ yuhteccu bihî لا يحتج به (hadisi delil olmaz), muzdaribu'l-hadîs مضطرب الحديث (hadisinde uyumsuzluk vardır) ve hadîsuhû münker حديثه منكر (hadisi reddedilmiştir).

5. Meretebe: Yudaafu يضعف (zayıf olduğu söylenir), fî hadîsîhî da'fun في حديثه (kendisinde az zayıflık vardır), fihi da'fun فيه ضعف (kendisinde az zayıflık vardır), kad duife قد ضعف (zayıf olduğu söylenmiştir), leyse bi'l-kaviyy ليس بالكافي (hadisi delil değildir), leyse bi hucce بحجة ليس (hadisi delil değildir), leyse bi zâke يعرف و يعرف (o aradığın gibi kuvvetli değildir), yu'raf ve yunker يعرف و ينكر (hakkında tenkit vardır), tüküllime fih تكلم فيه (tenkit edilmiştir), leyyinün لين (gevşektir),

seyyiü'l-hıfz سيء الحفظ (hafızası iyi değildir), la yuhteccu bih لا يحتاج به (hadisi delil olmaz), sadûkun lakinnehu gayra hucce صدوق لكنه غير حجة (sadûktur fakat hadisi delil değildir) leyse bi'l-metîn ليس بالمتين (sağlam değildir), leyse bi umde ليس بعدمدة (güvenilir değildir), leyse bi'l-merdiyy ليس بالمرضي (makbul değildir), li'd-da'fi ma hüve للضعف ما هو (zayıflıktan uzak değildir), fihi hulf فيه خلف (hakkında ihtilaf vardır), taanû fihi طعنوا فيه (hakkında söz etmişlerdir), leyyinü'l-hadîs لين الحديث , mat'unun fihi مطعون فيه ve fihi lîn فيه لين (kendisinde az gevşeklik vardır).

Bu mertebelerden ilk üçü red; son ikisi ise i'tibâr ifade etmektedir.<sup>42</sup>

## b. Ta'dîl Mertebeleri

1. Mertebe: Sebtün Hucetün ثبت حجة (sağlamdır, hadisi delildir), sebtün hâfızun ثابت حافظ (sağlamdır, hadis hafızıdır), sikatün mutkinun ثقة متقن (güvenilir ve sağlamdır) ve sikatün sikatün ثقة ثقة (çok güvenilirdir).

2. Mertebe: Hakkında sikatün ثقة (güvenilir) lafzının kullanıldığı râvîler.

3. Mertebe: Sadûk صدوق (doğru sözlüdür), lâ be'se bih لا بأس به ve leyse bihî be's ليس به بأس (hadisinde bir sakınca yoktur), me'mûn مأمون (güvenilirdir), hıyâr خيار (iyidir).

4. Mertebe: Ceyyidu'l-hadîs جيد الحديث (hadisi iyidir, sağlamdır), mahalluhu's-sıdk محله الصدق (yeri doğru sözlülerin arasındır, doğru sözlü denebilir), şeyhun شيخ (hocadır), hasenü'l-hadîs حسن الحديث (hadisi iyidir), şeyhun vasatun وسط شيخ (orta halli bir râvîdir), sadûkun inşallah ان شاء الله (inşallah doğru sözlüdür), sâlihu'l-hadîs صالح الحديث ve suveylih صويلح (hadisi kuvvetlidir) ravev anhü رروا عنه (hadisçiler ondan hadis almışlardır), ile's-sıdk ma hüve الى الصدق ما هو (sıdk mertebesinden uzak değildir), vasat وسط (orta halli), mukâribu'l-hadîs مقارب الحديث (hadisi sika râvîlerin hadisine yakındır), ercû ennehû leyse bihî be's أرجو انه ليس به بأس (umarım ki, hadisinde bir sakınca yoktur).

Bu mertebelerin ilk ikisi ihticâc; son ikisi ise i'tibâr ifade etmektedir.<sup>43</sup>

42 Irâkî, Zeynüddin Abdurrahîm b. Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhü Mukaddimetü İbni Salâh*, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1984, I., s. 6

43 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, I., s.6

## İbn Hacer el-Askalânî

### a. Cerh Mertebeleri

1. Mertebe: Ekzebu'n-nâs اكذب الناس (insanların en yalancısı), ileyhî'l-müntehâ fi'l-vad' الوضع في المنتهى (hadis uydurmada zirvededir), rüknü min erkânî'l-kizb الكذب ركن من اركان الكذب (yalancılardan elebaşısıdır), menbe'u'l-kizb منبع الكذب (yalan kaynağıdır), ma'denu'l-kizb معدن الكذب (yalan kaynağıdır), fülânun mimmen yedribu'l-misle bikizbihî بكذا به كذا (yalancılığı darb-ı mesel olmuştur), cirâbu'l-kizb جراب الكذب (yalan torbasıdır), kezzâbun cebelün كذاب جبل (büyük yalancısıdır), cebelün fi'l-kizb جبل في الكذب (büyük yalancısıdır) gibi lafzen veya manen mübalağaya delalet eden lafızlardır.

2. Mertebe: Deccâl دجال (büyük yalancısıdır), kezzâb كذاب (yalancının biridir), veddâ' وضاع (uydurmacıdır), yedau'l-hadîs يضع الحديث (hadis uydurur), effâk افك (iftiracıdır), yehteligu'l-hadîs يختلق الحديث, yüşebbicü'l-hadîs يشبع الحديث ve yefteilu'l-hadîs يفتعل الحديث (hadis uydurur), yezrifü يزرف (hadise ilavede bulunur), yezîdü يزيد في الرقم (hadise ilavede bulunur), vedaa hadisen وضع حديثا (hadis uydurdu), lehü belâyâ له بلايا (baş belası rivayetleri vardır).

3. Mertebe: Müttehemün bi'l-kizb متهم بالكذب (yalancılıkla itham edilmiştir), müttehemün bi'l-vad' متهم بالوضع (hadis uydurmakla itham edilmiştir), sâkıt ساقط (sakıttır), hâlik هالك (sakıttır??), zâhibu'l-hadîs ذهب الحديث (hadisi sakıttır), Metrûku'l-hadîs متروك الحديث (hadisi terkedilmiştir), terekûh تركوه (hadisini terkettiler), mücme'un alâ terkîh جمع على تركه (terki üzerine icma vardır), hüve alâ yedey adlin هو على يدي عدل (mahvolmuştur).

4. Mertebe: Rudde hadîsuh رد حديثه (hadisi reddedilmiştir), daîf cidden ضعيف جد (çok zayıftır), vâhin bi merra واه بمررة (büsbütün zayıftır), tarahû مطروح الحديث (hadisini hiçe saydılar), matrûhu'l-hadîs مطروح الحديث (hadisi atılmıştır), irmi bih إرم به (at gitsin), leyse bi şey' ليس بشيء (bir şey değildir), lâ yusâvî şey'en لا يساوي شيئاً (bir çekirdek bile etmez), lâ yusâvî fülüseyn لا يساوي فلسين (iki para etmez), lâ yusâvî be'raten لا يساوي بعة (bir tezek bile etmez).

5. Meretebe: Daafûh ضعفوه (zayıf olduğunu söylediler), lâ yuhteccu bihî لا يهتج به (hadisi delil olmaz), fulânun daîfun ضيف فلان (falanca kişi zayıftır), münkeru'l-hadîs منكر الحديث, hadîsuhû münker حديثه منكر, lehû mâ yunker له مضطرب الحديث ما ينكر (hadisi reddedilmiştir), vâhin واه ve muzdaribu'l-hadîs مضطرب الحديث (hadisinde uyumsuzluk vardır).

6. Meretebe: Fîhi da'fun فيه ضعف (kendisinde az zayıflık vardır), leyse bi'l-kaviyy ليس بالقوى (kuvvetli değildir), leyse bi hucce ليس بحجة (hadisi delil değildir), leyse bi'l-metîn ليس بالمتين (sağlam değildir), leyse bi umde ليس بعمدة (güvenilir değildir), leyse bi'l-merdiyy ليس بالمرضي (makbul değildir), fihi hulf فيه خلف (hakkında ihtilaf vardır), taanû fih طعنوا فيه (hakkında söz etmişlerdir), ta'rif ve tünkir تعرف و تنكر (ma'rif ve münker hadis rivayet eder), fihi makâl فيه مقال (hakkında tenkit vardır), tüküllime fih تكلم فيه (tenkit edilmiştir).

Bu mertebelerin ilk dördü red için kullanılmış son iki meretebe ise i'tibâr ifade etmiştir.<sup>44</sup>

## b. Ta'dîl Mertebeleri

1. Meretebe: Evseku'n-nâs اوثق الناس (insanların en güveniliridir), esbetü'n-nâs اليه المنتهى في اثبت الناس (insanların en sağlamıdır), ileyhi'l-müntehâ fî's-tesebbüt (ondan daha sağlamı yoktur), men mislü fulân من مثل فلان (onun gibisi var mı), fulân lâ yüs'el anhü عنه لا يسأل عنه فلان (fulan râvî nasıldır diye sorulmaz), lâ e'rifu lehû (dünyada onun bir benzerini tanımıyorum), fulânun esdeku men edraktü mine'l-beşer فلان اصدق من ادركت (insanlar arasında karşılaştığım en doğru sözlü râvîdir) gibi manen veya lafzen mübalağaya delalet eden lafızlar İbn Hacer'e göre ta'dîlin en yüksek mertebesidir.

2. Meretebe: sikatün sikatün ثقة ثقة (çok güvenilirdir), sebtün sebtün ثبت ثبت (çok sağlamdır), sikatün sebtün ثقة ثبت (güvenilirdir, sağlamdır), sikatün hucetün ثقة حجة (güvenilirdir, delil olarak kullanılabilir), sikatün hâfzün ثقة حافظ (güvenilirdir, hafızdır), sebtün hucetün ثبت حجة (sağlamdır, delil olarak kullanılır), sikatün mutkinun ثقة متقن (güvenilirdir, sağlamdır), sikatün

44 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, I., s. 9-11

ثقة مامون صاحب حديث (güvenilirdir ve hadisi sağlamdır) gibi aynı veya farklı lafızların tekrarıyla oluşan lafızlar da ikinci derecede râvînin güvenilirliğine işaret eder.

3. Mertebe: Sikatün ثقة, sebtün ثبت, keennehû mushaf مصحف (mushaf gibi sağlamdır), huccetün حجة, mutkinun متقن, hâfizun adlun حافظ عدل (hadiste imamdır), mîzânün میزان (terazi gibi sağlamdır), gabbânün قبان (kantar gibi güvenilirdir), cihbizün جهبذ (hadis uzmanıdır), fârisu'l-hadîs فارس الحديث (hadiste maharetlidir) gibi tek başına kullanılan lafızlardır.

4. Mertebe: Sadûk صدوق (doğru sözlüdür), lâ be'se bih لا بأس به ve leyse bihî be'se بیس به (hadisinde bir sakınca yoktur), hıyâr خيار (iyidir), hıyâru'l-halk خيار الخلق (ahlak bakımından iyidir), hayyera خير (çok iyidir).

5. Mertebe: Mahalluhu's-sıdk محله الصدق (yeri doğru sözlülerin arasındır, doğru sözlü denebilir), şeyhun شيخ (şeyhdır, hocadır), ile's-sıdk ما hüve الى الصدق ما هو (sıdk mertebesinden uzak değildir), mukâribu'l-hadîs مقارب الحديث (hadisi sika râvîlerin hadisine yakındır), ceyyidu'l-hadîs جيد الحديث (hadisi iyidir, sağlamdır), sadûk lehû evhâm اوهام صدوق له (yanlışları çok olan bir sadıktır), sadûk yehimü يهم صدوق (sadıktır ama yanılır), vasat وسط (orta hallidir), şeyhun vasatun وسط شيخ (orta halli bir şeyhdır).

6. Mertebe: Sadûk İnşallah ان شاء الله (inşallah doğru sözlüdür), sâlihu'l-hadîs صالح الحديث ve suveylîh صويلح (hadisi salihdir), ercû ennehû leyse bihî be'se أرجو انه ليس به (umarım ki, hadisinde bir sakınca yoktur), mâ e'lemü bihî be'sen ما اعلم به بأسا (kötülüğünü bilmiyorum), leyse bi be'id mine's-sevâb ليس ببعيد من الصواب (doğrudan uzak değildir), makbûl مقبول (kabul edilir), yurvâ hadîsuh يروي حديثه (hadisi rivayet edilebilir), yüktebü hadîsuh يكتب حديثه (hadisi itibar için yazılır), yu'teberü bih يعتبر به (hadisi ancak itibar için yazılır).

Bu mertebelerden ilk üçü ihticâc ifade ederken son üçü de i'tibâr için yazılabilen hadislerden sayılır.<sup>45</sup>

## Sehâvî

### a. Cerh Mertebeleri

1. Mertebe: Ekzebu'n-nâs اكدب الناس (insanların en yalancısı), ileyhi'l-müntehâ fi'l-vad' الوضع في المنتهى (hadis uydurmda zirvededir), rüknü min erkâni'l-kizb ركن من اركان الكذب (yalancıların elebaşısıdır) gibi lafzen veya manen mübalağaya delalet eden lafızlardır.

2. Mertebe: Deccâl دجال (büyük yalancıdır), kezzâb كذاب (yalancının biridir), veddâ' وضاع (uydurmacıdır), yedau'l-hadîs يضع الحديث (hadis uydurur), veda'a hadisen وضع حديثا (hadis uydurdu).

3. Mertebe: Müttehemün bi'l-kizb متهم با الكذب (yalancılıkla itham edilmiştir), müttehemün bi'l-vad' متهم با الوضع (hadis uydurmakla itham edilmiştir), sâkıt ساقط (sakıttır), hâlik هالك (sakıttır), zâhibu'l-hadîs ذاهب الحديث (hadisi sakıttır), Metrûku'l-hadîs متروك الحديث (hadisi terkedilmiştir), terekûh تركوه (hadisini terkettiler), mücme'un alâ terkîh مجمع على تركه (terki üzerine icma vardır), hüve alâ yedeyy adlin عدل يدي (mahvolmuştur), seketû anh عنه سكوتوا (hakkında bir şey söylemediler), leyse bi sika ليس بثقة (güvenilir değildir), lâ yu'teberu bih لا يعتبر به (i'tibâr edilmez), lâ yu'teberu hadîseh لا يعتبر حديثه (hadisine i'tibar edilmez).

4. Mertebe: Rudde hadîsuh رد حديثه (hadisi reddedilmiştir), daîf cidden دايف جدا (çok zayıf), vâhin bi merra واه بمرة (büsbütün zayıf), tarahû hadîseh مطروح الحديث (hadisi hiçe saydılar), matrûhu'l-hadîs مطروح الحديث (hadisi atılmıştır), irmi bih به إرم (at gitsin), lâ yusâvî şey'en لا يساوي شيئاً (bir çekirdek bile etmez), lâ yusâvî fülüseyn لا يساوي فلسين (iki para etmez), lâ yüktebü فلان ردوا حديثه (hadisi yazılmaz), fülân raddû hadîseh (falanca hadisini reddettiler), merdûdu'l-hadîs مردود الحديث (hadisi reddedilmiştir), lâ tehillü rivayete anh لا تحمل الرواية عنه (ondan rivayet etmek helal değildir), lâ tehillü kitâbete hadîseh لا تحمل كتابة حديثه (hadisinin yazılması helal değildir), muttarihu'l-hadîs مطروح الحديث (hadisi atılmıştır).

5. Mertebe: Daafûh ضعفوه (zayıf olduğunu söylediler), lâ yuhteccu bihî لا يحتج به (hadisi delil olmaz), fulânun daîfun ضعیف فلان (falanca kişi zayıftır), münkeru'l-hadîs منكر الحديث hadîsuhû münker له ما يunker



مضطرب الحديث (hadisi reddedilmiştir), vâhin واه muzdaribu'l-hadîs (hadisinde uyumsuzluk vardır).

6. Mertebe: fihi da'fun فيه ضعف (kendisinde az zayıflık vardır), leyse bi'l-kaviyy ليس بالقوى (kuvvetli değildir), leyse bi hucce ليس بحجة (hadisi delil değildir), leyse bi'l-metîn ليس بالمتين (sağlam değildir), leyse bi umde ليس بعمدة (güvenilir değildir), leyse bi'l-merdiyy ليس بالمرضي (makbul değildir), fihi hulf فيه حلف (hakkında ihtilaf vardır), taanû fih طعنوا فيه (hakkında söz etmişlerdir), ta'rif ve tunkir تعرف و تنكر (ma'ruf ve münker hadis rivayet eder), fihi makâl فيه مقال (hakkında tenkit vardır), tüküllime fih تكلم فيه (tenkit edilmiştir), daîf ضعیف (zayıf hadis rivayet eder), leyse bi me'mûn بمأمون (güvenilir değildir), li'd-da'fi mâ hüve ما هو للضعف (zayıf hadisleri vardır), met'ûnun فيه مطعون (hafızası kötüdür), seyiu'l-hıfz سيء الحفظ (ta'n edilmiş hadisleri vardır), leyyinü'l-hadîs لين الحديث (hadisi zayıftır), fihi lîn فيه لين (zayıf hadisleri vardır), leyse yehmedûneh ليس يحمدهونه (onu övmüyorlar), leyse bi'l-hâfız بالحافظ (hâfız değildir), fihi nazar فيه نظر (hakkında görüşler vardır), seketû ane سكتوا عنه (hakkında sustular), leyse min cemmâli'l-mehâmil من جمال المحامل (sağlam ve güvenilir değildir).

Sehâvî'ye göre ilk dört mertebedeki râvîlerin rivayetleri hiçbir suretle yazılmaz ve terkedilir; son iki mertebedeki râvîlerin rivayetleri ise i'tibâr için yazılabilir.<sup>46</sup>

## b. Ta'dîl Mertebeleri

1. Mertebe: Evseku'n-nâs اوثق الناس (insanların en güveniliridir), esbetü'n-nâs اليه المنتهى في ائبته الناس (insanların en sağlamıdır), ileyhi'l-müntehâ fi's-tesebbüt الثبوت (sağlamlığın zirvesindedir), lâ ehade esbete minhü منه لا احد اثبت منه (ondan daha sağlamı yoktur), men mislü fulân من مثل فلان (onun gibisi var mı?), fulân lâ yüs'el anhü عنه لا يسأل عنه (fulan râvî nasıldır diye sorulmaz), lâ e'rifu lehü لا يعرف له نظيرا في الدنيا (dünyada onun bir benzerini tanımıyorum), fülânun esdeku mine'l-beşer من ادركت (fulânun esdeku mine'l-beşer (insanlar arasında karşılaştığım en doğru sözlü râvîdir) gibi manen veya lafzen mübalağaya delalet eden lafızlar Sehâvî'ye göre ta'dilin en yüksek mertebesidir.

46 Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs*, Dâru'l-Minhâc, Riyad, 2005, II.,s. 289-301

2. Mertebe: Sikatün sikatün ثقة ثقة (çok güvenilirdir), sebtün sebtün ثبت ثبت (çok sağlamdır), sikatün sebtün ثقة ثبت (güvenilirdir, sağlamdır), sikatün me'munun sebtün hucetün sahibu hadîsin صاحب حديث (güvenilirdir ve hadisi sağlamdır) gibi aynı veya farklı lafızların tekrarıyla oluşan lafızlar da ikinci derecede râvînin güvenilirliğine işaret eder.

3. Mertebe: Keennehû mushafun كانه مصحف (mushaf gibi sağlamdır), hucetün حجة , mutkinun متقن , hâfîzün adlün حافظ عدل , imâmün امام (hadiste imamdır), mîzânün ميزان (terazi gibi sağlamdır).

4. Mertebe: Sikatün ثقة , sebtün ثبت gibi tek başına kullanılan lafızlar Sehâvî'ye göre dördüncü mertebede yer almaktadır.

5. Mertebe: Sadûk صدوق (doğru sözlüdür), lâ be'se bih لا بأس به ve leyse bihî be'se بیأس به (hadisinde bir sakınca yoktur), hıyâr خیيار (iyidir), hıyârû'l-halk خيار الخلق (ahlak bakımından iyidir), hayyera خیر (çok iyidir), mahalluhu's-sıdk محله الصدق (yeri doğru sözlülerin arasındır, doğru sözlü denebilir), şeyhun شیخ (şeyhdir, hocadır), ile's-sıdkی الی الصدق ما هو (sıdk mertebesinden uzak değildir), sadûk lehû evhâm صدوق له اوهام (yanlışları çok olan bir sadıktır), sadûk yehimü صدوق يهيم (sadıktır ama yanılır), vasat وسط (orta hallidir), şeyhun vasatun شیخ وسط (orta halli bir şeyhdir).

6. Mertebe: Mukârabu'l-hadîs مقارب الحديث (hadisi sika râvîlerin hadisine yakındır), sadûkun inşallah ان شاء الله (inşallah doğru sözlüdür), sâlihu'l-hadîs صالح الحديث ve suveylih صويلح (hadisi salihdir), ercû ennehû leyse bihî be'se أرجو انه ليس به بأس (umarım ki, hadisinde bir sakınca yoktur), mâ e'lemü bihî ما اعلم به بأسا (kötülüğünü bilmiyorum), leyse bi be'îd mine's-sevâb ليس ببعيد من الصواب (doğrudan uzak değildir), makbûl مقبول (kabul edilir), yurvâ hadîsuh يروي حديثه (hadisi rivayet edilebilir), yüktebü hadîsuh يكتب حديثه (hadisi itibar için yazılır), yu'teberü bih يعتبر به (hadisi ancak itibar için yazılır) ceyyidu'l-hadîs جيد الحديث (hadisi iyidir, sağlamdır).

Sehâvî, ilk dört mertebedeki lafızlarla vasıflandırılan râvîlerin rivayetlerinin delil olarak kullanılabilceğini; son iki mertebedeki lafızlarla vasıflandırılan râvîlerin rivayetlerinin ise i'tibâr için yazılabileceğini belirtmiştir.<sup>47</sup>

47 Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II. s. 277-288; Lafızlar için ayrıca bkz.: Mustafa b. İsmail, *Şi-fâu'l-Alîl bi Elfâzi ve Gavâidi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1991

## CERH-TA'DİL LAFIZLARI TABLOSU

| LAFİZ  | İBN EBİ HÂTİM | ZEHEBİ   | IRAKÎ    | İBN HACER | SEHÂVÎ   | HÜKÜM          |
|--|---------------|----------|----------|-----------|----------|----------------|
| Ceyyidu'l Hadîs<br>جيد الحديث                                |               | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 5  | Ta'dil 6 | İ'tibâr        |
| Cirâbu'l Kizb<br>جرب الكذب                                   |               |          |          | Cerh 1    |          | Red            |
| Daafûhu<br>ضعفوه   |               | Cerh 4   | Cerh 4   | Cerh 5    | Cerh 5   | İ'tibâr        |
| Daîf<br>ضعيف   |               | Cerh 5   | Cerh 4   | Cerh 5    | Cerh 5   | İ'tibâr        |
| Daîf Cidden<br>ضعيف جد                                       |               | Cerh 4   | Cerh 3   | Cerh 4    | Cerh 4   | Red            |
| Daîf Vâhin<br>ضعيف واه                                       |               | Cerh 4   | Cerh 4   |           |          | İ'tibâr        |
| Daîfu'l Hadîs<br>ضعيف الحديث                                 | Cerh 3        | Cerh 5   |          |           |          | İ'tibâr        |
| Deccâl<br>دجال   |               | Cerh 1   | Cerh 1   | Cerh 2    | Cerh 2   | Red            |
| Duife<br>ضعف   |               |          | Cerh 5   |           | Cerh 6   | İ'tibâr        |
| Effâk<br>افاك  |               |          |          | Cerh 2    |          | Red            |
| Ekzebu'n Nâs<br>اكذب الناس                                   |               |          |          | Cerh 1    | Cerh 1   | Red            |
| Ercû Ennehü Leyse Bihi<br>Be's<br>أرجو انه ليس به بأس        |               |          | Ta'dil 4 | Ta'dil 6  | Ta'dil 6 | İ'tibâr        |
| Esbetu'n Nâs<br>اثبت الناس                                   |               |          |          | Ta'dil 1  | Ta'dil 1 | İhticâc        |
| Esdeku men Edraktü<br>Mine'l Beşer<br>اصدق من ادركت من البشر |               |          |          | Ta'dil 1  | Ta'dil 1 | İhticâc        |
| Evseku'n Nâs<br>اوثق الناس                                   |               |          |          | Ta'dil 1  | Ta'dil 1 | İhticâc        |
| Fî hadîsîhi da'fun<br>في حديثه ضعف                           |               | Cerh 5   | Cerh 5   |           |          | İ'tibâr        |
| Fîhi Da'fun<br>فيه ضعف                                       |               | Cerh 5   | Cerh 5   | Cerh 6    | Cerh 6   | İ'tibâr        |
| Fîhi Hulîf<br>فيه خلف  |               |          | Cerh 5   | Cerh 6    | Cerh 6   | İ'tibâr        |
| Fîhi Lîn<br>فيه لين  |               |          | Cerh 5   |           | Cerh 6   | İ'tibâr        |
| Fîhi Makâl<br>فيه مقال                                       |               | Cerh 5   | Cerh 5   | Cerh 6    | Cerh 6   | İ'tibâr        |
| Fîhi Nazar<br>فيه نظر  |               | Cerh 3   | Cerh 2   |           | Cerh 6   | İ'tibâr ve Red |

|  |                  |          |          |              |          |         |
|--|------------------|----------|----------|--------------|----------|---------|
| Gayru Sika<br>غير ثقة  |                  |          | Cerh 2   |              |          | Red     |
| Hadisuhû Mûnker<br>حديثه منكر                                      |                  |          | Cerh 4   | Cerh 5       | Cerh 5   | İ'tibâr |
| Hâfizun Adlun<br>حافظ عدل  |                  |          |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhticâc |
| Hâlik<br>هالك  |                  | Cerh 3   | Cerh 2   | Cerh 3       | Cerh 3   | Red     |
| Hasenü'l Hadis<br>حسن الحديث                                       |                  | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 |              | Ta'dil   | İ'tibâr |
| Hıyâr<br>خييار   |                  |          | Ta'dil 3 | Ta'dil 4     | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| LAFIZ  | İBN EBİ<br>HÂTİM | ZEHEBÎ   | IRAKÎ    | İBN<br>HACER | SEHÂVÎ   | HÜKÛM   |
| Huccetün<br>حجة  |                  |          |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhticâc |
| Hüve alâ yedeyi'l Adl<br>هو على يدي عدل                            |                  |          |          | Cerh 3       | Cerh 3   | Red     |
| Imâm<br>امام   |                  |          |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhticâc |
| İle's Sidki ma Hüve<br>الى الصدق ما هو                             |                  |          | Ta'dil 4 | Ta'dil 5     | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| İleyhi'l Müntehâ Fi'l Vaz'<br>اليه المنتهى في الوضع                |                  |          |          | Cerh 1       | Cerh 1   | Red     |
| İleyhi'l Müntehâ fi't<br>Tesebbüt<br>اليه المنتهى في التثبت        |                  |          |          | Ta'dil 1     | Ta'dil 1 | İhticâc |
| İrmi Bih<br>أرم به   |                  |          | Cerh 3   | Cerh 4       | Cerh 4   | Red     |
| Kad Duife<br>قد ضعف  |                  | Cerh 5   | Cerh 5   |              |          | İ'tibâr |
| Keennehû Mushaf<br>كانه مصحف                                       |                  |          |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhticâc |
| Kezzâb<br>كذاب   | Cerh 4           | Cerh 1   | Cerh 1   | Cerh 2       | Cerh 2   | Red     |
| Lâ Be'se Bih<br>لا بأس به  | Ta'dil 2         | Ta'dil 3 | Ta'dil 3 | Ta'dil 4     | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| Lâ E'rifu Lehû Nezîran<br>fi'd dünyâ<br>لا اعرف له نظيرا في الدنيا |                  |          |          | Ta'dil 1     | Ta'dil 1 | İhticâc |
| Lâ Ehade Esete Minhu<br>لا احد اثبت منه                            |                  |          |          | Ta'dil 1     | Ta'dil 1 | İhticâc |
| Lâ Şey'un<br>لا شيء  |                  |          | Cerh 3   |              |          | Red     |
| Lâ Tehillu Rivayete Anh<br>لا تحل الرواية عنه                      |                  |          |          |              | Cerh 4   | Red     |
| Lâ Yu'teber Bih<br>لا يعتبر به                                     |                  |          |          |              | Cerh 3   | Red     |

|  |                  |          |          |              |          |         |
|--|------------------|----------|----------|--------------|----------|---------|
| Lâ yuhteccu bih<br>لا يحتج به                        |                  | Cerh 5   | Cerh 5   | Cerh 5       | Cerh 5   | İ'tibâr |
| Lâ Yus'el Anh<br>لا يسأل عنه                         |                  |          |          | Ta'dil 1     | Ta'dil 1 | İhticâc |
| Lâ Yüktebu Hadîsehu<br>لا يكتب حديثه                 |                  |          |          |              | Cerh 4   | Red     |
| Lâ Yüsâvî Şey'cen<br>لا يساوي شيئاً                  |                  |          | Cerh 3   | Cerh 4       | Cerh 4   | Red     |
| Lehû Belâyâ<br>له بلايا                              |                  |          |          | Cerh 2       |          | Red     |
| Leyse bi Be'id mine's Sevâb<br>ليس ببعيد من الصواب   |                  |          |          | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Leyse bi Hucce<br>ليس بحجة                           |                  | Cerh 5   | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse bi Kaviyy<br>ليس بالقوي                        | Cerh 2           | Cerh 5   | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse bi Sika<br>ليس بثقة                            |                  | Cerh 3   | Cerh 2   |              |          | Red     |
| Leyse bi Şey'<br>ليس بشيء                            |                  | Cerh 4   | Cerh 4   | Cerh 4       | Cerh 4   | Red     |
| Leyse bi Umde<br>ليس بعدة                            |                  |          | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse bi Zâke<br>ليس بذاك                            |                  | Cerh 5   | Cerh 5   |              |          | İ'tibâr |
| LAFIZ  | İBN EBİ<br>HÂTİM | ZEHEBÎ   | IRAKÎ    | İBN<br>HACER | SEHÂVÎ   | HÜKÛM   |
| Leyse bi'l Merdiyy<br>ليس بالعرضي                    |                  |          | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse bi'l Metîn<br>ليس بالمتمين                     |                  |          | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse Bihi Be's<br>ليس به بأس                        |                  | Ta'dil 3 | Ta'dil 3 | Ta'dil 4     | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| Leyse min cemâli'l<br>Mehâmil<br>ليس من جمال المحامل |                  |          |          |              | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyse Yehmedûneh<br>ليس يحمونه                       |                  |          |          |              | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Leyyin<br>لين  |                  |          | Cerh 5   |              |          | İ'tibâr |
| Leyyinu'l Hadis<br>لين الحديث                        | Cerh 1           |          | Cerh 5   | Cerh 6       | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Li'd Da'fi mâ Hüve<br>للضعف ما هو                    |                  |          | Cerh 5   |              | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Mâ E'lemü Bihi Be'sen<br>ما اعلم به بأسا             |                  |          |          | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Mahalluhu's Sidk<br>محله الصدق                       | Ta'dil 2         | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 4     | Ta'dil 5 | İ'tibâr |

|  |                  |        |          |              |          |         |
|--|------------------|--------|----------|--------------|----------|---------|
| Makbûl<br>مقبول                        |                  |        |          | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Matrûhu'l Hadîs<br>مطروح الحديث        |                  |        | Cerh 3   | Cerh 4       |          | Red     |
| Me'dinü'l Kizb<br>معدن الكذب           |                  |        |          | Cerh 1       | Cerh 1   | Red     |
| Me'mûn<br>مأمون                        |                  |        | Ta'dil 3 |              | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| Men Mislü Fulân<br>من مثل فلان         |                  |        |          | Ta'dil 1     | Ta'dil 1 | İhricâc |
| Menbe'u'l Kizb<br>منبع الكذب           |                  |        |          | Cerh 1       | Cerh 1   | Red     |
| Merdûd<br>مرود                         |                  |        |          |              |          |         |
| Merdûdu'l Hadîs<br>مرود الحديث         |                  |        | Cerh 3   |              | Cerh 4   | Red     |
| Met'ûnun Fih<br>مطعون فيه              |                  |        | Cerh 5   |              |          | İ'tibâr |
| Metrûk<br>متروك                        |                  | Cerh 3 | Cerh 2   |              | Cerh 3   | Red     |
| Metrûku'l Hadîs<br>متروك الحديث        | Cerh 4           |        |          | Cerh 3       | Cerh 3   | Red     |
| Mizân<br>ميزان                         |                  |        |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhricâc |
| Mukâribu'l Hadîs<br>مقارب الحديث       |                  |        | Ta'dil 4 | Ta'dil 5     | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Muttarahu'l Hadîs<br>مطرح الحديث       |                  |        |          |              | Cerh 5   | Red     |
| Muttefekün alâ Terkih<br>متفق على تركه |                  | Cerh 2 | Cerh 2   |              |          | İ'tibâr |
| Muzdaribu'l Hadîs<br>مضطرب الحديث      |                  |        | Cerh 4   | Cerh 5       | Cerh 5   | İ'tibâr |
| Münkeru'l Hadîs<br>منكر الحديث         |                  | Cerh 4 | Cerh 4   | Cerh 5       | Cerh 5   | İ'tibâr |
| LAFİZ                                  | İBN EBİ<br>HÂTİM | ZEHEBÎ | IRAKÎ    | İBN<br>HACER | SEHÂVÎ   | HÜKÛM   |
| Mütknun<br>متقن                        |                  |        |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 3 | İhricâc |
| Mütknun Seb'tün<br>متقن ثبت            | Ta'dil 1         |        |          |              |          | İhricâc |
| Mütthem bi'l-vad'<br>متهم بالوضع       |                  |        | Cerh 2   | Cerh 3       | Cerh 3   | Red     |
| Mütthem bil Kizb<br>منكر الحديث        |                  | Cerh 2 | Cerh 2   | Cerh 3       | Cerh 3   | Red     |
| Raddû Hadîshehu<br>ردوا حديثه          |                  |        | Cerh 3   |              | Cerh 4   | Red     |

|   |                  |          |          |              |          |                    |
|---|------------------|----------|----------|--------------|----------|--------------------|
| Rave'v Anhu<br>رووا عنه                             |                  |          | Ta'dil 4 |              |          | İ'tibâr            |
| Rudde Hadîsuhu<br>رد حديثه                          |                  |          | Cerh 3   | Cerh 4       | Cerh 4   | Red                |
| Rüknün min Erkânî'l kizb<br>رکن من ارکان الکذب      |                  |          |          | Cerh 1       | Cerh 1   | Red                |
| Sadûk<br>صدوق                                       | Ta'dil 2         | Ta'dil 3 | Ta'dil 3 | Ta'dil 4     | Ta'dil 5 | İhticâc ve İ'tibâr |
| Sadûk İnşallah<br>صدوق ان شاء الله                  |                  | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr            |
| Sadûk Lâkinnehû Gayra<br>Hucce<br>صدوق لکنه غیر حجة |                  | Cerh 5   | Cerh 5   |              |          | Red                |
| Sadûk Lehû Evhâm<br>صدوق له اوهام                   |                  |          |          | Ta'dil 5     | Ta'dil 5 | İ'tibâr            |
| Sâkit<br>ساقط                                       |                  | Cerh 3   | Cerh 2   | Cerh 3       | Cerh 3   | Red                |
| Sâlihu'l Hadîs<br>صالح الحديث                       | Ta'dil 4         | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr            |
| Sebtün<br>ثبت                                       |                  |          |          | Ta'dil 3     | Ta'dil 4 | İhticâc            |
| Sebtün Hâfizun<br>ثبت حافظ                          |                  | Ta'dil 1 | Ta'dil 1 |              |          | İhticâc            |
| Sebtün Hucce'tün<br>ثبت حجة                         |                  | Ta'dil 1 | Ta'dil 1 | Ta'dil 2     |          | İhticâc            |
| Sebtün Sebtün<br>ثبت ثبت                            |                  |          |          | Ta'dil 2     | Ta'dil 2 | İhticâc            |
| Seketü Anh<br>سکتوا عنه                             |                  | Cerh 3   | Cerh 2   |              | Cerh 6   | Red                |
| Seyyiu'l-Hifz<br>سیرء الحفظ                         |                  | Cerh 5   | Cerh 5   |              | Cerh 6   | İ'tibâr            |
| Sika<br>ثقة   | Ta'dil 1         | Ta'dil 2 | Ta'dil 2 | Ta'dil 3     | Ta'dil 4 | İhticâc            |
| Sikatün Hâfizun<br>ثقة حافظ                         |                  |          |          | Ta'dil 2     |          | İhticâc            |
| Sikatün Mutkinün<br>ثقة متقن                        |                  | Ta'dil 1 | Ta'dil 1 | Ta'dil 2     |          | İhticâc            |
| Sikatün Sebtün<br>ثقة ثبت                           |                  |          |          | Ta'dil 2     | Ta'dil 2 | İhticâc            |
| Sikatün Sikatün<br>ثقة ثقة                          |                  | Ta'dil 1 | Ta'dil 1 | Ta'dil 2     | Ta'dil 2 | İhticâc            |
| Suveyliḥ<br>صويح                                    |                  | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 6     | Ta'dil 6 | İ'tibâr            |
| Şeyhun<br>شيخ                                       | Ta'dil 3         | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 5     | Ta'dil 5 | İhticâc ve İ'tibâr |
| Şeyhun Vasatun<br>شيخ وسط                           |                  | Ta'dil 4 | Ta'dil 4 | Ta'dil 5     | Ta'dil 5 | İ'tibâr            |
| LAFIZ   | İBN EBİ<br>HÂTİM | ZEHEBİ   | IRAKİ    | İBN<br>HACER | SEHÂVİ   | HÜKÜM              |



|                                |        |        |          |          |          |         |
|--------------------------------|--------|--------|----------|----------|----------|---------|
| Ta'anû Fihî<br>طعنوا فيه       |        |        | Cerh 5   | Cerh 6   | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Tarahû Hadîsehu<br>طرحوا حديثه |        |        | Cerh 3   | Cerh 4   | Cerh 4   | Red     |
| Terekûhu<br>تركوه              |        |        | Cerh 2   | Cerh 3   | Cerh 3   | Red     |
| Tüküllime Fihî<br>تكلم فيه     |        | Cerh 5 | Cerh 5   |          | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Tünkîr ve Ta'rif<br>تتكر وتعرف |        |        | Cerh 5   | Cerh 6   | Cerh 6   | İ'tibâr |
| Vâhin<br>واه                   |        | Cerh 4 | Cerh 4   | Cerh 5   | Cerh 5   | İ'tibâr |
| Vâhin bi Merrâ<br>واه بمرّة    |        | Cerh 4 | Cerh 3   | Cerh 4   | Cerh 4   | Red     |
| Vasat<br>وسط                   |        |        | Ta'dil 4 | Ta'dil 5 | Ta'dil 5 | İ'tibâr |
| Veddâ'<br>وضاع                 |        | Cerh 1 | Cerh 1   | Cerh 2   | Cerh 2   | Red     |
| Yeda'û<br>يضع                  |        |        |          |          | Cerh 2   | Red     |
| Yedau'l Hadîs<br>يضع الحديث    |        | Cerh 1 | Cerh 1   | Cerh 2   | Cerh 2   | Red     |
| Yekzib<br>يكذب                 |        |        | Cerh 1   |          | Cerh 2   | Red     |
| Yu'raf ve Yünker<br>يعرف وينكر |        | Cerh 5 | Cerh 5   |          |          | İ'tibâr |
| Yu'teber Bihi<br>يعتبر به      |        |        |          | Ta'dil 6 | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Yuda'afu<br>يضعف               |        | Cerh 5 | Cerh 5   |          |          | İ'tibâr |
| Yurvâ Hadîsuhu<br>يروى حديثه   |        |        |          | Ta'dil 6 | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Yüktebü Hadîsuhu<br>يكتب حديثه |        |        |          | Ta'dil 6 | Ta'dil 6 | İ'tibâr |
| Zâhib<br>ذاهب                  |        |        | Cerh 2   |          | Cerh 3   | Red     |
| Zâhibu'l Hadîs<br>ذاهب الحديث  | Cerh 4 | Cerh 3 | Cerh 2   | Cerh 3   | Cerh 3   | Red     |

## Değerlendirme ve Sonuç

Cerh-ta'dil mertebeleri İbn Ebî Hâtim tarafından dörderli taksime tabi tutulmuştur. Ondan sonra Zehebî cerh mertebelerine bir mertebe daha ilavede bulunarak sayısını beşe çıkarmıştır. Irâkî de aynı taksimi benimseyerek cerh mertebelerini beş olarak belirlemiştir. Bundan sonra en geniş taksimi ise İbn Hacer yapmıştır. O hem cerh hem de ta'dil mertebelerini altıya yükseltmiş ve her mertebeye delalet eden lafız sayılarını da oldukça genişletmiştir. Sehâvî de İbn Hacer'in taksimini olduğu gibi benimsemiş ancak bazı mertebelere lafızlar eklemiştir.

Genişletmeler esnasında bir önceki âlimin kullandığı bir lafzı ondan daha başka bir mertebede kullananlar olmuştur. Örneğin, İbn Ebî Hâtim sika lafzını ta'dil mertebelerinin ilkinde kullanırken, Zehebî ve Irâkî aynı lafzı ikinci mertebede, İbn Hacer üçüncü mertebede, Sehâvî ise dördüncü mertebede kullanmıştır. Bu, kanaatimizce, sonraları sika lafzından daha kuvvetli şekilde ta'dile delalet eden kelimelerin kullanılmaya başlamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Ebî Hâtim evseku'n-nâs lafzını hiç kullanmazken, İbn Hacer ve Sehâvî bunu sika lafzından daha kuvvetli görmüşler ve ta'dilin birinci mertebesine yerleştirmişlerdir.

Mertebelerin sayısının ilerleyen zamanlarda artmasının nedeni kullanılan lafız sayısının artmasıdır. Öyle ki İbn Ebî Hâtim cerh ve ta'dil mertebelerini sıralarken sadece on üç, İbn Hacer ise yaklaşık yüz on lafız kullanmıştır. Dolayısıyla lafızların bu kadar artmasına bağlı olarak mertebe sayıları da artmış ve araya yeni mertebeler girmiştir. Örneğin İbn Hacer'in ta'dilin beşinci ve altıncı mertebesinde kullandığı lafızları Zehebî ve Irâkî dördüncü mertebede kullanmışlardır.

Yapılan araştırmalar neticesinde mertebelerin ilk ortaya çıkışından itibaren âlimler tarafından genişletilerek günümüze kadar geldiği görülmektedir. İlk defa cerh-ta'dil mertebelerini sayan İbn Ebî Hâtim'in kullandığı lafız sayısıyla, lafız ve mertebe taksimini en geniş şekilde yapan Sehâvî'nin kullandığı lafız sayısı arasında büyük farklar olduğu görülmüştür.

Cerh-ta'dil mertebelerinin kendi içinde bir gelişim süreci olmuş ve son olarak İbn Hacer'in yapmış olduğu hem cerh hem ta'dil için altılı taksime uyulmuştur. İbn Hacer'den sonra gelen Sehâvî, Suyutî gibi âlimler genel olarak İbn Hacer'in taksimini kabul etmişler ve bazıları bu mertebelere birkaç lafız ekleme yapmışlardır. Dolayısıyla İbn Hacer'den sonra bu mertebelerin son halini aldığı söylenebilir.

## Kaynakça

- Aşıkutlu, Emin, Hadiste Rical Tenkidi, İFAV, İstanbul, 1997
- \_\_\_\_\_, ‘Cerh ve Ta’dil’, DİA 7. Cilt, İstanbul, 1993
- Çağrırcı, Mustafa, ‘Mürüvvet’, DİA, 32. Cilt, İstanbul, 2006
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, Ma’rifetü Ulûmi’l-Hadîs, thk.: Seyyid Hüseyin, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1977,
- Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed Mehdî Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye, Medine, ty.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, “Hazreti Aişe’nin Hadis Tenkitçiliği”, A.Ü.İ.F.D., no: 117, s.59-74
- İrâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. Hüseyin, et-Takyîd ve’l-îzâh Şerhü Mukaddimetü İbni Salâh, Dâru’l-Hadîs, Beyrut, 1984
- İbn Ebî Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahman, Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Azî, Beyrut, 1952
- İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Tehzîbu’t-Tehzîb, Müessesetü’r-Risale, Beyrut
- \_\_\_\_\_, Nüzhetü’n-nazar fî tavzihi nuhbeti’l-fiker fî mustalahı ehli’l-eser, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Matbaatu Sefir, Riyâd, 2001
- İbn Hibbân, Ebû Hatîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993
- İbn Receb, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdadî el-Hanbelî, Şerhu İleli’t-Tirmizi, Daru’l-Maslah li’t-Tab’at ve’n-Nüşr, tarihsiz.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrîzûrî, Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi’l-Hadîs, Mektebetü’l-Fârâbî, Beyrut, 1984
- Keskin, Yusuf Ziya, ‘İbn Ebî Hâtîm ve el-Cerh ve Ta’dil’indeki Metodu’, H.Ü.İ.F.D., 2001, 7. Cilt, Sayı 1, s.5-29
- Koçyiğit, Talat, Hadis Istılahları, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1980
- \_\_\_\_\_, Hadis Usulü, T.D.V.Y., Ankara, 2011
- Mustafa b. İsmail, Ebu’l-Hasen, Şifâu’l-Alîl bi Elfâzi ve Gavâidi’l-Cerh ve’t-Ta’dil, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1991

Özpınar, Ömer, 'Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet', *S.Ü.İ.F.D.*, 32. Sayı 2011, s.107-142

Râmehurmuzî, Hasan b. Abdîrrahmân, el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983

Şehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs, Dâru'l-Minhâc, Riyad, 2005

Turhan, Halil İbrahim, "Cerh-Ta'dil İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2014

Uğur, Mücteba, Hadis Terimleri Sözlüğü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995



## GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ'NİN ZÜBDETÜ'T-TEVÂRİH ADLI ESERİNİN TAHLİLİ\*

Muhammet Fatih DUMAN\*\*

### ÖZ

*Gelibolulu Mustafa Âlî XVI. yüzyılın en meşhur bürokrat ve tarihçisidir. Kısa süren yaşamına pek çok eser sığdırmıştır. Bu eserlerden birisi de Zübdetü't-Tevârih'tir. Eser bir mukaddime, dört tabaka ve hatimeden oluşmaktadır. Âli eserinin girişinde eseri nasıl yazdığını anlattıktan sonra mukaddimesinde Nebî, Resul ve Ulu'l-Azm kavramları hakkında bilgiler vermektedir. Birinci tabakada sırasıyla Hz. Âdem, Hz. Şît, Hz. İdrîs, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Sâlih, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Lut, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Eyyub, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Yunus, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya ve Hz. İsa adlı peygamberlerden ayrıntılı olarak bahseder. Bu yönüyle eser bir peygamberler tarihi hüviyeti taşır. Âlî, eserini Kara Yakub b. İdris el-Karamânî'nin Arapça olarak kaleme alınmış İşrâku't-Tevârih adlı kitabından genişleterek tercüme etmiştir. Âlî'nin yazdığı bu eser XVI. yüzyıl Osmanlı toplumu ve aydınının peygamberler tarihine bakışını yansıtmaya sebebiyle önemlidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Âlî, Zübdetü't-Tevârih, İşrâkut't-Tevârih, Peygamberler Tarihi.

### ABSTRACT

#### *Analysis of Zübdetü't-Tevârih by Mustafa Âlî of Gelibolu*

*Mustafa Âlî of Gelibolu is the most famous bureaucrat and historian of the 16th century. He wrote a lot of works in his short life. One of these is Zübdetü't-Tevârih. The work is made up of an introduction, four chapters and a conclusion part. Âlî gives information about such notions as Nebi, Resul and Ulu'l-Azm after explaining how he wrote the book. In the first chapter, he provides detailed information about Adam, Sit, Enoch, Noah, Hud, Salih, Abraham, Ishmael, Lot, Isaac, Jacob, Joseph, Job, Suayb, Moses,*

\* Bu makale yazarın Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Zübdetü't-Tevârih Adlı Eserinin Edisyon Kritiği (1-111 varaklar arası) adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. e-mail: fatihdu21@hotmail.com

*Jonah, David, Solomon, Zechariah, John and Jesus respectively. In this respect, the work resembles a history of the prophets. Mustafa Âlî mentions that he has translated İsrâku't-Tevârih by Kara Yakub b. Idris el-Karamânî from Arabic and extended it. That book by Mustafa Âlî of Gelibolu is significant in that it reflects the approach of the intellectuals and Ottoman people towards the history of the prophets.*

**Keywords:** Mustafa Âlî, Zübdetü't-Tevârih, İsrâku't-Tevârih, History of The Prophets.

## Giriş

### 1. Gelibolulu Mustafa Âlî

Gelibolu doğumlu olan Mustafa Âlî, h. 2 Muharrem 948/m. 24-25 Nisan 1541 tarihinde dünyaya gelmiştir. Asıl adı Mustafa olan Âlî'nin babasının adı Ahmet'tir.<sup>4</sup> Kendisinden başka Mehmet ve Bünyamin adında iki erkek kardeşi daha vardır.<sup>1</sup> Genç yaşında *Çeşmî* mahlasını kullanan Mustafa Âlî, on yedi yaşındayken bu mahlasını değiştirerek yüce, ulu anlamlarına gelen Âlî mahlasını kullanmaya başlamıştır.<sup>2</sup> *Nasihatü's-Selâtîn* adlı eserinde, altı yaşında iken okula başladığını on altı yaşındayken medreseye gittiğini ve ömrünün ilk altı senesinin eziyet ve baskı içerisinde geçtiğini söylemektedir.<sup>3</sup> Yirmili yaşlara yaklaştığında medrese tahsilini bitiren Mustafa Âlî, devlet işlerinde yüksek makamlara gelmek için büyük çabalar harcamıştır.<sup>4</sup> Hicrî 968/1560- 1561'de henüz yeni medrese mezunu iken *Mibr u Mâh*'ı sunduğu Şehzade Selim'in yanında dîvan kâtibi olarak devlet hizmetinde çalışmaya başlamıştır.<sup>5</sup>

İki yıl Şehzade Selim'in yanında kalan Mustafa Âlî, şehzadenin lalası Tü-tünsüz Hüseyin Paşa ile anlaşamayarak, altı yıl boyunca Şam beylerbeyi Lala Mustafa Paşa'nın divan kâtipliği görevinde bulunmuştur (h. 970-976/1562-1568).<sup>6</sup> Lala Mustafa Paşa Yemen fethi başkomutanlığına görevlendirildiğinde

1 Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâidü'n-Nefâ'is fi-Kavâidi'l-Meâlis Adlı Eserin Tablîli*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s.2; Aksoyak, İ. Hakkı, *Gelibolulu Mustafa Âli Tuhfetü'l-Uşşâk*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2003, s. 2.

2 Şeker, a.g.e., s.3; Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, (Çev. Ayla Ortaç), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, s. 22; Atsız, Hüseyin Nihal, *Âlî Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, s. 1; Aksoyak, a.g.e., s. 3.

3 Mustafa Âli, *Nasihatü's-Selâtîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, no: 311, v.109a.

4 Şeker, a.g.e., s.4.

5 Şeker, a.g.e., s.5; Fleischer, a.g.e., s. 325; Atsız, a.g.e., s. 2; Aksoyak, a.g.e., s. 4.

6 Şeker, a.g.e., s.6; Kütükoğlu, Bekir, "Âli Mustafa Efendi -hayatı-", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 414; Fleischer, a.g.e., s. 325; Atsız, a.g.e., s. 2-3.



Mustafa Âlî'yi de h.976/1568-1569 tarihinde divan kâtibi olarak yanında Mısır'a götürmüştür. Ancak Mısır beylerbeyi Sinan Paşa (1520-1596) ile Mustafa Paşa arasında ortaya çıkan anlaşmazlık yüzünden Lala Mustafa Paşa'ya görevden el çekirilmiştir. Doğal olarak Mustafa Âlî de onunla beraber azledilmiştir. Bu azilden sonra Âlî, Şeyh Muslihiddin b. Nureddin aracılığıyla *Heft Meclis* adlı eserini Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa'ya sunarak karşılığında çok iyi bir görev beklediği halde h.977-978/1570-1571 tarihinde Bosna Beylerbeyi Ferhat Paşa'nın yanında divan kâtibi olmuştur.<sup>7</sup> Mustafa Âlî, sekiz yıl<sup>8</sup> görev yaptığı Bosna sancağında Ferhat Paşa'nın isteği ile Kara Yakub b. İdris el-Karamânî'nin<sup>9</sup> *İşrâku't-Tevârih* adlı eserini genişleterek çevirdiğini söylediği *Zübdetü't-Tevârih* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>10</sup>

II. Selim'in vefatına kadar Bosna sancağında kalan Mustafa Âlî, II. Murad'ın tahta çıkışından iki sene sonra İstanbul'a gelerek *Zübdetü't-Tevârih* ve bununla beraber *Cülüs-Nâme-i Bahâriyye* adlı eserlerini bazı devlet görevleri elde etmek için padişaha sunmuştur. Fakat araya araçlar soktuğu halde istediği mevkileri elde edemeyen Mustafa Âlî, tekrar Bosna'ya dönmek zorunda kalmıştır.<sup>15</sup> Daha sonra Vezir Lala Mustafa Paşa, Şirvan, Azerbaycan ve Gürcistan şehirlerine h. 985/1574'te başkomutan olarak tayin edildiğinde Âlî de yanında *münşîlikle* görevlendirilmiştir.<sup>11</sup>

Buradaki hizmetlerine karşılık Halep Tımar defterdarlığına atanan Mustafa Âlî, bir takım olumsuzluklar sebebiyle<sup>12</sup> bu görevi yerine getirmeye fırsat bulamadan, bazı mühimmatın Trabzon'da mahzenlere konularak anbarlanması işleri ile görevlendirilmiştir. Bu görevden sonra h.989-991/1581-1583 tarihleri arasında Halep Tımar defterdarlığı vazifesinde çalışmıştır.<sup>13</sup> *Nasîhatü's-Selâtin*, *Nusretnâme* ve *Câmiu'l-Buhûr der Meâlis-i Sûr* adlı önemli eserlerini Halep Tımar defterdarlığı görevini yaparken kaleme almıştır. Fakat umduğunu bulamayan Mustafa Âlî, üstüne üstlük bu görevinden de azl edilmiştir.<sup>14</sup> Daha sonra sırasıyla Erzurum (h. 993/1585), Bağdat ve Sivas

7 Şeker, a.g.e., s.6-7; Kütükoğlu, a.g.md., s. 414; Fleischer, a.g.e., s. 325.

8 Şeker, a.g.e., s.8.

9 Âlî, *Zübdetü't-Tevârih* adlı eserini Kadı Adud adlı kişinin *İşrâku't-Tevârih* adlı eserinden genişleterek tercüme ettiğini belirtmektedir. Bu eser Kara Yakub b. İdris el-Karamânî'ye aittir. Bazı araştırmacılar Kazı Adud'dan yola çıkarak *İşrâku't-Tevârih*'in Adudüddin el-Îcî'ye ait olduğunu söylemişlerdir. Bu tartışma ile ilgili geniş bilgi için bu makalenin "Eserin Kaynakları" kısmına bakılabilir.

10 Kütükoğlu, a.g.md., s. 414

11 Şeker, a.g.e., s.9; Atsız, a.g.e., s. 4; Fleischer, a.g.e., s. 326.

12 Şeker, a.g.e., s.9; Fleischer, a.g.e., s. 326.

13 Şeker, a.g.e., s.10; Fleischer, a.g.e., s. 326.

14 Şeker, a.g.e., s.10; Aksoyak, a.g.e., s. 8.

(h.997/1589) Mal Defterdarlıkları görevlerinde bulunan Mustafa Âli, çok kısa bir süre içerisinde bu görevlerden de uzaklaştırılmıştır. Hicrî 1000/1592'de Yeniçeri kâtipliğine ve hicrî 1001/1592'de de Defter Emîni olmasına rağmen bu iki görevden de azledilmiştir. Sultan III. Mehmet'in cülusu sırasında yeniçeri kâtibi olan Mustafa Âli, XVI. yüzyılın en önemli kaynaklarından biri olan *Künhü'l-Abbâr* adlı eserini yazmak için birçok malzeme bulacağını umduğu Mısır Defterdarlığına atanmasını istemiştir. Fakat bu emelinde de hüsrana uğrayan Âli, hicrî 1004/1595-1596 tarihinde Sivas Defterdarlığı ile Amasya Sancak Beyliği görevlerinde bulunmuştur. Bu hizmetlerinden sonra Kayseri ve Şam beylerbeyliği görevlerinde de bulunan Mustafa Âli, *Hâlâtü'l-Kâhire* ve *Mevâidü'n-Nefais fi-Kavâidi'l-Mecâlis* adlı eserlerini son dönemlerinde yazmıştır.<sup>15</sup> XVI. yüzyılın en büyük şahsiyetlerinden birisi olan Gelibolulu Mustafa Âli hicrî Zilkâde 1008/Haziran 1600 tarihinde Cidde'de vefat etmiştir.<sup>16</sup> Takriben altmış yıllık hayatında tarih, edebiyat, tasavvuf, sosyoloji, hattatlık ve tip konularını içeren altmışa yakın eser vermiştir.<sup>17</sup>

## 2. Zübdetü't-Tevârih

### 2.1. Eserin adı

Gelibolulu Mustafa Âli, Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Muhammed'e varıncaya kadar gelen peygamber kıssalarını ve son peygamber Hz. Muhammed'in, ailesinin, sahabelerinin, muhaddislerin ve İmam-ı Gazali gibi büyük imamların kısa hayat hikâyelerini anlattığını söylediği bu özet eserine *Zübdetü't-Tevârih* adını vermiştir.<sup>18</sup> İki kelimeden oluşan bu terkiibe tam bir anlam verecek olursak “*tarikhlerin özeti, tarikhlerin özü veya tarikhlerin en seçkin parçası*” gibi anlamlar vermemiz mümkündür.

### 2.2. Eserin Yazıldığı Tarih

Mustafa Âli, Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 010025 numarada kayıtlı olan nüshanın hâtimesinde şöyle demektedir: “*el-Minnetü lillâhi Teâlâ bu kitâb-ı Zübdetü't-Tevârih, sene selâsün ve semânin ve tis'a-mi'eh muharremünde inâyet-i Hakk'la tamâm oldu ve sene isnâ ve semânin ve tis'a-mi'eh şevvâlinde te'lifine mübâşeret olunub ve sene-i selâsedeki âşûra haftasınun gâyetine vârinca nihâyet buldı.*”<sup>19</sup> Müellifin bu sözlerinden ese-

15 Şeker, *a.g.e.*, s.14; Atsız, *a.g.e.*, s. 5-6; Kütükoğlu, *a.g.md.*, s. 414; Fleischer, *a.g.e.*, s. 326.

16 Şeker, *a.g.e.*, s.11-14; Atsız, *a.g.e.*, s. 6; Fleischer, *a.g.e.*, s. 318.

17 Şeker, *a.g.e.*, s.24.

18 Mustafa Âli, *Zübdetü't-Tevârih*, Reşid Efendi, v. 1a. Bundan sonra bu esere dipnotlarda “Zübde” olarak atıf yapılacaktır.

19 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 203a.

rin, h.982/m.1574 tarihinde Şevval ayında yazımına başladığını ve bir yıl sonra h.983/1575 tarihinde Muharrem ayının aşure haftasının sonunda bitirildiği anlaşılmaktadır. Âli bu eserini kendi ifadesiyle “*Livâ-i Bosna’dan Bânâ-luka nâm kasabada vâki oldı...*”<sup>20</sup> diyerek nerede yazdığını belirtmiştir. Bu tarihte Âli, Bosna’da beylerbeyi Ferhat Paşa’nın yanında divan kâtibi olarak görev yapmaktadır (h.977- 978/1570-1571).<sup>21</sup> Zaten eserin hatimesinde Ferhad Paşa’dan övgülerle bahsetmektedir.<sup>22</sup>

### 2.3. Eserin Nüshaları

Eserin Türkiye’de birçok kütüphanede nüshaları bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi ve Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’nde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.

- Süleymaniye Kütüphanesi Hazine’de 1330 numarada kayıtlı 137 varak.
- Süleymaniye Kütüphanesi Müze’de 443 numarada kayıtlı 192 varak.
- Süleymaniye Kütüphanesi Müze’de 161 numarada kayıtlı 161 varak.
- Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi yazma A390.
- Manisa İl Halk Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Bölümü no: 1398.
- İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde 11875 numarada “*İşrâ-ku’t-Tevârih Tercümesi Zübdetü’t-Tevârih*” adıyla kayıtlıdır.

Muhtelif nüshalardan bizim seçerek üzerinde çalışma yaptığımız ve nüsha farklarını gösterdiklerimiz ise şunlardır:

- Süleymaniye kütüphanesi 010024 Reşit Efendi 663’te kayıtlı 204 varaktan müteşekkil bir nüshadır. Ayetler, hadisler, dua cümleleri ve yabancı isimlerin harekeli olduğu bu nüsha çok güzel nesih hatla yazılmış ve her sayfası da 23 satırdan oluşturulmuştur. Bu nüsha talebelerinden birisi olduğunu söylediği Mâlik b. Muhammed b. Abdurrahman tarafından yazılmıştır. Âli bununla ilgili şöyle demektedir: “*Huşuşan bu kitâba sebeb olân zahır-i inâyet mutâdını ve cemi ihvânu aşhâb ve hullân ve cümle telâmiz neden olup bu kitâbun beyâzına ve cilâ-ı evrâkına iştigâl iden nev-bâve-i şâhsâr-ı kemâl ve semere-i nesr ve nazm-ı lâl yani Mâlik Muhammed bin Abdurrahmân*”<sup>23</sup> Bu sebepten biz bu nüshayı çalışmamızda asıl nüsha olarak kullandık. Çünkü Mustafa Âli eserin hatimesinde bu nüshayı birkaç yardımcı ile beraber talebelerinden Malik b. Muhammed b. Abdurrahmân’ın yazdığını bizzat ifade et-

20 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 203a.

21 Şeker, *a.g.e.*, s.9.

22 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 203b.

23 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 204b.

mektedir. Biz de ilk yazılan nüshanın Reşid Efendi'deki bu nüsha olduğu kanaati ile yazısının güzel, açık ve yanlışlıklardan ve eksikliklerden beri ve tam bir nüsha olduğunu görerek sebebiyle çalışmamızda asıl nüsha olarak bunu tercih ettik.

b. Süleymaniye kütüphanesi 004493 Hamidiye 948 'de kayıtlı olan diğer bir nüsha 216 varaktan müteşekkildir. Bu nüsha ta'ik hatla yazılmış, her sayfası 25 satırdan oluşturulmuş, konu başlıkları kırmızı renkle yazılmış olup mukaddimesinden önce eserde bahsedilen konuların kolay bulunması amacıyla hazırlanmış bir fihriste sahiptir. Nüshanın hatime kısmı Reşid Efendi nüshasıyla tamamen aynı olduğundan nüshanın müstensihisi Reşid Efendi nüshasının müstensihisi ile aynı adı taşımaktadır. Bu durum nüshanın daha sonraki bir zamanda, (bu zaman yakın bir zaman da olabilir uzak bir zaman da) dönemin imkânlarıyla çoğaltılması şeklinde aynen kopya edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Fakat bu kanaatimiz kesin olmamakla beraber müstensihinin adını yazmayı sehven unutmuş olabileceği de dikkate alınmalıdır.

c. Süleymaniye Kütüphanesi 011083 H. Mahmud Efendi 4505 da kayıtlı olan nüshadır. Nüsha çok güzel bir nesih hatla yazılmış, konu başlıkları kırmızı renkle kaleme alınmış, her sayfası 15 satırdan oluşturulmuş olup mukaddime kısmından öne çerçeve içerisinde hazırlanmış bir fihriste sahiptir. Nüsha h.1263/m.1846 tarihlidir. İsmail Ali tarafından istinsah edildiği eserin sonundaki kayıttan anlaşılmaktadır. Eserin sonunda müstensih şöyle demektedir: *"İsmail Ali bu naçiz eserini vehhâb olan Rabbi'nin affını ve kitabını indirdiği Habibi Muhammed'in şefaatini umarak yazdı. Cenab-ı Hakk'a hamd ile hicri 1263'te Ramazan ayında eser tamamlandı."*<sup>24</sup>

Bu nüsha Hz. İsa'nın nübüvveti ve göğe çekilmesi hakkındaki tartışmalarla son bulmaktadır.<sup>25</sup> Kanaatimize Hz. Muhammet'in dışında Allah'ın gönderdiği peygamberlerle ilgili müstakil bir eser oluşturmak amacıyla eserin Peygamberler tarihiyle ilgili kısmı müstakil bir kitap olarak istinsah edilmiştir.

### 3. Zübdetü't-Tevârih'in İçeriği ve Kaynakları

*Zübdetü't-Tevârih*'in içerdiği konulara geçmeden evvel eserin yazılış sebebi, yazılırken takip edilen usûl ve eserin dili ile ilgili bilgiler vermek kanaatimize uygun olacaktır.

#### 3.1. Eserin Yazılış Sebebi

Âli eserini Bosna Sancak Bey'i Ferhad Paşa'nın isteği üzerine kaleme al-

24 Mustafa Âli, *Zübde*, Hc. Mahmud Efendi, v. 195b.

25 Mustafa Âli, *Zübde*, Hc. Mahmud Efendi, v. 195b.

mıştır. Eserini bitirdikten sonra tahta yeni çıkan Osmanlı Padişahı III. Murad'a sunmuştur. Bazı devlet görevleri beklemesine rağmen umduğunu bulamamıştır.

Bunun dışında Âli, mukaddimededen önceki kısmında eserini niçin yazdığını açıkça ifade etmektedir. *İşrâku't-Tevarih* adlı eserin her yerde tanındığını<sup>26</sup> ifade eden Âli, eserin peygamberler tarihi yönüyle çok zayıf olduğunu görüp genişletmek ve aynı zamanda kanaatimizce kendi eserinin de onun kadar meşhur ve onu aşan bir eser olması amacıyla kaleme almıştır. Eserin hatimesinde şöyle demektedir: "*İşrâku't-Tevarih bu kitâbda münferic olan envâr-ı meârif ve letaifden bir lokma addolunmağla şarf-ı kudret ve muîn-i mutlakdan istiânnet olunmuştur. Ümididir ki bu kitâb-ı Zübdetü't-Tevarih, İşrâku't-Tevarih'i unuddura ve ziyâ-i fevâid şarkdan ğarba vârina meşârik-i mesâbih gibi şöhet bula.*"<sup>27</sup>

### 3. 2. Eserde Takip Edilen Usul ve Eserin Dili

Mustafa Âli eserini bir mukaddime, dört tabaka ve bir hatimeden oluşturmuştur. Mukaddimedede esere giriş mahiyetinde *nebi*, *rasûl* ve *ulu'l-azm* peygamberlerin özelliklerini saydıktan sonra 111. varâğa kadarki kısımda Hz. Muhammed'den önce gönderilmiş peygamberlerden kendisinin *ziker* olarak ifade ettiği başlıklar altında tafsilatlı bir şekilde bahsetmiştir. Eserinde peygamberlerle ilgili birçok ayet kullanmıştır. Hadislerden de yararlanmıştır fakat bunların sayısı çok azdır. Gelibolulu eserinde özellikle önceki peygamberler hakkında bilgiler bulunan tarih, tefsir ve hadis kaynaklarını da kullanmıştır.

Eserinde, Peygamberleri anlatırken önce adını, künyesini, nesebini, anne ve baba adlarını, hangi şehirde yerleştiklerini, peygamberlik mücadelelerini, kendilerine gönderilen vahiy mahsulü kitap veya suhuflarını, çıktıkları sıkıntıları, kavimleriyle olan maceralarını, dünyada ne kadar yaşadıklarını ve peygamberlik süresi boyunca gösterdikleri mucizeleri tafsilatlı bir şekilde işlemiştir. Âli bahsettiği her peygamberle ilgili bu sistematığı takip etmiştir. Yer yer peygamberlerin isimlerinin eski Yunan ve Süryani dillerindeki anlamlarını da vermiştir. Âli birinci tabakada hangi konulardan bahsettiğini şu şekilde ifade etmektedir: "*Tabaka-i 'ûlâ, enbiyâ-i mürselin rıdvânü'llâbi teâlâ aleyhim ecmâin menâkıbında ve her birinin mucizât-ı acâyibinde husûsan velâdetlerinde ve esâmi-i kenîyyetlerinde bunlardan mâadâ târih-i vefâtlarında ve nüzü'l-i Cebrail aleyhi's-selâm ve vahiy ve ilhâm ve rü'yâ-i sâlihaya müteallik olan derecâtlarında tahrir ve tastir olunmuştur.*"<sup>28</sup>

26 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 1a-b.

27 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 204b.

28 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 5b.

Gelibolulu eserini, Arapça olarak kaleme alınmış *İşrâku't-Tevârih* adlı ki-taptan genişleterek tercüme ettiğini söylemektedir. Eserinin birçok yerinde *İşrâku't-Tevârih*'den bahsetmektedir. Fakat bu eserde peygamberlerle ilgili kısım çok az işlendiğinden Gelibolulu buradaki bilgileri diğer eserleri kullanarak derlemiştir. Yani bir anlamda eser tercüme özelliğini kaybetmiş tamamen te'lif bir eser hüviyetine bürünmüştür. Mesela *İşrâku't-Tevârih* yazarı, Hz. Lut, Hz. Zekeriya, Hz. Salih, Hz. Yunus ve Hz. Eyyüb peygamberlerden hiç bahsetmemektedir.

Eserin dili ile ilgili bilgilere gelince, Âlî eserini Arapça, Farsça ağıdalı terkiplerle süslemek yerine çok sade bir Türkçe ile yazmıştır. Sade terkipler, Türkçe ifadeler ve halkın anlayacağı bir üslupla eserini kaleme alan Âlî bu hususta şunları söylemektedir: “.. *.kitâb-ı mezburı tercemeye cür'et ve terk-i sanat ve Türki lisan ile te'lifine mübaşeret itdüğimde. ..*”<sup>29</sup>

### 3.3. Eserin İçeriği

Mustafa Âlî, *Zübdetü't-Tevârih*'in ilk sayfalarında Allah'a hamd ve Peygamberlerine salavat getirdikten sonra bu eserini hangi usulle kaleme aldığını çok açık bir şekilde anlatmaktadır. Mukaddime kısmında; “*nebi, rasûl ve ulu'l-azm* nedir ve hangi peygamberler bu sınıfa girer” suallerine cevaplar aradıktan sonra nebi ve rasûllerin sayısı ve dereceleriyle ilgili Kur'ân-ı Kerim'deki ayetleri Hz. Muhammed'den sadır olan hadisleri, tarih, tefsir ve hadis kitaplarındaki haberlerle mecz ederek açıklamaya çalışmıştır.<sup>30</sup>

Birinci Tabaka'da insanlığın babası Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya gelinceye kadar bütün peygamberlerin nesebi, hangi kavme geldikleri ve çektikleri eziyetler, kavimlerin yok oluşları, peygamberlerin kavimlerini tebliğ amacıyla göstermiş oldukları mucizeleri âyet, hadis ve çeşitli tarih kitaplarını delil göstermek suretiyle tafsilatlı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır. İkinci Tabaka'da Hâtemü'l-Enbiyâ Hz. Muhammed ve çocukları, eşleri, akrabaları ile ilgili tafsilatlı bilgiler bulunmaktadır. Üçüncü Tabaka'da aşere-i mübeşşere, önemli sahabeler ve bunların mertebelerinden bahsedilmektedir. Dördüncü Tabaka'da ise İmam-ı Gazzâlî zamanına gelinceye kadar İslam dünyasında yaşamış olan meşhur âlimler hakkında kısa ve özlü bilgiler vermiştir.<sup>31</sup>

Mustafa Âlî, mukaddimeye geçmeden öne eseriyle ilgili açık, anlaşılır bilgiler vermektedir. Allah'a hamd ve Peygamberlerine salât u selâmdan sonra eserinin adını *Zübdetü't-Tevârih* koyduğunu ifade ederek, *İşrâku't-Tevârih* adlı eserden tafsilatlı bir şekilde eklemeler yaparak çevirdiğini söylemektedir.

29 Mustafa Âlî, *Zübde*, v. 1b.

30 Mustafa Âlî, *Zübde*, v. 1b, 3b, 4a, 4b.

31 Mustafa Âlî, *Zübde*, v. 1b.



*İşrâku't-Tevarih* incelendiği zaman Âli'nin başlı başına bir eser yazdığını görmek mümkündür. Âli'ye göre *İşrâku't-Tevarih* adlı eser doğudan batıya her yerde tanınan bir eserdir. Peygamberler'in yaşları, nesebleri ve ne kadar yaşadıklarıyla ilgili bilgiler veren bu eser, Peygamberler tarihi yönünden çok zayıftır. Mustafa Âli bu esere bir hayli eklemeler yapmıştır. Daha sonra Âli, peygamberlerin birbirlerine eşit olmadıklarını Allah'ın onların bazılarını bazılarından üstün kıldığını ayetlerden de örnekler vererek ispatlamaya çalışmıştır.<sup>45</sup> *İşrâku't-Tevarih*'de her Nebi'nin mucizeleri ve kavimlerini davette ortaya çıkan olaylar, tafsilatlı bir şekilde anlatılmamıştır. Ancak Âli'nin eserine genel olarak baktığımızda asıl gayesinin Hz. Muhammed (as)'in hayatını anlatmak olduğu aşikârdır. Diğer peygamberlerin hayatları da özet olarak işlenmiştir.<sup>32</sup>

Mustafa Âli, *İşrâku't-Tevarih*'in eksikliklerinden bahsettikten sonra kendisinin süslü ve ağır ifadeler kullanmadan açık ve anlaşılır bir Türkçe ile eserini yazmaya çalıştığını ifade etmektedir. Esere bir mukaddime ve dört bölüm ekleyerek *Zübdetü't-Tevarih* adını verdiğini söylemektedir. Bunları ifade ettikten sonra Taberî'nin *Târih*'ini zikrederek onun yazdığı gibi peygamberlerle sultanların tarihlerini birbirine katıp karıştırarak, ehemmiyetsiz konuları yazmadığını rivayetlerin sıhhatine dikkat ederek titiz ve anlaşılır bir üslupla eserini kaleme aldığını söylemektedir. Mustafa Âli eserini yazma amacını ifade ederken özetle şöyle demektedir: “*Allahu Teâla çok iyi bilir ki benim bu eseri yazmadaki amacım, dünya menfaatleri elde etmek değildir. Amacım sadece dünyadaki günahlarımın affına vesile olmasıdır.*” Âli kendisi hakkında övücü ifadeler kullandıktan sonra eserini sunduğu Osmanlı Padişahı Sultan III. Murad ve ordusunun zaferler kazanması için de övgü dolu ifadeler kullanmaktadır.<sup>33</sup>

Daha sonra şu ifadelerle Sultana sunduğu eserini övmektedir: “*Bu Kitâb-ı Zübdetü't-Tevarih ki, kütüb-i tevârihün zübdesi ve menâkib-i mürselinün nübzsidür. Âstâne-i saâdetlerine ihâsı inşâallâhu Teâlâ hatt-ı bi-intihâlarını mücib idüğü zâhir ve hüveydâ bir kitâb-ı belâğat-resândur ki Kırââtı mahz-ı ibâdet ve istimâi ayn-ı ibret ve marifet olup buna enbiyâ-i izâm ve evliyâ-i kirâm husûsan meşâyih-i fihâm ve eimme-i din-i İslâm ve huffâz-ı kerâmet encâmün kasas-ı abbârı ve tevârih-i hidâyet-i âsârı kemâl-i şihhat ve mâl-i hakikat ile tastir ve tahrir olduğu*”<sup>34</sup>

Mustafa Âli hayatı boyunca kendilerinden etkilendiği ve eserlerinin ilham kaynakları olan Yazıcı-Zâde Şeyh Muhammed'in *Muhammediye*'si ile kardeşi

32 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 1a-b.

33 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 1b-2a.

34 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 3a-b



Ahmed Bican'ın *Envârü'l-Âşikin* eserlerinden bahisle onların da kendisi gibi Gelibolulu olduklarını ifade eder.<sup>35</sup> Mustafa Âli'nin bu ifadeleri ve Yazıcı-Zâde ile Ahmed Bican'ın eserlerinden sıkça bahsetmesi Gelibolulu olması hasebiyle kendi eserinin de onlarınki gibi toplumda şöhret bulmasını amaçladığı söylenebilir.

Âli, bütün bunlardan bahsettikten sonra eserinin *Mukaddime*'sine başlar. Gerek Cebrail vasıtasıyla olsun gerekse ruyâ-i sâliha ile olsun vahiyle gaybdan haber veren peygamberlere *nebi*, hem kitapla hem de şeriatle veya sadece kitaba hükümlerin tebliği için insanlara gönderilmiş olan elçiye ise *rasûl* dendiğini ifade eder. Mustafa Âli, Nebi ve Resul kelimelerini tanımladıktan sonra *ulu'l-azm* kavramını açıklığa kavuşturarak hangi peygamberlerin *ulu'l-azm* olabileceğinden bahseder. Gerçek dine davet ederken birçok eziyetler çekmiş ve Allâh'ın emrini yerine getirmek için çabalamış ve büyük sorumluluklar almış peygamberlere *ulu'l-azm* dendiğini, İbrâhim (as), Musa (as), Dâvud (as), İsa (as), sâhib-i suhuf olan peygamberler ve Hz. Muhammed'in *ulu'l-azm* peygamberlerden olduklarının ittifakla sabit olduğunu ve Nebi'lerin sayısının ikiyüz yirmi beş bin, Resuller'in sayısının ise yüz on üç olduğunu ifade ederek Hz. Muhammed'in kendisinden önce dünyaya yüz yirmi dört bin peygamber gönderildiğine dair sözünü zikreder.

### 3.3.1. Hz. Âdem (as)

Mustafa Âli, *Zübdetü't-Tevârih*'in mukaddimesinden sonra Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen peygamberleri sırasıyla anlatmaya başlar. Hz. Âdem'le ilgili bahiste künyesinin Ebu Muhammed olup peygamberlerin ve insanların ilki olduğunu, topraktan yaratıldığından dolayı kendisine Âdem isminin verildiğini, Azrâil (as)'in Allah tarafından yeryüzünden toprak almaya gönderilmesini, Allâh'ın emriyle Hz. Âdem'e ruh üflenmesini, Cuma günü ikindi vaktinin sonuna doğru yaratıldığını, meleklerle selamlaşmasını, nesli içerisinde gelecek peygamberleri ve özellikle Hz. Davud (as)'un kendisine gösterilmesini, yaratılmış bütün mahlukâtın isimlerinin öğretilmesini, meleklerin kendisine secde etmesini ve İblis'in bu emre karşı gelmesini, rükûda, secdede ve ayakta olan melekleri, Hz. Havvâ'nın yaratılmasını, yasaklanmış buğday ağacı ve İblis'in yılanı kullanarak yasak buğdayı yedirmesini, Âdem ile Havvâ'nın yasak buğdayı yemelerinden ötürü dünyaya gönderilişlerini, ikisinin tövbelerini, yeryüzünde nasıl beslendiklerini, Kâbe'nin Cennet'den getirilmesini ve yeryüzünde inşa edilmesini, Hz. Âdem'e Cebrâil'in nasıl Hac yapacağını öğretmesini, Âdem ile Havvâ'nın dünyada buluşmalarını, Âdem'in Abdu'l-Hâris adlı oğlunun doğumu ve onu İblis'e vermesini, Habil ile Kabil arasında meydana

35 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 3b.

gelen husumeti ve Kabil'in Habil'i öldürmesini<sup>36</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır.

Daha sonra Mustafa Âli, Âdem'in Cebrâil'den yazıyı öğrenmesini, kendisine dinin emirleriyle ilgili sahifelerin gönderilmesini, Cebrâil'in Hz. Âdem'e on kere indiğini ve hayatı boyunca kendisinden yedi mucize sadır olduğunu söylemekte ve bunları teferruatlı bir şekilde açıklamaktadır. Mustafa Âli, Hz. Âdem'in mucizelerini anlattıktan sonra 940 yaşındayken vefat ettiğini ve yerine Hz. Şit'in geçtiğini, Âdem'in kefenlenip defnedilmesini, bir yıl sonra da Havvâ'nın vefat ettiğini ve her ikisinin de mezarlarının Hz. Nuh vasıtasıyla tufandan sonra Beytü'l-Makdis'de defnedildiğini anlatmaktadır.<sup>37</sup>

### 3.3.2. Hz. Şit (as)

Mustafa Âli eserinde ikinci olarak Hz. Şit'den bahsetmektedir. Onun Ebu'l-Beşer olduğunu, adının Yunan dilinde *Uryâ-i Evvel* olduğunu ve hükümetle şeriatın ilk önce onunla başladığını, Kabil'in Habil'i öldürüşünden beş yıl sonra dünyaya geldiğini, kendisine Cebrâil vasıtasıyla nübüvvet verildiğini, yerine halef olarak oğlu Enuş'u seçtiğini, ona dinin hükümlerini içeren elli sahife gönderildiğini ve 912 yaşında da vefat ettiğini özet olarak anlatır. Mustafa Âli, Enuş'tan sonra hilafete oğlu Kinan, Kinan'dan sonra oğlu Müh-lail, daha sonra oğlu Yerd ve en son onun oğlu Uhnuh'un geçtiğini ve ne kadar yaşadıklarını anlatır.<sup>38</sup>

### 3.3.3. Hz. İdris (as)

Âlinin eserinde üçüncü olarak zikrettiği peygamber Müh-lail'in oğlu Hz. İdris'dir. Yunanlıların ona Hermesü'l-Heramise ve Fisagoras dediklerini, ilk defa nübüvvet, hükümet ve saltanatın onda cem olduğunu, Âdem vefat etmeden yüz yıl önce dünyaya geldiğini, üç yüz yaşında peygamber olduğunu, kendisine otuz suhuf indirildiğini söyler. Dünyada kalemlle ilk yazı yazan, penyeden ve bezden ilk elbise diken ve İlm-i Nücum ile İlm-i Hisâb'ı ilk onun kullandığını söyleyen Mustafa Âli, Hz. İdris'in vefatının kendi isteği ile meydana geldiğinden ve bu hal üzere dünyada yaşadığından, Cennet ve Cehen-nem'in gösterilmesi ve Cennet'teki yaşamından, 450 yıl ömür sürdüğünden ve mekân-ı a'lâ'ya yükseltildiğinden bahseder. Daha sonra padişahlığın sırasıyla oğlu Müteveşlah, Lâmek ve Lâb'a geçtiğini söyleyen Mustafa Âli, onun üç mucizesi olduğunu söyleyerek bu bahsi bitirir.<sup>39</sup>

36 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 4b-12a.

37 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 12b-14b.

38 Mustafa Âli, *Zübde*, v.15a-15.b.

39 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 15b-18a.

### 3.3.4. Hz. Nuh (as)

Mustafa Âli, dördüncü olarak Hz. Nuh'dan bahseder. Asıl adının Sâkin olduğunu, Allah korkusu sebebiyle ağlaması çok olduğundan ona Nuh dediğini ifade eder. Ulu'l-Azm peygamberlerden olduğunu, Âdemoğlunu şirkten ilk onun kurtardığını, kavminin çok azgın olduğunu ve kendisine çok eziyet ettiklerini, eşinin ve oğullarının dahi kendisine inanmadıklarını, tufan zamanına kadar kendisine seksen kişinin iman ettiğini, kırk günde gemisini nasıl inşa ettiğini ve her yaratılandan bir çifti gemiye nasıl aldığını, tufanın Haziranın 28'inde meydana geldiğini, Nuh'un oğullarından Kenan'ın dışındakilerin gemiye bindiklerini, Üc b. Unuk'dan başka kimsenin tufandan kurtulmadığını, tufanın bütün dünyada olduğunu, gemisinin aşûre günü Muharrem'in 10'unda Cudi dağı'nın üstünde karaya oturduğunu, daha sonra Hz. Nuh'un kavminin Arz-ı Cezire'ye yerleştiğini, oğulları Sâm, Hâm ve Yâfes'ten insanlığın yeniden neşvü nema bulduğunu tafsilatlı bir şekilde anlatır. Bütün bunları ifade ettikten sonra Âli, Hz. Nuh'un beş mucizesi olduğunu, farklı farklı rivayetleri kullanarak Hz. Nuh'un 950, 1050, ve 1350'li yaşlarda vefat ettiğini söyleyip Hz. Âdem'den Nuh tufanına kadar geçen sürenin 2200 veya 3500 yıl olduğunu<sup>40</sup> ifade ederek bu bahsi bitirir.

### 3.3.5. Hz. Hud (as)

Mustafa Âli, Hz. Hud'un asıl adının Âbid olduğu ve tam adının Salih b. Erfesh b. Sâm b. Nuh olduğunu ifade ederek Hz. Nuh'dan sonra gelen peygamber olduğunu söyler. Annesinin adının Merâne olduğunu ve Âd kavmine gönderildiğini, bu kavmin güçlü kuvvetli ve azgın bir topluluk olduğunu, işlerinin sadece övünmek için sağlam ve büyük binalar yapmak olduğunu, azgınlıkları sebebiyle Allah'ın üzerlerine güçlü bir yel gönderdiğini, Lokman b. Lokm, Mürsed b. Sad ve Fil adındaki kişilerin Kâbe'ye gidip Allâh'ın kendilerine azab etmemesi niyetiyle kurbanlar kestiklerini, Hz. Hud'dan üç mucize sadır olduğunu ve 150 yaşında vefat ettiğini<sup>41</sup> geniş bir şekilde anlatmaktadır.

### 3.3.6. Hz. Sâlih (as)

Mustafa Âli, Hz. Sâlih'in Hud peygamberden 150 yıl sonra geldiğini, asıl adının Sâlih b. Kiyas olduğunu, Semud kavmine gönderildiğini, bu kavmin Hicaz ile Kûfe arasında Hicr adında bir yerde ikamet ettiğini, bunların da Âd kavmi gibi güçlü ve kuvvetli olduğunu ve sularını tedarik ettikleri bir kuyuya sahip olduklarını, Hz. Sâlih'den kaya içerisinden kendileri için bir deve çıkarmasını istediklerini, devenin onların sularını bitirmesi nedeniyle öldürülmesi

40 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 18a-22a-b.

41 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 22b-25b.

hadisesini, bu sebeble gökten bir avazla bu kavmin helak edilmesini, onun üç mucizeye sahip olduğunu ve 30 yıl ömür sürdüğünü<sup>42</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır.

### 3.3.7. Hz. İbrahim (as)

Mustafa Âli bu bahiste, Hz. İbrahim'in Tarah yani Âzer'in oğlu olduğunu, Âzer'in ise Nemrud'un putlar ve hazineden sorumlu veziri olduğunu, İbrâniler dilinde adının Efrahim olduğunu, misvak kullanmak, bıyıkları kesmek, suyla taharet etmek, sünnet olmak, iç don giymek, ziyafet vermek, kurban kesmek ve haccın menasikini tam olarak yapmak gibi fiillerin ilk onun âdeti olduğunu, dokuz tane oğlu olduğunu, Nuh Tufan'ından Hz. İbrahim'e gelinceye kadar 1000 veya 3337 yıl geçtiğini, Nemrud'un cebbar bir padişah olduğunu ve halkını kendisine tapmaya çağırdığını, müneccimlerin onun saltanatını devirecek bir kişinin dünyaya geleceğini haber vermesini ve kavminin yeni doğan erkek çocuklarını öldürmesini, Hz. İbrahim'in doğumunu, yıldız, ay ve güneş ile ilgili tecrübesini, kavminin bayramını vesile bilip putlarını kırmasını, Nemrud'un ölmesi mukarrer iki mahkûm getirtmesini ve babasının ölümünü, Nemrud'un Hz. İbrahim'i yakacak büyük bir ateş hazırlatmasını, İblis'in Hz. İbrahim'i ateşe atacak mancınığı Nemrud ve askerlerine öğretmesini, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı sırada Allah'dan başkasından yardım dilememesini, atıldığı ateşin Cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu, Allah'ın Nemrud'u ve ordusunu helak etmek için sivrisineği musallat etmesini<sup>43</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır.

Âli, daha sonra Hz. İbrahim'in ailesi ve kendisine iman edenlerle Babil'den çıkıp Havran denilen bir yere gittiklerini, Hz. Lut'u Mu'tefikât denilen bir kavme bırakmasını, Hz. İbrahim'in hanımı Sâre ile Mısır'a gitmesini ve Mısır Sultanı'nın Sâre'yi sarayına götürmesini, Hz. İbrahim'in birer hikmete binâen söylediği üç yalanını, Hz. İbrahim ve kendine iman edenlerle birlikte Filistin nahiyesine yakın Seb' isimli bir yere gelmelerini, Hâcer'in Hz. İsmail'i dünyaya getirmesini, erkek ve kadınların sünnet olma hadisesini, Hz. İbrahim'in Hâcer ve İsmail'i alıp Mekke'nin bulunduğu mahalle götürmesini, Hâcer'in su araması ve İsmail'in ayaklarıyla zemzem suyunu çıkarmasını, Cürhüm kabilesinin Hâcer ve İsmail'in bulunduğu yere yerleşmelerini, Hz. İbrahim'in Hâcer ve İsmail'i ziyarete gelmesini, Sâre'ye İshak adlı bir çocuk dünyaya getireceğini ve ondan Yakub adlı bir peygamberin olacağını müjdelendiğini, Hz. İbrahim'in tekrar Hz. İsmail'i ziyarete gelmesi ve "evinin eşliğini değiştirmesi" nasihatini vermesini, makam-ı İbrahim'i ve oğlu İsmail'i kurban etmesi olayını, kurban olunanın İsmail mi yoksa İshak mı olduğu tartışmasını, Hz. Mu-

42 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 26a-28a.

43 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 28b-33b.

hammed'in babası Abdullah'ın kurban edilme olayını, Kâbe'nin inşa edilmesini, Cebrâil'in Hz. İbrahim ve İsmail'e haccın tüm menasikini öğretmesini, Sâre'nin 130 yaşındayken vefat ettiğini, Hz. İbrahim'in Allah'dan ölüyü nasıl dirilttiğini göstermesini istemesini geniş bir şekilde anlatmaktadır. Daha sonra Mustafa Âli, Hz. İbrahim'e Cebrail'in kırk defa indiğinden, yedi mucizesinin olduğundan, 200 yaşında vefat ettiğinden ve Filistin'e yakın Halilü'r-Rahman adıyla bilinen bir şehirde defn olduğundan ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir.<sup>44</sup>

### 3.3.8. Hz. İsmail (as)

Mustafa Âli bu bölümde, Hz. İsmail'in Hz. İbrahim'in ilk dünyaya gelen oğlu olduğunu, annesinin Mısır sultanının Sâre'ye hediye ettiği cariye Hâcer olduğunu, Arap kabilelerinin Hz. İsmail'den neş'et ettiğini, on iki oğlu olduğunu, babasının vefatından sonra peygamberlikle görevlendirildiğini, üç mucizesinin bulunduğunu ve 137 ya da 130 yaşındayken vefat ettiğini<sup>45</sup> söyler.

### 3.3.9. Hz. Lut (as)

Âli bu bölümde Hz. Lut'un Hz. İbrahim'in kardeşi Hârân'ın oğlu olduğunu, annesinin ciğerine bitişik doğduğundan kendisine Lut denildiğini, peygamber olmadan önce Hz. İbrahim'e iman ettiğini, Hz. İbrahim'in Lut'u Filistin yakınlarındaki Sodom adlı bir şehre halkını tebliğ için bıraktığını, Sodom kavminin yol kesip insanları haksız yere öldürdüklerini, hevâ ve heveslerine kapılıp oğlancılık yaptıklarını, Hz. Lut'un misafirperverliğini, Allah'ın Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'i azab için göndermesini, kavminin Lut'a konuk olan bu misafirleri zorla almaya çalışmalarını, Lut'un kavmi ile şehri terk etmesini, Sodom kavminin helak edilmesi ve Lut'un eşinin de inanmayanlardan olduğunu, üç tane mucizesinin bulunduğunu ve 102 yaşındayken vefat ettiğini<sup>46</sup> anlatmıştır.

### 3.3.10. Hz. İshak (as)

Mustafa Âli bu bölümde, Hz. İshak'ın Hz. İbrahim'in eşi Sâre'den dünyaya geldiğini, Yahudi ve Nasara âlimlerinin Hz. İbrahim'in İshak'ı kurban etme olayı hakkındaki iddialarını, İsrailoğulları, Rum, Ermeni ve Yunan milletlerinin Hz. İshak'ın neslinden geldiklerini, İys ve Yakub adlı iki oğlu olduğunu, Hz. İshak'ın oğlu İys yerine diğer oğlu Yakub'un peygamber olması için Allah'a dua ettiğini, bunun üzerine İys'in Yakub nesline düşmanlık beslediğini, Hz. İshak'ın 180 yaşında vefa ettiğini ve üç mucizesinin bulunduğunu<sup>47</sup> beyan eder.

44 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 33b-42b.

45 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 43a-43b.

46 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 44a-46a.

47 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 46a-47a.

### 3.3.11. Hz. Yakub (as)

Mustafa Âli bu bölümde, Hz. Yakub'un İshak'ın oğlu olduğundan, İys ile ikiz olarak dünyaya geldiklerinden, Hz. Yakub'un diğer adının İsrail olduğundan, Yakub (AS)'un dayısı Leyyan'ın yanına gidip kızlarından Leyyâ ve Râhil ile evlenmesinden, Râhil'den Yusuf (AS)'un dünyaya geldiğinden, Yusuf'un, dedesi Leyyan'ın putunu gizlice almasından, Yakub ile İys'in barışlarından, İbn-i Yâmin'in dünyaya gelmesinden, Yakub'un Kenan vilayetine peygamber olarak gönderilişinden, üç mucizesi olduğundan ve 147 yaşında Mısır'da vefat ettiğinden<sup>48</sup> bahseder.

### 3.3.12. Hz. Yusuf (as)

Mustafa Âli bu bölümde Hz. Yusuf'un Yakub'un oğlu olduğunu, kıssaların en güzelinin ona ait olduğunu, gökyüzünde bedir olmuş ay gibi güzel olduğunu Yakub'un kızkardeşi Aynas'ın Yusuf'u evlatlığa alma hâdisesini, Hz. Yusuf'un gördüğü rüyayı Hz. Yakub'un te'vil etmesini, Yusuf'un gördüğü rüyaların ayan beyan ortaya çıktığını, kardeşlerinin Yusuf'u kuyuya atmalarını, Yakub (AS)'a gelip onu kurt yediğini söylemelerini, bir kafilenin gelip Yusuf'u kuyudan çıkardığını, kardeşlerinin Yusuf'u kervan sahibine çok düşük bir paraya sattıklarını ve Aziz'in onu satın aldığını, Züleyha'nın Yusuf ile beraber olmak istemesini, Yusuf'un gömleğinin arkadan yırtulmasını ve zindana atılmasını, Züleyha'nın Mısır kadınlarını saraya davet etmesini, zindanın Hz. Yusuf için ibadet ve tebliğ yeri olmasını, zindanda kendisine düş tabir ettirmeye gelen iki kişiyi, yedi yıl zindan da kaldığını, Mısır sultanının gördüğü düşü tabir ettirmek istemesini, Hz. Yusuf'un rüyayı tabir etmesini, Hz. Yusuf'un sultandan nasıl zindana düştüğünü öğrenmesini istemesini, zindandan çıkmayı geciktirmesini, masum olduğunun anlaşılmasını ve bunun üzerine zindandan çıkmasını, otuz yaşında Mısır devletinin maliye işlerinin başına getirilişini, kıtlık sebebiyle halkın ürünlerini ambarlamasını, Mısır sultanının iman etmesini, Züleyha'yı nikâhı altına almasını, Mısır da meydana gelen kıtlığı, Yakub'un oğullarını Mısır'a buğday almaya göndermesini, Yusuf'un İbn-i Yâmin'i kardeşlerine sormasını ve bir dahaki gelişlerinde getirmelerini istemesini, kardeşlerinin İbn-i Yâmin ile yeniden Mısır'a dönmelerini, Yusuf'un kendini İbn-i Yâmin'e anlatmasını, İbn-i Yâmin'in çuvalına gümüş tasın konulmasını, kardeşinin Yusuf'un yanında kalması, kardeşlerinin bunun üzerine babalarının yanına gitmeleri ve tekrar Mısır'a dönmelerini, Yusuf'un kendini ailesine tanıtmalarını, gömleğini babası Yakub'a göndermesini ve gözlerinin açılmasını, kardeşlerinin yaptıkları hatadan pişmanlık duymalarını ve Yusuf'a gelip huzurunda secde etmelerini, bütün bunların sonunda üç mucizesi olduğunu ve 120 yaşında vefat ettiğini<sup>49</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır.

48 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 47b-49a-b.

49 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 50a-66a.



### 3.3.13. Hz. Eyyub (as)

Mustafa Âli bu bahiste, Hz. Eyyub'un babasının adının Ravah olduğunu, Şam ile Remle arasında Seniyye adıyla bilinen bir mahalde sakin olduğunu, meleklerin bile Allah'a karşı ibadetlerinde ona gıpta ettiklerini, çok zengin olduğunu, İblis'in onu ibadetlerinden men etmeye çalışarak oğullarını öldürmesi ve şeytanın kendisine hastalık musallat etmesini, kavminden kendisine ancak üç kişinin iman ettiğini, hastalığına karşı sabrını ve nasıl kurtulduğunu, üç mucizesi olduğunu ve yerine oğlu Zü'l-Kifl'in geçtiğini<sup>50</sup> anlatmaktadır.

### 3.3.14. Hz. Şuayb (as)

Mustafa Âli bu bölümde, Hz. Şuayb'ın babasının adının Şemun olduğunu, sözünün ve konuşmasının çok tatlı olduğunu, Şam'ın Medyen şehrinde sakin olduğunu ve şehir halkının ticaretde çok hilebaz olduklarını, Hz. Şuayb'ı hiç-bir şekilde dinlemediklerini, kavminin adının Ashâbu'l Eyke olduğunu, Hz. Şuayb'ın kavmine, önceki kavimlerin başına gelen felaketleri hiç bıkıp usanmadan anlattığını fakat sonuçta aciz kaldığını ve Allah'ın bu kavmi sıcaklık ve sesle helak ettiğini, Hz. Şuayb'ın ailesinin ve kendisine iman edenlerin bu azaptan kurtulduklarını, Hz. Musa'ya kızını vermesini ve en sonunda üç mucizesinin olduğunu<sup>51</sup> anlatmaktadır.

### 3.3.15. Hz. Musa (as)

Mustafa Âli bu bahiste Hz. Musâ'nın ulu'l-azm peygamberlerden olduğunu, Hz. Âdem'den 3418 yıl sonra İskenderiye'de dünyaya geldiğini, babasının adının İmran Yashur annesinin ise Necib olduğunu, Hz. Musa ile çağdaş olan firavunun Ebu'l-Kubbas künyeli Firavun-ı Sâlis olduğunu, bu firavunun Hz. Musa dünyaya geldiğinde 400 yaşında olduğunu, münecimlerinin ona ben-i İsrail'den birisinin doğup saltanatını sona erdireceğini söylemelerini, Musa'nın ana rahmine düşmesini, annesinin Musa'yı koyacağı tabutu almasını ve onu tabuta bırakmasını, Firavun'un münecimlerinin nasıl bu bilgilere vasil olduklarını, gökte kayan yıldızların melekler tarafından şeytanlara atıldığını, Firavun'un ailesinin Musa'yı Nil kenarında bir tabut içerisinde bulmalarını, Asiye'nin Firavun'a Musa'yı öldürmemesi için yalvarmasını, annesinin Musa'ya sütannelik yaptığını, Musa'nın Firavun'un sakalını çekme hâdisesini, Musa'nın konuşmasındaki tutukluğunu, otuz yaşına geldiği zamanki durumunu, ben-i İsrail'in Musâ'nın peygamber olacağını anlamasını, ben-i İsrail'den birini tartaklayan Kıpti'yi Musa'nın nasıl öldürdüğünü, Firavun'un askerlerine Musa'yı öldürmeleri için emir vermesini ve Musa'nın Hz. Şuayb'ın

50 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 66a-68a.

51 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 68a-69a.



bulunduğu Medyen'e gitmesini, Şuayb'ın kızlarının hayvanları otlatırken Musa ile karşılaşmalarını ve Musa'nın bu kızlardan birisiyle evlenmesini, Hz. Şuayb'ın asalarından birisini alıp Mısır'a gitmesini<sup>52</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır.

Daha sonra, Tur-i Sina dağında ki Mersin ağacından çıkan ateşe doğru gitmesini ve Allah u Teâlâ ile konuşmasını, âsâyı nasıl kullanacağını ve elinin parlaması mucizesini öğrenmesini, Allah'ın peygamberi olarak seçilip Firavun'u dine davet etmesini, Hz. Harun'un yardımına verilmesini, Firavun'un yanında âsanın ejderha olmasını, sihirbazların Hz. Musa'ya iman ettiklerini, Firavun'un Hâman'dan kendisine büyük bir bina inşa etmesini istemesini, Firavun'un halkına Allah'ın gökten kan, kurbağa, bit yağdırmasını, Musa'nın kendisine tabi olanlarla beraber gizlice Mısır'dan ayrılmasını ve Firavun'un peşlerinden büyük bir orduyla onları takip etmesini, Hz. Musa'nın âsasıyla Nil'i on iki parçaya bölmelerini, Firavun ve ordusunun Nil'in sularında boğulmasını ve Firavun'un tövbesini, ben-i İsrail'in Firavun ve askerlerinin mallarını talan etmelerini, ben-i İsrail'in Hz. Musa'dan kendilerine tapacakları bir put yapmasını istemelerini ve Musa'nın kırk gün yalnız başına Allah u Teâlâ ile konuşmaya gitmesini, Sâmiri'nin ganimet mallarından bir buzağı-put yapmasını, Tur-i Sina'da Tevrat'ın Musa'ya verilmesini ve Allah'ın cemalini görmek istemesini, Hz. Musa ile Tur-i Sina'ya giden pirlerin emr-i Hakk'la öldürülmelerini, Musa'nın Sâmiri'ye beddua etmesini, puta tapmayan on iki bin ben-i İsrail'in putlara tapanları kılıçtan geçirmesini, fail-i meçhul bir cinayetin işlenmesi ve bir sığırın kurban edilip katilin ortaya çıkarılmasını, ben-i İsrail'in sığırın özelliklerini talep etmelerini, öldürülen kişiye sığırın bir parçasının vurulmasıyla dirilmesi ve kendisini öldüreni ben-i İsrail'e söylemesini, Hızır ile Musa'nın buluşmasını, Hz. Musa'nın Uc b. Unuk kavmi ile savaşması ve bu kavmin helak olmasını, Hz. Musa'nın kavmi için dua edip Allah'tan çeşit çeşit nimetler istemesini, âsasını taşa vurup ondan on iki bölük su çıkarmasını, Hz. Harun'un taht üzerinde vefat etmesini, Hz. Musa'nın on sekiz tane mucizesinin olduğunu, Cebrail'in Musa'ya 480 kere nazil olduğunu ve Hz. Musa'nın 120 yaşında nasıl vefat ettiğini<sup>53</sup> tafsilatlı bir şekilde eserinde anlatmıştır.

### 3.3.16. Hz. Yunus b. Metta (as)

Mustafa Âli bu bölümde, Hz. Yunus'un ben-i İsrail'e gönderilmiş peygamberlerden biri olduğunu, Hz. İsa ile Hz. Muhammed (SAV) arasında bir zamanda gelmiş olabileceğini, babasının adının Metta olduğunu, nüfusu yüz bin olan bir kavme gönderildiğini, bu kavmin çok azgın bir kavim olması se-

52 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 69b-75b.

53 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 76a-91a.

bebiyle ona iman etmediklerini, Allah'ın onlara azab için kıpkırmızı bir bulut gönderdiğini, bu azabla birlikte Yunus'un kavmine haber vermeden kendinden dua istememeleri nedeniyle terk ettiğini, kavmin tamamı imana geldikleri halde peygamberlerini bulamamalarını, sonuçta bu kavmin samimiyeti sebebiyle Allah u Teâla'nın hepsini affetmesini, Hz. Yunus'un bu esnada bir gemiye bindiğini, bir balığın o geminin seyr etmesini engellediğini ve Hz. Yunus'u yuttuğunu, kırk gün onun karnında kaldığını, Nebvâ şehrine üç günlük bir mesafede karaya çıktığını, Hz. Yunus'un tövbe ve istiğfarda bulunduğunu ve üç mucizesi olduğunu<sup>54</sup> anlatmaktadır.

### 3.3.17. Hz. Davud (as)

Mustafa Âli Hz. Davud'un babasının adının İşa olduğunu ve on iki tane oğlunun bulunduğunu fakat Hz. Davud'un hiçbirisine benzemediğini, çobanlık yaptığını, sapan taşı ile Calut'u öldürdüğünü, Talut'un ölümünden sonra saltanatın kendisine geçtiğini, 8000 ayetle Zebur'un nazil olduğunu, geçimini sağlamak için zırhlar yaptığını, dağ, taş ve hayvanların çok güzel olan sesini dinlediklerini, gününü üçe bölüp bir vaktinde Müslümanların ihtiyaçlarını giderdiğini, ikincisinde ibadet ettiğini ve üçüncüsünü ise çalışmaya ayırdığını, 900 tane eşinin olduğunu ve komutanlarının birinin eşyle evlendiğini, iki meleğin gelip kendisine koyunlarını bölüşemedikleriyle ilgili davalarını anlattığını ve bu hal ile Hz. Davud'un tövbe etmesini, 100 yıl yaşadığını ve Beytü'l Makdis'de defn edildiğini ve beş mucizesi olduğunu<sup>55</sup> anlatarak bu bahsi bitirmiştir.

### 3.3.18. Hz. Süleyman (as)

Mustafa Âli, Süleyman (as)'ın Hz. Davud'un oğlu olduğunu, bazı müşkil davalarda babasından daha isabetli hükümler verdiğini, kendisine babasından daha fazla nübüvvet ve saltanat verildiğini, cinler, insanlar ve vahşi yaratıklarla hayvanların kendisinin emrine verildiğini, Tevrat ahkâmıyla hükümler verdiğini, hayvanların dillerinden anladığı, Beytü'l Makdis binasını tamamladığını, kendisi için çok güzel bir taht yaptırdığını, 300 eşi 700 cariyesinin bulunduğunu, yelin Hz. Süleyman'ın emrine verildiğini, cinler vasıtasıyla denizden inci ve kıymetli müevherler çıkardığını, Sihir cininin taht üzerinde kırk gün Süleyman (as)'ın yerine hükümdarlık ettiğini, Hz. Süleyman'ın yüzüğünün çalınmasını ve günde iki balık karşılığı çalıştığını, Sihir cininin yüzüğü denize atması ve Hz. Süleyman'ın balığın karnında yüzüğünü bulmasını, Yemen halkının şirk içerisinde olduğunu, Hüdhüd'ün Sebe Melikesi ile ilgili bilgiler getirmesini, Hz. Süleyman'ın Hüdhüd vasıtasıyla Belkis'i kendisine iman et-

54 Mustafa Âli, *Zübde*, v.92a-93a.

55 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 93b-95a.

meye davet eden mektubu göndermesini, İfritlerin Belkıs'ın tahtını getirmesini, bütün askeriyle Belkıs'ın Müslüman olduğunu ve Hz. Süleyman'la evlendiğini, Anka kuşu ile Hz. Süleyman arasındaki kader tartışmasını, sekiz mucizesi olduğunu, 50 küsur yıl yaşadığını Beytü'l Makdis'in yapımı esnasında bir yıl süreyle ölüsünün esasına dayanarak kaldığı hikayeyi<sup>56</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır.

### 3.3.19. Hz. Zekeriya (as)

Mustafa Âli bu bahiste, Hz. Zekeriya'nın Berhiya'nın oğlu olduğunu, yaşadığı zamanda Âşgâniler ile Rûmiler arasında düşmanlık olduğunu, Beytü'l Makdis'de bulunan âbidlerden olduğunu, tamamen evlad sahibi olmaktan ümid kesmişken Allah'ın kendisine Yahya'yı müjdelemesini, Heredos'un Zekeriya'yı öldürmek istemesini ve bu sebeble ağacın içine saklanmasını, testere ile kesilerek çok feci bir şekilde öldürülmesini, 70 ila 80 yaşlarındayken öldürüldüğünü ve üç mucizesi bulunduğunu<sup>57</sup> anlatmaktadır.

### 3.3.20. Hz. Yahya (as)

Mustafa Âli bu bahiste, Yahya (as)'ya Hz. Zekeriya hayattayken peygamberlik verildiğini, Hz. İsa'yı tasdik ettiğini, Allah katında çok yüksek bir dereceye sahip olduğunu, Tevrat ve İncil ahkâmıyla hükmettiğini, otuz yıl peygamberlik yaptığını, Heredos'un Herdânâ adlı bir kızla beraber olduğunu ve Yahya (as)'nın başının kesilerek öldürüldüğünü, Heredos'u öldürülmesini, gündüzün yıldızları kavmine gösterme mucizesini ve vefat yaşı ile ilgili kesin bilginin mevcut olmadığını<sup>58</sup> zikreder.

### 3.3.21. Hz. İsa (as)

Mustafa Âli, birinci tabakanın son peygamberi olarak İsa b. Meryem'den bahsetmiştir. Adının Mesih olduğunu, Hz. Meryem'den dünyaya geldiğini, Meryem'in babasının adının İmran annesinin ise Hanne olduğunu, Zekeriya (as)'nın eşiyle kızkardeş olduklarını Hanne'nin Meryem'e hamile olmasını ve onu Beytü'l-Makdis'e adamasını, Meryem'in dünyaya gelişiyle Allah'ın bu nezri kabul edişini, Hz. Zekeriya'nın Beytü'l-Makdis'de Meryem'le ilgilenmesini, Meryem beş yaşına gelince Zekeriya'nın ona bir mihrap yaptırdığını, Meryem'in hücrelerinde taze meyveler bulunmasını, Zekeriya'ya oğlu Yahya'nın müjdelenmesini, Hz. Zekeriya'nın Meryem'in yanına gelmediği zaman hücrenin anahtarını yeğeni Yusuf'a emanet ettiğini, Cebrail'in Hz. İsa'yı müjdelemek için Meryem'in yanına gelişini, Zekeriya ve yeğeni Yusuf'a iftira atıl-

56 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 95b-99b.

57 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 99b-100b.

58 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 101a-102a.

masını, hurma ağacının altında Meryem'in doğum yapmasını ve Beytü'l-Makdis'e gelişini, Hz. İsa'nın bebekken peygamber olduğunu kavmine söylemesini, doğduğu gün kiliselerdeki putların yüzüstü düştüğünü, padişah olan Artos'un İsa'nın peygamber olacağını anlamasını, Meryem ve İsa'nın Mısır'a gitmelerini, Hz. İsa on iki yaşına girdiğinde sakın oldukları köyün kethüdasının evine giren hırsızları bilmesini, otuz yaşında Beytü'l-Makdis'e gidip İncil ahkâmıyla tebliğ başlamasını, ölüleri diriltmesini, kör olanları iyileştirmesini, sihirbazlıkla suçlanmasını, on iki kişinin (havariyyun) kendisine iman ettiklerini, Rabbi katında büyük bir sofranın indirilmesini<sup>59</sup>, ben-i İsrail'in hınzır ve maymun suretine girip helak oluşlarını, Hz. İsa'nın İncil ahkâmını yaymaya başlaması ve Yahudilerin onu öldürmek için aramalarını, Hz. İsa'nın kendisini ele verecek kişiyi haber vermesini ve Yahudiler tarafından yakalanmasını, öldürüleceği esnada Allah'ın İsa'yı katna alıp kethüdalarını yerine koymasını, daha sonra Hz. İsa'nın yeryüzüne inip Havariyyun ve Meryem'le konuşmasını ve Rum illerinden bir padişahın gelip Yahudiler'i öldürmesini<sup>60</sup> tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır.

Mustafa Âli, Hz. İsa'nın göğe çekilmesi ve Yahudiler'in bir padişah tarafından kılıçtan geçirilmesini anlattıktan sonra Hz. Meryem'in yaşı ile ilgili tartışmaları anlatır. Hz. İsa'nın yeryüzüne inip Hz. Muhammed'in şeriatı ile hüküm eyleyeceğini geniş bir şekilde anlattıktan sonra dokuz mucizesi olduğundan bahsederek tabaka-i ulâyı yani birinci bölümü bitirir.<sup>61</sup>

### 3.4. Eserin Rivayetlerinin Genel Tahlili

Mustafa Âli, Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya kadar *İsraku't-Tevârih* yazarından farklı olarak peygamberlerin hayatlarından tafsilatlı bir şekilde bahsetmiştir. Peygamberlerin hayat hikâyelerinden bahsederken âyetler, hadisler ve tarih kaynaklarından bolca faydalanmıştır. Fakat kullandığı rivâyetler sıhhat itibarıyla birçok sorunlar ihtiva etmektedir. Mustafa Âli, İslam dünyasında rivayet ettikleri haberlerin İsrâiliyattan olduğu kesin olarak bilinen Vehb b. Münebbih<sup>62</sup> ve Ka'bül- Ahbar'dan<sup>63</sup> gelen haberleri kullanmıştır. Taberi'nin *Târi-*

59 Mustafa Âli, *Zübde*, v.107a.

60 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 102a-109a-b.

61 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 109b-111b.

62 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 14b. İranlı bir aileye mensub olan Vehb b. Münebbih h. 34'te yemende doğmuş olup Tâbiin'in ileri gelenlerinden kabul edilmektedir. Onun vasıtasıyla birçok İsrailî rivayet Tefsir, Hadis ve Tarih kitaplarına girmiştir. Özellikle Hz. Muhammed öncesi peygamberlerle ilgili efsanevi ve mitolojik rivayetleri ile meşhurdur. Bkz. Horovitz, J., "Vehb b. Münebbih", *İA*, XIII, İstanbul 1986, s. 260-262; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB yay., Ankara 1964, s. 67-68,

63 Mustafa Âli, *Zübde* v. 4a. Yemen Yahudilerinden olan Ka'b, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer

*bu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* ile Ahmet Bican'ın *Envârü'l-Âşîkin* ve Semerkandî'nin *Tenbihü'l-Ġâfilin ve Bostânü'l-Ârifin* adlı eserlerine birçok atflarda bulunan Mustafa Âli, bu eserlerde geçen İsrâîli bilgileri olduğu gibi kullanmıştır. Fakat bazı rivayetleri açıkça dini nâslara uymadığı gerekçesiyle eserine almaktan çekinmiştir. Mesela Hz. Musa ile Firavun arasında meydana gelen kissayı anlatırken Firavun'un ok atıcılıkta mahir olduğu ve attığı okun Allah'ın katına kadar ulaştığı ile ilgili rivayeti açıkça reddetmiş ve eserine almayı uygun bulmadığını ifade etmiştir. Fakat bunun yanında dini naslara aykırı düşebilecek ve mitolojik unsurlar içeren birçok olaydan da bahsetmiştir. Firavun Nil'in sularında öleceğini anladığında Allah'a tövbe etmemesi ve affedilmemesi için Hz. Cebrail'in yetiştirip ağzına balık tkaması rivayetini hiçbir problem görmeden verebilmiştir. Bu Cebrail'in Allah'ın izni dışında bir insanın iman etmesini engelleyebileceği fikrini akla getirdiğinden asla kabul edilemeyecek bir rivayettir.

Mustafa Âli, masallara konu olacak tarzda efsanevi ve mitolojik rivayetleri de eserine almaktan çekinmemiştir. Üc b. Unuk ilgili olan rivayet bunlardan-  
dır. Rivayetlere göre Hz. Nuh'dan önce dünyaya gelen bu dev yapılı kişi Nuh tufanı esnasında ölmemiş, hatta Hz. Musa zamanına kadar yaşamıştır. Boyu çok uzun olduğu için okyanusların dibinden balık tutar ve güneşte pişirip yiyen bu efsanevi kahraman o kadar büyüktü ki Nuh tufanında sular ancak dizlerine kadar ulaşabiliyordu. Üc, Hz. Musa zamanında ölmüştür.<sup>64</sup>

Gerçekliğinin kabul edilmesi mümkün olmayan başka bir rivayet Hz. Süleyman'la ilgili kısımda anlatılmıştır. Rivayetlere göre Hz. Süleyman bir gün helaya girmek istediğinde yüzüğünü Cirâra adlı eşine vermiştir. Bunu takip eden bir şeytan Hz. Süleyman'ın şekline girip yüzüğü Cirâra'dan almıştır. Gerçek Süleyman eşinden yüzüğü istediğinde kendisini yalancılıkla itham edip yanından kovmuştur. Bu hal üzere Hz. Süleyman'ın peygamberliğini ve hükümdarlığını bir müddet bu şeytan devralmış Süleyman ise sarayı dışında balıkçılık yaparak geçimini sağlamaya başlamıştır. Verdiği hükümler ve bazı hallerinden dolayı gerçek Süleyman olmadığı anlaşılan şeytan kaçmış ve yüzüğü denize atmıştır. Balıkçılıkla geçimini sağlayan Hz. Süleyman bir gün balık yerken yüzüğünü balığın karnında bulmuş tekrar nübüvvet ve saltanatına devam etmiştir.<sup>65</sup>

zamanında Müslüman olmuş Tâbiîn'in ileri gelenlerinden biri olup h. 32'de ölmüştür. Çok fazla İsrâîli rivayetlerin İslami kaynaklara girmesine sebep olmuştur. Schmitz, M., "Ka'bü'l-Ahbâr", *İA*, VI, İstanbul 1967, s. 1-4; Kandemir, M. Yaşar "Ka'b el-Ahbar", *DİA*, VI, İstanbul 2001, s. 1-3; Aydemir, *İsrailiyyat*, s.62.

64 Mustafa Âli, *Zübde* v. 87b.

65 Mustafa Âli, *Zübde* v. 96b

Şüphesiz Hz. Süleyman'la ilgili anlatılan bu kıssa tamamen uydurmadır. Bir peygambere yakışmayacak böyle bir olayın İslami kaynaklara girmiş olması dikkat çekicidir. Daha önce bahsi geçen Üc b. Unuk kıssası da Âli'nin eserinde ki efsanevi ve mitolojik rivayetlere güzel bir örnektir. İbn Kuteybe bu rivayet için "Bu hadis ne Resulullah'dan ne de onun ashabından gelmiştir. Bu sadece Ehl-i Kitab'ın rivayet ettiği eski haberlerden birisidir." demiştir.<sup>66</sup>

Bunların dışında eserde bütün peygamberlerin yaşlarıyla, peygamberliklerinin müddeti, aralarında geçen zaman ile ilgili rivayetler, Hz. İbrahim'in hanımı Sâre'yi kız kardeşi olarak tanıtmaması ve Mısır Sultanını onu sarayına getirtmesi,<sup>67</sup> Hz. Davud'un komutanlarından birisinin eşini üryan görerek zevceliğe alması ve yapmış olduğu hatayı anlayarak Allah'dan af dilemesi ve savaşta ölen bu kadının eşine Allah'ın Cennet'ten mükâfatlar vererek Hz. Davud'u affettirmesi,<sup>68</sup> Nuh Tufanında gemiye alınanların sayısı, Şeytan'ın eşeğin kuyruğu altında gemiye binmesi, domuz ve kedinin yaratılma hikâyeleri,<sup>69</sup> İnsanlığın Hz. Nuh'un çocukları Ham, Yafes ve Sam'dan türediği hatta Arap kavimlerinin Hz. Nuh'un duasını alan Sam'dan ve diğer kavimlerin ise Hz. Nuh'un bedduasını alan Ham ve Yafes'ten turedikleri<sup>70</sup> vb. haberler hakkında gerçekliği tartışmalı birçok İsrailî, mitolojik ve efsanevi olaylar anlatılmıştır.

Rivayetlerin tamamından bahsetmemiz çalışmamızın sınırlarını aşacağından birkaç örneği ayrıntılı olarak inceledikten sonra diğerlerini ismen vermeyi uygun gördük. Çalışmamızın transkripsiyonlu metninde ve eserin muhteviyatı bölümümde bu rivayetler ayrıntılı olarak görülebilir.<sup>71</sup>

Şunun da açıkça bilinmesi gerekirkî Peygamberler Tarihi ile ilgili haberlerde İsrailî rivayetlerin olması kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü onlarla ilgili tamamen sahih olan bilgileri Kur'an-ı Kerim dışındaki kaynaklardan tespit edebilmek çok zordur. Biz ancak Kur'an'da anlatıldığı kadıyla gerçek bilgilere sahibiz. Onun dışındaki rivayetlerin dinin ruhuna ve peygamberlik müessesine zararlı olabilecek ve insanların zihinlerinde din ile ilgili yanlış fikirlerin

66 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis (Hadis Müdâfasi)*, (Çev. Hayri Kırbasoğlu), Kayhan Yayınları, İstanbul 1998, 421.

67 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 34a.

68 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 94a-b.

69 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 20b.

70 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 21b.

71 Bu konu ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, DİB yay., Ankara 1964. Bu konuların Eski Ahit'in ilk beş bölümü yani Torah da olduğu ile ilgili bkz. Gündüz, Şinasi, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 17-18 Ocak 1998*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 41-75.



uyanmasına sebep olacakların titizlikle ayrılması ve bunların tartışmasız kabul edilebilecek tarihi rivayetler olamayacağı açık bir şekilde anlatılmalıdır.

Yazıcı-Zâde Muhammed, Ahmed Bican, Semerkandî gibi daha önce eserlerini zikrettiğimiz kişilerin çalışmaları sebebiyle XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda ve günümüz Türkiye'sinde Peygamber kıssaları ile ilgili oluşan yanlış tasavvurlar halen açıkça geçerliliğini devam ettirmektedir. Eskiden köy odalarında okunan *Hız. Âli'nin Cenkleri*, *Ahmediye*, *Muhammediye* ve vâizlerin sıkça kullandıkları *Tenbihü'l-Ğâfilin ve Bostânü'l-Ârifin* gibi halk kitaplarında Kabül-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi İsrâîli haberleri rivayet etmekle tanınmış kişilerin isimleri çokça geçmektedir. Bu gibi eserleri kullanırken seçici davranmak ve rivayetlerin doğruluğunu ve yanlışlığını ilmi kriterlerle ölçmek en azından bu rivayetlerin problemliliğini bilerek bu tarz eserleri okumak çok daha uygun olur kanaatindeyiz.

### 3.5. Zübdetü't-Tevârîh'in Kaynakları

Mustafa Âli eserini yazarken öncelikle âyet ve hadisleri kaynak olarak kullanmıştır. Her peygamber kıssasında onlarla ilgili Kur'ân-ı Kerim'deki ilgili yerleri hemen hemen bütünüyle kullanmıştır. Kanaatimiz odur ki Peygamberler tarihinden bahseden eserlerde tabii olarak çok fazla İsrâîli rivayet olması Âli'nin bu üslubu kullanmasını gerekli kılmıştır. Bunu söylerken Âli'nin İsrâîli rivâyetleri kullanmadığını söylemek istemiyoruz. Peygamberlerin hayat hikâyeleriyle ilgili özellikle Kur'ân'da fazla bilgi bulunmaması bu alanda eser veren insanların meseleleri açıklığa kavuşturmak için olayların geçtiği yerleri, peygamberlerin ne zaman doğup ne zaman vefat ettiklerini belirtmeleri tarih yazmaya daha uygun olduğundandır.

Âli eserinde birçok âyet ve hadis kullanmıştır. Bu bakımdan *Zübdetü't-Tevârîh*'in en belirgin kaynakları bunlardır. Ayrıca Âli çalışmamıza konu olan *Zübdetü't-Tevârîh*'in 111. varacağı kadar bahsettiği peygamberlerle ilgili bazen sadece eserin adı bazen sadece yazarının adı bazen de ikisini birlikte verdiği 22 kaynak kullanmıştır. Bu kaynaklarının en önemlisi *İşraku't-Tevârîh*'dir.

Mustafa Âli, *İşraku't-Tevârîh*'i tercüme ederek eserini yazdığını belirtse de Hz. İsa'ya kadar ki bölümde kaynak eser gibi kullanmıştır. Çünkü *İşraku't-Tevârîh* yazarı bu kısımda sadece peygamberlerin hangi kavme geldikleri, aralarındaki zaman dilimi, hangi soydan geldikleri ve kaç yaşında vefat ettikleri gibi çok kısa bilgiler vermiştir.

#### 3.5.1. İşraku't-Tevârîh

Mustafa Âli, Allah'a hamd ve peygamberine salavat getirdikten sonra ese-



rini Kadı Adud'a nisbet ettiği, dili Arapça olan *İşrâku't-Tevarih* adlı eserden genişleterek tercüme ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>72</sup> Eserinin birçok yerinde "*İşraku't-Tevarih'de yazdığı üzre*"<sup>73</sup> "*İşraku't-Tevarih yazı-sınca*"<sup>74</sup> şeklindeki ifadelerle Kadı Adud'un eserine atıflar bulunmaktadır.

Mustafa Âli, *Zübdetü't-Tevarih*'in birinci varlığında *İşraku't-Tevarih* kitabının müellifinin eseri Arapça yazdığını, Hz. Muhammed'in dışındaki peygamberlerden özetle bahsettiğini, müellifin muradının Hz. Muhammed'in hayat hikâyesini yazmak olduğunu, eserin hâtimesinde mezhep imamları ve hadis rivayet eden muhaddisler hakkında özlü bilgiler verdiğini, her nebinin mucizeleri ve kavimlerini davette ortaya çıkan olaylardan tafsilatlı bir şekilde bahsetmediğini açıkça belirtip kendisinin nebi, rasûl ve ulu'l-azm kavramları hakkında bilgiler veren bir mukaddime yazdığını, peygamberlerin hikâyelerini tafsilatlı bir şekilde anlatarak ve eksik kalan yerleri tamamlayarak bu eseri tercüme ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>75</sup> Fakat iki eser de incelendiğinde görülecektir ki Âli, eseri tercüme etmemiş yeniden yazmıştır. Peygamberlerin hayatlarını geniş bir şekilde anlatmasının yanı sıra *İşrâku't-Tevarih*'te adı geçen peygamberlerden daha fazla peygamber hayatı anlatmıştır. *İşrâku't-Tevarih*'te sırasıyla Hz. Âdem, Hz. Şit, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. İsa peygamberler olmak üzere toplam 14 peygamberden kısa kısa bahsedilmiştir. Fakat Mustafa Âli ise bu peygamberlere ek olarak Hz. Sâlih, Hz. Lut, Hz. Eyyub, Hz. Şu'ayb, Hz. Yunus, Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'yı da bu peygamberler silsilesine eklemiştir.

Mustafa Âli'nin anlattıklarından yola çıkarak *İşrâku't-Tevarih*'in kimin eseri olduğu ve Kadı Adud'un kim olduğu ile ilgili bazı problemler olduğunu ve bu konu üzerinde söz söyleyenlerin yanlış kanaatte olduklarını tespit ettik. Genelde araştırmacılar *İşraku't-Tevarih* adlı eserin sahibinin Kadı Adud olarak tanınan Adudüddin el-Îci (h.756/1355) olduğunu söylemektedirler.<sup>76</sup> Ancak yaptığımız araştırmalarda Adudüddin el-Îci'nin bu isimde bir esere sahip olmadığını, ona izafe edilen *İşrâku't-Tevarih* adlı eserin Kara Yakub lakabıyla tanınan Yakub b. İdris el-Karamani'ye ait olduğunu tespit ettik.<sup>77</sup>

72 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 1a-b.

73 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 109a.

74 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 15a.

75 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 1b.

76 Kâdı Adud'un Adudüddin el-Îci olduğu ile ilgili bkz. Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âli*, Şule yay., İstanbul 1998, s. 27; Kütükoğlu, a.g.md., s. 414; Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çev. Çoşkun Üçok), Kültür Bakanlığı yay., Mersin 1992, s. 147.

77 Görgün, Tahsin, "Îci", *DİA*, XXI,1999, s. 411.

*İşrâku't-Tevârih* adlı eser *Keşfü'z-Zünun*'da Kara Yakub b. İdris el-Karamanî (h. 833) adına kayıtlıdır. Eserin mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden oluştuğunu ifade eden Kâtip Çelebi, içeriği hakkında şunları söylemektedir: “*Allah’a hamddan sonra ilk yaratılışla başlayan eser peygamberler, büyük sahabeler, tabiin ve imamlar hakkında bilgi verdikten sonra İmam-ı Gazali ile son bulmaktadır.*”<sup>78</sup>

Kara Yakub b. İdris el-Karamanî (h.789-833) ile ilgili yaptığımız araştırmalarda Niğdeli değerli bir âlim olduğunu, Larende (Karaman) kasabasında müderrislik yaptığını, ilim tedrisi amacıyla Kudüs, Şam ve Mısır’a yolculuklarda bulunduğunu daha sonra tekrar doğduğu şehir olan Konya’ya gelip Larende adlı kasabasında h. 833’de vefat ettiğini, Haşiyetü ale’l-Beyzavî ile Şerhu’l-Mesabih ve Şerhu’l-Hidaye adlarında eserleri olduğunu, ayrıca peygamberler tarihi, sahabelerin hayatıyla mezheb kurucuların, muhaddislerin ve büyük din âlimlerinin hayatlarını anlatan “*İşraku't-Tevarih*” adlı eserin de sahibi olduğunu tespit ettik.<sup>79</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’deki kütüphanelerde *İşraku't-Tevarih*’in Kara Yakub b. İdris el-Karamanî adına kayıtlı 9 nüshası vardır.

- a. Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi, no: 240.
- b. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, no: 2174.
- c. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya, no: 2954.
- d. Süleymaniye Kütüphanesi Afyon Gedik Ahmed Paşa, no: 17168.
- e. Süleymaniye Kütüphanesi Edirne Badi Ahmet no: 2420.
- f. Süleymaniye Kütüphanesi Edirne 1477 demirbaş numarada kayıtlı nüsha.
- g. Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi Râşid Efendi, no: 1086.
1. Manisa İl Halk Kütüphanesi no:1353.

En son bahsettiğimiz Manisa İl Halk Kütüphanesi 1353 *İşrâku't-Tevârih* adıyla kayıtlı olan nüshaya ulaşarak inceleme fırsatı bulduğumuzda gördük ki eser Mustafa Âlî’nin bize tarif ettiği usulde Kara Yakub tarafından yazılmış nüshadır. Bu eser özet olarak peygamberler, mezhep imamları, muhaddisler ve büyük din ulemâlarından bahseden fakat Hz. Muhammed’in hayatı ile ilgili bahisten de uzun uzadıya söz eden bir eserdir. 12 satır ve 101 varaktan mürekkep Arapça olarak kaleme alınmış ufak boyutta bir eserdir. Eserin başında

78 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, İstanbul 1971, C.I, s. 109; Mecdi Mehmed Efendi, *Şa-kaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, (haz. Abdulkadir Özcan), Çağrı yay., İstanbul, 1989, C. I, s. 84-85.

79 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, (haz. İ. Özen, A. F. Yavuz), C.I, Meral yay., trs, s.367-368.

Kara Yakub b. İdris el-Karamanî adı kayıtlıdır. *Keşfu'z-Zünun* yazarı Katip Çelebi ve *Zübdetü't-Tevârih* yazarı Mustafa Âli'nin de belirttikleri gibi kitabın başındaki fihristten eserin bir mukaddime, üç kısım ve bir hâtmeden mürekkep olduğunu tespit ettik.

Manisa İl Halk Kütüphanesi'nden edindiğimiz *İşrâku't-Tevârih* adlı eser ile *Zübdetü't-Tevârih*'de Hz. Muhammed'e kadar olan kısım yani varak 111b'ye kadar olan kısım Mustafa Âli'nin de belirttiği gibi çok özet bilgiler ihtiva etmektedir. Eserin ilk 14 varığında peygamberler bahsi bitip Hz. Muhammed'in hayat hikâyesine geçilmektedir. Karamanî'nin bu eserinde genel de peygamberlerin yaşları, hangi kavme gönderildikleri, aralarında ne kadar zaman geçtiği ile ilgili özet bilgiler bulunmaktadır. Yeri geldikçe Mustafa Âli eserinin içinde bu Karamanî'nin eserine atfen peygamberlerin yaşları ile ilgili bilgileri vermektedir.

Buraya kadar anlattıklarımızı kısaca özetleyecek olursak Mustafa Âli eserini Kadı Adud'a izâfe ettiği *İşrâku't-Tevârih* adlı eserden genişleterek çevirdiğini söylemesine rağmen eser Kara Yakub b. İdris el-Karamanî'ye aittir. Yaptığımız araştırmalarda Kâzî Adud ismiyle hiç anıldığına rastlayamadığımız Kara Yakub'un Mustafa Âli tarafından bu isimle tanınıyor olabileceği ihtimalini de düşünmemiz lazımdır. Kadı Adud lakabı genelde Adudüddin el-İcî adıyla birlikte anıldığı için bazı tarihçiler bu ismi *Zübdetü't-Tevârih*'te gördükleri zaman bu kişinin İcî olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>80</sup>

### 3.5.2. Muhammediye

Bu eser h.855/1451 de Gelibolu'da vefat eden Yazıcı-Zade Muhammed Efendi<sup>81</sup> ye aittir. Mustafa Âli, hayatı boyunca kendisinden etkilendiği eserlerinin ilham kaynağı olan Yazıcı-Zade Şeyh Muhammed'in *Muhammediye*'sinden bahsetmekle<sup>82</sup> beraber bizim üzerinde çalıştığımız birinci tabakanın sonuna kadar ki bölüme gelinceye özellikle adını belirterek kendisinden bir alıntı yapmamıştır.

### 3.5.3. Envârü'l-Âşıkîn

Bu eser h. 870/1466 tarihinde Gelibolu'da vefat eden Ahmet Bican'a aittir. Yazıcı-Zade Muhammed Efendi'nin kardeşidir. En tanınmış eseri olan *Envârü'l-Âşıkîn* ağabeyi Yazıcı-Zade Muhammed'in *Meğaribü'z-Zaman li-Ğu-*

80 İsen, *a.g.e.*, s. 84-85; Kütükoglu, *a.g.md.*, s. 414; Babinger, *a.g.e.*, s. 147.

81 Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s.367-368; Çelebioğlu, Amil-Eraslan, Kemal, "Yazıcı-Oğlu", *İA*, XIII, İstanbul 1986, s. 363-368; Uzun, Mustafa, "Muhammediye", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 586-587.

82 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 3b.

*rubi'l-Eşya' fi'l-Ayn ve'l-İyan* adlı Arapça eserinin Türkçe terümesidir.<sup>83</sup> Mustafa Âli eserinde Yazıcı-Zade Muhammed'den bahsettiği yerde kardeşi olduğunu söylediği Ahmet Bican'ın adını ve eserinin ismini de zikreder.<sup>84</sup> 111. varâğa kadarki bölümde özellikle kendisi ve eserinden ismen bahsederek alıntı yapmamıştır.

### 3.5.4. Tenbihu'l-Ġâfilin ve Bostânu'l-Ârifin

Bu iki eser Ebu'l-Leys es-Semerkandi'ye aittir. Hicri IV./X. asırda Türkistan da yaşamış büyük bir İslam alimidir. Müellifin ölüm tarihi ihtilaflıdır. Kaynaklarda h.375, 383, 393/m.985, 993, 1002 tarihleri verilmektedir. Mustafa Âli eserinin birçok yerinde *Bostânu'l-Ârifin*'den alıntılar yapmaktadır. Meselâ *Zübde*'nin varak 14b'sinde Hz. Âdem'in yaşı ile ilgili "...*Bostânu'l-Ârifin*'de yazar ki Âdem aleyhi's-selâm bin yıl yaşadı diyen Vehb bin Münnebbih'dir. Ve ammâ ehl-i Tevrât dokuz yüz otuz yıl yaşadı diyu ittifâk etmişlerdir....", yine varak 16a'da Hz. İdris'e bin kişinin iman ettiğini "...*halkı davet eyleyüb Bostânu'l-Ârifin*'de yazdıkları üzre kendü daveti ile bin kimnesnei imâna getürdi....." sözleriyle ifade etmektedir. Bu alıntılar *Bostânu'l-Ârifin*'de de aynen geçmektedir.<sup>85</sup>

### 3.5.5. Eserin Diğer Kaynakları

Mustafa Âli daha öne genişçe bahsettiğimiz eserleri, *Zübdetü't-Tevârih*'inde çokça zikretmesi ve bu eslere atıf yaparak verdiği bilgileri kitapların ilgili sayfalarında tespit ettiğimiz için müstakil başlıklar altında ele aldık. Çalışmamızın bu bahsinde ise Gelibolulu Mustafa Âli'nin eserinde bazen sadece kitabın ismini bazen de sadece yazarının adını zikrederek alıntılar yaptığı müellif ve eserlerini ismen kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla vermeye çalışacağız.

Mustafa Âli'nin "... *Ulemâ-i Rum'dan Şeyhu'l-İslâm ve Muktedâ-yı Enâm Mevlânâ Ebussuud, Tefsir'inde. ...*"<sup>86</sup> diye, bahsettiği eser Osmanlı'nın önemli Şeyhülislamlarından olan Ebussuud Efendi (ö.h. 982/1574)'nin *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı eseridir. Ebussuud Efendi tefsir, hadis ve fıkha dair birçok eser yazmakla birlikte en mühim eseri Âli'nin tefsir olarak bahsettiği bu eserdir.<sup>87</sup>

83 Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s.32; Çelebioğlu-Erarslan, *a.g.md.*, s. 366; Çelebioğlu, Amil, "Ahmet Bican", *DİA*, II, İstanbul 1989, s.49-51.

84 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 3b.

85 es-Semerkandi, Şeyh Nasr bin Muhammed, *Tenbihu'l-Ġâfilin ve li-Hâmişibi Bostânu'l-Ârifin*, Daru'l-Ma'rife, Lübnan, trs., s.103-104.

86 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 6b.

87 Ateş, Süleyman, "İrşâdu'l 'Akli's-Selîm", *DİA*, XXII, İstanbul 2000 s. 456. Daha geniş

Mustafa Âli'nin eserinde zikrettiği diğer bir kaynak ise Taberî (h.225-310/m.840-911)'dir.<sup>219</sup> Açıkça hangi kitabından bahsetmediği için hem *Tefsir*'i hem de *Tarih*'inden yararlanmış olabilir. Çünkü üzerinde çalıştığımız eserdeki bilgiler Taberî'nin hem tarihinde hem de tefsirinde bulunmaktadır. Taberî, İslam dünyasında yetişmiş önemli tarih ve tefsir âlimlerinden birisidir. Hem *Taribu'l-Rusul ve'l-Mülük* adlı tarihe dair eseri hem de *Camii'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı tefsire dair eseri en önemli kaynaklarımızdandır.<sup>88</sup>

Mustafa Âli'nin zikrettiği diğer bir kaynak *Acâ'ibü'l-Buldan*'dır.<sup>89</sup> *Keşfü'z-Zunun*'da bu isme kayıtlı iki eser bulunmaktadır. Biri Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim et-Tabib el-İfrikî (h. 400/1009), diğeri ise Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî (h.600-682/m.1203-1283) adına kayıtlıdır.<sup>90</sup> Kazvinî'nin bu eseri "*Âsarü'l-Bilad ve Ahbarü'l-İbad*" adıyla da tanınır. Bu eser, Anadolu Selçukluları ve Moğollar devrindeki Anadolu şehirleri ile ilgili bilgiler içerir.<sup>91</sup> Âli'nin eserinde *Aca'ibü'l-Buldan* diye bahsettiği eserin Kazvinî'ye ait olma ihtimali yüksektir.

Mustafa Âli'ni kullandığı diğer bir kaynak *Me'alimü's-Sünen*'dir.<sup>92</sup> Hamdi b. Muhammed b. İbrahim el-Hattabî'nin (h.308-388/m.920-998) Ebu Davud'un *Sünen*'ine yazdığı şerhtir.<sup>93</sup> Diğer bir kaynak *Cevahirü'l-Kur'an*'dır.<sup>94</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (h. 505/1111) bu isimde bir eseri bulunmaktadır.<sup>95</sup> Yaptığımız araştırmalarda başka kişiye ait bu isimde bir esere rastlayamadık. Âli, Hz. İbrâhim'e Cebrâil'in 40 kere nazil olduğunu ifade ederken kaynak olarak *Cevahirü'l-Kur'an* adlı eseri göstermesine rağmen Gazzâlî'nin bu addaki eserini incelediğimiz halde bu konuya rastlayamadık. Bu sebeple Mustafa Âli'nin bahsettiği kaynağın aynı adda başka bir eser olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

---

bilgi için bkz. Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, DİB yay., (2.Baskı), Ankara 1993; Ahmet Akgündüz, "Ebüssuud Efendi", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 365-371.

88 Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı (Başlangıçtan XIX. Yüzyılın sonuna kadar)*, İSAR Vakfı, İstanbul 1998, s. 52-53.

89 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 9b.

90 Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 1126; İzgi, Cevat, "Kazvinî", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 160.

91 Şeşen, *a.g.e.*, s. 168-169.

92 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 109b.

93 Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 1726; Uğur, Mücteba, *Hadis ilimleri Edebiyatı*, TDV yay., Ankara 1996, s. 280; Karacabey, Salih, "Hattabî", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 489-491.

94 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 42a.

95 Çelebi, *a.g.e.*, I, s. 610; Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî -eserleri-", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 523.

Mustafa Âli'nin bahsettiği diğer kaynak, *Tevârihu'l-Hukemâ*'dır.<sup>96</sup> Bu eser, Cemâleddin Ali b. Yusuf el Kiftî (h.568-646/1172-1248)'ye aittir. Goldziher'de *Târihu'l-Hukemâ*<sup>97</sup> adıyla geçen bu eser Şeşen'de *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ*<sup>98</sup> ismiyle geçmektedir. Filozofların, tabiat bilginlerinin, tabiplerin hal tercemelerini içerir. Âli, *Tevârihu'l-Hukemâ*'ya atıf yaparken kuvvetle muhtemel bu eserden bahsetmektedir.

Âli'nin diğer bir kaynağı Muhammed b. İshak'tır.<sup>99</sup> Tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr (h.85-151/705-768)'dir. *Kitâbü'l-Meğâzi* adlı eserin sahibi olan İbn İshak en önemli İslam tarihçilerinden biridir.<sup>100</sup> Müellifimizin diğer bir kaynağı ise *Sabihu İbni Hibbân*'dır.<sup>101</sup> Bu eser hadis ve fıkıh âlimi olan Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (h.354/m. 965)'ye aittir. Bu eser, *Müsnedü's-Sahih* adıyla da tanınmaktadır.<sup>102</sup> Âli'nin kaynaklarından bir diğeri ise Sübkî'dir.<sup>103</sup> *Tabakâtü's-Şâfiyye* adlı kitabın müellifi olarak tanınan es-Sübkî'nin tam adı, Tâceddin Abdül-Vahhâb b. Ali es-Sübkî'dir. Hicri 727/1327'de Kâhire'de doğmuştur. H. 774/1373'te Dımaşk'ta vefat etmiştir. Şafii fakihlerin hayatlarından bahseden bu eser aynı zamanda tarihi bilgilerde içermektedir.<sup>104</sup>

Mustafa Âli'nin diğer bir kaynağı sadece adını vermekle yetindiği *Kitâbü'l-Mesalik ve'l-Kitabül-Memâlk*'tir.<sup>105</sup> Âli'den önce bu isme kayıtlı birçok eser bulunmaktadır. Birincisi Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el- İstahrî (ö. 340/951-52)'nin coğrafyaya ait *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik* adlı eseridir.<sup>106</sup> İkincisi Ebül Kasım Ubeydullah b. Abdillâh b. Hurdazbih (ö. 300/913)'in coğrafyaya ait *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik* adlı eseridir.<sup>107</sup> Üçüncüsü Ebül-Kasım Muhammed b. Ali en-Nasibî (h. IV/ m. X. yüzyıl)'nin *el-Mesalik ve'l-Memalik* adlı eseridir.<sup>108</sup> Dördüncüsü ise Abdullah b. Ab-

96 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 15a-b.

97 Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er), (haz. Mehmet Akif Kireççi), İMAJ yay., Ankara 1993, s. 125.

98 Şeşen, *a.g.e.*, s. 143.

99 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 28b.

100 Fayda, Mustafa, "İbn İshak", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 93-96; Şeşen, *a.g.e.*, s. 26-28.

101 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 110a.

102 Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 63-64.

103 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 110b.

104 Şeşen, *a.g.e.*, s. 195-196.

105 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 105b.

106 Tolmacheva, Marina A., "İstahrî", *DİA*, XXIII, İstanbul 1999, s. 202-205.

107 Ahmed, Sayyid Maqbul, "İbn Hurdazbih", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 78-79.

108 Şeşen, Ramazan, "İbn Havkal", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 34-35.



dilaziz b. Muhammed b. Eyyub b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî (ö. 487/1094)'nin *el-Mesalik ve'l Memalik* adlı eseridir.<sup>109</sup>

Âli'nin kullandığı diğer bir kaynaklar Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî (ö. 860/1456)'nin *Babru'l-Ulum*<sup>110</sup> adlı tefsiri,<sup>111</sup> Ebü'l Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şafii (ö. 571/1176)'dir. Âli'nin İbn Asâkir<sup>112</sup>olarak zikrettiği kişinin kim olduğunu tesbit etmek oldukça zordur. Âli'den önce bu isimle anılan birçok kişiden bahsedilmektedir. Bunlardan en meşhuru *Tarihu Medineti Dimaşk*'in<sup>113</sup> yazarı İbn Asâkir'den başka hadis âlimi Ebu Mansur İbn Asakir (Ö. 620/1223),<sup>114</sup> ünlü tarihçi İbn Asakir'in oğlu muhaddis ve tarihçi Ebu Muhammed İbn Asakir (ö. 600/1203),<sup>115</sup> hadis âlimi ve şair Ebü'l-Yümn İbn Asâkir (ö. 686/1287)<sup>116</sup> adlı şahıslarda olabilir.

Âli'nin kullandığı diğer bir kaynak ise Yahya b. Şeref en-Nevevî (h.631-676/1233-1277)'nin *el-Minhâ fi Şerhi Sahibi Müslim* adlı eseridir.<sup>117</sup> Âli bu eserden İmam-ı Nevevî'nin *Şerhu Müslim*'i olarak bahsetmiştir.<sup>118</sup> Onun diğer bir kaynağı ise Ferrâ el-Begâvî (ö. 516/1122)'nin *Mesâbihu's-Sünne* adlı eseridir.<sup>119</sup> Âli, bu eseri yazarının adını zikretmeden vermektedir.<sup>120</sup> Âli'nin kullandığı diğer bir kaynak *Mucizâtü'l-Enbiyâ*<sup>121</sup> veya *Mucizâtü Cemû'l-Enbiyâ*'dır.<sup>122</sup> Birinci şekliyle kaynaklarda bu eser Ebu İshak İbrâhim b. Muhammed b. Halef b. Hamdân (h. V. asır) adına kayıtlıdır.<sup>123</sup> İkinci adla ne Keşfü'z-Zünun ne de Brockelmann'ın GAL'ında böyle bir esere rastlayamadık. Muhtemelen Âli'nin zikrettiği bu eser Ebu İshak Halef b. Hamdân'ın

109 Özdemir, Mehmet, "Ebû Ubeyd el-Bekrî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 247-248.

110 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 23b.

111 Yazıcı, İshak, "Bahru'l Ulûm", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, s. 517-518.

112 Mustafa Âli, *Zübde* v. 109a.

113 Küçükkaşçı, Mustafa S. – Tomar, Cengiz, "İbn Asakir, Ebü'l-Kasım", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 321-324.

114 Kallek, Cengiz, "İbn Asakir, Ebü Mansur", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 319-320.

115 Sandıkçı, Kemal, "İbn Asakir, Ebu Muhammed", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 320-321.

116 Topaloğlu, Nuri, "İbn Asâkir, Ebü'l Yümn", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 325.

117 Uğur, *a.g.e.*, s. 204.

118 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 108b.

119 Hatiboğlu, İbrahim, "Mesabihu's-Sünne", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 258-260.

120 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 35a.

121 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 18a.

122 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 47a.

123 Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementband, Leiden 1937, C.I, s. 603. Ayrıca aynı eser., 1937, C. II, s. 992;



*Mucizâtü'l Enbiyâ* adlı eseridir. Bu eser Kâtip Çelebi'de *Kitâbü'l-Mucizât* adıyla aynı kişi adına kayıtlıdır. Bu müellifin vefat tarihi h. 400/1009 olarak verilmektedir.<sup>124</sup> En son olarak Âli, Ebu Mansur el-Ğavvâş'ın *Uyunu't-Te-fâsir*<sup>125</sup> adlı eserinden bahsetmektedir. Bu eser el-Hüseyn b. İbrâhîm el-Ğavvâs es-Sincerî (Kâtip Çelebi'de es-Sicezi)<sup>126</sup> el-Mansurî adına kayıtlıdır.<sup>127</sup> İki kaynakta'da yazarın ne zaman yaşadığı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

## Sonuç

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaşamış en önemli kişiliklerden birisi olan Mustafa Âli yapmış olduğu işlerle değil altmışı aşan irili ufaklı birçok eserin yazarı olarak temayüz etmiştir. Tarih, edebiyat, ahlak ve tasavvuf sahalarında birçok te'lifi olmakla birlikte özellikle *Künhü'l-Abbar* sahibi olarak tanınmıştır. Altmış yıllık ömründe coğrafi olarak Osmanlı İmparatorluğunun birçok yerinde defterdarlık, divan kâtipliği görevlerinde bulunmuştur. Memuriyet alanında gönlünün istediği makam ve mansıplara ulaşamayan Âli, kendini birçok görevleri yanında eser neşrine adanmıştır. Hatta *Künhü'l-Abbar* adlı çalışmasına kaynak sağlamak amacıyla Mısır Defterdarlığını istemişse de umduğunu bulamamıştır.

Âli, üzerinde çalıştığımız *Zübdetü't-Tevarih* adlı eserini Bosna'da iken Ferhat Paşa'nın isteği üzerine kaleme alarak 1575 yılının Muharrem ayında bitirmiştir. Daha sonra III. Murad'ın tahta çıkışıyla bu eserini yeni padişaha sunmuştur. Mustafa Âli'nin bu eseri, bir mukaddime ve dört tabakadan müteşekkildir. *Zübdetü't-Tevarih*'in girişinde Kadı Adud'un *İşraku't-Tevarih* adlı eserini genişleterek tercüme ettiğini açık bir şekilde anlatmıştır. Yapmış olduğumuz çalışmada Kadı Adud olarak bahsettiği kişinin Kara Yakub b. İdris el-Karamanî olduğunu tespit ettik. Bu kısa eserin yazma bir nüshasına ulaşarak Âli'nin bu eserin hangi bölümlerini kullanarak eserini oluşturduğunu ortaya çıkarmaya çalıştık. 204 varaka 23 satırdan müteşekkil olan eserin baştan ilk 111 vараğını çalışmamıza konu edindiğimizden Hz. Muhammed'den önce gönderilmiş peygamberleri anlatan bölümü tahlil etmeye çalıştık.

Âli eserinin mukaddime kısmında Nebi, Resul ve Ulu'l Azm kavramları ile ilgili açıklayıcı bilgiler verdikten sonra Allahu Teâla'nın yeryüzüne kaç tane peygamber gönderdiğinden bahseder. Birinci tabaka da sırasıyla, Hz. Âdem, Hz. Şit, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. İbrahim, Hz. İsmail,

124 Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 1460.

125 Mustafa Âli, *Zübde*, v. 4a.

126 Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 1185.

127 Brockelmann, *a.g.e.*, Supp., C. II, s. 986.

Hız. Lut, Hız. İşhak, Hız. Yakub, Hız. Yusuf, Hız. Eyyub, Hız. şu'ayb, Hız. Musa, Hız. Yunus b. Meta, Hız. Davud, Hız. Süleyman, Hız. Zekeriya, Hız. Yahya ve Hız. İşa adlı peygamberlerden tafsilatlı bir şekilde bahseder. İkinci tabaka da ise, Hız. Muhammet ve çocukları, eşleri, akrabalaları ile ilgili tafsilatlı bilgi bulunmaktadır. Üçüncü Tabaka'da, aşere-i mübeşşere, büyük sahabeler ve bunların mertebelerinden bahsetmektedir. Dördüncü Tabaka'da ise, İmam-ı Gazali zamanına gelinceye kadar İşlam dünyasında yaşamış olan meşhur âlimler hakkında kısa ve özlü bilgiler vermektedir. Mustafa Âli eserini yazarken birçok kaynak kullanmıştır. Özellikle peygamberlerin hayatlarını işlerken Kur'an-ı Kerim'de ki peygamber kıssaları ile ilgili birçok ayeti kullanmıştır. Hadis olarak naklettiği rivayetler ise çok azdır. Genel itibariyle peygamberler tarihini anlatan Tarih, Tefsir ve Hadis kitaplarından faydalanmıştır. Netice itibariyle Âli'nin *Zübdetü't-Tevarih* adlı eseri Kara Yakub'un İşraku't-Tevarih'inin genişletilmiş bir tercümesi olmakla beraber içinde birçok efsanevi rivayetleri barındırması Âli'nin ve yaşadığı toplumun peygamberlere dair zihniyeti ve tarihçiliği ile ilgili açık ve anlaşılır bilgiler vermektedir.

### Kaynakça

- Ahmed, Sayyid Maqbul, "İbn Hurdâzbih", *DİA*, XX, İstanbul 1999.
- Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuud Efendi", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Aksoyak, İ. Hakkı, *Gelibolulu Mustafa Âli Tuhfetü'l-Uşşâk*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2003.
- Ateş, Süleyman, "İrşâdu'l-Akli's-Selim", *DİA*, XXII, İstanbul 2000.
- Atsız, Hüseyin Nihal, *Âli Bibliyografyası*, Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB yay., Ankara 1964.
- Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, DİB yay., (2.Baskı), Ankara 1993.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Çev. Çoşkun Üçok), Kültür Bakanlığı yay., Mersin 1992.
- Brockelmann, C., *Gesbithte der Arabischen Litteratur*, Supplementband I-V, Leiden 1937.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, (haz. İ. Özen, A. F. Yavuz), Meral yay., trz
- Çelebi, Katip, *Kesfu'z-Zünun I-II*, İstanbul 1971.

- Çelebioğlu, Amil, "Ahmet Bican", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Çelebioğlu, Amil, -Eraslan, Kemal, "Yazıcı-Oğlu", *İA*, XIII, İstanbul 1986.
- Fayda, Mustafa, "İbn İshak", *DİA*, XX, İstanbul 1999.
- Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, (Çev. Ayla Ortaç), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- Gibb, H.A.R., "Tarih", *İA*, XI, İstanbul 1967.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er), (haz. Mehmet Akif Kireççi), İMAJ yay., Ankara 1993.
- Görgün, Tahsin, "İci", *DİA*, XXI, İstanbul 1999.
- Gündüz, Şinasi, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muh-teva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 17-18 Ocak 1998*, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Mesabihu's-Sünne", *DİA*, XXIX, Ankara 2004.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, DİB yay., Ankara 1991.
- Horovitz, J., "Vehb b. Münebbih", *İA*, XIII, İstanbul 1986.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis (Hadis Müdafası)*, (Çev. Hayri Kırbasıoğlu), Kayıhan yay., İstanbul 1998.
- İsen, Mustafa, *Gelibolulu Mustafa Âli*, Şule yay., İstanbul 1998.
- İzgi, Cevat, "Kazvinî", *DİA*, XXV, Ankara 2002.
- Kallek, Cengiz, "İbn Asakir, Ebu Mansur", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ka'b el-Ahbar", *DİA*, VI, İstanbul 2001.
- Karacabey, Salih, "Hattabi", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.
- el-Karamanî, Kara Yakub b. İdris, *İşrâku't-Tevarih*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no:1353.
- Küçükaşçı, Mustafa S., -Cengiz Tomar, "İbn Asakir, Ebü'l-Kasım", *DİA*, XIX İstanbul 1999.
- Kütükoğlu, Bekir, "Âli Mustafa Efendi -hayatı-", *DİA*, II, İstanbul 1989.
- Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Numaniye ve Zeyilleri*, (haz. Abdulkadir Özcan), Çağrı yay., İstanbul 1989.

- Mustafa Âli, *Zübdetü't-Tevarih*, Süley. Kütp. Reşid Efendi, no. 633.
- , *Zübdetü't-Tevarih*, Süley. Kütp. Hamidiye, no. 448.
- , *Zübdetü't-Tevarih*, Süley. Kütp. H. Mahmud Efendi, no. 4505.
- , *Nasihatu's-Selâtin*, Süley. Kütp. Hüsrev Paşa no: 311.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *el- Camiu's-Sahih I-V*, (nşr. M. Fuad Abdulkaki) İstanbul trsz.
- Özdemir, Mehmet, "Ebu Ubeyd el-Bekri", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Sandıkçı, Kemal, "İbn Asâkir, Ebu Muhammed", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.
- Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, İstanbul 1999.
- Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâidü'n-Nefâ'is fi-Kavâidi'l-Meâlis Adlı Eserin Tablivi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.
- es-Semerkandi, Şeyh Nasr bin Muhammed, *Tenbihu'l-Ġâfilin ve li-Hâmişihî Bustânu'l-Arifin*, Daru'l-Marife, Lübnan, trs.
- Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı (Başlangıçtan XIX. Yüzyılın sonuna kadar)*, İSAR Vakfı, İstanbul 1998.
- , "İbn Havkal", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- Tolmacheva, Marina A., "İstahri", *DİA*, XXIII, İstanbul 1999.
- Topaloğlu, Nuri, "İbn Asâkir, Ebü'l Yümn", *DİA*, XIX İstanbul 1999.
- Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV yay. Ankara 1996.
- Uzun, Mustafa, "Muhammediye", *DİA*, XXX, İstanbul 2005.
- Yazıcı, İshak, "Bahru'l Ulum", *DİA*, IV, İstanbul 1991.

## KANIN ABDESTE ETKİSİ

Fatih TURAY\*

### ÖZ

*Kanın abdesti bozup bozmadığı meselesi, günlük hayatta abdestle ilgili en sık karşılaşılan fikhî ihtilaflardan biridir. Konunun tüm boyutlarıyla tartışıldığı kaynaklar durumundaki fıkıh kitaplarının kitâbü't-tahâre bölümleri ile hadis kaynaklarının ilgili kısımları, bizlere bu ihtilafın sebepleriyle ilgili zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu makalede, vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanın abdeste etkisi, mezheplerin hükme medar olan delilleri incelenmek suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Abdest, Kan.*

### ABSTRACT

#### *The Effect of the Blood to Ablution*

*There are conflicts between fiqh schools about ablution which is one of the basic conditions of worship. One of the most important conflict point, it is concerned with blood effect in ablution. There are much information in fiqh and hadith books related to the conflict in this topic. In this article will be discussed considering of fiqh schools disputes, blood in any part of the body about the cancels of ablution.*

*Keywords: Fiqh, Ablution, Blood.*

\* Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı.

## Giriş

İslam'da başta namaz olmak üzere bazı ibadet ve amellerin yerine getirilmesinden önce yapılması gerekli hükmî temizlik olan abdestin farziyeti kitap,<sup>1</sup> sünnet<sup>2</sup> ve icma<sup>3</sup> ile sabit olmuş; abdestin rükünleri, sünnetleri, âdâbı, gerektiği yerler ve abdesti bozan şeyler gibi meseleler fıkıh literatüründe incelenmiştir. Bu bağlamda fıkıh kitaplarının “kitâbü't-tahâre” bölümlerinde yer alan abdesti bozan şeylerle ilgili olarak fakihler; abdest, gusül ve teyemmümle ilgili hükümleri ihtiva eden ayetteki “..yahut sizden biriniz ayak yolundan gelmişse..”<sup>4</sup> ifadesini esas alarak, vücudun doğal yollarından (sebileyne) idrar, dışkı, yel, mezi ve vedi çıkmasının abdesti bozduğunda ittifak etmişlerdir.<sup>5</sup> Ancak, vücudun normal yollarının dışındaki bir yerinden çıkan kanın ve normal yollardan çıkması mutad olmayan istihâze kanının<sup>6</sup> abdesti bozup bozmadığı hususunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır.<sup>7</sup> Fıkıhî mezhepler arasındaki belirgin ihtilaflardan birini teşkil eden “kanın abdesti bozup bozmayacağı” hususundaki tartışmanın temeli incelendiğinde; konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de doğrudan bir nassın bulunmadığı, bilinen mevcut ihtilafın kaynağı noktasında ise, fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde farklı sıhhat derecelerindeki hadis rivayetlerinin delil olarak sunulduğu görülmektedir.<sup>8</sup>

1 Mâide 5/6.

2 “Abdesti bozulan kimsenin namazı, (yeniden) abdest almadıkça kabul edilmez” Buhârî, Vudu' 2; Müslim, Tahâre 2; Tirmizî, Tahâre 56; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b.el-Huseyn, b. Ali, *es-Sünenü'l-Kebîr*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire, 2011, I, 353.

3 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010, s. 14; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühu*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012, I, 310.

4 Mâide 5/6; ayrıca Nisa, 4/43. (أو جاء أحد منكم من الغائط)

5 Meninin guslü gerektirdiği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte, Şâfiî mezhebine göre, meni doğrudan abdesti bozmamaktadır. Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Âdil Ahmed vd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002 II, 600, 601; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 361.

6 İstihâze, kadınlardan bir hastalık sebebiyle zuhur eden ve rahimden başka bir yerden gelip, cinsel organ yoluyla dışarı akan bir kandır. Kendisinden böyle bir kan gelen kadına “müstehâza” denilir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (2. Baskı), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 264. Yavuz, Yunus Vehbi, “Hayız” DİA, XVII, s. 53; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara: Kılıç Yay. 1996, s. 76.

7 Kâsânî, Alâü'd-din Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru'l-hadis, 2005, I, 101, 102; İbn Rüşd, *a.g.e.* 37.

8 Konuyla ilgili olarak fıkıh kitaplarında delil getirilen hadisler haricinde bazı mevkuf ve maktu rivayetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-*

İslam hukukçuları, çıktığı yerde kalmayıp akan kanın necis bir madde olduğu hususunda ittifak ettikleri<sup>9</sup> halde; abdesti bozucu bir durum olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Abdesti bozan şeylerle ilgili genel yaklaşımlarına bakıldığında, meseleyi teorik bir bütünlük içerisinde çözüme kavuşturmak isteyen Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri üç farklı yaklaşım geliştirmişlerdir. Hanefiler vücuttan “çıkan şeye” itibar ederek, vücudun neresinden çıkarsa çıksın necis maddelerin abdesti bozduğunu savunmuşlardır.<sup>10</sup> Şâfiîler; vücuttan çıkan şeyi değil, “çıkış yerini” esas almış ve vücudun sebîleyn dışındaki herhangi bir yerinden çıkan kan, kusmuk gibi necis maddeleri abdest bozucu bir durum olarak kabul etmemişlerdir.<sup>11</sup> Mâlikîler ise, vücuttan “çıkan şeyi, çıkış yerini ve çıktığı durumu” birlikte değerlendirerek, mutat olarak vücudun normal yollarından sağlık halinde çıkan şeylerin abdesti bozduğunu; bunun haricinde vücudun sebîleyn dışındaki bir yerinden çıkan kan, kusmuk gibi maddelerin ve normal yollardan çıkan istihâze kanı, idrarını tutamayan kimsenin idrarı gibi mutat olmayan necis maddelerin abdesti bozmadığını savunmuşlardır.<sup>12</sup> Hanefilerle benzer görüşü paylaşan Hanbelîler; kanamanın “çok” olduğu takdirde abdesti bozacağını savunurken, “az” miktardaki kanın ise abdesti bozmayacağı görüşündedirler.<sup>13</sup> Zâhirîler; kanın abdesti bozacağına dair bir delil bulunmadığı gerekçesiyle kanın abdesti bozmadığını söylerler.<sup>14</sup> Câferîler ise, imamlarından gelen rivayetler doğrultusunda vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanın abdesti bozmadığını; istihâze kanının ise az olduğunda abdesti, çok olduğunda ise guslü gerektirdiğini savunmuşlardır.<sup>15</sup>

Kanamanın abdesti bozduğu yahut bozmadığı hususunda, genel olarak tartışmanın iki tarafı olduğu ve tarafların hadis rivayetlerini delil getirdikleri

*Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006, I, 380-383; San'ânî, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983, I, 147- 151; II, 338-343.

9 Kâsânî, *a.g.e.*, I, 217, 219; İbn Rüşd, *a.g.e.*, 76, 78, 79, vd; Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 260; Yaşaroğlu, Kamil, “Kan”, *DİA*, XXIV, 289.

10 Kâsânî, *a.g.e.*, I, 101; Merğînânî, Burhanü'd-din Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr el-Ferğânî, *el-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, I, 17; İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 38.

11 Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, I, 67; Nevevî, II, 599, 600, 671, vd; İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 38, 39.

12 İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, 39; Sahnûn b. Said et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru Sâdir 1324/1906, I, 11, 18; Kâsânî, *a.g.e.*, I, 101, 102.

13 İbn Kudâme, Muvaffaku'd-din Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1972, I, 176.

14 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muballa*, thk. Zeydan Ebu'l-Mekârim Hasen, Kahire: Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, 1967, I, 348.

15 Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen, *el-Mebсут fi fikhi'l-İmâmîyye*, thk. Muhammed Takî el-Keşfi, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992, I, 26.



göz önünde bulundurulursa; konuyla ilgili hem kanın abdesti gerektirdiğine delâlet eden hadislerin, hem de kanın abdesti bozmadığına dair delil getirilen rivayetlerin mevcut olduğu görülür.<sup>16</sup> Ancak dikkat edildiğinde kanın abdesti bozduğunu net bir şekilde ifade eden kavli-merfu hadislerin varlığı karşısında; kanın abdesti bozmayacağına dair delil getirilen hadisler, Hz. Peygamber'in bir uygulamasını ya da tahririni ifade eden merfu hadisler, ya da mevkuf ve maktu' rivayetler şeklindedir.<sup>17</sup> Bu açıdan bakıldığında; Hanefilerle Hanbeliler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kanın abdesti bozduğunu ifade eden kavli hadisleriyle amel ederek; kanın abdesti bozmadığına dair delil getirilen rivayetleri hem senet yönünden zayıf oldukları, hem de muhteva yönünden kanın abdesti bozmayacağına dair delâletlerinin yetersiz olduğu, sahih olsalar dahi ancak az miktardaki kanın abdesti bozmayacağına delalet edeceği şeklinde yorumlamışlardır.<sup>18</sup> Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirîler ise, isnat yönünden zayıf oldukları gerekçesiyle kanın abdesti bozduğuna dair delil getirilen hadislerle amel etmemiş ve sahih olsalar dahi hadislerde geçen وضوء lafzı ve türevlerinin abdestin ıstilahî anlamına değil, yalnızca kan bulunan uzvu yıkamaya yorumlanacağını belirterek; bu konuda şeriatın herhangi bir hüküm koymamış olmasının asıl olduğunu ve zikrettikleri diğer rivayetlerin de bu görüşlerini desteklediğini savunmuşlardır.<sup>19</sup> Genellikle Sünnilerden farklı hadis kaynaklarını kullanan Caferîlerin ise; bu meselede merfu' bir hadise dayanmadıkları ve imamlardan kanamanın abdesti bozmadığına dair varit olan rivayetlerle istidlâl ettikleri görülmektedir.<sup>20</sup>

## 1. Kanın Abdesti Bozduğunu Savunan Mezhepler

### a) Hanefiler

Hanefilere göre, vücudun neresinden çıkarsa çıksın, çıktığı yerde kalmayıp etrafına yayılan ve akan kan abdesti bozar.<sup>21</sup> Hanefiler, vücudun herhangi bir

16 Buhari, Vudu', 33; Ebû Dâvûd, Tahâret, 77; İbn Mâce, İkâmetü's-salat, 137; Muvatta', Tahâre, 84; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011, s. 127,128.

17 Bkz. İbn Mâce, İkâmetü's-salat, 137; Dârekutnî a.g.e., 127, 129, 131, 132; Beyhakî, I, 352, 353, 413; Buhari, Hayz, 8, Vudu',33; Müslim, Hayz, 62; Ebû Dâvûd, Tahâret, 77; Muvatta', Tahâre 51, vd.

18 Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Hucce alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hasen el-Keylânî, (3. Baskı) Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1983, I, 66-71; Serahsî, Şemsü'l-cimme Ebu Bekr, *Kitâbü'l-Mebcut*, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Marife, I, 75-77; Kâsânî, a.g.e. I, 103, 104; Merğînânî, a.g.e. I, 17, 18; İbn Kudâme, a.g.e. I, 176,177.

19 Nevevî, a.g.e. II, 671-676; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Mahmud Matrâcî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003, I, 244-248; Sahnûn, a.g.e. I, 11, 18, 19; İbn Hazm, a.g.e. I, 354, 355.

20 Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen, *el-İstibsâr*, Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1390/1970, I, 84, 85.

yerinden necis bir maddenin çıkmasının abdesti bozduğu hususunda öncelikle ilgili ayeti<sup>22</sup> ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "*Abdest, vücuttan çıkan şey sebebiyledir (gerekir), vücuda giren maddeler sebebiyle değildir.*"<sup>23</sup> hadisini delil getirerek, hadisteki âmm ifadenin vücudun bütün organlarından çıkan necis maddeleri kapsadığını ifade etmişler; böylece, abdesti bozduğu hususunda ittifak edilen idrar, dışkı, yel, mezi, vedi gibi maddelerin yanı sıra, ağız dolusu kustumuk, vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan, istihâze kanı ve tükürüğe galip ya da tükürükle eşit oranda gelen kanın abdesti bozduğunu ifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

Hanefilere göre sebileyne yoluyla dışarı çıkan necis maddeler, çıkış yerinin ucunda belirlemekle abdesti bozarken, vücudun diğer yerlerinden çıkan kan ve irin gibi necisler sadece dışarıya çıkmakla değil, etrafına akmakla ve dağılmakla abdesti bozar. Buna göre, yaranın başından çıkan kan şayet etrafına yayılmayıp öylece kalıyorsa, -yaranın büyüklüğünü aşmış olsa bile- akmadığı sürece abdesti bozamaz.<sup>25</sup> Hanefilerin bu konudaki gerekçesi şöyledir: Sebileynden çıkan necisler pisliğin içeriden dışarıya intikal etmesiyle, kendi mahallinden ayrılmış olacağından abdest bozulur. Ancak vücudun diğer kısımlarından dışarıya çıkan kan vb. necis maddeler, çıktığı yerde kalıp etrafına dağılmadıkça mahallinden ayrılmış olmayacağından abdesti bozamaz. Zira normalde deri ile örtülmüş olan kan ve irin gibi maddeler, yalnızca derinin dışına çıkmakla mahallinden ayrılmış sayılmaz. Ancak derinin dışına çıktıktan sonra etrafına taşar ve dağılırsa, mahallinden ayrılmış olur. Bu bağlamda Hanefilere göre vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan; abdest veya gusulde temizlenmesi gereken -burnun içindeki sert kemik kısım gibi abdestte temizlenmesi mendup olan yerler dahil- bir yere taşıdığı takdirde abdesti bozar.<sup>26</sup>

21 Şeybânî, *a.g.e.* I, 66; Serahsî, *a.g.e.* I, 76, 77; Kâsânî, *a.g.e.* I, 101; Merğînânî, *a.g.e.* I, 17. Ayrıca bkz. Zuhaylî, *a.g.e.* I, 362; Şener, Abdülkadir, "*Abdest*", DİA, I, 70. Serahsî'nin belirttiğine göre, sahabeden Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud (r.a.) kanın abdesti bozduğu görüşünde iken; Ebu Hüreyre ve İbn Abbas (r.a.) Şâfiilerle aynı görüştedir. Serahsî, *a.g.e.* I, 76. Kâsânî ise; sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas, İbn Ömer, Sevban, Ebu'd-Derda, Zeyd b. Sâbit ve Ebu Musâ el-Eş'arî'den oluşan on kişilik grubun Hanefilerle aynı görüşte olduklarının rivayet edildiğini zikretmektedir. Kâsânî, *a.g.e.* I, 104.

22 Mâide, 5/6.

23 Dârekutnî *a.g.e.*, 127; Beyhakî, I, 352, 353.

24 Kâsânî, *a.g.e.* I, 101-103, vd; Merğînânî, *a.g.e.* I, 17, 18. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *El-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990, I, 194-196, vd; Şürünbülâlî, Hasen b. Ammar, *Merâki'l-Felâh şerhu Metni Nuri'l-îzâh*, thk. Abdüsslem b. Abdülhâdi Şennâr, Dâru İbn Abdilhâdî, s. 73-75. Mehmet Zihni Efendi, *Büyük İslam İlmihali Nimet-i İslam*, İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1986, 72, 73.

25 Serahsî, *a.g.e.* I, 76, 77; Kâsânî, *a.g.e.* I, 105, 107.

26 Serahsî, *a.g.e.* I, 76, 77; Kâsânî, *a.g.e.* I, 105, 107; Merğînânî, *a.g.e.* I, 17, 18; Şürünbül-

Hanefiler kanın abdesti gerektirdiğine dair bu görüşlerini; yukarıda zikrettiğimiz hadisin yanısıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadislerine de dayandırmaktadırlar:

Temîmü'd-Dârî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Her akan kandan dolayı abdest almak gerekir."*<sup>27</sup>

Hz. Aişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.): *"Kim namaz kılariken kusar, yabut burnu kanarsa namazdan ayrılıp abdest alsın; şayet konuşmamışsa namazını kaldığı yerden tamamlasın."*<sup>28</sup> buyurmuştur.

Selman'dan (r.a.) rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: *"Nebi (s.a.s.), burnumdan kan akarken beni gördü de, şöyle buyurdu: 'Bunun için abdestini yenile.'"*<sup>29</sup>

Ebu Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber (s.a.s.) *"Bir iki damla kandan dolayı –şayet akmıyorsa- abdest gerekmez."*<sup>30</sup> buyurmuştur.

Hanefilerin görüşlerini temellendirmek bakımından zikrettiğimiz hadisler büyük bir önemi haiz olmakla birlikte,<sup>31</sup> mezhepler arasındaki ihtilafın anlaşılması ve giderilmesi noktasında Hz. Aişe'den nakledilen bir hadis –kanaatimizce- ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir: Fâtûmâ bt. Ebî Hubeys, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek, "Ey Allah'ın Elçisi! Ben istihâze kanaması gören

lâli, a.g.e. 74. Hanefilere göre abdesti bozan diğer bir unsur olan ağız dolusu –ağız kapatmayı külfet haline getirecek miktardaki- kusmuk konusunda da aynı gerekçe söz konusudur. Zira ağız dolusu olmayan bir kusmuk, geri çevrilebilir nitelikte olup, ağzın dışına kendiliğinden çıkmadığından, mahallinden ayrılması söz konusu değildir. Buna binaen ağız dolusu olmayan kusmuk Hanefilere göre abdesti bozmaz. Serahsî, a.g.e. I, 74, 75; Kâsânî, a.g.e. I, 107, 108; Mergînânî, a.g.e. I, 17, 18. Ağız dolusu kusmuğun abdesti bozacağına dair Hanefî ve Hanbelîler tarafından delil getirilen hadisler için bkz. Tirmizi, Tahâret, 64; İbn Mâce, İkâmetü's-salat, 137; Dârekutnî, a.g.e., 129, 130, 131;

27 Dârekutnî a.g.e. , 132; Zeyla'î, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye*, (2. Baskı), el-Mektebetü's-Saidiyye, 1973, I, 37. Ayrıca bkz. Muhammed Abdullah b. Müslim el-Behlevî, *Edilletü'l-Hanefiyye mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye ale'l-Mesâili'l-Fikhiyye*, thk. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2007, s. 37, 38.

28 Zeyla'î, I, 38; benzer lafızlarla İbn Mâce, İkâmetü's-salat, 137; Dârekutnî, a.g.e., 129; Beyhakî, I, 413; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül'evtâr*, Mektebetü Mustafa el-Halebi, I, 222.

29 Dârekutnî, a.g.e., 131.

30 Zeyla'î, I, 44; benzer lafızlarla Dârekutnî, a.g.e., 132.

31 Serahsî, a.g.e. I, 76, 77; Kâsânî, a.g.e. I, 103, 104; Mergînânî, a.g.e. I, 17; Şeybânî, a.g.e. I, 67, 68, 69.

bir kadının, bir türlü temizlenemiyorum, namazı bırakayım mı?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.), "*Hayır, bu bir damardan gelen kandır. Hayız kanı değildir. Adet zamanının geldiğinde namazı terk et. (Adetin kadar bir süre) geçince kanı temizle ve namaz kıl*" buyurdu.<sup>32</sup> Hadisin Buhârî ve Müslim dışındaki kaynaklarda geçen rivayetlerinde "...kanı temizle, abdest al ve namaz kıl..."<sup>33</sup> ayrıca "...guslet ve her namaz için abdest al..."<sup>34</sup> kayıtları zikredilmektedir."

Hanefiler bu hadis doğrultusunda müstehâza kadının her namaz vakti için<sup>35</sup> abdest alması gerektiği görüşündedirler. Bunun yanı sıra Hanefilere göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) müstehâza kadına abdesti emrederken illeti tenbih (ima) yoluyla göstermiş olmaktadır ki, bu da istihâze kanının, cinsel organ yoluyla dışarı çıkan, ancak ayrı bir damardan gelen kan olması vasfıdır. Dolayısıyla bu vasf (bir damar kanı olması vasfı), sebileynden çıkan bir necis olma vasfından daha umumîdir ve Hz. Peygamber, buna binaen abdesti emretmiştir. Bu durumda hadis, Hanefilere göre, yalnızca istihâze kanının sebileyne yoluyla dışarı çıkması sebebiyle abdestin vücubuna değil, kanın herhangi bir damardan gelip vücuttan dışarı çıkıyor olması sebebiyle abdestin vücubuna delil olmaktadır.<sup>36</sup>

## b) Hanbelîler

Meşhur Hanbelî fakihi Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin belirttiğine göre, vücuttan sebileyne haricinde çıkan maddeler temiz ve necis olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Buna göre, vücuttan çıkan temiz maddeler (ter, göz yaşı, vs.) abdesti bozmazken, necis olanlar (kan, kusmuk, vs.) abdesti bozar.<sup>37</sup> Esasen Hanbelîler, kanın abdesti bozması hususunda Hanefilerle benzer görüşü paylaşmakla birlikte, onlardan farklı olarak kanamanın -kişinin

32 Buhari, Hayz, 8; Müslim, Hayz, 62; Tirmizî, Tahâret, 93; Muvatta', Tahâret, 104. عن عائشة قالت: قالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: "لا إنما ذلك عرق وليس بالحیضة فإذا أقبلت الحیضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي"

33 Nesâî, Hayz, 6; Ebû Dâvûd, Tahâret, 115; Beyhakî, I, 351. (...فاغسلي عنك الدم وتوضني وصلي...)

34 İbn Mâce, Tahâret, 115. (...ثم اغتسلي وتوضني لكل صلاة...)

35 Hanefiler, söz konusu hadisi bazı rivayetlerle (Tirmizî, Salât, 1) desteklemek suretiyle hadiste esasen kastedilenin namazın kendisi değil, vakti olduğunu dolayısıyla müstehâza kadının her namaz için değil, her namaz vakti için abdest alması gerektiği ifade etmişlerdir. Serahsî, a.g.e. I, 84.

36 Kâsânî, a.g.e. I, 103; Aliyyü'l-Kârî, Nuruddîn Ebu'l-Hasen, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, Beyrut: Dâru'l-Erkam, I, 62.

37 İbn Kudâme, a.g.e. I, 175.

cüssesiyle de orantılı olarak- fazla olmasıyla abdestin bozulacağı görüşünü savunmuşlardır.<sup>38</sup>

İbn Kudâme, kanın abdesti gerektiren bir durum olması hususunda, Hanefilerin delil olarak kullandığı Hz. Aişe'den (r.a.) rivayet edilen hadisin<sup>39</sup> sıhhatinin bilinmediğini ifade ederek, “*Bir iki damla kandan dolayı –şayet akılmıyorsa- abdest gerekmez*”<sup>40</sup> hadisini delil getirmektedir. Öte yandan İbn Kudâme, kusmuğun da kan gibi “çok” olduğu takdirde abdesti bozacağını ifade etmekte ve konuyla ilgili bazı hadisleri<sup>41</sup> zikrederek; sahabe asrında buna muhalif kimseyi bilmediklerini, böylece icma meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Diğer bir Hanbelî fakihî olan Ebu'l-Ferec İbn Kudâme ise, Hanefilerin de kanın abdesti bozduğuna dair delil getirdiği Fâtıma bt. Ebî Hubeyş hadisini delil getirerek bu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s), istihâze kanı için abdesti emrederken, bu kanın bir damar kanı olması vasfını illet olarak zikrettiğini ifade etmektedir.<sup>43</sup>

Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin kanın “fazla, fahiş, çok” olması durumunda abdesti bozacağı, az miktarda olduğunda ise bozmayacağına dair delil olarak zikrettiği rivayetlerin bir kısmı şöyledir: İbn Ömer (r.a.), bir sivilceyi sıkması üzerine kan çıkmış, fakat abdest almamıştır.<sup>44</sup> Yine İbn Ebî Evfâ, kan tükürmüş, fakat namazına devam etmiştir.<sup>45</sup> Öte yandan Ebû Abdullah'a abdesti bozan fahiş miktarın ne olduğu sorulmuş, o da “*Kalbine fazla gelendir (fazla olduğunu hissettiğindir)*” diye cevap vermiş, İbn Abbas'ın da (r.a.) aynı cevabı verdiğini zikretmiştir.<sup>46</sup> Buna göre Hanbelîlerin görüşü açısından; kan, az miktarda olduğunda abdesti bozmamakta, ancak subjektif bir çokluk vasfına ulaştığında ise bozmaktadır.<sup>47</sup>

38 İbn Kudâme, *a.g.e.* I, 175,177; Zuhaylî, *a.g.e.* I, 362.

39 “*Kim namaz kılariken kusar, yahut burnu kanarsa namazdan ayrılıp abdest alsın; şayet konuşmamışsa namazını kaldığı yerden tamamlasın.*” Zeyla'î, I, 38; benzer lafızlarla İbn Mâce, *İkâmetü's-salat*, 137; Dârekutnî, *a.g.e.*, 129; Beyhakî, I, 413; Şevkânî, I, 222.

40 Benzer lafızlarla Dârekutnî, *a.g.e.*, 132.

41 Tirmizi, *Tahâret*, 64; Beyhakî, I, 414.

42 İbn Kudâme, *a.g.e.* I, 176.

43 İbn Kudâme el-Makdisî, Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (el-Muğnî ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1972, I, 178.

44 Buhârî, *Vudu'*, 33.

45 Buhârî, *Vudu'*, 33.

46 İbn Kudâme, *a.g.e.* I, 176, 177.

47 İbn Kudâme, *a.g.e.* I, 175-178.

## 2. Kanın Abdesti Bozmadığını Savunan Mezhepler

### a) Şâfiîler

Vücudun necis çıkan normal yollarının dışındaki bir yerinden çıkan kan, Şâfiîlere göre abdesti bozmamaktadır.<sup>48</sup> Şâfiîler abdesti bozan şeylerle ilgili olarak öncelikle abdest ayetindeki "...yahut sizden biriniz ayak yolundan gelmişse,..."<sup>49</sup> ifadesini ve Hz. Peygamber'in "Abdest ancak, ses ve koku (yel) sebebiyle gerekir."<sup>50</sup> hadisini esas alarak; vücuttan sebîleyn yoluyla dışkı, idrar, yel, kan, irin, taş, kurt, mezi, vedi vs. çıkmasının abdesti bozduğunu, vücudun sebîleyn dışındaki bir yerinden kan, irin, kusmuk gibi maddelerin çıkmasının ise abdesti bozmadığını savunmuşlardır.<sup>51</sup> Dolayısıyla Şâfiîlere göre, sebîleyn yoluyla dışarı çıkan maddeler, -ister mutat olarak çıkan şeylerden, isterse nadiren çıkan şeylerden olsun- abdesti bozmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî, arkadan yel çıkmasının herhangi bir şeyi necis kılmadığı halde, abdesti bozduğunu belirterek, abdestin bozulması hususunda vücuttan çıkan şeye değil, vücuttan çıktığı yere itibar edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Buna göre, vücudun sebîleyn haricindeki herhangi bir yerinden çıkan ter, göz yaşı, tükürük gibi temiz şeylerin yanı sıra, kan, kusmuk, irin gibi necis maddeler de Şâfiîlere göre abdesti bozmamaktadır.<sup>53</sup>

Nevevî, kanın abdesti bozduğuna dair şeriatın bir hüküm vaz' etmemiş olmasının bu meselede esas olduğunu belirtmekle birlikte,<sup>54</sup> Şâfiîler görüşlerini desteklemek üzere ayrıca şu hadislerle istidlâl etmişlerdir:

Câbir'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, o şöyle anlatmaktadır: "*Resûlullah (s.a.s) ile beraber savaşa çıkmıştık (Zâtü'r-rika' gazvesi). Müminlerden birisi, müşriklerden birinin hanımını yaralamıştı. O müşrik de Muhammed'in (s.a.s) ashabından birinin kanı dökülünceye kadar işin peşini bırakmayacağına yemin etti ve Nebi'nin (s.a.s.) izini takip etmeye koyuldu. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir yerde konaklamıştı. "Bize kim bekçilik yapacak?" diye sordu. Bunun üzerine muhacirlerden ve ensardan birer kişi bu görevi üstlendi.*

48 Şâfiî, a.g.e. I, 67; Mâverdî, a.g.e. I, 244; Nevevî, a.g.e. II, 671.

49 Mâide, 5/6.

50 Tirmizî, Tahâret, 56.

51 Nevevî, a.g.e. II, 599-604.

52 Şâfiî, a.g.e. I, 67; Nevevî, a.g.e. II, 599-608, 671, vd.

53 Mâverdî, a.g.e. I, 244; Nevevî, a.g.e. II, 671. Nevevî, sahabeden İbn Ömer, İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve Hz. Aişe'nin (r.a.) kanın abdesti bozmadığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Nevevî, a.g.e. II, 671. Mâverdî ise yalnızca İbn Ömer, İbn Abbas'ın (r.a.) isimlerini zikretmektedir. Mâverdî, a.g.e. I, 244, 245.

54 Nevevî, a.g.e. II, 674, 675.



*Hz. Peygamber, onlara "geçidin ağzında bekleyin" dedi. Bu iki adam vadinin girişine geldiklerinde muhacirlerden olanı yatıp uyudu. Ensardan olanı da namaza durdu. O müşrik gelip de, onun müminlerin nöbetçisi olduğunu anlayınca, ona bir ok attı. Ok isabet etti, fakat o, bu oku çıkardı. Aynı şekilde üç ok daha attı. Sahabî namazına devam etti, ardından arkadaşını uyandırdı. Müşrik, kendisini fark ettiklerini anlayınca kaçtı. Muhacir, ensârînin kanlar içindeki halini görünce, "Sübhânellâh, sübhânellâh! İlk oku atınca, neden beni uyandırmadın?" dedi. Ensârî, "Öyle bir süre okuyordum ki, onu kesmek istemedim" diye cevap verdi."<sup>55</sup>*

Enes'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, *Hz. Peygamber (s.a.s.), hacamat yaptırmış, abdest almadan yalnızca hacamat yaptırdığı yeri yıkayarak namaz kılmıştır.*<sup>56</sup>

Şâfiilere göre, Câbir'den (r.a.) rivayet edilen hadisten şu sonuç çıkmaktadır: Sahâbîden çok miktarda kan çıkmasına rağmen, sahabî namazına devam etmiştir; şayet kan abdesti bozsaydı, sahabî, ondan sonraki rüku ve secdesine devam etmez, namazını tamamlamazdı. Ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunu öğrenmiş fakat reddetmemiş olması<sup>57</sup>, Şâfiiler tarafından sahabînin elbisesine kanın bulaşmadığına -müsamaha gösterilen az miktarda olması müstesna- hamledilmiştir.<sup>58</sup>

Şâfiiler ayrıca, az kanın abdesti gerektirmediğine dair sahabeden rivayet edilen haberlerle de<sup>59</sup> istidlâl etmişler ve azı abdesti bozmayan şeyin çoğunun da bozmayacağını savunmuşlardır. Ancak, Şâfiî'nin abdesti bozmaması hususunda çok kanı, az kana kıyas ettiğini söyleyen Nevevî; abdestin bozulması hususundaki illetin ma'kulü'l-mânâ olmamasından (konunun teabbüdî olmasından) hareketle bu meselede kıyas yapılamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca, Hanefilerin zikrettiği hadislerin hepsinin sıhhat açısından problemliliğini ifade ederek, şayet bu hadisler sahih bile olsa, kanamanın abdesti gerektireceğine

55 Ebû Dâvûd, Tahâret, 78, benzer lafızlarla Buhari, Vudu', 33; Beyhakî, I, 407,408; Nevevî, *a.g.e.* II, 674.

56 Dârekutnî, *a.g.e.*, 127; Beyhakî, I, 411; Şevkânî, I, 224. Nevevî'nin belirttiğine göre, hadis imamları bu hadisin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Nevevî, *a.g.e.* II, 671, 674.

57 Gerek Nevevî'nin zikrettiği hadis metninde gerekse Ebû Dâvûd, Buhârî ve Beyhakî'de geçen metinlerde Hz. Peygamber'in olayı öğrendiğine dair açık bir kayıt geçmemektedir.

58 Nevevî, *a.g.e.* II, 674. Şâfiilere göre necis olan kanın affedilir miktarda olması için, kişinin kendi yarısından çıkması, kendi fil ve kasdıyla çıkması ve "normal yerinden çok yere taşmaması" şartı söz konusudur. Bkz. El-Hîn, Mustafa vd., *Büyük Şafiî İlmihali*, (terc. Fehremez Sercan), İstanbul: Gonca Yayınevi, 2005, s. 36.

59 Buhârî, Vudu', 33; Beyhakî, I, 411.



değil, bu durumda abdestin müstehap oluşuna yahut, hadislerdeki **وَضُوءٌ** lafzı ve türevlerinin –sözlük anlamı esas alınarak- abdest almaya değil, çıkan kanı yıkamaya yorumlanacağını ifade etmiştir.<sup>60</sup>

Şâfilere göre abdesti bozan şeyler hususunda çıkan şeye değil çıktığı yere itibar edileceğinden istihâze kanı da, abdesti bozmaktadır. Şâfililer bu hususta -yukarıda zikrettiğimiz- Hanefilerin de delil olarak kullandıkları Hz. Aişe'nin rivayet ettiği müstehâza kadın (Fâtıma bt. Ebî Hubeş) hakkındaki hadisi delil getirmektedirler.<sup>61</sup> Ancak Nevevî'ye göre bu hadis, abdesti emreden ziyade kısmı haricinde Buhârî ve Müslim'de meşhur olmakla birlikte, Hanefilerin delil getirdiği şekliyle zayıf bir hadistir. Öte yandan şayet hadisin tamamı sahih olsa bile, yalnızca istihâze kanının hayız kanı olmadığına ve hades mahallinden çıkmasından dolayı abdesti gerektirdiğine delil olabileceğini; çıkış yerini dikkate almaksızın, “kan”dan dolayı abdestin vucubuna delil olmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Hanefilerin bu hadisteki istihâze kanının hayız kanından farklı bir kan olduğu vurgusundan yola çıkarak, vücuttan çıkan her kanın abdesti gerektireceğini savunmaları ona göre garip bir durum olmaktadır.<sup>62</sup>

## b) Mâlikîler

Mâlikîler, abdesti bozan şeyler konusunda, hem vücuttan çıkan şeye, hem vücuttan çıktığı yere hem de çıktığı duruma itibar ederek; vücuttan idrar ve dışkı çıkan normal yollardan, sağlık halinde (özür durumu olmaksızın) idrar, dışkı, yel, mezi ve vedi çıkmasının abdesti bozduğu, bunların dışında vücuttan çıkması mutad olmayan kan, irin gibi maddelerin ise (istihâze kanı, idrarını tutamayan kimsenin idrarı gibi özür durumlarında vücudun normal yollarından çıkan necis maddeler dahil) abdesti bozmadığı görüşündedirler.<sup>63</sup> Mâlikîler bu hususta öncelikle ilgili ayeti<sup>64</sup> ve abdesti bozduğu hususunda alimlerin ittifak ettiği hususları esas almak suretiyle, kanın abdesti bozmadığını savunmuşlardır.<sup>65</sup>

İbn Rüşd el-Hafid'in belirttiğine göre, Hanefî ve Şâfililer, hadesten taharet emri hususunda, hangi şeylerin hades olacağı ile ilgili, has lafızla umum mana murad edildiği noktasında ittifak etmişler, ancak umumi mananın mahiyeti noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Şöyle ki; Hanefiler abdest emriyle ilgili

60 Nevevî, *a.g.e.* II, 674- 676.

61 Nevevî, *a.g.e.* III, 556-562.

62 Nevevî, *a.g.e.* II, 672, 675.

63 İbn Rüşd, *a.g.e.* , 39.

64 Mâide, 5/6.

65 İbn Rüşd, *a.g.e.*, 39.

olarak, has lafızla umum mana kastedildiğini edildiğini ileri sürerek vücuttan çıkan necis maddeleri cins olarak esas almışlar ve vücuttan çıkan her necisten dolayı abdest gerektiğini savunmuşlardır. Şâfililer ise, yine has lafızla umum mana kastedildiğini savunarak abdest emri hususunda vücuttan çıkan necis maddelerin çıktığı yerin esas alınacağını savunmuşlardır. Mâlikîler ise has lafızları hususiyeti üzere bırakmış ve sadece ilgili ayette belirtilen şeylerle abdestin bozulacağını ileri sürerek, söz konusu delilin abdesti gerektirdiği hususunda ittifak edilen şeyler dışında bir şeyi kapsamayacağını savunmuşlardır.<sup>66</sup>

İbn Rüşd, istihâze kanı hususunda Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisin<sup>67</sup> sıhhati hususunda ittifak edildiğini, ancak müstehâza kadının her namaz için abdest alması gerektiğiyle ilgili ziyade kısmın sıhhatinde ihtilaf olduğunu belirterek, müstehâza kadına yalnızca kanı yıkamanın emredildiğini abdest almasının ise müstahab olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Kanın abdesti bozmaması görüşüyle ilgili olarak Mâlikîlerin merfu bir hadise dayanmadıkları, bazı mevkuf ve maktu' rivayetlerle ayrıca istidlâl ettikleri görülmektedir.<sup>69</sup> Bu hususta, Hz. Ömer'in (r.a.) yarasından kanlar aktığı halde namazına devam etmesi,<sup>70</sup> yine Said b. Müseyyeb'in burnu kanadığı halde abdest almaksızın namaz kılması<sup>71</sup> şeklindeki rivayetler örnek olarak zikredilebilir. Öte yandan, kanın abdesti gerektireceğine dair Hanefîlerin görüşünü destekleyen bazı mevkuf ve maktu' rivayetlerin İmam Mâlik'in Muvatta'ında yer almasına<sup>72</sup> Hanefîlerden Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî tarafından dikkat çekilmiş ve Mâlikîler kendi rivayet ettikleri haberlerle amel etmedikleri için eleştirilmiştir.<sup>73</sup>

### c) Zâhirîler

Kanın abdesti bozmadığını savunan Zâhirîlerin, meseleye farklı bir bakış yaptıkları görülmektedir. Mezhebin kıyası reddeden usul yaklaşımıyla tanınan ünlü siması İbn Hazm, el-Muhallâ adlı eserinde kanın abdesti bozacağına dair ne Kur'an'da, ne sünnette, ne de icma'dan bir delilin bulunmadığını, Hanefîlerin delil getirdiği hadislerin ise sahih olmadığını ifade etmektedir.<sup>74</sup> Öte

66 İbn Rüşd, *a.g.e.*, 38, 39.

67 Buhari, Hayz, 8; Müslim, Hayz, 62; Tirmizî, Tahâret, 93; Muvatta', Tahâret, 104.

68 İbn Rüşd, *a.g.e.*, 61, 62; Sahnûn, *a.g.e.* I, 11.

69 Sahnûn, *a.g.e.* I, 18,19.

70 Muvatta', Tahâre 51; ayrıca bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, 40.

71 Muvatta', Tahâre 49.

72 Muvatta', Tahâre, 46, 47, 48.

73 Şeybânî, I, 66-68.

74 İbn Hazm, *a.g.e.* I, 348-356.

yandan İbn Hazm, sahabe ve tâbiinden kanın abdest bozduğu görüşünde olanlar bulunmakla birlikte aksi görüşü destekleyen mevkuf ve maktu' rivayetlerin de bulunduğunu, dolayısıyla ilk görüşü tercih etmek için geçerli bir neden bulunmadığını savunmaktadır.<sup>75</sup>

İbn Hazm'a göre, müstehâza kadının farz veya nafil her namaz için abdest alması gerekir. Sebileyne dışında bir yerden çıkan kanın, abdesti bozmadığını savunan İbn Hazm, istihâze kanı hususunda Hz. Aişe'den rivayet edilen Fâtıma bt. Ebî Hubeyş hadisini sahih kabul etmekte ve bu hadisin zahir anlamı doğrultusunda müstehâza kadının farz veya nafil her namaz için abdest almasının şart olduğunu ifade etmektedir.<sup>76</sup>

İbn Hazm, istihâze kanı sebebiyle abdestin müstehap olduğu görüşünde olan Mâlikîleri hadisin açık hükmüne muhalif davranmakla eleştirirken, Hanefîlerin ise kıyas yapmak suretiyle hata ettiklerini ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre, kıyas başlı başına batıl bir yol olmakla birlikte, şayet doğru bir yol olsa bile, Hanefîlerin bu konuda vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanı istihâze kanına kıyas etmeleri külliyen batıldır. Zira ikisi de aynı yerden çıktığı halde istihâze kanı ve hayız kanı birbirinden farklı olup birbirine kıyas edilemediğine göre, vücudun başka bir yerinden çıkan kanın istihâze kanına kıyas edilmesi tamamen batıldır. Öte yandan İbn Hazm'a göre, Hanefîlerin abdesti bozan şeyler hususunda illet olarak vücuttan "çıkan şeyi" Şâfiîlerin de "çıkış yerini" esas alıp meseleyi ta'lil etmeleri, birbirine zıt sonuç doğurmasının yanı sıra, delilsiz boş sözden ibarettir.<sup>77</sup>

#### d) Ca'ferîler

Kanın abdesti bozup bozmadığı hususunda Ca'ferîler, ilgili ayetin<sup>78</sup> yanı sıra, Şia muhitinde muteber olan hadis kaynaklarında bulunan rivayetleri<sup>79</sup> esas alarak, vücudun herhangi bir yerinden çıkan kanın abdesti bozmadığını söylemektedirler.<sup>80</sup>

Caferî fakihî Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin belirttiğine göre, abdesti bozan şeyler üç kısımda değerlendirilir. Birinci kısım, yalnızca abdesti gerektirirken, guslü gerektirmez. Bunlar; idrar, dışkı, yel çıkması gibi durumlardır. İkinci kısım, meni, hayız ve nifas kanı gibi, abdesti bozup aynı zamanda guslü gerektiren

75 İbn Hazm, *a.g.e.* I, 354, 355.

76 İbn Hazm, *a.g.e.* I, 342, 343, 352, 353, vd.

77 İbn Hazm, *a.g.e.* I, 345, 353, 355.

78 Mâide, 5/6.

79 Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 83, 84, 85.

80 Tûsî, *el-Mebsut*, I, 26,27.

durumlardır. Üçüncü kısım ise, belli bir seviyede olunca abdesti, bunun üzerinde olunca da guslü gerektirir ki bu da istihâze kanından ibarettir. Buna göre müstehâza kadının, kanı dururmak üzere organına koyduğu pamuk ıslanıp, kan pamuğun dış kısmına çıktığında gusül gerekirken, bu seviyeye ulaşmayan istihâze kanı için abdest gerekmektedir. Abdesti bozan şeyler bu üç kısımdan ibaret olup, bunlar haricinde vücudun herhangi bir yerinden çıkan kan, kusmuk, vs. abdesti bozmamaktadır.<sup>81</sup>

Ca'ferilere göre, kan abdesti bozucu bir unsur olarak kabul edilmemekle birlikte; kanın abdesti bozduğuna dair imamlardan gelen rivayetler de mevcuttur.<sup>82</sup> Ancak, Tûsî'nin belirttiğine göre, kanın abdesti bozacağını ifade eden bu rivayetler; ya takiyye yapıldığına, ya da abdestin bu durumda farz değil, müstehap olduğuna, yahut da söz konusu rivayetlerdeki **وَضُوءٌ** lafzı ya da türevlerinin abdeste değil, çıkan kanı yıkamaya delalet edeceği şeklinde yorumlanmalıdır.<sup>83</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Mezheplerin konuyla ilgili delilleri bir arada değerlendirildiğinde Hanefilerin görüşünün ön plana çıktığı söylenebilir. Zira mesele bir bütün olarak ele alındığında aşağıdaki tespitlerin yapılması kanaatimizce mümkündür:

Öncelikle konuyla ilgili ayet ya da mütevatir (ve Hanefilere göre meşhur) hadis seviyesinde delil bulunmadığı ve mevcut bütün hadislerin âhad hadisler olduğu görülmektedir.

Mezheplerin delil getirdiği hadislerin büyük çoğunluğunun sıhhati –amel edilebilir nitelikte görülmekle birlikte- tartışmalıdır.

Konuyla ilgili dikkat çeken ilk husus, kanın abdesti bozmadığını savunan Şâfiî, Mâlikî, Zâhirî ve Câferî mezheplerinin kanın abdesti bozmadığına dair hiçbir merfu'-kavli hadise dayanmadıklarıdır. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den naklettikleri iki merfu hadisten, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hacamat yaptırdıktan sonra abdest almaksızın namaz kıldığı şeklindeki hadisin zayıf olduğunu bizzat Nevevî'nin kendisi söylerken;<sup>84</sup> Zâtü'r-rika' gazvesinde yaralandığı halde namazına devam eden sahabinin durumunu Hz. Peygamber'in öğrendiğine ve onayladığına dair söz konusu hadisin zikredildiği kaynaklarda herhangi bir kayıt geçmemektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla yalnızca bu iki hadisin kanın abdesti bozmadığına net bir şekilde delalet ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

81 Tûsî, *el-Mebsut*, I, 18, 26, 27.

82 Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 84, 85.

83 Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 85.

84 Nevevî, *a.g.e.* II, 671, 674.

85 Bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret, 78, Buhari, Vudu', 33; Beyhakî, I, 407,408.

Hanefî ve Hanbelîler ise, mevkuf ve maktu' rivayetlerin yanı sıra, açıkça kanın abdesti bozduğunu ifade eden altı farklı kavli hadisi delil getirmektedirler. Nitekim Hanefî fakihî Aliyyü'l-Kârî, söz konusu hadislerin tek tek bakıldığında senetlerinin zayıflığının ileri sürülebileceğini, ancak topluca bakıldığında kustumla ilgili hadislerle birlikte, belli bir sayıya ulaştığından abdestin bozulacağına delaleti hususunda manevî mütevatir gibi değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.<sup>86</sup> Öte yandan İbn Kudâme'nin sahabe döneminde icma oluştuğuna dair iddiası da kayda değerdir.<sup>87</sup>

Konuyla ilgili -Câferîler hariç olmak üzere- bütün mezheplerin, görüşlerini desteklemek üzere delil getirdikleri ve sahihliği üzerinde en fazla ittifak ettikleri hadis, Hz. Aişe'den rivayet edilen Fâtma bt. Ebî Hubeş hadisidir. Söz konusu hadis, kütüb-i sittenin tamamında zikredilmekte<sup>88</sup> ve Câferîler dışındaki fıkıh mezhepleri tarafından da sahihliği vurgulanmaktadır. Hadisin Buhârî ve Müslim'de zikredilmeyip, Nesâî gibi kaynaklarda geçen ilave kısmının sıhhati tartışmalıdır. Bununla birlikte sahihliği üzerinde ittifak edilen kısmında Hz. Peygamber (s.a.s), abdestin vücûbunun illetini ima yoluyla ifade etmektedir<sup>89</sup> ki, bu da "istihâze kanının herhangi bir damardan çıkan kan olması" vasfıdır.<sup>90</sup>

Şâfiî ve Zâhirîlerin -vücudun diğer yerlerinden çıkan kanın istihâze kanına kıyas edilmesinin hata olduğu şeklindeki- iddiaları bir yana, kanaatimizce bu konuda fikhî kıyas söz konusu değildir. Şöyle ki, bu durumda istihâze kanı hakkındaki abdestin vücubuna dair hüküm, fikhî kıyas (analoji) yoluyla vücudun diğer yerlerinden çıkan kana aktarılıyor değildir. Zira söz konusu hadiste abdestin vücubuna dair hükmün illeti Hz. Peygamber tarafından gösterildiğinden illet-i mansusa söz konusudur. Bir hükmün illeti nassta belirlendiği takdirde, aynı illeti taşıyan bütün durumlarda aynı hükmün geçerli olacağı fikhî kıyas yoluyla değil, mantıkî kıyas (tümdengelim) yoluyla olmaktadır. Buna göre istihâze kanı için abdest gerekeceği hükmünün illetinin, "istihâze kanının hayız kanı değil, bir damar kanı olması" vasfı kesin olarak bilindiğine göre, artık mantıkî kıyas yoluyla, abdest hükmünün yalnızca istihâze kanını değil, vücudun diğer yerlerinden çıkan kanı da kapsamına aldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Dolayısıyla bu hadiste hükmün illeti nassta belirlenmiş olduğu

86 Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.* I, 64.

87 İbn Kudâme, *a.g.e.* I, 176.

88 Buhârî, Hayz, 8; Müslim, Hayz, 62; Tirmizî, Tahâret, 93; Nesâî, Hayz, 6; Ebû Dâvûd, Tahâret, 115; İbn Mâce, Tahâret, 115; Muvatta', Tahâret, 104; Beyhakî, I, 351.

89 İletinin tespit yollarıyla ilgili bilgi için bkz. Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012, s. 80-91.

90 Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, I, 62.

için, adeta Hz. Peygamber (s.a.s.) âmm bir lafızla vücuttan çıkan her kandan dolayı abdest almak gerektiğini ifade etmiş olmaktadır. Nitekim aynen bu anlama gelen Hz. Peygamber'in bir hadisi Hanefiler tarafından ayrıca delil getirilmektedir.<sup>91</sup>

Hanefilerin delil getirdiği hadislerden olan “*Abdest, vücuttan çıkan şey sebebiyledir (gerekir), vücuda giren maddeler sebebiyle değildir.*”<sup>92</sup> ve “*Her akan kandan dolayı abdest almak gerekir.*”<sup>93</sup> hadislerindeki âmm lafızların gereği doğrultusunda, vücuttan çıkan bütün necislerden dolayı abdest almak, ihtiyat ilkesi gereğidir.

Sahabe ve tâbiînin önde gelenlerinden pek çok fakih, kanın abdesti bozduğu görüşündedir. Ayrıca kanın necis bir madde olduğu hususunda bütün mezheplerin ittifakı göz önünde bulundurulduğunda, mezheplerden bir kısmının kanın abdesti bozmadığını savunmakla birlikte vücuttan necis bir maddenin çıktığını kabul etmeleri, kendi içinde çelişkili bir yaklaşımdır. Zira cünûn, iğmâ, uyku gibi durumlar istisna edilirse, -genellikle- vücuttan necis bir maddenin çıkması durumunda hükmî bir temizlik olarak abdest emredilmektedir.

Zikrettiğimiz bütün gerekçelerin yanı sıra; delillerin tearuzu durumunda haramlık ifade eden (mükellefiyet yükleyen) delilin esas alınması ve özellikle teabbüdî nitelikteki bir konuda ihtilaftan kurtulmak amacıyla ihtiyat ilkesinin<sup>94</sup> dikkate alınması, ayrıca Hanefilerin görüşünü ön plana çıkarmaktadır. Esasen Hanefilerin bu meselede takındıkları tutum -kanaatimizce- bundan ibarettir.

## Kaynakça

Aliyyü'l-Kârî, Nuruddîn Ebu'l-Hasen, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, Beyrut: Dâru'l-Erkam

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *El-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990

Behlevî, Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edilletü'l-Hanefiyye mine'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye ale'l-Mesâîli'l-Fikhiyye*, thk. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007

91 Dârekutnî a.g.e. , 132.

92 Dârekutnî a.g.e., 127; Beyhakî, I, 352, 353. (الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل)

93 Dârekutnî a.g.e. , 132. (الوضوء من كل دم سائل)

94 İslam'da ihtiyat ilkesi hakkında geniş bilgi için bkz. Pala, Ali İhsan, İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, 18-29, 169-175, vd.

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b.el-Huseyn, b. Ali, *es-Sünenü'l-Kebîr*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire, 2011

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara: Kılıç Yay. 1996

Dârekutnî, Ali b. Ömer, Sünenü'd-Dârekutnî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011

El-Hîn, Mustafa vd., *Büyük Şafî İlmihali*, (terc. Fehremez Sercan), İstanbul: Gonca Yayınevi, 2005

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (2. Baskı), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla*, thk. Zeydan Ebu'l-Mekârim Hasen, Kahire: Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, 1967

İbn Kudâme, Muvaffaku'd-dîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1972

İbn Kudâme el-Makdisî, Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, (el-Muğnî ile birlikte), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1972

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010

Kâsânî, Alâü'd-din Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Kahire: Dâru'l-hadis, 2005

Mehmet Zihni Efendi, *Büyük İslam İlmihali Nimet-i İslam*, İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1986

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Mahmud Matracî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003

Mergînânî, Burhanü'd-din Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî, *el-Hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam

Nevevî, Muhyiddîn Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Âdil Ahmed vd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002

Pala, Ali İhsan, İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi, Ankara: Fecr Yayınları, 2009



Sahnûn b. Said et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru Sâdır 1324/1906

San'ânî, Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983

Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebu Bekr, *Kitâbü'l-Mebhut*, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Marife

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr*, Mektebetü Mustafa el-Halebi

Şener, Abdülkadir, “*Abdest*”, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), I.

Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasen, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut: Alemü'l-kütüb

Şürünbülâlî, Hasen b. Ammar, *Merâki'l-Felâh şerhu Metni Nuri'l-îzâh*, thk. Abdüssleam b. Abdülhâdî Şennâr, Dâru İbn Abdilhâdî.

Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen, *el-Mebhut fi fikhî'l-İmâmiyye*, thk. Muhammed Takî el-Keşfi, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1992

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen, *el-İstibsâr*, Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1390/1970

Yaşaroğlu, Kamil, “*Kan*”, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), XXIV.

Yavuz, Yunus Vehbi, “*Hayız*” DİA, XVII

Zeyla'î, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye*, (2. Baskı), el-Mektebetü's-Sa'idiyye, 1973

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühu*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012

## İNANÇ EĞİTİMİ AÇISINDAN MAĞRİB’TE KADINLARA YÖNELİK YAZILAN AKİDE ESERLERİ

Ahmet ÇELİK\*

### ÖZ

*Kadınlar için akîde yazmak, bir kelâmî eğitim örneğidir. Eğitimden erkekler kadar rahat yararlanamayan kadınlar ve bu kadınların yetiştirdikleri çocuklar düşünülerek yazılan akîde eserleri inanç eğitiminde bir metodu göstermektedir. Böyle bir metodun ortaya çıkarılması amacıyla yapılan bu araştırmada bölge olarak Mağrib coğrafyası seçilmiştir. Mağrib, yetiştirdiği mütekellimler ile kadınların inanç eğitimi için özel bir gayret sarfetmiştir. Kadınlara yönelik akîde eseri yazan ilk isim el-Bâkîllânî olsa da Osman es-Selâlicî, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Abdülkâdir el-Fâsî gibi Mağribli bazı mütekellimler de bu konuda özel çaba göstermişlerdir. Bu mütekellimlerin eserlerinde öne çıkan inanca ve bu inancın öğretimine dair hususlar, onların bu konuda uzman birer âlim olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmayla bu mütekellimlerin, bugün inanç konusunda takip edilen eğitim metotlarına katkı yapması beklenmektedir.*

*Anahtar Kelimeler:* Kadın, Akide, İnanç Eğitimi, Mağrib

### ABSTRACT

#### *Texts of Creed Written for Women in Maghreb according to Faith Education*

*To write text of creed for women and children is an example of theological education. This texts of creed is written for women who can't benefit from training and that children of women shows a method of faith education. Maghreb region as a region made in this study were selected for the discovery of such a method. Maghreb, with theologians trained has devoted a special effort to train women of faith. Women work in flux first name al-Bâqillani though such as Uthman al-Selâlicî, Mouhammad B. Yousef al-Sanusi, Abdul-Qadir al-Fassi Maghreb belongs to theologians have made a special effort in*

\* Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.  
e-mail: ahmetcelik@erzincan.edu.tr

*this regard. These outstanding matters regarding the faith and teaching of the faith in the works of theologians, their expert suggests that a scholar. It is inevitable that theologians to contribute to today's training methods they follow the faith in the works.*

**Keywords:** *Women, Text of Creed, Faith Education, Maghreb*

## Giriş

İslam, eğitimde kadın erkek ayrımı yapmamıştır. İlim hem kadın hem de erkek üzerine farzdır<sup>1</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.) de her fırsatta ve mekanda kadın-erkek ayrımı yapmadan ashabını eğitmiş; buna ek olarak erkek sahabilere öğrenmekte oldukları bilgileri hanımlarına da öğretmeleri gerektiğini bildirmiştir<sup>2</sup>. Bu peygamberî bilinçle hareket eden Müslüman âlimler, eğitimden erkekler kadar rahat yararlanamayan<sup>3</sup> kadınları eğitmek için çaba göstermişlerdir. Hasaten mütekellimler de çevrelerindeki kadınların itikâdî eğitimleri için gayret sarfetmiş; bu amaçla gelenek içerisinde iman esaslarını ortaya koyan bir ilim olarak “*akaid*” ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Bu anlamda kadınlar için akîde eseri yazmak, bir kelâmî eğitim örneğidir. Yetişkin eğitimi kapsamında değerlendirilebilecek bu faaliyet, Müslüman bireyler olarak kadınların öğrenmeleri gereken itikâdî bilgileri anlatmaya yarayan birer kelâmî vasıtaadır.

Akaid eğitimi kendi içerisinde zor bir iştir. Bu işi yapmak, hem akaid konularına tam bir vukûfiyet hem de bir eğitim politikası gerektirmektedir<sup>5</sup>. Kelâm alanında yüzlerce eser olmasına rağmen bu eserlerin konuları uzun ve karmaşık olarak ele alması, onların halk açısından gözettiği faydaya ulaşmalarına engel olmuştur. Buna ek olarak akaid eserlerinin yazımında kullanılan metot da akaid eğitiminin başarıya ulaşmasında etkili olmuştur. Kelâm metoduyla yazılan akîdeler, içerisinde bulunan felsefi ve teolojik tahliller neticesinde halkın iman esaslarını öğrenmelerinden çok kafalarının karışmasına sebep olmuştur. Selef metoduyla yazılan akîdeler ise konularının anlaşılmasında yeterince etkili olmamıştır<sup>6</sup>. Teftâzânî (792/1390) öncesi dönemde akaid ve kelâm

1 Kayadibi, Fahri, “İslam Dininin Eğitim ve Öğretime Verdiği Önem”, *İstanbul ÜİFD*, sayı:4, 2001, s.38-39.

2 Önder, Mustafa, “İslam’ın İlk Yıllarında Kadın Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi SBED*, cilt:13, sayı:1, Bahar 2013, s.143.

3 Çelebi, Ahmed, *İslâm’da Eğitim Öğretim*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 336.

4 Kılavuz, Ahmet Saim, “Akaid”, *DİA*, II, 213.

5 Taştekin, Osman, “İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt:39-sayı:1/2003, s.124.

6 Bazı akaid eserlerinde ele alınan konular Selef metoduyla nakle bağlı olarak incelenirken; bir kısım akîdelerde ise konular kelâm metoduyla akli yorumlamalara tâbi tutulmuştur. Bkz: Kılavuz, a.g.m., 213.

kitapları bilgi, varlık, tanrı, iman, risalet gibi konuları, felsefi bahisleri de zikrederek ayrıntılı bir şekilde ele almış; ancak bu eserlerin ifade şekilleri ve kullandıkları dilin ağırlığı, Teftâzânî sonrası dönemde şerh ve haşiye geleneğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylece bir ihtiyaç bağlamında şerhleri, haşiyeleri hatta Kasîde-i Nûniyye gibi manzum hâle getirilenleri ile akaid ve kelâm eserleri insanların idraklerine sunulmuştur<sup>7</sup>. Bu eserlerden selef metoduyla yazılanlarının, kelâm metoduyla yazılan eserlerden daha etkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda kelâm ile akaidin birbirinden ayrı alanlar olduğu söylemi<sup>8</sup> kuvvet kazanmaktadır. Ancak bu söylemin etki alanı ancak inanç esaslarının öğretiminde ortaya çıkmış; kelâm tarihinde ise bu iki alan birbiriyle iç içe olmuştur<sup>9</sup>.

Kadınlar için akîde yazma geleneğinin inceleneceği bu çalışmada yöntem olarak bazı akîdeler üzerinden hareket edilerek bütüncül sonuçlara ulaşılmaya çalışılacak; çoğunlukla Mağrib mütekellimlerinin inceleneceği örneklerden yola çıkılarak bir takım çıkarımlar elde edilmeye çalışılacaktır. Böylece hem Mağrib kelâm ve mütekellimlerinin anlaşılması hem de kadınlar için özel gayret sarfeden bu mütekellimlerden inanç eğitimi anlamında faydalanılması hedeflenmektedir.

## 1. Kadınlara Yönelik Akîde Eseri Yazan Bazı Mütekellimler

Bütün mükellefleri ilgilendiren bir alanda, bir kitabın sadece bir grubu hedef alarak ortaya çıkması pek alışlageldik bir yöntem değildir. Ancak eğitim söz konusu olduğunda bu tür eserlerin ortaya çıkması normal karşılanmalıdır. Kadınlar ya da çocuklar için akîde yazma işi de bu şekilde algılanmalıdır. Bu noktada kadınlar için akîde yazan bazı isimler şunlardır:

### 1.1. Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013)

Kelâm tarihine, özelde Eş’arîlik tarihine baktığımızda kadınlar için akîde yazan ilk ismin Ebû Bekr el-Bâkılânî olduğu anlaşılmaktadır. el-Bâkılânî, *el-İnsâfî mâ Yecibü İtikâdühû ve lâ Yecüzü’l-Cehlü bih* isimli meşhur eserini, bir kadının isteği üzerine yazmıştır. Eserinin giriş kısmında kendisinden bu istekte bulunan kadını tavsif ederek, “Hakkı talep edip hakkın yardımını isteyen; bâtıldan uzaklaştıran; dinî ahkâmı itikâdı farz olana dayanan; müminlerden selef-i sâlihine ittibâ eden “*Hürre*” isimli, faziletli, dindâr bir kadın benden, mükellefe itikâdı gerekli olan, bilinmemesi hoş görülmeyecek konuları zikretmemi istedi. Ben de Allah’ın inâyeti ve yardımı ile bu isteğe karşılık gelecek

7 Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2011, s. 243, 257.

8 Kılavuz, a.g.m., 213.

9 eş-Şâfî, Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi’l-Kelâm, İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye*, Pakistan, 1422/2001, s. 25.

muhtasar cümleleri zikredeceğim...” demektedir.<sup>10</sup> el-Bâkılânî'nin bu eseri, kendisinden böyle bir istekte bulunan “*Hürre*” isimli kadının ismine nispetle “*Risâletü'l-Hürre*” şeklinde meşhur olmuştur. Bâkılânî, bu eserinde halkın, özellikle de kadınların, bilmesi gereken itikadî konuları kelâm metodu üzere ele almıştır. Ancak amacına binaen bu eserinde felsefi ve teknik bir dil yerine edebî ve etkileyici bir üslûp kullanmıştır<sup>11</sup>. Böylece eserin hitap kitlesini genişletmiştir.

el-Bâkılânî, bu eserine nazar ve istidlâl konuları ile başlamış; Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken aralarında geçen diyalog gibi bazı örneklerle aklın önemine vurgu yapmıştır<sup>12</sup>. Bu konunun ardından Allah'ın sıfatları konusunu akıcı bir üslupla, nazar ve istidlâl konusunda olduğu gibi örneklerle destekleyerek işlemiştir<sup>13</sup>. Nazar-istidlâl ve sıfatlar konusunun dışında nübüvvet, halku'l-Kur'ân, fiillerin yaratılışı gibi çeşitli meseleleri sistematik olmayan<sup>14</sup> bir tarzda inceleyen el-Bâkılânî, metod olarak akla hitap eden ancak akıl-nakil dengesini gözetken bir yöntem takip etmiştir.

## 1.2. Ebû Amr Osman es-Selâlicî (ö. 594/1197)

el-Bâkılânî dışında kadınlar için akaid yazan bir diğer isim de, Mağrib'in önemli mütekellimlerinden birisi olan Osmân es-Selâlicî'dir. es-Selâlicî “*el-Akâidetü'l-Burhâniyye*” isminde kadınlar için bir akide yazmıştır. Bu eser tabakât kitaplarında *Selâlicîyye* olarak da anılmıştır<sup>15</sup>. es-Selâlicî'nin bu eseri Fas, Tunus, Cezayir, Marakeş, Kurtuba gibi Mağrib'in birçok yerinde cami, medrese ve okullarda yıllarca okutulmuş bir akaid kitabıdır<sup>16</sup>. es-Selâlicî, bu eseri yazma sebebini, el-Bâkılânî'nin *el-İnsâfı* ile aynı gerekçelere dayanmaktadır: es-Selâlicî'nin öğrencisi Ebu'l-Hasen ibn Mü'min (ö.598/1201)<sup>17</sup> bu gerekçeyi şöyle anlatmaktadır: “Fas kentinde salih, müttakî, zâhid, akıllı bir mümin kadın vardı. Bu kadın Ebû Amr (es-Selâlicî)'i çok önemser, onun meclisine devam ederdi. Ebû Amr'dan, akaitte ona gerekli olan şeyleri okuyabileceği bir levha

10 el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebî Bekr b. et-Tayyib, *el-İnsâf fi mâ Yecibü İtikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bih*, nşr. Muhammed Zâhid el-Hasen el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Beyrut, 1421/2000, s.13.

11 Özervarlı, M.Sait, “el-İnsâf”, *DİA*, XXII, 319.

12 el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s.20.

13 el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 21-58.

14 Özervarlı, *a.g.m.*, s. 319.

15 et-Tenbektî, Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc*, haz. Abdü'l-Hamid Abdullâh el-Herâme, Külliyyetü'd-Da'vetü'l-İslâmiyye, Trablus 1989, II, 607.

16 el-Buhtî, Cemâl İlâl, *Osmân el-Selâlicî ve Mezhebiyyetühü el-Eş'ariyye*, Vizâretü'l-Evkâf el-Mağribiyye, Fas, 1426/2005, s. 107.

17 es-Selâlicî, Ebû Amr Osmân, *el-Akâidetü'l-Burhâniyye ve'l-Fusûlü'l-İmâniyye*, nşr. Nizâr Hammâdi, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut, 1429/2008, s.13.

yazmasını istedi. Ebû Amr da onun mükellef olduğu şeyleri kapsayan bir akîde levhası yazdı. Kadın levhayı ezberlediğinde Ebû Amr’dan yenisini ister ve o levhayı da ezberler, eskitirdi. Bu durum âdet haline geldi ve sonunda ortaya çıkan levhalar, “*el-Burbhâniyye*” olarak isimlendirilen bir akîde kitabı oluşurdu<sup>18</sup>.” Bir kadının isteği üzerine yazılan bu eser, kadınlar için yazılmış bir akîde hâline dönüşmüştür. İstekte bulunan kadının ismine nispetle “*Hayrûne*<sup>19</sup>” olarak isimlendirilen *el-Akîdetü’l-Burbhâniyye*, selef metodu üzerine yazılmış; işlenen konular kısa ve öz bir şekilde ezbere uygun halde yazılmıştır.

es-Selâlicî, *el-Akîdetü’l-Burbhâniyye*’sinin başında kelâm ilminin dört kısma hasrolunduğunu söylemektedir. Birinci kısım Allah’ın varlığı, ikinci kısım Allah hakkında müstahîl ( imkansız) olan şeyler, üçüncü kısım Allah hakkında vacib olan şeyler, dördüncü kısım ise Allah için ne sabit olan ne de sübût bulmayan ( yani caiz) şeylerdir<sup>20</sup>. Bu tespitin ardından ilim bahsiyle eserine devam eden es-Selâlicî eserinde sıfatlardan önce cevher-araz konusunu, ardından sıfatlar ve en sonda da peygamber göndermenin gerekliliği ve mucizenin şartları konusunu işlemiştir. Eserinde felsefî bahisler dahil bütün konular anlaşılır, sade ve yeter düzeyde anlatılmış; müşkil görünen hususlar açıklanmaya çalışılmıştır<sup>21</sup>.

el-Bâkîllânî ve es-Selâlicî’nin ardından Mağrib’te kadınlar için akîde yazma geleneğini devam ettiren bir diğer isim Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî olmuştur.

### 1.3. Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1420)

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Eş’arîlik açısından oldukça önemli bir isimdir. Mağrib kelâmının Eş’arîlik üzerine kökleşmesinde yazdığı eserler ile kilit rol oynayan es-Senûsî, kadınlar ve çocuklar için “*el-Müfîde*” isiminde özel bir eser de kaleme almıştır.

Bu eser, metin-şerh ve ihtisarları da dahil olmak üzere Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin en son akîde eseridir<sup>22</sup>. es-Senûsî’nin kadınlar ve çocukların akaid öğrenmesi maksadıyla yazdığı *el-Müfîde*, daha önceden kaleme aldığı “*Suğrâ*

18 el-Buhtî, *a.g.e.*, s. 89.

19 Ahnâne, Yûsuf, *Tatavvuru’l-Mezhebi’l-Eş’arî fi’l-Garbi’l-İslâmî*, Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüûni’l-İslâmiyye, Rabat, 1424/2003, s. 240.

20 es-Selâlicî, *a.g.e.*, s. 45.

21 el-Buhtî, *a.g.e.*, s. 97, 103.

22 es-Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *Selâsü Akaidi Eş’ariyye*, nşr. Hâlid Zehrâ, er-Rabatü’l-Muhammediyye li’l-Ulemâ; Merkezü Ebi’l-Hasen el-Eş’arî, Rabat, 1433/2012, s. 105.

*Suğra's-Suğrâ*" ve "*el-Hafîde*" isimli akaid eserleriyle, muhteva açısından benzerlik göstermektedir. Bu eserlerin de kadınlar ve çocuklar için kaleme alınmış olduğu rivayet edilmiştir<sup>23</sup>. Ancak her ne kadar bu üç akîde birbiriyle muhteva ve üslûb açısından benzerlik gösterse de bu metinler içerisinde sadece *el-Müfîde*'nin içerisinde, hem de giriş kısmında, kadınlar ve çocuklar için yazılmış bir akîde olduğu bilgisi mevcuttur<sup>24</sup>.

es-Senûsî'nin bu eseri, kendinden önce kadınlar için akîde yazan isimlerle aynı gayeye matuf olsa da bir takım hususiyetleri itibariyle onlardan ayrılmakta ve farklı bir gelenek takip etmektedir. Öncelikle es-Senûsî bu eserinde hedef kitle olarak kadınlar yanında çocukları da eklemiştir. el-Bâkîllânî ve es-Selâlicî eserlerini yazarken kendilerinden istekte bulunan kadın öğrencileri için bu faaliyete girişirken, es-Senûsî'nin metninde veya ondan bahseden başka eserlerde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. es-Senûsî'yi farklı kılan bir diğer özellik ise onun eserinin şekli noktasında olmaktadır.

es-Senûsî eserini, öğrenimi ve ezberini kolaylaştırmak gerekçesiyle nesir şeklinde değil, nazma benzeyen bir üslupla kaleme almıştır. Konu olarak ise es-Senûsî'nin bu eseri, Allah ve resullerinin sıfatlarını, veciz ifadelerle ele alan bir akaid metnidir<sup>25</sup>. Eserin mantık örgüsü ve insicamı hemen göze çarpmaktadır. es-Senûsî, en son eseri olması ve kadınlar-çocukların faydalanması için kolay ve anlaşılır bir dil kullanması nedeniyle *el-Müfîde*'ye, diğer akîdelerinde yaptığı gibi şerh yazmamıştır<sup>26</sup>. es-Senûsî'den sonra da bu durum devam etmiş; sadece Mağribli bir âlim el-Müfîde'ye tamamlayıcı mahiyette bir tetimme yazmıştır<sup>27</sup>. Ancak etkisi bakımından es-Senûsî'nin bu eseri büyük bir kabulle karşılanarak es-Selâlicî'nin eserinden daha geniş kitlelere yayılmış ve Mağrib medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur<sup>28</sup>.

Mağrib'te kadınlar için akîde metni kaleme alan son isim olarak Abdülkâdir el-Fâsî incelenecektir.

#### 1.4. Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Fâsî (ö. 1091/1680)

Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Fâsî, es-Senûsî'nin yazdığı *el-Müfîde*'ye benzer bir tarzda akîde kaleme alan Mağrib kelâmının önemli isimlerinden bi-

23 Ahnâne, *a.g.e.*, s. 259.

24 es-Senûsî, *a.g.e.*, s. 115,127,137.

25 Zehrâ, Hâlid, "el-Mesâdiru'l-Mağribiyye li'l-Akîdeti'l-Eş'ariyye fi Ahdi'd-Devleti'l-Vatâsiyye", *Mecelletü't-Târîhi'l-Arabî*, Sayı:64/2012, Rabat, s. 232.

26 Ahnâne, *a.g.e.*, s. 256.

27 Ahnâne, *a.g.e.*, s. 259

28 Spevack, A.Aron, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bajuri*, State Universty of New York Press, Albany, 2014, s. 69.



ridir. Bu anlamda kaleme aldığı “*Akîdetü Ebli’l-Îman*” isimli muhtasar akîdenin son kısmında “Bu akîde ehl-i îmanın akîdesini bir açıklama olup kadınlar ve çocuklara bu akîdeyi öğretmeyi amaçlamaktadır...<sup>29</sup>” şeklinde bir açıklama ekleyerek yazdığı akîdenin kadınlar ve çocukların eğitimini hedeflediğini söylemektedir.

el-Fâsî’nin akîdesi, sistematik bir görünüm arz edip kısa cümlelerden oluşmaktadır. es-Senûsî’nin işlediği konu örgüsüne benzer tarzda önce Allah sonra da resulleri hakkında vacib, müstahîl ve câiz olan hususları kısaca ele almaktadır. Peygamber göndermenin gerekliliği, risaletin şartları gibi nübüvvete dair noktalar belirtildikten sonra mürtekeb-i kebîre, kıyamet ve en sonda da sahâbî tanımı ve onların masumiyetleri konusu ile akîde tamamlanmıştır. Bu görünümü ile bir fasikül havasında ancak öğrenilmesi gereken hususların yeteri derecede ele alındığı geniş bir kitap şeklindedir.

Kadınlar için akîde metni kaleme alan bu mütekelimlerin eserleri, toplu olarak değerlendirildiğinde ortaya hem kelâm hem de inanç eğitimi açısından faydalı bilgiler çıkacaktır.

## 2. Eserlerden Ortaya Çıkan Bulgular

Kadınların inanç alanındaki bilgi eksiklerini gidermeye yönelik olarak kaleme alınan bu dört eser, özellikle Mağrib kelâmında oldukça önemli eserlerdir. Bu eserlerde ön plana çıkan nokta her birinin bir Eş’arî akîdesi olup kadın ya da çocukları eğitmek amacıyla matuf olarak kaleme alınmalarıdır.

Eş’arîliğin erken dönemi sayılan el-Bâkılânî (ö.403/1013) ile başlayıp es-Selâlicî (ö.594/1197), es-Senûsî (ö.895/1490), el-Fâsî (ö.1091/1680) şeklinde ilerleyen bu gelenek bir devamlılığı göstermektedir. el-Bâkılânî gibi yaşadığı dönem geniş kitlelere hitap eden ve Eş’arîliği yaymak için çaba gösteren<sup>30</sup> bir âlimin bu gayeye matuf bir eser kaleme alarak kadınlar için eğitim faaliyeti başlatması, onun ilim meclisinde kadınların da bulunduğunu; bunun da ötesinde kadınların inanç eğitimleri ile birebir ilgilenen bir hoca profili çizdiğini göstermektedir. es-Selâlicî de tıpkı el-Bâkılânî gibi kendisinden itikâdî bilgiler öğrenmek isteyen Hayrûne isimli kadına nispetle kadınlara yönelik bir akîde eseri yazmıştır<sup>31</sup>.

29 el-Fâsî, Ebû Muhammed Abdülkâdir, *Akîdetü Ebli’l-Îman* (Mecmûatü’r-Resâilî’l-Îmâniyye içinde), Dâru’l-Ziyâ, Kuveyt, 1433/2012, s.39.

30 et-Tihâmi, İbrâhîm, *Cubûdu Ulemâi’l-Mağrib fid-Difâi Akîdeti Ebli’s-Sünne*, Müessesetü’r-Risâle Nâşirün, Dimeşk, 1426/2005, s.248-250.

31 es-Selâlicî, a.g.e., s.13.

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Abdülkâdir el-Fâsî'nin eserlerini el-Bâkîllânî ve es-Selâlicî'nin eserlerinden farklı değerlendirmek gerekmektedir. *el-Müfîde* ve *Akîdetü Ehli'l-İman*, *el-İnsâf* ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'ye göre üslup açısından farklılık arz etmektedir. *el-İnsâf* ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye* öğrenilmesi gerekli inanç unsurlarını yeterli düzeyde açıklamaya dayalı iken *el-Müfîde* ve *Akîdetü Ehli'l-İman* daha kısa ve özet görünüm arz etmekte; konu hakkında ayrıntıları şerhlere havale etmektedirler. Bu yönüyle tamamen hitap kitlelerine dönmektedirler. Söz konusu bu dört eser kelâmî içerikleri açısından değerlendirildiğinde ise *el-İnsâf* ve *el-Akîdetü'l-Burhâniyye*'nin sistematik olarak bir konu dağılımı olmadığını; *el-Müfîde* ve *Akîdetü Ehli'l-İman*'ın ise ulûhiyet, nübüvvet ve (*Akîdetü Ehli'l-İman* için) meâd konu dizimine riayet üzere yazıldıkları görülmektedir.

Kadınlar için akîde yazmak, yazılan metinlerin itikada dair birer metin olması bağlamında önemli olmakla beraber bunun kadar önemli bir diğer yön de bu metinlerde akîde öğretimine dair bir takım hususların olmasıdır. Yazılma amaçları düşünüldüğünde bu metinleri kaleme alan mütekellimlerden çıkarılabilecek bazı akîde öğretim esasları şunlardır:

1. *Fırsat Eşitliği*: Akîde gibi önemli bir alanda erkekler kadar kadınların da bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Bunun farkında olarak söz konusu âlimler kadınlara, erkekler kadar fırsat tanıyarak onları akîdevî açıdan eğitmeye gayret göstermişlerdir.

2. *Örnek Verme*: Özellikle el-Bâkîllânî'nin *el-İnsâf*'ında konular akla hitap eden örnek olay ve nasslarla desteklenerek akîde aktarımı güçlendirilmiştir. Örneğin ru'yetullahla ilgili olarak el-Bâkîllânî, "*Rabb'im bana kendini göster, bakayım*"<sup>32</sup> ayetini zikrederek Hz.Mûsâ'nın bu istek mümkün olmasa böyle bir talepte bulunmayacağını söylemiştir<sup>33</sup>. Yine es-Selâlicî, peygamberin mucizesi ile sihrin farklı bir şey olduğunu anlatmak için Hz. Musa ile sihirbazlar arasında geçen olayı hikaye etmektedir<sup>34</sup>.

3. *Ayet ve Hadislerle İstidlâl*: Kadınlar için yazılan akîdelerde onların inanç eğitimleri amaçlandığından, akli da esas alarak, bu inancın kaynakları olan ayet ve hadisler kullanılmıştır. Özellikle el-Bâkîllânî eserinde hemen hemen tüm konularda ayetlerle istidlâlde bulunmuştur. Örneğin nazar ve istidlâlin vücûbiyetini açıklarken bu nazarın Allah'ın zatını değil yarattığı şeyleri düşünmekle olacağını söylemiş; ardından "*.....(onlar) göklerin ve yerin yaratılışını düşü-*

32 7. Araf, 143.

33 el-Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 24.

34 es-Selâlicî, *a.g.e.*, s. 88.

*nürler*<sup>35</sup>” ayetini zikredip Allah’ın “*hâlik* (yaratıcı)” kelimesini değil “*halk* (yaratma)” kelimesini kullandığını söylemiştir.<sup>36</sup>

4. *Kısa ve Öz Bir Üslûp ve Tedrîcîlik*: İtikâdî eğitimde bir tür “*inanç pedagojisi*” stratejisinin belirlenmesi ve kognitif (zihinsel) ve psiko-sosyal şartların belirlenmesi gerekmektedir<sup>37</sup>. Zikredilen akîde metinleri bu noktada öncelikle kadınları, sonra da -genellikle kadınların yetiştirdiği- çocukları hedeflemektedir. Bu hedefte kullanılan dil, sadeliği ve etkileyiciliği ile ön plana çıkmaktadır. Bunun dışında, *el-Akâdetü'l-Burhâniyye*'de görüldüğü gibi *Hayrûne* isimli bir kadın öğrenmek için yazılı bir metin istiyor, es-Selâlicî de bir seferde toplu bir metin yazıp vermek yerine her gün bir levha kaleme alıyor; Hayrûne onu ezberleyip öğrenince yenisini veriyor<sup>38</sup>. Bu durum es-Selâlicî'nin akîde eğitiminde tedrîcîlik esasını gözettiğini göstermektedir.

5. *Ezberi Kolay Bir Metin*: Özellikle es-Senûsî, *el-Müfîde*'sini ezbere yönelik olarak yazmış; kısa ama mükellef tarafından bilinmesi gerekli tüm hususları özet şekilde işlemiştir. Örneğin Allah’a vâcib olan yirmi sıfatı peş peşe saymış; Allah’a müstahîl olan sıfatları sayarken de “Allah’a vacib olan yirmi sıfatın zıttıdır” şeklinde açıklama yaparak onları da zikretmiştir<sup>39</sup>. Sonuçta kısa, ezberi kolay ama muhtevası dolu bir metin ortaya çıkmıştır.

6. *İhtilafları Göz Ardı Etmeyen Ama Ehli Sünneti Esas Alan Yaklaşım*: Temel akîdelerin öğretilmesi amaçlanan bu metinlerde Eş'arîliğin temel ilkeleri kapsamında inanç unsurları verilmiş; ihtilaflı hususlar, sadece remz denilebilecek tarzda kısaca belirtilmiştir. Ancak hedef kitlenin kafasını karıştıracak tarzda bir anlatım yoktur. Örneğin el-Bâkîllânî, “nazar ve istilâlden sonra Allah’ın kullarına farz kıldığı ikinci husus Allah’a iman, onun kitaplarına, resullerine ve o resullere inen şeyi kalp ile tasdik dil ile ikrâr etmektir<sup>40</sup>” diyerek iman konusunu ihtilaftan uzak bir şekilde anlatmıştır. Yine es-Senûsî'nin, *el-Müfîde*'de sıfat-ı sübûtiyye konusundaki ihtilafa binaen bu sıfatları hem masdar hem de ism-i fâil kalıbında sayması<sup>41</sup> muhtemelen onun bu eserinde ihtilaftan uzak olarak eserinin kadınlar ve çocuklar tarafından daha çok benimsenmesi istemesindedir.

35 3. Âl-i İmrân, 191.

36 el-Bâkîllânî, *a.g.e.*, s. 28.

37 Taştekin, *a.g.m.*, s.111.

38 el-Buhtî, *a.g.e.*, s. 89.

39 es-Senûsî, *a.g.e.*, s. 139-140.

40 el-Bâkîllânî, *a.g.e.*, s.21.

41 es-Senûsî, *a.g.e.*, s.139.

## Sonuç

Akîde kitapları, halkın inançlarını öğrendikleri en önemli kaynaklardır. Çeşitli metotlarla yazılan bu kitaplarda itikat esasları, mensubu olunan kelâmî ekolle paralel olarak belli esasları öğretmek üzere yazılmışlardır. Bu nedenle, akîde kitaplarını yazanlar hem dinin inanç esaslarını iyi bilmeli hem de eğitim formasyonuna sahip olmalıdırlar. Kelâm tarihine baktığımızda bu niteliklere sahip olan kelâmcıların geniş kitleleri hedef alarak akîde eseri yazdıkları gibi belli bir gruba yönelik olarak da bu eserleri kaleme aldıkları görülmektedir. Kadınlar ve çocuklar için akîde kitabı yazma geleneği işte bu sebeple ortaya çıkmıştır.

Kadınlar için akîde metni yazma işi, onları farklı ya da mevcut değerlerinden küçük görmek değil; aksine onları eğiterek bilmeleri gerekenleri onlara vermek şeklinde değerlendirilmelidir. Kelâm tarihinde bu amaçla yazılmış çeşitli akîdeler mevcuttur. el-Bâkılânî'nin *el-İnsâf fi mâ Yecibü İ'tikâdühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bih* isimli eseri bunlardan ilkinin oluşturmaktadır. Ancak Mağrib coğrafyası kadınlar için akîde metni oluşturma alanında ön plana çıkmaktadır. es-Selâlicî (ö.594/1197), es-Senûsî (ö.895/1420) ve el-Fâsî (ö.1091/1680) Bâkılânî'den bir gelenek olarak, silsile şeklinde kadınlar için akîde metni yazma işini devam ettirmişlerdir. Bu işte hedef kitle olarak kadınlar belirlense de kadınların yetiştirdiği çocuklar da bu kitleye dahil edilmiştir.

Kadınlar için yazılan bu eserler, kelâm tarihi açısından önemli olsa da asıl önemleri akîde öğretiminde gözettikleri esaslar olmaktadır. Hitap kitleleri, örnekleri, istidlâlleri, üslupları gibi hususlar, kelâm alanında uzman olan bu âlimlerin eğitim açısından da bilgili olduklarını ortaya koymaktadır. Onların ortaya koydukları hususlar, günümüz inanç eğitiminde ve bu alanda yazılacak eserlerde göz önünde bulundurulmalıdır. Bu mütekellimlerin eserlerinden yola çıkılarak günümüz inanç eğitiminde takip edilebilecek bazı hususlar şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

1. İnanç eğitiminde alıcı kesim olarak farklılıkların gözetilmesi gerekmektedir. Kadınlar, çocuklar, cami cemaati, ilköğretim-ortaöğretim-yükseköğretim öğrencileri gibi farklı grupların inanç eğitimine yönelik kitaplar oluşturulmalıdır.
2. İnanç eğitiminde tadrîcîlik prensibi gereği bu eğitimin farklı kurlar şeklinde sistemleştirilmesi ve kitaplaştırılması gerekmektedir.
3. İnanç eğitiminde farklılıklar değil inanılması gerekli ittifâkî konular açığa çıkarılmalıdır.
4. İnanç eğitimi Müslüman toplumun her kesimini ilgilendiren bir husus

olduğundan örgün eğitimin yanında yaygın bir eğitimde kullanılabilir. Bu anlamda araştırmada söz konusu edilen akîde eserlerinin yöntemi takip edilebilir.

5. İnanç eğitiminde çeşitli örnekleri görülen manzum akîde eserleri tarzında, anlaması ve ezberi kolay metinlerin oluşturulması, mevcut verilen inanç eğitiminin pekişmesini sağlayacaktır.

Mevcut eserler ve diğer akîde kaynakları sonucunda yukarıdaki maddelere başka unsurlarda eklenebilir. Kelâm alanında uzman olan kişilerin bu hususları da göz önünde bulundurarak yeni akîde metinleri oluşturmaları, Arapça bilmeyen Müslümanlar tarafından inanç eğitimi almada onlara kaynak teşkil edecektir.

### Kaynakça

Ahnâne, Yûsuf, *Tatavvuru'l-Mezhebi'l-Eş'arî fi'l-Garbi'l-İslâmî*, Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şüûnî'l-İslâmiyye, Rabat, 1424/2003.

el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebî Bekr b. et-Tayyib, *el-İnsâf fi mâ Yecibü İ'tikâdühû ve lâ Yecûzû'l-Cehlü bib*, nşr. Muhammed Zâhid el-Hasen el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Beyrut, 1421/2000.

el-Buhtî, Cemâl İlâl, *Osmân el-Selâlicî ve Mezhebiyyetuhû el-Eş'ariyye*, Vizâretü'l-Evkâf el-Mağribiyye, Fas, 1426/2005.

Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim Öğretim*, çev. Ali Yardım, Damla Yayın-evi, İstanbul, 1976.

el-Fâsî, Ebû Muhammed Abdülkâdir, *Akâdetü Ehli'l-İmân* (Mecmûatü'r-Resâilî'l-İmâniyye içinde), Dâru'l-Ziyâ, Kuveyt, 1433/2012.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2011.

Kayadibi, Fahri, “İslam Dininin Eğitim ve Öğretime Verdiği Önem”, *İstanbul ÜİFD*, sayı:4, 2001, s.33-44.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Akaid”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 212-216.

Önder, Mustafa, “İslam’ın İlk Yıllarında Kadın Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi SBED*, cilt:13, sayı:1, Bahar 2013, s.141-153.

Özervarlı, M. Sait, “el-İnsâf”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 319.

es-Selâlicî, Ebû Amr Osmân, *el-Akâdetü'l-Burbâniyye ve'l-Fusûlü'l-İmâniyye*, nşr. Nizâr Hammâdî, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut, 1429/2008.

es-Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf, *Selâsü Akaidi Eş'ariyye*, nşr. Hâlid Zehrâ, er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, Rabat, 1433/2012.

Spevack, A.Aron, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bajuri*, State Universty of New York Press, Albany, 2014.

eş-Şâfiî, Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan, 1422/2001.

Taştekin, Osman, "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt:39-sayı:1/2003, s.109-128.

et-Tenbektî, Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi-Tatrîzi'd-Dîbâc*, haz. Abdü'l-Hamîd Abdullah el-Herâme, Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1. Baskı, I-II, Trablus, 1989.

et-Tihâmî, İbrâhîm, *Cubûdu Ulemâi'l-Mağrib fid-Difâi Akâideti Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Dimeşk, 1426/2005.

Zehrâ, Hâlid, "el-Mesâdiru'l-Mağribiyye li'l-Akâideti'l-Eş'ariyye fi Ahdi'd-Devleti'l-Vattâsiyye", *Mecelletü't-Târîhi'l-Arabî*, Sayı:64, Rabat, 2012.

مَنْهَجُ الزَّرْكَشِيِّ فِي النُّكْتِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ مُقَارَنَةً مَعَ مَنْهَجِ ابْنِ حَجْرٍ فِي نُكْتِهِ

Thamer HATAMLEH\*

### ملخص البحث

تُعَدُّ مُقَدِّمَةُ ابْنِ الصَّلَاحِ عُقْدَةً الْعُلَمَاءِ فِي عِلْمِ مُصْطَلَحِ الْحَدِيثِ، فَمِنْهُمْ مَنْ شَرَحَهَا وَمِنْهُمْ مَنْ لَحَّصَهَا وَمِنْهُمْ مَنْ وَضَعَ النُّكْتَ عَلَيْهَا، وَذَلِكَ لِأَهَمِّيَّتِهَا فِي عِلْمِ الْمِصْطَلَحِ، وَكَانَ الزَّرْكَشِيُّ أَحَدَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ وَضَعُوا النُّكْتَ عَلَى مُقَدِّمَةِ ابْنِ الصَّلَاحِ، قَامَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ عَلَى بَيَانِ مَنْهَجِ الزَّرْكَشِيِّ فِي نُكْتِهِ، وَتَرْتِيبِهِ لِلكِتَابِ، وَمَاذَا أَضَافَ عَلَى غَيْرِهِ فِي عِلْمِ الْمِصْطَلَحِ، وَمَاذَا اخْتَلَفَ الزَّرْكَشِيُّ عَنِ ابْنِ حَجْرٍ فِي النُّكْتِ وَالْمَنْهَجِ. كَلِمَاتٌ مُفْتَاخِيَّةٌ: أصول الحديث، النكت العلمية، الإمام الزركشي مقارنة مع ابن

### ÖZ

#### Zerkeşî İle İbn Hacer'in en-Nüket Adlı Eserlerindeki Yöntemlerin Karşılaştırılması

İbn's-Salah'ın Mukaddime adlı eseri, âlimlerin hadis usûlü alanındaki dayanağı sayılır. Bu eserin hadis usûlündeki öneminden ötürü kimi âlimler onu şerh ederken, kimileri de özetlemiştir. Bazı âlimler ise onun üzerine nüket/nükteler tarzında eser yazmıştır. Söz konusu Mukaddime üzerine nükteler yazan âlimlerden biri de Zerkeşî'dir. İşte bu makale Zerkeşî'nin; Nüket'indeki metodunu, konuları sıralama tarzını, hadis usûlüne yaptığı katkıları ve aynı alanda eser veren İbn Hacer'in metodundan farklılığını işleyecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis usûlü, İlmî nükteler, İmam Zerkeşî, İbn Hacer.

\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



## ABSTRACT

### Comparison of Methods of Zerkešî and Ibn Hajar in his Books Named en-Nuket

*Ibin As Salah introduction is considered as the main reference for scholars concerned in Hadith Terms; some of them explained ,others summarized and others Scrutinized this introduction due to its importance for Term science; Az Zarkashi composed (Scrutiny on Ibin As Salah book). Scrutiny is the exact thing; this study intends to show Az Zarkashi method in Scrutinizing ,arranging the book ,what others precede him in this field and how Az Zarkashi differs from Ibin Hajar in Scrutiny .*

**Keywords:** Hadith Fundamentals, Scientific Scrutiny, Imam Zarkashi, Ibin Hajar.

#### منهجية الباحث:

تقوم منهجية الباحث على دراسة واستقراء نكت الزركشي، ثم بيان منهجه من خلال مقدمته وما زاده من العلوم استقلاً، ومن ثم أخذ عينات من كل باب من الأبواب المقررة في البحث، ثم عقد مقارنة بين كتابي الزركشي وابن حجر في نكتهما، مع العلم أن منهج الزركشي هو الأصل في البحث ويأتي منهج ابن حجر تبعاً له.

#### أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز قيمة كتاب النكت الزركشي في ميدان مصطلح الحديث، ثم بيان ما زاده من العلوم والأبواب في علم المصطلح على ابن الصلاح وابن حجر حسب شخصيته العلمية الواسعة، وأخيراً الإسهام في ميدان علم أصول الحديث بدراسة تقارن بين كتابين لهما العنوان نفسه على مقدمة ابن الصلاح رحمهم الله أجمعين.

#### مشكلة البحث:

يمكن تلخيص مشكلة البحث في الأسئلة التالية: أولاً: هل اختلف الزركشي عن غيره من أصحاب النكت على ابن الصلاح؟ ثانياً: هل زاد الزركشي أبواباً جديدة من العلم سبق إليها غيره من العلماء؟ ثالثاً: بماذا اختلف الزركشي عن ابن حجر العسقلاني في نكته مع العلم أنه سبق ابن حجر في الوفاة ومتقدم عليه؟

#### الدراسات السابقة:

من خلال البحث في المؤلفات، وفي محركات البحث على الشبكة العنكبوتية، لم يجد الباحث من كتب في منهج الزركشي في نكته على ابن الصلاح وما تميّز به عن غيره، أمّا منهج ابن حجر فقد كتب فيه الدكتور ربيع بن هادي المدخلي أطروحة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية 1984م.

#### خُطّة البحث:

المبحث الأول: منهج الزركشي في نكته.

المطلب الأول: منهجه في ضبط الأسماء وبيان المعاني اللغوية.

المطلب الثاني: حل ما يُعقّد فهمه.

المطلب الثالث: بيان قيود واحترازات في الاصطلاحات والضوابط.

المطلب الرابع: التنبيه على أمور مهمة (تتمات).

المطلب الخامس: الترجيح في بعض المسائل المطلقة وذكر الفوائد المستقلة.

**المبحث الثاني: مقارنة بين منهج الزركشي وبين منهج ابن حجر في النكت**

المطلب الأول: منهج الزركشي بشكل عام.

المطلب الثاني: منهج ابن حجر بشكل عام في نكته على (مقدمة ابن الصلاح).

المطلب الثالث: مقارنة بين منهج الزركشي وبين ابن حجر.

**الخاتمة وأذكر فيها النتائج التي توصلت إليها.**

#### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله؛ بلغ الرسالة، وترك الناس على المحجة البيضاء، وبعده؛

فقد هيا الله عز وجل رجالاً يذودون عن دينه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، فقام هؤلاء العلماء بوضع قواعد وقوانين لرواية الحديث، وهذه القوانين يمكن من خلالها تمييز الحديث المقبول من الحديث المردود، وبدأت هذه القوانين قليلة ثم أخذت بالتوسع حتى استقر هذا العلم باسم (علم مصطلح الحديث)، فكان أول من صنّف مؤلفاً مستقلاً في هذا العلم القاضي أبو محمد الراهمزمي (ت 360هـ) في كتابه (المحدث الفاصل بين الراوي والواعي)، ثم ظهر بعده الكثير من العلماء والمصنّفات، حتى جاء أبو عمرو وعثمان ابن الصلاح (ت 643هـ)، ونظر في تلك المؤلفات فوجد أن كل مؤلف لم يستوعب علوم الحديث كافة، ولم يُجَدِّد اصطلاحات جامعة في ذلك العلم، وأن كل مؤلف لزم جانباً من علم المصطلح فأجتهد في وضع (مقدمته) في خمسة وستين نوعاً من أنواع علوم الحديث، فجمع شتات هذا العلم وقيده حتى أصبح كتابه مدار علم المصطلح وديوان العلماء في مصطلح الحديث، فأصبح العلماء يعنون بهذا الكتاب، فتجد منهم من نظمه شعراً، ومنهم من اختصره، ومنهم من قيّده، ومنهم من نكّته عليه، كالزركشي وابن حجر<sup>1</sup>.

وفي هذا البحث أردتُ بيان منهج إمام من الأئمة في كتابه وما زاده من أبواب العلم استقلالاً، ثمّ مقارنة مع غيره من الأئمة الذين قاموا بوضع النكت على المقدمة؛ ألا وهو (النكت على ابن الصلاح) للإمام بدر الدين الزركشي، ثمّ مقارنة ب (النكت على ابن الصلاح) لابن حجر العسقلاني لتشابه اسم الكتابين والمقارنة بين المنهجين بشكل عام، وبيان مواضع التشابه والاختلاف بينهما رحمهما الله تعالى، مع تقارب الزمان بينهما، فالنكت العلمية المؤلفة على

1 نظم العراقي المقدمة في ألفتته وشرحها في (التبصرة والتذكرة)، والإمام النووي اختصر المقدمة في كتاب (تقريب النووي) وشرح السيوطي تقريب النووي بكتابه (تدريب الراوي)، ثم جاء ابن كثير وحضّص المقدمة في (اختصار علوم الحديث)، وكذا العراقي قيدها في (التقييد والإيضاح)، وغيرهم نَحَج على منوالهم وكل على منهجه.

مقدمة ابن الصلاح هي محطُّ نظر العلماء دائماً، فالله وحده أسأله التوفيق والسداد وعليه الاعتماد، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

### ترجمة الإمام الزركشي :

الإمام الزركشي هو الإمام بدر الدين أبي عبدالله محمد بن جمال الدين عبدالله بن بھادر الزركشي الشافعي، ولد عام 745هـ، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، يُعدُّ من كبار علماء الشافعية في الفقه والأصول، تلقى علمه على علماء أجلة كالشيخ علاء الدين مغلطاي وابن كثير، له مؤلفات لا تُحصى في شتَّى العلوم، المطبوعة منها يربو على خمسة وثلاثين مؤلفاً، توفي رحمه الله سنة 794هـ ودفن في مصر<sup>2</sup>.

### المبحث الأول: منهج الزركشي في نكته.

قبل الشروع في بيان منهج الإمام الزركشي رحمه الله لا بدَّ من تعريف النكت لغةً واصطلاحاً، النكت لغةً:

النَّكْتُ في اللغة هو أَنْ تَنْكُتَ بقضيب في الأرض فتتَوَرَّطُ بطرقه فيها، وفي الحديث: (بَيِّنَا هو يَنْكُتُ إذ انتبه)<sup>3</sup>؛ أي يفكر ويجدِّث نفسه<sup>4</sup>.

النكت اصطلاحاً:

النكته: (هي مسألة لطيفة أخرجت بدقَّة ونظر وإمعانٍ، من نكت رحمه بأرض إذ أثر فيها، وسمَّيت المسألة الدقيقة نكته لتأثير الخواطر في استنباطها)<sup>5</sup>.

وقد دأب العلماء في كل فنٍّ من الفنون على كتابة النكت العلمية وإبراز الدقائق العلمية لأهل العلم، وهذا يبيِّن مدى براعة المؤلف ودقَّته في النظر والتأليف.

### المطلب الأول: منهجه في ضبط الأسماء وبيان المعاني اللغوية.

دأب العلماء في ضبط ما اختلف من الأسماء وبيان المعاني في بعضها، وذلك لضرورة التمييز بين الرواة، وحتى لا يحصل لبس في قراءة الاسم، أو يُنسب شخص لغيره، أو يحكم على

<sup>2</sup> للمزيد انظر: الأدنوي، أحمد، طبقات المفسرين، ج1، ص302، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - ط اولى - 1997م./الحنبلي، عبد الحمي بن عماد، شذرات الذهب، ج6، ص335، مكتبة القدسي - القاهرة 1305هـ./ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج6، ص60-61، دار العلم للملايين - بيروت - ط الخامسة عشر- 2002م..

<sup>3</sup> لم أقف على هذا اللفظ في حديث بعينه، وإنما جعل البخاري في كتاب الأدب باباً سَمَّاهُ (باب الرجل ينكت الشيء بيده في الأرض).

<sup>4</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ابن منظور، ج2، ص100، مادة (نكت)، دار صادر - بيروت - ط أولى - د.ت..

<sup>5</sup> الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، الجرجاني، ج1، ص316، دار الكتاب العربي - بيروت - ط أولى - 1405هـ..

راوٍ بضعف وفي الأصل هو ثقة، وما ذاك إلا لاشتراكهما بالاسم، هذا الأمر يحصل بل وقد حصل لكثير من العلماء، وكذا يحصل الوهم في القراءة كلمة غير الاسم ك (حباله) بفتح الحاء وبضمها وهكذا، وهذا ما قصده الزركشي في ضبط الأسماء، فهو يشرحها ويوضح معناها؛ وهكذا يسير في منهجه.

أمثلة على ضبط الأسماء وبيان المعاني اللغوية:

1 - ذكر ابن الصلاح في بداية المقدمة في فضل علم الحديث وحامله كلاماً وكان منه: (وإن علم الحديث من أفضل العلوم الفاضلة وأنفع الفنون النافعة يجبه ذكور الرجال وفحولتهم، ويعني محققو العلماء وكمالهم، ولا يكرهه من الناس إلا رذلتهم وسفلتهم).<sup>6</sup>

قال الزركشي مُعلِّقاً على (رذلتهم وسفلتهم) قال: (الرذالة بِضَمِّ الرَّاءِ وَفَتْحِ الدَّالِ الْمُعْجَمَةِ هُوَ الرِّدْيُ وَرِذْلُ الدُّونِ الحَسِيسِ قَالَ الرَّجُلُ الرِّجْسِيُّ فِي آسَاسِ البَلَاغَةِ: رَجُلٌ رِذْلٌ وَمِرْذُولٌ وَهُوَ الدُّونُ فِي مَنْظَرِهِ وَحَالَاتِهِ وَقَدْ رِذِلَ رِذُولَةً وَرِذَالَةً وَرِذْلٌ وَرِذَالٌ وَقَوْمٌ أَرْدَالٌ وَالسَّفَلَةُ - يَفْتَحُ السِّينَ وَكَسَرَ الِئَاءَ - هُمُ السَّقَاطُ مِنَ النَّاسِ قَالَ الجَوْهَرِيُّ: وَلَا يُقَالُ هُوَ سَفَلَةٌ لِأَنَّهَا جَمْعٌ وَالعَامَةُ تَقُولُ رَجُلٌ سَفَلَةٌ مِنْ قَوْمِ سَفَلٍ، قَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: وَيَبْعُضُ يُخَفَّفُ فَيَقُولُ سَفَلَةٌ فَيَنْقَلُ كَسْرَةَ الِئَاءِ إِلَى السِّينِ وَكَسَرَ الِئَاءِ وَهُوَ اسْمٌ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ).<sup>7</sup>

2 - قول ابن الصلاح: (مغانيه بأهله أهلة).<sup>8</sup>

قال الزركشي: (المغاني - بالغين الْمُعْجَمَةِ - كَذَا الرَّوَايَةُ عَنِ خَطِّ المُوَلِّفِ وَهِيَ المَوَاضِعُ الَّتِي كَانَ بِهَا أَهْلُهَا وَأَحَدُهَا مُغْنِي كَذَا قَالَهُ فِي الصَّحَاحِ).<sup>9</sup>

3 - قول ابن الصلاح في الحديث الضعيف: (ثم ما عدم فيه جميع الصفات هو القسم الأخر الأردل)<sup>10</sup>، قال الزركشي: (هو بكسر الحاء وقصر الألف - الآخر-) قال في الصحاح: يقال في شتم: أبعده الله الآخر، وفي حديث ماعز رضي الله عنه: (إِنَّ الآخرَ زَنَا).<sup>11</sup>

قال الزركشي: (برديج على مثال فعليل يفتح أوله بليدة يبينها أوله ببدعة نحو أَرَبَعَةٌ عشر فرسخاً إِلَيْهَا يَنْسَبُ هَذَا الحَافِظُ أَبُو بكرٍ أَحْمَدُ بنُ هَازُونَ البَرْدِيجِيُّ..... وَمَنْ يَنْحُو بِهَا نَحْوُ

<sup>6</sup> الشهرورزي، عثمان بن عبد الرحمن، المقدمة، ج1، ص3، مكتبة الفارابي، القاهرة، ط أولى، 1984م.

<sup>7</sup> ، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، النكت على المقدمة، ج1، ص24، مكتبة أضواء السلف - الرياض - ط أولى - 1419 هـ - 1989م.

<sup>8</sup> الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص3.

<sup>9</sup> الزركشي، النكت، ج1، ص39.

<sup>10</sup> الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص25.

<sup>11</sup> الزركشي، النكت، ج1، ص393/ والحديث أخرجه: الطيالسي، سليمان بن داود، المسند، مسند أبي هريرة، ج4، ص218، حديث 2595، دار هجر، مصر 1999م/ النسائي، أحمد بن شعيب، اسنن الكبير، دُكْرُ اسْتِثْقَاءِ الإِمَامِ عَلِيِّ المُعْتَرَفِ عِنْدَهُ بِالرِّئَا، ج6، ص415، حديث7140، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

أوزان كَلَامِ الْعَرَبِ كَسْرَ أَوْلَاهَا نَظْرًا إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ فَعْلِيلٌ - بِفَتْحٍ قَلْتِ فِي الْعِبَابِ لِلصَّاعِي بِرَدِيحٍ - بِكُسْرِ الْبَاءِ - بَلِيدَةً بِأَقْصَى أَدْرِيحَانَ وَالْعَامَةَ يَفْتَحُونَ بِأَهَا) <sup>12</sup>.

5 - قال ابن الصلاح في النوع الثاني عشر: (التدليس، التدليس قسمان) <sup>13</sup>.

قال الزركشي مُعَلِّقًا: (قَالَ ابْنُ السَّيِّدِ: إِنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الدَّلْسِ وَهُوَ الظَّلَامُ وَنَقَلَ الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ الْقَشِيرِيُّ فِي كِتَابِ (اِقْتِنَاصِ السَّوَانِحِ) عَنِ الْحَافِظِ أَبِي بَكْرٍ التَّدْلِيسِ اسْمٌ ثَقِيلٌ شَنِيعٌ الظَّاهِرُ لَكِنَّهُ حَقِيقُ الْبَاطِنِ سَهْلٌ الْمَعْنَى) <sup>14</sup>.

وهكذا كان دأبُ الزركشي في نكته؛ فإذا وجد اسماً يَعْلَمُ يُخْتَلَفُ فِي قِرَاءَةِ اسْمِهِ بَيِّنَةً، وَإِذَا كَانَ اسْمًا يَعْلَمُ بَيِّنَةً، وَهَذَا مِمَّا اخْتَلَفَ فِيهِ الزَّرْكَشِيُّ عَنْ غَيْرِهِ فَلَمْ يَهْتَمَّ أَحَدٌ مِمَّنْ عُلِقَ أَوْ اخْتَصَرَ (مقدمة ابن الصلاح) بهذا الجانب كما غني به الزركشي، وما ذاك إلا لعناية الزركشي بالعلوم الأخرى، فهو على عكس من قام بالتعليق على المقدمة، فمُعْظَمُ مَنْ عُلِقَ عَلَيْهَا - عَلَى جِلَالَتِهِ - لَمْ يُولَفْ فِي عِلْمِ أُخْرَى كَالزَّرْكَشِيِّ، وَكَذَا عِنَايَةُ الزَّرْكَشِيِّ بِاللُّغَةِ وَالتَّفْسِيرِ، فَهَجَّ عَلَى ذَلِكَ فِي كَافَةِ الْعُلُومِ الَّتِي يُولَفُ فِيهَا.

#### المطلب الثاني: كيفية حل ما يُعقد فهمه.

قصد به الزركشي - أي ما ذكره ابن الصلاح مبهماً ويُعقد فهمه أو يستشكل - توضيح كلام لا يفهمه القارئ أو يصعب عليه فهمه لأمر من داخل النص، أو من خارجه، فيحاول الزركشي حل هذا الإشكال في الفهم، إما من خلال اجتهاده وعلمه، وإما من خلال كلام العلماء.

ومثال ذلك المنهج:

1 - قول ابن الصلاح: (الصَّحِيحُ يَتَنَوَّعُ إِلَى مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ وَمُخْتَلَفٍ فِيهِ) <sup>15</sup>.

قال الزركشي: (أَيُّ مِنَ اشْتِرَاطِ الْإِتِّصَالِ فِيهِ عِنْدَ مَنْ لَمْ يَقْبَلِ الْمَرَّاسِيلَ وَعَدَمَهُ عِنْدَ مَنْ قَبْلَهُ وَاشْتِرَاطِ عَدَمِ الشَّدُوذِ وَالْعَلَّةِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ وَعَدَمِ اشْتِرَاطِ ذَلِكَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ) <sup>16</sup>.

من هنا نرى كيف بيّن الزركشي هذا الكلام المبهم من ابن الصلاح، وماذا غني به فري الزركشي كيف يدقق في المعنى حتى لا يقع القارئ في لبس أو إشكال في توجيه الكلام، فالصحيح على درجات وأنواع، وهذا على مذاهب عند العلماء، ففي قبول المرسل مذاهب، ومن قبله بشروط يلحقه بالصحيح ومن لم يقبله يلحقه بالضعيف، وكذا كما قال في وجود العلة والشذوذ في الحديث، ومذاهب المحدثين والفقهاء في ذلك.

- قول ابن الصلاح في التنبهات على الحديث الحسن:

(أحدها: الحسن يتقاصر عن الصحيح) <sup>17</sup>.

<sup>12</sup> الزركشي، النكت، ج2، ص34.

<sup>13</sup> الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص42.

<sup>14</sup> الزركشي، النكت، ج2، ص69.

<sup>15</sup> الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص10.

<sup>16</sup> الزركشي، النكت، ج2، ص125.

قال الزركشي مُعلِّقاً بعدها: (يعني من جهة الرُّبُوبَةِ حَتَّى وَلَوْ تَعَارَضَ حَسَنٌ وَصَحِيحٌ قَدِمَ الصَّحِيحُ وَإِلَّا فَهَمَا مَسْتَوِيَانِ فِي الإِخْتِجَاحِ بِمَا كَمَا سَيَأْتِي فِي التَّاسِعِ مِنْ كَلَامِهِ وَكَانَ يَنْبَغِي لَهُ تَقْدِيمُ التَّاسِعِ إِلَى هَا هُنَا فَإِنَّهُ أَنْسَبُ)<sup>18</sup>.

وقريب من هذا المعنى الذي ذكره الزركشي ذكره قبله ابنٌ دقيق العيد في (الاقتراح) فأشار إلى أن الصَّحِيحَ ينقسم إلى أقسام يُدرج تحته الصحيح والحسن فيقدم الأقوى<sup>19</sup>.

3- قول ابن الصلاح في الحديث المعلوم: (وسمى الترمذي النَّسْخَ علة)<sup>20</sup>.

علَّق الزركشي شارحاً: (لعل الترمذي يريد أنه علة في العمل بالحديث، لا أنه علة في صحته، لاشتمال الصحيح على أحاديث منسوخة، ولا ينبغي أن يجري مثل ذلك في التخصيص)<sup>21</sup>.

وشارك الزركشي غيره في تفسير قول الترمذي، منهم سراج الدين الأنصاري في (المقنع)<sup>22</sup>، والعراقي في (شرح التبصرة والتذكرة)<sup>23</sup>، والصنعاني في (توضيح الأفكار)<sup>24</sup>.

### المطلب الثالث: بيان قيود واحترازات في الاصطلاحات والضوابط.

وجد الزركشي كغيره من العلماء ابن الصلاح يذكر بعض المصطلحات والرسوم ولا يبيِّنُهَا بِدِقَّةٍ، وليس ذلك نقصاً في زمانه أو بنظره، لأنَّ الأمر قد يظهر بمجرد النظر، أو بظنه أنَّ هذا المصطلح ليس بحاجة إلى قيود واحترازات، أو أنه ليس بحاجة إلى تعريف.

أمَّا في زمن الزركشي فقد رأى الزركشي بأنَّه يجب وضع قيود واحترازات لبعض الكلمات والاصطلاحات والجمل التي ذكرها ابن الصلاح في المقدمة، فعمل الزركشي على ذلك في نكته ووضع ذلك في منهجه كما رأينا، وهو لا يقصد كلَّ شيء، بل ما يراه بنظره بأنَّه بحاجة إلى وضع قيود واحترازات.

17 الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص20.

18 الزركشي، النكت، ج1، ص319.

19 ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي، الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص9، بتصرف، دار الكتب العلمية - بيروت - ط ثانية - 1427 هـ - 2006م / العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة، ج1، ص156، دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى - 1423 هـ - 2002م.

20 الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص52.

21 الزركشي، النكت، ج2، ص215.

22 الأنصاري، سراج الدين عمر بن علي، المقنع في علوم الحديث، ج1، ص220، دار فواز للنشر - السعودية - ط أولى - 1413هـ.

23 العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، ج1، ص290.

24 الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، توضيح الأفكار، ص26، المكتبة السلفية - المدينة المنورة - د.ط - د.ت.

نماذج على ذلك :

1 - قال ابن الصلاح في تعريف الحديث الصحيح: (فهو المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ولا معللاً)<sup>25</sup>.

عَلَّقَ الزَّرْكَشِيُّ بِقَوْلِهِ: (بنقل العدل):

(اخْتَرَزَ بِهِ عَمَّا اتَّصَلَ سَنَدَهُ بِعَبْرِ الْعَدْلِ وَهُوَ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا: الْحَسَنُ فَإِنَّهُ اتَّصَلَ سَنَدَهُ لَكِنْ لَا يَخْتَلُو عَنْ مَسْتَوْرٍ لَمْ تَنْبِتْ عَدَالَتَهُ، الثَّانِي: مَا اتَّصَلَ سَنَدَهُ بِنَقْلِ غَيْرِ الْعَدْلِ فَإِنَّهُ ضَعِيفٌ)<sup>26</sup>.

قلت: وهل إذا اتصل السند بنقل المستور يبقى الحديث حسناً؟ لا يكون الحديث حسناً بذلك، فإن الجرح في العدالة لا ينجر، فالحديث هنا ضعيف من جهتين: الجهالة (فالراوي مستور)، وعدم ثبوت العدالة.

2 - قوله: (الضابط) علق عليه الزركشي: (خرج عنه من ليس بضابط وهو من كثرت مخالفته لرواية الثقات المتقين وخرج عنه أيضاً من ليس بضابط ولكنه لم يبعد عن درجة الضابط فإنه إذا روى حديثاً كان حسناً ولم يكن صحيحاً لأن من شرط الصحيح أن يكون زاوية ضابطاً)<sup>27</sup>.

نرى عناية الزركشي ببيان القيد في معنى (الضابط، والعدل) وما يدور حوله من أحكام وأسئلة ترد في مقام ذكرهما.

تنبيه: ذكر الزركشي بعض القيود واعتراضات منه على تعريف ابن الصلاح للحديث الصحيح: أحدها: اشتماله - على الإسهاب، ولو قال: بنقل الثقة عن الثقة لاستغنى عما ذكر، لأن ذلك معنى الثقة.

الثاني: أن الراوي الصدوق الذي لم يبلغ درجة أهل الحفظ والإتقان إذا روي حديثه من وجه آخر يرتقي من الحسن إلى الصحيح.

الثالث: خروج الصحيح المختلف فيه عن هذا التعريف<sup>28</sup>.

قلت: في الأمر الثالث الذي ذكره الزركشي آنفاً نظراً؛ لأن ابن الصلاح وبعده العراقي في (التقييد) ذكروا ما ذكره، وإن كان تلميحاً وذلك بقول ابن الصلاح: (وقد يختلفون في صحة بعض الأحاديث لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه، أو لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف كما في المرسل)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup>الشهروزي، المقدمة، ج1، ص9.

<sup>26</sup> الزركشي، النكت، ج1، ص98.

<sup>27</sup> الزركشي، النكت، ج1، ص98.

<sup>28</sup> الزركشي، النكت، ج1، ص100 - 101 بتصرف.

<sup>29</sup> الشهروزي، المقدمة، ج1، ص9/ العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح، ص21، دار الفكر -



3 - قول ابن الصلاح في تعريف الموقوف: (وهو ما يروى عن الصحابة من أقوالهم وأفعالهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)<sup>30</sup>.

- علق عليه الزركشي: (هَذَا التَّعْرِيفُ غَيْرُ صَالِحٍ إِذْ لَيْسَ كُلُّ مَا يَرَوَى عَنِ الصَّحَابِيِّ مِنْ قَوْلِهِ مُؤَقَّوفاً فَقَدْ تَطَهَّرَ قَرِينَةٌ تَقْتَضِي رَفْعَهُ لِكَوْنِهِ بِمَّا لَا جَمَالَ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ وَأَنَّهُ لَمْ يَقُلْهُ إِلَّا تَوْقِيفاً كَقَوْلِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا - فَضَرَّتِ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، وَهَذَا اخْتِجَ الشَّافِعِيُّ بِمِثْلِ هَذَا فِي الْجَدِيدِ وَأَعْطَاهُ حَكْمَ الْمُرْفُوعِ مَعَ نَصِّهِ عَلَى أَنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ لَيْسَ بِحُجَّةٍ)<sup>31</sup>.

وهكذا نجد الزركشي يبين ويقيد الاصطلاحات والجمل من ابن الصلاح، وحتى لا يتطرق إليها الوهم خلال القراءة والنظر، وإما أن يخالف الزركشي ابن الصلاح ويُعلق على بعض الكلام الذي يذكره ابن الصلاح ثم يبين موقفه.

#### المطلب الرابع: التنبيه على أمور (تتمت وزيادات مهمة).

ذَكَرَ الزُّرْكَشِيُّ بَعْضَ الْأُمُورِ الْمَهْمَةِ - بِنَظَرِهِ - وَاسْتَدْرَكَهَا عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ، وَذَلِكَ

يشمل

- إِمَّا أَبَوَاباً جَدِيدَةً مِنَ الْعِلْمِ لَمْ يَذْكُرْهَا ابْنُ الصَّلَاحِ وَهِيَ بِنَظَرِهِ أَهْمٌ مِنْ بَعْضِ الْأُمُورِ الَّتِي أَفْرَدَهَا ابْنُ الصَّلَاحِ بِالذِّكْرِ.

- وَإِمَّا تَمَمَاتٍ عَلَى بَعْضِ الْعُلُومِ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي الْمَقْدَمَةِ، أَوْ تَتِمِيمٍ لِنَقْصِ حَصْلِ فِي نَقْلِ مَعْلُومَةٍ أَوْ بِطَرِيقَةٍ تَوْصِيلِهَا.

أمثلة على ذلك:

1 - ذَكَرَ الزُّرْكَشِيُّ عِنْدَ ابْنِ الصَّلَاحِ تَقْسِيمَ كِتَابِهِ وَفَهْرَسْتَ أَنْوَاعِهِ وَعَدَدَهَا، ثُمَّ نَقَلَ عَنِ الْحَازِمِيِّ أَنَّ عِلْمَ الْحَدِيثِ يَشْتَمِلُ عَلَى أَنْوَاعٍ كَثِيرَةٍ، تَقْرُبُ مِنْ مِائَةِ نَوْعٍ، وَكُلُّ نَوْعٍ مُسْتَقِلٌّ، ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَهَا - أَيِ الزُّرْكَشِيِّ - أَنْوَاعاً مِنَ الْعُلُومِ زِيَادَةً عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ فَقَالَ: (وَأَقُولُ: الْأَوَّلُ: مَنْ لَمْ يَرَوْهُ إِلَّا عَنِ شَخْصٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا مِنْ عَكْسِ الَّذِي ذَكَرَهُ وَأَنْدَرُ، وَمِنْ ذَلِكَ: عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنِ أَبِي الْعَشْرِينَ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، وَفِيهِ عَاصِمُ بْنُ حَمْرَةَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - الثَّانِي: رِوَايَةُ الصَّحَابَةِ عَنِ

<sup>30</sup> الشهرورزي، المقدمة، ج 1، ص 27.

<sup>31</sup> أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تقصير الصلاة، التقصير، باب يقصر إذا خرج من موضعه وفي كتاب فضائل الصحابة، باب التاريخ، ج 3، ص 1431، حديث 3720، دار ابن كثير - بيروت ط ثالثة - 1407 هـ - 1987م / ومسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين، ج 1، ص 478، حديث 68، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 1 - د. ت. / أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافرين، ج 1، ص 384، حديث 1198، دار الفكر - بيروت - ط 1 - د. ت. / والنسائي، أحمد بن شعيب، السنن، كتاب الصلاة، باب أين فرضت الصلاة، ج 1، ص 224، حديث 453، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب - ط ثانية - 1406 هـ - 1986م / وغيرهم من أصحاب الأصول والحديث المتفق على صحته.

بعضهم البعض، وقد أدرجه المصنف - ابن الصلاح - في المديح وقد يكون في السند ثلاثة صحابة أو أربعة أو خمسة، الثالث: رواية الصحابة عن التابعين - وقد أدرجه المصنف في رواية الأكاير عن الأصاغر، الرابع رواية التابعين بعضهم عن بعض وهذا النوع ليس ما يقول فيه النووي في شرح مسلم في هذا الإسناد لطيفة ويذكره ومنه حديث من يرد هوان فُرِشَ أهانه الله أخرجه الترمذي في المناقب بإسناد فيه خمسة من التابعين يروي بعضهم عن بعض، الخامس: معرفة من اشترك من رجال الاسناد في فقه أبلد أو اقليم، السادس: معرفة أسباب الحديث.... الخ<sup>32</sup>، حتى ذكر ثلاثة عشر نوعاً، يوافق على أكثرها بالأهمية، وقد صنّف العلماء بما قاله الزركشي كتاباً مستقلة كأسباب ورود الحديث وغيرها من العلوم، وما ذكره هو من الأهمية بمكان.

ومن الأمور المهمة التي ذكرها وهي من زيادات الزركشي على ابن الصلاح وفي علم المصطلح وهي الثاني عشر: الكلمات المفردة التي اخترعها النبي صلى الله عليه وسلم كقوله في غزوة أوطاس: (الآن حمي الوطيس)<sup>33</sup>، وقوله: (مات حتف أنفه)<sup>34</sup>، وقوله: (لا يلدغ المؤمن من جحرٍ مرتين)<sup>35</sup>، وغيرها من الألفاظ، وهذا مما سبق له الزركشي واخترعه، وهو علم جليل يحتاج إلى تأصيل واستقراء لحديث النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر في مؤلف مستقل - والله أعلم - وقد أشار بعض العلماء قبله إشارة إلى بعضها، ولم يجمعوا تلك الألفاظ، كالحاكم والبيهقي وغيرهم، تعليقاً على بعض الأحاديث، ولكنهم لم يجمعوا كما ذكرنا.

<sup>32</sup> الزركشي، انكت، ج1، ص 62 - 84.

<sup>33</sup> أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب في غزوة حنين، ج3، ص 1398 - حديث 1775 / وابن حنبل، أحمد بن حنبل، المسند، مسند العباس رضي الله عنه، ج1، ص 207، حديث 1775، مؤسس قرطبة - القاهرة - دط - دت / والحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، ذكر إسلام العباس، ج 3، ص 370، حديث 5418، دار الكتب العلمية - بيروت - ط اولی - 1411هـ - 1990م / وابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، کتاب أخباره عن مناقب الصحابة، ج 15، ص 523، حديث 7049، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ثانية 1414هـ - 1993م / وغيرهم من أصحاب الأصول، الحديث صحيح.

<sup>34</sup> أخرجه: ابن حنبل، المسند، حديث عبد الله بن عتيك رضي الله عنه، ج4، ص 36، حديث 16461 / والحاكم، المستدرک، کتاب الجهاد، ج2، ص 97- حديث 2445 / والطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ج2، ص 191، حديث 1778، مكتبة العلوم والحكم - الموصل - ط ثانية - 1404هـ - 1983م / والحديث ضعيف - والله أعلم - لتفرّد محمد بن إسحاق به وهو مُدلس وقد عنعن، ولم يصحّحه أحد من العلماء.

<sup>35</sup> أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من الحجر مرتين، ج5، ص 27، حديث 5782 / ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد، باب لا يلدغ المؤمن من الحجر مرتين، ج 4، ص 229، حديث 1998، والحديث صحيح.

2 - قول ابن الصلاح في فوائد المستخرجات: (ثم إن التخارج المذكورة يُستفاد منها فائدتان: إحداهما: علو الإسناد، والثانية: الزيادة في قدر الصحيح لما يقع فيها من ألفاظ زائدة وتتمت في بعض الأحاديث بثبت صحتها بهذه التخارج لأنها واردة بالأسانيد الثابتة)<sup>36</sup>.  
قال الزركشي مستدركاً ومتمماً للفائدة: (أهمل ثلاثة وهي: زيادة قوة الحديث بكثرة الطرق، ذكرها النووي في مختصره)<sup>37</sup>.  
قلت (الباحث): ولكن هذه الفائدة ذكرها ابن الصلاح في (صيانة صحيح مسلم)<sup>38</sup>، وذكر العراقي أيضاً تكثر طرق الحديث ليحتج بها عند التعارض<sup>39</sup>، وزاد عليهم السيوطي فوائد أخرى منها: أن يكون مُصنّف الصحيح روى عمّن اختلط، ولم يبيّن هل سماع ذلك الحديث منه في هذه الرواية قبل الاختلاط، أو بعده؟  
فبيّنه المستخرج إمّا تصريحاً، أو بأن يرويه عنه من طرق من لم يسمع منه إلا قبل الاختلاط.

ومنها: أن يروي في الصحيح عن مدلس بالنعنة، فيرويه المستخرج بالتصريح بالسماع، ومنها أن يروي عن مُبهم: كحدثنا فلان أو رجل فيعيّنه المستخرج، ومنها أن يروي عن مهمل: كمحمد، فيميزه<sup>40</sup>.

### 3 - قول ابن الصلاح: (التدليس قسماً)<sup>41</sup>.

قال الزركشي معلقاً: (ليس كما قال بل هو أقسام وستكلم على ما أهمله....، أحدها: تدليس الإسقاط وهو ألا يُسقط شيخه لكن يُسقط من بعده لكونه رجلاً ضعيفاً أو صغير السن لتحسين الحديث بإسقاطه ذكره الخطيب قال وكان الأعمش والثوري<sup>42</sup> وثيقة يفعلون هذا النوع. القسم الثاني: تدليس البلاد كما إذا قال حدثني فلان بالعراق يُريد موضعاً بإخميم، وبزيد يُريد موضعاً بقوص<sup>43</sup> أو بجلب يُريد موضعاً بالقاهرة أو بالأندلس يُريد موضعاً بالقرافة،

36 الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص10.

37 الزركشي، النكت، ج1، ص231.

38 الشهرورزي، عثمان بن عبد الرحمن، صيانة صحيح مسلم، ص23، دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى -

2003م - 1424هـ.

39 العراقي، التقييد والإيضاح، ج1، ص32.

40 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، ص101، دار إحياء

التراث - بيروت - ط أولى - 1421هـ - 2001م.

41 الشهرورزي، المقدمة، ج1، ص42.

42 لم يُذكر عن الثوري أنه ممن يفعل ذلك، وإنما ذكره ابن حجر في المرتبة الثانية في مراتب المدلسين، قال ابن

حجر: (المرتبة الثانية: من احتمل الائمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لإمامته وقلة تدليسه في جنب ما

روى كالثوري أو كان لا يدلس الا عن ثقة كإبن عيينة) العسقلاني، أحمد بن علي، تعريف أهل التقديس

بمراتب الموصوفين بالتدليس، ص13، مكتبة المنار - الأردن، د.ط، د.ت.

فَهَذَا أَحْفُ الْأَقْسَامِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَجْزُو عَنْ كَرَاهَةِ لِإِبْهَامِهِ الْكُذِبِ وَالتَّشْبِيعِ بِمَا لَمْ يُعْطَ، الثَّالِثُ: جَعَلَ ابْنَ حَزْمٍ فِي كِتَابِهِ (الإحكام) مِنْ أَقْسَامِ التَّدْلِيلِ: أَنْ يَعْمَدَ الْحَافِظُ الْعَدْلَ إِلَى حَدِيثٍ فَيَحْدِثُ بِهِ عَلَى سَبِيلِ الْمَذَاكِرَةِ أَوْ الْفِتْيَا أَوْ الْمَنَازِرَةِ وَلَا يَذْكَرُ لَهُ سِنْدًا وَرُبَّمَا اقْتَصَرَ عَلَى بَعْضِ رُؤَايَاهُ [وَرُبَّمَا أَسْنَدُهُ وَرُبَّمَا أَرْسَلَهُ] قَالَ: فَهَذَا [لَا يَضُرُّ رَأْيَهُ وَرُؤَايَتَهُ] شَيْئًا وَسَوَاءٌ قَالَ أَحْبَبْنَا فَلَانَ أَوْ عَنْ.... الرَّابِعُ التَّدْلِيلُ الْحُفْيُ وَلَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْمَدَقُّ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ وَمَنْ أَمْثَلْتَهُ أَمْحَمَ اخْتَلَفُوا فِي سَمَاعِ الْحَسَنِ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ<sup>44</sup>.

قلت: ومما فات المؤلِّقين وذكره غيرهما تدليس العطف: وهو أن يروي عن شيخين من شيوخه ما سمعاه من شيخ اشتراكا فيه، ويكون سمعه من واحد، فيروي عنه ويعطف الثاني عليه فيؤهم أنه سمعها منهما.

الثاني تدليس السكوت: وهو أن يروي الراوي حديثاً فيسكت أثناء السند ثم يقول اسماً لشيخ فيؤهم أنه سمع منه<sup>45</sup>.

#### المطلب الخامس: الترجيح في بعض المسائل المُطْلَقة وذُكر الفؤاد المستقلة.

الناظر إلى ما عُلِّقَ على ابن الصلاح يجد أن بعض العلماء وافقه، وبعضهم اعترض عليه، والبعض شرح ما ذكره وبينه وزاد عليه أموراً أخرى لم يذكرها ابن الصلاح، فعلى سبيل المثال: قد يذكر ابن الصلاح مذهباً أو مذهبين في مسألة ما، أو يذكر تعريفاً لعلمٍ مُعَيَّنٍ أو بابٍ مُعَيَّنٍ، فيأتي العلماء بعده فيعترضون أو يؤيدون أو يزيدون عليه، وهذا ما سار عليه الزركشي أيضاً، فعندما يذكر شيئاً يوعبه ذكراً وشرحاً واستقصاءً للفائدة، ثم يذكر فوائد مستقلة وهي كالنكت التي يذكرها ابن حجر في نكته، وقد ذكر الزركشي أكثر من عشرين فائدة أثناء كلامه ولهذا سمي كتابه النكت أي الفوائد.

نماذج على ذلك:

<sup>43</sup> قوص: بالضم ثم السكون وصاد مهملة وهي قبطية وهي مدينة كبيرة عظيمة واسعة قصبه صعيد مصر بينها وبين الفسطاط اثنا عشر يوماً وأهلها أرباب ثروة واسعة وهي محط التجار القادمين من عدن وأكثرهم من هذه المدينة وهي شديدة الحر لقرىها من البلاد الجنوبية وبينها وبين فقط فرسخ وهي شرقي النيل بينها وبين بحر اليمن خمسة أيام أو أربعة وقوص في الإقليم الأول وطولها من جهة المغرب خمس وخمسون درجة وثلاثون دقيقة وعرضها أربع وعشرون درجة وثلاثون دقيقة، انظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج 4، ص 413، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.

<sup>44</sup> الزركشي، النكت، ج 2، ص 68، ص 111 بتصرف يسير.

<sup>45</sup> الحاكم، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، الحاكم، ص 105، دار الكتب العلمية - بيروت - ط ثانية - 1397 هـ - 1977م / ابن حجر، أحمد بن علي، النكت على ابن الصلاح، ص 244، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - ط أولى - 1404 هـ - 1984م / السيوطي، تدريب الراوي، ص 197 / الصنعاني، توضيح الأفكار، ج 1، ص 350 / السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب شرح ألفية الحديث، ج 1، ص 184، دار الكتب العلمية، لبنان، ط أولى، 1403 هـ.

- 1 - قول ابن الصلاح (عن إسحاق بن راهويه)<sup>46</sup>.  
عَلَّقَ الزَّرْكَشِيُّ (على راهويه): (فيه أمور: إِخْدَاها بِجَوْزٍ فِي رَاهُوَيْه فَتَحَ الْمَاءَ وَالْوَاوَ وَإِسْكَانَ الْيَاءِ وَيَجُوزُ ضَمُّ الْمَاءِ وَإِسْكَانُ الْوَاوِ وَفَتْحُ الْيَاءِ وَهَذَا الثَّانِي هُوَ الْمُخْتَارُ)<sup>47</sup> اي رَاهُوَيْه.
- 2 - نقل ابن الصلاح عن البخاري في أصح الأسانيد (مالك عن نافع عن ابن عمر)<sup>48</sup>، قال الزركشي: (هَذَا يُسَمَّى سِلْسِلَةَ الذَّهَبِ وَفِي هَذَا الْإِطْلَاقِ عَنْهُ نَظَرٌ فَعَيَّ ذَمَّ الْكَلَامَ لِلْهَرَوِيِّ قَالَ الدَّوَسَانِيُّ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ أَبُو الزَّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ دِيْبَاجَ خَسْرَوَانِي)<sup>49</sup>.
- 3- خالف الزركشي ابن الصلاح كغيره من العلماء في تصحيح الأحاديث، فمن المعلوم أنَّ ابن الصلاح قد توفَّق في تصحيح الحديث؛ وقال بعدم تصحيح الأحاديث في عصره وبعده، وذلك في الأحاديث التي لم يتكلم فيها العلماء ولم يذكرها فيها كلاماً، فقال الزركشي: (ما ذكره من أنه لا يحكم بصحِّته لضعف الأهلِيَّةِ فِي هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ لَا نَعْرِفُ لَهُ فِيهِ سَلْفًا، وَالظَّاهِرُ جَوَازُهُ، وَلَعَلَّهُ بَنَاهُ عَلَى جَوَازِ خُلُوِّ الْعَصْرِ عَنِ الْمُخْتَهَدِ الْمُطْلَقِ وَالصَّوَابِ خِلَافَهُ، وَقَالَ النَّوَوِيُّ: الْأُظْهَرُ عِنْدِي جَوَازُ التَّصْحِيحِ لِمَنْ تَمَكَّنَ وَقَوِيَتْ مَعْرِفَتُهُ أَنْتَهَى، وَعَلَيْهِ عَمَلُ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَقَدْ صَحَّحَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ أَحَادِيثَ لَمْ يَجِدْ لِمَنْ تَقَدَّمَ فِيهَا تَصْحِيحًا كَاتِبِينَ الْقَطَّانَ وَتَلْمِيذَهُ ابْنَ الْمَوَاقِ وَالضِّيَاءَ الْمُقَدِّسِيَّ وَالزُّكِّيَّ الْمُنْدَرِيَّ وَالْمَزِّيَّ)<sup>50</sup>.
- وهو ما رجَّحه الزركشي ومن قبله النووي؛ ثمَّ مِنْ قَبْلَهُمْ فِي عَصْرِ ابْنِ الصَّلَاحِ ابْنُ الْقَطَّانِ صَاحِبُ كِتَابِ (الْوَهْمُ وَالْإِيهَامُ) وَكَذَا ضِيَاءُ الدِّينِ الْمُقَدِّسِيَّ صَاحِبُ (المختارة) وَكَذَا الْمُنْدَرِيُّ، وَبَعْدَهُمُ الْحَافِظُ الدَّمِيَّاطِيُّ، وَبَعْدَهُ السَّبْكَيُّ، وَبَعْدَهُ الْعِرَاقِيُّ<sup>51</sup>، وَابْنُ حَجَرٍ، وَالسِّيُوطِيُّ<sup>53</sup>، وَهَذَا مَا عَلَيْهِ جَمْهُورُ أَهْلِ الْعِلْمِ.
- قلت (الباحث): والأمر فيه بعض اللبس فنص عبارة ابن الصلاح هي: (إِذَا وَجَدْنَا فِيمَا يُرَوَى مِنْ أَجْزَاءِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهَا حَدِيثًا صَحِيحًا إِسْنَادًا، وَلَمْ يَجِدْهُ فِي أَحَدٍ الصَّحِيحِينَ، وَلَا مَنْصُوصًا عَلَى صِحِّهِ فِي شَيْءٍ مِنْ مُصَنَّفَاتِ أَيْمَةِ الْحَدِيثِ الْمُعْتَمَدَةِ الْمَشْهُورَةِ، فَإِنَّا لَا نَتَّجِسُّرُ عَلَى جَزْمِ الْحُكْمِ بِصِحِّهِ، فَقَدْ تَعَدَّرَ فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ الْإِسْتِفْلَالُ بِإِدْرَاكِ الصَّحِيحِ بِمُجَرَّدِ اعْتِبَارِ الْأَسَانِيدِ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ إِسْنَادٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا وَجَدُ فِي رِجَالِهِ مَنْ اعْتَمَدَ فِي رِوَايَتِهِ عَلَى مَا فِي كِتَابِهِ، عَرِيًّا عَمَّا يُشْتَرَطُ فِي الصَّحِيحِ مِنَ الْحِفْظِ وَالصَّبْطِ وَالْإِنْتِقَانِ. قَالَ الْأَمْرُ إِذَا - فِي مَعْرِفَةِ الصَّحِيحِ

46 الشهورزي، المقدمة، ج1، ص10.

47 الزركشي، النكت، ج1، ص129-130.

48 الشهورزي، المقدمة، ج1، ص10.

49 الزركشي، النكت، ج1، ص140.

50 الزركشي، النكت، ج1، ص158.

51 العراقي، التقييد والايضاح، ج1، ص23.

52 العسقلاني، النكت، ص56.

53 السيوطي، تدريب الراوي، ص126، ص127.

وَالْحَسَن - إِلَى الْإِعْتِمَادِ عَلَى مَا نَصَّ عَلَيْهِ أَيْمَهُ الْحَدِيثُ فِي تَصَانِيفِهِمُ الْمُعْتَمَدَةَ الْمَشْهُورَةَ، الَّتِي يُؤْمَنُ فِيهَا - لِشَهْرَتِهَا - مِنَ التَّعْيِيرِ وَالتَّحْرِيفِ، وَصَارَ مُعْظَمُ الْمُقْصُودِ بِمَا يُتَدَاوَلُ مِنَ الْأَسَانِيدِ خَارِجًا عَنِ ذَلِكَ إِنْقَاءً سِلْسِلَةِ الْإِسْنَادِ الَّتِي خُصِّتْ بِهَا هَذِهِ الْأُمَّةُ، زَادَهَا اللَّهُ تَعَالَى شَرَفًا، آمِينَ<sup>54</sup>.

والناظر إلى كلام ابن الصلاح يفهم منه: إنَّ العلماء في عصره يعتمدون الكتب، ولا يدرك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد، والذي قصده ابن الصلاح: الصحيح لذاته؛ لأنه لو وصل إلى مرتبة الصحيح بنفسه لعلمه المتقدمون، ولكن انضمام القرائن للحديث الحسن ترفعه إلى الصحيح لغيره، وكذلك ترفع الضعيف إلى الحسن لغيره، فالذي منعه ابن الصلاح هو الصحيح لذاته والله أعلم<sup>55</sup>.

#### الفوائد المستقلة:

أمَّا في باب الفوائد وذِكْرُهَا فقد ذكر الزركشي أكثر من عشرين فائدة توزعت وتنوعت في كتابه بين الحديث والفقه واللغة، وذلك لتبحُّره في شتَّى العلوم، وكان ينصُّ رحمه الله عليها بقوله (فائدة)؛ ومن النماذج على الفوائد في كتابه:

1 - قال الزركشي (رحمه الله): (لم يتعرَّض المصنِّف لعدد ما في كتاب مُسلم وذكر في القطعة التي لهُ على مُسلم أن فيه أَرْبَعَةَ آلَافِ حَدِيثٍ أَصُولُ دُونَ الْمَكْرَرِ كَمَا ذَكَرَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ وَبِهِ حِزْمُ النَّوَوِيِّ فِي تَقْرِيهِهِ وَلَمْ يَذْكَرْ عِدَّتَهُ بِالْمَكْرَرِ وَهُوَ يَزِيدُ عَلَى الْبُخَارِيِّ لِكَثْرَةِ طَرَفِهِ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ سَلْمَةَ يُقَالُ هُوَ إِثْنَا عَشَرَ أَلْفَ حَدِيثٍ، وَقَالَ أَبُو حَفْصٍ الْمِيَانَشِيُّ: اشْتَمَلَ كِتَابُ مُسْلِمٍ عَلَى ثَمَانِيَةِ آلَافِ حَدِيثٍ وَلَعَلَّ هَذَا أَقْرَبُ، وَأَمَّا كِتَابُ أَبِي دَاوُدَ فَفِيهِ أَرْبَعَةُ آلَافٍ وَثَمَانِيَةٌ حَدِيثٍ<sup>56</sup>).

2 - وقال الزركشي رحمه الله: (وقع في عبارة بعضهم: الجيد، كالتزمذي في الطَّبِّ من (جامعه) ومُرادُه: الصَّحِيحُ: وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ بَشَرَ قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: لَيْسَ جُودَةُ الْحَدِيثِ قَرِبَ الْإِسْنَادِ [بل] جُودَةُ الْحَدِيثِ صِحَّةُ الرَّجَالِ، ذَكَرَهُ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ فِي (أَدَبِ الْإِسْتِمْلَاءِ)، وَيَقَعُ فِي عِبَارَتِهِمُ النَّابِتُ وَيَكْثُرُ ذَلِكَ فِي كَلَامِ ابْنِ الْمُنْدَرِ، وَهَلْ يَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ الْحُكْمَ بِالصَّحَّةِ؟ يَحْتَمِلُ أَنْ يَتَخَرَّجَ فِيهِ خِلَافٌ مِنْ خِلَافِ الْفُقَهَاءِ أَنَّ الْقَاضِي لَوْ قَالَ: نَبَتْ عِنْدِي بِالْبَيِّنَةِ الْعَادِلَةَ كَذَا، هَلْ يَكُونُ حُكْمًا مِنْهُ وَجْهَانُ: أَوَّحِيهُمَا نَعْمَ لِأَنَّهُ إِخْبَارٌ عَنِ تَحْقِيقِ الشَّيْءِ جُزْأً، وَأَصْحَبُهُمَا لَا لِأَنَّ الْحُكْمَ هُوَ الْإِلْزَامُ وَالثَّبُوتُ لَيْسَ بِالْإِزَامِ<sup>57</sup>).

3 - وقال الزركشي رحمه الله: (فائدة): أكثر ما تروى المراسيل من أهل المدينة عن سعيد بن المسيب، ومن أهل مكة عن عطاء بن أبي رباح، ومن أهل مصر عن سعيد بن أبي

54 الشهرورزي، المقدمة، ص 17.

55 وهذا ممَّا استفدته من بعض الأساتذة جزاه الله كل خير.

56 الزركشي، النكت، ج 1، ص 190 - 191.

57 المصدر السابق، ج 1، ص 382.

هَلَال، وَمِنْ أَهْلِ الشَّامِ عَنِ مَكْحُول، وَمِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، وَمِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ يَزِيدِ النَّخَعِيِّ) <sup>58</sup>.

4 - وقال: (فائدة: تقدم أن التَّدْلِيْسَ من أهل الحجاز قَلِيلٌ جداً، وَكَثِيرٌ ذَلِكَ من أهل الْكُوفَةِ، قَالَ أَبُو عَمْرٍ: التَّدْلِيْسُ فِي مَحَدَثِي أَهْلِ الْكُوفَةِ كَثِيرٌ، قَالَ يَزِيدُ بْنُ هَازُونَ: لَمْ أَرِ أَحَدًا من أَهْلِ الْكُوفَةِ إِلَّا وَهُوَ مُدْلَسٌ إِلَّا مَسْعَرًا وَشَرِيكًا، وَقَالَ الْحَاكِمُ: أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنْهُمْ من دَلَسَ وَمِنْهُمْ من لَمْ يُدْلَسْ وَقَدْ دَلَسَ أَكْثَرَهُمْ) <sup>59</sup>.

قلت (الباحث): وَتَمَيَّزَ الزَّرْكَشِيُّ رَحِمَهُ اللهُ عِنْدَ الْإِنْتِهَاءِ مِنْ بَابِ التَّدْلِيْسِ بِأَنَّهُ ذَكَرَ أَسْمَاءَ مَنْ وُصِفَ بِالتَّدْلِيْسِ فَقَالَ: (قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أُسْرِدَ بَعْضَ أَسْمَاءَ مِنْ نَسَبِ إِلَى التَّدْلِيْسِ فَأَقُولُ مِنْهُمْ..) <sup>60</sup> ثُمَّ عَدَّدَ سَبْعَةَ وَخَمْسِينَ رَاوِيًا وَهَذَا مَا انْفَرَدَ بِهِ.

وهكذا يذكر الزركشي الفوائد والناظر إلى الفوائد في (نكته) يجدها متنوعة بين الحديث واللغة والفقه، وغيرها وما ذاك إلا لسعة علم وإطلاع الزركشي رحمه الله رحمة واسعة وأجزل مثوبته.

المبحث الثاني: مقارنة بين منهج الزركشي وبين منهج ابن حجر في النكت.

المطلب الأول: منهج الزركشي بشكل عام.

وبعد هذا التطواف في منهج الزركشي - رحمه الله - في نكته على مقدمة ابن الصلاح، رأينا أنَّ الزركشي كان منهجه مُخْتَلِفٌ بَعْضَ الشَّيْءِ عَنِ غَيْرِهِ مِنْ اعْتِنَاؤِهِ بِمَقْدَمَةِ ابْنِ الصَّلَاحِ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِسَعَةِ عِلْمِهِ وَاهْتِمَامِهِ بِالْعُلُومِ الْآخَرَى، وَخَاصَّةً عِلْمَ الْأَصُولِ وَالْفِقْهِ وَالتَّفْسِيرِ وَالحَدِيثِ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنْ عُلُومٍ، كَعِلْمِ الْمِصْطَلِحِ وَعِلُومِ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهَا مِنْ الْعُلُومِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي تَرَكَ فِيهَا أَثْرًا، أَمَا مِنْهَجِيَّةُ الزَّرْكَشِيِّ فِي النُّكْتِ فَيُمْكِنُ إِجْمَالُهَا بِمَا يَأْتِي:

ذكر الزركشي في المقدمة بأنه سيعتني ببعض الأمور منها:

- 1 - حَلُّ مَا يُعْتَقَدُ.
- 2- بَيَانُ قِيُودِ وَاحْتِرَازَاتِ فِي الرُّسُومِ.
- 3- التَّعْرُضُ لِتَمَاتِ الْأُمُورِ.
- 4- اعْتِرَاضَاتٌ وَأَسْئَلَةٌ لَا بُدَّ مِنْهَا.
- 5- مَا هُوَ الْأَصْحَحُ فِي أُمُورٍ أُطْلِقَهَا.
- 6- أُمُورٌ مُسْتَقَلَّةٌ هِيَ بِالذِّكْرِ أَهَمُّ مِمَّا ذَكَرَ.

ثُمَّ عَقَّبَ بَعْدَهَا بِقَوْلِهِ: (وَقَصَّدْتُ بِذَلِكَ الرَّجُوعَ إِلَيْهِ عِنْدَ أَوْقَاتِ دَرَسِي وَمِرَاجِعَتِي لِنَفْسِي) <sup>61</sup>.

نرى الزركشي رحمه الله أنه يهتمُّ ببيان المصطلحات وكلام ابن الصلاح، ثم يذكر نكته كفوائد بعد كل فقرة ويعلق عليها إن احتيج لذلك، ثم يذكر بعض الاعتراضات التي اعترضت

<sup>58</sup> المصدر السابق، ج 1، ص 510.

<sup>59</sup> المصدر السابق، ج 1، ص 114.

<sup>60</sup> المصدر السابق، ج 2، ص 114-ص 129.

<sup>61</sup> الزركشي، النكت، ج 1 - ص 11.



وقيلت على ابن الصلاح، فإمّا أن يرَدَّ عليها ويؤيد ابن الصلاح بقوله، وإمّا أن يخالفه بالرأي كما رأينا بترجيحاته لذلك ببعض الأمور.

وبعدها إنَّ وَجَدَ ابنَ الصلاح يذكر مذاهب في أمرٍ ما ولم يرحِّح بينها أو يخصَّص يقوم الزركشي بذكر المقيّد والراجح بين تلك المذاهب المذكورة، ويقوم بالترجيح بعد ذكر كل من قال بالمذاهب المذكورة من العلماء الكبار، ثم يقوم هو بالترجيح بناءً على الأدلة والراجح في نظره، ثم يذكر الفوائد والنكت على تلك العلوم، أو ما فات المصنف من أشياء مهمة، كعدد أحاديث صحيح مسلم، أو أقسام التذليل التي أغفلها ابن الصلاح.

والمطلِّع على تعقُّبات الزركشي يجده عالماً اشتغل بشئى العلوم، وتميّز عن باقي العلماء بنُكته على (مقدمة ابن الصلاح) بأمورٍ لم يتعرض لذكرها غيره في الأغلب، خاصّة الفوائد والنكت، وهو لم يقصد جمع كل الاعتراضات وما قيل حول المقدمة إلا المهمّ منها وما لها وَجْه.

والناظر إلى نكته يجده قد وقف عند النوع الثامن والعشرين من علوم الحديث التي ذكرها ابن الصلاح في المقدمة ألا وهو: ( معرفة آداب طالب الحديث )<sup>62</sup>، وكان هذا النوع آخر نوع تكلم عليه في النكت ولم يذكر شيئاً بعده، ولا نعلم السبب في ذلك، هل هو أكتفى بذلك؟ أم وافته المنية عند هذا النوع؟ أم كان الزمان والضياع وتلف المخطوط السبب في ذلك؟.

ولم أجد من تحدث عن ذلك من أهل التاريخ، ولا من المحققين - والله أعلم - والموجود من مخطوطته في دمشق ما أثبتناه إلى النوع الثامن والعشرين.

### المطلب الثاني: منهج ابن حجر بشكل عام في نكته على (مقدمة ابن الصلاح).

عرف ابن حجر بقوته وجلالته في علم الحديث وتبحره، حتى أنه كان يقال عنه (شيخ الإسلام)، وهذا ما كان يظلمه عليه السيوطي، وما ذلك إلا لعلمه وتبحره في العلوم، ولكنه برع وساد في علم الحديث وعلم المصطلح.

أمّا منهجه<sup>63</sup> في النكت فأخذه بشكل عام للمقارنة بينه وبين الزركشي رحمهما الله

تعالى:

أمّا ابن حجر رحمه الله فقد ذكر في كتابه (النكت على ابن الصلاح) نكتاً وتعليقاتٍ على ابن الصلاح في (مقدمته) وعلى شيخه العراقي في (التقييد والإيضاح)، فقد اختلف عن الزركشي بذلك، وكان منهجه في نكته يمتاز بالنقد والتمحيص بشكل واسع، فهو يتبع الحقّ بالأدلة ويكبره، وامتاز ابن حجر بتقصّي الأقوال في المسائل المختلف فيها ويطيل النفس في عرض الأدلة ومناقشتها، ثم يبين رأيه في المسألة دون تحيز، فمثلاً: عند حديثه عن (العلل) أطال النقاش في حديث كفارة المجلس وتقصّي طرقه وأقوال العلماء في ذلك الحديث.

<sup>62</sup> الزركشي، النكت، ج3 - ص 662.

<sup>63</sup> وقد ذكرت هنا تلخيص منهجه من كلام الباحث (ربيع بن هادي المدخلي)، وما ذاك إلا لأنّ الباحث كان كتاب النكت محلّ بحثه ودراسته في رسالة الدكتوراه فلزم الرجوع إلى جهده والإشادة به، وكذا لأنّ صُلب بحثنا هو منهج الزركشي في النكت.

بل وخالف كبار العلماء كأبي حاتم وغيره رحمهم الله تعالى، وما ذلك إلا بالأدلة وسؤفيها في ذلك المقام، فبرى أنه يتقصى المسائل من شتى فروعها ونواحيها، ويناقشها ثم يبدلي بدلوه في تلك المسائل.

ومن منهجه ذكر الاعتراضات التي ذكرت على ابن الصلاح ثم يناقشها، فإما أن يرجح قول ابن الصلاح، وإما أن يقبل قول المعارض أتباعاً للأدلة والمناقشة وما ذلك إلا أتباعاً للحق وأهله.

ومن منهجه: ذكر أمور لم يذكرها ابن الصلاح، أو التنبيه على أمور استعصت على غيره ولم يذكرها أحد من العلماء، كشرط أبي داود في (السنن) والإحتجاج بأحاديثه المسكوت عليها في (سننه)، وكذا تحسين الترمذي، وشرط النسائي وهل هو متشدد أم متساهل؟ وغيرها من الأمور.

ومن منهجه الرجوع إلى المصادر الأصلية والأخذ منها مباشرة والعزو إليها غالباً، وأحياناً يذكر الأبواب في تلك الكتب، ويحاسب غيره إذا خرج عن ذلك المنهج الأصيل، فمثلاً عندما نقل ابن الصلاح إجماع أئمة النقل على قبول الإسناد المعنعن، فنقله ابن الصلاح عن أبي عمرو والداني، فقال ابن حجر معلقاً على ابن الصلاح: (إنما أخذه الداني من كلام الحاكم ولا شك أن نقله عن الحاكم أولى)<sup>64</sup>.

ومن منهجه: ضبط التعاريف وتحريرها بحيث يطمئن إلى سلامتها، وما ذلك إلا اشتغاله بالعلم وعلم المصطلح خاصة، فهو دائم البحث والكتابة وله باع طويل في التأليف ووضع الاصطلاحات، فإن وجد كلاماً غير مستقيم أو فيه انتقادات، حرر ذلك وضبطه، وكان ظاهراً عليه العزو إلى مصنفاته الأخرى إن احتيج إلى ذلك، فينقل من مصنفاته أو يجيل عليه، وفي ثنايا كلامه كان يُفرد نكته وملاحظاته - رحمه الله - وهذا منهجه بشكل عام في النكت وبلغت نكته 129 نكته<sup>65</sup>.

### المطلب الثالث : مقارنة بين منهج الزركشي ومنهج ابن حجر في نكتهما.

بعد النظر في منهجي الزركشي وابن حجر في النكت، رأينا أن العالمين قد اشتركا في أمور عدة واختلفا في بعضها، وكل ذلك يرجع إلى عدة أسباب؛ ومن هذه الأسباب:

أولاً: إن المادة واحدة؛ فكلا العالمين كانت نكته على (مقدمة ابن الصلاح).

ثانياً: موضوع الكتابين واحد، ألا وهو علم مصطلح الحديث، من المعلوم أن علم المصطلح ومؤلفاته وعلماءه معروفين، فمن أراد أن يؤلف أو يبحث في مسألة من مصطلح الحديث فمصادرها معروفة، فلن يتعد أمهات وأصول هذا العلم كمؤلفات الحاكم والبغدادي وابن الصلاح ومن تبع مقدمته واشتغل بها

<sup>64</sup>العسقلاني، النكت، ج1، ص175.

<sup>65</sup>العسقلاني، النكت، ج1- ص55، وهذه النكت استقصاها محقق الكتاب في رسالته حول ابن حجر ونكته، المدخلي.

ثالثاً: إنَّ العالمَيْنِ قد توقف كلاهما عند الاعتراضات التي وُجِّهت إلى ابن الصلاح (مقدمته)، ومعلوم أنَّ العلماء الذين تكلموا على المقدمة بين مؤيد ومعارض في بعض الأمور، معدودون، وكتبهم معلومة لدى أهل العلم، معظمها اشتركت في مناقشة الاعتراضات على المقدمة.

رابعاً: ومَّا جعل العالمَيْنِ يشتركان في بعض الأمور سبباً اطلاع العالمَيْنِ، وتبحُّرهما في العلوم، وجلالتهما بين العلماء، فمن ينظر إلى مؤلفات الزركشي ومؤلفات ابن حجر، يجدهما عالمَيْنِ جليلين قد افنيا عمرهما في طلب العلم ونشره، خاصة علم الحديث.

خامساً: قرب الزمان بينهما مع سبق الزركشي، فالزركشي ت794هـ، وابن حجر ت852هـ، فكلاهما كان في الحِقبة نفسها - تقريباً - من الزمن، والكتب المؤلفة في ذلك العلم والمصادر نفسها، فالناظر إلى مصادرهما يجدهما متشابهة.

سادساً: كلاهما لم يُتَمِّم مناقشة وتنكيث (المقدمة) كاملة في أبوابها وفصولها، فالزركشي توقف عند النوع الثامن والعشرين، وابن حجر توقف عند النوع الثاني والعشرين.

#### أما الاختلاف في المنهج بين الزركشي وابن حجر رحمهما الله تعالى:

أولاً: اعتنى الزركشي باللغة وضبط الأسماء أكثر من اعتناء ابن حجر، وما ذلك إلاً لاعتناء الزركشي بعلم اللغة وغريبها، وربما سبب ذلك انشغاله بالتفسير وعلوم القرآن والفقه وأصوله، وكان هذا ظاهراً في كتاباته الأخرى رحمهم الله جميعاً.

ثانياً: من حيث مناقشة المسائل وتمحيصها؛ كانت مناقشة ابن حجر للمسائل وتمحيصها وبيان غموضها والراجح منها وشخصيته العلمية ظاهرة أكثر من شخصيته الزركشي، فالناظر إلى مناقشته في المسائل يجده عالماً متبحراً في علمه، وذلك عائد إلى اشتغاله في علم الحديث في أغلب حياته والتصنيف فيه.

فمن المعلوم أنَّ ابن حجر كان عالماً جليلاً في علم الحديث، لا يُشَقُّ له غبار، ولم يشتغل بغير علم الحديث، أمَّا الزركشي فكانت له جهود أخرى في بعض العلوم كالتفسير وعلومه والفقه وأصوله، أمَّا ابن حجر فقد اشتغل بعلم الحديث وعلومه الأخرى، ومن هنا برع لتفرُّغه لهذا العلم.

ثالثاً: من حيث عدد النكت؛ كان نكت ابن حجر أكثر من نكت الزركشي في العدد، فالزركشي ذكر بين عشرين والثلاثين، أمَّا ابن حجر فقد ذكر أكثر من مائة نكتة وفائدة.

رابعاً: اختلف ابن حجر عن الزركشي في مؤلفاته الأخرى في علم الحديث، وعزَّوه إلى تلك المؤلفات في بعض المسائل، أمَّا الزركشي فقد كان يعزو (إذا احتاج إلى ذلك) إلى مؤلفات غيره من العلماء في علم الحديث.

خامساً: من حيث المصادر؛ مصادر الزركشي كانت متنوعة أكثر من مصادر ابن حجر، فالناظر إلى استدلال الزركشي في بعض الأمور يجده يستدل من كتب اللغة والتاريخ والفقه والعقيدة وغيرها من العلوم، أمَّا ابن حجر فقد غلبت عليه كتب الحديث وعلومه، (وهذا ظاهر كما رأينا).

**سادساً:** اختلف ابن حجر عن الزركشي في نكته؛ إنَّ نكته كانت موجهة إلى ابن الصلاح وشيخه العراقي في كتابه (التقييد والايضاح)، أمَّا الزركشي فقد كانت نكته موجهة لابن الصلاح وحده.

**سابعاً:** سبب التأليف؛ كان سبب تأليف الزركشي لنكته الرجوع إليها عند مطالعته وتدريسها، أمَّا ابن حجر فقد كانت تكميلاً وبياناً للمقدمة وذلك عندما كان يقرأها بين يدي شيخه العراقي، فعندما كان يقرأ أمام شيخه ربما خطر في ذهنه خاطر فيسجله في هامش كتراسته حتى استقر أمره بكتابة تلك الخواطر لنشر الفائدة وبيانه ونشره للناس من جهة نظره رحمهم الله جميعاً.

**ثامناً:** الابتكار وإضافة العلوم الجديدة؛ ذكر الزركشي بعض الأمور المبتكرة منه، كالأمثال النبوية التي لم يقلها أحد قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وكاستقصائه أسماء المدلسين وذكرهم في كتابه.

**تاسعاً:** دَمَّجُ النُّكَاتِ دُونَ عِنْوَانٍ: فابن حجر كان يدمج النكات في بعضها دون تفصيل أو تبويب، بخلاف الزركشي الذي كان يضع عنواناً مستقلاً للفائدة ويبينها. وأخيراً نسأل الله عز وجل التوفيق والسداد، فما أصبنا فمن الله وتوفيقه، وما أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، وأسأل الله العظيم أن يجزي علماءنا كل خير لما قدّموه من علم، ووقت حتى أفنوا أعمالهم في سبيل الذب عن سنّة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

### الخاتمة وأهم النتائج:

من هنا نرى أنّ قوّة وجلالة العالمين ظهرتنا في نكتهما، لكنّ ابن حجر كان صاحب الأمر وقائده في علم المصطلح، فهو أجاد وأفاد، ومن يقرأ نكته لا يستدرك عليه شيء من قبله، أمَّا الزركشي فقد كان له باع في اللغة وغيرها من العلوم التي صنّف فيها، ولكن نكت ابن حجر أوعب وأجمع في علم المصطلح والحديث بشكل أعمق وأكثر دراسة، وخاصّة في سؤقه للاستشهادات وطرق الروايات من الأدلة، ونخلص إلى النتائج الآتية:

1. اختلف الزركشي عن غيره فيمن كتب في بيان ضبط الأسماء في كتابه وبيان الراجح في ضبطها، ثم بيان المعاني اللغوية لما قد يُلتبس فهمه.
2. زاد الزركشي أبواباً في علم المصطلح استقلالاً عن ابن الصلاح وابن حجر؛

منها:

- الأول: من لم يرو إلا عن شخص واحد.
- الثاني: رواية الصحابة عن بعضهم البعض.
- الثالث: رواية الصحابة عن التابعين.
- الرابع: رواية التابعين بعضهم عن بعض.
- الخامس: معرفة من اشترك من رجال الإسناد في فقه بلدٍ أو إقليم.
- السادس: معرفة أسباب الحديث.

3. كان الزركشي يذكر في نكته اللغة والحديث والفقہ والأدب، فكان كتابه أشبه بموسوعة عامة.
4. تنوّعت فوائد الزركشي التي ذكرها إلى فوائد حديثية أو لغوية أو فقهية.
5. لم يستوعب الزركشي كل أبواب المقدمة لابن الصلاح في شرحها والوقوف عليها.
6. ذكر الزركشي بعض الأمور المبتكرة وهي مما انفرد بها عن غيره في كتابه مثل: الأمثال النبوية، وأسماء المدلسين.
- قائمة المصادر والمراجع:**
- 1- أجد العلوم - صديق حسن القنوجي - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ط 1978م.
- 2- الأعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط الخامسة عشر - 2002م.
- 3- الاقتراح في بيان الاصطلاح - تقي الدين محمد بن علي بن دقيق العيد - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ثانية - 1427 هـ - 2006م.
- 4- تدريب الراوي - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار إحياء التراث - بيروت - ط أولى - 1421 هـ - 2001م.
- 5- تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، أحمد بن علي العسقلاني، دار المنار، الأردن، د.ط، د.ت.
- 6- التعريفات - علي بن محمد بن علي الجرجاني - دار الكتاب العربي - بيروت - ط أولى - 1405 هـ.
- 7- التقييد والإيضاح - زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي - دار الفكر - بيروت - ط أولى - 1389 هـ - 1970م.
- 8- توضيح الأفكار - محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي - المكتبة السلفية - المدينة المنورة - د.ط - د.ت.
- 9- السنن - أحمد بن شعيب النسائي - مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب - ط ثانية - 1406 هـ - 1986م.
- 10- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الأولى، 1421 هـ - 2001م.
- 11- السنن - سليمان بن الأشعث السجستاني - دار الفكر - بيروت - د.ط - د.ت.
- 12- شذرات الذهب في أخبار من ذهب - عبد الحي بن عماد الحنبلي - مكتبة القدسي - القاهرة 1305 هـ.
- 13- شرح التبصرة والتذكرة - زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى - 1423 هـ - 2002م.

- 14- صحيح ابن حبان- محمد بن حبان بن أحمد البستي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ثانية 1414 هـ - 1993 م.
- 15- صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل البخاري - دار ابن كثير - بيروت ط الثالثة - 1407 هـ - 1987 م.
- 16- صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج النيسابوري - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د.ط - د.ت.
- 17- صيانة صحيح مسلم - ابو عمر بن عثمان ابن الصلاح الشهرزوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى - 2003 م - 1424 هـ.
- 18- طبقات المفسرين - أحمد بن محمد الأذنوي - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - ط أولى - 1997 م.
- 19- لسان العرب - محمد بن مكرم بن منظور - دار صادر - بيروت - ط أولى - د.ت.
- 20- المستدرک علی الصحیحین - محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى - 1411 هـ - 1990 م.
- 21- المسند - أحمد بن حنبل الشيباني - مؤسسة قرطبة - القاهرة - د.ط - د.ت.
- 22- المسند- سليمان بن داود بن الجارود- هجر للطباعة والنشر- ط أولى، 1999 م.
- 23- المعجم الكبير - سليمان بن أحمد بن أيوب ابو القاسم الطبراني - مكتبة العلوم والحكم - الموصل - ط ثانية - 1404 هـ - 1983 م.
- 24- معرفة علوم الحديث - محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ثانية - 1397 هـ - 1977 م.
- 25- مقدمة ابن الصلاح (علوم الحديث)- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري - مكتبة الفارابي - د.ت- ط أولى - 1984 م.
- 26- المقنع في علوم الحديث - سراج الدين عمر بن علي الأنصاري- دار فواز للنشر - السعودية - ط أولى - 1413 هـ.
- 27- النكت على كتاب ابن الصلاح - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - الجامعة الإسلامية المدينة المنورة - ط أولى - 1404 هـ - 1984 م.
- 28- النكت - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ط - د.ت.
- 29- النكت على ابن الصلاح - بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي - مكتبة أضواء السلف - الرياض - ط أولى - 1419 هـ - 1989 م.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Müessesü Kurtuba, Kahire trz.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîbu'l-Buhârî*, Daru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Ednervî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, Medine 1997.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala Sabîhayn*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadis*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- İrâkî, Zeynüddin Abdurrahim b. El-Hasan, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1389.
- \_\_\_\_\_, *Şerhü't-Tabsira ve't-Tezkire*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Dakîkî'l-İd, Takiyyuddin b. Muhammed b. Ali, *el-İktirah fi Beyani'l-Istilah*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *en-Nüket 'ala Kitabi İbni's-Salah*, el-Câmi'atü'l-İslamiyye, Medine 1984.
- \_\_\_\_\_, *en-Nüket*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut trz.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr b. Osman eş-Şehrezorî, *Siyânetü Sahîbi Müslim*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- \_\_\_\_\_, *Mukaddimetu İbni's-Salah*, Mektebetü'l-Gurâbî yrz. 1984.
- İbn'ül-İmâd, Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1305.
- İbnü'l-Cârûd, Süleyman b. Davûd, *el-Müsned*, Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, yrz. 1999.
- Kanûcî, Sadîk Hüseyin, *Ebcedü'l-Ulûm*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1978.



Müslim, İbn Hacca en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut trz.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mektebetü'l-Matbe'ati'l-İslamiyye, Halep 1986.

\_\_\_\_\_, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emir, *Tavdîhü'l-Efkâr*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine trz.

Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Darü'l-Fikr, Beyrut trz.

Sirâcü'l-Hadis, Ömer b. Ali el-Ensârî, *el-Mukni' fi 'Ulûmi'l-Hadis*, Daru Fevvâz li'n-Neşr, Suudi Arabistan 1413.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedrîbu'r-Râvî*, Daru İhyai't-Turas, Beyrut 2001.

Tabarânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *en-Nüket 'ala İbni's-Salah*, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad 1989.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Darü'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 2002.



## ALVARLI MUHAMMED LUTFİ EFENDİ'NİN ŞİİRLERİNDE ALLAH TASAVVURU

Habib ŞENER\*

### ÖZ

*Muhammed Lutfi Efendi Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmış ve şiirleri ölümünden sonra derlenerek "Hulasâtü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi" adıyla yayımlanmıştır. Bu makale, Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerindeki Allah'ın varlığı, birliği ve yaratması hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmak amacıyla yazılmıştır. Onun şiirlerindeki temel kaynak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Bunun yanı sıra Muhammed Lutfi Efendi şiirlerini, bilim ve felsefenin verileriyle zenginleştirmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi, Allah, Tevhit, Yaratma, Delil.

### ABSTRACT

#### *Thinking of God in Muhammed Lutfi Efendi's Poems*

*Muhammed Lutfi Efendi has written poems in Arabic, Persian and Turkish languages and his poems were published with the name "Hulasâtü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi" by collected. This article was written to bring out the opinions about existence, unity and the creating of God in the poems of Muhammed Lutfi Efendi. The main sources in his poems are Quran and the hadiths of the Prophet Muhammed. In addition to this, Muhammed Lutfi Efendi has enriched his poems with the throughput of science and philosophy.*

**Keywords:** Muhammed Lutfi Efendi, Allah, Tawhid, Creation, Proof.

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi / e-mail: habibsener@gmail.com

## Giriş

Tanrı düşüncesi ya da inancı dinlerde ve felsefe tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Tanrı'nın varlığının ispatlanması da ilahiyat sistemlerinin ve felsefe tarihinin en önemli amaçlarından birisi olmuştur. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığı, Onun evren ve insan ile ilişkisi sorunu düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Din ve Tanrı hakkındaki bilginin fideist bir yaklaşımla iman zeminine oturtulmasının yeterli olduğunu savunanların yanında buna akıl yürütmenin ilave edilmesi gerektiğini düşünenler de olmuştur.<sup>1</sup>

Tanrı'nın varlığının ispatlanması kadar önemli olan diğer bir konu ise, inandığına ibadet etmek isteyen insan açısından Tanrı'nın bazı sıfatlarla nitelendirilmesinin gerekliliğidir. Çünkü bilinmeyene tapınmak mümkün değildir. Varlığının ispatlanması kadar Tanrı'nın niteliklerinin de bilinmesi gereklidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nispet edilen nitelikleri dile getiren birçok kavram vardır. Çeşitli hadislerle de desteklenen bu kavramlar kısmen zenginleştirilmiştir. Bu tür kavramlar Allah'ın isimleri ve sıfatları olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırma, konunun mahiyetiyle değil terminolojiyle ilgilidir. Allah'ın isim ve sıfatlarının Hz. Peygamber döneminde nasıl algılanıp yorumlandığı konusunda ise bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>2</sup>

Halk arasında “Alvar imamı” ve “Efe hazretleri” unvanıyla tanınan Muhammed Lutfi Efendi Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmıştır. Bu şiirler onun ölümünden sonra oğlu Seyfeddin Mazlumoğlu tarafından derlenerek *Hulasâtü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi* adıyla yayımlanmıştır.<sup>3</sup> Biz de Muhammed Lutfi Efendi'nin bu eserinden faydalanarak Allah'ın varlığı, birliği ve yaratması hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Allah'ın Varlığının Delilleri

Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ontolojik, kozmolojik, teleolojik (nizam ve gaye), dinî tecrübe ve ahlak delili gibi deliller kullanılmıştır. Biz bunlardan kozmolojik ve teleolojik delil hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Çünkü Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde özellikle kozmolojik ve teleolojik delili kullanarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır.

1 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 15-16.

2 Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 120.

3 Selahattin Kıyıcı, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi”, *DİA*, İstanbul, 1989, c. 2, s. 552; Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk.: Kıyıcı, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi”, s. 552.

Kozmolojik delil, “kozmoz”dan, yani “âlem”den Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışan bir delildir. Bu delil evrenin zamanda bir başlangıcının olduğunu ispatlamayı amaçlayan ve âlem’den, Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışarak ontolojik delilden ayrılmaktadır. Genel olarak Yunan düşüncesine göre, madde ezeldir. İşte bu bakış açısını reddetmek amacıyla Hıristiyan teologlarının çalışmaları ile ortaya çıkmış olan bu kanıt, Ortaçağda Müslüman ve Yahudi teologlar tarafından çok yönlü bir şekilde açıklanarak geliştirilmiştir.<sup>4</sup>

Kozmolojik delil için kozmolojik deliller ailesi tabirini kullanmak daha doğru olacaktır. Çünkü bu delil farklı ifade şekilleriyle düşünce tarihinde kendisine yer bulmuştur. Bu farklı şekiller içerisinde de hudûs ve imkân delillerinin ön plana çıktığını görüyoruz. Kelâm delili olarak da adlandırılan bu delilin kaynağı Kur’an-ı Kerim’e dayandırılmaktadır. Hz. İbrahim’in Allah’ı araması<sup>5</sup> ile hudûs delilindeki yöntemin benzer olduğu kabul edilmektedir. Delilin en eski şeklini ise Gazâli ortaya koymuştur. Ona göre; sonradan olan varlıklar, var olmalarında bir sebebe muhtaçtır. Evren sonradan yaratılmıştır dolayısıyla evrenin de var oluşunda bir sebebe ihtiyaç vardır.<sup>6</sup> Gazâli’nin, hudûs delilini, delil formu içerisinde dile getiriş şekli ise şöyledir:

“(i) Her hadisin hudûs bulması için bir sebebe ihtiyacı vardır.

(ii) Âlem hadistir,

(iii) O halde onun da hudûsunun bir sebebi olması lazımdır.”<sup>7</sup>

Kozmolojik deliller içerisinde en meşhur olanı ise “imkân delili”dir. Delil şu basamaklardan oluşmaktadır:

(i) Çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şey görmekteyiz.

(ii) Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendisinin sebebidir yahut onu var kılan başka sebepler vardır.

4 William Lane Craig, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, çev. Zikri Yavuz, *Allah Felsefe ve Bilim*, Ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 147.

5 “Aynı şekilde biz İbrâhim’e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batınca, ‘Batanları sevmem’ dedi. Ayı doğarken görünce, ‘Rabbim budur’ dedi. O da batınca, ‘Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırılmış kimselerden olurum’ dedi. Güneşi doğarken görünce de, ‘Rabbim budur; zira bu daha büyük’ dedi. O da batınca, ‘Ey kavmim! Ben, sizin (Allah’a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, hanîf olarak, yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah’a çevirdim ve ben müşriklerden değilim.’ dedi” (En’âm: 6/75-79).

6 İmam Gazâli, *İhyâ’u Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, c. I, İstanbul 1998, s. 233; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39-45.

7 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 45.

(iii) Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.

(iv) O halde, varlığı mümkün olan şey, var olmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir.

(v) Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür yahut o, zorunlu bir varlıktır.

(vi) Eğer sebep olan varlık da mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı olur ki, bu zincir sonsuza değin sürüp gider. Teselsül denen bu sürüp gitme mümkün değildir.

(vii) O halde, varlık veren sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir.<sup>8</sup> William Lane Craig'e göre, evrenin var olmaya başladığının kabul edilmesi hem bilimsel açıdan hem de felsefi kanıtlamalar açısından akla yatkındır. Çünkü var olmaya başlayan her ne varsa, varlığının bir sebebi olduğu ilkesi sezgisel olarak açık bir ilke olduğu göz önünde bulundurulduğunda, evrenin var oluşunun bir nedeni olduğu sonucuna varılmış olur. Bu neden de; nedensiz, maddî olmayan, ezeli, değişmez, zamansız olmak zorundadır. Yani kozmolojik delile dayanarak, Tanrı'nın var olduğuna inanmak rasyoneldir.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi kozmolojik delil, âlemden Tanrı'ya ulaşmayı amaçlamaktadır. Yaratılmış varlıkların, kendi varlıklarını meydana getirmelerinin mümkün olmadığı noktasından hareketle zorunlu bir varlığa, yani bir yaratıcının zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.

Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerden birisi olan kozmolojik delili Muhammed Lutfi Efendi'nin de kullandığını görmekteyiz. Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde kozmolojik delilin, iki şekildedir birisi olan imkân versiyonunu öne çıkarmaktadır. Varlık derecelerinde vacib ve mümkün ayrımı yapan Muhammed Lutfi Efendi, böylece kozmolojik delilin imkân versiyonuna atıfta bulunmaktadır. "Tevhîd Destânı" adlı şiirinde Vacip Varlık'tan, "Mevlidü'n-Nebî" şiirinde ise mümkün varlıklardan söz eden Muhammed Lutfi Efendi, mümkün varlıkların Allah'ın kudretinin bir eseri olduğunu ve Allah'ın olmaması durumunda yaratılmış olan hiçbir şeyin de olmayacağını şöyle vurgulamaktadır:

Kâinat gösterir vâcibu'l-vücûd  
Olmasa olmazdı mahlukât mevcûd<sup>10</sup>

Kudretini gösterir bu kâinat  
Birliğini bildirir bu mümkinât<sup>11</sup>

8 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 50.

9 Craig, "Kelam Kozmolojik Kanıtı", s. 173-174.

10 Hâce Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, Damla Yayınevi, İstanbul 2006, s. 637.

11 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 70.

İslam düşünce tarihinde varlık, vacib ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zatı gereği mümkün olan varlıklar sonradan yaratılmıştır. Yani mümkün varlıklar Vacibu'l-Vücûd tarafından yaratılmışlardır.<sup>12</sup> Vacibu'l-Vücûd, özü var oluşunu içeren, kendi kendisiyle var olup, varlığını kendi dışında bir güce borçlu olmayan, zorunlu olarak var olan varlıktır. Mümkün-ü'l-vücud ise, zorunlu olarak var olmayan, var olması kadar, var olmaması da mümkün olan varlıktır.<sup>13</sup> Örneğin, Farabi, varlığı, vacip ve mümkün olmak üzere iki kısma ayırarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>14</sup> Ona göre, Tanrı, Zorunlu Varlık olduğu için diğer varlıkların O'ndan zorunlu olarak varlık kazanması gerekir. Mümkün varlıklar ise, varlık yönünden eksik olan, var olma ile var olmama arasında bulunan sonraki varlıklardır. Yani bunların var olmaları da var olmamaları da mümkündür.<sup>15</sup> İbn Sînâ'ya göre de, Zorunlu Varlık, varlığı zorunlu olanıdır. Mümkün varlık, bir yönüyle, ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde zorunluluk olmayandır.<sup>16</sup> Zorunlu Varlık Bir'dir ve hiçbir şey O'nun derecesine ortak değildir. O'nun dışındaki hiçbir şey de Zorunlu Varlık değildir. Her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesi Zorunlu Varlık'tır. O'nun dışındaki her şeyin varlığı, O'nun varlığından meydana gelmektedir.<sup>17</sup>

Bu noktada, Zorunlu Varlık kavramının analizinden yola çıkılarak Tanrı'ya ulaşmanın ontolojik; “mümkün varlık” kavramını esas alarak, “Zorunlu Varlık”a ulaşmanın ise kozmolojik delil olduğunu söylememiz gereklidir.<sup>18</sup> Muhammed Lutfî Efendî'nin şiirlerinde, ontolojik delilde olduğu gibi, “Zorunlu Varlık” kavramının analizinden yola çıkarak Allah'ın varlığına ulaştığını

12 Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., Akçağ Yayınları, 1988, Ankara, c. III, s. 387-388; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, s. 386-389.

13 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 1133, 1580.

14 Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 269; Majid Fakhry, “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbi Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2002, sy. 6, s.148.

15 Ebû Nasr El-Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012, s. 59, 61.

16 İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 203.

17 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirdi, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 203; İbn Sînâ'nın, Vacib ve mümkün varlık ayrımını, bunların özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 51-79.

18 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 30.



söylememiz mümkün görünmemektedir. Bunun yerine Muhammed Lutfi Efendi'nin, felsefede de genel olarak kullanılan, "mümkün varlık" kavramını esas alarak, "Zorunlu Varlık" a ulaşmış olduğu görüşünü ortaya koymamız daha tutarlı görünmektedir. Aşağıdaki dizelerinde de gördüğümüz gibi Muhammed Lutfi Efendi, Vacip Varlık'a ulaşmak için mümkün varlık kavramını ön plana çıkarmaktadır. Başta insan olmak üzere evrendeki mümkün varlıkların aslında kendilerini yaratan bir Yaratıcı'ya delil olduğunu vurgulamaktadır:

İlm-i aref kitâbıdır bu mümkünât eyle nazar  
Mevcûd mûcidi gösterir kuvvet bula ferâsetin<sup>19</sup>

Ey nûr-i dil eyle cân göz ile bu kâinât  
Kitâb-ı ilm-i hikmetin metni düşüpdür mümkünât<sup>20</sup>  
Muhammed Lutfi Efendi, Vacip Varlık'ın niteliklerini sıraladıktan sonra, yaratılmış olan her şeyin O'nun varlığının bir şahidi olduğunu söylemektedir:

Bir Kâdir-i Kayyûm ki var mâlik-i mülk ancak odur  
Mûcudinin varlığına mevcûd-i eşya şâhidât<sup>21</sup>

Mümkün varlıkların en temel özelliği, kendi kendilerine var olamamaları yani bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duymalarıdır. Muhammed Lutfi Efendi de, var olan her şeyin yaratılmış ve bir Yaratıcı'nın eseri olduğunu sık sık vurgulamaktadır. Ona göre, yaratılmış olan şeylerden yola çıkarak yaratıcıya ulaşmak mümkündür. Var olan her şey yaratıcı için bir delildir. Allah'ın varlığı da, yaratılmış olan ve görünen varlıklardan daha açıktır. Çünkü her şey Allah'ın varlığına tanıklık etmektedir:

Bu nukûşât-ı cihânı nakşeden nakkâşî gör  
İlm ü irfan isteyenler gül ü reyhan istemez<sup>22</sup>

Kitâb-ı sırr-ı vahdettir bu eşyâda olan eşkâl  
Bu mevcûd mûcide dâldir münevver kıl süveydâyı

Bu kâinât mükevvinini eder isbât dahi Kur'ân  
Bütün eşyâdan azher gör kerem-i Hak Teâlâ'yı<sup>23</sup>

Bir Kâdir u Kayyûm ki var mâlik-i mülk ancak odur  
Mûcudinin varlığına mevcûd-i eşyâ şâhidât<sup>24</sup>

19 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 432.

20 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 128.

21 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 129.

22 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 287.

23 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 581

24 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 129.

Bu mahlûk varlığı hâlîka delil  
Basîret ehli ol gel olma alîl<sup>25</sup>

İkinci olarak nizam ve gaye delili hakkında bilgi verelim. Teleolojik delil diye de adlandırılan bu delil, en genel anlamıyla âlemle ilgili olarak doğaüstü bir tasarımlayıcıyı düşünen bir delildir. Daha dar anlamıyla ise; klasik teizmin, teistik dinlerin ve teolojilerin ilim, irade ve kudret gibi sıfatlara sahip bir Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak temellendirip kanıtlamak için çok eskiden beri kullanılan bir Tanrı kanıtlaması formudur.<sup>26</sup> İslam düşünce tarihinde de kullanılan bu delile en çok önem veren düşünür İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, bu delili "Kur'an delili" diye adlandırmıştır.<sup>27</sup> Âlemde görülen düzen ve gaye düşüncesine dayanan nizam ve gaye delili, varlıklardaki düzen ve varoluşlarının gayesinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Delil, belli başlı şu basamaklardan oluşmaktadır:

(i) Âlemde varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından, bir düzenin varlığını gösteren izlere rastlamakta, düzenin, düzensizliğe üstün geldiğini görmekteyiz.

(ii) Varlıklarda görülen düzen, belli gayelere hizmet etmekte, âlemde hayatın devamını sağlamaktadır.

(iii) Ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkabilir. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip değildir. Özellikle çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelmeleri, birtakım alt-sistemler oluşturmaları ve alt-sistemlerin, sonunda âlem gibi adeta "organik" bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker var olanların ne de tesadüflerin başarabilecekleri bir şeydir.

(iv) Bu durumda, âleme düzen ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır.<sup>28</sup>

Teleolojik delilin farklı şekilleri de bulunmakla beraber, bunların bütünü evrendeki düzenin gözlenmesinden hareket ederek, bir takım analogik akıl yürütmelerle, bu düzenin sebebinin Tanrı olması gerektiğini, dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu temellendirmeye çalışan çıkarımlardan ibarettir.<sup>29</sup> Kısaca söyleyecek olursak, bu delil ile evrendeki düzenden, bu düzenin tesadüf sonucu oluşmasının imkânsızlığından ve bu düzenin gayesinden hareketle Tanrı'nın varlığı ispatlanmaya çalışılmıştır.

25 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyk*, s. 637.

26 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 72.

27 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 68-69.

28 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.

29 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 72.

Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde özellikle nizam ve gaye delilini kullanarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu delil kullanılarak Allah'ın varlığının ispatlanmasında yapılması gereken ilk şey, evreni ve evrendeki düzeni gözlemlemektir. Çünkü bu yapılmadığı zaman nizam ve gaye delilinin ilk ve belki de en önemli aşaması gerçekleşmemiş olacaktır. Muhammed Lutfi Efendi de, evrenin ve evrendeki düzenin gözlemlenmesini aşağıdaki dizelerinde belirtmektedir:

LUTFİYÂ sen dîde-i cândan nazar kıl âleme  
Gösterir mevcûd vücûd-ı Hakk'ı ibretdir bize<sup>30</sup>

Ârif ol seyreyle her bir zerreden  
Neyyir-i a'zamdan a'zam yâri gör<sup>31</sup>

Ârifâne nazar etse bir insân  
Bu mahlûk mir'ât-ı kudret-i Rahmân  
Gözünde var ise envâr-ı irfân  
Mûcid-i mevcûda ayn-i bürhândır<sup>32</sup>

Basîret ehli ol nûr-i basar seyr eyle ekvânı  
Bu nakkâş nice nakşî eylemiş hikmetle eyvânı<sup>33</sup>

Kur'an-ı Kerim'de de vurgulandığı gibi,<sup>34</sup> gökyüzünün yapısından, hava ve suyun insan yaşamı için uygun bir tarzda yaratıldığından söz eden Muhammed Lutfi Efendi, insanların gördüğü her şeyin aslında Allah'ın varlığını ortaya koyan sırların kitabı olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra bir çekirdekten, bir ağacın meydana gelmesi ve ürün vermesinin de, kendisinde irfan bulunan kimseler için yeterli bir kanıt olduğunu ortaya koymaktadır:

Kurulmuş kubbe-i lâciverde bak  
Âb u havâ güneş mahlûka tiryak  
Seyrettiğin eşyâ gözlere müştâk  
Gördüğün eşyâdır kitab-ı esrâr

Bir dâne çekirdek olur bir şecer  
Ser çeker per açar eflâke kadar

30 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 449.

31 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 265.

32 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 256.

33 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 571.

34 2. Bakara: 22, 164; 3. Âl-i İmrân: 190; 6. En'âm: 14, 99; 10. Yûnus: 6, 101; 7. A'râf: 57; 12. Yûsuf: 105; 14. İbrâhîm: 32; 20. Tâhâ: 53; 26. Şuarâ: 46; 27. Neml: 60, 61; 30. Rûm: 25; 39. Zümer: 5, 21; 40. Mü'min: 64; 42. Şûrâ: 29; 67. Mülk: 3, 15; 71. Nûh: 19.

Bâr verür gün-â-gün emsâl-i güher  
Bu kitâbı okur kimde irfân var<sup>35</sup>

İslam felsefesi ya da düşüncesinde, Allah'ı ve Allah'ın sıfatlarını bilmeye yarayan tüm yollar için kullanılan irfan kavramını, Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerinde sıklıkla kullandığını görmekteyiz.<sup>36</sup> İrfan, özel olarak tasavvufta, Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında,<sup>37</sup> sufilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak (iç tecrübe ile ve vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi demektir.<sup>38</sup> Dolayısıyla Tanrı'yı ve Tanrı'nın sıfatlarını bilmeye yarayan yollar iki başlık altında toplanmaktadır: Birincisi, bilim adamlarına, bilginlere özgü olan ve sonuçtan nedene, eylemden sığata ve sıfattan öze geçmeye yarayan istidlal ya da çıkarım yoludur. İkincisi ise, Allah dostlarına özgü olan, gönlü temizlemekten ve gönülden madde ve dünya sevgisini atmaktan oluşan iç temizliği<sup>39</sup> yoludur. Bunların dışında tasavvuf geleneğinde irfan'ın, kişinin kendini bilmesi anlamında kullanıldığını da eklememiz gereklidir.<sup>40</sup> Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerinde kullandığı irfan kavramını sadece tasavvufi literatüre indirgemek doğru bir yaklaşım tarzı olmaz. Onun görüşlerine bir bütün olarak baktığımız zaman, bilim adamlarının kullandığı, "sonuçtan nedene, eylemden sığata ve sıfattan öze" geçmeye yarayan delillendirmeyi kullandığını görmekteyiz.

Nizam ve gaye delilinin önemle üzerinde durduğu evrendeki düzenin varlığına Muhammed Lutfi Efendi, güneş, ay ve yıldızların hareketlerini örnek vermektedir. Ona göre, yeryüzü, gökyüzü, güneş ve ay Hakk'ın aynasıdır. Dolayısıyla Allah'ın evreni yaratmış olduğunda da herhangi bir şüphe yoktur.

Arz u semâ mülk ü melek şems ü kamer mir'ât-ı Hak  
Hâlık-ı âlem varlığı olduğuna yok şübühât

Şems ü kamer devrânına encümlerin seyrânına  
Dide-i ibret ile bak seyyâr var hem sâbitât<sup>41</sup>

35 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 637-638.

36 Cevzci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 873.

37 Süleyman Uludağ, "Mârifet", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 28, s. 54; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 221.

38 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 347.

39 Tasavvufta, nefsi kötülük ve günah kirinden temizlemek anlamında kullanılan bir kavram "tasfiye/tezkiye"dir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Süleyman Uludağ, "Tasfiye", *DİA*, c.40, İstanbul, 2011, s. 127-128.

40 Cevzci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 873; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 305

41 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 128.

Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerine baktığımızda, bunların nizam ve gaye delilinin ruhuna tamamen uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu delile göre, evrende bir düzen vardır ve bu düzenin kendi başına oluşması mümkün değildir. Öyleyse bu düzeni meydana getiren bir Varlık olmalıdır. Muhammed Lutfi Efendi, yukarıdaki dizelerde gökyüzünün yapısından, güneş, ay, hava, su vb. şeylerin insan yaşamı başta olmak üzere bütün varlıkların yaşamasına imkân sağlayacak şekilde yaratılmış olmasından söz ederek Allah'ın varlığını ispatlamak için nizam ve gaye delilini kullanmıştır.

## 2. Allah'ın Birliği

İslam düşüncesinde Allah'ın bir ve tek olduğunu ifade etmek için kullanılan bir kavram olan tevhit, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek”<sup>42</sup> demektir. Tevhit, üç temel kuralı kapsamaktadır: Allah'ın Rabb olduğunu bilmek, birliğini kabul etmek ve O'nun hiçbir eşi, dengi ve ortağı olmadığına inanmaktır.<sup>43</sup> Allah'a nispet edilen birlik, “herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı” anlamına gelmeyip, “cüzlerden mürekkep bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık” demektir.<sup>44</sup>

İslamî literatürde tevhit kavramıyla ifade edilen Allah'ın bir ve tek olmasının, felsefi literatürdeki karşılığının monoteizm ve teizm olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü teizm, bir Tanrı inancına sahip olmak veya bir Tanrı'nın varlığına inanmak anlamına gelmektedir. Zaten teizm, çoğunlukla monoteizm ile eşanlamli olarak kullanılmıştır. Klasik veya geleneksel teizme göre, Tanrı, şimdi vardır, daima var olmuş ve var olacaktır. Onun varlığı başkasından değil de, kendindedir. O evreni yaratan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlıktır. Teizmde Tanrı, bir zat olarak kabul edilmektedir. Ancak bu zatî oluş, bir madde bedenli olma anlamında değildir. O, zaman ve mekâna bağlı değildir. Dolayısıyla her zaman ve her yerde hazırdır.<sup>45</sup>

Dünyanın çeşitli kültürlerinde tezahürlerine rastlanan monoteizm; Tanrı'nın birliğini, tekliğini, mükemmelliğini, evreni yoktan var eden ve onu kuşatan mutlak güç ve şahsiyet oluşunu esas alan bir inanç ve düşünce sistemidir. Bu yönüyle monoteizm, ilâhî varlıkların çokluğunu kabul eden sistemlerden henoteizm ve politeizmden ayrılmaktadır. Birden çok tanrının varlığı kabul edilmekle birlikte bunların arasından herhangi birisinin yüceltilmesi demek olan henoteizm karşısında tevhit inancı (monoteizm) tek Tanrı'nın mutlak otorite ve gücünü evrenselleştirmektedir. Buna göre tek Tanrı'nın otorite ve

42 Mevlüt Özler, “Tevhid”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. 41, s. 18.

43 Seyyid Şerif Gürçani, *Kitabu't-Ta'rîfât* Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 67.

44 Özler, “Tevhid”, s. 18-19.

45 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 260-261.

gücü bütün evreni, bütün insanlığı ve iyi kötü bütün varlıkları kapsamaktadır. Dolayısıyla tevhit inancı her türlü çok tanrıcılığı dışlamakta, ibadeti tek tanrıya özgü kılmaktadır.<sup>46</sup>

Henoteizm ve politeizmin İslamî literatürdeki karşılığı ise şirk'tir. Allah'a ortak tanıma anlamına gelen bu inanç tarzı, Kur'an'da reddedilmiştir.<sup>47</sup> Terim olarak "Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma" demek olan şirk, tek Tanrı'ya inanmanın karşısı olan inanç türleri olan Grekçe polus (çok) ve theos (tanrı) kelimelerinden oluşan politeizm (polithéisme) kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>48</sup>

Peygamberler insanlığa monoteizmi tebliğ etmiştir. Bazı araştırmacılar, Afrika, Avustralya ve Amerika'daki kabilelerde gökle ilgisi olan, değişmeyen, görülemeyen ve ahlâkî talepleri bulunan bir Tanrı inancının varlığından hareketle başlangıçta insanlığın dinî hayatının monoteist niteliği taşıdığını ortaya koymuşlardır. Peygamberlerin insanlığa monoteizmi tebliğ etmiş olmalarına rağmen zamanla inanç ekseninde sapmalar olduğu da bir gerçektir. Örneğin, Hıristiyanlığın Tanrı inancı monoteist kaynaklı olup Hıristiyan teologlar dinlerini aynı nitelikte görmekte, Baba, Oğul, Rûhu'l-Kudüs'ten oluşan klasik teslis doktrinini monoteist bakış açısıyla yorumlamaktadırlar. Ancak bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlıktaki Tanrı inancını açıklamak mümkün görünmemektedir. Kilise Tanrı kavramını bir sır diye kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konudaki açıklamaları daha çok sembolik bir dille yapmaktadırlar. Yeni Ahit'teki Tanrı tasviri Yahudi anlayışından farklı değildir. Yeni Ahit'te aslında İsa'nın Tanrı olduğuna ve teslise ait bir iz bulunmamaktadır. İlk dönemde kilisedeki Yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları Hıristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başlamıştır. Böylece Tanrı kavramı biri teslis, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olarak İsa figürü ile ilişkilendirilmiştir.<sup>49</sup> Bugün birçok Hıristiyan düşünürü de teslisi, monoteizmi zedelemeyecek ölçüde yorumlamaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla hiçbir Hıristiyan ilahiyatçısı Tanrı'nın üç tane olduğunu söylememektedir. Onlar genellikle "üç görünüm"lü bir Tanrı'ya inandıklarını dile getirmektedirler.<sup>50</sup>

46 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Tevhid (Diğer Dinlerde)", *DİA*, İstanbul, 2012, c. 41, s. 22.

47 Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2006, s. 199.

48 Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *DİA*, c. 39, İstanbul, 2010, s. 193.

49 Sinanoğlu, "Şirk", s. 193, 195; Hıristiyanlıktaki teslis inancı hakkında daha fazla bilgi için bk.: Ruhattın Yazoğlu, "Antropomorfizm ve Hıristiyanlık", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 1998, c. 1, sy. 2, s. 259-273.

50 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 135.

Bunun yanı sıra bazı Hıristiyan düşünürlerin teslis inancını eleştirdiklerini görüyoruz. Örneğin John Locke, teslisi kabul etmediğine dair kendisine yöneltilen eleştirilere, teslise karşı olmadığını ve eserlerinde teslise aykırı bir durumun bulunmadığını söylemek suretiyle cevap vermiştir.<sup>51</sup> Eserlerinde İncil’de vahyedilen herhangi bir şeye aykırı bir durumun gösterilmesi durumunda bu hatasından vazgeçeceğini söyleyen Locke, dolaylı olarak teslisin İncil’de bulunmadığını ima etmiştir.<sup>52</sup>

Hz. Âdem’le birlikte insan hayatının tevhit inancıyla başladığı, Allah’ın insanı akıl gücüyle donattığı ve ona Allah’tan başka tapınılacak ilâhın bulunmadığını bildiren peygamberler gönderdiği halde tevhit inancını benimsemeyen gruplar zamanla düşünce tembelliğine kapılmış, tabiatta meydana gelen olayların arkasındaki gerçek yaratıcı ve idare ediciyi unutarak görünen tabiatı ve tabiat olaylarını kendi kendinin sebepleri olarak kabul etmişlerdir.<sup>53</sup>

Monoteizmle ilgili olarak karşımıza çıkan bir başka sorun ise şudur: Tanrı’nın birliği kabul edilmekle birlikte panteizmin Tanrı anlayışında olduğu gibi, “Bu bir olan Tanrı, âlemin içinde midir yoksa dışında mıdır? Çözüm olarak bazıları âlemlerle karışmayan Aristo’nun ilk hareket ettiricisinden, Spinoza’nın âlemlerle karışmış Tanrı’sına kadar her çeşit anlayışı monoteist kabul etmişlerdir. Fakat esas olarak bu terim, vahye dayanan ilahi dinlerdeki tek Tanrı anlayışını ifade için kullanılmaktadır. Ancak burada, İslam’ın getirdiği vahdaniyet anlayışı ile kaynak olarak aynı olmasına rağmen sonradan bozulmuş olan, Hıristiyanlık ve Yahudilik’in Tanrı anlayışının aynı olmadığını da söylememiz gereklidir. Yahudilerin bir olan Tanrısı ırkçı, sadece Yahudilere aittir. Hıristiyanların Tanrısı ise yaratıcı ve cismani bir hal almış ve aşkınlık niteliğini kaybetmiştir. Monoteizmi aslına uygun olarak ortaya koyan dinin İslam olduğunu söylememiz gereklidir.<sup>54</sup> Çünkü Mücessime<sup>55</sup> ve Müşebbihe<sup>56</sup>

51 İsmail Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s.141.

52 Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 75.

53 Sinanoğlu, “Şirk”, s. 197.

54 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, s. 46.

55 Mücessime, Allah’ı cisim olarak düşünenleri veya O’na cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terimdir. Kelâm âlimleri, Allah’a doğrudan cisim isnadında bulunan ve sonuçta tecsime düşen grupları eleştirmiştir. Allah, cisim olmadığı gibi cismanî özellikler de taşımaz. Çünkü cisim birleşik olup mekânda yer tutar. Varlığı için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine muhtaç olmak, varlığını sürdürmek için mekânda veya boşlukta yer tutmak gibi yaratılmışlık özelliklerini kâinatın yaratıcısına nispet etmek ulûhiyyet anlayışıyla bağdaşmaz. İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006, s. 449- 450.

56 Müşebbihe, Allah’ı yaratıklara veya yaratıkları Allah’a benzetme sonucunu doğuran



mezhepleri hariç olmak üzere İslam dinindeki Allah inancı, Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi antropomorfik öğeler içermemektedir. Zaten Hıristiyanlıktaki teslis inancı, monoteizm açısından aşılması çok büyük bir sorun oluşturmaktadır.

Muhammed Lutfi Efendi'nin mutasavvıf yönü olması nedeniyle tasavvufun tevhide bakış açısına da kısaca değinelim. İslâmî bilimlerin oluşum sürecinde üzerinde durulan en önemli konulardan birisi olan tevhit, sufiler tarafından ilk dönemlerden itibaren farklı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>57</sup> Sufiler, tevhidin tek bir tanımını yapmamışlardır. Onlara göre tevhidin üç anlamı vardır:

- a) Tevhit, Allah'ın birliğini ve bir olduğunu söylemesidir,
- b) Tevhit, Allah'ın insanda kendi birliğini söyleme gücü yaratmasıdır,
- c) Tevhit, insanın, Allah'ın bir olduğunu ve birliği hakkındaki hükmü bilmesidir.<sup>58</sup>

Sufilerin tevhide bakış açılarındaki bu farklılığı, insanların tevhit bilgisine ulaşmaları hakkında da görüyoruz. Onlar, tevhidin akıl yoluyla değil de vahiy ve ilham yoluyla, duyu ve sezgi gücüyle bulunacağını savunmaktadırlar.<sup>59</sup> Sufilere göre, tevhide ulaşmada aklın ikinci plana atılması, onların tevhit tanımında da çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tevhidin özellikle ilk iki anlamındaki ortak nokta, Allah'ın zatını, aklen tasavvur edilen ve zihinde sembolleştirilen her şeyden soyutmaktır. Zaten onlara göre en mükemmel tevhit, Hakk'ın Hak için tevhidi yani, Allah'ın kendisinin bir ve eşsiz olduğunu bilmesidir. İnsanların Allah'ın bir ve eşsiz olduğunu dile getirmeleri ise en alt basamakta yer almaktadır.<sup>60</sup>

Sufilerin aklı ikinci plana atmalarının nedenini, onların sezgi ile elde edilen bilgiye verdikleri değerde görmekteyiz. Çünkü Batı mistisizminde ve İslam tasavvufunda sezgi; ani, kendiliğinden, hiç itiraz edilmez şekilde gelen bilgi anlamında ilahiyatta Tanrı hakkındaki bilgi için kullanılmıştır. İlahiyattaki anlamıyla sezgi, bizim normal hayatta akıl aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiden daha üstündür. Bu bilgi Tanrı'nın bazı seçkin kullarına bir lütfudur. Felsefedeki kullanılışı ise bundan oldukça farklıdır. Örneğin Kant'a göre, sezgi bilgisiyle düşünce bilgisi arasındaki fark şöyledir: Sezgi bilgisi bir ve aynı zamanda elde

---

inançları benimsemiş gruplara verilen addır. Bunlar, Allah'ın insana benzeyen bir varlık olduğunu ileri sürerken görüşlerini bazı âyet ve hadislerle temellendirmeye çalışmışsa da tekfire varan şiddetli eleştirilerin konusu olmaktan kurtulamamıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, c. 32, İstanbul, 2006, s. 156-158.

57 Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 211.

58 Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara, Tarihsiz, s. 92.

59 Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 92.

60 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 533.

edildiği halde, düşünce bilgisi, birbiri ardı sıra gelen bilgi eylemlerinden oluşmaktadır. Sezgi objeleri kavrarken, düşünce bilgisi objeler arasındaki ilişkileri ve onlara ait olan kanunları bulmaktadır. Yani Kant, sadece duylara ait sezgiyi kabul etmektedir ve ona göre insanlar ancak duyların algıladığı fenomenleri bilebilirler. Duyuların dışında akla ait bir sezgi söz konusu değildir.<sup>61</sup> Zekânın hiçbir şeyi sezemeyeceğini duyların ise hiçbir şeyi düşünemeyeceğini belirten Kant, nesnelere insanın düşünme yetisini etkilemesi sonucu sezginin meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>62</sup> Felsefedeki kullanımına göre, akıl sezgiden daha üstün bir görüntü arz etmesine rağmen, tasavvuf literatüründe ise sezgi, akıldan daha üstündür.

Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde Allah'ın isim ve sıfatlarına da sık sık vurgu yapmaktadır. Allah'ın birliği ile bağlantılı olarak "İlticâ-Nâme" adlı şiirinde Allah'ın, Vâhit, Ehad ve Samed<sup>63</sup> olduğunu söyleyerek, Allah'ın, eşi bulunmayan ve tek olduğunu belirtmektedir:

Kâdir u Kayyûm olan Ferd ü Ehad  
Zâtı ile kâim Allâhu's-Samed<sup>64</sup>

Muhammed Lutfi Efendi'ye göre, yaratılmış olan her şey, Allah'ın varlığı için bir delil olmasının yanı sıra, onlar Allah'ın birliğini de çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bu mevcudat vücûdu gösterir mucidini vâhid  
Kamu eşyâ olur şahid o vâhidde bu kudretidir<sup>65</sup>

Hilkat-i eşyâ Hudâ'nın birliğine bin delil  
Görünür her zerresinden Hak şerâfetdir bize<sup>66</sup>

Bu eşyâ mirâ't-ı vahdet ezelden  
Zurûf-i hikmet olmuş Lem-yezal'den<sup>67</sup>

Hudâ bir olduğu eşyâda meşhûd  
Güneşten ayândır ol çeşm-i bîdâr<sup>68</sup>  
Yaratılmış olan her şeyi, "Kitab-ı sırr-ı vahdet" diye nitelendiren Muhammed

61 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 97.

62 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 77, 108.

63 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 141-142.

64 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 62.

65 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 193.

66 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 449.

67 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 619.

68 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 637.

Lutfi Efendi, insanların evreni gözlemleyerek evrenin her bir parçasından Allah'ın birliğinin delillerini bulmaları gerektiğini düşünmektedir. Çünkü evren baştanbaşa Allah katından gelen bilgileri içermektedir. Var olan her şey ve bu varlıkların farklı farklı şekillerde yaratılmış olması da Allah'ın varlığına ve birliğine en büyük delildir.

Kitâb-ı sırr-ı vahdetdir bu eşyâda olan eşkâl  
Bu mevcûd mûcide dâldir münevver kıl süveydâyı<sup>69</sup>

Sûret-i eşyâda esrâr-ı tevhîd  
Bu seyr ile olur kuvvet-i tasdik  
Gönülde irfânı edersen tecdîd  
Dilde mihr-i mu'allâyı gösterir<sup>70</sup>

İnsanların evreni gözlemlemesi vahdet kitabını okumaları anlamına gelmektedir. Evren her açıdan insanlara Allah'ı ve Allah'ın birliğini göstermektedir.

Seyr-i kâinât kitâb-ı vahdetin bir şerhidir  
Her taraftan gösterir Hakk'ı hidâyettir bize<sup>71</sup>

Muhammed Lutfi Efendi'ye göre, vahdet sırrı, vahdet kitabını okuyabilenler için güneşten bile daha açıktır. Yeter ki insanlar evreni, ibret alarak gözlemlesinler.

Güneşden âşikârdır sırr-ı vahdet olsa isti'dâd  
Nukûşât-ı cihân LUTFİ bu esrârı devân söyler<sup>72</sup>

Erişse dîde-i dilde görür kudret-i Mevlâ'yı  
Doğar her zerreden bir şems bu eşyâ vahdet âyâtı<sup>73</sup>

İbret nazarıyla bir nazar eyle  
Bu kâinât bir Mevlâ'yı gösterir  
Hubb-i mâsivâdan sen hazer eyle  
Bu nukûşât bir nakkâşı gösterir<sup>74</sup>

Muhammed Lutfi Efendi'nin, şiirlerinde insanların evreni gözlemlemesinin önemini sıklıkla tekrarladığını görmekteyiz. Burada dikkatimizi çeken bir başka nokta ise şudur: Evrenin gözlenmesi ile Allah'ın bir ve tek olduğu arasında bir bağlantı kuran Muhammed Lutfi Efendi, ayrıca Allah'ın yaratıcılık

69 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 581

70 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 226.

71 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 449.

72 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 151.

73 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 548.

74 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 226.

niteliğine de atıfta bulunmaktadır. Allah'ın yaratması hakkındaki görüşlerini bir sonraki bölümde daha detaylı bir şekilde açıklayacağız.

LUTFİYÂ seyreyle bu cevlân-gâhı

Bu mahlûkun birdir ilahı

Hâlıkü'l- eşyâdır âlem penâhı

Rûz-i cezâ vardır eyleme inkâr<sup>75</sup>

Muhammed Lutfi Efendi'nin bu yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri ile ilgili ortaya koyduğu bilgilerle paralellik arz etmektedir. Göklerde ve yerde, inananlar için Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delillerin varlığından söz eden Kur'an-ı Kerim'de,<sup>76</sup> göklerin ve yerin yaratılmasına, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesine, rüzgârların ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutların yönlendirilmesine vurgu yapılarak bunların, düşünen bir toplum için Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan deliller olduğu bildirilmektedir.<sup>77</sup>

Muhammed Lutfi Efendi, evreni vahdet kitabı olarak nitelendirirken İslam'ın bilime verdiği önemi de ortaya koymaktadır. "Mekteb-i ilm-i ledünnîdir bu âlem ser-te-ser", derken evrenin keşfedilecek bir bilgi hazinesi, "Ârifâne cân gözüyle kâinâtı seyr kıl", derken de insanın bunları keşfetmesi gereken bir varlık olduğunu düşünmektedir. O ayrıca "Ârifâne kıl nazar" şeklinde başlayan dizelerinde evrenin gözlemlenme yöntemini de açıklamaktadır:

Mekteb-i ilm-i ledünnîdir bu âlem ser-te-ser

LUTFİYÂ nûr-i hüda Hakk'ı temennâdır garaz<sup>78</sup>

Ârifâne cân gözüyle kâinâtı seyr kıl

Kalb ola mir'ât-ı vahdet nûr-i Mevlâ'dır garaz<sup>79</sup>

Ârifâne kıl nazar mir'ât-ı Hak'dır bu cihân

Sırr-ı vahdet bahş eder eşyâ sana hurşîd-vâr<sup>80</sup>

75 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 639.

76 45. Câsiye: 3-5.

77 Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır. (2. Bakara: 164); Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığının evrenin gözlemlenmesinden çıkarılabileceğine dair birçok ayet vardır: 3. Âl-i İmrân: 190; 10. Yûnus: 6,101; 12. Yûsuf: 105; 26. Şuarâ: 46; 39. Zümer: 21.

78 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 308.

79 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 308.

80 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 270.

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi mârifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufi terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi” gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir.<sup>81</sup>

Muhammed Lutfi Efendi de, şiirlerinde “ledün ilmi” ve “ârif” kavramlarını sıklıkla kullanmaktadır. Ancak onun ledün ilmi ile sadece, tahsil yapmadan, çaba göstermeden Allah tarafından vasıta olmaksızın insana öğretilen ilâhî bilgi anlamını kastettiğini söyleyemeyiz. Bunun yanı sıra ârif kavramına yüklediği anlamın da farklı olduğu kanaatini taşımaktayız. Tasavvuf literatüründe Allah’ı gerçek yönüyle bilen kişi anlamına gelen ârif kavramı, âlim kavramından ayrılmaktadır. Âlim, bilgiyi, ilmi bir tahsil ve çalışma sonucu elde ederken, ârif ise bilgiye ilham ve hal ile ulaşmaktadır.<sup>82</sup> Muhammed Lutfi Efendi, Allah’ın birliğine ulaşmada, sufilerden farklı düşünmektedir. Başlangıçta belirttiğimiz gibi sufiler, hem tevhidin tanımında hem de tevhidi elde etmede akli ikinci plana atmaktaydılar. Oysa Muhammed Lutfi Efendi, akli birinci plana almakta ve bilimsel araştırmalara önem vermektedir. Biz buradan hareketle şu kanıya varmaktayız: Muhammed Lutfi Efendi şiirlerinde, evrenin gözlemlenmesine ve buradan hareketle Allah’ın bir ve tek olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu ise aklın kullanılmasının en önemli göstergesidir. Evreni gözlemek için bilimsel araştırma yapmak ve bilimin verilerinden yararlanmanın gerekliliği de bilinmektedir. Dolayısıyla Muhammed Lutfi Efendi’nin şiirlerinde Allah’ın birliğine ulaşmada kastettiği şeyin sadece ledün ilmi olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.

İnsanın aklını kullanması ve araştırmasının önemi yanında Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın insanları, kendi varlığını ve birliğini kabul edecek bir şekilde yaratmış olduğu bilgisi de bulunmaktadır.<sup>83</sup> Hz. Peygamber ise, her insanın fitrat (İslam fitratı) üzerine dünyaya geldiğini, anne-babasının etkisiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik gibi farklı dinlere yönlendirildiğini bildirmektedir.<sup>84</sup> Evrenin her bir parçasının Allah’ın birliğini gösterdiğini söyleyen

81 Uludağ, “Mârifet”, s. 54.

82 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 60, 397.

83 “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (30. Rûm: 30)

84 el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sabîhu'l-Buhârî*, Beytül-Efkâr, Riyad, 1998, s. 263-264.

Muhammed Lutfî Efendi de, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in hadislerine uygun olarak insanların Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edecek bir şekilde yaratıldıklarını şiirlerinde vurgulamaktadır:

Nur-i tevhid ile münevver edüp  
Ab-ı tasdik ile mutahher edüp<sup>85</sup>

Tevhîdden mâ'adâ yoktur bir sebîl  
Mevcûdun mûcidi birdir aşikâr<sup>86</sup>

Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edecek bir şekilde yaratılmış olmaları bütün insanların tevhit inancına sahip olacakları anlamına da gelmemektedir. Ancak kendilerine verilen bu yeteneği doğru bir şekilde kullanabilen insanlar tevhit inancına ulaşacaklardır. Evrenin vahdet kitabı olduğunu ancak bilgili ve anlayışlı insanların anlayabileceğini Muhammed Lutfî Efendi şu dizelerde ifade etmektedir:

Bütün âyât-ı Hak'dır tevhîdi tekmîl ider eşyâ  
Olur şahid eder tasdik kimin var nûr-i irfân<sup>87</sup>

Eşyâdan okursa aref esrâr-ı tevhîd her taraf  
Mîr'ât-ı vahdetdir cihân müzdâd ola dirâyetin<sup>88</sup>

Muhammed Lutfî Efendi, Allah'ın, Hz. Peygamber'i ve Kur'an-ı Kerim'i göndermesini de tevhit inancı açısından önemli bir destek olarak algılamaktadır:

Gönderüp bize Resûl'ü rehber  
Habîbullahı bize peygamber

Nûr-i vahdet güneşi doğdu bize  
Görünüp nûr-i hidâyâtı göze

Gönderüp hazreti Kur'ân'ı Hudâ  
Muttakîlere olur nûr-i hüdüâ<sup>89</sup>

Muhammed Lutfî Efendi, şiirlerinde Allah'ın birliğini vurgularken Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in hadislerini temele almıştır. Bunların yanı sıra o, tasavvufun, felsefenin ve bilimin verilerini de çok güzel bir şekilde harmanlamıştır.

85 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyyık*, s. 48.

86 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyyık*, s. 637.

87 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyyık*, s. 599.

88 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyyık*, s. 432.

89 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyyık*, s. 48.

### 3. Allah'ın Yaratması

Tanrı'nın varlığı, bir ve tek olduğu kabul edildikten sonra, Tanrı'nın evren ve insan ile olan ilişkisindeki en önemli konu, Tanrı'nın yaratıcılık niteliğidir. Düşünce tarihinde Tanrı-evren ilişkisi hakkında çok çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşler birinci dereceden Tanrı'nın yaratmasıyla ilgilidir.

Yaratma bir şeyi daha önce var olan bir şeyden varlığa getirme veya yoktan var etmedir.<sup>90</sup> Dinî anlamda yaratma ise, en yüce varlığın tüm varlıkları yoktan var etmesi anlamına gelmektedir.<sup>91</sup> Yaratmacılık diye isimlendirilen felsefi akıma göre, Tanrı bütün evreni ve ondaki her çeşit varlığı yoktan var etmiş, onları düzenlemiş ve idare etmiştir. Onun bu müdahalesi ve kontrolü de süreklidir. Yani Tanrı, pasif değil aktif bir varlıktır. Yunan felsefesinde olduğu gibi sadece âlemin mimarı, mevcut malzemeleri düzene koyan, düzenleyen, âlemi harekete geçiren, ondan sonra da hiç karışmayan ve karışma hakkı da bulunmayan bir Tanrı değildir.<sup>92</sup>

Tanrı'nın yaratma sıfatını ele aldığımızda deizme göre, Tanrı evreni yaratmıştır ama bu iş artık olup bitmiştir. Dolayısıyla Tanrı artık evrene müdahale etmemektedir. Panteizme göre, âlem olmadığı için Tanrı, âlemi yaratmamıştır. Bir tek cevher vardır: Âlem de, Tanrı da bu cevherdir. Panenteizme göre ise, ortaklaşa bir yaratma faaliyeti vardır. İnsan ile Tanrı el ele vererek sürekli oluşum içinde olan âlemden faaliyet göstermektedirler. Klasik teizm ise, bu görüşlerin hepsine karşı çıkmaktadır. Klasik teizme göre Tanrı, âlemi yaratan, varlık veren, irade sahibi vb. özellikleri olan bir Varlık'tır.<sup>93</sup> Klasik teizmin Tanrı anlayışı haricindeki diğer Tanrı tasavvurları, ilahi dinlerin Tanrı tasavvuruna aykırı durumlar içermektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratıcılık vasfının tam anlamıyla yerini bulduğu anlayış klasik teizmdir.

Konuya İslam dini açısından baktığımızda, Kur'an-ı Kerim'de, var oluşun kaynağının Allah olduğu çok açık ve kesin bir şekilde ifade edilmektedir. Yaratıcılık vasfı da sadece Allah'a aittir. Bunun yanı sıra Allah'ın yaratıcılığının olup bitmiş yani sadece bir defaya mahsus bir nitelik olmadığı ve yaratıcı faaliyetten hiçbir zaman uzak bulunmadığı Rahman suresinin 29. ayetinden de çok net bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>94</sup> İslam dini, yaratmanın ilahiliğini, aşkınlığını ve tekdüzeliğini çok anlamlı ve açık bir şekilde temsil etmektedir.

90 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1637.

91 Afşar Tımuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 503.

92 Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 505.

93 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 114, 175; Tanrı-âlem ilişkisi ve çeşitli Tanrı tasavvurları hakkında daha fazla bilgi için bk.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 175-177.

94 Yurdağur, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*, s. 92-93.



Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde evrenin hangi maddeden yaratıldığına dair bir bilgi yoktur. İslam'ın ilk madde, ana madde diye bir varlıktan söz etmemesi de anlamlıdır.<sup>95</sup> Kur'an-ı Kerim'de, birçok ayette “kevn” kökünden türeyen fiil kipleri Allah'ın nesne ve olayları yoktan var ettiğini belirtir. Kur'an'da Allah'ın yaratmasını ifade eden temel kavram ise “halk”dır.<sup>96</sup> Allah, evreni ve evrendeki tüm varlıkları yoktan var etmiştir. O'nun evrene ve yaratmış olduğu varlıklara müdahalesi ve kontrolü süreklidir. Hem yaratma hem de Allah-evren ilişkisi açısından baktığımızda Muhammed Lutfi Efendi, doğal olarak şiirlerinde klasik teizmin görüşlerini ortaya koymakta ve Allah'ın, evrenin ve evrendeki her şeyin yaratıcısı olduğunu sık sık vurgulamaktadır.<sup>97</sup>

Hâlıkü'l-üşyâ ilâhe'l-âlemin'sin ey Kerîm  
Bir kerem eylersin elbet dilde mu'tâdım gelür<sup>98</sup>

Âlemleri var eyleyen Allahu Kerîm'dir  
Elbette eder merhameti Zât-ı Rahîm'dir<sup>99</sup>

Muhammed Lutfi Efendi, Allah'ın yaratıcı olduğunu vurgulamasından başka O'nun yaratıcılık niteliğini de açıklamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın yaratmasıyla ilgili olarak geçen “ol” emirlerine,<sup>100</sup> telmih sanatını kullanarak atıflarda bulunan Muhammed Lutfi Efendi, Allah'ın evreni ve insanları yaratmasını dizelerinde şöyle dile getirmektedir:

Kudret ü irâdetin ki etdi cûd  
“Emr-i kün” den buldu mahlûkât vücûd<sup>101</sup>

Bu cümle kâinâtı kün deyüp var eyleyen Mevlâ  
Habîbi Mustafâ'ya aşkını yâr eyleyen Mevlâ<sup>102</sup>

95 Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 65-66.

96 Tevfik Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, c. 40, İstanbul, 2011, s. 389; Konu hakkında daha fazla bilgi için bk.: Yücedoğru, “Tekvin”, s. 388-390.

97 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 92, 130, 143, 156, 166, 216, 258, 466.

98 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 258.

99 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 216.

100 “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “Ol!” der, hemen olur.” (2. Bakara: 117), “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi.” (3. Âl-i İmrân: 59), “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen olur.” (16. Nahl: 40), “Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen olur.” (36. Yâsîn: 82)

101 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 69.

102 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 102.

Bilindiği gibi edebî sanatlardan birisi olan telmih, şiir veya nesirde, önemli bir tarihsel olaya, duruma, efsaneye, ünlü bir fıkra veya hikâyeye, alışılmış ve benimsenmiş bir âdete işaret etme sanatıdır.<sup>103</sup> Divan şairleri şiirlerinde Kur'ân-ı Kerim'de geçen pek çok hikâyeye ve sure adlarına telmihler yapmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de bir sureye de adını veren Ashâb-ı Kehf kıssası divan şairlerinin de ilgisini çekmiş ve şiirlerinde bu kıssaya çeşitli şekillerde göndermeler yapmışlardır. Örneğin, 16. yüzyıl şairlerinden Edirneli Bâlî Çelebi, Edirne'de meydana gelen büyük veba salgınında hayatını kaybeden halk için yazdığı mersiyesinde mezarları Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaraya benzeterek, ölenlerin yeniden dirilene kadar Ashâb-ı Kehf ile birlikte uyumaya götürüldüklerini dile getirmiştir:<sup>104</sup>

Tâ haşr dek uyumağa Ashâb-ı Kehf ile  
Gâr-ı mezâra mahmil-i cismi götürdiler

Muhammed Lutfî Efendi'nin, Allah'ın özellikle yoktan yaratma özelliğini ön plana çıkardığını görüyoruz. Allah'ın, insanoğlunu, yoktan var ettiğini şu dizelerinde dile getirmektedir:

Âdemi ademden îcâd eyledi  
İlm-i esmâ sırr-ı vahdet söyledi<sup>105</sup>

Yokdan bizi var eyleyen ey Kâdir ü Kayyûm  
Deryâ-yı kerem katre-i ummâne bağışla<sup>106</sup>

İnsanın yoktan yaratıldığını dizelerine yansıtan Muhammed Lutfî Efendi, evrenin ve diğer varlıkların yaratılması konusunda da aynı görüşleri paylaşmaktadır. Allah olmasaydı evren ve evrende bulunan varlıklar da var olamazdı:

Yokları var eyleyen Kâdir odur  
Mahlûkuna Râhim ü Kâhir odur<sup>107</sup>

Kamu âlemleri var eyleyen Allah'a teslim ol  
Gözündeki hidâyet gülbününden dersin al ey dil<sup>108</sup>

103 M. Orhan Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 93; Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013, s. 170.

104 Elif Ayan Nizam, "Divan Şiirinde Bir Telmih Unsuru Olarak 'Ashâb-ı Kehf'", *Turkish Studies*, Volume: 8/13, Fall, Ankara, 2013, s. 488-489.

105 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 72.

106 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 466.

107 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 69.

108 Muhammed Lutfî, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 326.

Sen âlemi var eyleyen Allahü Alîm'sin  
Eshâb-ı kirâm eylediği zâre bağışla<sup>109</sup>

Halk eyleyen âlemleri ol Kâdir u Kayyûm  
Besler seni elbette olan mûcid-i eşyâ<sup>110</sup>

Muhammed Lutfi Efendi'nin bu dizelerinde, özellikle Allah'ın her şeyi yoktan yaratmış olduğunu vurgulamış olması önemlidir. Çünkü bazı eski dinler ve felsefî akımlarca, evrenin Tanrı'dan doğup taşıdığı veya Ondan bir kopma olduğu şeklinde inançlar ve görüşler ileri sürülmüştür.<sup>111</sup> Bunlara örnek olarak sudûr teorisini verebiliriz. Allah'ın, evreni mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yarattığına dair ilahi dinlerin verdiği bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Sudûr teorisi başta Gazâlî olmak üzere İbn Rüşd, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi kelâmcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir.<sup>112</sup> Bunun yanı sıra, süreç felsefesi, yaratmayı "yoktan yaratma" (Creation ex nihilo) olarak anlamamaktadır. Onlara göre, yaratmayı, mutlaka "yoktan yaratma" anlamında kullanmak zorunluluğu yoktur. Yaratma, var olan bir şeyden başka yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da gelir. Tanrının bir şeyden başka bir şey yaratması, şüphesiz, kendine özgü bir faaliyettir. O, bu faaliyeti kozmik düzeyde gerçekleştirmektedir.<sup>113</sup> Ebû Bekir er-Râzî de, yoktan var etmenin, yani öncesinde herhangi bir şey olmaksızın meydana getirmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>114</sup> Kur'an-ı Kerim, bu tür inançları reddetmektedir.<sup>115</sup>

Evreni kim yaratmıştır? sorusuna iki türlü cevap verilmektedir. Birinci cevap, evrenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğudur. İkinci cevap ise, evrenin yaratılmamış olduğu yani bir yaratıcısının olmadığıdır. İkinci cevabı benimse-

109 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 106.

110 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 106.

111 Karaman, Hayrettin; Çağrı, Mustafa, v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c. I, Ankara, 2012, s. 196.

112 Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, c. 37, İstanbul, 2009, s. 467-468.

113 Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, c. XXVII, s. 73.

114 Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir Er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, Erzurum, 2005, s. 112.

115 "O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "Ol!" der, hemen olur." 2. Bakara: 117; Hayrettin; Çağrı, Mustafa, v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. I, s. 196.

yenlerin düşünce tarzına tabiatçılık, maddecilik (materyalizm) adı verilmektedir. Milattan önce V. asra kadar uzanan materyalizm akımı, milattan sonra XVIII. yüzyıla kadar zayıf bir akım olarak varlığı sürdürmesine rağmen, son dönemlerde özellikle Avrupa'da güç kazanmış, tarihî materyalizm, darwinizm, pozitivism şeklinde yayılma imkânı bulmuştur. Aralarında bazı farklılıklar bulunmasına rağmen bu akımların hepsi materyalisttir.<sup>116</sup> Yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş olan materyalizme göre, yer kaplayan, girilmez, yaratılmamış ve yok edilemez, kendinden kaim olan, harekete yetili olan madde evrenin biricik ya da temel bileşenidir.<sup>117</sup>

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın bütün evreni ve evrendekileri -bir asıldan, bir kaynaktan veya kendi zâtından, zâtının bir parçası olmak üzere ortaya çıkarılmayıp- yoktan var ettiği; her yaratmanın da sadece bir "ol!" emriyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bir şeyin varlık sahasına girmesi ancak Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir.<sup>118</sup> Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın yaratması ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Buradaki asıl amaç ise Allah'ın yaratma gücünün ön plana çıkarılması ve en yalın bir şekilde ortaya konulmasıdır.<sup>119</sup> Dolayısıyla Allah ile evren arasındaki ilişki bir yaratma ve yaratılan ilişkisidir. Varlıklar O'nun zatında meydana gelen bir değişimle başlayıp, O'ndan koparak meydana gelmiş, O'ndan doğarak oluşmuş bir şey değildir. Nedenselliğin başlangıcı yaratmadır.<sup>120</sup> Muhammed Lütfi Efendi'nin yoktan yaratma düşüncesine şiirlerinde yer vermesi ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında etkili bir akım olan maddeciliğe karşı çıkması açısından anlamlıdır.

Muhammed Lütfi Efendi'nin, "Âlemleri var eyleyen bir Allah"<sup>121</sup> dizesinde Allah'ın yaratma sıfatının yanında O'nun birliğine vurgu yapması da çok önemlidir. Çünkü yaratma konusunda Allah'ın yanında başka bir yaratıcı kabul etmemek de en az Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul etmek kadar önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de de vurgulandığı gibi, her şeyin yaratıcısı Allah'tır ve yaratma konusunda da Allah'ın hiçbir ortağı yoktur.<sup>122</sup>

116 Bekir Topaloğlu, Y. Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2004, s. 49.

117 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1074.

118 Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, c. I, s. 196; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'k-Kitâbi'l-Arabî, c. I, Beyrut, 1987, s. 181.

119 Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1999, s. 75-76.

120 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam v.dğr., Azim Dağıtım, c. I, İstanbul, ts., s. 396.

121 Muhammed Lütfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 143.

122 De ki: "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" "Allah'tır" de. De ki, "O'nu bırakıp da

Muhammed Lutfi Efendi, yaratma sıfatının yanı sıra Allah'ın, evreni ve insanı yaratma amacını da sorgulamaktadır:

Dilâ bu devr-i âlemden nedir maksad nedir hikmet  
Aceb bu ibn-i Âdem'den nedir maksad nedir hikmet

Ne için halk eden Hâlık bizi halk eyledi yokdan  
Bize bu sırr-ı a'zamdan nedir maksad nedir hikmet<sup>123</sup>

Yukarıda da gördüğümüz üzere, âlemin ve insanın yaratılma amacından, peygamberlerin gönderilmesinden, insana verilen yeteneklerden ve varlıklar âleminin boş yere yaratılmadığından söz eden Muhammed Lutfi Efendi, aslında sorduğu soruların cevabını da bir şekilde vermektedir. Allah, sürekli olarak peygamberler göndererek insanları bilgilendirmektedir:

Bize gönderdi Kur'an'ı buyurup emr ü fermânı  
Bu teklif-i muazzamdan nedir maksad nedir hikmet

Resûller nev-be-nev geldi bu dünya ser-te-ser doldu  
Bu mahlûk-ı mükerremden nedir maksad nedir hikmet<sup>124</sup>

Tanrı tasavvurları içerisinde ilahi dinlere uygun olanın klasik teizmin Tanrı anlayışı olduğunu söylemiştik. Bu anlayış Tanrı'nın, evreni yarattığını ve evrene sürekli olarak müdahalelerde bulunduğunu kabul etmektedir. Kur'an-ı Kerim ise Allah'ın, her an yeni bir ilahi tasarrufta bulunduğunu<sup>125</sup> bildirmektedir. Muhammed İktbal, bu ayete dayanarak ilahi hayatta "değişme"den değil de "yenilik"ten söz etmektedir. Ona göre, her yaratma fiili, önceden tespit ve tayin edilmiş bir fiil değil, yeni bir hadisedir.<sup>126</sup> İktbal, gerçek zamanda var olmanın, ardışık zamanın zinciriyle bağlanmak olmadığını aksine anbean onu yaratmak ve yaratmada mutlak surette özgür ve asli olmak olduğunu vurgulamaktadır. Bütün yaratıcı faaliyet özgür bir faaliyettir. Yaratma, mekanik fiilin bir özelliği olan tekrarın zıddıdır. Bundan dolayı hayatın yaratıcı faaliyetini mekanizma çerçevesinde açıklamak mümkün değildir.<sup>127</sup> Allah'ın, evreni ya-

---

kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?" De ki, "Kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?" De ki: "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir." (Ra'd: 13/16). Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Allah'ın birliğinden ve yaratmasından söz edilmektedir: İsrâ: 17/22, En'âm: 6/101, Arâf: 7/54, Zümer: 39/62.

123 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 137.

124 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık*, s. 137.

125 55. Rahmân: 29

126 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 201-202.

127 Muhammed İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 83-84.

ratmasının yanı sıra evrene sürekli olarak müdahalelerde bulunduğu en somut örneklerinden birisi de peygamberler göndermesidir. Muhammed Lutfi Efendi'nin şiirlerinde, Allah'ın yaratmasından söz etmesinin yanı sıra peygamberler göndermesini de vurgulaması bu açıdan önemlidir.

Muhammed Lutfi Efendi'ye göre, en mükemmel varlık olan insan, kendi var olma sebebini bulmaya yetenekli olarak yaratılmıştır. Zaten insanlar herhangi bir şeyle sorumlu tutulmadan önce kendilerine bu sorumluluğu yerine getirecek yetiler de Allah tarafından verilmiştir.

Kuluna verdi isti'dat kılıp hem kâbil-i irşâd  
Bu kitâb-ı muallimden nedir maksad nedir hikmet

Bu mahlûkât-ı âlemi abes halk etmedi Allah  
Bize ta'rif ü ta'limden nedir maksad nedir hikmet

Umurda kâbiliyyet kulda teklifden mukaddemdir  
Gör ey LUTFİ bu tefhîmden nedir maksad nedir hikmet<sup>128</sup>

Kendilerine verilen yetenekler sayesinde insanlar, âlemin bir Yaratıcısı'nın olduğunu kolaylıkla kabul edebilirler. Çünkü bu durum insan aklı için apaçık bir gerçekliktir:

Hamd ü senâ bir şânına şâyândır  
Hâlık-ı âlemdir halka ayândır  
Mûcid-i mevcûdât akla beyândır  
Merhamet-i Mevlâ halka amîmdir<sup>129</sup>

## Sonuç

Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde Allah'ın varlığına, birliğine ve yaratıcılığına yer vermiştir. Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delillere sistematik bir şekilde olmasa da Muhammed Lutfi Efendi'nin atıflarda bulunduğunu tespit ettik. Şiirlerinde özellikle evrendeki düzenden söz eden Muhammed Lutfi Efendi, Kur'an delili diye de adlandırılan nizam ve gaye delilini ön plana çıkarmaktadır. Şiirlerinde kozmolojik delili de kullandığını gördüğümüz Muhammed Lutfi Efendi, bu delilin iki şeklinden birisi olan imkân versiyonuna uygun dizeleri kaleme almıştır.

Muhammed Lutfi Efendi, şiirlerinde Allah'ın birliğini de vurgulamaktadır. Ona göre, insanlar, evreni gözlemledikleri takdirde yaratılmış olan her şeyin, Allah'ın birliğini çok açık bir şekilde ortaya koyduğunu göreceklendir.

128 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyk*, s. 137-138.

129 Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyk*, s. 166.

Şiirlerinde Allah'ın yaratma sıfatından da söz eden Muhammed Lutfi Efendi'ye göre, Allah, evrenin ve evrendeki her şeyin yaratıcısıdır. Yaratma konusunda onun şiirlerinde dikkatimizi çeken önemli noktalardan birisi ise, Allah'ın yoktan yaratma özelliğini ön plana çıkarmasıdır. Böylelikle o, maddeciliğe karşı çıkmıştır.

Muhammed Lutfi Efendi, insanların Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edecek bir şekilde yaratıldığına da şiirlerinde yer vermektedir. Sonuç olarak onun şiirlerinde ortaya koyduğu Allah tasavvurunun temel kaynağının İslam düşüncesi olduğunu ve bu düşünceyi bilimin ve felsefenin verileriyle zenginleştirdiğini söyleyebiliriz.

### Kaynakça

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara, Tarihsiz.

Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2010.

\_\_\_\_\_, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, Ankara, 1985.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.

el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîbu'l-Buhârî*, Beytü'l-Efkâr, Riyad, 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka yayınları, İstanbul, 2005.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Craig, William Lane, "Kelam Kozmolojik Kanıtı", çev. Zikri Yavuz, *Allah Felsefe ve Bilim*, Ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz.

Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım v.dğr., Akçağ Yayınları, c. III, 1988, Ankara.



Fakhry, Majid, “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbi Örneği”, çev: Ömer Mahir Alper,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, İstanbul, 2002.

El-Farabî, Ebû Nasr, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiü'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012.

İmam Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, c. I, İstanbul, 1998.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011.

Gürcani, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*” *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997.

İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.

Karaman, Hayrettin; Çağrıcı, Mustafa, v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c. I, Ankara, 2012.

Karaman, Hüseyin, “Ebû Bekr Er-Râzî'ye Göre Yaratma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, Erzurum, 2005.

Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *DİA*, c. 37, İstanbul, 2009.

Kıyıcı, Selahattin, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi”, *DİA*, c. 2, İstanbul, 1989.

Külekcî, Numan, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013.

Hâce Muhammed Lutfi, *Hulasâtü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2006.

Nizam, Elif Ayan, “Divan Şiirinde Bir Telmih Unsuru Olarak ‘Ashâb-ı Kehf’”, *Turkish Studies*, Volume: 8/13, Fall, Ankara, 2013.

Özler, Mevlüt, “Tevhid”, *DİA*, c. 41, İstanbul, 2012.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1999.

Sarıkcıoğlu, Ekrem, “Tevhid (Diğer Dinlerde)”, *DİA*, c. 41, İstanbul, 2012.

Sinanoglu, Mustafa, “Şirk”, *DİA*, c. 39, İstanbul, 2010.

Soysal, M. Orhan, *Edebî San’atlar ve Tanınması*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998.

Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000.

Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.

Topaloğlu, Bekir, *Allah İnanıcı*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Y. Şevki, Çelebi, İlyas, *İslam’da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2004.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.

\_\_\_\_\_, “Mârifet”, *DİA*, c. 28, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, “Tasfiye”, *DİA*, c. 40, İstanbul, 2011.

Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Müşebbihe”, *DİA*, c. 32, İstanbul, 2006.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam v.dgr., Azim Dağıtım, c. I, İstanbul, ts.

Yazoğlu, Ruhattin, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 1998, c. 1, sy. 2.

Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.

Yurdağür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2006.

Yücedoğru, Tevfik, “Tekvin”, *DİA*, c. 40, İstanbul, 2011.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, c. I, Beyrut, 1987.

## KİTAP TANITIMI/BOOK PRESENTATION

### **Genlere Müdahale - İlahi Kader İlişkisi, Berat Sarıkaya, Pınar Yayınları, İstanbul-2014, 240 s.**

Mustafa BAL\*

Genetik bilimi ve biyoteknoloji alanında yaşanan gelişmeler insan sağlığını koruma ve yaşam kalitesini artırma adına gelecek için umut vadediyor. Gen tedavileri ve kök hücreler üzerinde yoğunlaşan çalışmalar çok sayıda hastalıkların tedavisi için büyük bir ümit ışığı olmuş durumda. Genetik bilimi ile ilgili projelerin hedefleri doğrultusunda yakın gelecekte doğan her çocuğun boy uzunluğundan ömür uzunluğuna, zeka seviyesinden fiziki yapısına ve yakalanacağı hastalıklara kadar her türlü bilgiye, embriyo aşamasında iken ulaşmanın mümkün olacağı ve implantasyon öncesinde müdahale edilip genetik hastalıkların engelleneceği öngörülmekte. Pekî, söz konusu bilimsel çalışmalar kapsamında insan bedenine ve genetik yapısına yönelik yapılan müdahaleler teolojik açıdan hangi problemlere yol açmaktadır? İnsan iradesinin gücü ve sınırları nelerdir? İnsan Allah'ın koyduğu kanunları değiştirme, fıtrata müdahalede bulunma imkânına sahip midir? Kök hücre araştırmaları, İnsan Genom Projesi ve bu sahada yapılan diğer çalışmalarla insanın genetik yapısında meydana getirilen değişiklikler Allah'ın iradesine ve yaratılış yasalarına müdahale etme anlamına gelir mi?

Berat Sarıkaya'nın doktora tezi olarak hazırlamış olduğu ve "Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi" başlığıyla yayımlanan kitap, yirmi birinci asrın bilimi olarak kabul edilen genetik ve mikrobiyoloji alanındaki çalışmaların kelimeler açısından konumunu ele alıyor. Konuyu kelimelerin temel meselelerinden olan ilahî irade ve insan hürriyeti, kader inancı ve insanın fiiller üzerindeki etkinliği perspektifinden değerlendiren yazar, bilimin ortaya koyduğu somut gerçeklerin teolojik bakış açısıyla ne ifade ettiğini tespit etmeyi hedefliyor.

Eser genetik bilimi hakkında genel bilgiler veren giriş kısmının ardından iki bölümden oluşuyor. Sarıkaya kitabının giriş kısmında genetik biliminin tarihçesine kısaca yer verdikten sonra bu bilimle ilgili temel kavramların ne anlama geldiğini, sade ve anlaşılır bir dille izah ediyor. Bu bağlamda hücre, DNA, gen, mutasyon gibi terimlerin tarifini yapıp işlevleri hakkında bilgi veren yazar, bölüm sonunda insanın gen haritasının çıkarılmasına dair

\* Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD.

faaliyetlerin yürütüldüğü İnsan Genom Projesi kapsamında yapılan çalışmalara ve bu çalışmaların neticelerine değiniyor.

Sarıkaya kitabının ilk bölümünde “Genetik Açından Canlıya Müdahale Yolları” başlığı altında insanın genetik yapısına yapılan müdahalelerde hangi yöntemlerin kullanıldığını ortaya koyuyor. Hücrelere müdahale, kök hücre yoluyla yapılan tedaviler, genlerin kopyalanması ve transfer edilmesi, ilaç yoluyla genlere müdahale edilmesi, implantasyon öncesinde genler üzerinde tercihte bulunulması gibi metotları tek tek ele alan yazar, bilim adamlarının bu yolları kullanarak yaptıkları genetik çalışmalara örnekler veriyor. Bu çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar ve tedavi yöntemlerinin başarısı hakkında kat’edilen mesafeye dikkat çeken Sarıkaya, aynı zamanda çeşitli kesimler tarafından dile getirilen ahlaki kaygılara da değinip yer yer eleştirel değerlendirmelerde bulunarak söz konusu müdahalelerin ne derece etik olduğunun sorgulanmasının gerekliliğine işaret ediyor.

Eserin asıl teması olan genetik müdahalelerin kaderle olan ilişkisi ve bu minvalde ortaya çıkan teolojik sorunlar, kitabın yekününü teşkil eden ikinci bölümde ele alınıyor. Sarıkaya teolojik açıdan problemin iki vechesi bulunduğuna işaret ediyor: Genetik müdahalelerde aktif rol alan, özne/fail konumunda olan insan ve bu müdahalelerden etkilenen, nesne/meful konumunda olan insan.

İlk olarak insanın özne olduğu, yani genetik müdahalelerin faili konumunda bulunduğu yönden meseleye yaklaşan yazar bu bölümde insanın Allah’ın iradesine, yaratma usulüne ve kudretine karşı bir iradeye sahip olup olmadığı, insanın eylem özgürlüğü ve bunları gerçekleştirecek kudretinin var olup olmadığı, eğer yoksa bütün bu genetik gelişmelerin Allah’ın irade ve kudreti kapsamında mı gerçekleştiği sorularına cevap arıyor. Bu bağlamda “irade” kavramını derinlemesine ele alan yazar Cebriyye, Mu’tezile, Ehl-i Sünnet kelimcileri, İslam ve batı filozoflarının irade kavramına yaptıkları tanımlara ve Allah’ın mutlak iradesi ile insanın irade alanı hakkındaki tartışmalara yer veriyor. Ardından genetik müdahale yöntemlerinin insanın irade sahası içerisinde olup olmadığını irdeleyen Sarıkaya, eserinin bu bölümünde “yaratma” kavramını, Allah’ın yoktan var etmesinin ne anlama geldiğini ve bu fiilin insana nispetinin ne şekilde olacağını izah ederek konuya açıklık getiriyor. Tüm bu bilgiler ışığında yaratılışa müdahalenin mümkün olup olmadığını, insanın bu alandaki gücünün sınırlarını, ilgili ayetlerden ve kelam ilminin verilerinden istifade ederek ortaya koyuyor.

Sarıkaya, genetik müdahalelerde nesne konumunda yer alan insan açısından konuyu ele aldığı bölümde insanın fitratının ne anlama geldiğini açıklayıp fitratın değiştirilmesinin imkânı, genlere yapılacak müdahalelerle insan davranışları üzerinde bir tasarrufta bulunmanın mümkün olup olmadığı

konularını tartışıyor. Kuran'da insan doğasını açıklayan ayetler üzerinden “nefis” ve “fitrat” terimlerini irdeleyen yazar, ardından insan tabiatının değişime açık olduğunu ve bireysel anlamda insan fitratının çevresel faktörlerle değiştirilip bozulabileceğini ifade ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapıyor: “İnsanî niteliklerimiz ve aslında bizi biz yapan özelliklerimiz hangi amaç uğruna değiştirilecektir? Acı ve ızdıraptan kurtulmak, çok uzun yaşamak, daha başarılı olmak vb. amaçlar için mi? Şayet böyle ise, bu durumda insanın insan olma ve dünyada var olma amacının unutulduğunu söyleyebiliriz.”

Genetik müdahale yolları kullanılarak ömrün uzatılması amacıyla yürütülen laboratuvar çalışmalarına yer veren Sarıkaya, bu konuyu teolojik açıdan değerlendirmek için öncelikle “ecel” kavramının mahiyetini açıklıyor. Kelam ekollerinin ömür ve ecel terimleri hakkındaki yaklaşımlarını irdeleyen yazar daha sonra çağdaş bilimin verilerine göre insan ömrüne etki eden faktörlere değiniyor. Bu veriler ışığında, genlere yapılacak müdahalelerle ecele etmenin imkânı ve insan ömrünün uzatılmasının mümkün olup olmadığını izah ediyor.

Sarıkaya, genetik faaliyetlerde nesne konumundaki insan bağlamında son olarak genetiğin insan davranışları ve kişilik üzerindeki etkileri meselesini ele alıyor. Nesiller arası bilgi aktarımının büyük oranda genlerle gerçekleştiğinin kabul edildiğine değinen yazar, eserinin bu bölümünde genlerle insan davranışlarının nasıl ilişkilendirildiğine, psikologların tarihi süreçte konuyla ilgili savdukları görüşlere yer veriyor. Davranışın biyolojik ve çevresel belirlenimini ayrı ayrı izah ettikten sonra insan davranışlarına genetik müdahale yoluyla etki etmenin imkânını tartışıyor. Bölüm sonunda insana yönelik genetik müdahalelerin etik açısından değerlendirmesini yapıp ahlakî sınırını sorgulayan Sarıkaya, yapılan tüm çalışmalarda insanın saygınlığının esas alınması gerektiğine ve genetik gelişmelerde mümkün olan her yöntemin, sonucundaki fayda veya zarar dikkate alınmadan uygulanmasının yanlış olacağına vurgu yapıyor.

“Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi” adlı kitap, insana yönelik genetik müdahaleler kapsamına giren konuları, teolojik perspektiften bir bütün halinde değerlendiren ilk eser olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Bundan sonra yapılacak çalışmalar için referans niteliğinde olan bu eser, çağımızın önemli bir problemi olarak görülen genetik çalışmaların kaderle olan münasebeti konusunda ufuk açıcı bir çalışma olmuştur. Sarıkaya eserinde biyoloji, genetik ve teoloji alanında -özellikle bilimsel kavramlar açısından bakıldığında- ağır konuları ele almış olmasına rağmen sade ve betimleyici bir üslup kullanarak konuların kolay anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Son olarak diyebiliriz ki bu eser, yirmi birinci asrın en gözde ve hızla gelişen bilimi olarak genetiğin ortaya koyduğu proje ve çalışmalara, Kuran ayetleri ışığında göz atmak ve meseleleri kelam ilminin esasları açısından değerlendirmek için önemli bir kaynaktır.



## Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Yayım İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması, yayınevi veya sahibinden izin alınması ve ayrıca bu belgelerin gönderilmesi koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz. Dergide, Fakültemiz öğretim elemanlarının yanı sıra, başka araştırmacıların ilmi yazılarına da yer verilebilir.

### Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak



yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelere ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yaynevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken süre no, süre ismi, ayet numarası (2. Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır: <http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

**Not:** Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır. Uygulamalı Örnekler Kitap Örnek: Aşıkutlu, Emin, Hadiste Ricâl Tenkidi, IFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

### Editörlü kitap

**Örnek:** Uçar, Bülent (Ed.), Batı’da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri, Hadisevi, İstanbul, 2006.

### Tez

Örnek: Atan, Hikmet, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

### **Çeviri kitaplar**

Örnek: Durand, Gilbert, Sembolik İmgelem, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

### **Kurum Yayınları**

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

### **Yazarı Olmayan Eser: Anonim**

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago, 1993.

### **Bilimsel Dergi Makalesi**

Örnek: Gündoğdu, Cengiz, “Âşık Sümmanî’de Aşkın Metafiziği”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 8 (18), 2007, 113-154.

**Dergi e-posta adresi:** ilahiyatdergi@atauni.edu.tr Makale başvuruları için lütfen belirtilen e-posta adresini kullanınız.



# ATATÜRK UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN 1303 - 295X

Year : 2015, Number : 43 , Erzurum

IN MEMORY OF PROF. DR. MEVLÜT ÖZLER

A Almohad Teacher: Mevlüt Özler

İbrahim ÖZLER

The Romantic Abu Dharr

Sinan ÖGE

## ARTICLES

A Theological Approach to Destiny - Disability Relationship

İsmail BULUT

Journey Treatise of the Erzurum Mufti Osman Bektaş Hodja-Verification of Prose, Interpretation and Review-

Zeki KOÇAK

Disruptive Price Application in terms of Islamic Law

M.Fatih TURAN

Value of Resource of Narrative about Two Witnesses Required in Collection of the Qur'an in the Era of Abu Bakr

Abdulvahap ÖZSOY

The Scale for Attitude Towards Cheating: The Study of Reliability and Validity

Mustafa Fatih AY, Ahmet ÇAKMAK

Philosophical and Logical Separation of Concepts Based on Tasawwurât in the Thought of Tabatabâi

Salih AYDIN

The Relationship between "al-Muqsamu bih" and "al-Muqsamu Alaih" in The Aqsamu'l-Qur'an

Yunus Emre GÖRDÜK

The Crimes Requiring Death Penalty in Islamic Corpus of Fiqh

Mehmet KÖROĞLU

Moral Degeneration Elements in Humaza Surah

Ali ŞİMŞEK

Sheikh Osman Siracuddin at-Tavîlî (v. 1283/1866) among the Caliphs of Mawlânâ Khâli al-Baghdadî and Biyâre

Madrasah/Lodge

Abdulcebbar KAVAK

Human Values in the Light of Pseudonyms

A.Hilâl KALKANDELEN

The Symbolism of Mirror in the Poems of Alvarlı Hacı Muhammed Lutfi Efendi

Osman Nuri KARADAYI

The Meaning Attributed to Futuwva in The Perspective of Sufism

Bekir KÖLE

Phases of Cerh-Tadil in Science of Hadith

Recep Emin GÜL

Analysis of Zübdetü't-Tevârih by Mustafa Âlî of Gelibolu

Muhammed Fatih DUMAN

The Effect of the Blood to Ablution

Fatih TURAY

Texts of Creed Written for Women in Maghreb according to Faith Education

Ahmet ÇELİK

Comparison of Methods of Zerkeşî and Ibn Hajar in his Books Named en-Nuket

Thamer HATAMLEH

Thinking of God in Muhammed Lutfi Efendi's Poems

Habib ŞENER

## BOOK PRESENTATION

The Relationship between the Intervention in the Genes and the Divine Destiny

Author: Berat SARIKAYA

Presenter: Mustafa BAL