

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

# İlahiyat Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنتي قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521|2017, SAYI 11 | 2017, ISSUE 11

**ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner**

Prof. Dr. Şevket YAVUZ  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**

Doç Dr. Ramazan DEMİR

**Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor**

Arş. Gör. Mehmet AKINCI

**Editör Yardımcıları / Editorial Assistants**

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Halil EFE • Arş. Gör. Serap USLU

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR • Prof. Dr. Şevket YAVUZ  
• Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY  
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

**Basım / Printing**

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle/ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : [pozitif@pozitifmatbaa.com](mailto:pozitif@pozitifmatbaa.com) İnternet : [www.pozitifmatbaa.net](http://www.pozitifmatbaa.net)

**İletişim / Corresponding Address**

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE  
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: [ifd@comu.edu.tr](mailto:ifd@comu.edu.tr) İnternet : <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/>

**Sayı Hakemleri / Referees on This Issue**

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi • Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ, Balıkesir Üniversitesi • Doç. Dr. Yasin KURBAN, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Abdurrahim ALKİŞ, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Nusret DEDE, Abant İzzet Baysal Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Ferihan ÖZMEN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Selahattin AKTI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Muhammet Ali BAĞIR, Sakarya Üniversitesi • Yard. Doç. Dr. Muhammet BEDİRHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Arş. Gör. Abdullah ÖZKAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Arş. Gör. Bilal TAŞKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tır sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.  
Dergimizin Yayın ve Yazım İleleri 203. Sayfada yer almaktadır.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### MAKALELER

---

- خير الله فالج وادي  
“الأثر النصي في الإيثار الصوتي  
قصة النبي موسى (عليه السلام) في سورة النمل نموذجاً لانتقاء حروف القوة” 7
- Mansur KOÇINKAÇ  
“Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar” 27
- Selahattin AKTI  
“Sûfi Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssasının Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar” 45
- Zeliha ÖTELEŞ  
“Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufi Kavramlar” 59
- Ayşe Betül ÇELİK  
“Dini Süreli Yayınlarda Kadın Konusundaki Tartışmalara Din Eğitimi Perspektifinden Bir Bakış: Altınoluk-Şebnem Dergisi Örneği” 73
- Mücahit BEŞENK  
“Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Şerefu'l-Akîde Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme” 111
- Nuh YILMAZ  
“Tertullian'ın Kutsal Kitap Anlayışı” 129
- Yusuf YIKMAZ  
“Ruhun Yeniden Dirilmesi Unsuru Üzerinden Zerdüştlük – Yahudilik Etkileşimi” 149

### ÇEVİRİ

---

- Mehmet Ali YARGI  
“Gebeliği Kalıcı Olarak Engellemenin Fıkîhî Yönüne Dair Bir İnceleme” 161  
Ahmed B. Fehd B. Humeyyin El-Fehd

### ARAŞTIRMA NOTLARI

---

- Mansur KOÇINKAÇ  
“Şemseddîn el-İsfahânî'nin (v. 688/1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi” 187

### SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

---

- Betül BAYKA  
“Hadisleri Anlama Sorunu” 199  
Salih KESGİN







## الأثرُ النصِّيُّ في الإيثارِ الصَّوتيِّ قصةُ النبيِّ موسى (عليه السلام) في سورة النمل نموذجاً لانتقاءِ حروفِ القوةِ

خير الله فالح وادي \*

### ملخص

يهدفُ هذا البحثُ إلى إظهار أثرِ النَّصِّ في انتقاءِ الأصواتِ من حيث قوتها وضعفها، وذلك بإيثاره الألفاظَ التي تناسبُ حيثيئها تلكِ جوِّ النصِّ وموضوعاته، وتتحققُ هذه الدراسةُ من خلالِ المقارنةِ بينِ موضوعٍ واحدٍ تكررَ في أكثرِ من موضعٍ، فالموضوعُ الذي يردُ في سورة قرآنيةٍ يتأثرُ صوتياً بجوِّها، فكانت قصةُ النبيِّ موسى (عليه السلام) في سورة النمل ميداناً لذلك، وتمثِّلُ هذه الدراسةُ خطوةً متقدِّمةً بالنسبةِ للدراساتِ الصوتيةِ التي تناولتِ هذا الجانبَ على مستوى المفردةِ والآيةِ والسياقِ.  
الكلماتُ المفتاحية: النص، الإيثار، الصوت، أصوات القوة، قصة موسى.

### Özet

Bu çalışma, güçlü ve zayıf yönüyle ses tercihlerinde metnin iz düşümünü ortaya koymayı amaçlar. Zira metin, bulunduğu ortama ve işlediği konulara uygun düşecek lafızları tercih ederken söz konusu haysiyeti göz önünde bulundurur. Bu çalışma, birden çok yerde tekrarlanan aynı konu arasında kıyaslama yapmak suretiyle gün yüzüne çıkarılmıştır. Zira her hangi bir surede yer alan konu, ses seçimi bakımından söz konusu surenin ortamından etkilenmektedir. Çalışmada Musa Peygamber'in (a.s.) Neml suresinde yer alan öyküsü alan olarak seçilmiştir. Çalışma, lafız, ayet ve siyak sibak seviyesinde bu yönü inceleyen ses araştırmalarına kıyasla iler bir adımı temsil eder.

### Summary:

This research aims to show the effect of the text on the selection of sounds in terms of strength and weakness, by preferring the circumstances of words that fit their context, and subjects. This study is achieved by comparing one subject repeated in more than one place. The subject, which is mentioned in a Qur'anic verse, is influenced by its voice, as result of context, The story of the Prophet Moses (peace be upon him) in Surat Al Naml was a for specimen in this field, and this study represents an advanced step for the studies of voice that dealt with this aspect at the level of the single word, verse, and context.

### المقدمة

\* Doç. Dr., Çomu İlahiyat Fakültesi, e-Posta: drkhair@Çomu.edu.tr.

إن الصوت عنصر من عناصر الدلالة حاضر في التعبير القرآني، وقد تناولته الدراسات اللغوية والقرآنية قديماً وحديثاً بمستويات مختلفة، فدرس على مستوى اللفظة المفردة ومستوى الآية ومستوى السياق، وفي هذا البحث سنعالج ذلك من مستوى آخر، وهو النص، ونقصد بالنص السورة القرآنية الواحدة، فيقدم هذا البحث فرضية فحواها أن النص له أثرٌ في عناصره اللغوية ومنها الصوت، فالنص على مستوى الصوت مؤثرٌ في المفاضلة بين الألفاظ المتشابهة أو المترادفة بسببٍ من أثرها الصوتي، فالصوتُ عنصرٌ هامٌ في سبب انتقاء كلمة دون غيرها، فما يلاحظ كثيراً في القرآن الكريم أن موضوعاً واحداً يردُّ في سورتين مع تغير بعض الألفاظ فيما، كلفظتي (قومه وملائه) في قصة موسى (عليه السلام) مثلاً، فيبغى هنا أن نلصق الجانب الصوتي في التعليل من خلال بيان أثر النص، فالنص ينتقي لفظه معينة ويفضلها على أخرى جاءت في نص آخر؛ لانسجام صوتها مع موضوعاته وجوه وغاياته.

وينبغي علينا لنا لإثبات ذلك أن نسلِّق سبيل المقارنة، فنقارن بين موضوع واحد جاء في موضعين، وملاحظة الفرق بين الكلمات صوتياً، لنجد أن النص بكونه الوحدة الدلالية الكبرى أثرٌ هذا اللفظ وقصده قصداً لاشتماله على الصوت الذي يتناسب مع جوه وأغراضه. وللوقوف على ذلك يجب أن نقف على ركنين: الأول: جوِّ السورة وبيان خصائص موضوعاتها، والثاني: المقارنة بين ألفاظ الموضوعات المشتركة بين السورة والسور الأخرى متبسيين الفروق الصوتية بينها، وبالتالي فإننا سنقف على أن النص هو سبب تلك الفروق الصوتية، فالنص ينتقي من الألفاظ ما كان صوتها يناسب أغراضه وأجواءه، فالنص ككلمة واحدة والصوت عنصر واحد من عناصر الدلالة، ويوظفه النص بحسب أغراضه وينتقي ما يلائم الجوِّ داخله، وربما يغيب هذا العنصر في سور أخرى، فهو عنصر من عناصر الدلالة، يستعمل حسب الحاجة، فيقصد حيناً ويهمل حيناً، فتمَّ سور تجد فيها وفرة الأصوات القوية كسورة النمل مثلاً، وبعضها لا تجد فيه تلك الوفرة أو تجد وفرةً من الأصوات اللينة الهادئة.

وقد قسمت البحث إلى مبحثين، الأول منهما تنظيري والثاني تطبيقي، جاء الأول في فقرتين، الأولى تنقسم الأصوات من حيث القوة والضعف، وبيان سبب القوة في الصوت، والثانية سردت فيها مستويات التحليل الصوتي في الدراسات العربية ليتبين موقع بحثنا منها، والمبحث الثاني تناولت فيه الجانب التطبيقي، فخللت في الفقرة الأولى منه أجواء سورة النمل، وفي الثانية بينت أثر النص في إثارة حروف القوة في قصة النبي موسى (عليه السلام)، ثم الخاتمة والتوصيات فالمصادر. ومنهج البحث في فكرته الأساسية قائم على منهج التحليل والمنهج المقارن، فنحلل أصوات الألفاظ المتقابلة بين الموضوعات المتوافقة ثم نقارن بينها من حيث القوة والضعف.

وأما سبب اختيار سورة النمل فإنَّ رصدَ هذا الموضوع والانتباه له كان في هذه السورة، فالتناسب المطلق بين جوِّ السورة ونغمته وبين طبيعة الأصوات الواردة فيها تكشَّف لنا أثناء تلاوتها، فقارنتُ بها الموضوعات المشابهة الواردة في سور أخرى ولمست التباين الصوتي بينها، وكانت الفكرة أن تكون الدراسة شاملةً ألفاظ السورة، ولكن خشية الإطالة توجه الاختيار أن تكون قصة النبي موسى (عليه السلام) عينةً للبحث؛ فهي واردة في سورة النمل موضع البحث، ومكررة في القرآن كثيراً مما يتيح إمكان مقارنتها، ومناسبة طوله للبحث، ثم إنها أول قصة وروداً في السورة وبالتالي فإنَّ قصة موسى (عليه السلام) تمثل نموذجاً مناسباً لهذا البحث.

وقد أخذ الجانب الصوتي في اللغة العربية حيزاً من الدراسات اللغوية، فقد بدأ وقف ابن جني على جوانب من الدلالة الصوتية في كتابه الخصائص وتبعه ابن فارس والسيوطي، وفي الدراسات الحديثة نجد إقبالاً على دراسة هذا الجانب، وتناوله ضمن مباحث الدراسات القرآنية، وربما بدأ ذلك في العصر الحديث سيد قطب في التصوير الفني، وجاءت بعد ذلك كثيرٌ من الدراسات الجامعية والبحوث الأكاديمية، وشملت دراسات الدلالة الصوتية مختلف المستويات، فنجد دراسة دلالة الحركة والمقطع الصوتي والإيقاع الصوتي كما في بحث: من ملاحح الدلالة الصوتية في



القرآن الكريم للدكتور ماجد النجار، وغيره من البحوث الكثيرة في ذات المستوى، أما دراسة الدلالة الصوتية للفظ المفرد فكانت غالبية، ونجد ذلك تمثيلاً في بحث: دلالة الجرس والايقاع في المفردة القرآنية، خالد توفيق، وكما في الفصل السادس من كتاب: الصوت اللغوي في القرآن للدكتور محمد حسين علي الصغير. مروراً بالآية وانتهاء بالسياق كما لدى سيد قطب في التصوير، وكتاب الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، للأستاذ نذير حمدان. وكتاب: دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، للدكتور خالد قاسم بن دومي، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه، تناول في الفصل الرابع: الصوت وأثره في الدلالة السياقية، والإيقاع الصوتي الإيحائي في سياق النص القرآني للدكتورة جنان محمد مهدي، وبحث: الإيحاء الصوتي في تعبير القرآن للدكتور قاصد ياسر الزبيدي.

إنّ الدراسات الصوتية بمستوياتها المختلفة في الدراسات العربية والقرآنية ووفرة كما لاحظنا لكنها لا ترقى إلى المستوى المرجو لدراسة أصوات العربية من حيث أثرها الدلالي في الكلام، على مستوى السياق والنص. أما الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة فهو معالجة الصوت بكونه عنصراً متأثراً بالوحدة الكبرى وهي النص، فنطلق هذه الدراسة أنّ النص هو المؤثر في إيثار لفظ ما دون لفظ آخر، وهذا اللفظ الآخر قد ورد في الموضوع نفسه في سورة أخرى، والسبب الذي تقدمه تفسيراً لذلك ونظره في هذا البحث هو الطبيعة الصوتية التي يتكون منها اللفظ والتي تناسب جو النص وغرضه وموضوعه. والمنهج في معالجة ذلك يعتمد المقارنة بين النصوص. ولا يقف عند تحليل النص المدروس وحسب.

#### المبحث الأول: تصنيف الأصوات ومستويات التحليل الصوتي:

##### أولاً: تصنيف الأصوات:

لكل حرف مكان مستقل عن الحروف الأخرى، وشخصية مغايرة لها، ودراسة علماء العربية تلك الحروف للوقوف على مخارجها وأصلهم إلى أن لها صفات تُميّز بينها وإن اشتركت في المخارج، ومن تلك الصفات اتضحت شخصيات الحروف، فصنفت الحروف بحسب تلك الصفات إلى مجاميع عديدة، تتجمع بعض الحروف في صفات وتفتقر في صفات أخرى، ثم إنّ الصفات نفسها صنفت وميزت، فلقد تقرر لدى اللغويين أنّ هناك صفات قوية وأخرى ضعيفة، وهذه الصفات تؤثر في الحروف قوة وضعفاً، فالتصنيف من الحروف بصفات القوة كان قوياً، وما اتصف بصفات الضعف كان ضعيفاً. وعليه فقد قسمت أصوات العربية إلى أصوات قوية تمتاز بقوة الجرس، وأصوات ضعيفة هادئة، وأصوات متوسطة بين هاتين الصفتين، وقد درس علماء العربية هذا الجانب من الأصوات أعني القوة والضعف فيها.

قال في الرعاية: (والشدة من علامات قوة الحرف، فإذا كان مع الشدة جهر وإطباق واستعلاء فذلك غاية القوة في الحرف؛ لأن كلّ واحدة من هذه الصفات تدلّ على القوة في الحرف، فإذا اجتمع اثنتان من هذه الصفات في الحرف أو أكثر فهي غاية القوة كالطاء، فعلى قدر ما في الحرف من الصفات القوية كذلك قوته، وعلى قدر ما فيه من الصفات الضعيفة كذلك ضعفه)<sup>1</sup>

وصفات الرخاوة والممس واللين والانفتاح من علامات الضعف لأنّها صفات ضعيفة، فإذا كانت في حرف كان ذلك الحرف ضعيفاً، وصفات الإطباق والاستعلاء والشدة والجهر والصفير من علامات القوة لأنّها صفات

<sup>1</sup> القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان- الأردن، الطبعة الثالثة 1417-هـ-1996م، ص117-118.

قوية، فإذا كانت في حرف كان ذلك الحرف قوياً، وتكون القوة والضعف في الحرف متفاوتتين بحسب عدد تلك الصفات فإذا كثرت زادت القوة أو الضعف فيه.<sup>2</sup>

ومثال ذلك صفةُ الصغير فهي من صفات القوة؛ للزيادة التي فيها، وهي موجودة في حروف الصغير الثلاثة (ص، ز، س)، فأقواها الصاد لوجود صفتي قوة غير الصغير وهما الاستعلاء والإطباق، ثم الزاي بسبب المنهارة، ثم السين بسبب صفتي الهمس والاستفال<sup>3</sup>، وهما من صفات الضعف.

#### علة القوة والضعف:

بعد أن ذكر المالمقي انقسام الحروف إلى قوي وضعيف بين سبب تلك القوة، وردّه إلى وجود زيادة في الحرف على غيره، وبين أن تلك الزيادة هي بعض صفات الحروف، فيحكم للحرف بالقوة إذا انصف بصفة من تلك الصفات وإلا فهو ضعيف.

قال المالمقي: (اعلم أن الحروف تنقسم إلى القوي، والضعيف. وأعني هنا بالقوة أن يكون للحرف زيادة على غيره، فيقال: إنه أقوى من ذلك الغير، وتلك الزيادة تكون: الإطباق، والاستعلاء، والصغير، والاستطالة، والتفشي، والتكرار، والغنة)<sup>4</sup>.

وقد انتبه علماء العربية لذلك عند دراستهم تأثير الأصوات بعضها في بعض كما في باب الإدغام مثلاً، ففي شرح كتاب تيسير القراءات للداني يقول شارحه المالمقي: (ولا يدغم الأقرى في الأضعف إلا على ضعف؛ وذلك لما يلزم من إبدال الحرف الأول بحرف من جنس الثاني فإذا كان الحرف الأول أقوى لزم من إبداله لو أُبدل إذهب قوته، والعرب تأبى ذلك في فصيح كلامها. وإذا كان الأول أضعف لزم من إبداله تقويته، وهو القانون المستعمل والقياس الجاري)<sup>5</sup>.

#### أقسام الحروف من حيث القوة والضعف:<sup>6</sup>

ولضببط ذلك وجب أن توضع الحروف في أقسام حسب قوتها وضعفها، وهناك تقسيمات فصلت كثيراً في هذه الحثية فأوصلت الأقسام إلى خمسة: أقوى وقوي ومتوسط وضعيف وأضعف<sup>7</sup>، غير أننا نكتفي بوضع الحروف في قسمين:

1- الحروف القوية: (ط-ج-د-ب-ر-ق-ظ-ض-ص) وأكثرها قوة حرف الطاء؛ لأن لها ست صفات، كلها قوية، وليس لها صفة واحدة من صفات الضعف.

2- الحروف غير القوية، وهي المتوسطة والضعيفة: وهي باقي الحروف، وأضعفها الماء؛ لأن صفاتها الست كلها ضعيفة وليس لها صفة واحدة من صفات القوة.

فالخصلة أن الحروف تكون قوية إذا توفرت صفات قوة فيها، وفي المبحث التطبيقي من البحث سنقف على وفرة حروف القوة في الألفاظ التي أوتُر استعمالها في سورة التمل، ونجد أن هذا الإيثار كان استجابة للوحدة الأكبر في التعبير وهي النص.

<sup>2</sup> ينظر المصدر السابق 119-120.

<sup>3</sup> ينظر المصدر السابق 124.

<sup>4</sup> المالمقي، أبو محمد عبد الواحد بن محمد، الدر الثبير والعذب الخبير شرح كتاب التيسير للداني في القراءات، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م، ص187.

<sup>5</sup> المصدر السابق 187.

<sup>6</sup> العبد، فريال زكريا، الميزان في أحكام تجويد القرآن، دار الإيمان القاهرة الطبعة الثانية 2010م، ص 89-90.

<sup>7</sup> ينظر المصدر السابق: 89.

## ثانياً: مستويات التحليل الصوتي:

بين الصوت والمعنى علاقة قد لوحظت ودرست، ونسرد هنا مستويات النظر إلى الصوت والمعنى، ولرصد علاقة صوت الكلمة بالمعنى يمكن أن نضع له تقسيماً من حيث جهة النظر ومستوى دراستها فنجد أن لها أربعة مستويات، وهي الصوت المفرد، والكلمة المفردة، والعبارة أو الآية، والسياق<sup>8</sup>:

## 1- الصوت المفرد: دلالة الصوت المفرد وأثره على المعنى:

بعض الدراسات تناولت دلالة الصوت قبل أن ينسبك ضمن كلمة واحدة مع أصوات أخرى، فالصوت المفرد له دلالة قائمة به حتى قبل أن يأتلف مع أصوات أخرى ليشكل لفظاً مفرداً، فقد أثبتوا ذلك وأقاموا عليه دراسات مستفيضة بينت وأظهرت إحدى أهم خصائص العربية. فقد وضع عبد الله العلابي جدولاً للأبجدية يوضح فيه معاني الحروف المفردة: (1: الهمزة: يدل على الجوفية، وعلى ما هو وعاء للمعنى، ويدل على الصفة تصير طبعاً. 2: الباء: يدل على بلوغ المعنى في الشيء بلوغاً تاماً، ويدل على القوام الصلب بالتفعل. الخ.)<sup>9</sup>.

ويقول حسن عباس: (قد جاءت الكلمة العربية إراثاً عن مراحل غالبة ثم زراعية ثم رعوية شعرية فتحول كل حرف من حروفها بفعل تعامله مع الأحاسيس والمشاعر الإنسانية طوال آلاف الأعوام إلى وعاء من الخصائص والمعاني، فما أن يعيها القارئ أو السامع حتى تتشخص الأحداث والأشياء والحالات في مخيلته أو ذهنه أو وجدانه، وبذلك ينوب الحرف في العربية عن الكلمة وتنوب الكلمة عن الجملة)<sup>10</sup>.

الحروف العربية مشحونة بشتى الأحاسيس والمشاعر الإنسانية مما جعل الكلمة العربية بهذه الطاقة الذاتية تشخص الأحداث والمسمايات والحالات الوجدانية في مخيلات سامعيها وأذهانهم.<sup>11</sup>

وأخيراً ظهر المعجم الاشتقاقي المؤصل للدكتور محمد حسن جبل، الذي أثبت في مقدمة كتابه أن لكل صوت دلالة خاصة به وضعها تحت فصل: المعاني اللغوية للحروف الألفبائية في اللغة العربية<sup>12</sup>، وأوضح المنهج الذي اتبعه في بيان ذلك، ثم ألقى بكل جذر تحليلياً صوتياً مأخوذاً من مجموع ألفاظ الجذر.

وهناك من لا يرى ذلك ولا يوافق عليه، فهو لا يرى دلالة للصوت المفرد: (ورؤية الأمر الحق أن الدلالة الصوتية وإن أسهم الحرف بشكل واسع في مدّ محتوياتها، إلا أن التابع الصوتي وتنوعاته داخل تيار الكلام يوجهان بنيتها، وهي تخضع لما يمنحها المتكلم من قدرة وديناميكية داخل التركيب. وثمة أمر آخر، أن الصوت المفرد لا قيمة له مستقلاً عن السياق، وإن كان يمثل الأصل في الدلالة)<sup>13</sup>.

وهذا كلام لا يجعل رداً علمياً أمام الحجج والدراسات التي تقدم كل يوم لتثبت أن تلك الخاصية قارة ثابتة لأصوات العربية، وساقوا لها أمثلة كثيرة، بل قدم الدكتور محمد حسن جبل ذلك من خلال معالجة تطبيقية لما يقارب

<sup>8</sup> لا ينبغي هنا أن نتعقب هذه المستويات تاريخياً، بل نرصد مستويات الدرس الصوتي وبنيتها بإيجاز.

<sup>9</sup> علي، أسعد أحمد، تهذيب المقدمة اللغوية لعبد الله العلابي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق الطبعة الثالثة 1985، ص 64.

<sup>10</sup> عباس، حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1998، ص 17.

<sup>11</sup> المصدر السابق 22.

<sup>12</sup> جبل، محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب، القاهرة، 1/25.

<sup>13</sup> عبد الجليل، عبد القادر، علم الصرف الصوتي طبعة أزمينة، 1998، ص 152.

من 2300 ألفين وثلاث مئة مادة لغوية شملت جميع كلمات تلك المواد<sup>14</sup>، ويكفي ذلك في إثبات تلك الدلالة للأصوات.

## 2- مستوى علاقة الصوت بالمفردة الواحدة:

ونعني به أن يتفق الصوت مع معنى الكلمة، فيكون مناسباً لمعناها. إنَّ النظر إلى اللفظ من هذه الزاوية وهي زاوية الدلالة الصوتية للكلمة المفردة في نفسها نجدُه واضحاً عند (ابن جني) فقد رصد انسجام الصوت مع المعنى ونبه إلى أن دلالة الكلمة على معنى يقتضي تغيير الصوت على حسب قوة المعنى في الكلمة فما كان من المعاني شديداً قريباً فالمناسب له صوت يمتاز بالقوة والغلظة، فالمعنى العام في كلمتين أو أكثر واحد، ولكن فيه درجات من الشدة متفاوتة، وللتعبير عن هذه الدرجات المختلفة فإنَّ خير أسلوب لذلك هو تغيير صوت واحد يناسب قوة المعنى أو ضعفه، فيبقى المعنى العام ملاحظاً في كل كلمة من الكلمتين، ولكنه يتأثر بالصوت فالصوت القوي يوجي بقوة المعنى ويناسبه، والصوت الضعيف يناسب المعنى غير الشديد.

يقول في كتابه الاختصاص: (فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج مُتَكَبَّرٌ عند عارفيه مأوم، وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذون عليها. وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره، من ذلك قولهم: خضم، وقضم، فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اللباس، نحو: قضمت الدابة شعيرها ونحو ذلك.. فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها للباس، حذوا لمسوح الأصوات على محسوس الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح، قال الله سبحانه: (فيهما عينان نضاختان)<sup>15</sup>. فجعلوا الخاء لرقتها للماء الضعيف، والخاء لغلظها لما هو أقوى منه)<sup>16</sup>.

ويقول في مكان آخر: (ومن ذلك أنهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا كَسَّرَ قطع فتح غلَّقَ وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلاً المعاني، فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل)<sup>17</sup>. وأفرد السيوطي باباً في كتابه المزهر وعنوانه بـ (مناسبة الألفاظ المعاني) وقال بعد أن مثل لذلك بمجموعة من الألفاظ: (فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف وعملاً أو صوتاً، وجعلت الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر لما هو أقوى وعملاً وأعظم حساً)<sup>18</sup>. ويلاحظ أن السيوطي يصرح بأنَّ مرد ذلك إلى صفات الحروف، فالحروف الضعيفة المهموسة واللينة والخفية تناسب الأدنى والأقل والأخف من المعاني، والحروف القوية والمجهورة والشديدة تناسب المعاني الأقوى والأشد.

يقول السيوطي في علاقة اللفظ باللفظ والمعنى: (اثلاف اللفظ مع اللفظ واثلافه مع المعنى: الأول أن تكون الألفاظ يلائم بعضها بعضاً بأن يُقرَّ الغريبُ بمثله والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة، والثاني أن تكون

<sup>14</sup> المعجم الاشتقائي المؤصل: 1/ 12.

<sup>15</sup> سورة الرحمن: 66

<sup>16</sup> ابن جني، أبو الفتح عثمان، الاختصاص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، المكتبة العلمية، بلا تاريخ: 2/ 157-158.

<sup>17</sup> المصدر السابق 2/155.

<sup>18</sup> السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1998م، 44/1.

ألفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد فإن كان نغماً كانت ألفاظه نغمة أو جزلاً بجزلة أو غريباً فغريبة أو متداولاً فتداوله أو متوسطاً بين الغرابة والاستعمال فكذلك<sup>19</sup>.

ومن هذا في القرآن الكريم كثير، ومنه (يَصْطَرِحُونَ) مثلاً في قوله تعالى: (وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) فاطر:37

فالاصطراح: الصياح والنداء بالاستغاثة، افتعال من الصراخ، قلبت التاء طاءً لأجل الصاد الساكنة قبلها، وإنما فعل ذلك لتعديل الحروف بحرف وسط بين حرفين، يوافق الصاد في الاستعلاء والانطباق، ويوافق التاء في المخرج<sup>20</sup>.

فتوحي هذه اللفظة المعبرة عن الصراخ بصيغة الافتعال أن الصراخ قد بلغ ذروته، والاضطراب قد تجاوز مده، والصوت العالي الذي يخرج بمن فقد الصبر على الألم وفقد الأمل بالاستجابة، فقد وصل اليأس أقصاه، فالصراخ في شدة إطباقه وترصيف إيقاعه من توالي الصاد والطاء، ثم الراء والحاء، ثم الترم بالواو والنون يمثل لك رنة هذا الاصطراح وقوته<sup>21</sup>.

### 3- مستوى علاقة الصوت بالعبارة أو الآية:

ونعني به أن يتفق صوت المفردة مع معنى الآية، أو مع مقطع من عدة آيات، فيكون الصوت في كلمة منسجماً مع معنى الآية وموضوعها، فمن ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: (وَأَنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْغِطَنَّ) النساء: 72، فعندما تقرأ الآية فإنك تجد (صورة التبطئة في جرس العبارة كلها وفي جرس (ليبطنن) خاصة، وإن اللسان ليكاد يتعثر، وهو يتخبط فيها، حتى يصل ببطء إلى نهايتها)<sup>22</sup>.

ومن ذلك قوله تعالى: (وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَوْفَ تَجِبُ لَهُ أَجْرًا عَظِيمًا) الفتح: 10، والذي نعنيه هنا القراءة بضم الهاء في (عليه)، وهي قراءة حفص، فقد قرأ حفص بضم هاء الضمير وصللاً والباقون بكسرها، فلا يخفى أنه يفخم لام اسم الجلالة وغيره برفقه<sup>23</sup>.

قال في تفسير روح المعاني: (وقرأ الجمهور «عليه» بكسر الهاء كما هو الشائع، وضمها حفص هنا، قيل: وجه الضم أنها هاء هو، وهي مضمومة، فاستصحب ذلك كما في: له وضربه، ووجه الكسر رعاية الياء، وكذا في: إليه وفيه، وكذا فيما إذا كان قبلها كسرة، نحو: به ومررت بغلامه، لثقل الانتقال من الكسر إلى الضم، وحسن الضم في الآية التوصل به إلى تفخيم لفظ الجلالة الملائم لتفخيم أمر العهد المشعر به الكلام، وأيضاً إبقاء ما كان على ما كان ملائماً للوفاء بالعهد وإبقائه وعدم نقضه)<sup>24</sup>.

فعلل المفسرون هذه القراءة بأنها رواية منقولة أو بأنها توافق لهجات العرب، ولكن الآوسي لمس الجانب الصوتي الذي أريد منه أن يكون ملائماً لموضوع الآية، فتفخيم لام لفظ الجلالة مقصود هنا ليناسب ثقل العهد معه

<sup>19</sup> السيوطي، الإمتحان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ-1974م، 299/3.

<sup>20</sup> الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى 1427هـ-2006م، 189/8.

<sup>21</sup> ينظر: الصغير، محمد حسين علي، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1420 هـ، ص 166.

<sup>22</sup> قطب، سيد إبراهيم حسين، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية السابعة عشرة 1425 هـ-2004م، ص 92.

<sup>23</sup> ينظر: القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد، الدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ص 299.

<sup>24</sup> الآوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م، 252/13.

تعالى، وهذا إنما تحققه القراءة بالضم، فالصوت الغليظ المتحقق من تضخيم لفظ الجلالة مراد ليتحقق الانسجام مع معنى الآية ومدلولها.

#### 4- مستوى السياق:

وقف سيد قطب كثيراً على التناسق بين جوِّ السياق وجرس الألفاظ، فالتناسق يظهر (في جرس الألفاظ ليدل هذا الجرس على صورة معناه في بعض الأحيان، وليؤلف مع بقية الألفاظ إيقاعاً يناسب جوَّ المشهد في جميع الأحيان، فإذا الموسيقى المصاحبة للمشهد تكمل جوّه، وتناسب أحاسيسه، وتشارك مع الألفاظ في تصوير الغرض العام)<sup>25</sup>.

وفي الفقرة القادمة سنتناول تعريف السياق في مقارنة للتفريق بين مفهومه ومفهوم النص الذي هو موضوع التحليل الصوتي في هذا البحث.

5- مستوى النص: وهو المستوى الذي تقدمه إضافة لمستويات دراسة الصوت الأربعة السابقة فتناول الصوت من حيث تأثير النص في إثارة الألفاظ بسبب من صوتها.  
دراسة الصوت على مستوى النص (موضوع البحث):

ونعني به علاقة الصوت بالنص (السورة) وهو موضوع البحث، وذلك بأن تكون الألفاظ في النص أو في عموم السورة ملبيةً لموضوعها ومنسجمة مع جوها، وهذا يبين أثر النص في اختيار الألفاظ ذات الأصوات التي تناسب رسالته وغرضه، وهو ما سنتكلم عنه في بحثنا هذا.

ومما يلاحظ أنّ جهود العلماء في البحث الصوتي كانت في المستويات الأربعة السابقة، أما المستوى النصي، وهو أثر النص في الأصوات من حيث الانتقاء-انطلاقاً من أنّ النص هو الوحدة الدلالية الكبرى- فلم أجد دراسة تتناول هذا الجانب فيما اطلعت عليه.

ونبغي هنا أن نبحث في ذلك لنقف على أثر النص في تفضيل كلمة على أخرى بسبب صوتها، فنفترض أنّ دلالة الصوت فيها تلي غرض النص، والطريق إلى دراسة ذلك يمرُّ بخطوات أولها: معرفة جو السورة من خلال النظر إلى موضوعاتها وفقراتها، ثم المقارنة بين الموضوعات المشتركة بين السورة والسور الأخرى؛ للوقوف على الفروقات الصوتية.

هذا وإنّ دراسة الصوت من حيث الأثر النصي هي غير دراسته من حيث أثر السياق؛ فالسياق اللغوي يولد داخل النص، والنص هو الوحدة الكبرى على مستوى اللغة، وهذا يتطلب التفريق بين السياق والنص:

#### السياق والنص:

ومّا لا بدّ منه أن نفضّل بين مفهومي النص والسياق لأنه أحياناً ربما يفهم أنّ السياق بوجه أو بآخر يفهم منه أنه رديف لدراسة النص، أو أنّ السياق هو المرحلة الأخيرة للدراسة والتحليل التي تدخل تحتها سائر العناصر الدلالية الأخرى، والأمر ليس كذلك، لذا يجب أن نتناول ذلك بفقرة موجزة:

تعريف السياق: (بيئة الكلام ومحيطه وقراءته، بناء كامل من فقرات مترابطة، في علاقته بأي جزء من أجزائه، أو تلك الأجزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة. ودائماً ما يكون سياق مجموعة من الكلمات وثيق الترابط بحيث يلتقي ضوءاً لا على معاني الكلمات المفردة فحسب بل على معنى وغاية الفقرة بأكملها، وكثيراً ما يغير المحيط الذي توجد فيه العبارة من المعنى الذي كان يبدو واضحاً في العبارة ذاتها أو يوسعه أو يعدله)<sup>26</sup>

<sup>25</sup> قطب، سيد إبراهيم حسين، مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق القاهرة، الطبعة السادسة عشرة، 1427هـ-2006م، ص 47.

<sup>26</sup> فتحي، إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدّين، الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، 1986، ص 201-202.

مما سبق نجد أنّ السياق له أكثر من وجود، فله وجود خارجي عن النص وهو يبيّنه ومحيطه وقرائه، ولا شك هذه مؤثرة في النص، ووجود داخلي وهو سياق الكلمات واجمل والتركيب والمحيط اللغوي الذي توجد فيه العبارة، ولا شك أنّ السياق من هذه الحيثية يكون جزءاً من النص ويولد بولادة النص فلا يكون حاكماً عليه، ولا يكون المرحلة الأكبر في التحليل، بل النص هو البنية اللغوية الكبرى والمرحلة الأبعد في الدرس والتحليل.

**تعريف النص:** هناك تباين كبير بين دارجي النص في بيان مفهوم النص، ويتأتى هذا من اختلاف المنطوق والفكر، فهو مفهوم مرّ بمراحل من التطور في استظهار حقيقته وأخذ لذلك زمناً طويلاً وما زالت الدراسات تضيف إليه وتجليه، فن تلك التعريفات: النص (نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض وهذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كلّ واحد وهو ما نطلق عليه مصطلح النص)<sup>27</sup>.

إنّ فكرة البحث في النص في الدراسة النصية تنظر إلى النص ككل وليس الجملة أو أجزاء النص أو المتواليات الجمالية، ومن ثمّ يقوم بناء القواعد على التكوينات الكلية التي يمكن أن تتجزأ إلى عناصر ومكونات صغيرة في مراحل التحليل، إلا أنّ هذا لا يعني استقلال الأجزاء، بل تظل العلاقات القائمة بين هذه الأجزاء والوحدة الكلية موضوعة باستمرار نصب عين الباحث في النص.<sup>28</sup>

ومهما تعددت تعريفات النص وتباينت، فإنها بجملتها قد تناولت مختلف العناصر التي يجب توفرها في الكلام حتى يكتسب صفة النصية، ويمكن إيجاز جملة العناصر التي ذُكرت في مختلف التعريفات والدراسات بأنّ النص: هو كل كلام متصل ذو وحدة جليّة تنطوي على بداية ونهاية، ويتسم بالتماسك والترابط، ويتسق مع سياق ثقافي عام أنتج فيه، وينسجم مع سياق خاص أو مقام يتعلق بالعلاقات القائمة بين القارئ والواقع من خلال اللغة، وبين بداية النص وخاتمته مراحل من النمو القائم على التفاعل الداخلي، وهذا التفاعل يؤدي بالنص إلى إحداث وظيفته التي تتمثل في خلق التواصل بين منتج النص وملتقيه.<sup>29</sup>

ونحن نعي بالنص هنا السورة القرآنية بتمامها، ويصدق عليها ما سبق أعلاه من كون النص كلاماً متصلاً له بداية ونهاية وتماسكاً وترابطاً ومنسجماً، إلخ.

وعند التحليل الصوتي لجزء من أجزاء النص نسلط النظر على النص عموماً لنرى التوافق بين النص وبين كل جزء من أجزائه صوتياً، وهنا تفتقر هذه الدراسة عن مفهوم السياق عموماً وعن السياق اللغوي الصوتي بالأخص. فالسياق اللغوي بكل أجزائه النحوية والصرفية والصوتية يمكن أن يجزأ داخل النص وتعدد مستوياته ويتغير أثناء النص فتكون له أطوار متغيرة، أما النص فهو كلام متصل له بداية ونهاية، وهذا تفرق بينهما من حيث الإطار؛ فالنص له حدود شاخصه ملبوسة بخلاف السياق الذي يكون ذاتياً داخل النص مع إمكانيته على التعدد والتجزؤ. ولا ينبغي لنا أن نلج في الخلاف الشائك في تحديد المفهوم الأدق للنص، فيكفينا منه ما يظهر الفرق بينه وبين السياق، ويكفينا مؤونة ذلك أيضاً أنّ ما نعيه بالنص هو السورة القرآنية التامة، فهي كيان مستقل لها إطارها وشخصيتها المنطبعة بطابع متفرد مختلف عن السور الأخرى.

وبالعموم فإنّ النص ككلمة، وكيان واحد مترابط متكامل، أما السياق فهو مجرى الكلام داخل النص وكنهه، وبهذا يظهر أنّ النص ظرف للسياق، والسياق طريق ومسلك ومنهج لكشف جريان النص وبنائه، فالسياق ليس مادة

<sup>27</sup> الأزهر، الزناد، نسيج النص (بحث ما به يكون اللفظ نصاً)، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص 12.

<sup>28</sup> بحيري، سعيد حسن، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة ناشرون بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 100.

<sup>29</sup> العموش، خلود، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، 2008-1429، ص 22.

لغوية ولا آلة ولكنه نظام داخلي يظهر بوجود النص، بل هو كالتظاهرة التي نرى بها ظروف النص وعلل اختياراته. والسياق يولد داخل النص فهو محكوم به، غير حاكم للنص، على الأقل السياق اللغوي.

فتحن نرى أن النص - من حيث كونه نصاً كاملاً - وحدة مؤثرة في ما ورد فيه من ألفاظ، بحيث أنه يفضل من الألفاظ ما ينسجم صوتياً مع ما ورد فيه من صور وموضوعات، فبغني هنا أن نلمس أثر النص في اختيار لفظ في حين أن نصاً آخر يختار لفظاً آخر مقارناً له في الدلالة العامة ولكنه إنما فضل ذلك اللفظ بسبب صوته، فبحثنا قائم على المقارنة بين النصوص وملاحظة أصوات القوة في الألفاظ، لا على التحليل اللغوي للنص الواحد من خلال الذوق وحسب، فقارن بين النصوص التي فيها تشابه في الآيات والمواضيع غير أنها تختلف بلفظ واحد، فالمقارنة بين ألفاظ سورة بعينها مع ألفاظ سور أخرى تشابهها في موضوعاتها التي ترد فيها تظهر لنا تبايناً صوتياً في ألفاظهما، وهذا ما أطلقنا عليه الإيثار الصوتي، فهذا الإيثار يقف وراءه النص، فالنص هو الوحدة الكبرى التي تؤثر في ذلك بهدف ترابط معاني النص وأغراضه مع أجزاء بنائه، وهي الكلمات بما فيها من أصوات، وقد رأينا كيف تمتاز الأصوات من خلال صفاتها، صفات الحروف لها أثر دلالي، فصفة القوة في الصوت تكون أحياناً مقصودة ومطلوبة، فالنص الذي يثير جواً من الفخامة ويصف صورة لشيء عظيم وجليل فلا بد أن يُفَضَّلَ كلمات في أصواتها قوة تناسب هذه الفخامة والقوة، فن السور ما يناسب غرضها ومقصدها والصور الواردة فيها وجوهاً العام كلمات تمتاز بالقوة، كسورة النمل مثلاً، وهي موضوع بحثنا، ومنها ما يناسب غرضها ومقصدها والصور الواردة فيها وجوهاً العام كلمات تمتاز بالليونة.

#### المبحث الثاني: الإيثار الصوتي في سورة النمل:

هذا المبحث هو الجانب التطبيقي من البحث لنستجلي أثر النص في الانتقاء الصوتي، فنبدأ ببيان جوهر سورة النمل وموضوعاتها وإبراز مظاهر القوة فيها، ثم بيان أثر ذلك في إيثار الأصوات المناسبة لجوه وسياقه وأغراضه من حيث القوة، ذلك أن موضوعات سورة النمل كما سنرى تتطلب أصواتاً قوية، وهو ما سنبينه من خلال فقرتين:

أولاً: مظاهر القوة والفخامة في سورة النمل:

ذكر البقاعي أن المقصود من هذه السورة هو إظهار العلم والحكمة<sup>30</sup>، وكذلك قال سيد قطب في الظلال: (والمأمل في السورة يجد أنها ركزت على علم الله المطلق بالظاهر والباطن، وعلمه بالغيب خاصة)<sup>31</sup>.

غير أننا يمكن أن نلاحظ بوضوح المشاهد المليئة بالقوة والفخامة والجلال ونفاذ الأمر وسرعته وصرامة المنطق وشدته، فظاهر القوة وأجواء الفخامة ظاهرة في سورة النمل ووافرة في كل أجزاءها ومقاطعها، ومتابعة فلا يكاد يخلو مقطع منها من مشهد قوة، أو فخامة معنى، أو غرابة موضوع خارق لما عهده الإنسان، وسنقف هنا على تلك المظاهر ونشير بإيجاز لذلك فيما يلي حسب مقاطع السورة:

#### 1- مطلع السورة:

في مطلع سورة النمل تبرز القوة بصورة ظاهرة ففي مفتتح السورة نجد قوله: (طس تلك آيات القرآن وكتبٌ مُبينٌ) النمل: 1، ويقابله في مطلع سورة (طه) التي تكلمت عن قصة النبي موسى (عليه السلام): (طه 1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى) طه: 1-2، فحرف السين في (طس) أقوى وأوقع في الأذن من الهاء في (طه). ثم بعد الحروف المقطعة: (تلك آيات القرآن وكتبٌ مُبينٌ) النمل: 1، فقدم القرآن على لفظ الكتاب، وفي سورة الحجر: (الرَّتْكَ آيَاتُ

<sup>30</sup> ينظر: البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، مضاعف النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السمیع محمد أحمد حسين، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى 1987م، 333/2.

<sup>31</sup> قطب، سيد قطب إبراهيم حسين، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، الطبعة السابعة عشر 1412 هـ، ص 2624.



الكُتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ) الحجر:1، فقدم الكتاب على القرآن، ومعلوم ان أصوات لفظة القرآن أقوى من لفظ الكتاب، وتقديمه له أثر في قوة الافتتاح تناسب مع جوّ السورة العام.

## 2- قصة موسى:

من مظاهر القوة في قصة النبي موسى عليه السلام المشهد الذي حدث في بعد رؤيته النار وزوله نحوها وسماعه النداء بأن يورك من في النار ومن حولها وخطاب الله تعالى له مباشرة (يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) النمل:9، ثم اللقاء العصا وتحولها إلى ثعبان ثم إلى نهاية القصة، إن هذه القصة الموجزة التي استغرقت ثماني آيات مظهر بارز من مظاهر القوة والخصامة في هذه السورة، وبمقارنة عبارات هذه القصة وأسلوب الكلام فيها مع الآيات المشابهة لها في السور الأخرى نجد بوضوح قوة المعنى وسرعة التعبير عنه أكثر من السور الأخرى وتفصيل ذلك سيأتي لاحقاً.

## 3- قصة سليمان (عليه السلام):

- إنّ مظاهر القوة عديدة في قصة النبي سليمان عليه السلام بل إنها حشدت حشداً:
- تعلم منطق الطير والعطاء من كل شيء: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) النمل:16.
  - حشر الجيش: تنوع الأجناس والعوامل فيه هو مشهد غريب، فاجتماع الجن والانس والطير في جيش واحد أمر غير مألوف ويدعو إلى الدهشة ويَجَلِّي قُوَّةَ قَائِدِ هَذَا الْجَيْشِ وَنَفَادَ أَمْرِهِ وَهَذَا كُلُّهُ مِنْ مَظَاهِرِ الْقُوَّةِ وَالْفَخَامَةِ (وَحَشَرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ) النمل:17
  - حديث النمل: نداء النملة بقومها للدخول والنجاة من التحطم والسحق تحت أقدام جيش سليمان (حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانَ وَجُنُودَهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) النمل:18، فالانتقال إلى عالم النمل ونقل التحذير الذي قالته نملة منهم، مشهد غاية في الإدهاش، ثم اختيار لفظ التحطيم المؤكد بالنون المثقلة يعطي مزيد قوة.
  - تتقدّم القائد جيشه من الطير ورضده تحلف طائر الهدهد، واتخاذ إجراء شديد وصارم تجاه هذا المتخلف، والقسم على تعذيبه عذاباً شديداً أو ذبحه، ثم مناقشة الهدهد وتقديم العذر، ومناقشة قضية التوحيد ورضده قوما يعبدون الشمس، ثم إرسال الهدهد إليهم (وَتَقَدَّمَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (20) لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانَ مَبِينٍ (21) فَكَتَبَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطَتْ بِمَا لَرَّ يُحْطِبُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنِيَّابِقِينَ (22) إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23) وَجَدْتَهَا وَقَوْمًا مُسْجِدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَضَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ) النمل:20-24.
  - العرش: تكرار لفظة العرش، تكررت لفظة العرش خمس مرات من غير الضمائر، ووصف العرش بالعظيم مرتين (وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) النمل:23، (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) النمل:26
  - الرسائل بين سليمان ومملكة سبأ (خطاب الملوك): فكتاب سليمان: (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (30) أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ) النمل:30-31، وورود البسملة في الآية، ثم كان جوابها أن بعثت هدية لترى كيف يكون رد سليمان.
  - وكون الهدهد رسولاً لسليمان عليه السلام أمر له أثر في إضفاء الفخامة والقوة (أَذْهَبَ بِكَلْبِي هَذَا فَأَلْتَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ) النمل:28
  - كان رد سليمان حاسماً صارماً: (ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ) النمل:37.

- وهنا نلاحظ أن السورة لم تذكر في ثنايا القصة خبر الاستسلام، فبعد ردّ سليمان في الآية 37 انتقل الحديث إلى من يأتي بالعرش قبل أن يأتوا مسلمين في الآية التي بعدها مباشرة: (ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ) (37) قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ) النمل: 37-38، وهذا يتطابق تمامًا مع ما ندلل عليه من أن السورة تؤثر نغامة الأجواء وقوة المعاني، والاستسلام ليس منها قطعاً، فعرف عن ذكره، لأنه سيكون نشازاً مخالفاً للسياق العام في السورة.
- نقل العرش، والعروض التي تلقاها من عفريت من الجن ومن الذي عنده علم من الكتاب؛ ثم ظهور العرش أمام سليمان مستقراً عنده (قَالَ عَفْرِيَّتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ) (39) قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي) النمل: 39-40.
- الصرح المرمد من القوارير حتى يظن من يراه أنه لجة ماء (قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّرَمَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ) النمل: 44.
- أما قصة النبي صالح والنبي لوط عليهما السلام فإنها لا تخلو من معاني تظهر فيها القوة إلا أنها تميل إلى جانب التأثر بجو السورة أكثر من كونها ذات مظاهر مؤثرة في الألفاظ؛ فلذلك نلاحظ فيها الألفاظ القوية أكثر من مظاهر القوة إلا أمر المطر الذي يعهد منه الرزق والخير ولكنه كان عقاباً للاستئصال. (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ) النمل: 58، وبلاحظ تكرار لفظة المطر ثلاث مرات في آية تتكون من ست كلمات، فتشعر بهذا التكرار قوة حرف الطاء وطغيانه على أصوات الآية.

#### 4-بقية موضوعات السورة:

- ثم تتوالى الآيات المليئة بمعاني القوة والفضامة والشدة حتى آخر آية في السورة، ومنها على وجه التمثيل:
  - حشد الآيات ورفصنها في سياق كثيف للتدليل على أن الله تعالى هو الإله الحق جل جلاله وبطانان ما يشركون به: التي تبدأ بقوله تعالى: (اللَّهُ خَيْرٌ أَمَا يَشْكُرُونَ) النمل: 59، وتمضي حتى الآية 64.
  - قوله تعالى: (وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) النمل: 75، معنى يحمل من القوة أبلغها.
  - قوله تعالى: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) النمل: 88، مرور الجبال مرّ السحاب من المعاني التي لا تخفي قوتها ونغامتها.
  - قوله تعالى: (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ) النمل: 82، إخراج دابة من الأرض تكلم الناس من معاني القوة والفضامة.
- كل هذا يظهر قوة موضوعات السورة ونغامة معانيها وأجوائها. ويمكن أن نوجز بحمل الخوارق في السورة، وهي من الحقائق التي تتصف بالغرائب والعجائب التي تضيف على النص قوة وتوطئه بإطار من الفخامة والجلال: (حديث النمل، ومنطق الطير، جيش سليمان الشامل وحشره، الهدهد الرسول، حضور الجن مجلس سليمان، العفريت، نقل العرش بلحظ العين، الصرح المرمد، الدابة التي تكلم الناس).
- فهذه المواضيع تمتاز بالفخامة، وجمعها في نص واحد من شأنه أن يبرز هذه الفخامة ويظهرها ويجليها حتى يغدو النص المليء بالصور القوية والأحداث الكبيرة كقطعة واحدة قوية نغمة، وهذا التكلف من الفخامة والقوة يستدعي عناصر أخرى تناسبه وتجاريه في مستواه المرتفع، لذلك فن الضرورة البلاغية والذوقية أن ينتهي اللفظ ذو الصوت الصاخب الشديد لتنسجم نغامة المعاني مع قوة الأصوات، فتكون صورة واحدة منسقة، تتظافر عناصرها فيما بينها لإيصال الغرض المراد من النص وبلوغ مستوى عال من التأثير.

ولإثبات هذا النظائر والتناسق بين جَوِّ النص والصوت ينبغي أن ندلل على الانتقاء الصوتي في النص، من خلال المقارنة بين الألفاظ المنتظمة في آيات متشابهة في موضوع واحد في نصوص مختلفة، وهو ما سنبحثه في قصة موسى عليه السلام، لننظر كيف أثرت هذه الأجواء والموضوعات على اختيار ألفاظ ذات صوت مناسب لها.

ثانياً: أثر النص في انتقاء الأصوات في قصة موسى (عليه السلام):

### 1- تحليل آيات القصة:

لكون قصة النبي موسى عليه السلام متكررة في القرآن فلا يبرز مظاهر القوة في هذه القصة في سورة النمل تقارن بين آياتها والآيات المشابهة لها في السور الأخرى، فمن خلال مقارنة سريعة نلاحظ الفرق البين بين آيات سورة النمل في قصة موسى (عليه السلام) والآيات المشابهة لها في قضية نغامة المعنى وقوته، فأيات سورة النمل فيها مظاهر من القوة أعلى وأظهر من السور الأخرى:

#### نص قصة النبي موسى (عليه السلام) في سورة النمل:

(إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنستُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا خَبِيرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (٧) فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٨) يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٩) وَالَّذِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلِيٌّ مُدْبِرٌ وَلَمْ يَعْبَ بِأُ مَوْسَى لَا يَخْفَى لِيَّ لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلُونَ (١٠) إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلْ حَسَنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غُفُورٌ رَحِيمٌ (١١) وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (١٢) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (١٣) وَخَدُّوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) النمل: 7-14.

• فقوله تعالى: (إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنستُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا خَبِيرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ) النمل: 7.

يقابله في سورة طه: (إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنستُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى) طه: 10، نجد أن آية سورة النمل زادت على لفظ آية سورة طه الألفاظ: (خبير) و(شهاب) و(تصطلون)، أما في سورة القصص، فيقول: (إِنِّي آنستُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا خَبِيرٌ أَوْ جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ) القصص: 29، فكانت الألفاظ متشابهة لكن قال فيها: (جذوة من النار) ويقابله هنا: (بشهاب قبس) والفرق واضح بينهما، فالجذوة: الجمرة، أو قطعة من حطب فيها نار لا لهب لها، والقبس: النار المقبوسة، وشهاب قبس: شعلة نار في رأس عود<sup>32</sup>، مع ملاحظة الفرق الصوتي بين الكلمتين، فقوة القاف وحدة السين تضفي قوة على اللفظة، الأمر الذي لا يتوفر في لفظة جذوة، وهنا يظهر أن آية النمل كانت أكثر قوة، ثم نهاية الآية باللفظة (تصطلون) في النمل والقصص، ويقابله في سورة طه: (أو أجد على النار هدى)، وحرفا الصاد والطاء من حروف القوة؛ لذلك نجد الصوت المرتفع القوي في هذه اللفظة.

• وقوله: (فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) النمل: 8.

يقابله قوله تعالى: (فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى) طه: 11، وقوله تعالى: (فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ) القصص: 30، نجد أن سورة النمل استعملت الفعل (جاء) بمقابل الفعل (أتى)، ولا يخفى أن صوت الجيم أقوى من صوت التاء.

• وقوله: (يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) النمل: 9.

<sup>32</sup> ينظر: الرازي، أبو بكر بن عبد القادر، تفسير غريب القرآن العظيم، تحقيق: حسين المالي، أنقرة 1997، ص 109.

يقابله: (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) طه:14، وقوله: (أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) القصص:30. فقابل ضمير الشأن ضمير المتكلم في الآيتين، وهو يعطي للمعنى نغامة، لذلك نجد صفة العزة والحكمة، ونلس أثر حرف الزاي بصفتي الشدة والصغير القويتين.

• وقوله تعالى: (وَأَلَّتِي عَصَاكَ فَلَهَا رَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَى مُدَبِّرًا لَمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ) النمل:10.

يقابله قوله: (قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى) (19) فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حِيَّةٌ تَسْعَى طه 19-20. وقوله: (وَأَنْ أَلَّتِي عَصَاكَ فَلَهَا رَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَى مُدَبِّرًا لَمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ) القصص:31. جاء الأمر في سورة النمل (وَأَلَّتِي عَصَاكَ) وفي طه (أَلْقِهَا) وفي القصص (وَأَنْ أَلَّتِي عَصَاكَ) فذكر العصا أكثر قوة من إضمارها كما في سورة طه، ومن جانب آخر فإن الأمر جاء مباشراً بلا حرف تفسير، فامتازت آية سورة النمل على آية سورة طه بذكر العصا، وعلى آية القصص بمباشرة الأمر من غير لفظ (أَنْ)، وهذا يتماشى مع السرعة في قصة موسى (عليه السلام) في النمل، فالجو في هذه السورة جو سرعة وحسم ونفاذ أمر، حتى نجد أن سورة طه كررت لفظة (أَلْقِهَا) لأن جوها فيه تفصيل وبطء في سرد الأحداث.

وذكر الفعل (تهتز) في سورة النمل والقصص دون طه ويلاحظ فيه صوت الزاي بما فيه من شدة وصغير، غير أن سورة القصص كانت أضعف صوتياً في الألفاظ الأخرى. فيتين هنا لنا ثلاث درجات ومنازل في هذا الجانب: توفر الصوت القوي في السورة، توفر الصوت القوي مع الصوت الضعيف، انخلو من القوة.

وهذه الآية متوافقة تماماً مع آية سورة القصص، غير أنها اختلفت في أولها بخلوها من (أَنْ)، واختلفت في خاتمها فقال في النمل: (لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ)، أما في القصص فقال: (أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ)، ففي سورة النمل كان الحديث عن الخوف فذلك جاء النبي عنه، ثم علل بقوله: (إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ) فكرر لفظة الخوف ونفى الخوف عن المرسلين فلا ينبغي لهم ذلك، أو أن الله تعالى لا يقبل للمرسل أن يخاف، أما في سورة القصص فزاد الفعل (أَقْبِلْ) وختمت الآية بقوله: (إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ)، فالحديث هنا عن الأمن. • وقوله تعالى: (وَأَدْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي سَمْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) النمل:12.

يقابله قوله تعالى: (وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى) طه:22، وقوله تعالى: (اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) القصص:32.

ذكر في هذه الآية إدخال اليد، فعبر عن ذلك في النمل بالفعل (أدخل)، وفي طه بالفعل (اضم)، وفي القصص بالفعل (اسلك)، غير أنه في سورة طه قال: (إِلَى جَنَاحِكَ)، أما في النمل والقصص فقال: (فِي جَيْبِكَ)، والضم: الجمع بين الشيتين<sup>33</sup>، والسلوك: النفاذ في الطريق<sup>34</sup>، فهما غير الإدخال، فالضم هو جذب اليد الى البدن من غير دلالة على الإدخال، وتللس ذلك من اجتماع حرفي الميم في قوله: (اضم)، مع ملاحظة أن الميم الأولى فيه مضمومة، والضممة عند لفظها يجب أن تتجمع الشفتين، والسلوك هو وصف حركة اليد باتجاه الجيب لغاية الإدخال، وتختس من همس السين والكاف أن السلوك فيه لطافة ورقة وهدهوء، أما (أدخل) فهو أمر صريح بالإدخال، مع ملاحظة أن قلقة الدال تعطي قوة للفظ.

<sup>33</sup> الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن بتحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، مادة (ضم).

<sup>34</sup> المصدر السابق:421، مادة (سلك)

وقال في النمل: (وَقَوْمِهِ)، ويقابله في السور الأخرى (مَلَّتِهِ)<sup>35</sup>، وجاءت لفظة (قوم) في سورة الشعراء، قال تعالى: (وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (10) قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ) الشعراء: 10-11. ومن الواضح أن لفظ (قَوْمِهِ) أشد وأقوى من (مَلَّتِهِ) لوجود حرف القاف، أما عن مجيء لفظة القوم في سورة الشعراء في قوله: (أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (10) قَوْمِ فِرْعَوْنَ)، نلاحظ أنه أُرسِلَ إلى القوم، فلم يقل إلى فرعون وقومه، فقد يكون فرعون مضمناً ضمن القوم أو لا يكون كذلك، ولكن في سورة النمل ذكر أنه أُرسِلَ إلى فرعون وإلى قوم فرعون، وهذا أكثر تفصيلاً، فذكر فرعون مستقلاً أقوى من جعله فرداً ضمن القوم وعدم ذكره مستقلاً.

ثم نلاحظ أن آية النمل ذكرت أن ذلك كائنٌ مع تسع آيات (فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ)، وفي القصص: برهانان (فَإِنَّكَ بِرَهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ)، وفي طه لم يذكر عدداً، فكم الآيات المبصرة المعبر عنه بالعدد تسعة يظهر وفرة الآيات المرسله مع النبي موسى (عليه السلام)، وإن وصف الآيات بهذا الكم يظهر القوة في النص.

ونجد أن لفظ تسع آيات مذكور في آية أخرى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) الإسراء: 101، مع ملاحظة أن سورة الإسراء تكثر فيها الأصوات الغليظة والألفاظ الشديدة لما فيها من موضوعات وأخبار متصفة بالعظم والقوة، فهي من هذه الحينية متوافقة مع سورة النمل، حتى أنه وصف الآيات في النمل بأنها مبصرة وفي الإسراء وصفها بأنها بصائر، فقال في الإسراء: (قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هُنَا لِأَنَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ) الإسراء: 102، وقال في النمل: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ) النمل: 13.

• قوله تعالى: (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) النمل: 14. يقابله قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَتْهُمُ الظُّلُمَاتُ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) الأعراف: 103.

ففي سورة الأعراف قال: (فظلموا بها). ويقابله في النمل: (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)، فاكتفت سورة الأعراف بالفعل ظلما، أما في النمل فعبر عن كفرهم بالفعل وجدوا، بعد تيقنهم أن الآيات حق، ثم بين سبب فعلهم ذلك بالظلم والعلو بالصيغة الأسمية دون الفعلية كما في الأعراف وهذا من دلائل القوة في آية النمل، لذلك تجد فيها أصوات الجيم والقاف والنظاء في الكلمات تباعاً: وجدوا، استيقنتها، ظلماً.

## 2- ألفاظ القصة ومقارنتها بألفاظ الآيات المشابهة صوتياً:

بعد تحليل أجواء سورة النمل وسياقها نجد الألفاظ التي جاءت في آيات السور الأخرى وهي تشابه آيات سورة النمل وموضوعاتها لكنها اختلفت عن ألفاظ سورة النمل:

- قومه وملته: لفظ (قومه) أقوى صوتياً من لفظ (ملته)؛ بسبب حرف القاف لاتصافه بصفتي الاستعلاء والقلقلة.
- جاء وأتى: الفعل (جاء) أقوى صوتياً من الفعل (أتى)؛ لوجود حرف الجيم المجهور.
- قبس وجدوة: (القبس) أقوى من (الجدوة)؛ لوجود حروف القاف والسين والباء؛ وقلقلة القاف وجهره، وصغير السين، وقلقلة الباء وجهره لها قوة بارزة.
- أدخل اضمم اسلك: الفعل (أدخل) أقوى من الفعلين (اضمم واسلك)؛ لوجود الهمز والبدال وانحاء؛ فالنبر والقطع الموجود في الهمز يعطيه حضوراً في الأداء الصوتي على عكس همزة الوصل، وقلقلة الدال وجهره، واستعلاء انحاء وإن كان محرراً بالكسر.

<sup>35</sup> وكذلك جاء قوله: (مَلَّتِهِ) في الأعراف: 103، ويونس: 75، وهود: 97، والمؤمنون: 46، والزخرف: 46.

- العزيز، رب العالمين: لفظة (العزيز) أقوى؛ لوجود حرف الزاي ذي الشدة والصفير. وهذا جدول ألفاظ القصة في سورة النمل ومقابلها في الآيات المشابهة:

لفظ سورة النمل	مقابله	الأقوى	السبب (صوت)
جاء	أتى	جاء	ج
أدخل	اسلك / اضمم	أدخل	أ، د، خ
شهاب قبس	جدوة	شهاب قبس	ق
العزيز الحكيم	رب العالمين	العزيز	ز
قومه	ملكه	قومه	ق
بحدوا، استيقنتها، ظلماً	ظلموا	بحدوا، استيقنتها، ظلماً	ج ق ظ

مع ملاحظة هامة وهي أنّ هذه الألفاظ ذات الصوت القوي وافرة في النمل ونجد ما يقابلها في بعض

السور بصوت ضعيف.

ونجد بعض السور توافق سورة النمل في توفر الكلمة ذات الصوت القوي وتخلو منه سور أخرى غير أنّ هذا السورة الثانية ذات اللفظ القوي المشابه لسورة النمل تختلف عن الصوت القوي في الألفاظ الأخرى كما رأينا في لفظة (تهتّز) فهو جاء في سورة القصص أيضاً وخت منه سورة النمل، وكذلك لفظة (تصلطون)، غير أنّ سورة القصص كانت أضعف صوتياً في الألفاظ الأخرى. فيبين هنا لنا ثلاث درجات ومنازل في السور القرآنية من حيث هذا الجانب:

1- مقاطع يتوفر فيها الصوت القوي.

2- مقاطع يتوفر فيها الصوت القوي مع الصوت الضعيف.

3- مقاطع تخلو من أصوات القوة.

وهكذا نرى أنّ قصة موسى (عليه السلام) في سورة النمل تبين لنا بوضوح أنّ ألفاظها كانت مناسبة لسورة النمل بحيث إنّنا وجدنا تميزها عن ألفاظ السور الأخرى، ونعزي سبب ذلك إلى التوافق الصوتي مع جو النص العام الذي مثلته سورة النمل هنا، فالقصة هي القصة ذاتها ولكن المتغير بعض الألفاظ، وهذا المتغير كان استجابة صوتية مناسبة لأغراض النص وجوه.

إنّ قصة نثألف من ثماني آيات، ونجد أنّ ألفاظها تمتاز بالقوة عن باقي الألفاظ لذات القصة في سور أخرى وبصورة مطردة لهو شيء مقصود ومراد، لما يوفر من قوة صوتية في النص يتفق مع النص في أغراضه وأجوائه.

الترادف والتباين الصوتي:

من خلال بعض الكلمات السابقة التي تدرج تحت ظاهرة الترادف نلاحظ أنّ هذه المترادفات في الدلالة العامة -مع اختيارنا انتفاء الترادف في القرآن الكريم ف(كلُّ لفظة من ألفاظ القرآن وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء، ولذلك لا نجد فيه ترادفاً، بل كل كلمة تحمل إليك معنىً جديداً)<sup>36</sup> - تُظهر جانباً آخر من الفوارق بين المترادفات لم يذكر في الفروق اللغوية وهو الاقتراق الصوتي، فكما أنّ الفرق الدلالي بين المترادفات يؤثر في اختيار لفظ دون آخر، كذلك التباين الصوتي بينهما يكون مؤثراً في الاختيار بينهما بحسب غرض النص وما ينسجم معه من أصوات تلي جوه وسياقه، (ولا شك أنّ استقلالية أية كلمة بحروف معينة، يكسبها صوتياً ذاتمة سمعية منفردة، تختلف دون شك عما سواها من الكلمات التي تؤدي المعنى نفسه، مما يجعل كلمة دون كلمة وإن اتحدتا بالمعنى لها استقلاليتهما

<sup>36</sup> شرف، حفي محمد، الإعجاز البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى القاهرة، 1970، ص222.

الصوتية، إما الصدى المؤثر، وإما في البعد الصوتي الخالص، وإما بتكثيف المعنى بزيادة المبني، وإما بإقبال العاطفة، وإما بزيادة التوقع، فهي حيناً تصك السمع، وحيناً تهيب النفس، وحيناً تضفي صبغة التأثر: فرعاً من شيء، أو توجهاً لشيء، أو طمعاً في شيء، وهكذا.

هذا المناخ الحافل تضفيه الدلالة الصوتية للألفاظ، وهي تشكل في القرآن الوقع الخاص المتجلي بكلمات مختارة، تكونت من حروف مختارة، فشكلت أصواتاً مختارة، وهذه السمات في القرآن بارزة الصيغ في مئات التراكيب الصوتية في مظاهر شتى، ومجالات عديدة، تستوعبها جمهرة هائلة من ألفاظه في ظلال مكثفة في الجرس والنغم والصدى والإيقاع<sup>37</sup>.

وهنا نلنس الحاجة في البحث عن تأصيل الفرق بين الكلمتين المترادفتين أو المتقاربتين من حيث قوة الصوت، وهو نفس المسار الذي بدأه ابن جني، غير أننا نطرح هنا استكمال ذلك الرصد بحيث نقف على وضع جواب لسؤال: هل يطرد الافتراق بين المترادفات أو المتقاربات في الدلالة من جهة قوة الصوت وضعفه، بحيث يكون الصوت عاملاً بارزاً وحاسماً في بيان الفروق قوة وضعفاً، وهذا يحتاج إلى دراسة منفصلة.

#### الخلاصة:

- في نهاية البحث وقفنا على نتائج نجملها فيما يلي، مع المقترحات والتوصيات:
- الصوت ذو تفاعل وأثر حاضري في جميع المستويات اللغوية بدءاً من الصوت المفرد وانتهاء بالنص التام، فهو عنصر فاعل في كل المستويات اللغوية.
  - إن سورة النمل تختار دائماً اللفظ ذا الصوت الأقوى في الآيات عموماً، وهذا مناسب لجوّها وغرضها.
  - هناك كلمات تدل على المعنى ذاته وهو ما يسمى بالترادف، لكن نجد تلك الكلمات تختلف بصفات حروفها قوة وضعفاً، فنقول: إن من أسباب اختيار كلمة بعينها دون مرادفها هو جرسها الصوتي مما يشكل تناسباً مع السياق والجو العام في السورة وأغراضها.
  - أثر النص حاضري في اختيار الأصوات، وذلك من خلال كلمات بعينها، ونجد أنه اختار كلمات أخرى في نصوص أخرى تؤدي المعنى العام نفسه ولكن بصوت آخر مختلف، فنقول: إن من أغراض انتقاء كلمة دون غيرها وإيثارها دون غيرها يراد منه التوافق بين موضوعات النص وبين صوت الألفاظ بغرض إظهار جمالية البناء النصي.
  - الانتقاء الصوتي يظهر بوضوح البناء الصوتي أو نسميه النسيج الصوتي في نصوص القرآن، فالقرآن متماسك صوتياً ومنسوج نسجاً يظهر الانسجام بين عناصر النص من الموضوعات والسياق والأصوات.
  - من خلال ما مرّ بنا يمكن أن نقرر أن بناء السورة وجوها العام وخطابها وأغراضها كل ذلك يقتضي اختيار ألفاظ بعينها دون غيرها بسبب صوتها ومناسبتها لتلك الأغراض والأجواء والإيحاءات في السورة، وبصبغة أخرى نقول إن القرآن الكريم ينتقي الأصوات على حسب أجواء السور.
  - يلاحظ أن هذه الألفاظ ذات الصوت القوي وافرّة في النمل ونجد ما يقابلها في بعض السور الأخرى يكون ذا صوت ضعيف، ونجد بعض السور توافق سورة النمل في توفر الكلمة ذات الصوت القوي وتخلو منه سور أخرى غير أن هذا السورة الثانية ذات اللفظ القوي المشابه لسورة النمل تختلفت عن الصوت القوي في

الألفاظ الأخرى كما رأينا في لفظة (تهتت) فهو جاء في سورة القصص أيضاً وخلت منه سورة النمل، غير أن سورة القصص كانت أضعف صوتياً في الألفاظ الأخرى. فيتين هنا لنا ثلاث درجات ومنازل في هذا الجانب: توفر الصوت القوي، توفر الصوت القوي مع الصوت الضعيف، انخلو من القوة.

• وهنا نقف على مسألة هامة تحتاج إلى بحث، وهي التوظيف الصوتي للموضوعات القرآنية، فكما رأينا أن سورة النمل لكونها جمعت كثيراً من الصور والموضوعات ذات الفخامة والقوة والغرابة قد أثرت ألفاظاً ذات أصوات قوية، فالفكرة التي نسوقها مقترحين أنها تستقل بحث آخر هي تناسق الموضوعات مع الأصوات، قوة وضعفاً، فنقف على الفرق بين المكي والمدني من حيث الصوت، وبين آيات التشريع وبناء المجتمع من جهة والآيات التي ناقشت الكفار وفندت ادعاءاتهم وعقائدهم، ما نراه أن طبيعة الموضوع لا تأخذ اهتماماً لقضية الصوت بشكل دائم، فأكثر ما يوظف الصوت له هي الموضوعات التي يراد لها أن تؤثر في النفس كي تزيل عنها غشاوة الجهل والتكبر عن المعاند وغشاوة القسوة والغلظة عن القريب وحتى المؤمن.

#### المصادر والمراجع

##### القرآن الكريم

- الأوسمي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1415-1994م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، المكتبة العلمية، بلا تاريخ.
- الأزهر، الزناد، نسيج النص (بحث ما به يكون اللفظ نصاً)، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ.
- بحيري، سعيد حسن، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة ناشرون بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السمیع محمد أحمد حسنین، مكتبة المعارف، الرياض الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1987 م.
- جبل، محمد محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، الطبعة الأولى مكتبة الآداب القاهرة، 2010م.
- الرازي، أبو بكر بن عبد القادر، تفسير غريب القرآن العظيم، تحقيق: حسين الماللي. أنقرة 1997.
- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1998م.
- شرف، حفي محمد، الإنجاز البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى القاهرة، 1970.



- الصغير، محمد حسين علي، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى 1427 هـ- 2006 م.
- عبد الجليل، عبد القادر، علم الصرف الصوتي طبعة أزمنة، سلسلة الدراسات اللغوية، 1998 م.
- العبد، فريال زكريا، الميزان في أحكام تجويد القرآن، دار الإيمان القاهرة الطبعة الثانية 2010 م.
- عباس، حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1998 م.
- علي، أسعد أحمد، تهذيب المقدمة اللغوية لعبد الله العلابي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق الطبعة الثالثة 1985.
- العموش، خلود، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، 1429-2008 م.
- فتحي، إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، 1986.
- قطب، سيد إبراهيم حسين، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق بيروت، الطبعة الشرعية السابعة عشرة 1425 هـ- 2004 م.
- قطب، سيد إبراهيم حسين، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، الطبعة السابعة عشر 1412 هـ.
- قطب، سيد إبراهيم حسين، مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق القاهرة، الطبعة السادسة عشرة 1427 هـ - 2006 م.
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان-الأردن، الطبعة الثالثة 1417 هـ- 1996 م.
- المالقي، عبد الواحد بن محمد بن علي ابن أبي السداد الأموي، الدر الثير والعذب الثمير، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2003 م.



## Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar

Mansur KOÇINKAÇ\*

### Özet

Bu çalışmada kısaca kadılık müessesesine temas edilecek, ardından Irak bölgesinde yer alan; Kûfe, Basra ve Bağdat şehirlerinde kadılık görevinde bulunan âlimlerin isimleri ve hangi dönem bu görevi ifa ettikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece hicrî ilk iki asırda yargının kime bağlı olduğu, kadıların kimler tarafından atandığı ve kâdilkudâtların, kadıları atamada yetkili olup olmadıkları ortaya çıkmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadılar, Irak, Kûfe, Basra, Bağdat

### Abstract

In this study we will talk about the judges' institution in short, then we will identify the names of the judges who worked in the cities of Kufa, Basra and Baghdad in the region of Iraq and we talk which period they are performing their duties. Thus, It will have appeared that: the judiciary depended on who and who appointed the judges and the judge of judges had the right to appoint judges?

**Keywords:** Judges, Iraq, Kufa, Basra, Baghdad

### الملخص

في هذه الدراسة سنتحدث عن مؤسسة القضاء بإيجاز، ثم نحاول أن نحدد أسماء القضاة الذين عملوا في مدن الكوفة والبصرة والبيгдаد في منطقة العراق، ونحاول أن نعين الفترة التي كانوا يؤديون واجباتهم. وهكذا سيبدو بأن القضاء يعتمد ويرتبط على من، ومن كان يعين القضاة، وهل كان لتأضي القضاة حق في تعيين القضاة؟ الكلمات المفتاحية: القضاة، العراق، الكوفة، البصرة، بيгдаد.

### 1. Kadılık Müessesesi

Câhiliyye döneminde, Mekke'de yargı ile ilgili konular temelde üç şekilde çözüme kavuşturulurdu. Birincisi Benî Sa'd kabilesi gibi bazı kabilelerin başında bulunan kişilerin hakemliğiyle, ikincisi kâhin ve âriflere gidilerek onların verdiği kararlarla, üçüncüsü hilfü'l-fudûl olarak isimlendirilen ve mazlumların hakkını savunan kuruluşla.<sup>1</sup> Nitekim hakîmü'l-arab olarak bilinen ve Benî Temîm kabilesine

\* Yrd. Doç. Dr. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1426/2004, s. 26 vd.; Şelebî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî ve târîhu'n-nazmî'l-kadâiyye fi'l-İslâm*, Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, Mısır, t.y.,

mensup Eksem b. Sayfî'nin (ö. 9/630 veya m. 612), Arapların kadısı olduğu ve Arap toplumunun, cahiliye döneminde Şair Âmir b. Zarîb'in (ö. 535 civarında) verdiği kararların dışına pek çıkmadıkları belirtilir.<sup>2</sup>

İslam kültüründe hakiki şârî'in Allah olduğu ve O'nun dışında hiç kimsenin kanun ve hüküm koyma salahiyetinin söz konusu olmadığı kabul edilegelmiştir.<sup>3</sup> Bununla birlikte Kur'ân, Sünnet ve İctihâd vasıtasıyla Allah'ın hükümlerini ortaya çıkaran fukahânın teşrîden sorumlu olduğu, yürütmenin (tenfîz) başında halifenin (devlet başkanı), kazâ/yargının başında ise Kâdılkudât veya Şeyhülislâmın bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak halife başta olmak üzere bütün idarecilerin yetkilerini sınırlayan ve yetki alanlarını belirleyen Kur'ân ve Sünnet'tir. Nitekim günümüze ulaşan en eski belgelerden biri, İbn Mukaffa'nın (v. 142/759) *Risâle'* sidir. İbn Mukaffa, bu eserinde hangi hususlarda devlet başkanına itaat edileceği bağlamında şu ifadelere yer verir:

Allah'a isyan konusunda devlet başkanına itaat edilmez. Kesin itaati gerektiren konular, Allah'ın kullarına yorum hakkı (ruhsat) vermeden koyduğu farzlar (azâimü'l-ferâiz) ve naslarla kesin olarak belirlenip, o konuda başkasına yetki vermediği cezalardır. Eğer devlet başkanı, namazı, orucu, hacı ve had cezalarının uygulanmasını yasaklar, Allah'ın haram kıldığı şeyleri mubah kılarsa, bu konularda onun emir verme ve yetki kullanma hakkı yoktur, dolayısıyla kendisine itaat edilmez.<sup>4</sup>

Kadılık müessesesinin, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr döneminde pek gelişmemiş olduğu, Hz. Ömer'in yargı alanında bazı esaslar tesis ederek geliştirdiği ve Hz. Osman döneminde ilk defa yargıya özgü bir mekânın inşa edildiği belirtilir.<sup>5</sup> İbn Haldûn'un (v. 808/1406) ifade ettiği üzere Hz. Peygamber ve râşid halifeler döneminde devlet başkanı bizzat yargıyla ilgilenir ve bu alanda kararlar verir.<sup>6</sup> Ancak Muâviye b. Ebî Süfyân döneminde, yargının bazı hususlarda yürütmeden ayrılarak bağımsız olmaya başladığı, zamanla merkezde bulunan kadıya "kâdıhalife" denildiği,<sup>7</sup> Abbâsîlerle beraber kâdılkudâtlık müessesesinin inşa edildiği ve böylece yargının daha sağlıklı bir kurum olarak görevini ifa ettiği görülür.<sup>8</sup>

Kadılar/hâkimler, ilk dönemlerde devlet başkanı tarafından atanarak göreve başlamışlardır. Nitekim Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'u (v. 32/652) ve Şureyh'i (v. 80/699),

s. 21-22; Zühaylî, Muhammed, *Târîhu'l-kadâ' fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1998, s. 30 vd.; Ahmed Siyâm, *Mebde'ü istiklâlî'l-kadâ' fi'd-devleti'l-İslâmiyye*, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Gazze 1426/2005, s. 42; Barış, Mustafa Necati, "Câhiliyye Döneminde Yargı Sistemi", FÜİFD, 17:1,(2012), s. 153-170.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, (thk. Servet Ukkâse), Kâhire 1992, s. 80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ali Şîri), İhyâü't-türâsî'l-Arabî, 1408/1988, II, 262; Şelebî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 21-22. "el-veledü li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacerü" (Mâlik, "Akdiye" 20) şeklinde rivâyetlerde aktarılan uygulamanın ilk defa Eksem b. Sayfî tarafından vazedildiği, İslâm'ın da bu uygulamayı devam ettirdiği belirtilmiştir (Cevvâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-'arab kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, 1422/2001, X, 232.

<sup>3</sup> İslam adliye teşkilatı için bkz. Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşlevi)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979; Ahmed Siyâm, a.g.e, s. 6-7.

<sup>4</sup> İbn Mukaffa', *Risâle fi's-Sahâbe*, (Âsârü İbni'l-Mukaffa' içinde), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1989, s. 312; Demirci, Mustafa, "Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın Risâleti's-sahâbe adlı Risâlesi: Takdim ve tercüme", İSTEM, sy. 12, 2008, s. 229.

<sup>5</sup> Zühaylî, a.g.e, s. 105; Ahmed Siyâm, a.g.e, s. 48; Şelebî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 21-22.

<sup>6</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime (Târîhu İbn Haldûn ile beraber)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988, I, 275.

<sup>7</sup> Zühaylî, a.g.e, s. 166-167

<sup>8</sup> Ahmed Siyâm, a.g.e, s. 48.

Hız. Ali'nin de Abîde'yi (v. 72/691) ataması buna örnek verilebilir. İbn Haldûn, ilk defa kadı atayan devlet başkanının Hız. Ömer olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Fakat İslam toprakları genişledikçe merkezden değil, valiler tarafından atamanın yaygınlık kazandığı söylenebilir. Özellikle Emevîler dönemi incelendiğinde kadıların, genelde valilerle beraber göreve atanıp görevden ayrıldıkları görülür. Bunun sonucu olarak tabakât türü eserlerde kadılardan bahsedilirken bazen tarih verilse de genelde onların hangi halife veya vali döneminde kadılık yaptığını temas edilir. Dolayısıyla kadıların hangi yıllarda görev yaptıklarını tespit edebilmek için ilk dönem devlet başkanlarının ve valilerin isimleri ve görevde buldukları tarihler büyük önem arz etmektedir.<sup>10</sup>

Halife veya vali tarafından atanmış olsalar da kadıların genelde bağımsız hareket ettikleri,<sup>11</sup> yönetimle ters düşmeleri durumunda görevden alınma (azl) veya istifa gibi durumlarla karşılaştıkları bilinmektedir. Kadıların sık sık değiştirilmesi ve farklı hukuk okullarına mensup olmaları sebebiyle bazı dönemlerde hukuk alanında istikrarsızlık söz konusu olmuş ve bu, hem devlet erkânı tarafından hem de toplum tarafından hoş karşılanmamıştır. Bundan ötürü İbn Mukaffa'nın vezirlik ve danışmanlık yaptığı dönemde bu hususlardan şikâyetçi olduğu, hukukun bir düzen içinde yürümesi gerektiğini ifade ettiği ve bu bağlamda bir rapor hazırladığı bilinmektedir.<sup>12</sup> Ardından Halife Mansur'un (v. 158/775), Mâlik'ten *Muvatta'* ve Hârûn Reşîd'in (v. 193/809) Ebû Yusuf'tan (v. 182/798) *Harac* kitabını yazmasını talep etmesi de kanaatimizce aynı düşüncenin bir sonucudur.

Bu düşüncenin olgunlaşmasıyla beraber kâdilkudât olarak isimlendirilen bir kurumun ortaya çıktığı ve zamanla kadıların, kâdilkudâtın teklifiyle atanmaya başlandığı görülür. Bu müessesenin, Sasani devletinde yer alan mobed-i mobedân (mûbez-i mûbezân) kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli olduğu iddia edilse de her iki kurum arasında ciddi bazı farkların olduğu belirtilir.<sup>13</sup> Bu unvanla ilk anılan kişinin Ebû Yusuf olduğu ve onun, Hârûn Reşîd döneminde bu unvanı aldığı kabul edilir.

Kâdilkudâtların, adalet bakanlığı ile temyiz mahkemesi veya yüksek idare mahkemesi başkanlıkları gibi görevlere karşılık geldiği öne sürülebilir<sup>14</sup> ve onlar

<sup>9</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 275.

<sup>10</sup> **Devlet Başkanları:** Hız. Peygamber (622-632/0-10), Hız. Ebû Bekr (10-12/632-634), Hız. Ömer (12-23/634-644), Hız. Osman (23-35/644-656), Hız. Ali (35-40/656-661) ve Hız. Hasan.

**Emevî dönemi:** Muâviye (40-60/661-680), Yezid (60-63/680-683), II. Muâviye (63-64/683-684), Mervan (64-65/684-685), Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705), I. Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715), Süleyman b. Abdülmelik (96-98/715-717), Ömer b. Abdülaziz (98-101/717-720), II. Yezid (101-105/720-724), Hişam b. Abdülmelik (105-125/724-743), II. Velid (125-126/743-744), III. Yezid (126/744), İbrahim b. Velid (126/744), II. Mervan (126-132/744-750).

**Abbâsî dönemi:** Saffâh Ebu'l-Abbâs (132-136/750-754), Mansur (136-158/754-775), Mehdi (158-168/775-785), Musa el-Hâdî (168-169/785-786), Hârûn Reşîd (170-193/786-809), Emin (193-197/809-813), Memun (197-218/813-833), Mutasım (218-227/833-842), Vasık (227-232/842-847), Mütevekkil (232-247/847-861).

<sup>11</sup> Bu hususta yapılmış bazı çalışmalar: Tarâd b. Fehd, *İstiklâlül-kadâ' f'i ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve tatbikâtuhu f'i'l-memleketi'l-'arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, (yayınlanmamış yüksek lisans); Ahmed Siyâm, *Mebdeü istiklâli'l-kadâ*, el-Câm'i'atü'l-İslâmiyye, Gazze 1426/2005; Muhammed b. Abdullah es-Sehim, *İstiklâlül-kadâ f'i'l-fikhi'l-İslâmî* (doktora), Suûd 1433/2012.

<sup>12</sup> Bu rapor, hukuk, ordu, ekonomi ve bürokrasi gibi birçok konuda önemli tavsiyeler içermektedir.

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bkz. Özen, Şükrü, "Kâdilkudât", İstanbul 2001, *DİA*, XXIV, 77-82; Furat, Ahmet Hamdi, "Kâdilkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdilkudâtlar", *İÜİFD*, sy. 18, 2008, s. 103-121.

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bkz. Zühaylî, a.g.e, s. 243; Ekinci, Ekrem Buğra, "Osmanlı Devlet'inde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 417-439.

tarafından atanan kadıların fazla olmadığı görülür. Dolayısıyla kâdılkudât kavramının, hicrî ikinci asırda devlet başkanının özel meseleleriyle ilgilenen, onunla beraber sefere çıkan ve başkentte görev yapan önemli bazı kadılar için kullanıldığı, fakat zamanla devletin ülke ya da bölgedeki yargı teşkilatının üst yöneticisi konumunu kazandığı anlaşılmaktadır.<sup>15</sup>

### 1.1. Görevleri

İslam kültüründe hakemlik, müftülük ve kadılık bazı açılardan benzeşse de birbirlerinden farklı kavramlardır. Hakemlik, cahiliye döneminden itibaren Arap toplumunda yaygın bir uygulama olarak devam edegelmiştir.<sup>16</sup> İlgili kavram, hasımların arasını bulmak için birinin, devreye girip varolan problemi çözüme kavuşturması anlamına gelir. Ayrıca hakemin, kadı ve müftü gibi fıkıh ilmi alanında eğitim almış biri olması gerekmez. Müftü, fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlerde eğitim görmüş ve müşkil meselelerde insanların başvurduğu fakih anlamına gelmekte, kadı tabiri ise fıkıh eğitimi almakla beraber devlet tarafından resmi olarak göreve getirilmiş kişi demektir. Örneğin Ebû Hanîfe (v. 150/767), kendi döneminde müftülük görevi ifa ederken İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) kadılık görevinde bulunmaktaydı. Kadı, hukûkî uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak üzere devlet tarafından tayin edilen hâkimdir.<sup>17</sup> Dolayısıyla kadıların verdiği kararlar bağlayıcı iken müftülerin verdiği kararlar bağlayıcı değildir.

İlk zamanlarda vali ve kadının aynı kişi olması mümkün iken zamanla idarî ve kazâî işlerin çoğalması sonucunda şehirlere hem vali hem de kadı atanmaya başlanmıştır. Fakat başkent Medine’de ikamet eden râşid halifelerin, devlet başkanı olmanın yanı sıra kâdılkudât gibi yargının başında da buldukları söylenebilir. Zira onların Medine’de ayrı bir kadı tayin etmedikleri ve müşkil meselelere bizzat müdahale ettikleri görülmektedir. Ancak Emevi devletinin ilk halifesi Muâviye’nin, başşehir Dımaşk’ta kazaî yetkilerini yargı işleriyle meşgul olan kadıya devretmesiyle beraber yargı alanında fukahânın daha etkin olmaya başladığı söylenebilir.<sup>18</sup> Böylece tayin edilen kadılar, medenî ve cezaî davaların neredeyse tamamına bakmaya başlamışlardır. Valiler ve halifeler ise daha sonra kurulan mezâlim mahkemelerine intikal eden davalara bakmaktaydılar.<sup>19</sup> Kaza/yargı alanının gelişmesiyle beraber fıkıh eserleri içinde bir bölüm olarak, ayrıca müstakil şekilde Kitâbü’l-kazâ adında pek çok eser telif edilmiştir.<sup>20</sup>

İslam topraklarının ve yargı alanının genişlemesi dolayısıyla kadı, kâdılkudât, kâdılhâlîfe (halifenin özel kadısı), kadı yardımcıları (nâib, kâtib, hâdim, münâdî, hâcib, kâsım, emîn, hâzin, mütercim) ve adil şâhitler gibi müesseselere ve birimlere

<sup>15</sup> Detaylı bilgi için bkz. Özen, “Kâdı-l-kudât”, *DİA*, XXIV, 77-82.

<sup>16</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 32. Nitekim Cahiliye döneminde hakemlik işlerinden Benî Sa’d kabilesi sorumluydu.

<sup>17</sup> Kadıda bulunması gereken şartlar için bkz. Zeydân, Abdülkerîm, *Nizâmü’l-kadâ’ fi’s-şer’i’ati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-risâle, Ammân 1409/1989, s. 24 vd..

<sup>18</sup> Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *Ahbâru’l-kudât*, (Abdülazîz Mustafa e-Merâğî), el-Mektebetü’t-ticâriyyeti’l-kübrâ, Beyrut 1366/1947, I, 110-111.

<sup>19</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s 182 vd.

<sup>20</sup> Detaylı bilgi için bkz. Atar, Fahrettin, “Kâdî”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 66-69.

ihtiyaç duyuldu.<sup>21</sup> Abbâsîler döneminde kâdilkudâtın Bağdat'ta, Fâtîmîler ve Eyyûbîler döneminde Kâhîre'de ikamet ettiği, Memlûkler zamanında ise ihtiyaç dolayısıyla her bir fıkıh mezhebi için olmak üzere dört tane kâdilkudâtın tayin edildiği belirtilir.<sup>22</sup> Memlûklülük devletinin ilk dönemlerinde devlet başkanları, sadece Mısır ve Şam'da görev yapmak üzere Şâfiî mezhebine mensup kâdilkudâtları tayin ederdi, diğer kadılar ise onlar tarafından atanırdı. Fakat Zâhir Baybars, sistemi değiştirerek hicrî 663 yılında diğer mezheplerden de birer kâdilkudât tayin etmeye başlamıştır.<sup>23</sup> Osmanlı döneminde ise bu göreve atanan kişinin Hanefî mezhebine mensup biri olması gerektiği ifade edilmiş<sup>24</sup> ve kendisine geniş bir yetki alanı tahsis edilmiştir. Öyle ki bugün noter, nüfus müdürlüğü ve belediyeler tarafından icra edilen bazı görevler dahi onun görev alanına girmektedir.<sup>25</sup> Endülüs ve Mağrib'de kâdilkudât kavramı yerine "kâdilmecâ'a" ifadesi kullanılırken Osmanlılarda bunun yerini "şeyhülislâm" kavramı almıştır.<sup>26</sup>

## 1.2. Kadıların Atanması

Hız. Peygamber ve ilk halifeler döneminde kadıların doğrudan devlet başkanı tarafından atandığına şahit olmaktadır. Emevîler döneminde -muhtemelen İslam coğrafyasının genişlemesi ve müslüman nüfusunun artması dolayısıyla- başkent kadısı hariç diğer kadıların genelde bölge valileri (Irak gibi) veya şehir valileri (Kûfe ve Basra valileri gibi) tarafından atanmaya başlandığı görülür. Bununla beraber net ve kesin bir uygulamanın olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira aşağıda yer verilen kadıların terceme-i halleri incelendiğinde bazen devlet başkanı tarafından tayin edilmiş olsalar da kahir ekseriyetinin bölge valileri veya şehir valileri tarafından atandıkları görülecektir. Nitekim yargı alanındaki uzmanlığı ile bilinen Vekî (v. 306/918), kadıların genelde valiler tarafından atandığını belirtir.<sup>27</sup> Öyle ki bazen şehir valisi, devlet başkanının kadı atayacağından endişe ederek hızlı şekilde kadı tayin edebilmiştir.<sup>28</sup> Fakat başkentlerde bulunan kadıların ve kâdilkudâtların devlet başkanları tarafından tayin edildiği söylenebilir.

<sup>21</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 246 vd.; Şebârû, *Kâdî'l-kudât fi'l-İslâm*, Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut 1992, s. 18-19; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ' fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 56 vd.

<sup>22</sup> Şebârû, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>23</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 400.

<sup>24</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 440. Abbâsî devletinde Bağdat'ın başkent olması ve Ebû Hânîfe'nin fıkıh anlayışının da bu bölgede yaygın olması dolayısıyla kâdilkudâtların genelde Kûfe fıkıh anlayışına mensup kişilerden seçilmesine neden olduğu belirtilmiştir (Şebârû, *a.g.e.*, s. 32-34). Nitekim Ebû Yusuf'tan sonra bu makama gelen Ali b. Zabyân (v. 192/807) ve Ali b. Harmele et-Teymî de Kûfe fıkıh anlayışına sahip kişilerdir (Furat, "Kâdilkudâtlık Müessesesinin Oluşumu", s. 114-15).

<sup>25</sup> Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul 2012, s. 83.

<sup>26</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 325; Şebârû, *a.g.e.*, s. 20. Osmanlılar'da ilk defa 1425 yılında mütevezi şekilde şeyhülislâmlık müessesesinin kurulduğu ve bu göreve ilk atanan kişinin Molla Fenârî olduğu kabul edilir. Fahrettin Atar, bunun, XVI. yüzyılda bütün ilmiye teşkilatını temsil ve kontrol eden şeyhülislâmlık kurumu ilse özdeşleştirmenin doğru olmadığını belirtir. II. Beyazıt ve Yavuz Sultan Selim döneminde 1503-1526 yılları arasında uzun bir süre bu görevde kalan Zenbilli Ali Efendi ile beraber sorumluluk açısından şeyhülislâmlığın ciddi bir değişim geçirdiği ifade edilir (İşpirli, Mehmet, "Şeyhülislâm", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 92).

<sup>27</sup> Vekî, *a.g.e.*, II, 184.

<sup>28</sup> Bkz. Vekî, *a.g.e.*, II, 140.

Bilindiği üzere kâdılkudâtın, kadıları atadığına dair yaygın bir iddia bulunmaktadır. Ebû Yusuf'un da Hârûn Reşîd döneminde ihdas edilen kâdılkudât makamına ilk defa 170 yıllarında atanan kişi olduğu kabul edilir.<sup>29</sup> Hârûn Reşîd döneminde ihdas edilen kâdılkudâtlık makamına ilk atanan Ebû Yusuf'un, hukuk sisteminde istikrarı sağlamak için özellikle kendi fıkhı anlayışına yakın kişileri atadığı ve böylece Hanefî fıkhını neredeyse devletin resmi mezhebi haline getirdiği öne sürülmektedir.<sup>30</sup> Aşağıda isimleri verilen kadıların kimler tarafından atandığına değinilmesine rağmen burada kısaca da olsa kâdılkudâtın böyle bir uygulamasının olup olmadığını tespit etmemizde yarar vardır. Zira son dönemde yapılan bir çalışmada Ebû Yusuf'un sadece dört kadı atadığı belirtilmiş, bunların da Yahya b. İmrân (Fâris), Nasr ez-Zuhâlî (Rey), Alâ b. İmrân (Enbâr) ve Abdurrahmân b. Meshher (Ahvâz) olduğu ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Bu bilgi, hicrî ikinci asırda kâdılkudâtlar tarafından atanan kadıların çok az sayıda olduğunu göstermektedir. Ancak zamanla kâdılkudâtlık müessesesinin, kadıları atamada veya teklif etmede önemli bir konuma geldiği söylenebilir. Nitekim Kâdılkudât Yahya b. Eksem'in birçok kadı adayını imtihana tabi tuttuğu aktarılır.<sup>32</sup> Fakat buna rağmen kadıların sadece kâdılkudâtlar tarafından atandığını söylemek pek mümkün değildir.<sup>33</sup>

## 2. Irak Bölgesi

Hicrî ikinci asrın ortalarına kadar Irak denilince ilk akla gelen Kûfe olsa da zamanla Basra ve Bağdat önemli birer ilim merkezi haline gelmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber ve ilk üç halife döneminde İslam devletinin başkenti Medine'dir. Fakat Hz. Ali, Hz. Ömer döneminde ilk etapta ordugâh olarak inşa edilen, sonrasında ise büyük bir yerleşim birimine dönüşen Kûfe'ye yerleşmiş ve buradan devleti yönetmeye başlamıştır. Ardından Emevî devleti döneminde Şam başşehir olarak kabul edilmiştir. Abbâsî devletinin gerçek kurucusu kabul edilen, diğer bir ifadeyle idarî, hukukî ve sosyo-kültürel alanlarda önemli reformlar gerçekleştiren Ebû Ca'fer Mansûr (v. 754/775) ise başkentini Medâin harabelerine yakın bir yerde inşa etmiş ve resmi olarak buraya Medinetü's-selâm adını vermiştir. Bağdat diye meşhur olan Medinetü's-selâm, zamanla âlimlerin sığınıp ders verdikleri bir ilim merkezi haline dönüşmüş ve Kûfe şehri ehemmiyetini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Bugün Irak'ın başkenti olan Bağdat, Abbâsî devletinin kuruluşundan yıkılışına (m. 1258) kadar hilafet merkezi olarak kalmıştır.

Irak bölgesinde birçok şehir olmakla birlikte meşhur ve önde gelen şehirleri Kûfe, Basra ve Bağdat olduğundan bu çalışmada, sadece buralarda görev yapmış kadılara temas etmekle yetinilecektir.

<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, XVI, 359; ; Zühaylî, *a.g.e.*, s. 242; Şebârû, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>30</sup> Şebârû, *a.g.e.*, s. 32-34, 151 vd.

<sup>31</sup> Furat, Ahmet Hamdi, "Kâdılkudâtlık Müessesesinin Oluşumu", s. 112

<sup>32</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, s. 229; Şebârû, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>33</sup> Örneğin Halife Mutezbillâh'e yakın olan Ebû Cafer Muhammed b. İmrân'ın kadıları tayinde büyük dahil olduğu belirtilir (Şebârû, *a.g.e.*, s. 101).



## 2.1. Kûfe'de Görev Yapmış Kadılar

Vekî, *Ahbârü'l-kudât* adlı eserinde Kûfe'de görev yapmış kadılar hakkında önemli bazı bilgilere yer vermektedir. Ayrıca son dönemde Kûfe kadılarına dair müstakil bazı çalışmalar yapılmıştır. Nitekim Riyâd Kerîm Abbâs'ın "Kudâtü'l-Kûfe" adlı makalesi<sup>34</sup> bu alanda kaleme alınmış önemli bir çalışmadır. Ancak yazar, çalışmasında *Ahbârü'l-kudât* adlı eserden dahi yeteri kadar istifade etmemiştir. Zira ilgili çalışmada hicrî 500 küsurlara kadar görev yapan kadı isimlerine yer verilmeye çalışılmasına rağmen sadece 51 isme temas edildiği görülür. Hâlbuki sadece hicrî 200 yıl içinde 30 küsur kişinin kadı olarak atandığı tarafımızca tespit edilmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Vekî'in eseri başta olmak üzere birçok terâcim ve tabakât türü eserden hareketle kadılık görevinde bulunanların isimleri, vefat tarihleri ve hangi dönem bu görevde buldukları görev yaptıkları tarihî tertibe uygun şekilde tespit edilmeye çalışılacaktır.

**1. Selmân b. Rabîa (v. 32/652):** Hz. Ömer tarafından görevlendirilen Selmân, muhadramûndan<sup>35</sup> kabul edilen Kûfeli bir komutandır.<sup>36</sup>

**2. Urve el-Bârikî (v. 70/689):** Sahâbî olan Bârikî, Hz. Ömer tarafından tayin edilmiştir.<sup>37</sup>

**3. Ebû Kurre el-Kindî (v. 71-80/690-699):** Bu isimle anılan kişinin kim olduğu net olarak bilinmemektedir. Fakat İbn Sa'd, Kûfe'de kadılık yaptığını belirttikten sonra onun marûf ve kalîlü'l-hadis olduğunu ifade eder.<sup>38</sup>

**4. Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652):** İlk defa Hz. Ömer tarafından tayin edilmiş ve uzun süre Kûfe'de kalmıştır.<sup>39</sup> Öyle ki onun, Kûfe fıkıh anlayışının üzerinde ciddi etkiler bıraktığı kabul edilir.

**5. Kadı Şüreyh (v. 80/699):** İlk defa Hz. Ömer tarafından tayin edilen Şürayh, uzun bir süre kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>40</sup>

**6. Abîde es-Selmânî (v. 72/691):** Hz. Ali tarafından tayin edilen ve aslen Yemenli olan Abîde, Şüreyh ile beraber görev yapmıştır.<sup>41</sup>

**7. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (v. 74/693):** Aslen Medineli olan Abdullah'ın, sahâbî olup olmadığı ihtilâfıdır. Kendisi İbn Mes'ûd'un yeğenidir.<sup>42</sup>

**8. Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (v. 83/702):** Cemel ve Sıffin savaşında Hz. Ali'nin ordusuna katılmış ve Haccâc döneminde kısa bir süre kadılık yapmıştır. Aslen Medineli olan Abdullah'ın yüz yirmi sahâbîyle görüştüğü ifade edilir.<sup>43</sup>

<sup>34</sup> Riyâd Kerîm Abbâs, "Kudâtü'l-Kûfe", *Mecelletü'l-Üstâz*, sy. 211, c. 1, 1436/2014.

<sup>35</sup> Muhadram kavramı, hem câhiliyye hem de İslam döneminde yaşamış ve Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görmemiş kimse için kullanılır (Efendioğlu, Mehmet, "Muhadramûn", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 395).

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. İhsân Abbâs), Dârü Sâdır, Beyrut 1968, VI, 34, 131; Vekî, *a.g.e*, II, 185.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, VI, 34 vd.; Vekî, *a.g.e*, II, 186.

<sup>38</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, VI, 148; Vekî, *a.g.e*, II, 186. İbn Hacer, *İsâbe*'de Ebû Kurre b. Muâviye'den bahsederken onun Amr b. Kurre adında bir oğlu olduğunu ve onun Şüreyh'ten sonra Kûfe'de kadılık yaptığını belirtir (İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994, VII, 276).

<sup>39</sup> Vekî, *a.g.e*, II, 188; İbn Hacer, *a.g.e*, IV, 198.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, VI, 131; Vekî, *a.g.e*, II, 189.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, VI, 93; Vekî, *a.g.e*, II, 399.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, V, 58; Vekî, *a.g.e*, II, 402. İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 143.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *a.g.e*, VI, 109; Vekî, *a.g.e*, II, 406.

9. **Ebû Bürde Âmir b. Ebî Musa (v. 104/722):** Tâbiî, fakih ve muhaddistir. Haccâc tarafından kadı tayin edilmiştir.<sup>44</sup>

10. **Ebû Abdillâh Sa'îd b. Cübeyr (v. 94/713):** Aslen Mekkeli olan İbn Cübeyr, Irak valisi Haccâc tarafından kadılığa tayin edilmiştir. Hicrî 75 (694) yılında kısa bir süre kadılık yapmış ve mevâliden olduğu için görevine son verilmiştir.<sup>45</sup>

11. **Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (v. 104/722):** Aslen Yemenli olan Şa'bî, tâbiînden olup muhaddis ve fakihdir. Ömer b. Abdülaziz'in talebi doğrultusunda bir yıl kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>46</sup>

12. **Abdülmelik b. Umeyr el-Lahmî el-Kıbtî (v. 136/753):** Kıbtî diye meşhur olan Abdülmelik, tâbiîn tabakasından muhaddis ve fakihtir.<sup>47</sup>

13. **Kâsım b. Abdirrahman b. Abdillâh b. Mesûd (v. 116/734):** İbn Mesûd'un torunu olan Kâsım, tâbiîn neslinden muhaddis ve fakihdir. Kadılık yaptığı süre zarfında maaş almayı kabul etmemiş ve 103/721 yılında görevinden azledilmiştir.<sup>48</sup>

14. **Hüseyn b. Hasan el-Kindî:** Irak valisi Ömer b. Hübeyre tarafından atanmış ve bir diğer vali Hâlid b. Abdillâh (v. 126/743) tarafından azledilmiştir.<sup>49</sup>

15. **Sa'îd b. Eşva' el-Hemdânî:** Vali Hâlid b. Abdillâh tarafından kadılığa tayin edilmiş ve onun döneminde vefat etmiştir.<sup>50</sup>

16. **İsa b. Müseyyeb el-Becelî:** Vali Hâlid b. Abdillâh tarafından kadılık görevine atanmıştır. Becelî, görevi üstlenmek istemediğinden valiye bilgin biri olmadığını söylemiş, Hâlid ise "kolay bir iş, zira müddei (davacı) delil getirecek ve müddei aleyh (davalı) yemin edecek" demiştir.<sup>51</sup>

17. **Hakem b. Uteybe b. Nehhâs (v. 115/733):** Vali Hâlid b. Abdillâh tarafından tayin edilmiştir.<sup>52</sup>

18. **Sa'îd b. Eşva':** İkinci defa vali Hâlid b. Abdillâh tarafından atanmıştır.<sup>53</sup>

19. **Abdullah b. Nevf et-Teymî:** Vali Hâlid b. Abdillâh döneminde görevlendirilmiş ve Hammâd'la aynı mescitte oturup hüküm verdiği belirtilmiştir.<sup>54</sup>

20. **Muhârib b. Disâr es-Sedûsî (v. 116/734):** Vali Hâlid b. Abdillâh tarafından tayin edilmiş ve bu görevde iken vefat etmiştir.<sup>55</sup>

21. **Abdullah b. Şübrüme (v. 144/761):** Yusuf b. Ömer es-Sekafî tarafından 120/728 yılında kadılık görevine tayin edilmiş, kısa bir müddet sonra beytül-mal görevi için Sicistân'a gönderilmiştir.<sup>56</sup>

<sup>44</sup> Vekî, a.g.e, II, 408.

<sup>45</sup> İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh el-Kûfî, *Kitâbü's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, 1405/1984, s. 216; Vekî, a.g.e, II, 411.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 246 vd; Vekî, a.g.e, II, 403; Kandemir, M. Yaşar, "Şa'bî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 218.

<sup>47</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 315 vd; Vekî, a.g.e, III, 3.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 303; Vekî, a.g.e, III, 6; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâût ve diğerleri), Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, V, 195; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Beşşâr A. Ma'rûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, III, 298.

<sup>49</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, Haydarabad, t.y., II, 385; Vekî, a.g.e, III, 9; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1271/1952, III, 49.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 327; Vekî, a.g.e, III, 10.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 346; Vekî, a.g.e, III, 22.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 331; Vekî, a.g.e, III, 22.

<sup>53</sup> Vekî, a.g.e, III, 23.

<sup>54</sup> Vekî, a.g.e, III, 24.

<sup>55</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 307; Buhârî, a.g.e, VIII, 28; Vekî, a.g.e, III, 25.

<sup>56</sup> İbn Sa'd, a.g.e, VI, 350; Vekî, a.g.e, III, 36.

**22. Muhammed b. Abdîrahmân b. Ebî Leylâ:** İlk defa Yusuf b. Ömer es-Sekâfî tarafından kadılık görevine tayin edilmiş ve 33 yıl bu görevi üstlendiği belirtilmiştir. Fakat bu zaman zarfında birçok ismin kadılık yaptığı düşünüldüğünde bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmamız gerekir.<sup>57</sup>

**23. Ğaylân b. Câmî' el-Muhâribî (v. 132/749):** Siğâr-i tâbiünden kabul edilen Kûfe kadısı 132/750 yılında öldürülmüştür.<sup>58</sup>

**24. Haccâc b. Âsım el-Muhâribî:** Yezid b. Ömer b. Hübeyre tarafından tayin edilmiş ve ölene kadar bu görevi üstlendiği belirtilmiştir.<sup>59</sup>

**25. Mansur b. Mu'temir el-Kûfî (v. 133/750):** İbn Hübeyre tarafından tayin edilmiş ve yirmi gün sonra kendisine gelen bir dava hakkında "bu hususta bilgim yok" dediği için azledilmiştir.<sup>60</sup>

**26. Muhammed b. Abdîrahmân b. Ebî Leylâ (v. 148/765):** İkinci defa tayin edilmiş ve vefat edene kadar bu görevde kaldığı belirtilmiştir.<sup>61</sup>

**27. Abdurrahmân b. Abdillâh b. İsa b. Abdîrahmân b. Ebî Leylâ:** Halife Mansur tarafından İbn Ebî Leylâ'dan sonra tayin edilmiş ve vefat edene kadar bu görevde kaldığı belirtilmiştir.<sup>62</sup> Oğlu Bekr b. Abdîrahmân'ın da Kûfe kadılığı yaptığı ve bu görevi on küsur yıl ifa ettiği ifade edilmiştir.<sup>63</sup>

**28. Şerîk b. Abdillâh en-Nehâî (v. 179/795):** Halife Mansur tarafından tayin edilmiş ve İsa b. Musa tarafından azledilmiştir.<sup>64</sup>

**29. Kâsım b. Ma'n b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Mes'ûd (v. 175/791):** Etbâ-ı tâbiünden olan Kâsım, İsa b. Musa tarafından Şerîk'ten sonra kadılığa tayin edilmiş ve Musa b. Mehdi tarafından azledilmiştir. Kendisinden aktarılan bir ifadeden hareketle Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkasında bulunduğu ve onun ashâbından kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kâsım, yaptığı görev karşılığında para almayı kabul etmemiştir.<sup>65</sup>

**30. Nuh b. Derrâc en-Nehâî (v. 182/798):** Bir müddet Bağdat kadılığı da yapan Nuh b. Derrâc, Kâsım'ın vefatından sonra Hârûn Reşid tarafından bu göreve getirilmiştir. Etbâ-i tâbiünden olan Nuh'un, İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine yakın biri olduğu, ayrıca Ebû Hanîfe'ye ve Züfer'e öğrencilik yaptığı belirtilmiştir.<sup>66</sup>

**31. Hafs b. Ğiyâs (v. 195/810):** Etbâ-i tâbiünden fakih ve muhaddis biridir. Hârûn Reşid tarafından Nuh'un yerine bu göreve tayin edilmiştir. Kendisi, Bağdat'ın doğu bölgesinde de kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>67</sup>

**32. Hasan b. Ziyâd el-Lülüî (v. 204/819):** Ebû Hanîfe'nin ashâbından olup Kûfelidir, fakat kadılık görevini iyi ifa etmediği belirtilmiştir.<sup>68</sup>

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 358; Vekî, *a.g.e.*, III, 129; İclî, *Sikât*, s. 407.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 352; Buhârî, *a.g.e.*, VII, 104; Vekî, *a.g.e.*, III, 143.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 353; Buhârî, *a.g.e.*, II, 379; Vekî, *a.g.e.*, III, 145.

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 337; İclî, *Sikât*, s. 441; Vekî, *a.g.e.*, III, 145.

<sup>61</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 358; Vekî, *a.g.e.*, III, 129; İclî, *Sikât*, s. 407.

<sup>62</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 148.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 406.

<sup>64</sup> Buhârî, *a.g.e.*, IV, 237; İclî, *Sikât*, s. 217; Vekî, *a.g.e.*, III, 149.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 384; Vekî, *a.g.e.*, III, 175; Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 156.

<sup>66</sup> Buhârî, *a.g.e.*, VIII, 112; İclî, *Sikât*, s. 453; Vekî, *a.g.e.*, III, 182. Hatîb, *a.g.e.*, XV, 431. Hadis alanında ağır tenkitlere (metruk, kezzâb gibi) maruz kalmıştır.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 390; Vekî, *a.g.e.*, III, 184

## 2.2. Basra'da Görev Yapmış Kadılar

### 1. İyâs b. Subayh (veya Dubayh) Ebû Meryem el-Hanefî (v. 81-90/700-708):

Hz. Ömer tarafından tayin edilmiş ve sonra bu görevden alınmıştır. İbn Sa'd, onun İmrân b. Husayn'dan sonra bu göreve getirildiğini belirtir.<sup>69</sup>

2. **Ka'b b. Sûr el-Ezdî (v. 36/656):** Tâbiünden olan Ka'b, Ebû Meryem'den sonra Hz. Ömer tarafından atanmış ve onun, Hz. Ömer'in hilâfetinin sonuna kadar bu görevde kaldığı nakledilmiştir. Hem Cemel hem Sıffin savaşına katılan Ka'b, Sıffin'de öldürülmüştür.<sup>70</sup>

3. **Ebû Musa el-Eş'arî (v. 42/662):** Hz. Osman, halife olduğunda Ka'b'ın yerine onu tayin etmiştir. Hz. Ömer döneminde de bu görevi ifa ettiğine dair rivâyetler bulunmaktadır.<sup>71</sup>

4. **Abdurrahmân b. Yezîd el-Heddânî:** Hz. Ali döneminde Basra valiliği yapan İbn Abbâs tarafından atanmış, Muâviye döneminde de bu görevi bir müddet üstlenmiş, sonrasında ise Ziyad tarafından görevden alınmıştır.<sup>72</sup>

5. **Ümeyra b. Yesribî:** Muâviye döneminde, Basra valisi Abdullah b. Âmir (v. 57/676) tarafından tayin edilmiş, hicrî 45 yılına gelindiğinde ise azledilmiştir. İbn Sa'd, Ka'b b. Sûr'dan sonra Ümeyra'nın bu göreve atandığını belirtmiştir.<sup>73</sup>

6. **İmran b. Husayn (v. 52/672):** Ziyâd b. Ebî Süfyân (v. 53/672) tarafından bu göreve tayin edilen Hz. İmrân, kısa bir müddet sonra istifasını talep etmiştir.<sup>74</sup> Onun, İbn Ziyâd döneminde Basra kadılığı yaptığına dair ifadeler de bulunmaktadır.<sup>75</sup>

7. **Zürâre b. Evfâ el-Cüresî (v. 93-108/711-726):** Kütüb-i sittenin ortak râvîsi olan Zürâre, tâbiîn tabakasından büyük bir âlimdir.<sup>76</sup> Basra valisi Ziyâd, Semure ve Abdullah b. Amr es-Sekafî dönemlerinde bu görevi yürütmüştür.<sup>77</sup>

8. **Abdullah b. Fedâle el-Leysî:** Sahâbe tabakasından olan Abdullah, henüz 33 yaşında iken Basra valisi Abdullah b. Ziyâd tarafından kadılığa atanmış ve sonra bu görevden alınmıştır.<sup>78</sup>

9. **Âsım b. Fedâle:** Basra valisi Abdullah b. Ziyâd tarafından kardeşinin yerine tayin edilen Âsım, Yezid b. Muâviye (v. 64/683) vefat edene kadar görevine devam etmiştir.

10. **Hişâm b. Hubeyre (v. 75/694):** Onun, İbn Zübeyr tarafından 64/683 yılında kadılığa tayin edildiği ve bilmediği konuları mektup vasıtasıyla Kadı Şureyh'a

<sup>68</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 188; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 156.

<sup>69</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 91; Vekî, *a.g.e.*, I, 269 vd.; İbn Hibbân, *es-Sikât*, Haydarabad, 1393/1973, IV, 34; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 1033.

<sup>70</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 92; Vekî, *a.g.e.*, I, 274 vd.; İbn Hibbân, *Meşâhirü ulemâi'l-emsâr*, (thk. Merzûk Ali İbrahim), Dârü'l-Vefâ, Mansûre 1411/1991, s. 162.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, II, 344 vd.; Vekî, *a.g.e.*, I, 283 vd.

<sup>72</sup> Vekî, *a.g.e.*, I, 287.

<sup>73</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 149; Vekî, *a.g.e.*, I, 290.

<sup>74</sup> Vekî, *a.g.e.*, I, 291 vd.

<sup>75</sup> Yahya b. Ma'in, *et-Târîh* (Dûrî rivâyeti), (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyfi), Mekke 1399/1979, III, 152.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 150; Vekî, *a.g.e.*, I, 292 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 515 vd.

<sup>77</sup> Vekî, *a.g.e.*, I, 296.

<sup>78</sup> Vekî, *a.g.e.*, I, 296; İbn Hibbân, *Sikât*, V, 40.

sorduğu aktarılır. Hişâm, Basra valisi Musab b. Zübeyr (v. 72/691) ve Hamza b. Abdullah b. Zübeyr dönemlerinde bu görevi yürütmüştür.<sup>79</sup>

**11. Ubeydullah b. Ebî Bekre el-Basrî (v. 71-80/690-699):** Basra valisi Hâlid b. Abdillâh b. Hâlid tarafından hicrî 50 yılında atanan Ubeydullah, üç yıl sonra azledilir. Kendisi, ayrıca Ziyâd b. Ebî Süfyân (v. 53/672) zamanında Sicistân'a vali olarak atanmıştır.<sup>80</sup>

**12. Abdurrahmân b. Üzeyne (v. 95/713):** Irak genel valisi Haccâc (v. 95/714) tarafından hicrî 83 yılında bu göreve tayin edilmiştir.<sup>81</sup>

**13. İyâs b. Muâviye (v. 122/740):** Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720) tarafından tayin edilmiş ve Basra valisi Ali b. Ertât'la arası bozulduğundan görevden alınmıştır.<sup>82</sup>

**14. Hasan el-Basrî (v. 110/728):** Tâbiî, zâhid ve mütekellim olan Hasan el-Basrî, Basra valisi Süleyman b. Harb tarafından bu göreve tayin edilmiş, ancak kendisi, kısa bir zaman sonra istifa etmiştir.<sup>83</sup>

**15. Abdülmelik b. Ya'lâ (v. 100/718):** Ömer b. Abdülaziz döneminde bu görevi üstlenmiştir. Tâbiînden olan Abdülmelik'in, kadı olarak vefat ettiğine dair rivayetler olduğu gibi azledildiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.<sup>84</sup>

**16. Sümâme b. Abdillâh b. Enes b. Mâlik (v. 111-120/729-737):** Hicrî 106 yılında Hişâm b. İsmail tarafından tayin edilmiş ve 109/727 (veya 110/728) yılında bu görevden alınmıştır.<sup>85</sup>

**17. Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Musa el-Eş'arî (v. 121-130/738-747):** Halid b. Abdillâh el-Kasrî tarafından 109 yılında bu göreve tayin edilmiş ve hicrî 120 (m. 737) yılına kadar bu görevi üstlenmiştir.<sup>86</sup>

**18. Abdullah b. Yezîd el-Eslemî:** Halife Hişâm, hicrî 120 yılında Hâlid b. Abdillâh'ı Irak valiliğinden alıp Yusuf b. Ömer'i tayin etmiştir. O da Basra valiliğine Kesîr b. Abdillâh'ı atamış, Kesîr de Abdullah b. Yezîd'i Basra kadılığına tayin etmiştir.<sup>87</sup>

**19. Âmir b. Ubeyde el-Bâhilî (v. 141-150/758-767):** Basra valisi Kâsım b. Muhammed es-Sekafî'nin atanmasıyla eş zamanlı olarak Âmir de kadılık görevine getirilmiştir.<sup>88</sup>

**20. Abbâd b. Mansûr en-Nâcî (v. 152/769):** Kaderî olduğu belirtilen Abbâd, vali Abdullah b. Ebî Osman tarafından tayin edilmiş ve beş sene kadar Basra'da kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>89</sup>

<sup>79</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 151; Vekî, *a.g.e.*, I, 299 vd.

<sup>80</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 151; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 858

<sup>81</sup> Buhârî, *a.g.e.*, VIII, 112; Vekî, *a.g.e.*, I, 304.

<sup>82</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 234; Vekî, *a.g.e.*, I, 312 vd.

<sup>83</sup> Ebû Ümeyye şöyle demiştir: Basra'nın dört (büyük) kadısı vardır ve onlar gibi kadılık yapan kimse yoktur. Onlar Hişâm b. Hubeyre, İbn Üzeyne el-Abdî, Hasan el-Basrî ve İyâs b. Muâviye'dir (Vekî, *a.g.e.*, II, 15).

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 217; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Müessesetü'r-rsiâle, (thk. Beşşâr A. Ma'rûf) Beyrut 1400/1980, XVIII, 435.

<sup>85</sup> Buhârî, *a.g.e.*, II, 177; Vekî, *a.g.e.*, II, 20; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IV, 407; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 216.

<sup>86</sup> Buhârî, *a.g.e.*, II, 109; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 380.

<sup>87</sup> Vekî, *a.g.e.*, II, 41.

<sup>88</sup> Buhârî, *a.g.e.*, VI, 455; Vekî, *a.g.e.*, II, 42; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 900.

<sup>89</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 270; Vekî, *a.g.e.*, II, 43; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 105.

**21. Muâviye b. Amr b. Ğâlib el-Basrî (v. 141-150/758-767) :** Abbâd'dan sonra kısa bir süreliğine kadılık görevine tayin edilmiştir.<sup>90</sup>

**22. Haccâc b. Ertât en-Nehaî (v. 145/762):** Hicrî 133 yılında Abbâsî devleti kurulunca Ebû Ca'fer, Basra kadılığına Haccâc b. Ertât'ı getirmiş, fakat kısa bir süre sonra görevinden alınmıştır.<sup>91</sup>

**23. Ömer b. Âmir es-Sülemî el-Basrî Ebû Hafs (v. 135-140/752-757):** Ertât'tan sonra Abbâd b. Mansûr bir daha kadılığa tayin edilmiş ve hicrî 137 yılında azledilmiştir. Süleyman b. Ali tarafından onun yerine Ömer b. Âmir'in atandığı ve onun da kadı olarak vefat ettiği belirtilir.<sup>92</sup>

**24. Sevvâr b. Abdillâh b. Kudâme b. Anze el-Anberî el-Basrî (v. 156/772):** Ebû Ca'fer döneminde hicrî 140 veya 138 yılında kadılığa atanmıştır. Görevi kabul ettiğinden dolayı Sevrî tarafından sert şekilde eleştirilmiştir.<sup>93</sup>

**25. Talha b. İyâs b. Züheyr b. Hayyân el-Adevî:** Sevvâr'dan sonra bu göreve getirildiği, kısa bir süre sonra görevden alındığı, sonra bir daha Abbâd b. Mansûr'un bu göreve getirildiği, ardından Ebû Mansur tarafından Ubeydullah el-Anberî'nin tayin edildiği belirtilir.<sup>94</sup>

**26. Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (v. 168/784):** Kûfelilerin mezhebi üzere olduğu, fakat bazı hususlarda onlardan ayrıldığı kaydedilen Anberî, 157/773 yılında kadılık görevine tayin edilmiş ve 166/783 yılında azledilmiştir. Hicrî 169 yılında azledildiğine dair rivayetler de vardır. Şayet bu bilgi doğruysa daha geç bir dönemde vefat etmiş olması gerekir.<sup>95</sup>

**27. Hâlid b. Tuleyk b. Muhammed b. İmrân el-Huzâî:** Mehdî tarafından Ubeydullah'tan sonra bu göreve getirilmiş ve birkaç ay bu görevde kalmıştır.<sup>96</sup>

**28. Ömer b. Osman b. Ömer b. Musa:** Mehdî tarafından Hâlid b. Tulakt'ten sonra bu göreve tayin edilmiştir. Fıkıh anlayışı hususunda Medinelilere yakın olduğu belirtilmiştir.<sup>97</sup>

**29. Muâz b. Muâz b. Nasr el-Anberî (v. 196/811):** Hadiste otorite kabul edilen ve hakkında "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" denilen Muâz, Hârûn Reşid tarafından 172/788 yılında bu göreve tayin edilmiş, ancak daha sonra azledilmiştir.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> Vekî, *a.g.e.*, II, 48; İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 470; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 982;

<sup>91</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VI, 359; Vekî, *a.g.e.*, II, 50.

<sup>92</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, (thk. Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, s. 375; Vekî, *a.g.e.*, II, 55. İbn Hibbân başta olmak üzere birçok âlim, vefat tarihi olarak 135 yılını vermektedirler. Bu tarihin kabul edilmesi halinde yukarıda atanma olarak yer verdiğimiz tarihe (137) ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Zehebî vefat tarihi olarak 131-140 yılları arasında vermektedir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 712). Vefat tarihinin hicrî 137 ve sonrası olduğu kabul edilmesi halinde atanma tarihine dair bilgi notu doğru kabul edilebilir.

<sup>93</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, VII, 193; Vekî, *a.g.e.*, II, 56.

<sup>94</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Daru'l-Kalem, Beyrut 1397, s. 414.

<sup>95</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, s. 441; İbn Hibbân, *Meşâhiru 'ulemâi'l-emsâr*, s. 251; Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, 2002, IV, 132; Hafib, *a.g.e.*, XII, 7.

<sup>96</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, s. 441; Vekî, *a.g.e.*, II, 123.

<sup>97</sup> Vekî, "Osman b. Osman b. Ömer" şeklinde ismine yer vermiş olsa da hem metin içinde kullandığı bazı ifadelerden hem de diğer kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle bizim tespit ettiğimiz ismin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır (Vekî, *a.g.e.*, II, 133-36; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzi'l-Kemâl*, el-Fârûku'l-hadîse, 1422/2001, 10, 100).

<sup>98</sup> Vekî, *a.g.e.*, II, 133; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 54; Ziriklî, *A'lâm*, VII, 258.

**30. Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mahzûmî:** Vali Muhammed b. Süleyman, Hârûn Reşîd'in birini atayacağından endişe ettiği için hızlı şekilde Abdurrahmân'ı kadılığa tayin ettiği aktarılır.<sup>99</sup> Onun, Basra'da Ebû Hanîfe'nin görüşleri istikametinde fetva veren ilk kişi olduğu belirtilir.<sup>100</sup>

**31. Ömer b. Habîb el-Adevî (v. 207/822):** Hârûn Reşîd tarafından hicrî 172 senesinde bu göreve tayin edilen Ömer'in, Me'mûn döneminde Bağdat'ın doğusunda da bu görevi üstlendiği kaydedilir.<sup>101</sup>

**32. Mu'âz b. Mu'âz:** Hicrî 181 yılında ikinci defa bu göreve getirilmiş ve aynı yıl azledilmiştir.<sup>102</sup>

**33. Muhammed b. Abdillâh en-Ensârî (v. 215/830):** Hicrî 191 tarihinde bu göreve getirilen Ensârî, Basra'nın bir önceki kadısı olan Muâz'a hacr koymuş ve 192 yılında görevinden azledilmiştir.<sup>103</sup>

**34. Abdullah b. Sevvâr b. Abdillâh el-Anberî (v. 228/842):** 192 senesinde Hârûn Reşîd tarafından tayin edilmiş ve 198 yılına kadar bu görevde kalmıştır.<sup>104</sup>

**35. Muhammed b. Abdillâh en-Ensârî (v. 215/830):** İkinci defa kadılığa atanan Ensârî, bir yıl kadar bu görevi sürdürmüştür.<sup>105</sup>

### 2.3. Bağdat'ta Görev Yapmış Kadılar

**1. Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (v. 143/760):** Medine fukahâsından olan Yahya, Emevîler döneminde Medine'de, Abbâsîler döneminde ise (Ebû Ca'fer tarafından) Bağdat'ta kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>106</sup>

**2. Hasan b. İmâra el-Kûfî : (v. 153/770)** Ebû Ca'fer Mansûr döneminde kısa bir süre kadılık görevini ifa etmiştir. Kendisi, muhaddisler tarafından sika kabul edilmeyen biridir.<sup>107</sup>

**3. Abdullah b. Muhammed b. Safvân el-Cumahî:** Ebû Ca'fer döneminde Mekke'den gelip Bağdat'a kadı olmuş ve Mehdî döneminde Medine'ye tayin edilmiştir.<sup>108</sup>

**4. Muhammed b. Abdillâh b. Ulâse el-Külâbî, el-Cezerî el-Harrânî (v. 168/784):** Cizre ehlinden olan Külâbî, Mehdî döneminde Âfiye ile beraber kadılık görevine tayin edilmiştir.<sup>109</sup>

**5. Âfiye b. Yezîd el-Evdî:** Mehdî döneminde Külâbî ile beraber kadılık görevine getirilmiştir. İkisinin de aynı mescitte oturup hüküm verdiği belirtilmiştir.

<sup>110</sup> Bu olay, aynı bölgede birden fazla kadının görev yapabileceğini göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir.

<sup>99</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, s. 464; Vekî, *a.g.e.*, II, 140.

<sup>100</sup> Vekî, *a.g.e.*, II, 142.

<sup>101</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, 464; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 491.

<sup>102</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, 464; Vekî, *a.g.e.*, II, 147.

<sup>103</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, 464; Vekî, *a.g.e.*, II, 154.

<sup>104</sup> Halîfe b. Hayyât, *a.g.e.*, 464; Vekî, *a.g.e.*, II, 156; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 435.

<sup>105</sup> Vekî, *a.g.e.*, s. 173-335.

<sup>106</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 241.

<sup>107</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 245.

<sup>108</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 249.

<sup>109</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 251; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 712

<sup>110</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 251.

**6. Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Sebre (v. 162/778):** Halife Hâdî, onu kadı olarak tayin etmiş, ardından onu azledip onun yerine Ebû Yusuf'u atamıştır.<sup>111</sup>

**7. Ebu Yusuf Yakûb b. İbrahim (v. 182/798):** İlk defa Bağdat'ın doğu ve batısına iki ayrı kadı atayan kişinin Musa el-Hâdî olduğu belirtilir. Zira o, batı kısmına Ebû Yusuf'u, doğu bölgesine ise Sa'îd b. Abdirrahmân el-Cumahî'yi tayin etmiştir.<sup>112</sup> Ebû Yusuf'un ilk defa Mehdî tarafından atandığı da belirtilmiştir.<sup>113</sup> Bu durumda Ebû Yusuf'un, önce Mehdî tarafından Bağdat'a, sonra Hâdî tarafından Bağdat'ın bir bölgesine, Hârûn Reşîd döneminde ise kâdılkudâtılığa tayin edildiği söylenebilir. Ebû Yusuf'a "kâdî kudâtî'd-dünyâ (dünyadaki kadıların kadısı)" da denildiği ifade edilmiştir.<sup>114</sup>

**8. Sa'îd b. Abdirrahmân el-Cumahî el-Medenî (v. 176/792):** Hârûn Reşîd tarafından Bağdat'a kadı olarak tayin edilir.<sup>115</sup> Zehebî, onun Rebiâtürrey'den fıkıh eğitimi aldığını kaydeder.<sup>116</sup>

**9. Hüseyin b. Hasan b. Atiyye el-Avfi (v. 201/816):** Kûfeli olan Avfi, Hatîb'in aktardığına göre önce Bağdat'ın doğu bölgesine (Şarkiyye), ardından Mehdî'nin ordusuna kadı olarak tayin edilmiştir.<sup>117</sup>

**10. Abdülmelik b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (v. 177/793):** Onun, Avfî'den sonra Bağdat'ın doğu bölgesine kadı olarak atandığı ve bu görevde birkaç gün kaldıktan sonra vefat ettiği belirtilir.<sup>118</sup> Zehebî, onun Bağdat'tan önce Mısır'da kadılık görevinde bulunduğunu ifade eder.<sup>119</sup>

**11. Avn b. Abdillâh el-Mes'ûdî el-Kûfî (v. 193/808):** Mehdî döneminde Bağdat'a kadı olduğu belirtilse de Hârûn Reşîd döneminde kadılık yaptığına dair bilgi daha sağlıklıdır. Nitekim Abdülmelik vefat ettikten sonra bu göreve geldiğine dair bilgi de aynı hususu desteklemektedir.<sup>120</sup>

**12. Muhammed b. Abdillâh b. Müsennâ el-Basrî el-Ensârî (v. 215/830):** 192/807 yılında Basra'da kadılık yaptığı, ardından Bağdat'a Avfî'nin yerine kadı olarak atandığı belirtilmiştir.<sup>121</sup>

**13. İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (v. 212/827):** Ensârî'den sonra Bağdat'ın doğu bölgesine kadı olarak tayin edilmiştir. Bir dönem Basra'da da kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>122</sup>

<sup>111</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 253.

<sup>112</sup> Vekî, *a.g.e.*, III, 254.

<sup>113</sup> Öğüt, Salim, "Ebû Yusuf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 261.

<sup>114</sup> Ziriklî, *A'lâm*, VIII, 193; Zühaylî, *Târîhu'l-kadâ' fi'l-İslâm*, s. 243.

<sup>115</sup> Vekî, vefat tarihi olarak 194 ve 196 tarihlerini vermektedir (Vekî, *a.g.e.*, III, 264). Vekî, onu atayan kişinin Musa Mehdî olduğunu belirtir. Hâlbuki atandığı tarih dikkate alındığında Hârûn Reşîd olması gerekmektedir. Nitekim Zehebî, Hârûn tarafından atandığını açıkça belirtir.

<sup>116</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 625

<sup>117</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 395-396.

<sup>118</sup> Hatîb, *a.g.e.*, XII, 155.

<sup>119</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 684-685.

<sup>120</sup> Hatîb, *a.g.e.*, XIV, 234. Hatîb el-Bağdâdî, Mehdî döneminde göreve başladığını kabul etmekle beraber Abdülmelik'in ölümünden sonra bu göreve getirildiğini belirtmektedir. Bu iki bilginin tutarsızlık taşıdığı söylenebilir. Zira Abdülmelik'in vefat tarihi (H. 177), Mehdî'nin değil de Hârûn'un görev yaptığı yıllara denk düşmektedir. Dolayısıyla Mehdî döneminde bu göreve geldiğini iddia etmek pek isabetli değildir.

<sup>121</sup> Hatîb, *a.g.e.*, III, 405.

<sup>122</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudâ*, Târîhu Bağdâd, III, 405; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 441.



**14. Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb el-Ensârî (v. 200/815):** İsmail b. Hammâd'dan sonra göreve başlayan Ebü'l-Bahterî, Hârûn Reşîd tarafından hem Bağdat'a hem de Medine'ye kadı olarak tayin edilir. Kendisi, fakîh kabul edilse de hadis alanında sert eleştirilere (kezzâb, deccâl) maruz kalmış biridir.<sup>123</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardığına göre Medineli olan Ebü'l-Bahterî, Ebû Yusuf'tan sonra kâdîkudâtlık görevini üstlenmiştir.<sup>124</sup>

**15. Sa'd b. İbrahim b. Sa'd b. İbrahim (v. 201/816):** Abdurrahmân b. Avf'ın soyundan gelen Sa'd,<sup>125</sup> Bağdat'ın doğu bölgesinde kadılık görevinde bulunmuş ve hicrî 201 yılında bu görevinden azledilmiştir.<sup>126</sup>

**Tablo: Irak Bölgesinde Görev Yapmış Kadılar**

	Kûfe Kadıları	Basra Kadıları	Bağdat Kadıları
1.	Selmân b. Rabia (v. 32/652)	İyâs b. Subayh Ebû Meryem el-Hanefî (v. 81-90/700-708)	Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (v. 143/760)
2.	Urve el-Bârikî (v. 70/689)	Ka'b b. Sûr el-Ezdî (v. 36/656)	Hasan b. İmâra el-Kûfî : (v. 153/770)
3.	Ebû Kurre el-Kindî (v. 71-80/690-699)	Ebû Musa el-Eş'arî (v. 42/662)	Abdullah b. Muhammed b. Safvân el-Cumshî
4.	Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652)	Abdurrahmân b. Yezîd el-Heddânî	Muhammed b. Abdillâh el-Cezerî (v. 168/784)
5.	Kadı Şüreyh (v. 80/699)	Ümeyra b. Yesribî	Âfiye b. Yezîd el-Evdî
6.	Abîde es-Selmânî (v. 72/691)	İmran b. Husayn (v. 52/672)	Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Sebre (v. 162/778)
7.	Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd (v. 74/693)	Zürâre b. Evfâ el-Cüreşî (v. 93-108/711-726)	Ebu Yusuf Yakûb b. İbrahim (v. 182/798)
8.	Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (v. 83/702)	Abdullah b. Fedâle el-Leysî	Sa'îd b. Abdirrahmân el-Cumahî (v. 176/792)
9.	Ebû Bürde Âmir b. Ebî Musa (v. 104/722)	Âsim b. Fedâle	Hüseyn b. Hasan b. Atiyye el-Avfî (v. 201/816)
10.	Ebû Abdillâh Sa'îd b. Cübeyr (v. 94/713)	Hişâm b. Hubeyre (v. 75/694)	Abdülmelik b. Muhammed (v. 177/793)
11.	Âmir eş-Şa'bî (v. 104/722)	Ubeydullah b. Ebî Bekre (v. 71-80/690-699)	Avn b. Abdillâh el-Mesûdî el-Kûfî (v. 193/808)
12.	Abdülmelik b. Umeyr el-Lahmî el-Kibtî (v. 136/753)	Abdurrahmân b. Üzeyne (v. 95/713)	Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (v. 215/830)
13.	Kâsum b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Mesûd (v. 116/734)	İyâs b. Muâviye (v. 122/740)	İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe (v. 212/827)
14.	Hüseyn b. Hasan el-Kindî	Hasan el-Basrî (v. 110/728)	Ebû'l-Bahterî Vehb b. Vehb el-Ensârî (v. 200/815)
15.	Sa'îd b. Eşva' el-Hemdânî	Abdülmelik b. Ya'lâ (v. 100/718)	Sa'd b. İbrahim b. Sa'd b. İbrahim (v. 201/816)
16.	İsa b. Müseyyeb el-Becelî	Sümâme b. Abdillâh b. Enes b. Mâlik (v. 111-120/729-737)	
17.	Hakem b. Uteybe b. Nehhâs (v. 115/733)	Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Musa el-Eş'arî (v. 121-130/738-747)	
18.	Sa'îd b. Eşva' (ikinci defa)	Abdullah b. Yezîd el-Eslemî	
19.	Abdullah b. Nevf et-Teymî	Âmir b. Ubejde el-Bâhilî (v. 141-150/758-767)	
20.	Muhârib b. Disâr es-Sedûsî (v. 116/734)	Abbâd b. Mansûr en-Nâcî (v. 152/769)	
21.	Abdullah b. Şübrüme (v. 144/761)	Muâviye b. Amr b. Çâlib el-Basrî (v. 141-150/758-767)	
22.	Muhammed b. Abdirrahmân	Haccâc b. Ertât en-Nehâî	

<sup>122</sup> Vekî, a.g.e, II, 167, III, 268; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 277.

<sup>123</sup> Vekî, a.g.e, II, 167, III, 269; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 1259-1260

<sup>124</sup> Hatîb, a.g.e, IX, 69.

<sup>125</sup> Vekî, a.g.e, s. 643-660.

<sup>126</sup> Vekî, a.g.e, III, 269.

	b. Ebî Leylâ (v. 148/765)	(v. 145/762)	
23.	Gaylân b. Câmî' el-Muhâribî (v. 132/749)	Ömer b. Âmir es-Sülemî el-Basrî Ebû Hafs (v. 135-140/752-757)	
24.	Haccâc b. Âsum el-Muhâribî	Sevvâr b. Abdillâh el-Basrî (v. 156/772)	
25.	Mansur b. Mu'temir (v. 133/750)	Talha b. İyâs b. Züheyr b. Hayyân el-Adevî	
26.	İbn Ebî Leylâ (ikinci defa)	Ubeydullah b. Hasan el- Anberî (v. 168/784)	
27.	Abdurrahmân b. Abdillâh b. İsa b. Abdirrahmân b. Ebî Leylâ	Hâlid b. Tuleyk b. Muhammed el-Huzâî	
28.	Şerîk b. Abdillâh en-Nehâî (v. 179/795)	Osman b. Osman b. Ömer b. Musa	
29.	Kâsım b. Ma'n b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Mes'ûd (v. 175/791)	Muâz b. Muâz b. Nasr el- Anberî (v. 196/811)	
30.	Nuh b. Derrâc en-Nehâî (v. 182/798)	Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mahzûmî	
31.	Hafs b. Gıyâs (v. 195/810)	Ömer b. Habib el-Adevî (v. 207/822)	
32.	Hasan b. Ziyâd el-Lülûî (v. 204/819)	Muâz b. Muâz (ikinci defa)	
33.		Muhammed b. Abdillâh en-Ensârî (v. 215/830)	
34.		Abdullah b. Sevvâr el- Anberî (v. 228/842)	
35.		Muhammed b. Abdillâh en-Ensârî (v. 215/830)	

### Sonuç

Kadınların ilk defa Hz. Ömer döneminde atandığı, yargı için özel bir mekânın Hz. Osman döneminde inşa edildiği ve Muâviye b. Süfyân dönemine kadar Halifenin yargının başında olduğu, fakat onunla beraber yargının idareden ayrılıp bağımsız olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Hicrî ilk iki asırda kadılık görevinde bulunan âlimlerin büyük çoğunluğunun, devlet başkanı ve idareciler tarafından atanıp azledildiği ve kâdilkudâtın, kadı atadığına dair kayıtların çok az olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hicrî ikinci asırda kâdilkudât olan âlimlerin geniş yetkilere sahip olmadığı ve kadınların genelde idareciler tarafından tayin edildiği söylenebilir. Ayrıca Irak'ta görev yapan kadınlar içinde Hicaz fıkıh anlayışına mensup Mekkeli ve Medineli fakihlerin de yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla yerel fıkıh anlayışına zaman zaman pek itibar edilmediği anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

Ahmed Siyâm, *Mebde'ü istiklâlî'l-kadâ fi'd-devleti'l-İslâmiyye*, el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, Gazze 1426/2005.

Atar, Fahrettin, "Kadı", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.

Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı (Ortaya Çıkışı ve İşlevi)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.

Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul 2012.

Barış, Mustafa Necati, "Câhiliyye Döneminde Yargı Sistemi", *FÜİFD*, 17:1,(2012), s. 153-170.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu'l-kebir*, Haydarabad, t.y.

Cevvâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'arab kable'l-İslâm*, Dârü's-Sâkî, y.y., 1422/2001.

- Demirci, Mustafa, "Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın Risâletü's-sahâbe adlı Risâlesi: Takdîm ve tercüme", *İSTEM*, sy. 12, 2008, s. 217-240.
- Efendioğlu, Mehmet, "Muhadramûn", *DİA*, XXX, İstanbul 2005.
- Ekinci, Ekrem Buğra, "Osmanlı Devlet'inde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *TALİD*, c. 3, sy. 5, 2005, s. 417-439.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Kâdilkudâtlık Müessesesinin Oluşumu ve İlk Kâdilkudâtlar", *İÜİFD*, sy. 18, 2008, s. 103-121.
- Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, (thk. Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.
- Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Daru'l-Kalem, Beyrut 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.
- İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1271/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994.
- İbn Haldûn, *el-Mukaddime (Târîhu İbn Hâldûn ile beraber)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Meşâhirü 'ulemâi'l-emsâr*, (thk. Merzûk Ali İbrahim), Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1411/1991.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, Haydarabad 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ali Şîşî), İhyâü't-türâsi'l-Arabî, y.y., 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, (thk. Servet Ukkâşe), Kâhire 1992.
- İbn Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe*, (Âsârü İbni'l-Mukaffa' içinde), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1989.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh el-Kûfî, *Kitâbü's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, y.y., 1405/1984.
- İşpirli, Mehmet, "Şeyhülislâm", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.
- Kandemir, M. Yaşar, "Şa'bî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 1406/1985.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Müessesetü'r-risâle, (thk. Beşşâr A. Ma'rûf), Beyrut 1400/1980.
- Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tehzîbi'l-Kemâl*, el-Fârûku'l-hadîse, y.y., 1422/2001.
- Muhammed b. Abdullah es-Sehîm, *İstiklâlü'l-kadâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (doktora), Arabistan 1433/2012.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yusuf", *DİA*, X, İstanbul 1994.
- Özen, Şükrü, "Kâdilkudât", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Riyâd Kerîm Abbâs, "Kudâtü'l-Kûfe", *Mecelletü'l-Üstâz*, sy. 211, c. 1, 1436/2014, 189-212.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1405/1985.
- Şebârû, İsam M., *Kadî'l-kudât fi'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1992.

Şelebî, Ahmed, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî ve târîhu'n-nazmî'l-kadâiyye fi'l-İslâm*, Mektebetü'n-nahdati'l-Misriyye, Mısır, t.y.

Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Halef el-Bağdâdî, *Ahbâru'l-kudât*, (thk. Abdülazîz Mustafa e-Merâğî), el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, Beyrut 1366/1947.

Yahya b. Ma'în, *et-Târîh* (Dûrî rivâyeti), (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Mekke 1399/1979.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâût ve diğeri), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymâz, *Târîhu'l-İslâm*, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1426/2004

Zeydân, Abdülkerîm, *Nizâmü'l-kadâ' fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Ammân 1409/1989.

Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed ed-Dimaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, y.y., 2002.

Zühaylî, Muhammed, *Târîhu'l-kadâ' fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1998.

## Sûfî Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssasının Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar

Selahattin AKTI\*

### Özet

Kur'ân-ı Kerim'de Kehf suresinin 60-82. ayetleri arasında kendisine yer bulan ve Musa (a.s) ile bilge bir kulun karşılaşmasını konu edinen kıssanın tarihî bir gerçekliğinin olmadığını veya başka kültürlere ait efsanelerden alıntılanmış olabileceğini iddia edenler vardır. Geçtiğimiz iki yüzyılda özellikle oryantalist araştırmacılar tarafından ortaya atılan bu iddialara göre söz konusu kıssa, Yahudi, Hıristiyan veya antik Mezopotamya'nın ürünü efsanelerden alıntılanmış olmalıdır.

Bu çalışmada, oryantalistlerin söz konusu iddiaları ileri sürerken kullandığı kaynaklar tek tek ele alınarak karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Musa, Hızır, ledün ilmi, Demitolojizasyon, A. J. Wensinck

### Orientalist Pretensions Regarding The Story Of Khidr, One Of The Salient Fulcrums Of The Epistemology Of Islamic Mysticism

#### Abstract

There are certain pretensions about the 66-82nd verses of the Surah Kahf in the Qur'ân, which mention the story—conservations and episodes— took place between the prophet Moses and a wise person, a sage. Some claim that the story has no historical reality; thus, a fabricated legend; and some adduce that it is compiled from legends belong to other cultures. Hence, according to pretensions based on orientalist researches conducted in the last two centuries, the mentioned story might be compiled from the sagas of Judaic, Christian, or other ancient Mesopotamian matrixes.

Thence, this study aims at scrutinizing one by one the sources of such pretensions of orientalist in a comparative method.

**Key words:** Moses, Khidr, Demythologization, A. J. Wensinck

### Giriş

Sûfilerin, ilimlerini kalplerinin ilâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazandıkları ve bu yüzden de onların eserlerinin kökenleri ve tarihî kaynaklarından söz edilemeyeceği iddia edilir. Nitekim sıradan insanların ezberlemek ve tekrarlamakla elde ettikleri “kesbî” ilme karşılık, sûfilere Allah tarafından bu şekilde verilen ilim, “vehbî” ilim olarak adlandırılır.<sup>1</sup>

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> İbn Sevdêkin, *İdrîs Fası*, çev. Veysel Akkaya, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, s. 72-3.

Sûfileri diğerlerinden ayrı kılan bu epistemolojik farklılık, yaptıkları Kur'ân yorumlarında da kendini hissettirir. Kur'ân ayetlerinin sûfi bakış açısıyla yapılan yorumları, bazen, bilinen zâhirî manaların dışına taşmış ve tepki toplamıştır. Onlara göre Kur'ân, zâhirî manasının yanında bâtinî ve/veya işârî manaya da sahip olan bir kitaptır ve kendilerine verilen ledün ilmi ile onlar, Kur'ân'ın zâhirî manasının yanı sıra, bâtinî manasını da kavrayabilirler. Perdenin ardındaki hakikati anlamayı sağlayan bu ilim, onlara göre, Musa-Bilge kul karşılaşmasını konu alan kıssada, Hızır'a verildiği söylenen ilimdir.<sup>2</sup> Bu yüzden söz konusu kıssa tasavvuf geleneğinde büyük bir öneme sahiptir. Zira "ledünnî ilim" nitelemesi kaynağını bu kıssada bulduğu gibi bahsi geçen ve gelenekte "Hızır" adıyla bilinen bilge kul da bazı sûfi şahsiyetlere hırka giydirmiş ve onlarla sohbet etmiştir.

Kur'ân'da yer alan kıssalar içerisinde Musa-Bilge kul karşılaşmasını konu alan hikâyenin müslüman toplumlar arasında akis bulunduğu bilinmektedir. Bu ve buna benzer kıssaların insanlara ibret vermek amacıyla matuf olarak Kur'ân'da yer aldığını ilk bakışta anlamak mümkün gözükse de, tarih boyunca bu kıssaları açıklamak amacıyla yapılmış birbirinden farklı yorumlara göz atınca meselenin çokta basit olmadığı anlaşılır.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın nüzul sürecinde Hz. Peygamberin yanı başında bulunan sahabe-i kiram, ayetlerin inişinin arka planı olan esbâba şahitti. Kaldı ki Kur'ân ana dilleri olan Arapça ile onlara sesleniyor ve mesajını çoğu zaman onların kullandıkları mesellerle izah ediyordu. Yine de anlaşılmayan bir konu olduğunda veya bir tartışma durumunda Peygamber'e başvurma imkânına sahiptiler. Zira Peygamberin görevi sadece Kur'ân'ı tebliğ etmek<sup>3</sup> değil, aynı zamanda onu açıklamak<sup>4</sup> ve onunla hüküm vermektir.<sup>5</sup> Ancak Peygamber'in döneminden uzaklaştıkça, yeni nesillere Kur'ân'ın mesajının doğru aktarılması sorunu baş göstermiş, Kur'ân'ın açıklanması görevi, bu konuda tek otorite olan Peygamber'den müfessirlere geçmişti. Farklı ırk ve dinlerden gelen insanların, müslüman olduktan sonra, eski kültürlerini de bir şekilde yeni çevrelerine taşımalarıyla, söz konusu olan bu dönemde çok kültürlü bir ortam oluşmuştu. Tabiatıyla bu ortamın sakini olan müfessirler Kur'ân'ı yorumlarken, her ne kadar geleneksel yollarla gelen rivayet ve bilgi birikimiyle yola çıksalar da, kendi anlayış ve düşüncelerini, yetiştikleri çevrenin kültürünü ve bağlı oldukları mezhep veya düşünce ekolünün ilkelerini de yorumlarına yansıtılmaktan kaçamamışlardır.<sup>6</sup>

Kur'ân'da Kehf suresinin 18/60-82. ayetleri arasında hikâye edilen Musa-Bilge kul karşılaşması da sözü edilen yorum çeşitliliğinden nasibini almış görünmektedir. Müfessirlerin mezhepleri, meşrepleri ve içinde buldukları kültür havzaları,

<sup>2</sup> Krş. Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 424-5; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, AÜİF Yayınları, 1974, s. 19; Selahattin Akti, "Die Moses-Ĥidr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî)", *Journal für Religionskultur* 209, 2015, s. 1-20; Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 24, 2011, s. 105.

<sup>3</sup> Mâide, 5/67.

<sup>4</sup> Nahl, 16/44.

<sup>5</sup> Nisâ, 4/105.

<sup>6</sup> Osman Kara, "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, 2011, s. 74-5.

onların bu kıssayı değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla kıssa hakkında birbirinden farklı yorumlar ortaya çıkmış ve çıkan bu yorumlar sonraki yüzyıllarda İslam'ı araştıran oryantalistlerin ilgi odağı olmuştur. Bazı oryantalist araştırmacılar kıssanın vermeye çalıştığı mesajdan ziyade onun kökeniyle uğraşmış ve ulaştıkları sonuçlarla, Kur'ân'ın, daha önceden bilinen bazı hikâye ve efsaneleri toplayan derleme bir kitap olduğu algısını yerleştirmeye gayret etmişlerdir. Kuşkusuz böylesi bir yaklaşım Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu iddiasıyla çelişmektedir.

Kıssanın kökeniyle meşgul olan söz konusu oryantalistler, bu hikâyenin Yahudiliğin, diğer bazıları Hıristiyanlığın, kimisi de antik Mezopotamya'nın bir ürünü olabileceği tezi üzerinde durmuşlardır. Bu çalışmada öncelikle, kıssanın Kur'ân'da ve hadislerde nasıl anlatıldığı özetlenecek, sûfiler için taşıdığı öneme kısaca değinildikten sonra kıssanın tarihi gerçekliğiyle ilgili ortaya atılmış iddialar ele alınacaktır. İslam Ansiklopedisi'nde konuyla ilgili maddeyi yazan A. J. Wensinck'in (ö. 1939) ilgili iddiaları ileri sürerken kullandığı oryantalist kaynaklar tek tek incelenecek ve analiz edilecektir.

### 1. Kıssanın Kur'ân ve Hadislerdeki Seyri

Musa-Bilge kul karşılaşmasını konu alan kıssa, Kehf suresinin 60-82. ayetlerinde anlatılır. Bilindiği gibi 110 ayetten oluşan Kehf suresi, mağaraya sığınan gençleri hikâye etmesinden dolayı bu isimle anılmış ve Mekkeli müşriklerin Peygamber efendimizi Yahudilerden aldıkları üç soru ile test etmek istemesi üzerine Mekke döneminde nazil olmuştur.<sup>7</sup>

Musa-Bilge kul kıssası, Kehf suresinin 60. ayetinde şu şekilde başlar: "*Hani Musa beraberindeki gence şöyle demişti: 'İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.'*" Ancak sure, Hz. Musa'nın bu kararı almasına sebep olan olaylarla ilgili herhangi bir bilgi vermez. Tamamlayıcı bilgileri müfessirler, her zaman olduğu gibi Hadislere başvurarak edinirler. Örneğin İbn Kesîr, Kur'ân ayetlerinde ismi geçen Musa'nın bir başka Musa olabileceği ve karşılaştığı kişinin de Hızır'dan başka birisi olabileceği tartışmalarının önüne geçmek için bir dizi hadis nakleder. Kendi tefsirini büyük ölçüde İbn Kesîr'in tefsirine dayandıran Said Havva bu hadislerden, Buhârî'de geçen Saîd b. Cübeyr'in rivayetini alır.<sup>8</sup> Hikâyeye göre, en bilgili insanın kim olduğunu soran kimselere "benim" cevabını veren Musa'ya (a.s) Allah, ondan daha bilgili birisinin olduğunu bildirince, Musa o kişiyle buluşmak ister. Bu buluşmanın gerçekleşmesiyle Musa'nın sahip olduğu bilgi ile Allah'ın sözünü ettiği bilgenin sahip olduğu bilgi arasında bir farkın olduğu ortaya çıkar. Tekrarlardan kaçınmak için biz de bu çalışmada Said b. Cübeyr'in rivayet ettiği hadisi alıntılıyoruz. Hadiste yer alan ve Kur'ân'daki ayetlerden alınma olan cümleler italik olarak verilmiştir.

"İbn Abbas'a sordum: 'Nevf el-Bikâli, Hızır ile arkadaşlık eden Musa'nın İsrail oğullarının Musa'sı olmadığını ileri sürmektedir'. İbn Abbas şöyle dedi: 'Allah'ın düşmanı yalan söylemiştir. Bize Ubeyy b. Ka'b anlattı, Rasulullah şöyle buyururken dinlemiş: 'Bir gün Musa İsrailoğullarına bir konuşma yaptı. Ona en bilgili insanın kim olduğu soruldu, o da 'Benim' deyince, ilmi Allah'a izafe etmediği için Allah ona serzenişte bulundu ve ona şunu vahyetti: 'İki denizin birleştiği yerde senden daha

<sup>7</sup> İbn Kesîr, *Muhtasar Tafşîr İbn Kesîr*, Tahk. M. Ali as-Sâbûnî, Beyrut: Dâr'ul-Kur'ân'ul-Kerîm, 1981, II, 408.

<sup>8</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Muhtasar*, II, 427-8; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, çev: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990, VIII, 373-4.

bilgili bir kulum var.’ Musa: ‘Rabbim onu nasıl bulabilirim?’ diye sorunca, şöyle buyurdu: ‘Beraberine bir balık alırsın, onu bir sepete koyarsın. Balığı kaybedeceğin yerde o kişiyi bulacaksın’. Bunun üzerine Musa bir balık aldı ve onu sepete koydu. Sonra kendisi ve beraberindeki genç olan Yûşa b. Nûn ile birlikte yola koyuldu. Kayalığa vardıkları sırada başlarını koyup uyudular. Sepetteki balık çırpınarak denize düştü [...] Gecenin geri kalan kısmını ve günü yürüdüler. Ertesi gün Musa yanındaki genç: ‘Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük’ dedi. [...] Genç ona: ‘Gördün mü? Kayaya sığındığımız sırada balığı unuttuğumuz’ Musa: ‘İşte aradığımız bu idi’ dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisin geri döndüler. Oraya vardıklarında üzerini elbiseyle örtmüş bir adam buldular. Musa ona selam verdi. Hızır: ‘Senin bulunduğun yerde selam var mı ki?’ deyince, Musa: ‘Ben Musa’yım’ dedi. ‘İsrail oğullarının Musa’sı mı?’, ‘Evet’. Musa ona ‘Doğruya iletici olarak sana öğretilen bilgilerden bana öğretmen için sana tabi olayım mı?’ diye sorunca o: ‘Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin’. Ey Musa, ben Allah’ın bana öğretmiş olduğu ve senin bilmediğin bir bilgi üzereyim. Sen de Allah’ın sana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgi üzerinesin’ deyince Musa ona, ‘İnşallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim’ dedi. Deniz sahilinde yola koyuldular. Oraya uğrayan bir geminin içindeki kişilerle kendilerini taşımaları konusunda konuştular. Gemidekiler Hızır’ı tanıdılar ve onları ücret almaksızın gemiye aldılar. (Gemide iken) bir serçe geldi ve gagasıyla deniz suyunu bir veya iki defa gagaladı. Hızır: ‘Ey Musa benim ve senin ilmin, Allah’ın ilminden ancak şu serçenin denizden eksilttiği kadardır’. Sonra Hızır geminin tahtalarından birini söktü. Musa ona: Bizi ücretsiz taşıyan bu insanların gemisini, onları batırmak için mi deliyorsun? Hızır ona: ‘Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?’ dedi. Musa, ‘Unuttuğum için bana çıkışma’. Bu, Musa’nın unuttuklarının ilkiydi. Başka çocuklarla oynayan bir çocukla karşılaştılar ve Hızır onun başını aldı, başı ellerinde kaldı. Musa ona: ‘Bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün?’ deyince Hızır: ‘Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?’ dedi. Musa, ‘Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)’ dedi. Yine yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Halk onları konuk etmek istemedi. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. (Hızır) hemen o duvarı doğrulttu. Musa, ‘İsteseydin bu iş için bir ücret alırdım’ dedi. (Hızır), ‘İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir’ dedi. ‘Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım’. Allah’ın nebisi şöyle buyurdu: ‘Allah Musa’ya rahmet etsin. Onun daha fazla sabretmesini ve yüce Allah’ın da onların haberlerini bize anlatmasını dilerdik.’<sup>9</sup>

Kehf suresinin 79-82. ayetleri, Musa’nın, gördüğünde sabredemeyerek itiraz ettiği olayların iç yüzünü açıklar:

“O gemi, denizde çalışan bir takım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince, anası babası mı’min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik. Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir defne vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur.”

Ancak Kur’ân’da “Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.” şeklinde bahsedilen ve Musa’ya bilmediği şeyler hakkında bilgi veren kişinin ismi zikredilmez. Ebu Hureyre’den gelen bir rivayette onun, kuru bir yer üzerine oturmuş olduğu ve kalktıktan sonra altındaki yerin hemen yeşermiş olduğu anlatılmıştır.<sup>10</sup> Gelenekte ona Hızır adının verilmesinin sebebi bu rivayettir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Buhârî, “İlim”, 44; “Enbiyâ”, 29; “Tefsîr” 18/3-4.

<sup>10</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 29; İbn Kesîr, *Muhtasar*, II, 432.

<sup>11</sup> Hızır (خضر) kelimesinin Arapçada yeşil anlamındaki خَضْرَاء kelimesiyle aynı kökten geldiği unutulmamalıdır.



## 2. Kıssanın Sûfîler Açısından Önemi

Hiç kuşkusuz Musa-Bilge Kul kıssasının sûfîler nezdindeki anlamı büyüktür. Zira kimilerince işârî tefsir şeklinde isimlendirilen tefsir anlayışının kaynağı olan ledün ilmi, meşruyetini bu kıssaya dayandırır. Bilindiği gibi sûfî gelenek, diğer dinî ilimlerin arasında epistemolojik farklılığıyla tebarüz eder.

Kıssada Hızır'a verildiği ifade edilen ve 65. ayette “*biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” şeklinde dile getirilen ilim müfessirlerin yoğun ilgisini çekmiştir. Bu ilim nasıl bir ilimdir ve Musa neden bu ilmin peşine düşmüştür? Kimi müfessirler bu ilmin gaybı haber veren bâtın ilmi olduğunu kabul etmişlerdir. Taberî, Tûsî ve başka bazı âlimler İbn Abbas'tan nakledilen “O (Hızır), gayba göre amel ederdi” rivayetini de delil göstererek, Hızır'ın gayb ilmüne sahip bir veli olduğunu kaydederler.<sup>12</sup>

Yukarıda verilen hadiste Hızır'ın Musa'ya “*Ey Musa, ben Allah'ın bana öğretmiş olduğu ve senin bilmediğin bir bilgi üzereyim. Sen de Allah'ın sana öğretmiş olduğu ve benim bilmediğim bir bilgi üzerinesin*” şeklindeki hitabı, akıllara ikisinin birbirinden farklı ilimlere sahip olduğunu getirmektedir. İbn Kesir, Musa'nun Hızır'ın işleri karşısındaki sabırsızlığını, ilimlerinin farklılığıyla açıklamıştır. Ona göre Musa, Hızır'ın işlerinin batınına vakıf değildir.<sup>13</sup> Râzî ise “*İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*” ayetinin, Musa'nun, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilemediğine işaret ettiğini ve Musa'nın da tam da bu yüzden bâtın ilmüne sahip Hızır'a gönderildiğini belirtir. Bu durum, Hızır'ın sahip olduğu ilmin üstünlüğünü ortaya koyuyor olmalıdır.<sup>14</sup> Bu ilim sûfîlerce, 65. ayette geçen “*من لنا علما* – min ladunnâ ‘ilmâ” (tarafımızdan bir ilim) kelimeleri kullanılarak “*el-ilmu'l-ledunni*” şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Kendilerine Allah tarafından verilmesi hasebiyle teknik olarak peygamberlere verilen ilimlerin de ledünnî olduğunu ifade eden Yazır'a göre ayette, peygamber olan Musa'nun olduğu bir ortamda, onun yol arkadaşının ilminin ledünnî olduğuna özellikle vurgu yapılmasının özel bir anlamı olmalıdır. Bu ilmin, “gayb ilmi ve gizli ilimlerin sırları” olarak tefsir edildiğine dikkat çeken Yazır, Musa'nun sahip olduğu ilmin şer'î hükümleri bilmek ve dış görünüme göre fetva vermek olduğunu, Hızır'ın sahip olduğu ilmin ise işlerin iç yüzünü bilmek demek olduğunu belirtir.<sup>15</sup> Ayrıca Yazır, kıssanın sonunda Hızır'ın, Musa'nun merak ettiği soruları cevapladıktan sonra Musa'nun ses çıkarmamasını, onun bu açıklama ve yorumda reddedilecek bir şey görmediğine bağlar. Ona göre Musa'nun görünürde zararlı ve beğenilmez gördüğü şeyler, gerçekte, gözünden gizli olan sebepleri ve hikmetleri anlamamasından ileri geliyordu. Öyle ki, o gizli sebepler açıklanınca zâhir ve bâtın birleşiyor, Allah'ın hükmünde çelişme kalmıyordu. Buna göre bâtının gerektirdiği şeylerle, zâhirin gerektirdiği şeyler aykırı olabilir. Ancak bundan dolayı hakikat ile şeriâtın

<sup>12</sup> İsmail Albayrak, “Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – V*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, s. 209.

<sup>13</sup> İbn Kesir: *Muhtasar*, II, 428-429.

<sup>14</sup> Krş. Albayrak, 203; Hüseyin İlker Çınar, “Die Reise des Propheten Moses mit Hiçir im Koran”, *Journal für Religionskultur*; 98, 2008, s. 16-17.

<sup>15</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim, ts, V, 371-2.

uyuşmazlığı gerekmez. Nitekim Musa da hakikat açıklandığı zaman şariat bakımından itiraza yer olmadığını görüyor.<sup>16</sup>

### 3. Hikâyenin Tarihsel Gerçekliğiyle İlgili Tartışmalar

Kur'an-ı Kerim, tarihi bir şahsiyet olan Musa peygamberin yaşadığı bu olayı anlatırken birçok detayı kapalı bırakmıştır. Musa'nın bilge kulu aramasıyla ilgili sebepler Kur'an'da yer almazken, Musa'nın yanındaki gencin ve kendisiyle bulunduğu kişinin de kimlikleri belirtilmemiştir. Yine iki denizin birleştiği yerin neresi olduğuyla alakalı bilgi verilmediği gibi bu yolculuğun ne kadar sürdüğü de meçhul kalmıştır. Bu duruma kıssanın başka kültür havzalarındaki hikâye ve efsanelere benzerliği de eklenince, kıssa, özellikle oryantalistlerin elinde, üzerinde spekülasyon yapılabilecek bir alana dönüştürülmüştür. Bu bölümde, kıssanın özellikle tarihî gerçekliğini sorgulayan bu iddialara göz atılacaktır.

#### 3.1. Oryantalist İddialar

Kur'an'da yer alan söz konusu hikâyenin kökeniyle meşgul olan bazı oryantalistler, bu hikâyenin Yahudiliğin, diğer bazıları Hıristiyanlığın, kimisi de antik Mezopotamya'nın bir ürünü olabileceği tezi üzerinde durmuşlardır. İslam Ansiklopedisi'nde konuyla ilgili maddeyi A. J. Wensinck'in (ö. 1939) yazmış olması sebebiyle, sonraki dönemlerde Türkiye'de bu konuda araştırma yapanlar, söz konusu iddiaları Wensinck'in ilgili makalesi üzerinden tartışmıştır. Oysaki Wensinck'in söz konusu makalesi bilimsel hatalar içermektedir. Öte yandan o, bu maddeyi, Kur'an'ın, Hızır kıssasını, kronolojik olarak kendinden önce gelen farklı üç kaynaktan derleyerek oluşturduğu ön kabulü ile yazmıştır. Bu ön kabulün tek gerekçesi, Hızır kıssası ile diğer kaynaklarda geçen hikâyelerin benzer oluşlarıdır.

Bilindiği gibi sadece benzer oluşlarından yola çıkılarak iki olay veya fikir arasında bir etkileşimin olduğunu iddia etmek bilimsel çalışma kurallarına aykırıdır. A'nın B'den etkilendiğine dair bir iddia ortaya atıyorsa, delil olarak elimizde, bu ikisinin birbirine benzer oluşlarından çok daha fazlası gerekmektedir. Kaldı ki kronolojik olarak B'den önce gelen A'nın nasıl olup da B'den etkilendiği iddia edilebilir? İlerde görüleceği gibi Wensinck, İlya ile Haham Yeşua ben Levi'ye ait olduğu söylenen yol arkadaşlığı hikâyesinin yazarını yeterince araştırmayarak kronoloji hatası yapmıştır.

İlgili makalesinde Wensinck, Kur'an'da yer alan Hızır kıssasının olası kaynakları arasında Gılgamış Destanı (Gilgamesch-Epos), İskender Efsanesi (Alexanderlied) ve Yahudilikte ki İlya ile Haham Yeşua ben Levi'nin yol arkadaşlığı hikâyelerini gösterir. Ona göre Musa-Bilge kul kıssası, bu mitolojilerin kimi detaylarını alarak harmanlamıştır.<sup>17</sup> Aşağıda bu iddialar tek tek ele alınmıştır.

##### 3.1.1. Gılgamış Destanı

Gılgamış destanının, ilk örneği milattan önce IV binli yıllara ait Sümer metinlerine dayanan Akkad, Babilonya ve Hitit varyantları vardır. Destandan anlaşıldığına göre Mezopotamya'da güçlü bir kral olan Gılgamış, arkadaşının ölümü

<sup>16</sup> Yazır, *Hak Dini*, V, 378.

<sup>17</sup> A. J. Wensinck, "Hızır", *İA*, 1993, V/I, 458.

üzerine onu yeniden hayata döndürmeye çalışır. İnsanı ebedi hayata kavuşturan bir otun bulunduğunu öğrenir. Bu otun yerini bilen tek kişi ise “nehirlerin birleştiği yerde” oturan ve ebedi hayat süren Utnapiştim adlı kişidir. Gılgamış uzun ve maceralı bir yolculuktan sonra onu bulur ve otun yerini öğrenir; ancak otu bulsa da bir yılan otu kapar ve kaybolur.<sup>18</sup> A. J. Wensinck, Gılgamış destanındaki Utnapiştim ile Hızır arasında bir ilişki kurar. Utnapiştim, sonsuz hayatın sırrını bilir. Sularda yaşar ve ihtiyacı olan herkese yardım eder. Wensinck, standaki Utnapiştim’i Hızır’a benzetse de, salim bir akılla bakıldığında görüleceği gibi hikâyede ki tek benzerlik “nehirlerin birleştiği yer” ifadesidir. Kur’ân’ın isim zikretmeksizin “kullarımızdan bir kul” diyerek söz ettiği ve gelenekte sonradan kendisine bir takım lakap ve sıfatlar takılan kişiyle alakalı Kur’ân’da yer alan tek açıklama ise onun Allah katından bir ilim ve rahmet sahibi olduğudur.

### 3.1.2. İskender Efsanesi

Bir diğer hikâye İskender efsanesidir. Wensinck’in, tafsilatına eski bir eser olan “Süryani İskender Destanı”nda (Das Syrische Alexanderlied)<sup>19</sup> ulaşılabileceğini söylediği efsaneye göre İskender, insana ebedi hayat veren bir suyun varlığını öğrenir. Bunu bulmak için ordusuyla yola çıkar. Yolda askerlerinden ayrılarak aşçısı Andreas ile yalnız kalır. Aşçı yemek hazırlamak için bir su kaynağına giderek azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve suyun içinde kaybolur. Bu suyun aradıkları âb-ı hayat olduğunu anlayan aşçı ondan içer. Aşçının durumu anlatması üzerine İskender suyu arar ancak bulamaz. İskender aşçısına kızıp onu öldürmek ister. Ancak âb-ı hayatı içmiş ve ölümsüzlüğü yakalamış olan Andreas’ı öldüremez. Bunun üzerine onu denize atarak cezalandırır.<sup>20</sup>

İskender efsanesiyle ilgili Wensinck’in bir diğer kaynağı olan İsrail Friedlaender aynı efsaneyi Yunan “Pseudo-Kallisthenes”e dayanarak anlatır.<sup>21</sup> Bu konuda ki farklı fikirlerin aksine Kur’ân kıssasında bahsi geçen bilge karakterin tek bir kaynağı olmadığını iddia eden Friedlaender, bu karakterin, tarihteki birden fazla kişiliği bir araya getiren senkretik bir yapıya sahip olduğunu iddia eder.<sup>22</sup> Ona göre İskender efsanesinde adı geçen aşçı Andreas, Muhammed’in (s.a.v) bu karakteri oluştururken faydalandığı kişiliklerden sadece birisidir. Friedlaender, Efsanenin Etiyopya ve Suriye versiyonlarına ulaşan Muhammed’in (s.a.v), kendisine efsaneyi

<sup>18</sup> Krş. Wensinck, “Hızır”, s. 458; İlyas Çelebi, “Hızır”, *DİA*, XVII, 407-8.

<sup>19</sup> Almancasına ulaştığımız destanın ilgili bölümünün tercemesi şu şekildedir: “Ve sonra yaşlı adam İskender’e şöyle dedi:

Yanına tuzlu balık almasını emret aşçına,  
Ve nerede bir su kaynağı bulursa orada yıkasın balığı,  
Ve eğer elleri arasında canlanırsa balık, onu yıkadığında,  
Budur, krala sorduğun ab-ı hayat pınarı [...].”

(“Das syrische Alexanderlied”, *ZDMG*, Almançaya çev. ve yay. Carl Hunnius, 1906, LX, 193.)

<sup>20</sup>Krş. Wensinck, “Hızır”, s. 458; Çelebi, “Hızır”, s. 408; İsrail Friedländer, “Zur Geschichte der Chadhirlegende”, *Archiv für Religionswissenschaft*, edit. Richard Wunsch, Leipzig: B. G. Teubner, 1910, XIII, 94. Ayrıca İskender ve Hızır hikâyelerinin ilişkisini analiz eden diğer çalışmalar için bkz. Karl Dyroff, “Wer ist Chadhir?” *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1892, VII, 319-327; Mark Lidzbarski, “Wer ist Chadhir?” *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1892, VII, 104-116; İsrail Friedländer, “Alexander Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende” *Archiv für Religionswissenschaft*, edit. Richard Wunsch, Leipzig: B. G. Teubner, 1910, XIII, 161-246.

<sup>21</sup> Friedländer, *Zur Geschichte der Chadhirlegende*, s. 94.

<sup>22</sup> Friedländer, a.g.m, s. 93.

anlatanları anlayamadığını ve bu anlatımı Kur'ân'da aktarıırken daha da kötüleştirdiğini iddia eder.<sup>23</sup>

İlginçtir ki, Friedlaender'nın Hızır kıssası ile yukarıda bahsi geçen İskender efsanesi arasında ilişki kurmasına sebep olan şey, Kur'ân'daki hikâye ile İskender efsanesi arasındaki benzerlik değildir. İkisi arasındaki bağı kurmak için Friedlaender, Taberî'nin yorumuna başvurur. İlgili yorumda Taberî, Hızır'ı, âb-ı hayatı bularak efendisinin yerine içmiş ve böylelikle ebedi hayat sahibi olmuş Zülkarneyn'in veziri olarak görür. Friedlaender'ya göre İskender efsanesiyle bu yorum arasındaki motifler örtüşmektedir. Tek farkla ki; bir peygambere açıcılık gibi bir meslek yakıştırılmadığı için hikâyenin Müslüman versiyonunda âb-ı hayatı içen kişi Zülkarneyn'in veziri olarak gösterilmiştir.<sup>24</sup>

Her insaf sahibinin çabucak görebileceği gibi mevzu bahis benzerlik, söz konusu efsaneyle Kur'ân kıssası arasında değil, o kıssanın onlarca yorumundan birini yapan Taberî'nin yorumu arasındadır ve Kur'ân ile bir ilgisi yoktur.

Yeri gelmişken Friedlaender'nın kaynağı "Pseudo-Kallisthenes" den bahsetmek konumuza ışık tutacaktır. Bilindiği gibi büyük İskender'in (ö. M.Ö. 323) ölümünden sonra onun kahramanlıklarını anlatmak gayesiyle eser/eserler kaleme alınmış ve sözkonusu eserler "Alexanderroman" adıyla şöhret bulmuştur. Aslında müellifi bilinmeyen Alexanderroman'ın farklı nüshaları ya yanlışlıkla, ya da daha çok ciddiye alınmak gayesiyle İskender'in saray tarihçisi Kallisthenes'e/Καλλισθένης (ö. M.Ö. 327) atfedilmiş olmalıdır. Ancak sonraki yüzyıllarda gerçek anlaşılınca, bu eserlerin müellifi olarak Kallisthenes ismi yerine "Pseudo-Kallisthenes" (Pseudo mahlas demektir) ismi kullanılmaya başlanmıştır. Eserin özellikle ortaçağ tarih ve İncil araştırmalarında etkili olduğu bilinmektedir. 12. yüzyıla gelindiğinde yaklaşık 35 dile çevrildiği, Avrupa ve İslam coğrafyasında etkili olduğu ileri sürülür. Hatta bu durumun İslam âleminde İskendernâme adında bir edebi türün doğmasına katkı sağladığını bilmekteyiz. Dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi bir geçmişe sahip bu eserin, Müslümanları da etkilediği tezini ileri sürebilmek mümkün gözükabilir. Ancak durum öyle değildir. Wensinck'in de ifade ettiği gibi bu eserin, İslam'ın vahiy dönemine veya vahiy öncesine ait bilinen bir Arapça tercümesi yoktur.<sup>25</sup> Dolayısıyla İskender efsanesinin Kur'ân'ın kaynakları arasında yer aldığını iddia edenlerin, iki ayrı coğrafyada yaşayan ve aralarında ciddi bir tarih farkı olan insanlar arasındaki etkileşimi ciddi delillerle ispat etmeleri gerekmektedir.

Toparlamak gerekirse, mevcut verilere göre İskender efsanesi Kur'ân'ın kaynakları arasında değil, ancak, sonraki yüzyıllarda gelen Kur'ân yorumcularının Zülkarneyn ile ilgili yorumlarının muhtemel kaynakları arasında sayılabilir.

### 3.1.3. İlya-Haham Yeşua Ben Levi

Kur'ân'ın olası kaynakları arasında olduğu iddia edilen son hikâye ise Yahudi menşelidir. Tevrat'ta bulunmayan hikâyeye göre İlya, haham Yeşua ben Levi'ye yol arkadaşlığı yapar ve Kur'ân'daki kıssada bilge kulun yol arkadaşına koştığı şartların benzerini koşar. Yolculukları esnasında İlya bazı tuhaf işler yapar. Olup

<sup>23</sup> Friedländer, a.g.m, s. 96.

<sup>24</sup> Friedländer, a.g.m, s. 94.

<sup>25</sup> Wensinck, Hızır, s. 460.

bitenlerin mahiyetini anlamayan Yeşua, İlyâ'dan sebeplerini sorar. İlyâ da bunları ilahi takdirle yaptığını söyler ve sebeplerini anlatır.<sup>26</sup>

İlyâ-Haham Yeşua Ben Levi hikâyesine göz atmadan önce İslam Peygamberinin Yahudilikten alıntılar yapmış olabileceğini iddia eden Abraham Geiger'ın (ö. 1874) Hızır kıssasıyla alakalı tespitlerine yer vermek yerinde olacaktır. Hz. Muhammed'in Yahudilikten alıntılar yapmış olabileceğini iddia eden Geiger, bu iddiasını ele aldığı doktora çalışmasında, Kur'ân'da bulunan bazı pasaj ve kıssaları Tevrat'taki benzerleriyle kıyaslayarak Kur'ân'ın orijinal bir metin olmadığını ve Tevrat'tan yararlandığını ortaya koymaya çalışır. Ancak çok ilginçtir ki Geiger, söz konusu çalışmasında Kur'ân'da geçen Hızır kıssasının Yahudi kaynaklarında izine rastlamadığını belirtir.<sup>27</sup> Kendisi de babası gibi bir haham olan ve Yahudi geleneğini iyi bilen Geiger'ın bu tespiti doğru ise, Wensinck ve bu konuda yazmış o günün oryantalistlerinin Kur'ân'da ki Hızır kıssasının olası kaynakları arasında Yahudi geleneğinin de olabileceği iddiası temelsiz kalmaktadır.

Her ne kadar Yahudi geleneğine hâkim haham Abraham Geiger'ın bu konudaki şahitliği konuya son noktayı koyuyorsa da, Wensinck'i bu konuda yanıltmış olan Eliya-Yeşua b. Levi hikâyesine bir göz atmakta fayda vardır. Hiç kuşkusuz bu iddia hakkında yapılmış bazı çalışmalar konuyu yeterince aydınlatmıştır. Bu araştırmalara göre Yahudi geleneğinde, Kur'ân'daki Musa-Hızır kıssasıyla en fazla benzerlik taşıyan Eliya ve Rabbi Yeşu b. Levi hikâyesinin yer aldığı eser<sup>28</sup> 11. yüzyıla, yani Kur'ân sonrası döneme aittir. Bu durumda oryantalistlerin kronolojiyi esas alan iddialarından hareketle, Kur'ân'daki Musa-Bilge kul kıssasının Yahudi geleneğinden değil, Yahudi geleneğindeki hikâyenin İslam geleneğinden alındığı sonucuna ulaşmak gerekecektir.<sup>29</sup>

### 3.2. İslam âlemindeki tartışmalar

Müslümanlar içerisinde de hikâyenin tarihi gerçekliğini sorgulayan Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) gibi araştırmacılar vardır. Bu araştırmacılara göre Kur'ân, vermek istediği mesajların anlaşılması için, muhataplarının toplumsal hafızasında daha önceden var olan efsane ve destanlardan faydalanabilir. Edebî bir tür olarak görülen bu hikâyelerin tarihi bir gerçekliğe sahip olması gerekmemektedir. Önemli olan ve üzerinde odaklanılması gereken şey, bu hikâyelerle verilmek istenen mesajlardır.<sup>30</sup> Bu düşünceden hareketle Kur'ân'ın, Musa-Hızır kıssasını, vahyin indiği zaman diliminde toplumun hafızasında var olan bir efsane veya destandan alıntıladığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Hiç kuşkusuz bu düşünce şekli, Kur'ânî hikâyelerin, tarihi gerçekliği çoğu zaman

<sup>26</sup> Wensinck, *Hızır*, s. 558; Çelebi, *Hızır*, s. 408.

<sup>27</sup> Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn: Verf., 1833, s. 171.

<sup>28</sup> Bu eser Yahudi âlim Rabbi Nissim b. Ya'kup b. Şahin'e (ö. 1062) aittir. Eser Obermann tarafından 1933 yılında yayınlanmıştır. Bkz. Nissim ben Jacob ben Nissim ibn Shahin; Julian Obermann, *The Arabic Original of Ibn Shâhin's Book of Comfort, Known as the Hibbur Yaphê of R. Nissim b. Ya'aqobh*, New Haven: Yale University Press, 1933.

<sup>29</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Müsâ-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 55/2, Ankara, 2014. 129-150.

<sup>30</sup> Krş. M. Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, Giriş bölümü; Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitozu", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 14-15, s. 247; Mustafa Öztürk, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 4/1, 2004, s. 119, 134-6.

sorgulanan mitolojilerden alıntılanabilmiş olması ihtimalini mümkün görmemizi salık verir.

Türkiye’den benzer düşünceleriyle tanıdığımız çağdaş araştırmacı Mustafa Öztürk, Halefullah’ın çalışmalarını batı dünyasından Rudolf Karl Bultmann’ın (ö. 1976) “Yeni Ahit’in mitolojilerden arındırılması programı” (Programm zur Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung)<sup>31</sup> ile karşılaştırmıştır.<sup>32</sup> Bilindiği gibi Bultmann, 1941 yılında yayınladığı “Yeni Ahit ve Mitoloji” adında ki çalışmasıyla, “Mitolojilerden arındırma programı” adlı projesini tanıttı. Bultmann, modern insanın, Antik dönem mistik dil ve düşünme tarzını artık anlayamadığını düşünüyordu. Onun “Yeni Ahit’i Mitolojilerden arındırma programı”, Mitlerin İncil’den yok edilmesi anlamına gelmiyor, bilakis, aşkın ve içkin olanın birbirinden ayırt edilemediği mitolojik dilin, modern insanın anlayabileceği bir şekilde, Tanrı-âlem farkını gözeterek, günümüz şartlarına göre yeniden formüle edilmesi demek oluyordu.

Öztürk’e göre ise Kur’ân’da tarihsel gerçeklikleri inkâr edilmesi mümkün olmayan çok sayıda kıssa mevcut olduğu gibi Zülkarneyn ve Bilge Kul (Hızır) gibi tarihin belli bir dönemine yerleştirilemeyen figürlerle ilgili anlatımlar da mevcuttur. O halde Kur’ân’ı bir tarih kitabı gibi görmek yerine bu hikâyelerin mesajlarına dikkat edilmelidir.<sup>33</sup>

Öte yandan Kur’ân müfessirlerinin bu kıssaya büyük bir ilgi gösterip, kahramanlarının kimliğiyle alakalı uzun tartışmalara girdiği bilinmektedir. Müfessirlere göre yukarıda alıntılıdığımız hadisler bu yolculuğun sebebini açıklarken, bu buluşmanın kahramanı Hızır ile ilgili ayrıntılar da vermektedir. Ancak müfessirler daha da ileri giderek, Kur’ân’da ismi zikredilmeyen bilge kulun tarihi kişiliğiyle ilgili birçok yeni bilgi vermişlerdir. Mesela onun bir insan olduğunu iddia edenler (farklı düşünenler de vardır), ebeveyni, nasıl adlandırıldığı (çünkü Hızır bir isim değil bir lakaptır), şu anda yaşayıp yaşamadığı ve ne kadar yaşadığıyla ilgili bilgiler vermişlerdir.<sup>34</sup>

Said Havva, Nevevî ve İbn es-Salah’ın onun hala hayatta olduğuna inandıklarını naklederken, onun hayatta olduğuna inanmayanların ise güçlü delillere sahip olduklarını zikreder.<sup>35</sup> Bütün delilleri buraya almak mümkün değilse de, onun hayatta olamayacağını savunanların Kur’ân’dan delil olarak sundukları dikkat çekici şu ayeti zikretmeden geçmeyelim: “Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?”<sup>36</sup>

Kanaatimizce bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır’ın, Hızır’ın hayatta olmadığını söyleyen İbn Kayyim el-Cevziyye ve Alûsî gibi âlimlerle, Hızır’ın, görünen şahadet âleminin değil, misal âleminin bir varlığı olduğunu ifade eden Konevî ve Kâşânî gibi

<sup>31</sup> Bultmann’ın bu konuda ki eserleri için bkz. Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie” *Kerygma und Mythos*, edit. Hans-Werner Bartsch, Hamburg, 1948, I, 15-53; Rudolf Bultmann, “Zum Problem der Entmythologisierung” *Kerygma und Mythos*, edit. Hans-Werner Bartsch, Hamburg, 1952, II, 179-208.

<sup>32</sup> Öztürk, *Demitolojizasyon ve Kur’ân*, s. 119-146.

<sup>33</sup> Öztürk: *Demitolojizasyon ve Kur’ân*, s. 143-4; *Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu*, s. 277.

<sup>34</sup> Albayrak, “Kur’an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün ilmi”, s. 199; Çelebi, *Hızır*, s. 406.

<sup>35</sup> Havva, *El-Esâs fi’l-Tefsir*, VIII, 382.

<sup>36</sup> Enbiya, 21/34

İbn Arabî şârihlerinin arasını bularak, şehadet âlemi-misal âlemi ayırımına dikkat çekmesi önemlidir ve konuyu aydınlatıcıdır.<sup>37</sup>

### Sonuç

Yukarıda görüldüğü üzere İslam geleneğinde genel olarak Hızır kıssası diye isimlendirilen ve Kehf suresinin 60-82. ayetleri arasında anlatılan olayların tarihte gerçekten vuku bulup bulmadığı ve İslam Peygamberi'nin bu olaylara dair bilgileri nereden almış olabileceği tartışılmıştır. Dikkatle incelendiğinde tartışmaların çift boyutlu olduğu görülecektir. İlki, böyle bir olayın hiç yaşanmamış olabileceğini ve insanlara ulaştırmak istediği mesajı örneklendirmek isteyen Kur'an'ın, toplumun hafızasında var olan mitolojilerden faydalanmış olabileceği şeklindeki teoridir.

İkincisi ise olayın yaşanıp yaşanmadığını çok da önemsemeyip Kur'an'da geçen bu hikâyenin kaynağıyla ilgilenir. Kur'an'ın vahiy kaynaklı oluşunu reddeden bu anlayış sahiplerinin, Kur'an'da geçen bu ve buna benzer kıssaların (vahiy değilse eğer) hangi kaynaklardan toplandığını izah etmeleri beklerdi. Daha çok batılı oryantalistlerden oluşan bir grup araştırmacı, başta Yahudilik olmak üzere, Kur'an'ın, Hıristiyan, Budist ve mitolojik birçok kaynağı olduğunu iddia ettiler.

Bu iddia sahipleri için Hızır kıssasının Gilgamesh Destanı (Gilgamesch-Epos), İskender Efsanesi (Alexanderlied) ve Yahudilikte ki İlyas ile Haham Yeşua ben Levi'nin yol arkadaşlığı hikâyeleri gibi kaynakları vardır. Buna göre Kur'an, Musa-Bilge kul kıssasını bu mitolojilerin kimi detaylarını alarak harmanlamıştır. Ancak dikkatlice incelendiğinde bu iddiaların bilimsellikten uzak olduğu görülecektir.

Nitekim bu iddialardan Yahudilikle ilgili olanın yanlışlığı yukarıda görüldüğü gibi iki şekilde ortaya çıkmıştır. İlk olarak Kur'an'a kaynaklık ettiği iddia edilen Yahudi menşeli hikâye Kur'an'dan yaklaşık 400 yıl sonra yazılan 11. yüzyıla ait olan bir hikâyedir ve kendinden önce gelen bir kitaba kaynaklık edemez. İkinci olarak, İslam'ın kutsal kitabını didik didik arayarak, onun, Yahudilikten bir intihal olduğunu ispat etmeye çalışan ve kendisi de önemli bir Yahudi din adamı ve otorite olan Geiger, bizzat, Hızır kıssasıyla ilgili Yahudi kaynaklarda bir şey bulamadığını kayıtlara geçer.

Hızır kıssasının Gilgamesh destanı ve İskender Efsanesiyle olan benzerliğinden hareketle ortaya atılan iddiaların ciddiyetten ve bilimsellikten ne kadar uzak olduğuyse yine yukarıdaki ilgili bölümlerde dile getirildi. Tekrara düşmemek adına yeniden bir açıklama yapmayı gereksiz gördüğümüz söz konusu iddiaların, İslam'la ilgili sağlıklı bilgiye ulaşmanın henüz mümkün olmadığı 18 ve 19. yüzyılda yaşayan oryantalistler tarafından yapıldığı unutulmamalıdır. Günümüzde yaşayan batılı araştırmacılar bile, şartların, sağlıklı araştırma yapıp doğru sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmadığı erken dönemde ele alınmış oryantalist iddia ve eserlere ihtiyatla yaklaşmaktadır. İslam Ansiklopedisinde "Hızır" maddesini kaleme alan Wensinck, ne yazık ki sözü edilen dönemde kaleme alınmış araştırmaları referans almış ve kendinden öncekilerin hatalarını tekrar etmiştir.

<sup>37</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim, ts., V, 371.

### Kaynakça

- Addas, Claudia, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Akti, Selahattin, "Die Moses-Ḥiḍr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (at-tafsîr al-işârî)", *Journal für Religionskultur*; 209, 2015, 1-20.
- Albayrak, İsmail, "Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün ilmi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – V*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 24, 2011. 103-148.
- Çelebi, İlyas, "Hızır", *DİA*, c. XVII, 406-9.
- Çınar, Hüseyin İlker: "Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran", *Journal für Religionskultur*; 98, 2008, 1-18.
- Dyroff, Karl: "Wer ist Chadir?", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1892, c. 7, 319-327.
- El-Buḥārî, Muhammad ibn İsmâîl, *Sahih al-Buḥārî*, edit. Mustafa Dîb'ul-Buḡâ. Şam; Beyrut: Dâr ibn Kesîr, tarihsiz.
- Friedländer, Israel, "Alexander Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende", *Archiv für Religionswissenschaft*, edit. Richard Wünsch, Leipzig: B. G. Teubner, 1910, c. 13, 161-246.
- Friedländer, Israel, "Zur Geschichte der Chadhirlegende", *Archiv für Religionswissenschaft*, edit. Richard Wünsch, Leipzig: B. G. Teubner, 1910, c. 13, 92-110.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn: Verf., 1833.
- Havva, Said, *El-Esâs fi't-Tefsîr*, çev: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- Halefullah, M. Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hunnius, Carl, "Das syrische Alexanderlied", *ZDMG (Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*, Almanca çev. Carl Hunnius, 1906, c. 60, 169-209.
- İbn Kesîr, *Muhtasar tefsîr İbn Kesîr*, Tahk. M. Ali as-Sâbûnî, Beirut: Dâr'ul-Kur'ân'ul-Kerîm, 1981.
- İbn Sevdekîn, *İdrîs Fası*, çev. Veysel Akkaya, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Kara, Osman, "Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, sayı:3, 73-94.
- Lidzbarski, Mark, "Wer ist Chadhir?", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1892, c. 7, 104-116.



Meral, Yasin, "Mūsā-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 55/2, Ankara, 2014, 129-150.

Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 14-15, Samsun, 2003, 245-281.

Öztürk, Mustafa, "Demitolojizasyon ve Kur'ân", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*; 4/1, 2004, 119-146.

Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, XXIII, 424-428.

Wensinck, A. J, "Hızır", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB, 1993, c. V/I, 457-462.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim, Tarihsiz.



## Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l-Ahbâr İsimli Eserinde Temel Tasavvufî Kavramlar

Zeliha ÖTELEŞ\*

### Özet

Tasavvufî düşünce, pek çok mutasavvıfın eserleri ile teşekkül eder. Her bir mutasavvıf, kendi yüzyılının süfi anlayışını yansıtan tasavvufî kavramlarla bu teşekkül sürecine katkıda bulunur. Tasavvufun klasik döneminde yaşamış Kelâbâzî (380/990)'nin günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır: *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* ve *Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l-Ahbâr*. Kelâbâzî'nin çalışmamıza konu olan eseri *Bahru'l-Fevâid/Me'âni'l-Ahbâr*, hadisleri tasavvufî açıdan yorumlayan ilk çalışmalardan biri olması bakımından önem taşımaktadır. Bu eseri ile Kelâbâzî, işârî hadis şerhi geleneğini başlatmıştır. Bâzı tasavvuf kavramlarının hadisler bağlamında nasıl yorumlandığı, bu makale ile aktarılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, Tasavvufî Kavramlar, Hadis.

### The Main Tasawwuf Concepts in Kelâbâzî's The Sea of Precious Virtues (Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar) Work

#### Abstract

Sufistic thinking, consist of various sufi works. Each sufi, contributes to the formation process by Tasawwuf concepts that reflects the sufistic understanding of the century. Kelâbâzî (380/990), lived in classical time of Tasawwuf, has two works arrived today: The Doctrine of the Sufis (*et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* ) and The Sea of Precious Virtues (*Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar*). Kelâbâzî's work The Sea of Precious Virtues (*Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar*) which is subject of our study, has an important place since it is one of the early studies that interpret the Hadiths in sufi view. Kelâbâzî has commenced tradition of Allegorical interpretation of Hadith with this work. In this article we will try to convey a number of Tasawwuf Concepts and how they are interpreted in terms of Hadiths.

**Key Words:** Kelâbâzî, The Sea of Precious Virtues (*Bahru'l-Fevâid*), Tasawwuf Concepts, Hadith.

#### Giriş:

Bu çalışmanın gayesi, Kelâbâzî hakkında kısa bilgiler vermekle beraber, Kelâbâzî'nin tasavvufî hadis şerhleri arasında temâyüz eden eseri, *Bahru'l-*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

*Fevâid/Me'âni'l-Ahbâr*'da yer alan bazı tasavvufî kavramın nasıl ele alındığını aktarmaktır. Süfîlerin temel metinleri, âyet ve hadislerdir. Bu bakımdan, süfî literatürde nasların tasavvufî yorumunu aktaran metinler üzerinde çalışmak, şariat-hakikat ilişkisini yeniden anımsamak olacaktır.

#### A- Kelâbâzî Hakkında Genel Bilgiler:

Kelâbâzî'nin hayâtı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça sınırlıdır. Tasavvufla ilgili iki önemli eseri olduğu halde, süfîlere dair bilgi veren tabakat kitaplarında Kelâbâzî'ye yer verilmemiş,<sup>1</sup> Hanefî Fıkhı ile ilgili eserlerde ismi yer bulmuştur.<sup>2</sup> Nisbesini Buhâra'nın bir semti olan Kelâbâz'dan almaktadır.

Gulâbâdî<sup>3</sup> nisbesiyle de anılan, Ebî Bekir b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kûb el-Kelâbâzî'nin doğum tarihi 305/917 olarak tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Yaygın kullanılan lakabı, "Tâcû'l-İslâm"<sup>5</sup> dir. Künyesi ise tüm kaynaklarda Ebû Bekir şeklinde geçmektedir.<sup>6</sup>

Kelâbâzî'nin vefat tarihi husûsunda kaynaklarda farklı tarihler yer almaktadır. Bu kayıtlar şu dört tarih üzerinde yoğunlaşmaktadır: 380/990, 384/994, 385/995<sup>7</sup> 390/1000<sup>8</sup> Ancak yaygın olan kanaat onun 380/990 yılında vefat ettiği yönündedir.

<sup>1</sup> Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim", *DİA*, XXV, s.192. Kuşeyrî, (465/1072) *Risâle*'sinde Kelâbâzî'yi ne şeyhleri arasında zikretmiş, ne de nakillerde bulunmuştur. İbnu'l-Cevzî (597/ 1200) *Sıfatu's-safo*'sinde, Ferîdüddin Attâr (620/1220) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında, Şa'rânî (973/1565) *Tabâkâtu'l-Kübrâ*'sında Kelâbâzî hakkında bilgi vermemektedir. Kelâbâzî hakkındaki birkaç satırlık bilgiye, sâdece hanefî fakihlerini konu edinen biyografik eserlerde ve Kelâbâzî'den çokça etkilenmiş ve eserinin muhtelif yerlerinde ona atıfta bulunmuş Hâce Muhammede Pârsâ el-Buhârî (882/1477)'nin *Faslu'l-Hitâb* adlı eserinde, Ali Karî (ö. 1014/1606)'nin *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*'nde ve bazı son dönem eserlerinde yer verilmektedir. Bkz. Bilal Saklan, "Eubekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meânîl Ahbar," Yayınlanmamış Çalışma, Konya, 1991, s. 2-3.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudriyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî), 2. Baskı, IV. C. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1993, s. 105; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (thk. İbrâhim Salih), Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1992, s. 333.

<sup>3</sup> Fikret Karapınar hazırladığı yüksek lisans tezinde müellifin nisbesi için "Gülâbâdî" okunuşunu doğru olarak kabul etmektedir. Bkz. "Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî (v.380/990)'nin Miftâhu Me'âni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahrîci, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.

<sup>4</sup> Kelâbâzî'nin *Me'âni'l-Ahbâr* isimli eserinin yazma nüshaları üzerinde çalışan Karapınar onun doğum tarihiyle ilgili şu tespitte bulunmaktadır: "Süleymaniye Ktp, Çorlulu Ali Paşa nüshası, numara 128, 471/b'de geçen sema' kaydında "...ve huve yervî anî'ş-şeyh, ez-zâhid, el-Ârif, el-Musanîf Ebî Bekir b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kûb el-Kelâbâzî senete 305/917 min vakti't-tasnîf" ifadesi geçmektedir. Buradaki semâ' kaydında geçen râvî Kelâbâzî'nin talebesi Muhammed b. Ali b. Ebî'n-Nasr Ahmed b. Ali el-İsfehânî, el-Maymurgî (342/953-430/1038)'dir.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İst. 1941, c.1, s.53; Sezgin, M. Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, c. I, s.668; İşler, Seyfettin, *Kelâbâzî ve Kelâmî Görüşleri*, Konya 1988, s. 7.

<sup>6</sup> Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-Hitâb: Tevhîde Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988. s. 323, 496, 527; Katip Çelebi, c. I, s. 105, 225, 419; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937, c. I, s. 360; Sezgin, G.A.S., c. I, s. 668.

<sup>7</sup> Brockelmann, G.A.L., c. I, s. 360; Arberry, A. J., "Kelâbâzî", *İ.A.*, İst. 1977, c. VI, s. 538.

<sup>8</sup> Nicholson, s. 338; Brockelmann, Suppl, c. I, s. 217; Kays Âlu Kays, II, s. 450. Farklı rivayetlerin kaynakları için ayr. bkz. Karapınar, *age.*, s. 59.

Kelâbâzî'nin kabrinin, Muhammed Pârsâ zamanına kadar ziyaret yeri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Günümüzde ise kabir, Sovyetler Birliği döneminde birçok mezarın, medresenin, saray ve tarihi eserin uğradığı acı sona uğramıştır.

### 1- Kelâbâzî'nin İlmî Kişiliği

Kelâbâzî ilk dönem İslam âlimlerinin temel karakteristik özelliklerini taşıyan bir şahsiyet olup fakih, muhaddis, kalamcı ve sûfidir. Tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan *Taarruf*'un ilk 5-30 bölümlerinde İslâm akâidinin bir özetini vermekle<sup>10</sup> birlikte önemli bir kısmı Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud, İbn Mâce'de yer alan 60 kadar hadisi *Taarruf* da nakletmiştir.

Muhammed b. Fazl'dan fıkıh okuduğu bilinen Kelâbâzî, *Me'âni'l-Ahbâr* olarak da bilinen *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde hadis öğrendiği hocalarının isimlerini kaydetmiştir. Tasavvuftaki üstadı Hallâc-ı Mansûr'un takipçilerinden Fâris b. İsâ'dır.<sup>11</sup>

Kelâbâzî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile başlayan ve Hallac-ı Mansur (ö. 309/921)'la tasavvufî söylemlerin ve tartışmaların arttığı bir dönemde -IV. asırda yaşamış, sûfilerin farklı fırkalar tarafından eleştirildiği bir dönemde, tasavvufu ve tasavvuf ehlini anlama ve anlatma amacıyla "*Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*" u yazmıştır. Kelâbâzî'nin bu eseri dışında, tasavvufî görüşlerini "*Me'âni'l-Ahbâr*" isimli eser üzerinden takip edebiliyoruz.

İlim merkezi olan Buhârâ'da yaşayan ve seyahatlerde bulunan Kelâbâzî, seyahatleri neticesinde yalnız dînî ilimlerde değil aynı zamanda aklî ilimlerde de kendisini yetiştirmiştir. Özellikle matematik ilmiyle ilgilendiği, sayılar konusunda fazlaca bilgi sahibi olup, Muhammed b. Musa'nın *Kitabü'l-Cebr* adlı eserinden istifade ettiği bilinmektedir.<sup>12</sup>

Tasavvufun hakikatini bilmeyenlerin sayısının artmasından ve câhillerin âlim âlimlerin zelîl hâle gelmesinden yakınan Kelâbâzî, âyet ve hadîs ile îzahın yanı sıra, ilim dili ile açıklanması mümkün olan hususları açıkladığını *Ta'arruf* mukaddimesinde belirtmektedir.<sup>13</sup> Akıl ile hisse, lafız ile mânâya ve zâhir ile bâtına aynı derecede önem vererek Muhâsibi (ö. 243/857), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kuşeyrî (ö.465/1073), Serrâc (ö.378/988), Hucvirî (ö. 470/1077) ve Gazâlî (ö.505/1111)'ye benzemektedir.<sup>14</sup> *Ta'arruf* da yer verdiği kelâmî konular gibi *Me'âni'l-Ahbâr*'da da çeşitli vesilelerle "tevhîd" ve "sıfatlar" başta olmak üzere, "büyük günahlar", "insan fiillerinin yaratılması" gibi kelâmî konuları ele alan Kelâbâzî, bu

<sup>9</sup> Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-Hitâb: Tevhîde Giriş*, (çev. Ali Hüsrevoğlu), Erkam Yay., İstanbul 1988, s. 99.

<sup>10</sup> Taarruf mütercimi Süleyman Uludağ, Kelâbâzî'nin eserinde yer alan bilgilerin mukayese edilmesi için, tercümenin sonuna Ebû Hanîfe'nin Fıkhu'l-Ekber ve Neseffî'nin Akâidî'nin tercümelerine yer vermiştir. Bkz. Kelâbâzî, Taarruf, (çev. S. Uludağ), s. 239-260. Ayrıca, Nurettin Yılmaz tarafından "Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturidî'nin Mukayesesi" isimli Yüksek Lisans çalışmasını burada zikretmek gerekir.

<sup>11</sup> Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim", *DİA*, XXV, s.192; Fâris b. İsa (ö. 335/947)'ya, Hallâc-ı Mansur (ö. 309/921)'un talebelerinden olması dolayısıyla şüpheyle bakılmamış; hallerinin sıhatli olduğu beyân edilmiş, sözleri şeyhlerin sözleri arasına alınmıştır. Bknz: Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.21.

<sup>12</sup> Saklan, *Me'âni*, s.13.

<sup>13</sup> Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 51.

<sup>14</sup> Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 14.

konularda özellikle “Mutezile” mezhebini tenkid eden görüşler serdederek Ehl-i Sünnet akîdesini savunmuştur. Tasavvufun hakikatini anlatma gâyesi güden Kelâbâzî'nin bu tutumu, yaşadığı dönem göz önüne alındığında anlaşılır görünmektedir.

## 2- Eserleri

Kelâbâzî'nin elimizde mevcut iki eseri bulunmaktadır:

a-*Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*: Arberrî'ye göre bu eser, “...sûfilik tarihiyle ilgili birinci derecede bir kaynaktır. *Ta'arruf*'ta sûfilerin akîde ve rûhî tecrübelerinden ve tasavvufla alâkalı hemen hemen bütün meselelerden bahsedilir.”<sup>15</sup> Nicholson'a göre ise: “*Ta'arruf*, tasavvuf tarihinin ilk temel kaynak eserlerindedir.”<sup>16</sup> Eser, Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>17</sup>

b-*Bahru'l-Fevâid* veya *Meâni'l-Ahbar*: Kelâbâzî, *Me'âni'l-Ahbâr*'ında yine akaid konularına girmekle birlikte daha çok sünni kelâm akîdesine bağlı olan sûfilerin aktardığı hadislere yer vermektedir. Çalışmamızda yer vereceğimiz hadisler üzerinden bu tutumunu îzah etmeye çalışacağız.

Kelâbâzî'nin elimizde mevcut olmayan, ancak kaynaklarda zikredilen eserleri de bulunmaktadır:

1. *Erba'ün fi'l-Hadîs*. Eser muhtelif kaynaklarda muhtelif isimlerle geçmektedir; *Kitâbu'l-Erba'in fi'l-Hadîs* veya *el-Erbeün fi'l-Hadîs*<sup>18</sup>, *Erbeün*<sup>19</sup>, *Erbeüne Hadîsen*.<sup>20</sup>
2. *Emâli fi'l-Hadîs*<sup>21</sup> veya *Emâli Ebû Bekir*<sup>22</sup>.
3. *el-Eşfâ' ve'l-Evtâr*<sup>23</sup>.
4. *Faslu'l-Hitâb*<sup>24</sup>
5. *Muaddilu's-Salât*<sup>25</sup>
6. *Şerh-u Garîbi'l-Ehâdîs*<sup>26</sup>
7. *Makâlâtü's-sûfiyye*, Bu eser, İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin bir eserinde Kelâbâzî'ye atfen geçmektedir.<sup>27</sup>
8. *Fakirliğin Şerefi*.<sup>28</sup>

<sup>15</sup> Arberrî, *The Doctrine of Sûfis*, Cambridge 1935, s. 66; Arberrî, A. J., “Kelâbâzî”, İA, İst. 1977, c. VI, s. 538.

<sup>16</sup> Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Boks, New York 1975, önsöz, s. 5.

<sup>17</sup> Bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013.

<sup>18</sup> İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, c. II, s. 54; Kehhâle, *Mu'cem*, s. 212.

<sup>19</sup> Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. I, 53; Kettânî, s. 196.

<sup>20</sup> Kehhâle, *age.*, c. VIII, s. 222.

<sup>21</sup> İsmail Paşa, *age.*, c. II, s. 54; Kehhâle, *age.*, c. VIII, s. 222.

<sup>22</sup> Katip Çelebi, *age.*, c. I, s. 163.

<sup>23</sup> Katip Çelebi, *aynu eser*, c. I, s. 1105.

<sup>24</sup> İsmail Paşa, *age.*, II, 54; Kehhâle, *age.*, c. VIII, s. 222. Ulaşabildiğimiz kütüphâne kayıtlarında Kelâbâzî'nin bu isimle kayıtlı bir eseri görülememiştir.

<sup>25</sup> İsmail Paşa, *aynu yer*. Brocelmann, Sayı I, s. 200; Fuat Sezgin, *GAS*, c. I, s. 668.

<sup>26</sup> İbnü Hayr el-İşbilî, Ebu Bekir Muhammed b. Hayr, *Fihrist Mâ Ravâhu an Şuyûhih*, nşr, Franciscus Codera-K, Ribera Tarrogo, Beyrut 1979, c. II, s. 999.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, c. VI, s. 522.

<sup>28</sup> Ulaşabildiğimiz kütüphâne kayıtlarında bu eser, mevcut görünmemektedir. Ancak, böyle bir eseri olduğunu Kelâbâzî bizzat kendisi ifade etmektedir. Bkz. Saklan, *Me'âni*, s.19.

### 3- Bahru'l-Fevâid/ Meâni'l-Ahbar<sup>29</sup> ve Yazma Nüshaları

İlk dönem sûfilere, hadis ilmine büyük önem vermişlerdir. Örneğin İbnü'l-İmâd, Sehl-et-Tüsterî'nin, "Ne zamana kadar hadis yazmalıyım?" diye soran birine, "Ölünceye kadar!" şeklinde cevap verdiğini; yine bir başka münâsebetle onun, "Dünya ve âhireti isteyen hadis yazsın; çünkü dünya ve âhiret menfaati ondadır" dediğini nakletmektedir.<sup>30</sup> Kelâbâzî, ilk dönem sûfilere arasında hadislerin işâri mânâlarına dikkat çeken, muhaddis sûfilerdendir. Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar'ı kaleme almasında, Hz. Peygamberi rüyâda görmesinin etkili olduğu ifade edilmektedir. Hâce Muhammed Pârsâ (ö.822/1419) tarafından anlatılan bir rivâyette Kelâbâzî; "Bir gece rüyâsında Hz. Peygamberi gördü. Resûlullah ona taze bir çiçek verdi ve "Bu taze kaldığı müddetçe hadislerimi tefsîr et" buyurdu. Uyandığında o çiçek yine elinde idi. Solduğunu görünceye kadar hadisleri şerh etmeye devam etti."<sup>31</sup> Rüyâların, sûfi düşüncede önemli bir yere sâhip olması sebebiyle bu tür rivâyetler kabul görmektedir. Bu kabûle dayanılarak, Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar'ın sebep-i te'lifi bu rüyâ ile ilişkilendirilmektedir.

Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar'ın te'lif târihi H. 375 senesi olarak kaydedilmektedir.<sup>32</sup> İbadet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili hadisler şerhedilmiştir. Süleyman Uludağ, şerh edilen hadis sayısını 222 olarak vermektedir. Bu hadislerin şerhinde de 805 hadis kullanıldığını belirten Uludağ, 222 hadisin 168'i Kütüb-i Sitte, el-Muvatta, Dârimî ve Ahmet b. Hanbel'in eserlerinde geri kalan elli beş hadisin kırk dokuzu ikinci derecedeki hadis kitaplarında yer aldığını aktarmaktadır.<sup>33</sup> Aynı şekilde, Muhammed Rüşen Ta'arruf'un Müstemlî şerhine yazdığı takdimde Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar'la ilgili şu bilgileri verir: "Bu kitap 592 hadisi içine alan bir mecmuadır. Diğer bir ifadeyle Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar, müteâzır ve müteşâbih ahbâr ve hadislerin arasından 222 nebevî hadisin bir araya getirilmesiyle ortaya konulmuştur."<sup>34</sup> Ancak Bilal Saklan, Kelâbâzî'nin yüze yakın hocasından senetli olarak naklettiği muhtelif konularda 223 hadisi şerh ettiğini söylemektedir.<sup>35</sup> Kelâbâzî üzerine çalışmalar yapan Vahit Gökteş da Bilal Saklan gibi 223 hadisin şerh edildiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Şerh edilen hadis sayısında ittifak edilmemiş olmasının, eserin bir bütün olarak tahkîk ve tahrîc edilmemesinden kaynaklandığı

<sup>29</sup> Kullanılan diğer isimler şöyledir: Bahru'l-Fevâid el-müsemma bi Me'âni'l-Ahbâr, Me'âni'l-Âsâr, Me'âni'l-Ahbâr, Miftahu Me'âni'l-Ahbâr, Me'âni'l-Ehadîsi'l-Mustafaviyye, Me'âni'l-Ahbârî'l-Müctebeyiyye; Bknz: Fuat Sezgin, Tarihu Tûrâsi'l-Arabî, s. 175.

<sup>30</sup> Bkz. İbnü'l-İmâd, Şezerât, c. II, s. 182.

<sup>31</sup> Pârsâ, s. 496; Ayrıca bkz.: Uludağ, Doğuş Devrinde Tasavvuf, s. 25; Bunun yanında Kelâbâzî'nin görmüş olduğu bu rüyâyı Mustafa Kara da kaynak göstermeksizin anlatmaktadır. Bkz. Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 82.

<sup>32</sup> Fuat Sezgin, Tarihu Tûrâsi'l-Arabî, s. 175.

<sup>33</sup> Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim" DİA, XXV, s. 193.

<sup>34</sup> Gökteş, Vahit, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2007, (212. Dipnot); s. 63.

<sup>35</sup> Saklan, Me'âni, s. 12.

<sup>36</sup> Gökteş, Vahit, "Kelâbâzî'nin Bahru'l-Fevâid Adlı Eserinin Tasavvufi Muhteva Açısından Analizi", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2008, cilt: IX, sayı: 22, s. 223.

kanaatindeyiz. Nitekim, Türkiye’de eserin iki parça hâlinde tahkikini yapan Yüksek Lisans tezlerinin<sup>37</sup> yanı sıra, eser bir bütün hâlinde Doktora Tezi düzeyinde tedkik edilmemiştir.

*Bahru’l-Fevâid/Meâni’l-Ahbar*, ilk kez 1999 yılında Beyrut’ta yayınlanmıştır. Tahkikte, ne müellif hakkında ne de eserin diğer yazma nüshaları hakkında herhangi bir bilgi verilmiştir. Kelâbâzi’nin eserlerinin tespitinde ise, sadece *Keşfü’z-Zünûn*’la yetinilmiştir.<sup>38</sup> Tahkikte, 1011/1602 tarihinde istinsah edilen İskenderiye Belediyesi Kütüphanesi nüshası ile 1348/1929 tarihinde istinsah edilen Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye nüshalarını kullanılmış, diğer yazma nüshalar zikredilmemiştir.<sup>39</sup>

Eserin günümüze ulaşan pek çok yazma nüshası mevcuttur. Bu nüshalar arasında Şam Zâhiriyye Kütüphanesi 382 numarada yer alan hicrî 552 târihli nüsha en eskisidir. Diğer nüsha, hicrî 605 tarihlidir. Bu nüsha Topkapı sarayı III. Ahmet Kütüphanesi 538 numarada kayıtlıdır. Yakın târihli diğer iki nüsha; hicrî 691 târihli Paris 5855 numaradaki nüsha ve hicrî 694 tarihli Fatih 697 numaralı nüshalardır. Ulaşabildiğimiz diğer yazma nüshalar ise şu şekildedir: Konya S. Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1075/A (h.704); Topkapı, 600 (tarihsiz); Topkapı, 619 (h.744/1343); Kastamonu, 1398 (h. 7859; Şehit Ali Paşa, 375 (h.944); Çorlulu Ali Paşa, 128 (tarihsiz); Yeni Cami, 274 (tarihsiz); Cârullah, 995 (h. 733); Murat Molla, 610 (h. 1055); Bayezid Veliyyüddîn, 718 (tarihsiz), Rağıp Paşa, 311 (tarihsiz) bu nüshaların dışında G.A.L. ve G.A.S da bazı nüshalara atıfda bulunulmuştur.<sup>40</sup>

#### 4- Eserin Metodu ve Ehemmiyeti

Selef akidesinin hâkim olduğu eserde, hadisler cümle cümle alınarak evvela hadisin bir bölümü îzah edilmekte, daha sonra diğer bölümler anlatılmaktadır. Bazen bir hadisin bir kısmı îzah edilirken, asıl konunun unutulup, müellifin başka konulara daldığı görülmektedir. Zaman zaman hadisten sonra, hadiste geçen kelimelerin

<sup>37</sup> Fikret Karapınar, “Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî (V. 380/990)’nın *Miftâhu Meâni’l-Ahbâr* adlı eserinin ilk 80 varağının tahkik ve tahriri”, Danışman: Prof. Dr. Bilal Saklan, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999. Bu çalışmanın devamı niteliğinde Nadir Aydın, “Ebu Bekir Muhammed b. Ebi İshak İbrahim b. Ya kub el-Gülabadî’nin (380/990) *Meâni’l-Ahbâr* Adlı Eserinin (122-240 Varağının Tahkiki)” Danışman: Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.

<sup>38</sup> Bknz. Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid el-meşhûr bi Me’âni’l-Ahbâr*, (tahk: Muhammed Hasan Muhammed İsmail ve Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut, 1999, s. 5.

<sup>39</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 13.

<sup>40</sup> Bknz., Saklan, *age*, s. 85. Fuat Sezgin, “Tarihi Türasî’l-arabi” adlı eserde, Kelâbâzî’nin bu eserinin yazma nüshaları hakkında şu bilgileri verir: Yeni Cami 274 (307 vr. H. 9. asır), Murat Molla 610 (128 vr. 1055 h.), Fatih 697 (288 vr.694 h.), Rağıp 311 (300 vr. 1111 h.), Mektebet-i camiat-i İstanbul 494 (151 vr. 1083 h.), Carullah 990 (100 vr civarında 1111 h.), Paris 5855 (398 vr. 691 h.\ 253), Carîr 1368 (169 vr. H. 13.asır), İskenderiye Belediyesi 248 ) 3189 vr. 1110 h. Bkz. Fihris ma’hed mahtûtâtî’l-Arabi 63/1), Zahiriye, Hadis 243, Kahire ikinci 96/1 hadis 811, Saray, III. Ahmet 538/3 (272 vr. 605 h.), 600 (234 vr. 8. h. asır), 619 (150 vr.744 h. Bkz. el-fihris 129/2-130), Veliyyüddîn, 718 (323 vr. 9. h. asır), Çorlulu 128 (300 vrç civarında 8. h. asır), Muhammed Buhari 94/1, (209-1 b 1111 h.), Kastamonu 1398 (785 h. bkz. Orients 5.45), Londra Üniversitesi, 19074, Halep Ahmediyye, 274 (302 vr. 11. h. asır. Bkz. Fehres ma’hed el-mahtûtâtî’l-arabiyye, 106/1) Bkz. Fuat Sezgin, *Tarihi türasî’l-Arabi*, c. I, bölüm IV, Arapçaya çeviren Mahmud Fehmi Hicazi, 1983 Suudi Arabistan, s.175.



açıklamaları yapılmıştır.<sup>41</sup> Hadislerin parça parça şerh edilmesi ve şerh arasında başka hadislere yer verilmesi, okuyucunun dikkatini dağıtmaktadır. Sistematik bir hadis şerhi olmadığı gibi, sûfîlerin görüşlerinin aktarımı neticesinde, anlatılan konudan farklı meselelere geçilmektedir.

Hadis şerhlerinde, ahlâkî ve tasavvufî ağırlıklı îzahların yanı sıra îtikad ve kelâmıla ilgili konulara değinen Kelâbâzî, zaman zaman tercihini ızhâr ettiği gibi, bazen de şahıs ve mezhepleri tenkîd etmektedir. Tenkîdlerinin yanı sıra tercih ettiği görüşler de olmuştur. Bazen hadisten çıkarılabilecek hükümlere de işâret eder.<sup>42</sup>

"Me'âni'l-Ahbâr" pek çok yönden önem arz etmektedir. Evvelâ, kitaptaki hadisler genelde senetli olarak zikredilmiştir. Bu durum, esere bir orijinallik kazandırmaktadır. Çünkü, bilindiği gibi sened ve isnâdın hadis ilminde çok büyük bir yeri ve önemi vardır. Sened, mütekaddim ve müteahhir hadis mecmualarının sınır taşı olarak da kabul edilmekte ve senedleri hafzedilerek meydana getirilen hadis mecmuaları da orijinal olarak nitelendirilmemektedir.<sup>43</sup> Sûfî literatürde nakledilen hadisin senetli olması, müellifin muhaddis-sûfî olduğunu göstermektedir.

Eserin önemiyle ilgili olarak, Uludağ şunları söyler: "Bahru'l-Fevâid, IV/X. Asırda, Sünnî kelâm akidesine bağlı olarak yaşayan sûfîlerin vücûda getirdikleri hadis şerhlerinde tuttıkları yolu ve usûlü tesbît etmemize imkan vermesi bakımından da gâyet güzel bir örnektir. Sonraki devirlerde bile hadisleri Kelâbâzî kadar güçlü ve güzel şekilde şerh ve tefsir eden mutasavvıflara ve zâhir âlimlerine çok az tesadüf edilir. Bu bakımdan Bahru'l-Fevâid gerçekten fevkalade nefis bir eserdir ve hiçbir şekilde Ta'arruf'tan daha az önemli değildir. Zîrâ Me'âni'l-Ahbâr, ilk sûfîlerin hadislere bakış biçimini hem bugünkü mutasavvıflara hem de zâhir âlimlerine en belîğ ve en açık şekilde gösterecek bir niteliktedir. İsminden de anlaşıldığı gibi Bahru'l-Fevâid'de gerçekten faydalı bilgiler toplanmış, lüzumsuz mâlûmata yer verilmemiştir."<sup>44</sup> Eser, Hakîm et-Tirmizî'nin Nevâdirü'l-Usûl'ü gibi hadisleri tasavvufî açıdan yorumlayan ilk çalışmalarından biri olması bakımından önemlidir. Kelâbâzî, et-Ta'arruf'ta ele aldığı hadislerin önemli bir kısmını Me'âni'l-Ahbâr'da da kullanmıştır. Me'âni'l-Ahbâr'daki hadislerin tamâmına yakın bir kısmı daha sonra Kutü'l-Kulûb, İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn ve diğer tasavvufî eserlerde yer almıştır.<sup>45</sup> Ta'arruf'ta sûfîlerin akidesini ortaya koyan Kelâbâzî, bu eseri kadar önemli olan Me'âni'l-Ahbâr'ında yine akaid konularına girmekte birlikte daha çok sünnî kelâm akidesine bağlı olan sûfîlerin, hadisleri şerhinde izledikleri metodu ortaya koymaktadır.<sup>46</sup>

Kelâbâzî sonrası mutasavvıfların, eserlerinde özellikle kullandıkları "Ölmeden önce ölünüz", "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım", "Ben gizli bir hazîne idim, bilinmek istedim. Onun için âlemi yarattım.", gibi hadisler Me'âni'l-Ahbâr'da yer almamıştır. Bu gibi hadisler, el-Lüma' ve er-Risâle gibi ilk dönem

<sup>41</sup> "Dünya ve içindekiler Allah için olanı hariç lânetlidirler" hadisinin şerhinde lânetin Araplarca terk mânâsına geldiğini, lânetlenmişlerin de terk edilmiş anlamında olduğunu söylemiştir." Bknz. Kelâbâzî, *age*, s.156.

<sup>42</sup> Daha fazla bilgi için bknz. Saklan, *age*, s.87-93.

<sup>43</sup> Saklan, *Me'âni*, s. 33.

<sup>44</sup> Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, ss. 25, 26.

<sup>45</sup> Uludağ, Süleyman, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim", *DİA*, XXV, s.193.

<sup>46</sup> Karapınar, *Me'âni*, s. 64.

tasavvufî eserlerde de bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Tasavvufun klasik dönemine tekâbül eden hicri 4. asır te'liflerinde, sıhhati üzerinde ittifak edilmemiş hadislerle yer verilmemesi, sufi düşüncenin sünnî anlayışta kabul görme çabası olarak görülebilir.

### B- Bahru'l-Fevâid'de Yer Alan Temel Tasavvuf Kavramları

Kelâbâzî, eseri içinde hadisleri şerh ederken belli konular altında tasnif etmemiş<sup>48</sup> dağınık bir şekilde hadisleri şerh etmiştir. Eserdeki konular genel olarak îtikad, ibâdet, ahlâk (iyilikler-kötülükler), zühd ve tasavvuf başlıkları altında ele alınabilir. Bu çalışmada tercih edilen kavramlar, sûfînin seyr u sülûkunda esas teşkil eden bâzı temel kavramlardır.

#### 1- Tevbe

Kelâbâzî, "tevbe" kavramını üç mertebe ile anlatır. "Tevbe", "Evbe" ve "Înâbe" kavramlarına yer veren Kelâbâzî, bunlar arasındaki bâzı farklılıklara da temâs eder. Buna göre Kelâbâzî, nehyedilen şeyleri yapmak sûretiyle işlenen günahlardan istiğfar ederek kulun Allah'a rucû etmesine,<sup>49</sup> isyandan itaata, günahın sevâba, hatâdan doğruya, bâtıldan Hakka dönmesine "tevbe" denilir. Özür dileme ve günahları îtirâf etme hâline de "tevbe" denilir. Esas tevbenin, kalbtteki nedâmet (pişmanlık) duygusu olduğunu ifâde eden Kelâbâzî, bunu dil ile söylemenin şart olmadığını belirtir.<sup>50</sup>

"Evbe" ve "înâbe" hakkında da bilgi veren Kelâbâzî, öncelikler şu âyetleri aktarır: "Doğrusu Biz onu sabırlı bulmuştuk. Ne iyi kuldu; daima Allah'a yönelirdi."<sup>51</sup> "İyi kimselerseniz bilin ki O, şüphesiz kendine başvuranları bağışlar."<sup>52</sup> Bu âyetlerde, kulun taât hâlinde iken şükür ve hamd ile Allah'a rucû etmesini "Evbe", kalbin Allah'a rucû etmesini de "Înâbe" olarak tanımlar.<sup>53</sup> Nitekim şu âyet-i kerimelerde bu durum îzah edilmiştir; "Allah'a yönelmiş bir kalble gelen."<sup>54</sup> "Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi."<sup>55</sup> "Rabbimize yönelin."<sup>56</sup> İnâbe de niyetler ve içteki gizli duygularla Rabbe dönmek, davranışların ve fiillerin Allah'ın hükümlerine ve emirlerine tam teslim olmasını da ihtiva etmektedir.<sup>57</sup>

Kelâbâzî, "tevbe" ile hemen hemen aynı mânâda olan "İstiğfar"ı biraz daha farklı anlatır ve "tevbe"de olduğu gibi yapılan bir hatadan veya işlenmiş bir günahın rucû değil, Allah'a kulluğu göstermek, Allah'ın muhabbetini istemek olarak nitelendirir.<sup>58</sup> Kelâbâzî'nin bu tevbe tanımı kendinden sonra gelen sûfîler

<sup>47</sup> Göktaş, Vahit, *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 34.

<sup>48</sup> Kitâbet ve tedvîn dönemlerinin dışında hadis edebiyatında ortaya konulan çalışmalar, Ale'l-ebvâb (konularına göre) ve Ale'r-ricâl (şahıslara göre) diye grublandırılabilir.

<sup>49</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 233.

<sup>50</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 233-237.

<sup>51</sup> Sâd, 38/44.

<sup>52</sup> İsrâ, 17/25.

<sup>53</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 154.

<sup>54</sup> Kâf, 50/33.

<sup>55</sup> Sâd, 38/17.

<sup>56</sup> Zümer, 39/54.

<sup>57</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 235.

<sup>58</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 233.

üzerinde etkili olmuştur. Kuşeyrî'nin, "tevbe" bahsini "tevbe-inâbe-evbe" kavramları ile îzâh etmiş olması bu etkinin en bâriz örneğidir.<sup>59</sup>

## 2- *Sabr*

Kelâbâzî, "sabr" kavramını "İştittiği ezâ verici şeyler karşısında Allah'tan daha çok sabreden hiçbir kimse yoktur"<sup>60</sup> hadîsinde yer alan "Allah'ın sabr etmesi" ifâdesi üzerinden îzâh eder. Kelâbâzî'ye göre; Allah intikam almaya, cezâlandırmaya kâdir olduğu halde kendisine şirk koşulmasına asla râzı olmamakta; buna rağmen kendisine ezâ verenlerin cezâsını te'hîr etmekte, şirk koşma ve iftira etme fiillerinin karşılığı olmak üzere hak ettikleri cezâyı hemen uygulamamaktadır. Bütün bunlara rağmen azâbı erteleyerek suçlulara rızık ve âfiyet vermektedir.<sup>61</sup> Şu halde, ezâ karşısında Allah insanlardan çok daha sabırlıdır. Çünkü insanlar bazen haklı olarak ezâ ve cefâyâ mâruz kalmaktadırlar. Allah ise ezâ edilmeyi hiç bir şekilde hak etmiş değildir. İnsanlar, şâyet sabrederlerse, zarûrî olarak, kendilerini zorlayarak, kulluğun gereği olarak sabrederler. Ayrıca ezâ gördükleri kimselere de iyilik yapmazlar.<sup>62</sup> Hadiste, kendisine ezâ verenlerin cezâsını hemen tatbîk etmeme, azâbı erteleme; kendilerine bol bol rızık verme ve onları âfiyette dâim kılma sûretiyle Allah'ın lütûf ve keremi dile getirilmiştir.

Kul için "sabır", ezâ ve belâlara karşı tahammüldür. Kelâbâzî, Hak Teâlâ'dan gelen ezâ ve belâlarda Hakkın bir gayesi olduğunu belirtir. Kulun buna sabretmesinde hayır vardır.<sup>63</sup> Nitekim Allah: "Sabret, senin sabrın sâdece Allah ile dir."<sup>64</sup> buyurmaktadır.

## 3- *Fakr*

"Fakr" tasavvuf terminolojisinde en geniş yer bulan kavramlardandır. Mülkiyetten uzaklaşmanın adı olarak görülen "fakr", sabırdan ayrı değildir. Sûfiler fakrı ve sabrı sembolik olarak iki bayramlık kıyâfet olarak nitelendirmişlerdir.<sup>65</sup> Fakrı, mal azlığı ve arkadaşsızlık olarak nitelendiren Kelâbâzî, bunu Allah'ın kuluna bahşettiği, tahammülü zor ve eziyet verici bir nimet, Allah'a rücû ve ilticâyâ sebep, nebilerin hilyesi, sâlih kulların şîârı ve mü'minlerin zîneti olarak görür.<sup>66</sup>

"Fakr" kavramını "sabır" ile ilişkilendiren Kelâbâzî, Hz. Peygamberin ve ashâbın karşılaşmış olduğu çeşitli belâ ve fitneleri de "fakr" olarak görmektedir. Fitneyi "fakr" kavramı ile ilişkilendiren Kelâbâzî, fitneyi şöyle tanımlar: "Fitne; tasfiye ve tehzîb manasına gelir. Altın ateşe sokulup da pisliklerinden

<sup>59</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 171.

<sup>60</sup> Buhârî, *Tevhîd*, 71; Müslîm.

<sup>61</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 183.

<sup>62</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 183.

<sup>63</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 184.

<sup>64</sup> Nahl, 16/127.

<sup>65</sup> Kelâbâzî şöyle der: Bir adam, Nûri'ye: "Yarın bayram, ne giyeceksin," dedi. Nûri şu şiiri okumaya başladı:

*"Yarın bayram, ne giyeceksin, dediler. Dedim ki, kuluna yudum, yudum (sıkıntı şerbeti) içiren sâkînin ihsân ettiği hil'atı*

*Fakirlik ve sabır, bu ikisi benim elbisem. Bu elbisenin içinde, Rabb'ımı gördüğün gün bayram eden bir kalb var"* Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 96.

<sup>66</sup> Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s. 56.

arındırıldığında “*Hâza zehebün meftûnun*” denir. İçinde gümüş bulunan altını temizleyene de “*Fâtîn*” denir. Hadislerde, dünyada yapılan hatâ, işlenen günahlar sebebiyle cehennem ateşiyle temizlenmek arzu edilmez, tasfiye ve tehzîbin afv ve faziletle olması istenir.<sup>67</sup> Kelâbâzî, kavramların birbirleri ile olan ilişkisi üzerinden tanımlamalar yaparak, tasavvuf terimlerinin çeşitli yönleriyle anlaşılmasına imkan vermektedir.

#### 4- *Havf ve Recâ*

“*Havf ve recâ*” kavramları, tasavvufî terminolojide hâller arasında zikredilir. Korku ve ümit olarak ifâde edebileceğimiz bu iki hâl için Hak Teâla şöyle buyurur: “*Korkarak ve ümîd ederek Rablerine ibâdet ederler*”<sup>68</sup>

Allah korkusu hakkında hadisleri şerh eden Kelâbâzî, “*Hikmetin başı, Allah korkusudur*.”<sup>69</sup> hadîsini şöyle yorumlar: “*Hikmet emirlerin eksiksiz uygulanmasıdır. İşin güvenli bir şekilde hakkıyla yapılmasıdır. Kim güçlü ve kuvvetli olmak isterse recâyâ değil havfa yapışsın, havfı yaşasın. Bu hâliyle kişi nefsin sürekli hesâba çeker Allah’tan hikmeti talep eder. Hikmet, nefsi şehvetlerden men etmektir. Bu nedenle hayvanların ağızındaki game de muhkem denir. Hikmet bir başka yerde nefsin sâhibi anlamına da gelmektedir. Yani, nefsi şehvetten ve mâsiyetten alıkoyan şey, hikmettir. Allah’a muhâlefetin olmaması hikmetin başıdır.*”<sup>70</sup> Korkunun gâlib gelmesi gerektiğini savunan Kelâbâzî, korku ile nefsanî duygulara gem vurulabileceği kanaatindedir. Nitekim âyette de: “*Eğer îmân sâhibi iseniz benden korkunuz*”<sup>71</sup> buyurulmaktadır.

#### 5- *Duâ*

<sup>67</sup> Kelâbâzî, *age*, s. 223; Kelâbâzî fitne kelimesinin ayetlerde farklı kullanımını eserinde şöyle zikreder: “*Sizin bir kısmınızı diğer kısmınıza imtihan (vesilesi) kıldık*” Furkan, 20. Mûsâ hâdisinde de Allah şöyle der: “*Seni iyiden iyiye denemeden geçirdik*.” Taha:40. Yâni seni imtihan ettik, sınadık anlamları vardır. İmtihânlar ve sınavlar; islâh etmek ve hayır mûrad etmek amacıyla mü’minler, evliya ve peygamberler içindir. “*Dâvûd bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı*.” Sad:24 ve “*Andolsun, biz Süleymân’ı imtihan ettik*.” Sâd:34. Onların imtihanı ve sınavı, onları düzeltmek ve arındırmak içindir. Kâfirlerin ve münkirlerin imtihanı ve sınavı ise, onlar için şer irâde etmektir. “*Andolsun, onlardan önce Firâvun kavmini sınamıştık*.” Duhan, 17 ve “*Biz senden sonra halkını sınadık*.” Tâhâ, 85. Bkz. Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 224.

<sup>68</sup> Secde, 32/16.

<sup>69</sup> Hadisin senedi konusunda geniş bilgi için bkz. Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 326; Muhâsibî, Halid b.

Rebî’den nakille bu hadisin aynı zamanda *Zebûr*’un fatıhası olduğunu söylemektedir. Muhâsibî, *Riâye*, s. 527.

<sup>70</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 326

<sup>71</sup> Nahl, 16/51.

Kelâbâzî, "Duâ, inmiş olan belânın bir kısmına fayda verir. İnmemiş belâ için ey Allah'ın kulları duâyaya sarılın."<sup>72</sup> hadis-i şerifini zikreder ve şöyle der: "Duâ inmiş olan belânın bir kısmına fayda verir" demek duâyaya şeref-sudûr etmesi ve rahmet kapılarının her vakit açık bulunması demektir. Allah, duâ edene belâyı hafifletir ve inen belâdan bir kısmını kaldırır yâhut acısını hafifletir. İnmiş olan belâyı sabrın ecrini artırır. Çünkü bu Allah'a acziyetini arzetme sevâbını kazandırır. Belâ indikten sonra yapılan duâ da; sabra, teslimiyete ve belâyı sabrın sevâbını gideren korkaklıktan korunmaya vesîle olur.<sup>73</sup>

Kelâbâzî, Rasûlullah'ın; "Her peygamberin müstecâp bir duâsı vardır. Her peygamber o duâyı yapmada acele eder. Ben ise bu duâmı kıyâmet gününde, ümmetime şefaât olarak kullanmak üzere sakladım. Ona inşallah, ümmetimden Allah'a şirk koşmadan ölenler nâil olacak." "Şefaâtım, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir."<sup>74</sup> hadisini naklederek bunun bu ümmet için büyük bir lütûf olduğunu ifâde eder.<sup>75</sup>

## 6- Şükür

Kelâbâzî'ye göre medh ü sena veya şükretmenin mânâsı, Allah'ın nîmetlerinin güzelliğinin ilan edilmesidir.<sup>76</sup> Şükür, nîmetleri görmesi için kalbin üzerindeki kapalılığı giderir.<sup>77</sup> "Allah bir kuluna ihsânda bulundu mu, nîmetinin eserini üzerinde görmek ister"<sup>78</sup> hadisini bu mânâda zikreden Kelâbâzî, "Nîmetinin eseri" ibâresi ile; "iyi amel işleyerek Allah'a şükretmek ve ona hamd u senada bulunmak, zâhiren ve bâtinen onu zikretmek, insanlara ikramda bulunmak, başkalarına faydalı olmak, komşuya iyilik etmek, sahip olduğu malının fazlasını harcamak, bu malı hayır yapmak için sarf etmek" manâlarının kastedildiğini belirtir.<sup>79</sup>

Kelâbâzî'ye göre "Hamd" ve "Şükür" kelimelerinin arasındaki fark şudur: Şükür, nîmetin nîmeti verenden olduğunu anlamak, Allah'a emrettiği ve nehyettiği hususlarda kulluğu iltizâm etmektir. Hamd ise, Allah'a senâ etmek, şüküründeki eksikliği görmektir. Şükürün nihâi noktasını, kişinin onca gayretten sonra, şükürü yerine getirmekten aciz kaldığını görmesi olarak belirleyen Kelâbâzî, şükürü Allah'a ve insanlara şükür şeklinde taksîm eder. Kelâbâzî, bunlardan insanlara şükretmeyi daha kolay görür ve bunu yitiren kişinin, daha zor olan Allah'a şükretmeyi kaybedeceğini belirtir.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> "Kaderi ancak duâ geri döndürür." Müslim, Sıyam, 1096; Ebu Davud, Sıyam, 2343; Tirmizî, Sıyam,

709. Bu hadisle alâkalı olarak da şu yorumda bulunur: "İstenmeyen bir kader, duayla geri çevrilebilir. Allah istenmeyen bir şeyi takdîr edeceği gibi hoşnut olacağı bir şeyi de takdîr edebilir. Eğer istenmeyen bir şeyi takdîr ederse, ancak duâ ile istenmeyen şey, sevilen, güzel bir şeye döner." Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 182.

<sup>73</sup> Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 36.

<sup>74</sup> Hanbel, Müsned, 2/254; Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, c. II, s. 10.

<sup>75</sup> Ta'arruf, s. 54; Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 113.

<sup>76</sup> Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 170.

<sup>77</sup> Kelâbâzî, age, s.171.

<sup>78</sup> Kelâbâzî, age, s. 82; Aclûnî Keşfu'l-Hafâ, c. I, 247.

<sup>79</sup> Kelâbâzî, age, s. 82.

<sup>80</sup> Kelâbâzî, age, s. 167-169. Mekkî, hamd ile şükür arasındaki farkı şu şekilde açıklar: "Hamd, sadece Allah için

yapılır. Hamd; nimetin yalnız Allah'dan geldiğini dile getirmek ve o nimetle Allah rızası için güzel amellerde bulunmak ve O'na şirk koşmamaktır." "Hamd, alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

Kelâbâzî, esas şükürün dil ile değil, kalb, hâl ve fiille yapılan şükür olduğunu ifâde eder. Nîmeti verenin büyüklüğünü idrâk etmeyenler, nîmetin önemini anlayamazlar. “Şekûr” her durumda şükredendir. “Şâkir” ise nimet karşısında şükredendir.<sup>81</sup> Şükür, hakîkî mü’minin vasfıdır. Bu sebeple Kelâbâzî, “Şükredenler azdır”<sup>82</sup> ilâhî kelâmını tefsîr ederken, hakîkî mü’minin az olduğuna bu âyet ile işâret eder.<sup>83</sup> Şükür, Allah’ın şükredilmesi lâzım gelen bir nîmetidir. Şükür ve sabır din ehlinin vasıflarıdır. Kelâbâzî’ye göre şükürsüzlük ve sabırsızlık kişinin dîninin ve aklının noksanlığına delâlet eder.<sup>84</sup> “Hamd, Şükür ve Sabır” kavramlarını birbiri ile ilintili olarak aktaran Kelâbâzî, “şükür ve sabrı” birbiriyle bağlantılı olarak tanımlarken, “hamd” kavramını bu iki kavramın üstünde görmektedir.

### 7- İbadetler

İbadetler hakkındaki hadisleri şerheden Kelâbâzî, Allah’tan korkan müttakî dindarin mutlaka Allah’la buluşacağını söyler ve “*Namaz, her müttakî kişinin kurbanıdır.*”<sup>85</sup> hadîsini bu bağlamda değerlendirir ve şöyle der: “Müttakî kişi her durumda Allah’a yaklaşacak bir yol bulur. Bu sebeple kişi, kurbanla, dinin emirlerini gözeterek ve sadâkatle Allah’a yaklaşır. Bu müttakî kişinin namazı, kayıtsız şartsız onun kurbânı olmuştur. Çünkü o, Allah’tan vaâd almıştır. Allah da vaâdinden dönmez.”<sup>86</sup> Kelâbâzî de “Allah’tan korkan müttakî dindar, mutlaka Allah’la buluşur.” sözünü; “*Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder.*”<sup>87</sup> âyetiyle ilişkili olarak açıklar.<sup>88</sup>

Kelâbâzî’ye göre kim Allah’a gizli veya âşikar yönelir, farz ibâdetlerini de hakkıyla edâ etmeye çalışır ve yasakladıklarından kendini sakınırsa o kişi müttakîdir.<sup>89</sup> Allah’tan korkan müttakî dindarin mutlaka Allah’la buluşacağını söyleyen Kelâbâzî “*Namaz, her müttakî kişinin kurbanıdır.*”<sup>90</sup> hadîsini bu bağlamda değerlendirir ve şöyle der: “Müttakî kişi her durumda Allah’a yaklaşacak bir yol bulur. Bu sebeple kişi, kurbanla, dînin emirlerini gözeterek ve sadâkatle Allah’a yaklaşır. Bu müttakî kişinin namazı, kayıtsız şartsız onun kurbânı olmuştur. Çünkü o, Allah’tan vaâd almıştır. Allah da vaâdinden dönmez.”<sup>91</sup> Duâyla birlikte sâlih amel işleyen kişinin istediği şeye ulaşması, azmetmesi demektir.<sup>92</sup>

(Fatiha, 1/3) âyeti bu mânâdadır. Şükür ise övgüyü açığa vurup, duayı gizlemektir. Mekki, *Kütü’l-Kulûb*, c. II, s. 3-4; Kuşeyrî de hamd ve şükür ayrımı yapar. Ona göre hamd, kalbe ve ruha ait nimetler içindir, şükür ise organlara ve hislere ait nimetler için yapılır. Hamd Allah’tan bir başlangıç, şükür ise kuldand bir tâbi oluştur. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 286.

<sup>81</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 324.

<sup>82</sup> Sebe, 34/13.

<sup>83</sup> Kelâbâzî, *age.*, s. 324.

<sup>84</sup> Kelâbâzî, *age.*, s. 324.

<sup>85</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/321,399; Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159.

<sup>86</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159: Kelâbâzî bu hususla ilgili şu ayetleri delil getirir. “*Secde et ve Rabbine yaklaş*” Alak:19. “*Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder.*” Mâide, 27.

<sup>87</sup> Mâide, 27.

<sup>88</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159.

<sup>89</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159.

<sup>90</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 3/321,399; Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159.

<sup>91</sup> Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâid*, s. 159: Kelâbâzî bu hususla ilgili şu ayetleri delil getirir. “*Secde et ve Rabbine*

Zekat hakkında da bilgi veren Kelâbâzî her şeyin bir zekatı olduğu kanaatindedir. Zekat; temizleme tezkiye anlamlarına gelmektedir. Yalancılık gibi kötü sıfatların getirdiği pislik, zekat ile temizlenir. Zekat malın adedini azaltır ancak bereket vesilesiyle artışına sebep olur. Allah, infâk edilenin daha iyisini ve daha güzelini verir. Ayrıca Kelâbâzî, "Mallarımızı zekâtla koruyunuz"<sup>93</sup> hadîsinden hareketle, zekatı bir kaleye benzetir.<sup>94</sup>

Bütün ibâdetlerin yorumuna girmeyen Kelâbâzî, Hacı "zayıfların ve kadınların cihâdı" olarak mütalâa eder. Fakat bu cihâd Allah yolunda yapılan cihâddan biraz daha aşağıdadır. Çünkü hacda Allah yolunda mal ve can ile elemelere tahammül, nihaî noktada değildir.<sup>95</sup>

İbâdet, tasavvufî terminolojide "ubûdiyyet" kavramı ile ilişkilendirilir. Nitekim, "Yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibâdet et"<sup>96</sup> âyetinde yer alan "ibâdet"den anlaşılan zâhirî mânâ, namaz, oruç, kurban, zekat ve hac gibi ibâdetlerdir. Kelâbâzî, bu ibâdetlere işârî mânâlar vermek sûretiyle "ubûdiyyet" kavramına işâret etmiştir.

### Sonuç

Sünnî ve sahih tasavvufun öncülerinden kabûl edilen Kelâbâzî, tasavvufla ilgili eseri hakkında "Ta'arruf olmasaydı, tasavvuf olmazdı" denilmiş ve kendisinden sonraki mutasavvıflara kaynaklık etmiştir. Hadis konusunda ciddi çalışmalarına rağmen, muhaddisten ziyâde mutasavvıf olarak bilinmektedir. Kelâbâzî'nin kaleme aldığı bu eserin temel özelliği, hemen her konunun hatta tasavvufla ilgisi yokmuş gibi gözüken konuların açıklamasında dahi tasavvufî bir bakış açısıyla ele alınmış ve açıklanmış olmasıdır. Eserinde, görünüşte tasavvufla ilgisi olmayan konuların açıklanmasında bile, tasavvufî yön ağır basmıştır.

Kelâbâzî fikirlerini ve kavramları ele alırken âyet, hadis ve şiiirlerden şâhitler getirmektedir. Bu durum, daha çok ilk dönem tasavvufunun ve mutasavvıflarının karakteristik bir özelliğidir. Kelâbâzî eserinde eleştiri yaparken, dengeyi gözetmiştir. Eleştiri yaptığı fırkaları değil, doğrudan fikirleri hedef almıştır. Bu nedenle sünnîliğin dışında kalan mezhep ve bunların mensuplarından isim olarak bahsetmez. İnanıldığı doğruları delillerle ortaya koymaya çalışır.

Eser, İslâm kültür tarihi içerisinde sûfî-muhaddîs kimliğe sahip müellifin hadis şerhinde gösterdiği farklı ve orijinal yorumlar bakımından önem arz etmektedir. Hicrî 4. Asır tasavvuf anlayışına kaynaklık eden hadislerin tesbîti ve bu hadislerin ne şekilde tasavvufî kavramlara kaynaklık ettiğinin anlaşılması, tasavvufun klasik dönemine ışık tutacaktır. Bu bakımdan eserin, geniş bir çalışmaya konu edilmesi elzem görünmektedir.

yaklaş" Alak:19. "Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakımanlardan kabul eder." Maide, 27.

<sup>92</sup> Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 159. Kelâbâzî, "Amelsiz duâ eden, kırılsız (telsiz) ok atan gibidir." Ahmet b.

Hanbel, Müsned, 3/321,399. hadisini duânın kabûlünde sâlih amelin önemini vurgulamak için kullanır.

Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 160.

<sup>93</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/321,399.

<sup>94</sup> Kelâbâzî, Bahru'l-Fevâid, s. 159.

<sup>95</sup> Kelâbâzî, age, s. 159.

<sup>96</sup> Hicr, 15/99.

### Kaynakça

- Arberry, Arthur John, *The Doctrine of The Sufis*, London 1977.
- “Kelâbâzî”, İ. A, c. IV, MEB, İstanbul 1967, ss. 537-538.
- Brockelman, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Erster Supplementband, GAL, Leiden I-II, 1937.
- Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Zweite den Supplementbanden, (Supple), Leiden, 1943.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lamiû Çelebi, İstanbul, 1872.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-Libas*, neşr. Daru'l-Kutubi'lİlmiyye, Beyrut tarihsiz.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb*, Mısır 1306.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ) I-II, İstanbul 2002.
- Göktaş, Vahit, “Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbeli, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, c. IVIII, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Riyad 1381/82-1385/86.
- İşler, Seyfettin, “Kelâbâzî ve Kelâmî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1998.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn Esmâ'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, Ankara 1941.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak Buhârî, *Bahru'l-Fevâid el-Meşhûr bi-Meânî'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail- Ahmed Ferid el-Mezîdî Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, (tahk. Abdülkerim el-Atâ), Dimaşk, 2000.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Schocken Boks, New York 1975.
- Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-Hitâb: Tevhîde Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988.
- Saklan, Bilal, *Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meânîl Ahbar*, Yayınlanmamış Çalışma, Konya, 1991.
- Sezgin M. Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (G.A.S)*, I-II, Leiden 1967.
- Uludağ, Süleyman, “Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim”, c. XXV, *DİA*, Ankara, 2002, s. 192-193.
- Yılmaz, Nusrettin, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akâid Alanındaki Görüşleriyle Mâturidî'nin Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1990.



## Dini Süreli Yayınlarda Kadın Konusundaki Tartışmalara Din Eğitimi Perspektifinden Bir Bakış: Altınoluk-Şebnem Dergisi Örneği

Ayşe Betül ÇELİK\*

### ÖZET

Kadın merkezli tartışmalar her zaman güncelliğini korumaktadır. İslamcı camiada kadınla ilgili tartışmaların Osmanlı Devleti'nin son döneminde, kadının toplumsal hayata daha fazla girmesiyle arttığı görülmektedir. Bu tartışmalarda; kadının çalışması, eğitimi, tesettürü ile kadının görev, hak ve sorumluluklarıyla ilgili konuların öne çıktığı görülmektedir. Bu konular süreli yayınlarda da tartışılmaya devam etmektedir. Bu makalede, Altınoluk Dergisi'nin kadınlara yönelik eki olan Şebnem Dergisi'nin kadın tartışmalarına nasıl yaklaştığı, okuyucu kitlesine nasıl bir perspektif sunduğu incelenecektir. Öncelikle süreli yayınlarda dergiciliğin önemine kısaca değinilecek, ardından kadın merkezli tartışmaların tarihçesine ve günümüzdeki tartışmalara yer verilecektir. Sonra Şebnem Dergisi tanıtılacak, derginin bu tartışmalara nasıl yaklaştığı ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şebnem Dergisi, Kadın, Kadın Tartışmaları.

### A Look To The Debates About Women From The Perspective Of Religion Education in Religious Periodicals: Altınoluk-Şebnem Magazine Example

#### ABSTRACT

Women centered discussions are updated. Debate about women in Islamic society seems to increase in last period of Ottoman State, when women have more in social life. In discussions it is seen that issues related to women's work, education, headscarf, and duty, rights and responsibilities of women come to forefront. Issues are being discussed in periodicals. In this article, it will be examined how Şebnem magazine which is additional of Altınoluk magazine approaches women's debate and put perspective on mass of readers. Importance of magazine business will be mentioned in periodicals. Then, history of women centered and contemporary debates will be presented. Şebnem magazine will be introduced and how magazine approached debates will be discussed.

**Keywords:** Şebnem Magazine, Women, Women Discussions.

### GİRİŞ

Bu makale yüksek lisans tezinden üretilmiş bir makaledir. Çalışma, Altınoluk Dergisi'nin kadınlara yönelik ücretsiz bir eki olan Şebnem Dergisi'nin, yayına

---

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı Yüksek Lisans mezunu. Yüksek lisans tezinden uyarlanmış bir makaledir. e-posta: aysem2365@gmail.com.

başladığı ilk yıl olan 2002 yılı ile tez çalışmasına başladığımız 2015 yılları arasında çıkan sayılarını kapsamaktadır. 2002 ve 2015 yıllarında çıkan dergilerin tamamı, aradaki diğer yıllarda ise her yıldan bir yaz bir kış sayısı olmak üzere sistematik bir şekilde toplam 38 dergi incelenmiştir. Çalışmamızda belgesel tarama metodu kullanılmıştır. Dergi ilk yıllarda üç aylık olarak çıktığı için ilk yılın tamamında toplam 4 dergi incelenmiştir.

Çalışmada, Tanzimat Dönemi sonrasında hız kazanan ve günümüzde hala güncelliğini koruyan kadın tartışmalarına yer verilecek, Şebnem Dergisi'nde bu tartışmaların nasıl ele alındığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yoğunluk açısından kadın tartışmalarının merkezinde yer aldığını düşündüğümüz konular seçilmiştir. Bu sebeple Şebnem Dergisi, kadının çalışması, eğitimi, tesettürü ile hak, görev ve sorumlulukları bağlamında incelenmiştir.

Daha önce dini süreli yayınlara yönelik akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Ancak dini süreli yayınlar kadın tartışmaları açısından çok fazla ele alınmamıştır. Yapılan çalışmaların ise bizimkinin kapsamından farklı yönde olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca Şebnem Dergisi, daha önce akademik açıdan incelenmemiştir. Şebnem Dergisi'nin bir grubun üyelerine yönelik, uzun yıllardır düzenli bir şekilde çıkması, kadınlara yönelik ve yazar kadrosunun çoğunluğu

<sup>1</sup> Bkz. Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu ve Yusuf Enes Sezgin (Ed.), *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler*, 1. Basım, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 2; <http://www.ilem.org.tr/etkinlikler/358/826,1219/515/2-islamci-dergiler-sempozyumu> (Erişim Tarihi: 27.05.2017); Hafize Esra Kurt, *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008; Elif Akçay, *Çocuklara Yönelik Dini Süreli Yayınlarında Çevre Konusunun Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010; Çiğdem Akgül, *Diyanet İşleri Başkanlığının 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2013; Mehmet Emin Babacan, *Birikim Dergisi Ve Dergi Etrafında Gelişen Din Tartışmaları*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale, 2009; Nihat Kaya, *Diyanet İşeri Başkanlığı Süreli Yayınlarında Çocuklara Din Öğretimi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1995; Murat Yılmaz, *Bir Muhafazakar Dergi Olarak Kültür Haftası*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2010; Zafer Yıldız, *Diyanet Çocuk Dergisi'nde Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004; Mine Büğet, *Diyanet Dergisinin İncelenmesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, (Bitirme Tezi), İstanbul, 1973.

<sup>2</sup> Bkz. Gülbana Çeken, *İki İslamcı Kadın Dergisinde Kadın İmgesi: Kadın ve Aile ile Bizim Aile Dergileri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007; Çilem Tuğba Akdağ, *Kadın Dergilerinde (1869 - 1927) Kadın Modernleşmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Kayseri, 2015; Elif Balkanlıoğlu, *Türkiye'de Muhafazakar Kadın Modernleşmesi ve İslami Moda Dergilerindeki Yeni Muhafazakar Kadın*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014; Melek Kurt Ayyıldız, *Kadın Dergilerinde Sunulan Kadın İmgesinin Feminist Yaklaşım Kavramlarıyla Değerlendirilmesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2015, Ümüt Akagündüz, *II. Meşrutiyet Dönemi Düşünce ve Kadın Dergilerinde Kadın Tartışmaları: 1908-1918*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara, 2012; Önder Kantarcı, *İslami Kadın Modernliğinin Tüketim Toplumunda Temsili: Âlâ Dergisi Üzerine Bir İnceleme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015; Hilal Hacıbayramoğlu, *Türkiye'de İslami Kadın Algısının Dönüşümü: Âlâ Dergisi Üzerinden Bir Analiz*, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015; Gülçin Özdemir, *Popüler Kadın Dergilerinde Toplumsal Cinsiyet Ayrımının Temsili: Cosmopolitan ve Bizim Aile Dergileri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2009; Belgin Çalhoğlu, *İslami Kadın Dergilerinde Kadına Yüklenen Anlamsal Rollerin Dağılımı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2003.

kadınlardan oluşan bir süreli yayın olması kadın tartışmalarını ne şekilde ele aldığını önemli kılmaktadır.

Dini bilgilerin geniş kitlelere aktarımı ve benimsetilmesinde kitle iletişim araçlarından sıkça faydalandığı görülmektedir. Kitle iletişim araçları içerisinde süreli yayınlar, milletlerin fikir ve sanat hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu yayınlarla kültürün, sanatın, edebiyatın, siyasi ve sosyal tarihin çeşitli dönemleri kolayca takip edilebilir. Bir anlamda süreli yayınlar tarihin gündemine ışık tutar.<sup>3</sup> Ulaşabileceği kitlelerin geniş olması, farklı kitlelere aynı anda hitap edebilme özelliği, hitap edilen kitle üzerinde etkili olması, toplumu din konusunda aydınlatması ve uzun soluklu olması gibi özelliklerinden dolayı, yaygın din eğitiminin yürütülmesinde süreli yayınların, süreli yayınlar içerisinde de özellikle derginin ayrı bir yeri vardır.

Kadınlara ilgili meseleler süreli yayınlar yoluyla geçmişten günümüze tartışılmaktadır. Özellikle dergilerde kadın tartışmalarına sık sık yer verilmektedir. Dini süreli yayınlar ve özellikle dini dergilerde de kadın konusu üzerinde durulduğu görülmektedir. Dergiler toplumun ufkunu genişletmesi, okuyucusunun yeni tutumlar kazanmasını sağlaması ve toplumun düşüncesini yansıtması açısından önemlidirler. Belli bir kesime, gruba bağlı olan dergilerin tartışmalı konulara yaklaşım biçimi, dergilerin bağlı olduğu grupların bu meselelere bakış açısını yansıtmaktadır. İslamcı kesimde kadın meselelerine nasıl yaklaşıldığını ortaya koymak için, bu kesimin çıkardığı dergiler önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu amaçla makalede, İslamcı kesimin bir grubuna bağlı olarak çıkan Altınoluk Dergisi'nin kadınlara yönelik eki olan Şebnem Dergisi, kadınla ilgili tartışma konuları çerçevesinde ele alınacaktır. 31 yıldır yayın hayatında olup belli bir okuyucu kitlesi bulunan Altınoluk Dergisi'nin kadınlara yönelik ekinde yer alan kadınla ilgili tartışma konuları hususunda okuyucusuna sunduğu bakış açısı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### **1. İlk Dönem İslamcı Dergilerden Sebilürreşad Dergisi'nde Kadın Tartışmaları**

Kadınla ilgili konular, İslamcı dergilerin yayın hayatına girmelerinden itibaren tartışılmaya başlamıştır. Bu konularla ilgili Şebnem Dergisi'ndeki tartışmalara geçmeden önce, tartışmaların ilk çıktığı zamanlara bakmak ve kaynağını anlamak açısından gerekli görülmektedir. Bu yüzden öncelikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden 1965'e kadar devam eden, adeta 20. yüzyıldaki Türk fikir hayatının bir laboratuvarı sayılan<sup>4</sup>, ilk İslamcı dergilerden olan Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) Dergisi'nin bu tartışmalara nasıl yaklaştığı kısaca ele alınacaktır.

Dergide, Cumhuriyetin kuruluş öncesi ve sonrasında farklı bazı tartışmalara yer ayrılmışsa da, tartışmalar aradan geçen yaklaşık bir asırlık zamana rağmen aynı

<sup>3</sup> Nurcan Şen, "Tanzimat Devri Periyodikleri ve Dergicilik", *Gazi Türkiyat Dergisi*, Ankara, 2009, Sayı: 5, s. 382.

<sup>4</sup> Adem Efe, "Sebilürreşad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, Cilt: 36, s. 251.

konular etrafında gerçekleşmiştir.<sup>5</sup> Kadınlara yönelik; kadınların gezmesi, Müslüman kadın kimliği, tesettür, çok eşlilik, eşitlik, hürriyet, nikah, örf ve adetler, talak, İslam şeriatında kadının yeri, yozlaşan kadınlara yönelik alınacak önlemler, yüksek tahsilin kadınlar üzerindeki tesiri, İslam'da kadının hak ve vazifeleri, feminizm, kadınların toplumsallaşması, ideal kadın, evlilik vb. meseleler tartışılmıştır.<sup>6</sup>

Dergide kadının çalışmasına pek sıcak bakılmamış, kadına geçim sorumluluğu vermenin kadın için bir özgürlük olmadığı, aksine bir yük olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kadın erkek eşitliği, kadın hakları ve özgürlükleri, kadının iş gücünün ekonomiye kazandırılması gibi eğilimlerin kadınlar için yarardan çok zararı olacağı vurgulanmıştır. Kadını dışarıda görevlendirmenin ona ve topluma yapılacak büyük bir kötülük olduğu savunulmuştur.<sup>7</sup>

Kadının eğitimi hususunda ise, İslam'ın temel özelliklerine bağlı kalarak Batı'dan ilim alınması, şekilcilikte, taklitçilikte kalmadan kadınların eğitimine önem verilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu eğitimin hangi seviyeye kadar olması gerektiği konusu dergide açıkça belirtilmemiş olsa da, yüksek tahsilin kadınların yararına olacağı söylenerek eğitim almaları desteklenmiştir. Kadınların tesettürünü ihmal etmeden eğitim görebileceği, öncelikle çocuk bakımı ve ev ekonomisi gibi alanlarda eğitim almaları gerektiği savunulmaktadır. Kadınların yabancı okullarda okumalarına, çağdaşlaşmak uğruna yabancı dil öğrenmelerine de karşı çıkılmaktadır.<sup>8</sup>Kadınların eğitilmesi meselesine öncelikle iyi bir çocuk yetiştiren anne olmaları bakımından yaklaşmıştır.<sup>9</sup>

Sebilürreşad Dergisi'nin birçok sayısında tesettür meselesine değinilmektedir.<sup>10</sup> Modernleşme ile beraber bazı kesimlerce Batılılaşmak adına tesettür engel kabul edilmiş, tesettür meselesi o günlerin tartışmalı meselesi haline gelmiştir. Sebilürreşad Dergisi, Batıcuların aksine tesettür konusunda taviz vermemiş, Batıcuları eleştiren bir tutum sergilemiştir.<sup>11</sup> Sebilürreşad yazarlarına göre kadın her şeyden önce gelecek nesli yetiştirecek bir anne, evini mutluluk yuvasına çevirmek için evin idaresini üstlenmiş bir eştir. Kadının annelik rolünün aksatılması durumunda toplumun bundan zarar göreceği ifade edilmiştir. Dergide kadın-erkek ilişkilerinde kadın ve erkeğin eşit değil farklı varlıklar olduğu ve ayrıca birbirinin rakibi değil tamamlayıcısı ve yardımcısı oldukları temel düşüncedir. Kadın ve erkeğin mutlu bir hayatı paylaşması için yaratılış özelliklerine dikkat edilerek görev

<sup>5</sup> Mehmet Birekul, "Değişen Toplum, Değişmeyen Sorunlar: Yirminci Yüzyıl Başlarında Türkiye'de Din Tartışmaları Konusunda Bibliyografik Bir İnceleme" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2010, 1(2), s. 251-252.

<sup>6</sup>Birekul, a.g.m., s. 154-160.

<sup>7</sup> Bkz. Kerim Bayram, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakim'de Kadın ve Aile*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2010, s. 24-179.

<sup>8</sup> Efe, "Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad", *Marife Dergisi*, 2008, Sayı: 2, s. 178; Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, 2. Baskı, Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 63-66.

<sup>9</sup> Bayram, a.g.t., s. 39-45.

<sup>10</sup> Bkz. Birekul, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2007, Sayı: 23, s. 229-235; Bayram, a.g.t., s. 53-58.

<sup>11</sup>Namık Sinan Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim Ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı: 12, s. 117-129.

dağılımı yapılması gerektiği savunulmuştur. Kadının erkek himayesinde bulunması gerektiğine dikkat çekilmiş bu himaye karşılıklı eksiklikleri tamamlama ve yaratılışa uygun görev paylaşımı kapsamında ele alınmıştır.

Sebilürreşad Dergisi yazarlarının kadının hak, görev ve sorumluluklarıyla ilgili meselede kendi aralarında çelişkiye düşmüşlerdir. Bazı yazarlar kadınların yaratılış özelliklerinden dolayı ev yönetimiyle meşgul olmaları gerektiği savunmuş, yemek pişirme, çamaşır yıkama, çocuğunu emzirmeye bile mecbur olmadıklarını vurgulamış, bunun İslam'ın kadına verdiği değerden kaynaklandığı ifade etmiştir. Dergi yazarlarından bazıları ise kadınların ev işleri ve çocuk terbiyesi ile görevli olduklarını, bu işleri erkeklerin yapamayacaklarını dile getirmiştir.<sup>12</sup>

Kadın tartışmaları güncelliğini korumakta, zamana ve şartlara göre bazı değişiklikler olsa da genel olarak tartışma konuları benzerlik göstermektedir. Şebnem Dergisi'ndeki tartışmalara yer verilmeden önce, günümüzdeki İslamcı kesim arasındaki bu tartışmalara değinilmesi, tartışmaların dünü ve bugününü Şebnem Dergisi ile kıyaslama fırsatı sunacağından faydalı görülmektedir.

## **2. Günümüzde Kadınla İlgili Dini Bağlamda Tartışılan Konular**

### **2.1. Kadının Çalışmasıyla İlgili Tartışmalar**

Son iki yüzyılda gerçekleşen modernleşme süreci ile birlikte farklı kesimlerden kadınların iş hayatında yer aldığı görülmektedir. Batıya yönelmek gerektiğini düşünen ve modernleşmeyi savunanlar, kadın ve aile konusundaki sorunların sebebini geleneklere ve dine, geleneğe bağlı olanlar da Batılılaşma anlayışlarına ve modernleşmeye bağlamaktadır.<sup>13</sup> Batı'nın yeniliklerini İslam'a uygun bir şekilde almak ve uygulamak gerektiğini düşünen İslamcı kesimde de kadının çalışması konusu tartışılmıştır. Dindar muhafazakârlar, kadının çalışma hayatındaki durumunun nasıl olması gerektiği konusunda farklı eğilimler içindedirler.<sup>14</sup>

Modernizm aileye ilişkin geleneksel kalıpları yeniden biçimlendirmiştir. Bunun en önemli sebeplerden biri de kadınların iş hayatına daha fazla katılması, "Eve ekmek getiren erkek" modelinin bir kural olmaktan çıkmaya başlamasıdır. Kadınların istihdama katılmaları ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları evdeki toplumsal cinsiyete göre belirlenen rollerin değişebileceğine işaret etmektedir.<sup>15</sup> Bu rol değişimleri ve edinilen yeni roller modernizmin bazı kesimlerce kabulüne bazılarınca da reddine sebebiyet vermiştir.

Nisa Suresi 34. ayette geçen "kavvam" kelimesinin genel olarak, geçim sorumluluğunun erkekte olması yönünde yorumlandığı görülmektedir. Ancak kavvamlık ile kocanın karısına ne derece üstün olduğu konusunda farklı görüşler de yer almakta, bu kelime çeşitli yönlerden yorumlanabilmektedir. Günümüzde kadının çalışma hayatına girmesi ve kavvamlığın paylaşılmasından dolayı eşlerin ailedeki

<sup>12</sup> Bkz. Bayram, a.g.t., s. 53-153.

<sup>13</sup> Hatice Şahin Aynur, "İslami Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, Cilt: 13, Sayı: 3, s. 116.

<sup>14</sup> Rıza Savaş, "Çalışma Hayatında Kadın", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, 25-27 Kasım 2005, s. 389.

<sup>15</sup> Suna Başak, Sevgi Kingir ve Şehnaz Yaşar, *Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya*, Ankara: Ames Matbaacılık, 2013, s. 57.

görev ve sorumluluklarının da değiştiği yönünde görüşler mevcuttur.<sup>16</sup> "Kavvam" kelimesinin yorumlarının tartışmalara yansması, geçim sorumluluğunun erkekte olmasının kadının çalışmasına engel olup olmayacağı yönündedir.

Kadının asıl görevinin annelik ve eşlik olması konusundaki tartışmalar genelde, bu görevlerin kadının çalışmasına engel olup olmayacağı yönündedir. Kadının ancak bu görevi yapabileceğini, tek görevinin bu olduğunu savunanlar olduğu gibi, kadının bu görevlerini ihmal etmeden çalışabileceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Ayrıca annelik görevinde tüm sorumluluğun kadına yüklenmesini eleştiren görüşler de mevcuttur.

Kadının erkeklerle karışık ortamlarda çalışıp çalışamayacağı tartışılan bir meseledir. İhtilat ortamının kadının çalışmasına engel olmadığını savunanlar olduğu gibi, kadın ve erkeğin aynı ortamda hiçbir şekilde çalışamayacağını, kadınların bazı şartlara dikkat ederek her işte çalışabileceğini, kadınların bazı şartlara dikkat ederek fitratlarına uygun işlerde çalışabileceğini ifade edenler de vardır. Ayrıca kadının çalışmasıyla ilgili olarak tesettüründen taviz vermeyeceği, fitratına uygun, ağır olmayan, meşru işlerde çalışabileceğiyle ilgili tartışmalar da yer almaktadır.

Günümüzde kadının çalışmasıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan görüşleri maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Geçim sorumluluğunun erkekte olması<sup>17</sup>,
2. Kadının asıl görevinin annelik ve eşlik olması<sup>18</sup>,
3. Kadının fitratına uygun ve meşru işlerde çalışabilmesi<sup>19</sup>,
4. Kadının ihtilat ortamına dikkat ederek çalışması gerektiği<sup>20</sup>,
5. İhtilat ortamına (kadın ve erkeğin aynı ortamda olmasına) bakılmaksızın kadının çalışabileceği<sup>21</sup>,
6. Evdeki faaliyetlerin kadının çalışması kabul edilmesi<sup>22</sup>,

<sup>16</sup>Bkz. İshak Doğan, "Erkeğin Kadından Üstünlüğü Meselesine Bir Bakış", *Mehir Dergisi*, Kış 1997, s. 41-47; Mehmet Erdoğan, *Tesettir Meselesinden Türban Sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 145-158; İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1997, Cilt: 5, Sayı: 4, s. 311-317; Gökhan Atmaca, "Müfessirler Göre Kavvam Kelimesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Cilt: 17, Sayı: 1, s. 229; Emannullah Polat, "Kavvamun İfadesi Çerçevesinde Kocanın Karısı Te'dibi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014, Cilt: 18, Sayı: 59, s. 370-371

<sup>17</sup>Mustafa Baktır, "İslam'da Kadının Çalışma Şartları", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hızl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 123; Mustafa Yıldırım, "İslam Hukukunda Kadının Çalışması", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, 25-27 Kasım 2005, s. 406;

<sup>18</sup> Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 407-408; Aynur Uraler, "Şartları Değerlendirmeksizin Kadının Çalışmaya Zorlanması", *Dimi ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet-Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantı*, İstanbul, 21-22 Mayıs 2011, s. 294-297; Özlem Çakır, "Türkiye'de Kadının Çalışma Yaşamından Dışlanması", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 2008, Sayı: 31, s. 26-27; Muhammed Hikmet, *İslam'da Kadın*, İstanbul: İttihad Yayıncılık, 2009, s. 19; Baktır, a.g.m., s. 144-146; Abdullah Yılmaz, Yavuz Bozkurt ve Ferit İzci, "Kamu Örgütlerinde Çalışan Kadın İşgörenlerin Çalışma Yaşamlarında Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), s. 96.

<sup>19</sup> Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 407-408; Baktır, a.g.m., s. 142-143; Uraler, a.g.m., s. 294-295; Ali Osman Koçkuzu, "Toplumumuzda Kadını Çalışmaya İten Sebepler ve Bunun Sonuçları", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, s. 324.

<sup>20</sup>Bkz. Baktır, a.g.m., s. 131-139.

<sup>21</sup> Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 407.

<sup>22</sup> Bkz. Aykut Bedük, "Türkiye'de Çalışan Kadın ve Kadın Girişimciliği", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005, Cilt: 3, Sayı: 12, s. 107; Şahika Karaca, "Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları" *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 2011, Sayı: 31, s. 105-106.

7. Kadının çalışmasının kadının hakkı olması<sup>23</sup>,
8. Kadının çalışmasının cihat ve ibadet olması, yasaklanmayıp teşvik edilmesi<sup>24</sup>,
9. Kadının annelik ve eşlik rollerinin gelenek ve toplum tarafından belirlenmesi<sup>25</sup>,bu rolleri aksatmadan çalışabilmesi<sup>26</sup>,
10. Prensip olarak kadının çalışması konusunda bir kısıtlama olmayıp, kısıtlamanın çalışma şartlarından kaynaklanması<sup>27</sup>şeklinde olduğu görülmektedir.
- 11.

## 2.2. Kadının Eğitimiyle İlgili Tartışmalar

Kadının eğitimiyle ilgili tartışmaların -kadınların eğitimine Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zamanında çok fazla önem verilmesine rağmen- sonradan İslam'la bağdaşmayan bir şekilde, kadınların eğitimden mahrum bırakılması konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Kadının hangi alanlarda, hangi şartlarda ve ortamlarda eğitim alacağı hususu da tartışılmaktadır. Başörtüsünün yasak olduğu dönemlerde kadının eğitimi bu açıdan da tartışılmıştır.

Ağçoban, kadının eğitimi ile ilgili tartışmaların üslubunun, suçlayıcı, savunucu ve idealize edilmiş dil olmak üzere üç çeşit olduğunu söylemektedir. Suçlayıcı dilde, İslam'da kadının eğitim olanaklarının kısıtlandığı fikri hâkimdir. Savunucu dildeki hâkim düşünceye göre, İslam'da kadının eğitim ortamı kısıtlanmamış, erkek ortamından ayrılmıştır. Bunun sebebi kadının onurunu artırmaktır. İslam tarihinde okumuş çok kadın bulunmaktadır. Hatta İslam tarihinin sayılı alimlerinden biri Hz. Aişe'dir. İdealize edilmiş dile "İslamcı feminizm" diyen Ağçoban, bu dilin temel varsayımının Kur'an ve Sünnet'in kadına sağladığı hakların erkek egemen bir toplum tarafından geçersiz kılındığı ve bu hakların uygulanmasının gerekliliği düşüncesine dayandığını ifade etmektedir. Bu düşünceye göre Kuran erkek egemen bir mantıkla yorumlanmış ve Kur'an ve Sünnet'in kadına tanıdığı hak ve özgürlük alanı erkek müfessir ve din görevlileri tarafından sansürlenmiştir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup>Bkz. Koçkuzu, a.g.m., s. 318.

<sup>24</sup> Bkz. Savaş, a.g.m., s. 389-400; İbrahim Agah Çubukçu, "İslam'da Kadın Hakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, Cilt: 21, Sayı: 1, s. 40-41.

<sup>25</sup> Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, "Kadınların Çalışma Hayatına Katılmalarının Önündeki Sosyo-Kültürel Engeller", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, 25-27 Kasım 2005, s. 418-419; Güler, a.g.m., s. 314; Aylin Çıtak, *Kadınların Çalışmasına Yönelik Tutum: Cinsiyet, Cinsiyet Rolü ve Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Bir Karşılaştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008, s. 10; Elif Özlem Özçatal, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2011, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 36.

<sup>26</sup> Bkz. Yılmaz, Bozkurt ve İzci, a.g.m., s. 95; Koçkuzu, a.g.m.,s. 323;Uraler, a.g.m., s. 294-297; Musa Kazım Yılmaz, "Çalışan Kadınların Sorunlarına Bir Başka Açıdan Bakış", *Diyanet Dergisi*, 1989, Cilt: 25, Sayı: 2, s. 58; Hayrettin Karaman, "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, s. 338-349;Abdullah Kahraman,"İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 36-38.

<sup>27</sup>Bkz, Kahraman, a.g.m., s. 35-36.

<sup>28</sup> Sıddık Ağçoban, "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Haziran 2016, 2(1), s. 17-20.

Seven ve Engin kadının eğitiminin, tüm zamanlarda sürekli tartışma konusu olması, konu ile ilgili öneriler getirilmesine ve girişimlerde bulunulmasına rağmen, sorunlar yumağı olarak güncelliğini koruduğunu ifade etmektedir. Bunun temel nedeninin konuya insani yönden çok, cinsiyet yönünden bakmak olduğunu söylemektedirler.<sup>29</sup>

Günümüzde kadının eğitimiyle ilgili tartışmalarda ele alınan konuları maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. İslam'da kadının eğitimine önem verilmesi, katı kısıtlamalar olmaması, bu kısıtlamaların İslam'dan değil, toplum yapısından kaynaklanması<sup>30</sup>,
2. Peygamberimiz (s.a.v.) zamanında ve İslam tarihinde kadınların eğitim ve öğretimine büyük önem verilmesi ve bununla ilgili bir çok örnek olması<sup>31</sup>,
3. İlim öğrenmenin her Müslüman'a farz olmasından dolayı, eğitimin kadın için bir hak değil mükellefiyet olması<sup>32</sup>,
4. Kadının eğitiminin sadece ilmihal bilgilerini öğrenmesi olarak algılanmaması<sup>33</sup>,
5. İslam'da eğitim konusunda kadın ve erkeğin eşit tutulması<sup>34</sup>,
6. İyi bir eğitim alan kadının çocuklarını da iyi bir şekilde eğitebilmesi ve eşlerine karşı daha anlayışlı olması<sup>35</sup>,

<sup>29</sup> Mehmet Ali Seven ve Ali Osman Engin, "Türkiye'de Kadın Eğitimi Alanındaki Eşitsizlikler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 177.

<sup>30</sup>Bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", *Kebikeç Dergisi*, Ankara, 2000, Sayı: 10, s. 224; Bayraktar Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007, s. 18-21; Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Aralık 2007, Cilt: 5, Sayı: 14, s. 115-123; Huriye Martı, "Değer ve Hak Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kadın Eğitimi", *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 24-25 Nisan 2010, s. 85-89.

<sup>31</sup> Bkz. Muhammed Acıyan, "İslam'da ve Günümüzde Kadının Eğitim ve Öğretimi", *Mehir Dergisi*, Yaz-1998, s. 124-126; Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık, 1993, Cilt: 29, Sayı: 4, s. 68-70; M. Faruk Bayraktar, "İslam'a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hızl.), 2. Baskı, Nisan 2005, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 84-94; Selçuk Coşkun, "Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kadınları Eğitim Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, Erzurum, 2006, s. 82-93; Hüseyin Yılmaz, "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, 2008, Sayı:5-6, s. 144; Hüseyin Yılmaz, "Kadınların Cami Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nun Buna Yönelik Hizmetleri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*(3-4 Kasım 2007), Ankara, 2008, Cilt: 1, s. 283; Martı, a.g.m., s. 85-89; Recep Aslan, "Kadınların Hz. Peygamber'e Yöneltilikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri", *Ekev Akademi Dergisi*, 2011, Sayı: 49, s. 51; Şakir Gözütok, "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi", *H. Muhammed (s.a.v.) ve Mesajı* içinde, Mehmet Mahfuz Söylemez (Ed.), İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014, s. 602; Hatice Akkaya, *Kadınların Konu Edildiği Rivayetlerde Ortaya Konan Değerlerin Eğitsel Açından İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi) Konya, 2011, s. 51-52; Meryem Arıkdıran, *İslam Hukukunda Kadın Haklarının Korunmasına Yönelik Tedbirler*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir, 2015, s. 104-105; Faruk Beşer, *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995, s. 101-104.

<sup>32</sup> Bkz. Toksarı, a.g.m., s. 68-70; Fahri Kayadibi, "Eğitimde Kadının Önemi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan-Mayıs-Haziran, 1999, Sayı: 16-17-18, s. 95-102; Bayraktar, a.g.m., s. 84-94; Coşkun, a.g.m., s. 82-93; Yılmaz, "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", s. 144; Yılmaz, "Kadınların Cami Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nun Buna Yönelik Hizmetleri", s. 283; Bayraklı, a.g.e., s. 18-21; Serpil Bahtiyar, *İhtilafların Çemberinde; Kadın*, Konya: Esra Yayınları, 1994, s. 66-72.

<sup>33</sup> Bkz. Acıyan, a.g.m., s. 124-126.

<sup>34</sup> Bkz. Kayadibi, a.g.m., s. 21.

<sup>35</sup> Bkz. Acıyan, a.g.m., s. 124-126; Kayadibi, a.g.m., s. 95-102; Bayraktar, a.g.m., s. 84-94; Bayraklı, a.g.e., s. 18-21; Mehmet Dikmen, *İslam'da Kadın Hakları*, İstanbul: Cihan Yayınları, 1990, s. 211.



7. Kadının eğitiminin ihmal edilmesinin kadın ve toplum açısından bir zulüm olması<sup>36</sup>,
8. Kadının eğitimiyle ilgili olumsuz rivayetlerin uydurma olması<sup>37</sup>,
9. Başörtüsünün yasak olması durumunda kadının eğitim alıp almaması<sup>38</sup>,
10. Kadının, kadın erkek karışık ortamda eğitilmesi<sup>39</sup>,
11. Günümüzdeki eğitim kurumlarının kadınların eğitimine uygun olmadığı<sup>40</sup> şeklinde olduğu görülmektedir.

Kadının eğitimiyle ilgili tartışmalar başörtüsünün yasak olması durumunda kadının başını açarak eğitim alıp alamayacağı, kadının erkeklerle karışık ortamlarda eğitim alıp alamayacağı ve günümüzdeki şartlarda kadının eğitim almasının doğru olup olmadığı yönündedir.

### 2.3. Kadının Tesettürüyle İlgili Tartışmalar

Kadının tesettürüyle ilgili tartışmalar her zaman güncelliğini korumakla birlikte, son zamanlarda ülkemizde tesettürün kamusal alanda serbest bırakılması, tesettürlü kadınların sosyal hayata daha fazla dâhil olması ve tesettürde modanın yaygınlaşmasıyla daha çok arttığı görülmektedir.

Kadının tesettürüyle ilgili tartışmaların tesettürdeki sınırların neler olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu sınırların neye göre belirlendiği, ayette geçen cilbab kelimesinin hangi anlama geldiği, tesettürün zamana, kültüre ve şartlara göre değişip değişmeyeceği tartışılmaktadır.

Günümüzde en çok tartışılan tesettür meselelerinden biri de tesettürde moda, marka ve israf konusudur. Modanın tesettür alanına da girmesi, tesettür defilelerinin yapılması bu tartışmaların başlamasına neden olmuştur. Ayrıca tesettürden gayenin dikkat çekmemek olduğunu savunanlar, modanın bu duruma tezat olduğu gerekçesiyle modaya karşı çıkmaktadırlar.

Günümüzde kadının tesettürüyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan konuları maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Tesettürün sınırlarına dikkat etmek şartıyla tesettür şeklinin zamana, kültüre ve şartlara göre değişmesi<sup>41</sup>,

<sup>36</sup> Bkz. Bayraklı, a.g.e., s. 18-21.

<sup>37</sup> Bkz. Martı, a.g.m., s. 85-89; Bayraktar, a.g.m., s. 92; Necla Yasdıman Demirdöven, "Kocanın Hakları Bağlamında Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014, Cilt: 18, Sayı: 60, s. 431.

<sup>38</sup> Bkz. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0103.htm> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).

<sup>39</sup> Bkz. <https://ihsansenocak.com/mahrem-hayat-a-nasil-gecilir/> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).

<sup>40</sup> Bkz. Nurten Çevikoğlu, "İslam'a Göre Çocuk Terbiyesinde Annenin Yeri", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II* içinde, s. 200-204.

<sup>41</sup> Bkz. Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1991, Cilt: 5, Sayı: 4, s. 287-289; Süleyman Ateş, "İslam'da Tesettür", *İslam'ın Işığında Kadın-TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri* (1996-1997), Ankara: TDV Yayınları, 1998, s. 77-81; İsmail Hakkı Ünal, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslamiyat Dergisi*, 2001, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 67-68; Suat Erdem, "İslam Fıkında Tesettür", *Ekev Akademi Dergisi*, 2015, Sayı: 64, s. 253; Fatma Özbek, *İslam'da Tesettür*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2013, s. 81; Ali Özek, "Kur'an'da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, s. 66; <https://www.fetvameclisi.com/fetva-tesetturun-olcusu-322.html> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).

2. Tesettürün sınırlarının neler olduğu<sup>42</sup>,
3. Cilbab kelimesinin ne manaya geldiği<sup>43</sup>,
4. İslam'ın tesettürden maksadının kadının toplumdan dışlanması olmadığı<sup>44</sup>,
5. Tesettürde peçenin farz kabul edilmesinin yanlışlığı<sup>45</sup>,
6. Tesettürün kadını toplum dışına itmeyip, kadının özgürlüğünü kısıtlamayıp aksine onun sosyal hayata girmesini sağlaması<sup>46</sup>,
7. Tesettürde modanın, markanın, israfın ve tesettür defilelerinin yanlışlığı<sup>47</sup>,
8. Tesettürün nesli korumadaki rolü<sup>48</sup>,
9. Tesettürün erkekler için de olması<sup>49</sup>,
10. Başörtüsü kullanmadan da tesettürün gayesinin gerçekleşip gerçekleşemeyeceği<sup>50</sup> konularının tartışıldığı görülmektedir.

#### 2.4. Kadının Hak, Görev ve Sorumluluklarıyla İlgili Tartışmalar

Kadının hak, görev ve sorumluluklarıyla ilgili tartışmalar daha çok kadının anne ve eş olarak hak, görev ve sorumlulukları kapsamında. Kadının kocasına karşı hak, görev ve sorumlulukları ile kocanın karısı üzerindeki hak, görev ve sorumlulukları meseleleri tartışılmaktadır. Ayrıca kadının anne olarak hak, görev ve sorumluluklarının da yoğun bir şekilde tartışıldığı görülmektedir. Kadının anne rolünün ön plana çıkarıldığı toplum yapısında kadına yüklenen görev ve sorumluluklar ele alınmıştır.

Nisa Suresi 34. ayette geçen "kavvam" kelimesinin kocanın karısına üstün olup olmaması yönünde tartışıldığı görülmektedir. Kavvamlık ile erkeğe kadına göre üstünlük verildiğini savunanlar olmakla beraber, günümüzde kadının çalışma hayatına girmesi ve kavvamlığın paylaşılmasından dolayı eşlerin ailedeki görev ve sorumluluklarının da değiştiği yönünde görüşler de mevcuttur.

Günümüzde kadının hak, görev ve sorumlulukları ile ilgili tartışmalarda ortaya çıkan konuları maddeler halinde sıralayacak olursak:

<sup>42</sup> Bkz. Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993, s. 117-118; Beşer, "Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme", *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme* içinde, 3. Baskı, İstanbul: İlimi Neşriyat, s. 113-119; Necdet Subaşı, "80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı", *İslamiyat Dergisi*, 2000, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 64-65; Fuat Aydın, "Aden'e Dönüş Yada Tesettürün Hikmetine Dair", *Eskiye Dergisi*, 2008, Sayı: 10, s. 65-67; Erdem, a.g.m., s. 253; Özbek, a.g.m., s. 81.

<sup>43</sup> Bkz. Beşer, a.g.m., s. 113-119; Ateş, a.g.m., s. 77-81; Mustafa Öztürk, "Klasik Tefsirlerdeki Tesettür Formu Üzerine", *İslamiyat Dergisi*, 2001, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 70-71.

<sup>44</sup> Bkz. Ünal, a.g.m., s. 67-68.

<sup>45</sup> Bkz. H. Musa Bağcı, "Adetler ve İbadetler Arasında Peçe Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2006, Cilt: 8, Sayı: 2, s. 44-45.

<sup>46</sup> Bkz. Aydın, a.g.m., s. 65-67; Ali Osman Orum, *İslam'da Kadın ve Aile Hukuku*, Eskişehir: Öz Kağıtçılık-Matbaacılık, 2006, s. 63.

<sup>47</sup> Bkz. Fatma Karabıyık Barbarasoğlu, *İmaj ve Takva*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2002, s. 96; E. Gözde Özelge, *İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye'de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü Ve Tesettür Modası*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008, s. 86-89; <http://www.yenisafak.com/yazarlar/farukbeser/tesetturden-modaya-2027809> (Erişim Tarihi: 18.06.2017); <https://www.fetvameclisi.com/fetva-tesetturun-olcusu-322.html> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).

<sup>48</sup> Bkz. Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, 1. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 1998, s. 117.

<sup>49</sup> Beşer, a.g.m., s. 113-119.

<sup>50</sup> Bkz. Asife Ünal, *Türkiye'de Örtünme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara, 2004, s. 312-317; Ateş, a.g.m., s. 81; Mehmet Görmez, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslamiyat Dergisi*, 2001, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 33.

1. Ayette geçen "kavvam" kelimesinin yorumu, erkeğin kadından üstün yaratılıp yaratılmadığı ve kadının kocasına itaati<sup>51</sup>,
2. Kadın ve erkeğin eşit olup olmadığı<sup>52</sup>,
3. Kadının nüşuzu<sup>53</sup>,
4. Erkeğin karısını dövüp, dövemeyeceği<sup>54</sup>,
5. Erkeğin nüşuzu<sup>55</sup>,
6. Kadının kocasına secde etmesi ve kocanın üstünlüğü ile ilgili rivayetlerin sahih olmadığı<sup>56</sup>,
7. Kadının kocasına karşı hak, görev ve sorumluluklarının neler olduğu<sup>57</sup>,
8. Kocanın karısına karşı hak, görev ve sorumluluklarının neler olduğu<sup>58</sup>,
9. Anne olarak kadının hak, görev ve sorumluluklarının neler olduğu<sup>59</sup>,
10. Eşler arasındaki kıskançlığının dozu<sup>60</sup>,
11. Dindar eş seçiminin sebepleri<sup>61</sup> konularının tartışıldığı görülmektedir.

### 3. Şebnem Dergisi

Şebnem Dergisi, Erenköy veya Altınoluk Tarikatı olarak bilinen gruba ait Altınoluk Dergisi'nin kadınlara yönelik ücretsiz bir ekidir. Altınoluk Dergisi, Musa Topbaş tarafından, 1986 yılının Mart ayında yayın hayatına başlatılmıştır.<sup>62</sup> Dergi ilk

<sup>51</sup> Ateş, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1997, Cilt: 10, Sayı: 4, s. 306; Abdülaziz Bayındır, "Günümüzde Karı-Koca İhtilaflarının Sebepleri", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, s. 265; Atmaca, a.g.m., s. 229; Polat, a.g.m., s. 370-371; Dikmen, a.g.e., s. 113-120; Karaman, a.g.e., s. 366-367; Doğan, a.g.m., s. 41-47; Erdoğan, a.g.e., s. 145-158; Güler, a.g.m., s. 311-317.

<sup>52</sup> Bkz. Güler, a.g.m., s. 311-317; Orum, a.g.e., s. 36; <http://www.mehmetbozkurt.com.tr/KADININ-ISLAM-DININDEKI-YERI-VE-ONEMI.pdf> (Erişim Tarihi: 19.06.2017).

<sup>53</sup> Bkz. Güler, a.g.m., s. 317.

<sup>54</sup> Bkz. Ateş, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", s. 306; Toksarı, a.g.m., s. 67-80; Polat, a.g.m., s. 370-371; Karaman, a.g.e., s. 26-27.

<sup>55</sup> Bkz. Güler, a.g.m., s. 317.

<sup>56</sup> Bkz. Ateş, "a.g.m.", s. 307; Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s. 287-387; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0126.htm>. (Erişim Tarihi: 08.07.2017).

<sup>57</sup> Bkz. Güler, a.g.m., s. 317; Hasan Ali Görgülü, "İslam Hukukunda Kadının Mesken Hakkı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, Sayı: 1, s. 133-134; Bayındır, a.g.m., s. 284-285; Bahtiyar, a.g.e., s. 36-52.

<sup>58</sup> Bkz. Güler, a.g.m., s. 317; Savaş, "İslam'a Göre Kadının Toplumdaki Yeri", *İslam'ın Işığında Kadın-TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri (1996-1997)*, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s. 105-106; Bahtiyar, a.g.e., s. 36-52.

<sup>59</sup> Bkz. Karaman, "Değişen Şartlar Karşısında İslam Aile Yapısı", *Diyanet Dergisi*, 1991, Cilt: 27, Sayı: 2, s. 32-36; Hayati Okyakmaz, "Kadının Adı ve İslam'da Hakkı", *Diyanet Dergisi*, 1991, Cilt: 27, Sayı: 2, s. 142-147; Bahtiyar, a.g.e., s. 23-35; Aliye Mavili Aktaş, "Psiko-Sosyal Yönüyle İslam'da Kadın, Eş ve Anne", *İslam Kadın ve Toplum-Kadın Panelleri*, 1. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s. 39; Necla Koytak, "Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II-Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, 26-27 Mayıs 2012, İstanbul, s. 327.

<sup>60</sup> Bkz. Abdulvahit Mamoğlu ve Yılmaz Çelik, "Evlilik Hayatında Kıskançlık-Dindarlık İlişisine Psikolojik Yaklaşım", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2009, Cilt: 12, Sayı: 35, s. 29.

<sup>61</sup> Bkz. Nihat Yatkın, "İslam'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2010, Sayı: 33, s. 57.

<sup>62</sup> Abdülbaki Oral, "Her Sayısı Nakış, Nakış, El Emeği Göz Nuru", *Altınoluk Dergisi*, 2011, Sayı: 301, s. 56.

sayısından itibaren bir müddet kadın ve çocuklara yönelik olarak Yuvamız Dergisi'ni ek olarak yayınlamıştır. Yuvamız Dergisi, Mart 2002 tarihinden itibaren çocuklara yönelik Altınçocuk ve kadınlara yönelik Şebnem Dergisi isimleriyle iki ayrı dergi olarak, yine Altınoluk Dergisi'nin ücretsiz ekleri olarak yayınlanmaya devam etmiştir.<sup>63</sup>

Derginin yayınevi ilk başta "Altınoluk Yayıncılık"tır, sonradan "Erkam Yayıncılık" olmuştur. Dergi Erkam Matbaa'sında basılmaktadır.

İlk sayısı, 2002 Mart ayında bir kitap olarak yayınlanmış çok kısa bir zamanda 30.000 tirajlı bir baskıya ulaşmıştır.<sup>64</sup> Derginin isim babası Osman Nuri Topbaş olmuş, tavsiye ettiği bir kaç isimden "Şebnem" ismi seçilmiştir.

Kitap ismiyle, ama dergi formatında çıkan Şebnem'e gösterilen ilgi, onun kısa zamanda bir dergiye dönüşmesine de vesile olmuştur. Birkaç ay sonra, 2002 yılının Temmuz ayında Şebnem Dergisi, Altınoluk'la birlikte verilmeye başlamış, üç aylık bir dergiye dönmüştür. Zamanla dergiye ilgi büyümüştür. Şebnem Dergisi, 17. sayı olan 2006 yılı temmuz ayı itibarıyla aylık dergiye dönmüştür.

Derginin okur kitlesi "Altınoluk Dergisi"nin ücretsiz bir eki olması hasebiyle, Altınoluk dergisinin okur kitlesiyle aynıdır. Derginin genel okuyucu kitlesi "Erenköy Cemaati" olarak bilinen, Nakşibendilik geleneği içinde bulunan tasavvufi bir cemaatin mensuplarıdır. Dergi başka dillere de çevrilmiştir. Altınoluk aylık dergisinin eki olarak çıkartılmasının sebebi, kadınlara yönelik hususi meselelerin ayrı bir dergide ele alınması ve kadınları özellikle dini-ahlaki yönden eğitmektir. Derginin yazarlarının büyük çoğunluğunun kadınlardan oluştuğu düşünülürse kadın yazarları teşvik etmek de bir diğer amaç olarak düşünülebilir.

Topbaş, dergi ilk çıkacağı zaman şu ifadeleri kullanmıştır:<sup>65</sup>

Yazılar mümkün olduğu kadar kısa, sade ve hissiyat yüklü olsun. Diline dikkat edin, ne uydurma kelimelere, ne de halkın anlayamayacağı kadar ağır terkiplere yer vermeyin. Bu dergi, ortaokul-lise seviyesinde tahsil almış genç kızlarımıza yönelik olarak hazırlansın. Ama her yaştan, her seviyeden okuyucu da bu dergiden istifade etsin.

Buradan da anlaşılacağı gibi dergi ilk çıktığında özellikle orta düzeyde eğitim almış kadınları hedef kitlesi edinmiştir. Bu kadınların ve her yaş ve her seviyeden okuyucuların da faydalanabilmeleri için de sade bir dil ve üslup kullanılmıştır.

Derginin düzenli bir yazar kadrosu yanında değişken bir yazar kadrosu olup, yıllar geçtikçe her dergide farklı isimlere de rastlanmıştır. Osman Nuri Topbaş, Zahide Topcu, Halime Demireşik, Ayşenur Vural, Betül Nefise İnal, Didar Meltem Erdem, Neslihan Nur Türk, Seher Aydın dergide en çok yazan yazarlar arasında zikredilebilir.

Dergideki köşeler ilk sayılardan günümüze kadar değişiklik göstermektedir. Bazı köşeler istikrarla devam etmiş, bazıları ise kısa sürede son bulmuştur. Ayrıca bir köşe ismi zikredilmeksizin yayınlanan bir çok yazı bulunmaktadır. Bazı yazılar içerik olarak düzenli bir şekilde devam etmesine rağmen, kimi zaman bölüm başlığı olmaksızın yayınlanmıştır.

<sup>63</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/Alt%C4%B1noluk\\_\(dergi\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Alt%C4%B1noluk_(dergi)) (Erişim Tarihi: 03.01.2017).

<sup>64</sup> *Şebnem Dergisi*, "Şebnem'den", 2002, Sayı: 1, s. 1.

<sup>65</sup> Ömer Faruk Demireşik, "Evlerinize, Yuvalarınıza Peygamber İkliminden Bir Demet Gül", *Altınoluk Dergisi*, 2006, Sayı: 245, s. 44.

Dergide geçen köşe isimleri değişken ve çok fazladır. En düzenli olan köşe başlıkları şu şekildedir: Şebnem'den; İçindekiler; Hüdayi İkliminden Feyiz Şebnemleri, Mesnevi Bahçesinden, Nükte ve Hikmetler, Gönül İkliminden İnciler, Gönül İkliminde Damladan Deryaya (aynı yazar, aynı içerik); Sağlık; Gıda Teknolojisi; Rehberlik; Hatıralar; Deneme; Dosya; Kitap Tanıtımı; Röportaj; Sizden Gelenler/Mektup Köşesi; Mutfak; Pratik Bilgiler; Edebiyat; Kapak Konusu

#### 4. Şebnem Dergisi'nde Kadın Tartışmaları

##### 4.1. Kadının Çalışması

Dergide yazarlar modernizm karşısında iki farklı duruş sergilemektedir. Bazı yazarlar modernizmin getirdiği şartlar sonucunda kadının çalışmak zorunda kaldığını söylemekte ve bunu eleştirmektedirler.<sup>66</sup> Yazarlardan bazıları ise modernizm sayesinde kadınların haklarını elde etmesinden, ayakları üzerinde durmasından memnun görünmektedir.<sup>67</sup>

Dergi yazarlarının ortak kanaati, kadın ve erkeğin farklı yaratılmasından ötürü geçim sorumluluğunun erkekte olduğu, kadının böyle bir sorumluluk altında bırakılmayacağı yönündedir.<sup>68</sup> Nisa Suresi 34. ayet<sup>69</sup> bir kaç yazıda buna delil olarak gösterilmiştir.<sup>70</sup>

Dergide, kadının anne ve eş olma görevi sık sık vurgulanmakta, bunun önemi üzerinde durulmaktadır. Kadının fitratının anneliğe göre yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Kadının çalışması durumunda eşini ve ailesini, yani annelik ve eşlik görevlerini ihmal etmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>71</sup> Dergi yazarlarından bazıları, kadının çalışması hususunda, annelik görevini ihmal edeceği düşüncesi başta olmak üzere çalışmanın dünyalık olması, ihtilat (kadın erkek karışık) ortamının haya duygularını aşındırması, tevekkülden ve ihlastan uzaklaşılması gerekçesiyle olumsuz bir tutum sergilemektedir.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Bkz. Seher Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 127, s. 12; Melike Şahin, "Çocuğu Sadece Anne Baba Yetiştirmez", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 4; Şefika Kaya Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 127, s. 37.

<sup>67</sup> Bkz. Esin Tüccar, "Değişen Aile Yapısı", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 125, s. 33-39.

<sup>68</sup>Bkz. Osman Nuri Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı:11, s. 4-5; Halime Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 121, s. 16; Didar Meltem Erdem, "Aile Hukukuna Riyazetsizlik", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 121, s. 31; Aydın, "Aileye Özel İkramlar", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 7; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 11-12; Şahin, "Denge Kaybolunca", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 127, s. 8-9.

<sup>69</sup> "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür."

<sup>70</sup> Bkz. Erdem, "Aile Hukukuna Riyazetsizlik", s. 31; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 12;

<sup>71</sup>Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 3-5; Safiye Nilüfer, "Tesettür ve İhtilat", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı:13, s. 30-31; "Hanımların Hususiyetleri", *Şebnem Dergisi*, 2002, Sayı: 2, s. 10; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 12; Şahin, "Çocuğu Sadece Anne Baba Yetiştirmez", s. 4; Meriç, "Aile Fertleri Birbirine Allah'ın Emanetidir", *Şebnem Dergisi*, 2014, Sayı: 107, s. 31; Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 37.

<sup>72</sup> Bkz. Halise Küçük, "Yoksulluk Mu Yoksunluk Mu", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 9, s. 38.

Dergide çalışma konusunda zaruret durumlarına bakıldığı<sup>73</sup>, bazı mesleklerin teşvik edildiği, hatta bazı mesleklerin Müslüman kadınlar üzerinde farz-ı kifaye olduğu söylenmektedir. Dergide kadınların belli meslek gruplarında çalışmasının toplum açısından zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Ancak kadınların her meslekte ve her şartta değil, doktorluk, öğretmenlik, hemşirelik gibi belirli meslek gruplarında ve meşru sınırlar çerçevesinde çalışabileceği ifade edilmektedir.<sup>74</sup>

Dergide kadının çalışabilmesi için belli şartlar koşulmuştur. Bu şartları şu şekilde maddelendirebiliriz:

- Kadın tesettüründen taviz vermeyeceği işlerde<sup>75</sup>,
- Erkeklerle karışık olmayan ortamlarda<sup>76</sup>,
- Kendisine ağır gelmeyecek ve fitratına uygun işlerde<sup>77</sup>,
- Evini ve ailesini ihmal etmemek kaydıyla<sup>78</sup> çalışabilir.

Dergide kadınların evi geçindirme gibi bir sorumluluğu olmadığı, gönüllü olarak çalışmak istedikleri durumlarda ise, çalışıp elde ettiği malın tasarrufunun tamamen kendisine ait olduğu vurgulanmaktadır. Kadının çalışmaya zorlanamayacağı ve çalışsa bile gelirini kimseyle paylaşma zorunluluğu olmadığına dikkat çekilmektedir.<sup>79</sup>

Dergideki yazılara bakıldığında, çalışan kadınların eşlerine olan saygılarını yitirmemeleri, eşlerini küçümsememeleri, maddi bağımsızlık elde edip evde aile reisliği taslamamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Çalışan kadınların aile hayatlarının böyle bir tehlike altında gösterilmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca çalışma hayatının, eşlerin birbirine olan ilgisini kaybettirmesinin tehlikeli olacağı, buna dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>80</sup>

Şebnem Dergisi yazarları, kadının çalışması hususunda genellikle belli bir çizgiyi takip etmektedir. Dergide kadınların asıl görevinin annelik ve eşlik olduğu üzerinde ısrarla durulmakta, bunun ihmal edilmemesi gerektiği sürekli vurgulanmaktadır. Geçim sorumluluğunun erkekte olduğu, kadınların çalışma zorunluluğu olmadığı, gönüllü olarak çalıştıklarında da İslam'a ve fitratlarına uygun işlerde, ailelerini ihmal etmeden çalışabilecekleri ifade edilmektedir. Ayrıca ihtilat ortamına dikkat edilmesi gerektiği sürekli olarak vurgulanmaktadır. Buradan da

<sup>73</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 4.

<sup>74</sup> Bkz. Hafsa Şendoğan, "İslamda Kadının Hakları", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı:23, s. 4-5; Demireşik, "Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen ile Kız Çocuklarında Ergenlik", (Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen İle Röportaj), *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 53, s. 8; Tuba Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 4, s.33-34.

<sup>75</sup> Bkz. Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", s. 16; Tuba Öztürk, "Tesettür Emrinin Neresindeyiz", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 4, s. 22.

<sup>76</sup> Bkz. Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", s. 16; Öztürk, a.g.m., s. 22; Nilüfer, a.g.m., s. 29.

<sup>77</sup> Bkz. Şahin, "Denge Kaybolunca", s. 8-9; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 11; Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 37.

<sup>78</sup> Bkz. Şahin, "Denge Kaybolunca", s. 8-9.

<sup>79</sup> Bkz. Şendoğan, a.g.m., s. 5; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 11; Şahin, "Denge Kaybolunca", s. 8-9; Selime Akburç, "İslamın Getirdikleri", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı: 23, s. 7.

<sup>80</sup> Bkz. Küçük, a.g.m., s. 38; Saliha Yıldız, "Geçim Ehli Olmak", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 9, s. 14; Dilek Öner, "Mutlu Evlilik İçin Taktikler", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı:11, s. 15; Erdem, "Kıskançlık", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 124, s. 30.

kadının erkeklerle aynı ortamda olmayacağı sınırlı iş alanlarında çalışmalarına olumlu bakıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Derginin son yıllarındaki yazılarda modernizmin getirdiği kadınların kendi ayakları üzerinde durmalarına önceki yıllara nazaran daha olumlu bakıldığı görülmüştür. Dergide doğrudan "kadın çalışmamalıdır" veya "kadın çalışmalıdır" vurgusu söz konusu değildir. Bunun yerine dergide "kadın çalışmak zorunda değildir, ancak çalışacaksa da bunun belli şartlar dâhilinde olması gerekir" fikri hakimdir.

#### 4.2. Kadının Eğitimi

Şebnem Dergisi'nde kadınların eğitiminin önemi üzerinde durulmakta, İslam'da ilim öğrenmenin erkekler gibi kadınlara da farz olduğu vurgulanmaktadır. Buradaki ilimden kastın sadece dini ilimler olmadığı, kadınların öğretmenlik, doktorluk, hemşirelik gibi belirli alanlarda ve belirli şartlarda eğitim görebileceği<sup>81</sup> yazılardan anlaşılmaktadır. Ayrıca Peygamberimiz zamanında kadınların eğitilmesine yönelik yapılan faaliyetler örnek olarak gösterilmektedir.<sup>82</sup>

Dergide birçok yazar tarafından, kadının geleceğin temeli olduğu, toplumu inşa edenlerin kadınlar olduğu, bir erkeği eğitmenin bir kişiyi eğitmek demekken kadını eğitmenin bir toplumu eğitmek demek olduğu, her erkeğin ilk terbiyesini ana kucağında almasından dolayı erkeklerin şahsiyetlerinin oluşmasının da kadınların elinde olduğu, kadının eğitiminin toplumun yücelmesinde etkili olduğunu, bu yüzden kadının eğitim almasının önemi vurgulanmaktadır.<sup>83</sup>

Dergide kadının eğitiminin "anne" olması açısından önemi üzerinde durulmaktadır. Eğitimli annelerin çocuklarını daha iyi yetiştireceğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca annelerin çocuklarına örnek olmaları açısından da eğitimli olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Annenin özellikle çocuğunun dini ve ahlaki yönden eğitimi üzerindeki etkisinden bahsedilmekte, dolayısıyla kadının dini ve ahlaki eğitimine dikkat çekilmektedir.<sup>84</sup>Buradan da kadının dini ve ahlaki yönden alacağı eğitimin yeterli görüldüğü düşünülebilir. Ayrıca derginin kadının çalışması hususunda getirdiği şartlar göz önünde bulundurulduğunda, kadının eğitimini kadının çalışmasından ziyade iyi bir annelik yapması açısından öncelendiği

<sup>81</sup>Şendoğan, a.g.m., s. 4-7.

<sup>82</sup> Bkz. Demireşik, "Hz. Aişe", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı:23, s. 29-30; Akburç, a.g.m., s. 7; Saliha Kaya, "Rasulullah Gelen Hanım Elçiler", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 3, s. 38; Ayşegül Zobi, "Bir Başka Açıdan Kadın", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı:23, s. 10; Ayşe Gündüz, "Neye Yeniliyoruz", *Şebnem Dergisi*, 2014, Sayı: 113, s. 19; Zahide Topcu, "Gençliğin Değerlendirilmesi", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 53, s. 16; Şendoğan, a.g.m., s. 4-7.

<sup>83</sup> Bkz. Demireşik, "İslam'da Kendimi Buldum", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 9, s. 6; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5; Topbaş, "Dünyanın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın" *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 20.

<sup>84</sup> Bkz. Topbaş, "Nesillerin Yetiştirilmesi", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı: 23, s. 23; Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", *Şebnem Dergisi*, 2008, Sayı: 35, s. 23; Topbaş, "Cennet Çiçeklerinin Terbiyesi", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 4, s. 3-10; "Hanımların Hususiyetleri", s. 10; Çevikoğlu, "Anne Bizim Değerimizdir", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 125, s. 32; Akburç, a.g.m., s. 7; Adem Güneş, "Vicdan Eğitimi ve Zaman", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 53, s. 24-25; Demireşik, "Gençlikte İbadet", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 71, s. 14-15; Demireşik, "Kalpten Çıkan Kalbi Bulur", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 18; Ayşenur Vural, "Uçun Kuşlar Uçun", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 71, s. 29; Servet Öztürk, "Tv'ye Bakıyor Muyuz Yoksa", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı: 13, s. 13; Ayşe Zeynep Elbeyoğlu, "Çağları Aydınlatan Nebevi Ölçüler", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 3, s. 36-37; Topcu, "Sohbet Meclislerinden-1", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 7, s. 4; T. Eriş, "Muhabbetten Merhamet Doğar", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 7, s. 32.

anlaşılmaktadır. Oysa eğitim gören kadının eğitim gördüğü alanda çalışma hayatına girmek isteyeceği kuvvetle muhtemeldir. Buradan da kadının eğitimi hususunda yüksek tahsil açısından bir takım çekincelerin olduğu sonucuna varılabilir.

Kadının eğitimi hususunda dikkat çeken konulardan biri de kadının eğitiminin toplumun inşası açısından önemidir. Kadınların, yetiştirdikleri çocuklarıyla toplumu inşa ettiklerine ve erkekleri de kadınların yetiştirdiklerine dikkat çekilmektedir. Bu husus anne olan kadının eğitiminin önemiyle bağlantılıdır. Annelerin yetiştirdikleri çocukların toplumun inşası açısından önemi dergide sık sık vurgulanmaktadır.<sup>85</sup>

Kadının eğitimi konusunda en ağırlıklı olarak işlenen konu kadının dini-manevi yönde eğitilmesidir. Kadınların, özellikle anne olmaları, çocuklarını yetiştirip onlara örnek olmaları açısından dini-manevi eğitimlerinin önemi üzerinde durulmaktadır. Dergide manevi eğitim alan kişi, "nefs engelini aşmış, faziletli kişi" olarak tanımlanmaktadır.<sup>86</sup> Burada dini-manevi eğitimden kastın, kadının dinin farz ve vaciplerini bilmesi, sohbetlerle vb. yollarla da ahlaki yönden kendini geliştirerek takvalı bir yaşam sürmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca çocukların sadece maddi değil, dini ve manevi yönden de yetiştirilmesi gerektiğine, onlara sadece dünyalık eğitim verilmesinin yanlış olduğuna dikkat çekilmektedir. Dergide ahirete yönelik eğitimin önemi üzerinde daha çok durulduğu görülmektedir.<sup>87</sup>

Şebnem Dergisi'nde çocuklarının okulları seçilirken, okul çevresi, öğretmenler, arkadaş çevresi gibi hususlarda dikkatli olunması gerektiği, ortamın çocuklar üzerinde büyük etkisi olduğu vurgulanmaktadır. Ortamın bozuk olduğu durumlarda okul değiştirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Kız erkek karışık eğitime hoş bakılmadığı yazılarda net bir şekilde ifade edilmektedir. Karma ortamda çocukların hataya düşme ihtimallerinin arttığı söylenmektedir. Mümkün merteye karma olmayan okulların tercih edilmesi gerektiği vurgusu görülmektedir. Ayrıca

<sup>85</sup> Bkz. Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın" s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5; Zobi, a.g.m., s. 10; Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 36; Zeynep Tekin, "Çocuk Eğitiminde Sınır Koyma", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 121, s. 37; Çevikoğlu, a.g.m., s. 32.

<sup>86</sup> Topbaş, "Nesillerin Yetiştirilmesi", s. 23.

<sup>87</sup> Bkz. Topcu, "Saliha Hanım", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 47, s. 13; Meriç, "Aile Fertleri Birbirine Allah'ın Emanetidir", s. 31; Topbaş, "Cennet Çiçeklerinin Terbiyesi", s. 3-10; Topbaş, "Nesillerin Yetiştirilmesi", s. 21; Akburç, a.g.m., s. 7; Süreyya Çil, "Mücrimim", *Şebnem Dergisi*, 2002, Sayı: 1, s. 22-23; Fatma Nur Cihan, "Ömrün Son Perdesi", *Şebnem Dergisi*, 2006, Sayı: 17, s. 3-4; Demireşik, "Besmeleyle Başlamak", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı:13, s. 3; Demireşik, "İslam'da Kendimi Buldum", s. 3; Topcu, "Ailede Vazifeler-3", *Şebnem Dergisi*, 2014, Sayı: 107, s. 23; "Çocuklara Nasıl Davranmalıyız", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 4, s. 17; Demireşik, "Çocukların Peygamberi", *Şebnem Dergisi*, 2013, Sayı: 95, s. 6; Demireşik, "İslam'da Çocuk Hakları", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 9; Bilgin Cintas, "Hayırlı Evlat İstiyorsak", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 7, s. 11; Emine Çiftçi, "Çocuk Eğitiminde Ölçüler", *Şebnem Dergisi*, 2002, Sayı: 2, s. 40-42; Leyla Akkuş, "Bu Yaz Ne Yapalım", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 9, s. 32; Fatma Hale Liman, "Hayat Mektebi", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 11; Tuba Sökmen, "İslami Çocuk Terbiyesi", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 14-15; Aydın, "Çocuk Eğitiminde İlkler", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 18-19; Kübra Çoban, "Canlı Cenaze Haline Getiren Zehir", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 65, s. 18; "Muhterem Okuyucularımız", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 1; Şahin, "Gerçek Muhacir", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 77, s. 13; Topcu, "Mermere Kazınır Gibi", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 5; Cihan, "Bir Gönül Muhasebesi", *Şebnem Dergisi*, 2006, Sayı: 15, s. 3-4; Elbeyoğlu, a.g.m., s. 36-37.



Kur'an kurslarının önemi üzerinde durulduğu, karma olmayan ortamlarda yapılan eğitimin teşvik edildiği anlaşılmaktadır.<sup>88</sup>

Dergide;

• Kadınların eğitimi "anne" olması ön plana çıkarılarak önemli görülmekte, İslam'da kadın eğitimine önem verildiği vurgulanmakta ve buna Peygamberimiz (s.a.v.) zamanından örnekler gösterilmektedir.

• İlim öğrenmenin kadınlara da farz olduğu, buradaki ilimin sadece dini ilimler olmadığı, öğretmenlik, doktorluk gibi belirli alanları kapsadığı ifade edilmektedir.

• Kadının anne olması ve nesil yetiştiricisi olması açısından toplumun inşasında rol oynamasına dikkat çekilmekte, bu yüzden kadının maddi manevi eğitimi olmasının önemi vurgulanmaktadır.

• Kadınların dini ve manevi eğitimlerinin üzerinde çokça durulmakta, sadece dünyalık eğitim verilmesi eleştirilmektedir. Dergide bu meseleye yer verilirken sık sık eğitim konusunda dünyayı ahirete tercih etmenin yanlışlığı vurgulanmakta ve eleştirilmektedir.

• Karma ortamlarda eğitime hoş bakılmamakta, çocukların mümkün mertebe karma olmayan okullara gönderilmesi gereğine dikkat çekilmektedir. Buradan da kadınların eğitilmesiyle ilgili derginin şartlar öne sürdüğü, bu şartlara uygun olmayan ortamlarda kadınların eğitilmesine hoş bakmadıkları sonucu çıkarılabilir.

• Dergi ilk çıkacağı zaman derginin ortaokul ve lise seviyesindeki kadınlara yönelik hazırlanmasını söylemesi, kadınlar için orta düzeyde eğitimin yeterli olduğu imalarını barındırmaktadır.

• Çocuklar üzerinde çevre faktörünün etkisi üzerinde durulmakta, ailelerin çocuklarının okullarını seçerken okul çevresi, öğretmenler ve arkadaş çevresi gibi hususları göz önünde bulundurmaları gerektiği ifade edilmektedir.

### 4.3. Kadının Tesettürü

Şebnem Dergisi'nde kadının tesettürünün farz olduğu vurgusu sık sık yer almaktadır. Tesettürün farzıyeti hususunun üzerinde en çok duran isim Topbaş'tır.<sup>89</sup> Tesettürün farzıyeti, Ahzab Suresi 59. ayet<sup>90</sup> ve Nur Suresi 30-31. ayetler<sup>91</sup> ışığında ele

<sup>88</sup> Bkz. Demireşik, "Dedelerin En Muhteremi Belki De Benim Dedemdi" (Röportaj), *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 89, s. 6-11; Demireşik, "Hicretimiz Nereye", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 77, s. 4-6; Küçük, a.g.m., s. 38; M. A. Eşmeli, "Çocuklarımıza İbadet Eğitiminde Üslub", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 3, s. 33; Çoban, "İsin Yanına Giden İs Misin Yanına Giden Mis Kokar", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 77, s. 14; Sökmen, "Çocuk ve Arkadaşlık", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 89, s. 37; Liman, "Benim Başıma Gelmez Dememeli", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 65, s. 4; Fatma Aladağ, "Çocuklarda Yaramazlığın Sebepleri", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 26-27; Demireşik, "Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen İle Kız Çocuklarında Ergenlik", s. 9-12.

<sup>89</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 128, s. 20-22; Topbaş, "İffet Anneyi Ziyaret", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı: 29, s. 23; Topbaş, "Haya Yalnız Hayır Getirir", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 77, s. 21-22.

<sup>90</sup> "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu, onların tanınıp incitilmemelerine de daha uygundur. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."

<sup>91</sup> "Mü'min erkeklerle söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır." "Mü'min kadınlara da söyle,

alınmaktadır. Tesettürün fitri bir duygu olduğuna dikkat çekilmektedir. Tesettürün manevi yönünün edep ve haya olduğu söylenmektedir. Edep ve hayanın kadınla birlikte erkeğe de farz olduğuna, erkeğin de gözlerini haramdan koruması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Dergide tesettürün farz kılınmasının nedenleri; toplum ahlakını ve aile müessesini korumak, nesli ve nesebi korumak, kadının değerli olmasından ötürü kadını korumak olarak ifade edilmektedir. Dergide yer yer tesettür emrine uyulmadığı takdirde kadının onurunu kaybedeceği, toplumda ahlakın çökeceği gibi ifadelerle rastlanmaktadır.<sup>92</sup> Bu tarz ifadeler toplumda tesettürü tercih etmeyen insanları rahatsız edebilir.

Tesettürün şekilden ibaret olmadığı, yaşayış ve ahlakın da tesettürle uyumlu olması gerektiği vurgusu söz konusudur. Yani tesettürün bilinçli bir şekilde yapılmasının önemine dikkat çekilmektedir. Kadının iffetinin tesettürden ayrı düşünülemeyeceği, tesettürün sadece bir şekilden ibaret olmadığı vurgulanmaktadır. Araf Suresi 26. ayet<sup>93</sup> ve Nur Suresi 31. ayetlerine göre tesettürün takva ile beraber olması gerektiği söylenmektedir.<sup>94</sup>

Dergide tesettürün erkekler için de geçerli olduğu, erkeklerin de İslam'ın kendileri için koyduğu kurallara uygun kıyafetler tercih etmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>95</sup> Erkeğin tesettürüne dergide yer verilmesi önemli bir husustur, ancak daha çok kadının tesettürü üzerinde durulmaktadır. Dergide **kadınların el ve yüz dışındaki vücudu; erkeklerin göbek ve diz kapağı arasını örtmesi gerektiği ifade edilmektedir.**<sup>96</sup> Ayrıca erkeklerin kadın kıyafetlerini giymemesi gerektiği söylenmektedir.<sup>97</sup>

Şebnem Dergisi'ne göre tesettür konusunda uygun görülen ve eleştirilen hususlar aşağıdaki gibi maddelendirilebilir:

#### **Uygun Görülen Tesettür Biçimleri:**

- Ayetler<sup>98</sup> ve hadislerdeki<sup>99</sup> ölçülere uygun olmalı<sup>100</sup>,

---

gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Zinetlerini, kocalarından, yahut babalarından, yahut kocalarının babalarından, yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkeklığı kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!"

<sup>92</sup> Bkz. Nilüfer, a.g.m., s. 29-31.

<sup>93</sup> "Ey İnsanoğulları! Ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva örtüsü ise bunlardan daha hayırlıdır. Allah'ın bu ayetleri öğüt almanız içindir."

<sup>94</sup> Bkz. Topbaş, "İffet Anneyi Ziyaret", s. 23; Neslihan Nur Türk, "Eğil Neslihan Nur Eğil Seninki Tesettür Değil", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı: 29, s. 15; Fatma Aydemir, "Amsterdam'dan Mektup", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 4, s. 18; T. Öztürk, a.g.m., s. 22; Nilüfer, a.g.m., s. 29-31; Akkuş, a.g.m., s. 32; Gündüz, a.g.m., s. 19.

<sup>95</sup> Bkz. Topbaş, "Haya Yalnız Hayır Getirir", s. 21; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 22; Türk, a.g.m., s. 13-15; Demireşik, "Gemimiz Batıyor Yok mu Kurtaran", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 128, s. 27; Rukiye Görmez, "Kadınların Kıyafetlerindeki Farklılık", *Şebnem Dergisi*, 2002, Sayı: 2, s. 56.

<sup>96</sup> Bkz. Türk, a.g.m., s. 13.

<sup>97</sup> Bkz. Topbaş, "Haya Yalnız Hayır Getirir", s. 21; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 22; Türk, a.g.m., s. 13-15; Demireşik, "Gemimiz Batıyor Yok mu Kurtaran", s. 27; Görmez, "Kadınların Kıyafetlerindeki Farklılık", s. 56.

<sup>98</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Ahzap Suresi, 59. Ayet; Nur Suresi 30. ve 31. Ayet; Araf Suresi 26. Ayet.

- Bol ve uzun olmalı<sup>101</sup>,
- Bol manto, çarşaf ve ferace gibi kadını baştan aşağı örten elbise olmalı<sup>102</sup>,
- Ev içi elbise üzerine dış kıyafet olmalı<sup>103</sup>,
- Kadının fitratına uygun olmalı<sup>104</sup>,
- Temiz,sade, uyumlu ve itidalli olmalı<sup>105</sup>,
- Dini yaşantı tesettürle uyum içinde olmalı<sup>106</sup>,
- Allah'ın koyduğu sınırlara dikkat edildikten sonra, iklim, kültür ve şartlara göre pek çok farklı renk ve şekilde tesettür tarzının tercih edilebileceği ifade edilmektedir.<sup>107</sup>

#### **Eleştirilen Tesettür Biçimleri:**

- İnce, dar ve şeffaf olmamalı<sup>108</sup>,
- Gayrimüslimlerin elbisesine benzememeli<sup>109</sup>,
- Süslü ve dikkat çekici olmamalı<sup>110</sup>,
- Başörtüsüne deve hörgücü şeklinde topuz yapılmamalı<sup>111</sup>,
- Tesettürde israfa düşülmemeli<sup>112</sup>,
- Makyaj yapılmamalı<sup>113</sup>,
- Parfüm kullanılmamalı<sup>114</sup>,

<sup>99</sup>"Temim Oğulları kabilesinden bir takım kadınlar Hz Aişe'yi ziyarete gelmişlerdi. Üstlerinde ince giysiler vardı. Hz Aişe onlara şöyle dedi: 'Eğer sizler mü'minler iseniz, bunlar inanmış hanımların giysileri değildir. Eğer mü'min değilseniz o zaman durum değişir.' Yine birgün onun huzuruna, ince başörtülü bir gelin getirilmişti. Bunun üzerine O şöyle dedi: 'Nûr Suresine inanan bir kadın bunu örtünmez.' (Kurtubî, Cami, XIV, 157); "Rasulullah (s.a.v.) erkeklerden kadınlara benzeyenlere ve kadınlardan erkeklere benzeyenlere lanet etti." (Buhari Fethu'l-Bari, 10/332); "Rasûlullah (sav) buyurdular:'Cehennemliklerden kendilerini dünyada henüz görmediğim iki grup vardır: Biri, sığır kuyrukları gibi kırbaçlarla insanları döven bir topluluk. Diğeri, giyinmiş oldukları halde çıplak görünen ve öteki kadınları kendileri gibi giyinmeye zorlayan ve başları deve hörgücüne benzeyen kadınlardır. İşte bu kadınlar cennete giremedikleri gibi, şu kadar uzak mesafeden hissedilen kokusunu bile alamazlar.'" (Müslim, Cennet, 52); Bkz. Buhari, Libas, 61; Ahmed b. Hanbel, II, 134.

<sup>100</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 20; Topbaş, "İffet Anneyi Ziyaret", s. 23; T. Öztürk, a.g.m., s.22.

<sup>101</sup> Bkz. Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", s. 16-17.

<sup>102</sup> Bkz. Nilüfer, a.g.m., s. 29-30; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 20-22.

<sup>103</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s.22.

<sup>104</sup> Bkz. Gündüz, a.g.m., s. 19; Görmez, "Kadınların Kıyafetlerindeki Farklılık", s. 56.

<sup>105</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s.22; Görmez, "Bizim Kültürümüzde Giyim", *Şebnem Dergisi*, 2002, Sayı: 1, s. 50.

<sup>106</sup> Bkz. Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", s. 16-17; Demireşik, "Gemimiz Batıyor Yok mu Kurtaran", s. 27.

<sup>107</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s. 22.

<sup>108</sup> Bkz. Nilüfer, a.g.m., s. 29-30; Türk, a.g.m., s. 13; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 20-22; Türk, a.g.m., s. 13-14; T. Öztürk, a.g.m., s.22

<sup>109</sup> Bkz. Nilüfer, a.g.m., s. 29-30.

<sup>110</sup> Bkz. Türk, a.g.m., s. 13; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 20-22; T. Öztürk, a.g.m., s.22; Görmez, "Bizim Kültürümüzde Giyim", s. 50.

<sup>111</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s. 22.

<sup>112</sup> Bkz. Türk, a.g.m., s. 13; Gündüz, a.g.m., s. 19; Görmez, "Bizim Kültürümüzde Giyim", s. 50; Meriç, "Neden Savruluyoruz", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 126, s. 33.

<sup>113</sup> Bkz. Gündüz, a.g.m., s. 19; T. Öztürk, a.g.m., s.22.

<sup>114</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s. 22.

- Moda ve marka derdine düşülmemeli, tesettür defileleri yapılmamalı<sup>115</sup>,
- Yaşı küçüktür diyerek, çocuklarda adaba uygun olmayan kıyafetler göz ardı edilmemeli<sup>116</sup>,
- Tesettürlü kadınlar sigara içmemelive erkeklerle olan iletişimde gereksiz muhabbetlere girmemeli.<sup>117</sup>Sigara her insan için zararlıdır, yanlış olan davranışlar tesettürlü olup olmamaya göre değişmez. Bunun tesettürlü kadınlara vurgu yapılarak söylenmesi okuyucu kitlesi üzerinde farklı yorumlara ve tepkilere sebebiyet verebilir.
- Örfen, iklim ve çevre şartları bakımından erkeğe ait olan giysiler olmamalı<sup>118</sup>,

#### 4.4. Kadının Hak, Görev ve Sorumlulukları

Kadının hak, görev ve sorumlulukları konusu çok geniş bir konu olduğundan bu bölümde bu konu, dergide en çok üzerinde durulan hususlardan "Anne Olarak Kadın" ve "Eş Olarak Kadın" kapsamında ele alınacaktır.

##### 4.4.1. Anne Olarak Kadın

Şebnem Dergisi'nde annelik duygusunun kadının fitratında olduğuna dikkat çekilmektedir. Bundan dolayı kadının erkeğe nazaran daha engin bir merhamette yaratıldığı ifade edilmektedir. Kadının bu fitratın dışına çıktığı zaman nesillerin zayıf olacağı vurgulanmaktadır.<sup>119</sup>

Dergide kadının anne rolü üzerinde durulmakta, bu rolün öneminin çeşitli açılardan vurgulandığı görülmektedir. Bunlar, İslam'a göre annenin önemi, aile açısından annenin önemi ve toplum açısından annenin önemi olmak üzere üç yönden ele alınmaktadır.<sup>120</sup>

Dergide, annelerin çocuğunu maddi ve özellikle manevi yönden eğitmesi vurgusu söz konusudur. Annelerin çocuğun terbiyesinden birinci derecede sorumlu olduğu söylenmektedir. Annenin en başta çocuğuna örnek olması gerektiği ifade edilmektedir. Dergide bir çok yerde dindar eş ve özellikle dindar kadın seçiminin önemine değinilmektedir.<sup>121</sup> Erkeklerin dindar bir kadınla evlenmesi gereğine,

<sup>115</sup> Bkz. T. Öztürk, a.g.m., s. 22; Görmez, "Bizim Kültürümüzde Giyim", s. 50; Meriç, "Neden Savruluyoruz", s. 33; Fatma Bağan, "Marka Düştü Kel Göründü", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 47, s. 7.

<sup>116</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 128), s. 20-22.

<sup>117</sup> Bkz. Demireşik, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", s. 16-17; Demireşik, "Gemimiz Batıyor Yok mu Kurtaran", s. 27.

<sup>118</sup> Bkz. Nilüfer, a.g.m., s. 29-30; T. Öztürk, a.g.m., s. 22; Görmez, "Kadınların Kıyafetlerindeki Farklılık", s. 56.

<sup>119</sup> Bkz. Çevikoğlu, a.g.m., s. 32; Şahin, "Boşanma ve Sonrası", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 129, s. 6-7; "Hanımların Hususiyetleri", s.10.

<sup>120</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5-10; Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 22-23; Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın", s. 20-21; Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 36-37; Çevikoğlu, a.g.m., s. 32; Kaya, a.g.m., s. 38; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 129, s. 22; Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 22; Topbaş, "İffet Anneyi Ziyaret", s. 23. Meriç, "Neden Savruluyoruz", s. 33; Çevikoğlu, a.g.m., s. 32; Demireşik, "İslam'da Kendimi Buldum", s. 6; Şule Sever, "İki Ölüm ve Huzur", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 47, s. 27.

<sup>121</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 20-21; Meriç, "Evlilikler Maddi Fırsat Değil Hizmet Fırsatı Olmalı", *Şebnem Dergisi*, 2013, Sayı: 101, s. 26; Elif Mencet, "Boşanma Nedenleri Üzerine", *Şebnem*

dindar bir anne olması ve çocuğunu buna göre terbiye etmesinin önemi açısından da değinilmektedir.<sup>122</sup>

Dergi'de annelik hususunda, modern dünyada annelerin çocuklarını ihmal etmesi, çocuğuna şiddet uygulayan anneler, çocuk aldırma hadisesi ve çocukların çocuk esirgeme kurumuna bırakılmaları eleştirilmektedir.<sup>123</sup>

#### 4.4.2. Eş Olarak Kadın

Şebnem Dergisi'nde kadının kocasına karşı görev ve sorumlulukları konusu üzerinde durulduğu, özellikle Topbaş'ın bu konuyu daha fazla işlediği görülmektedir.<sup>124</sup> Topbaş'ın "saliha hanım" kavramı ve bu kavrama yüklediği misyon dikkat çekmektedir. Topbaş, "saliha hanım, bütün üstün meziyet ve faziletleriyle başta beyi olmak üzere, bütün ailesini çoluk-çocuğunu, akraba ve komşularını görüp gözeten, onları istikamet üzere yönelmeye sevk eden bir hayır menbaıdır" diyerek "saliha hanım" kavramını açıklamaktadır. "Saliha kadın"ın aileye huzur ve mutluluk verdiğini ifade etmektedir. Aileyi ayakta tutan, huzur ve mutluluğu sağlayan kadın olduğunu söylemektedir. "Yuvayı dışı kuş yapar" atasözünü buna örnek olarak göstermektedir. Bu yüzden kadından yuvaya sahip çıkmak hususunda daha çok ferasetli, gayretli ve fedakar olması beklendiğini dile getirmektedir.<sup>125</sup> Günümüzde kadınların saliha hanım vasfına ulaşmaları için Peygamberimizin (s.a.v.) eşlerini örnek alması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>126</sup>

Kadının kocasına karşı görevleri konusunda dergide genel olarak işlenen hususlar, şu şekilde maddelendirilebilir:

- Kadın, kocasına karşı itaatkar olmalıdır.<sup>127</sup>
- Kadın, kocasını memnun etmeli, meşru isteklerini yerine getirmelidir.<sup>128</sup>

*Dergisi*, 2006, Sayı: 15, s. 48; Tüccar, "Eş Seçimi 2", *Şebnem Dergisi*, 2013, Sayı: 101, s. 28; Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 24; Topcu, "Saliha Hanım", s. 13; Demireşik, "İslam'da Çocuk Hakları", s. 7.

<sup>122</sup> Bkz. Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 22-23; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5-9; Topbaş, "İffet Anneyi Ziyaret", s. 24; Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 22-23; Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın", s. 20-21; Topbaş, "Nesillerin Yetiştirilmesi", s. 23; Demireşik, "İslam'da Çocuk Hakları", s. 7-9; Şahin, "Boşanma ve Sonrası", s. 6-7; Topcu, "Saliha Hanım", s. 13; Topcu, "Sohbet Meclislerinden-1", s. 4; Çevikoğlu, a.g.m., s. 32; T. Eriş, "Muhabbetten Merhamet Doğar", s. 32; Nilüfer, a.g.m., s. 30-31; "Hanımların Hususiyetleri", s. 10; Çiftçiöğlü, a.g.m., s. 40; Demireşik, "Besmeleyle Başlamak", s. 3; Sökmen, "Anneye Rabita Dünyaya Rabita-1", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 77, s. 33; Elbeyoğlu, a.g.m., s. 36-37; Aydın, "Çocuk Eğitiminde İlkler", s. 18-19; Demireşik, "Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen İle Kız Çocuklarında Ergenlik", s. 9-10; M. Bilgin, "Çocuk ve Anne Sütü", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı: 13, s. 15-16.

<sup>123</sup> Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 37; Sever, a.g.m., s. 27; Güneş, "Cezasız Çocuk Terbiyesi Olur Mu-7", *Şebnem Dergisi*, 2009, Sayı: 47, s. 37-38; Zühre Çelen, "Engellilik Hayata Engel Değil", *Şebnem Dergisi*, 2006, Sayı: 17, s. 29; "Hanımların Hususiyetleri", s. 10; Mencet, "Ruhum Üşüyor Anne", *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 65, s. 11.

<sup>124</sup> Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 22-23; Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 22-23; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5-8; Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın", s. 22; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22;

<sup>125</sup> Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5.

<sup>126</sup> Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın" *Şebnem Dergisi*, 2010, Sayı: 59, s. 22.

<sup>127</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 8; Erdem, "Aile Hukukuna Riyazetsizlik", s. 30; Topcu, "Saliha Hanım", s. 13; Yıldız, a.g.m., s. 14-15; Şahin, "Denge Kaybolunca", s. 9; Zehra Akçalı, "Bir Anneden Kızına", *Şebnem Dergisi*, 2004, Sayı: 9, s. 16.

- Kadın, kocasına her zaman destek olmalıdır.<sup>129</sup>
  - Kadın iffetini korumalıdır.<sup>130</sup>
  - Kocasına karşı saygılı olmalıdır.<sup>131</sup>
  - Kocasına ilgi ve sevgi göstermelidir.<sup>132</sup>
  - Kadın kocası için süslenmeli, her zaman temiz ve bakımlı olmalıdır.<sup>133</sup>
  - Kocasını güler yüzle kapıda karşılamalı, kocası giderken güzel söz ve dua ile uğurlamalıdır.<sup>134</sup>
  - Kocasının akraba ve dostlarına da önem göstermelidir.<sup>135</sup>
  - Kadın bir problem çıktığı zaman bunu kavgaya dönüştürmemelidir.<sup>136</sup>
  - Kocası için en yakın sırdaş olmalıdır, sırlarını açığa vermemelidir.<sup>137</sup>
  - Kocasına karşı alçakgönüllü olmalıdır.<sup>138</sup>
  - Kocası yatağa çağırdığı zaman bir problem olmaksızın onu reddetmemelidir.<sup>139</sup>
  - Kocasının malını korumalıdır, müsrif olmamalıdır.<sup>140</sup>
  - Kocasının üzüntü ve sevinçlerini paylaşmalıdır.<sup>141</sup>
  - Kocasının maddi durumu yerinde değilse bundanşikayetçi olmamalıdır.<sup>142</sup>
  - Peygamberimizin (s.a.v.) eşlerini örnek almalıdır.<sup>143</sup>
- Dergide kocanın karısına karşı görev ve sorumluluklarının üzerinde de durulmaktadır. Bu konuda dergide işlenen hususlar, genel olarak şu şekilde sıralanabilir:
- Erkek karısını bir emanet gibi görmelidir.<sup>144</sup>

<sup>128</sup> Bkz. Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 22-23; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5-7; Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2" *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 122, s. 16; Yıldız, a.g.m., s. 14-15; Akçalı, a.g.m., s. 16; Kaya, a.g.m., s. 38.

<sup>129</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 6-7; T. Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", s. 32-34.

<sup>130</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik", s. 31.

<sup>131</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5-8; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>132</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; T. Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", s. 32-34; M. Eriş, "Rasulullah Hangimizi Daha Çok Sever", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 3, s.23-24.

<sup>133</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Topcu, "Osmanlı'dan Günümüze Akseden Asalet Timsali Bir Hanımefendi Düriye Annemiz", *Şebnem Dergisi*, 2003, Sayı: 3, s. 11-12; T. Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", s. 32-34; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>134</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Topcu, "Saliha Hanım", s. 13; T. Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", s. 32-34.

<sup>135</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 6-7; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>136</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5.

<sup>137</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 7-8; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>138</sup> Bkz. Yıldız, a.g.m., s. 14.

<sup>139</sup> Bkz. Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2" s. 16.

<sup>140</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>141</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Akçalı, a.g.m., s. 16.

<sup>142</sup> Bkz. Yıldız, a.g.m., s. 14-15.

<sup>143</sup> Bkz. Topbaş, "Dünya'nın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın", s. 22.

<sup>144</sup> Bkz. Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 22-23; T. Eriş, "Muhabetten Merhamet Doğar", s. 33; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 10-11; Akburç, a.g.m., s. 7.

- Karısının haklarına riayet etmelidir.<sup>145</sup>
- Karısına değer vermeli, ilgi, sevgi ve saygı göstermelidir.<sup>146</sup>
- Karısına iyi, zarif, nazik ve ince davranmalıdır.<sup>147</sup>
- Kaba davranış, şiddet ve baskıdan uzak durulmalıdır.<sup>148</sup>
- Peygamberimizin (s.a.v.) eşlerine karşı olan muamelesi örnek alınmalıdır.<sup>149</sup>

• Karısına karşı müsamahalı olmalı, sevmediği huylarını, eksiklerini görmemelidir.<sup>150</sup>

- Karısına karşı şefkatli ve merhametli olmalıdır.<sup>151</sup>
- Karısına mehir vermekle ve onun geçimini sağlamakla sorumludur.<sup>152</sup>
- Erkek, otoritesini nefsanî arzularına göre kullanmamalıdır.<sup>153</sup>
- Helal kazanç sağlamalı, karısının geçimini helalinden sağlamalıdır.<sup>154</sup>
- Karısına farzları ve vacipleri öğretmelidir.<sup>155</sup>
- Karısını memnun ve mutlu etmesi gerekmektedir.<sup>156</sup>
- Karısının malını ve parasını ondan izinsiz kullanmamalıdır.<sup>157</sup>

Şebnem Dergisi'nde kadın-erkek ayrımı yapmaksızın eşlerden iki tarafın da görevi ve sorumlulukları üzerinde durulmaktadır. Derginin cinsiyet belirtmeksizin eşler arasındaki karşılıklı hak, görev ve sorumluluklarına değinmesi önemli bir husustur. Bu konu kapsamında işlenen konular şu şekilde ifade edilebilir:

- Eşler arasında sevgi, saygı, muhabbet, merhamet, tevazu ve fedakarlık çok önemli hususlardır.<sup>158</sup>
- Evlilikte Peygamber Efendimizin (s.a.v.) evlilik hayatı örnek olarak alınmalıdır.<sup>159</sup>

<sup>145</sup> Bkz. Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 20-23; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 10-11.

<sup>146</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5; Erdem, "Memnuniyetsizlik", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 126, s. 29; Tüccar, "Değişen Aile Yapısı", s. 38-39; Meriç, "Neden Savruluyoruz", s. 32-33; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 10-11; Akburç, a.g.m., s. 7.

<sup>147</sup> Bkz. Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 20-23.

<sup>148</sup> Bkz. Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2", s. 15; Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 20-23; Tüccar, "Değişen Aile Yapısı", s. 38-39; Tüccar, "Değişen Ailede Rol ve Görevler", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 127, s. 33.

<sup>149</sup> Bkz. Tüccar, "Değişen Ailede Rol ve Görevler", s. 33.

<sup>150</sup> Bkz. Topbaş, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", s. 20-23; Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Topcu, "Ailede Vazifeler-3", s. 23.

<sup>151</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5.

<sup>152</sup> Bkz. Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik", s. 30-31; Meriç, "Kaybolan Annelik Duyguları", s. 37; Akburç, a.g.m., s. 7; Şendoğan, a.g.m., s. 4-7.

<sup>153</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 5.

<sup>154</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 7; Topcu, "Ailede Vazifeler-3", s. 23.

<sup>155</sup> Bkz. Topcu, "Ailede Vazifeler-3", s. 23.

<sup>156</sup> Bkz. Liman, "Kristallere Dikkat", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 5.

<sup>157</sup> Bkz. Topcu, "Ailede Vazifeler-3", s. 23.

<sup>158</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dışı Kuştur", s. 4-8; Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 23; Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2", s. 16; Yıldız, a.g.m., s. 14; Meriç, "Sakinletme Rahmet Neticesi Aşk Olsun", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 28-29; Aydın, "Aileye Özel İkramlar", s. 6-7; Öner, a.g.m., s. 15; S. Öztürk, "Yuvanız Cennet Olsun Mu", *Şebnem Dergisi*, 2005, Sayı: 11, s. 11; Çoban, "Et Kemik Değil Gönül Lazım", *Şebnem Dergisi*, 2012, Sayı: 83, s. 9.

<sup>159</sup> Bkz. Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 25-26; T. Eriş, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", s. 32-34; Çoban, "Et Kemik Değil Gönül Lazım", s. 9.

- Eşler arasında alınganlık, şikayet gibi durumların olmaması gerekir.<sup>160</sup>
- Eşler, birbirlerine karşı Allah'ın belirlediği hak ve mesuliyetleri bilmeli ve buna dikkat etmelidir.<sup>161</sup>
- Eşler birbirini anlamaya çalışmalıdır.<sup>162</sup>
- Eşler birbiriyle olumlu iletişim kurmalıdır.<sup>163</sup>
- Eşler birbirleriyle her şeyi paylaşmalıdır.<sup>164</sup>
- Birbirlerini başkalarının yanında eleştirmemelidirler.<sup>165</sup>
- Eşler birbirlerini başkalarıyla kıyaslamamalıdır.<sup>166</sup>
- Eşler, birbirlerinin hassasiyetlerine dikkat etmelidir.<sup>167</sup>
- Aralarındaki problemleri dışarıya yansıtmak yerine aralarında güzelce, İslam'a uygun yollarla halletmeleri gerekir.<sup>168</sup>
- Evlilikte sabır önemlidir.<sup>169</sup>
- Evlilikte bencil olunmamalı, "biz" olma düşüncesine sahip olunmalıdır.<sup>170</sup>
- Eşler birbirlerine karşı nankör olmamalıdır.<sup>171</sup>
- Eşler arasında kıskançlık abartılı olmadıkça güzeldir ve olması gerekir, ancak kıskançlığın dozu kaçmamalıdır.<sup>172</sup>
- Eşler arasında güven duygusu çok önemlidir, bu yüzden her zaman şeffaf olmak gerekir.<sup>173</sup>
- Eşler, birbirlerinin kusurlarını değil, olumlu yanlarını görmelidir.<sup>174</sup>
- Eşler arasında yaş farkı varsa, iki taraf da bu farkın sonuçlarını bilmeli ona göre davranmalıdır.<sup>175</sup>
- Çocukları olmadığı zamanlarda veya çocuklarla ilgili problemlerde eşler birbirini suçlamamalı, birbirlerine destek olmalıdır.<sup>176</sup>

<sup>160</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 5; Öner, a.g.m., s. 15.

<sup>161</sup> Bkz. Topbaş, "Gönül İkliminden İnciler", (Sayı: 129), s. 22; Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik", s. 31; Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2", s. 16; Erdem, "Memnuniyetsizlik", s. 28-29; Tüccar, "Değişen Ailede Rol ve Görevler", s. 33; Aydın, "Sosyal ve Ekonomik Denge", s. 10-11; Cihan, "Fitrat Neyi Gerekliyorsa", *Şebnem Dergisi*, 2007, Sayı: 23, s. 3.

<sup>162</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 6; Aydın, "Aileye Özel İkramlar", s. 6-7.

<sup>163</sup> Bkz. Tüccar, "Evlilik Serüveni", *Şebnem Dergisi*, 2013, Sayı: 95, s. 36; Güneş, "Aile İçi İletişimin Temel Esasları-1", *Şebnem Dergisi*, 2011, Sayı: 71, s. 36-38; S. Öztürk, "Yuvanız Cennet Olsun Mu", s. 11.

<sup>164</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 7; T. Eriş, "Muhabetten Merhamet Doğar", s. 33.

<sup>165</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 8.

<sup>166</sup> Bkz. Öner, a.g.m., s. 15; Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 8.

<sup>167</sup> Bkz. Erdem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2", s. 16.

<sup>168</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 8; Meriç, "Neden Savruluyoruz", s. 33.

<sup>169</sup> Bkz. Erdem, "Misilleme Tarzı Davranışların Kısır Döngüsü", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 120, s. 35; S. Öztürk, "Yuvanız Cennet Olsun Mu", s. 11.

<sup>170</sup> Bkz. Erdem, "Misilleme Tarzı Davranışların Kısır Döngüsü", s. 35.

<sup>171</sup> Bkz. Erdem, "Misilleme Tarzı Davranışların Kısır Döngüsü", s. 35.

<sup>172</sup> Bkz. Erdem, "Kıskançlık", s. 28-30.

<sup>173</sup> Bkz. Güneş, "Aile İçi İletişimin Temel Esasları-1", s. 36-38; Erdem, "Kıskançlık", s. 28-30; S. Öztürk, "Yuvanız Cennet Olsun Mu", s. 12.

<sup>174</sup> Bkz. Erdem, "Memnuniyetsizlik", s. 28-29; Erdem, "Evlilik Yaşının Yükselmesinden Kaynaklanan Problemler", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 125, s. 26-27; T. Eriş, "Muhabetten Merhamet Doğar", s. 33.

<sup>175</sup> Bkz. Erdem, "Yaş Farkı Problemleri", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 127, s. 32.

<sup>176</sup> Bkz. Erdem, "Çocuklardan Kaynaklanan Problemler", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 128, s. 38-40.



- Eşler, birbirine özen göstermeli, her zaman temiz ve bakımlı olmalıdır.<sup>177</sup>
- Eşlerden birinin yaptığı yanlışla diğeri misilleme yapmamalıdır.<sup>178</sup>
- Eşler kadın ve erkeğin yaratılıştan farklı olduğunu kabul etmeli, birbirlerinin tamamlayıcısı olmalıdır.<sup>179</sup>
- Eşler birbirini suçlamamalı, suçlu olan özür dilemeyi bilmelidir.<sup>180</sup>
- Eşler, birbirlerini eleştirmemelidir.<sup>181</sup>
- Birbirlerini takdir etmeyi bilmelidirler.<sup>182</sup>
- Eşler birbirlerini hayra ve güzel amellere teşvik etmelidir.<sup>183</sup>
- Eşlerin birbirine olan sevgisi, Allah ve Rasulü'nün sevgisine, Allah'ın dini uğrunda çalışmanın önüne bir engel olmamalıdır.<sup>184</sup>

## 5. Tartışma

Toplumsal yapılarıdaki değişiklikler doğrudan ve dolaylı bir şekilde kadının toplum içerisindeki konumunu etkilemektedir. Bu yüzden Dünyada ve özellikle Türkiye'de, kadınla ilgili tartışmalı konular hiçbir zaman gündemden düşmemiştir. Modernizmin Müslüman toplumu üzerinde etkili olması ve bununla birlikte kadınların sosyal hayatta daha fazla görünür olmalarıyla İslamcı kesimde, kadınla ilgili meseleler daha çok tartışılır olmuştur. Tüm kesimlerde olduğu gibi İslamcı kesimde de, çıkartılan dergiler de tartışmalı konulara yer vermekte, kendi bakış açıları doğrultusunda okuyucu kitlesine bir perspektif sunmaktadır. Dergilerin periyodik olması tartışmalı konuların sığacağı sığacağına dergilerde işlenmesini sağlamaktadır. Dergiler bu yönüyle dönemine ışık tutmaktadır.

İslam dininde yaygın eğitimin önemli bir yeri vardır. Ülkemizde süreli yayınlar yoluyla ve süreli yayıncılık içerisinde özellikle dergiler vasıtasıyla, resmi ve özel kanallarla yaygın din eğitimi yapılmaktadır. Şebnem Dergisi'nde de kadınlara yönelik bir yaygın din eğitimi faaliyeti söz konusudur. Yaygın din eğitiminde süreli yayınlar ve özelde de dergi yoluyla tartışmalı meselelere de yer verilmektedir. Dergiler, okuyucu kitlesinin zihninde ve duygu dünyasında bu tartışmalı meselelere belli bakış açıları sunmaktadır. Şebnem Dergisi de okuyucu kitlesinin zihninde kadının eğitimi, kadının çalışması, kadının tesettürü, kadının hak, görev ve sorumlulukları gibi bazı tartışmalı konulara yer vermektedir.

Bu çalışmada, İslamcı kesimde kadınla ilgili en popüler olan tartışma konularından kadının çalışması, kadının eğitimi, kadının tesettürü ile kadının hak, görev ve sorumlulukları konuları Şebnem Dergisi bağlamında incelenmeye çalışılmıştır. Bu konuların İslamcı camiada yoğun olarak tartışıldığı ilk zamanların

<sup>177</sup> Bkz. Erdem, "Lakayt Tavırlar", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 119, s. 39.

<sup>178</sup> Bkz. Erdem, "Lakayt Tavırlar", s. 39.

<sup>179</sup> Bkz. Tüccar, "Evlilik Serüveni", s. 36; Tüccar, "Değişen Ailede Rol ve Görevler", s. 33; Öner, a.g.m., s. 15; S. Öztürk, "Yuvanız Cennet Olsun Mu", s. 11.

<sup>180</sup> Bkz. Öner, a.g.m., s. 15

<sup>181</sup> Bkz. Topbaş, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", s. 8; Öner, a.g.m., s. 15.

<sup>182</sup> Bkz. Öner, a.g.m., s. 15

<sup>183</sup> Bkz. Topbaş, "Saadet İklimine Doğru", s. 23-25.

<sup>184</sup> Bkz. Şahin, "Sevgimize Kur'an Ayarı", *Şebnem Dergisi*, 2015, Sayı: 120, s. 5.

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri olması sebebiyle, öncelikle o dönemde uzun süre çıkan, dönemine ışık tutan bir İslamcı dergi olan Sebilürreşad Dergisi'ne bu tartışmalar çerçevesinde kısaca değinilmiştir. Sebilürreşad Dergisi ilk dönem İslamcı dergiler hakkında bize bir fikir haritası sunmuş, bu haritayı günümüz İslamcı dergileriyle kıyaslama fırsatı vermiştir.

Şebnem Dergisi'ne baktığımızda kadının çalışmasına karşı çıkan yazarlar olduğu gibi, dergi yazarlarının çoğunun kadının çalışması hususunda toptan bir karşı çıkış içinde olmadıkları ancak kadının çalışmasını birçok şarta bağladıkları anlaşılmaktadır. Takip ettiği genel fikir haritasına bakılarak Şebnem Dergisi, günümüz İslamcılarının çıkardığı bir dergi olarak düşünülürse, İslamcı camiada, modernizmin etkili olmaya yeni başladığı yıllardan, iyice etkisini gösterdiği günümüze doğru kadının çalışmasına bakış açısında bir yumuşamanın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde kadının çalışmasıyla ilgili tartışmalara baktığımızda, Şebnem Dergisi'yle paralel görüşler olduğu gibi çok farklı seslerin de çıktığı görülmüştür. Şebnem Dergisi yazarlarının kadının çalışması konusunda günümüz tartışmaları arasında, tutucu bir tavır sergiledikleri, kadının çalışmasına karşı çıkmamakla beraber, getirdikleri şartlar ile kadının çalışma alanlarını kısıtladıkları söylenebilir.

Derginin kadının çalışması hususunda, *kadın erkek bir arada çalışamaz, çalışırlarsa laubali ve lakayt bir ortam oluşur* yaklaşımı, okuyucular üzerinde olumsuz bir etki oluşturabilir. Nitekim bu yaklaşım karma ortamlarda çalışan kadınlara karşı, çalışmayanların bakış açısını olumsuz bir yönde etkileyip, toplumda bir ötekileştirme, ayırıştırma ortamı oluşmasına yol açabilir. Yine derginin bu meseleye, ortamları ayırarak çözüm getirmesi, ortam olmadığına çalışılmasın şeklinde yaklaşması da sıkıntılıdır. Bunun yerine özdenetimin önemine ve karışık ortamlarda bile bu özdenetim sayesinde doğru bir şekilde davranmanın gereğine dikkat çekilebilirdi. Tasavvufi bir cemaate bağlı olarak çıkan dergide, tasavvuf açısından da çok önemli olan nefis terbiyesi hatırlatılarak, onun içselleştirildiği durumlarda insanların karışık ortamlarda dahi bu terbiyeyle en doğru biçimde davranabilecekleri söylenebilirdi. Özdenetime sahip insanların, zihin ve duygu dünyası bu düşüncelerle beslendiğinde, ortamın karma olduğu, şartların namüsaıt olduğu durumlarda bile o insanların nefis kontrolü, muhasebesi sayesinde hem dindar hem çalışan olabilmek fikrini işlemek gerekmektedir.

Kadının eğitimi konusunda ilk dönem İslamcı dergilerin olumlu bir tutum sergilediklerini, ancak bu eğitimin İslam'a göre olmasının vurgulandığı, her alan ve her şartta kadının eğitimine hoş bakılmadığı görülmektedir. Ayrıca ilk dönem İslamcı dergilerin, kadının eğitiminin önemine anne olması açısından yaklaşımları kadının annelik rolünü ön plana çıkardıklarını göstermektedir. Günümüzdeki tartışmalarda genel olarak kadının eğitilmesi gerektiği, İslam'ın buna önem verdiği, kadının eğitilmesinin İslam'da yasaklanmasına yönelik rivayetlerin uydurma olduğu yönündeki fikirlerin ağırlıklı olduğu görülmektedir. Kadının hangi alanlarda, hangi şartlarda ve ortamlarda eğitim alacağı hususu tartışılmaktadır. Şebnem Dergisi'nde de ilk dönem İslamcı dergilerde olduğu gibi kadının eğitilmesinin önemi üzerinde daha çok anne olması açısından durulmaktadır. Ayrıca Şebnem Dergisi'nde, derginin

tasavvufi bir cemaate bağlı olması nedeniyle kadının dini-manevi eğitiminin üzerinde daha çok durulduğu görülmektedir.

Şebnem Dergisi'nde kadınların erkeklerle karışık ortamlarda eğitilmesine hoş bakılmamaktadır. Bunun dergide açıkça belirtilmesi sadece derginin okuyucu kitlesinden olan kadınların eğitime bakışında değil, o kadınların diğer kadınlara, kendisi gibi olmayan kadınlara karşı tutumlarına da yansiyabilir. Bu da toplumda ayrılmaya sebebiyet verebilir. Ayrıca bunlar tartışılırken insanlar okuyacak kızlarını buradan hareketle uygun ortam bulamadıklarında caiz değil diyerek eğitimden alıkoyabilirler. Hâlbuki İslamcı kesimde bu konuda yapılan tartışmalara baktığımızda buna cevaz veren görüşlerin de olduğu görülmektedir.

Derginin ilk çıkacağı zaman hedef kitlesinin orta düzeyde eğitim alan kadınlar olarak belirlenmiş olması, derginin okuyucu kitlesinin ağırlıklı olarak bu kesimden oluştuğu sonucuna götürebilir. Okuyucu kitlesinin de derginin bağlı bulunduğu grubun kadınları olduğunu göz önünde bulundurursak, derginin kadınların eğitimi için orta düzeyi yeterli gördüğü sonucu çıkarılabilir. Hedef kitlesi için kullanılan "ortaokul ve lise mezunu kişiler" ifadesinden kadınların yüksek öğrenim görmesine karşı gizil bir tavır söz konusu olduğu anlaşılabilir.

Şebnem Dergisi'nde vurgulanan noktadan da yola çıkarak kadının en önemli görevinin annelik olması, annenin eğitiminde herhangi bir tartışmanın olmaması sonucuna götürmelidir. Ancak derginin, kadının eğitimi konusunda şartlar müsait olmadığı durumlarda eğitim zaruri olmayabilir gibi gizli imalar barındırdığı görülmektedir.

Kadının doktorluk, öğretmenlik, hemşirelik gibi belli alanlarda ve belirli şartlar çerçevesinde eğitiminin ve çalışmasının uygun görüldüğünü, bunların farz-ı kifaye kapsamında değerlendirildiği gözlemlenmiştir. Ancak kadının eğitimiyle ilgili zikredilmeyen bir çok alan söz konusudur. Derginin bu tutumuyla diğer alanlarda okuyan ve çalışan kadınlar açısından kapsayıcı değil ötekileştirici bir duruş sergilediği söylenebilir.

Günümüzde tesettürle ilgili tartışılan bazı meseleler geçmişteki meselelere benzer olmakla beraber toplumda meydana gelen bazı değişikliklerle beraber tesettürle ilgili farklı hususlarda tartışmalar da ortaya çıkmıştır. Başörtüsünün yasaklandığı dönemlerde, başörtüsünden taviz verip vermemenin caizliği uzun dönemler tartışılmıştır. Son zamanlarda ise tesettürün kamusal alanda serbest bırakılması, tesettürlü kadınların sosyal hayata daha fazla dahil olması ve tesettürde modanın yaygınlaşmasıyla tesettür tartışmalarının yoğunluğu bu konulara doğru kaymıştır. Şebnem Dergisi'nde tesettürde moda meselesinin tartışıldığı, değişen tesettür biçimlerinin eleştirildiği görülmektedir. Ayrıca Şebnem Dergisi'nde tavsiye edilen tesettür biçimiyle eleştirilen tesettür biçimleri net bir şekilde ayrılmaktadır.

Dergide tesettürün sadece bayanlara farz olmadığı vurgusu, erkeğin tesettüründen, bakışların tesettüründen bahsedilmesi önemlidir. Nitekim günümüzde tesettürün sadece bayanlar için geçerli olduğu yönünde kasıtlı anlayışlar söz konusudur. Ancak dergide kadın erkek karışık ortamların tesettürü zedelediğinden de bahsedilmektedir. Tesettürün zaten kadın ve erkeğin birlikte aynı

ortamda olduğu durumlarda farz olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu tespitin yanlış olduğu söylenebilir.

Her ne kadar dergide Allah'ın koyduğu sınırlara dikkat edildikten sonra, iklim, kültür ve şartlara göre pek çok farklı renk ve şekilde tesettür tarzının tercih edilebileceği ifade edilse de, geçmişteki örtünme biçimlerinin öne çıkarıldığı görülmektedir.

Dergide tesettürün şeklinin belirtilip sınırlandırılması da okuyucular ve onlar gibi tesettüre girmeyenler arasında toplumda bir ayrıştırma, ötekileştirme oluşturabilir. Elbette tesettürün kriterleri vardır ancak tesettürün belli şekillerde olması gerektiğinin vurgulanması yanlıştır. Nitekim insanların farklılıkları da yaratılışlarından kaynaklanmaktadır. Evet tesettür fıtrattandır ancak insanların yaratılışlarındaki bu farklılıkları tek tipleştirmek de fıtrata aykırıdır. Dergide tesettür konusunda daha çok eleştirilerin yer aldığı görülmektedir. Bugün tesettürlü kadınların birbirine bakışı hususunda bunların hepsi kendi içinde ayrışmalara, ötekileştirmelere götürücü kodlar taşımaktadır. Bu şekilde eleştirel ve kınayıcı bir bakış açısı yerine birleştirici ve bütünleştirici bir bakış açısı sunulabilir.

Günümüzde kadının hak, görev ve sorumlulukları ile ilgili tartışmalarda kadının kocasına itaati, evde yapmak zorunda olduğu işler, kadın erkek eşitliği gibi konular ön plana çıkmaktadır. Modernizmin toplum üzerinde etkili olması, değişen aile yapısı ve değişen rollerle birlikte tartışmaların seyrinin bu yöne kaydığı görülmektedir. Şebnem Dergisi'nde kadının kocasına itaati üzerinde çok fazla durulduğu görülmektedir. Günümüzde İslamcı kesimde erkeğin kadın üzerinde kavram olma vasfı üzerinde farklı görüşler de bulunmaktadır. Şebnem Dergisi ise bu görüşler arasında daha çok tutucu bir tavır sergilemektedir. Dergi yazarlarından Yıldız, "bir insanın başka bir insana secde etmesi caiz olsaydı, kocanın hanımının üzerindeki hakkının büyüklüğü sebebiyle kadının kocasına secde etmesini emrederdim."<sup>185</sup>hadisini kadının kocasına itaat etmesi gerektiğine örnek olarak vermektedir.<sup>186</sup> Üzerinde tartışma olan, mesajı farklı yerlere çekilebilecek bu tarz rivayetlere, okuyucu kitlesi orta düzeyde eğitim alan kadınlar olan bir dergide yer verilmesi, bu kitle üzerinde kafa karışmasına, farklı yönlere çekilmesine sebebiyet verebilir. Ayrıca bu tarz konular derginin toplumdaki her kesime hitap etmesini engelleyici hususlar barındırmaktadır.

Günümüzde kadın erkek eşitliği tartışmaları içerisinde Şebnem Dergisi kadın erkeğin eşit değil denk olduğunu savunmaktadır. Eşlerin karşılıklı hak, görev ve sorumlulukları konusunun üzerinde durmakla birlikte, kadının kocasına itaat etmesi vurgusu söz konusudur. Ancak kocanın otoritesini nefsanî arzuları doğrultusunda kullanmaması gerektiğine de dikkat çekilmektedir. Karı-koca hakları işlenirken derginin tek taraflı davranmayıp kadının da kocası üzerindeki haklarının da vurgulanması, derginin olumlu yönleri arasında görülmektedir. Ayrıca dergide cinsiyet belirtmeksizin eşler arasındaki karşılıklı hak, görev ve sorumluluklara değinilmesi de önemlidir. Derginin bu konu üzerinde durduğu görülmektedir. Bu

---

<sup>185</sup>Ahmed bin Hanbel, IV, 381; V, 228, VI, 76.

<sup>186</sup>Yıldız, a.g.m., s. 14-15.

tarz yazılarda toplumsal cinsiyetçilik yapılmamış, eşler kadın veya erkek olarak değil iki farklı birey olarak, iki insan olarak ele alınmıştır.

Dergide kocanın karısına karşı görevleri söylenirken, erkeğin karısına farzları ve vacipleri öğretmesi gereği zikredilmiştir. Kadının farzları ve vacipleri bilmediği durumlarda kocası biliyorsa öğretmesi normaldir. Ancak durum tam tersi olduğunda kadının kocasına öğretmesi de söz konusu olabilir. İlla kadının bu konularda bilgisiz olacağı karısına varılması doğru değildir. Bu durumun kamusal eğitimin olmadığı şartlarda geçerli olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir.

Şebnem Dergisi'nde kadına şiddet, çocuklara şiddet, boşanma gibi toplumsal olaylar üzerinde çok durulmaktadır. Bu olaylar üzerinde durması derginin sosyal duyarlılığının yüksek olduğunu göstermektedir. Dergide kadının annelik rolünün çok fazla ön plana çıkarılması ve kadının kocasına itaati üzerinde çokça durulması, erkek egemen toplum yapısının izlerini göstermektedir.

Sebilürreşad Dergisi'nin modernizme karşı bir direniş içinde olduğu, kadının çalışması konusuna sıcak bakmadığı görülmektedir. Kadına geçim sorumluluğu vermenin kadın için özgürlük değil aksine bir yük olduğu ve kadının çalışmasının annelik-eşlik rollerini sekteye uğratacağı düşünülmektedir. Kadının tesettürü konusunda daha çok tesettürün farzîyetinin savunuculuğunun yapıldığı, tesettürün ilerlemeye engel olmadığı vurgusunun olduğu, tesettürden taviz vermedikleri görülmektedir. Kadının annelik ve eşlik rollerine vurgu söz konusudur. Kadının eğitimi hususunda ilk dönem İslamcı dergilerle Şebnem Dergisi'nin yaklaşımlarının benzer olduğu görülmektedir. Ancak bunun bugünün taleplerine ne kadar uygun olduğu tartışmaya açık bir husustur. Örneğin bugünün şartlarında, geçmişteki gibi, her ne sebeple olursa olsun kadının eğitimin dışında bırakılmasının gündeme getirilmesi çok zordur.

## **6. Sonuç**

Kadınla ilgili tartışmalı konuların ülkemizde dini gruplar içerisinde ne durumda olduğunu ortaya koyma amacı ile tüm grupları incelemek mümkün olmadığından bu çalışmada, Altınoluk Cemaati'nin Şebnem Dergisi incelenmiştir. İslamcı kesimde bu konular üzerinde çok çeşitli tartışmalar ve görüşler mevcuttur. Derginin bu görüşler içerisinde genel olarak korumacı, savunmacı ve muhafazakar bir duruş sergilediği, ancak bu duruşu sergilerken de yer yer gizil olarak ötekileştirmelerde bulunduğu gözlemlenmiştir.

Kadınla ilgili tartışmalar geçmişten günümüze devam ettiği gibi bundan sonra da devam edeceğe benzemektedir. Tartışma konuları aynı olmakla beraber tartışılan noktalar zaman içerisindeki gelişme ve değişimlere göre çeşitlilik kazanmaktadır. İslamcı camiada kadınla ilgili tartışmalı meselelerin çözüme kavuşturulması yolunda atılacak adımların ilkinin, bu camiadaki grupları tanımak ve fikirlerini bilmek olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim sorun bilinmeden çözüme kavuşturulamaz. Ülkemizde birçok dini grup, cemaat ve tarikat olduğu bilinmektedir. Bu grupların tartışmalı meseleler doğrultusunda kendilerine bağlı olan kişilere kazandırdıkları bakış açısını bilmek ve gerektiğinde bir uzlaşma sağlamak adına öncelikle bu grupları tanımak gerekmektedir. Tartışmalar ve fikir ayrılıkları

her zaman varlığını sürdürecektir olsa da, bunların birlikte yaşama kültürünü zedelememesi adına çalışmalar yapılmalıdır.

#### KAYNAKÇA

Acıyan, Muhammed, "İslam'da ve Günümüzde Kadının Eğitim ve Öğretimi", *Mehir Dergisi*, Yaz-1998, s. 124-129.

Ağçoban, Sıddık, "Kadın Olgusunun Kültürel Gelişimi ve İslam'da Kadının Yeri Üzerine Tartışmalar", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), Haziran 2016, s. 14-24.

Akburç, Selime, "İslamın Getirdikleri", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 7.

Akçalı, Zehra, "Bir Anneden Kızına", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 16.

Akkaya, Hatice, *Kadınların Konu Edildiği Rivayetlerde Ortaya Konan Değerlerin Eğitsel Açısından İncelenmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi) Konya, 2011.

Akkuş, Leyla, "Bu Yaz Ne Yapalım", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 32.

Aktaş, Aliye Mavili, "Psiko-Sosyal Yönüyle İslam'da Kadın, Eş ve Anne", *İslam Kadın ve Toplum-Kadın Panelleri*, 1. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s. 32-40.

Aladağ, Fatma, "Çocuklarda Yaramazlığın Sebepleri", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 26-27.

Arıkfıdan, Meryem, *İslam Hukukunda Kadın Haklarının Korunmasına Yönelik Tedbirler*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir, 2015.

Aslan, Recep, "Kadınların Hz. Peygamber'e Yöneltiltikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 49, 2011, s. 51-64.

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Ateş, Süleyman, "İslam'da Tesettür", *İslam'ın Işığında Kadın-TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri (1996-1997)*, Ankara: TDV Yayınları, 1998, s. 69-94.

\_\_\_\_\_, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1997, s. 304-310.

Atmaca, Gökhan, "Müfessirler Göre Kavram Kelimesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2013, 215-231.

Aydemir, Fatma, "Amsterdam'dan Mektup", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 18.

Aydın, Fuat, "Aden'e Dönüş Yada Tesettürün Hikmetine Dair", *Eskişeyni Dergisi*, Sayı: 10, 2008, s. 62-69.

Aydın, Seher, "Aileye Özel İkramlar", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 6-7.

\_\_\_\_\_, "Çocuk Eğitiminde İlkler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 18-19.

\_\_\_\_\_, "Sosyal ve Ekonomik Denge", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 127, 2015, s. 10-12.

Bağcı, Fatma, "Marka Düştü Kel Göründü", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 47, 2009, s. 6-7.

Bağcı, H. Musa, "Adetler ve İbadetler Arasında Peçe Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, Cilt: 8, Sayı: 2, 2006, s. 21-45.

Bahtiyar, Serpil, *İhtilafların Çemberinde; Kadın*, Konya: Esra Yayınları, 1994.

- Baktır, Mustafa, "İslam'da Kadının Çalışma Şartları", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 121-148.
- Başak, Suna, Sevgi Kingir ve Şehnaz Yaşar, *Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya*, Ankara: Ames Matbaacılık, 2013.
- Bayındır, Abdülaziz, "Günümüzde Karı-Koca İhtilaflarının Sebepleri", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 263-285.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bayraktar, M. Faruk, "İslam'a Göre Kadının Eğitim-Öğretimi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, Nisan 2005, s. 79-102.
- Bayram, Kerim, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırat-ı Müstakim'de Kadın ve Aile*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2010.
- Bedük, Aykut, "Türkiye'de Çalışan Kadın ve Kadın Girişimciliği", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 12, 2005, s. 106-117.
- Beşer, Faruk, *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme", *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme* içinde, 3. Baskı, İstanbul: İlmî Neşriyat, 2010, s. 95-125.
- Bilgin, M., "Çocuk ve Anne Sütü", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 13, 2005, s. 15-16.
- Birekul, Mehmet, "Değişen Toplum, Değişmeyen Sorunlar: Yirminci Yüzyıl Başlarında Türkiye'de Din Tartışmaları Konusunda Bibliyografik Bir İnceleme" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1(2), 2010, s. 149-179.
- \_\_\_\_\_, "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, Sayı: 23, 2007, s. 221-252.
- Cihan, Fatma Nur, "Bir Gönül Muhasebesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 15, 2006, s. 3-5.
- \_\_\_\_\_, "Fitrat Neyi Gerektiriyorsa", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 3.
- \_\_\_\_\_, "Ömrün Son Perdesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 17, 2006, s. 3-4.
- Cintaş, Bilgin, "Hayırlı Evlat İstiyorsak", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 7, 2004, s. 11.
- Coşkun, Selçuk, "Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kadınları Eğitim Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, Erzurum, 2006, s. 75-93.
- Çakır, Özlem, "Türkiye'de Kadının Çalışma Yaşamından Dışlanması", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Kayseri, 2008, Sayı: 31, s. 25-47.
- Çelen, Zühre, "Engellilik Hayata Engel Değil", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 17, 2006, s. 29.
- Çevikoğlu, Nurten, "İslam'a Göre Çocuk Terbiyesinde Annenin Yeri", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 2. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, Nisan 2005, s. 197-214.

- \_\_\_\_\_, "Anne Bizim Değerimizdir", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 125, 2015, s. 32.
- Çıtak, Aylin, *Kadınların Çalışmasına Yönelik Tutum: Cinsiyet, Cinsiyet Rolü ve Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Bir Karşılaştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008.
- Çiftçioğlu, Emine, "Çocuk Eğitiminde Ölçüler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 2, 2002, s. 40-42.
- Çil, Süreyya, "Mücrimim", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 1, 2002, s. 22-23.
- Çoban, Kübra, "Canlı Cenaze Haline Getiren Zehir", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 65, 2010, s. 18-19.
- \_\_\_\_\_, "Et Kemik Değil Gönül Lazım", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 8-9.
- \_\_\_\_\_, "İsin Yanına Giden İs Misin Yanına Giden Mis Kokar", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 77, 2011, s. 14.
- "Çocuklara Nasıl Davranmalıyız", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 17.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "İslam'da Kadın Hakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 1, 1973, s. 37-43.
- Demireşik, Halime, "Besmeleyle Başlamak", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 13, 2005, s. 3-5.
- \_\_\_\_\_, "Bizim Derdimiz Başörtüsü mü Tesettür mü?", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 121, 2015, s. 14-17.
- \_\_\_\_\_, "Çocukların Peygamberi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 95, 2013, s. 3-9.
- \_\_\_\_\_, "Dedelerin En Muhteremi Belki De Benim Dedemdi" (Röportaj), *Şebnem Dergisi*, Sayı: 89, 2012, s. 6-13.
- \_\_\_\_\_, "Gemimiz Batıyor Yok mu Kurtaran", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 128, 2015, s. 26-30.
- \_\_\_\_\_, "Gençlikte İbadet", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 71, 2011, s. 14-15.
- \_\_\_\_\_, "Hicretimiz Nereye", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 77, 2011, s. 3-6.
- \_\_\_\_\_, "Hz. Aişe", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 28-30.
- \_\_\_\_\_, "İslam'da Çocuk Hakları", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 6-9.
- \_\_\_\_\_, "İslam'da Kendimi Buldum"(Röp.), *Şebnem Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 3-6.
- \_\_\_\_\_, "Kalpten Çıkan Kalbi Bulur", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 6-9.
- \_\_\_\_\_, "Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen ile Kız Çocuklarında Ergenlik", (Uzman Gelişim Psikolog Tuba Sökmen İle Röportaj), *Şebnem Dergisi*, Sayı: 53, 2009, s. 8-13.
- Demireşik, Ömer Faruk, "Evlerinize, Yuvalarınıza Peygamber İkliminden Bir Demet Gül", *Altınoluk Dergisi*, Sayı: 245, 2006, s. 44.
- Demir, Hülya, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, 1. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 1998.
- Dikmen, Mehmet, *İslam'da Kadın Hakları*, İstanbul: Cihan Yayınları, 1990.
- Doğan, İshak, "Erkeğin Kadından Üstünlüğü Meselesine Bir Bakış", *Mehir Dergisi*, Kış 1997, s. 41-48.
- Efe, Adem, "Sebilürreşad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 36, 2009, s. 253.
- \_\_\_\_\_, "Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebilürreşad", *Marife Dergisi*, Sayı: 2, 2008, s. 157-180.



- Elbeyoğlu, Ayşe Zeynep, "Çağları Aydınlatan Nebevi Ölçüler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 3, 2003, s. 36-37.
- Erdem, Didar Meltem, "Aile Hukukuna Riayetsizlik", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 121, 2015, s. 30-31.
- \_\_\_\_\_, "Aile Hukukuna Riayetsizlik-2" *Şebnem Dergisi*, Sayı: 122, 2015, s. 14-16.
- \_\_\_\_\_, "Çocuklardan Kaynaklanan Problemler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 128, 2015, s. 38-40.
- \_\_\_\_\_, "Evlilik Yaşının Yükselmesinden Kaynaklanan Problemler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 125, 2015, s. 26-27.
- \_\_\_\_\_, "Kıskançlık", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 124, 2015, s. 28-30.
- \_\_\_\_\_, "Lakayt Tavırlar", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 119, 2015, s. 38-39.
- \_\_\_\_\_, "Memnuniyetsizlik", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 126, 2015, s. 28-30.
- \_\_\_\_\_, "Misilleme Tarzı Davranışların Kısır Döngüsü", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 120, 2015, s. 34-35.
- \_\_\_\_\_, "Yaş Farkı Problemleri", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 127, 2015, s. 32.
- Erdem, Suat, "İslam Fıkında Tesettür", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 64, 2015, s. 253-276.
- Erdoğan, Mehmet, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Eriş, Tuba, "Çocuklar Evlerinin Aynasıdır", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 32-34.
- \_\_\_\_\_, "Muhabbetten Merhamet Doğar", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 7, 2004, s. 30-33.
- Eriş, M., "Rasulullah Hangimizi Daha Çok Sever", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 3, 2003, s. 23-24.
- Görgülü, Hasan Ali, "İslam Hukukunda Kadının Mesken Hakkı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 1994, s. 121-137.
- Görmez, Mehmet, "İlahi Dinlere Göre Başörtüsü", *İslamiyat Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2001, s. 19-33.
- Görmez, Rukiye, "Bizim Kültürümüzde Giyim", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 1, 2002, s. 50.
- \_\_\_\_\_, "Kadınların Kıyafetlerindeki Farklılık", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 2, 2002, s. 56.
- Gözütok, Şakir, "Hz. Peygamber Döneminde Kadın Eğitimi ve Öğretimi", *Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Mesajı* içinde, Mehmet Mahfuz Söylemez (Ed.), *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, 2014, s. 593-602.
- Güler, İlhami, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1997, s. 296-303.
- Gündüz, Ayşe, "Neye Yeniliyoruz", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 113, 2014, s. 18-19.
- Güneş, Adem, "Aile İçi İletişimin Temel Esasları-1", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 71, 2011, s. 36-38.
- \_\_\_\_\_, "Cezasız Çocuk Terbiyesi Olur Mu-7", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 47, 2009, s. 37-39.
- \_\_\_\_\_, "Vicdan Eğitimi ve Zaman", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 53, 2009, s. 24-25.
- "Hanımların Hususiyetleri", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 2, 2002, s. 10.
- Hikmet, Muhammed, *İslam'da Kadın*, İstanbul: İttihad Yayıncılık, 2009.

- <https://ihsansenocak.com/mahrem-hayat-a-nasil-gecilir/> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).
- [https://tr.wikipedia.org/wiki/Alt%C4%B1noluk\\_\(dergi\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Alt%C4%B1noluk_(dergi)) (Erişim Tarihi: 03.01.2017).
- <https://www.fetvameclisi.com/fetva-tesetturun-olcusu-322.html> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0103.htm> (Erişim Tarihi: 18.06.2017).
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0126.htm> (Erişim Tarihi: 08.07.2017).
- <http://www.mehmetbozkurt.com.tr/KADININ-ISLAM-DININDEKI-YERI-VE-ONEMI.pdf>(Erişim Tarihi: 19.06.2017).
- <http://www.yenisafak.com/yazarlar/farukbeser/tesetturden-modaya-2027809>(Erişim Tarihi: 18.06.2017).
- İmamoğlu, Abdulvahitve Yılmaz Çelik, "Evlilik Hayatında Kıskançlık-Dindarlık İlişisine Psikolojik Yaklaşım", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 35, 2009, s. 7-29.
- Kahraman, Abdullah, "İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 1, 2014, s. 25-39.
- Karaca, Şahika, "Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları" *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 31, 2011, s. 93-110.
- Karaman, Hayrettin, "Değişen Şartlar Karşısında İslam Aile Yapısı", *Diyanet Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 2, 1991, s. 25-36.
- \_\_\_\_\_, "Günümüzde Çalışan Müslüman Kadının Problemleri", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, İsmailKurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 333-348.
- \_\_\_\_\_, *İslam'da Kadın ve Aile*, İstanbul:Ensar Neşriyat, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1991, s. 284-291.
- Kayadibi, Fahri, "Eğitimde Kadının Önemi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan-Mayıs-Haziran, Sayı: 16-17-18, 1999, s. 95-113.
- Kaya, Saliha, "Rasulullah'a Gelen Hanım Elçiler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 3, 2003, s. 38-39.
- K. Barbarasoğlu, Fatma, *İmaj ve Takva*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.
- Koçkuzu, Ali Osman, "Toplumumuzda Kadını Çalışmaya İten Sebepler ve Bunun Sonuçları", *Sosyal Hayatta Kadını* içinde, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hzl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 315-325.
- Koytak, Necla, "Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II-Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, 26-27 Mayıs 2012, İstanbul, s. 313-334.
- Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, 2. Baskı, Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Küçük, Halise, "Yoksulluk Mu Yoksunluk Mu", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 38.

- Liman, Fatma Hale, "Benim Başıma Gelmez Dememeli", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 65, 2010, s. 3-6.
- \_\_\_\_\_, "Hayat Mektebi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 10-13.
- \_\_\_\_\_, "Kristallere Dikkat", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 3-5.
- M. A. Eşmeli, "Çocuklarımıza İbadet Eğitiminde Üslub", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 3, 2003, s. 32-33.
- Martı, Huriye, "Değer ve Hak Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kadın Eğitimi", *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 24-25 Nisan 2010, s. 83-91.
- Mencet, Elif, "Boşanma Nedenleri Üzerine", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 15, 2006, s. 48-49.
- \_\_\_\_\_, "Ruhum Üşüyor Anne", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 65, 2010, s. 7-11.
- Meriç, Şefika Kaya, "Aile Fertleri Birbirine Allah'ın Emanetidir", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 107, 2014, s. 30-31.
- \_\_\_\_\_, "Evlilikler Maddi Fırsat Değil Hizmet Fırsatı Olmalı", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 101, 2013, s. 26-27.
- \_\_\_\_\_, "Kaybolan Annelik Duyguları", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 127, 2015, s. 36-37.
- \_\_\_\_\_, "Neden Savruluyoruz", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 126, 2015, s. 32-33.
- \_\_\_\_\_, "Sakinet Meveddet Rahmet Neticesi Aşk Olsun", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 28-29.
- "Muhterem Okuyucularımız", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 1.
- Nilüfer, Safiye, "Tesettür ve İhtilat", *Şebnem Dergisi*, Sayı:13, 2005, s. 29-31.
- Oktay, Ayşe Sıdika, "Kadınların Çalışma Hayatına Katılmalarının Önündeki Sosyo-Kültürel Engeller", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, (25-27 Kasım 2005), 2008, s. 409-419.
- Okyakmaz, Hayati, "Kadının Adı ve İslam'da Hakkı", *Diyanet Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 2, 1991, s. 141-149.
- Oral, Abdülbaki, "Her Sayısı Nakış, Nakış, El Emeği Göz Nuru", *Altınoluk Dergisi*, Sayı: 301, 2011, s. 56.
- Orum, Ali Osman, *İslam'da Kadın ve Aile Hukuku*, Eskişehir:Öz Kağıtçılık-Matbaacılık, 2006.
- Öner, Dilek, "Mutlu Evlilik İçin Taktikler", *Şebnem Dergisi*, Sayı:11, 2005, s. 15.
- Özbek, Fatma, *İslam'da Tesettür*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2013.
- Özçatal, Elif Özlem, "Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2011, s. 21-39.
- Özek, Ali, "Kur'an'da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler", *Sosyal Hayatta Kadıniçinde*, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (hızl.), 3. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 21-68.
- Özelge, E. Gözde, *İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye'de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü Ve Tesettür Modası*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008.

- Öztürk, Mustafa, "Klasik Tefsirlerdeki Tesettür Formu Üzerine", *İslamiyat Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2001, s. 69-88.
- Öztürk, Servet, "Tv'ye Bakıyor Muyuz Yoksa", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 13, 2005, s. 12-14.
- \_\_\_\_\_, "Yuvarız Cennet Olsun Mu", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 11, 2005, s. 11-14.
- Öztürk, Tuba, "Tesettür Emrinin Neresindeyiz", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 19-22.
- Polat, Emannullah, "Kavvamun İfadesi Çerçevesinde Kocanın Karısını Te'dibi", *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 59, 2014, s. 355-374.
- Savaş, Rıza, "Çalışma Hayatında Kadın", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, 25-27 Kasım 2005.
- \_\_\_\_\_, "İslam'a Göre Kadının Toplumdaki Yeri", *İslam'ın Işığında Kadın-TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri (1996-1997)*, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s. 390-400.
- Seven, Mehmet Ali ve Ali Osman Engin, "Türkiye'de Kadın Eğitimi Alanındaki Eşitsizlikler", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 177-188.
- Sever, Şule, "İki Ölüm ve Huzur", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 47, 2009, s. 24-29.
- Somel, Selçuk Akşın, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Kız Eğitimi", *Kebikeç Dergisi*, Ankara, Sayı: 10, 2000, s. 223-238.
- Sökmen, Tuba, "Anneye Rabita Dünyaya Rabita-1", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 77, 2011, s. 32-33.
- \_\_\_\_\_, "Çocuk ve Arkadaşlık", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 89, 2012, s. 36-37.
- \_\_\_\_\_, "İslami Çocuk Terbiyesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 14-15.
- Subaşı, Necdet, "80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı", *İslamiyat Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, 2000, s. 61-70.
- Şahin, Melike, "Boşanma ve Sonrası", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 129, 2015, s. 4-7.
- \_\_\_\_\_, "Çocuğu Sadece Anne Baba Yetiştirmez", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 3-4.
- \_\_\_\_\_, "Denge Kaybolunca", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 127, 2015, s. 8-9.
- \_\_\_\_\_, "Gerçek Muhacir", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 77, 2011, s. 12-13.
- \_\_\_\_\_, "Sevgimize Kur'an Ayarı", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 120, 2015, s. 4-6.
- Ş. Aynur, Hatice, "İslami Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3, 2013, s. 89-122.
- "Şebnem'den", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 1, 2002, s. 1.
- Şendoğan, Hafsa, "İslamda Kadının Hakları", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 4-7.
- Şen, Nurcan, "Tanzimat Devri Periyodikleri ve Dergicilik", *Gazi Türkiyat Dergisi*, Ankara, Sayı: 5, 2009, s. 381-394.
- Tekin, Zeynep, "Çocuk Eğitiminde Sınır Koyma", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 121, 2015, s. 36-37.
- Toksarı, Ali, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık, Cilt: 29, Sayı: 4, 1993, s. 67-80.

- Topbaş, Osman Nuri, "Cennet Çiçeklerinin Terbiyesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 4, 2003, s. 3-10
- \_\_\_\_\_, "Dünyanın En Hayırlı Varlığı Saliha Kadın" *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 20-22.
- \_\_\_\_\_, "Gönül İkliminden İnciler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 128, 2015, s. 20-22.
- \_\_\_\_\_, "Gönül İkliminden İnciler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 129, 2015, s. 20-22.
- \_\_\_\_\_, "Haya Yalnız Hayır Getirir", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 77, 2011, s. 20-22.
- \_\_\_\_\_, "İffet Anneyi Ziyaret", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 29, 2007, s. 20-24.
- \_\_\_\_\_, "İslam İle Zarifleşen Saliha Hanım", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 83, 2012, s. 20-23.
- \_\_\_\_\_, "Nesillerin Yetiştirilmesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 20-23.
- \_\_\_\_\_, "Saadet İklimine Doğru", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 35, 2008, s. 21-26.
- \_\_\_\_\_, "Yuvayı Kuran Dişi Kuştur", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 11, 2005, s. 3-10.
- Topcu, Zahide, "Ailede Vazifeler-3", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 107, 2014, s. 23.
- \_\_\_\_\_, "Gençliğin Değerlendirilmesi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 53, 2009, s. 16.
- \_\_\_\_\_, "Mermere Kazınır Gibi", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 59, 2010, s. 5.
- \_\_\_\_\_, "Osmanlı'dan Günümüze Akseden Asalet Timsali Bir Hanımefendi Dürriye Annemiz", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 3, 2003, s. 11-12.
- \_\_\_\_\_, "Saliha Hanım", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 47, 2009, s. 13.
- \_\_\_\_\_, "Sohbet Meclislerinden-1", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 7, 2004, s. 4.
- Turan, Namık Sinan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, 2013, s. 103-138.
- Tüccar, Esin, "Değişen Aile Yapısı", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 125, 2015, s. 38-39.
- \_\_\_\_\_, "Değişen Ailede Rol ve Görevler", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 127, 2015, s. 33.
- \_\_\_\_\_, "Eş Seçimi 2", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 101, 2013, s. 28-29.
- \_\_\_\_\_, "Evlilik Serüveni", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 95, 2013, s. 34-36.
- Türk, Neslihan Nur, "Eğil Neslihan Nur Eğil Seninki Tesettür Değil", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 29, 2007, s. 13-15.
- Uraler, Aynur, "Şartları Değerlendirmeksizin Kadının Çalışmaya Zorlanması", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet-Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, İstanbul, 21-22 Mayıs 2011, s. 291-298.
- Ünal, Asife, *Türkiye'de Örtünme Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara, 2004.
- Ünal, İsmail Hakkı, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslamiyat Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, 2001, s. 53-68.
- Vural, Ayşenur, "Uçun Kuşlar Uçun", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 71, 2011, s. 28-30.
- Yatkın, Nihat, "İslam'da Evlilik ve Eş Seçiminde Dindarlığın Tercih Edilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, Sayı: 33, 2010, s. 47-61.
- Y. Demirdöven, Necla, "Kocanın Hakları Bağlamında Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları", *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 60, 2014, s. 415-448.
- Yıldırım, Mustafa, "İslam Hukukunda Kadının Çalışması", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu*, İzmir, 25-27 Kasım 2005, s. 401-408.

Yıldız, Saliha, "Geçim Ehli Olmak", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 9, 2004, s. 14-15.

Yılmaz, Abdullah, Yavuz Bozkurt ve Ferit İzci, "Kamu Örgütlerinde Çalışan Kadın İşgörenlerin Çalışma Yaşamlarında Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), s. 89-114.

Yılmaz, Hüseyin, "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, Sayı: 5-6, 2008, s. 131-152.

\_\_\_\_\_, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 14, Aralık 2007, s. 107-129.

\_\_\_\_\_, "Kadınların Cami Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Buna Yönelik Hizmetleri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, (3-4 Kasım 2007), Ankara, Cilt: 1, 2008, s. 277-292.

Yılmaz, Musa Kazım, "Çalışan Kadınların Sorunlarına Bir Başka Açıdan Bakış", *Diyanet Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2, 1989, s. 53-58.

Zobi, Ayşegül, "Bir Başka Açıdan Kadın", *Şebnem Dergisi*, Sayı: 23, 2007, s. 8-10.

## Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin Şerefu'l-Akâide Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme

Mücahit BEŞENK\*

### Özet

Müstakimzâde'nin Şerefu'l-akâide adıyla kaleme aldığı, el-Fıkhü'l-ekber'in tercüme ve şerhi mahiyetinde olan bu eser, Ahmet Cevdet Oran tarafından 1314/1896 yılında Fıkh-ı Ekber Tercemesi adıyla İkdâm Gazetesi'nde yayımlanmıştır. Çalışmamıza konu edindiğimiz bu eserde müellif, Ebû Hanîfe'nin itikâdi görüşlerini Ehl-i Sünnet çizgisinde şerh etmiş, bununla birlikte sûfi kişiliğinin bir yansıması olarak tasavvufun gerekliliği ve meşruiyeti hususlarını da ele almıştır. Biz de müellifin, eserinde emirler ve fasıllar olarak ele aldığı meseleleri İlâhiyyât, Nübüvvât, Sem'ıyyât ve Diğer bahisler altında müstakil konu başlıkları halinde incelemeye çalıştık. Eserde Hâtime, Tenbih ve Sened başlıkları altında geçen konuları ise "Sonuç" kısmında ele aldık. Esere dair çıkarımlarımızı ise "Değerlendirme" bölümünde aktarıp çalışmamızı tamamladık.

**Anahtar Kelimeler:** Müstakimzâde, Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber, İtikad, Şerh, Tasavvuf

### A Study on Mustakimzade Suleyman Sadeddin's work called Serefu'l-Akide

#### Abstract

This work, written by Mustakimzade in the name of Serefu'l akide, is a translation and commentary of al- Fıkhü'l-ekber. Ahmet Cevdet Oran published this work in İkdâm newspaper in the name of Fıkhü'l Ekber Tercemesi in 1896. The author commented on Abu Hanifa's beliefs in the direction of Ahl-i Sunnah. He also discussed the necessity and legitimacy of Sufism as a reflection of the sufi personality. We have also tried to examine the issues that the author has treated as orders and chapters in his work in separate titles under Ilahiyat, Nubuvat, Semiyat and Others. We have discussed the topics under the titles of Hatime, Tenbih and Sened in the chapter "Conclusion". In our "Evaluation" section we have completed our work on our inferences.

**Key Words:** Mustakimzade, Abu Hanifa, al- Fıkhü'l akbar, Faith, Commentary, Sufism

### Giriş

Kelâm literatüründe akâid eserleri diğer eserler yanında ayrı bir öneme sahiptir. Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, bu eserlerin, müslüman bir ferдин buluş çağına ulaştığı zaman kendisine ilk lazım gelen, inanç esaslarını ihtiva etmeleri; ikincisi ise kişiye bozuk fikir ve bâtlı akımları ayırt etme kabiliyeti kazandırmalarıdır. İlk dönem akâid risaleleri de küçük hacimli olmalarına rağmen muhtasar ifadelerle itikâd esaslarını önemli ölçüde ihtiva etmektedirler. Bunların ilki ve en önemlisi olan *el-Fıkhü'l-ekber*, Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerinin temel

\* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/Kelam Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi.

dayanağı olmuştur. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu eser üzerine birçok şerh yazılmış, böylelikle *el-Fıkhu'l-ekber* şerh geleneği oluşmuştur.

Mutasavvıf bir Osmanlı âlimi olan Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (v.1202/1788) de *Şerefu'l-akîde* ismiyle telif ettiği eser ile *el-Fıkhu'l-ekber* şerh geleneğindeki yerini almıştır. Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına müntesip olan müellif, eserinde tasavvufa çokça vurgu yapmaktadır. O, hayatını zâhid olarak geçirmiş ve kendisini eser yazmaya adanmıştır. *Şerefu'l-akîde* adlı eserini de vefatından sekiz sene önce kaleme almıştır. Ayrıca müellifin, eserlerine verdiği isimler ebced hesabıyla yazıldığı hicri tarihe işaret etmektedir. *Şerefu'l-akîde* ismi de ebced hesabıyla eserin yazıldığı tarih olan hicri 1195 yılına tekabül etmektedir.

Ayrıca bu çalışmamızın Osmanlı Devleti'nde Lale Devri'ni görmüş mutasavvıf bir âlim olan Müstakimzâde'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı kelâm eseri üzerine mülâhazaları ışığında tasavvuf-kelâm mezcinin Osmanlı'daki yansımalarıyla irtibat kurabilme noktasında mütevazi bir katkı sağlamasını ümit ederiz.

## I. Şerefu'l-akîde İncelemesi

### A. İlâhiyyât Bahisleri

#### 1) Allah'a İman

İman, dini hayatın merkezinde yer alması ve itikâd esaslarının ilki olması sebebiyle Kelâm ilmindeki meselelerin en önemlisidir. İmanın bulunmayışı kişinin yaptığı bütün iyi fiilleri geçersiz kılacığından yaptığı iyilikler de ahirette kendisi için bir kurtuluş vesilesi olmayacaktır. İmanın ahiret saadeti için temel unsur olmasında hemfikir olan İslam âlimleri imanun mahiyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Matürîdîlerin ekserisine göre iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik, Eş'arî âlimlerin geneline göre ise tasdikle birlikte marifetten ibarettir. Hâricî ve Mu'tezilî âlimler ise imanun, tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil olduğu kanaatindedirler.<sup>1</sup>

Müstakimzâde'ye göre de bir kimsenin mü'min sayılabilmesi için kalbin tasdiki ve dilin ikrarı vaciptir. Çünkü eğer sadece ikrar mü'min olmaya yetseydi münafıkların da mü'min olmaları gerekirdi veya sadece Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğunu bilmek iman dairesine girmek için kâfi gelseydi Hıristiyan ve Yahudilerin de mü'min olması gerekirdi.<sup>2</sup> Öyleyse, ahirette mü'min olarak muhatap alınmak için tasdik, bu dünyada Müslüman şeriatıyla muamele görmek için de ikrar gereklidir.

İkrarı, imanun rüknü kabul eden Müstakimzâde, öldürme veya herhangi bir âzânun kesilmesi tehdidi karşısında ikrarın terkini mazur görür. Her ne kadar ikrarı, imanun rüknü kabul etse de lazımlı rüknü olmadığını bu sebeple özrün Allah Teâlâ katında makbul olduğunu söyler. Herhangi bir ciddi tehdit veya engel olmaksızın ikrarın terk edilmesi durumunda ise imanun sıhhat bulmayacağını belirtir. Ancak burada Müstakimzâde'nin makbul bir sebep olmadan ikrarın terk edilmesiyle oluşan imanun sıhhat problemi ile tam olarak ne kastettiği anlaşılmamaktadır. Bu durumun

<sup>1</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA*, c. XXII, s. 213; Abdurrahim Çölgeçen, "Kelâmî Düşüncede İmân Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. XX, sy.1, s. 24.

<sup>2</sup> Bakara 2/89, Bakara 2/146.



nakıs olan bir imanın varlığına mı yoksa Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi doğrudan imanın yokluğuna yani küfre mi delalet ettiği kapalıdır.<sup>3</sup>

### 2) İman'da Artma ve Eksilme

İmanın artıp eksilmesi durumu ameli imandan bir cüz sayan Mu'tezile ve Hâriciye mezheplerine göre caizdir. Bu mezheplere göre büyük günah işleyen bir kimse tövbe etmeden önce ölürse küfür üzere ahirete gider. Ehl-i Sünnet mezhebinin kanaatine göre ise Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de amelleri imana atfederek<sup>4</sup> ve iman ile katil<sup>5</sup> gibi büyük günahın bir kimsede bulunabileceğine işaret ederek iman ve amelin farklı şeyler olduğunu belirtmiştir. Amelin imandan ayrı olması da onun imanda artma ve eksilmeye sebep olamayacağını göstermektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre de iman, artma ve eksilmeyi kabul etmez. Bütün mü'minler aynı iman esaslarına inanırlar, bu hususta birbirilerine üstünlükleri yoktur. Yani peygamber ile mü'min bir kimsenin iman ettiği esaslar arasında hiçbir fark yoktur. Artma ve eksilme ancak amellerde olur.

Müstakimzâde, imanın tasdik ile olduğunu, tasdik in de artma ve eksilmeyi kabul etmediğini belirtir. Peygamberlerin kendi ümmetlerine tebliğ ettiği şeriatların iman edilen esaslar olma cihetiyle ümmetin bütün fertlerine vacip olduğunu söyler. İnanç esaslarına iman etme açısından mü'minler arasında bir fark görmeyen Müstakimzâde, mü'minlerin imanlarının kuvvet yönüyle birbirlerinden farklı olduğunu belirtir.

### 3) Vahdâniyet

Vâhid ve ahad kavramları genelde birbirlerinin yerine kullanılmakta olup bir, tek ve yegâne olma manalarına gelmektedir. İstilahta ise Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve esmâsıyla bir ve tek olması anlamındadır. Ancak vâhid kavramı daha çok Allah'ın isbat edilmesi yönüne delalet ederken, ahad kavramı Allah'ın eşsiz ve benzersiz olduğuna yani selb yönüne işaret etmektedir.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe de bu bağlamda Allah'ı şeriki olmadığı manasında vâhid(ahad) olarak nitelemiştir.

Müstakimzâde, hiçbir şeyin Allah'a, Allah'ın da hiçbir şeye benzememesini felsefî bir kavram olup kelâm ilmine Gazzâlî sonrasında dahil olan mümkün ve vacip kavramlarıyla açıklamıştır.<sup>7</sup> Ona göre bilcümle mümkün'l-vücûd olan mâsivâ, vâcibü'l-vücûd olan Allah Teâlâ'ya benzer olamaz. Ayrıca Müstakimzâde mâsivânın muhtaç ve fâni olması sebebiyle "mevcûd" tabirinin mâsivâ için kullanılmasını da uygun görmez. Vahdet-i vücûdu ise güneşin doğuşunda yıldızların kaybolması gibi Allah Teâlâ'nın isimlerinin nuruyla istiğrak olunduğunda mâsivânın gözden kaybolması olarak açıklar. Vücûdiye'nin reddedilen ittihad ve hulûl anlayışıyla sûflilerin vahdet-i vücûd nazariyesinin karıştırılmaması<sup>8</sup> ve sûflilerin küfre sebep olan ittihad ve hulûl ile itham edilmemeleri için bu bahse yer verdiğini belirtir.

<sup>3</sup> İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2002, c.XV, sy. 1-2, s. 71.

<sup>4</sup> Bakara 2/227.

<sup>5</sup> Hucurât 49/9.

<sup>6</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 116-117.

<sup>7</sup> Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Eören ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa, 2011, s. 21.

<sup>8</sup> Vahdet-i vücûd ve Vücûdiyye(Panteizm) mezhebi karşılaştırması için bkz. İsmâil Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye, İstanbul, 1949, s.334-336.

#### 4) Sıfatlar

Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hakkında ittifak eden İslam mezhepleri, sıfatların mahiyeti ve taksimi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu mezhepler sıfatların kadimliği ve Allah Teâlâ'nın zâtıyla ilişkisi hususunda farklı görüşler ileri sürerken Allah Teâlâ'yı bütün noksanlıklardan münezzehtutmayı esas almışlardır.<sup>9</sup>

Müstakimzâde de bu bağlamda sıfatlar bahsinde kelâm sıfatının kadimliği üzerinde durmuş Allah Teâlâ'nın kelâmı ile insanın kelâmı arasındaki farklılığı izah etmeye çalışmıştır. İnsanın dil, harf ve ses gibi aletler aracılığıyla konuştuğunu belirten Müstakimzâde Allah Teâlâ'nın bunlardan münezzeht olduğunu ve konuşma aletlerinin de yaratıcısı olduğunu ifade eder. Mushaflarda Arap harfleriyle manzum olan Kur'ân-ı Kerim'i ve Hz. Musa'nın işittiği kelâmı Allah Teâlâ'nın kelâmı değil ancak O'nun kelâmına delil olarak görür.

Sıfatları asıl olarak Allah Teâlâ'nın ne aynı ne de gayrı olarak kabul eden Müstakimzâde, sıfatın zâtın aynı olmasını, ikisinin de farklı şeyler olması sebebiyle; sıfatın zâttan gayrı olmasını ise sıfat için zâttan başka varlık sebebinin bulunmaması gerekçesiyle reddetmiştir. Ayrıca O, hayat, ilim, kudret, kelâm, sem', basar, irade ve tekvin sıfatlarını cehalet veya şüphe ile ezeli kabul etmemeyi küfür olarak görür. Bu sıfatların ezeliğini bilmeyen kimselerin doğruyu bulmak için araştırmalarını da küfür kabul eder. Sonuç olarak sıfatlar konusunda detaya girilmemesi gerektiğini bu konunun mahiyetinin ancak keşif ile hakıyla bilinebileceğini belirtmiştir.

#### 5) Halku'l- Kur'ân

İlk defa Ca'd b. Dirhem'in (v. 124) gündeme getirdiği ve İslam tarihinde "mihne" hadisesinin yaşanmasıyla tartışılan en önemli konu haline gelen halku'l-Kur'ân meselesi Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatıyla ilgili bir husustur. Mu'tezile'nin, tevhid ilkesi gereği lafız ve manasını mahluk kabul ettiği Kur'ân'ın, Sünnî âlimler tarafından yine aynı hassasiyetle tenzih akidesinin bir gereği olarak lafzının mahluk, Allah katındaki kelâmın kadim olduğu görüşü benimsenmiştir. Mu'tezilî âlimler zâttan ayrı sıfatların varlığını kabul etmedikleri için Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylerken Ehl-i sünnet âlimleri hâdis sıfatların Allah Teâlâ'ya atfedilemeyeceği gerekçesiyle Kur'ân'ın, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına delalet ettiğini ve O'nun katındaki kelâmın kadim olduğunu savunmuşlardır.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'de aktardığına göre insanlar tarafından yazılan, okunan ve ezberlenen Kur'ân-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın kadim kelâmına delalet etmesi sebebiyle mahluktur. Ancak Allah Teâlâ katındaki kadim kelâm ve ilahî sıfat olan kelâm mahluk değildir. Müstakimzâde de ateşi düşünen bir kimsenin bedenine ateş cevherinin girmediğini ve "ateş" kelimesinin telaffuzunun da bizzat ateş olmadığını belirterek Ebû Hânîfe'nin bu görüşünü desteklemiştir. Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin halku'l- Kur'ân konusunda Ebû Yusuf ile altı ay münazara ettiğini ve her ikisinin görüşlerinin de Kur'ân'ı mahluk kabul eden kişinin kâfir olacağı yönünde olduğunu belirtmiştir.

<sup>9</sup> Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. VIII, sy. 1, s. 63.

## 6) Fıtrat

Fıtrat, bütün insanlarda var olan ve değişmeyen özellikler anlamına gelmektedir. Bu özelliklere her insan doğuştan sahiptir. Allah Teâlâ da insanları teklife muhatap kılabilmek için onları iman ve küfürden hâli, fıtrat üzere yaratmıştır. Kâfir olanlar kendi fiilleri ve Allah'ın hızlânı/yardımsız bırakması neticesinde küfre düşerken mü'min olanlar da kendi fiilleri ve Allah'ın tevfiikiyle imân dairesine girerler.

Ebû Hanîfe'ye göre Allah Teâlâ elst bezminde kullarına imanı emredip onları küfre düşmekten nehyetmiştir. Bütün ruhların "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*"<sup>10</sup> sorusuna "*Belâ*" diye cevap vermeleri onların özlerinde iman sahibi olduklarını göstermektedir. İşte bu iman tüm insanların aslî fıtratıdır. Müstakimzâde de insanın aslî fıtrat<sup>11</sup> üzere doğmasını Ebû Hureyre'den rivayet edilen şu hadisle destekler: "*Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar.*"<sup>12</sup> Ona göre elst bezmindeki ikrarını dünyada muhafaza eden kimse mü'min, bu imanı küfre tebdil eden kimse ise kâfir olur. Ayrıca Müstakimzâde, kâfirlerin buluğa ermeden ölen çocuklarının cehennemlik olduğu görüşünü de kabul etmez. Çünkü ona göre teklife muhatap olacak kadar akli erginliğe ulaşmamış çocukların elst bezmindeki aslî fıtratları üzere cennete gitmeleri daha uygundur.<sup>13</sup> Ebû Hanîfe'nin ise bu konuda tevakkuf ettiğini aktarır.

## 7) Kazâ ve Kader

Kelâm ilminin teşekkül sürecindeki başat aktörlerden olan kazâ ve kader meselesi, Hz. Osman'ın katli, Cemel ve Siffin savaşlarıyla birlikte sahabe arasında en çok tartışılan konu haline gelmiştir. İslam coğrafyasında Müslümanlar arasında gerçekleşen bu savaşlar sonucunda ölen ve öldüren kimselerin durumları ve insan iradesinin bu olaylar üzerindeki etkisi sorgulanmaya başlanmıştır. Zamanla teşekkül eden İslam fırkaları da kazâ ve kader meselesinde iradenin rolünü cebir, tevfiiz ve kesb teorileriyle açıklamaya çalışmışlardır.

Müstakimzâde de Ebû Hanîfe'nin tevhidin aslı olarak kabul ettiği amentü esaslarını şerh ederken kader bahsini ayrı bir fasılda ele alır. O, itikâdda Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen kazâ ve kaderi Eş'arî alimler gibi tanımlamış, kazâya kader, kadere ise kazâ anlamını vermiştir.<sup>14</sup> Yani ona göre kazâ, Allah Teâlâ'nın ezeli ilmiyle mahlukatı için belirlediği, takdir ettiği plan; kader ise belirlenen bu plan doğrultusunda mahlukatın yine Allah Teâlâ tarafından yaratılmasıdır.

Müstakimzâde, hadiste<sup>15</sup> belirtildiği üzere Allah Teâlâ'nın yarattığı ilk şeyin kalem olduğunu ve Allah Teâlâ'nın kaleme hitap edip kalemin de bu hitaba cevap vererek bütün mahlukatın kaderini levh-i mahfûza yazdığını bildirmiştir. Kalemin

<sup>10</sup> A'râf, 7/172.

<sup>11</sup> Müstakimzâde'ye göre aslî fıtrat İslam dini anlamındadır. Zirâ Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadisin metninde geçen "الفطرة" ibaresini "فطرة الإسلام" olarak aktarmıştır.

<sup>12</sup> Buhârî, Cenâiz, 92.

<sup>13</sup> Kâfir çocukların ahiretteki durumları hakkında detaylı bilgi için bkz. Arif Aytekin, "İslam'da Müşrik Çocukları Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 30, s. 121-138.

<sup>14</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, c.XXIV, s.58.

<sup>15</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 16.

mahiyeti hakkında farklı görüşler olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin de içinde bulunduğu âlimler zümresine göre kalemin mahiyetini bilâkeyf kabul edip onun ilahî bir kalem olduğuna inanmak gerekir.<sup>16</sup>

Hadiste zikredilen kalemin, levh-i mahfûza kaderi ne şekilde yazdığı hakkında Kur'ân ve hadislerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple yazının mahiyeti İslam âlimleri tarafından nass çerçevesinde yorumlanmıştır. Hicri ilk asırların en önemli isimlerinden olan Ebû Hanîfe'ye göre İlahî kalemin levh-i mahfûza yazması vasıf ileldir, hüküm ile değildir. Müstakimzâde'nin de açıkladığı üzere vasıf, "filan kişi şöyle yapar" örneğinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın bir şeyi emretmeksizin bilmesi, hüküm ise emir ile birlikte "filan kişi şöyle yapsın" anlamına gelmektedir. Müstakimzâde Ehl-i Sünnet âlimlerinin de vasıf ve hükmü bu şekilde kabul ettiklerini söylemekle birlikte kendisinin vasıf hakkında ulemâdan farklı düşündüğünü belirtmektedir. Ona göre vasıf, "kulum sadaka verirse ömrüne bereket veririm, kulum sadaka vermezse ömründen bereketi alırım" örneğinde olduğu gibi sebep-sonuç ilişkisi içerisindeki tâliktir. Yani Allah Teâlâ sevap ve ikâbı gerektirecek durumları nasslarda belirlemiştir; kişi de cüz'î iradesiyle her iki durumdan birini gerektirecek fiilleri işleyerek sevap ya da ikâba müstehak olacaktır.

#### 8) Halk ve Kesb

İnsan özgürlüğünü temellendirmek için ilk defa Ebû Hanîfe tarafından zikredilen kesb kavramı bir teori olarak insan fiillerinin failini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Eş'arî ve Matüridî âlimler tarafından farklı şekillerde benimsenen kesb teorisi insan fiillerini iki cihetten ele alır. Bunlardan biri kendinden başka yaratıcı olmayan Allah Teâlâ'ya nispet edilen halk yönü, diğeri ise kulun iradesiyle yapıp mükellef olmasını sağlayan kesb yönüdür. Fiillerin yaratılmasında kulun iradesini de sistemin içine dahil eden kesb teorisi bununla teklifi temellendirmeye çalışmıştır.

Teklif bağlamında çözülmesi gereken en temel problem şüphesiz ki ebedî saadet ya da ebedî azaba götürecek olan iman ve küfrün yaratılma hadisesidir. Problemin çözümünde kişinin iradesini esas alan Ebû Hanîfe'ye göre Allah Teâlâ kullarını iman ve küfürden hâli yaratmıştır. İman ve küfür kulların kendi iradeleriyle işledikleri fiillerdir. Allah Teâlâ kâfiri küfrü halinde kâfir bilirken iman ettiği takdirde mü'min bilir. Kullardaki bu değişiklik hâdistir, ancak bu hâdislik Allah Teâlâ'nın kadim olan ilim sıfatına zarar vermez. Çünkü Allah Teâlâ geçmişin, ânın ve geleceğin bilgisini tek bir ilim ile bilir.

Kulların fiillerinin yaratılması ise kulların kendi kesbleri ve Allah Teâlâ'nın halkı ileldir. Kulların bütün fiillerinin yaratılması Allah Teâlâ'nın meşîeti, ilmi, kazâsı ve kudreti ileldir. O'nun emri, muhabbeti ve rızâsı ise yalnızca farz kıldığı fiillere taalluk eder. Müstakimzâde, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü yine onun *el-Vasiyye* adlı eserinde geçtiği üzere şu şekilde açıklamıştır: Ameller farz, fazilet ve mâsiyet olmak üzere üç türdür. Farz olan fiillerde Allah Teâlâ'nın emri, meşîeti, muhabbeti, rızâsı, kazâsı, kaderi, yaratması, hükmü, ilmi, tevfiği ve levh-i mahfûza yazması vardır.

<sup>16</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kalem", *DİA*, c. XXIV, s.244.

Fazilet olan nafîle fiillerde ise emri olmayıp sâirleri bulunur. Allah Teâlâ'nın nehyettiği mâsiyette ise emri, rızası ve muhabbeti yoktur.<sup>17</sup>

### 9) Hayır-Şer Meselesi

İslam uleması, modern zamanlarda ortaya atılan ve ateizmin temellendirilmesinde önemli bir veri kabul edilen kötülük problemini tek başına ele almaz. Çünkü bu yaklaşım evreni tek taraflı ele almayı beraberinde getirdiğinden sorunlu ve dengesiz bir bakış açısının ürünüdür. Bunun yerine İslam uleması, evrendeki çift kutupların her ikisinin birden göz önünde bulundurulmasının gerekliliğinden hareket etmiş ve meseleyi hayır-şer dengesi içerisinde ele almıştır. Bu konu kelimeler literatüründe hikmet-sefeh, salah-cevr, adalet-zulüm, husun-kubuh, hayır-şer terimleri çerçevesinde ele alınmış ve işlenmiştir.

İslam fırkaları dünyada var olan zulüm ve haksızlıkların her türlü noksanlıktan münezze olan Allah Teâlâ'ya nispet edilmesindeki güçlükten dolayı problemin çözümüne dair çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Mu'tezile mezhebi bu problemi aslah ve ivaz teorileriyle çözmeye çalışmıştır. Eş'ariye ise kâdir-i mutlak Tanrı anlayışıyla problemi ele almış, şerrin yaratılmasının değil şerrin işlenmesinin kötü olduğunu belirtmiştir. Matüridiye mezhebi de Mu'tezile'nin adalet hassasiyetiyle vücûb isnat ettiği Tanrı anlayışıyla, Eş'ariye'nin kudret sıfatına vurgu yaparak kâdir-i mutlak olarak nitelediği Tanrı anlayışı arasında bir orta yol tutmuş, Allah'ın her fiilinin bir hikmete binaen gerçekleştiğini savunmuştur.<sup>18</sup>

İtikatta Matüridiye mezhebine mensup olan Müstakimzâde de Allah Teâlâ'nın alemi en güzel biçimde yoktan yarattığını savunmuştur.<sup>19</sup> Bu en güzel yaratma yalnızca alemdeki kusursuz nizam anlamında olmayıp zahirde şer gibi görünen fillerin de hikmetle yaratıldığı anlamındadır. Dünya hayatındaki sıkıntıların en şiddetlilerine sırasıyla peygamberler, evliyalar, salihler ve efdallerin müptela olduğunu bildiren hadis-i şerifin mutlak şerre delalet etmediğini belirten Müstakimzâde, zahirde şer gibi görünen olayların hikmetine "kusûr-u nazar" sebebiyle vakıf olunamadığını söyler. Bu görüşünü de hasta bir çocuğun hacamat olması örneğiyle temellendirir. Şöyleki: hasta olan küçük bir çocuğa tedavi amaçlı hacamat yapılırsa çocuk ağlar. Ancak anne ve babası çocuğun sıhhat bulması için acı çekmesini tercih ederler. Allah Teâlâ da bu şekilde kullarının ahiretteki derecelerini yükseltmek için onların bu dünyada sıkıntı ve zorluk çekmelerini ihtiyar edip kullarını imtihan eder. Âl-i İmrân suresinin "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır." mealindeki 190. ayetini bu görüşüne delil olarak getiren Müstakimzâde, bahsin son

<sup>17</sup> Müstakimzâde, Ebû Hanîfe'nin on unsur olarak ele aldığı fiillerin yaratılmasına "hükümü" de ekleyerek on bir unsura tamamlamıştır.

<sup>18</sup> İlahî fiiller bağlamında hikmet kavramının daha iyi anlaşılması için bkz. Bilal Taşkın, *Kelâmcılar ile Usulcülere göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011, s. 37-42.

<sup>19</sup> Müstakimzâde, mutasavvıf bir âlim olması sebebiyle Allah Teâlâ'nın yarattıklarının güzelliğine vurgu yapmak amacıyla âlemin en güzel biçimde yaratıldığını söylemektedir. Buradan Allah Teâlâ'nın daha güzel bir âlem yaratamaması gibi bir sonuç çıkmamaktadır.

cümlesinde ise “zâhirîn olanlar akıllarına tâbi olurlar” diyerek şerrin yaratılmasını adalet ilkesi gereği Allah Teâlâ’ya nispet edemeyen Mu’tezile’ye işaret etmiştir.<sup>20</sup>

## B. Nübüvât Bahisleri

### 1) İsmetü'l-Enbiya

İsmet, günah işlemesi mümkün olan bir kimsenin günah işlememe melekesidir.<sup>21</sup> Peygamberlerin sıfatları arasında yer alan ismet sıfatı onların günahattan korunmuşluğuna delalet etmektedir. Ancak bu korunmuşluğun mahiyeti ve nübüvvetten önceki süreci kapsayıp kapsamadığı tartışmalıdır. Bu konuda Sünnî geleneğin benimsediği genel görüş Ebû Hanîfe’nin de *el-Fıkhü'l-ekber*’de belirttiği üzere peygamberlerin küçük ve büyük günahlardan, küfür ve kabih olan fiilleri işlemekten münezzehtir. Ancak onların zelle ve hata türünden fiilleri işlemeleri caizdir.

Müstakimzâde’ye göre zelle, mübah fiili işlemeye kasteden bir kimsenin işlediği fiilin haram bir sonuca sebep olmasıdır; hata ise kişinin kastı olmadan yaptığı şeylerdir. O, şeriata dair hususlarda sehven dahi olsa peygamberlerin yalan söylemeyeceklerini savunmuştur. Peygamberlerin büyük günahları kasten işlemekten münezzehtir oldukları hususunda cumhur ulemanın ittifak ettiğini belirtmiştir. Haşviye’nin ise bu konuda cumhura muhalefet ettiklerini, peygamberlerin küçük ve büyük günah işlemelerini caiz gördüklerini aktarmıştır. Ayrıca o, cumhur ulemânın, peygamberlerin sehven küçük günah işlemelerini ittifaken caiz gördüklerini ancak zillete sebep olan tartıda hile, hırsızlık gibi küçük günahların peygamberlikten önce dahi caizliğine hükmeylemediklerini söylemiştir. Muhakkik alimlerin nübüvvetten önce peygamberlerin büyük günah işleyebileceklerini de caiz gördüklerini belirtmiştir. Mu’tezile mezhebi ise vahyden önce ve sonra insanların peygamberlere tâbi olmalarına engel olduğu gerekçesiyle peygamberlerin büyük günah işlemelerini mümkün görmemiştir. Müstakimzâde de peygamberlere mütâbaata engel olacak büyük günahların peygamberler tarafından işlenmesini zaten kabul etmemiş buna da “ismet” demiştir.

Müstakimzâde, peygamberlere günah isnat eden haber-i vâhid rivayetlerin kabul edilemez olduğunu, ancak tevatürle gelen rivayetlerin te’vil edilmesi gerektiğini söyler. Mukâtil b. Süleyman’ın (v. 150) Hz. İbrahim hakkında aktardığı, onun üç yalan söylediği, üç hata işlediği ve bu yüzden üç belaya müptela olduğu rivayetini zikreden Müstakimzâde, üç yalanın<sup>22</sup> te’vil edilmesi gerektiğini belirtir. Mukâtil b. Süleyman’ın üç yalandan kastı, Hz. İbrahim’in kavmi tarafından dinî âyine çağırılmasına “ben hastayım”<sup>23</sup> diyerek cevap vermesi, müşriklerin putlarını yıktıktan sonra kendisine sorulması üzerine diğer putları en büyük putun yıktığını

<sup>20</sup> Müstakimzâde kötülük problemini çekilen ıstıraplar açısından ele almıştır, ancak meselenin ilahî adalet ve insan özgürlüğü açısından da incelenmesi gerektiği açıktır. Bu konu hakkında yapılmış detaylı bir çalışma için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Kaknüs Yayınları, 2014.

<sup>21</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu’cemü't- ta'rifât*, thk: Muhammed Siddik el-Miñşâvî, Dârü'l- fazile, Kâhire, 2004, s. 127.

<sup>22</sup> Buhârî, Enbiyâ, 11. Ayrıca bu hadisin değerlendirmesi için bkz. Ali Osman Ateş, “Hz. İbrâhîm’le İlgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, 1994, sy. VIII, s. 207-228.

<sup>23</sup> Saffât, 37/89.

söylemesi<sup>24</sup> ve hanımı Sâre'yi kız kardeşi olarak tanıttımasıdır. Üç hata Hz. İbrahim'in sırasıyla yıldıza, aya ve güneşe "Rabbimdir" demesi ve üç bela ise Hz. İbrahim'in ateşe atılması, yüz yirmi yaşında kendisini sünnet etmekle emrolunması ve oğlu Hz. İsmail'i kurban etmekle memur kılınmasıdır.

Müellif, ulemânın üç yalanı te'vil ettiğini söyler. Ulemâya göre Hz. İbrahim'in hasta olduğunu söylemesi kavminin dalâleti sebebiyle sıkıntı çekmesi anlamındadır. Diğer putları büyük putun yıktığını söylemesi ise müşriklerle istihza etmektir. Hanımı Sâre'yi kız kardeşi olarak tanıttığı da "Bütün mü'minler kardeştir."<sup>25</sup> hükmü gereğince din kardeşi görmesi sebebiyledir. Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneş için "Bu benim Rabbimdir"<sup>26</sup> demesi ise doğruyu arama anlamında olup "Bu benim Rabbim midir?" manasındadır.

Müstakimzâde, peygamberler hakkında tevatürle gelen günahların efdali terkedip faziletli olanı yapma anlamına gelebileceğini ya da bu günahların nübüvvetlerinden önce olabileceğini belirtir. Kur'ân-ı Kerim'de "Adem Rabbine asi oldu"<sup>27</sup> mealindeki ayetin de Hz. Adem'in nübüvvetinden öncesine delâlet ettiğini söyler. Cüzcânî ise bu ayetin Allah Teâlâ'dan Hz. Adem'e bir ikaz mahiyetinde olduğunu belirtir. Ayrıca Cüzcânî'ye göre Hz. Adem efdal olan Allah Teâlâ'nın nehyini terk edip İblis'in ağaca yaklaşma vaadi ile Allah Teâlâ'ya saygı gösterdiğini zannedip içtihat etmiş bu da kendisinden bir zelle olmuştur.<sup>28</sup>

## 2) Mucize ve Keramet

Mucize, sözlükte aciz bırakan anlamında olup, ıstılahta peygamberlerin nübüvvet iddiaları sırasında meydana gelen hârikulâde olaylar anlamına gelmektedir. Keramet ise etimolojik kökeninden de anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ'nın peygamber olmayan kullarına ikram ettiği olağanüstü hallerdir. Mucize peygamberin nübüvvetini ortaya koymakta, keramet ise sâdir olduğu kimsenin iman ettiği peygamberinin nübüvvetini desteklemektedir.

Müstakimzâde'ye göre mucize, Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla izhar ettiği ve onların nübüvvetlerine delalet eden hârikulâde olaylardır. Hârikulâde olayların evliyadan sâdir olması ise keramettir. Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ'ya asi kimselerden meydana gelen hârikulâde olayları "kaza-yı hâcet" olarak isimlendirir ve asilerin azabını derece derece arttırması sebebiyle vukuunu caiz görür. Zira Kur'ân-ı Kerim'de de Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Derken onlar kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, (önce) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Sonra kendilerine verilenle sevinip şımarıdıkları sırada, onları ansızın yakaladık da bir anda tüm ümitlerini kaybedip yıkıldılar."<sup>29</sup>

Müstakimzâde, hârikulâde olayları mucize, kerâmet, istidrâc, irhâs, me'net ve sihir olmak üzere altıya ayırır. Peygamberlerin nübüvvetlerinden önce meydana gelen hârikulâde olayları irhâs olarak tanımlayan müellif, Hz. Peygamber'in

<sup>24</sup> Enbiyâ, 21/63.

<sup>25</sup> Hucurât, 49/10.

<sup>26</sup> En'âm, 6/76.

<sup>27</sup> Tâhâ, 20/121.

<sup>28</sup> Züleyha Birinci, *Atâ b. Ali el-Cüzcânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 40.

<sup>29</sup> En'âm, 6/44.

doğumundan önce gerçekleşen Fil Vak'ası'nı bu duruma örnek verir. Ona göre meûnet, Allah Teâlâ'nun mümin kullarına yardım etmek için izhâr ettiği hârikulâde olaylar, sihir ise tılsım ve büyülerle yapılan hilelerdir. Son olarak sihir ile istidrâc arasındaki farkın "kasıt" olduğunu belirtir ve sihrin öğrenimini ancak yapılan başka bir sihri bozmak amaçlı caiz görür. Yapılan sihri bozma dışındaki herhangi bir durum için sihir yapılmasını ise küfür kabul eder.

### 3) İsrâ ve Mî'rac

Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı gece yolculuğuna İsrâ, Mescid-i Haram'dan semâya olan yolculuğuna ise Mî'rac denir. Türkçe'de her iki anlamı da kapsayan Mî'rac lafzı, âlimler arasında vakıa olarak birçok yönden tartışılmıştır.<sup>30</sup> Hâdisenin gerçekleşme zamanı, Mescid-i Aksâ'nun hangi mescid olduğu, namazın bu olayla mı farz kılındığı gibi tartışmaların yanında Mî'rac ile ilgili en önemli tartışma, mahiyetine yönelik olup ruh ile mi yoksa beden ile mi gerçekleştiği hakkındadır.

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan Allah'ın huzuruna çıkarılması anlamında Mî'rac'ı inkâr eden kimsenin mübtedî' olacağını söyler. Müstakimzâde de İsrâ hadisesinin ayet<sup>31</sup> ile sabit olduğunu bu yüzden inkârının küfrü gerektireceğini belirtmekle birlikte Hz. Peygamber'in Mî'rac'a bedenen çıkmadığını söyleyen kimsenin de ehli bid'at olacağını ifade eder. Kelâm âlimlerinin çoğunun benimsediği görüşe göre de Mî'rac ruh ve beden ile gerçekleşmiştir, ancak aksi görüşe delalet eden hadis rivayetleri de bulunmaktadır. Ancak İsrâ suresinin ilk ayetinde geçen "abd" kelimesinin kulluğu ifade etmesi, kulun da ancak ruh ve beden ile ibadet edip kulluk vazifesini yerine getirebileceği hususları dikkate alındığında Mî'rac'ın ruh ve beden ile gerçekleşmiş olması daha isabetli görünmektedir.<sup>32</sup>

## C. Sem'ıyyât Bahisleri

### 1) Kabir Hayatı

Ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleşen ölüm ile kıyametin kopmasıyla gerçekleşecek olan diriliş arasında geçen hayata "kabir hayatı" denir. Kabir hayatı yalnızca medfun insanlar için var olan bir hayatı çağrıştırdığından, medfun olmayan kimseleri de kapsamı açısından bu hayata berzah hayatı da denmiştir. Kabir hayatında kabir sorgusu, kabrin sıkması, azabı ve nimeti gibi durumlar mevcuttur. Ancak bu durumları idrak edecek varlık hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>33</sup>

Müstakimzâde, kabirde cesedin lezzet ve elemi idrak edecek kadar hayat sahibi olması hususunda Ehl-i Sünnet ulemânın ittifak ettiğini belirtir. Ancak cesedin müdrık olabilmesi için ruhun cesede iade edilip edilmeyeceği meselesi âlimler arasında ihtilâfıdır. Ebû Hanîfe de kabirde ölünün lezzet ve elemi idrak etmesi için ruhun cesede geri döneceğini söylemekle birlikte keyfiyetinin meçhul olduğunu belirtir.

<sup>30</sup> Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s.217.

<sup>31</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>32</sup> Salih Sabri Yavuz, "Mî'rac", *DİA*, c. XXX, s. 132-134.

<sup>33</sup> Süleyman Toprak, "Kabir", *DİA*, c.XXIV, s. 37-38.



Ebû Hanîfe, kabir azabını inkâr eden kimseyi Allah Teâlâ'nın "Onlara iki defa azap edeceğiz"<sup>34</sup> ve "Muhakkak ki zulmedenler için bundan başka bir azap daha vardır"<sup>35</sup> ayetlerini inkârından dolayı kâfir görür. Ayetlere inanıp tefsir ve te'viline inanmayan kimseyi de tekfir eder. Çünkü ona göre Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerinin te'vil ile tenzili aynıdır. Yani bazı ayetler lafızlarından anlaşıldığı üzere muhkemdir başka anlamlara te'vil edilemezler.<sup>36</sup> Kabir azabıyla ilgili ayetleri de bu kapsamda değerlendiren Ebû Hânîfe onları inkar etmenin küfrü gerektireceğini belirtir.

## 2) Mürtekb-i Kebire

Sahabe dönemi siyasî olaylar neticesinde ortaya çıkan ve kelâm ilminin ilk problemleri arasında yer alan mürtekb-i kebare meselesi, büyük günah işleyen kimsenin ahiret ahvalini sorgular. İmanın amel olmaksızın nihâî noktada kurtuluşa vesile olması bu konunun önemini belirtmektedir. Mürtekb-i kebare hakkında İslam fırkaları arasında ihtilaf olmakla birlikte Sünnî geleneğin bu konuda daha tutarlı olduğu görülür.

Ehl-i Sünnet'in mesnedi olan Ebû Hanîfe'nin belirttiği üzere büyük günah işleyen kimse günahı helal saymadıkça kendisinden iman gitmez. O kimse kâfir değil mü'mindir, ancak fâsık olarak nitelendirilir. Müstakimzâde de büyük günah<sup>37</sup> işleyen kimsenin küfre düşmeyeceğini, ancak kat'î delil ile sabit olan günahı helal kabul edip işleyen kimsenin kâfir olacağını söyler. Mu'tezile'den Vasıl b. Atâ'ya (v. 131) nispet edilen görüşün ise büyük günah işleyen kimseden imanın zâil olacağı ancak kâfir de olmayacağı<sup>38</sup> yönünde olduğunu belirten Müstakimzâde, Hâriciye'nin de büyük günah işleyen kimseyi kâfir olarak gördüğünü aktarır.

## 3) Şefaât

Sözlükte bir kimsenin affedilmesi için aracılık etmek, bağışlanmasını istemek anlamlarına gelen şefaât istilahta günahkâr bir mü'minin Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaatiyle affedilmesi, cennete müstehak olan mü'minin ise cennet derecesinin artırılması anlamlarına gelmektedir. Günahkâr mü'minlerin affedilmesi durumunu İlahî adalete aykırı olduğu gerekçesiyle reddeden Mu'tezile, cennete mü'minlerin derecelerinin artırılması anlamında bir şefaât anlayışını benimsemiştir.<sup>39</sup> Ehl-i Sünnet mezhebi ise şefaât olmadan Allah Teâlâ'nın günahkâr mü'mini affetmesi nasıl mümkün ise şefaât ile affetmesi de elbet mümkündür diyerek bu konudaki görüşünü akli delil ile desteklemiştir.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Tevbe, 9/141.

<sup>35</sup> Tür, 52/47.

<sup>36</sup> Beyâzizâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü'l-münîfe li'l-imâm Ebî Hanîfe)*, trc. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016, s. 151.

<sup>37</sup> Müstakimzâde, mürtekb-i kebare bahsini şerh ederken "günah" lafzını kullanmıştır. Ancak burada kastettiği büyük günahdır. Zira küçük günahların küfre sebep olacağını savunan bir grup Hâricî dışında hiçbir mezhep yoktur. Ayrıca büyük günahların neler oldukları hakkında bilgi için bkz. Müslim, *İmân*, 143; Buhârî, *Vesâyâ*, 23.

<sup>38</sup> Vâsıl b. Atâ'nın ortaya koyduğu "el-menzile beyne'l- menzileteyn" esası, büyük günah işleyen kimsenin bu dünyada Müslüman şeriatıyla muamele görmesi, tövbe etmeden ölmesi durumunda ise ahirette kafirden daha hafif azap görmesiyle birlikte kafir olarak hesaba çekilmesi anlamındadır.

<sup>39</sup> Kılavuz, a.g.e., s. 343.

<sup>40</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-âkaid*, trc. Talha Hakan Alp, İFAV Yayınları, 2017, s. 259.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de belirttiği üzere peygamberlerin günahkâr mü'minlere ve mü'minlerden büyük günah işleyen kimselere şefaati haklıdır. Ancak onun risalelerinde peygamberlerden başka salih kimselerin şefaati hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte *el-Fıkhu'l-ekber* şârihi Müstakimzâde âlim ve salih kimselerin de şefaate etmeye müstehak olduğunu söyler. Şefaatin yalnız günahkâr mü'minler için olmadığını aynı zamanda cennet ehlinin de şefaate ile derecelerinin yükselebileceğini belirtir.

#### 4) Cennet ve Cehennem Ehli

Ehl-i Sünnet itikâdına göre küfür üzere ölenler ebedî cehennemdedir. Ancak bunlardan gayrisi hakkında kesin cennetlik veya kesin cehennemliktir diye hüküm verilemez. Müstakimzâde bu bahsi şerh ederken mü'minlerden sevapları fazla olan kimselerin Allah Teâlâ'nın rahmetiyle cennete, günahları fazla olan kimselerin ise şefaate istihkakları yok ise Allah Teâlâ'nın adaletiyle cehenneme gideceklerini söyler. Günahkâr mü'minin cehennemde ebedî kalmayacağını belirten Müstakimzâde, nihayetle onların da cennete dahil olacaklarını savunur. Ayrıca “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ”<sup>41</sup> ayetinde buyrulduğu üzere günahkâr mü'min kulların sorgusuz ve cehennemde azap görmeden cennete girmelerini de caiz görür.

#### 5) Kurb ve Bu'd

Sözlükte yakın ve uzak anlamına gelen kurb ve bu'd lafızları istilahta Müstakimzâde'nin de belirttiği üzere, itaat eden kulların Allah Teâlâ'ya yakın, asi olan kulların ise O'ndan uzak olması anlamında kullanılmaktadır. Ona göre kurb ve bu'dun Allah Teâlâ'ya nisbeti bilâkef olup manevi yakınlığı bildirmek içindir. Bu konuda Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yüce Allah buyuruyor ki: Kulum beni nasıl düşünüyorsa ben öyleyim. O beni anarken ben onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendim anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. O bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim.”<sup>42</sup> Hadiste de işaret edildiği üzere Allah Teâlâ'nın kullarına yakınlığı, onların iyiliklerine ziyadesiyle karşılık vermesi anlamında olup manevi yakınlığı ifade etmektedir. Ayrıca Müstakimzâde, Allah Teâlâ'nın kendisine, günahları sebebiyle baîd olan kullarına dahi “ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ”<sup>43</sup> ayeti hükmü gereğince şah damarından daha yakın olduğunu belirtir. Netice itibariyle kurbiyete ancak mücâhede ehli sūfînin müşâhedeyle vâkıf olabileceğini söyler ve bu sebeple bazı akâid eserlerinde “Cüneydiye tarikatının hak olduğuna inanırız” şeklinde ifadelerin geçtiğini zikreder.

#### 6) Ru'yetullah

Allah Teâlâ'nın mü'min kulları tarafından ahirette görülmesi anlamına gelen ru'yetullah, Ehl-i Sünnet'e göre aklen caiz, naklen vaciptir. Mu'tezile mezhebi ise Allah Teâlâ'nın ahirette görülebilmesi için bir mekanda ve cihette olmasının zorunlu olduğunu, mekan ve cihetin ise ancak hâdis varlıklar için söz konusu olduğunu

<sup>41</sup> Nisâ, 4/48.

<sup>42</sup> Müslim, Zikir, 2.

<sup>43</sup> Kâf, 50/16.

belirterek ru'yetullahı inkâr etmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği ru'yetullah hadisesi Ebû Hanîfe'nin de belirttiği üzere keyfiyet, müşâbehet ve mesafe olmaksızın gerçekleşecektir.

Ru'yetullah konusunda ihtilaf edilen bir diğer husus da kulun Allah Teâlâ'yı görmesinin nasıl olacağı ile ilgilidir. Bu görmenin baş gözüyle mi yoksa kalp gözüyle mi veya başka bir şekilde mi gerçekleşeceği hakkında farklı görüşler vardır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste O, ru'yetin baş gözüyle gerçekleşeceği hakkında şöyle buyurmuştur: "Siz Rabbinizi, ayı on dördüncü gecede gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görme konusunda haksızlığa uğramayacak, zorluk çekmeyeceksiniz."<sup>44</sup>

Müstakimzâde ise ru'yetullahın daha çok sübutuna değinerek, ru'yetullahın nass ile sabit, keyfiyetinin ise müteşabihattan olduğunu ifade eder. Ru'yetullah, şefaath ve kabir azabını inkâr eden kimsenin küfre düşeceğini ve kendisine imam olarak uymanın caiz olmayacağını belirtir. Allah Teâlâ'nın azamet ve kemaline münâfi olması sebebiyle ru'yetullahı reddeden kimsenin ise küfre düşmeyeceğini ancak bid'at ehli olacağını söyleyerek Mu'tezile'nin bu sebeple küfürle itham edilmemesi gerektiğine işaret eder.

### C. Diğer Bahisler

#### 1) Fazilet Sıralaması

Hz. Peygamber'den sonra sahabenin fazilet sıralaması imâmet bahsiyle ilişkili bir konudur. Şia Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısının Hz. Ali olduğu kanaatindedir. Bu sebeple imâmetin efdal olan Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunmuştur. Buna mukabil Ehl-i Sünnet mezhebi ise imamet sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğu görüşünü benimsemiştir.

Sünnî bir Osmanlı âlimi olan Müstakimzâde peygamberlerden sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebû Bekir olduğunu söyler. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Peygamber'in arkadaşlığının nass ile teyit edildiğini belirtir. Hz. Ebû Bekir'in Müslüman olan ikinci kişi, mağarada ikinin ikincisi, Bedir gazvesinde Hz. Peygamber'in gölgeliğindeki ikinci kişi ve Razva-i Mutahhara'da da Hz. Peygamber'den sonra medfun ikinci kişi olduğunu zikreder. Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'in faziletini kabul eden Müstakimzâde, onu dinin yayılmasına vesile ve Hz. Peygamber'in İslam davetini kabul eden kırkıncı sahabe anlamında "mükemmil-i erbaîn" olarak niteler. Hz. Ömer'den sonra Hz. Osman ve ondan sonra da Hz. Ali'nin faziletini kabul eder.

Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-ekber*'de Hulefâ-yı Râşidîn'in hak ve adalet üzere yaşadıklarını belirtmiştir. Onlara muhabbet edenlerden olduğunu ve Hz. Peygamber'in bütün ashabını da ancak hayırla yâd ettiğini söylemiştir. Müstakimzâde de ashabın faziletini "Ashabıma ikram edin, onlar sizin en hayırlılarınızdır" hadisiyle temellendirmiş, sahabenin diğer insanlar için yol gösterici birer rehber olmalarını ise "Ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz."<sup>45</sup> hadisiyle desteklemiştir.

<sup>44</sup> Buhârî, Tevhid, 24; Müslim, İmân, 81.

<sup>45</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. Muhammed Diyâurrahman el-'Azamî, Dâru'l-hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt, ty, s.163-164.

## 2) Ebeveyn-i Rasûl

İtikadi bir mesele olmamakla birlikte İslam âlimleri arasında tartışılan bir diğer husus da Hz. Peygamber'in anne ve babasının hangi inanç üzere vefat ettikleri bahsidir. Hz. Peygamber'e olan ittiba ve muhabbet bu konunun ulemâ tarafından ele alınmasını kaçınılmaz kılmıştır. Âlimler arasında genel olarak Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât oldukları görüşü benimsense de onların küfür üzere öldüklerini söyleyen âlimler de vardır. Âlimlerin daha çok *el-Fıkhü'l-ekber* üzerinden değerlendirdikleri bu meselede nüshalarda bulunan farklılıkların da etkisi vardır.

Müstakimzâde bir nüshada ifadenin "Onlar küfür hali üzere vefat eylediler. Ve Ebû Tâlib dahi küfür üzere fevt eyledi" şeklinde geçtiğini belirtir. Ali el- Kârî (v. 1014) gibi bazı âlimler dışında birçok âlimin vâlideyn-i Rasûl'ün kurtuluşlarını tahkik ettiklerini vurgular. Başta Abdurrahman es-Suyûtî (v. 911) olmak üzere ulemânın bu konuda çeşitli eserler telif ettiklerini söyler. Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkında mü'min oldukları yönünde hadislerin olduğunu belirten Müstakimzâde, İmâm Sehâvî (v. 902) ve İbn Hacer el-Mekkî (v. 974) gibi bazı âlimlerin bu konuda hadise de gerek duymadıklarını aktarır. Kendisi ise "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ" <sup>46</sup> "رَبُّكَ قَرَضَ" <sup>47</sup> "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ" <sup>48</sup> ayetleri ve "المراء مع من أحب" <sup>49</sup> hadisi bağlamında Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşlarını temellendirir. Hz. Peygamber'in nesebine dil uzatan kimsenin ise Hz. Peygamber'e eza ve cefa etmiş olacağından "إِنَّ" <sup>50</sup> "الدِّينَ يُؤَدُّونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ" <sup>51</sup> ayeti hükmü gereğince her iki âlemde de lanetlenmiş olduğunu ve ahirette ona azap edileceğini belirtir. Bu konu hakkında Kâdî İyâz'ın (v. 544) da *Şifâ*'da şöyle söylediğini aktarır: "Vâlideyn-i muhteremeynin necatlarının hilafına zâhib olmaktan eşnâ' ve ışk-ı Habibullah Cenablarına ezâ ve cefâ olmaz."<sup>50</sup>

Müstakimzâde, *el-Fıkhü'l-ekber* nüshaları arasında muanan ve müselsel rivayetle gelen nüshada Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkında ifadenin "ماتا على" <sup>51</sup> "الفترة" şeklinde olduğunu belirtir. Ancak onların Hz. İbrahim'in dini üzere dini ritüellerini gerçekleştirdiklerini ve Hz. İbrahim'in dinin de inkıtaya uğramadığını söyler. Ayrıca Hz. İsa'nın Benî İsrâil'e peygamber olarak gönderildiğini bu sebeplerden dolayı da genelde Haremeyn ehlinin özelde ise Hz. Peygamber'in ecdâdının fetret ehli olmadıklarını savunur.

Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkında "*Risâletü'l-vâlideyni'l-muhteremeyni li'n-Nebi*"<sup>51</sup> adlı risalesini Osmanlı alfabesiyle kaleme alan Müstakimzâde, risalede vâlideynin necatları hakkında beş delile yer vermesine mukabil aleyhte olan rivayetleri risalenin hacmi ve benimsediği görüş nedeniyle ele almamıştır. Risalenin son kısmında ise Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin imanını temellendirme amacıyla Muhammed el-Kürdî'nin eserinde şu olayın geçtiğini zikreder: el-Kürdî,

<sup>46</sup> Duhâ, 93/5

<sup>47</sup> Teybe, 9/28.

<sup>48</sup> Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165.

<sup>49</sup> Ahzâb, 33/57.

<sup>50</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, c.II, s.214.

<sup>51</sup> Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Ef. 1997, vr. 28-30.

Âmine'nin kabrini ziyaret ettiği sırada Yâsin suresini okurken Âmine'nin de kendisiyle birlikte sureyi baştan sona okuduğunu ve kendisinin de bunu işitip gördüğünü aktarmıştır. Müstakimzâde'nin vâlideyn-i Rasûl'ün kurtuluşlarına zikrettiği delillerden sonra el-Kürdî'nin bu olayını aktarması diğer bahislerde de görüldüğü üzere mutasavvıf bir âlim olması sebebiyledir.<sup>52</sup>

### 3) Mestler Üzerine Mesh

İlk dönem kelâm risalelerinde ele alınan mestler üzerine mesh, aslen fikhî bir mesele olmakla birlikte zamanla Ehl-i Sünnet'in Şia'ya muhalefetinin bir sembolü haline gelmiştir. Şia ve Hâriciye mezheplerinin kabul etmediği mestler üzerine mesh etme, Sünnî âlimler tarafından imanın unsurlarından biri olarak görülmüş, bunu kabul etmeyenler ise ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiştir.<sup>53</sup>

Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* adlı eserinde bu meseleyi fikhî açıdan incelemiş ve hükmünün sünnet olduğunu söylemiştir. Müstakimzâde de mestler üzerine mesh etmeyi caiz görmeyen kimsenin küfre düşmesinden korkulacağını ve o kimseye namazda imam olarak uyulmaması gerektiğinin vurgulandığını belirtmiştir.<sup>54</sup>

*el-Fıkhü'l-ekber*'de ele alınan bir diğer fikhî mesele ise teravih namazıdır. Ehl-i Sünnet'e göre Ramazan gecelerinde kılınan teravih namazı müekked sünnettir. Müstakimzâde, Rafızîlerin bir kısmının teravihi sadece erkeklere sünnet gördüğünü, diğer bir kısmının ise teravihi sünnet olarak kabul etmediğini belirtir. Teravih namazının akâid risalelerinde yer alması mestler üzerine mesh bahsinde de görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki ihtilafın kaynağıdır.

### 4) Sıfatların Başka Dillerde Söylenmesi

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının başka dillerdeki karşılıklarıyla kullanılması hususunda Ebû Hanîfe, sıfatların Farsça karşılıklarıyla söylenmesinin caiz olduğunu belirtir. "Vechullah" lafzı yerine "rûy-i Hüdâ" tabirinin kullanılabileceğini söyler. Ancak haberî sıfatlardan olan "yed" sıfatını müstesna kabul edip onun Farsça karşılığını tecviz etmez.

Müstakimzâde, Arapça "yed" kelimesinin Farsça karşılığının "dest" olduğunu söyler. Farsça'da "dest" kelimesinin "el"den başka manalara da geldiğini, bu sebeple diğer manaların Allah Teâlâ için kullanılmasının caiz olmadığını belirtir.<sup>55</sup> Ancak "rûy" lafzının aynı Arapça'daki "vech" kelimesi gibi yüz, çehre anlamlarına gelmesi ve Allah Teâlâ'ya nispet edilmesini engelleyecek olumsuz bir mana içermemesi Allah Teâlâ'ya sıfat olarak kullanılmasını caiz kılar. Ayrıca Müstakimzâde'nin şerhte, Ebû Hanîfe'nin Allah Teâlâ hakkında kullanımını caiz gördüğü "Hüdâ" lafzının müradifi olan "Îzed" tabirini kullanması da bu kelimenin

<sup>52</sup> Mustafa Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2005, s. 254-256; Ayrıca Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkındaki rivayetlerin genel değerlendirmesi için bkz. aynı eser, s. 265-288.

<sup>53</sup> Mehmet Erdoğan, "Mesh", *DİA*, c. XXIX, s.302; Mevlüt Özler, "İki Akaid Metni; el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefî Akâidî'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 14, s. 62.

<sup>54</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî'ye göre küfre götürmeyecek bir bid'at işleyen kimse müslüman mezarlığına gömülme, savaştan ganimet alma gibi hususlarda İslam ümmetinden sayılmasına rağmen namazda kendisine imam olarak uyulması ve kestiğinin yenmesi gibi hususlarda İslam ümmetinden sayılmaz. (bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frac*, ter. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.14)

<sup>55</sup> Müellif burada dest kelimesinin "hile" anlamına işaret etmektedir.

caiz olduğuna delalet eder. Müstakimzâde bahsin sonunda ise Allah Teâlâ'nın sıfatlarının semâî ve tevkîfî olduğunu belirtip kıyas kabul etmeyeceğini söyler.

### 5) Sonuç

Müstakimzâde, kelâmî bahisleri şerh ettikten sonra Hâtîme ve Tenbih başlıkları altında tasavvufun hak olduğunu, batıl görüşlerle karıştırılmaması ve düşmanlık edilmemesi gerektiğini ayet ve hadislerle temellendirmiştir. Senet başlığı altında ise müntesibi olduğu amelî ve itikâdî mezhepleri zikredip riyazette hangi tariklerin yollarını tuttuğunu belirtmiştir.

Genel olarak, inanan bir kimsenin açıklanan bu mesâile icmâlen iman etmesi gerektiğini söyleyen Müstakimzâde, ğayb âlemine dair dakik meselelerin ancak ledünnî ilim ile bilinebileceğini belirtir. Kehf suresinin 65. ayetinde de işaret edilen ledünnî ilmin tahsilini rahmanî bir cezbe veya mürşid-i kâmile intisap ile keşf neticesinde mümkün görür. Ledünnî ilme vâkıf olan kimselerden zâhirde şeriatın hilafına görünen durumlar meydana geldiğinde bunu bir mekr-i ilahî veya iblisin hilesi görerek gizlediklerini ve yine şeriate ittiba ettiklerini söyler.

Müstakimzâde, bâtnî ilmin hak olduğunu Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "*Ben Rasulullah'tan iki kap ilim aldım. Birini izhâr ettim eğer diğerini de izhâr etsem beni katlederdiniz*"<sup>56</sup> hadisiyle temellendirir. Ancak İbn Hacer el-Askalânî (v. 852) bu rivayette zikredilen ikinci ilmin kötü idarecilerin durumları hakkında olduğunu zikretmiş, Ebû Hureyre'nin "Altmışlı yılların şerrinden ve çoluk çocuğun idareci olmasından Allah'a sığınırım" sözünün de imâ yoluyla bu duruma işaret ettiğini belirtmiştir. Zira iktidarı döneminde Kerbela ve Harre olaylarının meydana geldiği Emevî halifesi Yezid b. Muaviye hicri 60'ta iktidara gelmiştir. Ayrıca ikinci ilmin toplumun kabullenmekte zorluk çekeceği kıyamet alametlerine delalet ettiğini söyleyen alimler de vardır.<sup>57</sup>

Hız. Ebû Bekir'in diğer insanlardan namaz ve oruç gibi ibadetlerden dolayı değil de kalbinde gizli olan bir sır sebebiyle üstün olduğunu bildiren ve "*Müftüler sana fetva verse de fetvayı kalbine sor*"<sup>58</sup> gibi rivayetleri bâtnî ilmi temellendirmede kullanan Müstakimzâde, bu rivayetlerin aynı zamanda bâtnî ilmin zahirî ilimden daha üstün olduğunu kanıtlar nitelikte olduğunu belirtir. Müftülerin te'vil yaparak fetva isteyen kimselere ruhsat verdiklerini, bâtnî ilim erbâbının ise kalplerinin iman nuru ile dolu olduğunu bu sebeple ahkâm ulemasına nispetle "kâdî" olduklarını söyler. Hatta ona göre bâtnî ulemâsı "hâkim", ahkâm ulemâsı "mahkûm" dur.

Ayrıca tasavvuftaki bâtnî ilmin dinin dışında bir şey olmadığını belirten müellif, sûfilerin hiçbir zaman ibadetten müstesna olmadıklarını ve hiçbir haramı helal saymadıklarını aktarır. İbâhiye'nin ise nassların zahirinde aşırı gittiklerini, haram olan şeyleri mübah gördüklerini ifade ederek tasavvuf ile karıştırılmaması gerektiğini söyler. Sûfilerin şeriate muhalif görünen sözlerinin ise zahirî manaya

<sup>56</sup> Buhârî, İlim, 43.

<sup>57</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Polen Yayınları, ter. Halil Aydemir; Osman Duman, İstanbul, 2006, c.I, s.285-286.

<sup>58</sup> Dârimî, Büyü', 2; Ayrıca İmâm Münâvî hadiste geçen nefsin, hak ile bâtlı, doğru ile yalanı birbirinden ayıran mutmain nefis olduğunu söyler. (bkz. İmâm Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sagîr*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1972, c.I, s. 495.)

hamledilmemesi gerektiğini, bu sözleri anlamada insan idrakının âciz olduğunun itiraf edilmesi gerektiğini tenbih eder. Aksi durumda veli olan kullara dil uzatılmış olacağını bunun da Allah Teâlâ'ya savaş açma anlamına geleceğini belirtir.<sup>59</sup> Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerim'de: "Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığım şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."<sup>60</sup> buyurduğu üzere sûfiler hakkında sûizan eden kimsenin ahirette sorumlu olacağını belirten Müstakimzâde, sûfilerin hallerini ikrar eden kimsenin ikrarını da iman ile ölmesine vesile olacağını aktarır.

## II. Değerlendirme

İtikatta Maturidî mezhebine mensup olan Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Kelâm ilminin ilk eseri sayılan *el-Fıkhu'l-ekber* risalesini Ehl-i Sünnet mezhebinin genel kanaati doğrultusunda şerh etmiştir. Şerhinde İmam Suyûtî (v. 911), İmam Münâvî (v. 1031), Beyazîzâde (v. 1098) gibi âlimlerden de istifade etmiş, görüşlerini bu âlimlere referansla temellendirmiştir. Genel olarak eserde Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini Sünnî gelenek doğrultusunda delillendirmeye çalışan Müstakimzâde, yer yer gelenekten farklı düşündüğü noktaları belirtmiş, şahsî görüşlerine de yer vermiştir.

Ayrıca müellif, eserinde hadis rivayetlerine yer vermekle birlikte hadislerin lafızlarını pek muhafaza edememiştir. Aktardığı rivayetler hadis kitaplarında farklı lafızlarla yer almaktadır.<sup>61</sup> Müellif itikâdî görüşleri şerh ederken ayet ve hadislerin yanısıra tasavvuf meşrepli bir âlim olması sebebiyle menkıbelere de yer vermiştir.

Müstakimzâde'nin eserinde en çok dikkat çeken husus ise tasavvufun meşruiyetini kanıtlama gayreti içerisinde olması ve sıfatlar, kazâ ve kader gibi gaybî konuların ancak keşif ve riyazet yolu ile anlaşılabilceğini savunmasıdır. Keyfiyetine akıl ile tam olarak vâkıf olamayacağımız hususlarda delil olarak getirdiği ayet ve hadislerin te'vile müsait olması, onun, ayet ve hadisleri görüşleri doğrultusunda yorumlamasını mümkün kılmıştır. Son olarak, Müstakimzâde'nin tasavvufu *el-Fıkhu'l-ekber* gibi aslî bir kaynak üzerinden temellendirmesi, onun, tasavvufu itikâdî meseleler gibi önemli görmesi ve *el-Fıkhu'l-ekber*'in şöhretinden istifade ederek görüşlerini halka aktarmak istemesi olarak yorumlanabilir.

<sup>59</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>60</sup> İsrâ 17/36.

<sup>61</sup> Ayrıca Müstakimzâde'nin noktasız hadisleri topladığı "*Bî nukât hadis-i erbain*" adlı eserinde geçen hadislerden 12 tanesinin zayıf, 2 tanesinin mevzu olduğu tespit edilmiş, 7 tanesine ise kaynaklarda rastlanmamıştır. Bu durum müellifin hadis alanında pek titiz olmadığını gösterir. (Bk. Harun Reşit Demirel, "Müstakimzâde'nin "Bi Nukât Hadis-i Erbain" isimli Risâlesinde Yer Alan Hadislerin Tetkiki", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c.VIII, sy. 3, s. 96).





## Tertullian'ın Kutsal Kitap Anlayışı

Nuh YILMAZ\*

### Özet

Farklı dini geleneklerce Tanrı'nın sözü olmasından dolayı kutsal kabul edilen metinler dini geleneklerin merkezinde yer alır. Hıristiyanlığın kutsal metinleri söz konusu olduğunda hacimli bir koleksiyon akla gelir. Latin Hıristiyanlığının kurucusu olarak kabul edilen Tertullian, Kutsal Kitap'la ilgili oluşturduğu kanon, kullandığı Kutsal Kitap versiyonu ve Kutsal Kitap metinlerini algılama tarzı noktasında kendine özgü bir çizgi oluşturması açısından çalışmamızın konusu oldu. Bu makale, Hıristiyanlığın Kutsal Kitap anlayışına genel hatlarıyla değindikten sonra Tertullian'ın Kutsal Kitap kanonunu, Kutsal Kitap'ın hangi versiyonunu kullandığı meselesini ve hermenötüğünü incelemektedir. Sonuç kısmında araştırmamız neticesinde ulaştığımız bulgulara yer verilmekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tertullian, Kutsal Kitap, Kanon, Versiyon, Hermenötik.

### *Tertullian's Understanding of Bible*

### Abstract

The texts considered sacred by the different religious traditions are at the core of those traditions, as they contain the promise of God. In the case of Christian scripture, the volume of the collection is remarkable. Our study on the formed canon of the holy books has as its subject-matter the works of Tertullian, who has been considered as the founder of Latin Christianity, used his version of holy books and used his style of perception for his interpretation of those holy books. In this article, we aim at providing an understanding of Christian scripture in general terms, examining the issue of Tertullian's canon of scripture, the versions of scripture he used and his hermeneutic of scripture. As a conclusion, a brief summary of findings is presented, together with the author's assessment on said findings.

**Keywords:** Tertullian, Bible, Canon, Version, Hermeneutic.

### Giriş

Kutsal Kitap, günümüzde başta Batı dünyası olmak üzere dünya genelinde kutsal ve güvenilir olarak değer gören metinleri belirtmek için kullanılan genel bir kavramdır. Dini geleneklerin çoğunda kutsal yazılar başlangıçta şifahi olarak

---

\* *Dinler Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, E-posta: n.yilmaz304@hotmail.com

nesilden nesile aktarılmış sonraları ise kısmen yazıya geçirilmiştir. Yazılı metinleri ifade etmek için genellikle “*scripture*” veya “*holy writ*” kelimesi kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Hristiyanlığın Kutsal Kitapları söz konusu olduğunda Yahudilerin Tanakh’<sup>2</sup> -Hristiyanlarca Eski Ahit olarak adlandırılır- ile Hristiyanların Yeni Ahit’inin bir araya gelmesiyle çok sayıda kitaptan oluşan bir koleksiyon akla gelir. Zira Hristiyanlar nezdinde Yeni Ahit kadar, Mesih’in geleceğine öncesinden işaret eden Tanakh’ın da önemli bir yeri vardır.<sup>3</sup> Tanakh, 24 kitaptan<sup>4</sup> müteşekkil olup üç bölümden (Tora/Tevrat<sup>5</sup> veya Pentatök,<sup>6</sup> Peygamberler ve Kutsal Yazılar) oluşmaktadır.<sup>7</sup> Tanakh’ın kanonizasyon süreci de üç aşamada gerçekleşmiştir. Babil sürgünü dönüşü sonrasında denk gelen birinci aşamada Tora kanonize edilerek bir liste oluşturulmuştur. İkinci aşamayı oluşturan milattan önce üçüncü yüzyılın sonlarında Peygamberlere ait kitaplar bu listeye eklenmiştir. Üçüncü aşamayı oluşturan M.S 90’da toplanan Yemnia Konsilinde Kutsal Yazılar bölümü kanonize edilerek Tanakh’ın kanonizasyon süreci tamamlanmıştır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> William A. Graham, “Scripture”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, USA, 2005, c. XII, s. 8194. [Bundan sonra *Encyclopedia of Religion* kaynak gösterilirken ER şeklinde kullanılacaktır.]

<sup>2</sup> “Tanakh”, bölüm adları olan Torah, Nevi’im ve Katuvim kelimelerinin baş harfleri olan “*taf*” (t), “*nun*” (n) ve “*ka*” (kh) birleştirilmesinden oluşturulmuş bir isimdir. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara, 1997, s. 14, dipnot 64. Yahudilerin Kutsal Kitapları ve tenkidi ile ilgili olarak bkz. Hikmet Tanyu, “Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlimi İnceleme ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1996), ss. 95-124. Ayrıca Eski Ahit örneğinden hareketle Kutsal Kitap eleştirisi için bkz. Muhammed Ali Bağır, “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2014), ss. 279-310.

<sup>3</sup> F.F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Intervarsity Press, USA, 1988, ss. 48-49.

<sup>4</sup> Bu 24 kitap, günümüz Protestanlarına ait Eski Ahit’in 39 kitabıyla aynıdır. Sayılardaki farklılık ise, 12 küçük peygamberin tek tek sayılması, Samuel, Krallar ve Tarihler kitaplarının 1 ve 2 şeklinde ayrılması, ayrıca Ezra ve Nehemya kitaplarının ayrı kitaplar şeklinde tasnif edilmesinden kaynaklanır. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 29, dipnot 4. Katoliklere göre ise Eski Ahit 47 kitaptan müteşekkildir. Zira onlar deuterakanonik addettikleri kitapları da buna dahil etmişlerdir. Onlara göre deuterakanonik kitapların sayısı yedidir. Bunlar: Yudit, Tobit, I. Makabeliler, II. Makabeliler, Bilgelik, Sirak ve Baruk’tur. Doğu kiliseleri (Ortodokslar ve Kadıköy konsili kararlarını kabul etmeyenler) ise deuterakanonik kitaplarla ilgili açık bir tavır ortaya koymamışlardır. Bkz. Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul, 1988, s. 172, 197.

<sup>5</sup> Tevrat, dar anlamıyla Hz. Musa’ya Sina’da Tanrı tarafından verildiği kabul edilen ve beş bölümden oluşan Tevrat kitabını (Tora); geniş anlamıyla ise İbranice Tanakh’ın veya Türkçe karşılığı Eski Ahit’in bütün kitaplarını ifade eder. Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2004, s. 49. Biz makalemiz boyunca Tevrat’ı dar anlamıyla yani Hz. Musa’ya Sina’da verilen ilk beş kitabı ifade etmek için kullanacağız.

<sup>6</sup> Yunanca Pentatök kelimesi, Tevrat’ın beş kitabını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 15.

<sup>7</sup> Tanakh’ın birinci bölümünde Yaratılış, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Yasanın Tekrarı bölümlerinden oluşan Tora/Tevrat yer alır. İkinci bölümde Peygamberlere ait kitaplar bulunur ve kendi arasında alt bölünmeye tabi tutularak önceki dört peygamber (Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar) ile sonraki dört peygamber (Yeşaya, Yeremya, Hezekiel ve 12 peygamberin kitapları- Hoşea, Yoel, Amos, Ovadya, Yunus, Mîka, Nahum, Habakkuk, Sefanya, Hagay, Zekeriya ve Malaki- şeklinde tasnif edilir. Üçüncü bölümde ise 11 kitaptan oluşan Kutsal Yazılar bölümü yer alır ve kendi içinde üç gruba ayrılır. Birinci grupta Mezmurlar, Süleyman’ın Özdeyişleri ve Eyüb kitapları bulunur. İkinci grupta Megillot veya Tomarlar adıyla Neşideler Neşidesi, Rut, Ağıtlar, Vaiz ve Ester kitapları yer alır. Üçüncü grupta ise Daniel, Ezra, Nehemya ve Tarihler kitapları bu sırayı takip eder. Nahum M. Sarna, “Biblical Literature: Hebrew Scriptures”, *ER*, c. II, ss. 878-879.

<sup>8</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 36.

Büyük İskender'in M.Ö 332'de Doğu Akdeniz coğrafyasını (Mısır, Filistin, Babil vs.) egemenliği altına almasıyla başlayan Helenistik süreç, onun ölümünden sonra Ptolemeler ve Selevkoslar döneminde de devam etmiştir. Bu süreçte Ptolemeler Mısır, Selevkoslar ise Suriye bölgesinin helenleşmesine katkı sağlamışlardır.<sup>9</sup> Ptolemelerin İskenderiye'yi başkentleri yapmaları,<sup>10</sup> diğer bölgelerden Yahudilerin buraya göç etmesine ve burada yoğunlaşmasına neden olmuştur. Yahudilerin İskenderiye'de Yunanca'yı günlük konuşma dili olarak benimsemeleri, aynı zamanda eğitim ve ibadet dilinin Yunanca olması beraberinde Eski Ahit'in Yunanca çevirisini gerekli kılmış ve M.Ö 250-150 tarihleri arasında Eski Ahit'in Yunanca çevirisi olan Septuagint<sup>11</sup> oluşturulmuştur.<sup>12</sup>

Septuagint, kitap düzeni bakımından Tanakh'la farklılık gösterir. Septuagint dört bölümden oluşmakta olup ilk bölümünde Musa'nın beş kitabı (Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Sayılar ve Yasanın Tekrarı) yer alır. Bunu ikinci bölümde yer alan Yeşu, Hakimler, Rut, 1. Samuel, 2. Samuel, 1. Krallar, 2. Krallar, 1. Tarihler, 2. Tarihler, Ezra, Nehemya, Ester, Yudit ve Tobit kitapları takip eder. Üçüncü bölümde şiirsel ve bilgelik özelliği olan kitaplar yer alır. Bu bölümde Mezmurlar, Süleyman'ın Özdeyişleri, Vaiz, Neşideler Neşidesi, Eyüb, Bilgelik ve Yeşu ben Sira'nın Sirak adlı kitabı bulunur.<sup>13</sup> Son olarak dördüncü bölümde Peygamberlere ait kitaplar yer alır. Bu bölümde 12 küçük peygamber,<sup>14</sup> Yeşaya, Yeremya, Baruk, Ağıtlar, Yeremya'nın Mektubu, Ezekeil ve Daniel adlı kitaplar bulunur. Makabeler (I, II, III ve IV) adlı kitaplar ise ek bölüm halinde Septuagint'te yer alır.<sup>15</sup>

Hristiyanlığın erken dönemlerinde apolojist Justin Martyr (ö. M.S 165) Eski Ahit'in yegâne güvenilir versiyonu olarak Septuagint'i kabul etmiş; Sardis piskoposu Melito ise M.S 170'de Hristiyanlara ait en erken Eski Ahit listesini hazırlamıştır. Melito'nun hazırladığı listede, Ester dışında Eski Ahit'in bütün kitapları mevcuttur.<sup>16</sup> Miladi ikinci yüzyılın ikinci yarısında Roma'ya bağlı Afrika'daki Kartaca şehrinde Eski Ahit, Septuagint'ten Latince'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. Bunda özellikle

<sup>9</sup> Simon M. Dubnow, *Jewish History an Essay in the Philosophy of History*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1903, s. 75.

<sup>10</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 43.

<sup>11</sup> Efsaneye göre İsrailoğullarının on iki kabilesinin her birinden 6'şar alim (toplamda 72) Tanakh'ı Yunanca'ya tercüme etmek üzere İskenderiye'ye gelmiştir. Her bir grubun farklı odalarda gerçekleştirdiği çeviri birbirinin tıpatıp aynısıdır. Bu yüzden Latince 70 anlamına gelen "Septuaginta" kavramı Tanakh'ın Yunanca versiyonuna verilen isim olmuştur. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 43-44.

<sup>12</sup> Sarna, "Biblical Literature: Hebrew Scriptures", *ER*, c. II, ss. 889-890. Septuagint kelimesi ilk olarak Tanakh'ın 'Pentatök' bölümünün İbranice'den Yunanca'ya çevirisini kapsayan bir tercümedir. İlk dönem Yahudi kaynakları, Septuagint dediğinde Pentatök ile bu işi sınırlı tutarken; ikinci yüzyılda Justin Martyr (ö. 165) ile başlatılan Hristiyan kaynakları ise bu konuda Hristiyanlar tarafından kabul edilen kitapların bulunduğu Yunanca çevirinin tamamını kasteder. Dursun Ali Aykıt, "Helenistik Yahudilik ve Septuagint (LXX) Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, Ankara, 2012, s. 167.

<sup>13</sup> Bu kitaplar içerisinde Bilgelik kitabı ilk olarak Yunanca kaleme alınmış; Sirak kitabı ise aslen İbranice yazılmasına rağmen Tanakh'ta yer almıştır. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 47-48.

<sup>14</sup> Bu 12 peygamberin "küçük" şeklinde adlandırılması, onların büyük peygamberlerden (Yeşaya, Yeremya, Ezekeil) daha az öneme sahip olmasından değil kitaplarının daha kısa olmasındandır. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 29, dipnot 3.

<sup>15</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 47-48.

<sup>16</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 70-71.

başta Kartaca olmak üzere Afrika eyaletinde Latince konuşulması ve Kutsal Kitap'ın Latince çevirisine ihtiyaç duyulması etkili olmuştur.<sup>17</sup>

Erken dönem Kilise Yeni Ahit kanonunu oluştururken geride herhangi bir kayıt bırakmamış olsa da bazı kriterlerin bulunduğu aşikârdır. Bu kriterlerin başında bir eserin Tanrı'nın sözü olması gelir.<sup>18</sup> Bunu eserin elçiler tarafından apostolik dönemde kaleme alınmış olması takip eder.<sup>19</sup> Son olarak eserin Roma, İskenderiye ve Antakya kiliselerinin genel teamülüne uygun olması, yani onların örf ve adetleriyle uyuşması gerekir.<sup>20</sup>

Tıpkı Eski Ahit kanonu gibi Yeni Ahit kanonu<sup>21</sup> da üç aşamada tamamlanmıştır. Birinci aşama Filistinli Hıristiyan tarihçi Hegesippus<sup>22</sup> (M.S 170) zamanına kadar gider ve elçilere ait yazıların aşamalı koleksiyonu ve ayrı sirkülasyonu dönemini kapsar. İkinci aşama Roma imparatoru Diocletianus'un (M.S 303) Hıristiyanlara yönelik zulümüyle sona erer. Bu dönem, Kilise'ye ait mevcut literatürün kutsal metinlerden farklılık arz ettiğine işaret eder. Son aşama ise üçüncü Kartaca konsili (M.S 397) ile sınırlandırılır ki bu konsilde Kutsal Kitapların bir kataloğu resmi olarak konseyin otoritesince onaylanmıştır.<sup>23</sup>

Yeni Ahit'in sabit bir koleksiyonunu yayımlayan ilk kişi olarak Marcion (ö. M.S 160?) zikredilir. O, Eski Ahit'i tamamen reddettiği gibi;<sup>24</sup> Yeni Ahit'in bütün kitaplarını da otantik saymaz. Hatta Yeni Ahit'ten otantik addettiği kitapları da Yahudilerce değiştirildiği gerekçesiyle mevcut haliyle kabul etmez.<sup>25</sup> Marcion'un Yeni Ahit listesinde Luka İncili ve Pavlus'un on mektubu yer alır.<sup>26</sup> O, Luka İncilini çok sayıda değiştirme ve çıkarma yaparak tekrar düzenlediği gibi,<sup>27</sup> Pavlus'un on mektubunu da değiştirmiştir.<sup>28</sup>

<sup>17</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 83.

<sup>18</sup> Roger T. Beckwith, "The Canon of Scripture", *New Dictionary of Biblical Theology*, Ed. T. Desmond Alexander ve dğr., Inter-Varsity Press, USA, 2000, s. 28.

<sup>19</sup> Örneğin Herma'sın Çobanı apostolik dönemde kaleme alınmadığı için Muratori kanonuna dâhil edilmemiştir. Lee M. McDonald, "Canon", *Encyclopedia of Early Christianity*, Ed. Everett Ferguson, Routledge, Great Britain, 1999, c. I, ss. 208-209. [Bundan sonra *Encyclopedia of Early Christianity* kaynak gösterilirken EEC şeklinde kısaltılacaktır.] Apostolik dönem, İsa'nın göğe yükselişiyle beraber kutsal ruhun havariler üzerine indiği Pentekost gününden (M.S 30) havari Yuhanna'nın ölümüne (M.S 100) kadar geçen yaklaşık 70 senelik süreyi kapsar. Philip Schaff, *History of The Christian Church*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907, c. I, s.194.

<sup>20</sup> McDonald, "Canon", EEC, c. I, ss. 208-209.

<sup>21</sup> Yeni Ahit kanonuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Yasın Meral, "Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

<sup>22</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 123.

<sup>23</sup> Julius Lloyd, *The North African Church*, Pott, Young and Co, New York, 1880, s. 48, dipnot 1.

<sup>24</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 134.

<sup>25</sup> Lloyd, *The North African Church*, ss. 47-48.

<sup>26</sup> Brooke Foss Wescott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, Macmillan and Co, London, 1875, s. 310. Marcion'un kanonunda yer alan Pavlus'un Mektupları sırasıyla Galatyalılara Mektup, Korintlilere Birinci ve İkinci Mektuplar, Romalılara Mektup, Selanikilere Birinci ve İkinci Mektuplar, Efeslilere Mektup, Koloselilere Mektup, Filipililere Mektup ve son olarak Filimun'a Mektup şeklindedir. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 141-142. Pavlus'un Pastoral Mektupları olarak bilinen Timeteos'a yazdığı iki mektup ve Titus'a yazdığı bir mektup ise Marcion tarafından kabul görmemiştir. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 159.

<sup>27</sup> Wescott, *A General Survey*, s. 310.

<sup>28</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 139.

Yeni Ahit kanonuna dair ikinci liste Muratori<sup>29</sup> kanonudur. Bu kanona ait listenin ne zaman hazırlandığı konusunda net bir tarih verilmemekle birlikte genel kanı onun M.S 180-200 tarihleri arasında oluşturulduğu yönündedir.<sup>30</sup> Muratori kanonundaki liste günümüzdeki Yeni Ahit koleksiyonuyla benzerlik arz eder. Ancak Muratori listesinde Petrus'un Vahyi ve Süleyman'ın Bilgeliği mevcut iken; Petrus'un Birinci ve İkinci Mektubu, Yakub'un Mektubu, Yuhanna'nın Üçüncü Mektubu ve İbranilere Mektup yer almaz.<sup>31</sup> O dönemde Muratori'ye ait kanon Roma kilisesinde mevcut olan Yeni Ahit kitaplarının güvenilir en iyi listesi olarak kabul görmüştür.<sup>32</sup> Bu listede 22 kitap mevcuttur. Bunlar; Dört İncil, Elçilerin İşleri, Pavlus'un 13 Mektubu,<sup>33</sup> Yuhanna'nın Vahyi, Yahuda'nın Mektubu ve Yuhanna'ya atfedilen iki mektuptur.<sup>34</sup> Petrus'un Vahyi ise Kilise tarafından kabul görmemiştir. Yine Roma'da yazılan Hermas'ın Çobanı o dönemde okunma ihtimali olmasına rağmen bu kanona dâhil edilmemiştir. Bunda eserin daha sonraları kaleme alınmış olmasının ve halka dağıtılmamasının etkili olduğu söylenir.<sup>35</sup>

Tertullian'ın heretik düalist inançlara özellikle Marcion'a karşı bir teoloji geliştirme çabası onun Kutsal Kitap listesini şekillendirmesinde belirleyici olmuştur. Nitekim Marcion, Eski Ahit Tanrısı ile Yeni Ahit Tanrısının aynı Tanrı olmadığını savunarak Yahudi etkisinden uzak bir teoloji anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Bu durum Marcion'un hem Eski Ahit kitaplarını tamamen reddetmesine hem de Yeni Ahit kitaplarını Yahudi etkisinden uzak tutmasına neden olmuştur.<sup>36</sup> Tertullian düalist Tanrı anlayışlarını eleştirerek Eski ve Yeni Ahit Tanrısının farklı tanrılar olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Heretiklerin Kutsal Kitap'ı kullanma yetkisinin olmadığını belirtmiş ve Marcion'un ana Kilise dışında kendine özgü bir Kutsal Kitap kanonu oluşturmasına karşı fikri mücadele vermiştir. Bu mücadele Tertullian'ın Kutsal Kitap listesini biçimlendirmesine katkı sağlamıştır.

### 1- Tertullian'ın Kutsal Kitap Kanonu

Yunanca kökenli "kanon" kelimesi Latince yoluyla İngilizceye geçmiştir. Yunanca'da "kanon" kelimesi başlangıçta dosdoğru çubuk, ölçü çubuğu ve yönetimin doğru işlenmesini anlatmak amacıyla norm anlamında; daha sonraları ise kitap

<sup>29</sup> Muratori kanonu, İtalyan ilahiyatçı ve tarihçi yazar Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) tarafından Milano'daki Ambrosyona Kütüphanesinde keşfedilmiş ve 1740'da basılmıştır. Muratori'nin keşfettiği el yazma metin, Yeni Ahit'in Latince bir listesinden müteşekkil olup yedinci veya sekizinci yüzyıla aittir. Metzger, *The Canon of the New Testament*, ss. 191-192. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 158.

<sup>30</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 158-159.

<sup>31</sup> McDonald, "Canon", *EEC*, c. I, s. 208.

<sup>32</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 158-159.

<sup>33</sup> Muratori kanonundaki Pavlus'un Mektupları şu sırayı takip eder: Korintlilere Birinci ve İkinci Mektuplar, Efeslilere Mektup, Filipililere Mektup, Koleselilere Mektup, Galatyalılara Mektup, Selaniklilere Birinci ve İkinci Mektuplar, Romalılara Mektup, Filimun'a Mektup, Titus'a Mektup, Timeteos'a Birinci ve İkinci Mektuplar. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 160-161.

<sup>34</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 150.

<sup>35</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 160-161.

<sup>36</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 135-136.

listelerini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>37</sup> Bu kelime Kutsal Kitap kanonunu ifade etmeden önce inanç veya hakikat yasası anlamında kullanılırken;<sup>38</sup> dördüncü yüzyılın sonlarında Hıristiyan yazarlarca Tanrı'dan ilham alınarak oluşturulmuş<sup>39</sup> otantik Kutsal Kitap listelerini ifade etmek amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.<sup>40</sup> Hıristiyanlık bağlamında ise "Kilise tarafından Tanrı'nın vahyi olarak kabul gören yazıların listesi" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>41</sup>

Tertullian<sup>42</sup> yazıya geçirilmiş haliyle Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğuna inanır ve onu güvenilir bir kaynak olarak görür.<sup>43</sup> Nitekim kaleme aldığı çalışmalarının hemen her bir bölümünde Kutsal Kitap'ı kaynak olarak kullanır. Bu anlamda o, *The Prescription Against Heretics (Heretiklere Yönelik Talimat)* ile *Against Marcion (Marcion'a Reddiye)*'da sırasıyla Gnostikler ile Marcion'u hedef almış ve Kutsal Kitap'ı kullanma hakkının sadece Hıristiyanlara ait olduğu gerçeğini vurgulayarak heretiklerin Kutsal Kitap'tan konuşmalarına dahi müsaade edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Tertullian'a göre Kutsal Kitap'ın asıl sahibi Kilisedir. Bu yüzden Kutsal Kitap herhangi birinin fikri anlamda merakını gidermek için kullanılmamalı hatta heretikler tarafından suistimal edilmesine de müsaade edilmemelidir.<sup>45</sup> Zira heretiklerle Hıristiyanlar arasında ortak bir noktadan söz etmek mümkün değildir.<sup>46</sup>

Tertullian'ın Kutsal Kitap kanonunu anlayabilmek için onun Kutsal Kitap'ın hangi bölümlerini otantik/sahih hangilerini apokrif/uydurma addettiğini ortaya koymamız gerekir. Öncelikle belirtelim ki Tertullian'ın, eserlerinde Kutsal Kitap'ı bol miktarda kullanmış olması hem kutsal metnin kitaplarının çoğunun tedavülde olduğu hem de ikinci ve üçüncü yüzyıl kilise babaları için söz konusu kitapların kullanılabilir olduğu gerçeğini akla getirir. Kaldı ki Tertullian'ın Kutsal Kitap

<sup>37</sup> Bu anlamda "kanon" kavramı İskenderiyeli gramerciler tarafından klasik yazarları ve sanatçıların güzide eserlerini listelemek için kullanılmıştır. Kutsal Kitap kanonu olarak kullanımı ise 18. yüzyıldan itibaren. Beckwith, "The Canon of Scripture", s. 27.

<sup>38</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 17-18.

<sup>39</sup> David K. Bernard, *A History of Christian Doctrine*, Word Aflame Press, USA, 1995, c. I, ss. 101-102.

<sup>40</sup> Bunun ilk örneklerine dördüncü yüzyılda Kutsal Kitap'ın tek bir ciltte toplanmasıyla birlikte Vatikan ve Sina kodekslerinde rastlanır. Beckwith, "The Canon of Scripture", s. 28. Bu anlamda "kanon" kelimesi ilk kez İskenderiye piskoposu Athanasius (ö. M.S 373) tarafından miladi 367 senesinde kullanılmıştır. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 17. Athanasius, günümüz Katolik ve Protestan kiliselerinde kullanılan yirmi yedi kitaptan oluşan Yeni Ahit kanonunu oluşturmuştur. McDonald, "Canon", *EEC*, c. I, s. 208.

<sup>41</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 17.

<sup>42</sup> Tertullian, (M.S 160? - 225?) Kuzey Afrika asıllı bir Pagan olup Kartaca'da hukuk ve retorik alanında eğitim almış; muhtemelen M.S 197'de yaklaşık olarak kırk yaşlarında iken Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, USA, 2009, ss. 100-101.

<sup>43</sup> Gerald Bray, "Tertullian", *Shapers of Christian Orthodoxy: Engaging with Early and Medieval Theologians*, Ed. Bradley G. Green, InterVarsity Press, USA, 2010, s. 66.

<sup>44</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *Ante-Nicene Fathers*, Ed. Alexander Roberts ve dğr., The Christian Literature Publishing Company, Buffalo, 1885, c. III, ss. 250-251. [Bundan sonra *Ante-Nicene Fathers*'a referans yapılırken ANF şeklinde kısaltma yapılacaktır.]

<sup>45</sup> Gnostikler kendi öğretilerinin Kutsal Kitap kıssalarının biricik yorumu olduğunu iddia ederler. Onların bu iddialarına karşılık Tertullian, inanç yasası noktasında sadece ortodoksinin Kutsal Kitap'a müracaat edebileceğini ileri sürer. Ayrıca heresiliğin ortodoksluktan daha sonra ortaya çıktığını ve herhangi bir önceliğinin olmadığını belirtir. Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, ss. 261-262. Thiselton, *Hermeneutics*, s. 101.

<sup>46</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, ss. 250-251, 261.

kanonu önceki dönemden çok farklı değildir. Onun kendisinden önceki kanon anlayışına getirdiği yenilik, Kutsal Kitap'ın otoritesine hukuki bir yapı kazandırmasıdır. Nitekim Tertullian, Eski ve Yeni Ahit kavramlarını ifade etmek amacıyla<sup>47</sup> Roma hukukundan ödünç alınan Latince "*Instrumentum*" ve "*Testamentum*"<sup>48</sup> kelimelerini kullanmıştır.<sup>49</sup> O, genel olarak apokrif ve deuterakanonik kitaplar da dâhil Eski ve Yeni Ahit kitaplarının çoğundan alıntı yapmıştır. Eski Ahit'le ilgili olarak herhangi bir liste sunmamasına rağmen, onun hangi kitapları içerdiğini bildiği izlenimini verir. Tertullian Eski Ahit kitaplarından sadece Rut, Ovadya, I. Tarihler, Ester, II. Makabeler kitaplarından yararlanmamıştır.<sup>50</sup> Tertullian'ın Eski Ahit'i, Septuagint ile benzerlik arz etmekle beraber o, Enok<sup>51</sup> kitabından da alıntı yapmıştır.<sup>52</sup> Üstelik Kutsal Kitap'ın İbranice<sup>53</sup> ve Latince versiyonunda Enok kitabının yer almadığının farkındadır. Herhangi biri için Nuh tufanından önce yazılmış bir eserin varlığından söz etmek mümkün gözükmemesine rağmen Tertullian, Nuh'un Enok kitabını ezberinden tekrar yazmış olabileceğini düşünerek bu kitabı otantik kabul etmiştir.<sup>54</sup> Yine onun bu kitabı otantik kabul etmesinde Enok'un tufan öncesi gerçek bir peygamber olduğu inancı da etkili olmuştur.<sup>55</sup> Hatta o, Enok kitabı gibi Yahudi Kutsal Kitaplarına dair her dokümanın Ezra tarafından tekrar yazıldığına inanır.<sup>56</sup> Tertullian, Enok kitabı gibi, Bilgelik kitabını Süleyman'ın özgün bir çalışması olarak görür. Aynı şekilde Yeremya'nın Mektubunu ve Daniel ile Yudit'i otantik kabul eder.<sup>57</sup>

Tertullian'ın Yeni Ahit kanonuna gelince öncelikle belirtelim ki ikinci yüzyılın sonlarında Yeni Ahit kitaplarının bütün kiliselerde yaygınlık kazandığına dair çok miktarda delil mevcuttur. Tertullian'ın çağdaşları olarak bilinen Ireneaus (ö. M.S 202) Fransa'nın Lyon şehrinde, Clement (ö. M.S 217?) ise İskenderiye'de kutsal metinlerin otantikliğini koruduğu konusunda hemfikirdirler. Nitekim o dönemlerde

<sup>47</sup> Tertullian, "Against Marcion", *ANF*, c. III, ss. 345-346. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 19.

<sup>48</sup> *Instrumentum*; yazılı sözleşme veya anlaşma bazen de halk dokümanı/belgesi anlamına gelir. *Testamentum* ise, bir kişinin son vasiyeti anlamında kullanılsa da sözleşme veya anlaşma demektir. Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 159.

<sup>49</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 159. Yeni Ahit'i oluşturan kitapların Kutsal Kitap olarak ilk kez resmen tanınması Ireneaus (ö. M.S 202?) tarafından milattan sonra 180'de gerçekleşmiştir. O, ilk kez "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" tabirlerini, İbranice Kutsal Kitap'ı (Tanakh'ı) Hıristiyan kutsal metinlerinden ayırt etmek için kullanmıştır. McDonald, "Canon", *EEC*, c. I, s. 207.

<sup>50</sup> Dunn, *Tertullian The Early Church Fathers*, Routledge, London and New York, 2004, s. 13.

<sup>51</sup> Tertullian, "On the Apparel of Women", *ANF*, c. IV, ss. 15-16.

<sup>52</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 84.

<sup>53</sup> Bruce, Mesih'le ilgili bilgiler içermesinden dolayı Enok kitabının Yahudilerce reddedilme riski taşıdığını ileri sürer. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 86.

<sup>54</sup> Tertullian, "On the Apparel of Women", *ANF*, c. IV, ss. 15-16; "On Idolatry", *ANF*, c. III, ss. 62-64. Dunn, s. 13. Septuagint'te Enok kitabının tamamını bulmak mümkün değildir. Bu kitabın sadece üçte birlik bölümünün Yunanca'sı varlığını koruyabilmiştir. Hıristiyan âleminde bu kitabı Etiyopya kilisesi kanonik saydığı için kitabın sadece Etiyopyacası mevcuttur. Erken dönem kilise babalarının çoğu Enok kitabına kuşkuyla yaklaşmalarına rağmen kitap, Tertullian tarafından kabul görmüş ve Eski Ahit kitapları içerisinde yerini almıştır. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 84-85.

<sup>55</sup> Tertullian, "On the Apparel of Women", *ANF*, c. IV, ss. 15-16. Bu anlamda Yahuda 1/14'te Enok'un "Âdem'den yedi kuşak sonra peygamberlik yaptığı" nakledilir. Ancak Yahuda'nın Mektubu da otantikliği şüpheli olduğu için Yeni Ahit'e dâhil edilmemiştir. Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 84-85, 182.

<sup>56</sup> Tertullian, "On the Apparel of Women", *ANF*, c. IV, s. 16.

<sup>57</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, ss. 84-85.

Yeni Ahit'i oluşturan yirmi yedi kitap içerisinde yirmisi otantik olarak değer görmektedir.<sup>58</sup> Kilise'nin henüz üzerinde anlaşmaya varamadığı kitaplar içerisinde ise İbranilere Mektup, Yakub'un Mektubu, Petrus'un İkinci Mektubu, Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü Mektubu, Yahuda'nın Mektubu ve Vahiy kitabı bulunmaktaydı. Bunların dışında nadiren alıntı yapılan kitaplara- Barnabas ve Clement'in Mektubu ile Hermas'ın Çobanı- rastlamak mümkün olsa da sonuçta bu kitaplar da kanona dâhil edilmemiştir.<sup>59</sup>

Tertullian, Yeni Ahit listesinde hangi kitapların yer aldığını açık bir şekilde zikretme de onun Yeni Ahit kanonunda Dört İncil, Elçilerin İşleri, Pavlus'un on üç Mektubu, Petrus'un Birinci Mektubu, Yuhanna'nın Birinci Mektubu, Havari Yuhanna'ya atfedilen Vahiy kitabı ve Yahuda'nın Mektubu bulunur.<sup>60</sup> Yakub'un Mektubu<sup>61</sup> ile Petrus'un İkinci Mektubundan<sup>62</sup> ise birkaç alıntı yapmıştır. Ancak Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü Mektubundan yararlanmamıştır. Wescott, Tertullian'ın ismi zikredilen bu mektuplara aşina olmadığını savunur.<sup>63</sup> Metzger ise Tertullian'ın Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü Mektubuna dair yeterli bilgisi bulunmadığını ve mektupların çok fazla teolojik öneme sahip olmadığı için Tertullian tarafından değer görmediğini söyler.<sup>64</sup>

Tertullian'ın, İbranilere Mektup konusundaki genel kanaati bu kitabın önemli olduğu ve elçilere ait kitaplar içerisinde mütalaa edilebileceği yönünde olmasına rağmen o, bu kitabı otantik saymaz ve Yeni Ahit kitapları içerisine dâhil etmez.<sup>65</sup> Bununla birlikte İbranilere Mektubu, Barnabas'ın çalışması olarak kabul eder ve kendisini haklı çıkarmak için Barnabas'ın, Pavlus'un arkadaşı olduğunu söyler. Ayrıca Pavlus'un Barnabas'ın yerine atandığını ve İbranilere Mektubu da

<sup>58</sup> Lloyd, *The North African Church*, s. 50. Bernard ise Tertullian öncesi Hıristiyan yazarların Pavlus'un Filimun'a Mektubu, Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü Mektubu ile Yahuda'nın Mektubu dışında Yeni Ahit kitaplarının 23'ünden alıntı yaptıklarını belirtir. Ancak ikinci yüzyılın sonlarına doğru Ireneus bu kitaplardan Pavlus'un Filimun'a Mektubu ile Yuhanna'nın Üçüncü Mektubu dışında Yeni Ahit kitaplarının tamamına işaret etmiştir. Bernard, *A History of Christian Doctrine*, c. I, s. 106. Ayrıca bkz. Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 124-125.

<sup>59</sup> Lloyd, *The North African Church*, s. 50.

<sup>60</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 182.

<sup>61</sup> Yakub'un Mektubu ikinci yüzyılda Kutsal Kitap'ın Süryanice versiyonunda mevcuttur. Bu mektup, üçüncü yüzyılda Kutsal Kitap'ın Yunanca listesi içerisinde varlığını korumakla beraber, mektubun dördüncü yüzyıla kadar Latince versiyonda yer almadığı görülür. Jerome Yakub'un Mektubunun zamanla değer kazandığını belirtirken; kilise tarihçisi Eusebius (ö. M.S 339?) bu mektubun Hermas'ın Çobanı ve Barnabas'ın Mektubu ile birlikte değerlendirilebileceğini ifade eder. John Henry Cardinal Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green and Co, London, 1914, s. 124. Tertullian'ın Yakub'un Mektubuna dair yaptığı alıntılar için bkz. Tertullian, "The Chaplet", *ANF*, c. III, s. 102, dipnot 6; "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, s. 152, dipnot 13; "On Prayer", *ANF*, c. III, s. 684, dipnot 7.

<sup>62</sup> Tertullian, "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, s. 153, dipnot 5, 11; "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, s. 243, dipnot 3; s. 262, dipnot 11.

<sup>63</sup> Wescott, *A General Survey*, s. 369, dipnot 3.

<sup>64</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 160.

<sup>65</sup> İskenderiye kilise babaları apostolik saydıkları için İbranilere Mektuba kanonlarında yer verirler. Erken dönem Latin kilise babaları ise bu eseri Yeni Ahit kanonuna dahil etmezler. Bu mektubun öğretileri Montanizmin katı ahlak öğretisini desteklemeye yatkın olmakla beraber, bu mektubu Tertullian eserlerinde - bir yer hariç- kullanmamıştır. Zira ona göre bu mektup konum olarak Hermas'ın Çobanı'ndan üstün olmakla beraber Elçilerin Mektuplarından daha aşağıdadır. Tertullian, "On Modesty", *ANF*, c. IV, ss. 97-98. Wescott, *A General Survey*, s. 367.



Hermas'ın Çobanı'ndan daha yaygın bir şekilde kabul gördüğünü ileri sürer.<sup>66</sup> Ne var ki Hermas'ın Çobanı da o dönemlerde Kilise tarafından yaygın bir şekilde rağbet görmesine rağmen, Tertullian tarafından kabul görmemiştir.<sup>67</sup> Bunda hem Tertullian'ın hayatının sonlarına doğru katı bir ahlak anlayışına sahip Montanizm grubuna dâhil olması; hem de söz konusu eserin esnek bir ahlaki öğreti telkin etmesi etkili olmuştur.<sup>68</sup> Bu noktada Metzger, Hermas'ın eseriyle ilgili olarak Tertullian'ın fikirlerinde zaman içerisinde değişmeler gözlemlendiğini söyler. Zira Tertullian erken dönem eserlerinde Hermas'ın Çobanı'na karşı olumlu bir tablo ortaya koyarken,<sup>69</sup> Montanist olduğu dönemde söz konusu kitabın ilk dönem konseylerde apokrif olarak değer gördüğü açıklamasını yapar.<sup>70</sup> Öte yandan Kilise tarafından apokrif kabul edilen Pavlus ve Tekla'nın İşleri de kadınların vaftizlik görevini icra etmelerine ve kilisede ders vermelerine müsaade ettiği için Tertullian tarafından otantik sayılmamıştır.<sup>71</sup>

Tertullian Dört İncili kanonik kabul eder. Ancak havari olmalarından dolayı Matta ile Yuhanna İncilini, Markos ve Luka İncilinden daha üstün tutar. Hatta bu anlamda o, Luka İncilini apostolik addettiği için Marcion'u eleştirir.<sup>72</sup> Nitekim Marcion, Luka İncili dışında kalan diğer İncillerin kusurlu olduğunu düşünerek onları apokrif saymıştır.<sup>73</sup> Bununla da yetinmeyerek onların konumlarını zayıflatmak amacıyla epeyce bir çaba sarf etmiştir. Bu anlamda o, söz konusu İncillerin konumlarını sorgulamakla kalmamış; aynı zamanda onların yayınlanmasının Pavlus tarafından da ayıplandığını dile getirmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Marcion'un izlediği bu yöntemden hareketle Tertullian İncillerin konumlarını tanımlarken asıl ölçüt olarak havarilerle ilgili olup olmasını göz önünde bulundurmıştır.<sup>75</sup>

Tertullian'ın Yeni Ahit kanonunun gelişimini anlayabilmek için onun Marcion tarafından oluşturulan kanona karşı mücadelesini de göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>76</sup> Zira Tertullian, Elçilerin İşleri kitabını kanonuna dâhil etmediği<sup>77</sup> ve Pavlus'un kariyerine dair çok fazla bilgi sahibi olmadığı için Marcion'u eleştirir.<sup>78</sup> Nitekim Marcion, Pavlus'un bütün mektuplarını otantik kabul etmez. Bu yüzden Tertullian, Marcion'a karşı Pavlus'un Mektuplarını tek tek savunur.<sup>79</sup> Ayrıca Pavlus'un Titus'a yazdığı mektup ile Timeteos'a yazdığı iki mektubun Marcion

<sup>66</sup> Tertullian, "On Modesty", ANF, c. IV, ss. 97-98. Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 183.

<sup>67</sup> Tertullian, "On Modesty", ANF, c. IV, ss. 84-85.

<sup>68</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*, s. 183.

<sup>69</sup> Tertullian, "On Prayer", ANF, c. III, s. 687.

<sup>70</sup> Tertullian, "On Modesty", ANF, c. IV, s. 85. Metzger, *The Canon of the New Testament*, ss. 159-160.

<sup>71</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, c. III, s. 677.

<sup>72</sup> Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, ss. 347-348.

<sup>73</sup> Wescott, *A General Survey*, ss. 312-313.

<sup>74</sup> Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, s. 348. Wescott, *A General Survey*, s. 313, dipnot 1.

<sup>75</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", ANF, c. III, s. 258.

<sup>76</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 157.

<sup>77</sup> Elçilerin İşleri kitabı Luka tarafından yazılmasına rağmen, Marcion bu kitabı Yeni Ahit kanonuna dâhil etmemiştir. Bu durum Tertullian tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, s. 430, dipnot 21.

<sup>78</sup> Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, ss. 429-430.

<sup>79</sup> Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, ss. 431-432.

tarafından kabul görmemesini de şaşkınlıkla karşılar.<sup>80</sup> Hatta Marcion'un kanonuna dâhil ettiği kitapların metinlerinde değiştirme yaptığını düşünür.<sup>81</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tertullian, Petrus'un İkinci Mektubu, Yakub'un Mektubu- her ne kadar bu iki kitaptan birkaç alıntı yapmış olsa bile- ve Yuhanna'nın İkinci ile Üçüncü Mektupları dışında Yeni Ahit kitaplarının tamamına atıfta bulunmuştur.<sup>82</sup>

## 2- Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın Hangi Versiyonunu Kullandığı Meselesi

Her dindar Yahudi gibi, İsa Mesih de Eski Ahit'in İbranice metnini Tanrı'nın sözü olarak kabul etmiş, öğretilerinde ve münakaşalarında ondan yararlanmıştır. Onun bu uygulaması kendisinden sonra gelen Hıristiyan vaiz ve öğretmenler tarafından aynen muhafaza edilmiştir.<sup>83</sup> Nitekim İsa'nın mesajı başlangıçta şifahi olarak yayılmış, birinci yüzyılın son otuz yılında yazıya geçirilmeye, aynı zamanda Pavlus'un Mektupları da toplantılarda okunmaya başlanmıştır. Ancak değişik yerlerde farklı metinler okunması ve erken dönem Kilise'nin kendi içerisinde önemli ölçüde çeşitlilik arz etmesi gibi etkenlerden dolayı hangi metin/metinlerin ayrıcalıklı olacağı meselesi üzerinde anlaşma sağlanamamıştır.<sup>84</sup> Dahası İsa'nın kendisi Aramice konuşmuş olmasına rağmen, Yeni Ahit dokümanlarının tamamı Yunanca kompoze edilmiştir. Nitekim ikinci yüzyılın başlarında Hıristiyanlığın yayılması, beraberinde Yunanca metnin diğer dillere tercümesini gerekli kılmıştır.<sup>85</sup> Roma'nın sınırlarını genişletmesiyle beraber Latince, önce İtalya'da ardından Batı Avrupa'nın güney bölgeleri ile Afrika'nın Akdeniz kıyılarında ilerleme kaydetmiştir. Hatta üçüncü yüzyıla kadar Roma'da, kilisenin kültürel dili olarak Yunanca varlığını devam ettirirken; Latince Afrika toplumlarında çok yaygın bir dil olmuştur. Dördüncü yüzyılın sonlarında (M.S 382'de) Papa Damasus'un görevlendirmesiyle Aziz Jerome, Yeni Ahit'in de içerisinde bulunduğu Kutsal Kitap'ı Latince'ye çevirmiştir. Ancak Jerome'nin *Vulgate*'si öncesinde Eski Ahit'in Septuagint'e dayanan ve "Old Latin/Vetus Latina" (Eski Latince) olarak bilinen Latince birçok çevirisi mevcuttur.<sup>86</sup> Yine Yeni Ahit'in bütün kitapları olmamakla beraber ikinci yüzyılın sonlarında Latince kaleme alınmış el yazmalarından bahsedilir.<sup>87</sup> Bununla birlikte Eski Latince diye bilinen çevirilerden hiç birisi Yeni Ahit'in bütün kitaplarını içermemektedir.<sup>88</sup> Üstelik O'Malley, Kuzey Afrika kiliselerinde Kutsal Kitap'ın -

<sup>80</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 159.

<sup>81</sup> Wescott, *A General Survey*, ss. 310-311.

<sup>82</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 160.

<sup>83</sup> Metzger, *The Canon of the New Testament*, s. 2.

<sup>84</sup> Dale C. Allison, "Biblical Literature: New Testament", *ER*, c. II, s. 905.

<sup>85</sup> Yeni Ahit'in farklı dillere çevirileri için bkz. Allison, "Biblical Literature: New Testament", *ER*, c. II, s. 922.

<sup>86</sup> Sarna, "Biblical Literature: Hebrew Scriptures", *ER*, c. II, ss. 892-893.

<sup>87</sup> O'Malley, M.S 180'de Latince kaleme alınan Sicilyalı Şehitlerin İşleri kitabından hareketle şehitlerin Pavlus'un Mektuplarına ve büyük olasılıkla İncillere de sahip olduğu izlenimi taşıdığını belirtir. T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible Language-Imagery- Exegesis*, Dekker, Nijmegen, 1967, s. 2.

<sup>88</sup> Allison, "Biblical Literature: New Testament", *ER*, c. II, s. 922. Westcott, Eski Latince versiyonun Muratori'ye ait fragmanla uyduğunu belirtir. Zira bu liste Muratori kanonu gibi Dört İncil, Elçilerin İşleri, Pavlus'un 13 Mektubu, Yuhanna'nın İki Mektubu, Petrus'un Birinci Mektubu, Yahuda'nın Mektubu ve Vahiy kitabını içerir. Wescott, *A General Survey*, ss. 254-255, 349.

tamamı olmamakla beraber- bir bölümünün Latince çevirisinin mevcut olduğunu söyler.<sup>89</sup> Görüldüğü gibi Tertullian döneminde Kutsal Kitap'ın farklı dillerde çevirisinden söz edilebileceği gibi; aynı dilde farklı çevirilerinin de mevcut olduğu söylenebilir.

Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın hangi çevirisini kullandığı meselesi tartışmalıdır. Aynı şekilde Kutsal Kitap'ı Yunanca'sından Latince'ye kendisinin tercüme edip etmediği ya da mevcut Latince çeviriden istifade edip etmediği de netlik kazanmamıştır. Tertullian'ın eserlerinde Tanakh'ın dili olan İbranice'yi bildiğine dair imalar yer alsın<sup>90</sup> ve bazı araştırmacılar onun İbranice'yi öğrendiğini iddia etseler<sup>91</sup> de genel kanaat onun İbranice çeviriyi kullanmadığı yönündedir. Onun yaptığı alıntıların İbranice çeviriye benzememesi de bu görüşü destekler. Tertullian, İbranice'nin aksine iyi derecede Yunanca bilmektedir.<sup>92</sup> Bu görüşü destekler mahiyette Bray, Tertullian'ın ansiklopedik bir Kutsal Kitap bilgisine sahip olduğunu ve Kutsal Kitap'ı Yunanca'sından okumuş olması gerektiğini iddia eder.<sup>93</sup> Bazı araştırmacılar ise, Tertullian'ın Septuagint'ten kullandığı ifadelerin orjinaline benzemediği tezini savunurlar. Bu tez ise, Semler'in (ö. M.S 1791) görüşünü doğrulamakta ve Tertullian'ın genellikle ikinci yüzyılda Afrika kiliselerinde mevcut olan Latince versiyon/versiyonlardan alıntı yaptığı görüşünü desteklemektedir.<sup>94</sup> Bu noktada Kaye, Semler'den alıntı yaparak Tertullian'ın kendi eserlerinde Yeni Ahit kitaplarından yaptığı alıntılarının o dönemde mevcut olan Latince bir çeviriden alıntulandığına işaret ettiğini belirtir.<sup>95</sup> Ancak onun yaptığı bu alıntılar kendisinden otuz veya kırk yıl sonra, halefi Cyprian (ö. M.S 258) tarafından kullanılan Latince versiyondan ve Jerome'nin Latince çevirisi olan Vulgate'den farklılık arz eder.<sup>96</sup> Tertullian'ın yaptığı alıntılar Cyprian'ın çevirisiyle karşılaştırıldığında üçüncü yüzyılın yarısından önce Kuzey Afrika'da Kutsal Kitap'ın çok sayıda Latince versiyonu bulunduğu ve bu versiyonların Jerome'nin Vulgate'sinden bağımsız olduğu söylenebilir.<sup>97</sup> Tertullian'ın Kutsal Kitap anlayışına dair çalışma yapan O'Malley, Tertullian'ın Eski Latince geleneğini kullandığını ifade etmekle beraber, onun eserlerinde Afrika ve Avrupa karışımı bir kelime olduğunu sözlerine ekler.<sup>98</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın hem Yunanca hem de Latince çevirisinden/çevirilerinden istifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim bizim bu çıkarımımızı destekler mahiyette araştırmacılardan bazıları

<sup>89</sup> O'Malley, *Tertullian and the Bible*, ss. 2-3.

<sup>90</sup> Tertullian, "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, s. 161; "Against Marcion", *ANF*, c. III, s. 415, dipnot 19; "Against Praxeas", *ANF*, c. III, s. 600.

<sup>91</sup> John Kaye, *The Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries Illustrated from the Writings of Tertullian*, Francis&John Rivington, London, 1845, s. 61, dipnot 1.

<sup>92</sup> Cox, "Introductory Note", *ANF*, c. III, s. 7.

<sup>93</sup> Bray, "Tertullian", s. 66.

<sup>94</sup> Cox, "Introductory Note", *ANF*, c. III, s. 7.

<sup>95</sup> Kaye, *The Ecclesiastical History*, s. 106, dipnot 2. Dunn, *Tertullian*, s. 13.

<sup>96</sup> Stuart A. Donaldson, *Church Life and Thought in North Africa A.D 200*, Cambridge University Press, London, 1909, ss. 179-180. Dunn, üçüncü yüzyılın ortalarında Cyprian'ın Kartaca'da, Novatian'ın (ö. M.S 258) ise Roma'da Kutsal Kitap'ın en iyi şekilde oluşturulmuş Latince versiyonlarını kullandıklarını belirtir. Dunn, *Tertullian*, s. 13.

<sup>97</sup> Donaldson, *Church Life and Thought*, ss. 181-182.

<sup>98</sup> O'Malley, *Tertullian and the Bible*, s. 1.

Tertullian'ın Yunanca, bazıları da Latince versiyondan yararlandığı tezini ileri sürmüşlerdir. Onun Yunanca çeviriyi kullandığı tezini savunanlardan Cox'a göre Tertullian genel olarak Septuagint'ten ve Yeni Ahi'tin Yunanca nüshalarından yararlanmıştı.<sup>99</sup> Aynı şekilde 1930'larda Tertullian'ın İncilleri kullanıp kullanmadığı meselesini araştıran Aalders de birkaç Eski Latince versiyonuyla beraber Tertullian'ın Luka İncilinden yaptığı 121 alıntının karşılaştırmasını yapmış ve onun metninin Eski Latince versiyondan oldukça farklı olduğu sonucuna varmıştır. Bununla beraber Aalders, Tertullian'ın Yunanca kelime düzenine dayanan Eski Latince versiyona bağlı kalmayıp bazen bu versiyonu doğruladığını bazen de ona katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Tertullian'ın Latince versiyonu kullandığı tezini savunanların başında Barnes gelir. O, Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın Latince versiyonunu kullandığı tezini savunur.<sup>100</sup> Günümüzde kabul gören yaygın kanı da Tertullian'ın en azından kendisine yardımcı olmak amacıyla Latince bir Kutsal Kitap'a sahip olduğu yönündedir.<sup>101</sup>

Öte yandan Tertullian, Marcion'un otantik kabul ettiği tek İncil olan Luka İncili versiyonunu Marcion'un görüşlerini çürütmek için kendisine karşı kullanmıştır.<sup>102</sup> Bu noktada şu sorular yöneltilebilir: Tertullian, Marcion'un Yunanca İnciliyle tanışma imkânı bulmuş mudur? Şayet bulmuşsa onu kendi çevirisi yapmış mıdır? Yoksa Marcion'un Luka İncilinin Latince versiyonuna sahip olmuş mudur? Bu sorularla ilgili olarak araştırmacılardan bazılarının görüşü Tertullian'ın Marcion'un Latince İnciline aşina olduğu ve muhtemelen Roma'da iken onu kendi çevirisi yaptığı yönündedir.<sup>103</sup> Ancak araştırmacılardan bazısına göre Tertullian, Luka İncilinin Latince versiyonuna sahip olmuş olsa bile, Marcion'un Yunanca versiyonundan doğrudan yararlanmıştı. Ayrıca Kutsal Kitap'ın Latince versiyonu ortaya çıktığında- her ne kadar tamamı olmasa da- Tertullian bu versiyondan da yararlanmıştı.<sup>104</sup>

### 3- Tertullian ve Kutsal Kitap Hermenötiği

Hermenötik, genel anlamda bir metni ne şekilde okuduğumuzu, anladığımızı ve ele aldığımızı inceler. Kutsal Kitap hermenötiği ise, daha özel anlamıyla kutsal bir metni nasıl okuduğumuzu, anladığımızı ve hermenötiği Kutsal Kitap metnine nasıl uyarladığımızı sorgular.<sup>105</sup> Kilise babaları döneminde özellikle

<sup>99</sup> Cox, "Introductory Note", ANF, c. III, s. 56.

<sup>100</sup> Timothy David Barnes, *Tertullian A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 277. Dunn, *Tertullian*, s. 14.

<sup>101</sup> S. L. Greenslade, *Early Latin Theology Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, The Westminster Press, Philadelphia, 1956, s. 23.

<sup>102</sup> Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, s. 351.

<sup>103</sup> Zira Tertullian, Marcion'un Luka İncili versiyonu 6/22'deki Latince "eicere" (kovmak) kelimesi yerine Luka İncili 11/19'da Latince "expellere" (kovmak) kavramını kullanmıştır. Tertullian, "Against Marcion", ANF, c. III, ss. 367, 393. A. J. B. Higgins, "The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian", *Vigiliae Christianae*, 1951, sayı: 5, s. 17.

<sup>104</sup> Dunn, *Tertullian*, ss. 13-14.

<sup>105</sup> Hermenötik, 19. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren bilhassa Friedrich Schleiermacher (ö. M.S 1834)'ın *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* isimli çalışmasını takip etmiş ve birden fazla disiplini ilgilendirir bir hal almıştır. Thiselton, *Hermeneutics*, ss. 1-2.

M.S 500'lere kadar, yine reformasyon döneminden 19. yüzyılın ilk dönemlerine kadar hermenötik sistemli bir şekilde "Kutsal Kitap'ı yorumlama kuralı olarak" tanımlanmış; yazarların ekseriyeti de hermenötüğü yorumla (*exegesis*) bir tutmuştur.<sup>106</sup>

Tertullian Kutsal Kitap'ı oluşturan kitaplarla ilgili yorum niteliğinde herhangi bir eser kaleme almamasına rağmen, Kutsal Kitap'la ilgili birtakım ilkeler geliştirmiştir. O, özellikle Gnostikleri hedef aldığı *The Prescription of Against Heretics* (Heretiklere Yönelik Talimat) ve düalist görüşleriyle bilinen Marcion'un görüşlerini çürütmeye çalıştığı *Against Marcion* (Marcion'a Reddiye)'da heretiklerin Kutsal Kitap'ı kötüye kullanmalarını engellemek için fikri anlamda mücadele etmiştir.<sup>107</sup> Bu anlamda herhangi birinin, merakını gidermek için Kutsal Kitap'ı okuyabileceği fikrini reddetmiş ve Kutsal Kitap'ı kullanma hakkının heretiklere değil, Kilise'ye ait olduğu tezini savunmuştur. Zira heretikler sadece Kutsal Kitap metnini değiştirmekle kalmamışlar; aynı zamanda metnin anlamını da kendi inançları doğrultusunda uyarlamışlardır. Bu yüzden Hıristiyan inanlısı Kutsal Kitap'ın herhangi bir bölümünü heretiklerle tartışmamalıdır. Varsayalım ki tartışmaya girmiş olsunkar bu takdirde her iki grup kendi yorumunun doğru olduğunu iddia etmeye kalkışacaktır. Bu durumda ise, bu iki grubun dışında kalan üçüncü bir grup ortodoksi görüşü heterodoksi olandan ayırt edemeyecektir.<sup>108</sup>

Tertullian, Kutsal Kitap'ın doğruluğunu iman ikrarıyla uyuşmasına bağlar. Bu nedenle Kutsal Kitap'ın sahih yorumu da iman ikrarına uygun olmalıdır. Bununla o, Hıristiyan imanı ikrarının sözlü olarak ifade edilmesini kasteder. Nitekim Tertullian'a göre iman ikrarı, yazılı kayıtlardan daha önce olduğu için iman ikrarının sözlü olarak ifade edilmesi Kutsal Kitap tarafından değer gören bir kriter olmuştur.<sup>109</sup> Dolayısıyla söz konusu iman ikrarını elinde bulunduran ve onu başkalarına aktaranlar gerçek Kutsal Kitap'a sahip olanlardır. Bu anlamda Tertullian, geleneğin Kutsal Kitap'a olan üstünlüğünü savunmuştur. Çünkü ona göre Kutsal Kitap, geleneğin kaydından ibarettir. Heretiklerin Kutsal Kitap olarak iddia ettikleri şey ise, kendilerinin yeni ortaya çıkmış fikirlerinin kaydından başka bir şey değildir.<sup>110</sup> Bu anlamda O'Malley, Tertullian'ın eserlerinde iman ikrarının Kutsal Kitap'tan daha önemli olduğunu belirtir.<sup>111</sup> Aynı şekilde G.T Armstrong ve Waszink, Tertullian'ın Kutsal Kitap yorumunun iman ikrarıyla bağdaşması gerektiğini söyler.<sup>112</sup> Flesseman-van Leer, Tertullian'ın başlangıçta Kutsal Kitap metnini temel olarak iman ikrarına göre yorumladığını; ancak daha sonra bu yorumu Kutsal Kitap'ın bütünlüğü içerisinde açıkladığını dile getirir.<sup>113</sup> Tilley ise Tertullian'ın Kutsal Kitap metnini

<sup>106</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, ss. 1-2.

<sup>107</sup> Tertullian, "Against Marcion", *ANF*, c. III, ss. 297, 438-440. Thiselton, *Hermeneutics*, s. 101.

<sup>108</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, ss. 250-251. Genellikle egemen yaygın din anlayışları için ortodoksi; bunun dışında kalan görüş ve akımlar için heterodoksi kavramları kullanılır. Bkz. Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 9, s. 10.

<sup>109</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, ss. 251-252, 261.

<sup>110</sup> Tertullian, "The Prescription Against Heretics", *ANF*, c. III, ss. 261-262.

<sup>111</sup> O'Malley, *Tertullian and the Bible*, s. 132.

<sup>112</sup> J. H. Waszink, "Tertullian's Principles and Methods of Exegesis", *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Ed. Robert McQueen, ve dğr., Beauchesne, Paris, 1979, s. 24.

<sup>113</sup> Waszink, "Tertullian's Principles and Methods of Exegesis", ss. 24-25.

yorumlarken retorikten ve Kilise'nin genel uygulamasından yararlandığını savunur. Ayrıca Tertullian'ın Roma hukukuna dair bilgisinin hermenötüğünde etkili olduğunu düşünür.<sup>114</sup> Son olarak Tertullian'a göre Kutsal Kitap Hıristiyan doktrinini destekler ve onunla uyum içindedir. Bundan dolayı o, Hıristiyan doktrinini ve Kutsal Kitap'ını birlikte ele alır. Kutsal Kitap'ı doğru bir şekilde anladığı konusunda da kendinden emindir.<sup>115</sup>

Tertullian'ın Kutsal Kitap'ı yorumlama tekniği ile ilgili söylenebilecek en önemli husus onun Kutsal Kitap'ın sadeliği hakkındaki inancıdır. Zira bu anlamda o, Kutsal Kitap'ın yine Kutsal Kitap'ın sahip olduğu bir metotla yorumlanabileceğini ve bu şekilde tutarsızlık arz eden bütün meselelerin netleştirilebileceğine inanır.<sup>116</sup> Yani Kutsal Kitap'ın bir metninin yine birçok sayıda kutsal metninin ışığında yorumlanması gerektiğini düşünür. Ancak sonraki metinlerin öncekilerle uyusmak zorunda olduğunu da sözlerine ekler.<sup>117</sup> Çünkü o, Ireneaus gibi Kutsal Kitap'ın içerik olarak bütün bölümlerinin birbiriyle uyumlu olduğuna inanır ve Kutsal Kitap'ın anlam bütünlüğü içinde okunduğu takdirde anlamının daha da anlaşılır olacağını düşünür.<sup>118</sup> Yine Kutsal Kitap pasajlarının, buldukları yerdeki bağlama göre anlaşılması gerektiğine inanır. Örneğin bir pasaj kısaca ihtiva ediyor ise bu durumda o, tarihsel bir rivayetten farklı okunmalıdır.<sup>119</sup>

Tertullian eserlerinde ekseriyetle herkes tarafından kolayca anlaşılabilir lafzî yorum metodunu kullanır.<sup>120</sup> Bu konuda Bernard, Tertullian'ın Kutsal Kitap'ı lafzî olarak yorumladığını savunur ve iddiasını desteklemek için Tertullian'ın Stoacılar a ait her canlının hem maddi hem de manevi öze sahip olduğu tezini örnek gösterir.<sup>121</sup> Thiselton ise Tertullian'ın Kutsal Kitap'ı lafzî olarak yorumlamasıyla ilgili olarak Eski Ahit Tanrısının pişmanlık duyması ve fikrini değiştirmesi örneğini kullanır ve bu anlamın mecazla yumuşatılmaması gerektiğini belirtir. Kaldı ki Tanrı'nın pişmanlık duyarak fikrini değiştirmesi Tertullian'ın Eski Ahit'i otantik kabul etmemesini gerekli kılmaz.<sup>122</sup>

<sup>114</sup> Mauren A. Tilley, *The Bible in Christian North Africa the Donatist World*, Augsburg Fortress, USA, 1997, s. 21. Çiçero'nun *De Inventione* (Buluş Üzerine) adlı eseri retorik alanında yazılan en meşhur Latince el kitabı olup Tertullian üzerinde büyük etkiye sahiptir. Çiçero'nun en önemli prensibi kelimeleri basit anlamıyla kullanmasıydı. Bu, aynı zamanda Tertullian için de en temel kural olmuştur. Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, ss. 21-22.

<sup>115</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, s. 101.

<sup>116</sup> Tertullian, "Against Praxeas", *ANF*, c. III, ss. 613-614.

<sup>117</sup> Tertullian, "Against Praxeas", *ANF*, c. III, s. 615. Tertullian bu noktada Çiçero'yu takip etmiştir. Çiçero, ihtilafli bir kelime veya ibareyi çözüme kavuştururken önce metin içi tenkide; ardından aynı yazarın çalışmalarındaki delillere müracat ederdi. Çiçero gibi Tertullian da aynı yöntemi takip etmiş ve metin içi tenkidi yorumlama uygulamasının mihenk taşlarından biri yapmıştır. Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 22.

<sup>118</sup> J. N. D Kelly, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London, 1968, s. 40.

<sup>119</sup> Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 27.

<sup>120</sup> Tertullian, "On the Resurrection of the Flesh", *ANF*, c. III, ss. 558-560; 563-564; "Against the Valentinians", *ANF*, c. III, ss. 503-505; "Against Praxeas", *ANF*, c. III, ss. 607-609.

<sup>121</sup> Bernard, *A History of Christian Doctrine*, c. I, s. 73.

<sup>122</sup> Tertullian, "Against Marcion", *ANF*, c. III, s. 315. Thiselton, *Hermeneutics*, s. 101.

Lafzî yorumun yanı sıra Tertullian, Kutsal Kitap'ın alegorik, tinsel-manevi veya tipolojik yorumlarını da kullanmıştır.<sup>123</sup> Ona göre, Kutsal Kitap'taki kıssalar herkesçe çok rahat bir şekilde anlaşılabilir anlama sahip olsa da aynı şekilde manevi bir anlamı da içerebilir. Buna rağmen genel olarak aşikâr anlamlar bile yanlış yorumlanmıştır. *An Answer to The Jews* (Yahudilere Reddiye) adlı eserde bunun örneklerini görmek mümkündür. Burada Tertullian Tora'nın Yaratılış bölümünde yer alan Tanrı'nın Rebeka'ya "Rahminde iki ulus var. Senden iki ayrı halk doğacak"<sup>124</sup> sözünü Yahudiler ve Gentilelilere işaret ettiği<sup>125</sup> şeklinde yorumlamıştır. Levililerde<sup>126</sup> geçen Harun'un günahlarının bağışlanması amacıyla Rab'be sunduğu iki tekeyi İsa ile ilişkilendirerek bu tekelerden birini İsa'nın şehrin dışında haça gerilişi ve bu şekilde akan kanıyla halkı kutsal kılması; diğerini ise insanlığı günahlarından arındırarak kurtuluşa ulaştırması olarak açıklar.<sup>127</sup> Tertullian özellikle Marcion'a yazdığı reddiyesinde alegoriyi kullanmıştır. O'Malley bu noktada Tertullian'ın Marcion'a karşı kendinden çok emin bir şekilde alegoriyi kullandığını söyler.<sup>128</sup> Tertullian, bu anlamda çoğu kıssayı alegorik olarak anlamaya çalışmıştır. Örneğin Luka İncilinde geçen bir adamın iki oğluluyla ilgili anlatılan kıssayı<sup>129</sup> alegorik olarak yorumlamıştır. Bu anlamda o, burada söz konusu edilen bir adamın iki oğlundan büyük olanın (kaybolan oğlun) Yahudileri; küçük olanın ise Gentilelileri/Hıristiyanları temsil ettiğini söyler. Yine yüzüğü, vaftizle ilişkilendirir ve inancın kabulünün bir işareti ve simgesi olarak anlar. Aynı şekilde ziyafeti, rabbin son akşam yemeği veya evharistiya olarak yorumlar.<sup>130</sup>

Tertullian'ın kullandığı bir diğer metot ise tipolojidir. Tipolojiler ahlaki yönü bulunmakla beraber daha çok kristolojiyi referans olarak tarihsel bir figür veya olay üzerine yazılır. Bu yöntem Mesih'in nasıl tanımlanacağını, onun yaşamına ve tekrar geleceğine dair ne gibi beklentiler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Zira geçmişle ilgili figürler bir Hıristiyan'ın hayatında neler olduğuna veya neler olabileceğine dair katkılar sunar.<sup>131</sup> Tertullian hem Yahudilere hem de Marcion ve grubuna karşı kaleme aldığı eserlerinde sadece alegorinin kötüye kullanılmasıyla değil; aynı zamanda tipolojinin yanlış uygulanmasıyla da mücadele etmiştir. Tertullian'ın bu konudaki görüşü, sadece gerçek tarihsel bir olayın başka bir olayın açıklayıcısı olarak kullanılabilmesi yönündedir. Bu anlamda o, tarihte vuku bulmamış bir olayın başka bir olayın açıklayıcısı olarak kullanılmayacağını düşünür. Örneğin, Ezekeil'in bahsettiği kuru kemiklerin bedene dönüşmesi

<sup>123</sup> Tertullian, "Against Marcion", *ANF*, c. III, ss. 324; 332-333; 365-367; 435-438; 442-445; "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, ss. 160-164; "A Treatise on the Soul", *ANF*, c. III, ss. 216-217; "On Modesty", *ANF*, c. IV, ss. 81-82; "On the Resurrection of the Flesh", *ANF*, c. III, s. 572. Dunn, s. 15.

<sup>124</sup> Yaratılış 25/23.

<sup>125</sup> Tertullian, "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, s. 151.

<sup>126</sup> Levililer 16/5-29.

<sup>127</sup> Tertullian, "An Answer to the Jews", *ANF*, c. III, s. 173. Dunn, *Tertullian*, s. 15.

<sup>128</sup> O'Malley'e göre Tertullian, lafzî mana anlamsızlıkla neticelendiğinde alegoriye yönelmiş; Kutsal Kitap gerçek olaylarla doğrulandığında ise alegoriden kaçınmıştır. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, ss. 157-158.

<sup>129</sup> Luka, 15/11-32.

<sup>130</sup> Tertullian, "On Modesty", *ANF*, c. IV, ss. 82-84. Thiselton, *Hermeneutics*, s. 51.

<sup>131</sup> Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, ss. 26-27.

hadisesi,<sup>132</sup> tarihin bir noktasında meydana gelen gerçek bir olay olmadığı gibi aynı zamanda vizyon şeklinde de gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla bu olay tarihsel İsrailoğullarının gelecekte tekrar ortaya çıkması için bir tipoloji oluşturamaz. Her ne kadar ölümlerin tekrar dirilmesi gelecekle ilgili bir olay olsa bile Tertullian için öldükten sonra tekrar dirilme tarihsel bir hadisedir. Nitekim ölümlerin dirilmesi gelecekle ilgili bir vaka olduğu için gelecekte vuku bulacak başka bir olayın alegorisinin temeli olamaz. Yani İsrailoğullarının restorasyonu anlamında bir temel teşkil edemez. Cümleler de ölümlerin dirilmesinin önceden bildirilmesi anlamında sınırlandırılmaz. Bundan dolayıdır ki Tertullian'a göre tipoloji geçmişte vuku bulmuş tarihsel olaylarla ilişkilendirilmelidir.<sup>133</sup> Tertullian'ın kullandığı metot çeşitliliği ve bu metotların birbirine tezat oluşturması anlamında araştırmacıların görüşleri ise şöyledir. Dunn, Tertullian'ın kullandığı metot çeşitliliğini birbirinden farklı tartışmalardan galip gelmek için kasıtlı olarak kullanılan retorik bir teknik olarak açıklar.<sup>134</sup> O'Malley'e göre ise, Tertullian'ın en önemli hermenötik ilkesi Eski Ahit'te Mesih'in görülmesi hadisesidir. Buna rağmen onun hermenötüğü tutarsızlık arz eder. Çünkü Tertullian, bir taraftan Marcion'a karşı alegorik yorumu savunarak onun lafzî yorumunun mantıksız olduğunu göstermeye çalışırken; diğer taraftan sergilediği bu tutum onun tam olarak basit bir okuma yapmasına yol açar. Doğrusu bu durum bir ikilem örneği oluşturur.<sup>135</sup>

Sonuç olarak Tertullian hermenötikle ilgili herhangi bir eser yazmamasına rağmen eserleri, onun hermenötüğü nasıl kullandığına dair ilkeler ve yöntemler sunar. Kutsal Kitap'ı yorumlarken başta lafzi olmak üzere alegorik, manevi ve tipolojik metotlardan yararlanmıştı. Aynı zamanda onun hukuk ve retorik bilgisi Kutsal Kitap'ı yorumlarken belirleyici olmuştur. Ayrıca o, Kutsal Kitap'ta yer alan bir ifadenin yine Kutsal Kitap içerisindeki diğer bir ifadeyle açıklanabileceğini savunmuştur. Bu anlamda onun Kuzey Afrika'daki Kutsal Kitap yorumuna dair katkısı yadsınmaz.

### Sonuç

Araştırmamız neticesinde gördük ki dini gelenekler nezdinde önemli bir yer tutan Kutsal Kitap, Tertullian nazarında heretiklerin değil, sadece Hıristiyanların kullanabileceği bir kaynaktır. Onun Kutsal Kitap listesini biçimlendirmesinde genel anlamda Gnostiklerle özeldir ise Marcion'la yaptığı fikri mücadelenin katkısı büyüktür. O, kendisinden önceki kilise babaları gibi Kutsal Kitap'ın çoğu bölümünden alıntı yapmış olmasına rağmen hem oluşturduğu Kutsal Kitap kanonu hem de Kutsal Kitap terminolojisine hukuki bir yapı kazandırması açısından seleflerinden farklılık göstermiştir. Zira Kutsal Kitap kanonuna dâhil ettiği, apokrif addettiği ve kanon listesine almadığı halde alıntı yaptığı kitaplar noktasında selefleriyle ve kendisiyle çelişmiştir. Bu anlamda o, Eski Ahit'in Rut, Ovadya, I. Tarihler, Ester ve II. Makabeler kitaplarıyla Yeni Ahit'in Petrus'un İkinci Mektubu,

<sup>132</sup> Ezekeil 37/1-14.

<sup>133</sup> Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 27.

<sup>134</sup> Dunn, *Tertullian*, s. 15.

<sup>135</sup> O'Malley, *Tertullian and the Bible*, s. 128.



Yakub'un Mektubu ile Yuhanna'nın İkinci ve Üçüncü Mektupları dışında Kutsal Kitap'ın çoğu bölümünden alıntı yapmıştır. Ancak Enok kitabının tufandan sonra Nuh tarafından tekrar yazdırıldığı inancından hareketle bu kitabı kanonuna dâhil ederken, o dönemde kullanımda olan Herma'sın Çobanı'na kanonunda yer vermemiştir. Yine kanon listesinde olmadığı halde İbranilere Mektubun elçilere ait kitaplar içerisinde mütalaa edilebileceğini savunmuştur. Öte yandan Pavlus'un Mektuplarına çok fazla değer atfetmiş ve bu uğurda Marcion'la mücadele etmiştir. Ayrıca Dört İncil yazarıyla ilgili olarak yaptığı derecelendirmeye dikkat çekmiş; havari olmalarından dolayı Matta ve Yuhanna'yı, öğrencileri olan Markos ve Luka'dan daha üstün tutmuştur.

Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın hangi versiyonunu kullandığı meselesi tam anlamıyla aydınlığa kavuşturulamamış olsa da araştırmacılar onun İbranice versiyonu kullanmadığı noktasında aynı görüştedirler. Ancak Tertullian'ın Kutsal Kitap'ın Yunanca ve Latince versiyonundan/versiyonlarından hangisini kullandığı noktasında farklı düşünürler. Kanaatimizce Tertullian Kutsal Kitap'ın her iki versiyonunu kullanmış olmakla beraber daha çok Latince versiyonundan yararlanmıştır.

Tertullian, Kutsal Kitap hermenötiği konusunda nevi şahsına münhasır bir prensip geliştirirken kullandığı yorumlama teknikleriyle de dikkatleri üzerine çekmiştir. O, Kutsal Kitap'ın herhangi bir pasajının iman ikrarına tezat oluşturmaksızın metnin bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. O, kontekse bağlı olarak lafzî, alegorik, manevi ve tipolojik yorum tekniklerinden yararlanmakla beraber; tipolojik ve alegorik metot arasında ayırım yapmış ve bu iki metodun birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.

### Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara, 1997.
- Allison, Dale C, "Biblical Literature: New Testament", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York, Second Edition, 2005, c. II, ss. 905-923.
- Aykıt, Dursun Ali, "Helenistik Yahudilik ve Septuagint (LXX) Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, Ankara, 2012, ss. 167-185.
- Bağır, Muhammed Ali, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2014), ss. 279-310.
- Barnes, Timothy David, *Tertullian A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Beckwith, Roger T, "The Canon of Scripture", *New Dictionary of Biblical Theology*, Ed. T. Desmond Alexander ve dğr., Inter-Varsity Press, USA, 2000, ss. 27-34.
- Bernard, David K, *A History of Christian Doctrine*, Word Aflame Press, USA, c. I, 1995.

- Bray, Gerald, "Tertullian", *Shapers of Christian Orthodoxy: Engaging with Early and Medieval Theologians*, Ed. Bradley G. Green, InterVarsity Press, USA, 2010, ss. 64-106.
- Bruce, F.F, *The Canon of Scripture*, Intervarsity Press, USA, 1988.
- Cox, A. Cleveland, "Introductory Note", *Ante-Nicene Fathers*, Ed. Alexander Roberts ve dğr., The Christian Literature Publishing Company, Buffalo, 1885, c. III, ss. 3-15.
- Donaldson, Stuart A, *Church Life and Thought in North Africa A.D 200*, Cambridge University Press, London, 1909.
- Dubnow, Simon M, *Jewish History an Essay in the Philosophy of History*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1903.
- Dunn, Geoffrey, *Tertullian The Early Church Fathers*, Routledge, London and New York, 2004.
- Graham, William A, "Scripture", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York, Second Edition, c. XII, ss. 8194-8205.
- Greenslade, S. L, *Early Latin Theology Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, The Westminster Press, Philadelphia, 1956.
- Gündüz, Şinasi "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 9, ss. 1-19
- Gürkan, Salime Leyla, *Anahatlarıyla Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2004.
- Harman, Ömer Faruk, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul, 1988.
- Higgins, A. J. B, "The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian", *Vigiliae Christianae*, 1951, sayı: 5, ss. 1-42.
- Kaye, John, *The Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries Illustrated from the Writings of Tertullian*, Francis&John Rivington, London, 1845.
- Kelly, J. N. D, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London, 1968.
- Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Lloyd, Julius, *The North African Church*, Pott, Young and Co, New York, 1880.
- Mcdonald, Lee M, "Canon", *Encyclopedia of Early Christianity*, Ed. Everett Ferguson, Routledge, Great Britain, 1999, c. I, ss. 205-211.
- Meral, Yasin "Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Metzger, Bruce M, *The Canon of the New Testament Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Newman, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green and Co, London, 1914.
- O'Malley, T. P, *Tertullian and the Bible Language-Imagery- Exegesis*, Dekker, Nijmegen, 1967.
- Sarna, Nahum M. "Biblical Literature: Hebrew Scriptures", *Encyclopedia of Religion*, c. II, ss. 878-896.
- Schaff, Philip, *History of The Christian Church*, Charles Scribner's Sons, New York, c. I, 1907.

Tanyu, Hikmet, "Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1996), ss. 95-124.

Tertullian, "A Treatise on the Soul", *Ante-Nicene Fathers*, Ed. Alexander Roberts ve dğr., The Christian Literature Publishing Company, Buffalo, 1885, c. III, ss. 181-241.

\_\_\_\_\_, "Against Marcion", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 269-476.

\_\_\_\_\_, "Against Praxeas", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 597-631.

\_\_\_\_\_, "Against the Valentinians", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 503-520.

\_\_\_\_\_, "An Answer to the Jews", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 151-174.

\_\_\_\_\_, "On Baptism", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 669-679.

\_\_\_\_\_, "On Idolatry", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 61-78.

\_\_\_\_\_, "On Modesty", *Ante-Nicene Fathers*, c. IV, ss. 74-101.

\_\_\_\_\_, "On Prayer", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 681-691.

\_\_\_\_\_, "On Prescription Against Heretics", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 243-267.

\_\_\_\_\_, "On the Apparel of Women", *Ante-Nicene Fathers*, c. IV, ss. 14-26.

\_\_\_\_\_, "On the Resurrection of the Flesh", *Ante-Nicene Fathers*, c. III, ss. 545-595.

Thiselton, Anthony C, *Hermeneutics: An Introduction*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, USA, 2009.

Tilley, Mauren A, *The Bible in Christian North Africa the Donatist World*, Augsburg Fortress, USA, 1997.

Waszink, J. H. "Tertullian's Principles and Methods of Exegesis", *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Ed. Robert McQueen ve dğr., Beauchesne, Paris, 1979, ss. 17-32.

Wescott, Brooke Foss, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, Macmillan and Co, London, 1875.



## Ruhun Yeniden Dirilmesi Unsuru Üzerinden Zerdüştlük–Yahudilik Etkileşimi

Yusuf YIKMAZ\*

### Özet

Farklı dini geleneklerde ölüm sonrasında dair inançları incelediğimizde kimi zaman bunların birbirine yakın anlatımlar içerdiğini görmekteyiz. Özellikle ruhun yeniden dirilmesi birçok gelenekte bulunan ve oldukça benzer anlatılar içeren unsurlardan birisidir. Coğrafi olarak yakın bölgelerde ortaya çıkmış olan Yahudilik ve Zerdüştlük dinleri, Babil sürgünü ile adeta iç içe bir yaşam tecrübesine sahip olmuştur. Araştırmamızda ruhun yeniden dirilmesi unsuru üzerinden bu iki dini geleneğin etkileşimini konu edinmekteyiz. Yahudiliğin teşekkülünde çok önemli bir yeri bulunan Babil sürgününün Yahudi eskatolojisini ne denli etkilediğini hem Zerdüştlük hem de Yahudilik metinlerindeki öğretilerle karşılaştırma yoluyla incelemeye çalıştık. Genel yaklaşımın aksine ruhun yeniden dirilmesi hususunda Zerdüştlükten Yahudiliğe doğru kesin ve belirli, bir unsur ve gelenek geçişinin olmadığını idrak ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Yahudilik, Yeniden Dirilme, Zerdüştlük, Ahiret, Tevrat, Avesta

### Abstract

When we examine beliefs after death in different religious traditions, we sometimes see that they are close to each other. Especially the resurrection of the soul is one of the elements which are found in many traditions and contain very similar narratives. The religions of Judaism and Zoroastrianism developed in geographical regions close to each other, experiencing life intertwined with the Babylonian exile. In our research, we study the resurrection of the soul about interaction of these two religious traditions. We tried to examine by comparison the extent to which the Babylonian exile Jewish eschatology, which has a very important place in the formation of Judaism, affected both the Zoroastrian texts and the teachings of the resurrection in Judaism. In our article, we will study about the origin of resurrection in Judaism and its changes on Zoroastrian texts. Contrary to the general approach, we have realized that there is no transition from Zoroasterism to Judaism about the resurrection of the spirit.

**Keywords:** Judaism, Resurrection, Zoroastrianism, Afterdeath, Torah, Avesta

### Giriş

İnsanlık tarihi boyunca din hayatın her alanını kuşatmış, siyasete, sanata, teknolojiye ve medeniyete dair tüm unsurlara doğrudan müdahil olmuştur.

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Medeniyetler arası kültürel ve bilimsel alışverişler yapıldığında, bu alışverişe konu olan unsurlarla birlikte dini düşünce de alınıp verilmiştir. Tarih boyunca kimi zaman bozulmadan ve değiştirilmeden alınmış olan, çoğu zaman da içselleştirip dönüştürülerek girdiği medeniyetin rengine bulanmış dini unsurlar bu tezi doğrulamaktadır. Sümer kentlerini işgal eden Akadların Sümer dinini büyük değişikliklere uğratmadan benimsemesi gibi hadiseler bu duruma örnek teşkil etmektedir.<sup>1</sup>

Özellikle jeokültürel ilişkiler, dinlerin etkileşimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Jeokültürel etkileşim daha çok göçler ve sürgünler yolu ile sağlanmıştır. Yahudi diasporalarının sonucundaki dinsel etkilenmeler, antik dünyadan gelen bozkır halklarının dinleri ile geldikleri medeniyetin dinleri arasındaki etkileşim gibi hadiseler önemli örnekler olarak karşımızdadır.<sup>2</sup> Yahudiliğe sürgün sonrası dönemde geçtiği iddia edilen antik İran kült ve unsurları içerisinde, ruhun yeniden dirilişi ile ilgili olan inançlar bu bağlamda iki dini sistemdeki hem öteki dünya inançlarını göstermesi hem de tanrı karşısında inananların durumunu belirleme açısından önem arz etmektedir. Tek tanrılı dinlerin ilk ve en önemli temsilcisi olan Yahudiliğin çeşitli kırılma dönemlerinde uğradığı değişimlerin izini sürmek Yahudilik dini için olduğu kadar ondan sonra gelen ilahi dinler için de önemlidir. Bu çalışmada Babil sürgünü ve sonrasında Zerdüştlük dini ile Yahudilik arasındaki etkileşim, ruhun yeniden dirilişi unsuru esas alınarak incelenecek ve Zerdüştlüğün, Yahudiliği etkileyip etkilemediği anlaşılmaya çalışılacaktır.

### **Diriliş Kavramı ve Yahudi İnancında Dirilmek**

Dirilmek ölüm sonrasında yeniden canlılık kazanmaya denir.<sup>3</sup> Ahiret gününde bedenlerin dünya üzerinde yeniden yaşama kavuşması anlamında kullanılır.<sup>4</sup> Yeniden dirilme, İslam literatüründe “Ba’s” kelimesi ile ifade edilir ve birini kaldırıp harekete geçirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek gibi manalara gelir. Yaraticının herhangi bir şeyi yoktan var etmesi, İsa peygamberin ölüleri diriltmesi gibi olaylar da Ba’s kavramı içinde kabul edilmiştir. İslam literatüründe en çok kullanılan anlamı ise kıyamet gününde Allah’ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi anlamında kullanılır.<sup>5</sup> Yeniden dirilme inancı eski Mısır, İran, Çin ve Hint dinlerinde bulunmakla birlikte; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da da bulunan bir inançtır.

Yahudi kutsal kitabının ilk yorumcuları olan Ferisiler<sup>6</sup>, ruhun ölümsüzlüğünü ve yeniden dirilme inancını bir nevi tartışmasız doktrin biçiminde

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, Ali Bertay (Çev.), İstanbul, Kabalca Yayınları, 2003, s. 88.

<sup>2</sup> William McNail, *Dünya Tarihi*, Aleaddin Şenel (Çev.), Ankara, İmge Yayınları, 2014, s. 165.

<sup>3</sup> *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, “Diriliş”, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 382.

<sup>4</sup> Moshe Greenberg, “Resurrection”, *Encyclopedia Judaica*, C.17, Thomson Gale USA: Keter Publishing House LTD., 2007, s. 240.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992, s. 98.

<sup>6</sup> Ferisiler; Haşmonay yönetimi sırasında ortaya çıkan Yahudi gruplaşmasında, ağırlıklı olarak soferim denilen Tevrat âlimlerinden teşekkül eden ve sayıca en büyük grubu meydana getiren topluluğa verilen

ortaya koymuşlardır. Kutsal metni lafzen anlama yoluna giden ve yorum geleneğini kabul etmeyen Sadükiler<sup>7</sup> ise Tanah'ta rastlamadıkları gerekçesiyle hem ruhu hem de diriliş inancını reddetmişlerdir. Yeniden dirilme inancı, ilk defa Tanah sonrası Yahudi literatüründe açıkça ortaya konulup, Rabbanî literatürle birlikte Yahudi öğretisinin bir parçası haline gelmiştir.<sup>8</sup>

Yahudilikte yeniden dirilme inancına dair çeşitli, hatta birbirine zıt inançların olduğunu söylememiz mümkündür. G. E. Mendenhall, Yahudi kutsal metinlerinde ölüm sonrasına dair hiçbir şey geçmediğini söylerken Helmer Ringgren, Sadükilerin ölümden sonra dirilişi reddetmesine işaret ederek sadece bedenle diriliş anlayışının Yahudi inancında yeri olmadığını savunmaktadır. Dan Cohn-Sherbok ise bazı Yahudilerin, diriliş inancının Tanrının Musa'ya kutsal kitabın ilk beş bölümünde vahyettiği ilahi bir doktrin olduğuna inandıklarını dile getirmektedir.<sup>9</sup>

Orta Çağ'da Musa b. Meymûn<sup>10</sup> Yahudi teolojisinin ve akidesinin ana hatlarını çizmeye çalışmıştır. Maimonides, Mişna'nın yorumunu yaparken Tora'daki 613 emir ve yasaktan derlediği 13 Esas'ı<sup>11</sup> Yahudiliğin temel doğruları ve dayanakları olarak ortaya koymuştur. Bu 13 Esas'tan sonuncusu ölümlerin dirilişidir. Maimonides, yeniden dirilmeyi Musa'ya verilen Tora'daki ana ilkelerden birisi olarak kabul eder. Maimonides, *Ölünün Dirilişi Hakkında Risale*<sup>12</sup> adlı bir eser yazmış ve dirilişi, ruhun ölüm ile ayrıldığı bedene dönmesi olarak yorumlamıştır. Çağımızda da muhafazakâr Yahudilerin önemli bir kısmı ve Rabbanî Yahudilik geleneğini sürdüren ortodoks Yahudileri yeniden diriliş inancını kabul etmektedir.<sup>13</sup>

addır. Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *DİA de ve başta kısaltmalar bölümüne ekle Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.43, s. 191.

<sup>7</sup> Sadükiler; Yahudi Haşmonay döneminde ortaya çıkan ve mabet hizmetiyle görevli din adamı sınıfını oluşturan aristokrat-muhafazakâr gruba verilen addır. Bkz. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *DİA*, c.C.43, s. 191.

<sup>8</sup> Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.43, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, s. 205.

<sup>9</sup> Muhsin Akbaş, "Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat Ve Diriliş İnancının Dini Ve Teolojik Temelleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XV, İzmir 2002, s. 39.

<sup>10</sup> Kurtubalı Yahudi filozof ve din âlimidir. Batı literatüründe Maimonides olarak geçen İbn Meymûn, Yahudi literatüründe Rabbi Moşeh ben Meymon olarak bilinir. Ortaçağın en önemli filozofları arasında girmiştir. Yahudi dini ile ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. (bkz. Mustafa Çağrı, "İbn-i Meymûn ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 20, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999, s. 194.

<sup>11</sup> Maimonides'in "Şerhu'l Mişna" adlı eserinde geçen on üç esas şöyledir. 1. Esas; Şanu yüce Yaratıcı'nın varlığıdır. 2. Esas; Yaratıcı'nın birliğidir. 3. Esas; Yaratıcı'nın cismaniyetini reddetmektir. 4. Esas; Yaratıcı kadimdir ve hiçbir şey ona denk değildir. 5. Esas; Yaratıcı kendisine ibadet edilmesi, yüceltilmesi, tanzim ve itaat edilmesi gerektirir. 6. Esas; Nübüvettir. 7. Esas; Musa Efendimiz'in peygamberliğidir. 8. Esas; Tevrat'ın Allah'tan gelişidir. 9. Esas; Musa'nın şeriatı nesh edilmeyecektir. 10. Esas; Yaratıcı insanın fiillerini bilir ve onları ihmal etmez. 11. Esas; yaratıcı Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri ödüllendirecektir. 12. Esas; Mesih'in gelişi hakkındadır. 13. Esas; Ölümlerin diriltilesidir. (Bkz. Yasin Meral, "İbn Meymûn'a göre Yahudilikte İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 52, 2011, s. 266)

<sup>12</sup> Fred Rosner tarafından yayına hazırlanan "Moses Maimonides Treatise on Resurrection" adlı risale 126 sayfadan oluşmaktadır. Jason Aronson Incorporated tarafından 1982 yılında basılmıştır. 2009 yılında Michigan Üniversitesi tarafından dijital ortama aktarılmıştır. (Bkz. <https://mirlyn.lib.umich.edu/Record/003168081>)

<sup>13</sup> Akbaş, s. 44.

Yahudiliğin ilk dönemlerinde, ölen kimsenin ruhunun toprağın altına, Şeol'e yani karanlıklar dünyasına indiğine ve oradan da daha önce ölen atalarının ve akrabalarının arasına katıldığına inanılmıştır. Bu inanca göre Şeol; koyu karanlık bir diyar ve dönüşü olmayan bir yerdir. Başlangıçta Yahudilikte ölümün telafisi imkânsız bir son olup, ölümden artakalan ruhun Şeol'de kasvetli bir hayata gittiği inancı hâkimdi. O dönemde ölüm sonrasına ait bir yargı inancına rastlanmamaktadır. Öldükten sonra dirilme inancı daha sonraki dönemlerde ihdas edilmiştir.<sup>14</sup>

Erken dönem Yahudiliğinde yeniden diriliş inancına dair Tevrat'ta geçen referanslar sürgün ve sürgün sonrasına ait metinlerde yer alır.

Konuyla ilgili Tevrat'taki en eski pasaj, Hezeikel<sup>15</sup> kitabında geçmektedir.

*"Rabb'in eli üzerimdeydi. Ruhuyla beni dışarı çıkardı, kemiklerle dolu bir ovanın ortasına koydu. Beni onların arasında her yöne dolaştırdı. Ovada her yöne yayılmış, tamamen kurumuş pek çok kemik vardı. Rab 'İnsanoğlu bu kemikler canlanabilir mi' diye sordu. Ben 'Sen bilirsin, ey egemen Rab' diye yanıtladım. Bunun üzerine 'Bu kemikler üzerine peygamberlik et' dedi, 'Onlara de ki, 'Kuru kemikler, Rabb'in sözünü dinleyin! Egemen Rab bu kemiklere şöyle diyor: İçinize ruh koyacağım, canlanacaksınız. Size kaslar verecek, üzerinizde et oluşturacağım, sizi deriyle kaplayacağım. İçinize ruh koyacağım, canlanacaksınız. O zaman benim Rab olduğumu anlayacaksınız.' Böylece bana verilen buyruk uyarınca peygamberlik ettim. Ben Peygamberlik ederken bir gürültü oldu, bir tıkırtı duyuldu. Kemikler birbirleriyle birleşiyordu. Baktım, işte üzerlerinde kaslar, etler oluşuyor, üstlerini deri kaplıyordu.*

*Ama onlarda ruh yoktu. Sonra bana şöyle dedi: 'Rüzgâra peygamberlik et, insanoğlu, peygamberlik et ve de ki egemen Rab şöyle diyor: Ey rüzgâr, gel dört yandan es. Bu öldürülmüşlerin üzerine üfle ki canlansınlar!' Böylece bana verilen buyruk uyarınca peygamberlik ettim. Onların içine soluk girince canlanıp ayağa kalktılar. Çok, çok büyük bir kalabalık oluşturuyorlardı. Sonra bana, 'İnsanoğlu bu kemikler bütün İsrail halkını simgeliyor' dedi, Onlar, 'Kemiklerimiz kurudu, umudumuz yok oldu, bittik' diyorlar. Bu yüzden peygamberlik et ve onlara de ki, 'egemen Rab şöyle diyor: Ey halkım, mezarlarımızı açıp sizi çıkaracağım zaman benim Rab olduğumu anlayacaksınız, ey halkım. Ruhumu içinize koyacağım, canlanacaksınız. Sizi kendi ülkenize yerleştireceğim. O zaman bunu söyleyenin ve yapanın ben Rab olduğumu anlayacaksınız.' Böyle diyor Rab."<sup>16</sup>*

Bu pasajlar Ahdi Atik'te yeniden dirilme inancını göstermektedir. Hezeikel M.Ö 588-570 yıllarında diasporada Babil İmparatorluğu'nun kontrolünde olan Kaldean şehrinde yaşamış bir peygamberdir. Hezeikel içinde bulunduğu sürgün toplumunun psikolojisi ve Babil şehrinin dini atmosferinden etkilenmiştir. Bu arka plan ile birlikte Hezeikel Kitabı açık bir biçimde yeniden dirilişe dair bir anlatım içermektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ahmet Güç, "Yahudilik'te Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, C.10, Sayı 1, 2001, s. 64.

<sup>15</sup> Hezeikel M.Ö 586 yılında Yerusolim'in düşüşünden önce ve sonra Babil'de sürgünde yaşamış bir peygamberdir. Hezeikel kitabında hem sürgünde olanlara hem de Yerusolim halkına seslenmiş bir peygamberdir. (bkz. Kitab-ı Mukaddes, Hezeikel, s.863)

<sup>16</sup> Hezeikel 37:1-14. (Bütün Kutsal Kitap alıntıları *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kore, 2011'den yapılmıştır).

<sup>17</sup> Daniel Sarlo, "The Question of Influence: Resurrection in Judaism and Zoroastrianism", *University of Toronto*, 2012, s. 4.



Yeniden dirilme unsuruna ait bir diğer referans ise Yeşaya<sup>18</sup> kitabında şöyle geçmektedir:

*"Ama senin ölülerin yaşayacak, bedenleri dirilecek. Ey sizler, toprak altında yatanlar, uyanın ezgiler söyleyin. Çünkü senin çiğın sabah çiğine benzer, toprak ölülerini yaşama kavuşturacak."*<sup>19</sup>

Yeşaya Kitabı; gelenekte M. Ö. 8. yüzyılda yaşamış olan peygamber Yeşaya'ya atfedilmekle beraber, sürgün sonrasına ait bir metindir. Sürgün ve sürgün sonrası dönemlere dair anlatımlar içerir. Bu metinde geçen anlatımın mecâzî olduğuna dair söylemler yanılmaktadır; çünkü bu bölümde yeniden dirilme inancına dair açık anlatımlar bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Makkabiler<sup>21</sup> dönemine ait olan Daniel<sup>22</sup> kitabında ise konuyla ilgili iki ayrı referansa rastlıyoruz.

İlki Daniel 12:1-3;

*"O zaman senin halkını koruyan büyük önder Mikail görünecek. Ulusun oluşumundan beri hiç görülmemiş bir sıkıntı dönemi olacak. Bu dönemde halkın -adı kitapta yazılı olanlar- kurtulacak. Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak. Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek. Bilgeler gök kubbe gibi, birçoklarını doğruluğa döndürenler yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar."*

Diğeri ise Daniel 12:13'te geçen ifadelerdir;

*"Sana gelince ey Daniel, son gelinceye dek yoluna devam et. Rahatına kavuşacak ve günlerin sonunda ödülünü almak için uyanacaksın."*

Erken dönem Yahudiliğın diriliş inancıyla alakalı yukarıda sunulan verilerin, kitabı mukaddesten delillerine yer verdik. Bu metinler Yahudilerin diriliş inancının arka planını ortaya koymaktadır. Bu aşamadan sonra Zerdüştlükte yeniden dirilme inancına göz atacağız.

## Zerdüştlükte Ölüm Sonrası Hayat ve Dirilme

Zerdüştlük metinlerinde geçen "dakhma"<sup>23</sup> kelimesi; mezar anlamında kullanılmış olmakla birlikte, bozkırda yaşayan sıradan insanların ruhlarının ölüm sonrasında kalacağı yer manasında kullanılmıştır ve bu kavrama oyuk, karanlık çukur manası verilmiştir. Diğer taraftan *dakhmalar* sessizlik kuleleri olarak da

<sup>18</sup> Yeşaya İbraniçe'de "Rab kurtarır" anlamına gelir. Kitabın adı olan bu ifade bir bakıma kitabın özetidir. Yeşaya M.Ö. 8. Yüzyılın ikinci yarısında Yerusâlim'de yaşamış bir peygamberdir. (bkz. Kitab-ı Mukaddes, Yeşaya, s. 712)

<sup>19</sup> Yeşaya 26:19

<sup>20</sup> Sarlo, a.g.e., s. 6.

<sup>21</sup> Slevekos yönetimi tarafından Yahuda'nın seçkin kesiminin desteği ile yürütülen Helenleştirme politikalarına karşı Makkabi lakabıyla anılan ve Kohen soyundan gelen bir ailenin liderliğinde dindar Yahudi kesimin silahlı direnişe başlaması ve zaferle neticelenen bu olaydan sonra Yahuda bölgesinin yarı bağımsız bir krallık statüsüne kavuşmasıdır. M.Ö. 164'te Kudüs'ün Makkabi isyanı ile Yahudiler tarafından zapt edilmesinden M.Ö. 37 yılında Herod'un Kudüs'ü tekrar ele geçirmesine kadar olan dönemdir. (Bkz. Lavinia Cohn - Sherbok, Dan Cohn Sherbok, *Yahudi Kısa Tarihi*, Bilal Baş (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 55)

<sup>22</sup> Daniel; Babil kralı Nabukadnessar tarafından sürgün edilen Yahudi toplumun içerisinde yaşamı ve sürgüne tanıklık etmiş bir peygamberdir. (Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Daniel, s. 920)

<sup>23</sup> Eski Aryan dininde ceset yakma, cesedi mezara gömmeye ya da taşlar arasında saklama gibi yöntemler uygulanırdı. Zerdüştlükte ise herhangi biri öldüğünde cesedin kirlenmemesine özen gösterilirdi. Ceset alınıp yüksek bir tepe ya da kayanın üzerinde bulunan ve kutsal kabul edilen; su, toprak ve ateşten uzakta Dakhma denilen yere getirilirdi. Cesedin et kısmının yırtıcı hayvanlar tarafından yenmesi beklenir, daha sonra kemikleri toplanıp merkezi bir kuyuya konur, orda toz oluncaya değin bekletilirdi. İnançlarına göre cesetler kutsal kabul edilen su, toprak ve ateşe dokunmamış, dolayısıyla onları kirlenmemiş olurdu. (Bkz. *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, "Dakhma", İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2004, s. 54).

adlandırılmıştır. Sıradan insanların dışında kalan yönetici, savaşçı ve rahiplerin ise ruhlarının gökyüzüne yükseleceği, aydınlık cennetinde tanrıya katılacakları ifade edilmiştir.<sup>24</sup>

Zerdüştlükte tekrar dirilme ve ruhun bedenle birleşmesi, nihai yargılamanın başlangıcı kabul edilir. Zerdüş inancına göre, varlıklar diriltilmeye başlandığında ilk olarak Gayomart'ın<sup>25</sup> daha sonra ise 57 yıl içinde diğer tüm insanların diriltilmesi tamamlanacaktır. Her insanın ruhu, bedeninden ayrıldığı yerden diriltilecektir.<sup>26</sup>

Zerdüştlükte yeniden dirilme ve ahiret inancına dair en erken kanıtlar Gatalar'da<sup>27</sup> geçmektedir. Sonsuz yaşama, sadece yüksek rütbeli görevlilerin hak sahibi olacağı inancını vaz edilirken, peygamber Zerdüş M.Ö 1000'li yıllarda bu inancın yerine bütün ruhların ölümsüzlüğü fikrini öne sürmüştür.<sup>28</sup> Gatalar'da Zerdüş tüm insanların ölüm sonrasında yargılanacağı inancını dile getirmiştir.<sup>29</sup>

Zerdüş, Ahura Mazda'ya "rüzgârın savurduğu, suların sürüklediği beden nereden bulunacak da bir araya getirilecek, ölümlerin dirilişi nasıl gerçekleştirilecek?" diye sorar. Ahura Mazda "ben yeryüzünü, gökyüzünü, ayı ve yıldızları nasıl yoktan var ettiysem, insanı anne karnında yaratıp büyümesini sağladıysam, bulutları ve rüzgârı nasıl yarattıysam ölümleri de öyle diriltirim. Bütün bunları yapmak ölümleri diriltmekten daha zordur" der.<sup>30</sup>

Gatalar'da ölüm sonrasına dair referanslar vardır. Bunun yanı sıra, yeniden dirilme inancına ait en eski kanıtlardan biri de erken dönem Avesta Yaşt'larında<sup>31</sup> geçer. Yaşt'ların Ahemeniş Hükümranlığı<sup>32</sup> döneminde yazıldığı tahmin edilmektedir. Yeniden dirilmeye dair Yaşt 19'da şu ifadeler geçmektedir:

*"Ahura Mazda birçok iyi varlık yarattı... Dünyayı mükemmelleştirmeleri amacıyla... Ölümler kalsın diye... Yok edilemez olan, tek yaşam sahibi olan gelsin ve onun dileği ile her şey harikulade olsun diye... Şoşyantların<sup>33</sup> arasında zafer sahibi olan yüce Bir ve onun diğer yardımcıları, dünyayı mükemmel bir yer haline getirsin diye, ölmeyen, değişmeyen, bozulmayan, çürümeyen, daima yaşayan, daima büyüyen..."*

<sup>24</sup> Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD, London 1979, s.14.

<sup>25</sup> Gayomart; Ahura Mazda'nın yarattığı ilk insan, insanlığın ilk örneği. (Bkz. *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri*, a.g.md., s. 69)

<sup>26</sup> Ömer Faruk Araz, "Zerdüştlüğün Doktrinleri", (*Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 78.)

<sup>27</sup> Gatalar; Zerdüş kutsal metinleri olan Avesta'nın en eski bölümüdür. "Gath" eski Avesta dilinde şarkı anlamındadır, Gatalar temiz ve pak şarkılar demektir. Gatalar 5 bölüm ve 17 fasıldan oluşmaktadır. (Bkz. *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri*, a.g.md., s.69)

<sup>28</sup> Philip G. Kreyenbroek, "Millennialism and Eschatology in The Zoroastrian Tradition", *Imagining The End: Visions of Apocalypse From The Ancient Middle East to Modern America*, ed. Abbas Amanat - Magnus Bernhardsson, London, I.B. Tauris Publishers, 2002, s. 40.

<sup>29</sup> Yasna 31:20, 46:10

<sup>30</sup> R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi: a Compendium of Zoroastrian Beliefs*, New York: Oxford University, 1976, s.145.

<sup>31</sup> Avesta'nın "övgü duaları" ya da "övgü şarkıları" anlamına gelen, şeytanlara karşı söylenmiş olan duaları kapsayan bölümüdür. (Bkz. *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri*, a.g.md., s.158.)

<sup>32</sup> Ahemeniş Hükümranlığı; M.Ö. 550 ile 331 yılları arasında hüküm süren sülalenin adıdır. Ahemeniş Hükümranlığı'nın kurucusu I. Kiros kabul edilir. Uzunca dönem İran ve Mezopotamya coğrafyalarında hüküm süren bu hanedana Büyük İskender son vermiştir. (Bkz. Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2011, s. 98).

<sup>33</sup> Gatalar'da geçen Şoşyant (Saoshyant) kelimesi dünyanın koruyucusu olarak tayin edilmiş, insanoğlunun günahlarının başışlanma gününde gelecek olan seçilmiş kişidir. Zerdüş'ün kendisi de bir Şoşyant'tır.

Yaşt 19'da geçen bu ifadeler, dünyada bir yenilenme ve onarım olacağına işaret eder. Böylece ölümler kalkacak ve her şey ölümden, acıdan, hileden arınmış bir şekilde yeniden dirilecektir. Bu anlatımlar Yeşaya kitabındaki apokaliptik anlatımlarla benzerlik taşımaktadır.<sup>34</sup>

Daha sonraki Zerdüştlük metinlerinden Bundahiş'nin<sup>35</sup>, Yahudi kaynakları ile birçok paralellik gösterdiğini görebilmekteyiz. Bahsettiğimiz unsurlar Bundahiş'in metinlerinin 30. bölümünde uzunca anlatılır.

*"Adam geçip gittiğinde (öldüğünde) / ruh 3 gece boyunca oturur / cansız bedeninin hemen yanında / orada, başının bulunduğu yerde / o gece boyunca çok sıkıntı görür / Div'lerden ve divlerle ortak olanlardan dolayı / ve orada tutuşturulmuş olan ateşe tamamen geri döner... / Bu üç gün / ruh vücudun geri kalan kısmı olan başın yanında umutla oturup bekler / 'belki de bu kan akar, ve rüzgar bedenine girer, belki de benim hayata dönmem mümkün olur böylece'... / Eğer ki ruh iyi bir ruh ise / rüzgar karşından iyi bir şekilde eser / Dünyadaki rüzgarlar arasında en yakışık alan / en hoş kokulu / ve en mükemmel rüzgar ruhu canlandıran bu rüzgar olur. / Ve eğer ki bu ruh kötü ve günahkar bir ruh ise / karşından gelen sert rüzgar dünyadaki rüzgarlar içerisinde en pis kokulu / en çürümüş ve iğrenç / en başarısız, rahatsız edici ve ruha korku verici bir rüzgar olur. / Daha sonra onlar iyi olan ruhları da kötü olan ruhları da taşırlar. Onlardan birisi şöyle söyler 'ne zaman ki rüzgar rahatlatıcı bir şekilde eser / işte o doğruluk ve cömertlikle davranan kişidir, / onu bir bakire yıldızlara uğurlar, / ve ona soruları, üç basamağı olan merdivene gelene kadar o bakire yolu göstererek sorar, / merdiven onu sonsuz ahenk mekanına ulaştırır ki orada iyi düşünceler, iyi sözcükler, ve iyi davranışlar vardır. / İlk adım yıldız aşamasıdır / ikinci adım ay aşamasına ulaşmaktır / üçüncü adım ise güneş aşamasına çıkarır ki orası sonsuz ahenk dünyasıdır."*

Geçen pasajdan da anlaşılacağı üzere, Zerdüştlük düşüncesinde ruh, beden ve can insanın farklı bileşenleri olarak algılanmaktadır. Ruh, beden öldüğünde bilincini yitirmemekte ve Ahura Mazda'nın yargılaması ile yüzleşmektedir. Can ise insanı hareketlendiren ve Tevrat'ta Genesis 2:7'de geçen "yaşam soluğuna" benzemektedir. Eğer insanın sorgusunda, iyi bir yaşam sürdüğü ortaya çıkarsa rüzgâr onu hoşnut kılmakta ve bir bakire sorgulama köprüsüne kadar ona yol göstermektedir. Diğer yandan, insanın sorgusunda kötü bir hayat yaşadığı anlaşılırsa, sıkıntılı bir netice ortaya çıkar. İyi bir ruh için nihai varış yeri, çeşitli katmanlar içeren gök unsurları ile simgelenen cennettir. Bu anlatımlar ile Kitab-ı Mukaddes'in bazı kısımları ve Enoch<sup>36</sup> kitabında geçen bölümler arasında yakınlık kurmak mümkündür.<sup>37</sup> Fakat Enoch kitabının da apokrif kabul edildiği ve Yahudi inancına dair temel kaynaklardan biri olmadığını gözden kaçırmamak gerekir.

Avesta'da yukarıda bir kısmını alıntıladığımız Yaşt kitabındaki 19:11 ve 13:19 pasajlarında açıkça Şoşyant'ın gelişi ile ilişkili bir biçimde ölümlerin dirilişinden bahsedilmektedir. Ayrıca Bundahiş'in de kapsamlı bilgiler içermektedir. Zerdüştilere göre belirtilen zaman geldiğinde bütün ölümler, iyiler ve kötüler, öldükleri yerde kalacaklardır. Bundahiş'in 30:7'de ilk önce Gayomard'ın daha sonra ise Mashye ile

<sup>34</sup> Sarlo, a.g.e., s. 9.

<sup>35</sup> Avesta'yı yorumlayan Zerdüşthahileri tarafından, İslam'ın İran'a girmesinden sonra yazılan, evrenin yaratılışı ile ilgili bilgileri kapsayan kutsal kitap ya da derlemelere verilen addır. 800-900 yılları arasında yazıldığı kabul edilir. (Bkz. Bkz. *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri*, a.g.md., s. 44.)

<sup>36</sup> Eski Ahit'in apokrif kitaplarından biri olarak kabul edilir. Kitabın orijinalde Aramice olduğu, ilk bölümlerinin M.Ö. 4.yüzyıl'da yazılmaya başlandığı, bununla birlikte zaman içinde eklemeler yapılarak değişikliğe uğradığı ve bu değişim sürecinin M.S 1.yüzyıla kadar geldiği belirtilmektedir. Bkz. Erhan Altunay, *Peygamber Enok'un Kitabı*, 4. baskı, İstanbul: Hermes Yayınları, 2014, s. 8.

<sup>37</sup> Sarlo, a.g.e., s. 15.

Mashyane'nin ve sonrasında ise bütün insanlığın kemiklerinin diriltileceği belirtilmektedir.<sup>38</sup>

### Değerlendirme

Yeniden dirilme inancını Yahudilik ve Zerdüştlükte delilleriyle gördükten sonra, bu iki dinin söz konusu akideyle alakalı bir etkileşim içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişkinin sürgün şartları açısından ve kronolojik olarak da değerlendirdiğimizde Zerdüştlükten Yahudiliğe doğru olduğunu söylemek akla daha yatkın gözükmektedir. Fakat ölüm sonrasında ilgili arketipler genel manada benzerlik barındıran inançlardır. Özellikle de yakın coğrafyalar arasında çokça geçirgenliğin olduğu arketiplerdir. Yahudiler her ne kadar sürgün yıllarında Pers dini ve kültürünün baskısı altında kalsalar da Hz. Musa dönemi ve öncesi Mısır'dan, daha önce ise yine kadim Sümer dini anlayışlarının bulunduğu bölgelerden geçmişler, belirli zaman buralarda yaşamışlardır. Dolayısı ile bir etkilenme var ise dahi kimden hangi ölçüde etkilenildiği sorusuna cevap bulabilmek kolay değildir.

Tevrat'ta ruh ve beden olarak yeniden dirilişe dair geçen referans ve anlatımlar sürgün ve sürgün dönemi sonrasına aittir. Daha önceki dönemlerde yeniden dirilme unsuru üzerinde durulmamıştır. Bu durum bizleri Yahudi toplumunun yeniden dirilme fikrine Babil sürgünü ve onun oluşturduğu şartlar muvacehesinde sahip olduğuna dair bir fikre götürmektedir. Bununla birlikte önemli bazı noktalara da temas etmek konuya dair kesin yargılar vermeyi zorlaştırmaktadır. Öncelikle sürgün dönemi öncesine dair kaynaklarımız yetersizdir. Ayrıca temel referans olarak kabul edilen Tevrat da, Ortodoks Yahudiliğin de kabul ettiği üzere sürgün sırasında kaybolmuş ve sürgün dönüşünde peygamber Ezra<sup>39</sup> tarafından tekrar ortaya çıkarılmıştır.

Ayrıca kimi Tevrat yorumcuları yeniden dirilme inancıyla ilgili geçen pasajları eskatolojik anlam dışında yorumlamayı tercih etmiş, bunların Kudüs'e tekrar dönüşü, sürgün sonrasındaki yeniden toplumsal, kurumsal diriliş ve kuruluşa işaret ettiğini öne sürmüşlerdir.<sup>40</sup> Bunun haricinde göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husus da Babil sürgünü ile Yahudilerin sadece mabetleri yıkılmamış, gelenek ve inanç sistemlerine dair yazılmış metin ve kaynaklar da bu toplu ve yıkıcı sürgün ile kaybolmuştur. Nitekim Yahudilik gibi kendini koruyabilen bir kültürün öte dünya ve yeniden dirilme inancı gibi temel inançlarla ilgili bu denli bir değişikliği yaklaşık 70 yıl gibi kısa bir sürede bu denli benimsemeleri de akla yatkın gözükmemektedir. Babil sürgünü Yahudilerin dinlerini ve kültürlerini etkilemiş olmakla birlikte, yeniden dirilme inancının Zerdüştlükten alınmış olduğuna dair kesin yargıda bulunacak delillere sahip bulunmamaktayız.

<sup>38</sup> İskender Oymak, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ: (y.y), 2003, s. 173.

<sup>39</sup> Babil sürgünü sonrası dönemde Mabel'in tekrar inşasında önemli rol alan ve Tevrat'ı tekrar ortaya çıkartan peygamber, dini kişi. (Bkz. Abraham Ben-Yaacob, "Ezra", *Encyclopedia Judaica*, C.6, Thomson Gale USA: Keter Publishing House LTD., 2007, s. 652.)

<sup>40</sup> Sarlo, a.g.e., s. 2.

Yeniden dirilme arketipi esasında insanlığın ilk arketiplerinden birisidir. Carl Gustav Jung'a göre çok farklı halkların ve toplumların yeniden dirilme hakkında aynı ifadeleri kullanmasına ve benzerliklere şaşırılmak gerekir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Yahudilik ve Zerdüştlük bağlamında ele aldığımız yeniden dirilme unsurunun da salt kronolojik bir anlamlandırma ile Zerdüştlükten Yahudiliğe geçmiş olduğunu söyleyemeyiz.

### Kaynakça

- Abraham Ben-Yaacob, "Ezra", Encyclopedia Judaica, C.6, Thomson Gale USA: Keter Publishing House LTD., 2007.
- Akbaş, Muhsin. "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat Ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri". D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XV, 2002, ss.37-60.
- Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü. "Dakhma", İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2004.
- Alıcı, Mehmet. Kadim İran'da Din (Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı). 1. Baskı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Altunay, Erhan. Peygamber Enok'un Kitabı. 4. Baskı. İstanbul: Hermes Yayınları, 2014.
- Araz, Ömer Faruk. "Zerdüştlüğün Doktrinleri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Azargoshasb, Mobed Firouz. Translation of Gathas The Holy Songs Zarathustra. <http://www.zarathushtra.com/z/gatha/az/The%20Gathas%20-%20FAZ.pdf>
- Bloom, Harold. Omens Of Millenium (The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection). New York: Riverhead Books, 1996.
- Boyce, Mary. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD, 1979
- Cohn-Sherbok, Dan ve Lavina Cohn-Sherbok. "Yahudiliğin Kısa Tarihi", Doç.Dr. Bilal Baş (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "İbn Meymûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.20, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Davies, W. D. And Louis Finkelstein (Ed.). Judaism (Volume One Introduction the Persian Period). New York: Cambridge University Press, 1984.
- Gartwaite, Gene R.. İran Tarihi. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2011.
- Greenberg, Moshe. "Resurrection", Encyclopedia Judaica. C.17, Thomson Gale USA: Keter Publishing House LTD., 2007.
- Güç, Ahmet. "Yahudilikte Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, C.10, Sayı 1, 2001, ss. 63-78.
- Gündüz, Şinasi (Ed.). Yaşayan Dünya Dinleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.43, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.

<sup>41</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. İhsan Kırmırlı, İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013, s. 47.

- Jung, Carl Gustav, Dört Arketip, çev. İhsan Kırmırlı, İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013.
- Kitab-ı Mukaddes. Daniel, Ayet 1.
- Kitab-ı Mukaddes. Hezeikel, Ayet 1.
- Kitab-ı Mukaddes. Yeşeya, Ayet 1.
- Kitab-ı Mukaddes Şirketi. Kutsal Kitap Dizini. 1. Baskı. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- Köroğlu, Kemalettin. Eski Mezopotamya Tarihi. 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Kreyenbroek, Philip G. "Millennialism and Eschatology in The Zoroastrian Tradition", *İmagining The End: Visions of Apocalypse From The Ancient Middle East to Modern America*, ed. Abbas Amanat - Magnus Bernhardsson, London, I.B. Tauris Publishers, 2002.
- Kurt, Ali Osman. "İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış". C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. C. 10, S. 2, 2006, ss. 445-463.
- Kurt, Ali Osman. Babil Sürgünü Sonrası Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- Levenson, John D. Resurrection and the Restoration of İsrail, London: Yale University Press, 2006.
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'a Göre Yahudilikte İman Esasları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. C.52, Sayı 4, 2011, ss. 243-266.
- Murphy, Frederick. Early Judaism from the Exile to the Time of Jesus. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002.
- Oymak, İskender. Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler). Elazığ: (y.y), 2003.
- Sarlo, Daniel. "The Question of Influence: Resurrection in Judaism and Zoroastrianism", 2012, University of Toronto.
- Tıǧlı, Asiye. Zerdüştlük Hayatı ve Öğretisi. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Türk Dil Kurumu. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "B'as", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C.5, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Zaehner, Robert Charles. The Teachings of The Magi: a Compedium of Zoroastrian Beliefs. New York: Oxford University, 1976.







## Gebeliği Kalıcı Olarak Engellemenin Fıkhî Yönüne Dair Bir İnceleme\*

Ahmed B. Fehd B. Humeyyin El-FEHD\*\*

Çev. Mehmet Ali YARGI\*\*\*

### GİRİŞ

Hamd, âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur. Allah güvenilir peygamberine, ashabına ve (onlara) uyanlara salât ve selam etsin.

Şüphesiz Allah Teâlâ mahlukâtı yaratmış, onları yoktan var etmiş ve onlara verdiği nimetlerden biri olarak hayatlarını çocuklarıyla süslemiştir. Bu sebeple Allah'ın çocuk sahibi yapmadığı kimselerin yine Allah'ın muvaffak kılmasıyla tedavi olmak ve çocuk sahibi olmalarını sağlayacak yöntemler bulmak için çırpındıklarını görürüz. Fakat diğer taraftan bazı kimseler ise kendilerine Allah dilediği kadar çocuk lütfettikten sonra, ister kadın ister erkek tarafında olsun, üremelerini durduracak yöntemlere başvurumaktadırlar. Üremenin durdurulması için kadının ve erkeğin her birine özgü yöntemler bulunmakta, bu yollar uygulandığında üreme de durmaktadır. Ben de bu konuyu araştırmak, fıkhî açıdan ele almak, gebeliği önlemeyi ve metotlarını ayrıntılı olarak incelemek istedim. Başlığımı da "Gebeliği Kalıcı Olarak Engellemenin Fıkhî Yönü" koydum. Kudreti yüce Allah'tan yardım etmesini ve doğru sonuçlara ulaştırmasını dilerim.

### Konunun Önemi ve Tercih Etme Sebeplerim:

Konunun önemini gösteren ve araştırmada tercih etmemin başlıca sebepleri şunlardır:

---

\* Kaynak: "el-Men'û'd-dâim li'l-haml: Dirâse fıkhiyye", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fıkhiyyeti's-Suûdiyye*, sy. 30, Rebîu'l-evvel, Riyad 1437/2015-2016, s. 519-566.

Tercümede cümlelerin doğru anlaşılması için metinde geçmeyen az sayıda bazı küçük ilaveler parantez içinde verilmiş ve yanına (\*) işareti konulmuştur. İhtiyaç duyulan birkaç yerde küçük açıklamalar dipnota eklenmiştir (mütercim).

\*\* Yrd. Doç. Dr. Riyad İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Fıkıh Bölümü Öğretim Üyesi.

\*\*\* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Zamanımızda insanlar arasında kalıcı şekilde gebeliği engelleme ya Allah'ın lütfettiği çocuklarla yetinilerek ya da bunu gerekli kılan bir hastalık sebebiyle doktor tavsiyesine binâen çokça yapılmaktadır.

Gebeliği engelleyici yöntemlerin uygulanması geçmiş zamanlarda da bulunmakla birlikte günümüzde yeni yöntemler ortaya çıkmıştır. Bu da yeni yöntemlerin incelenmesini, anlaşılmasını ve hükmünün beyan edilmesini gerektirmektedir.

Bu konuyu fikhî açıdan her yönüyle araştıran müstakil bir araştırmamanın bulunduğunu tespit edemedim, hâlbuki onun şer'î delillere, naslara ve mer'î kurallara uygun olarak araştırılması, hakikatinin beyan edilmesi ve fikhî hükmünün tespit edilmesi gerekmektedir.

#### **Araştırmanın Hedefleri:**

Bu araştırma ile gebeliği kalıcı olarak engellemenin hakikati ve yöntemlerinin açıklanması, konuya ilişkin fikhî hükümler beyan edilerek fikhî açıdan incelenmesi; böylece her geçen gün yenilenen tıbbî bir konuyu araştırarak ve yeterli derecede fikhî açıdan inceleyerek fıkıh kültürümüze katkı sağlamak hedeflenmektedir.

#### **Araştırmanın Metodu:**

Allah'ın yardımıyla konuyu yazarken şu metodu takip ettim:

1. Hükmünü beyan etmeden önce araştırmak istenilen konuyu doğru bir şekilde tasvir etmeye çalıştım.

2. Eğer mesele ittifak edilen bir meseleyse hükmünü deliliyle birlikte zikrettim, ittifak edildiğini de muteber kaynaklardan gösterdim.

3. Eğer mesele ihtilaf edilen bir meseleyse şu metodu takip ettim:

a. Meselelerin bazı yönlerinde ihtilaf edilmiş, bazı yönlerinde ise ittifak edilmişse ihtilaf edilen noktayı ortaya koydum.

b. Konu hakkındaki farklı görüşleri ve hangi görüşün kime ait olduğunu zikrettim. İhtilafları sunarken fikhî yönelişlere göre (mezheplere\*) yapmaya dikkat ettim.

c. Her meselede farklı görüşleri zikrederken dört mezhebin tarihî açıdan oluşum sırasına göre zikretmeye dikkat ettim.

d. Tespit edebildiğim Selef-i Sâlihînin görüşlerini zikretmeye özen göstermekle birlikte muteber fıkıh mezheplerinin görüşlerini zikretmekle yetindim. Herhangi bir mezhepte konuya ilişkin bir hüküm tespit edememişsem "tahrîc" yöntemiyle meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalıştım.

e. Görüşleri her mezhebin kendi kitaplarından tespit etmeye çalıştım.

f. Görüşlerin delillerini araştırdım, bulabilirsem başkasından naklederek bulamazsam da kendi gayretimle söz konusu delillerin delâlet yönlerini beyan etmeye çalıştım.

g. Delillerle ilgili tartışmaları ve tespit edebildiysem verilen cevapları zikrettim. İhtiyaç duyulacağını düşündüğüm her yerde bulunabilecek delil, tartışma ve cevapları zikretmeye gayret ettim. Bunu yaparken başkasından naklettiklerimde

“delil getirilmiştir”, “tartışılmıştır”, “cevap verilmiştir” diye ifadeler kullandım; kendi içtihadımla tespit edebildiklerimde ise herhangi bir kaynağa dayandırmadan “delil getirilebilir (istidlâl edilebilir)”, “tartışılabilir”, “cevap verilebilir” dedim.

h. Konuyla ilgili tercih edilen görüşü ve tercih sebebini zikrettim.

4. Alıntı yaptıklarımı tırnak içinde gösterdim, sonra alıntı yaptığım kaynağımı dipnotta gösterdim, alıntı yaptığım söz içinde zikretmediğim kısımlara üç nokta (...) koydum.

5. Meâlen naklettiğim sözlere dipnotta kaynaktan önce “bak.” İfadesiyle işaret ettim.

6. Yazımda, belgelendirmede, tahrircde ve sonuçlara ulaşmada -Allah’tan sonra- ana kaynaklara ve asıl başvuru eserlerine dayandım.

7. Konuyla ilgili olmayan hususlara girmeden araştırma konusu üzerinde odaklaştım.

8. Âyetlerin sûrelerine ve âyet numaralarına işaret ettim.

9. Hadisleri ve selevin sözlerini esas kaynaklardan tahrirc ettim. Mümkün olduğunca konunun uzmanlarının ilgili hadislerin sıhhat derecelerine ilişkin sözlerini açıkladım. Fakat hadis ve selevin sözü Buhârî ve Müslim’in Sahih’inde veya bunlardan birinde geçiyorsa ona işaret etmekle yetindim.

10. Terimleri tanımladım, araştırmada geçen ve açıklanması gerektiğini düşündüğüm garip kelimeleri açıkladım.

11. Arapça yazım ve imlâ kuralları ile noktalama işaretlerine dikkat ettim.

12. Araştırmaya bir sonuç bölümü ekledim, araştırmanın bir özetini verecek şekilde ulaştığım önemli sonuçlara orada yer verdim.

### **Daha Önce Yapılan Araştırmalar:**

Araştırma konumuza temas eden bazı araştırmalar bulunmaktadır, fakat bunlar konuyu bu araştırmadaki gibi ayrıntılı olarak incelememişlerdir. Bu araştırmalardan bazıları şunlardır:

Abdullah b. Abdülmuhsin b. Mansûr et-Tarîkî’nin “Tanzîmü’n-nesli ve mevkîfü’ş-Şerîati’l-İslâmiyyeti minh” (Nüfus Plânlaması ve İslâm Hukukundaki Yeri) isimli çalışması bulunmaktadır. Fakat müellif araştırmasında gebeliği kalıcı olarak engelleme yöntemlerinden sadece ve bir alt başlık altında “ta’kîm” e temas etmiştir.

Muhammed b. Hâil el-Müdhacî “Ahkâmü’n-nevâzil fi’l-incâb” (Çocuk Sahibi Olmakla İlgili Güncel Meselelerin Hükümleri) isimli araştırmasında gebeliğin kalıcı engellerini dört mesele halinde ele almıştır. Fakat müellif konuyu benim araştırma metodumdan tamamen farklı bir tarzda ele almış ve gebeliğin kalıcı engellerinin hükmünü, bu engelleri kullanmaya yol açan şartları dikkate alarak görüşler ortaya koymuş, söz konusu engelleri kullanma sebebinin sadece çocuk sahibi olmama isteği, hastalık ya da nüfus plânlaması çerçevesinde devletin emrine uyma olup olmamasına göre hükmünü zikretmiştir. Ben ise bu engelleri ve onların

erkek ile kadına göre çeşitlerini ayrıntılı olarak ele aldım, her engelin hükmünü ayrı ayrı delillerini zikrederek, tartışarak ve tercihte bulunarak açıkladım.\*\*\*\*

Allah'tan bizi her hayra muvaffak kılmasını, adımlarımızı doğru yolda atmamızı ve bize doğruyu ilham etmesini isteriz. Şüphesiz o, dualarımızı işiten ve onlara karşılık verendir.

### GEBELİĞİ KALICI OLARAK ENGELLEME KAVRAMI

Doktorlar gebeliği kalıcı olarak engelleme kavramını farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. **“Kocayı ta'kîm<sup>1</sup> (vazektomi) etmektir.”<sup>2</sup>** Bu tarif üzerinde iki değerlendirme yapılabilir:

a. Bu tarif gebeliği engellemeyi sadece kocaya has bir durum olarak değerlendirmiştir. Hâlbuki kadınlardan uzak yaşamak için testisleri aldırılmakta (iğdiş olma) olduğu gibi gebeliği engellemenin evli olmayan erkekte de meydana gelebileceği düşünülebilir.

b. Gebeliği engellemek birçok çocuk sahibi olduktan sonra da yapılabilir, fakat bu durumda kocaya kısır (akîm) demek doğru olmaz.

2. **“Eşlerin (karı kocanın) uyabilecekleri ve gebeliğin oluşmasını tamamen engelleyen tüm yollar ve yöntemlerdir.”<sup>3</sup>** Bu tarif üzerinde de iki değerlendirme yapılabilir:

a. Birinci tarif gibi bu tarif de gebeliği engellemek evli olmayan kişiler için de mümkün olduğu halde onu sadece eşlere özel bir durum olarak görmüştür.

b. Tarifteki “Eşlerin uyabilecekleri” ifadesinin zâhirinden gebeliğin kalıcı engellenmesi için kullanılan yöntemlerin hem koca hem de eşi tarafından birlikte uygulanması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu ise doğru değildir. Söz konusu yöntemlerin kullanılması bazen sadece hanım tarafından, bazen sadece koca tarafından uygulanabilir, bazen de ikisi tarafından birlikte uygulanabilir.

3. **“Üremeyi kalıcı olarak engelleyen bazı ilmî metotların ve bazı cerrâhî ameliyatlardan yapılmasıdır.”<sup>4</sup>** Bu tarif üzerinde şu değerlendirmeler yapılabilir:

Bu tarif gebeliği engellemeyi cerrâhî ameliyatlara ve ilmî metotlara mahsus kılmıştır. Hâlbuki gebeliği kalıcı olarak engellemek, eski zamanlarda olduğu gibi bazı otları yemekle veya “vica” ile yani testislerin burulmasıyla mümkündür. Üstelik bu iki metot da cerrâhî bir ameliyat veya günümüzde uygulanan ilmî bir metot sayılmamaktadır.

\*\*\*\* Burada araştırmanın plânı yani başlıklar ve alt başlıkları (bir nevi içindekiler) yer almaktadır, fakat bunlar asıl metinde zaten yer aldığından ve ayrıca zikredilmesine gerek duyulmadığından tercüme edilmemiştir (mütercim).

<sup>1</sup> Ta'kîm, kısırlaştırmanın özel bir türünü ifade ettiğinden Türkçe'ye “kısırlaştırma” olarak çevirmekten mümkün olduğunca kaçınılmıştır. Makalenin ilerleyen kısımlarında yazar ta'kîmin nasıl tarif edilmesi gerektiğini zaten incelemiş, konuyu tartışmış ve şu şekilde tarif etmeyi tercih etmiştir: “Üreme organlarının işlevini veya cinsel isteği tahrîp etmeden kalıcı (dâimî) olarak gebeliği engellemek için uygulanan bir yöntemdir.” (mütercim).

<sup>2</sup> Ahmed Şevket eş-Şetîy, *Nazarât fi'l-Verâset ve'l-Cenîn ve'l-Hudâc ve Tahsînî'n-Nesi ve'l-Veled ve'z-Zevâc*, s. 254.

<sup>3</sup> Bak. *Mecelletü Mecme'î'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 168.

<sup>4</sup> Bak. *Mecelletü Mecme'î'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 198.

Burada maksat, günümüzde uygulanan modern yol ve yöntemler ne olursa olsun onlara bakmadan “gebeliği kalıcı olarak engelleme” kavramıyla kastedilen mananın mahiyetini açıklayan bir tarif oluşturmaktır. Çünkü bir şeyin tarifi, kendisiyle o şeyin ne olduğunu açıklamak maksadıyla yapılır. Onun için bana göre – Allah daha iyi bilir- gebeliği kalıcı önlemeyi “üremenin (insâl, neslin devamı) kalıcı olarak durmasına yol açan her şeyi kullanmak” şeklinde tarif etmek mümkündür.

Tarifteki “Kullanmak (istihdâm)” ifadesi, bu metotları kullanan kişilerin hepsini, evli olanı da olmayanı da, evlilik halinde kadını da kocasını da kapsayan genel bir ifadedir. Çünkü gebeliği engellemek bazen kocaya, bazen hanumuna, bazen de her ikisine birlikte uygulanabilmektedir.

“Yol açan her şey” ifadesi bütün metotları kapsayan; cerrâhî ameliyatlara ve tıbbî ilaçlar gibi modern metotları da üremeyi engelleyen bitkiler yemek ve testisleri almak (hısâ) gibi eskiden beri bilinen klasik metotları da kapsayan genel bir ifadedir.

“Üremenin kalıcı olarak durması” ifadesiyle gebeliği geçici engellemek tarifin dışında bırakılmıştır. Çünkü gebeliği geçici olarak engellemek hem hakikati hem de hükmü itibarıyla kalıcı olarak engellemeden farklıdır. Ayrıca bu ifade ister eşlere birlikte uygulansın isterse birine uygulansın üremeyi durdurmak için uygulananların tümünü kapsamaktadır.

## GEBELİĞİ KALICI OLARAK ENGELLEME YÖNTEMLERİ

### A. GEBELİĞİ KALICI OLARAK ENGELLEMENİN ERKEKLERE İLİŞKİN YÖNTEMLERİ

Erkeği kısırlandırmak için uygulanan bazı yöntemler bulunmaktadır. Bunlar: Hısâ (Testisleri Almak)<sup>5</sup>

Eskiden beri bilinen bir yöntem olup sünnet-i nebevîyede de zikredilmiştir, geçmiş âlimler ve başkaları da bu hususta bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Hısâ, sözlükte testislerin çıkarılıp alınması anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> İncelediğim kadarıyla geçmiş fakihlerin “hısâ” kavramına ilişkin yaptıkları bir tarif tespit edemedim. Fakat onların “hasîy”e ilişkin yaptıkları tariflerden “hısâ”nın tarifini çıkarmak mümkündür. Geçmiş fakihler “hasîy”i “yumurtaları (testisleri\*) çıkarılıp alınmış” kişi diye tarif etmişlerdir.<sup>8</sup> Buradan hareketle “hısâ”yı “yumurtaların (testislerin\*) çıkarılıp alınması” olarak tarif etmek mümkündür. Bu takdirde onun fakihlere göre anlamı ile sözlük anlamının aynı olduğu söylenebilir.

Çağdaş tıpçılar ise hısâyı değişik şekillerde tarif etmişlerdir. Bunlardan birkaçı şu şekildedir.

<sup>5</sup> Bak. Ahmed Şevket eş-Şetty, *Nazarât fi'l-Verâseti ve'l-Cenîn*, s. 261. Türkiye’de testislerin alınmasına da burulmasına da “ığdış etme” tabiri kullanılmaktadır. Arapça’da testislerin çıkarılıp alınmasına “hısâ”, testislerin burulmasına ise “vicâ” denilmektedir. (mütercim)

<sup>6</sup> Bak. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 517; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 317; Tûrî, *Tekmilâtü'l-Bahri'r-râik*, VIII, 234; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, IV, 222; İbn Mühennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devvânî*, II, 557; Şengaytî, *el-Fethu'r-rabbânî şerhun alâ nazmi Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, s. 405; Ensârî, *el-Ğuraru'l-behiyye fi şerhi Manzûmeti'l-behçeti'l-verdiyye*, VII, 261; Şirbînî, *Hâşiyetü'ş-Şirbînî ale'l-Ğurari'l-behiyye*, VII, 261; İbn Neccâr el-Futûhî, *Meûnetü Üllî'n-nühâ*, VIII, 105; Buhûtî, *Dekâiku Üllî'n-nühâ*, III, 263.

<sup>7</sup> Bak. Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 1279-1280; *Lisânü'l-Arab*, XIV, 230.

<sup>8</sup> Ba'î, *el-Mutlî' alâ evvâbi'l-Muknî'*, s. 233; Bak. Ensârî, *Şerhu Hudûd-i İbn Arafe*, I, 253.

a. “Hisâ, cerrâhî müdahaleyle testislerin çıkarılması veya işlevsiz hale getirilmesidir.”<sup>9</sup> Bu tarifi “hisâ” ile “vicâ”yı tek anlamda aldığı söylenebilir. Çünkü testislerin işlevsiz hale getirilmesini “hisâ” anlamının içine katmıştır. Bu ise doğru değildir. “Hisâ” testislerin çıkarılıp alınması; “vicâ” ise çıkarmaksızın burulması demektir ve ikisi farklı şeylerdir.

b. “Hisâ erkeğin cinsel gücünü ve dolayısıyla hamile bırakma gücünü yok etmektedir.”<sup>10</sup> Bu tarif de erkeğin cinsel gücünü yok eden her şeyi “hisâ” kapsamına koymuştur, bu ise doğru değildir. Hisâ, testislerin yerinden çıkarılıp alınmasına özgüdür. Sözlükteki köken itibarıyla lafzı da bu anlama delâlet etmektedir. Doktorlara göre hisâ ile kastedilen anlam da budur. Onlar hisânın testislerin kökünden çıkarılıp alınması olduğunu ifade etmektedirler.<sup>11</sup> İşte, doktorlar testisleri alınan kişinin (hasî) kesinlikle artık üreme imkânının bulunmadığını vurgulamaktadırlar.<sup>12</sup>

Ta’kîm (vazektomi\*)<sup>13</sup>

Ta’kîm, gebeliği kalıcı olarak engellemenin çağdaş yöntemlerinden biridir. Doktorlar “ta’kîm”i birkaç şekilde tarif etmişlerdir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

a. “Ta’kîm, normalde etkisi kalıcı ve devamlı olacak şekilde (vücutun) üreme işlevini yani üremeyi sağlayan işlevini tahrip etmek veya neslin devamlılığını sağlayan görevini yapamaz hale getirmektir.”<sup>14</sup> Bu tarifi ta’kîmin dışındaki gebeliği kalıcı olarak engelleme yöntemlerinin de tarif kapsamına girmesine engel olmadığı söylenebilir. Çünkü testislerin çıkarılıp alınmasının da vücutun üreme işlevini tahrip etme kapsamına girmesi mümkündür, hâlbuki tıbbî terim olarak bu işlem ta’kîm olarak isimlendirilmemektedir.

b. “İncâba (üreme) elverişliliğini kaybetmesi için üreme organını etkilemektedir.”<sup>15</sup> Bu tarif üzerine iki değerlendirme yapılabilir: 1. Bir önceki tarif gibi bu tarif de ta’kîm dışındakilerin tarif kapsamına girmesine engel değildir. Çünkü “Üreme organını etkilemektedir” ifadesi genel bir ifadedir, kapsamına vücutun üremeye elverişliliğini kaybettiren her türlü etki girer. Testisleri aldırma (ihisâ) da bunlardan biridir, hâlbuki testisleri aldırma ta’kîm olarak isimlendirilmez. 2. Tarifte “incâb” kelimesi kullanılmış ve bununla mutlak olarak doğurmak ve nesli devam ettirmek (üremek) kastedilmiştir. Hâlbuki sözlükte böyle değildir, “incâb” özel bir doğurma adıdır. Adamın soylu bir çocuğu olduğunda “Encebe’r-racûl” denir. İbnü’l-

<sup>9</sup> Ahmed Şevket eş-Şetîy, *Nazarât fi’l-verâseti ve’l-centîn*, s. 261. Bak. Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte’t-taleb ve men’i’l-haml*, s. 147.

<sup>10</sup> *Mecelletü Mecme’i’l-Fihî’l-İslâmî*, sy. 5, I, 605.

<sup>11</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü’l-haml bi’l-vesâil-i’l-ilmiyyeti’l-hadîse*, s. 207-208; Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte’t-taleb ve men’i’l-haml*, s. 148; Abdüllatîf Yâsîn, *Abdüsseyyîd, Tanzîmü’l-üsra*, III, 164.

<sup>12</sup> Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü’l-üsra*, III, 172.

<sup>13</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîd-i’l-nesl*, s. 359, 435-436. Hisâ ile ta’kîm arasında fark bulunduğu bilinmelidir. Hisânın aksine ta’kîm, testisler çıkarılıp alınmadan erkeğin iki sperm kanalı kesilerek yapılır. Onun için ta’kîmden sonra da kanda erkeklik hormonu salgılanmaya devam eder ve vücuttaki görevini en iyi şekilde yapar. Ayrıca ta’kîm cinsel istek veya cinsel isteğe kaşılık verme kaybına sebep olmaz, bilakis bunlar daha da artar. Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü’l-haml bi’l-vesâil-i’l-ilmiyyeti’l-hadîse*, s. 207-208; Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte’t-Talebi ve Men’i’l-Haml*, s. 148; Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü’l-üsra*, III, 164.

<sup>14</sup> Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü’l-üsra*, III, 157.

<sup>15</sup> Tarîkî, *Tanzîmü’l-nesl ve meokfü’ş-Şerâti’l-İslâmiyye minh*, s. 62.

A'râbî "Encebe'r-racûl" demenin "Adamın soylu, değerli bir çocuğu oldu"; "Encebe" demenin "Korkak bir çocuğu oldu" demek olduğunu söylemiştir. Ayrıca kim "encebe" fiilini yermek için kullanırsa "ağacın kabuğu" anlamındaki "neceb" kökünden türeterek kullandığını söylemiştir.<sup>16</sup>

c. "Kalıcı olarak incâbı (üreme) engelleyecek ve meydana gelme umudunu da bitirecek şekilde eşlerin veya birisinin tedâvî olmasıdır."<sup>17</sup> Bu tarif üzerinde üç hususa işaret edilebilir: 1. Tarifte "ta'kîm" tedavi olarak tarif edilmiştir. Hâlbuki gerçekte ta'kîm bir hastalığın tedavisi değildir. 2. Tarif "ta'kîm"i eşlere özgü kılmıştır. Hâlbuki ta'kîm eşlerden başkasına da uygulanabilir. 3. Tarifte "incâb" kelimesi kullanılmış ve bununla mutlak olarak doğurmak ve nesli devam ettirmek kastedilmiştir. Hâlbuki yukarıda ifade edildiği üzere "incâb"ın daha özel bir anlamı vardır.

d. "Kalıcı olarak incâbı (üreme) engelleyecek şekilde eşlerden birinin veya her ikisinin tedâviye başvurmalarıdır." Bir önceki değerlendirmeler bu tarif için de yapılabilir.

e. "Üreme organlarının hormonal işlevini yok etmeden ve cinsel istek veya dürtünün kaybedilmesine sebep olmadan hayat boyu zürriyetin kesilmesini (üreme) amaçlayan gebeliği engelleme yöntemlerinden bir yöntemdir."<sup>18</sup> Ta'kîm teriminin manasını açıklama bakımından en iyi tarif olsa da bu tarif ile ilgili iki hususta değerlendirme yapılabilir: 1. Tarif uzun yapılmıştır, hâlbuki tarifler yapılırken mümkün olduğunda kısa yapılmaya dikkat edilmelidir. 2. Tarif olmaktan çok şerh mahiyetinde bir ifadedir. Bu da tarifte zikretmeye gerek olmayan kelimelerin bulunmasından anlaşılmaktadır. Meselâ "gebeliği engelleme yöntemlerinden bir yöntemdir" ifadesi yerine "gebeliği engelleme yöntemidir" denilse maksadı ifade ederdi.

Bana göre "ta'kîm" in tercihe şâyân tarifi şudur: "Üreme organlarının işlevini veya cinsel isteği tahrip etmeden kalıcı (dâimî) olarak gebeliği engellemek için uygulanan bir yöntemdir."

"Kalıcı olarak gebeliği engellemek için" ifadesiyle gebeliği geçici olarak engellemek için uygulanan yöntemler tarif dışı bırakılmıştır.

"Üreme organlarının işlevini tahrip etmeden" ifadesiyle üreme organını tahrip söz konusu olan hısâ, vicâ ve benzeri yöntemler tarif dışı bırakılmıştır.

"Veya cinsel isteği" ifadesiyle şehveti tamamen yok eden ilaçların kullanılması gibi üreme organını tahrip etmeden cinsel isteği yok ederek kalıcı şekilde gebeliği engelleyen yöntemler tarif dışında bırakılmıştır. İlaç kullanma yöntemi doktorların terminolojisinde ta'kîm sayılmamaktadır. Ta'kîm uygulanan kişinin cinsel isteği kaybolmamakta, yine devam etmekte hatta artabilmektedir.

Erkeklerin ta'kîm edilmesinin birkaç yolu bulunmaktadır. Bunlar:

**1. Döl kanalını (el-esher)<sup>19</sup> keserek ta'kîm etme:** Döl kanalı, döllerin (sperm) testislerde üretiminden ve sonrasında epididimde<sup>20</sup> depolandıktan sonra

<sup>16</sup> Bak. Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mühîd*, s. 136; *Lisânü'l-Arab*, I, 748.

<sup>17</sup> *Mecelletü Mecme'el-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 606.

<sup>18</sup> *Mecelletü Mecme'el-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 605, 609.

<sup>19</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 359, 373, 436; Ahmed Şevket eş-Şetty, *Nazarât fi'l-verâse ve'l-cenîn*, s.255; ed-Delîl-ü't-tıbbî li'l-me'ere, s. 168; Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte't-taleb ve men'i'l-haml*, s. 149. Lisânü'l-

döl keseciğine<sup>21</sup> ulaşana kadar geçtiği damardır. Döl kanalının kesilmesindeki hedef, spermin testislerden penise ulaşmasına engel olmaktır.<sup>22</sup> Döl kanalı kesme ameliyatı kolay olduğundan poliklinikte ve lokal anestezi<sup>23</sup> ile yapılabilmekte ve genellikle on dakikadan fazla sürmemektedir.<sup>24</sup>

Doktorlar ta'kîm şeklindeki kısırlaştırmanın gebeliği kalıcı olarak önlediğini, yeniden çocuk sahibi olabilmenin garanti edilemeyecek bir durum olduğunu, gebe bırakmanın mümkün, fakat nâdir olduğunu ifade etmekte. Bu ifadeye göre ta'kîm şeklindeki kısırlaştırma ameliyatlarının kalıcı kısırlaştırma ameliyatlarından sayılması gerekir.<sup>26</sup>

**2. Röntgen<sup>27</sup> ışınlarıyla<sup>28</sup> ta'kîm etme:** Bu çeşit kısırlaştırma meşhur röntgen ışınları kısırlık oluşturacak şekilde testislere tutularak yapılmaktadır.<sup>29</sup>

**3. Döl Kanalına kimyevî maddeler enjekte ederek ta'kîm etme:**<sup>30</sup> Döl kanalında dölün geçişine engel olacak bir kabuk oluşumunu sağlayacak şekilde doğrudan döl kanalının içine ve testis torbası<sup>31</sup> arasına etanol<sup>32</sup> ve formaldehit<sup>33</sup> enjekte edilerek yapılmaktadır. Bu ameliyatın gerçekleştirilmesinde on dakikadan fazla zamana ihtiyaç duyulmamaktadır. Döl kanalının kesilmesi ameliyatıyla aynı

---

Arab'da (IV, 384) el-esherân (iki döl kanalı) şöyle tarif edilmektedir: "Testislerden çıkıp yükselen ve erkeklik uzvunun ucunda birleşen iki damardır ki bunlar sperm damarlarıdır. Erkeklik uzvunun erekleşmesi anında beliren iki damar olduğu da söylenmiştir. Vücutta bulunan ve içinden suyun geçtiği ve erkeklik uzvuna ulaştığı iki damar diye de tarif edilmiştir."

<sup>20</sup> Epididim (berbah), testislerin arkasında bulunan ve ince borulardan oluşan küçük bir parçadır. Sperm, testiste oluştuktan sonra bu borulara çıkar, sonra döl kanallarından geçer ve vücuttan çıkışına kadar depolanması için döl keseciği (seminal vezikül\*) denen organa ulaşır." Eymen el-Huseynî, *el-Memnu' ve'l-merğûb fi şehri'l-asel*, s. 23.

<sup>21</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 436

<sup>22</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 205; Tarîkî, *Tanzîmü'n-nesl ve mevkifü'ş-Şerîati'l-İslâmîyye minh*, s. 62.

<sup>23</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 436; Ahmed Şevket eş-Şetty, *Nazarât fi'l-verâse ve'l-cenîn*, s. 255; Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte't-taleb ve men'i'l-haml*, s. 149.

<sup>24</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 208.

<sup>25</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 361, 437; Abdüllatif Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 169; Tarîkî, *Tanzîmü'n-nesl ve mevkifü'ş-Şerîati'l-İslâmîyye minh*, s. 62, 63.

<sup>26</sup> Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 373.

<sup>27</sup> Wilhelm Röntgen, röntgen ışınlarını keşfeden Alman Fizikçidir. 1845'te doğmuş, 1923'te vefat etmiştir. Bak. Lebedî, *el-Kâmûsü't-tıbbî el-Arabî*, s. 554.

<sup>28</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 216; Tarîkî, *Tanzîmü'n-nesl ve mevkifü'ş-Şerîati'l-İslâmîyye minh*, s. 66. Röntgen ışınları (X- ışınları olarak adlandırılır) gözle görülmeyen, fakat fotoğraf tablasına etki eden, bazı cisimlerin içinden geçen, bazılarında ise geçmeyen elektromanyetik dalgalardır. 1895 yılında Alman bilim adamı Wilhelm Röntgen tarafından keşfedilmiştir. İki kullanım alanı vardır: Teşhis alanı ve kanser tedavisi gibi tedavi alanı. Bak. Chatrine Shine, *Ruvvâdü't-tıb*, s. 181-189; Küleyfî, *Ma'lûmât âimme anî'l-eşi'ati's-sînîyye ve's-tihdâmâtühâ fi'l-mecâlî't-tıbbî*, s. 1; Kâsım Sâra, *Mu'cem akademya et-tıbbî el-cedîd*, s. 731.

<sup>29</sup> Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 216, 217.

<sup>30</sup> Abdüllatif Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 170.

<sup>31</sup> Testis torbası (safen), testisleri ve onlara bitişik bulunan epididimleri ve döl kanallarının ucu gibi anatomik yapıları içinde barındıran torbalardır. Bak. Kâsım Sâra, *Mu'cem akademya et-tıbbî el-cedîd*, s. 601.

<sup>32</sup> Etanol: Etil alkoldür, renksiz, suya çok benzeyen sıvı bir alkoldür, karbon ve hidrojen birleşiminden oluşur. Bak. Lebedî, *el-Kâmûsü't-tıbbî el-Arabî*, s. 152.

<sup>33</sup> Formaldehit: Sıvı çözültü haline getirilebilen bir gazdır, etkileyici bir temizlik (dezenfektan) maddesidir. Çözültü hali tıbbî uygulamalarda kullanılmaktadır. Bak. *Mu'cemü'l-kimya ve's-saydele*, I, 192; Kâsım Sâra, *Mu'cem akademya et-tıbbî el-cedîd*, s. 238.



sonuçları doğurmaktadır, üstelik riski de daha azdır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu kimyasal maddelerin enjekte edilmesi döl kanalının büyük bir kısmının tahrip edilmesine yol açmaktadır. Bu da yeniden ikinci bir defa daha çocuk sahibi olma imkânının yok olması demektir.<sup>34</sup>

## B. GEBELİĞİ KALICI OLARAK ENGELLEMEİN BAYANLARA İLİŞKİN YÖNTEMLERİ

Bayanların gebeliğini kalıcı olarak engellemenin birkaç yöntemi vardır. Bunlar:

Ta'kîm<sup>35</sup>

Kadının ta'kîm edilmesi yumurtasının fallop tüplerinden<sup>36</sup> geçip rahim içinde yerleşeceği yere ulaşmasını önlemek için tüpleri kapamayı hedefleyen gebeliği engelleme yollarından biridir. Bu yolla gebelik imkânsız hâle gelmektedir.<sup>37</sup>

Kadının ta'kîm edilmesi “doğurganlık özelliğini kaybedecek kadar kadının rahmini bozmak, suyunu bozmak veya her ikisini birlikte (rahmiyle birlikte suyunu) bozmak” olarak da tarif edilmiştir.<sup>38</sup>

Kadınların ta'kîmi birkaç yolla yapılmaktadır. Bu yollar şunlardır:

a. Rahmin iki kordonunu (tüpler)<sup>39</sup> keserek veya bağlayarak ya da her ikisi birlikte yapılarak.<sup>40</sup>

Bu yolla kısırlaştırma değişik yöntemlerle yapılmaktadır. Rahim kanalına ulaşmak ya karın ya vajina veya rahim ağzı ve diğer birkaç yolla sağlanmaktadır. Rahim kanalını kapamanın da birkaç yolu vardır. Cerrâhî yöntemler veya elektrikle dağlamak gibi fizikî yöntemler kullanarak rahim kanalını kapamak bunlardan birkaçıdır. Plastik halkalar kullanmak suretiyle aparat kullanma yöntemini uygulayan doktorlar da vardır.<sup>41</sup> Fallop tüplerini (rahim kanallarını) ilk defa 1881 yılında Birleşik Devletler'de Ohio'dan bir cerrâh kesmiştir. O zamandan beri tüpler kesilerek veya bağlanarak kadınları kısırlaştırma ameliyatı yapmanın iki yüzden fazla yolu geliştirilmiştir.<sup>42</sup>

Söz konusu ameliyat genel anestezi gerektirmektedir. Ameliyat yapıldıktan sonra kadın on gün doktor gözetiminde kalmaktadır. Doktorlar daha sonra rahim kanallarını açma girişiminin başarılı olabileceğini, fakat bunun başarı oranının çok

<sup>34</sup> Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsrâ*, III, 170

<sup>35</sup> Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 359; Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 209.

<sup>36</sup> Fallop tüpleri (neffreyin; tekili: nefir) rahim ile yumurtalık arasındaki kordonlardır.

<sup>37</sup> Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 209; *ed-Delîlü't-tıbbî li'l-mer'e*, s. 167.

<sup>38</sup> *Mecelletü Mecme'ü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 292.

<sup>39</sup> Rahim kanalları, fallop tüpleri diye adlandırılır. Bunlar sağ ve solda bulunan yani biri rahmin sağında, diğeri solunda bulunan iki kanaldır. Yaklaşık 10-15 cm uzunluğunda esnek kas dokusu tüpten ibarettir. Rahmin uzak köşesinden başlar ve rahim geniş bağının üst kenarına kadar uzanır, protein örtüsüyle kaplıdır. Hamilelik esnasında rahim hacmi arttıkça bu kanalın da esneme gücü vardır. Rahim ile yumurtalık arasında yer almaktadır. Döllenme esnasında önemli bir görevi vardır, döllenmiş yumurtayı rahme doğru taşımaktadır. Rahim tüplerini ilk defa 1561 yılında Gabriel Fallopius nitelendirdiği için ona nispetle bu ismi almıştır.

<sup>40</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 359, 373; Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 209-210; Ahmed Şevket eş-Şety, *Nazarât fi'l-verâse ve'l-cenîn*, s. 255; *ed-Delîlü't-tıbbî li'l-mer'e*, s. 167; Kubbânî, Sabrî, *Etfâl taht'e't-taleb ve men'i'l-haml*, s. 150; Tarîkî, *Tanzîmü'n-nesl ve mevki'ü's-Şerîati'l-İslâmîyye minh*, s. 64.

<sup>41</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 388-389; *ed-Delîlü't-tıbbî li'l-mer'e*, s.167.

<sup>42</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 388.

düşük olduğunu ifade etmekte. Yine doktorlar hamileliğin mümkün olduğunu, fakat çok nadir meydana geldiğini söylemekte. Buna göre kadını ta'kîm etme ameliyatlarının kalıcı kısırlaştırma ameliyatlarından sayılması uygundur.<sup>43</sup>

b. Işın<sup>44</sup> aracılığıyla ta'kîm etme: Bu tür ameliyatlar röntgen ışınlarının yumurtalıklara tutularak veya rahim içine<sup>46</sup> radyum<sup>47</sup> uygulayarak yapılmaktadır. Bunun sonucunda kadın kısırlaşmaktadır.<sup>48</sup>

#### Rahmin Alınması<sup>49</sup>

Rahim kadın üreme organı içindeki bir iç organdır, şekil olarak armuda benzemektedir, içi boştur, hamilelik esnasında içindeki büyüyen ceninin boyutunu kapsamamasını sağlayan müthiş bir genişleme kapasitesine sahiptir.<sup>50</sup>

Rahmin alınması ameliyatı bazen sadece rahimle sınırlı kalarak kısmî yapılır, bazen ise rahim ve rahim ağzı birlikte alınarak bütüncül bir ameliyat olabilir.<sup>51</sup> Bu durumda hamilelik imkanı kalmaz, ameliyattan sonra doğurganlığı geri getirmek ebediyen mümkün değildir.<sup>52</sup>

#### Yumurtalıkların Alınması<sup>53</sup>

Yumurtalıklar (mibyezân), mibyez المبيض kelimesinin tesniyesidir, (iki tane olduğunu ifade eder). Yumurtalık kadın üreme organındaki bir iç organdır, erkeğin üreme organındaki testislere karşılık gelir. Yumurtalık yumurta üretmekle görevli olduğu gibi kadınlık hormonları (örtrojen ve pro-gesteron) üretmekle de görevlidir. Yumurtalıktan her ay dölleme için bir yumurta çıkar. Yumurtalığın boyutu yaklaşık bir badem tanesi kadardır. Fallop kanalının karşısında biri sağda, diğeri solda olmak üzere iki tane yumurtalık bulunmaktadır.<sup>54</sup>

## GEBELİĞİ KALICI OLARAK ENGELLEMENİN HÜKMÜ

### A. TESTİSLER ÇIKARILIP ALINARAK (HİSÂ) GEBELİĞİ ENGELLEMENİN HÜKMÜ

İnsanların testislerinin çıkarılıp alınmasının haramlığı hususunda fakihler (Allah hepsine rahmet etsin) arasında farklı bir görüş yoktur.<sup>55</sup> Bu hüküm yani

<sup>43</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl*, s. 361-373.

<sup>44</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilil-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 216; Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 175.

<sup>45</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilil-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 216.

<sup>46</sup> Bak. Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 175.

<sup>47</sup> Radyum: Radyoaktif bir maddedir, tıpta ve radyografide kullanılmaktadır. Bak. Kâsım Sâra, *Mu'cem akademya et-tıbbî el-cedîd*, s. 570.

<sup>48</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilil-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 216-217; Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 175.

<sup>49</sup> Bak. *ed-Delîlü't-tıbbî li'l-mer'e*, s. 201; Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 176.

<sup>50</sup> Bak. Eymen el-Huseynî, *el-Memmu' ve'l-merğûb fi şehri'l-asel*, s. 13, 16.

<sup>51</sup> Bak. *ed-Delîlü't-tıbbî li'l-mer'e*, s. 201-202.

<sup>52</sup> Bak. Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 176.

<sup>53</sup> Bak. Abdüllatîf Yâsîn, *Tanzîmü'l-üsra*, III, 175.

<sup>54</sup> Bak. Eymen el-Huseynî, *el-Memmu' ve'l-merğûb fi şehri'l-asel*, s. 13, 17.

<sup>55</sup> Bak. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 517; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 317; Tûrî, *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik*, VIII, 234; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, IV, 222; İbn Mühennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî*, II, 557; Şengayû, *el-Fethu'r-rabbânî Şerhun alâ nazmi Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, s. 405; Ensârî, *el-Ğureru'l-behiyye fi şehri Manzûmeti'l-behçeti'l-verdiyye*, VII, 261; Şirbînî, *Hâşiyetü'ş-Şirbînî ale'l-Ğureru'l-behiyye*, VII, 261; İbn Neccâr el-Futûhî, *Meûnetü Üli'n-nühâ*, VIII, 105; Buhâtî, *Dekâiku Üli'n-nühâ*, III, 263. Alimlerden birçok kişi bu hususta

testislerin alınmasının haram olması hükmü onların alınmasını gerektiren bir zaruretin bulunmadığı hallerle ilgilidir. Zaruret halinde ise, meselâ testisler kanser gibi tedavi edilemeyen bir hastalığa yakalanmış ve güvenilir doktorlar onları almaktan başka çare olmadığına, aksinin hastayı ölüme terk etmeceğine karar vermişler ise bu durumda testislerin alınması câizdir.<sup>56</sup>

Âlimler testislerin alınmasının haram oluşunda ittifak ederken şu delillere dayanmışlardır:

1. Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a)'ın "Rasûlullah (sav)'in Osman b. Maz'un'un kadınlarla evlenmeyip kendini ibadete verme (tebettül) talebini reddetmiştir (bunu yasaklamıştır), şayet izin verseydi biz de testislerimizi aldırırdık" dediği rivayet edilmiştir.<sup>57</sup>

Delil olarak kullanılış (İstidlâl) şekli: Rasûlullah (sav) nüfusun azalmasına yol açacağından<sup>58</sup> tebettülü (kadınlardan uzak durup evlenmemek) yasaklamıştır. Sa'd b. Ebî Vakkâs da bu yasaktan testisleri aldırmanın haram olduğunu anlamıştır. Çünkü "kadınlardan uzak durup evlenmemenin (tebettül) câiz olmasından testislerin alınmasının da câiz olması gerekirdi".<sup>59</sup> Tebettül haram olduğuna göre testislerin alınmasının evleviyetle haram olması gerekir.

2. Câbir b. Abdullah (r.a)'dan nakledildiğine göre "Bir genç Rasûlullah (sav)'e geldi ve 'Testislerimi aldırmana bana izin verir misin' dedi. Rasûlullah da 'Oruç tut ve Allah'tan lütfunu iste' buyurdu."<sup>60</sup>

Delil olarak kullanılış şekli: Rasûlullah (sav) gence testislerini aldırmasına izin vermemiş, aksine ona oruç tutmasını ve Allah lütfedene kadar sabretmesini emretmiştir. Şayet testisleri aldırma mubah olsaydı bu hususta ona izin verirdi.

3. Abdullah b. Amr (ra)'dan nakledildiğine göre "Bir adam Rasûlullah (sav)'a geldi ve 'Yâ Rasûlallah! Testislerimi aldırmana bana izin ver.' dedi. Rasûlullah (sav) 'Ümmetimin testislerini aldırması, oruç ve gece ibadettir'<sup>61</sup> buyurdu."<sup>62</sup> Bu hadisle istidlâl şekli, bir önceki hadisteki gibidir.

ittifak edildiğini nakletmişlerdir. Meselâ, Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, III, 268; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 92, 97; Kınnevî, *Fethu'l-allâm*, II, 87.

<sup>56</sup> Bazı âlimler zarureti "insanın bir yaşağı işlemediği takdirde ölecek veya ölümler burun buruna gelecek bir durumla karşı karşıya kalması" şeklinde tarif etmişlerdir. Bak. Hamevî, *Çamzû uyûni'l-besâir*, I, 275; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 317; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 140, 142.

<sup>57</sup> Buhârî, *Kitâbu'n-nikâh*'da "Mâ yukrahu mine't-tebettül (Mekruh olan tebettül)" bâbında nakletmiştir (Fethu'l-bârî ile birlikte) IX, 96.

<sup>58</sup> Bak. Bağavî, *Şerhu's-sünne*, IX, 6; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 72; Tıybî, *Şerhu't-Tıybî alâ Mişkâti'l-mesâbih*, VII, 2258.

<sup>59</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 72.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 378, no: 15078; İbnü'l-Mübarek, *ez-Zâhid*, I, 391; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*'de "Ahmed b. Hanbel, Câbir'den nakleden bir adamdan rivayet etmiştir, diğer râviler güvenilir kişilerdir" demiştir. *Mecmeu'z-zevâid*, IV, 253.

<sup>61</sup> Yani oruç ve gece ibadeti sayesinde kişinin şehvetine sahip olacağına işaret edilmiştir (mütercim).

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 173, no: 6612; Bağavî, *Şerhu's-sünne*, IX, 6. Heysemî "Ahmed b. Hanbel ve Taberânî rivayet etmiştir ve râvileri güvenilir kişilerdir, bazı râviler tenkit edilmiştir" demiştir. *Mecmeu'z-zevâid*, IV, 253. Huseynî de Irakî'nin bu hadisin isnadının ceyyid (sahih, hasen veya ikisi arasındaki bir seviye için kullanılır\*) olduğunu söylediğini, talebesi Heysemî'nin de râvilerin güvenilir kişiler olduğunu, bazısının tenkit edildiğini söylediğini ifade etmiştir. *el-Beyân ve't-ta'rîf*, II, 35. Şuayb el-Arnâvut, *Şerhu's-sünne* tahkikinde (IX, 6) şöyle demiştir: "İbn Lühey'a ezberi kötü olan biridir, fakat daha önce geçen Osman b. Maz'un hadisi ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği Câbir b. Abdullah hadisi İbn Lühey'a'yı desteklemektedir. Onun senesinde meçhul bir râvi vardır." Ayrıca bak. Münâvî, *Fezû'l-kâdir*, III, 440.

4. Abdullah b. Mes'ud (ra)'un şöyle dediği rivâyet olunmuştur: "Rasûlullah (sav) ile gazâlara çıkıyorduk ve bizim hiçbir şeyimiz yoktu.<sup>63</sup> 'Testislerimizi aldirmayalım mı?' dedik. Rasûlullah da bize bunu yasakladı, sonra kadınlarla elbise karşılığında evlenmemize bize izin verdi."<sup>64</sup>

Delil olarak kullanılış (İstidlâl) şekli: Bu hadis, testislerin aldırılmasının yasaklandığına dair nasır ve yasak ifadesi mutlak olarak kullanıldığında haramlığı gerektirir.

5. Testislerin alınmasında insana eziyet ve (vücut yapısını\*) bozma söz konusudur. Üstelik sahibini ölüme götürecektir kadar büyük bir zarar bulunmaktadır.<sup>65</sup>

6. Testislerin alınmasında erkeklik organı işlevsiz hale getirilerek erkekliğin anlamı yok edilmektedir (iptal) (yani erkekliğin bir anlamı kalmamaktadır\*). Böylece erkek kadınlara benzemektedir.<sup>66</sup>

7. Testislerin alınmasında Allah Teâlâ'nın yarattığını değiştirme<sup>67</sup> söz konusudur ki bu, Rahmân'ın kullarını Şeytan'ın iğvâ etme yollarından biridir. Şevkânî (rh) "Onlara mutlaka emredeceğim, onlar da Allah'ın yarattığını değiştirecekler"<sup>68</sup> âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Yâni onlara Allah'ın yarattığını değiştirmelerini mutlaka emredeceğim, onlar da benim emrimin gereğince değiştirecekler. Âlimler bu değiştirmenin ne olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup onun testisleri aldirmek, gözü çıkarmak, kulakları kesmek... olduğunu söylemiştir. Bu değiştirme ile murad edilen mananın, Allah'ın insanları yarattığı fitratlarını değiştirmek olduğu da söylenmiştir. Ayetin tüm bunlara hep birden veya tek tek yorumlanmasına bir engel yoktur."<sup>69</sup>

7. Şeriat nüfusun artırılmasına teşvik etmiştir.<sup>70</sup> Testislerin alınmasında ise nüfusun azaltılması söz konusudur, hatta neslin kesilmesine yol açabilir.<sup>71</sup> Bu da haramdır.

Bu grubun testislerin alınmasını zaruret halinde câiz görmelerinin delili şer'an kabul edilen "Zaruretlar yasakları mubah kılar"<sup>72</sup> kuralıdır. Ve zaruret halinde

<sup>63</sup> Hadisin bazı rivayetlerinde açıkça ifade edildiği üzere "hiçbir şeyimiz yoktu" ifadesi "hanımlarımız yoktu, yanımızda değildi" anlamındadır (mütercim).

<sup>64</sup> Buhârî, *Kitâbu'n-nikâh'* da "Mâ yukrahu mine't-tebettül (Mekruh olan tebettül)" bâbında nakletmiştir (Fethu'l-bârî ile birlikte) IX, 97. Müslim *Kitâbu'n-nikâh'* da "Nikâhu'l-mut'a ve beyânu ennehü übâha sümme nûsiha... (Mut'a nikâhu ve önce mubah kılınıp sonra neshedildiğinin... beyânı)" bâbında nakletmiştir, II, 1022, no: 1404.

<sup>65</sup> Bak. Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 97.

<sup>66</sup> Bak. Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 97.

<sup>67</sup> Bak. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 268; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 97.

<sup>68</sup> Nisâ, 4/119.

<sup>69</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 517.

<sup>70</sup> Nüfusun artırılmasına teşvik eden naslardan bazıları şunlardır: Enes b. Mâlik (ra)'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Rasûlullah (sav) bize evlenmemizi emreder, tebettülü şiddetli bir şekilde yasakları ve 'Doğurgan ve sevgi dolu kadınlarla evlenen, çünkü kıyamet günü ben diğer peygamberlere sizin çokluğunuzla övüneceğim' derdi." İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 338, no: 4027; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 158, no: 12634; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 207, no: 5099; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 81, no: 13254. Heysemî "Bu hadisi Ahmed b. Hanbel ve *el-Mu'cemü'l-evsat'* ta Taberânî, Hafs b. Ömer – Enes tarikıyla rivâyet etmişlerdir. Onu İbn Ebî Hâtim de zikretmiş, ondan da bir grup rivâyet etmiştir. Diğer râvileri sahih hadisin râvilerinin özelliklerini taşımaktadır." demiştir. *Mecmeu'z-zevâid*, IV, 252.

<sup>71</sup> Bak. Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 97.

testislerin alınmasında iki zarardan büyük olanı yani canı kaybetmeyi önlemek ve savmak için daha hafif olanı işlemek<sup>73</sup> söz konusudur ve bu câizdir.

## B. RAHİM VE YUMURTALIKLAR ALINARAK GEBELİĞİ ÖNLEMENİN HÜKMÜ

Bana görünen o ki –Allah daha iyi bilir- her iki metodun yani rahim ve yumurtalıklar alınarak gebeliği önleme metodlarının hükmü de testislerin alınmasının hükmüyle aynıdır. Çünkü hepsinde üreme organının çıkarılması ve izâle edilmesi söz konusudur, dolayısıyla hepsinde hüküm birdir, farklı değildir.

## C. TA'KİM EDEREK HAMİLELİĞİ ÖNLEMENİN HÜKMÜ

Daha önce belirtildiği üzere ta'kîm, gebeliği kalıcı olarak engellemek için bu sırada kullanılan modern metotlardan biridir. Testisleri çıkarıp almaktan farklıdır. Çünkü ta'kîm erkekte iki döl kanalı veya kadında rahim kanalları (kordonlar\*) kesilerek yapılır, testislerin alınması ameliyatındaki gibi rahim alınmaz. Onun için ta'kîmden sonra da hormonal salgılama kanda devam eder, vücutta görevini en iyi şekilde yerine getirir. Ayrıca ta'kîm cinsel istek veya isteğe karşılık verme kaybına sebep olmaz, aksine bu istek ve isteğe cevap verme daha çok artar. Bunların hiçbiri testislerin alınmasında söz konusu değildir.

Önceki fakihler (rh.a) üremeyi kesmeye ve gebeliği engellemeye yönelik teşebbüslerin hükmü hakkında görüş beyan etmişlerdir. Çağdaş fakihler ve araştırmacılar da bu meseleyi incelemişlerdir. Hepsinin kitaplarından tespit edebildiğim kadarıyla bu meseleyle ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır.

**Birinci görüş:** Gebeliği kalıcı olarak engelleyen şeyleri kullanmak mutlak olarak câiz değildir, fakat zaruret hali bunun dışındadır. Hanefî mezhebinin zâhir görüşü,<sup>74</sup> Mâlikî<sup>75</sup> ve Şâfiî<sup>76</sup> mezhebinin her birinin görüşü ve Hanbelîlere<sup>77</sup> göre mezhep görüşü bu şekildedir. Suudi Arabistan Krallığı Büyük Âlimler Heyeti<sup>78</sup> ve Ezher Fetvâ Komisyonu<sup>79</sup> da bu yönde fetvâ vermiştir. Mekke-i Mükerrreme'deki

<sup>72</sup> Bak. Hamevî, *Ğamzü uyûni'l-besâir*, I, 275; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 317; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 140.

<sup>73</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 89.

<sup>74</sup> Çünkü Hanefîler insanın testislerinin alınmasının câiz olmadığını ifade etmişlerdir, testislerin alınması ise üremeyi kalıcı engelleyen engellerdendir. Gebeliği kalıcı engelleyen diğer şeyler de ona kıyas edilir. Bak. Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 31; Tûrî, *Tekmilâtü'l-Bahri'r-râik*, VIII, 234; Şeyhizâde Dâmâd Efendi, *Mecmeu'l-enhür*, IV, 222-223; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, IV, 222; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-İnâye*, III, 22-23.

<sup>75</sup> Bak. Zerrûk, *Şerhu Zerrûk alâ metni'r-Risâle*, II, 414; Ğaravî, *Şerhu'l-Ğaravî alâ metni'r-Risâle*, II, 414; İbn Mühennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devvânî*, I, 183; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi'l-Huraşî*, I, 204; Uleyş, *Fethu'l-aliyyi'l-Mâlik*, I, 399-400.

<sup>76</sup> Bak. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 216; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 241; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 443; Kalyûbî, *Hâşiyetü Kalyûbî alâ Şerhi'l-Mahallî*, III, 206; Remlî el-Kebîr, *Hâşiyetü'r-Remlî alâ Esne'l-metâlib*, III, 107; Şirvânî, *Hâşiyetü'ş-Şirvânî alâ Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 241; Dimyâtî, *İlânetü't-tâlibîn*, III, 256; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel alâ şerhi'l-Menhec*, IV, 117; Buceyrimî, *Hâşiyetü'l-Buceyrimî alâ şerhi'l-Menhec*, III, 322; Sübramlisî, *Hâşiyetü'ş-Şübramlisî alâ Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 443.

<sup>77</sup> Bak. *el-İnsâf*, I, 383; İbn Neccâr el-Futûhî, *Meûnetü Üli'n-nühâ*, I, 492; Mer'î b. Yusuf, *Ğâyetü'l-müntehâ*, I, 88; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, I, 208; Ba'î, *er-Ravzu'n-nediyy*, s. 57; Buhûtî, *Dekâiku Üli'n-nühâ*, I, 116; Ruhaybânî, *Metâlibü Üli'n-nühâ*, I, 268; İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, IV, 80.

<sup>78</sup> Bak. *Mecelletü Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 238.

<sup>79</sup> Bak. *Mecelletü Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 156, 609, 623; Tarîkî, *Tanzimü'n-nesli ve mevkifü'ş-şer'iati'l-İslâmiyye minh*, s. 84; Biranşâvî, *Tanzimü'l-üsra*, s. 121.

İslâm Fıkıhı Akademisi (Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî)<sup>80</sup> ve aynı şekilde İslâmî Araştırmalar Akademisi (Mecmeu'l-Buhûsî'l-İslâmiyye)<sup>81</sup> hicrî 1385 senesinde bu yönde karar almıştır. İslâmî Fıkıh Âlimleri 06.06.1410'da Cakarta'daki toplantısından sonra ta'kîmin haram olduğuna dair bir karar çıkarmıştır.<sup>82</sup> Semâhatü's-şeyh Muhammed b. İbrahim Âlişşeyh<sup>83</sup> ve Semâhatü's-şeyh Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz<sup>84</sup> ve Faziletü's-şeyh Muhammed Ebû Zehra<sup>85</sup> da ta'kîmin haram olduğuna fetvâ vermişlerdir.<sup>86</sup>

**İkinci görüş:** Gebeliği kalıcı engelleyen şeylerin kullanımı mutlak olarak câizdir. Bu da Hanbelîlerdeki bir görüştür.<sup>87</sup>

**Üçüncü görüş:** Evlenme imkânı bulamayan kişinin gebeliği kalıcı engelleyen şeyleri kullanması câizdir. Muhammed el-Bağavî<sup>88</sup> ve Hattâbî'nin<sup>89</sup> sözlerinin zâhirinden anlaşılan budur.

### Deliller:

#### Birinci Görüşün Delilleri:

Bu görüş sahipleri savundukları görüşe delil olarak testislerin alınması konusunda daha önce zikredilen delilleri kullanmışlardır. Ta'kîmin testislerin alınmasına benzediğini, aralarında fark bulunmadığını,<sup>90</sup> herbirinin üremenin kalıcı olarak önlenmesi anlamına geldiğini ve dolayısıyla haram olduğunu söylemişlerdir.

Bu görüşün iki farklı şeyi birbirine kıyas etmek (kıyas mea'l-fârik) demek olduğu gerekçesiyle ona karşı çıkmıştır. Çünkü ta'kîm, cinsel isteğe zarar vermemekte, testislerin alınmasındaki gibi kişinin vücuduna veya sosyal yönüne zarar verici şeylere yol açmamaktadır.<sup>91</sup> Bu itiraza iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi, ifade edilen şey doğru değildir. Ta'kîm de erkeklerde ve kadınlarda olumsuz etkiler bırakmaktadır. O da insanı psikolojik ve cismânî olarak yıpratmakta, ta'kîm edilen kadınları kompleksli ve gergin hale getirmektedir. Ta'kîm

<sup>80</sup> Bak. *Karârâtü'l-Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrreme*, s. 57-58; *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 240.

<sup>81</sup> Bak. *Mecelletü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 246-247.

<sup>82</sup> Bak. *Tarîkî, Tanzîmü'n-nesli ve mevkifü's-şerîati'l-İslâmiyye minh*, s. 84.

<sup>83</sup> Bak. *el-Fetâva'l-müteallika bi't-tıbbi ve ahkâmî'l-merzâ*, I, 307. (Metinde dipnotta eserin adı "*el-Fetâva'l-müteallika bi't-tıbbi ve ahkâmî'r-rukâ*" olarak, fakat kaynakçada "*el-Fetâva'l-müteallika bi't-tıbbi ve ahkâmî'l-merzâ*" olarak zikredilmiştir. Eserin kendisine ulaşarak kontrol edilmiş ve dipnot tashih edilmiştir. Mütercim)

<sup>84</sup> Bak. *el-Fetâva'l-câmia li'l-mer'eti'l-müslime*, II, 553-554.

<sup>85</sup> Bak. Ebû Zehra, *Tanzîmü'l-üsra ve tanzîmü'n-nesl*, s. 109.

<sup>86</sup> Malezya Müftü Yardımcısı el-Hâc Abdülcelîl İbnü'l-Hâc, Malezya Terengganu Müftüsü Şeyh Yusuf b. Ali ez-Zevâvî, Mustafa Sibâi ve Ma'rûf ed-Devâlibi de bu kanaattedir. Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 238-241; Ahmed Şevket eş-Şetiy, *Nazarât fi'l-verâse ve'l-cenîn*, s. 264-265.

<sup>87</sup> Bu görüş, şehveti kesmek için kâfûr içmeye ve spermin (nutfe) (rahimden\*) düşürülmesinin câiz oluşuna kıyas yapılarak ileri sürülmüştür. Bak. Buhûtî, *Keşşâfu'l-kıma'*, I, 218. Çağdaş (araştırmacılardan\*) bazıları da bu görüştür. Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 611.

<sup>88</sup> Bak. Bağavî, *Şerhu's-sünne*, IX, 6; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 92; Kınnevî, *Fethu'l-allâm li şerhi Bulûğu'l-merâm*, II, 87. Şerhu's-sünne'de Bağavî "Bu hadiste evlenme imkânı bulamayan kimsenin şehvetini (bâe) kesmek için ilaçla tedavi olmasının câiz olduğuna delil vardır" demiştir.

<sup>89</sup> Bak. Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, III, 4; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 91.

<sup>90</sup> Bak. *Tarîkî, Tanzîmü'n-nesli ve mevkifü's-şerîati'l-İslâmiyye minh*, s. 72 vd.; Ümmüğülsüm, *Kazıyyetü tahdidi'n-nesl fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 143 vd.

<sup>91</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 611.

yapılan kimseler çoluk çocuk, gebelik ve doğumla ilgili her konuşmayı duyduklarında çok fazla etkilenmekteler. Bu da zamanla cinsel hayatlarında çalkantılara sebep olmakta, bâriz olarak cinsel soğukluğa yakalanmaktalar ve bundan acı duymaktalar; günâhkârlık, eksiklik ve kadınlığının tam olmadığı hissine kapılmaktalar. Çünkü onlar ebedî olarak çocuk sahibi olmaktan mahrum olmuşlardır.<sup>92</sup>

Ta'kîm yapmakta böylesine büyük zararlar olunca ve sonrasında çocuk sahibi olmaktan mahrum kalmanın dışında kayda değer bir fayda bulunmayınca şüphesiz ta'kîm haram olmaktadır. Çünkü "zararları/kötülükleri savmak, faydalar kazanmaktan önceliklidir (Def'i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır)."<sup>93</sup> Bu ilke kendisinde faydalar bulunan hususlarda geçerlidir; ta'kîmde olduğu gibi kendisinde kesin zararlardan ve hayalî faydalardan başka bir şey bulunmayan hususlarda nasıl olur (siz düşünün\*)?<sup>94</sup>

İkincisi, ta'kîm yapmakta vücutta testislerin alınmasındaki gibi bir bozulma olmamaktadır, fakat her ikisi de üremeyi kesmekte ortak özelliكتedir. Testislerin haram kılınmasının hikmetlerinden biri de budur. Onun için ta'kîm de testislerin alınması gibi haramdır, aralarında fark yoktur. İbn Hacer el-Askalânî (rh.) "Onların (sahâbenin) testisleri aldirmaktan alikonulmasındaki hikmet, kâfirlerle cihâdın devam etmesi için nüfusu artırma isteğidir. Aksi halde testisleri aldirmaya izin verilseydi belki de sahâbe peş peşe testislerini aldirmaya kalkacak, nüfus artışı (nesil) kesilecek, bu sebeple Müslümanlar azalacak ve kâfirler çoğalacaktı. Böyle bir durumun oluşması ise Hz. Muhammed (sav)'in peygamber olarak gönderilmesindeki maksada ters düşecekti." demiştir.<sup>95</sup>

Zaruret halinde gebeliği kalıcı önlemenin câiz olması ise "zaruret halinde haramların mubah olacağına" ilişkin şer'an kabul edilen anlayışa dayanmaktadır. Bu anlayışın delillerinden bazıları şunlardır: 1. "Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıklamıştır" âyeti.<sup>96</sup> 2. Meşhur "Zaruretler, yasakları mübâh hâle getirir" fıkıh kuralı.<sup>97</sup>

Bu görüş sahiplerinin gebeliği kalıcı olarak önlemeyi câiz hale getiren zaruret hallerine verdikleri örneklerden bazıları şunlardır:

<sup>92</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilü'l-ilmîyyeti'l-hadîse*, s. 215.

<sup>93</sup> Bak. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 90.

<sup>94</sup> Dr. Alexis Carrel der ki: "Bu günlerde bile insanın düşüncesi olgunlaşmadı, kadının hayatında doğurma görevinin öneminin tam olarak farkına varmadı. Kadının rekor düzeydeki mükemmelliğinden dolayı bu görevini yapmasının yeri doldurulamaz. Kadınları bozarak doğurmaktan ve çocuk bakmaktan uzaklaştırmak hiçbir akıllının yapmaya teşebbüs etmeyeceği derecede kötü bir ahmaklıktır."

Psikoloji doktoru Adult Schwarz der ki: "Bu araştırmayla ilgili hususlardan biri de kadın vücudunun büyük oranda sadece gebelik ve doğurma görevi için yaratılmış olmasıdır. Kadın, akıl ve vücut sisteminden dolayı sahip olduğu bu esas görevini gerçekleştirirken engellenirse çöküntünün, yerinmenin ve birçok psikolojik sorunların kurbanı haline gelir. Aksi olursa (yani doğurma görevini gerçekleştirirse\*) anne olunca yeni bir güzellik ve ruhî bir zarafet bulur, bazen karşılaşılabileceği çöküntü ve zaafiyet ile çocuk doğurup emzirmesi sayesinde baş eder." Mevdûdî, *Hareketü tahdîdî'n-nesl*, s. 72.

<sup>95</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, IX, 97.

<sup>96</sup> En'âm 6/119.

<sup>97</sup> Bak. Hamevî, *Çamzû uyûnî'l-besâir*, I, 275; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 317; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 140.

1. Kadının doğum yapmasında kesin risk bulunduğunun güvenilir doktorlarca ifade edilmesi,<sup>98</sup>
2. Kalp veya damarlarda gebe kalmaya izin vermeyen tehlikeli hastalıkların bulunduğunun uzmanlarda tespit edilmiş olması,<sup>99</sup>
3. Hamile kalmasının kadının hayatı için risk oluşturacak şekilde böbreklerde kronik hastalıkların ve yüksek tansiyon bulunması,<sup>100</sup>
4. Kalıtsal veya akıl hastalıklarının bulunup uzmanlarca bunların cenine geçeceğinin tespit edilmesi,<sup>101</sup>
5. Gebeliğe karşı engel teşkil eden alveol hava keseciklerinin şişmesi ve duvarlarının yırtılması (amfizem), akciğer yetmezliği gibi solunum yolu hastalıkları.<sup>102</sup>

### İkinci Görüşün Delilleri:

Bu görüş sahipleri savundukları görüşe delil olarak aşağıdaki delilleri kullanmışlardır:

1. Abdullah b. Mes'ud (ra)'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Biz, Rasûlullah (sav) ile birlikte yaşayan ve hiçbir şey bulamayan gençlerdik. Rasûlullah (sav) bize 'Ey Gençler Topluluğu! Kimin evlenme imkânı varsa evlensin. Çünkü evlilik gözü (haramlara\*) daha iyi kapatır, edep yerini (haramlardan\*) daha iyi korur. Kimin evlenme imkânı yoksa oruç tutsun, çünkü oruç onun için vicâ (testislerin burulması, iğdiş edilmesi) yerine geçer' dedi."<sup>103</sup>

2. Abdullah b. Amr (ra)'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bir adam Rasûlullah (sav)'a geldi ve 'Yâ Rasûlallah! Testislerimi aldırma bana izin ver.' dedi. Rasûlullah (sav) 'Ümmetimin testislerini aldırması, oruç ve gece ibadettir' buyurdu."<sup>104</sup>

Zikredilen iki hadis ile şöyle delil getirilmiştir: Rasûlullah (sav) evlenme imkânı bulamayan kişiye oruç tutmasını emretmiştir. Çünkü oruç şehveti kesmektedir, öyleyse şehveti kesen her ilaç (devâ) ona kıyas edilebilir.<sup>105</sup>

Söz konusu istidlâl şekli tartışılabilir. Bu hadiste, ileri sürülen şeye açık bir delâlet yoktur.<sup>106</sup> Şehveti ilaçlarla kesmeyi oruçla kesmeye kıyas yapmak ise

<sup>98</sup> Bak. Ümmügülsûm, *Kazıyyetü tahdîdî'n-nesl fi'ş-şerîati'l-İslâmîyye*, s. 146.

<sup>99</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i-ilmiyyeti'l-hadîse*, s. 216.

<sup>100</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i-ilmiyyeti'l-hadîse*, s. 216; Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl fi'l-mâzî ve'l-hâdir*, s. 375.

<sup>101</sup> Bak. Fâhûrî, *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâil-i-ilmiyyeti'l-hadîse*, s. 216; Ümmügülsûm, *Kazıyyetü tahdîdî'n-nesl fi'ş-şerîati'l-İslâmîyye*, s. 146.

<sup>102</sup> Bak. Bâz, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl fi'l-mâzî ve'l-hâdir*, s. 375.

<sup>103</sup> Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri bir hadistir. Buhârî, *Kitâbu'n-nikâh*'da "Bâbu men lem yestetü' el-bâete fe'l-yesum (Evlenme imkânı olmayan oruç tutsun)" bâbında nakletmiştir (*Fethu'l-bârî* ile birlikte) IX, 89, 90. Müslim *Kitâbu'n-nikâh*'da "İstihbâbu'n-nikâh li men tâkat nefsihü ileyh ve vecede mü'neh, ve'ş-tiğâli men aceze anî'l-müen bi's-savm (Evlenmek arzu edip ona imkân bulanın evlenmesinin, imkân bulamayanın ise oruç ile meşgul olmasının müstehap olması)" bâbında nakletmiştir, II, 1019, no: 1400.

<sup>104</sup> Bak. dipn. 60, 61 (mütercim).

<sup>105</sup> Bak. Bağavî, *Şerhu's-sünne*, IX, 6; Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, III, 4.

<sup>106</sup> İbn Hacer (rh.) ve diğerleri bu görüş sahiplerinin sözlerini "şehveti geçici (muvakkaten) olarak kesen" şeylerle kayıtlamak gerektiğini söyleyerek onların eksikliklerini ifade etmişlerdir. Onun için İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (IX, 92)'de şöyle demiştir: "(Şehveti kesmek için ilaçla tedavi olmanın câiz oluşunu ileri



benzemeyen iki şeyi bir birine kıyas etmektir (kıyas mea'l-fârik). Çünkü oruç, Allah'ın kişiye lütufta bulunana ve evlenme imkânı bulana kadar geçici olarak şehveti kesmektedir. İlaçlarla şehveti kesmek ise kalıcı olarak kesmektir, bunlar birbirinden farklı şeylerdir.

### Üçüncü Görüşün Delilleri:

Üçüncü görüş sahipleri ileri sürdükleri görüşlere şunları delil olarak getirmişlerdir:

1. Üreme (istilâd) imkânını muhafaza etmek şer'an vâcip değildir. Böyle olunca da gebelik imkânını tamamen yok etmenin câiz oluşuna bir engel yoktur.<sup>107</sup>

Bu görüş tartışılabilir. İleri sürülen bu görüş, herkesçe benimsenen bir görüş değildir, aksine üreme imkânını muhafaza etmek şer'an vâciptir. Testislerin alınmasının haram kılınması ve Şâriin nüfusun artırılması için teşvikte bulunması bunun açık delillerindedir.

2. Doğurarak üreme imkânını muhafaza etmek kadının (zevce) haklarından biri değildir. Kadının hakkı olmadığına göre, kalıcı olarak gebe bırakma imkânını yok etmesi kocanın hakkıdır.<sup>108</sup>

Doğurarak üreme imkânını muhafaza etmenin kadının bir hakkı olmadığı görüşü benimsenen bir görüş olmadığı ve aksine onun önemli haklarından birisi olduğu için ikinci delil de tartışılabilir. Onun bir hakkı olduğuna Hz. Ömer (ra.)'dan rivayet edilen şu olay delâlet etmektedir: Hz. Ömer bir adama bazı zekât mallarını toplama görevi vermişti. Adam kısır olduğu halde bir kadınla evlendi. Ömer ona "Kısır olduğuna ona söyledin mi?" diye sordu. Adam "Hayır" deyince, Ömer "Git ve kadına bildir, sonra da onu (evliliğe devam edip etmemekte\*) muhayyer bırak" dedi.<sup>109</sup>

3. Evlenmekten kaçınmak şer'an câizdir. Gebeliği kalıcı olarak engelleyici şeyleri yapmak da bunun gibidir. Çünkü hepsi doğumun olmaması için tutulan bir yoldur, aralarında fark yoktur.<sup>110</sup>

Bu görüş üç yönden tartışılabilir:

Birincisi, evlilikten kaçınmak hiçbir şekilde câiz değildir. Bilindiği gibi evlenmeyle ilgili duruma göre beş teklifi hüküm söz konusu olabilir.<sup>111</sup> Kalıcı olarak gebeliği engelleyici şeyleri yapmayı evlilikten kaçınmaya kıyas etmek kıyas mea'l-fârikdir.

---

süren Hattâbî ve benzerlerinin sözlerini\*) şehveti kökten kesmeksizin dindiren ilaçlara yormak gerekir. Çünkü insan daha sonra evlenme imkânı bulabilir ve şehveti kalmadığı için evlenemeyeceğinden pişman olabilir. Şâfiî açıkça şehvetin kâfür ve benzerleri ile kırılmaması gerektiğini belirtmiştir. Bu konudaki delil ise erkeklik uzvunun kesilmesinin ve testislerin alınmasının yasak oluşunda âlimlerin ittifak etmiş olmalarıdır. Bu anlama gelen şehveti tamamen kökten keserek tedâvî olmak da bu hükme dahil edilir." Ayrıca bak. Kınnevcî, *Fethu'l-allâm li şerhi Bulûğu'l-merâm*, II, 87.

<sup>107</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 610.

<sup>108</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 610.

<sup>109</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 162, no: 10346; Said b. Mansur, *Sünen*, II, 81, no: 2021.

<sup>110</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî*, sy. 5, I, 610.

<sup>111</sup> Evlenmediği takdirde zinâyâ düşme teklisesi bulunan kişinin evlenmesi vâcip, bu tehlike olmamakla birlikte evlenmek isteği (cinsel arzusu) bulunanın evlenmesi sünnet ve mendûp, böyle bir arzusu bulunmayanın evlenmesi mübâh, evlendiği takdirde eşine zulüm etme ihtimali bulunanın evlenmesi mekruh veya haram olarak nitelendirilmektedir (mütercim).

İkincisi, evlilikten kaçınmakta başkasına zarar verme söz konusu değildir. Gebeliği kalıcı olarak önleyen şeyleri yapmakta ise başkasına hatta kişinin kendine de zarar vermesi söz konusu olabilir.

Üçüncüsü, evlilikten kaçınan kimsenin üremesi asla beklenmez. Evlenen kimsenin ise çocuğunun olması beklenir. Hatta evlenmenin meşru kılınmasının en önemli hikmetlerinden biri neslin (üremenin) çoğaltılmasıdır. O halde nasıl olur da mazeretsiz olarak kasten üreme kesilebilir?

4. Cinsel ilişkiden sonra spermin dışarı boşaltılmasına (azil) kıyas yapılır;<sup>112</sup> her ikisinin de ortak yönü gebeliğin meydana gelmesini engelleyici olmaları olduğundan spermin dışarı boşaltılması nasıl câiz ise gebeliği kalıcı olarak engelleyici şeyler yapmak da câizdir.

Bu delil de tartışılabilir. Azlin ve gebeliği kalıcı önleyici şeyleri yapmanın her ne kadar gebeliği önleyici olmaları açısından ortak noktaları bulunsa da azil geçici bir engel, diğeri ise kalıcı bir engel olduğundan aralarında fark vardır. Azil yapıldığında bile bazen gebelik oluşmaktadır, diğesinde ise gebeliğin oluşması çok nâdirdir. Hâl böyle olunca birini diğesine kıyas etmek, farklı şeyleri birbirine kıyas etmek (kıyas mea'l-fârik) demektir.

5. Şehveti kesmek için kâfûr içmeye kıyas yapılır; kocanın cinsel ilişki arzusunu kesmesi için kâfûr içmesi nasıl câiz ise gebeliği kalıcı önlemek de câizdir.<sup>113</sup>

Bu delil tartışılabilir. Kâfûr içmek geçici olarak şehveti keser, içmeyi bırakınca şehveti geri gelir ve çocuk yapma arayışında bulunma imkânına kavuşur. Gebeliği kalıcı olarak engelleyen şeyler ise çocuk yapmayı kalıcı olarak engeller. Hâl böyleyken birini diğesine kıyas yapmak doğru olmaz.

6. Gebeliği kalıcı engelleyici şeyleri yapmanın haram olduğuna hükmeden kesin ve açık bir delil yoktur.<sup>114</sup>

Bu delil tartışılabilir. Testislerin alınmasını yasaklayan rivayetler, neslin kesilmesine yol açan her şeyin haram olduğu hususunda açıktır. Alimlerin (rh.a) anladığı da budur.<sup>115</sup>

7. Spermin (nutfe) (rahimden\*) atılmasına kıyas yapılır.<sup>116</sup> Spermin atılması için ilaç içmek câiz olduğu gibi burada gebeliği kalıcı olarak engelleyen şeylerin alınması da câizdir, hatta öncelikli olarak câizdir. Çünkü gebeliği kalıcı olarak engelleyen şeylerin yapılması aslen (daha baştan\*) gebeliği engellemektir. Spermin düşürülmesinde ise cinayet işlemiş olma ihtimali bulunmaktadır.

Aslın hükmü (spermin rahimden atılmasının hükmü\*) herkesçe kabul edilen bir hüküm (müselleme) olmadığından bu delil tartışılabilir. Çünkü spermin düşürülmesini haram gören âlimler vardır.<sup>117</sup>

## TERCİH

<sup>112</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 610.

<sup>113</sup> Bak. Buhûti, *Keşşâfu'l-kma'*, I, 218.

<sup>114</sup> Bak. *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî*, sy. 5, I, 612.

<sup>115</sup> Örnek, Askalâni, *Fethu'l-bârî*, IX, 92; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 212; Kınnevci, *Fethu'l-allâm*, II, 87.

<sup>116</sup> Bak. Buhûti, *Keşşâfu'l-kma'*, I, 218.

<sup>117</sup> Bak. Şübramlisî, *Hâşiyetü's-Şübramlisî alâ Nihâyeti'l-muhtâc*, VI, 182; Buhûti, *Keşşâfu'l-kma'*, I, 220.

Konuyla ilgili görüşleri, her birinin delillerini, delillerin tartışmalarını ve verilen cevapları sunduktan sonra, bana göre -Allah daha iyi bilir- gebeliği kalıcı olarak önleyen şeylerin kullanımının mutlak olarak câiz olmadığını söyleyen ve bundan zaruret hâlini hariç tutan birinci görüş tercihe şayan görünmektedir. Bunun iki sebebi vardır: 1. Birinci görüşü ileri sürenlerin delilleri daha kuvvetli ve muteberdir. 2. Muhaliflerinin sundukları delillere verilen cevaplar daha muteber ve sağlamdır.

Burada, bu görüş sahiplerinin gebeliği kalıcı önlemenin mubah olduğu zaruret haline verdikleri örneklerin bir kısmının gebeliği kalıcı önlemeyi mubah kılacak kadar zaruret hali sayılıp sayılmaları açısından tartışılabilir olduğuna işaret etmek isterim. Bu iş, uzmanların işi. Ne zaman gebeliği kalıcı bir şekilde önlemek için zaruret bulunduğuna hükmederlerse onların görüşleriyle ve beyanlarıyla amel edilir.

Gebeliği geçici engelleyici şeylerin kullanımı mümkün olur ve bununla maksat hâsıl olursa onları kullanmak gerekir, bu durumda zaruret bulunmadığı için kalıcı olarak engellemeye başvurmak haramdır. Çünkü daha hafif zararı (gebeliği geçici olarak engellemek) işleyerek daha büyük zararı (gebeliği kalıcı olarak engellemek) def etmek mümkündür<sup>118</sup> ve bu metoda başvurmak gerekir. Allah daha iyi bilir. Allah, Peygamber'i Muhammed'e, ailesine ve ashabına salât ve selam etsin.

#### KAYNAKLAR

Abdüllatîf Yâsin, *Tanzîmü'l-üsra*, Basım yayın hakları yazara aittir.

Adevî, Ali b. Ahmed es-Saidî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi'l-Huraşî bi hâmişi şerhi'l-Huraşî*, Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Mısır.

Ahmed Şevket eş-Şetîy, *Nazarât fi'l-Verâset ve'l-Cenîn ve'l-Hidâc ve Tahsîni'n-Nesi ve'l-Veled ve'z-Zevâc*, Matbaatü Câmîati Dimeşk, 1383/1963.

Ali el-Kârî, Nûruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu bâbi'l-Înâye* bi şerhi'n-Nikâye, 1. bs., Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut 1418/1997.

Askalânî, İbn Hacer Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-behiyyeti'l-Mısriyye, Mısır 1348.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-fikr, Beyrut.

Ba'li, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravzu'n-nediy şerhu Kâfi'l-mübtedî*, el-Matbaatü's-selefiyye ve mektebuhâ.

Ba'li, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Feth, *el-Mutli' alâ evvâbi'l-Muknî'*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1401/1981.

Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne* (thk. Zühayr Çavuş, Şuayb el-Arnaut), 1. bs., el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut-Dimeşk 1400/1980.

<sup>118</sup> "Daha büyük zararı def etmek için daha hafif zarar işlenir" kuralı için bak. İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 160; Bâz, Selim Rüstem, *Şerhu'l-Mecelle*, s. 31.

- Bâz, Muhammed Ali, *Siyâse ve vesâil-ü tahdîdî'n-nesl fi'l-mâzî ve'l-hâzır*, 1. bs., el-Asru'l-hadîs li'n-neşr ve't-tevzi', Beyrut 1412/1991.
- Bâz, Selim Rüstem b. İlyâs, *Şerhu'l-Mecelle*, 3. bs., Dâru'ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mektebetü dâri'l-Bâz, Mekke 1414/1994.
- Biraşâvî, Abdüsseyyîd, *Tanzîmü'l-üsra*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1966.
- Buceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiyetü'l-Buceyrimî alâ şerhi Menheci't-tullâb el-Müsemmah "et-Tecrîd li nefi'l-abîd"*, Dâru'l-fikr, Dâru sâdır, Beyrut.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîh* (Fethu'l-bârî ile birlikte), el-Matbaatü'l-behiyyeti'l-Mısriyye, Mısır 1348.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs, *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-İkna'*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut.
- Buhûtî, Mansûr b. Yusuf b. İbris, *Dekâiku Üli'n-nühâ li şerhi'l-Müntehâ*, Dâru'l-fikr.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceyli el-Ezherî, *Hâşiyetü'l-Cemel alâ şerhi Menheci't-tullâb el-müsemmah "Fütühâtü'l-Vehhâb bi tevzihi Şerhi Menheci't-tullâb"*, Dâru'l-fikr li't-tibâa ve'n-neşr.
- Chatrine Shine, *Ruvâdü't-tib (trc. M. İsa)*, Mektebetü'n-nehda el-Mısriyye, Kahire 1962.
- Dimyâtî, Ebû Bekr İbnü's-Seyyid Muhammed Şetâ, *İlânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-muîn bi şerhi Gurratî'l-ayn* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî) 2. bs., Dâru'ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Müessesetü't-târihi'l-Arabî, Beyrut 1356/1983.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Tanzîmü'l-üsra ve tanzîmü'n-nesl*, 1. bs., Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1396/1976.
- ed-Delîlü't-tibbî li'l-mer'e mâ yecibü en ta'rifehü küllü imrae: Delîl tibbî ve ictimâî* (Heyet) (Arapçaya çeviren: Kâmil Mecîd Seâde), el-Mektebetü'l-Mısriyye, Sayda-Beyrut 1985.
- el-Fetâva'l-câmia li'l-mer'eti'l-müslime* (Cem ve tertip. Vezzân, Emîn b. Yahyâ), 1. bs., Dâru'l-kâsım li'n-neşr, Riyad 1419.
- el-Fetâva'l-müteallika bi't-tibbî ve ahkâmi'l-merzâ* (İşrâf. Sâlih b. Fevzân el-Fevzân), 1. bs., el-Müeyyid li'n-neşri ve't-tevzi', Riyad 1424.
- Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed, *Şerhu Hudûd-i İbn Arafê*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed, *el-Ğuraru'l-behiyye fi şerhi Manzûmeti'l-behçeti'l-verdiyye*, 1. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997.
- Fâhûrî, Şapiro (Shapiro), *Tanzîmü'l-haml bi'l-vesâilil-ilmîyyeti'l-hadîse*, 6. bs., Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1984.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsü'l-muhît* (thk. Mektebü tahkîki't-türâs fi Müessesetü'r-risâle), 2. bs., Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1426/2005.
- Ğaravî, Kâsım b. İsa İbn Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu Kâsım el-Ğaravî alâ metni'r-Risâle (Zerrûk'un şerhiyle birlikte)*, Dâru'l-fikr, 1402/1982.

- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Ğamzü uyûni'l-besâir fi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî, *ed-Dürrü'l-müntekâ fi şerhi'l-Mültekâ (Mecmeu'l-enhür ile birlikte)*, 1. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.
- Hattâbî, Hamed b. Muhammed el-Bustî, *Meâlimü's-sünen mea muhtasarı Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tehzîbi Sünen-i Ebî Dâvûd* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed el-Fakî'), Dâru'l-ma'rife li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'l-fevâid, Dâru'r-reyyân li't-türâs, Kâhire - Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1407.*
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi hâmişi havâşî eş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-İbâdî, Dâru Sâdır, Beyrut.*
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *Sahîh* (thk. Şuayb el-Arnâvut), 2. bs., Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimeşkî, *Bedâiu'l-fevâid* (thk. Ma'rûf Mustafa Zerrik, Muhammed Vehbî Süleyman, Ali Abdülhamid Baltacı), 1. bs., Dâru'l-hayr li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut 1414/1994.
- İbn Mühennâ en-Nefrâvî, Ahmed b. Ğuneym b. Sâlim, *el-Fevâkihü'd-Devvânî alâ Risâleti İbn Zeyd el-Kayrevânî*, 1. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1997.
- İbn Neccâr el-Futûhî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed, *Meûnetü Üli'n-nühâ şerhu'l-Müntehâ* (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheys), 1. bs., Dâru Hızır li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut 1416/1995.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahîm, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- İbnü'l-Vekîl, Sadreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (thk. Ahmed b. Muhammed el-Ankarî, Âdil b. Abdullah eş-Şüveh), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1404-1405.
- Kalyûbî, Şihâbüddîn, *Hâşiyetü Kalyûbî alâ Şerhi Celâeddin el-Mahallî alâ Minhâcî't-tâlibîn* (Hâşiyetü Umeyre ile birlikte), Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Mısır.
- Karârâtü'l-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerreme*, ed-Devrât mine'l-ülâ ile's-sâdisete aşera, el-karârât mine'l-evvel ile'l-hâmis ve't-tis'în (1398-1422).
- Kâsım Sâra, *Mu'cem akademya et-tıbbî el-cedîd* (ing. – arab.), Akademya, Beyrut.
- Kınnevci, Ebu'l-Hayr Nûrulhasen Hân b. Sıddık Hasan el-Huseynî el-Buhârî, *Fethu'l-allâm li şerhi Bulûğu'l-merâm* (nşr. Muhammed Sultan en-Nemengânî), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine.
- Kubbânî, Sabrî, *Etfâl tahte't-taleb ve men'i'l-haml*, 31. bs., Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1. bs., Dâru'l-fıkr li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut 1419/1999.
- Küleytî, Mehdî Hasen, *Ma'lûmât âmme ani'l-eşi'ati's-sîniyye ve's-tihdâmâtühâ fi'l-mecâlî't-tıbbî (broşür)*, Mecmeu's-Süleymâniye et-Tıbbî yayınları, Menâme, Mayıs 2008.
- Lebedî, Abdülazîz, *el-Kâmûsü't-tıbbî el-Arabî*, 1. bs., Dâru'l-beşîr, Ammân 1425/2005.

- Mecelletü Mecme'î'l-Fikhi'l-İslâmî*, ed-Devratü'l-hâmise el-mün'akide bi Devleti'l-Küveyt 1-6 Cemâziye'l-ülâ 1409, sy. 5, cilt 1.
- Mer'î b. Yusuf el-Hanbelî, *Çâyetü'l-müntehâ fi'l-cem'i beyne'l-İknâi ve'l-Müntehâ*, 2. bs., Menşûrâtü'l-Müessesetî's-saîdiyye, Riyad.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Hareketü tahdîdî'n-nesl*, Dâru'l-fikr, Dimeşk.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyzu'l-kadir şerhu'l-Câmîi's-sağîr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1391/1972.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Remlî el-Kebîr, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hamza el-Menûfî, *Hâşiyetü'r-Remlî alâ Esne'l-metâlib* (nşr. Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî), Kâhire.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati'l-Bâbî el-Halebî, Mısır 1386/1968.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî, *Metâlibü Üli'n-nühâ fi şerhi Çâyeti'l-müntehâ*, 3. bs., 1421/2000.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîru'l-Yemenî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, 1. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hazırlayan: Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûs bi Mektebeti Nezzâr el-Bâz), 2. bs., Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke-i Mükerrreme-Riyad 1418/1997.
- Şengaytî, Muhammed Ahmed ed-Dâh el-Moritânî, *el-Fethu'r-rabbânî şerhun alâ nazmi Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, 1. bs., el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1426/2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-câmî beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, Dâru'l-ma'rife li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut.
- Şeyhîzâde Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Gelibolî, *Mecmeu'l-enhür fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Şirbînî, Abdurrahmân, *Hâşiyetü's-Şirbînî ale'l-Çureru'l-behiyye* (el-Çureru'l-behiyye ile birlikte), 1. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzî'l-Minhâc* (thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Dâru't-tevfîkiye li't-tibâa, Mısır.
- Şirvânî, Abdülhamîd b. Hüseyin ed-Dağistanî el-Mekkî, *Hâşiyetü's-Şirvânî alâ Tuhfetü'l-muhtâc* (Hâşiyetü İbn Kâsım el-İbâdî ile birlikte), Dâru sâdir, Beyrut.
- Şübramlisî, Ebu'z-Ziya Nureddîn Ali b. Ali, *Hâşiyetü's-Şübramlisî alâ Nihâyeti'l-muhtâc*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, Mısır 1386/1968.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat* (thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru'l-haremeyn, Kahire 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme, *Şerhu Meânî'l-âsâr* (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr), Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, Kâhire.

Tarıkî, Abdullah b. Abdülmuhsin, *Tanzîmü'n-nesl ve mevkıfû's-Şerîati'l-İslâmiyye minh*, 1. bs., Tüm hakları yazara aittir.

Tıybî, Şerefüddîn el-Huseyn b. Abdullah b. Muhammed, *Şerhu't-Tıybî alâ Mişkâti'l-mesâbih alâ Mişkâti'l-mesâbih el-müsemmâ bi'l-"kâşif an hakâiki's-sünen"* (thk. Abdülhamîd Hinduvânî), 1. bs., Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke-Riyad 1417/1997.

Tûrî, Muhammed b. Huseyn, *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik* (ofset baskı), 2. bs., Dâru'l-ma'rifet li't-tibâa ve'n-neşr, Beyrut.

Uleyş, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed, *Fethu'l-alıyyi'l-Mâlik fi'l-fetvâ alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-fıkr li't-tibâa ve'n-neşr.

Ümmügülsüm bnt. Yahyâ Mustafa el-Hatîb, *Kazıyyetü tahdîdi'n-nesl fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, ed-Dâru's-Suûdiyye li'n-neşr ve't-tevzi'.

Zerkeşî, Bedruddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhıyye*, Küveyt Vakıflar Bakanlığı yayınları.

Zerrûk, Ahmed b. Muhammed el-Bernesî el-Fâsî, *Şerhu Zerrûk alâ metni'r-Risâle* (*Şerhu Kâsım el-Ğaravî ile birlikte*), Dâru'l-fıkr, 1402/1982.

Zeyleî, Fahreddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik* (ofset baskı, nşr. Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî), 2. bs., el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, Bolak/Mısır 1313.









## Şemseddîn el-İsfahânî'nin (v. 688/1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi\*

Mansur KOÇINKAĞ\*\*

### Giriş

Hilâf ilminin ehemmiyetini vurgulamak maksadıyla tebliğime bir anekdotla başlamak istiyorum. Necmeddîn et-Tûfî (v. 716/1316), cedel/hilâf ilminin farz-ı kifâye olduğunu belirttiikten sonra konunun ehemmiyetine dair Kâdî Abdülcebbar'ın *Tabakâtü'l-Mutezile* adlı eserinden şu anekdotu aktarır:

Hindistan Meliki, Harun Reşid'e bir elçi gönderir, münazara yapmak üzere kendisine birini göndermesini ve münâzara sonucunda mağlub olan tarafın, diğer cenahın hâkimiyetine/dinine girmesini teklif eder. Harun Reşid, [önce] münazara için [meşhur Hanefî fakihî] Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'yi [v. 204/819] gönderir. Münazara meclisi kurulunca Hasan b. Ziyâd'a sorular sorarlar, o da müsned hadislerle, Ebû Hanîfe ve ashâbının fıkıhıyla cevaplar vermeye çalışır. [Cedel ilminde uzman olan] Hintliler, verdiği cevaplardan dolayı kendisiyle dalga geçerler. Bu haber, Harun Reşid'e ulaşınca öfkelenir ve ardından mütekellim ve cedel ilminde uzman [Mutezilî] Sümâme b. Eşres'i [v. 213/828] gönderir.<sup>1</sup>

Nazar, cedel ve hilâf ilimleri belli dönemler ulemâ nezdinde popüler iken zamanla unutulmaya yüz tutmuş disiplinlerdir. Nitekim hicrî beşinci asırda yaşayan Cüveynî, Gazzâlî ve Serahsî gibi bazı âlimler, insanların fıkıh ilmine yeterince önem vermediğini, fakat bunun yerine hilâf/hilâfiyatla fazla meşgul olduklarından yakınırken<sup>2</sup> Osmanlı'nın en ihtişamlı döneminde yaşayan Taşköprüzade Ahmed Efendi (v. 968/1561), hilâf ilmiyle ilgili eserlerin yok olduğunu, kendi zamanında bu ilmin pek bilinmediğini, öyle ki dönemindeki ilim talebelerinin, -bu ilimle ilgili eserleri ve mesâilî bilme bir yana- hilâf, cedel ve münâzara kavramları arasındaki farkı dahi bilmediklerini söyleyerek sitem eder.<sup>3</sup> Anlaşılan zamanla bu ilmin, araştırmacıların gündeminden çıktığı ve son dönemde de bu alanda yapılan

\* Bu çalışma, 2017 yılında Bandırma Onyedî Eylül Üniversitesinde düzenlenen Eğitim ve Sosyal Bilimler adlı uluslararası sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Necmeddîn et-Tûfî, *Alemü'l-cedel fi ilmi'l-cedel*, (thk. Wolfhart Heinrich), Franz Steiner, Wiesbaden 1408/1987, s. 11. Bazı rivayetlerde ise önce ehl-i hadisten birinin gönderildiği, başarısız olunca ardından Mütekelliminden Ebû Kelede'nin gönderildiği ve onun zehirlenerek öldürüldüğü aktarılır (Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk. Fuâd Seyyid), Tunus 1986, s. 269; Tûfî, a.g.e, s. 238).

<sup>2</sup> Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Ğiyâsü'l-ümem*, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), Mektebetü İmâmi'l-haremeyn, 1401, s. 521; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., I, 21, 41, III, 394; Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1414/1993, I, 4.

<sup>3</sup> Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1405/1985, I, 283.

çalışmaların bir elin parmağını geçmediği görülür. Dolayısıyla bu alana küçük bir katkı olması umuduyla bu çalışmamızda, öncelikle hilâf ilmine, akabinde İsfahânî'nin de intisab ettiği 'Amîdî yöntemine temas edilecek. Ardından İsfahânî'nin hilâf ilmine dair eseri ana hatlarıyla incelenmeye çalışılacaktır.

## 1. Hilâf İlmi

### 1.1. Hilâf, İhtilâf ve Cedel Kavramları

Hilâf, ihtilâf, nazar ve cedel kavramları pek çok klasik âlim tarafından yakın veya eşanlamli kullanılmıştır. Nitekim aynı eser, pek çok tarihi kayıta hem cedel hem hilâf hem de nazar adıyla zikredilebilmektedir. Örneğin Neseffî'nin (v. 687/1289) cedelle ilgili eseri *Keşfü'z-zunûn* adlı eserde hem cedel hem hilâf hem de nazar adıyla kaydedilmiştir.<sup>4</sup> Fakat bununla beraber bazı muhakkikler, bu kavramlar arasında küçük nüans farklılıkları olduğunu belirtmişlerdir. Bu kavramları birbirinden temyiz edecek şekilde tanımlamak gerekirse şöyle diyebiliriz:

**İhtilâf:** Hicrî ikinci asırdan itibaren fikhî konuların mukayeseli ele alınması ve görüşlerin farklı âlimlere nisbet edilmesine dair faaliyetin ve literatürün adıdır.

**Cedel:** Her hangi bir ilimde yapılacak münazara ilminin adabını ve kurallarını ortaya koyar. Cedel, Mantık ilminde kıyasın beş türünden biri olup öncülleri meşhûrât ve müsellemtâttır. Fakat amacı kendi fikirlerini savunup hasmı ikna etmek veya susturmaktır. Dolayısıyla cedelin, münazaradan ayrıldığı temel nokta amaç ve gayesiyle ilgilidir.<sup>5</sup>

**Hilâf:** Cedelle ilgili kuralların, fıkıh ilmine uyarlanmasıdır.<sup>6</sup> Yani örneklerin fıkıh mesâilinden seçilip yapılan diyalektik sanattır. Diğer bir ifadeyle fıkıh usulü bağlamında istinbât edilen görüşleri, hasmun itirazlarından koruma ameliyesidir. Dolayısıyla Taşköprüzade'nin de ifade ettiği üzere cedel ilmi maddeyi ifade ederken hilâf ilmi onun sûreti menziline sahiptir.<sup>7</sup>

Sonuç olarak İhtilâf ilmi, fukahânın ihtilaflarına dair literatürün adı iken Hilâf ve Münâzara Cedel'in, Cedel de Mantık ilminin alt dalıdır.<sup>8</sup>

### 1.2. Hilâf İlminin Teşekkülü

Cedel/diyalektik, Yunan filozofları tarafından kullanılan bir yöntemdir. Fakat İslam düşüncesine özellikle Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatının Topica bölümünün önemli ölçüde etkisi vardır. Bu eserin birinci bölümünde diyalektikle ilgili bazı düşünceler üzerinde durulmuş ve sekizinci bölümünde doğrudan diyalektiğin kuralları ele alınmıştır. Aristo, cedeli özellikle burhanî akıl yürütmeden ayırır. Zira burhan, kesin kaziyelere dayanırken cedel için böyle bir durum söz

<sup>4</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd 1941, II, 1803. Bazı müellifler nazar, münâzara, cedel ve hilâf ilmini fıkıh usulünün alt disiplinleri olarak ele almışlardır (M. Sıddık Hân el-Kinnevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1423/2002, s. 247).

<sup>5</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 74.

<sup>6</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 721.

<sup>7</sup> İlgili kavramlar arasındaki ayrım için bkz. Yavuz, Y. Şevki, "Cedel", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 208-210; Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 280 vd..

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bkz. Taşköprüzade, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 280 vd..

konusu değildir. Aristo'nun Topica/cedel eseri, hicrî üçüncü asırdan itibaren tercüme edilmiş, Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Rüşd (v. 595/1198) gibi pek çok filozof tarafından incelenmiştir.

Hicrî ikinci asırdan itibaren pek çok âlim, fıkıh sahasında bulunan ihtilaflara değinmiş ve bu alanda müstakil eserler telif etmiştir. Ancak hicrî üçüncü asrın ilk yarısında, özellikle Aristo'nun cedel ilmini de ihtiva eden eserleri tercüme edildikten sonra cedel ilmi zamanla fıkıh başta olmak üzere diğer ilimlere de uyarlanmaya başlamıştır. İlk defa cedel ilmini fıkıh ilmine uyarlayan kişinin kim olduğu kesin şekilde bilinmese de bu bağlamda İbn Süreyc (v. 306/918), Mâturidî (v. 333/944), Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976), Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996) ve Debûsî (v. 430/1039) gibi bazı âlimlerin isimlerine yer verilir.<sup>9</sup>

### 1.3. Hilâf/Cedel İlminde 'Amîdî Yöntemi

#### 1.3.1. 'Amîdî Kimdir?

'Amîdî'nin (v. 615/1218) yöntemine geçmeden önce kısaca da olsa ondan bahsetmek ve hilâf ilmindeki konumuna işaret etmek faydalı olacaktır.

Tam adı Rükneddîn Ebû Hâmid Muhammed (veya Ahmed) b. Muhammed el-'Amîdî es-Semerkindî'dir. 'Amîdî, cedel ilminde otorite kabul edilen Radiyuddîn'in yanında ders alan dört "Rükün"den biridir. Tarih kitaplarında hakkında fazla bilgiye yer verilmemiş olsa da neredeyse ittifakla Buhâra'da hicrî 615 yılında vefat ettiği kaydedilir.<sup>10</sup>

İbn Hallikân (v. 681/1282), Hanefî fukahâsından olan Amîdî'nin, Hilâf ilminde, özellikle Cüst hususunda imâm olduğunu kaydeder. Ayrıca bu alanda ilk eser telif eden kişinin kendisi olduğunu, zira kendisinden öncekilerinin, mütekaddimûn döneminde yaşayan âlimlerin ihtilaflarıyla meseleyi ele aldıklarını belirtir.<sup>11</sup>

İbn Hallikân, 'Amîdî'nin Radiyuddîn'nin yanında ders alan dört "Rükün"den biri olduğunu, diğerlerinin; Tâvusî, İmâmzâde ve diğer biri olduğunu söyler. İbn Hallikân, "fekad şezze 'anni men huve'r-râbî" diyerek dördüncü kişinin ismine yer vermez. İbn Hallikân, 'Amîdî'nin hilâf ilmiyle ilgili *Tarîka*, *İrşâd* ve *Nefâis* adında üç eser yazdığını, *Tarîka*'nın fukahânın yanında meşhur olduğunu ve erken dönemde bazı âlimlerin onun *İrşâd* adlı eserini şerh ettiğini ve *Nefâis* adlı eserini ihtisâr ettiğini kaydeder.<sup>12</sup>

İbn Hallikân'ın yer verdiği bu bilgiler, Zehebî'nin (v. 748/1348) *Târîhu'l-İslam*, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Safedî'nin (v. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefayât* ve Kureşî'nin (v. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudiyye* gibi pek çok eserde yer almaktadır. Fakat pek çok yazar, dördüncü kişinin kim olduğuna dair açıklamaya temas ederken İbn

<sup>9</sup> Bkz. Özen, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", 199/2, s. 172. Taşköprüzade, cedel ilminin kurucusunun Kaffâl eş-Şâşî, hilâf ilminin kurucusunun ise Debûsî olduğunu belirtir (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 282, 284).

<sup>10</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., IV, 257; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, (Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, XIII, 450-451; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1405/1985, XVI, 98.

<sup>11</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, IV, 257.

<sup>12</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, IV, 257.

Hallikân'ın ismine yer vermez. Dolayısıyla dördüncü kişinin kendisi tarafından unutulmuş gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili açıklamaların sahibi İbn Hallikân'dır.

Hilâf ilmiyle ilgili önemli çalışmaları bulunan Şükrü Özen, "dördüncü kişinin kim olduğu diğer kaynaklarda da zikredilmez" der.<sup>13</sup> Ancak Kâtip Çelebî, *Süllem* adlı eserinde dördüncü kişinin Rûkn el-İrâkî olduğunu belirtir<sup>14</sup> ve *Keşfü'z-zunûn* adlı eserde Velî el-İrâkî diye ondan bahseder.<sup>15</sup> Kâtip Çelebî, konuyla ilgili bilgiyi *el-Cevâhirü'l-mu'diyye*'den aldığı ifade eder. Fakat ilgili eser incelendiğinde Kureşî'nin İbn Hallikân'dan aktardığı bilgiye dayanarak dördüncü isme yer vermediği görülür. Dolayısıyla ya Kâtip Çelebî, dördüncü ismi başka bir kaynağa dayanarak tespit etmiş olmalıdır ya da müstensih veya yazardan kaynaklanan bir hata söz konusudur.

Sonuç olarak cedel ve hilâf ilmiyle temayüz etmiş 'Amîdî'nin, bu ilme dair *Nefâis*, *et-Tarîkatü'l-'Amîdiyye* ve *el-İrşâd fi'l-hilâf ve'l-cedel* adlı üç eseri bulunmaktadır.

### 1.3.2. 'Amîdî Yönteminden Ne Kastedilir?

İbn Haldûn (v. 808/1406), hilâf/hilâfiyyat ilmini "fukahâ arasında ihtilaflı meseleleri ele alma" şeklinde tanımlarken cedel ilmini "tartışma sanatının adabı" olarak tarif etmiş ve ardından Pezdevî ve 'Amîdî'nin yöntemini cedel ilmi altında ele alarak şöyle demiştir:

Bu hususta iki yöntem/tarikat vardır. Biri Pezdevî'nin yöntemidir. Bu yöntem edille-i şeriyeden nass, icmâ ve istidlâle özgüdür. Diğeri 'Amîdî'nin yöntemi/tarikatıdır ki bu yöntem, bütün delilleri kapsar ve istenilen ilim dalında kullanılabilir ve bu yöntemin büyük kısmı [şerî deliller değil] istidlâldir.<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere İbn Haldûn, hilâf ilmini, ihtilâf diye meşhur olan ve fukahânın ihtilaflarına değinen disiplin anlamında kullanır. Dolayısıyla o, hilâf ilmi altında değil, cedel ilmi alanında Pezdevî<sup>17</sup> ve 'Amîdî diye iki yöntemden bahseder, Pezdevî'nin yönteminde daha çok şer'î delillere temas edilirken 'Amîdî yönteminin daha genel olduğunu vurgular. Zira onun metodunun sadece fıkha değil bütün ilimlere uygulanabilecek bir yöntemle tasnif edildiğini belirtir. Kâtip Çelebî ve

<sup>13</sup> Özen, "Hilâf," *DİA*, İstanbul 1998, XXVII, 532.

<sup>14</sup> Muhakkik, her ne kadar Rûkn el-İrâkî'den bahsederken Tâvusî'nin terceme-i haline gönderme yapsa da *Keşfü'z-zunûn*'daki ifadelerle beraber değerlendirildiğinde en azından Kâtip Çelebî'nin onları iki farklı zat olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.

<sup>15</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-ousûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (thk. Abdülkadir el-Arnâût), IRCICA, İstanbul 2010, IV, 452; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1113.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (Mukaddime)*, Dârü'l-fikr, Beyrût 1408/1988, I, 577-579.

<sup>17</sup> Cedel ve hilâf ilmi bağlamında kendisine ait bir yöntemi/tarîkatı olduğu belirtilen Pezdevî'nin kim olduğu net değildir. Şükrü Özen, Ebü'l-'usr el-Pezdevî'nin cedelle ilgili herhangi bir eserinin olmamasından ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Ma'rîfetü'l-hüceci's-şer'iyye* adlı cedel eseri olduğundan hareketle burada mevzubahis edilen kişinin Sadrülişlâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî olduğunu belirtir. Özen, "Hilâf," *DİA*, XXVII, 531). Bir başka çalışmada da Sem'ânî'nin "*munâzirlerin başında gelenlerindendir (min fuhûli'l-münâzirîn)*" tabirinden hareketle Ebü'l-Yüsr olma ihtimalinin yüksek olduğu belirtilir (Necmettin Pehlivan ve Hadi E. Ceylan, "Âdâbu'l-Bahş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fuşûl'ü", *AÜİFD*, 56:2, 2015, s. 4). Ayrıca İbn Haldûn, Pezdevî tarikatından bahsederken şer'î delillere özgü olduğunu ifade eder. Nitekim Ebü'l-Yüsr'e ait *Ma'rîfetü'l-hüceci* adlı eserin hem ismi hem içeriği aynı hususu desteklemektedir.

İzmirli (v. 1869/1946) gibi pek çok âlim, İbn Haldûn'dan aldıkları bu bilgiye dayanarak aynı ayrıma işaret ederler.<sup>18</sup>

Safedî (v. 764/1363), 'Amîdî'nin ilk defa cüst alanında eser yazdığını, zira kendisinden öncekilerinin, hilâf/ihtilâf ilmini mütekaddîmûn âlimlerinin hilâflarıyla mezcettiklerini ifade eder.<sup>19</sup> Kureşî (v. 775/1373) de aynı bilgileri aktarır, fakat baskı hatası yoksa "cüst" yerine "el-hisâb" der. Kâtip Çelebî (v. 1067/1657) de aynı bilgilere yer verir, fakat "cüst" yerine "cedel" ifadesini kullanır.<sup>20</sup> Cüst kelimesi, Farsça bir kelime olup cedel ilmi veya cedel ilminin bir dalını ifade eder. Ahmet Özel, cüst kavramını "Cedelin farsça'da cüst (Ar. bahs) denilen dalı" olduğunu belirtir.<sup>21</sup> Fakat kanaatimizce "cüst" kelimesinin, ulemanın ihtilaflarından tercid edilmiş cedel ilmi olarak anlaşılması klasik metinlerde yer alan ifadelere daha uygundur.

İsfahânî tarafından kaleme alınan hilâf eserini analiz etmeden önce bu alanda yazılmış temel bazı eserlere temas etmekte yarar var. Zira böylece incelemeye çalışacağımız eserde, Pezdevî ve 'Amîdî yöntemlerinden hangisinin kullanıldığını tespit etmek mümkün olacaktır. Hilâf ilminin, 'Amîdî (v. 615/1218) ile beraber yeni bir yönetime kavuştuğu, konuların daha teknik şekilde yer aldığı ve onun tarafından bu hususta üç temel eserin yazıldığı belirtilir. Ardından İsfahânî tarafından *İlmü'l-Hilâf*, Burhânüddîn en-Nesefî (v. 687/1289) tarafından önce *el-Fusûl*, ardından onun özeti mahiyetinde olan *Menşeu'n-nazar* adıyla iki temel metin hazırlanmış, akabinde Nesefî'nin öğrencisi Semerkandî (v. 722/1322) tarafından bu alandaki belki en sistemli ve yetkin eser olan *er-Risâle fi âdâbi'l-bahs* telif edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr eserlerin tamamının, 'Amîdî yöntemiyle kaleme alındığını, konu ve yöntem olarak birbirlerine yakın olduğunu belirtmemiz gerekir.

## 2. İsfahânî'nin Hilâf İlmine Dair Eseri

### 2.1. İlmü'l-Hilâf Adlı Eserin Müellife Nisbeti

Dâhilî deliller açısından bakıldığında incelediğimiz üç yazma nüshada da bu risâlenin müellife, yani İsfahânî'ye nisbet edildiğine dair kayıtların yer aldığı görülür. Bu yazma nüshalardan ikisinin, müellif hayatta iken kaleme alındığına ve ona kırâat edildiğine dair kayıtlar söz konusudur. Bu da eserin müellife aidiyetini gösteren önemli emârelerdir. Haricî delil olarak bakıldığında pek çok tarih ve fihrist türü eserde, hilâf ilminin de içinde bulunduğu *Kavâid* adlı mecmuadan bahsedilmekte ve içeriğine dair bazı bilgilere yer verilmektedir. Bu bilgiler de incelediğimiz eserle uyum arz etmektedir. Dolayısıyla eserin müellife aidiyetinde her hangi bir problem söz konusu değildir.

İsfahânî'nin hilâf ilmine dair kaleme aldığı risâlesini, üç farklı yazma nüshadan hareketle incelemeye çalışacağız. Birinci nüsha, Süleymaniye kütüphanesinin Aşir Efendi koleksiyonunda (no: 471), ikinci nüsha Millet

<sup>18</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2054; İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya 2010, I, 27.

<sup>19</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, (thk. Ahmed el-Arnâût), Dâru İhyâi't-türâs, Beyrût, 1420/2000, I, 214

<sup>20</sup> Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, III, 251.

<sup>21</sup> Özel, Ahmet, "Amîdî", *DİA*, İstanbul 1991, III, 56.

kütüphanesinin Feyzullah Efendi koleksiyonunda (no: 2184), üçüncü nüsha ise Millet Kütüphanesinin Cârullah koleksiyonunda (no: 827) yer almaktadır.

Hilâf ilmine dair bu risâle, yazarın *el-Kavâid* adlı eseri içinde bulunmaktadır. Yazar bu eserinde Mantık, Hilâf, Fıkıh Usûlü ve Usûlüddîn diye dört müstakil ilme dair kısa ve öz metinler hazırlamış ve Hilâf ilmine, *Kavâid*'in birinci bölümü olan Mantık'tan sonra yer vermiştir.

Yazarın da belirttiği üzere bu eser, bir mukaddime ve üç fasıldan oluşmaktadır. Mukaddime kısmında ilgili bazı kavramlara ve yöntemlere temas edilmiş, birinci fasılda küllî kâideler, ikinci fasılda cüzî meseleler ve üçüncü fasılda delillerin madde ve sûreti ele alınmıştır.

### 2.1. Mukaddime

Yazar, eserin mukaddimesinde, yani giriş kısmında bu ilmin tasavvurâtına ve az da olsa tasdikâtına temas edeceğini belirtir.<sup>22</sup> Tasavvurrâtтан maksat, ilmin teorik kısmı iken tasdikâtтан maksat pratik kısmıdır.

Yazar, mukaddimede şu kavramlara ve yöntemlere temas eder:

1. Telâzüm: “Bir kaziyenin/önermenin bir başkasını gerektirmesi sonucunda ortaya çıkan hüküm” şeklinde tanımlanır. Melzûmun varlığı lâzımın varlığını ve lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirir. Fakat melzûmun yokluğundan lâzımın ‘ademi/yokluğu gerçekleşmez ve lâzımın vücûdundan melzûmun vücûdu da gerekmez. Yazar, konuyu sadece teorik şekilde ele alır ve hiçbir örneğe temas etmez.<sup>23</sup>

2. Kıyas: Yazar, kıyası fıkıh usulündeki tanıma uygun şekilde “İlet ortaklığından hareketle cüzî bir meselenin hükmünü bir başka meseleye vermektir” şeklinde tanımlar. Hükmü bilinen meseleye asıl, diğer meseleye fer’, ortak paydaya illet ve câmi denildiğini söyler. Ardından illetin, deverân ve münâsebet yoluyla tespit edileceğini belirtir.<sup>24</sup>

3. Deverân: Yazar, “bir şeyin bir başka şeyle beraber vücûd bulması ve bir şeyin bir başka şeyle beraber yok olması” şeklinde tanımlar. Deverânın olması, medâr ve dâirin vücûduna bağlıdır. “Medâr”, illet olduğu iddia edilen vasıf iken “dâir” illetin malûlüdür.<sup>25</sup>

4. Münâsebet: Yazar, münâsebet kavramını “hakîmin, istenen sonucun elde edilmesi için sâlih bir eylemi vaz etmesidir” şeklinde tanımlar. Örneğin fakirin ihtiyacının giderilmesi için zengine zekât vacip kılınmıştır. Bu, münasebetten dolayı olmuştur. Zira fakirin ihtiyacının giderilmesi kesin istenen bir maslahattır. Zekâtın farz kılınması ise bu sonucun elde edilmesi için gündeme gelmiştir. Diğer bir

<sup>22</sup> İsfahânî, *el-Kâvâ'idü'l-külliyeye fi cümletin mine'l-funûni'l-ilmiyye*, (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 471, (İlmü'l-hilâf bölümü), Varak, 9.

<sup>23</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 9. Konunun anlaşılması için örnek vermek gerekirse namaz ve abdest bağlamında meseleyi düşünürsek; namaz ve abdest arasında telâzüm ilişkisi vardır. Dolayısıyla melzûm olan namazın varlığı abdestin varlığını gerektirir, aynı şekilde lâzım olan abdestin yokluğu namazın da olmadığını gösterir. Fakat lâzım olan abdestin varlığı melzûm olan namazı gerektirmediği gibi melzûm olan namazın ‘ademi abdestin olmadığını gerektirmez.

<sup>24</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 9-10.

<sup>25</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 10.



ifadeyle münâsebetle kastedilen, illet ve hüküm arasındaki hikmet, maslahat ve maksattır ve illetin tespitinde en çok başvurulan yöntemlerden biri “münâsebet”tir.<sup>26</sup>

5. İstishâbu'l-Hâl: Yazar, bu kavramı “geçmiş zamanda vucûd veya ‘adem açısından gerçekleşen bir hususun halihazırda devam ettiğine hükmetmeye dair bir delil” şeklinde tanımlar.<sup>27</sup> Buna, sabah abdestli olan Ahmed'in aksi ispat edilmediği müddetçe abdestli olduğuna hükmetmek örnek verilebilir.

6. İstishâbu'l-Vâki: Yazar, “Hâlihazırda var olan bir şeyin devam edeceğini dair delil” şeklinde tanımlar. Yani bir önceki kavram geçmişte varolan hükmün devamına karar vermeyi ifade ederken istishâbü'l-vâkı, nefsi'l-emirde bulunan bir hükmün câizî takdirle devamına hükmetmektir.

7. Davâ: Bir şeyin vaz'en gerçekleştiğine dair ifadedir. Müstedil, davayı ortaya koyduktan sonra mu'teriz, kendisinden önce mutâlebede, ardından mukaddimesinde ve hükmünde muârazada bulunur. Dava alt-başlığında nakz, kalb, istidrâk ve rüchân kavramları da ele alınmıştır. Bu tür kavramlara, fıkıh usulü eserlerinde daha çok vasfın illet olmasını engelleyen durumlar alt-başlığında temas edilir.<sup>28</sup>

Sonuç olarak yazar, eserin mukaddimesinde; telâzüm, kıyas, deverân, münâsebet, istishâbü'l-hâl, istishâbü'l-vâkı ve dava kavramlarını ve yöntemlerini ele alıp incelemiştir.

## 2.2. Birinci Fasıl: Küllî Kaideler

Yazar, birinci fasılda, hilâf ilminde sıkça gündeme gelen şu oniki kaideye/delile yer verir:

1. Kaide: Nasslar: Yazar, naslardan maksadın Allah'ın ve Resûlullah'ın kelamı olduğunu belirtir. Ardından nasları (a) hakiki anlamının kastedildiğine dair icmân gerçekleştiği naslar, (b) hakikî anlamın kastedilmediğine dair icmân gerçekleştiği naslar ve (c) hakikatin veya mecazın kastedildiğine dair icmân gerçekleşmediği naslar diye üçe ayırır. Yazar, birinci kısmın az, ikinci kısmın ise fazla olduğunu belirtir.<sup>29</sup>

2. Kaide: Âsârlar: Yazar, “eser”den maksadın sahâbeden aktarılan bilgiler olduğunu belirtir. Sahîh görüşe göre eser, hüccet olmasa da nazar/hilâf ehlinin adeten onlara temessük ettiğini söyler. Bu başlık altında ayrıca sahâbî kavlinin hücciyetini ve ilgili meseleleri ele alır.<sup>30</sup>

3. Kaide: Kıyas: Yazar, bu konuya daha önce temas ettiğini (zira mukaddime kısmında ele almıştı) ve fıkıh usulü bölümünde daha detaylı temas edeceğini söyler. Fıkıh usulünde olduğu gibi hilâf ilminde de kıyasın hüccet kabul edildiği ifade edilir. Yazar, kıyası; tardî ve aksî diye ikiye ayırır, ardından kıyasın dört rüknü olan; asl,

<sup>26</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 10.

<sup>27</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 10.

<sup>28</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 10. Hilâf/cedel ilminde ele alınan pek çok kavramın fıkıh usulü bağlamında incelenmesi için bkz. Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, MÜSBE, İstanbul 2001.

<sup>29</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 11.

<sup>30</sup> İsfahânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 14.

fer', illet ve hükme temas eder. Yazar, konuyu sadece cedel bağlamında ele almaz, aynı şekilde fıkıh mesâiline dair örneklerle de temas eder.<sup>31</sup>

4. Kaide: Telâzüm: Yazar, bu kavramı daha önce ele aldığını (zira mukaddimedede buna temas etmişti) ve telâzümün en önemli kısmının lâzım ve melzûmun muayyen olmasına dair kısım olduğunu belirtir. Yazar, kesici bir aletle ve ağır bir şeyle gerçekleşen öldürme eylemi arasındaki ilişkiyi buna örnek verir. Diğer bir deyişle ortak illetten hareketle her ikisi arasında telâzüm olduğunu ve birinde bir hükmün olması durumunda diğerinde de bunun gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>32</sup>

5. Kâide: Tenâfi/tenâkuz: Tenâfi kısaca "bir şeyin olması durumunda diğer bir şeyin olmaması veya bir şeyin olmaması durumunda diğerinin olmasını" ifade eder. Yani zıddından hareketle bir konuda olumlu veya olumsuz bir hükme varmak şeklinde anlaşılabilir.<sup>33</sup>

6. Kaide: Deverân: Yazar, bu kavrama daha önce temas ettiğini belirtir -zira mukaddimedede temas etmişti- ve ardından deverân bağlamında cedelin/diyalektik sanatının, nasıl icra edileceğini konu edinir.<sup>34</sup>

7. Kâide: Sâlim Delil: Yani muârızı ve maniî bulunmayan delil.<sup>35</sup>

8. Delil: İstishâbu'l-hâl: Yazar, daha önce bu konuya temas ettiğini belirtir, dolayısıyla konuyu kısaca ele almaya çalışır.<sup>36</sup>

9. Delil: Ferdin daha âm ve ağlabane ilhâk: Tek olanın, daha âm ve ağlabane olana ilhakı şeklindeki delildir.<sup>37</sup>

10. Kaide: İhbâr: Haberî ifadenin hüküm doğurması kastedilir. Örneğin "evlilik gerçekleşmiştir" ifadesi zevciyeti ispat eder.<sup>38</sup>

11. Kaide: Lafızlarla İlgili Kurallar: Yazar, bu alt-başlıkta lafızlarla ilgili bazı hususlara temas eder. Örneğin "lafızda aslolan, âm tek bir manadır" der ve dolayısıyla katl kelimesinin, her türlü öldürme eylemine delalet ettiğini söyler. Ardından "kelamda aslolan mecaz, iştirâk, tahsîs ve ziyâde olmamasıdır" şeklinde ilgili prensiplere temas eder.<sup>39</sup>

12. Kaide: İcmâ: Yazar, ümmetin icmânının ittifakla hüccet olduğunu, fakat bir kısım ulemânın icmânın da Nazar ehli tarafından hüccet kabul edildiğini, fakat bunun zayıf olduğunu belirtir.<sup>40</sup>

13. Kaide: Tercih: Yazar, bu alt başlıkta teâruz durumunda tercihin nasıl olacağını ele alır, hangi delillerin ve lafızların nelere tercih edileceği üzerinde durur.

<sup>31</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 14.

<sup>32</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 17.

<sup>33</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 19.

<sup>34</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 20.

<sup>35</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 21.

<sup>36</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 21.

<sup>37</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 21.

<sup>38</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 21.

<sup>39</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 22.

<sup>40</sup> İsfahânî, "İlmü'l-hilâl", Varak, 22.

Örneğin “muharrim ifade mubâhe”, “hâs ifade âmma”, “kitâb sünnete” ve “mentûk mefhuma” tercih edilir şeklindeki prensiplere temas eder.<sup>41</sup>

### 2.3. İkinci Fası: Cüzî Meseleler

Yazar, öncelikle sahih soruların/itirazların sadece men' ve muâraza olduğunu, bunların dışında kalan; istifsâr, mutâlebe, nakz, kesr, el-kavlu bi'l-mûceb, fark ve kalb gibi hususların sahih sorular olmadığını belirtir ve bunu gerekçeleriyle ortaya koymaya çalışır.<sup>42</sup>

Yazar giriş kabilinden bu bilgilere yer verdikten sonra konuyla ilgili cüzî meselelere yer verir. Nitekim bu alt-başlıkta (a) abdestte niyetin şart olup olmadığını, (b) zekâtın zamanında verilmemesini, (c) muhayyerlik halinde mülkiyet meselesini ve (d) ayıpla ilgili bir meseleyi Şâfiî ve Hanefî mezhebi bağlamında ele alıp inceler. Daha net bir ifadeyle yazar, cedel ilminde mevzubahis edilen teorik prensipleri, fıkıh mesâili bağlamında pratik şekilde ortaya koyar.<sup>43</sup>

### 2.4. Üçüncü Fası: Terkîbü'n-Nüket

Bu fasıl, iki mukaddime ve iki alt-fasıldan oluşmaktadır.

Yazar, iki mukaddimede delillerin maddesini, sûretini ve delillerin terkibi meselesini ele alır. Yazarın maddeden kastettiği kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istishâb gibi şerî delillerdir. Yazarın sûretten kastettiği ise bunlardan hareketle ortaya çıkan mantikî şekillerdir. Yazar, bu alt-başlıkta delillerin maddelerini; kıyas, medâr, telâzüm, tenâfi ve ibdâl diye beş olduğunu iddia eden bir âlimin görüşünü tenkit eder. Zira medârın kıyasa rücu ettiğini, telâzümün madde olmadığını, tenâfinin sûret olduğunu ve ibdâlin de madde olmadığını belirtir. Fakat burada itiraz ettiği kişinin adına yer vermez. Muhtemelen burada kastedilen 'Amîdî veya onun ekolüne bağlı bir öğrencisidir.<sup>44</sup>

Yazar, birinci fasılda özel bazı delillerin sûretlerini ve ikinci fasılda özel bazı delillerin maddelerini ele alır. Nitekim birinci fasılda ağır bir şeyle öldürmeyle ilgili ve muhayyerlik durumundaki mülkiyetle ilgili sûretlere temas eder ve muhayyerlikle ilgili dokuz sûrete yer verir. İkinci fasılda ise 'arâyâ akdi, görme muhayyerliği, semende veya müsemmede ziyadenin ilhâkı, kâfirin Müslüman köleye sahip olması, peşin selem, şüyu üzerinde icâre, açık ve kinâyeli talak, evlilikle ilgili bazı meseleler, zımmînin zihâr yapması ve zımmî seyyibenin zina etmesi şeklinde on meseleye temas eder ve böylece eser son bulur.

Sonuç olarak aklî ilimlerde uzmanlığıyla bilinen İsfâhânî, hilâf ve cedel ilmine dair bu eseri kaleme almış ve 'Amîdî ile başladığı kabul edilen bu yeni yönetime önemli katkıda bulunmuştur. Ancak Hilâf ilminin bu yeni yönteminin bir bütün olarak incelenebilmesi için 'Amîdî'ye ait eserlerin neşredilip incelenmesi, ardından aynı dönemde yaşayan İsfâhânî ve Nesefî arasındaki ilişkinin ve her birinin katkılarının mukayeseli şekilde ele alınması, akabinde de Semerkandî'nin eserleriyle beraber nasıl bir değişimin yaşandığının ortaya konulması gerekir. Son olarak

<sup>41</sup> İsfâhânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 22.

<sup>42</sup> İsfâhânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 23.

<sup>43</sup> İsfâhânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 24-29.

<sup>44</sup> İsfâhânî, “İlmü'l-hilâf”, Varak, 29.

İsfahânî'ye ait *Kavâid* adlı eserin, yani Hilâf ilminin de içinde bulunduğu mecmûanın yakın bir zamanda neşredileceğini müjdelemek isterim.

### Kaynakça

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, MÜSBE, İstanbul 2001.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Çiyâsü'l-ümem*, (thk. Abdülazîm ed-Dîb), Mektebetü İmâmî'l-haremeyn, 1401/1980.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn (Mukaddime)*, Dâru'l-fikr, Beyrût 1408/1988.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.

İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâvâ'idü'l-küllîyye fî cümletin mine'l-funûni'l-ilmiyye*, (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Koleksiyonu, 471.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya 2010.

Kâdî Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk. Fuâd Seyyid), Tunus 1986.

Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdâd 1941.

Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, (thk. Abdülkadir el-Arnâût), IRCICA, İstanbul 2010.

M. Sıddık Hân el-Kinnevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1423/2002.

Necmeddîn et-Tûfî, *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*, (thk. Wolfhart Heinrich), Franz Steiner, Wiesbaden 1408/1987.

Necmettin Pehlivan ve Hadi E. Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefī'nin el-Fuṣūl'ü", *AÜİFD*, 56:2, 2015, s. 1-75.

Özel, Ahmet, "Amîdî", *DİA*, III, İstanbul 1991.

Özen, Şükrü, "Hilâf", *DİA*, XXVII, İstanbul 1998.

Özen, Şükrü, "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", 199/2, s. 171-198.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, (thk. Ahmed el-Arnâût), Dâru İhyâi't-türâs, Beyrut 1420/2000.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1414/1993.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983.

Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1405/1985.

Yavuz, Y. Şevki, "Cedel", *DİA*, VII, İstanbul 1993.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1405/1985.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, (thk.

Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

---

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2017, Sayı 11



## Hadisleri Anlama Sorunu

Salih KESGİN, İSAM Yayınları, Ankara, 2016, 302 sayfa.

Betül BAYKA\*

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2012 yılında "Hadisin Tespit ve Değerlendirmesinde Anlama Sorunu" başlıklı doktora tezi olarak hazırlanan çalışma 2016'da yayımlanmıştır. Bu çalışma 2013 yılında Meridyen Derneği tarafından Hadis ve Siret ödülüne lâyık görülmüştür.

Tanıtımı yapılan kitap, İçindekiler (s. 11-13), Giriş (s. 19-28), Kavramsal ve Teorik Çerçeve (s. 31-54), Hadis Rivayetlerinin Tespitinde Anlama Sorunu (s. 57-178), Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu ( s. 181-251), Genel Değerlendirme ve Sonuç ( s. 253-258), Kaynakça (s. 259-296) ve Dizin (s. 297-302) ana başlıklarından oluşmaktadır.

Müellife göre Hz. Peygamber döneminde muhatabın (anlayanın) karşısında özne konumunda olan hadisler, daha sonra yazıya geçirilmesi ile birlikte anlayanın karşısında nesne konumuna geçmiştir. Böylece hadislerde anlatılmak istenen ile anlaşılanın bir olmamasına neden olan birçok etken ortaya çıkmıştır. Hadisler özelinde "anlama sorunu" olarak isimlendirilen problem, aslında tüm ilim dallarında genel itibariyle bir metodoloji sorunu olarak durmaktadır.

Kesgin, çalışmasında istifade ettiği kaynakları genel ve konuya özel kaynaklar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu bağlamda genel kaynaklar kısmında temel hadis kaynakları, şerhler, hadis tarihi ve usulüne dair kaynaklar, cerh ve tadil eserlerine başvurulmuştur. Konuya özel kaynaklarda ise anlama sorununa matuf eserlerden yararlanılmıştır. İstifade edilen eserler arasında Türkiye'de yapılan modern araştırmaların yanı sıra konunun felsefi yönü ile ilgili çalışmalar da zikredilmiştir.

Anlama sorununun kavramsal ve teorik çerçevesinin belirlendiği birinci bölümde konu ile ilgili alt yapıyı oluşturması açısından tespit ve değerlendirme kavramları üzerinde durulmaktadır. Tespit ve değerlendirmede anlayan metin etkileşimini ele alan yazar, anlama sürecinde gerçekleşen ön bilgi, ön anlama ve ön yargı kavramlarını açıklamıştır. Bu bağlamda anlayanın metinle ilgili birikimini ifade eden ön bilgi, bir sonraki aşamada bilgi birikiminin metinde ifade edilen bilgi ile karşılaşması sonucunda anlayanın zihin dünyasında ön anlamının gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Ön yargı kavramı ise ön anlamının kesin bilgi kabul edilmesi olarak tanımlanmıştır. Netice itibariyle hadislerin anlaşılması ile ilgili ihtilafların

---

\* Arş. Gör., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

temel sebebi olarak anlayanın konu ile ilgili ön bilgileri ve bu bilgi birikimi göz önünde bulundurularak gerçekleşen ön anlamının, anlayanın metin karşısındaki tutumuna etki ettiği vurgulanmıştır.

Hadis rivayetlerinin tespitinde anlama sorununun ele alındığı ikinci bölümde metin aktarım üslubu, anlayan ve yöntem kaynaklı anlama farklılıkları incelenmiştir. Birinci kısımda dolaylı ve dolaysız aktarım kavramları üzerinde duran müellif, dolaylı aktarımı sözün rivayet eden tarafından yorumlanarak kendi ifadesi ile nakledilmesi, dolaysız aktarımı ise aktarılan sözün orijinal halinin tamamen korunarak söylenmesi olarak açıklamaktadır. Bir başka ifadeyle dolaylı aktarıma mana ile rivayet, dolaysız aktarıma ise lafzî rivayet de denilebilir.

İkinci kısımda ise anlayanın metin karşısındaki duruşu yani zihnî yapısı, bilgi birikimi, tecrübesi, amacı gibi etkenlerin rivayetin tespitine tesir ettiği söylenmektedir. Tespit sürecinde anlayanın zihin dünyasında yer alan ön anlama ve ön yargıların etkisi değerlendirilmiş, bu bağlamda rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini düşünen ile düşünmeyen kişi arasında metne ve isnada yaklaşımlarının farklılık göstereceği vurgulanmıştır. Anlayanın, metne yaklaşım tarzının tespit sürecine etkisinin incelenmesi ile birlikte metinler arası, metin içi ve metin üstü/dışı okuma hakkında bilgiler verildikten sonra sürece olan etkisi tartışılmıştır.

Son kısımda yer alan yöntem kaynaklı anlama farklılıkları üç grup içerisinde değerlendirilmiştir. Birinci grup rivayetleri senet ve metin açısından incelerken, ikinci grubu aklı önceleyen Mutezile ile modern dönemdeki akılcı yaklaşımlar oluşturmaktadır. İrfanî bilginin öncelendiği üçüncü grupta ise hadislerin sıhhatinin tespitinde keşf, ilham ve rüya metot olarak benimsenmektedir.

Üçüncü ve son bölümde hadis rivayetlerinin kişilere ve gruplara göre farklı anlamlar kazanması incelemeye tâbi tutulmuştur. Yazar, İslamî ilimlerin her birinin hadis rivayetlerini kendi bakış açılarından yola çıkarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak hadis rivayetlerinin hukuk, tasavvuf, kelim, tarih ve tefsir ilimleri açısından bilgi kaynağı olması müzakere edilmiştir. Nitekim hadis rivayetleri tasavvufî bakış açısıyla ele alındığında metnin manevî ve ahlakî yönüne vurgu yapma gayesini taşımasına rağmen hukukî açıdan değerlendirilmesi metinden hüküm istinbat edilmesi içindir. Tarihçi perspektifinden hadis metinlerinin incelenmesi de benzer bir sonuç doğurmaktadır. Aynı rivayet hakkında muhaddis ve müverrihlerin kullandığı yöntem farklılığı sebebiyle elde ettikleri sonuç da değişkenlik göstermektedir. Tarihçi bakımından rivayetlerin birleştirilerek bir bütün halinde ele alınması önem arz ederken hadisçiler rivayetlerin sıhhati noktasına vurgu yapmaktadır.

Anlayan ile metin arasındaki iletişime dikkat çeken müellif, etkileşimin iki taraflı olduğunu ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak metin, anlayanı dönüştürürken anlayan da kendisinde mevcut olan zihnî alt yapı, karakter, kapasite ve birikimi ile metne yeni bir yorum katmaktadır.

Hadisler ilim dallarında farklı ekollerin görüşlerini temellendirmek üzere kullanılmasının haricinde ortaya atılan iddia veya görüşlerin meşrulaştırılması amacıyla da değerlendirilmiştir. 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan ve revaç bulan birtakım düşüncelerin temellendirilmesinde kullanılan hadis rivayetleri, metnin



anlamının maruz kaldığı değişikliği gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda rivayetin ne dediği kadar metnin nasıl anlaşıldığı ve değerlendirildiği de büyük önem arz etmektedir. Müellif de eserinde bu yaklaşımdan yola çıkarak sosyalist düşünce, komünist ideoloji, demokrasi-İslam ve milliyetçilik-İslam tartışmaları üzerinden bazı örnekler sunmaktadır.

Genel değerlendirme ve sonuç bölümünde yazar, konunun kısa bir özetini verdikten sonra nihayetinde hadislerin tespit ve değerlendirilmesindeki anlama sorununun bir metodoloji meselesi kadar anlayanın rivayetler karşısında kendisini nasıl konumlandığı ile alakalı bir durum olduğunu da vurgulamaktadır.

Müellif konuların anlaşılmasında kâfi miktarda örnekler vermiş, meselenin daha iyi kavranılmasını sağlamıştır. Zengin bir bibliyografyaya sahip olan eser, özeld e hadisler bağlamında ele alınmış olsa da anlama sorununun genel geçerliliği düşünüldeğinde bütün ilim dallarını ilgilendiren önemli bir konuma sahiptir.



## DERGİ HAKKINDA

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi’de* özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

## YAYIN İLKELERİ

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

### **Eser Gönderilmesi**

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

### **İzinler**

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

### **Hakem Değerlendirme Süreci**

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayınlanamaz” raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

### **Yayın Takvimi**

Dergi Basım Tarihleri	:	30 Mart ve 30 Eylül
Makale Kabul Tarihleri	:	Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar
Hakeme Gönderme Tarihleri	:	Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.
Mart sayısı için son rapor kabul tarihi	:	25 Ocak
Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi	:	25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

## YAZIM İLKELERİ

### Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

### Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

### Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL

adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

**Kitap:** Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

**Makale:** Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

**Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri**, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.



## TELİF HAKKI NOTU

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.