

Cilt:10 Sayı:4
Volume:10 Issue:4
Aralık /December-2018

e-Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

(JOSR)

ISSN : 1308-9633

e-Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi
Journal of Oriental Scientific Research
(JOSR) esarkiyat.com

Yıl/Year:10
Cilt/Volume:10
Sayı/Issue:4 (22)
Aralık/December

Baş Editör/Chief Editor: Doç. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi

Sayı Editörü/Editor: Dr. Öğr. Üyesi Bayram Kanarya- Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Editör Kurulu-Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Erkol-Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady-Aljafra University
Prof. Dr. Huseyn Khan-Salahadden University
Prof. Dr. Muhammad Aly-International Saraayova University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah-Lebanon University
Prof. Dr. Musa Bağcı-Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli-Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Refik Korkusuz-İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan-Mustansarıya University
Prof. Dr. Yücel Uğurlu-International Saraayova University
Prof. Dr. Julian Rentzsch-JGU Mainz University
Doç. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Bor-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazife Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Kanarya-Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Gümüş-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fuat İstemi-Dicle Üniversitesi

Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi Elektronik Ortamda 4 Aylık Aralıklarla Yayın Yapan Uluslararası Alan İndekslerinde taranan Hakemli Bir Dergidir

Journal of Oriental Scientific Research is a refereed international journal published in electronic media

Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, Citefactor, İdeal online, Scholar Impact, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir.

Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup, tüm telif hakları e-Şarkiyat İلمي Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Metin BOZAN

Kutsal Mekanların Tahribinin Toplumsal Hafıza Üzerine Etkisi / 1228-1237

Veysi ÜNVERDİ

Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği / 1238-1257

Recep ÖNAL

Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler / 1258-1275

Rıdvan KALAÇ

El-Ermeyûnî (Ö.958/1551) ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadisi / 1276-1305

Hayreddin KIZIL

Özellikleri Açısından Sembol / 1306-1327

Mehmet YOLCU, Ayşe TOKAY, Ayşenur BIÇAK

Süleyman Ateş ve Abdullah Parlıyan'ın Meallerinin Karşılaştırılması / 1328-1353

Abdusamet KAYA

Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Dini ve Dinde Çoğulculuk Anlayışlarının Karşılaştırmalı Bir Analizi: Diyarbakır Örneği / 1354-1376

Duran Ali YILDIRIM

Mezhep Mensubiyetinin Kur'an Yorumlarındaki Öznelliğe Olan Yansımaları / 1377-1397

Anas ALJAAD

مدى تساهل الحاكم دراسة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک وحكم عليها الذهبي بالوضع / 1398-1415

Fatih Mehmet YILMAZ

Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi / 1416-1454

Uğur ERMAN

Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine / 1455-1472

Abdurrahim KIZILŞEKER

El-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı / 1473-1491

Muhammet Sait KAVŞUT

Nefs-Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülî Nefs Tasavvuru / 1492-1513

Abdurrahman ECE

Molla Halil Es-Si'irdî'nin Hz. Peygamber Tasavvuru (Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye Adli Eseri Çerçevesinde) / 1514-1537

Emine Yeşim BEDLEK

Living at The Margins: Women and National Identity in Pains of Autumn / 1538-1551

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Mirza Gulam Ahmed'in Günümüze Kadar İntikal Eden Bazı Sosyo-Kültürel Pratikleri / 1552-1565

Zülfiye KOÇAK

14 Numaralı Şer'iyeye Sicil Defterine Göre Vidin'de İdari, Ekonomik ve Sosyal Yapı / 1566-1591

Mustafa GÜLEN, Halil İbrahim DÜZENLİ

Van Camileri (1941-2013): Cami Sayıları, Mülkiyet Durumları ve "Mimarlı" Camiler / 1592-1610

Yusuf AYDOĞDU

Necip Fazıl Kısakürek'te Gençliğe Bakış Ve İdeal Gençlik Tasarımı / 1611-1625

Pınar GÜRHAN KILIÇ, İsmail AYTAÇ

Diyarbakır'da Selsebilli Havuz Örneği: Gazi Köşkü Selsebilli Havuzu / 1626-1652

Yusuf EŞİT

Bir Muhaddîsin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh / 1653-1668

KİTAP TANITIMI

Ramazan ÖZMEN

Suud Selefilîği - Hadis İlmi Bağamında Bir Araştırma / 1669-1676

Yalçın KAYALI

The Hindu History / 1677-1680

KUTSAL MEKANLARIN TAHRİBİNİN TOPLUMSAL HAFIZA ÜZERİNE ETKİSİ

Metin BOZAN*

Öz

Toplumsal hafıza/Ortak belleğin korunması büyük oranda onun yapı taşları olan öğelerin muhafazası ve sonraki nesillere intikali ile mümkündür. Bunun en önemli aktarıcılarında birisi de kutsal mekanlardır. Zira kendi hikaye, mitoloji ve sembollerini de taşıyan kutsal mekanlar, toplumsal değerlerin orijinine işaret etmektedir. Onların tahribi ise beraberinde “kişisel”, “sosyal” ve “kültürel dini” mirası içeren “değerler”i yok etme tehdidini getirmektedir. Ancak günümüz İslam coğrafyası örneğinde olduğu gibi savaşlar veya başka etkenler nedeniyle söz konusu mekanların bir kısmı tahrip edilmiştir. İşte bu çalışmada söz konusu tahriplerin toplumsal hafıza/ortak bellek üzerindeki yıkıcı etkisine ve kimliklerin dış kültürel tesirlere açık hale gelme potansiyeline dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Hafıza, Kutsal Mekan, Tahrib, Din, Mezhep

THE EFFECT OF DESTRUCTION OF HOLY PLACES ON THE COMMUNITY MEMORY

Abstract

The protection of social memory / common memory is possible substantially with the protection of the elements which its foundation stones and transforming them to next generations. One of the most important transforming tools is the sacred places. Because the places that have carried their own story, mythology and symbols mark the origin of social values. Their destruction means that threatening on the values including "personal", "social" and "cultural religious" heritage, too. However, as in the case of today's Islamic geography, because of the wars and other factors, some of these places were destructed. In this study, it is noticed that the devastating effect of these destructions on social memory and the potentials of the identities that become open to external cultural influences.

Keywords: Social Memory, Sacred Place, Destruction, Religion, Sect

Makale Gönderim Tarihi: 27.09.2018, Kabul Tarihi: 13.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.464830

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi metinbozan@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-9173-2228

GİRİŞ

Dini literatürümüzde mescitler ile türbe ve benzeri ziyaretgahların konumu ve ziyaret edilirse nelere dikkat edilmesi gerektiğine dair detaylı bilgiler mevcuttur.¹ Dini literatürde söz konusu mekanlara ve uyulması gereken hususlara dair uyarılara rağmen toplumların bu durumu ihmal ettiği; kendilerine yeni kutsal mekanlar oluşturdukları bir vakıdır. Nitekim dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki, toplumsal hafızadaki kutsal, dini literatürdeki kutsalı kapsayan; ancak ilavelerle zenginleştirilen bir olgudur. Bir başka ifadeyle toplumsal hafızadaki kutsal, kimi zaman gerçekte olması gereken değil de “olan” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.² İşte bu nedenle çalışmamızda Kutsal mekan kavramı ile dinî ilmî literatürdekileri değil, vakıyı; yani toplumun var olduğuna inandıklarını da kapsayan “kutsal” olanı ve kendisine yeni anlamlar yüklenenleri esas alacağız.³

Araştırmada toplumsal hafıza (“hatırlama” veya “unutma”) ile kastedilecek olan ise belirli değerler etrafında birleşen grup, cemaat, mezhep, dini yapılanma vb.nin “bellek”inin “hatırladığı” şeydir. Yani toplumun kimliğini şekillendiren değerler “hatırlama” ve bu değerlerin toplumun inşası ve idamesindeki etkin rolüdür. Bir başka ifadeyle geçmişten günümüze sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal birikimlerin oluşturduğu bir toplumu var eden “biz kimiz” sorusuna “tarih, örf-adet, gelenek görenek, ibadet-ritüel” bağlamında verilen cevapların tümüdür.

1. Geçmiş ve Toplumsal Hafıza /“Hatırlama”nın oluşturulması bağlamında inşa edilen “tarihsel algılar”

Geçmiş dediğimiz şey bir olgudur. Buna “yaşanan gerçeklik” dememiz mümkündür. Geçmişte yaşanan hadiseler çeşitli ihtilaflara yol açmış, bu ihtilaflar süreç içerisinde kurumsallaşarak geleneklerin/dinî yapılanmaların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Her ne kadar gelenekler/dinî yapılanmalar, vuku bulan hadiselerin ürünü ise de kurumsallaşma süreçlerinde ya da daha sonraki aşamalarda söz konusu geleneklerin/dinî yapılanmaların geçmiş ile hesaplaşması söz konusu olmuştur. Zira, görüşlerinin sistematize edilmesi sürecinde ortaya çıkan bazı zorunlu/sorunlu durumlar ya da muhaliflerin yönelttikleri kimi eleştiriler, geçmişe dönük yeni bir faaliyeti ortaya çıkarmıştır. Buna göre “geçmiş” yeniden yorumlanarak bazılarının ihmal ve bazılarının ise daha fazla ön

¹ Sözelimi hadis literatürümüzde ibadet niyetine sadece üç mescidin ziyaret edilebileceği nakledilmektedir. Buhârî, Muhammed İsmail Ebû Abdillâh (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1981, Fadlu’s-Salât, 1 (h. No, 1189); Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981, Menasık, 94,(2033).

² Kutsal mekanlar tetkik edildiğinde daha ziyade tarihi kişilikler ile ilgili olduğu görülecektir. Söz konusu tarihi kişilikler, bazen olağanüstü şahsiyetlere dönüştürebilmekte bazen de tamamen kimliklerinden soyutlanarak deforme edilmiş menkıbelerle menkıbevi kişiliklere dönüştürülmektedirler. Bunun da ötesinde bazen tamamen hayali kişilikler üzerinden efsaneler/menkıbeler üretilmektedir. Krş. Ocak, Ahmet Yaşar, *Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s. 34.

³ Araştırmada söz konusu hadiseler veya tarihi şahsiyetler ele alınırken tarihi gerçekliklerinden ziyade süreç içerisinde onlara yüklenen anlamlar üzerinden gidilecektir. Bu anlamların doğru veya yanlışlığı da tartışılmayacaktır. Belli bir dönemde belli grup, gelenek, mezhep, dini yapılanma vb. tarafından doğru kabul edilmesinden hareketle tarihi hadiseler ve kişiliklere yüklenen anlam dünyası üzerinde durulacaktır. Zira Belli bir şeyin bir fikrin doğru olduğuna inananlar için inandığı şey bir gerçekliktir. Kristensen, W. Brede, *Dinin Anlamı –Dini Eylemlerin Fenomolojik Oluşu-Çev.* Fuat Aydın, Eski Yeni, Ankara 2017, s. 332.

plana çıkarılmasıyla dinî yapılanmaların/geleneklerin aklına uygun bir tarih inşa edilmeye başlanmıştır. Yani “geçmiş”, gelenekler içerisinde yeniden anlamlandırılarak yeni forma/formlara sokulmuştur. Bir başka ifadeyle geçmişte yaşanan hadiseler öncelikle farklı bakış açıları/gelenekleri ortaya çıkarırken daha sonra gelenekler, geçmiş hadiselerle dönerek onu kendi kalıpları çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır. Bu durumda geçmiş, olduğu gibi aktarılmamış; gelenekler ve dinî yapılanmalar her dönemde kendi bağlamlarına özgü olarak geçmişi yeniden anlamlandırmışlardır.⁴

Geçmişin inşasında dikkat çeken husus, bu faaliyetin geçmiş ile ilgilenmek kadar; hatta ondan daha ziyade “şimdi ve gelecek” ile ilgili olmasıdır. *Yani oluşturulan tarihin misyonu sadece “geçmiş”i “gelenek” içerisinde aktarmakla sınırlı değildir; aksine şimdi ve geleceği de şekillendirme arzusundadır.* Bu bağlamda gelenek/dinî yapılanma mensuplarının aidiyet bilinçlerini pekiştirmek amacına matuf olarak kurumsallaşmalar sonrasında da “geçmiş”e müdahale edilmiştir. *Bu şekilde gelenek ve dinî yapılanmalar, kendi tarihlerinin farklılığını ve diğer örgüt topluluk ve aidiyetler arasında özgünlüğü ortaya koymaya çalışmışlardır.*⁵ Sonuçta gelenekler ve dinî yapılanmalar, gelecekte “biz” (ve bazen de “ötekiler”) üzerinden nasıl bir algı oluşturmak isterlerse, geçmişi buna uygun bir forma sokmuşlardır. Burada aktarılan tarihî bilgilerin doğru ya da yanlışlığından ziyade onun doğru oluşuna inanmak önemlidir. Bunun için de her konuda bir söylem oluşturulmuştur.

İyi-kötü/güçlü-zayıf olduğuna bakılmaksızın girilen söz konusu faaliyetler ikna edici midir? Bu sorunun cevabı belirsizdir; ancak şunu söylemek mümkündür: “Geçmiş”in algılar üzerinden aktarılması, muhalifleri ikna etmekten ziyade kendi müntesiplerinin bağlılıklarını pekiştirme amacına yöneliktir. Bu şekilde müntesiplerin diğer görüş ve inançlara kayması engellenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda müntesiplerinin aidiyet bilinçlerini pekiştirmeye yönelik söylem geliştirilirken çoğu kere “ötekileştirici” bir dil kullanılarak muhaliflerin kötülenmesine/düşmanlaştırılmasına özen gösterilmiştir.

Gelenek ve dinî yapılanmaların, kendi müntesiplerinin bağlılıklarını “aidiyet bilinçlerini” oluşturmada çeşitli argümanlar kullandıkları görülmektedir. Bunların en önemlileri tarihte yaşamış dinî-manevî önderler veya geleneklerin korunması ve yaşatılması için mücadele etmiş tarihî şahsiyetlerdir. Söz konusu manevî veya tarihî şahsiyetlerin yiğitlikleri, fedakarlıkları sayesinde “hak” olan davaların sürdürülme imkanı elde edildiği aktarılmıştır. Söz konusu şahsiyetlerin sonraki nesillere aktarımı esnasında kullanılan dili tetkik ettiğimizde ise bunun bazen kahramanlıklar; bazen de acılar üzerine inşa edildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda muzaffer toplumların ya da hakim geleneklerin tercih ettiği dil genelde

⁴ Assman, Jan, *kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2015, s. 49. *Sözlü tarihin önemi, anlatının geçmişteki olaylarla ne kadar örtüştüğü, olayların sonradan anlamlandırma süreçleridir. Bu sebepten dolayı “yanlış” bir sözlü kaynak olamaz; çünkü her kaynak belirli bir bakış açısını yansıtır. ... unutulmamalıdır ki, yazılı bir çok arşiv metni sözlü kaynaklara dayanmaktadır.* Portelli 1991: 50-51’den Aras, Ramazan: “Göç ve Hafıza: Bir Süryani-Kürt kasabasında Sözlü tarih Anlatıları”, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, Yayına Haz. Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası yayınları, İstanbul 2014, s. 281.

⁵ *Yaşanan zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak “geçmiş” yeniden örgütlenir.* Assman, s. 50, 51.

kahramanlıklar olmuştur.⁶ Mağluplar veya muktedir geleneklerin ötekileştirdikleri gelenek veya dinî yapılanmalar ise Hz. Ali'nin hikayelerinde olduğu gibi zaman zaman kahramanlıkların zikredilmesine karşın, asıl aidiyet bilinçlerini acılar üzerinden geliştirmeye çalışmışlardır. Yani ötekileştirilenler, özellikle de ötekileştirilmiş etnik kimliklerle özdeşleşmiş gelenekler veya dinî yapılanmalar, aidiyet bilinçlerini daha çok seçilmiş travmalarla zenginleştirilmiş matem törenleri üzerinden oluşturmuşlardır. Nitekim Kerbela matem törenleri bunun en tipik örneğidir.⁷ İşte bu şekilde gelenekler veya dinî yapılanmalar, kahramanlıklar veya seçilmiş travmalar üzerinden bir “hafıza” ortaya çıkarmışlardır.

Söz konusu gelenekler ve dinî yapılanmaların pek çoğunun aidiyet bilinçlerini pekiştirmek amacıyla “hafıza” oluşturmada efsanelere⁸ de müracaat ettikleri; hatta bazen gerçekte var olmayan mitolojik şahsiyetler ürettikleri tespit edilebilmektedir.⁹

Görülmektedir ki, tüm kahramanlıklar, acılar, kutsallıklar dinî değerler bir bütün olarak toplumsal belleği yani toplumsal hafızayı oluşturmaktadır.

2. Kutsal Mekanların Mahiyeti

Toplumsal hafızanın (yani “ortak bellek”in) en önemli unsuru olan “hatırlama”nın sonraki nesillere aktarımı sözlü, yazılı ve anıt mekanlar olmak üzere üç temel kaynak üzerinden gerçekleştirilir.¹⁰ Konumuz olan kutsal mekanlar ise bundan daha fazla bir şey ifade eder.¹¹ Zira kutsal mekanlar (Hiyerofani), tarihsel yönleri olması nedeniyle orijine işaret etme bağlamında geçmişin bir hayal olmadığı şuurunu oluşturma gücüne sahiptirler.¹² Öte yandan sözlü anlatılarla süslenen kutsal mekanlar, yer yer kitabe ve sembol/şekillere¹³ de sahiptirler. Böyle durumlarda sözlü, yazılı ve mekânsal olarak üç boyutla zihinlere hitap

⁶ Nitekim pek çok hikayede ırkın ya da din/mezhep mensuplarının bazı kahramanlar, ya da kahramanlıklar üzerinden bir muzafferiyet elde ettikleri aktarılmaktadır. Ergenekon Destanı, Bedir Savaşı, Malazgirt Zaferi, Akıncılar, Çanakkale Zaferi vb. anlatılar bunun tipik örnekleridir. Onuncu yıl marşı ise bu anlatıyı güçlendiren motiflerle süslenmiştir. Onuncu yıl marşı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Çuhadar, C. Hakan, “Türkiye’de Ulusalçılığın Değişmeyen Simgesi: Onuncu Yıl Marşı”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt/Vol.: 9 - Sayı/No: 2 : ss. 199–208 (2009).

⁷ Kerbela’ya yüklenen anlamlar üzerinden aidiyet bilinci geliştirme hususunda bkz. Bozan, Metin, Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şia’da Kerbela Örneği), *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 9, Sayı 2, ss. 802 – 822, 803 vd.

⁸ Eski Yunan site devletlerinde her site devleti kendi yerli mitolojisini yaratmaya gayret etmiştir. Helimoğlu Yavuz, Muhsine, *Diyarbakır efsaneleri*, Doruk Yay., Ankara 1990, s. 11.

⁹ *Tüm bu süreç içerisinde anlatılanların doğru olup olmaması önemli değildir. Zira bunu aktaran veya dinleyen için bir gerçekliktir. Kaldı ki, dinî değerler ise ona inanlar için kutsal bir gerçekliktir. Yapılan araştırmalarda efsanelerin bile anlatıcılar ve dinleyiciler tarafından doğru kabul edildiği görülmektedir.* Pertev Naili Boratav *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1969, 106’dan Helimoğlu, s. 11.

¹⁰ Kuşkusuz sözlü kültürün gücü veya yazılı mirasın önemi hususları ayrı araştırma konularıdır. Sözlü ve yazılı kültür üzerine bir değerlendirme için bkz. Goody, Jack, “Sözlü Kültür”, *Millî Folklor*, 2009, Yıl 21, Sayı 83, ss. 128-132, s. 129 vd.

¹¹ Kutsal dışı olan bir bölgeyi bile kutsal bölgeye çevirebilen kutsal mekanlar, kutsalın kendini açıklaması ve vahyetmesi mekanlarıdır. Hatta bazen bunlar, tanrı veya tanrısal varlıklarla ilişkilendirilirler. Sarıçioğlu, Ekrem, *Din Fenomolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, s. 87. Her ne kadar İslam böyle bir şeyi reddetmekteyse de batınî karakterli dinî yapılanmalarda bu böyledir.

¹² Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi*, Serhat Kitabevi, Konya 2005, s. 433.

¹³ Tıpkı İslam öncesi Mekke’de bazı değerlerin putlaştırılması örneğinde olduğu gibi. Bazen semboller süreç içerisinde sembolize ettiği değerini yerine geçebilir.

etmektedirler. Bu durumda aidiyet bilincini oluşturan “ortak bellek”in (yani “hafıza”nın) en önemli unsuru olan “hatırlama”nın aktarımının en güçlü yollarından birisi, kutsal mekanlardır, denilebilir.¹⁴

Söz konusu kutsal mekanlar bazen tabiatın ortasında azametiyle duran muhteşem kayalar,¹⁵ taşlar, taş duvarlar, bazı yollar,¹⁶ su kaynakları, ağaç ve koruluklar¹⁷ ya da dağlar veya tepelerdir.¹⁸ Öte yandan açık alanlardaki kimi mezarlıklar ve bu mezarlıklarda bulunan türbeler, doğal kutsal mekanlardır. Nitekim eski dinlerde mezarlar, ölümler kültürünün merkezi olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Sözelimi insanlık tarihi kadar eski olan dağ ve tepe kültürüne²⁰ Bektaşî Menakıbnamelerinde,²¹ Kızılbaşlar,²² Nusayrîler²³ ve Yezidîler’de de²⁴ rastlamak mümkündür. Tasavvuf

¹⁴ Hatırlama (geçmiş ile bağlantı), “kimlik” politik imgeleme ve kültürel süreklilik (gelenek oluşturma) temel konulardır. Assman, s. 23, 52.

¹⁵ Nitekim Milattan iki bin yıl önce Hititler’in kutsal addettikleri su kaynaklarının kenarında kutsal kayalıklar söz konusudur. Bu kayalıkların Tanrılar’ın tahtı olduğuna inanılmaktadır. Çiçek, Mehmet Nahit, *Hitit İmparatorluk Dönemi Kaya Anıtları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, s. 1.

¹⁶ Özellikle ilkel kavim dinlerinde yollar kutsal kabul edilmektedir. Hatta eski Çin’de *Tao*, yol-tarik anlamına gelmektedir. Hint dinlerinde, *Marga* hidayet yoludur. Buna bağlı olarak göğe yolculuk Şaman, İrani dinler, Yahudilik ve Hıristiyanlık’a da geçmiştir. Bkz. Sarıkçıoğlu, s. 90.

¹⁷ Bazen bir ağaç, genelde meyvesiz ve ulu ağaçların kutsal addedildiği görülmektedir. Daha ziyade de dağ-ağaç-su üçlüsü birbirine eşlik etmektedir. Hacı Bektaş Veli’nin kendisini saklaması için ricada bulunduğu ve kırk gün riyazat yaptığı Devcik ağaç ile altlarında gölgelendiği Kırklar çamı ve Bölük çamı için bkz. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 128, 129, 137.

¹⁸ Sarıkçıoğlu, s. 88. Nusayrîler’den Kilaziler, ateşi, suyu, güneşi ve sakız ağacını yüceltmektedirler. Bkz. Yörükân, Yusuf Ziya, “Bir Fetva Münasebetiyle : Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, cilt: I, sayı: 2-3, ss. 137-160, s. 155. Özellikle dağlar veya tepeler, ya da bu dağ ya da tepelerde bulunan ağaç, su kaynağı vb. şeylerin tercihi, daha ziyade yükseklik ve gökyüzüne yakınlıkları nedeniyle tanrı ile ilişkilendirilmişlerdir. Krş. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 114. İslam öncesi Arap toplumunda olduğu gibi belli bazı yerler *Hima* bölgesi ilan edilip buralarda avlanılması, ağaç kesilmesi, tanrıya bağışlananlar dışında hayvanların otlatılması yasak ilan edilirdi. Krş. Sarıkçıoğlu, s. 89. Bunun da ötesinde Hint din ve felsefi geleneklerinde çok sıradan şeylerin bile kutsallaşması söz konusudur. Detaylar için bkz. KÜÇÜKÖNER, Halide Rumeysa, “Hint Alt-Kitasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018, ss. 610-624, s. 614-615.

¹⁹ Çinliler ölümlerine kurban sunarlar, Yunanlılar da mezarlıklara dokunmazlar, buraları kutsal yerler olarak kabul ederlerdi. Yahudiler de yeraltı mezarlıkları inşa etmişlerdir. Hıristiyanlar’da da Şehit mezarları kutsaldır. Müslüman kültüründe de Medine’de bulunan sahabe mezarlarının bulunduğu kabristan Cennetu’l-Bâkî olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Sarıkçıoğlu, s. 89. Tahtacılar’da da her tepenin üstünde bir yatır vardır. Bkz. Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 262.

²⁰ Sözelimi Yunanlıların Olimpos Dağı, eski Türkler’in Ötüken dağı ve Mitolojik olan Kaf Dağı bunun örnekleridir. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 114

²¹ Nitekim Bektaşîliğe nispet edilen bir menkıbede Sulucakarahöyük’e yakın bir yerde olduğuna inanılan Arafat Dağı’ndan söz edilir. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 114.

²² Kızılbaşlar için Kırıkkale’ye bağlı Hasandede köyünde bulunan Denek Dağı, Varto’da Bingöl Dağları üzerindeki Kaşkar tepesi kutsaldır. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 119. Anadolu’da Alevî köylerine yakın bir dağ eteğinde "Ulu bir kaya" yahut dağların birindeki "birkaç çam" da genelde ziyaretgah olarak kabul edilir. Buralara kurban adamaya gidilir, eğlenceler düzenlenir. Bkz. Turan, Ahmet, “Anadolu Alevileri-Bektâşileri”, OMÜİFD, VI, Samsun 1992, ss. 45-59, s. 56.

²³ Hatay ve Samandağ civarında bunun örneklerine rastlanmaktadır.

tarihinde de dağlar daha ziyade inziva, ibadet ve riyazât ile ilişkili olarak zikredilmektedirler.²⁵

Kutsal mekanların önemli bir kısmı ise kapalı mekanlardır. Bazı mağara ve inler,²⁶ evler, mabet ve türbeler bu kapsamdadır. Söz konusu yapılar, ibadet ve ayin yerleri olarak takdis edilirken²⁷ bazen de kutsal kabul edilen bir din adamının yahut velinin uzlete çekildiği mekan olarak kutsallaştırılabilmektedir.

İslam coğrafyasında özellikle mistik felsefeden etkilenenler ile karizmatik lider söylemine sahip gelenek ve dinî yapılanmalarda genellikle kutsal şahsiyetler ve onların türbeleri ön plana çıkmaktadır. Hıdır ve İlyas gibi söz konusu kutsal varlıklar ile gerçek tarihî şahsiyetlerin hayatları ve ölümleri, öldükten sonra da türbeleri ya da makamları etrafında bir dizi menkıbe veya efsane oluşturulmuştur. Onlarda gizemli bir kuvvet olduğuna inanılır.²⁸ “Evliya Kültü” çerçevesinde ziyaretler gerçekleştirilir.

Bazı kutsal mabetlerin ziyaret yeri olarak genişlemesi ve etrafının imar edilmesi ile Kudüs¹ ve Kerbela örneğinde olduğu gibi etraflarında şehirler bile inşa edilmiştir.¹ Öte yandan Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu Necef, Ali er-Rızâ'nın kardeşi Ahmed'in, Şah Çerağ olarak adlandırılan türbesinin bulunduğu Şiraz, kızkardeşi Fatıma-i ma'sume'nin türbesinin bulunduğu Kum kenti orada bulunan türbeler sayesinde kutsallık kazanmış ve nüfus açısından gelişmişlerdir.²⁹ Bununla beraber bazı şehirler de orada bulunan evliya türbeleri nedeniyle yoğun olarak ziyaret edilmektedir. Abdulkadir Geylânî'nin türbesinin bulunduğu Bağdat, Mevlana Celaleddin Rumî'nin türbesinin bulunduğu Konya bu türlere örnek olarak verilebilir.³⁰

3. Kutsal Mekanların Fonksiyonları

Oluşturulan kutsal mekanlarla hatırlanması istenen zamanın hadiseleri veya o dönemde yaşamış/yaşadığı kabul edilen mümtaz şahsiyetlerin cisimleştirilmesi arzu edilir. Burada kültürel bellek unsurları dış nesnelere ilişkilendirilerek somutlaştırılır.³¹ Onları ziyaret etmenin faziletleri zikredilir. Bazılarının ziyaret edilmesi halinde ise Hac ibadeti kadar sevap kazanılacağı ifade edilir. Bazen de bunun da ötesine geçilerek Haccın bizzat ifa edildiği mekanlara dönüştürülürler.³² Oralari ziyaret edenlerin günahlarından arınacağı; Cennete girmeyi hak edeceği

²⁴ Yezidiler'de Arafat dağı için bkz. *Mushaf-ı Reş mülhakı*, Joseph, İsyâ, “Yezidi Texts”. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. V. XXV, N. 2, ss. 133-141 içinde, s. 137.

²⁵ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 115.

²⁶ Nitekim kutsal mekan bazen bir tabii mağara veya in olabilir. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 115; Sarıkçıoğlu, s. 91.

²⁷ Sarıkçıoğlu, s. 91.

²⁸ Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 262.

²⁹ Horasan'da bulunan kutsal mekanlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, Otto, Ankara 2017, s. 122, 149, 174, 182, 188-189.

³⁰ Krş. Sarıkçıoğlu, s. 96-97.

³¹ Yani tarihsel olgular mekanlar üzerinden görüntüye dönüştürülmekte; mekanlar üzerinden de hafıza oluşturulmaktadır. Krş. Assman, s. 49, 65.

³² Hacı Bektaş, Hubyar ve Keçeci Baba ile Antalya Elmalı'da Abdal Musa ziyaretleri, Yezidiler'de Adi b. Müsafir türbesinin ziyareti buna örnek olarak verilebilir. Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara okulu yay., Ankara 2010, s. 326; Turan, Ahmet, “Anadolu Alevileri-Bektâşileri”, OMÜİFD, VI, 45-59. Samsun 1992, s. 55-56; Bozan, Metin, *Şeyh Adi B. Müsafir, Hayatı, Menkıbevi Kişiliği Ve Yezidi İnançındaki Yeri*, Nubihar, İstanbul 2012.

müjdelendir.³³ Bu bağlamda kutsal mekanlara has dinî ritüeller ihdas edilir.³⁴ Toplumların edebî susamışlığını gideren efsane ve hikayeler üzerinden söz konusu türbeler kutsallaştırılır.³⁵ Özellikle mabed ve tapınakları ziyaret edenler, o mekanda bulunan kutsiyetler üzerinden tanrıları ile *kendileri açısından çok samimi ve içten* bir iletişime geçip sorunlarını paylaşmaktadırlar. Bu nedenle bu tür mekanlara gelenler buralarda ritüel/ibadet etmekte, kurban ve adaklar keserek dileklerini iletmektedir. Bu şekilde *toplumlar, başlarına gelmiş acı çaresizlikler karşısında veya gelecek musibetlere karşı da bu manevî kişilerin gücüne sığınmakta ve onların kendilerine yardım edeceğine inanmaktadırlar*. Uhrevî taleplerinin yanı sıra şifa bulma³⁶, kısmet açılması, çocuk sahibi olma vb. dertlerine deva gibi dünyevî isteklerde de bulunmaktadır.³⁷ Bazen de buralarda istihareye yatmakta; uykuda bir işi, bir sıkıntısı ya da istikbali için gayb aleminden güzel bir işaret aramaktadırlar.³⁸ Söz konusu kutsal yerler sığınak arayanlar için bir iltica yerine de dönüşebilmektedir. Sığınanlar buralarda kendini koruyabilmekte; hatta bazen bazı suçlular, halkın linç etmesinden korkarak bu tür yerlere sığınarak kurtulabilmektedir. Halk, kendisini söz konusu türbelerle güven içerisinde hisseder. Bu şekilde, söz konusu türbeler, bulunduğu çevrenin manevî koruyucusu ve konumuna gelirler.³⁹

Kimi zaman ortak yaşam alanına dönüşen kutsal mekanlar, bazı toplumlarda o kadar hayatın içindedir ki, bayram ve matem gibi törenlerin yanı sıra festivaller ve düğün gibi türlü eğlence aktiviteleri buralarda düzenlenebilmektedir. Bazen evlenenler, bazen askere gönderilenler öncelikle bu mekanları ziyaret ederler. Kimi zaman türbeler etrafında aşevlerinin oluşturulduğuna da şahit olunmaktadır. Bazen de eğitim ve dinî/mezhebî inanç esaslarının aktarılması şeklindeki faaliyetler de bu mekanlarda veya bu mekanların etrafında icra edilmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda kutsal mekanlar etrafında yaşayanlar kendilerini bu mekanlarla özdeşleştirirler. Sonraki nesiller de bu mekanları ziyaret ederek kendi değerlerini yaşatırlar. Çocuklar bu mekanların etrafında oynar, kutsal kişiliklerin efsane ve menkıbelerini dinleyerek büyürler. Toplumun sosyal ve psikolojik yönlerini anlatan bu efsane veya menkıbelerde, Allah'a en yakın kabul edilen veli ya da kahramanın bulunduğu mekanlar üzerinden sosyal veya ahlakî değerler sistemi anlatılır.⁴¹ Bu şekilde onların etrafında toplumun fevkalade özlemini çektiği ideal bir dünya oluşturulur. Zira değerler bu kişilerde en mükemmel şekliyle

³³ İran'ın Kum kentinde bulunan Hz. Fatıma-i masumenin (yedinci imam kabul edilen Musa Kazım'ın kızı) kabrini ziyaret edenlerin cennete girmek ile müjdelendiğine dair rivayetler inşa edilmiştir. Habip Demir'in gözlemlerine göre halen bu rivayet şehrin görülebilir yerlerine asılarak kabir ziyaretine teşvik edilmektedir. Bkz. Demir, s. 124.

³⁴ Demir, s. 122.

³⁵ Kızıl, Hayrettin, "Dini Motifleriyle Diyarbakır", *Tarih-Kültür-İnanç Kenti Diyarbakır*, İstanbul 2013, ss. 83-97, s. 96.

³⁶ Sarıkçıoğlu, s. 93; Yörükkan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 267; Üçer, s. 392. Her hastalık ile ilgili meşhur olmuş ziyaretler vardır. Sözelimi ruh hastalıkları için Keçeci Baba, Çocuğu olmayanlar için Sentemur Tekkesi gibi. Bkz. Üçer, s. 392.

³⁷ Yörükkan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 267; Üçer, s. 392.

³⁸ Sarıkçıoğlu, s. 93.

³⁹ Hatta dini olmayan siyasi figürlere bile dini misyon yüklenmiştir. Helimoğlu, s. 20, 21, 22.

⁴⁰ Şiîler'de Meşhed olarak isimlendirilen bu imam veya imamzade türbeleri eğitim merkezleri fonksiyonunu da üstlenmişlerdir. Hz. Ali'nin Necef, Hz. Hüseyin'in Kerbela, Fatıma-i Masume'nin Kum, Abdulazim el-Haseni'nin Rey'deki türbeleri buna birer örnek olarak verilebilir. Bkz. Habip Demir, 243.

⁴¹ Krş. Helimoğlu, s. 21.

yaşanmıştır.⁴² Başka bir ifadeyle bu kişilerin bulunduğu inanılan mekanlar dinî ve toplumsal değerlerin mücessem halidirler.

Tüm bunları göz önüne alırsak kutsal mekanlar geçmişi hatırlamada, kültürel belleği pekiştirmede ve kimlik oluşturmada çok önemli rollere sahiptirler denilebilir.⁴³ Türbe, anıt ve mabed gibi kutsal mekanlar üzerinden aidiyet bilincini oluşturan bilgiler, görsele de hitap ettiği için hafızada daha canlı tutulabilirler. Bu yolla geçmiş ile bugün birleştirilir. Şimdiki zamanın ufkuna bir başka zamanın görüntüleri ve ufku aktarılır. Değerlerle yüklü duygusal anlamlar kurulur. Sosyal, ideolojik ve mezhebî aidiyetler ve sorumlulukların devamlılığı sağlanır. Yani var olan ya da oluşturulan mekanlar üzerinden neyi “hatırlamamız”, diğer bir ifadeyle neyi unutmamamız gerektiği öğretilir.⁴⁴ Özellikle mabed ve türbelerin işlevleri o kadar güçlüdür ki, oralarda yaşayan toplumlar kendilerinden sonraki kuşaklara mekanlar üzerinden toplumsal hafızalarını aktarırlar.

4. Kutsal Mekanların Tahribinin Olumsuz Etkileri

Toplumsal hafıza, yapı taşları olan öğelerin muhafazası ve sonraki nesillere intikali ile mümkündür. Bunun en önemli aktarıcılarında birisi de kutsal mekanlardır. Zira bunlar toplumsal değerlerin orijinine işaret ederler. Onların yok edilmesi toplumsal hafızanın yok edilmesi tehdidini; yaşamını anlamlı kılan “değerler”i yok etmeyi beraberinde getirmektedir. Ancak bir vakiydir ki, tarihsel süreç içinde doğal afetler, çatışmalar veya kasti tahripler sonucu toplumlara aidiyet bilinci kazandıran pek çok kutsal mekan yıkılmıştır. Nitekim kimisi buldukları yerlerde tarihsel bir dinî kimlik oluşturan/ temsil eden türbeler olmak üzere Mali, Bahreyn, Pakistan, Mısır, Fas, Somali ve Libya gibi ülkelerde Peygamberler, Sahabe ve Tabiun’a nispet edilenler dahil⁴⁵ pek çok Sünnî, Şîî, Kakaî, Yezidî ve diğer din mensuplarına ait kutsal mekanlar tahrip edilmiştir.⁴⁶

Tamamen yıkılan veya yok edilen kutsal mekanlar bir iki nesil soyut olarak işlevini sürdürse de daha sonraları kaybolup gitmektedir. Özellikle savaş ortamında hem kutsal mekanlar hem de onlar üzerinden hikayeleri sonraki nesillere aktaran kimseler de öldürülebilmektedir. Kutsal mekanlar ve onların sözlü aktarıcılarının yok edilmesiyle efsaneler, menkıbeler birkaç nesil sonra unutulabilmektedir. Bir mağdurun çocukluğuna dair anılarının parçası olan şehrin harabeye dönüşmüş hali için yazdıkları çok çarpıcıdır. “... Caminin yakılmasıyla birlikte bizim kişisel ve sosyal mazimiz de küllerin altında kaldı. Savaş hafızasız bıraktı bizi.”⁴⁷

Halk bazında teorik anlatımdan ziyade menkıbe ve efsaneler üzerinden gerçekleştirilen toplumsal hafızanın aktarımına vurulan darbenin çok olumsuz

⁴² Bu şekilde onların etrafında toplumun fevkalade özlemini çektiği ideal bir dünya oluşturulur. Bununla topluma sosyal ve ahlakî alışkanlıklar kazandırılmaya çalışılır. Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 34-35.

⁴³ Nitekim Necef, Kum ve Şiraz gibi şehirlerde şehrin Şîî kimliğinin kazanılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasında türbeler etkin rol oynamıştır. Bkz. Demir, s. 122.

⁴⁴ Assman, s. 23, 38, 47, 49, 68.

⁴⁵ Musul’da Hz. Yunus, Halep’te Hz. Davud, Rakka’da Ammar bin Yasir ve Veysel Karanî’nin makamları için bkz. news.nationalgeographic.com

⁴⁶ <http://arkeofili.com/?p=1099>; news.nationalgeographic.com. Afganistan’da bulunan Bamiyan Budaları ve Palmyra harabeleri ve müzesi için bkz. <http://arkeofili.com/?p=1099>; news.nationalgeographic.com

⁴⁷ Coşkun, Vahap, <http://serbestiyet.com/yazarlar/vahap-coskun/hendegin-arkasi-647874>.

etkileri ortaya çıkmaktadır. Hafızanın silinmesiyle nesiller dış kültürel tesirlere açık hale gelmektedirler. Günümüzde küreselleşme ile beraber somut bir şekilde batı görsel mitolojilerinin, hikaye ve efsanelerimizin yerini almış olması bir vakıadır.⁴⁸

SONUÇ

Savaşlar ve yıkımlar sadece maddî kayıp ve can kaybıyla sınırlı değildir; toplumun hafızasını da tahrip eder. Nesilleri kimliksiz bırakır. Güçlü aidiyet bilinçlerini sarsar. Ortadoğu’da son dönemde yaşananlar, Haçlılar ve Moğolların yaptıkları tahribatla kıyaslanabilecek hale gelmiştir. Unutulmamalıdır ki, sağlık ve teknolojik olarak maddî dünyayı bire bir şekilde yeniden inşa etmek mümkündür. Ama kültürel belleği oluşturan değerlerin “hatırlama”nın güçlü araçları olan kimisi 3 ya da 5 bin yılda doğal olarak inşa edilen şehirler ve şehirlere kimliğini veren kutsal mekanların tahribinin telafi edilmesi hemen hemen olanaksızdır ve bunun meydana getirdiği olumsuz etkiler muhtemelen çok uzun yıllar kendisini hissettirecektir.

KAYNAKÇA

ARAS, Ramazan: Göç Ve Hafıza: Bir Süryani-Kürt Kasabasında Sözlü Tarih Anlatıları”, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, Yayına Haz. Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.

ASSMAN, Jan, *Kültürel Bellek*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2015.

BOZAN, Metin, “Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şia’da Kerbela Örneği)”, *E-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 9, Sayı 2, ss. 802 – 822.

....., *Şeyh Adi B. Müsafir, Hayatı, Menkıbevi Kişiliği Ve Yezidi İnancındaki Yeri*, Nubihar, İstanbul 2012.

BUHÂRÎ, Muhammed İsmail Ebû Abdillah (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1981.

COŞKUN, Vahap, [Http://Serbestiyet.Com/Yazarlar/Vahap-Coskun/Hendegin-Arkasi-647874](http://Serbestiyet.Com/Yazarlar/Vahap-Coskun/Hendegin-Arkasi-647874)

ÇİÇEK, Mehmet Nahit, Hitit İmparatorluk Dönemi Kaya Anıtları, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

ÇUHADAR, C. Hakan, “Türkiye’de Ulusalçılığın Değişmeyen Simgesi: Onuncu Yıl Marşı”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 9 - Sayı/No: 2, ss. 199–208 (2009).

DEMİR, Habip, *Horasan’da Şiilik İran’da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, Otto, Ankara 2017

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981.

ELİADE, Mircea, *Dinler Tarihi*, Serhat Kitabevi, Konya 2005.

GOODY, Jack, “Sözlü Kültür”, *Millî Folklor*, 2009, Yıl 21, Sayı 83, ss. 128-132.

⁴⁸ Kızıl, Hayrettin, a.g.e., s. 83-97.

HELİMOĞLU Yavuz, Muhsine, *Diyarbakır Efsaneleri*, Doruk Yay., Ankara 1990.

KIZIL, Hayrettin, “Dini Motifleriyle Diyarbakır”, *Tarih-Kültür-İnanç Kenti Diyarbakır*, İstanbul 2013, ss. 83-97.

KÜÇÜKÖNER, Halide Rumeysa, “Hint Alt-Kitasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018, ss. 610-624.

KRİSTENSEN, W. Brede, *Dinin Anlamı –Dini Eylemlerin Fenomolojik Oluşu-Çev.* Fuat Aydın, Eski Yeni, Ankara 2017.

MUSHAF-I REŞ MÜLHAKI, Joseph, İsyâ, “Yezidi Texts”. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. V. XXV, N. 2, ss. 133-141 içinde.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yay. İstanbul 1983.

....., Menâkıbnâmeler, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Din Fenomolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011.

TURAN, Ahmet, “Anadolu Alevileri-Bektâşileri”, OMÜİFD, VI, Samsun 1992, ss. 45–59.

ÜÇER, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

YILMAZ, Ahenk, “Bellek Topoğrafyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları Ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama”, *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye’de Bellek Çalışmaları*, Yayına Haz. Leyla Neyzi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Aleviler Ve Tahtacılar*, T. C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

....., “Bir Fetva Münasebetiyle : Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, cilt: I, sayı: 2-3, ss. 137-160.

<http://arkeofili.com/?p=1099>

news.nationalgeographic.com

EŞ'ARÎ KELÂM GELENEĞİNDE İMÂMET ANLAYIŞI: SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ ÖRNEĞİ*

Veysi ÜNVERDİ**

Öz

İmâmet problemi, kelâm ilminin vesâil konuları arasında yer alır. İslâm toplumunun yönetimi, yönetimin dayanağı, yöneticinin vasıfları, nass ve tayin meselesinin reddi, dört halifenin imâmetlerinin meşruiyeti gibi konular etrafında merkezileşen imâmet, Şia'nın iman esasları arasında ilk sırada yer alır. Ehl-i Sünnet geleneğinde de tartışılan bu konunun Eş'arî mezhebinde nasıl ele alındığı sorunu, çalışmamızın mihrimini teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, imâmeti, Şiî imâmet anlayışının eleştirisi şeklinde ele alan Cürcânî mercek altına alınmıştır. Müteahhirûn dönem kelâmcısı olan Cürcânî'nin imâmet meselesini detaylı ve sistematik bir şekilde ele alması, bu konuda ona odaklanmamızı sağlamıştır. O, siyasi bir mesele olarak değerlendirdiği imâmeti inanç alanının dışında tutmaya çalışmıştır. Neticede Şiî-İmâmî paradigmadaki imâmet doktrinini teorik ve pratik düzeyde gerçekçi bir zemine oturtmuş ve siyasal iktidarı dinî otoriteden ayırmıştır. Ayrıca o, tarihi realiteye bağlı kalarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali şeklindeki sıralamanın isabetli olduğunu vurgulamış ve siyasi paradigmasını oluştururken dört halife dönemi uygulamalarını esas kabul etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmâmet, Hilafet, Cürcânî, Şia, İmâmiyye Şiası.

UNDERSTANDING OF IMAMATE IN ASH'ARI KALAM TRADITION: THE EXAMPLE OF SEYYID SHERIF JURJÂNÎ

Abstract

The imamate problem is among basic subjects of kalam science. The imamate focusing on subjects such as the governance of Islamic society, the basis of this governance, the qualification of governors, the refuse of appointment, the legitimacy of the four great caliphs is in the first rank among belief basics of Shiite. This subject is discussed by Sunna tradition as well and the method of

Makale Gönderim Tarihi:17.10.2018, Kabul Tarihi: 13.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.471635

* Bu çalışma, yazarın 9 Kasım 2018 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından tertip edilen Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Bilimleri kongresinde sunduğu "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği" adlı tebliğin gözden geçirilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: veysinet@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-8364-4412

Esh'ari sect dealing with this subject consist the centre of our study.

In this study, we focus on jurjânî, who dealed with imamate as a critic of Shia imamate perception. That jurjânî, a successor kalam scientist handled the imamate in detail and in a systematic way leaded us to focus on him. He saw the imamate as a political issue and tried keep it out of belief field. As a Resûlt, he placed the imamate doctrine of Shia-Imamate paradigm on a realist platform and differed political power from the religious authority. Besides, he emphasized the righthousness of the caliphate order of Abu Bakir, Omar, Othman, Ali on the ground of historical reality and based his paradigm on the regulations of The Era of Four Great Caliphs.

Keyword: The Imamate, Caliphate, Jurjânî, Shiite, Shia of Imamate.

GİRİŞ

Hız. Muhammed (sav) İslâm dininin peygamberi ve yaşadığı dönemde içinde bulunduğu toplumun siyasi lideridir. O, müminlere hayatın her alanında kılavuz olmuştur. “Nitekim kendi aranızdan, size ayetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.”¹ ayeti de bunu açıkça ifade etmektedir. O, peygamberliği süresince Müslümanların her türlü problemlerinin de çözüm merci olmuştur. Bu dönemde İslâm toplumu Hız. Muhammed’in (sav) idaresi altında olduğu için bireysel ve toplumsal problemlere çözüm bulmada bir güçlük yaşanmamıştır.

Hız. Peygamber’in vefatından sonra ise Müslümanlar arasında bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafların en önemlisi İslâm toplumunun dinî ve siyasi liderliğini ifade eden imâmet meselesine ilişkindir.² İmâmet konusundaki anlaşmazlıklar, ensâr ve muhâcirlerin yönetime talip olması ve Hız. Ebû Bekir’in halife olarak seçilmesiyle de -kısmen- devam etmiş, Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde vuku bulan hadiselerle daha da büyümüştür.³ İmâmet mevzusu temelde siyasal alana ait bir problem olsa da sonradan akidevî bir tartışmaya dönüş(türül)müş ve İslâm mezhepleri arasında “Şia” ile ete kemiğe bürünen bir itikâdî ekolün varoluşsal esası olmuştur. Böylelikle imâmet meselesi Müslümanların siyaseten farklılaşmasına neden olmuştur.

Şia, imâmet konusunu bir iman esası olarak görmüş, bütün inanç konularını ve tarih felsefesini bu konu etrafında şekillendirmiş ve bu doğrultuda kendisine münhasır bir siyasi tarih tasavvuru türetmiştir. Şia’nın bu yaklaşımı karşısında Ehl-i Sünnet imâmet meselesine ilişkin tartışmalara dâhil olmuş; imâmeti siyasal bir mesele olarak ele almış ve değişen şartlara göre hareket edilebilmesini sağlamak için bu konudaki tasarrufları tamamen Müslümanların tercihinine bırakmıştır. Bundan sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları Şia’nın imâmet meselesine ilişkin tezlerini çürütmek için bu konuyu genellikle telif ettikleri kitapların sonunda ele almaya başlamışlardır. İmâmet bölümü altında imâmetin vücûbiyeti,

¹ Bakara 2/151.

² Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993, I, 31-32; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, tas. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 2; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-İmâme*, neş. J. Van Ess, Beyrut 1971, ss. 9-10.

³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, tah. Muhammed Zeynî, Beyrut 1967, I, 5-10; İsferyânî, *et-Tabîr fî’l-Dîn*, tah. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1988, s. 18.

imâmın belirlenme yöntemi, nass ve tayin teorisinin reddi, ilk üç halifenin meşruiyeti, mefdûlün imâmeti, gaybetin imkânsızlığı, imâmete seçilecek kimsede aranacak nitelikler, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususları ele almışlardır.⁴

Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda Şia'nın görüşlerini sert bir şekilde tenkit etmiş ve imâmeti ictihadî bir mesele olarak görmüş ve siyasal iktidarı dinî otoriteden farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Fakat Eş'arî okulun imâmet anlayışına ilişkin yapılmış çalışmalar oldukça sınırlıdır.⁵ Bu çerçevede Ehl-i Sünnet geleneğinde tartışılan imâmet meselesinin Eş'arî mezhebinde nasıl ele alındığı sorunu, çalışmamızın mihverini teşkil etmektedir. Eş'arî ekolün imâmet konusundaki yaklaşımını anlamak için de bu konuyu Şia'ya⁶ reddiye şeklinde ele alan Cürçânî (ö. 816/1413) mercek altına alınmıştır. Onun *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde imâmet meselesini detaylı ve sistematik bir şekilde ele alması, bu konuda ona odaklanmamızı sağlamıştır. Onun imâmet meselesindeki yaklaşımı temelde Şia'ya bir reddiye niteliğinde olduğu için meseleleri ele alırken Şia'nın iddialarına yer vermişse de burada Şia'nın görüşlerinin tespiti için Şîî kaynaklara da başvurulacak ardından da Cürçânî'nin eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle bir Eş'arî kelâmcısının imâmet meselesini nasıl ele aldığı belirlenmiş olacaktır.

1. İmâmetin Gerekliliği

İmâmet konusunda öncelikle Müslümanların yönetimi için bir idarecinin gerekliliği ve bunun dayanağı hususu tartışılmıştır. İslâm fırkalarının çoğunluğu - Necedât kolu dışında kalan Hâricîler, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Şia'nın tamamı- toplumun idare edilmesi, birlik ve beraberliğin sağlanması, mazlumların haklarının iade edilmesi ve kötülüklerin ortadan kaldırılması için bir imâmın

⁴ Bkz. Bâkullânî, *Kitâbu't-Temhîd*, neş. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987, ss. 467-543; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950, ss. 410-433; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, tah. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, II, 431-532; Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004, II, 255-301; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*, tah. A. Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004, V, 119-290; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998, V, 232-302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. Mahmut Ömer Dimyati, Beyrut 1998, VIII, 276-405; Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, neş. Abbas Süleyman, Beyrut 1991, ss. 235-245.

⁵ Eş'arî okulun imâmet nazariyesine ilişkin yapılmış çalışmalar için bkz. Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı: 29, yıl: 2018, ss. 39-66; M. Salih Gecit, "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, 2014, ss. 485-504; "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Giyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 393-408.

⁶ Cürçânî *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde imâmet bahsini ele alırken Şia ismini zikrederek onların imâmet anlayışına eleştiriler getirmektedir. Cürçânî'nin bu meseleye ilişkin ortaya koyduğu görüşlerden hareketle temelde İmâmiyye Şiası'nı muhatap aldığı anlaşılmalıdır. İmâmiyye Şiası ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve dünyevî reisliği anlamındaki imâmeti dinin temel rükünleri arasında kabul eden, Zeydiyye ve İsmailiyye haricindeki Şîî zümreler için kullanılan bir addır. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, tah. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, IV, 200; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 189-190; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372, s. 4; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, ss. 179-180; Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, ss. 223-224; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 17, (Basılmamış Doktora Tezi).

tayininin gerekli olduğu konusunda ittifak etmiştir. Fakat Şia'nın bu konudaki yaklaşımı diğerlerinden tamamen farklıdır.⁷

Şia'ya göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf prensibi gereği vâcip olduğu gibi imâmların tayini de vâciptir. Zira imâmet de insanları doğru yola yaklaştırma ve kötülüklerden uzaklaştırma bağlamında peygamberlik mesabesindedir.⁸ Bu bağlamda imâmet, bir inanç esası olarak görülmüş ve imanın, ancak imâma imanla tamamlanabileceği kabul edilmiştir.⁹ Şî-İmâmiyye dışındaki diğer İslâmî mezhepler, imâmeti amelî bir konu olarak değerlendirmiştir. Cürcânî'ye göre de imâmet, dinin temel esasları arasında yer almayan ve mükellefin fiillerini ilgilendiren ayrıntı bir meseledir. Dolayısıyla imâmet din ve dünya işlerini ilgilendiren genel bir idareciliktir.¹⁰ İmâm ataması Allah'a ait (zorunlu) bir görev değildir.¹¹ Zira imâm tayini ile oluşması muhtemel zararların önlenmesi amaçlanır. Zannî bir zararın giderilmesi ise icmâ ile Müslümanlara ait zorunlu bir görevdir. Bu husus şöyle açıklanabilir: Şâriin muamele, evlilik, cihat, hadler, kısas, bayram ve cumaya ait koyduğu esaslardaki gaye insanların maslahatına yöneliktir. Bu bağlamdaki maslahatın temini ancak bir imâm vasıtası ile mümkündür. Esasen insanların başlarında bir lider olmaksızın birbirlerine boyun eğmeleri çok zordur. Devlet liderinin yokluğu kargaşa, saldırı ve helake de neden olabilmektedir. Liderler öldüğünde oluşan fitneler de bunun açık delilidir. Bu fitneler devam ettiği takdirde kaos oluşur. Neticede din ortadan kalkar ve Müslümanlar helak olur. Dolayısıyla bir imâmın tayini belirtilen hususlara mani olunması açısından elzemdir. Diğer bir ifadeyle imâm ataması Müslümanların maslahatlarının temini için gereklidir. Böylelikle imâm tayini naklî açıdan bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Bu konuda Âmidî (ö. 631/1233) ve İcî (ö. 756/1355) gibi diğer Eş'ârî kelâmcılar da benzer görüşleri savunmuştur.¹³

Şia öncelikle aklî istidlal yoluyla insanların bir peygambere ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Buradan hareketle de peygamberden sonra da insanların huzuru, şeriatın uygulanması ve korunması noktasında bir imâmın mevcudiyetinin elzem olduğunu savunmuştur. Böylelikle peygamberlik gibi imâmetin de aklî ve naklî açıdan gerekli olduğunu iddia etmiştir.¹⁴ Cürcânî'ye göre ise imâm tayini sadece naklî bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Bu husus şu şekilde temellendirilebilir: İlk ümmetin Hz. Peygamber'in vefatını müteakip mutlaka bir imâmın seçilmesi konusunda icmâ ettiği hususu mütevâtir yolla nakledilmiştir. İmâm seçiminde farklı görüşlerin varlığı icmâa tesir etmez. Hz. Ebû Bekir de "Muhammed öldü, bu dini ikame edecek birisine ihtiyaç vardır." demiştir.

⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 143; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 235; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, IV, 149.

⁸ Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, ss. 348-349; Allâme Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370, s. 181.

⁹ Bkz. Kâşifü'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kayseri 1992, s. 42.

¹⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 376.

¹¹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 377.

¹² Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 377-378. *Şerhu'l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 670.

¹³ Bkz. Âmidî, *a.g.e.*, V, 123-126; Adudüddîn el-İcî, *Mevâkıf*, Beyrut tsz., ss. 395-397.

¹⁴ Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran 1986, I, 99; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, ss. 4-6; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979, ss. 297-305; ayrıca bkz. Albert Nasrî Nader, *Medhal ile'l-Fırakı's-Siyâsiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1986, s. 18.

Ardından insanlar da onun talebini olumlu karşılamış ve bu hususu görüşmek için Benî Sakîfe'de toplanmışlardır. Hatta imâm atama işinin ehemmiyetinden ötürü bazısı Hz. Peygamber'in defin işine katılamamıştır.¹⁵

Öte yandan Şia her dönemde bilhassa şeriatın korunması ve uygulanması için bir imâmın atanmasının zorunlu olduğunu kabul ederken¹⁶ Hâricîler imâm atamasının zorunlu olmadığını savunmuşlardır. Mu'tezilî âlim Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) ve onun taraftarlarına göre imâm atanması ancak emniyetin sağlanması şartına bağlıdır; diğer Mu'tezilî düşünür Ebû Bekir el-Esam'a (ö. 200/816) göre ise imâm ancak kriz ve fitne ortamında tayin edilebilir.¹⁷ Bu noktada Cürcânî imâm atamasının gerekli olmadığını iddia edenlerin itirazlarını tek tek sıralamış, ardından da bu itirazlara eleştiriler getirmiştir. Aşağıda bunları maddeler halinde inceleyelim:

1. İnsanların dünyevî maslahatlar konusunda birbirleriyle yardımlaşmaları tabiatları ve dinleri gereğidir. İnsanlar, kendilerinin tek başlarına yapabildikleri hususlarda başkasına ihtiyaç duymazlar. Bu yüzden de imâm tayini gerekli değildir. Bedevilerin başlarında bir lider olmaksızın düzenli bir şekilde hayatlarını sürdürebilmeleri de bunun delilidir. Şu halde insanların maslahatlarının gerçekleştirilmesi için bir imâma ihtiyaç yoktur. Cürcânî bu iddiayı şu ifadelerle reddeder: Devlet liderleri öldüğü vakit kargaşa ve fitneler baş gösterir, artık dinî ve dünyevî işler istenildiği gibi yürümez. Dolayısıyla toplumsal düzenin temini için bir imâmın olması gereklidir.¹⁸

2. İmâmdan istifade edilebilmesi için ona her durumda ulaşılabilmesi gerekmektedir. Bu ise çok güçtür. Ona her an ulaşmak mümkün olmayınca imâm atamasının toplum için bir faydası da olmayacaktır. Dolayısıyla imâm atamasının bir zorunluluk olduğu söylenemez. Cürcânî bu itirazı şu ifadelerle reddeder: İmâmdan faydalanmak için mutlaka ona ulaşılması gerekli değildir. İmâmın görevlendireceği bir kimse aracılığıyla da imâmdan istifade etmek mümkündür.¹⁹

3. İmâm tayini için öncelikle imâm olarak atanacak kimsenin bazı vasıfları haiz olması elzendir. İmâmda bulunması gereken niteliklere sahip olan kimseler ise oldukça azdır. Bu niteliklere sahip olmayan biri imâm olarak atandığı takdirde, yapılan seçim doğru olmayacaktır. Herhangi bir seçim yapılmadığı takdirde ise görev yerine getirilmemiş olur. Bu durumda imâm ataması mümkün değildir. Cürcânî'ye göre ise imâm ataması için istenen şartları haiz kimse aranır, böyle bir kimse bulunursa imâm olarak atanır; imâmet şartlarını taşıyan bir kimse bulunamazsa imâm ataması gerçekleştirilmez. Bu ise vâcibin terki olarak değerlendirilemez.²⁰ Sonuç olarak Cürcânî bilhassa toplumsal düzenin sağlanabilmesi için bir imâm seçimini gerekli görmüştür. Bunu da naklî bir temele dayandırmıştır. İmâmet şartlarına haiz bir kimse bulunmadığı takdirde ise imâm seçiminin yapılamayacağını vurgulamıştır.

¹⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 377.

¹⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 304.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. M. Muhammed Kâsım, Kâhire tsz., XX/I, 48; Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, ss. 59-61; Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 377.

¹⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 378.

¹⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 378-379.

²⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 379.

2. İmâmda Bulunması Gereken Vasıflar

Şia'ya göre imâm, vahyin tahammülü hariç peygamberin sahip olduğu tüm yetkilere sahiptir. Zira imâmet, nübüvvetin bir devamıdır ve bu yüzden peygamberde bulunması gereken vasıflar imâmda da bulunmalıdır.²¹ Dolayısıyla imâmlar, bütün söz ve fiilleriyle hüccettir ve yeryüzünde Allah'ın işlerini sonuçlandırmak için belirlenmiş kimselerdir.²² Böyle bir inanca sahip olan Şia imâmlarını seçilmişlik, masumiyet, "özel" ilim gibi bazı ayrıcalıklı vasıflarla da donatmıştır.²³

Cürcânî Şia'nın imâma tanıdığı ayrıcalıklı vasıfları reddetmiş ve genel olarak toplumu idare edebilecek vizyon ve vasfa sahip olmayı imâmetin şartı olarak görmüştür. Ona göre imâmın dinî ve idarî işleri yürütebilmesi için öncelikle akıl sahibi olması gerekmektedir. Kadınlar imâmet için yeterli değildir, bu yüzden sadece erkekler imâm olarak tayin edilebilir. Ayrıca imâm hür olmalıdır. Zira köle, imâmet vazifesini yerine getirirken küçük görülebilir ve insanlar ona itaat etmeyebilir. İmâmda bu belirtilen şartlar mutlaka aranır.²⁴ Bu konuda Âmidî ve İcî de aynı görüşleri savunmuştur.²⁵

Cürcânî imâmda bulunması gereken vasıfları açıklarken icmâ ile ittifak edilen hususları şu şekilde sıralamıştır: İlk olarak imâmın dinî işleri yürütebilmesi için usûl ve fûrûda müçtehid olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde imâm dinî esaslar hakkında deliller ortaya koyabilir, nasslardan hüküm çıkarabilir, akîdeyi koruyabilir, ihtilafları giderebilir ve düşmanlıkları ortadan kaldırabilir. İkinci olarak imâmın idarî işleri yürütebilmesi için kendi başına hareket edebilme becerisi olmalı, savaş ve barış kurallarını/hallerini bilmeli, orduyu koordine edebilmelidir. Devlet sınırlarını koruyabilmek için de cesur ve atılgan olmalıdır.²⁶

Şia'ya göre nass ve tayin yolu ile atanan ilk imâm Hz. Ali'dir. Hz. Ali'den sonra imâmet onun soyu ile devam etmiştir. Dolayısıyla onlar imâmeti Kureyş içerisinde sadece Ehl-i Beyt'e has kılmışlardır.²⁷ Bu noktada İcî ile aynı görüşleri paylaşan Cürcânî, Şia'nın imâmın Hâşimoğulları'ndan olması gerektiğine dair iddiasını doğru bulmamaktadır. Zira ilk halife Hz. Ebû Bekir de Hâşimoğulları'ndan değildir.²⁸ İmâm Kureyş'ten olmalıdır. Çünkü sahabe de "İmâmlar Kureyş'tendir."²⁹ hadisini delil olarak kabul etmiş ve Benî Sakîfe'de Ensar'a karşı belirtilen hadisi öne sürmüştür. Sonrasında Hz. Ebû Bekir halife

²¹ Sübhânî, *Muhâdarâtun fi'l-İlâhiyyât*, Kum 1431, s. 339; ayrıca bkz. Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülbakiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 57; Metin Bozan, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, ss. 95-112.

²² Âyetullah Ruhullah el-Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979, s. 99; E. Ruhi Fıglalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 214.

²³ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 23; *el-İrşâd fi Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, Beyrut 1993, I, 170; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, ss. 305-312; Muhammed Abdülkerim U'tum, *en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-Muasira li's-Şia*, Amman 1409, s. 48.

²⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 381.

²⁵ Bkz. Âmidî, *a.g.e.*, V, 191-192; İcî, *a.g.e.*, ss. 398.

²⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 380-381. Cürcânî buraya kadar belirtilen sıfatların imâmda bulunmasının şart olmadığını kabul edenlerin de olduğunu zikretmiştir.

²⁷ Bkz. Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 194-196; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 169; III, 183-184; İbn Haldun, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014, I, 429-430.

²⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 382.

²⁹ Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992, Fiten, 49.

olarak seçilmiştir. Üstelik belirtilen hadis üzerinde icma gerçekleşmiştir.³⁰ “Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa onu dinleyip ona itaat edin.”³¹ hadisi ise imâmın bir başka yere gönderdiği yöneticiler hakkındadır veya bu hadiste mübalağa/abartma sanatı kullanılmıştır şeklinde yorumlanmalıdır. Zira kölenin imâm olamayacağı icmâ ile sabittir.³² Âmidî de imâmın Kureyş'ten olması gerektiği konusunda icmâm bulunduğu vurgulamış, fakat “İmâmlar Kureyş'tendir.”³³ rivayetindeki “imâmlar” kelimesi ile âlimlerin de kastedilmiş olabileceğini ifade etmiştir.³⁴

Diğer taraftan Şia imâmet için masumiyet şartını öne sürmüş, bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Cürçânî'ye göre ise imâmet için masumiyet şart koşulamaz. Nitekim Hz. Ebû Bekir imâm olduğu halde onun masum olması gerektiği iddia edilmemiştir. İmâmın görevi topluma yönelik oluşması muhtemel zararların giderilmesidir. Böyle bir görevin yerine getirilmesi için imâmın masum olması gerekli değildir.³⁵ Cürçânî'nin Şia'nın masumiyet iddiasını Hz. Ebû Bekir'in imâmeti üzerinden reddetmeye çalışması kanaatimizce doğru bir yöntem değildir. Çünkü Şia Hz. Ebû Bekir'in hilafetini kabul etmemektedir.

3. İmâmete Atanma Yöntemi

İmâmı daha çok siyasi lider olarak gören, görevini de toplumdaki birlik, beraberliği ve emniyeti sağlamak, ülkenin sınırlarını korumak, cezaları infaz etmek, kamu görevlilerinin haklarını korumak, isyan ve kargaşaları önlemek, orduyu sevk ve idare etmek ve savaş için hazırlamak, gerektiğinde cihada çıkmak olarak düşünen çoğunluk, bu tür bir imâmın tayininin topluma ait görev olduğunu kabul etmiştir.³⁶ Fakat imâmeti toplumun cismânî, dinî ve ruhânî liderliği şeklinde kabul eden Şia'ya göre imâm, Hz. Peygamber'in vefatıyla usûl, fûrû ve devlet yönetimi gibi konularda tam yetkilidir. Efdal olan ve “özel” bazı vasıflara da sahip olan imâmı insanlar belirleyemez, bu yüzden o ancak nass ve tayin yolu ile belirlenebilir.³⁷ Aslında Şia ile diğer İslâm mezhepleri arasındaki imâmet meselesine ilişkin önemli ihtilaf, tam da bu noktadadır. Görüldüğü üzere Şia'nın bu konudaki tezi diğerlerinden çok farklıdır.

İmâmın belirlenme yöntemi konusunda diğer Eş'arî kelâmcılar ile aynı görüşleri paylaşan Cürçânî, Şia'nın nass ve tayin teorisini şu ifadelerle reddetmiştir: Hz. Peygamber kendisinden sonra Müslümanlar arasındaki birliğin bozulmaması ve onların idare edilmesi için herhangi bir siyasi halef bırakmamıştır. İmâmete

³⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 381; bkz. İcî, *a.g.e.*, ss. 398.

³¹ Buhârî, Ahkam 4.

³² Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 382; ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, s. 678.

³³ Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992, Fiten, 49.

³⁴ Bkz. Âmidî, *a.g.e.*, V, 193.

³⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 382, 386; ayrıca bkz. Âmidî, *a.g.e.*, V, 199; İcî, *a.g.e.*, ss. 399.

³⁶ Bkz. Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 467; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 423; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 449; Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 418; *Meâlimu Usulî'd-Din*, s. 149; *Mesâilü'l-Hamsun*, Kahire 1328, ss. 383-384; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 326; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe*, ter. İlyas Çelebi, İstanbul 2010, s. 43.

³⁷ Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407, ss. 168-171; Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, ss. 348-349; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, s. 181; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993, s. 296; ayrıca bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik*, s. 227; Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebâr Örneği*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2015, ss. 99-111.

atanma yöntemi biattir. Bunun delili ise Hz. Ebû Bekir'in seçimidir. Bu noktada Cürcânî “İmâmetin biat yolu ile belirlenmesi fitneye/karışıklığa ve birden fazla imâma biat edilmesine neden olabilir. Hatta her grup kendi seçtiği kimsenin imâmete daha layık olduğunu öne sürebilir. Bu ise sonuçta fitneye kapı aralar, imâmet ile ulaşılmak istenen yarar, zarara dönüşür.” itirazını şöyle yanıtlar: İmâm atanmasının yapılmaması imâm tayini yapılmasından daha büyük sorunlara neden olabilir. İki zararla karşılaşıldığı zaman öncelikle zararı büyük olanın giderilmesi elzemdir.³⁸

Cürcânî, “Dinî meseleleri düşünmeye gerek kalmaksızın teferruatıyla bilmek, günahlardan korunmuşluk ve küfürden uzak olmak imâmda bulunması gereken vasıflardandır. Biat ehlinin ise bu hususları bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla imâmet, biat ehli tarafından belirlenemez.” itirazını şöyle yanıtlar: Ehlü'l-hal ve'l-akd heyetinin yaptığı seçimden sonra icmâa gerek yoktur. Zira yapılan seçimin geçerliliği için bir nassa dayanması gerektiğine dair bir delil de mevcut değildir. Bilakis ehlü'l-hal ve'l-akd grubundan bir iki kişinin yaptığı seçim geçerlidir ve Müslümanların da yapılan seçime rıza göstermeleri gereklidir. Sahabe de uygulamayı aynı şekilde yapmıştır. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş ve seçim gerçekleşmiş, keza Abdurrahman b. Avf da Hz. Osman'a biat etmiştir. Sahabe seçim aşamasında bütün müçtehidlerin toplanmasını şart koşmadığı gibi Medine'de bulunan ehlü'l-hal ve'l-akd grubunun tamamının seçime katılmasını da şart koşmamıştır. Sahabenin bu belirtilen şekilde gerçekleştirdiği seçimi hiç kimse de yadırgamamıştır.³⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Cürcânî diğer Eş'arî kelâmcılar gibi dört halife dönemindeki uygulamaları gerçek hilâfet gözüyle değerlendirmiş ve bu yüzden de seçim akdinin keyfiyetini belirlerken sürekli o dönem uygulamalarına atıfta bulunmuştur.⁴⁰

Cürcânî Şia'nın “İmâm atama işi lütuftur. Lütf ise insanın tâate daha yakın ve isyana daha uzak olmasına vesile olur. Lütf da Allah'a ait bir görevdir.” iddiasını şöyle yanıtlar: Lütf Allah'a ait zorunlu bir görev değildir. Belirtilen iddia doğru ise lütfun gerçekleşebilmesi için imâmın gaib değil, görünen ve insanlar arasında bulunan birisi olması elzemdir. Hâlbuki şu anda bu iddia sahipleri lütfun Allah'a ait bir görev olduğunu düşünmemektedir. Çünkü imâm şuanda gaibtir. Dolayısıyla imâm atama işinin lütf olduğu söylenemez. Üstelik gizli olan imâmın insanları iyiliğe sevk etmesi ve kötülükten uzaklaştırması da söz konusu değildir. Eğer imâm ataması lütf olsaydı, bu iddia sahiplerinin lütf olan şeyi Allah'a zorunlu kılmaları (bir imâm atanmasını istemeleri) gerekliydi. Aksi halde Allah, kendisine vâcip olan bir şeyi terk etmiş olurdu ki bu mümkün değildir.⁴¹

Cürcânî'ye göre bir veya birden fazla beldede birçok imâm ortaya çıkarsa ilk ortaya çıkan desteklenir. Şayet diğerleri de imâmet iddiasında bulunurlarsa, onlar, isyancı kabul edilirler ve onlarla Allah'ın emrini kabul edinceye kadar savaşılır. İlk kimin ortaya çıktığı tespit edilemezse seçim yenilenir. Ayrıca birbirine yakın

³⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 383-384; ayrıca bkz. Cüveynî, *Gıyâsu'l-Ümem fi't-Tiyasi'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdulmun'im, İskenderiye 1979, ss. 65-68; *Kitâbu'l-İrşâd*, ss. 428-429; Âmidî, *a.g.e.*, V, 157-164; İcî, *a.g.e.*, ss. 399-400.

³⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 384; ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, s. 686.

⁴⁰ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, ss. 419-430; Âmidî, *a.g.e.*, V, 191-234; İcî, *a.g.e.*, ss. 398-407.

⁴¹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 379-380.

iki bölgede iki imâma biat edilmesi fitne ve fesada yol açacaktır. İki uzak beldede bulunan iki ayrı kimseye imâm olarak biat edilmesi konusunda ise ihtilaf vardır.⁴²

Cürçânî'ye göre imâmet seçiminde iki kişi üzerinde ihtilaf edilirse, bu durumda öncelikle daha bilgili olanın tercih edilmesi, şayet bu açıdan birbirlerine denk iseler takva açısından önde olanın tercih edilmesi, şayet takva açısından da aynı seviyedeyseler yaşlı olanın imâm olarak atanması gerekir.⁴³

Diğer taraftan Şia'ya göre imâm hata ve günahlardan korunduğu için bir suç işlemez. Bu yüzden de görevden azledilemez.⁴⁴ Cürçânî'ye göre ise toplumun dinî ve dünyevî işlerini idare etmesi için atanan imâm, şartlar oluştuğunda Müslümanlar tarafından azledilebilir. Eğer imâmın azli fitneye yol açacaksa daha az zararlı olan tercih edilmelidir.⁴⁵

4. Hz. Ebû Bekir'in İmâmetinin Meşruiyeti

Şia'ya göre Hz. Peygamber'den sonra gelen ilk üç halifenin imâmeti geçerli değildir. Çünkü ilk üç halife, Hz. Ali'nin hakkı olan imâmeti ashabın da desteğiyle zorla onun elinden almıştır. Fakat zulümlerinden ve masum olmadıklarından ötürü onların imâmetleri geçerli değildir.⁴⁶ Bazı Şia mensupları daha da ileri giderek onlara küfretmiş, iftira atmış ve onları tekfir etmiştir.⁴⁷

Şia'ya göre Hz. Ali'den sonra onun iki evladı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin imâm olmuştur. Onlardan sonra gelen Ehl-i Beyt mensubu imâmlar ise Ali b. Hüseyin, Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Takî, Ali en-Nakî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî'dir. Şia, son imâmın (Mehdî Muntazar) h. 260 yılında gaybete girdiğini ve kıyamet kopmadan önce yeryüzüne gelip zulüm ve kötülöklere son vereceğini iddia etmiştir. Sünnî kaynaklarda ilimleri ve güzel ahlaklarıyla öne çıkan bu şahıslar, Şîf kaynaklarında kendilerini imâm ilân eden ve Şîf öğretiyi oluşturan ve yayan şahıslar olarak takdim edilmiştir. Ne var ki tarihsel dokümanlar, söz konusu şahsiyetlerin siyasi işlerle alakalarının olmadığını, bunun yerine ilim ve ibadetle meşgul olduklarını göstermektedir.⁴⁸

Cürçânî Şia'nın Hz. Ali'nin ilk meşru imâm olduğuna dair öne sürdüğü delillere karşı dört halifenin hilafetlerinin geçerli olduğunu savunmuş ve bu hususu şöyle açıklamıştır: *"Allah, sizden iman eden ve salih amel işleyenlere, kendilerinden öncekileri yeryüzünde halife kıldığı gibi mutlaka onları da halife kılacağını ve onlara, onlar için razı olduğu dinlerini mutlaka sağlamlaştıracağını ve korkudan sonra onları emniyete kavuşturacağını vaat etti."*⁴⁹ ayeti sahabeye yönelik

⁴² Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 384.

⁴³ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 380.

⁴⁴ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I, 319-320.

⁴⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 385.

⁴⁶ Bkz. Şeyh Müfid, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412, ss. 180-183, 241; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 6; *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 25-26; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 194-196, 198-202.

⁴⁷ Bkz. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983, VIII, 301-302; XXVII, 58; XXXI, 31, 601-607; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, tah. M. Reşad Sâlim, Kâhire 1962, ss. 194-196, 198-202; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 26-27; el-Makdisî, *Risale fi'r-Red ale'r-Rafida*, Bombay 1983, s. 88.

⁴⁸ Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ss. 59-62; ayrıca bkz. E. Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, ss. 143-144.

⁴⁹ Nur 24/55.

söylenmiştir. Ayette halifelğe ilişkin ifade çoğul kullanılmıştır. Çoğul ifade ise en az üç kişiyi kapsar. Ayette iman eden bir grup için dinin yerleşmesini sağlayan hilafetin bulunduğu bahsedilmiştir. Bu hilafet ise sadece dört halifenin hilafetidir. Yani Allah'ın vaat ettiği hilafet dört halifenin hilafetidir.⁵⁰ Bunun yanında Hz. Peygamber'in "İmâmet benden sonra otuz yıldır. Sonra hırpalayıcı bir iktidar haline dönüşecektir." sözü de dört halifenin imâmetlerinin meşru olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber bu sözüyle kendisinden sonraki dönemde otuz yıl süreyle imâmeti yürütenlerin dinî konuda ve Allah'ın kelimesinin yüceltilmesinde kendisinin halifesi olduğunu vurgulamıştır. Bundan sonra işbaşına geçenler ise dünya ehli olan hükümdarlardır. Dolayısıyla dört halifenin hilafeti geçerlidir.⁵¹

Cürcânî dört halifenin imâmetlerinin geçerli olduğunu zikrettikten sonra onların sıralamasının da isabetli olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ilk imâm olması gerektiğine dair bir ayet veya hadis mevcut değildir. Hz. Peygamber'den sonra ilk imâm Hz. Ebû Bekir'dir. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in imâmeti üzerinde icmâ da vardır. Cürcânî Hz. Ebû Bekir'in ilk meşru imâm olmasını bazı delillere dayandırır. Bunlar maddeler halinde aşağıya alınmıştır.

1. Eğer imâmet Hz. Ali'nin hakkı olduğu halde sahabe onun yanında durmamışsa, bu durumda sahabe ümmetlerin en kötüsü olurdu. Hâlbuki Kur'an sahabeyi ümmetlerin en hayırlısı olarak tanıtmıştır.⁵² Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra ilk meşru imâmın Hz. Ali olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.⁵³
2. Hz. Ebû Bekir'in ilk meşru imâm olduğunun delili, onun Allah tarafından yüceltilmesi ve Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü olmasıdır.⁵⁴
3. Allah sahabeyi doğru kimseler olarak addetmiştir. Sahabe ise Hz. Ebû Bekir'i "Resûlullah'ın Halifesi" olarak adlandırmıştır. Bu ifade de onun imâmetinin geçerli olduğunu göstermektedir.⁵⁵
4. Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin meşru olduğu "*Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: "Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaştırmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğrattır."*⁵⁶ ayetinden de çıkarılabilir. Savaştan geri kalan kavimleri, savaşa davet eden Hz. Peygamber değildir. Yani onun döneminde böyle savaş vuku bulmamıştır. Hz. Ali döneminde de böyle bir savaş gerçekleşmemiştir. Sadece imâmet meselesine ilişkin savaşlar olmuştur. Ayetin son kısmında geçen "*Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi*

⁵⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 395.

⁵¹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396; Âmidî, *a.g.e.*, V, 234; İcî, *a.g.e.*, ss. 400-401; Âmidî ve İcî'nin Şia'nın Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliğine yönelik itirazlarına yönelttikleri cevaplar için bkz. Âmidî, *a.g.e.*, V, 240-255; İcî, *a.g.e.*, ss. 401-407.

⁵² Âl-i İmrân 3/110.

⁵³ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396.

⁵⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396.

⁵⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396.

⁵⁶ Fetih 48/16.

yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar. ”⁵⁷ ifadesi ilk üç halifeden birisine yöneliktir. Bu ifade de Hz. Ebû Bekir’e yönelik olmalıdır.⁵⁸

5. “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer’e uyunuz.”⁵⁹ hadisi Hz. Ebû Bekir’in ilk meşru imâm olduğunu göstermektedir. Her ne kadar Şia bu rivayetin âhâd haber olduğunu ve bu yüzden de dikkate alınmaması gerektiğini belirtmişse de bu hadis, Şia’nın delil olarak öne sürdüğü “kuş”⁶⁰ ve “menzile”⁶¹ haberinden -sihhat bağlamında- geri kalmaz. Aslında Şia kendi kabullerine uygun olan rivayetlerin mütevâtir, aykırı olanların ise âhâd olduğunu iddia etmektedir.⁶²

6. Hz. Peygamber son hastalığı evresinde namazı kıldırması için Hz. Ebû Bekir’i görevlendirmiş ve kendisi de ona tabi olmuştur. Sonrasında Hz. Ebû Bekir namazda imâmlık yapmaya devam etmiştir. Hatta bu konuda Hz. Ali “Allah Resûlü seni dünyevî işlerde öne aldı, biz de seni dinî konularda öne almayalım mı!” demiştir.⁶³

7. Şayet imâmet Hz. Ali veya Hz. Abbas’ın hakkı olsaydı, bu konuda onlar Hz. Ebû Bekir’e karşı çıkarlardı. Ona itiraz edip onunla mücadele imkânı varken bunun terk edilmesi masumiyete hâlel getirir. Masumiyete leke gelmesi ise büyük günahdır. Hâlbuki Şia masumiyeti imâmetin bir şartı olarak görmektedir. Hz. Ali ve Hz. Abbas’ın Hz. Ebû Bekir’e karşı çıkma imkânlarının bulunmadığı da iddia edilemez. Zira Hz. Ali dinî konularda çok hassas ve ayrıca çok cesurdu. Aslında Hz. Ali hakkında bir nass mevcut olsaydı, şüphesiz bu nass ortaya konulurdu. Üstelik çok cesaretli olan Zübeyir b. Avvam da Hz. Ali’yi destekliyordu. Hatta onun Hz. Ebû Bekir’in hilafetine rıza göstermediği de söylenmiştir. Ebû Süfyan da Hz. Ebû Bekir’in seçilmesinden hoşnut değildi. Ensar da ilk aşamada Hz. Ebû Bekir’in halife olmasına karşı çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir ise “İmâmlar Kureys’tendir.”⁶⁴ sözüyle onları ikna etmiştir. Nitekim Şia’ya göre Hz. Ebû Bekir zayıf ve çekingen, maddi gücü ve taraftarı olmayan birisidir. Bu durumda Hz. Ebû Bekir ile pekâlâ mücadele edilebilir.⁶⁵

⁵⁷ Fetih 48/16.

⁵⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 395-396.

⁵⁹ Tirmizî, Menâkıb 16, 37.

⁶⁰ Hz. Ali’nin fazileti bağlamında ele alınan (Şia’nın Hz. Ali’nin imâmetini ispat için kullandığı) ve hadisü’t-tayr olarak bilinen bu rivayete göre bir gün Hz. Peygamber’e kızartılmış bir kuş getirilmiştir. Bunun üzerine o, şöyle dua etmiştir: “Allah’ım, kullarından sana en sevimli olanını bana gönder ki benimle birlikte bu kuştan yesin.” Ardından Hz. Ali içeriye girmiştir. Tirmizî, Menâkıb 20.

⁶¹ Hz. Peygamber Tebük gazvesi öncesinde Hz. Ali’yi Medine’de kendi yerine vekil olarak bırakmıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber münafıkların Hz. Ali’ye yönelik olumsuz sözlerini duyunca ona olan güvenini ve onun kendi yanındaki değerini açıklamak için şu sözleri sarf etmiştir: “Senin bana olan konumun Harun’un Musa’ya olan konumu gibidir. Fakat benden sonra peygamberlik yoktur.” Bu rivayet “menzile” hadisi olarak şöhret bulmuştur. Buhârî, Menâkıb 9; ayrıca bkz. Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi’l-İmâme*, III, 74-75; Şeyh Müfid, *el-Ifsâh*, s. 33; Allâme Hillî, *Nehcu’l-Hak*, s. 216; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007, ss. 69-73.

⁶² Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396.

⁶³ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 396-397.

⁶⁴ Tirmizî, Fiten 49.

⁶⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 385-386; ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, s. 688.

5. Hz. Ebû Bekir'in İmâmetine Yönelik Eleştirilerin Reddi

Cürcânî Şia'nın Hz. Ebû Bekir'in imâmetini reddederken dayandığı delilleri tek tek sıralamış, ardından da bu delilleri tenkit etmiştir. Söz konusu değerlendirmeleri şöyle maddeleyebiliriz:

1. Şia'ya göre Hz. Ebû Bekir zalimdir. Kur'an'da da “Benim ahdim zalimlere ulaşmaz.”⁶⁶ denilmektedir. Nitekim o, daha önceden de kâfirdi. “Kâfirler, zalimlerin ta kendisidir.”⁶⁷ ayeti de bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla o imâmet için gerekli şartları haiz değildir. Diğer taraftan Ebû Bekir, Hz. Fâtıma'nın Fedek arazisine vâris olmadığını iddia etmiştir. Hâlbuki Hz. Fâtıma bu arazinin yarısına vâristir ve veraset iddiasında haklıdır. Nitekim Kur'an'da da “Şayet vâris tek bir kadınsa mirasın yarısını alır.”⁶⁸ buyurulmuştur. Üstelik Hz. Fâtıma masumdur. Çünkü Allah, kiri Ehl-i Beyt'ten nefyettiğini “Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden kiri gidermek istiyor.”⁶⁹ ayeti ile açıklamıştır. Bunun yanında Hz. Peygamber de “Fâtıma benden bir parçadır.” demiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber masum olduğu gibi onun bir parçası olan Hz. Fâtıma da masumdur. Hâsılı Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'nın veraset iddiasına karşı çıkması hatalıdır.⁷⁰ Cürcânî belirtilen iddiayı reddetmiş ve Hz. Ebû Bekir'in zalim olmadığını ifade etmiştir. Zira zalim, tövbe ettiği halde doğru yoldan çıkan ve adaleti çiğneyerek günaha girendir. Hz. Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'e iman etmiş ve sonrasında noksanlıklarını gidermiştir. Onun imâmda bulunması gereken vasıfları taşıması, imâmetinin geçerli olduğunu gösterir. Siyer ve tarih kitapları da onun imâmetinin meşru olduğuna bir delildir.⁷¹

2. Şia'ya göre Hz. Peygamber, Ebû Bekir'i kalabalık bir grubu idaresi ve dinî esasların uygulanması için görevlendirmemiştir. Hatta hac mevsiminde insanlara tevbe suresini okuma görevini tevdi etmiş ve sonrasında Hz. Ali'nin bu işi daha layıkıyla yapacağını düşünerek ondan bu vazifeyi geri almış ve görevi Hz. Ali'ye vermiştir. Bu durumda Ebû Bekir'in imâmet görevini yerine getirmesi mümkün değildir.⁷² Cürcânî bu iddiaya şöyle karşılık verir: Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e bazı görevler vermiştir. Sözelimi onu, hicretin 8. yılından sonra hac emiri olarak görevlendirmiş ve sonrasında da o, bu görevine devam etmiştir. Hatta Hz. Peygamber, vefatı öncesinde Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in ardından Hz. Ali'yi görevlendirmesinin nedeni ise o dönemin adeti gereği ahitlerin yapılması veya feshi için kişinin kendisinin veya amcaoğlunun orada hazır bulunması gerekiyordu. Bu yüzden oraya Hz. Ali gönderilmiştir. Ayrıca Şia'nın Hz. Ebû Bekir hakkında “Hz. Peygamber onu namazdan azletti.” sözünün aslı yoktur. Sahih rivayetler de Şia'nın bu iddiasını desteklememektedir.⁷³

3. Şia'ya göre imâmın toplum içinde en bilgili olması ve hükümlerin tamamını bilmesi gereklidir. Ebû Bekir ise toplumun en bilgisi değildir. Nitekim Ebû

⁶⁶ Bakara 2/124.

⁶⁷ Bakara 2/254.

⁶⁸ Nisa 4/11.

⁶⁹ Ahzab 33/33.

⁷⁰ Bkz. Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 119-120, 151-152, 155; Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 89.

⁷¹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 386-387.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, XX/1, 349.

⁷³ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 388; ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, 696.

Bekir, ben Müslümanım demesine rağmen Fücâe el-Mâzinî'yi ateşte yakmış ve dinî hükümlere aykırı davranarak hırsızın sol elini kesmiştir. Ayrıca mirastan payını soran bir nineye olumsuz yanıt vererek bu durumu insanlara soracağını söylemiştir. Daha sonra ona Hz. Peygamber'in nineye altıda bir verdiği söylenmiştir.⁷⁴ Bu iddiaya Cürçânî şöyle karşılık vermiştir: İmâmın bütün hükümleri bilmesi gerekli değildir. Fakat imâmın mutlaka icihad yapabilecek gücü olmalıdır. Onun icihad yapabilecek yetkinlikte olması ise bütün hükümleri bilmesini gerektirmez. Hz. Ebû Bekir de müctehiddir. Fücâe el-Mâzinî'yi ateşe atma nedeni ise onun icihadıdır veya tövbesinin kabul olmadığını düşündüğü içindir denilebilir. Zira Fücâe el-Mâzinî zındıktır, -daha- sahih görüşe göre zındığın tövbesi de kabul edilmez. Hırsızın sol elinin kesilmesi meselesine gelince bu durum celladın bir hatası veya hırsızın üçüncü hırsızlığı olabilir. Miras meselesinde ise o, meseleyi araştırmış, hemen hüküm vermemiş ve sahabeye danışmıştır. Bu onun müctehid olmasının gereğidir.⁷⁵

4. Şia'ya göre Ömer, Ebû Bekir'in dostu ve destekçisi olmasına rağmen onu tenkit etmiştir. Ömer, Malik b. Nüveyre'nin karısına göz koyan ve onu almak için Malik b. Nüveyre'yi öldüren Hâlid b. Velid'e kısas uygulanması gerektiğini Ebû Bekir'e aktarmıştır. Fakat Ebû Bekir bu talebi göz ardı etmiş ve bu yüzden Ömer tarafından tenkit edilmiştir. Cürçânî'ye göre böyle bir yergi söz konusu değildir. Zira Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in tayini ile işbaşına geçmiştir. Bu durumda Hz. Ömer'in onu eleştirmesi kendisini eleştirmesi anlamına gelecektir. Hz. Ebû Bekir'in Halid b. Velid'i öldürmemesine yönelik Hz. Ömer'in eleştirisi ise mümkündür. Müctehidlerin icihadla vardıkları hükümlere ilişkin birbirlerini eleştirmeleri ise mümkündür.⁷⁶

6. Hz. Ali'nin İmâmetiyle İlişkilendirilen Delillerin Eleştirisi

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan imâmet konusundaki münakaşalar, İslâm toplumundaki büyük anlaşmazlıkların temelini teşkil etmiştir. İslâm toplumu içinde başlayan, Cemel ve Sıffin savaşları ile devam eden, Hâkem olayı ile de çözümlenemeyen ilk mücadeleler temelde imâmet konusundaki ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Bu hadiseler Şia, Havâric ve Mürcie'yi de şekillendirmiştir. Kimin imâm olması gerektiği, imâmetin şartları, imâmın atanma yöntemi, azlinin imkânı daha ilk dönemlerde tartışma konusu yapılmıştır. Öyle ki Sıffin savaşı sonrasında Hâricîler, Hz. Ali'nin görevden ayrıldığını düşünerek Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye biat etmişlerdir. Diğer taraftan imâmı tayin edecek seçici kurulun kimlerden oluşması gerektiği ve imâmet makamının kimlerin biatıyla sahibini bulacağı sorusuna da yanıtlar aranmıştır. İmâmda bulunması gereken nitelikler, ilk önce Hz. Ömer tarafından "ümmetin emini" şeklinde özetlenmişken daha sonradan bu nitelikler ayrıntısıyla ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in ashâbı hakkındaki övgü içerikli sözlerinin Hz. Ali ile ilgili olanları, muhtemelen Cemel Vakası'ndan önce onun müfrit taraftarları tarafından abartılarak yorumlanmış ve Hz. Ali savaş esnasında vasî olarak ilan edilmiştir. Buna karşı Sıffin savaşı sonunda Hz. Ali'yi ve muhaliflerini tekfir ederek onlardan ayrılan Hâricîler, Hz. Ali'nin destekçilerinin öne sürdüğü fikirlere şiddetle karşı çıkmıştır. Bundan sonra imâmet konusunda farklı tezler öne

⁷⁴ Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 146-147; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 21

⁷⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 388-389.

⁷⁶ Cürçânî, *a.g.e.*, VIII, 389.

sürülmüştür. Hicri II. yüzyılın başlarından itibaren imâmet ilkesini benimseyen gruplardan Abbâsiyye, Abbas b. Abdülmuttalib ve neslinin, diğerleri de Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nass bulunduğunu ileri sürmeye başlamışlardır.⁷⁷ Daha sonradan nass ve tayin teorisi, Şia'nın imâmet doktrininin temel esasını oluşturmuştur.

Cürcânî Şia'nın Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek için öne sürdüğü önemli bazı delilleri sıralamış, ardından da bu delilleri çürütmeye çalışmıştır. Söz konusu deliller, aşağıda maddeler halinde incelenecektir:

1. Şia'ya göre Hz. Peygamber'den sonraki ilk meşru imâm Hz. Ali'dir. Nasslar da onun ilk imâm olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüze ulaşmamış olsa da Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin kesin bir nass mevcuttur. Zira Hz. Peygamber bir yere veya gazveye çıkacağı zaman vekil olarak Hz. Ali'yi kendi yerine bırakırdı. Bu durumda onun geri dönüşü olmayan ölüm yolculuğu öncesinde de insanların kendisine müracaat etmesi için birisini kendi yerine bırakması gerekmektedir. Üstelik Hz. Peygamber insanlara karşı çok merhametlidir, onlara def-i hacet gibi önemsiz bir şeyin adabını dahi öğretmiştir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in insanların hem bu dünya hem de ahiret durumlarını iyileştirecek bir imâmı tayin etmesi gerektiği anlaşılır. Ayrıca Ebû Bekir ve Abbas hakkında bir nassın olmayışı Hz. Ali hakkında bir nassın olduğunu göstermektedir.⁷⁸

Cürcânî bu itiraza şöyle karşılık verir: Hz. Peygamber sahabenin bu atamayı yapacağını bildiği için kendisinin yerine herhangi bir kimseyi bırakmamıştır. Keza o, birçok şer'î hüküm hakkında da bir nass zikretmemiş ve bu noktada görevi müchtehitlere bırakmıştır. Üstelik Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin açık bir nass olsaydı, bu nass gizli kalmaz ve tevatür yoluyla mutlaka nakledilirdi. Keza Hz. Ali bu nassı öne sürerek başkasının imâm olmasına müsaade etmezdi. Fakat Hz. Ali, hiçbir zaman kendi hakkında bir nassın olduğunu iddia etmemiştir. Benî Sakîfe'de "İmâmlar Kureyş'tendir."⁷⁹ denilince imâmet görevi Ensar'a bırakılmamış ve Hz. Ebû Bekir'e verilmiştir. Neticede eğer bir nass olsaydı, bunun gereği hemen yapılırdı. Zira sahabe de dinî konularda çok hassas olan, canlarıyla ve mallarıyla İslâm yolunda gayret eden kimselerdi.⁸⁰

2. Şia'ya göre "Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (varis olmaya) daha yakındır."⁸¹ ayeti imâmeti de kapsamaktadır. Yani Hz. Ali Hz. Peygamber'in akrabasıdır ve imâm olmaya daha layıktır. Cürcânî'ye göre bu ayet ile imâmet kastedilmemiştir. Çünkü ayette bir sınırlama yapılmamıştır.⁸²

3. Şia'ya göre "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Resûlü ve namaz kılan, rükû etmiş haldeyken zekât veren mü'minlerdir."⁸³ ayeti Hz. Ali'nin imâmetine delil teşkil etmektedir. "Veli" ya tasarrufta bulunan ya da seven, yardım eden manasındadır. Ayette yardım eden/destekleyen anlamı kastedilmemiştir. Ayette

⁷⁷ Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, XXII, 201; bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 136.

⁷⁸ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 390; Şeyh Mehdi es-Semavî, *el-İmâme fi davi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kuveyt 1399, I, 80-85; Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 390.

⁷⁹ Tirmizî, Fiten 49.

⁸⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 390-391; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 420-421; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 258-259.

⁸¹ Enfal 8/75.

⁸² Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 391; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XX/I, 238.

⁸³ Maide 5/55.

geçen “innemâ” edatı da müminlere hasredilemez. Bu durumda “veli” kelimesi tasarrufta bulunan anlamındadır. Ümmet içinde tasarrufta bulunan ise imâmdir. Müfessirler de ayetin ikinci kısmı ile Hz. Ali'nin kastedildiğini ifade etmişlerdir. Zira Hz. Ali, namaz esnasındayken kendisine bir dilenci gelmiş, o da dilenciye yüzüğünü vermiştir. Bunun üzerine ilgili ayet nâzil olmuştur. Hatta bu ayet ile Hz. Ali'nin kastedildiği noktasında icmâ da mevcuttur. Hâsılı bu ayet Hz. Ali'nin imâmetinin önemli bir delilidir.⁸⁴

Cürcânî bu iddiayı şu ifadelerle reddeder: Ayette geçen “veli” kelimesi ile kastedilen mana “yardım eden/destekleyendir.” Aksi halde ayet, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali'nin imâmetine ve onun tasarrufta bulunmada önceliğine işaret etmiş olurdu. Üstelik ayette kullanılan ifade çoğuldur, bu yüzden belirtilen kelime, tek bir kimseye hasredilemez. Ayrıca ayetin öncesindeki “*Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin, onlar birbirlerinin dostudur.*”⁸⁵ ifadesi de bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Çünkü bu ayette de “veli” kelimesi yardımcı anlamında kullanılmıştır.⁸⁶

4. Şia'ya göre Gadîr rivayeti Hz. Ali'nin imâmetini ispat eden diğer bir önemli delildir. Onlara göre Hz. Peygamber Veda Haccı dönüşü Gadîr-i Hum denilen mevkide durmuş ve sahabeye “Ben sizin için canınızdan daha öncelikli değil miyim?” (Beni canınızdan daha çok seviyor musunuz?) şeklinde bir soru sormuştur. Hz. Peygamber onlardan olumlu yanıt alınca “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, ona dost olana sen de dost ol, ona düşman olana sen de düşman ol! Ona yardım edene sen de yardım et!”⁸⁷ demiştir. Burada “mevlâ” kelimesi ile kastedilen tasarrufta bulunma bağlamında önceliğe sahip değildir. Dolayısıyla bu rivayette Hz. Ali'nin imâmeti kastedilmiştir.⁸⁸

Buna karşılık Cürcânî bu iddiayı reddetmiş ve rivayetin sahih olmadığını ifade etmiştir. Zira bu rivayeti Buhârî ve Müslim gibi hadis âlimleri de nakletmemiştir. Üstelik Gadîr günü Hz. Ali Yemen'deydi, yani Hz. Peygamber'in yanında değildi. Bu rivayet sahih kabul edilse bile râvîlerin geneli, rivayetin başında geçen “Ben sizin için canınızdan daha öncelikli değil miyim?” sözünü nakletmemiştir. Bu yüzden “mevlâ” kelimesinin “daha öncelikli” manasında ele alınması doğru değildir. Ayrıca rivayetin sonu da “mevlâ” kelimesiyle “yardımcı” anlamının kastedildiğini ortaya koymaktadır. Neticede “mevlâ” kelimesi ile “öncelikli olma/layık olma” manası kastedilmemiştir. “Mevlâ” kelimesi daha öncelikli anlamında kabul edilse dahi tasarrufta bulunma ve idari bağlamda öncelikli olma bağlamında ele alınamaz. Diğer bir ifade ile “mevlâ” kelimesi öncelikli olma anlamında ele alınsa dahi bu noktada hangi manada öncelikli bulunduğu (sevgi-yardım-tasarruf) hususu açık değildir.⁸⁹ Kanaatimizce de bu rivayetle Hz. Peygamber Hz. Ali'ye sahip çıkmıştır ama bu durum onun Hz. Ali'ye yönelik siyasi referans olduğu anlamına gelmemektedir.

⁸⁴ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, II, 217; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 319; Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 172; *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 147-148; Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 391-392.

⁸⁵ Maide 5/51.

⁸⁶ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 391-392.

⁸⁷ Tirmizî, *Menâkıb* 19.

⁸⁸ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, ss. 32-33; *Fusûlu'l-Muhtâra*, ss. 290-292; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 149, 172; *Nehcu'l-Hak*, ss. 172-173, 192, 218; E. Ruhi Fiğlalı, “Gadîr-i Hum”, *DİA*, XIII, s. 279; Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 392-393.

⁸⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 392-393.

5. Şia'nın öne sürdüğü diğer delil ise Hz. Peygamber'in Tebük Seferine giderken Medine'de kendi yerine bıraktığı Hz. Ali'ye yönelik şu sözüdür: "Musa'nın yanında Harun ne ise, sen de benim yanımda osun. Fakat benden sonra bir peygamber gelmeyecektir."⁹⁰ Bu rivayette peygamberlik haricinde Harun'un Musa'ya nispetle olan konumu, Hz. Peygamber'e nispetle Ali'ye de verilmiştir. Musa'nın "Kavmim içinde bana halef ol." ifadesinden hareketle de Harun'un Musa'nın halefi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Musa'nın vefatını müteakip - eğer hayattaysa- Harun onun yerine geçecektir. Keza aynı durum Hz. Ali için de geçerli olmalıdır.⁹¹

Cürcânî'ye göre bu hadis sahih değildir. Şayet bu hadis sahih kabul edilse dahi hadis şöyle yorumlanmalıdır: Hz. Peygamber Hz. Ali'yi Tebük Seferine giderken Medine'de kendi yerine bırakmıştır. Buradan Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendi vefatı sonrası için de halefi kıldığı söylenemez. Keza Musa'nın Harun'a yönelik "Bana halef ol." sözünden bu durumun onun ölümü sonrası için de geçerli olduğu çıkarılamaz.⁹²

6. Şia, Hz. Peygamber'in "Ali'yi müminlerin emiri konumundaymış gibi selamlayınız." sözünden hareketle Hz. Ali'nin ilk imâm olması gerektiğini iddia etmiştir. Cürcânî'ye göre bu rivayet sahih değildir.⁹³

Esasen Şia'nın Hz. Ali'nin imâmetini ispat için öne sürdüğü nasrlara ve onların sebep-i vüruduna bakıldığı vakit bu öne sürülen delillerin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta Şia'nın en kuvvetli delil olarak öne sürdüğü "Gâdîr" rivayeti dahi Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilemez. Yaşanan şu hadise de Hz. Ali hakkında bir nassın olmadığına en açık delildir: İbn Abbas -Hz. Peygamber'in son hastalık evresinde- Hz. Ali'ye imâmetin kime verildiğini sormak üzere Hz. Peygamber'e gitmesini önermiş, şayet kendilerine kalmışsa bunu öğrenmiş olacaklarını, başkasına verilmiş ise bir tavsiyesinin olup olmadığını öğreneceklerini söylemiştir. Hz. Ali ise bu teklife sıcak bakmamış ve öneriyi Hz. Peygamber'in reddetmesi halinde halkın bir daha imâmeti kendilerine vermeyeceği endişesini ona aktarmıştır.⁹⁴ Bunun yanı sıra Hz. Ali'nin imâmetine ilişkin bir nass olsaydı, Hz. Peygamber'in terbiyesi ile yetişmiş sahabenin bu haberi dikkate almaması düşünülemezdi.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde Şia'yı diğer fırkalardan ayıran en önemli özelliği onların imâmet nazariyesidir. Öyle ki, Şia imâmeti, imanın temel rükünlerinden biri olarak kabul etmiş, nass ve tayin teorisi ile de bu inancı desteklemeye çalışmıştır. Onların imâmet anlayışlarının temelini nass ve tayin teorisi oluşturmaktadır da denebilir. Bu teoriye göre Hz. Muhammed (sav) Allah'ın emriyle Hz. Ali'yi ilk imâm olarak tayin etmiş ve ondan sonra da bu görev Ehl-i Beyt'e mensup şahıslarca yürütülmüştür. İmâmet, nübüvvetin bir nevi devamı mesabesinde

⁹⁰ Buhârî, Menâkıb 9.

⁹¹ Şeyh Müfid, *el-İfsâh*, s. 33; Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, ss. 167-168; bkz. Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 394-395.

⁹² Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 394-395.

⁹³ Cürcânî, *a.g.e.*, VIII, 390.

⁹⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 12; Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve*, neş. Abdülkerim Osman, Beyrut 1966, I, 263; Taberî, *Tarihu'l-Ümeme ve'l-Mülük*, Beyrut tsz., III, 193-194.

görülmüş ve bu doğrultuda imâmlar da peygamberlere has olan seçilmişlik, -üstün- ilim, ismet, efdaliyet gibi özel vasıflarla donatılmıştır.

Cürcânî'nin imâmet görüşü ise diğer Ehl-i Sünnet ulemasında olduğu gibi Şîî teoriye reddiye şeklindedir. Fakat o, geliştirdiği imâmet teorisinde Eş'arî kelâm geleneğinde ortaya konulan imâmet anlayışının dışına çıkamamıştır. Hatta onun imâmet konusundaki yaklaşımının müteahhirûn dönem Eş'arî kelimcilerinden Âmidî ve İcî ile hemen hemen aynı olduğu da söylenebilir.

Cürcânî ortaya koyduğu imâmet anlayışında imâmeti inanç alanının dışında tutmaya çalışmış; bu vazifeyi de dinî ve dünyevî işleri ilgilendiren genel (siyasal) bir idarecilik olarak değerlendirmiştir. Peygambere mahsus vasıfların imâmlara verilemeyeceğini savunan Cürcânî, daha çok kamu yararını ilgilendiren görevleri yerine getirmekle mükellef bir imâm portresi çizmiş ve böylece imâmlar hakkında öne sürülen imtiyazları reddetmiştir. Neticede Şîî-İmâmî paradigmadaki imâmet algısını diğer Eş'arî kelâmcılar gibi teorik ve pratik düzeyde gerçekçi bir zemine oturtmuş ve siyasal iktidarı dinî otoriteden ayırmıştır.

Cürcânî'ye göre imâmet ancak seçim usulü ile belirlenebilir. Zira Kur'an'da ve hadislerde nass ve tayin tezini geçerli kılacak hiçbir delil de mevcut değildir. Bu doğrultuda o, tarihi realiteye bağlı kalarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindeki sıralamanın bazı nasslara da dayanarak isabetli olduğunu kaydetmiştir. Bilindiği gibi bu kabul Sünnî ekolün Şîî doktrinden ayrıldığı önemli noktadır. Ayrıca Cürcânî, dört halife dönemindeki uygulamaları gerçek hilâfet gözüyle değerlendirmiş; onların seçim yöntemlerini meşru görmüş, seçim akdinin keyfiyetini belirlerken de onların seçim yöntemlerini kıstas kabul etmiştir. Böylelikle siyasi paradigmasını oluştururken dört halife dönemi uygulamalarını esas kabul etmiştir.

Esasen Kur'an siyasi yönetim ve sistem bakımından herhangi bir kayıt getirmemiş sadece Kur'an'da siyasi alanda riayet edilmesi gereken hususlar hürriyet, adalet, eşitlik, ehliyet, şûrâ gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Erken dönemden günümüze, sürekli değişen toplumsal dinamikler, dinin toplumları sabit bir sistemle kayıtlamasını imkânsız kılar. Eğer imâmet, Şia'nın da belirttiği gibi ümmete bırakılmayacak kadar önemli bir husus olsaydı, imâm bizzat Allah tarafından tayin edilir ve bu tayin ayetle de sabit olurdu. Fakat Şia'nın iddialarının aksine ne Hz. Peygamber'den bu konuda tarih üstü bir söz varid olmuş ne de Kur'an siyasi yönetim bakımından insanları belirli bir sistemle veya belirli bir ırk ya da aileyle sınırlandırmıştır.

Kanaatimizce Şia'nın nass ve tayin teorisinin ispatı için öne sürdüğü nasslar, Cürcânî'nin de ısrarla vurguladığı gibi Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirilemez. Bu noktada onlar, iddialarının ispatı için yoruma açık olan ayetlere sarılmış ve aşırı tevillerle ayetleri Hz. Ali'nin imâmeti ile ilişkilendirmeye çalışmışlarsa da neticede ayetleri bağlamından koparmışlardır. Bu ise ayetleri -anlam bakımından- tahrif etmekten başka bir şey değildir. Bunun yanında Şia, ayetlerin nüzul sebeplerini irdelenmiş ve kendi anlayışları çerçevesinde gerçek dışı nüzul sebepleri türetmişlerdir. Fakat ayetlerin siyak ve sibakı onların tezlerini boşa çıkarmıştır. Şia, Hz. Peygamber'e nispet ettikleri Hz. Ali'nin övüldüğü ve onun erdeminden bahsedildiği her rivayeti de onun imâmetine delil olarak kullanmış ve bazı tarihi hadiselerin de onun imâmetine delil teşkil ettiğini iddia etmiştir. Kısacası Hz. Ali'nin imâmetinin ispatı için nassları ve tarihi olayları Şîî paradigma ışığında okumuş ve bu paradigmaya tasdik ettirmişlerdir. Fakat ilgili ayetler ve rivayetler

dikkatle incelendiğinde imâmet konusunda Şia'nın iddialarını doğrular nitelikte deliller bulmak imkânsızdır. Cürcânî'nin bu konuda ortaya koyduğu bilgiler ve deliller de yukarıda zikrettiğimiz görüşleri destekler niteliktedir.

KAYNAKÇA

- ALLÂME HİLLÎ, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982.
- ALLÂME HİLLÎ, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, tah. M. Reşad Sâlim, Kâhire 1962.
- ALLÂME HİLLÎ, İbn Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, neş. A. el-Hüseynî el-Urumevî, Kum 1407.
- ÂMİDÎ, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, tah. A. Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, neş. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1987.
- BEYÂZÎZÂDE, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe*, ter. İlyas Çelebi, İstanbul 2010.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-Envâr*, neş. Abbas Süleyman, Beyrut 1991.
- BOZAN, Metin, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 2006, IX, ss. 95-112.
- BOZAN, Metin, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.
- BOZAN, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, (Basılmamış Doktora Tezi).
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. Mahmut Ömer Dimiyati, Beyrut 1998.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker-İ. Halil Üçer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *Kitâbü'l-İrşâd*, tah. M. Yusuf Musa-Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır 1950.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *Gıyâsu'l-Ümem fi't-Tiyasi'z-Zulem*, tah. Mustafa Hilmi-Fuad Abdulmun'im, İskenderiye 1979.
- EŞ'ARÎ, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tas. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- GECİT, M. Salih, "Cüveynî'nin Hilafet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:18, sayı:58, 2014, ss. 485-504.
- GECİT, M. Salih, "Cüveynî'nin İmâmet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyâsü'l-Ümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.7, sayı: 34, ss. 393-408.
- FIĞLALI, E. Ruhi, "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII, 279-280.
- FIĞLALI, E. Ruhi, "İsnâşeriyye", *DİA*, XXIII, 142-147.

- FIGLALI, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.
- HUMEYNÎ, Âyetullah Ruhullah, *İslâm Fıkında Devlet*, ter. H. Perviz Hatemi, İstanbul 1979.
- HÜSEYNÎ, Ebû'l-Feth, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul 2014.
- İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.
- İBN KUTEYBE, *el-İmâme ve's-Siyâse*, tah. Muhammed Zeynî, Beyrut 1967.
- İSFERÂÛYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, tah. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1988.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XX/I-II, (*fi'l-İmâme*), (tah. Mahmud Muhammed Kâsım), Kâhire tsz.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve*, neş. Abdülkerim Osman, Beyrut 1966.
- KÂŞİFU'L-GITA, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kayseri 1992.
- MAKDÎSÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Halil b. Yusuf, *Risale fi'r-Red ale'r-Rafida*, Bombay 1983.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb*, tah. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.
- MUZAFFER, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ter. Abdülbakıy Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, tah. Dirasâtü'l-İslâmiyye, Kum 1412.
- MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-İrsâd fi Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, Beyrut 1993.
- MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, neş. Mehdi Muhakkik, Tahran 1372.
- MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Fusûlu'l-Muhtâra*, tah. S. Ali M. Şerîfî, Beyrut 1993.
- NADER, Albert Nasrî, *Medhal ile'l-Fırakı's-Siyâsiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1986.
- NÂŞÎ el-EKBER, *Mesâilü'l-İmâme*, neş. J. Van Ess, Beyrut 1971.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, tah. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004.
- ÖZ, Mustafa, Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, XXII, 201-203.
- ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüzü Şiîlik*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- RÂZÎ, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Erbaîn*, tah. A. Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004.

- RÂZÎ, Fahrüddîn, *Mesâilu'l-Hamsun*, Kahire 1328.
- SEMAVÎ, Şeyh Mehdî, *el-Îmâme fi davi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kuveyt 1399.
- SÜBHÂNÎ, Ca'fer, *Muhâdarâtun fi'l-Îlâhiyyât*, Kum 1431.
- ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. E. Ali Mehran-A. Hasan Fâur, Beyrut 1993.
- ŞERÎF MURTAZÂ, *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*, Tahran 1986.
- TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Tarihu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Beyrut tsz.
- TEFTÂZÂNÎ, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sâduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998.
- TİRMİZÎ, Ebü İsâ, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İstanbul 1992.
- TÛSÎ, Ebü Ca'fer, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979.
- TÛSÎ, Ebü Câ'fer, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362.
- U'TUM, Muhammed Abdülkerim, *en-Nazariyyetü's-Siyâsiyyeti'l-Muasıra li'ş-Şia*, Amman 1409.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- ÜNVERDİ, Veysi, *Îmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2015.
- ÜNVERDİ, Veysi, "Eş'arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi; Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 29 (2018), ss. 39-66.

OSMANLI COĞRAFYASINDA SÜNNÎ DÜŞÜNCENİN RESMÎ İDEOLOJİ OLARAK BENİMSENMESİ ÜZERİNE SOSYO-JEOPOLİTİK ANALİZLER

Recep ÖNAL*

Öz

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nin resmî din anlayışı, Sünnî İslam anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu anlayış ise Osmanlı topraklarında hâkim konumda Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik tarafından temsil edilmiştir. Osmanlıda Sünnî düşüncenin resmî din anlayışı olarak benimsenmesinde özellikle XV-XVI. yüzyıllarda yürütülen Şîî propagandası önemli rol oynamıştır. Bu yüzyıllar, Osmanlı resmî dinî ideolojisinin büyük değişim yaşadığı, bu ideolojiye karşı muhalif birtakım dinî hareketlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Sünnî düşünceye karşı çıkan bu tür muhalif hareketin başında ise Şîîlik propagandası yürüten Safevîler ile Anadolu'daki Kızılbaşlık hareketi gelmektedir. Devletin ve toplumun yapısı ve inancı için bir tehdit olarak görülen bu eğilimler karşısında Osmanlı Sultanları, devletin siyasî ve dinî yapısında merkezîleşme eğilimi içerisine girmişler, bilhassa yıkıcı Şîî faaliyetleri karşısında devletin resmî ideolojisi olan Sünnîliği pekiştirmeye ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı sultanları ve uleması Sünnîliği muhafaza etmeye ve güçlendirmeye çalışmışlar, bu amaçla Ehl-i Sünnet dışı akımlara karşı siyasî ve ilmî düzeyde mücadele etmişlerdir. Bu durum Sünnîliğin daha da güçlenip devlet doktrini olarak öne çıkmasında önemli rol oynamıştır.

Biz bu makalemizde yukarıda teorik zemini dikkate alarak Osmanlı Devleti'nde Sünnî düşüncenin benimsenmesi ve resmî ideoloji haline dönüşmesinde etkili olan faktörlerin yanı sıra Sünnî gelenek içinde Osmanlıda Eş'arîliğin ön plana çıkması ve Mâtürîdîğin arka planda kalmasının temel sebeplerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, mezhep, Ehl-i Sünnet, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Şîa

SOCIO-GEOPOLITICAL ANALYZES ON THE ADOPTION OF SUNNĪ THOUGHT AS THE OFFICIAL IDEOLOGY IN THE OTTOMAN GEOGRAPHY

Abstract

Since the foundation of the Ottoman Empire, the official understanding of religion has been shaped within the framework of Sunnī Islam. This understanding was

Makale Gönderim Tarihi:21.09.2018, Kabul Tarihi: 13.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.462656

* Doç. Dr., BAUN İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-2571-9949

represented by Mâtürîdiyya and Ash‘ariyya. The Shī‘ī propaganda carried out in the XV-XVI centuries played an important role in the adoption of the Sunnī thinking in the Ottoman Empire as an official understanding of religion. These centuries are during the time when the Ottoman official religious ideology has undergone great change and a number of oppositional religious movements have emerged against this ideology. At the beginning of this kind of opposition movement against the Sunnī idea is the Safavids who carried out Shī‘ism propaganda and Kızılbaşlık movement in Anatolia. In the face of these tendencies, which are seen as a threat to the structure of the state and the society and belief, the Ottoman Sultans tended to centralize both the political and religious structures of the state. For this purpose they have struggled at the political and scientific level against the Ahl al-Sunna movements.

With this article, we will try to determine the main causes of the Sunnī Muslims’ adoption of Sunnī thought and the factors affecting their transformation into formal ideology.

Keywords: Ottoman, sect, Ahl al-Sunna, Mâtürîdiyya, Ash‘ariyya, Shī‘ism

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, kuruluşundan son dönemlerine kadar resmî dinî düşüncesini, Sünnî İslam anlayışı çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu anlayış, Osmanlı topraklarında hâkim konumda olan biri Mâtürîdîlik diğer Eş‘arîlik olmak üzere Sünnîliğin iki ana damarı tarafından temsil edilmiştir. Osmanlı Devleti ve Anadolu’daki Müslüman halkın çoğunluğu itikatta Mâtürîdîliği benimsemiştir. Buna rağmen Eş‘arîlik, Osmanlı ilim hayatında hâkim konuma gelmiş, Mâtürîdîlik ise ikinci planda kalmıştır. Bu durum bilhassa medreselerde daha belirgin hale gelmiş, eğitim programlarında Mâtürîdî âlimlerinin eserlerine yer verilmemiş, bunun yerine Eş‘arî geleneğine mensup âlimlerin eserleri tercih edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak Osmanlı düşünce hayatında Eş‘arîlik hâkim konumda olmuştur.

Osmanlıda Sünnî düşüncenin resmî din anlayışı olarak benimsenmesinde XIV. ve XVI. yüzyıllar arasında yaşanan bir takım siyasî ve sosyal gelişmeler önemli rol oynamıştır. Zira bu yüzyıllar, toplumsal düzeyde birtakım sosyal kargaşa, bölünme ve gruplaşmaların meydana geldiği, Osmanlı’nın resmî dinî ideolojisinin büyük değişim yaşadığı, bu ideolojiye karşı muhalif birtakım dinî hareketlerin, farklı fikir ve düşüncelerin, dinî görüşlerin ortaya çıktığı, çeşitli tasavvufî akımların muhtelif isimler altında Anadolu’nun farklı bölgelerinde yayılmaya başladığı bir dönemdir. Bu akımlar arasında şeriata uygun görüşler benimseyenler olduğu gibi şeriata ve Sünnî düşünceye aykırı görüş ve itikadı benimseyenler de vardır. Ayrıca devlet işlerine karışmayıp, buldukları şehir ve kasabalarda vaaz ve nasihatle halkı irşad etmeye çalışanlar olduğu gibi devletin işlerine ve siyasete müdahale edenler de vardır. Bunlar arasında en çok dikkat çeken gruplar ise panteist eğilimli vahdet-i vücud felsefesini benimseyen Melâmîler, Gülşenîler, Kalenderîler, Hurûfîler ve Halvetîlerdir. Bu zümreler, sünnî düşünceye aykırı olan görüşleri nedeniyle devlet ve ulema tarafından “zındık, mülhid ve mistik bir mesiyenist” sûfi akımlar olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar, devlet, ulema ve toplum içerisinde gruplaşmanın ve fikrî tartışmaların, huzursuzlukların yaşanmasında önemli rol oynamıştır. Bu yüzden Osmanlı uleması, bu tarikat

mensuplarından bir kısmının görüş ve akidelerini şeriate aykırı olarak değerlendirmişler, bunlar arasında zındık ve mülhit kabul ettikleri bazı şeyhleri idam ettirmişler, bazılarını da hapsettirmişlerdir (Uzunçarşılı 1988b: 300, 305; Ocak 2013: 296 vd.). Öte yandan özellikle XVI. yüzyılda Şîî-Safevî ve Kızılbaş denen çeşitli bâtinî zümreler de ortaya çıkmıştır. Sünnî düşünceye karşı çıkan bu tür muhalif hareketin başında ise Şîilik propagandası yürüten Safevîler ile Anadolu'daki Kızılbaşlık hareketi gelmektedir.

Devletin ve toplumun yapısı ve inancı için bir tehdit olarak görülen bu eğilimlere karşısında Osmanlı Sultanları, devletin hem siyasî hem de dinî yapısında merkezîleşme eğilimi içerisine girmişler, bilhassa yıkıcı Şîî faaliyetleri karşısında devletin resmî ideolojisi olan Sünnîliği pekiştirmeye ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı sultanları ve ulaması Sünnîliği muhafaza etmeye ve güçlendirmeye çalışmışlar, bu amaçla Ehl-i Sünnet dışı akımlara karşı siyasî ve ilmî düzeyde mücadele etmişlerdir. Söz konusu akımlar, Sünnî düşünceye aykırı inançlar ve bâtinî fikirler benimsemeleri nedeniyle Osmanlı uleması tarafından "ihtilâlcî mesiyânilik" bir karakter sergileyen "Râfizî" gruplar olarak kabul edilmiştir. Bu râfizî gruplar da diğerleri gibi Osmanlı Devleti'ni bir hayli uğraştırmışlardır. Devletin siyasî ve içtimaî hayatında oldukça etkili olmuşlar ve hatta Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde birtakım isyanların çıkmasına neden olmuşlardır. Bunun üzerine Osmanlı merkezî yönetimi, Sünnîlik dışı bu muhalif çevrelere karşı sıkı bir sünnîleştirme politikasını çare olarak görmüş, her türlü değişime, senteze açık Osmanlı resmî din anlayışı, kendini artık her türlü yeni alış-verişlere ve değişimlere kapatma yoluna girmiştir. Bu yüzden de devletin resmî din anlayışı ister istemez hoşgörüsüz ve katı bir hale dönüşmüştür (Ocak 1990: 193-194).

Biz bu makalemizde yukarıda verilen bilgiler ışığında Osmanlı Devleti'nde Sünnî düşüncenin benimsenmesi ve resmî ideoloji olarak kabul edilmesinde etkili olan temel faktörler ile Sünnî gelenek içinde Osmanlıda Eş'arîliğin ön plana çıkması ve Mâtürîdîğin arka planda kalmasının sebepleri üzerinde duracağız.

1. Osmanlı Devleti'nde Sünnî Düşüncenin Benimsenmesinde ve Resmî İdeoloji Olarak Kabul Edilmesinde Rol Oynayan Temel Etkenler

Sünnî anlayışın devlet tarafından resmî ideoloji olarak kabul edilmesinin siyasî, sosyal ve kültürel birçok faktörü bulunmakta birlikte, bunlar arasında en önemlilerinden biri, Abbâsî Devleti'nden (750-1258) itibaren Osmanlılara kadar genel olarak Türk devletlerinin Sünnî İslam'ı resmî devlet ideolojisi olarak benimsemeleri ve bunun dışındaki her türlü dinî ve mezhebî muhalif akımlara karşı savunmayı tarihî bir misyon telakki etmeleridir. Bu durum, XI. yüzyılın ortalarından itibaren önemli bir kısmı Türklerin siyasî hâkimiyetinde yaşamaya başlayan Orta Doğu İslam dünyasında Sünnî doktrinin resmî devlet ideolojisi olarak güçlü bir siyasî destek kazanmasını sağlamıştır (Ocak 1990: 191). Dolayısıyla geçmişten beri süre gelen bu gelenek, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren devam etmiş, Sünnîlik devletin resmî ideolojisi olarak kabul edilmiştir.

Selçuklulardan sonra Osmanlı'nın Sünnî geleneği tercih etmelerinin bir diğer sebebi de Sünnî geleneğin her zaman iktidardan yana bir tavır sergilemesidir. Çünkü Sünnî geleneğin iktidardan yana bir anlayışı gelenekselleştirdiği ve Sünnî teorinin ana eksenini oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim Sünnî âlimler,

adaletsizlik ve zulüm karşısında sadece kalple buğzedilmesi ya da güç yetirilmesi durumunda kötülüğün dil ile engellenmesini kabul etmişler, toplumda fitne ve fesadın yayılmasına neden olabileceği gerekçesiyle el ile ya da kılıç veya silahla yönetime karşı isyan etmeyi uygun görmemişlerdir. Aynı zamanda fitne ve fesat peşinde olan kişi ve kesimlere karşı da devletin mücadelesini esas kabul etmişlerdir. Bu görüşlerini de: “zulüm de yapsalar, imamlarımıza ve emir sahiplerine isyanı caiz görmeyiz. Onlara beddua etmez, itaatten vazgeçmeyiz” (Ebû Hanîfe 2002: 39, 45; Pezdevî 1994: 275) veya “İslam padişahına adalet, insaf ve düşman üzerine zafer kazanması için dua edin, zâlimdir diye beddua etmeyin” ifadeleriyle formüle etmişlerdir (Birgivi 1964: 28, 54; Yazıcıoğlu 2002: 112).

Öte yandan Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren Anadolu topraklarında eğitim gören talebelerin yüksek eğitim görmek için Sünnî düşüncenin ortaya çıktığı ve hâkim olduğu bölgelere gitmeleri ve bu bölgelerdeki bazı âlimlerin Anadolu topraklarına göç etmeleri şeklinde gerçekleşen ilmî seyahatler de Osmanlı'da Sünnî düşüncenin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Osmanlı Beyliği'nde tahsilini belirli bir seviyeye getiren talebeler, hocalarının da tavsiyesi üzerine İslam dünyasının Suriye (Şam), Mısır (Kahire), Irak (Bağdad) veya Orta Asya (Mâverâünnehir: Semerkand ve Buhara) ve İran gibi ilim merkezlerine giderek tahsillerini tamamlarlar, birkaç yıl sonra yetişmiş birer din âlimi olarak geri dönerlerdi (Uzunçarşılı 1988a: 227; a.mlf. 1988b: 458; Yazıcıoğlu 1980a: 281; İpşirli 1999: 73). Dolayısıyla kuruluş yıllarından itibaren Anadolu'nun çeşitli medreselerde eğitim gören âlimler, yabancı ülkelere giderek yüksek tahsil görmüşler ve buldukları ülkelerin ilmî birikimlerini ve ilim anlayışlarını kendi memleketlerine taşımışlardır.

Osmanlı'nın kuruluştan itibaren gerçekleşen bu ilmî seyahatler, bu dönemle sınırlı kalmamış, XIV-XVI. yüzyıllar arasında da devam etmiştir. Nitekim bu yüzyıllar arasında Anadolu'dan diğer İslam ülkelerine yapılan ilmî seyahatlere dair yapılan bir araştırmada yüz on beş ülke tespit edilmiştir. Bu araştırmada verilen istatistikî dağılımlara bakıldığında % 44'lük oran ile İran ilk sırada, % 24'lük oranla Mısır ikinci sırada yer almaktadır. Bunları sırasıyla % 15'lik oranla Anadolu'nun muhtelif yerleri, % 9 ile Mâverâünnehir, % 8 ile Suriye ve % 2 ile Irak takip etmektedir. Bu verilerde isimleri öne çıkan memleketlerin, Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerin müelliflerinin memleketleri ile de hemen hemen aynı oldukları görülmektedir (Lekesiz 1991: 21-23; İpşirli 1999: 73). Nitekim aynı yüzyılda Osmanlı medreselerinde muhtelif konularda okutulan otuz üç ders kitabının müellifleri inceleyen başka bir istatistikî araştırmaya göre de yine % 39.3'lük oranla İran ilk sırada,¹ % 30.3 ile Mısır ikinci sırada gelmektedir. Bunları her biri % 6,0'lık oranla Mâverâünnehir, Irak, Harezmi ve Fergana; % 3.03'lük oranla Anadolu ve Horasan takip etmektedir (İhsanoğlu 1999: 285; Lekesiz 1999: 83).

Osmanlı topraklarından gerek kuruluş gerekse sonraki yıllarda dış ülkelere yapılan bu seyahatlerin dışında XV. yüzyıldan itibaren yeni kurulun büyük medreseler sayesinde İslam dünyasının önemli ilim ve kültür merkezleri haline

¹ Söz konusu yüzyıllar dikkate alındığında İran coğrafyasında Şiî nüfusu değil, sünnî nüfus hâkim konumdadır. Bu nedenle konuyla ilgili yapılan araştırmalar da bugünkü İran coğrafyasını değil İran coğrafyasına Sünnîlerin hâkim olduğu dönem kastedilmektedir.

gelen İstanbul, Edirne ve Bursa gibi Osmanlı şehirlerine de farklı İslam memleketlerinden birçok ünlü âlim ve talebe de göç etmiştir. Bu göçler sayesinde Osmanlı'nın ilmî hayatında önemli gelişmeler ve yükselmeler olmuştur. Dış ülkelerden Osmanlı'ya gelenler arasında Şeyh Muhammed Cezerî, Şeyh Ahmed-i Cezerî, İbn Arabşah, Fahreddîn-i Acemî, Haydar-ı Herevî, Alâaddin et-Tusî, Seyyid Ali Acemî, Ali Kuşçu, Musannifek Alâaddin, Tebrizli Kemaleddin, Hekimşah-î Kazvinî, Şirvanlı Şükrullah, Hekim Lârî, Şirazlı Muzafferüddin Ali bunlar arasında sayılabilir (Uzunçarşılı 1988b: 459). Mezkûr âlimlerin Osmanlı'ya göç etmelerinde Osmanlı sultanlarının, onları kendi ülkelerine davet etmeleri ve onlara saygı duymaları da önemli rol oynamıştır (İpşirli 1999: 73; Lekesiz 1999: 81). Örneğin Yıldırım Bayezid (1360-1403), Bursa'da Osmanlı'nın ilk Dâru'l-Kurrâsını tesis ettiğinde 798/1395 tarihinde Şemsüddin Muhammed el-Cezerî'yi (ö. 833/1429) Kahire'den Bursa'ya davet etmiş ve ilk müderrisliğini ona vermiştir. II. Murad (1421-1451) da Edirne'de yaptırdığı bir medresesine o sırada Halep'ten gelen Sirâceddin Muhammed Halebî'nin (ö. 857/1453) adını vermiş ve ilk müderris olarak onu görevlendirmiştir (Baltacı 2002: 447).

Kaynaklarda Osman Gazi (1281-1326) döneminden II. Murad (1421-1451) döneminin sonuna kadar Osmanlı ülkesinden Şam'a ve Mısır'a 18, İran'a ise 6 âlimin yüksek tahsil görmek için gittiği; buna mukabil Mısır ve Şam'dan 7, İran ve Mâverâünnehir'den ise 18 âlimin Osmanlı ülkesine geldiği bilgisine yer verilmektedir (Şeşen 2002: 331). Bu bölgelere giden veya oralardan gelen hocalardan öğrenim gören Osmanlı âlimleri arasında ise Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Muhsin-i Kayserî (ö. 761/1360), Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397), Şeyh Bedreddin Mahmud (ö. 823/1420), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440), Alâeddîn Semerkandî (ö. 860/1456), Hızır Bey (ö. 863/1459), Fahreddin-i Acemî (ö. 865/1460), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491), Molla Lutfî (ö. 900/1495) ve Alâeddin Fenârî (ö. 903/1497) gibi isimler sayılabilir (Uzunçarşılı 1988a: 227-232; Çelebi 1998: 104). Bunlar arasında Davûd-i Kayserî, Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddin Mahmud tahsilini Kahire'de; Muhsin-i Kayserî Şam'da; Alâeddin Ali Esved İran'da; Kadızâde-i Rûmî, Alâeddin Fenârî ise Semerkand ve Buhara'da tamamlamışlardır (Uzunçarşılı 1988b: 459; Baltacı 2002: 447).

İlmî seyahatlerin yapıldığı bu ülkelere bakıldığında, Osmanlı Devleti'nin ilim ve fikir hayatının iki farklı kaynaktan beslendiği dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birincisi, Mâtürîdî anlayışın hâkim olduğu ve Türk nüfusunun yoğun olduğu Mâverâünnehir (Semerkand ve Buhara), İran ve Horasan gibi doğu bölgeleri; ikincisi ise Eş'arî anlayışın ve ekseriyetle Arap nüfusun hâkim olduğu Irak (Bağdat), Suriye (Şam), Mısır (Kahire) ve Hicaz (Mekke ve Medine) bölgeleridir (Şeşen 2002: 331; Unan 2003: 15; Lekesiz 1999: 82-83). Dolayısıyla bizzat Osmanlı medreselerinde yetişip, müderris olarak görev alan âlimlerin, menşe itibariyle Anadolu'da doğup yetişenler, Anadolu'da doğmuş olup tahsillerini Mâverâünnehir, İran, Horasan veya Hicaz, Mısır, Irak ve Suriye gibi ilim merkezlerinde tamamlayarak geri dönenler ve Anadolu dışında doğup, oralarda yetişen ve sonradan Osmanlı ülkesine gelenlerden oluştuğu anlaşılmaktadır (İhsanoğlu 1999: 285). Buna göre Anadolu'daki ilim ve fikir hayatının bu bölgelerde eğitim veren medreselerde hâkim konumda olan Mâtürîdî ve Eş'arî geleneği tarafından şekillendiğini söyleyebiliriz.

Zikredilen bölgelerdeki medreselerde verilen eğitimin muhtevasına bakıldığında; Mâverâünnehir, İran ve Horasan'da yer alan medreselerde tıp, riyâziye, hesap, hendese, astronomi, felsefe, mantık ve kelim vb. aklî ilimler okutulmuştur. Buna mukabil Hicaz, Mısır, Irak ve Suriye'deki medreselerde ise daha çok tefsir, hadis, fıkıh, tarih, edebiyat ve kavâid vb. naklî (dinî ve hukukî) ilimler ön planda olmuştur (Uzunçarşılı 1988a: 227; a.mlf. 1988b: 458; Yazıcıoğlu 1980a: 281). Bu bakımdan Osmanlı ulemasının dinî düşüncede yoğun olarak üzerinde durduğu bilim dalından olan naklî ilimlerde daha çok Eş'arî düşüncenin hâkim olduğu medreselerde yetişmiş ulemalardan; aklî ilimler de ise Mâtürîdî düşüncenin hâkim bulunduğu medreselerdeki ulemalardan istifade ettiklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Osmanlı ilim ve fikir dünyasının Mâtürîdî ve Eş'arî (Ehl-i Sünnet) geleneği tarafından şekillendiği, dolayısıyla devlet ve toplumun din anlayışının bu iki gelenek tarafından temsil edilmiştir.

2. Osmanlı Düşüncesinde Mâtürîdî-Eş'arî Etkisi

Osmanlı'nın resmî din anlayışını temsil eden sünnilik, Osmanlı'nın kuruluşundan yıkılışına kadar biçimsel olarak varlığını devam ettirmiştir. Bununla birlikte bu anlayışın iki önemli temsilcisi olan Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğin etkisi, çeşitli dönemlerde farklılaşmış, genel olarak Mâtürîdîlik, Eş'arîlik karşısında ikinci planda kalmıştır. Dolayısıyla her ne kadar devlet ve halkın çoğunluğunun itikattaki mezhebi Mâtürîdîlik² olsa da Eş'arîlik, Osmanlı ilim hayatında bilhassa medreselerde hâkim konuma gelmiştir. Bu bakımdan resmî din anlayışı Hanefî-Mâtürîdî olan Osmanlı'da dinî tercih bakımından söylemler eylem farklı olmuş, Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin benimsendiği ifade edilmiş, fakat bu söylem hiçbir alanda etkin bir şekilde eyleme dönüşmemiştir (Yazıcıoğlu 2002:113). Mâtürîdîliğin ikinci planda kalmasında ve Eş'arîliğin ön plana çıkmasında Eş'arî geleneğine bağlı olan ve İslam kelamının kapılarını felsefe ve mantığa açarak yeni bir dönemi başlatan Gazzâlî (ö. 505/1111) ve aynı yolun takipçisi Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi büyük âlimlerin önemli rolü olmuştur. Özellikle Râzî, kelamı iyice aklileştirerek Eş'arî kelamına yeni üslup ve terminoloji getirmiş, böylece Eş'arîliğin halk arasında yaygınlaşmasına, Mâtürîdîliğin ise geri planda kalmasına neden olmuştur (Karagöz 2002: 143; Kalaycı 2016: 10-11).

Bilindiği üzere Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in hâkim konuma gelmesinde en büyük rolü, İmam Gazzâlî oynamıştır. Zira tarihî süreç içerisinde Sünni anlayışın yaşatılmasında ve başta Bâtınîlik olmak üzere her türlü Ehl-i Bid'at akımlara karşı korunmasında Gazzâlî'nin etkisi büyük olmuştur. Gazzâlî, Sünnilik çizgisini geliştirerek mevcut konumunu daha da güçlendirmek için yoğun bir çaba içerisine girmiş, onun bu çabaları beklenen sonucu vermiş, bu yöndeki tesiri zaman içinde süreklilik kazanmış, Osmanlı topraklarında da önemli ölçüde yaygın eğitim yoluyla güçlü bir şekilde devam etmiştir.³ Gazzâlî, bir

² Hanefî-Sünni geleneği içinde Türkler inanç konularında Mâtürîdî akidesine bağlı kalmışlardır. Nitekim Osmanlı döneminde Osmanlı uleması tarafından akaid alanında kaleme alınan pek çok el kitabında bu durum şu şekilde formüle edilmiştir: "İtikatta mezhep sorulduğunda Mâtürîdî, amelde ise İmam-ı Azam Ebû Hanîfe demek gerekir." Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat adı ile ifade edilen bu söylem Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir (Birgivi 1964: 28-29; Yazıcıoğlu 2002: 112).

³ Örneğin Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin sadık bir takipçisi olan Birgivi, birçok açıdan Gazzâlî'nin etkisi altında kalmıştır. Özellikle *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinin muhtevası

tarafından felsefecilere yönelik sert tenkitleriyle temayüz ederken, öte taraftan Sünnî İslam düşüncesiyle tasavvuf arasındaki sürtüşmeleri de bertaraf eden bir ilmî ve fikrî performans göstermiştir (Unan 2003: 16). Bu sebeple onun *İhyâü ulûmi'd-dîn* gibi eserleri, tıpkı Selçuklu Devleti'nde olduğu gibi Osmanlı toplumu içinde de Sünnî düşüncesinin hâkim olmasında büyük etkisi olmuştur. Bununla birlikte Gazzâlî'nin Eş'arî geleneğine bağlı olması, Osmanlı topraklarında Mâtürîdîlik'ten daha ziyade Eş'arîliğin itibar görmesine de neden olmuştur (Lekesiz 1999: 82). Örneğin XIV. asırda Anadolu'da benimsenen usul, Dâvûd-i Kayserî, Alâeddin Ali Esved, Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388) ve Kadı Burhâneddin (ö. 800/1398) ile temsil edilen "Eş'arî-Hanefî" usulü olmuştur (Karagöz 2002: 143).

Gazzâlî'nin dışında Osmanlı ulemasını derinden etkileyen ikinci bir Eş'arî âlimi ise kendi adıyla anılacak bir felsefi kelâm ekolü oluşturacak kadar tanınmış olan Fahreddin er-Râzî olmuştur. Tıpkı Gazzâlî gibi Râzî'nin de eserleri, görüşleri ve metodu başta ünlü şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) olmak üzere, Osmanlı âlimleri tarafından benimsenmiştir (Unan 2003: 16). Özellikle Osmanlı medreselerinde bu durumun daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde kuruluşundan itibaren açılan medreselerde kelâm ve felsefe ilmine önem verilmiş ve bu alanlarda telif edilen eserler okutulmuştur. Fakat medreselerde bu alanlarda Mâtürîdî eserlerinden daha ziyade Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'i ve Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'i gibi Eş'arîliğin temel kaynakları tercih edilmiş, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okunmuş ve okutulmuştur (Uzunçarşılı 1988a: 19-44; Yazıcıoğlu 1980b: 287-294; Lekesiz 1999: 82 vd.; Şeşen 2002: 329-347). Sözgelimi medrese müfredatına bakıldığında akâid alanında Mâtürîdî, kelâm alanında ise Eş'arî geleneğine ait eserlerin tercih edildiği görülmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak Osmanlı eğitim sisteminde bilhassa kelâm alanında Eş'arîlik her zaman hâkim konumda olmuştur (Yazıcıoğlu 1980a: 273 vd.; a.mlf. 1980b: 287 vd.). Osmanlı medreselerine okutulan ve gerek devletin ideolojik yapısını ve gerekse toplumun inanç temellerini besleyen temel kaynaklar arasında dikkatimizi çeken bu eserler arasında şunlar sayılabilir:⁴

Akâid alanında okutulan eserlerin başında Mâtürîdî akâidin'den Ömer en-Neseffî (ö. 537/1142)'nin *Metnü'l-Akâid* isimli eseri ile bunun Eş'arî kelâm ekolüne bağlı Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yapılmış şerhi olan *Şerhu'l-Akâid*'i okutulmuştur. Mâtürîdî akâidinin yanı sıra Eş'arî ve Tahâvî akâidi de okutulmuştur. Bunlar arasında Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)'nin *el-Akâidetü't-Tahâviyye*'si, Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si ve bunun Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Alâüddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482) ve Celâleddin ed-Devvânî (908/1502) tarafından yapılan şerhleri, Seyhzâde İbrâhim b. Mustafa (ö. 1014/1605)'nin *Nazmu'l-Ferâ'id fî Silki Mecmai'l-Akâid* gibi eserler zikredilebilir.

Kelâm alanında ise Osmanlı itikatta Mâtürîdî mezhebine bağlı olmasına rağmen Mâtürîdî'den ziyade Eş'arî kelâm kitapları okutulmuş; İmam Mâtürîdî (ö.

incelendiğinde İhyâ'nın bir özeti mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır (Bu konuda detaylı bilgi için bk. Çağrırcı 2000: 473-478; Karadeniz 1994: 115-123; Martı 2012: 93-97).

⁴ Osmanlı medreseleri ve müfredatı üzerine birçok akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar için bk. Uzunçarşılı 1988a: 19-44; Yazıcıoğlu 1980a: 273-283; a.mlf. 1980b: 287-294; Lekesiz 1989: 87 vd.; Unan 2003: 14-34; Şeşen 2002: 329-347.

333/944)'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, *Tevîlâlü'l-Kur'an*'ı ve onun takipçileri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115)'nin *Tabsîretü'l-Edille, et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* ve *Bahrü'l-Kelâm*'ı ile Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'nin *el-Umde* ve *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd* gibi eserlerine medrese programlarında yer verilmemiştir. Bunların yerine Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ve bunun Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılmış olan *Şerhu'l-Mevâkıf* şerhi, Teftazânî'nin *Şerhü'l-Makâsıd*'ı ve Devvânî'nin Risâletü *İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme*'si gibi Eş'arî geleneğine mensup âlimlerin eserleri medreselerde yıllarca okunmuş ve okutulmuştur.

Tefsir alanında Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan ve üzerinde çalışılan eserler arasında ise Eş'arî geleneğinden Fahrredîn er-Râzî'nin(ö. 606/1210) *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i ve Kadî el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*'i ile Mu'tezilî'den Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ı ön plana çıkmıştır. Bu son iki eser üzerinde Osmanlı âlimlerinin çoğu hâsiye, hâmiş, ta'likât ve kelimât türü çalışmalar yapmıştır. Ancak, *Envâru't-Tenzîl*'e nisbetle *Keşşâf* daha az ele alınmıştır. Bu alanda da Eş'arî geleneğinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mâtürîdî geleneğinin temel kaynakları arasında yer alan İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlâlü'l-Kur'an*'ı ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl* gibi eserlere müfredatta yer verilmemiştir.⁵

Yukarıda zikredilen eserler arasında bilhassa Osmanlı medrese eğitim ve öğretimin temellerini şekillendiren Teftazânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'i medreselerde büyük rağbet görmüştür. Günümüzde yapılan araştırmalarda da bu konuya dikkat çekilmekte, Mâtürîdîliğin devletin ve Anadolu'daki Müslüman halkın itikattaki mezhebi olmasına rağmen, Mâtürîdî akaidinin önemli eserlerinden hiçbirisine medrese programlarında yer verilmediği, bunun yerine daha çok Eş'arî ağırlıklı şerh ve hâsiyeler üzerinde durulduğu ifade edilmektedir (Yazıcıoğlu 1999: 186). Dolayısıyla bu iki ünlü Eş'arî âlimin (Gazzâlî ve Râzî) etkisiyle Osmanlı ilim ve fikir hayatında, bilhassa medreselerde Eş'arî gelenek hâkim olmuş, Mâtürîdîlik ise halkın ve devletin itikattaki mezhebi olmasına rağmen ikinci planda kalmıştır. Böyle bir ayırım söz konusu olsa da netice de kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nin resmî din anlayışı, biri Eş'arîlik, diğeri Mâtürîdîlik olmak üzere Ehl-i Sünnet'in iki ana damarı tarafından temsil edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in temel kaynakları arasında sayılan bu eserler, Osmanlı medreselerinde akaid, kelam, felsefe ve tefsir gibi derslerinin vazgeçilmezleri arasında yer almış, yıllarca okunmuş, okutulmuş ve üzerlerinde birçok çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Sünnî İslam anlayışının temellerinin bu eserler üzerine inşa edildiğini, ilmî ve kültürel hayatın şekillenmesinde önemli rol oynadığını söyleyebiliriz.

3. Sünnî Düşüncenin Siyasî İdeoloji Olarak Benimsenmesinde Şîi Propagandasının Rolü

Bilindiği üzere XV-XVI. yüzyıllar, Osmanlı tarihinin her bakımdan olmasa bile pek çok bakımdan en parlak ve yetkin çağı olduğu kabul edilmektedir. Bununla

⁵ Osmanlı medreseleri ve müfredatı üzerine birçok akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar için bk. Uzunçarşılı 1988a: 19-44; Yazıcıoğlu 1980a: 273-283; a.mlf. 1980b: 287-294; Lekesiz 1989: 87 vd.; Unan 2003: 14-34; Şeşen 2002: 329-347.

birlikte bu yüzyıllar aynı zamanda Osmanlı resmî dinî ideolojisinin de iki büyük değişim ve gelişmenin yaşandığı ve bu meyanda ona muhalif, paralel bir tepki ideolojisinin veya ideolojilerinin doğduğu bir dönem olarak da nitelendirilmektedir (Ocak 1990: 191). Kaynaklarda Osmanlı'da yaşanan bu temel değişim ve dönüşüme zemin hazırlayan siyasî ve dinî sebepler arasında ise Osmanlı hükümdarlarından Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), Yavuz Sultan Selim (1470-1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde yaşanan Safevîlerin yürüttüğü Şiilik propagandası ile Anadolu'daki Kızılbaşlık hareketi zikredilmektedir (Uzunçarşılı 1988b: 223, 244, 326; Çetin 2011: 23).

Bu dönemlere genel olarak bakıldığında Osmanlı'nın resmî dinî ideolojisinde yaşanan en büyük gelişim ve değişim XV. yüzyılın ortalarına yani II. Mehmet'in 1453 yılında İstanbul'u fethiyle gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü bu tarihten sonra, Osmanlı Devleti artık bir beylik hüviyetini ve yapısını terk ederek imparatorluk statüsüne geçmiştir. Artık Osmanlı Devleti'nde geniş çaplı ve köklü bir yapısal değişim zorunlu hale gelmiş, bu sebeple yönetim mekanizması ve kurumlarında en tepeden tabana kadar bir merkezileşme süreci başlamıştır. Bu süreçte devletin temel ideolojisi, "Nizâm'ı Âlem"i sağlamaya talip bir imparatorluk ideolojisine dönüşmüştür (Ocak 1990: 192). Bu ideolojinin temeli ise yukarıda kısaca ifade edildiği üzere kuruluşundan beri takip edilen Sünnî İslam anlayışına dayanmaktaydı. Dolayısıyla Sünnîlik bu süreçte daha da güçlenmiş, II. Mehmet'ten itibaren artık bir imparatorluğun resmî din anlayışını temsil eder hale gelmiştir.

Osmanlı resmî din ideolojisi, Fatih'ten sonra ikinci büyük gelişim ve değişimini ise XVI. yüzyılın ilk çeyreği içinde Yavuz Sultan Selim tarafından Mısır'ın fethedilip (1516-1518) hilâfetin Osmanlı'ya geçişiyle yaşanmıştır. Yavuz'un bütün İslam âleminin manevî hükümdarlığı olan halifeliği almasıyla, Osmanlı hükümdarlarının mevkileri yükselmiş ve İslâmiyet'in doğduğu Mekke ve Medine Osmanlı Devleti idaresi altına girmiş, Yavuz'a "Hâdim-i Haremeyn-i Şerifeyn" unvanı verilmiştir. Bu durum, İslam âleminde devlete karşı olan hürmet ve itibarı kat kat yükseltmiştir (Uzunçarşılı 1988b: 293). Dolayısıyla hilafetin Osmanlı'ya geçişi, olgunluk çağına yaklaşmış imparatorluğun hüviyetine yeni bir anlam kazandırmıştır. Bundan sonra İslam âleminde Osmanlı Devleti, artık sadece bulunduğu bölgenin değil bütün İslam dünyasının "en büyük devleti" sıfatıyla savunucusu, Osmanlı sultanları da "halife-sultan" ve "zıllullah fi'l-arz" olarak bütün Müslümanların tabii hâmisî olarak kabul edilmiştir (Ocak 1990: 193). Başka bir ifadeyle Osmanlı Devleti, Yavuz Sultan Selim'in doğuya (Mısır ve İran'a) düzenlediği seferleri (1512-1520) neticesinde İslam dünyasında Ehl-i Sünnet dışı akımlara karşı Sünnî İslam dünyasının lideri konumuna gelmiştir.

Bu yüzyılda Osmanlı'da böyle bir süreç yaşanmasında en önemli etkenin yukarıda da kısaca işaret edildiği üzere İran'da iktidarı ele geçiren Safevîlerin yürüttüğü Şiilik propagandası olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki XVI. asra gelindiğinde artık bir dünya devleti haline gelen Osmanlı'nın bölgede hem iç hem de dış tehdit olarak algıladığı güçlü bir rakibi bulunuyordu. Bu da hiç şüphesiz Yavuz döneminde (1470-1520) Akkoyunlu Devleti'nin yıkılmasının (1501) ardından Şah İsmâil (ö. 930/1524) tarafından İran'da 1501 yılında şeyhlikten şahlığa geçmek suretiyle Şîî mezhebi üzerine kurulmuş Safevî Devleti'dir. Yeni kurulan bu devlet, kısa sürede Osmanlı Devleti'nin siyasî, içtimaî ve dinî bünyesini temelden

etkileyecek önemli bir tehdit haline gelmişti (Uzunçarşılı 1988b: 244; Çetin 2011: 14, 18).

Aynı dönemde Osmanlı için bir ikinci tehdit de Anadolu'daki Kızılbaşlık hareketi olduğu görülmektedir (Çetin 2011: 23). Bu tehdidin oluşmasında da yine Safevî Devleti'nin kurucuları önemli rol oynamışlardır. Nitekim Sünnî Osmanlı Devleti'ni kendisi için en büyük siyasal rakip olarak gören Safevîler, Osmanlıyı silah gücüyle ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını fark ettiklerinden, içeriden zayıflatma yolunu seçip Doğu Anadolu'da zaten merkezî yönetimle sürekli problemleri olan Türkmen zümreleri arasında sistemli ve yoğun bir mezhep propagandasına girişmişlerdir (Ocak 1998: 102; Çetin 2011: 20). Bu amaçla Anadolu'ya göz diken Safevîler, "dâî", "derviş" veya "halife" olarak nitelendirdikleri propagandacılar göndererek, Şîî mezhebini Anadolu'da yaymaya ve yöre halkını kendi camiası altına sokmağa çalışmışlardır. Gönderdikleri bu dâîler ve dervişlerle bilhassa Alevî topluluklarını Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmeye teşvik etmişlerdir (Uzunçarşılı 1988b: 223). Kaynaklarda Safevî devletinin kurulmasından evvel Safevî tarikatının şeyhlerinden olan Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın Şîî bir devlet kurmak için faaliyetlerini artırdığı, dilimli kızıl taç giyip sarık sardığından müritlerine "Kızılbaş" dediği ve Anadolu'da geniş bir mürit tayfasına sahip bulunduğu zikredilerek bu duruma dikkat çekilmiştir (Günay 2003: 29, 41). Ayrıca Şah İsmail'in de İran, Azerbaycan ve Irak'ı aldıktan sonra tıpkı babası Şeyh Haydar gibi Anadolu'ya yöneldiği, burada yaşayan Alevîlerin Osmanlı'ya karşı isyan etmeleri için yoğun propaganda yürüttüğü, el altından hükümet aleyhine geniş bir isyan hazırladığı, bu tür faaliyetleri yaparken askerlerine kırmızı çuhadan taçlar giydirdiği, bu sebeple askerlerine "Kızılbaş" dediği belirtilerek bu duruma işaret edilmiştir (Uzunçarşılı 1988b: 223).

Safevîlerin Anadolu'da yürüttükleri Şîî propagandası ve Kızılbaşlık hareketi gibi bütün bu gelişmeler, XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı-İran çatışmasının siyasî, içtimaî, dinî ve mezhebî zemininin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Hem içerden hem de dışarıdan devletin ve toplumun yapısı ve inancı için bir tehdit olarak görülen bu eğilimler karşısında Osmanlılar, devletin hem siyasî hem de dinî ve mezhebî yapısında merkezîleşme eğilimi içerisine girmişlerdir. Özellikle Şîî temayüller karşısında devletin resmî ideolojisi olan Sünnî İslam'ı pekiştirmeye ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda devlet yetkilileri, Sünnîliğe önem vermiş, Anadolu'nun büyük yerleşim merkezlerinin yanında, taşradaki müftü ve kadıların atanmalarına dikkat etmişlerdir. Devlet tarafından alınan bu tedbirler, zaman içinde Sünnîlik ve Şîîlik olmak üzere birbirine zıt iki İslâmî ekolün ön plana çıkmasının yanı sıra dinî kutuplaşmaların da hız kazanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu yıkıcı Şîî faaliyetleri, Sünnîliğin devlet doktrini olarak öne çıkmasının önemli sebeplerinden birisi olmuş, yönetim kademesinde olanların diğer İslâmî mezheplere karşı daha sert bir tutum içerisine girmelerine neden olmuştur (Yazıcıoğlu 2002: 111). Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata maruz kalması ile başlayan Şîî ve Kızılbaşlık gibi dinî eğilimlere karşı Osmanlı Devleti'nin öncülük ettiği bu mücadele, ulemayı da koyu bir savunma psikolojisi içine sokmuştur (Ocak 2002: 20). Dolayısıyla bu yüzyıllardan itibaren hem devlet hem de ulema tarafından Osmanlı'nın resmî dinî düşüncesi olan Sünnîlik, muhafaza edilmeye ve güçlendirilmeye çalışılmış, bu amaçla bilhassa Ehl-i Sünnet dışı akımlara karşı siyasî ve ilmî düzeyde mücadele edilmiştir (Martı 2005: 288-289). Buna rağmen yine de özellikle devletin doğu bölgelerinde Sünnî-

Şîî çatışması, Anadolu'da asırlarca devam edip kanlı hâdiselere sebep olmuştur. Anadolu'daki Kızılbaş dedeleri ya hariçten ya da dahilden gelen herhangi bir teşvik ile ayaklanmışlardır. Bilhassa Safevî iktidarı, Anadolu'daki Alevî Türkmen aşiretlerini tahrik edip Şah Kulu (1511) ve Turhallı Celâl (1519) gibi bir takım isyanların çıkmasında önemli rol oynamıştır (Uzunçarşılı 1988b: 326).

XVI. yüzyılın başlarında Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çıkan bu isyanların çoğunluğu, Yavuz döneminde bastırılmıştır. Ayrıca Osmanlı ve Safevî arasında çıkan savaşta Şah İsmail de mağlup edilerek Safevî Devleti güç kaybetmiştir. Buna rağmen Anadolu Kızılbaşlarıyla Safevîlerin manevî rabitaları kesilmeyerek el altından devam etmiş ve fırsat buldukça ve Osmanlı'nın zayıf duruma düştüğü durumlarda ayaklanmalar tekrar başlamıştır (Uzunçarşılı 1988b: 326). Dolayısıyla aynı yüzyılın ortalarında (Kanûnî döneminde) da bu isyanlar devam etmiştir. Hatta bu dönem, Osmanlı tarihinde farklı çevrelerce oluşturulan, değişik nitelikli yoğun muhalefet hareketlerinin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Öyle ki Osmanlı yönetimi, Şîî ve Safevî propagandası gibi bir takım faktörlerin etkisiyle, kendi mevcudiyeti için tehdit gördüğü Ehl-i Sünnet dışı akımları, "zendeka", "ilhad" veya "Râfizîlik" ile itham etmiş, onlara karşı devleti ve toplumun inanç yapısını savunmak için sıkı bir Sünnileştirme politikasını çare olarak görmüştür (Ocak 1990: 194). Hatta bu dönemde toplumda yaptıkları dinî tahribatın önlenmesi için Kalender, Hurûfilik ve Melâmîlik gibi Sünnîlik dışı oluşumlar üzerinde bir baskı oluşturulmuş, ileri gelenlerinden bazıları idam edilmek suretiyle cezalandırılmıştır. Bu nedenle bazı araştırmalarda, kuruluşundan itibaren liberal bir anlayışa sahip olan Osmanlı Devleti'nin, XV. yüzyılın sonlarına doğru Sünnîliği devletin doktrini olarak resmileştirmekle bu düşünce tarzını değiştirdiği ve XVI. yüzyıldan itibaren bir katılma ve içe kapanma dönemine girdiği ifade edilmiştir (bk. Erünsal 2004: 128-131; Yazıcıoğlu 2002: 111 vd.).

Kânûnî döneminde (1520-1566), yaşanan bir diğer önemli gelişme de Osmanlı ile Safevî arasında otuz yedi seneden beri fasılalı surette devam eden Sünnî ve Şîî çatışmasına son vermek için bir barış sürecine girilmiş olmasıdır. Bu dönemde Şah İsmail 1524'te vefat etmiş, yerine büyük oğlu Şah Tahmasb (1514-1576) geçmiş, fakat babasının Osmanlı'ya karşı olan hasmâne siyasetini devam ettirmiştir (Uzunçarşılı 1988b: 326). Bunun üzerine Kânûnî, Safevîler tarafından Alevî-Türkmen aşiretleri arasında yürütülen Şîî propagandaları engellemek amacıyla Safevî Devleti'ne karşı sefer düzenlemiştir (Uzunçarşılı 1988b: 327 vd.). Bu seferden galip çıkan Kânûnî ile Safevî Devleti'nin ikinci hükümdarı olan Şah Tahmasb arasında yapılan sulh görüşmeleri neticesinde 29 Mayıs 1555 yılında Amasya Antlaşması imzalanmıştır. Osmanlı ve Safevî arasında ilk defa yapılan bu anlaşmayla iki devlet arasında yaşanan rekabet ve münakaşa Osmanlı'nın zaferiyle sonuçlanmıştır. İmzalanan bu anlaşma Şah Tahmasb'ın 1576'da vefatına ve İran'da karışıklıklar çıktığı tarihe kadar yirmi beş sene devam etmiştir (Uzunçarşılı 1988b: 341-342).

Şîî-Sünnî arasında yaşanan bu siyasî tablo içerisinde Osmanlı idaresi, Şîî temayüllere karşı devlet içinde Ehl-i Sünnet prensiplerini esas alan bir eğitim sistemini tesis etmeye büyük önem vermiştir. Bu amaçla devlet yetkilileri, Osmanlı âlimlerine maddî ve manevî büyük destek vermişlerdir. Devletin desteğini alan bu alimler, XVI. yüzyılda Şîî tehdidine karşı siyasî bir misyon da üstlenerek devletin resmi dinî ideolojisi olan Sünnî akidesinin yayılması ve yıkıcı

nitelik taşıyan akımlara karşı müdafaa edilmesinde aktif rol oynamışlardır (Martı 2005: 288-289). Başta dönemin ünlü âlimleri İbn Kemal, Ebüssuûd Efendi ve Birgivî Mehmet Efendi olmak üzere Osmanlı uleması bütün güçleriyle Şiîliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğilime karşı amansız bir mücadele içine girmişlerdir (Ocak 2002: 20).

4. XVI. Yüzyıl Osmanlı Sünnî Düşüncede Ön Plana Çıkan Kelâm Okulları

Osmanlı kültür ve medeniyetinin en parlak dönemini yaşadığı XV-XVI. yüzyıllar, Osmanlı Devleti'nin diğer alanlarda olduğu gibi felsefe ve bilimde de zirvede olduğu bir döneme şahit olmuş; özellikle İslâm düşüncesi, Osmanlı medrese ve ilim hayatında felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin bir sentez haline dönüşen görünümüyle kesintiye uğramaksızın devam etmiştir. Bu süreçte gerek bağımsız eserlerle gerekse şerh ve haşiyelerle önemli çalışmalar yapılmıştır (Pattabanoğlu 2015: 109). Öte yandan özellikle XVI. yüzyıl, ilim ve fikir hayatında bir takım ekollerin etkisini gösterdiği, bazı ayrışmaların yaşandığı ve düşünce okullarının ön plana çıktığı bir dönem olmuştur. Bu dönemlerde Osmanlı ilim ve fikir hayatında etkili olan Fahreddin er-Râzî, Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Birgivî (ö. 981/1573)'ye ait olmak üzere üç okulun varlığı dikkatimizi çekmektedir.

Bu ekoller arasında Eş'arîliğin en önemli temsilcisi olan, aklî ve felsefî ilimlere ağırlık veren Râzî kelâm okulu, İslam dünyasının değişik bölgelerinde Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) (1395) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413) gibi müteahhirûn döneminin ünlü âlimleri tarafından temsil edilmiştir. Bu âlimlerin eserleri ve talebeleriyle daha da geliştirilen bu okul, yüzyıllarca Türk ve bilhassa Osmanlı medreselerinde devamlı tesirini göstermiştir (Uzunçarşılı 1988b: 458; Ocak 2002: 21).

Râzî kelâm okulunun, XVI. yüzyılda ortaya çıkan Devvânî ve Birgivî kelâm okuluna nisbetle geçmişte olduğu gibi bu dönemde de Osmanlı ilim anlayışına damga vurduğu anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde Osmanlı merkezî yönetimi, dinî bürokrasisini tesis ederken sürekli Râzî okulunu tercih etmiştir. Ayrıca devletin siyasî ve idarî hayatında önemli vazife gören ulema da en çok bu okulun tesiri altında kalmıştır (Lekesiz 1989: 85; Ocak 2002: 21).

Fahreddîn er-Râzî, ilmî dirayetiyle “şeyhü'l-ulemâ” unvanını almağa hak kazanmış; tefsir, hadis, kelâm, felsefe, tıp, riyâziye, edebiyat ve diğer aklî ve naklî ilimlerle ilgili pek çok eser vermiştir. Bu özelliği nedeniyle Râzî'nin ilim anlayışı, İslam âlimleri arasında kısa süre içerisinde pek çok taraftar bulmuştur. Bu durum Osmanlı âlimleri için de geçerli olmuş, özellikle aklî ve felsefî bir karakter arz eden metodu ve bu metodla kaleme aldığı *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* eseri Osmanlı âlimler tarafından takdir ile karşılanmıştır (Unan 2003: 16). Neticede Râzî sayesinde İslâm düşüncesinin felsefe, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin bir sentez haline gelmiş görünümü, XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medrese ve ilim hayatında da devam etmiştir. Râzî ekolünün etkin olduğu bu dönemlerde gerek bağımsız eserlerle, gerekse şerh ve haşiyelerle felsefe ve kelâm alanında önemli çalışmalar yapılmıştır (Pattabanoğlu 2015: 109; Duran 1999: 226).

Osmanlı ilim ve fikir hayatına hâkim olan Râzî ekolünün XIV. yüzyıldaki ilk temsilcisi, Osmanlı medreselerinde Molla Fenarî ismiyle meşhur olan Şemseddin

Mehmed (ö. 751/1350)dir. Kendisinden sonra bu ekol, XV. yüzyılda Molla Yegân (ö. 865/1461), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Bursalı Hocazâde Muslihuddin (ö. 893/1488), ilk İstanbul kadısı olan Hızır Bey (ö. 863/1459), Hayalî Şemseddin Ahmed (ö. 875/1470), Molla Lütî (ö. 900/1495) ve Muhyiddin Muhammed Hatipzâde (ö. 901/1495) gibi Osmanlı uleması arasında seçkin yerleri bulunan âlimler tarafından da devam ettirilmiştir. XVI. yüzyıldaki en güçlü ve meşhur temsilcileri ise İbn Kemal (ö. 940/1534) ve onun talebesi Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)'dir. Osmanlı ilim hayatının köşe taşlarını oluşturan ve medreselerin en yüksek bölümlerinde müderrislik eden etkili ve yetkili bir konuma sahip bu âlimlerin hepsi, Râzî ekolüne mensup olmuşlar ve bu ekolün imparatorluk içindeki ana temsilcileri hâline gelmişlerdir (Uzunçarşılı 1988b: 542; Lekesiz 1999: 83; Unan 2003: 16-17).

Râzî okulu, yukarıda isimleri geçen ulemanın bir kısmının ya doğrudan öğrencisi olarak veya eserlerini okuyarak yetişen Osmanlı ulemasının vasıtasıyla Osmanlı topraklarına taşınmıştır. Bu okulun Osmanlı merkezî iktidarının tasvibine mazhar oluşunun sebebi siyasî ve idarî problemlerin çözülmesinde pratik çözümler üretmeye yatkın oluşuna bağlanabilir. Zira bu okulun temsilcileri, yukarıda da işaret edildiği üzere Osmanlı Devleti'nde, bir kısmı şeyhülislâm olmuş ve en önde gelen âlimler arasında kabul edilmiştir (Ocak 2002: 21). Öte yandan Osmanlı medreselerde okutulan eserlere bakıldığında daha çok bu okulu temsil eden Kadî el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin eserlerinin tercih edildiği ve büyük bir beğeniyle okunup, okutulduğu görülmektedir (Lekesiz 1999: 82-83; a.mlf. 1989: 88-89)

Bu açıklamalardan hareketle XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ilmiye sınıfını Râzî okuna bağlı âlimlerin temsil ettiklerini; Osmanlı eğitim sisteminin, ilmî ve fikrî hayatının şekillenmesinde ve gelişmesinde en ön planda olduklarını söyleyebiliriz.

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı dünyasında Râzî okulunun dışında Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) ve Celâlüddîn Muhammed ed-Devvânî (ö. 908/1502) tarafından bir okul daha kurulmuştur. Fakat bu okul, Râzî'ninki kadar Osmanlı medreselerinde etkili olamamıştır (Uzunçarşılı 1988b: 543).

Aynı yüzyılın ikinci yarısında bu iki okuldan (Râzî ve Devvânî) farklı bir okul daha kurulmuştur. Bu ekolün kurucusu ise İmam Birgivî'dir. Birgivî okulu, Osmanlı tarihinde merkezî yönetimin çıkarları ve idarî zorunluluklar sebebiyle pragmatist bir espriyle hareket eden Râzî okuluna mensup yöneticilerin ve ulemanın resmî uygulamalarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Okulun kurucusu Birgivî, hayatında bir kere resmî görev almış, daha sonra bu görevi bırakmış, ömrünün sonuna kadar da bir daha resmî görev almamıştır. Birgivî, Osmanlı ilim ve fikir hayatında Râzî kadar olmasa da diğer bir okul olan Devvânî okuluna nisbeten oldukça etkili olmuştur. Nitekim Birgivî'nin iman, ibadet ve ahlak alanlarında temel görüşlerini açıklamak üzere Arapça olarak kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinin defalarca Türkçe tercüme edilmesi, üzerinde şerh, hâşiye, tâlik, tekmile türü birçok çalışmanın yapılması, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Selefi hareketlerin temel el kitabı olması, etki sahasının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir (Ocak 2002: 22).

Birgivi'nin Osmanlı toplumu ve bilhassa yönetici ve ulema kesimi nezdinde de saygın bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kendisine bu saygınlığı kazandıran hiç şüphesiz yine *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* eseridir. Zira bu eseri, kendi döneminden itibaren Osmanlı ilim dünyasında da büyük bir beğeni görmüş ve eserin üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Ayrıca eserin sadece Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma sayısının 550 civarında olması Osmanlı kültüründeki önemini ve etkisini göstermektedir. Öte yandan eser hakkında kaynaklarda “çok faydalı ve el üstünde tutulan bir kitap”, “âlimler tarafından baş tacı edilmiş bir eser” şeklinde ifadelerin yer alması ve bu eserin askere din dersleri kitabı olarak matbaada ilk basılan dini kitap olması da bu görüşü destekler niteliktedir. Bunların yanı sıra Birgivi'nin bir diğer önemli eseri olan *Vasiyetnâme*'nin de toplumun her kademesinde genel kabul görüp, ilmihal kitabı olarak okunması ve okutulması da Osmanlı toplumunda Birgivi'ye gösterilen itibarın yüksekliğini ortaya koymaktadır.⁶

Birgivi, devletin ve toplumun içine düştüğü huzursuzlukların, toplumsal ve ahlaki alanda yaşanan yozlaşmaların giderilmesi için önemli mücadeleler vermiştir. Ona göre yaşanan bu olumsuz durumlar, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yaşanan hayat tarzından uzaklaşılması ve bid'atların toplum içinde yaygınlaşması sebebiyledir. Bundan kurtulmanın tek yolu o dönemde yaşanan hayat biçimine dönmek ve Kur'an ve Sünnet'e uygun bir hayat yaşamakla mümkündür (Unan 1990: 36; Martı 2011: 190).

Birgivi Osmanlı-Safevi arasında yaşanan Sünnî-Şîi çatışmasına şahit olmuş, Sünnî İslam âlemi için tehlike arz eden Şîi-Bâtınî gibi Ehl-i Bid'at akımlara karşı yürütülen bu mücadelede tavrını Osmanlıdan yana koymuş, Sünnî düşüncüyü savunmaya çalışan Osmanlı uleması ile aynı safta yer almıştır. Bu suretle Birgivi, Ehl-i Sünnet'in müdafaa edilmesinde vaaz ve irşad faaliyetlerinin yanı sıra telif ettiği eserleri ile önemli katkı sağlamıştır. Bu bağlamda o, toplumun Ehl-i Bid'ata karşı uyarılması ve Ehl-i Sünnet çerçevesinde bilinçlendirilmesi görevinin âlimlere düştüğünü önemle belirtmiş, fakat bu konuda devletin de önemli görevleri bulunduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü Birgivi'ye göre bid'atlara karşı yapılacak mücadelede başarı olmanın yolu, devletin üzerine düşen görevi yerine getirmesi, bu konuda ihmalkâr davranmamasıyla mümkün olur. Zira bid'atları kökünden halledip bu konuda son noktayı koyacak olan devlet yetkilileridir. Bu konuda ilim adamına düşecek görev bir kimsenin bid'at sahibi olduğunu öğrendiğinde onu hak mezhebe yönlendirmesidir. Ayrıca ilim adamı, bid'atını başkalarının arasına yaymaya çalışan ve bu yönde propaganda yürüten kişileri de engellemeye çalışmalıdır. Şayet engelleyemiyorsa bu bid'atçının durdurulması için derhal durumu devlet yetkililerine bildirmelidir. Devlet de bu konuda gereğini yerine getirmelidir.⁷ İşte bu görüşü nedeniyle Birgivi, kendisi de bir sünnî olmasına rağmen bid'at ve hurafelere karşı yürütülen bu mücadelede görevlerini ihmal eden sünnî akideye bağlı Osmanlı idaresindeki yetkilileri ve ulamayı sert bir dille tenkit etmiştir. Çünkü Birgivi'ye göre Ehl-i Sünnet inancı devletin uleması tarafından politize edilmiş ve devlet maslahatı kaygısıyla şer'-i şeriften tavizler verilmiş, bid'atlara karşı gereken mücadele hakkıyla yerine

⁶ Birgivi'nin telif ettiği eserlerinin Osmanlı Devleti'ndeki tesirleri hakkında detaylı bilgi için bk. Çağrıncı 2000: 474 vd.

⁷ Birgivi'nin bu yöndeki gayretleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Martı 2005: 287-299.

getirilmemiştir. Bu durum, Birgivî ve devletin uleması arasında Ehl-i Sünnet mefhumunun farklı yorumlandığını göstermektedir. Bununla birlikte her iki taraf arasında itikadî açıdan her hangi bir anlaşmazlık söz konusu olmasa da, uygulamalarda ve yaklaşımlarda bir takım farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Zira Birgivî, İslâm cemiyetinin yüz yıllardan beri alışılageldiği çeşitli gelenek ve görenekleri bid'at ve zararlı kabul ederken devletin uleması bunların uygulanmasında bir sakınca görmemiştir (Unan 1990: 36). Nitekim Birgivî, İslâm'da para vakfı ve ücretle Kur'an okunması konusunda devletin ulemasından farklı düşünmüş, konuya dair verilen fetvaları eleştirmiştir (Çelebi 1981: 159). Birgivî'nin bizzat Sünnî çerçevede kalarak bir taraftan kendi mezhebine (Sünnîliğe) bağlı devlet yetkililerini diğer yandan ulamayı yani Osmanlı Sünnî İslam anlayışını eleştirmesi, kendisinin "Osmanlı'nın resmî sünnî düşüncesine karşı çıkan ya da Osmanlı Sünnîliğine muhalefet eden ilk tasfiyeci karakter" olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Bu nedenle Birgivî, yaşadığı döneme damga vuran ayrı bir Sünnî ekolün/mektebin kurucusu ve lideri olarak kabul edilmiştir (Bk. Ocak 1983: 208; a.mlf., 1990: 194; Unan 1990: 33; Lekesiz 1989: 133).

SONUÇ

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nin resmî din anlayışı, Sünnî İslam anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bunun siyasî, sosyal ve kültürel birçok faktörü bulunmakla birlikte, bunlar arasında en önemlilerinden biri, Abbâsîlerden itibaren Osmanlılara kadar genel olarak Türk devletlerinin Sünnî İslam'ı resmî devlet ideolojisi olarak benimsemeleridir. Ayrıca Sünnî geleneğin her zaman iktidardan yana bir tavır sergilemesi de bu hususta önemli rol oynamıştır. Nitekim Sünnî âlimler, toplumda fitne ve fesadın yayılmasına neden olabileceği gerekçesiyle zalim de olsa yönetime karşı isyan etmeyi uygun görmemişlerdir. Öte yandan Osmanlı topraklarında eğitim gören talebelerin eğitimlerini tamamlamak için Sünnî düşüncenin ortaya çıktığı ve hâkim olduğu Mâverâünnehir, İran, Horasan, Hicaz, Mısır, Irak ve Suriye gibi bölgelere gitmeleri ve buradaki bazı âlimlerin Osmanlı topraklarına göç etmeleri şeklinde gerçekleşen ilmî seyahatler de Osmanlı'da Sünnî düşüncenin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.

Osmanlıda Sünnî düşüncenin resmî din anlayışı olarak benimsenmesinde etkili olan bir diğer sebep de özellikle XV-XVI. yüzyıllarda Sünnî düşünceye ve Osmanlı Devleti'ne karşı Safevîlerin yürüttükleri Şîilik propagandası ile Anadolu'daki Kızılbaşların devlete isyan etmeleridir. Osmanlı sultanları devletin ve toplumun yapısı ve inancı için bir tehdit olarak görülen bu yıkıcı eğilimlere karşısında devletin resmî ideolojisi olan Sünnîliği pekiştirmeye ağırlık vermişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı sultanları ve uleması Sünnîliği muhafaza etmeye ve güçlendirmeye çalışmışlar, bu amaçla Ehl-i Sünnet dışı akımlara karşı siyasî ve ilmî düzeyde mücadele etmişlerdir. Bu durum Sünnîliğin daha da güçlenip devlet doktrini olarak öne çıkmasında önemli rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti ve Anadolu'daki Müslüman halkın çoğunluğu itikatta Eş'arîliği değil Mâtürîdîliği benimsemiştir. Buna rağmen Eş'arîlik, Osmanlı ilim hayatında hâkim konumda olmuş, Mâtürîdîlik ise ikinci planda kalmıştır. Bu durum bilhassa medreselerde daha belirgin hale gelmiş, eğitim programlarında Mâtürîdî âlimlerinin eserlerinden daha ziyade Eş'arî geleneğine mensup âlimlerin eserleri tercih edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak Osmanlı düşünce hayatında

Eş'arîlik hâkim konuma gelmiştir. Bununla birlikte Osmanlı'da Sünnî düşünce özellikle XVI. yüzyılda Eş'arî geleneğe bağlı Fahreddin er-Râzî ve Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) ile Hanefî-Mâtürîdî olan Birgivî (ö. 981/1573)'ye ait olmak üç kelam okulları tarafından temsil edilmiştir. Fakat bu ekoller arasında akli ve felsefi ilimlere ağırlık veren Râzî kelam okulu Devvânî ve Birgivî kelam okullarına nisbetle geçmişte olduğu gibi bu dönemde de Osmanlı ilim anlayışına damga vurmuştur. Zira bu dönemde Osmanlı merkezî yönetimi, dinî bürokrasisini tesis ederken sürekli Râzî okulunu tercih etmiş, devletin siyasî ve idarî hayatında önemli vazife gören ulema da en çok bu okulun tesiri altında kalmıştır. Osmanlı da Râzî Okulu Molla Fenarî, İbn Kemal, Hızır Bey ve Ebüssuûd Efendi gibi dönemin meşhur alimleri tarafından temsil edilmiştir. Osmanlı ilim ve fikir hayatında Râzî kadar olmasa da Birgivî Okulu da Devvânî okuluna nisbeten oldukça etkili olmuştur. Nitekim Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserinin defalarca Türkçe tercüme edilmesi, üzerinde şerh, hâşiye, tâlik, tekmile türü birçok çalışmanın yapılması, bu eserin yanı sıra *Vasiyetnâme* gibi eserlerinin de kendi döneminden itibaren Osmanlı ilim dünyasında büyük bir beğeni görmesi Birgivî'nin Osmanlı kültüründeki önemini ve etkisini göstermektedir.

Birgivî örneğinde görüldüğü gibi Hanefî-Mâtürîdî bir âlimin Osmanlı'nın benimsediği Sünnî din anlayışını bazı konularda eleştirmesi, sünnî yorumun da zamana ve zemine göre değişime uğrayabileceğini veya sünnî anlayışın zaman içerisinde farklı şekillerde yorumlanabileceğini göstermektedir. Bu bakımdan her eleştirinin Ehl-i Sünnet düşmanlığı gibi değerlendirilmesinin doğru olmayacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- BALTACI, Cahit, “Osmanlı Devleti’nde Eğitim ve Öğretim”, *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XI, ss. 446-462.
- BİRGİVÎ MEHMET EFENDİ, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve 's-sîratü'l-Ahmediyye*, M. N. Nedvi (Thk.), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2011.
- _____, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme): Müminlere Nasihat*, M. Ş. Eygi (Çev.), Bedir Yayınları, İstanbul 1964.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzâlî'nin İhyâ'sı İle Birgivî'nin Tarikat-ı Muhammediyye'nin Mukayesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 3-4 (2000), s. 473-478.
- ÇELEBİ, İlyas, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelamcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelam İlmindeki Yeri”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 12 (1998), s. 104-112.
- ÇETİN, Firdevs, “Osmanlı-Safevi Rekabetinin Osmanlı Resmî İdeolojisine Etkisi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 2, S.1 (2011), s. 12-28.
- DURAN, Bünyamin, “Osmanlı Akılcılığı (15-16. YY)”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VIII, ss. 224-230.
- EBÛ HANİFE, Nu'mân b. Sâbit, “el-Fıkhu'l-ebîsât”, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Mustafa Öz (Çev.), MÜİF Yayınları, İstanbul 2002.
- ERÜNSAL, İsmail E., “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları*, C. 24 (2004), s. 127-157.

- GÜNAY, Ünver, “XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 14, S. 1 (2003), s. 21-48.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Yayınları, Ankara 1999, II, ss. 221-271.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Osmanlı Uleması”, *Osmanlı Ansiklopedisi*. Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VIII, ss. 71-79.
- KALAYCI, Mehmet, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 20, S. 2 (Aralık 2016), s. 9-72.
- KARADENİZ, Osman, “Tarikat-ı Muhammediyye”, *İmam Birgivi*, Mehmet Şeker (Ed.), TDV Yayınları, Ankara 1994, ss. 115-123.
- KARAGÖZ, Mehmet, “Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler”, *TÜRKLER*. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XI, ss. 141-152.
- KÂTİP Çelebi, *İslam’da Tenkid ve Tartışma Usûl*, Mustafa Kara (Haz.), Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- LEKESİZ, Hulisi, “Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Türk Yurdu*, C. 11, S. 49 (1991), s. 20-31.
- _____, “Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğinin Oluşmasında Ulemanın Rolü”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VIII, ss. 80-84.
- _____, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV.-XXII. Yüzyıllar*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989.
- MARTI, Huriye., “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivi Mehmed Efendi”, *Marife*, C. 3 (2005), s. 287-298.
- _____, *Birgivi Mehmet Efendi*, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- _____, *et-Tarikatü’l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı”, *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XI, ss. 15-26.
- _____, “XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslamî Araştırmalar*, C. 4, S. 3 (1990), s. 190-194.
- _____, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, C. 17-21, S. 1-2 (1983), s. 208-225.
- _____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 34 (2015), s. 109-137.
- PEZDEVÎ, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Şerafeddin Gölcük (Çev.), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.

- ŞEŞEN, Ramazan, “Osmanlı İlimi, Osmanlıların İlimlere Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. 37 (2002), s. 329-347.
- UNAN, Fahri, “Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Muhalefet: Birgivi Mehmed Efendi”, *Türk Yurdu*, C. 10, S. 36 (1990), s. 33-42.
- _____, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Veri”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5 (2003), s. 14-34.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 1988a.
- _____, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1988b.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, “Osmanlılar ve Sunni-Hanefî Anlayış”, *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XI, ss. 110-113.
- _____, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, C. 4 (1980a), s. 273-283.
- _____, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, C. 4 (1980b), s. 287-294.
- _____, “Osmanlı Dönemi Türk Kelam Bilginleri”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VIII, ss. 176-186.

el-ERMEYÛNÎ (ö.958/1551) VE İHLÂS SÛRESİ'NİN FAZİLETİNE DAİR KIRK HADİSİ

Rıdvan KALAÇ*

Öz

Tarih boyunca, kırk hadis derleme, telif ve şerhe dayalı eserler verme gayreti, İslam adına bir hizmet ve Hz. Peygamber'in (sav) şefaatine nail olmak için bir vesile olarak kabul edilmiş ve bu durum hem âlimler hem de edebiyatçılar tarafından çok fazla ilgi gören bir gelenek haline gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in kırk hadis ezberleyen kimselerle ilgili haber verdiği müjdeye nail olmak isteyen birçok kişi çeşitli konularda kırk hadis ihtiva eden eserler kaleme almışlardır. Bu konuyla ilgili eser kaleme alanlardan birisi de Celaleddin es-Suyutî'nin önemli öğrencilerinden olan Cemaluddîn Yusuf b. Abdullah el-Ermeyûnî'dir. (ö. 958/1551) Bu makalede el-Ermeyûnî'nin hayatıyla birlikte ihlas sûresinin faziletine dair kaleme almış olduğu "*Erba'üne Hadîsen fî Fadâili Sûreti'l-İhlas*" adlı kırk hadisi konu edilmiştir. Bu eser, müellifin kırk hadis edebiyatına dair kaleme almış olduğu yedi eserden sadece biridir. Nitekim makalede müellif Cemaluddîn el-Ermeyûnî'nin hadis ilmi başta olmak üzere temel İslam ilimlerinde kaleme almış olduğu bazı eserler hakkında da kısaca bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: el-Ermeyûnî, Kırk Hadis, İhlas Sûresi, Hadis, Fazilet.

al-ARMAYUNI (d.958/1551) AND FORTY HADITHS ABOUT THE VIRTUE OF SURAT al-IKHLAS

Abstract

Throughout history, the efforts that to compile forty hadith, to produce works based on copyright and comment, it was accepted a service on behalf of Islam and as an occasion to attain the intercession of the Prophet and this has become a tradition that has attracted much attention both by scholars and by literary figures. As a matter of fact, many who wanted to obtain the good news that the Prophet informed about the people who memorized forty hadiths have penned works containing forty hadith on various topics. One of the writers who wrote a work related to this subject was Cemaluddin Yusuf b. Abdullah al-Armayûnî who was one of the important students of Celaleddin es-Suyuti. (d. 958/1551) In this article

Makale Gönderim Tarihi:15.10.2018, Kabul Tarihi: 13.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.470841

* Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, r30kalac@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3257-2471

the life of al-Armayûnî and his forty hadiths work named “Arbaune Hadisen fi Fadaili Surat al-Ikhlâs” about the virtue of Surat al-Ikhlâs was discussed. This work is only one of the seven works in which the author has received the remains of forty hadith literature. As a matter of fact, the article will briefly give some information about the works which the author Cemaluddin al-Armayûnî had received in the main Islamic sciences, especially the hadith.

Keywords: al-Armayûnî, Forty Hadith, Surat al-Ikhlâs, Hadith, Virtue.

GİRİŞ

Türkçe’de özel tabiriyle bilinen Hadis-i Erbain, kırk hadisten meydana gelen hadis derlemeleridir.¹ Kırk hadis edebiyatıyla ilgili musannefat hicri II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmıştır. Bu edebiyatın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebep ise, birçok sahâbî tarafından rivayet edilen ancak zayıf hadis kategorisinde yer alan “*Ümmetim için dini işlerine dair kırk hadis ezberleyeni Allah Teâla fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir.*”² rivâyeti gösterilmiştir.³ Kırk hadis nakliyle ilgili rivayetler Hz. Ali, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah b. Mes’ûd, Muaz b. Cebel, Ebu’d-Derda, Ebû Saîd el-Hudrî, Selman el-Farisî, Ebû Umame, Câbir b. Semûre ve Büreyde’ye nispet edilmektedir.⁴ Hz. Peygamberin haber verdiği bu müjdeye nail olmak isteyen birçok kimse kırk hadis çalışması yapmıştır. Kırk hadis edebiyatının ortaya çıkmasında bu temel rivayetin yanı sıra başka değişik rivayetler de söz konusu edebiyatın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ancak kırk hadis edebiyatının oluşumunda etken gösterilen rivayetlerin de sıhhati problemlidir. Nitekim kırk hadis edebiyatının rivayetlerdeki dayanaklarının incelendiği bir çalışmada, konuyla ilgili rivayetlerin oldukça zayıf olduğu ortaya konulmuştur.⁵

Sıhhat açısından zayıf da olsa kırk hadis edebiyatının oluşumunda etken olan bu rivayetlerin ihtiva ettiği müjdelerden bazıları şu şekildedir: Allah tarafından fakih zümreler arasında yazılma, Hz. Peygamber’in şefaatine nail olma, cennet kapılarının hangisinden isterse ondan girebilme, âlimler zümresinde yazılıp şehitler zümresinde haşredilme gibi. Bunların yanında kırk hadis yazma geleneği yerleştikten sonra sırf bu geleneği devam ettirme, okuyan kimselerin duasını alma, sevap kazanma ve bir hastalıktan kurtulabilmek amaçlarıyla da bu türden eser telif

¹ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yay, Ankara, 1992, 78; a.mlf., *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V. Yay., Ankara, 1996, 80.

² Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hasan b. Ali, *Şuâbu’l-İmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamid ve bşk., Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 2003, III, 239-240; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *et-Telhîsü’l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi’r-Râfi’iyyi’l-Kebîr*, nşr. Muhammed Sâni b. Ömer b. Mûsâ, Advâü’s-Selef, Riyad 2007, IV, 2071; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi *Keşfu’l-Hafâ ve’l-Mezîlu’l-İlbâs*, Mektebetu’l-Asriyye, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf, Beyrut, 2000, II, 292, no: 2465.

³ M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, 2002, XXV, 467; Abdullah Karahan, *İslam – Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, DİB Yay., Ankara, 1991, 5-6; Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 79; a.mlf., *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 80; Ali Yardım, *Hadis II*, Damla Yay., 2012, 99.

⁴ İbn Abdî’l-Berr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalettin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *Camîu’l-Beyani’l-İlm ve Fazlihî*, thk., Ebu’l-İşbal ez-Zühayrî, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire, 1996, I, 44.

⁵ Bayram Kanarya, “Kırk Hadis/ Erbeûn Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in *el-Erbeûne’l-Buldâniyye* İsimli Eseri”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2017), 97-122.

eden âlimler olmuştur.⁶ Kırk hadis ile ilgili eserlerin yazımında bunlardan başka birtakım sebepler daha vardır. Nitekim birçok müellif kırk hadis ile ilgili eserlerinin mukaddimelerinde; Allah Resûlü'nün şefaatine nail olmak, cehennem azabından kurtulmak, rahmetle anılmak, hayır dua almak, faydasız geçen ömrü telafi etmek, dost veya talebenin ricasını yerine getirmek, Müslüman halka hizmet etmek, bir konuyu aydınlatmak, yöneticilere ve önde gelen devlet adamlarına ithaf edilmek, sıkıntıları unutmak gibi pek çok nedenlerle bu alanda eser telif ettiklerini ifade etmişlerdir.⁷

Kırk hadis edebiyatında kaleme alınan eserlerin muhtevalarına bakıldığında bu eserlerin; İslam'ın şartları, Kur'an'ın faziletleri, Hz. Peygamber'in âl ve ashâbı, tasavvuf ve tarikatlar, ilim ve âlim, dünyevi meşgaleler, siyaset ve hukuk, cihad, bir kavim, mıntika veya şehrin faziletleri, tıp, mizah, hüsnü hat ve muhtelif konuları içerecek şekilde kaleme alındığı görülmektedir.⁸

Şekil bakımından kırk hadisler Arap, İran ve Türk edebiyatında ya mensur, ya manzum-mensur karışık olarak veya tamamı manzum olacak şekilde üç tarzda kaleme alınmışlardır.⁹ Arap edebiyatında kırk hadis uzun süre mensur olarak telif edilmiş, İran ve Türk edebiyatlarında ise önce manzum-mensur karışık bir şekilde kaleme alınmış zamanla tamamen manzum türde kırk hadisler ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatında manzum türde kırk hadislerin daha az telif edilmesinin en önemli sebebi edebiyatçılardan çok âlimler ve şeyhler tarafından telif edilmesi, edebi üslup kullanmaktan çok ilmi bir amaç güdülmesidir. Buna mukabil İran edebiyatında ise manzum olarak kaleme alınan kırk hadislerin, manzum-mensur karışık olarak kaleme alınan kırk hadislere göre sayısı oldukça fazla olmuştur. Bunun sebebi ise İranlı şairlerin ve edebiyatçıların bu türe ilgi göstermiş olmalarıdır. Türkçe'de ise bu durum daha farklıdır. İlmiye sınıfına mensup olanlar eserlerini Arapça mensur olarak; edebiyatçılar ve şairler ise Farsça manzum olarak kaleme almışlardır.¹⁰

Kırk hadislerin tarihçesine bakıldığında Arap edebiyatındaki ilk örneğini mahiyeti hakkında pek bilgi bulunmayan Abdullah b. Mübârek el-Mervezî'nin (ö.181/797) kaleme aldığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde bu türe olan ilgi artarak devam etmiş, ardından Muhammed b. Eslem et-Tûsi (ö.242/856), daha sonra Hasan b. Süfyan (ö.303/915), Ebu Bekr el-Âcurrî (ö.360/977), Darekutnî (ö.385/995), Hâkim en-Nisabûrî (ö.405/1014), Ebu Nuaym el-İsfahanî (ö.430/1038), Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), Ebu Osman es-Sabûnî (ö.449/1057), el-Münzirî (656/1258) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi âlimler bu geleneği sürdürmüştür.¹¹ Bu sahada en meşhur olan ve üzerine en çok şerh yazılan kırk

⁶ Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA.*, XXV, 467; Muhammed Ali es-Sabûnî, *40 Hadis Şerhi*, (ter. Hanifi Akın), Karınca-Polen Yay., İstanbul, 2009, 12.

⁷ Karahan, *Kırk Hadis*, 12-18; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, Osmanlı Hadis Araştırmaları Yay., İstanbul, 2000, 20-31.

⁸ Karahan, *Kırk Hadis*, 30-39.

⁹ Karahan, *Kırk Hadis*, 20-23.

¹⁰ Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA.*, XXV, 470.

¹¹ Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, *Kırk Hadis-tercüme ve şerh-*, çev., İbrahim Hatiboğlu, Kahraman Yay., İstanbul, 2003, 10-11; Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA.*, XXV, 467-468; Abdullah Karahan, *Kırk Hadis*, 43-65; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 80-83; es-Sabûnî, *40 Hadis Şerhi*, 13.

hadis eseri ise Muhyiddin en-Nevevî'ye (ö.676-1277) aittir.¹² Erbeûn veya kırk hadis denilince ilk akla gelen Nevevî'nin kırk hadisi olmuştur. Nevevî'nin kırk hadisi bu sahada kaleme alınmış olan diğer kırk hadisleri gölgede bırakmıştır.¹³

Nevevî'yi bu edebiyatta eser kaleme almaya iten sebep de ilginçtir. Çünkü Nevevî kırk hadis derlemeyi teşvik eden rivayetlerin zayıf olduğunu belirttikten sonra kendisini bu alanda eser telif etmeye yönelten sebebin aslında terğib ve terhib noktasında âlimlerin zayıf hadisle amel etmenin caiz olduğundaki ittifakını delil almadığını, bilakis kendisinin istihareye yattığını ve delil olarak Hz. Peygamber'in "Sizden burada bulunanlar bulunmayanlara duyduklarını ulaştırın"¹⁴ ve "Allah, sözlerimi işitip muhafaza eden ve işittiği gibi başkalarına ulaştırın kimselerin yüzünü aketsin."¹⁵ mealinde sahih rivayetleri delil aldığı ifade etmiştir.¹⁶

Nevevî kırk hadisinin mukaddimesinde bu sahada ün yapmış 12 kişiden bahsetmektedir.¹⁷ Ancak Nevevî'ye kadar 54 kişinin kırk hadis yazdığı belirtilmiştir.¹⁸ İslam dünyasında haklı bir şöhret kazanan Nevevî'nin kırk hadisi üzerine yazılan şerhlerin sayısı 41'dir. Netice olarak Abdulkadir Karahan'ın tespitiyle Arapça erbeinlerin sayısı devirleri belli olanlara göre toplam 193'tür.¹⁹ Burada ele alacağımız el-Ermeyûnî'nin ihlâs sûresine dair kırk hadisi de bunlardan birisidir.

el-Ermeyûnî'nin ihlâs sûresine dair kaleme aldığı bu eser, İhlâs sûresinin faziletine dair rivayetleri bir arada bulundurması açısından önemli bir çalışmadır. Esasında hadis musennefatında İhlas sûresinin faziletine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetler çoğunlukla hadis kitaplarının Fedâilu'l-Kur'ân bölümlerinde veya ayrı bir edebiyat olarak oluşan müstakil Fedâilü'l-Kur'an adlı eserlerde ele alınmıştır. İhlas sûresinin faziletini konu alan rivayetler, Kur'an'ın diğer sûrelerinin faziletine dair rivayetlerden daha çok rivayet edilmiş, hemen her muhaddis tarafından nakledilmiş ve neticede daha çok meşhur olmuştur. Nitekim incelediğimiz eserde de görüleceği üzere bu rivayetler pek çok sahabe tarafından rivayet edilmiştir. İhlas sûresinin faziletine dair rivayetlerle ilgili isnad analizi yapılan bir çalışmada, ilgili rivayetlerin on dört sahabe râvîsinden nakledildiği tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin sahabe râvîleri şu şekildedir: Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mesud, Ebû Hureyre, Ebû Eyyub el-Ensârî, Katade b. Numan, Ebû Said el-Hudrî, Ebû Mesud el-Ensârî, Ebû Derdâ, Abdurrahman b. Avf, İbn Abbas, Nevfel el-Bekâlî, Abdullah b. Amr, Aişe bnt. Sa'd'ın babası ve Ubeyy b. Ka'b.²⁰

İhlas sûresinin faziletiyle ilgili on dört varyantla nakledilen bu rivayetlerin isnad analizi, çalışmamızın sınırlarını aşan bir durumdur. Ancak yapılan mezkûr

¹² Kandemir, "Kırk Hadis", *DİA.*, XXV, 467-468; Abdullah Karahan, *Kırk Hadis*, 43-65; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 80-83; es-Sabûnî, *40 Hadis Şerhi*, 13.

¹³ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2009, 165.

¹⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, "İlim", 37.

¹⁵ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, "İlim", 7.

¹⁶ Nevevî, *Kırk Hadis*, 10-11.

¹⁷ Nevevî, *Kırk Hadis*, 10-11.

¹⁸ Abdullah Karahan, *Kırk Hadis*, 59.

¹⁹ Abdullah Karahan, *Kırk Hadis*, 68-70.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram, Kanarya, *Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru –Sûre ve Ayetlerin Faziletleri Bağlamında Bir Kritik-*, Rağbet Yay., İstanbul, 2018, 234-288.

çalışmada on dört ayrı varyantla nakledilen bu rivayetlerin sıhhat durumları ortaya konulmuştur. Bu varyantların isnad analizlerine göre özellikle “İhlas sûresi Kur’an’ın üçte birine denktir” mealindeki rivayetin sahih olduğu, ancak *Kütüb-i Sitte* gibi muteber hadis kaynaklarında yer bulan ve İhlas sûresini okumakla ilgili diğer bazı rivayetlerin bir kısmının isnad açısından problem taşıdığı tespit edilmiştir.²¹

Bu çalışmada öncelikle kırk hadis geleneği içerisinde yer alan Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah el-Ermeyûnî'nin hayatı ve eserleri tanıtılacaktır. Daha sonra el-Ermeyûnî'nin mensûr *Erba'üne Hadîsen fî Fadâili Sûreti'l-İhlas* adlı eseri ele alınacak ve eserdeki rivayetlerin geçtiği kaynakların tahriri yapılacaktır. Ayrıca cerh-ta'dil ve tabakat kaynaklarından faydalanarak rivayetlerin isnadları incelenecek ve söz konusu rivayetlerin sıhhati hakkında bilgi verilecektir.

1.el-Ermeyûnî'nin Hayatı

Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah el-Ermeyûnî hakkında kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Hayatıyla ilgili bizlere çok az malumat ulaşmıştır. Bunun nedenleri arasında el-Ermeyûnî'nin şöhret bulamamış olması gösterilebilir. Bu bilgiler ışığında hayatı hakkında tespit edilenler şöyledir: Tam adı Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullah b. Saîd el-Huseynî el-Ermeyûnî²² el-Mısırî eş-Şafîî'dir.²³ el-Ermeyûnî'nin doğumu ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İsmindeki *el-Ermeyûnî* nisbesinden Mısır'ın batısında yer alan Ermeyûn köyünde yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁴ Şafii mezhebine mensup olan el-Ermeyûnî, Celaleddin es-Suyutî'nin (ö. 911/1505) öğrencilerindendir.²⁵ Ancak Suyutî dışında başka hangi hocalardan ders aldığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Kaynaklarda zikredildiğine göre kendisinden ilim öğrenen öğrencileri şu şekildedir: Ahmed b. İsa b. İlab el-Mâlikî (ö.1027/1617), el-Ermeyûnî'den hadis almıştır.²⁶ Ali b. Yahya Nureddin ez-Ziyadî el-Mısırî (ö. 1024/1615) Suyutî'nin *el-Camiu's-Sağîr*'ini el-Ermeyûnî'den rivayet etmiştir.²⁷ Aynı şekilde Muhammed b.

²¹ Kanarya, *Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru*, 287-288.

²² Abdulkadir Karahan'ın *Kırk Hadis*'inde el-Urmeyûnî olarak zikredilmiştir. Bkz., Karahan, *Kırk Hadis*, 75.

²³ ez-Ziriklî, Hayruddin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, I-VIII, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 2002, VIII, 240; Ömer Rıza b. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, XIII, 313; İbn İmad, Ebu'l-Fellah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Ukberî el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbari Men Zeheb*, I-XI, thk., Muhammed el-Arnâvud, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986., X, 464; Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazî, *el-Kevakibu's-Sâire bi A'yani'l-Mieti'l-Aşire*, thk. Halil el-Mansur, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 258; Ayrıca bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknûn fî Zeyl Alâ Keşfi'z-Zünun*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, trs., I, 55; a.mlf., *Hediyetu'l-Arifin Esmau'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannefin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1951, II, 564. Velid ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İğra' ve'n-Nahv ve'l-Lüğa*, Mektebetu Lisanu'l-Arab, 2003, III, 2961.

²⁴ Zirikli, *A'lam*, VIII,240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313; ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere*, III, 2961.

²⁵ Zirikli, *A'lam*, VIII, 240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313; İbn İmad, *Şezeratu'z-zeheb*, X, 464; el-Ğazî, *el-Kevakibu's-sâire*, II, 258; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknûn*, I, 55; a.mlf., *Hediyetu'l-Arifin*, II, 564; ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere*, III, 2961.

²⁶ Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlullah, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yani'l-Karni'l-Hâdi Aşar*, Dâru Sadr, Beyrut, ts., I, 266.

²⁷ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III, 195-196.

Mahmud et-Tenbektî (ö.1002/1594)²⁸ ve Muhammed Hicazî Muhammed b. Abdillah el-Kalkaşendi (ö.1035/1625) el-Ermeyûnî'den ilim öğrenmiştir.²⁹ Bunun yanında Molla Ali eş-Şehrezûrî (ö. ?)³⁰, Abdusselâm Nasiruddin ed-Dimyatî eş-Şafîî (ö.?)³¹ ve Burhaneddin İbrahim b. Abdurrahman b. Ali b. Ebû Bekir el-Alkâmî (ö.944/1585)³² gibi âlimler de el-Ermeyûnî'nin önemli öğrencilerindendir. el-Ermeyûnî, İmam, allame, seyyid, şerif, müfessir, muhaddis ve ahbarî gibi unvanlarla anılmıştır.³³

el-Ermeyûnî'nin vefat tarihi hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Bir görüşe göre 940/1533 yılında vefat etmiştir.³⁴ Brocelmann (ö.1956), vefat tarihini 990/1582 olarak vermiştir.³⁵ Ancak yaygın görüşe göre ise el-Ermeyûnî, 958/1551 yılında vefat etmiştir.³⁶

2. Eserleri

el-Ermeyûnî'ye nispet edilen eserlerin çoğu günümüze ulaşmış, ancak birkaçı hakkında herhangi bir bilgi edinilememiştir. Günümüze ulaşan eserlerinin neredeyse tamamı yazma halinde olup tetkik ve tahkik edilmeye muhtaç haldedir. el-Ermeyûnî'ye nispet edilen eserler şu şekildedir:

2.1.Erba'üne Hadîsen fî Fadâili Ayeti'l-Kürsi

el-Ermeyûnî'nin çalışmamıza konu olan ihlas süresinin faziletiyle ilgili eserinden sonra kırk hadis ile ilgili kaleme aldığı ikinci eseridir. Eser ayete'l-kürsi'nin faziletine dair kırk hadis içerir. Müellif eserin önsözünde kitabın telif sebebi olarak, öğrencilerin kendisinden böyle bir eser yazmasını istemeleri ve kırk hadis telif eden kimsenin varacakları müjdeleyici zümreyle ilgili hadise nail olmak için kaleme aldığını belirtmektedir. Müellif eserine almış olduğu hadisleri hangi kaynaktan elde ettiğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Eserdeki rivayetler senedsiz bir şekilde sadece sahâbi râvîsi zikredilerek sıralanmıştır. 14 varaktan ibaret olan eserin el yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 242 numarada kayıtlıdır. Bir diğer el yazması Topkapı Sarayı Kütüphanesi Ahmed Salis Koleksiyonu 639 numarada kayıtlıdır. Eserin yurt dışı başka el yazmaları da bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir: Paris Milli kütüphanesi 744 (37-51 yk.); Brill. –H 406, 759/1; Garret 2072/2.³⁷ Eser *Erbaune Hadisen fî Fadli Ayeti'l-Kürsî Seyyideti Âyi'l-Kur'an* adıyla hicri 1407 yılında Mustafa Aşûr tahkikiyle Kahire'de basılmıştır.

²⁸ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 211.

²⁹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 174-175.

³⁰ el-Ğazî, *el-Kevakibu's-Sâire*, II, 258; İbn İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, X, 464; ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere*, III, 2961; el-Ermeyûnî, *el-Kavlu'l-Mu'temed fî Tefsîri Kul Huvellahu Ehad*, Muhakkik'in girişi, 7

³¹ el-Ğazî, *el-Kevakibu's-Sâire*, II, 258; ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere*, III, 2961; el-Ermeyûnî, *el-Kavlu'l-Mu'temed*, Muhakkik'in girişi, 7.

³² el-Ermeyûnî, *el-Kavlu'l-Mu'temed*, Muhakkik'in girişi, 7.

³³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313; İbn İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, X, 464; el-Ğazî, *el-Kevakibu's-Sâire*, II, 258.

³⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknûn*, I, 55; a.mlf., *Hediyetu'l-Arifin*, II, 564; Karahan, *Kırk Hadis*, 75.

³⁵ Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937, II, 426.

³⁶ Zirikli, *A'lam*, VIII, 240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313; ez-Zebirî ve bşk., *el-Mevsuatu'l-Müeyssere*, III, 2961; Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, (çev. Yusuf Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994, 198.

³⁷ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 198.

2.2.el-Bedrû'l-Münîr fî Salâti ale'l-Beşîri'n-Nezîr

el-Ermeyûnî'nin kırk hadisle ilgili kaleme aldığı üçüncü önemli eseridir. Eser, Hz. Peygamber'e salat-ü selam getirmenin faziletine dair kırk hadis içerir. Eserin yazma nüshalarından biri Bayezid Kütüphanesi Bayezid Koleksiyonu 3/9054 numarada kayıtlıdır.³⁸ 40 varaktan müteşekkil olan eserin bir başka el yazması ise Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 461 numarada kayıtlıdır.

2.3.Erba'une Hadisen fî Fadîleti's-Samt

el-Ermeyûnî'nin kırk hadisle ilgili kaleme aldığı dördüncü önemli eseridir. Diline hâkim olma, susma ve günah işlememe ile ilgili kırk hadis içerir. Eserin el yazması 30 varaktan ibaret olup Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu 570 numarada kayıtlıdır.

2.4.Tuhfetü'l-Esâtîn fi Ahbâri Ba'di'l-Hulefâ ve's-Selâtîn

İslam tarihiyle ilgili olan bu eserde el-Ermeyûnî, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemi risaleti ve süresini, sonrasında gelen dört halifenin hilafet süreleri ve bunlardan sonra göreve gelen kimselerin halifelikte geçirdiği süreleri kronolojik olarak kısaca ele almaktadır. Eserde ele alınan son halife Mısır Memlûk devletinin hükümdarı Sultan Kansu el-Gavri'dir (ö.1516). Elimizdeki el yazma nüshası Şems Muhammed el-Münavî'nin hicri 1009/1601 yılında Şaban ayının 20'sinde yazmış olduğu nüshadır. Eser 25 varak olup Süleymaniye Kütüphanesi, Reisu'l-Küttap Koleksiyonu 1185 numarada kayıtlıdır.

2.5.el-Mu'temed fî Tefsîri Kul Huvellahu Ahâd

el-Ermeyûnî'ye ait olan bu eser *el-Kavlu'l-Mu'temed fî Tefsîri Kulhuvellahu Ehad* adıyla 1997 yılında Muhammed Hayr Ramazan Yusuf tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır. Müellif bu eserinde ihlas süresinin tefsirini etraflı bir şekilde ele almaktadır. Eserin el yazması Kuveyt Kütüphanesi'nde mevcut olup 19 varaktan ibarettir. Eserin bu el yazması, el-Ermeyûnî'nin vefatından yaklaşık yarım asır kadar sonra hicri 1001/1593 yılında yazılmıştır.³⁹

2.6.Lübâbu'l-Ehâdîs

el-Ermeyûnî'ye nispet edilen bu eser kırk baktan oluşmaktadır. Müellif kırk bab başlığı altında kırk farklı konudaki hadisleri toplamayı amaçlamıştır. Eser kırk hadis çalışmasının kırk bablı hadis çalışması şeklinde değişik ve orijinal bir özelliğe sahiptir. Bu bablarda ilmin ve âlimlerin fazileti, kelime-i tevhidi kıraat etmenin fazileti, besmelenin fazileti, Hz.Peygamber'e salatu selam getirmenin fazileti, imanın fazileti, dişleri fırçalamanın ve sakalları hilallemenin fazileti, ezanın fazileti, cuma namazına gitmenin fazileti, namazda sarık takmanın fazileti, oruç tutmanın fazileti, sadaka vermenin fazileti, selam vermenin fazileti, dua etmenin fazileti, istiğfar etmenin fazileti gibi konular işlenmektedir. Konuyla ilgili her babın altında birden fazla hadis zikredilmekte olup eser toplam 355 rivayetten müteşekkildir. Eserine aldığı hadisleri senedsiz bir şekilde sıralayan müellif hadisleri eserine alırken bu hadisleri hangi kaynaktan aldığını zikretmemektedir. 48 varaktan ibaret olan bu el yazması Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, 2620/1 ile 3264/13 numarada kayıtlıdır. Bu eser üzerine yapılan bir

³⁸ Almas Aibassov, *Cemaluddîn el-Ermeyûnî'nin Lübâbü'l-Ehâdîs İsimli Eserindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, (N.E.Ü., S.B.E. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 5

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Ermeyûnî, *el-Kavlu'l-Mu'temed*, Muhakkik'in girişi, 6.

çalışmada eserin aslında el-Ermeyûni'ye nispetinin doğru olmadığı, el-Ermeyûni'nin hocası Suyûtî'den yazmış olduğu bir nüshanın, yanlışlıkla kendisine nispet edildiği iddia edilmektedir.⁴⁰

2.7.Erba'üne Hadîsen fî Fadli's-Salât ve's-Selâm alâ Resulillah

Kettânî'nin kaydettiğine göre, eserin el yazması Paris Kütüphanesi'nde 744 numarada kayıtlı olup 51-60 varaklar arasındadır.⁴¹

2.8.Erba'üne Hadîsen fî Menâkıbı Muhammed

Kettânî'nin kaydettiğine göre, eserin mahtût bir nüshası Paris'te Milli Kütüphane'de 744/5 numarada kayıtlıdır.⁴²

2.9.Risale fî Tecvîdi'l-Kur'ân

el-Ermeyûni'ye ait olduğu belirtilen⁴³ bu eserin el yazması ve muhtevasıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2.10. Tefsîru'l-Ğarib fî'l-Câmii's-Sağîr

el-Ermeyûni'ye nispet edilen⁴⁴ bu eserin tam ismi *Şerhu Garibî mâ fî'l-Câmi'i's-Sağîr Mimmâ Emlâhu Aleyhi Müellifuhu's-Suyûtî* şeklindedir. El yazması Şam'da Zahiriyye Kütüphanesi'nde 144 (70-78) numaralı mecmuada kayıtlıdır.

2.11. Erba'üne Hadîsen fî Fadâili Sûreti'l-Ihlâs

Müellifin eserin önsözünde belirttiğine göre eser, özellikle kendi hocası Celaleddin es-Suyûtî'nin *Cemu'l-cevâmi'* ve *ed-Durru'l-mensur* adlı iki eserinden ve çeşitli hadis kitaplarından İhlas sûresinin faziletlerine dair derlediği hadisleri ihtiva etmektedir. Ayrıca bu çalışmada ele alınan eserdir. Elimizde bulunan eserin el yazması 36 varaktan ibaret olup Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 515 numarada kayıtlıdır. Eserin başka yazmaları da bulunmaktadır. Bu yazmalardan biri Topkapı Sarayı Kütüphanesi Ahmed Salis Koleksiyonu 360 numarada, bir diğeri de Köprülü Kütüphanesi'nde 2/291 numarada kayıtlıdır. Kettânî'nin kaydettiğine göre eserin yurt dışında da yazmaları bulunmaktadır.⁴⁵

Eserin özelliklerinden bahsedecek olursak; eserde yer alan hadislerin sadece sahâbe râvîsi zikredilmekte, uzun uzadıya hadislerin senedleri zikredilmemektedir. Eserde birinci ve dördüncü hadiste ikişer hadis zikredilmek suretiyle toplamda 42 hadis bulunmaktadır. el-Ermeyûni eserine almış olduğu rivayetler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın rivayetleri sıralamıştır.

Öncelikle çalışmaya konu olan bu eserde yer alan rivayetlerin geçtiği kaynaklar vasıtasıyla isnadlar tespit edilmiş ve tespit edilen bu isnadlar sıhhat açısından ele alınmıştır. İlgili isnadlar sıhhat açısından ele alınırken, cerh-ta'dil ve tabakat kaynaklarından büyük ölçüde istifade edilmeye çalışılmıştır. Neticede bu kaynaklar vasıtasıyla rivayetlerin sıhhatini zedeleyen râvîler hakkında bilgi verilmiş ve bu râvîlerden kaynaklı olarak rivayetin sıhhat açısından taşıdığı değer

⁴⁰ Aibassov, *Lübabü'l-Ehâdis*, 6-8.

⁴¹ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 198.

⁴² Kettânî, *Hadis Literatürü*, 198.

⁴³ Zirikli, *A'lam*, VIII, 240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313.

⁴⁴ Zirikli, *A'lam*, VIII, 240; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, XIII, 313.

⁴⁵ Eserin yurt dışı yazmaları için bkz., Kettânî, *Hadis Literatürü*, 198.

ortaya konulmuştur. Eserde yer alan rivayetlerin çoğunun kaynağının Suyûtî'nin kaleme almış olduğu eserler olması dikkat çekicidir. Şimdi bu eserde yer alan rivayetlerin tahliline geçebiliriz.

2.12. Eserde Yer Alan Rivâyetler

2.12.1. Birinci Rivâyet

1-a عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين قالوا للنبي ﷺ يا محمد انسب لنا ربك فأنزل الله قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ولا شيء يموت إلا سيورث وأن الله لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفوا أحد لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثلته شيء

Ubeyy b. Ka'b'dan nakledildiğine göre müşrikler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek şöyle dediler: *Ey Muhammed bize Rabbini tanı ve Rabbinin nesebi hakkında bilgi ver bize! Bunun üzerine Allah şu sûreyi indirdi: 'De ki: Allah birdir. Hiçbir şeye muhtaç değildir. O, doğurmamış ve doğrulmamıştır.'*⁴⁶ Çünkü doğan herkes mutlaka ölecektir. Ölecek olana mirasçı olunur. Allah ise ölmez ve kendisine mirasçı olunmaz. Onun hiçbir dengi de yoktur. Hiçbir şey ona benzer ve denk değildir. O'nun benzeri bir varlık da yoktur.⁴⁷

Rivayetin kaynaklardaki isnadlarına bakıldığında el-Ermeyûnî'nin eserinde başta olmak üzere rivâyetin Ubeyy b. Ka'b'tan geldiği görülmektedir. Ancak Tirmizî'nin ikinci tarikinde ise sahabe râvisi zikredilmeyip rivayet mürsel hadis olarak nakledilmiştir. Tirmizî mürsel olarak rivayet edilen bu tarikin Ubeyy b. Ka'b'tan muttasıl olarak nakledilen tarikten daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Rivayetin tariklerinde yer alan Ebû Ca'fer er-Râzî, hadis münekkittleri tarafından seyyiü'l-hıfz olduğu belirtilmiş ve sadûk olarak nitelendirilmiştir.⁴⁹ Rebî' b. Enes ise birtakım vehimlere sahip olduğu için sadûk olarak nitelendirilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla bu rivayetin sıhhat açısından hasen bir rivayet olduğunu ifade etmek mümkündür.

1-b عن أنس يرفعه اسست السماوات السبع و الارضون السبع على قل هو الله أحد الله

Enes'ten merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: *"Yedi kat gök ve yedi kat yer ihlas sûresi üzerine kurulmuştur."*⁵¹

Rivayet muteber hadis kaynaklarının hiç birinde tespit edilememiştir. el-Ermeyûnî'nin metninde de geçtiği gibi hadis, Enes b. Malik'ten merfu olarak nakledilmiştir. Ancak hadis, bir tarikinde bazı lafız farklılıklarıyla Ka'bu'l-Ahbar'dan rivayet edilmiştir.⁵² ez-Zeylâî, mezkûr rivayetin Enes b. Malik'ten

⁴⁶ İhlâs, 112/1-3

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud ve bşk., Müessesetü'r-Risale, 2011, XXXV, 143-144; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 93; Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdullah el-Hakim Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atta, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 589; Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemu'l-Evsat*, tthk. Tarık b. Avzillah b. Muhammed ve bşk., Daru'l-Haremeyn, Kahire, 1995, VI, 25.

⁴⁸ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 93.

⁴⁹ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Rüşd, Suriye, 1986, II, 376.

⁵⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 239.

⁵¹ Dîneverî, Ebi Bekr Ahmed b. Mervan b. Muhammed, *el-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, I-X, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998, I, 305; VIII, 156.

⁵² Dîneverî, *el-Mücâlese*, I, 305.

nakledilmesinin yanlış olduğunu ve hadisin gerçekte Ka'bu'l-Ahbâr'ın sözü olduğunu belirterek hadisin mevzu olduğuna dikkat çekmiştir.⁵³ Zehebî, rivayetin isnadında yer alan Mûsa b. Muhammed b. Atâ hakkında mutakaddim âlimlerin görüşlerine yer vermiş, hadis uydurmacısı olarak kabul edilen bu râvînin mezkûr hadisi uydurduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ el-Elbânî de mezkûr rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

2.12.2. İkinci Rivâyet

عن أبي بن كعب ايضاً قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد فكأنما قرأ ثلث القرآن

Ubeyy b. Ka'b'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim ihlâs sûresini okursa Kur'ân-ı Kerim'in üçte birini okumuş gibi olur.*”⁵⁶

Meşhur olan ve pek çok tariki bulunan bu hadis, farklı lafızlarla aslında pek çok kaynaktan da kaydedilmiştir. el-Ermeyûnî, bu hadisi aslında hocası Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'*, adlı eserinden tahric etmiştir.⁵⁷ Hadisin senedinde yer alan râvîlerin tamamı sika olduğu için, rivayet sıhhat bakımından sahih bir rivayettir.⁵⁸

2.12.3. Üçüncü Rivâyet

عن علي كرم الله وجهه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد مرة فكأنما قرأ ثلث القرآن و من قرأها مرتين فكأنما قرأ ثلثي القرآن و من قرأها ثلاثاً فكأنما قرأ القرآن كله

Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Kim İhlâs Sûresini bir kez okursa Kur'ân-ı Kerim'in üçte birini okumuş gibi olur. Kim İhlâs Sûresini iki kez okursa Kur'ân-ı Kerim'in üçte ikisini okumuş gibi olur ve kim de İhlâs Sûresini üç kez okursa Kur'ân-ı Kerim'in tamamını okumuş gibi olur.*”⁵⁹

el-Ermeyûnî bu rivayeti hocası Suyûtî'den tahric etmiştir. Bu rivayet İbn Ömer⁶⁰ ve Recâ el-Ğanevî tarikiyle nakledilmiştir.⁶¹ İbn Ömer tarikiyle nakledilen rivâyet, senedinde yer alan Ali b. Velid es-Sülemî'nin çokça münker hadis rivayet ettiğinden dolayı zayıf bir râvî olarak nitelendirilmiştir.⁶² Ukâyli, Recâ el-Ğanevî

⁵³ Zeyla'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Tahrîcû'l-ehâdis ve'l-Asâri'l-Vâki'a fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Sultân b. Fehd et-Tubeyşî, Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad 2003, IV, 331.

⁵⁴ Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan ve bşk., Müessesetü'r-Risale, Dımaşk 2009, IV, 410.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbanî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, II, 58.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 197; Tirmizî, “Hac”, 95; “Fedaili'l-Kur'an”, 10; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, II, 298; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1994, IX, 136; Celaleddin es- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Cemu'l-Cevami'*, I-XXV, el-Ezheru's-Şerif, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic ve bşk., 2005, IX, 815.

⁵⁷ Celaleddin es- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Cemu'l-Cevami'*, I-XXV, el-Ezheru's-Şerif, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic ve bşk., 2005, IX, 815.

⁵⁸ el-Elbânî, *Sahîhû Camiu's-Sağîr ve Ziyadetuhû*, el-Mektebetu'l-İslamî, 1988, II, 1104.

⁵⁹ el-Hallâl, Ebu Muhammed b. Hasan b. Ali el-Bağdadî, *Fedailu Süreti'l-İhlâs*, thk., Muhammed b. Rızk et-Tarhunî, Kahire, 1412, I, 43; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 808; Ali el-Muttâkî, Alaudin Ali b. Hüsameddin, *Kenzu'l-Ummâl fi Sünen-i'Akvâl ve'l-Afal*, thk. Bekrî Hayânî ve bşk., Müessesetü'r-Risale, 1981, I, 598.

⁶⁰ el-Elbanî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, X, 154.

⁶¹ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, I, 125-126.

⁶² İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü Matbûatu İslamiyye, Beyrut 2006, VII, 571.

tarafından nakledilen tarihin de sahih olmadığını kaydetmiştir.⁶³ Bu durum hadisin bu tarihlerinin zayıf olduğunu göstermektedir. Ancak rivayetin bu eserdeki sahabe râvîsi Hz. Ali'dir. Bu kanalla gelen rivayetin senedi tespit edilemediği için sıhhati hakkında herhangi fikir edinemedik.

2.12.4. Dördüncü Rivâyet

4-a عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ فيهما قل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس ثم يمسخ بهما ما استطاع من جسده يبدأ بهما على رأسه ووجهه وما أقبل من جسده يفعل ذلك ثلاث مرات

Mü'minlerin annesi Hz. Aişe'den nakledildiğine göre; “Nebi (s.a.v.), yatağına girdiği zaman her gece önce iki elini birleştirir İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini beraberce okur ve ellerine üfler; sonra başından ve yüzünden başlayarak vücudundan elinin yetiştiği yerlere kadar sürerdi. Ve bunu üç kez yapardı.”⁶⁴

Muteber hadis kaynaklarında da yer alan bu rivayet hakkında Şuayb el-Arnaût, hadisin senedinde yer alan tüm râvîlerin sika olduğunu ve dolayısıyla hadisin sahih olduğunu kaydetmiştir.⁶⁵ el-Elbânî de, Hz. Aişe'den nakledilen bu rivayetin sahih olduğunu kaydetmiştir.⁶⁶

4-b عن عبد الله بن حبيب ان النبي ﷺ قال له اقرأ قل هو الله أحد و المعوذتين حين تصبح و حين تمسى ثلاثا تكفيك من كل شيء

Abdullah b. Hubeyb'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber ona şöyle buyurmuştur: “Sabah ve akşam İhlâs ve muavizeteyn'i üçer defa oku! Bu her şeye karşı sana yeterlidir.”⁶⁷

İlk dönem hadis kaynaklarının birçoğunda yer alan bu rivayet, senedinde yer alan râvîlerin güvenilir olmalarından dolayı sahih bir rivayettir.⁶⁸

2.12.5. Beşinci Rivâyet

عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ بعد صلاة الجمعة قل هو الله أحد و قل أعوذ برب الفلق و قل أعوذ برب الناس سبع مرات أعاده الله بها من سوء إلى الجمعة الأخرى

Hz. Aişe'den nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim Cuma namazından sonra İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini yedi sefer okursa Allah, o kimseyi diğer cumaya kadar kötülüklerden korur.”⁶⁹

el-Ermeyûnî bu rivayeti hocası Suyûtî'den tahrir etmiştir. Rivayetin senedinde yer alan el-Halîl b. Murre, Yahya b. Maîn, Buhârî, Nesâî gibi münekkit hadis âlimleri

⁶³ Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, I, 126.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 347; a.mlf., *a.g.e.*, XLII, 116; Buhârî, “Fedailu'l-Kur'an”, 14; “Tıb”, 39; Ebu Davûd, Süleyman b. Eş'aş b. İshâk el-Ezdî es-Sicistani, *Sünen-i Ebî Davûd*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, “Edeb”, 107; Tirmizî, “Dua”, 21; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VIII, 681.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 347, (dipnot 2)

⁶⁶ el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi's-Sahîha*, Mektebetu'l-Maarif, 1995, VII, 279.

⁶⁷ Ebu Davud, “Edeb”, 110; Tirmizî, “Dua”, 117; Abd b. Humeyd, Ebu Muhammed Abdu'l-Humeyd b. Humeyd b. Nasr, *el-Muntahab min Müsned*, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerrâî ve bşk. Mektebetu's-Sunne, Kahire, 1988, I, 178.

⁶⁸ el-Elbânî, *Sahîhü Camiu's-Sağîr*, II, 812.

⁶⁹ el-Makdîsî, Abdulğani b. Abdilvahid, *Ahbaru's-Salât*, thk. Muhammed b. Abdurrahman, Daru's-Senabil, Dımaşk, 1995, I, 61; el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 51; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 816; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 675.

tarafından cerh edilmiş ve zayıf bir râvî olduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla sıhhat bakımından bu rivayetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

2.12.6. Altıncı Rivâyet

عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال قال عادنى رسول الله ﷺ فقال أعيدك بالأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد من شر ما تجد و ردها سبع مرات فلما اراد أن يقوم قال تعوذ بها يا عثمان فما تعوذتم بخير منها

Osman b. Affân'dan rivayet edildiğine göre kendisi şöyle dedi: Resulullah (s.a.v.) bana dönerek şu şekilde buyurdu: “*Senin hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu, doğurmamış ve doğrulmamış olan bir tek Allah'a sığınmanı tavsiye ederim.*” Bu sözünü yedi sefer tekrarladı. Kalkmaya niyetlendiğinde şöyle dedi: “*Ey Osman bununla Allah'a sığın! Kendisiyle Allah'a sığınacağınız bu sözden daha hayırlı bir söz yoktur.*”⁷¹

el-Ermeyûnî bu rivayeti hocası Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* adlı eserinden tahrir etmiştir. Rivayetin senedinde yer alan Hafs b. Süleyman el-Esedî, münekkit hadis âlimleri tarafından cerh edilmiş ve zayıf bir râvî olduğu kaydedilmiştir.⁷² Dolayısıyla bu rivayet sıhhat açısından zayıftır.

2.12.7. Yedinci Rivâyet

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قل قال رسول الله ﷺ ثلاث من جاء بهن مع الإيمان دخل من أي أبواب الجنة شاء وزوج من الحور العين حيث شاء من عفا عن قاتله وأدى ديناً خفياً وقرأ في دبر كل صلاة مكتوبة عشر مرات قل هو الله أحد فقال أبو بكر أو أحدهن يا رسول الله قال أو أحدهن

Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Üç şey vardır ki kim onları imanlı bir şekilde yaparsa cennete istediği kapıdan girer ve istediği huriyle evlenir: Katilini affetmek, gizli bir borç ödemek ve her farz namazından sonra on sefer ihlas sûresini okumak*”. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir: “*Ey Allah'ın Resûlü ya o üç şeyden birisini yaparsa?*” diye sordu. Resûlullah: “*Onlardan birisi yaparsa yine de olur.*” buyurdu.⁷³

Müellif bu rivayeti *Cemu'l-Cevami'* adlı eserden tahrir etmiştir. Hadisin senedinde Ömer b. Nebhân el-Advî isimli bir râvî bulunmaktadır.⁷⁴ Bu râvî hadis âlimleri tarafından cerh edilmiştir. İbn Hibbân ve İbn Cevzî, bu râvînin çokça münker hadis rivayet ettiğini ve hadislerinin terkedilmesi gerektiğini kaydetmişlerdir.⁷⁵ Dolayısıyla bu hadisin zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

⁷⁰ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, I, 286; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 257.

⁷¹ el-Hallal, *Fedailü Süreti'l-İhlas*, I, 108; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, I, 717.

⁷² Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-Kebîr*, I, 270; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 255; el-Elbânî, *Silsiletü Ehadisi'd-Daîfe*, VI, 368.

⁷³ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Yahya b. İsa el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Daru'l-Me'mun li't-Turas, Dımaşk, 1984, III, 332; Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, III, 332; el-Hallal, *Fedailü Süreti'l-İhlâs*, I, 99; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 673; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, XV, 810.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Silsiletü Ehadisi'd-Daîfe*, II, 107.

⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 90; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, II, 218.

2.12.8. Sekizinci Rivâyet

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ قل هو الله أحد دبر كل صلاة مكتوبة عشر مرات أوجب الله له رضوانه ومغفرته

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim her farz namazdan sonra on defa ihlas sûresini okursa Allah o kimseye rızasını ve mağfiretini vacip kılar.*”⁷⁶

el-Ermeyûnî, bu rivayeti hocası Suyûtî'den tahrir etmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bu rivayetin kaydedilen herhangi bir senedine ulaşamadığımız için sihhati hakkında herhangi bir bilgi edinemedik.

2.12.9. Dokuzuncu Rivâyet

عن تميم الدارى رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال بعد صلاة الصبح أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلهها واحدا صمدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ولم يكن له كفوا أحد عشر مرات كتب الله له أربعين ألف ألف حسنة.

Temîm ed-Dârî'den rivayet olunduğuna göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Kim sabah namazından sonra on sefer 'ben şahadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun ortağı yoktur, herkes ve her şey ona muhtaç olup o kimseye muhtaç değildir. O ne bir dost ne de bir çocuk edinir ve onun hiçbir dengi yoktur.*” derse Allah ona kırk milyon iyilik yazar.”⁷⁷

el-Ermeyûnî, bu rivayeti de hocası Suyûtî'nin mezkûr eserinden tahrir etmiştir. Bu rivayet Tirmizî'nin de kaydetmiş olduğu zayıf rivayetlerden birisidir.⁷⁸ Nitekim hadisin senedinde yer alan el-Halil b. Murre daha önce de geçtiği gibi, hadis âlimleri tarafından cerh edilmiş ve zayıf olarak addedilmiştir.⁷⁹

2.12.10. Onuncu Rivâyet

عن معاذ بن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد عشر مرات بنى الله له بيتا في الجنة فقال عمر إذا نستكثر يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ الله أكثر وأطيب

Muâz b. Enes'in naklettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim ihlâs sûresini on sefer okursa Allah ona cennette bir ev yapar.*” Bunun üzerine Hz. Ömer “*Öyleyse çok çok okuyalım*” dedi. Resûlullah: “*Allah daha hoş ve daha güzeldir.*” buyurdu.⁸⁰

Suyûtî'nin mezkûr eserinden tahrir edildiği anlaşılan bu rivayet, zayıf olarak nitelendirilebilir. Nitekim hadisin senedinde yer alan Zebbân b. Fâid, hadis münekkitleri tarafından münker bir râvî olarak anılmıştır.⁸¹

⁷⁶ es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 815; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 678; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 579.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 151; Tirmizî, “Dua”, 63; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, II, 57; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 617.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Daîfu Sünen-i Tirmizî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1991, I, 451.

⁷⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 286; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 257.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 376; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, XX, 183; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 812; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 599.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1952, III, 616; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 313; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 292.

2.12.11. On Birinci Rivâyet

عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من مر على المقابر وقرأ فيها قل هو الله أحد إحدى عشرة مرة ثم وهب أجره للأموات أعطي من الأجر بعدد الأموات

Hız. Ali'den rivayet edildiğine göre Hız. Peygamber şu şekilde buyurmuştur: “*Kim bir mezarlığa uğrayıp on bir defa ihlas sûresini okursa ve sonra bundan hâsıl olan sevabı ölümlere hediye ederse, kendisine ölümlerin sayısı kadar sevap verilir.*”⁸²

Müellif bu rivayeti hocasının mezkûr eserinden tahrir etmiştir. Bu rivayet, hadis âlimleri tarafından uydurma olarak kabul edilmiştir.⁸³ Bu rivayetin mevzu olduğunu kaydeden el-Fettenî, metindeki 11 defa okunması gereken ihlas sûresi sayısını 21 defa gibi küçük bir değişikle eserine almıştır.⁸⁴

2.12.12. On İkinci Rivâyet

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحدتنتي عشرة مرة بعد صلاة الفجر فكأنما قرأ القرآن أربع مرات وكان أفضل أهل الأرض يومئذ إذا اتقى

Ebû Hureyre'den rivayet olunduğuna göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim sabah namazının akabininde on iki kez ihlas sûresini okursa Kur'ân-ı Kerim'i dört kez okumuş gibi olur. Eğer o kişi Allah'tan korkar da günahlardan sakınırsa o zaman yeryüzünün en faziletli kimsesi olur.*”⁸⁵

el-Ermeyûnî, bu rivayeti hocası Suyûtî'den tahrir etmiştir. Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivayetin kaynaklarda herhangi bir senedine ulaşamadığımız için sıhhati hakkında herhangi bir bilgi edinemedik.

2.12.13. On Üçüncü Rivâyet

عن خالد ابن زيد الانصاری رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد عشرين مرة بنى الله له قصرًا في الجنة

Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'nin rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Kim yirmi kez ihlas sûresini okursa Allah ona cennette bir köşk bina eder.*⁸⁶

Müellif bu rivayeti de hocası es-Suyûtî'nin zikri geçen eserinden tahrir etmiştir. el-Elbânî, Hâlid b. Zeyd'ten nakledine bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁸⁷

2.12.14. On Dördüncü Rivâyet

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ من صلى بعد العشاء ركعتين تقرأ في كل ركعة قل هو الله أحد خمس عشرة مرة بنى الله له قصرين في الجنة يتراياهما أهل الجنة

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Resûlullah şu şekilde buyurmuştur: “*Kim yatsı namazından sonra iki rekât namaz kılsa ve bu rekâtların her birinde on*

⁸² el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-Ihlâs*, I, 101; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, X, 216.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, VII, 278.

⁸⁴ el-Fettenî, Muhammed Tâhir, *Tezkiretü'l-Mevzûât*, İdâretü't-Tabâe, Mısır 1343, I, 219.

⁸⁵ el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-Ihlâs*, I, 90; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 813; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 599; et-Taberânî, *Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Mahmut Şekûr, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut, 1985, I, 115.

⁸⁶ es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 811; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 585.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Daîifu'l-Camii's-Sağîr ve Ziyadatuhû*, el-Mektebetu'l-İslamî, I, 833.

beş sefer İhlâs Sûresi okursa, Allah cennette ona iki köşk yapar ve cennet halkı o iki köşke imrenerek bakarlar."⁸⁸

Bu rivayetin es-Suyutî'nin *ed-Durru'l-mensûr* adlı eseri dışındahiçbir kaynakta yeri tespit edilememiştir. Rivayetin hiçbir isnadı da tespit edilemediği için sıhhati hakkında da herhangi bir bilgi edinilememiştir. Ancak rivayete benzer başka lafızlarla geçen bir takım rivayetler bulunmaktadır. İbn Arrâk, mevzû hadislere tahsis etmiş olduğu eserinde bu rivayete benzer bir rivayet nakletmiştir. Naklettiği rivayette yatsı namazından sonra kılınması tavsiye edilen namazda 15 değil de 20 kez ihlas sûresinin ve bu sûreyle beraber ayrıca fâtiha sûresinin okunmasından sonra böyle bir mükâfata nail olunacağını ifade etmiştir.⁸⁹

2.12.15. On Beşinci Rivâyet

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من صلى بعد المغرب ثنتي عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة قل هو الله أحد أربعين مرة صافحته الملائكة يوم القيامة و من صافحته الملائكة أمن الصراط والحساب والميزان.

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Kim akşam namazından sonra on iki rekât namaz kılsa ve her rekâtta kırk sefer ihlâs sûresini okursa, kıyamet günü melekler, onunla musafaha ederler. Meleklerin musafaha yaptığı kimse ise sırat, hesap ve mizandan emniyette olur.*"⁹⁰

el-Ermeyûnî, bu rivayeti de *Cemu'l-Cevâmi'*dentahric etmiştir. İbnu'l-Cevzî ve İbn Arrâk, rivayetin senedinde hadis uyduran Mücâhîl ve Ebân b. Ebû Ayyaş adında iki râvî bulunduğunu ve dolayısıyla Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayetin mevzu olduğunu kaydetmişlerdir.⁹¹

2.12.16. On Altıncı Rivâyet

عنه ايضا رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ قل هو الله أحد خمسين مرة غفر الله له ذنوب خمسين سنة

Enes b. Mâlik'ten aynı şekilde rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Her kim elli kere ihlâs sûresini okursa Allah onun elli yıllık günahlarını bağışlar.*"⁹²

Müellif bu rivayeti de hocası es-Suyutî'den tahric etmiştir. Rivayetin isnadında yer alan Ummu'l-Kesîr el-Ensârî adındaki râvînin kimliğine hiçbir kaynakta ulaşılammıştır. Dolayısıyla hadisin isnadındaki bu râvî, meçhul bir râvîdir. Bu

⁸⁸ es-Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 681.

⁸⁹ İbn Arrâk, Nureddin Ali b. Muhammed b. Ali b. Arrâk el-Kinanî, *Tenzihu's-Şeriatî'l-Merfua ani'l-Ahbari's-Şeniati'l-Mevzua*, thk. Abdulvahhab Abdullatif ve bşk., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1399, II, 121

⁹⁰ el-Hallal, *Fedailu Süreti'l-İhlâs*, I, 92; es-Suyutî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 468; Ali el-Muttâkî, *Kenzu'l-Ummâl*, VII, 391-392.

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., İbnu'l-Cevzî, *Mevzû'at*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1966, II, 119; İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, II, 87-88.

⁹² Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdiramahman b. Fadl, *Sünenu'-Darimi*, thk. Hüseyin Selim Esed, Daru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2000, "Fedaili'l-Kur'an", 24; es-Suyutî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 806 ; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 672.

durum hadisin sıhhat derecesini yaralamaktadır. Nitekim el-Elbânî de bu rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁹³

2.12.17. On Yedinci Rivâyet

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد كل يوم خمسين مرة نودي يوم القيامة من قبره قم يا مادم الله فادخل الجنة

Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Her kimgünde elli defa İhlas Sûresini okursa, kıyamet günü kendisine kabrinden hitaben şöyle seslenilir: Ey Allah'ı öven, kalk ve cennete gir!”⁹⁴

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinden nakletmiştir. Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bu rivayetin kaynaklarda herhangi bir isnadı tespit edilemediği için sıhhati hakkında herhangi bir bilgi edinilememiştir.

2.12.18. On Sekizinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد مائة مرة غفر الله له خطئة خمسين عاما ما اجتنب خصالا اربعا الدماء و الأموال و الفروج و الأشرية

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim yüz defa İhlas Sûresini okur, cana kıymak, başkasının malını gasp etmek, zina yapmak ve içki içmek gibi dört şeyden uzak durursa Allah onun elli yıllık günahını bağışlar.”⁹⁵

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'den tahric etmiştir. Rivayetin sıhhati noktasında âlimler arasında ihtilaf vardır. Nitekim bazı âlimler, Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayetin senesinde yer alan el-Halil b. Murre'nin zayıf olmasından dolayı sıhhat bakımından zayıf olduğunu kaydetmişlerdir.⁹⁶ İbn Arrak ise, hadisin mevzû olduğunu ifade etmiştir.⁹⁷

2.12.19. On Dokuzuncu Rivâyet

عن فيروز الديلمي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد مائة مرة في الصلاة أو في غيرها كتب الله له براءة من النار

Feyrûz ed-Deylemî'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Kim namazda veya namazın dışında yüz sefer İhlâs Sûresini okursa Allah onun cehennem ateşinden kurtulacağı beraatını yazar.”⁹⁸

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'den tahric etmiştir. Feyrûz ed-Deylemî'den nakledilen bu rivayetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim rivayetin

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, I,472; a.mlf., *Daîifu Camiu's-Sağîr*, I, 833.

⁹⁴ es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 673.

⁹⁵ İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tarihu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğurame el-Umerî, Daru'l-Fikr, 1997, 1995, LII, 308; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 807.

⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Adî el-Cürcanî, Ebu Ahmed b. Adî, *el-Kamil fi Duafai'r-Rical*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud ve bşk., Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997; el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, X, 156; a.mlf., *Daîifu Camii's-Sağîr*, I, 833-834.

⁹⁷ İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, I, 290.

⁹⁸ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 331; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX,811.

senedinde yer alan Muhammed b. Kudâme el-Cevherî, münekkit hadis âlimleri tarafından zayıf olarak nitelendirilmiştir.⁹⁹

2.12.20. Yirminci Rivâyet

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ من قرأ يوم الجمعة مائة مرة قل هو الله أحد فقد أدى من حق الجمعة ما ادت حملة العرش من حق العرش

İbn Ömer'den rivayet olduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “ *Kim cuma günü yüz sefer İhlâs Sûresini okursa hamele-i arşın, arşın hakkını yerine getirdiği gibi cumanın hakkını eda etmiş olur.*”¹⁰⁰

İbn Arrâk, Abdullah b. Ömer'den nakledilen bu rivayetin senedinde İbn Vehb adında bir râvîyi cerh etmiş ve bu rivayetin uydurma olduğuna hükmetmiştir.¹⁰¹

2.12.21. Yirmi Birinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ قل هو الله أحد على طهارة مائة مرة كطهره للصلاة يبدأ بفاتحة الكتاب كتب الله له بكل حرف عشر حسنات و محا عنه عشر سيئات و رفع له عشر درجات و بني له مائة قصر في الجنة و رفع له من العمل في يومه ذلك مثل عمل بني آدم فكأنما قرأ القرآن ثلاثة و ثلاثين مرة و براءة من الشرك و محضرة الملائكة و منفرة الشيطان و لها دوي حول العرش تذكر بصاحبها حتى ينظر الله إليه فإذا نظر الله إليه لم يعذبه أبدا

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim namaz abdesti alarak Fâtiha ile başlamak sûretiyle yüz defa İhlâs Sûresini okursa; Allah ona her harf için on iyilik yazar ve ondan on günah siler, onun makamını on dereceye kadar yükseltir ve ona cennette yüz köşk yapar. O gün onun amelini Âdem oğullarının amelleri seviyesine çıkarır. Ve tıpkı o Kur'an-ı Kerimi otuz üç defa okumuş gibi olur ve şirkten beraat alır. Ve melekler gelir şeytanlar ise kaçır. O sesin arş etrafında öyle bir yankısı vardır ki, Allah'ın kendisine bakması için sahibini hatırlatır. Allah o sesin sahibine baktığında ise ona ebedi olarak azap etmez.*”¹⁰²

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* ve *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Mevzuat müellifleri bu rivayeti eserlerine almış ve bu rivayetin uydurma olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰³

2.12.22. Yirmi İkinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أراد أن ينام على فراشه فنام على يمينه ثم قرأ قل هو الله أحد مائة مرة إذا كان يوم القيامة يقول له الرب يا عبدي أدخل على يمينك الجنة

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “ *Kim uyumak istediğinde yatağı üzerinde sağ tarafı üzerine uyur da sonra İhlas*

⁹⁹Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, nşr. Nüreddîn Itr, Dâru'l-Me'ârif, Halep 1971, II, 625; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, IX, 414.

¹⁰⁰el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 52; el-Makdîsî, *Ahbaru's-Salât*, I, 61;

¹⁰¹Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, I, 307.

¹⁰²Beyhakî, *Şuâbu'l-İmân*, IV, 151; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 599; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 814; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 673.

¹⁰³Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Cevzî, *Mevzû'at*, I, 250; es-Suyûtî, *el-Leâliu'l-Masnua fi'l-Ehadisi'l-Mevzûa*, thk. Ebu Abdurrahman Salih b. Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 216; İbn Arrâk, *Tenzihu's-Şeria*, I, 290.

Sûresini yüz sefer okursa kıyamet günü Rabbi kendisine hitaben: 'Ey kulum haydi sağın üzere cennete gir! der.'"¹⁰⁴

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinden tahrir etmiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim rivayetin senedinde yer alan Ebû Sehl el-Basrî münekkî hadîs âlimleri tarafından cerh edilmiş ve zayıf bir râvî olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁵ Buhârî, bu râvînin çokça münker hadîs rivayet ettiğini, İbn Adî ise onun hocası Sâbit el-Bünânî'den kimsenin rivayet etmediği bazı hadîsler naklettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

2.12.23. Yirmi Üçüncü Rivâyet

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف فيستقبل القبلة بوجهه ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة، ثم يقرأ قل هو الله أحد مائة مرة، ثم يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد، وعلينا معهم مائة مرة إلا قال الله تبارك و تعالی يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني وأثنى علي وصلی على نبیي اشهدوا ملائكتي أني قد غفرت له وشفعته في نفسه ولو سألتني عبدي هذا لشفعته في أهل الموقف

Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Hangi Müslüman Arafat gecesini vakfede durup, kibleye dönüp yüz defa: 'Allah'tan gayrı ilah yoktur, tektir ve ortağı yoktur, her türlü mülk yalnızca O'nundur, hamd yalnızca O'na aittir, O her şeye muktedirdir.' derse ve sonra yüz defa ihlâs sûresini okursa, daha sonra yüz sefer 'Ey Allah'ım İbrahim ve onun ailesine salat-ü selam ettiğin gibi Muhammed'e ve ailesine ve onlarla birlikte bizlere de salat- ü selam eyle' derse; Allah Teâla da meleklerine: 'Ey meleklerim! Beni tesbih, tehlil, tekbir eden, yücelten, tanıyan ve peygamberime salat-ü selam getiren bu kulumun mükafatı nedir? Şahit olun ey meleklerim! Ben, onu bağışladım ve onu kendisine şefaati yaptım. Şayet bu kulum isterse onu vakfe ehli için de şefaati kılabilirim.'*"¹⁰⁷

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'den tahrir etmiştir. Cabir b. Abdullah'tan nakledilen bu rivayetin sıhhati hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır. Nitekim bir görüşe göre rivayetin senedin yer alan râvîlerin tamamı sikadır. Yalnızca Abdurrahman b. Muhammed et-Talhî meçhul bir râvîdir. Bunun için hadîsin zayıf olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Ancak mevzuat müelliflerinden İbn Arrâk, bu rivayetin uydurma olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁹

2.12.24. Yirmi Dördüncü Rivâyet

عن البراء ابن عازب رضي الله عنه قال قال لي رسول الله ﷺ يا براء من قرأ قل هو الله أحد الى آخرها مائة مرة بعد صلاة الغداة قبل أن يكلم أحدا رفع له ذلك اليوم عمل خمسين صديقاً

¹⁰⁴ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 11; Beyhakî, *Şuâbu'l-İmân*, IV, 150; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 672; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, XV, 331.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 144.

¹⁰⁶ Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, V, 196.

¹⁰⁷ Beyhakî, *Şuâbu'l-İmân*, V, 502; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, VIII, 100; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 548; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, V, 74.

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi'd-Daîfe*, XI, 177-178.

¹⁰⁹ İbn Arrâk, *Tenzihu'ş-Şeria*, II, 169.

Berâ b. 'Âzib'ten rivayet edildiğine göre Allah Resûlü kendisine şöyle buyurmuştur: “Ey Berâ! Kim sabah namazından sonra, hiç kimse ile konuşmadan yüz sefer İhlâs Sûresini okursa o gün ona elli siddik kimsenin ameli yazılır.”¹¹⁰

Ali el-Muttakî, Berâ b. 'Âzib'ten gelen bu rivayeti Süleyman b. Rebî'nin Kadîh b. Rahmet'ten naklettiğini ve Süleyman b. Rebî'nin zayıf bir râvî olmakla beraber Kadîh b. Rahmet'in ise hadis uyduran bir kimse olduğunu belirtmiştir.¹¹¹ Dolayısıyla bu rivayetin uydurma olduğunu söylemek mümkündür.

2.12.25. Yirmi Beşinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد مائتي مرة غفر الله له ذنوب مائتي سنة

Enes b. Mâlik'ten rivayet olduğuna göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim iki yüz defa İhlâs Sûresini okursa Allah onun iki yüz yıllık günahlarını bağışlar.”¹¹²

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'den tahrir etmiştir. Rivayeti eserine alan ve zayıf olduğunu kaydeden el-Bezzâr (ö.292/905), rivayetin senedinde yer alan el-Hasen b. Ebû Ca'fer ve Ağleb b. Temim'i cerh etmiş ve bu râvîlerin hafızalarının zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹¹³

2.12.26. Yirmi Altıncı Rivâyet

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ من دخل يوم الجمعة المسجد فصلى أربع ركعات يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب و خمسين مرة قل هو الله أحد فذلك مائتا مرة لم يمته حتى يرى منزله من الجنة أو يرى له

İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim cuma günü mescide girer de dört rekât namaz kılsa ve bu rekâtların her birinde Fâtîha Sûresini ve elli sefer İhlâs Sûresini okursa, -bu da iki yüz sefer eder- o kimse cennetteki yerini görmeden veya cennetteki yeri kendisine gösterilmeden ölmez.”

Bu rivayetin hiçbir kaynakta yeri tespit edilememiştir. Ancak kaynaklarda elde edilen bir bilgiye göre Darekutnî (ö.385/995), bu rivayeti matbu nüshasına ulaşamadığımız eseri olan *Garâibu Mâlik* adlı eserinde zikretmiş ve bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴

2.12.27. Yirmi Yedinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ كل يوم مائتي مرة قل هو الله أحد محي الله عنه ذنوب خمسين سنة إلا أن يكون عليه دين

¹¹⁰ el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 86; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 678; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 599.

¹¹¹ Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 599.

¹¹² el-Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik, *Müsned (el-Bahru'z-Zehâr)*, thk., Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah ve bşk., Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 2009, XIII, 360; Beyhakî, *Şuâbu'l-İmân*, IV, 146; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 806; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 671.

¹¹³ el-Bezzâr, *Müsned*, XIII, 360-361.

¹¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., Muhammed Mehdi el-Muslimî ve bşk., *Mevsuatu Akvali Ebi'l-Hasan ed-Dârekutnî fi Ricali'l-Hadis ve İlelihi*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 2001, II, 382.

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim her gün iki yüz sefer İhlas Sûresini okursa üzerinde bir borç olması durumu hariç Allah onun elli yıllık günahlarını siler*”.¹¹⁵

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* adlı eserinden tahrir etmiştir. Yirmi iki numaralı hadisle aynı isnadla rivayet edilen bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere rivayetin senedinde yer alan Ebû Sehl el-Basrî hadis âlimleri tarafından zayıf bir râvî olduğu kaydedilmiştir.¹¹⁶ Bu râvîyi cerh eden âlimlerin başında ise Buhârî ve İbn Adî gelmektedir.¹¹⁷

2.12.28. Yirmi Sekizinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ في يوم قل هو الله أحد مائتي مرة كتب الله له ألفاً وخمسمائة حسنة إلا أن يكون عليه دين

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim her hangi bir gün iki yüz sefer ihlas sûresini okursa üzerinde bir borç olması durumu dışında Allah ona bin beş yüz sevap yazar*.”¹¹⁸

Bu rivayetin sıhhati hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre rivayetin senedinde yer alan Hâtim b. Meymûn zayıf bir râvî olarak kabul edilmiş ve neticede bu rivayet zayıf olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁹ Ancak İbnü'l-Cevzî başta olmak üzere mevzuat müellifleri Hâtim b. Meymûn'u hadis uyduran bir râvî olarak kaydetmiş ve neticede burivayetin uydurma olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁰

2.12.29. Yirmi Dokuzuncu Rivâyet

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد عشية عرفة ألف مرة اعطاه الله ما سأل

İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Kim Arafat gecesi bin sefer İhlas Sûresini okursa Allah kendisine dilediği her şeyi verir*.”¹²¹

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* adlı eserinden tahrir etmiştir. İbn Arrâk, İbn Ömer'den nakledilen bu rivayetin senedinde yer alan İbnü'l-Vehb adındaki bir râvînin hadis uydurmacısı olduğunu ve dolayısıyla bu hadisin sıhhat açısından mevzû olduğunu kaydetmiştir.¹²²

2.12.30. Otuzuncu Rivâyet

عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ قل هو الله أحد ألف مرة فقد اشترى نفسه من الله

¹¹⁵ et-Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 11; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 805.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 144.

¹¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V, 196.

¹¹⁸ Ebû Ya'la, *Müsned*, VI, 103; Beyhakî, *Şuâbu'l-İmân*, IV, 149; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 809; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 672.

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Daifu'l-Camii's-Sağîr*, I, 833; a.mlf., *Silsitetu Ehadisi'd-Daîfe*, I, 471.

¹²⁰ İbn Cevzî, *Mevzû'at*, II, 244; es-Suyûtî, *el-Leâliu'l-Masnua*, I, 217-218; İbn Arrâk, *Tenzihu'ş-Şeria*, I, 291.

¹²¹ es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, IX, 814; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 600.

¹²² Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Arrâk, *Tenzihu'ş-Şeria*, I, 307.

Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim bin sefer İhlas Sûresini okursa nefsinin Allah'tan satın almış olur.*”¹²³

es-Suyûtî'nin mezkûr eserleri hariç hiçbir kaynaktan yerini tespit edemediğimiz bu rivâyetin mevzu olduğu ifade edilmiştir.¹²⁴

2.12.31. Otuz Birinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه من قرأ قل هو الله أحد بورك عليه فان قرأها مرتين بورك عليه و على اهله فان قرأها ثلاثا بورك عليه و على اهله و جيرانه و ان قرأها اثنتي عشرة مرة بنى الله له بها اثني عشر قصرًا في الجنة و تقول انطلقوا بنا تنظر الى قصور اخينا فان قرأها مائة مرة كفر عنه ذنوب خمسين و عشرين سنة ما خلا الدماء و الأموال فان قرأها مائة مرة كفر عنه ذنوب خمسين سنة ما خلا الدماء و الأموال فان قرأها ثلاث مائة مرة كتب الله له اجر اربع مائة شهيد كل قد عقر جواده و اهرق دمه و ان قرأها الف مرة لم يميت حتى يرى مكانه من الجنة او يرى له

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim bir sefer İhlas Sûresini okursa üzerine bereket yağdırılır. Kim iki sefer İhlas Sûresini okursa onun ve ev halkının üzerine bereket yağdırılır. Kim üç sefer İhlas Sûresini okursa onun, ev halkının ve komşularının üzerine bereket yağdırılır. Eğer on iki sefer İhlas Sûresini okursa Allah ona cennette on iki tane köşk yapar. Dersin ki: 'hadi gidip kardeşimizin köşklerine bakalım.'* Şayet yüz defa İhlas Sûresini okursa cana kıyma ve malı gasp etme hariç kendisinden yirmi beş yılın günahları bağışlanır. Eğer iki yüz defa İhlas Sûresini okursa cana kıyma ve malı gasp etme hariç kendisinden elli yılın günahları affedilir. Eğer onu üç yüz defa İhlas Sûresini okursa Allah, kendisine malı ve canıyla savaşır da geri dönemeyen dört yüz şehit sevabı yazar. Eğer İhlas Sûresini bin defa okursa cennetteki yerini görmeden veya yeri kendisine gösterilmeden ölmez.”¹²⁵

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr ve Cemû'l-Cevami'* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivâyetin uydurma olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim rivâyetin isnadında yer alan Muhammed b. Mervân hadis âlimleri tarafından muttehem bi'l-kizb olarak olarak kaydedilmiştir.¹²⁶

2.12.32. Otuz İkinci Rivâyet

جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد حين يدخل منزله نفت الفقير عن أهل ذلك المنزل والجيران

Cerîr b. Abdillâh el-Becelî'den nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*Kim evine girdiği zaman İhlâs Sûresini okursa o evin halkından ve komşularından fakirliği giderir.*”¹²⁷

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemû'l-Cevami'* ve *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Cerîr b. Abdillâh el-Becelî'den nakledilen bu

¹²³ es-Suyûtî, *Cemû'l-Cevami'*, IX, 808; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 676-677.

¹²⁴ el-Elbânî, *Daifu'l-Camii's-Sağîr*, I, 833.

¹²⁵ el-Hallâl, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 40; es-Suyûtî, *Cemû'l-Cevami'*, IX, 810; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 676; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 600; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, XV, 190.

¹²⁶ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, II, 131-132.

¹²⁷ el-Hallâl, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 97; et-Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Kebîr*, II, 340; es-Suyûtî, *Cemû'l-Cevami'*, IX, 810; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 673; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 600.

rivayetini zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim rivayetini senedinde yer alan Mervân b. Sâlim el-Cezerî el-Ğîfârî adındaki râvî münekkittir hadisi alimleri tarafından cerh edilmiştir. Buhari bu râvînin münker olduğunu, Nesâî ve Darekutnî ise metruk olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ İbn Hacer de bu râvîyi metruku'l-hadîs olarak kaydetmiştir.¹²⁹

2.12.33. Otuz Üçüncü Rivâyet

عن عبد الله بن الشخير رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من قرأ قل هو الله أحد في مرضه الذي يموت فيه لم يفتن في قبره وأمن من ضغطة القبر وحملته الملائكة يوم القيامة بأكفها حتى تجيزه من الصراط إلى الجنة

Abdullah b. eş-Şahîr'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim öleceği hastalığı esnasında İhlas Sûresini okursa kabrinde eziyet ve işkence görmez, kabrin kendisini sıkıştırmasından güvende olur ve kıyamet günü melekler, onu sıratın geçirip cennete kadar elleriyle taşırlar*”.¹³⁰

Müellif bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinden tahrir etmiştir. Rivayetini isnadında yer alan Ebû Hâris Nasr b. Hammad el-Becelî'nin hadisi uydurmakla itham edildiği için bu rivayetin mevzû olduğunu belirtmek mümkündür. Nitekim İbn Maîn, bu râvînin kezzap olduğunu, Nesâî onun sika olmadığını, Ebû Zur'a er-Razî ise hadislerinin yazılmadığını ifade etmiştir.¹³¹

2.12.34. Otuz Dördüncü Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال نزل جبريل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد مات معاوية بن معاوية المزني أفتحب أن تصلي عليه قال فضرب بجناحيه فلم تبق شجرة ولا أكمة الا تضعضعت و رفع سريره حتى نظر إليه فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة في كل صف سبعون ألفا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بم نال يا جبريل هذه المنزلة من الله قال بحب قل هو الله أحد و قراءته إياها جانيا و ذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل حال

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre kendisi şöyle dedi: Cebrail, Resûllullah (s.a.v.)'a gelerek şöyle dedi: “*Ey Muhammed! Muâviye b. Muâviye el-Muzenî öldü. Onun cenaze namazını kılmak ister misin? Hz. Peygamber dedi ki, 'cebrail kanadıyla vurdu. Ağaç ve tepe hiçbir şey kalmayıp her yer dağıldı ve dümdüz oldu'. Muâviye'nin yattığı musallası, Hz. Peygamber'in görmesi için yukarı kaldırıldı. Resûllullah (s.a.v.) cenaze namazını arkasında her biri yetmiş bin melekten oluşan iki safla kıldılar. Hz. Peygamber vefat eden şahsın bu mertebeye nasıl nail olduğunu Cebrail'e sordu. Cebrail: 'İhlâs sûresini sevmesinden ve onu giderken, ayakta, otururken ve her hal üzere okumasından dolayı elde etti.'* diye cevapladı.”¹³²

Müellif Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayeti hocası Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinden tahrir etmiştir. Rivayetin sıhhat açısından zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim rivayetini isnadında yer alan Mahbûb b. Hilâl

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982-1988, IX, 35.

¹²⁹ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, II, 171.

¹³⁰ el-Hallal, *Fedailu Süreti'l-İhlâs*, I, 69; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 57; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 674.

¹³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX, 343-344.

¹³² Ebû Ya'la, *Müsned*, VII, 258; Beyhâkî, *Şuâbu'l-İmân*, IV, 152; el-Hallal, *Fedailu Süreti'l-İhlâs*, I, 46; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XIX, 429; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 163; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 672-674; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, I, 601;

hadis âlimleri tarafından pek bilinmeyen meçhul bir râvîdir. İbn Hacer onun naklettiği hadislerin münker olduğunu ifade etmiştir.¹³³

2.12.35. Otuz Beşinci Rivâyet

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سلوه لأي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال لأنها صفة الرحمن فأنا أحب أن أقرأها فقال النبي صلى الله عليه وسلم أخبروه أن الله يحبه

Hız. Aişe'den nakledildiğine göre Nebi (s.a.v.) bir adamı bir seriyyeye kumandan olarak savaşa göndermiş. Bu zat arkadaşlarına namaz kıldırıyor, namazı daima ihlas sûresini okumakla ile bitiriyordu. Gazadan döndükleri zaman ashab durumu Resulullah (s.a.v.)'a anlattılar. Resulullah (s.a.v.) niçin böyle yaptığının sorulmasını istedi. Adama sordular. Adam: “Çünkü İhlas Sûresi Rahman'ın sıfatıdır. Kıraatte İhlâs Sûresini okumayı ben de seviyorum.” dedi. Bunun üzerine Nebi (s.a.v.): “Ona haber verin ki, Allah da onu seviyor.” buyurdu.¹³⁴

İlk dönem sahih hadis kaynakları dâhil pek çok kaynakta yer alan ve pek çok tarihi bulunan bu rivayetin sahih olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim hadisin isnadlarında yer alan tüm râvîler, cerh-ta'dil açısından sika olarak kabul edilmiştir.¹³⁵

2.12.36. Otuz Altıncı Rivâyet

عن انس رضي الله عنه ان رجلا قال يا رسول الله اني احب هذه السورة قل هو الله أحد قال ان حبك إياها يدخلك الجنة

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e “Ey Allahın Resûlu ben İhlas Sûresini seviyorum.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Senin ihlâs sûresine olan sevgin seni cennete sokacaktır.” şeklinde buyurdu.¹³⁶

Muteber hadis kaynaklarının birçoğunda yer alan ve pek çok tarihi bulunan bu rivayet sıhhat açısından sahihtir. Nitekim muhakkik Şuayb el-Arnaût, hadisin isnadlarında yer alan tüm râvîlerin güvenilir olduğunu ve dolayısıyla hadisin sahih olduğunu kaydetmiştir.¹³⁷

2.12.37. Otuz Yedinci Rivâyet

عن رجاء الغنوى و كانت اصيبت يده يوم الجمل قال قال رسول الله ﷺ استشفوا بما حمد الله به نفسه قبل أن يحمده خلقه وبما مدح الله به نفسه قلنا و بماذا بأبى و أمى يا رسول الله قال الحمد لله و قل هو الله أحد فمن لم يشفه القرآن فلا شفاه الله

¹³³ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, VI, 466.

¹³⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 1; Müslim, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Camiu's-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, “Salâtü'l-Musâfirin”, 45; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, “İftitah”, 69; İbn Hibban, Ebû Hatim Muhammed b. Hibban, *el-İhsan fî Takribi Sahih-i İbn Hibban*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1988, III, 73; Beyhaki, *Şuâbu'l-İman*, IV, 143; el-Hallal, *Fedâilu Süreti'l-İhlâs*, I, 93; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 677.

¹³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Elbânî, *Sahihu't-Terğîb ve't-Terhîb*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, 2000, II, 198.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 421, 493; et-Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 11; Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 24; Bezzâr, *Müsned*, XIII, 291, 358; İbn Hibban, *Sahih*, III, 72; Ebu Ya'la, *Müsned*, VI, 83; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 672.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 421, 493 (1. dipnot)

Cemel Savaşı'nda elinden yaralanan Reça' el-Ğanevî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın yarattıklarından önce kendisini övmüş olduğu ve methetmiş olduğu şeylerle kendisinden şifa isteyin. Bizler dedik ki: Anamız babamız sana feda olsun Ya Resûlallah! O şey nedir? Hz. Peygamber: ‘onlar Fâtiha ve İhlas Sûreleridir. Kur'an'ın şifa vermediği kimseye, Allah da şifa vermez.’ dedi.”¹³⁸

Müellif el-Ermeyûnî, bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* ve *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Reça' el-Ğanevî'den nakledilen bu rivayetin sıhhat açısından zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim rivayetin isnadında yer alan Ahmed el-Hârîs el-Ğassânî, rical otoriteleri tarafından cerh edilmiştir. İbn Ebî Hâtîm bu râvîyi metruku'l-hadîs olarak kaydetmiştir.¹³⁹ Ukaylî ise bu râvînin pek çok münker hadis rivayet ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰

2.12.38. Otuz Sekizinci Rivâyet

عن أنس رضي الله عنه قال إذا نقص بالناقوس اشتد غضب الرحمن تبارك و تعالی فتنزل الملائكة فتأخذون بأقطار الأرض فلا يزالون يقرؤون قل هو الله أحد حتى يسكن غضبه سبحانه و تعالی

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre kendisi şöyle dedi: “Çan çalındığında Rahman Tebâreke ve Teâlâ'nın kızgınlığı şiddetlenir. Bunun üzerine melekler inip yeryüzünün her bir köşesinden tutup Rahman'ın kızgınlığı dinene kadar İhlâs Sûresini okurlar.”¹⁴¹

Müellif el-Ermeyûnî, Enes b. Malik'ten nakledilen bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Rivayetin kaynaklarda herhangi bir isnadı tespit edilemediği için sıhhati hakkında herhangi bir bilgi edinilememiştir.

2.12.39. Otuz Dokuzuncu Rivâyet

عن علي رضي الله عنه قال لدغت النبي صلى الله عليه و سلم عقرب و هو يصلي فلما فرغ قال لعن الله العقرب لا تدع مصليا و لا غيره ثم دعا بماء و ملح و جعل يمسح عليها و يقرأ قل هو الله أحد و قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس

Hz. Ali'den nakledildiğine göre kendisi şöyle dedi: Nebi (s.a.v.) namaz kılarken onu bir akrep soktu. Hz. Peygamber namazını bitirince: “Allah akrebe lanet etsin. Ne namaz kılanı bakıyor ne kılmayana!” buyurdu. Sonra su ve tuz istedi. İhlas, Felâk ve Nâs Sûrelerini bunlara okudu ve bunları yaraya sürdü.¹⁴²

Muteber hadis kaynaklarının bazısında da yer alan ve pek çok tariki bulunan bu rivayet sıhhat açısından sahihtir. Nitekim rivayetin isnadlarında yer alan râvîlerin

¹³⁸el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 76; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, I, 612; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 17; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, X, 107;

¹³⁹İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 47; İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, I, 67.

¹⁴⁰İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, I, 423.

¹⁴¹el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 94; el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdevanî ve bşk., Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1950, XX, 249; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 677.

¹⁴²İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, “İkâme”, 146; el-Hallal, *Fedailu Sûreti'l-İhlâs*, I, 104; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI, 90; a.mlf., *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 87; Beyhakî, *Şuâbu'l-İman*, IV, 170; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 658; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, X, 109.

tümü Buhârî ve Müslim râvîleri olup adalet ve zabt sıfatlarını tam olarak taşıdıkları için sika olarak kabul edilmişlerdir.¹⁴³

2.12.40. Kırkıncı Rivâyet

عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ أحب يا جبير إذا خرجت سفرا أن تكون من أمثل أصحابك هيئة وأكثرهم زادا اقرأ هذه السور الخمس قل يا أيها الكافرون وإذا جاء نصر الله والفتح و قل هو الله أحد و قل أعوذ برب الفلق و قل أعوذ برب الناس و افتتح كل سورة ببسم الله الرحمن الرحيم واختم ببسم الله الرحمن الرحيم

Cübeyr b. Mut'îm'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Ey Cübeyr! Arkadaşlarınla birlikte bir sefere çıktığında onların görünüş bakımından en iyisi ve en fazla azığa sahip olanı olmayı istersen şu beş sureyi oku: Nasr, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûresi. İlgili sûrelerden her birine besmele ile başlayıp besmele ile bitir!*¹⁴⁴

Müellif el-Ermeyûnî, Cübeyr b. Mut'îm'den nakledilen bu rivayeti hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* ve *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserlerinden tahrir etmiştir. Bu rivayetin sıhhat açısından zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim rivayetin isnadında yer alan Süleyman b. el-Hükm el-Huzâî meçhul bir râvîdir. Tabakat kitapları bu râvînin güvenilirliği hakkında bizlere herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Her ne kadar İbn Ebî Hâtim eserinde bu râvînin biyografisine yer verse de cerh-ta'dil açısından herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir.¹⁴⁵

SONUÇ

Celeddin es-Suyûtî'nin öğrencilerinden olan Ermeyûnî'nin hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlı olmakla birlikte kendisine ait 11 tane eserin olduğu tespit edilmiştir. Bu eserlerden 7 tanesi hadislerle ilgili olup kırk hadis çalışmalarıdır. Toplam 11 eserinden 7 tanesinin kırk hadis edebiyatıyla ilgili olması müellifin en azından kırk hadis edebiyatında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Geri kalan eserlerinden 3 tanesi tefsir ve 1 tanesi de İslam Tarihi ile ilgilidir.

Araştırmamızda ele almış olduğumuz *Erba'une Hadisen fi Fadâili Sûreti'l-İhlas* adlı eser, İhlâs sûresinin faziletleri hakkında derlenmiş bir çalışmadır. Eserdeki rivayetlerin sadece sahâbe râvîsi zikredilmiştir. Rivayetler toplamda 20 sahâbîden gelmektedir ve 13 rivayetin kaynağının Enes b. Mâlik olduğu görülmektedir. Diğer sahâbîlerden ise birer, ikişer ve bazen de üçer rivayetin geldiği görülür. Müellif eserine aldığı rivayetleri nakletmekle yetinmiş, rivayetle ilgili herhangi şerhte bulunmamıştır. Müellif eserindeki hadisleri hocası es-Suyûtî'nin *Cemu'l-Cevami'* ve *ed-Durrûl-Mensûr* eserleri başta olmak üzere muhtelif kitaplardan derlemiştir.

Eserdeki rivayetlerin dağılımıyla ilgili “Kim İhlâs sûresini şu kadar okursa şu kadar sevap verilir”¹⁴⁶ şeklinde ifadeler yer verilmektedir. İhlâs sûresini

¹⁴³ el-Elbânî, *Silsiletu Ehadisi's-Sahihâ*, II, 89.

¹⁴⁴ Ebu Ya'la, *Müsned*, XIII, 414; es-Suyûtî, *Cemu'l-Cevami'*, I, 110; a.mlf., *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 658; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, VI, 712, 741.

¹⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 107-108.

¹⁴⁶ “Kim şu sureyi şu kadar okursa ona şu kadar sevap verilir” şeklindeki ibareyle gelen rivayetleri değerlendiren İbn Kayyım el-Cevziyye, bu rivayetlerin tamamının uydurma rivayetler olduğunu ve hadis uyduran kimselerin bu işi “insanların, başka şeyle değil de sadece Kur'an'la meşgul olmalarını sağlamak” gayesiyle hadis uydurduklarını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn

okumanın sayısı ve mükâfatıyla ilgili öncelikle ihlas sûresini bir kez okumanın Kur'an'ın üçte birine tekabül ettiği şeklindeki rivayet başta olmak üzere sûreyi 3, 5, 7, 10, 100, 1000 defa okumakla kazanılacak ecir ve mükafatlarla ilgili oldukça fazla rivayet olduğu görülmektedir.

Rivayetlerde ilgi çeken diğer bir husus ise, İhlâs sûresinin okunması tavsiye edilen zaman kısımlarıdır. Rivayetlerde sûrenin özellikle sabah, akşam, yatsı veya cuma namazlarından sonra okunması tavsiye edilmiştir. Bununla birlikte rivayetlerde verilen mükâfatlar da dikkat çekmektedir. Örneğin, cennette istediği kapıdan girme, 50 veya 200 yıllık günahların bağışlanması, 40 milyon gibi aşırılık ifade eden sayılarda kişiye sevap yazılacağı, cennette kişiye köşkler verileceği, vs. gibi durumlar ilgili eserin rivayetlerinde yer alan genel mükâfatlardır. İhlâs sûresinin fazileti sebebiyle vaat edilen bu mükafatların tartışılması gerekmektedir. Nitekim bu rivayetlerde verilen mesaj, bu sûrenin mezkûr sayılarda okunması durumunda kişinin varsa iki yüz yıla kadar işlemiş olduğu günahların affedileceği ve kendisine cennette pek çok köşk ve sarayın verileceğidir. Yine bu sûreyi belli sayılarda okuyan kimse yaşamış olduğu ömürde hangi günahı işlemişse de bir önemi kalmamaktadır. Zira bu sûreyi okuduğu anda ilgili günahlardan eser kalmayacak, hatta kendisine kırk milyon sevap yazılacak ve cennete istediği kapıdan girebilecektir. Ancak bu yanlış bir anlayıştır. Nitekim bu anlayış Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine de aykırıdır.

Erba'üne Hadisen fi Fadâili Sûreti'l-İhlas adlı eserde yer alan rivayetlerin sened açısından sıhhat durumlarını da ele alırsak; şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Eserde toplamda 42 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden sahih olanların sayısı 7'dir. Bu da yüzde olarak %16,6'ya tekabül etmektedir. Geri kalan rivayetlerden 16 tanesi zayıf rivayetlerdir. Bu da yüzde olarak %38,08'e tekabül etmektedir. Eserde yer alan rivayetlerden 9 tanesinin ise uydurma olduğu tespit edilmiştir. Bu da yüzde olarak % 21,4'e tekabül etmektedir. Eserdeki bazı rivayetlerin ise zayıf veya mevzû olduğu noktasında âlimlerin ihtilaf ettiği görülmektedir. İhtilafli bu rivayetlerin sayısı 3'tür. Bu da yüzde olarak % 7,1'e tekabül etmektedir. Eserde yer alan bazı rivayetlerin sıhhat durumları ise maalesef tespit edilememiştir. Sıhhat durumları tespit edilemeyenlerin sayısı 7 tanedir. Bu da yüzde olarak % 16,6'ya tekabül etmektedir. Netice itibariyle sıhhat durumları tespit edilemeyen rivayetleri dışarda bırakırsak yaklaşık olarak rivayetlerin %70'i zayıf veya uydurma rivayetlerdir. Bu da Cemaluddin el-Ermeyûni'nin en azından bu eseri bağlamında aşırı mütesahil olduğunu göstermektedir. Müellifin eserinde zayıf ve mevzû hadislerle yer vermiş olması, muhtemelen hadis âlimlerinin terğib ve terhîb konularında kaynak veya sıhhat yönünden zayıf hadisleri de kabul etme esasına dayanmaktadır. Neticede müellifin hadislerin amelî yönüyle ilgilenerek, sıhhat durumlarını ihmal ettiğini söylemek mümkün görülmektedir.

KAYNAKÇA

ABD B. HUMEYD, Ebu Muhammed Abdu'l-Humeyd b. Humeyd b. Nasr, *el-Muntahab Min Müsned*, Subhi el-Bedrî es-Samirî ve bşk. (Thk.), Mektebetu's-Sunne, Kahire, 1988.

Kayyim el-Cevziyye, *el-Menaru'l-Mûnif fi's-Sahîh ve'd-Daîf*, trc. Hanifi Akın, Karınca-Polen Yay., 2013, 288-289.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybanî, *Müsned*, I-XLV, Şuayb Arnavud ve bşk.(Thk.), Müessesetu'r-Risale, 2011.

AIBASSOV, Almas, *Cemaluddîn el-Ermeyûni'nin Lübabü'l-Ehâdis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, (N.E.Ü., S.B.E. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

ALI EL-MUTTÂKÎ, Alaudin Ali b. Hüsameddin, *Kenzu'l-Ummâlfi Sünen-i'i-Akvâl ve'l-Af'al*, Bekrî Hayânî ve bşk.(Thk.), Müessesetu'r-Risale, 1981.

BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hasan b. Ali, *Şuabu'l-İman*, Abdulâfi Abdulhamid ve bşk.(Thk.), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, I-II

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2009.

DARİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdiramahman b. Fadl, *Sünenü'-Darimi*, Hüseyin Selim Esed (thk.), Daru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2000.

DÎNEVERÎ, Ebi Bekr Ahmed b. Mervan b. Muhammed, *el-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Nşr.), I-X, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998.

EBU DAVÛD, Süleyman b. Eş'aş b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî, *Sünen-i Ebî Davûd*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali b. Yahya b. İsa el-Mevsilî, *el-Müsned*, Hüseyin Selim Esed (Thk.), Daru'l-Me'mun li't-Turas, Dımaşk, 1984.

EL-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi *Keşfu'l-Hafa ve Mezîlu'l-İlbas*, Mektebetu'l-Asriyye, Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf (Thk.), Beyrut, 2000.

EL-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknûn fi Zeyl Alâ Keşfi'z-Zünun*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, trs.

....., *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Asaru'l-Musennifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1951.

EL-BEZZÂR, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik, *Musned (el-Bahru'z-Zehâr)*, Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah ve bşk.(Thk.), Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 2009.

EL-CÛRCÂNÎ, İbn Adî, Ebu Ahmed b. Adî, *el-Kamil fi Duafai'r-Rical*, Adil Ahmed Abdilmevcud ve bşk.(Thk.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

EL-ELBÂNÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed Nasiruddin, *Daifu'l-Camii's-Sağîr ve Ziyadatuhû*, el-Mektebetu'l-İslami, trs.

....., *Daifu Sünen-i Tirmizî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1991.

....., *Silsiletu Ahadisi'd-Daife ve'l-Mevzua ve Eseruha's-Seyyia fi'l-Ummet*, I-XVI, Daru'l-Mearif, Riyad, 1992.

....., *Silsiletu Ahadisi's-Sahiha*, Mektebetu'l-Maarif, 1995.

-, *Sahîhû Camiu's-Sağîr ve Ziyadatuhû*, el-Mektebetü'l-İslamî, 1988.
-, *Sahihu't-Terğîb ve't-Terhîb*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, 2000.
- EL-ERMEYÛNÎ, Cemaluddîn Yusuf b. Abdullah, *el-Kavlu'l-Mu'temed fî Tefsiri Kulhuvellahu Ahâd*, Muhammed Hayr Ramazan Yusuf(Thk.), Daru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- EL-FETTENÎ, Muhammed Tâhir, İdâretü't-Tabâe, *Tezkiretü'l-Mevzûât*, Mısır 1343.
- EL-ĞAZÎ, Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevakibu's-Sâire bi A'yanî'l-Mieti'l-Aşire*, Halil el-Mansur(Thk.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- EL-HALLÂL, Ebu Muhammed b. Hasan b. Ali el-Bağdadi, *Fedailu Sureti'l-İhlâs*, Muhammed b. Rızk et-Tarhuni (Thk.), Kahire, 1412.
- EL-KETTÂNÎ, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, Yusuf Özbek (Çev.), İz yay., İstanbul, 1994.
- EL-KURTÛBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Ahmed el-Berdevanî ve bşk.(Thk.), Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1950.
- EL-MAKDÎSÎ, Abdulğani b. Abdilvahid, *Ahbaru's-Salat*, Muhammed b. Abdurrahman (Thk.), Daru's-Senabil, Dımaşk, 1995.
- EL-MUSLİMÎ VE BŞK., Muhammed Mehdi, *Mevsuatu Akvali Ebi'l-Hasan ed-Darekutnî fî Ricali'l-Hadis ve İlelihi*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 2001.
- ES-SABÛNÎ, Muhammed Ali, *40 Hadis Şerhi*, Hanifi Akın (Çev.), Karınca-Polen Yay., İstanbul, 2009.
- ES-SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Cemu'l-Cevami'*, Muhtar İbrahim el-Hâic ve bşk.(Thk.), el-Ezheru's-Şerif, 2005.
-, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
-, *el-Leâliu'l-Masnua fî'l-Ehadisi'l-Mevzua*, Ebu Abdurrahman Salih b. Muhammed (Thk.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- ET-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- EZ-ZEBİRÎ VE BŞK., Velid, *el-Mevsuatu'l-Müeyssere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İğra' ve'n-Nahv ve'l-Lüğa*, Mektebetu Lisanu'l-Arab, 2003.
- EZ-ZİRİKLÎ, Hayruddin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, I-VIII, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 2002.
- HAKIM EN-NISABÛRÎ, Ebu Abdullah el-Hakim Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, Mustafa Abdulkadir Atta (Thk.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İBN ABDİ'L-BERR, Ebû Ömer Cemalettin Yusuf b. Abdullah b. Muhammeden-Nemerî, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fazlihî*, Ebu'l-İşbal ez-Zühayrî (Thk.), Mektebetu İbn Teymiye, Kahire, 1996.

İBN ARRÂK, Nureddin Ali b. Muhammed b. Ali b. Arrâk el-Kinanî, *Tenzihu's-Şeriatil-Merfua ani'l-Ahbari's-Şeniati'l-Mevzua*, Abdulvahhab Abdullatif ve bşk.(Thk.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399.

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tarihu Dimaşk*, Amr b. Ğurame el-Umerî (Thk.), Daru'l-Fikr, 1997.

İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. el-Askalânî, *Takribu't-Tehzîb*, Muhammed Avvâme (Thk.), Dâru'r-Rüşd, Suriye, 1986.

....., *Lisanu'l-Mizân*, Abdulfettah Ebu Gudde (Thk.), Mektebetü Matbûatu İslamiyye, Beyrut, 2006.

....., *et-Telhîsü'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr*, Muhammed Sâni b. Ömer b. Mûsâ (Nşr.), Advâü's-Selef, Riyad 2007.

İBN HİBBÂN, Ebû Hatim Muhammed b. Hibban, *el-İhsan fi Takribi Sahih-i İbn Hibbân*, Şuayb Arnavut (Thk.), Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1988.

....., *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Mahmûd İbrahim Zâyed (Thk.), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1992.

İBN İMAD HANBELÎ, Ebû Fellah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Ukberî, *el-Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbari Men Zeheb*, I-XI, Muhammed el-Arnayud (Thk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.

İBN KAYYİM EL-CEVZÎYYE, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, Yusuf b. Ahmed el-Bekrî (Thk.), Ramadiy li'n-Neşr, 1997.

....., *el-Menaru'l-Münif fi's-Sahîh ve'd-Daîf*, Hanifi Akın (Çev.), Karınca-Polen Yay., 2013.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Muhammed Fuad Abdulbakî (Thk.), Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Mevzuat*, Abdurrahman Muhammed Osman (Thk.), Medine, 1966.

....., *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi(Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

KANARYA, Bayram, *Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru –Sûre ve Ayetlerin Faziletleri Bağlamında Bir Kritik-*, Rağbet Yay., İstanbul, 2018.

....., "Kırk Hadis/ Erbeûn Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir'in *el-Erbeûne'l-Buldâniyye* isimli Eseri", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2017), 97-122.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Kırk Hadis", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2002, XXV, s.s. 467-470.

KARAHAN, Abdullah, *İslam – Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, DİB Yay., Ankara, 1991.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.

MİZZÎ, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf(Thk.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.

MUHİBBÎ, Muhammed Emin b. Fudlullah, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yani'l-Karni'l-Hâdi Aşar*, Dâru Sadr, Beyrut, ts.

MÜSLİM, Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Camiu's-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (Thk.), Mektebetu'l-Maarif, Riyad, ts.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Kırk Hadis-tercüme ve şerh-*, İbrahim Hatiboğlu (Çev.), Kahraman Yay., İstanbul, 2003.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *Mu'cemu'l-Evsat*, Tarık b. Avzillah b. Muhammed ve bşk.(Thk.), Daru'l-Haremeyn, Kahire, 1995.

....., *Mu'cemu'l-Kebîr*, Hamdi b. Abdulmecid (Thk.), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1994.

....., *Mu'cemu's-Sağîr*, Mahmut Şekûr (Thk.), el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut, 1985.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yay, Ankara, 1992.

....., *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V. Yay., Ankara, 1996.

UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, Abdülmü'tî Emîn Kal'acî(Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

YARDIM, Ali, *Hadis II*, Damla Yay., 2012.

YILDIRIM, Selahattin, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, Osmanlı Hadis Araştırmaları Yay., İstanbul, 2000.

....., "Osmanlı Muhaddislerinin Eserleri ve Bunlar arasında Kırk Hadisler", *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler*, 30 Nisan- 1 Mayıs, Samsun, 2011, s. 139-152.

ZEHEBÎ, Ebu Abdullah Şemseddin, *Mîzânul-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Muhammed Rıdvan ve bşk.(Thk.), Müessesetü'r-Risale, Dımaşk 2009.

....., *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Şu'ayb el-Arnaût ve bşk. (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982-1988.

....., *el-Muğni fi'd-Du'afâ*, Nüreddîn Itr (nşr.), Dâru'l-Me'ârif, Halep, 1971.

ZEYLA'Î, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Tahrîcü'l-Ehâdis ve'l-Asâri'l-Vâkı'a fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, Sultân b. Fehd et-Tubeyşî (Thk.), Vezâratü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Riyad, 2003.

ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN SEMBOL

Hayreddin KIZIL*

Öz

Sembol, birçok bilim dalında çalışılmış bir konu olmasına rağmen benzer konularla karıştırılabilmektedir. Kendisi gibi soyut bir anlama işaret eden diğer kavramlardan farklı olan özelliklerini bilmek sembolü daha iyi anlamaya katkı sağlayacaktır. Bu makalede dini sembollerin özellikleri incelendi. Gerektiği yerde sembolün “işaret”le benzer ve farklı olan yönleri üzerinde duruldu. Sembolün kendisi dışında bir hakikati göstermesi “işaret”te bulunurken, gösterdiği hakikatten etkilenmesi ve çok anlamlı olması sembolü işareten ayıran özellikler arasındadır. Semboller, özelliklerinin yanında bireysel ve toplumsal işlevlere sahiptirler. Bunları bir arada ele almak çalışmayı gereksiz yere uzatacağından makale daha açıklayıcı olmak amacıyla sembollerin özellikleri esas alınarak hazırlandı. Bu bağlamda yedi ayrı özellik önem sırasına göre incelendi.

Anahtar Kelimeler Sembol, Özellik, İşaret, Kültür

SYMBOLS IN TERMS OF THEIR FEATURES

Abstract

Although the symbol has a subject been studied in various disciplines, it can be confused with similar topics. Knowing the features being different from other concepts which indicate an abstract meaning like itself will contribute to a better understanding of the symbol. In this study, the characteristics of the religious symbols have been examined. The similar and different aspects between symbols and signs are focused whenever it is necessary. While the fact that the symbol does not show any truth other than itself, it is available within the “sign”, being influenced by the truth shown and being very meaningful are some features distinguishing the symbol from the sign. Symbols have individual and social functions besides their features. The article was prepared on the basis of the characteristics of the symbols in order to be more explanatory since it would unnecessarily extend the study. In this context, seven different features of the symbols were examined in order of importance.

Keywords: Religious Symbol, Feature, Sign, Cultur

Makale Gönderim Tarihi:18.07.2018. Kabul Tarihi: 13.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.445411

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hkayreddin@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-9165-3274

GİRİŞ

Sembol, sözcük olarak binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir ve soyut bir anlama işaret etmektedir. Doğumundan vefatına kadar bireyin her anını kuşatan semboller, dinî alanda çok güçlü bir şekilde karşımıza çıkmaktadırlar. Ayrıca edebiyat, mimari, müzik, resim, heykel vb hemen her yerde kullanılmakta olan semboller ayrı dil ve yazı sistemlerine sahip tüm insanlara bazı kültürel farklılıklarıyla beraber aynı dilden –sembolik dil- hitap edebilme özelliğine sahiptir. Bu yönüyle sembolizm kendine has özellikleri barındıran evrensel bir dil olarak kabul edilebilir.¹

İnsan hayatının genelini kuşatan ve aktif bir kullanım alanına sahip olan sembollerin ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi, özelliklerinin bilinmesi ve anlaşılması ile mümkündür. Çünkü bir kavramı sağlıklı bir şekilde anlamak özelliklerini bilmekle mümkündür. Söz konusu kavram “sembol” gibi hemen her alanda kullanılmış ve işlenilmiş bir kavram olduğu zaman özelliklerini anlamak daha önemli hale gelmektedir. Bu çalışmada da dinî sembolün belirleyici özellikleri incelenecektir. Çalışma hazırlanırken sembol hakkında önemli görüşleri olan Varoluşçu Teolog Paul Tillich ile Dinler Tarihçi Mircea Eliade gibi bilim adamlarının çalışmalarından istifade edildi. Sembol konusunun daha anlaşılır olması için kanaatimizce işlev ve özellik konularının ayrı başlıklar altında incelenmesi gerekmektedir. Sembollerin işlevleri konusu daha önceki bir çalışmada incelendiği için bu çalışmada sembolün özellikleri esas alındı.²

1. Sembollerin Özellikleri

Semboller, temelde dinî ve dinî olmayan semboller şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³ Dinler Tarihi incelendiğinde hemen her şeyin sembol olarak kullanıldığı görülmektedir. Dinî sembollerin en belirgin özellikleri “kutsal”a işaret etmeleridir. Bunlar aynı zamanda bir dinî diğerlerinden ayırt etmeyi sağlamaktadır. Çünkü dinî semboller dinlerin dışarıdan görülen yönleridir. Hatta, dinler, sembolleriyile bilinmekte ve tanınmaktadır. Dinî bir sembol hem ait olduğu dinin müntesipleri hem de ait olduğu dine dışarıdan bakanlar için farklı anlamları açığa çıkarmaktadırlar.⁴

Aslında dini faaliyetlerin her biri “kutsal”a işaret ettiği için sembolik olarak kabul edilebilir. Yine işitilen sözcüklerin veya görünen nesnelere de sembol olduğu dinler tarihi incelendiğinde görülmektedir. Tillich, dünyada karşılaşılan her şeyin varlığın nihai temelini dayanmasının doğal bir sonucu olarak dinler tarihinin bazı kesitlerinde hemen her şeyin kutsal için bir sembol olduğunu belirtmiştir. Tillich’e

¹ Birsnel Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeler Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2008, s.2.

² Hayreddin Kızıl, “İşlevleri Açısından Dini Sembol”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.X, sayı: 21, s.30-42.

³ Eliade’a göre arkaik insan için semboller daima dinidir. Bkz Mircea Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Editörler: Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa, Çev: Mehmet Aydın, Mehmet Şahin Mehmet Soyhun, Konya 2003, s.116; Konunun izahı için bkz Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din Mircea Eliade’nin Din Bilimi Çalışmalarının Etimolojik Açısından Değerlendirilmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.145-147.

⁴ Bir dini anlamının yolu da sembollerinin anlamlarını çözümlenmekten geçtiği belirtilmektedir. Baki Adam, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Editör Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s.38-39.

göre dinler tarihinde görünen karmaşıklığı giderecek açıklama: “İnsan zihni ile onun kendi nihaî temeli ve anlamı arasındaki özel bir ilişkiye, gerçeklikteki her şey, bir sembol olarak bizzat etki edebilir” şeklindedir.⁵

René Guénon, her ayinin, kullanılan sözcükler, jestler ve eşyalar dahil tam anlamıyla bir semboller bütününden oluştuğunu belirtir. Ona göre ayinler, eylem haline konulmuş, hareket haline geçmiş sembollerdir.⁶ Guénon, tabiatı sembol olarak kabul etmiştir. Ona göre tabiata, tabiatüstü hakikatlerin ya da kelimenin tam anlamıyla ya da etimolojik anlamıyla “metafizik” hakikatlerin bilgisine yükseltebilecek bir destek olarak bakıldığı zaman, tabiat gerçek anlamını kazanacaktır. Guénon, sembolizmin temel işlevinin, insanı tabiatüstü ya da metafizik hakikatlerin bilgisine ulaştırmak olduğunu belirtir.⁷

Yukarıda dini sembol için ifade edilenlerle beraber tüm sembolleri kuşatacak belirli özellikler vardır. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında sembollerin özellikleri maddeler halinde incelenecektir.

1.1.Sembolün Kendisi Dışındaki Bir Hakikate İşaret Etmesi

Semboller, soyut bir anlama işitilebilen bir sesle, görülebilen bir nesneyle veya bir hareketle işaret etmektedirler. Sembol, hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlar kimi farklılıklarla beraber iki noktayı esas almıştır.⁸ Bunlar, sembolün “tanıma veya tanınma için bir şeye işaret etmesi” ile “işaret ettiği konu üzerinde genel bir mutabakat olması” şeklindedir. Söz konusu tanımlarda vurgulanan en önemli konu sembolün kendisi dışında bir şeye işaret etmesidir. İster bir sözcük (OM), ister bir şekil (Davut Yıldızı), ister bir yapı (kilise, vihara vb.) olsun sembol kendisine değil kendisi dışında bir anlama işaret etmektedir. Annamari

⁵ Paul Tillich, “Din Dilinin Doğası”, Çev: Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis, c.XI, sayı: 2, ss. 227-236, s.231-232. Ayrıca bkz Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich’te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.258. Eliade’a göre “her dini faaliyet, dini bir gerçek olması açısından sembolik bir anlamla yüküldür. Bkz Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması.....”, s.112-113.

⁶ René Guénon, *İnsiyayona Toplu Bakışlar I-II*, Çev: Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2010, s.176-177.

⁷ Guénon, *İnsiyayona Toplu Bakışlar I-II*, s.195-196.

⁸ E. T. Merrill, *A Dictionary of Religion And Ethics*, New York 1921, s.433-434; *The American Heritage Dictionary of The English Language*, Third Edition, baskı yeri ve tarihi yok, Symbol ve symbolism maddeleri, s.7223; *The Encyclopedia A Dictionary of Britannica*, c.XXV, New York baskı tarihi yok, s.284; Ayrıca bkz İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, c.III, İstanbul 2006, s.2725; Erich Kahler, “The Nature of the Symbol”, *Symbolism in Religion and Literature*, Editör: Rollo May, USA 1961, s.70; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Perşembe Kitapları, İstanbul 2001, s.369-370; Peter T. Struck, “Symbol And Symbolism”, s.8906; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s.635; Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s.734. Sembolün işaret ettiği anlam hakkında halkın mutabakatının olduğu konusundaki tanımlar için bkz Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.840; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.201; Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s.97; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürücü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.647; Albert Reville, *Prolegomena Of History Of The Religions*, Fransızcadan İngilizceye çev: A. S. Squire, İngiltere 1884, s.118.

Schimmel de, her sembolün, sembolleştirilen madde ve bu maddenin temsil ettiği manevi hakikat olmak üzere iki unsur içerdiğini belirtir.⁹

Sembolün, kendisi dışında bir şeye işaret etmesi onun en belirleyici özelliğidir. Bu özellik sembolün tek başına iki unsuru içerdiğini, bunları kendisinde birleştirdiğini göstermektedir. Dinî sembolizm özelinde bunlar, sembol (madde, cisim, hareket vb) ile sembolün temsil ettiği dinî bir hakikat şeklindedir. Dindar bir kişi, mensup olduğu dinle ilgili bir sembolü gördüğünde veya işittiğinde aynı sembol üzerinden ifade ettiği anlama veya dinî hakikate ulaşmaktadır. Sembol, bu şekilde görülen bir surette görülmeyen bir hakikate işaret etmekte, bu hakikat ruhun derinliklerine, bilinçaltına kadar etki bırakmakta, fikir ve duyguları uyandırmakta, kendisi vasıtasıyla kendisinin açığa çıkardığı anlamla kişinin başka bir dünyaya açılmasına imkân veren bir kapı, bir pencere bir geçit durumuna dönüşmektedir.¹⁰

Sembol, burada profan ile kutsal arasında yani kişinin içinde bulunduğu dünya, yer ve zaman ile kutsal dünya ve zaman arasında bir sınır durumundadır. Bu nedenle her iki alana aynı anda bakmakta, görünen veya işitilen her şeyde, suda, ağaçta, sözcükte vb tezahür etmekte olan kutsalı, gündelik ve kültürel kullanışlarla birleştirmektedir.¹¹ Tabii dinî sembollerin işaret ettiği hakikat, dinî alana, sembolün kendisinden daha yüksek bir manaya ait olduğu için ve belirleyici bir gerçeklikten indiği için sembolün kendisi, sembolize ettiği manadan farklı ve aşağı konumda bulunmaktadır.¹²

Sembol ile işaret ettiği hakikat arasında bulunan bağ somut bir şekilde anlaşılabilir. Gadamer, sembolü oluşturan imaj ile anlamın birliğinin kolayca anlaşılabilir bir şey olmadığını belirtirken¹³ Schimmel, tüm problemin mevcut olan sembolle ifade ettiği hakikat arasında akıl ile idrak edilmeyen gayr-i mantıki bir münasebeti tanımlama veya tarif etme olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Schimmel, bireyin sembolde sembolize edilen manayı anlamak için üç aşamadan geçtiğini belirtmektedir. Kişi, önce sade ve çıplak tezahürat dünyasını görmekte, sonra onu, hakikatin bir elbisesi yahut bir sembolü olarak telakki etmekte, nihayet

⁹ Annamarie Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1954, sayı III-IV, s.68. Sembolün, herkes tarafından kabul edilmiş itibarı bir mananın maddede sabitleşmiş şekli olduğu ifade edilmiştir. Bkz Şener Demirel, “Sembol, Sembolik Dil Ve Bu Bağlamda Mesnevi’nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar”, *Turkish Studies*, c.VII, sy: 3, Yaz 2012, ss. 915-947, s.917

¹⁰ Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.57-58. Sembolün, “sembolleştirilene ulaşmada aracı olma” görevi, Schwarz’ın ifade ettiği gibi “ayrılmış” unsurları bir araya toplayan, göğü ve toprağı, ruhu ve maddeyi birbirine bağlayan bir “köprü olmak”tır. Bkz Fernand Schwarz, *Kadim Bilgelik Yaniden Keşfi*, Çev: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.283.

¹¹ Çınar, *Varoluşçu Teoloji...*, s.216-217; Aliye Çınar, “Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel”, Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yayınları, Bursa 2016, ss.325-338, s.327; Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı Yorumlamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s.88.

¹² Kahler, “The Nature of the Symbol”, s.65-66; Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.15.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, c.I, s.107.

¹⁴ Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, s. 70. “Sembolde tüm problem bu bağ tanımlama veya tarif etmedir. Bir defa şunu söylemek gerekir ki tek bir yolla bu bağ tanımlanamaz veya tarif edilemez.” bkz F. W. Dillistone, *Christianity And Symbolism*, Great Britain 1955, s.18.

sembolleştirilen mananın ne olduğunu anlamaktadır.¹⁵ Schimmel'in söz ettiği duruma simge-imge kavramları üzerinden yaklaşmak konuyu daha anlaşılır hale getirecektir. Bilindiği gibi “simge” sözcüğü Türkçede sembolün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yine Türkçe bir sözcük olan “imge” kavramı ise görünenin insan bilincindeki yansıması olarak anlaşılabilir. İmge kavramı daha çok sanatsal ürünlerle iç içe iken simge ise soyut olanın dille göstergeleştirilmesidir. Dolayısıyla sembolik dilin imge kavramını görünür hale getirdiği ifade edilebilir.¹⁶ Tabii şuna da dikkate etmek gerekir “simge”, “imge”nin sembolü haline gelmeden önce en çok bilinen anlamı ile insanın karşısına çıkmakta, ona sonradan yüklenen ikinci anlam ilk gerçek anlamın yanında yer almakta bazen önüne geçmektedir. İnsanlar, ikinci anlamı yani sembolü diğer bilgi ve birikimleriyle harmanlayıp en sonunda kendi dünya görüşlerini oluşturmaktadırlar.¹⁷

Sembol, burada kısa bir süre içerisinde anlamın fark edilmesi için bireyi anlama ileten bir araç konumundadır. Birey için “uzakta olan anlam” sembol tarafından yakınlştırılmaktadır. Böylece bir kısaltma ve iletişim aracı olarak dünyayı yorumlayan bir bilgi ve hayata anlam katan kutsal gerçeklik hakkında bir erişim aracı olmaktadır. Özellikle anlam dinî bir nitelik taşıyorsa sembol, tamamen araç konumunda kabul edilmelidir.¹⁸ Bu yönüyle dinî bir sembol, daima kendi ötesindeki bir gerçeğin sembolü olduğu için insan, ancak sembol aracılığıyla aşkın düzeylere ulaşma imkânına kavuşmaktadır. Geleneksel metafiziğe göre yalnızca Mutlak Gerçeklik bizzat Kendisidir. Evrende geri kalan her şey söz konusu varlığın belli bir varlık olarak algılandığı ontolojik düzeyin ötesindeki gerçekliğin bir sembolüdür.¹⁹

Ricoeur, sembolün iki yönlü olmasının onun birçok alanda çalışılmasına neden olduğunu belirtmiştir: “Sembol kavramı iki boyut, iki söylem evreni de diyebileceğimiz iki boyutu birleştirmektedir. Bu sebeple sembolü kullanan her bilim, onun arkasında kendisiyle ilgili alana ulaşabilmektedir. Bu yüzden psikanaliz, sembollerini örtülü psişik çatışmalara bağlar; edebiyat başka bir şey bulurken, din tarihçisi sembollerde kutsalın tezahürlerini yahut Eliade’ın hierofaniler (hierophanies) diye adlandırdığı şeyi görür.”²⁰

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı gibi sembol iki unsurdan oluşmaktadır. Dinî sembolde, bunlar sembol için kullanılan araç ile sembolize edilen hakikat şeklinde sınıflandırılabilir. Bu özellik “işaret”te de mevcuttur. İşaret de kendisi ve işaret ettiği anlam şeklinde iki unsurdan oluşur. Hem sembol

¹⁵ Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, s. 73. Sembol, algılanandan gösterilene giden yol olarak ifade edilmekte, bunun dışında ulaşılmaz gösterilenin tabiatı icabı bir tecelli, gösterenin aracılığıyla ve onun içinde anlatılamaz olanın zuhuru olduğu belirtilmektedir. Bkz Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev: Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.10.

¹⁶ Bkz Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeler Üzerine Bir İnceleme*, s.7..

¹⁷ Özlem Dağgeçen, *Siyasal Simgelerin Siyasal Kültür ve Toplum Üzerine Etkileri (Mersin Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2011, s.28

¹⁸ *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapur 2006, s.1045-1046.

¹⁹ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler -Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.95-96. “Görünen veya işitilen her şey bir anlamda Mutlak Varlığa işaret eden semboller olarak değerlendirilmektedir.” Bkz aynı yer.

²⁰ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi -Söylem ve Artı Anlam*, Çev: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2007, s.71.

hem de işaret, bizzat kendilerinin ötesindeki başka bir şeye bireyi yönlendirirler.²¹ Fakat sembol, işaretten öte bir anlam taşır. Tüm semboller, biri somut görünen kısım ile somut ötesi psişik bir olguya karşılık gelen kısım olmak üzere, çift yönlü bir gerçekliğe sahiptirler ve açık seçik bir şekilde anlaşılabilirler. Bir sembole ulaşabilme, bir taraftan bizzat kendi anlam yapısına bağlı iken, diğer taraftan da, insanın tüm psikolojik tutumuna bağlıdır.²² Kahler'e göre sembol ya ruhsal ya da genel bir şey iletmek için somut bir şey ve belirli bir işaret işareti olarak tasarlanmıştır. İşaretin dinamik anlamı, işaretin kendisi, işaret eylemi vb hepsi sembolde bir ve aynı olmuştur.²³ Bu durumda kendisinden başkasını fiziksel dünya içinde kalarak gösteren şey işaret, fiziksel dünyadan yola çıkarak metafizik âleme varan şey sembol olarak ifade edilebilir.²⁴ Susanne Langer, farklı bir yöne dikkat çekmekte, işaretlerin ilan ettiğini, sembollerin ise hatırlattığını ifade etmektedir.²⁵

Yukarıda sembol ve işaret arasındaki farklılıklar için yapılan açıklamalardan sembolün sembolize ettiği anlamın, "işaret" in işaret ettiğinden önemli bir farkının olduğu anlaşılmaktadır. İşaret, sembole göre çok daha sade bir nitelik taşımakta, sembol daha derin ve hemen görünmeyen anlamlar içermektedir. Bu nedenle hayvanlar işaretlere karşılık vermeyi öğrenebilmekte, fakat sembollerini etkin biçimde yalnızca insanlar kullanabilmektedirler. Bununla beraber Latif Tokat'ın da ifade ettiği gibi bir şeyin başka bir şeyi göstermesi anlamında her sembol, bir işaret olarak kabul edilebilir fakat her işaretin bir sembol olduğunu kabul etmek mümkün değildir.²⁶

1.2. Sembolün, Hiçbir Zaman Sembolize Ettiği Hakikati Tam Olarak Karşılammaması

Dinî sembol, "kutsal"a ve dini bir hakikate işaret etmektedir. Sonsuz olarak kabul edilenin sonlu olanla ifade edilmek istenmesi nedeniyle dini sembol "kutsal" ve "dinî hakikat"i tam olarak gösterememekte, onun tam karşılığı olamamaktadır. Çünkü dinî hakikat, insan zihni tarafından doğrudan tasvir edilemez bir özelliğe sahiptir. Bunun yanında, sembolde çok fazla bir yan anlam ve çağrışımın birikmesi ayrıca sembolize edilen hakikatlerle ancak sezgiye dayalı ve dolaylı bir zihin hali aracılığı ile irtibat kurulabilmesi vb faktörler sembolün hakikati ancak müphemiyet içinde yansıtabilmesine sebep olmaktadır. Bu durum sembolün açığa

²¹ Tillich, "Din Dilinin Doğası", s.228-229; Paul Tillich, "İmanın Sembolleri", Çev: Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.IX, sayı: 9, Bursa 2000, s.767. Ayrıca bkz Çınar, *Varoluşçu Teoloji...*, s.229-230; Paul Tillich, *Din Felsefesi*, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s.12. Matematikçi, matematiksel "işaretler" adına "sembol" terimini gasp etmişti ve bu karışıklığın çözülmesini hemen hemen imkansız kılar. Bizim yapacağımız yegane şey, semboller denilen işaretlerle, gerçek sembollerini birbirinden ayırt etmektir. Matematiksel işaretler, yanlışlıkla semboller denilen işaretlerdir. Bkz Tillich, "Din Dilinin Doğası", s.229.

²² Abdulkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s.126.

²³ Kahler, "The Nature of the Symbol", s.70. Sembol, alegori ve mecaz arasındaki farklılıklar için bkz aynı kitap 70-73 arası. Alegori, mecaz, sembol ve istiare için bkz Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.91-104. Sembol ve alegori için bkz Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.I, s.99-112.

²⁴ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s.53-54. İşaretler iş görücü, semboller anlamlandırıcıdır. Bkz Vejdi Bilgin, *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s.102.

²⁵ John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası –Anlambilim ve İletişim-*, Çev: Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.22.

²⁶ Bkz Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.17-18.

çıkarıcı ve ifşa edici bir işlevi olduğu halde müphem bir yönünün de olduğunu göstermektedir.²⁷ Bu ifadeler “kutsal”ın dünyevi ifadelerle tam olarak sembolize edilemeyeceğini göstermektedir.

Sembolün yetersiz kalışını dilbilim üzerinden açıklayan Sadık Kılıç’a göre dilbilim açısından, sembolde “delalet eden”le “delalet edilen” arasında sadece analogik bir benzerlik bulunmaktadır. Bu nedenle, delalet eden kendisini aşmakta olan medlule tam karşılık olamamakta, delalet eden ile delalet edilen bütünüyle birbirlerinin yerine geçememektedir. Kılıç’a göre böyle bir durum gerçekleşirse yani delalet edenle delalet edilen bütünüyle birbirlerinin yerine geçerse hem sembol kendi mahiyetini yitirecek hem de aksettirme durumunda olduğu gerçek, gizlenmiş olacaktır. Kullanılan imaj, delalet etmekte olduğu manayı tam kapsayamadığından Kılıç, sembol için, “açıklanamazın ifade biçimi” tanımının getirildiğini ifade eder.²⁸

Kılıç’ın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi sembol, işaret ettiği hakikati tam olarak karşılasaydı, sembol olma özelliğini yitirecek, ilerde de görüleceği gibi kendisi kutsallaşacak, işaret edilen hakikat tekrar gizlenecekti. Bu da sembolün sembolize ettiği hakikati tam olarak ifade edememesinin son derece normal bir durum olduğunu göstermektedir. Sembolik dilin, dinî konularda daha çok telkin edici, çağrıştırmacı bir dil olarak ifade edilebildiğini belirten Watt’a göre sembolik dil, en iyi ve açık olduğu yerde bile eksik kalmaktadır. Zira gerçeklik, sembolik kalıptan daha fazla bir şeydir. Sembolik dille elde edilmiş Tanrı bilgisi de, eksikliğine rağmen pratik hayatta yol göstermede yeterli olarak kabul edilebilir.²⁹

1.3. Sembolün, İşaret Ettiği Anlam ve Hakikatten Etkilenmesi

Sembolün iki kısımdan oluştuğu, bunlardan birinin somut iken diğerinin somut yönün işaret ettiği bir mana olduğu ifade edildi. Burada dikkat çekilecek konu somut alanın soyut alandan yani sembolün sembolize ettiği manadan etkilenmesidir. Dindarın gözünde kutsalla etkileşime geçen sembol, kutsallaşmakta böylece dinî bir anlamı sembolize etmek için kullanılan bir cisim, hareket ve sözcük kutsala işaret ederken zamanla kutsaldan bir şey almakta hatta onun yerine geçebilmektedir.³⁰

Burada şunu hatırlatmak lazım, dinî sembolizmde, sembolün kendisi değil işaret ettiği anlam önemlidir. Sembole karşı takınılan tavır veya ona atfedilen derin anlam, sembolün bizzat kendisi veya yapısal özelliği nedeniyle değil işaret ettiği hakikat nedeniyledir. Söz konusu hakikate de başka bir yolla ulaşılamamaktadır.

²⁷ Ömer Faruk Yavuz, “Kur’an’daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.III, sy. 1-2 (2005-2006), s.41-42; Ayrıca bkz Stephen J. Reno, “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”, *Din ve Fenomenoloji –Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış*, Yayına Hazırlayan: Constantin Tacou, Çev: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.51.

²⁸ Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, s.56.

²⁹ Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, Çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s.61-63. Allah’ın hiçbir tasviri veya temsili ve Allah fikrinin hiçbir formülasyonu kendi başına ve biçim sayesinde herkese hakikati sarih olarak ulaştırılmaz. Bkz Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s.32.

³⁰ Sembolleri bizzat kutsal gerçeklikler ile karıştırmak ne kadar kolay ve ritüelleri asıl amaçları dışında kullanmak ne kadar yaygındır. Bkz Joseph M. Kitagawa, “Tanrı (Theos), Mitos ve Logos”, Çev: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, sy: 1, 2001, ss.261-272, s.270.

İşaret edilen hakikate başka bir yolla ulaşılamaması dindarın gözünde zamanla sembolün gerçek mahiyetini unutturabilmektedir. İnsanların zihninde sembol ile sembolize edilen birleştirildiğinde bir ülke ya da bir azize karşı duyulan bağlılığın sembole yönelmeye başladığını belirten Watt'a göre duyguların sembolize edilen şeyden sembole yönelmesi, üzerinde önemle durulması gereken psikolojik bir olaydır.³¹

Sembol, kendisi olmadığı takdirde kapalı kalacak, doğrudan kavranılamayan nihai gerçeklik alanını gösterir. Doğrudan kavranılamayan, nihai gerçeklik alanının, sonlu alandan alınmış malzemeler kullanılarak oluşmuş olan sembollerle ifade edildiğini belirten³² Tillich'e göre her iman fiilinin iki anlamı vardır ve iman fiili doğrudan doğruya bir kutsal objeye yönelmekte fakat objeyi değil, objede sembolik olarak ifade edilen şartsız aramaktadır.³³ Objenin kutsal kabul edilmesi temsil ettiği hakikat nedeniyledir. Dinî semboller, temsil ettiği hakikat nedeniyle Kutsal'ın kutsallığına katılırlar. Ancak katılım özdeşlik değildir ve dinî semboller bizatihi kutsal da değildirler. Tamamıyla aşkın olan Kutsal, sembolünü aşmaktadır.³⁴

Sembolün işaret ettiği hakikatten etkilenmesi, ondan bir pay alması bazen sembolle sembolize edileni karıştırmaya neden olmaktadır. Böyle bir durum iki sonucu ortaya çıkaracaktır. İlki sembolün de kutsal kabul edilmesi, yani nihai olanı temsil eden ve ona gönderme yapan onu dolaylı olarak anlatan dinî sembolün, kutsala gönderme yaptığı anda, kutsalın gücüne iştirak etmesi, dolayısıyla kişi veya varlığın kutsallaşması, mekân, yer, zaman vb hiçbirinin bizzat kutsal olmadıkları halde kutsallık sıfatı taşımaya başlamalarıdır. Bu aşamadan sonraki durum gönderme yapılan şeye olan tutumun dinî sembollere karşı takınılmıştır. Mesela Hıristiyanlığın temel sembollerinden olan ekmek ve şarap, İsa'nın bedeninin sembolü olarak düşünüldüğü zaman, onlara da sembolize ettikleri şeye gösterilen saygı ve hürmet gösterilmektedir.³⁵

İkinci sonuç sembolün hakikati tamamen unutturması onun yerine geçmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Böylece asıl mânâ unutulmakta, sembolün kendisi işaret ettiği hakikatin yerine geçmektedir. Yani sembol, işaret ettiği hakikati tam olarak ifade etmemesine rağmen, hakikatten etkilenmekte ve kendisi de kutsal kabul edilmektedir. Şerif Mardin, dinî sembolizm çalışmasını Harry M. Johnson'un çok iyi özetlediğini belirtmiş ve kendisinden şu alıntıyı yapmıştır:

“Bir zamanlar bazı nazariyeciler belirli bir takım şeylerin özlerinde bulunan nitelikler dolayısıyla kutsal olduğunu ileri sürerlerdi. Buna göre, güneşe, parlak ve sıcak olduğu ve ürünün yetişmesine yardım ettiği için çok defa tapınıldığını; Ganj Nehri'nin büyük bir nehir olduğu için kutsal sayıldığını; Fuji, Sina ve Olympus'la diğer kutsal dağlara büyük oldukları ve huşu ilham ettikleri için tapınıldığını

³¹ Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, s.53-54. Mensching'e göre her sembolün bir hakikati vardır. Mamafih, sembolü temsil ettiği hakikat ile karıştırmaktan sakınmalıdır; çünkü o halde sembol kendi mahiyetini kaybettiği gibi aslı hakikat de gizlenir. Bkz Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, s. 68.

³² Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.161-162. Bir başka ifadeyle lafzi dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir. Bkz Çınar, *Varoluşçu Teoloji....*, s.205.

³³ Tillich, “İmanın Sembolleri”, s.773; Tillich, *Din Felsefesi*, s.12.

³⁴ Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s.231-232. Ayrıca bkz Çınar, *Varoluşçu Teoloji....*, s.258.

³⁵ Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.164-166.

düşünüyorlardı. Bu nazariyenin yanlış olduğu, kutsal şeylerin kendi başlarına her zaman pek de huşu verici olmamasından, bir de bütün yüksek dağların ve büyük nehirlerin kutsal olmamasından belli olabilmektedir... Elle tutulur kutsal şeyleri anlamanın yolu, elle tutulamayan, görünmez, doğaüstü düzenin elle tutulur, gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek doğaüstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar, böylece hesapça ona olan inancımızı pekiştirir. Tanrı ve azizler uzakta görünmez ve anlatılamaz oldukları halde insan bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir.....”³⁶

Dinî sembolizmde dindarı bekleyen en büyük tehlike sembolün bu şekilde işaret ettiği hakikatten etkilenmesi onunla karıştırılmasıdır. Dinî sembollerin, işaret ettikleri şeye katıldıklarını, bu nedenle, onların insan zihninde işaret ettikleri şeyle yer değiştirme, bizzat nihaî olma durumunun her zaman olabileceğini ifade eden Tillich, dinî sembollerin böyle oldukları anda, putlaştıklarını belirtmiştir. Ona göre putperestliklerin hepsi, kutsalın sembollerinin mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir ve onlar, Kutsalla bizzat aynılaştırılmıştır. Bu şekilde, kutsal bir kişi, bir tanrı hâline geldiği gibi, ritüeller de, sadece özel bir durumun ifadesi olmalarına rağmen, şartsız bir geçerlilik kazanırlar. Semboller, bizzat kutsalın şartsız ve nihaî karakterine yükseldiği anda şeytanileşirler. Dinin bütün ayinsel etkinliklerinde, bütün kutsal objelerde, kutsal kitaplarda, kutsal doktrinlerde, kutsal ritüellerde, “şeytanileştirme” (*demonization*) olarak ifade edilebilecek bu tehlike bulunabilir.³⁷

Sembolün işaret ettiği hakikatten uzaklaşarak bizzat onun yerine geçmesi hakkında mezarlar da örnek olarak verilebilir. Çünkü mezara gösterilen saygı aslında ölüp gitmiş bir kişinin manevi şahsına olan saygıyı ifade eden sembolik bir davranıştır. Ancak zamanla halkın zihninde bu davranış, işaret ettiği şeyin yerine geçerek onunla aynılaşmış ve merhumun ruhundan olduğu kadar mezar toprağından, tabutundan ya da oraya götürülen tuz gibi maddelerden medet umma şeklinde yeni bir davranış gelişmiştir.³⁸

Aynı duruma dinî bir mekâna ait bir resmin gösterildiği zaman da rastlanabileceği ifade edilmiştir. Birûnî, “Tahkik Ma lil Hind” adlı kitabında şunları kaydetmiştir:

“Sıradan bir insana veya bir kadına Peygamber’in veya Kabe-i Muazzama’nın resmini gösterirseniz, onların heyecanlandıklarını ve sevinçten resmi öptüklerini, yüzlerine ve vücutlarına sürdüklerini görürsünüz.onlar resmi görünce sanki resmin sahibini görmüş ve bu sayde hac ve umre ibadetleri yapmış gibi hissederler. Enbiya, ulema ve melâike gibi muhterem şahısların namına putlar dikilmesinin en önemli nedeni, işte insanlardaki bu meyildir. Putlar, öldükleri veya kayboldukları zamanlarda sahiplerini hatırlatmak ve onlara karşı saygı ve

³⁶ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s.52-53. Kendisi Harry M. Johnson, *Sociology: A Systematic Introduction*, s.406-407’den aktarmış.

³⁷ Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s.232, 236. Sembolü istismar etme ve hakikatin yerine koyma için ayrıca bkz Yünni Sezen, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.152-154. Lévy Bruhl dünyanın farklı yerlerinde yaşayan bazı kabilelerden sembol ile sembolize edilen aynı olması konusunda örnekler vermiş. Bkz Lucien Lévy Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, Çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, s.145-147; 152-158; 183-188.

³⁸ Bilgin, *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s.93. Zira mukaddes olan bir şeyin kutsallığının zaman zaman başka bir şeye geçtiği şeklindeki yaygın kabul dinlerin ortak özelliklerindedir. Bkz aynı eser, s.166.

sevgiyi kalplerde devam ettirmek için yapılmışlardır. Onlar dikildikten sonra üzerinden nesiller ve asırlar geçmesiyle niçin dikildikleri unutulmuş ve onlarla ilgili uygulamalar bir âdet veya genel bir prensibe dönüşmüştür. Bu durum insan doğasında kök salınca geçmişin kanun koyucuları (erbâb-ı nevâmis) insanları, onların bu zayıf yönünü kullanarak etkilemeye çalışmıştır.”³⁹

Sembolize edilene değil de, sembolün kendisine tapınmak Lao-Tzu tarafından şu şekilde yerilmektedir:

“Zihnindeki bulanıklıkları ve belirsizlikleri ortadan kaldır;

Akıl kristalini tertemiz tut.

Gündüz düşleri görmekten kaçın ve izin ver özündeki saf anlayış ortaya çıksın.

Duygularını sustur; sükunet içinde bekle.

Putlara, sembollere ve düşüncelere tapınma deliliğine kapılma;

Bu zaten sende var olan bir başın üzerine

Yeni bir baş yerleştirmeye benzer.

Unutma ki gereksiz hareketlerini terk ettiğin zaman

Mükemmel tabiatın ortaya çıkacaktır.”⁴⁰

Sembollerin sembolize edilen hakikatin gücüne katılması onları “işaret”lerden ayırmaktadır.⁴¹ İşaretlerde, sembollerde olduğu gibi gösterilen şeyin gerçekliğinden pay alma, onun gerçekliğine ve gücüne katılma bulunmaz.⁴² Dil, işaret ve semboller arasındaki farka oldukça iyi bir örnektir. Bir dildeki kelimeler, açıkladıkları anlamın işaretleridir. “Sıra” kelimesi, yazı yazmak için kağıt konulan bir şeye işaret eden bir göstergedir. Her dilde buna benzer birçok kelime vardır. Fakat aynı sözcükler, işaret ettikleri şeyin ötesine geçen çağrışımlar kazandıkları zaman, “sembol” haline gelirler. Litürji ya da şiir dili bu konuya örnek olarak verilebilir. Yüzyıllardır belki daha fazla bir süredir belli bir güce sahip olan litürji ya da şiir dili, sadece belirli bir anlama işaret eden işaretler olmayıp aynı zamanda gücüne katıldıkları bir gerçekliğin yerine geçen semboller haline gelmişlerdir.⁴³

1.4. Sembolün İsteyerek Ortaya Çıkması, Değiştirilememesi Veya Yok Edilememesi

³⁹ Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind –Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan-*, Çev: Kıvameddin Burslan, Yayına Hazırlayan ve Notlandıran: Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s.67. Ayrıca aynı yerin başka bir çevirisi için bkz Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yayınları, Ankara 1991, s.144-145.

⁴⁰ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, Çev: İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.64. Sembollerin putlaşması için ayrıca bkz Jean Borella, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, çev: Lütüfi Fevzi Topaloğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s.175-176. “.....Kuşkusuz simgeci düşünce, simgesel işarete gönderge ile göstereni karıştırmak riskini göze alır, bu simgenin doğasında bulunan ve *puta-taparlık* adı verilen, önlenemez bir tehlikedir, zira simgenin işlevi bu ikisinin arasında bağıntı oluşturmaktır.” aynı eser, s.176.

⁴¹ Paul Tillich, “Varoluşsal Analizler ve Dini Semboller”, Çev: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, sayı:2, yıl: 2001, ss.259-270, s.270.

⁴² Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s.229; Tillich, “İmanın Sembolleri”, s.767. Ayrıca bkz Çınar, *Varoluşçu Teoloji*...., s.229-230; Tillich, *Din Felsefesi*, s.12.

⁴³ Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s.229-230.

Sembollerin başka bir özelliği de isteyerek yanî iradî olarak üretilmemeleridir. Çünkü semboller, bir grubun onları kabul etmesiyle ortaya çıkar. Tillich'e göre, her hangi bir sembol iradî olarak oluşturulsa bile, o, bir grubun bilinçaltının sadece "evet" dediği bir sembolden başka bir şey değildir. İnsan grubunun söz konusu içsel durumu bir sembolün varlığına son verdiği anda sembol artık her hangi bir şey "ifade" etmez. Aynı şekilde sembolün zuhur ettiği şartlar değiştiğinde ya da yok olduğunda, semboller de ölür. Tillich, politeistik tanrıların hepsinin bu şekilde yok olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

Tabii grubun kabul etmesi ile sembolün ortaya çıkışı arasındaki zaman diliminin de belirsiz olduğunu belirtmek gerekir. Bir obje sembol olduktan sonra toplum tarafından kabul edilmez. Bir şeyin sembol oluşu ve toplum tarafından kabulü aynı anda gerçekleşir.⁴⁵ Yine sembolün bilinçaltı yanında dinî bir otorite tarafından kabul görmesi gerektiğini de unutmamak gerekir.⁴⁶ Dinî sembole bir üst belirlenim kazandıran kutsal kitaptır.⁴⁷ Nitekim, geleneksel olmayan ayin ve sembollerin tamamen din dışı taklitler olduğunu ifade eden Guénon, geleneksel ayinler ve semboller sözkonusu olduğunda, onların kaynağının gayr-i insani olduğunu ifade eder.⁴⁸ Guénon, sembolizmin kökenini "vahiy"e dayandırmakta, sahih olarak geleneksel tüm sembollerin insan icadı olmadığını belirtmektedir.⁴⁹

Sembollerin niyet edilerek (*intentionally*) oluşturulamadıklarını belirten Tillich, onların, tıpkı canlı varlıklar gibi, doğduklarını ve öldüklerini kaydetmiştir. Tillich'e göre semboller, bireysel ve kollektif bilinçdışından doğarlar, işlevlerini de ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirebilirler. Şartlar kendileri için olgunlaştığı zaman doğarlar, değiştiği zaman da ölürler. Aynı zamanda sembol, işaret ettiği şeyden pay aldığı için başka bir sembolü başka bir sembolle değiştirmek mümkün değildir. Yine semboller, bilimsel ya da pratik eleştiriden dolayı da yok olup gitmezler.⁵⁰ Bilimsel eleştiriler etkili olmaya başladığı anda, dinî sembolün putlaşması durumu doğmaz, bu kez sembollerin profanlaşması durumu ortaya çıkar.⁵¹ Bu yüzden semboller formları içinde korunmalı ve bilimsel karşılıklarıyla değiştirilmemelidirler. Zira sembollerin kullanımının yerine geçirilebilecek başka bir şey yoktur.⁵² Çünkü dini sembollere yönelik müdahaleci yaklaşımlar lafızcılığın canlanmasına neden

⁴⁴ Tillich, "Din Dilinin Doğası", s.231. Lévy Bruhl, kimi sembollerin, anlamını kaybettiklerinde süs aracı olarak kaldıklarını belirtmiştir. İlkel insanların silahlarını kaplayıp, araçların, kutsal nesnelerin, kısaca belli bir amaca yönelik olarak elleriyle imal ettikleri hemen her şeyin süs olmadan önce simge olduklarını belirtmiştir. Bkz Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, s.188.

⁴⁵ Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, s.46. Ayrıca bkz Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Konya 1997, s. 369-388, s.381; Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.167-168.

⁴⁶ Yavuz, "Kur'anda Kutsal Mekan...", s.43.

⁴⁷ Aliye Çınar, "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel", s.330.

⁴⁸ Guénon, *İnsisayona Toplu Bakışlar I-II*, s.171-172. Guénon aynı eser s.191'de "... çünkü sembolizm tam olarak gayr-i insanî (non-human) bir şeyi ifade eder ki din dışı bir düşüncede böyle bir şey kesinlikle olamaz." demektedir.

⁴⁹ Guénon, *İnsisayona Toplu Bakışlar I-II*, s.197.

⁵⁰ Tillich, "İmanın Sembolleri", s.767-768, 773; Tillich, *Din Felsefesi*, s.12. Ayrıca bkz Tillich, "The Religious Symbol", *Symbolism in Religion and Literature*, Editör: Rollo May, USA 1961, s.76-77. Ayrıca Jung'un benzer görüşleri için bkz Bahadır, *Jung ve Din*, s.126.

⁵¹ Bkz Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.169-170.

⁵² Tillich, "İmanın Sembolleri", s.772.

olmaktadır. Dinî semboller kendi seyirlerine bırakılmalı, bununla birlikte topluma onların sadece birer sembol olduğu dayatmalarla değil açıklamalarla öğretilmelidir.⁵³

İradî olarak üretilmemesi, değiştirilememesi ile beraber her sembolün bir ömrü vardır. Dinî sembol, işlevsel anlamda başarılı bir biçimde görevini icra edebildiği ölçüde varlığını sürdürebilir. Yani, dindar insanın tecrübe ettiği en üstün vizyonu cemaatteki diğer kişilere aktarmayı sağladığında, sembol hala canlı bir ilişkiyi vaat etmekte ve kendisinin ötesindeki aşkın gerçekliğe işaret etmeyi sürdürmektedir.⁵⁴

Sembolün yukarıda kaydedilen özelliği de onu işaretlerden ayırmaktadır. Semboller, insanlar tarafından isteyerek üretilemez ve birbirlerinin yerine kullanılamazken, işaretler insanlar tarafından icat edilir ve bir işaretin yerine başka bir işaretin ikame edilmesi mümkündür. Yeşil ışık, mavi bir ışık kadar yeterli bulunmazsa, sadece mavi bir ışık yerleştirilir. Ancak, sembolik bir kelimedede (mesela “Tanrı” gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez. Semboller, doğarlar ve ölürlere, fakat işaretler bilinçli olarak üretilip, tekrar bir kenara atılabilir. Bu özellik sembol ve işaret arasındaki önemli bir ayrımdır.⁵⁵

Gadamer de sembol-işaret ayrımı hakkında şunları kaydetmiştir:

“Sembol” kelimesinin ilk kullanımından (bir doküman, gösterge/işaret ya da geçiş işareti) gizemli işarete ilişkin felsefi fikre yükselebilmemesinin ve dolayısıyla yalnızca eğitilmiş birisine yorumlanabilir hieroglif benzer hâle gelmesinin biricik nedeni, sembolün keyfi şekilde seçilmiş ya da yaratılmış/gösterge olmaması, görülebilir olanla görülmeyen arasındaki metafizik ilişkiyi varsaymasıdır.⁵⁶

1.5. Sembolün Çok Anlamlı Oluşu

Sembolün görülen veya işitilen somut yönü tek bir cisim, sözcük, hareket vb olmasına rağmen birden fazla anlamı içerebilmektedir. Sembolün bu özelliği yani çok anlamlı oluşu iki farklı açıdan, dışarıdan bakan ile içeriden bakan kişiler açısından, değerlendirilebilir. Dinler Tarihi incelendiğinde bir mekân, şehir, zaman dilimi, cismin vb herhangi bir dinin bir sembolü haline gelebildiği görülmektedir. Bu semboller, ait oldukları dinin müntesipleri için birçok anlamı çağrıştırırken, dine dışarıdan bakan biri aynı sembolü ilgili olduğu inancı hatırlatan bir sembol olarak görmektedir. Burada sembolün içerdeki ve dışarıdaki kişiler için farklı anlamlar çağrıştırdığı ortaya çıkmaktadır. Bu semboller, dışarıdaki için ilgili olduğu inancı hatırlatan bir nitelik taşıırken içerdeki yani o dinin mensubu için kimi zaman kutsal hatırlatan kimi zaman korunması, Hıristiyanlıktaki vaftiz gibi uygulanması, bazı sözcükler ve ibadetler ise sık sık tekrarlanması gereken bir davranış olarak kabul edilmektedir.

⁵³ Bkz Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.260-261.

⁵⁴ Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Sakaç Yayınları, Ankara 2011, s.209-210.

⁵⁵ Tillich, “Din Dilinin Doğası”, s.231.Sembol ve işaret arasındaki ayrımı için ayrıca bkz Dillistone, *Christianity And Symbolism*, s.24-26; Tillich, “The Religious Symbol”, s.77; Milay Köktürk, *Kültür ve Sembol –Bir Cassirer İncelemesi*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014, s.101-118.

⁵⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c.I, s.101.

Herhangi bir mabet örnek verilirse mabet, cemaat içinde ibadet merkezli bir çağrışımında bulunurken, cemaat dışındaki için dinî sembolize eden bir mesaj vermektedir.⁵⁷ Aynı durum ibadet için de geçerlidir. İbadeti yerine getiren birey veya topluluk için o ibadetin tek bir anlamı yoktur. Aynı dönemde yaşamalarına rağmen din mensupları için farklı anlamlar ifade edebilir. Hatta aynı kişi bile farklı zaman ve mekânlarda aynı sembolde farklı anlamlar yakalayabilir.⁵⁸

Sembolün en belirgin özelliklerinden birinin açığa çıkardığı anlamlar olduğunu belirten Eliade'a göre sembol, sembolize ettiği tüm anlamları mantıklı ve düzenli bir sistem içinde kapsar ve gösterir. Mesela "Su" veya "Ay" sembolü, hayat ve ölümle ilgili her ne varsa, yani bütün değişme ve formları kendinde somutlaştırırken, "inci" sembolü de hayatın hemen bütün tezahürlerini, açıklığı, verimliliği, doğurganlığı ve diğerlerini kendinde somutlaştırmak suretiyle, her iki sistemi (ay ve su) temsil etmeye vesile olur. Bu "birleşme", hiçbir biçimde karışıklık değildir; sembolizm, tüm anlamları bir araya getirirken asla karıştırmaz.⁵⁹ Demek ki gerçek olan, olduğu haliyle imge, anlam demeti olarak imgedir, onun anlamlarından tek bir tanesi veya çok sayıdaki atıf düzlemlerinden tek bir tanesi değildir. Bir imgeyi atıf düzlemlerinden bir tanesine indirgeyerek, somut bir terminoloji içinde ifade etmek, onu sakatlamaktan daha vahim olup, onu bilgi aracı olarak yok etmektir.⁶⁰

Cohen, sembollerin çok anlamlı oldukları, kesinlik barındırmadıkları için etkin olduklarını söyler. Ona göre, semboller, doğaları gereği yoruma izin verirler ve kendilerini kullananlara yorumsal manevra alanı sunarlar. Semboller, o denli çok yönlüdürler ki, sıklıkla özgün anlam kalıplarına uydurulabilirken, aynı sembolü aynı anda kullanan başka kimseler bu çarpıtmaların farkına varmazlar. Sembollerin barındırdıkları anlam kısmen "öznel"dir. Bu yüzden semboller, insanların kendilerini bir ortodoksinin zorbalığına tabi kılmaksızın bir "ortak/genel" dili konuşabildikleri, görünüşte benzer tarzlarda davranabildikleri, "aynı" ritüellere katılabildikleri, "aynı" tanrılara dua edebildikleri, benzer giysiler giyebildikleri ideal kanallardır.⁶¹ Çok anlamlılığın sembolizme güç verdiğini ifade eden Schwarz'a göre çok anlamlılık sayesinde sembolizm, farklı anlamları tutarlı bir sistem içinde, her şeyi kaplayan bir bütün içinde bir araya toplama gücüne sahip olur. Sembolizmin birleştirmeye veya sistemleştirmeye yönelik tutumu kendisine paradoksal durumları bile ifade etme yeteneğini verir.⁶²

Semboller, çok anlamlı olmasına rağmen bir inanç sistemi içerisindeki diğer sembollerle ilişkisi devam etmektedir. Zira bir sembolün anlamlı olabilmesi ve diğer sembollerle ilişkisi bir düzen içinde gerçekleşmelidir. Sembole anlam veren ait olduğu din içerisindeki diğer sembollerle beraber oluşturduğu düzendir. Belli

⁵⁷ Bilgin, *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s.62.

⁵⁸ Çınar, *Varoluşçu Teoloji...*, s.64.

⁵⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, çev: Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005, s.530-532. Ayrıca bkz Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması.....", s.116-118.

⁶⁰ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, Çev: M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992, s.XXIII-XXIV, önsöz kısmı

⁶¹ Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, s.15-16, 20.

⁶² Bkz Schwarz, *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, s.285.

bir düzen içinde yer alan hiçbir sembol, kendisini diğerlerinden yalıtarak anlamlılığını tek başına sürdüremez.⁶³

Sembolün farklı anlamları kendinde toplaması tarihsel yolculuğu ile ilgili kabul edilebilir. İlk ortaya çıktığı dönemde sembolik bir çağrışıma doğal olarak sahip olan bir motif, ikon ya da uygulama zaman içerisinde yeni anlamlar kazanmaktadır.⁶⁴ Eski bir sembolizmin yapısını kökten bir şekilde değiştirmeyi başaramayan tarih sürekli olarak yeni anlamlar ilave etmekte, fakat ilave ettiği yeni anlamlar sembolün yapısını tahrip edememektedir.⁶⁵ Yani ilk ortaya çıktığı dönemdeki anlamı ile günümüzde taşıdığı anlam farklı olabilir. Dini bir sembolün zamanla geçirdiği değişimin, anlam kaymasının ve yaygınlaşmasının en çarpıcı örneği “Haç”ta görülebilir. Başlangıçta köleler için uygulanan bir işkence aleti olan haç, süreç içerisinde artık Hıristiyanlar için bir Roma işkence aletine indirgenmekten çıkmış⁶⁶ yeni anlamlar kazanmıştır.

Sembollerin çok anlamlı oluşlarının bir gereklilik olduğu ifade edilmiştir. Buna göre insanlar farklı oldukları için, semboller, dayanışmayı sağlamakta, çok anlamlı veya muğlak olmaları, farklı insanlara farklı şeyler ifade etmeyi sağlamaktadır. Hylland Eriksen’e göre farklı anlamların bir potada erimiş hali olan hâkim semboller, anlam bakımından yoğunlaştırılmış yani pek çok fenomeni ortak bir ifadede toplayan sembollerdir. Bu şekilde farklı insanlar aynılık duygusu yaşamakta semboller aracılığıyla dayanışma sergilemektedir. Ulus devletlerde, farklı insanlar için farklı anlamlara gelen ve bu nedenle farklı insanlara aynı oldukları izlenimi verebilen bayraklar bu konuda örnek verilebilir.⁶⁷

Semboller, çok anlamlılıkla beraber, çok yönlü, esnek, belirsiz ve değişken bir yapıya sahiptirler. Tek bir nesnenin birden fazla anlamı içermesi onun sembol olarak ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir. Yani sembolün, sembol olarak ortaya çıkmasının önemli nedenlerinden biri, bu anlam genişliği ve çok yönlülüğün, birebir ve başka türlü ifade edilememesidir. Sembolü bütüncül bir anlama oturtmak, ya da tek bir anlama indirgemek mümkün değildir. Dolayısıyla semboller tüketilemez bir anlam zenginliğine sahiptir. Eğer sembol sonluda sonsuzluk ise, tek bir defada ve tamamıyla açıklanamaz bu da sembolün anlamını tüketmenin mümkün olmayacağını gösterir.⁶⁸

Son olarak konu hakkında Fromm’un tasnifini de hatırlamak gerekmektedir. Fromm, sembollerin çok anlamlı oluşu ile sembol dili lehçesi şeklinde bir ayırım yapmıştır. Fromm, aynı sembolün dünyanın farklı yerlerinde farklı anlamlar içerebildiğini belirtmektedir. Örneğin kutup bölgesinde kullanılan *Güneş*

⁶³ Tarık Özbek, *Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu*, Mustafa Kemal Üniv. Sosyal Bil. Ens., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay 2006, s. 2.

⁶⁴ Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s.124.

⁶⁵ Bkz Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Kitapları, Ankara 1991, s.116. Sembolün tarih içerisinde kazandığı anlamlar ve bu süreç içerisindeki anlamının anlaşılması için ayrıca bkz Eliade, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması.....”, s.124-125.

⁶⁶ Kadir Albayrak, “Dinsel Bir Sembol Olarak Haçın Tarihi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.VII, sayı: 19, ss.105- 129, s.106.

⁶⁷ Thomas Hylland Eriksen, *Küçük Yerler Derin Mevzular Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*, Çev: Fahriye Adsay, Avesta Yayınları, İstanbul 2009, s.313.

⁶⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.19. Ayrıca su ve güneşin farklı kültürlerdeki sembolik anlamı, sembollerin çok anlamlılığı ve sembol dili lehçesi konuları için bkz Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar (Sembol Dilinin Çözülmesi)*, Çev: Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1990, s.36-37.

sembolünün işlevi ve anlamı, tropikal bölgelerdeki *Güneş* sembolünden farklıdır. Çünkü kutup bölgelerinde su boldur, onun için büyüme ve gelişme tamamıyla güneş ışınımına bağlıdır. Böyle olunca da güneş, sıcak, hayat verici, koruyucu ve sevgi dolu bir gücü sembolize edecektir. Fakat Yakın Doğu’da bu sembol başka anlamlar kazanmıştır. Çünkü orada güneş, tehlikelidir ve hatta ölümcüldür. Ama su, çok kıttır. Onun için su, hayatın kaynağı ve büyümenin temel taşı olarak görülmektedir. Anlaşılacağı gibi, coğrafi ve medeni farklılıklardan doğan bir “sembol dili lehçesinden” söz etmek mümkündür. Sembol dili lehçesiyle aynı sembol, farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁹ Fromm, devam ederek sembol dili lehçesi” ile “sembollerin çok anlamlılığı”nın karıştırılmaması gerektiğini şu şekilde belirtmektedir:

“Bu noktada dikkatimizi bir başka önemli konuya daha çevirmemiz gerekmektedir. Bu da, sembol dili lehçeleri ile karıştırılmaması gereken “sembollerin çok anlamlılığı” konusudur. Aynı olayın değişik insanlarda değişik duygulara yol açması gibi, aynı sembolün de yerine göre değişik anlamlara gelmesi kaçınılmazdır. Bunu daha iyi anlayabilmek için yine ateş sembolüne geri dönelim. Ateşi bir ocakta izlediğimizde, ısınırız, içimizi bir sıcaklık sarar ve güven duygusu kaplar. Ama bir ev ya da orman yangınına düşünün. Bu acı tecrübeye insanın doğa karşısındaki güçsüzlüğü alabildiğine ortaya çıkar. İşte bundan dolayı ateş, hem canlılık ve neşeyi ve hem de korkuyu, acizliği ve yıkıcılığı temsil edebilir. Aynı anlam çokluğu, su sembolünde de vardır. Çünkü su, fırtına ve sellerde korkunç ve yıkıcı bir olgu haline gelir. Yani sembol olarak hem korku, felaket ve kaosu, ama aynı anda sakinliği, sürekliliği ve güveni temsil edebilir.”⁷⁰

Çok anlamlı oluşu sembolün başka bir ayırt edici özelliğidir. Sembol, işaretle karşılaştırıldığında bir işaret her zaman temsil ettiği kavramdan daha azını içerirken; bir sembolün, daima ilk bakışta görülebileninden daha fazla anlam taşıdığı görülür.⁷¹ İşaretler sabit ve dar bir anlam içerirken, semboller daha geniş ve daha yoruma olanak veren bir forma sahiptirler.⁷²

1.6. Sembolün Sürekli Tekrarlanmasına Rağmen Tüketilememesi

Dini sembollerin çok tekrar edilmesi, asırlarca farklı kişiler tarafından sürekli bir şekilde kutsanması ve onların uygulanması bir süre sonra sembollerin etkisini yitireceğini düşündürebilir. Oysa mevcut durum bunun böyle olmadığını göstermektedir. Ritüeller, ayinler, mabetler ve kutsal yerleri ziyaret, sözcükler vb. asırlarca tekrarlandıkları halde değerleri müntesiplerince hep yeni kalmaktadır. Binlerce yıldır sürekli tekrarlanan dinî semboller öyle görülüyor ki ilerde de uygulanmaya devam edecektir. Sembolün tekrarlandığı halde etkisini yitirmemesi yukarıda da ifade edildiği gibi onun çok anlamlı olması ve kutsal bir hakikate işaret etmesi, kutsalı açıklaması ile ilgilidir, çünkü kutsal tüketilemez. Çok anlamlı olan semboller, H. Corbin’e göre hiçbir zaman bir kerede açıklanamamaktadır, fakat her zaman, yeniden okunmaktadır. Tıpkı bir müzik

⁶⁹ Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar....*, s.36.

⁷⁰ Fromm, *Rüyalar Masallar Mitoslar....*, s.37.

⁷¹ Carl Gustave Jung, *İnsan ve Sembolleri*, Çev: Ali Nihat Babaoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2007, s.55. Ayrıca bkz Durand, *Sembolik İmgelem*, s.53.

⁷² Dilşa Deniz, *Dersim İnanç Sembolizmi*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2011, s.26. Sembol ve işaret arasındaki farklılıklar için ayrıca bkz Dillistone, *Christianity And Symbolism*, s.24-26; Tillich, “The Religious Symbol”, s.77.

parçasının hiç bir zaman bir kez okunmadığı ve her zaman yeniden çalınmaya ihtiyaç duyulduğu gibi.⁷³

Durand, sembolün tekrar edilmesinin ona güç verdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu tekrar, gereksiz yineleme değil, toplanmış tahminler aracılığıyla mükemmelleştiricidir. O, her tekrarda hedefini ve merkezini daha iyi sınırlandıran bir spirale veya daha doğrusu bir solenoide benzetilebilir. Bu tek bir sembolün bütün diğer semboller kadar anlamlı olmadığı için değil; bir tema hakkındaki sembollerin tümü, sembolleri birbirlerine göre açıkladığı ve onlara ek sembolik güç eklediği içindir.⁷⁴

1.7. Sembol, Ortaya Çıktığı Kültürün Özelliklerini Taşır

Semboller incelendiğinde genelde her sembolün ortaya çıktığı coğrafyaya göre şekil aldığı görülmektedir. Bu nedenle dinî bir sembolün bağlamından koparılp yorumlanması eksik ve hatalı bir yoruma sebep olacaktır. Dinî bir sembolü anlamak isteyen araştırmacının sembolün ortaya çıktığı tüm şartlardan haberdar olması gereklidir. Dil, kültür, coğrafi yapı, tarihsel tecrübeler vb birçok etkenin sembolü biçimlendirdiği ve yapısını etkilediği için dini bir sembolü izah ederken sayılan öğeler dikkate alınmalıdır. Kaydedilenler anlaşılmadan dinî bir topluluğu anlamak da zorlaşacaktır. Aslında sembol ile kültür arasındaki ilişki karşılıklı olarak gerçekleşmektedir. Ortaya çıktığı kültürden etkilenen semboller, sonraki dönemlerde hem ortaya çıktığı kültürü etkilemekte hem de aynı kültürün ve ait olduğu toplumun devamını sağlamaktadırlar. Bu nedenle bir toplum veya grup içerisinde kullanılan sembollerin incelenmesi farklı bilgiler elde etmeyi sağlamakta, incelenen grubun kültürel altyapısının anlaşılmasında katkı sağlamaktadır.⁷⁵

Sembol ve kültür arasındaki karşılıklı etkileşim insan ve kültür için de geçerlidir. İnsanoğlu hem kültür üretmekte hem de ürettiği kültürden etkilenmektedir. Aynı kültürel çevre içerisinde yetişen kişiler benzer ilgilere sahip olur ve benzer özellikler taşır. Çünkü aynı kültürel çevre aslında üretilmiş ve öğrenilmiş olarak kullanıma sunulan bir anlamlar çerçevesidir.⁷⁶

Bu nedenle tüm dinî sembollerin anlamları yukarıda da ifade edildiği gibi bağsamsız anlaşılabilir. Taşıdıkları anlam kullandıkları tümel bağlamdan gelmekte, bu anlamların her biri ayrı ayrı “içerideki” ve “dışarıdaki”nin zihninde bir birlik durumu oluşturmaktadır. Tek bir gelenek içerisinde bile sembolün taşıdığı anlam dönemden döneme farklılaşabilmektedir. Bu birlikler ve anlamlar dizisi kavranamadıkça anlamanın gerçekleşmesi zordur. Yani dinî semboller kendi bağlamlarında ele alındığında anlamlı hale gelmektedir.⁷⁷

⁷³ Durand, *Sembolik İmgelem*, s.16.

⁷⁴ Durand, *Sembolik İmgelem*, s.11.

⁷⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s.278. Bir kültürün şifresi o kültürün sembollerinde gizlidir denilebilir. Bkz Çınar, *Varoluşçu Teoloji....*, s.317

⁷⁶ Deniz, *Dersim İnanç Sembolizmi*, s.26.

⁷⁷ Eric J. Sharpe, “Metodolojik Sorunlar”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul 2002, s.87; Koç, *Din Dili*, s.97-98; Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.94. Semboller, ait olduğu cemiyetin bütün üyeleri tarafından bir “dil” olarak anlaşılmakta, yabancılar tarafından ise, anlamsız bir şey olarak kabul edilmektedir. Bkz Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, s.530-

Tillich, dini sembollerin farklı oluşunu farklı kültürlere ait olmalarına göre değerlendirmektedir. Ona göre aynı konuların dinlere göre farklı şekillerde sembolize edilmesinin nedeni metafizik değil, kültürel, tarihsel ve sosyolojiktir. Eğer bir şey, bir kişi için bir sembol olursa, sembolik formu onun ait olduğu kültür ve toplumla irtibatlıdır. Sembol toplumun kültürel şifresidir.⁷⁸ Dini hakikatin bir olmasına rağmen farklı sembollerle anlatılabilmesi “dil”le karşılaştırılabilir. Dünyada farklı dillerle aynı hakikatin anlatılmasına birçok örnek vermek mümkündür.

Aslında sembollerin ortaya çıktığı kültürden izler taşınması onların aynı kültür mensupları tarafından kolayca benimsenmesini ve daha etkin olmasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü sembol, insanların zekâsına ve anlayışına uygun olduğu ölçüde etkili olmaktadır.⁷⁹ Bu nedenle herhangi bir din ya da ideoloji kurulurken toplumun kültürü tamamen değiştirmemekte, gelenekler bir şekilde devam etmekte, yeni din ve ideolojinin öğretisine ters düşmeyen yerel motifleri bazen kullandığı görülmektedir. Kültüre tamamen aykırı, insanların düşünme biçimlerine tamamen zıt olguların özellikle bir sembol olarak kabulü oldukça güçtür.⁸⁰

Halk kendilerine sunulan sembollerde kendilerinden bir şeyler bulabilmeli, onların kendilerine hitap ettiğini görmelidir. Din kurucusunun öne sürdüğü görüşler, toplumun kültürel yapısından kopuk, toplumdaki uzak semboller olursa dini görüşlerin kabul görmesi kolay olmayacaktır. Çünkü dini öğretilerde veya dini metinlerde sembolik anlatımların kullanılmasının amacı insanların bildikleri şeylerden hareket ederek, daha iyi anlamalarını sağlamaktır.⁸¹

Dünya dinleri incelendiğinde anlatılmak istenen şeylerin benzer olduğu halde, sembollerin kültürel ve tarihsel şartlara göre uzun vadede de olsa daima değiştiği görülmektedir. Bu yüzden hiçbir sembolün veya semboller sisteminin başka kültürel şartlarda ortaya çıkmış olan sembollerden üstün olduğu iddia edilemez. Dahası geçmişe ait sembollerin bugünden bakılarak değerlendirilmesi ve “yanlış” bulunması doğru değildir. Her milletin kendine özgü dil yapıları, anlatım tarzları ve değer dünyalarının olması farklı sembolik formların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toplumların anlayış yapılarındaki farklılıklar nedeniyle de semboller kültürden kültüre değişiklik göstermekte, aynı felsefi hakikat dinlerde farklı sembollerde ifade edilmiş olmaktadır.⁸²

Bu bakımdan geleneksel toplulukların tarihsel ve arkeolojik değerleri incelenirken hem yukarıda aktarılanlar hem de kullanılan sembolik dil hesap edilmelidir. Dini

531. Sembollerin anlamı üzerinde toplum içinde bir anlaşma olduğu için, bunlar ortak bir “anlama” sağlarlar. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.51-52.

⁷⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.248; Çınar, *Varoluşçu Teoloji...*, s.229-230. “Kültür, kendine ait özü olmasını istiyorsa dine muhtaçtır; aynı şekilde din, gerçekliğini ifade etmek için sembolleri olmasını istiyorsa “kültüre” muhtaçtır. Tillich, din ve kültürün bu birbirine karşılıklı bağlılığına “teonomi” adını verir.” Bkz Tillich, *Din Felsefesi*, s.31.

⁷⁹ Herbert Thurston, “Symbolism”, *Catholic Encyclopedia*, c. XIV, s.811.

⁸⁰ Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, s.123.

⁸¹ Atasagun, “Sembol ve Sembolizm”, s.384.

⁸² Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.249-251. Ayrıca arketiplerin sürekliliği ve evrenselliği ile beraber her kültürün özgünlüğü, sınırlı oluşu ve kendi özgün sınırlı durumu içinde anlaşılması gerektiği için bkz Eliade, *İmgeler Simgeler*, s.209-210; Jacques Maui, “Mitoslar ve Semboller”, *Din ve Fenomenoloji –Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış*, Yayına Hazırlayan: Constantin Tacou, Çev: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.138.

bir topluluğun sembolik dili çözülmeyen öğretilerini anlamak mümkün değildir. Bu yapılmadığı zaman anlaşılmayan şey hurafe olarak aşağılanmaktadır. Özellikle bu sembollerin günümüzün sosyal ve politik yapısındaki çarpıtılmış anlamlarından çok, gerçek anlamlarının keşfedilmeye çalışılması ve olduğu gibi kabul edilmesi gerekmektedir.⁸³

Son olarak Eliade'nin kültür ve sembol konusu ile ilgili işaret ettiği bir konuya dikkat çekmek gerekir. Eliade'a göre sembollerin kutsala işaret etmesi onlara uzun bir ömür vermektedir. Eğer böyle olmasaydı, semboller tarih içerisinde yok olup giderdi. Ona göre semboller tarih ötesi bir dünyaya doğru "açılmalar"ı oluşturmaktadır. Eğer aynı zamanda aşkına doğru bir "açılma" olmasalardı, ne kadar büyük ve harika sayılırsa sayılsın, herhangi bir kültürün içinde sonunda kaybolup giderdi.⁸⁴

SONUÇ

Hayatımızın her anını kuşatan semboller, işlevselliklerini özelliklerinden almaktadırlar. Bu özellikler sembolü benzer kavramlardan ayırt etmekte, kendisine has bir yapıya sahip olmasını sağlamaktadır. Sembolün en karakteristik özelliği benzer kavramlarda da bulunan "kendisine değil kendisi dışında görünmeyen bir hakikate işaret etmesi" şeklindedir. Dinî sembolizmde bu hakikat dini bir hakikate veya kutsala, tekabül etmekte, sembol, kendisine değil kendisi dışında bir hakikat olan kutsala işaret etmektedir. Bu bağlamda kutsal, semboller üzerinden tezahür etmekte, inanan kişiye yaklaşmaktadır. Sembolü tezahür araçlarından biri olarak kullanan kutsal tabiatı gereği sembolde tam olarak ortaya çıkmamaktadır. Yani ne kadar açıklayıcı olursa olsun sembol, yine de hakikati tamamen gösterememekte, hakikati temsil etmekte yetersiz kalmaktadır.

Tüm yetersizliğine rağmen sembolün kutsaldan etkilendiği görülmektedir. Yani sembolü bir tezahür aracı olarak kullanan kutsal, sembolü etkisi altına almaktadır. Sözkonusu etki altına alma durumu sembolü unutturması gerekirken aksine bazen sembolün, asıl hakikati unutturup onun yerine geçtiği görülmektedir. Dinler Tarihi'nde sık rastlanan, Tillich'in ifadesiyle "şeytanileştirme" (*demonization*) durumu putperestliğin başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Dinler için çok önemli ve işlevsel bir kavram olmasına rağmen dini semboller istenildiği zaman iradi olarak üretilemez, değiştirilemez ve yok edilemez. Dinî bir sembol, din kurucusunun, kutsal metnin veya halkın kabul ve onayıyla ortaya çıkmakta aynı şekilde varlığı sona ermektedir. İsteyerek üretilemeyen semboller başka bir sembolle de değiştirilememektedir. Bu durum "işaret"te görülmez, işaret isteyerek üretilmekte kimi zaman değiştirilebilmektedir.

Sembolü işaretten ayıran başka bir önemli özellik onun çok anlamlı oluşudur. Sembolün çok anlamlı oluşu kişiden kişiye dönemden döneme değişebilmektedir, hatta aynı kişi aynı dini sembolden farklı zamanlarda farklı anlamlar çıkarabilmektedir. Sembolün çok anlamlı oluşu ve kutsala işaret etmesi ona tükenmez bir özellik de kazandırmaktadır. Binlerce yıl tekrarlanmasına rağmen sembollerin günümüzde uygulanmaya devam etmesi bunun en güzel örneğidir.

⁸³ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler -Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif-*, s.216.

⁸⁴ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s.210.

Dini semboller, ortaya çıktığı coğrafi şartlardan ve kültürden de etkilenmektedir. Dinler Tarihi incelendiğinde hemen her sembolün dinin ortaya çıktığı coğrafi ve kültürel şartlara yabancı olmadığı, din mensupları için yeni anlamlarla yüklü olmasına rağmen tanıdık olduğu görülmektedir. Bu durum din müntesipleri için bir kolaylık sağlamaktadır. Sembolün, din mensubu için tamamen yabancı olmaması onu benimsemeyi kolaylaştırmaktadır.

Buraya kadar kaydedilen özelliklerin sembolü benzer kavramlardan ayıran belirleyici özellikler olduğu görülmektedir. İlk özellik yani “Sembolün Kendisi Dışındaki Bir Hakikate İşaret Etmesi”nin işarete de bulunduğu ifade edilebilir. Fakat sembolün, temsil ettiği dini hakikatin işaret temsil ettiği anlamdan oldukça farklı olduğu, işaretin daha sade bir anlamı ifade ettiği hatırlanmalıdır. Sembol gibi işaretin de ortaya çıktığı kültürden etkileneceği bu nedenle ortak bir özellik olduğu ifade edilebilir. Fakat bu özelliğin de ilk özellikten daha çok işaret ile benzeşmesine rağmen tamamen ortak ve benzer bir özellik olduğu iddia edilemez.

KAYNAKÇA

- AÇIL, Berat, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- ADAM, Baki, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Editör Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- ADIBELLİ, Ramazan, *Mircea Eliade ve Din Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının Etimolojik Açısından Değerlendirilmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- ALBAYRAK, Kadir, “Dinsel Bir Sembol Olarak Haçın Tarihi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.VII, sayı: 19, ss.105- 129.
- ATASAGUN, Galip, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Konya 1997, ss.369-388.
- AYVERDİ, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, c.III, İstanbul 2006.
- BAHADIR, Abdulkerim, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- BİLGİN, Vejdî, *İbadet Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- EL-BÎRÛNÎ, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind – Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan-*, Çev: Kıvameddin Burslan, Yayına Hazırlayan ve Notlandıran: Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- BORELLA, Jean, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, çev: Lütfi Fevzi Topaloğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapore 2006.
- BRUHL, Lucien Lévy, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, Çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006.
- BUDAK, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- COHEN, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

CONDON, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası –Anlambilim ve İletişim-*, Çev: Murat Çiftkaya, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

ÇAĞLAR, Birsal, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeler Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2008.

ÇINAR, Aliye, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

_____, “Din Dili: Dinî Sembol ve Ritüel”, Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yayınları, Bursa 2016.

DAĞGEÇEN, Özlem, *Siyasal Simgelerin Siyasal Kültür ve Toplum Üzerine Etkileri (Mersin Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2011.

DEMİR, Ömer- ACAR, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

DEMİRCİ, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

DEMİREL, Şener, “Sembol, Sembolik Dil Ve Bu Bağlamda Mesnevi'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar”, *Turkish Studies*, c.VII, sayı: 3, Yaz 2012, ss. 915-947.

DENİZ, Dilşa, *Dersim İnanç Sembolizmi*, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2011.

DILLISTONE, F. W., *Christianity And Symbolism*, Great Britain 1955.

DURAND, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev: Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

ELIADE, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Çev: M. Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992.

_____, *Kutsal ve Din Dışı*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Kitapları, Ankara 1991.

_____, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, çev: Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005.

_____, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Editörler: Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa, Çev: Mehmet Aydın, Mehmet Şahin Mehmet Soyhun, Konya 2003.

EMİROĞLU, Kudret- Aydın, Suavi, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.

ERIKSEN, Thomas Hylland, *Küçük Yerler Derin Mevzular Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*, Çev: Fahriye Adsay, Avesta Yayınları, İstanbul 2009.

FROMM, Erich, *Rüyalar Masallar Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, Çev: Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1990.

GADAMER, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, c.I, Çev: Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.

- GUENON, René, *İnisasyona Toplu Bakışlar I-II*, Çev: Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2010.
- JUNG, Carl Gustave, *İnsan ve Sembolleri*, Çev: Ali Nihat Babaoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2007.
- GÖKA, Erol- TOPÇUOĞLU, Abdullah- AKTAY, Yasin, *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- KAHLER, Erich, “The Nature of the Symbol”, *Symbolism in Religion and Literature*, Editör: Rollo May, USA 1961.
- KARATAŞ, Turan, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Perşembe Kitapları, İstanbul 2001.
- KILIÇ, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- KİRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- KITAGAWA, Joseph M., “Tanrı (Theos), Mitos ve Logos”, Çev: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, sy: 1, 2001.
- KIZIL, Hayreddin, “İşlevleri Açısından Dini Sembol”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.X, sayı: 21, s.30-42
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- KÖKTÜRK, Milay, *Kültür ve Sembol –Bir Cassirer İncelemesi*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014.
- KUŞÇU, Emir, *Din Fenomenolojisi Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- LAO-TZU, *Bilinmeyen Öğretiler*, Çev: İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- MARDİN, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- MAUI, Jacques, “Mitoslar ve Semboller”, *Din ve Fenomenoloji –Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, Yayına Hazırlayan: Constantin Tacou, Çev: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- MERRILL, E. T., *A Dictionary of Religion And Ethics*, New York 1921.
- NORTBOURNE, Lord, *Modern Dünyada Din*, Çev: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- ÖZBEK, Tarık, *Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu*, Mustafa Kemal Üniv. Sosyal Bil. Ens., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay 2006.
- RENO, Stephen J., “Hierofani, Sembol ve Tecrübeler”, *Din ve Fenomenoloji – Mircea Eliade'in Eserlerine Toplu Bakış*, Yayına Hazırlayan: Constantin Tacou, Çev: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- REVILLE, Albert, *Prolegomena Of History Of The Religions*, Fransızcadan İngilizceye çev: A. S. Squire, İngiltere 1884.

RICOEUR, Paul, *Yorum Teorisi –Söylem ve Artı Anlam*, Çev: Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2007.

SCHIMMEL, Annamarie, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı III-IV, Ankara 1954.

SCHWARZ, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yaniden Keşfi*, Çev: Ayşe Meral Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

SEZEN, Yümni, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

SHARPE, Eric J., “Metodolojik Sorunlar”, *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çeviren: Ömer Mahir Alper, Metropol Yayınları, İstanbul 2002.

STRUCK, Peter T., “Symbol And Symbolism”, *Encyclopedia Of Religion - secondedition-* editör: Lindsay Jones, USA 2005.

TILLICH, Paul, “İmanın Sembolleri”, Çev: Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.IX, sayı: 9, Bursa 2000.

_____, “Din Dilinin Doğası”, Çev: Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XI, sayı: 2, ss. 227-236.

_____, “Varoluşsal Analizler ve Dini Semboller”, Çev: Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, sayı:2, yıl: 2001, ss.259-270.

_____, *Din Felsefesi*, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

_____, “The Religious Symbol”, *Symbolism in Religion and Literature*, Editör: Rollo May, USA 1961.

The American Heritage Dictionary of The English Language, Third Edition, baskı yeri ve tarihi yok.

The Encyclopedia A Dictionary of Britannica, c.XXV, New York baskı tarihi yok.

THURSTON, Herbert, “Symbolism”, *Catholic Encyclopedia*, c. XIV.

TOKAT, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

TÜMER, Günay, *Birûni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

ULUÇ, Tahir, *İbn Arabi'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

WATT, Montgomery, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

YAVUZ, Ömer Faruk, “Kur'an'daki Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.III, sy. 1-2, yıl: 2005-2006, ss.39-68.

YILMAZ, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

SÜLEYMAN ATEŞ VE ABDULLAH PARLIYAN'IN MEALLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mehmet YOLCU*

Arş. Gör. Ayşe TOKAY**

Ayşenur BIÇAK***

Öz

Müslümanların en büyük gayelerinden biri de Kur'ân'ı en doğru şekilde anlamak ve onu hayatta yaşamaktır. Bu amaçla Kur'ân birçok dile çevrilmiş bulunmaktadır.

Zamanla pek çok sayıda meâlin ortaya çıkması onların titizlikle incelenmelerini gerektirmiştir. Bu çalışmada, üslup ve yöntem açısından birbirinden farklı Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli* ile Abdullah Parlıyan'ın *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Özli Tefsir)* adlı eserleri incelenmiştir. Bu çalışmada bu iki eserin hem ortak hem de farklı yönleri üzerinde durulmuş ve asıl manayı vermede ne ölçüde başarılı oldukları ortaya konmak istenmiştir.

S. Ateş'in mealinde akli ve çağdaş bilimlere ilgi vardır. İsrailiyat türü rivayetlere ve neshe ilişkin görüşlere karşı mesafeli durulmuştur. Yazar, genelde mutedil klasik görüşün dışına çıktığında buna ilmi bir gerekçe gösterme ihtiyacı duymuştur (Hz. Âdem'in Cenneti ile Kıyametten sonraki Cennetin farklı olduğu görüşü gibi). Bununla tevillere bir yere kadar katılmanın zeminini hazırlamıştır.

A. Parlıyan'ın mealinde ise parantez hiç kullanılmamıştır ama gerektiğinde bir kelime veya cümlenin taşıyabileceği birkaç manası art arda sıralanmıştır. Ayrıca kimi tefsirlerde dile getirilmiş görüşler Kur'ân'ın sarîh (zahir) manasıyla karıştırılarak verilmiştir. Bu nedenle okur, neyin meal, neyin açıklama ve neyin tefsir olduğunu seçemez konuma düşürülmüştür. Hem tevillerde hem de farklı görüşleri cem etmede bir açıklamaya yapma gereği duymamıştır. Parantez de kullanılmadığından her ifade ettiği mana İlahi Mesaj'ın içinde mülâhaza edilmiştir. Bu ise onun çalışmasını bir ölçüde zaafa uğratmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meâl, Tercüme, Mukayese, S. Ateş, A. Parlıyan.

THE COMPARISON OF SÜLEYMAN ATEŞ AND ABDULLAH PARLIYAN'S MAALS

Abstract

Makale Gönderim Tarihi: 14.09.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.459998

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ORCID ID: 0000-0002-4501-4399

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi, ORCID ID: 0000-0002-4596-6103

*** MEB'de öğretmen, ORCID ID: 0000-0003-3776-1201

One of the biggest targets of the Muslims is to understand Qur'an accurately and implement it in their lives. For this aim, Qur'an has been translated into several languages.

That several maals have appeared in time requires them to be examined meticulously. In this study, *Süleyman Ateş's The Supreme Maal Of The Qur'an* and *Abdullah Parlıyan's The Concise Tafsir of The Quran (The Essence of The Tafsir)* which are quite different in terms of style and method have been examined. In this study, common and different aspects of those two works are emphasised and aimed to execute how successful they are at carrying the main meaning.

Mental and contemporary topics are interested in Ateş's Maal. Remarks related to Israeli rumours and naskh have been remained aloof. When the author digresses the conservative classical view, he generally needs to show a scholarly reason for it (e.g.: the view that Adam's heaven is different from the heaven after the doomsday). With this, he provides a basis for his glosses to agree with them to some extent.

In A. Parlıyan's Maal, paranthesis is never used, but when needed, several meanings of a word or a sentence that it can carry are lined up one after the other. Moreover, the views uttered in some Tafsirs are given by being compared with Qur'an's apparent meaning. Therefore, the reader is rendered not to be able to choose what is maal, what is explanation and what is tafsir. He doesn't need to make an explanation on both the glosses and compiling different views. And, since he does not use paranthesis, all he says is considered as divine message. And this causes his work to be debilitated to some extent.

Keywords: Maal, Translation, Comparison, S. Ateş, A. Parlayan.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim sürekli okunması, anlaşılması ve uygulanması istenen ilahi mesajdır. O insanlık için bir hayat ve saadet programıdır. Her Müslüman, mutlaka onu okumak ve hayatında tatbik etmek durumundadır. Gayesine uygun biçimde okunan, anlaşılabilir ve uygulanan Kur'an, duyarlılığını yitirmiş fert ve cemiyetleri diriltmenin ve kendine getirmenin önemli bir vesilesidir. Onun için her insan, Kur'an'ı anlamaya çalışmalıdır. Kur'an'ı anlamak, herkesin hakkı ve anlatmak da doğru bilenlerin vazifesidir. Zira o, Allah'ın rahmetinin insan akıl ve idrakine sunulmuş en büyük armağanıdır.¹

Herhangi bir metni başka bir dile çevirmek büyük bir bilgi birikimi ve hatırı sayılır deneyim gerektirir. Mütercimim hem ana metne hem de hedef dile hâkim olması gerektiği gibi büyük bir özveri ile çalışması da lazımdır. Ehliyet ve vukufiyetle beraber dikkatlice yapılmayan her tercüme, mutlaka tahrife yol açar. Tercümenin doğru ve tam olabilmesi için her cümlede her iki dilin temel ve yan anlamlarının birbiriyle örtüşmesi gerekir. Çeviri metninin Kur'an gibi veciz ve muciz bir metin olduğu düşünüldüğünde mesele daha da zorlaşacaktır. Her tercüme ve meâl bir anlamda tefsir sayılır. Günümüz meâl çalışmaları incelendiğinde yazarlara ait farklı metot ve tefsirler karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmaların gayesi, Kur'an'ın

¹ Krş. Bilgiç, Musa, "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Ekim / 2017, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 212-213.

derinliğini, okuyucunun en iyi şekilde hissetmesini sağlamaya bir ölçüde katkı sağlamaktır.²

Bu çalışmadaki amaç farklı iki metotla yazılan Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali* ile Abdullah Parlıyan'ın *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Özlü Tefsir)* isimli eserini şekil ve muhteva açısından karşılaştırmak, aralarındaki yöntem ve anlam farklılıklarını ortaya koymaktır. Bu amaçla eserlerin şekilsel ve genel özellikleri, nüzul sebepleri, nasih-mensuh, muhkem-müteşabih ve israiliyat gibi konulara bakış açıları karşılaştırılmıştır. Ayrıca her iki eserin kendilerine mahsus özelliklerine ve kullandıkları metotlara da değinilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın bütün insanlığa dünya ve ahiret rehberi olarak gönderdiği ve esasen sözlü bir hitap olarak Hz. Muhammed'e (sas) gönderdiği evrensel mesajlarla dolu ilahi kelimedir. Yüce Allah, Kur'ân'ı, tarihi süreç içinde pörsüyerek ve tahrife uğrayarak hırpalanan ve neticede netliğini kaybeden tevhid inancını yeniden tesis etmek, insanlara yitirdikleri şeref ve itibarı yeniden kazandırmak ve böylece onları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için göndermiştir.³

Milliyetçilik ve ulusçuluk rüzgârlarının şiddetli estiği dönemlerde her şeyi ulusal dile indirgeme eğilimleri moda olur. Ülkemizde özellikle Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Kur'ân'ın Türkçeye çevirisi, onun her dediğinin öz Türkçe ile ifade edilmesi amacıyla meclis karar alarak ve kanun çıkararak Kur'ân'ın Türkçe bir açıklamasını elde etme yoluna gidilmiştir. Bu atmosferde birçok tercüme veya çeviri girişimi gerçekleşmiş ve bunun neticesinde Türkçe tercüme ve meâller hız kazanmış ve pek çok meâl ortaya çıkmıştır.⁴

Bir dildeki ifadeyi başka bir dile tercüme etmek, dil olgularını, oluşturuldukları veya üretildikleri çerçeve içinde bilmek, değerlendirmek ve açıklamakla mümkün olabilir.⁵

Tercüme kolay bir iş olmayıp pek çok zorluğu bünyesinde barındıran bir gayrettir. Çeviride her iki dilin kendine ait özelliklerinin aynı oranda gözetilmesi gerektiği unutulmamalı, metinden dil yanlışları ve çeviri kokusunu olabildiğince uzak tutmaya özen gösterilmelidir.⁶

Tercüme işleminin hassas bir iş olduğundan ve zorluklarından bahsettikten sonra tüm bu zorlukların Kur'ân gibi veciz ve muciz bir metnin tercümesinde kat kat fazla olacağını söylemek mümkündür. Çünkü Kur'ân, kendine has üslûbuyla ses-mânâ bütünlüğüne, mecazlar ve istiârelerin yoğun olarak kullanıldığı bir dile sahiptir. Kur'ân'a has bu özellikler onun başka bir dile doğru tercüme edilmesini daha da zorlaştırmaktadır. Söz gelimi birçok sureye güneş, ay ve yıldız gibi varlıklara yeminle başlanması Kur'ân'ın nüzul dönemindeki Arap diline ait bir üsluptur. İslam

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 215.

³ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri*, Ankara: Akid Yayıncılık, 1989, 10.

⁴ Krş. Zülfikar Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri -Aziz Kur'ân ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği -* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007, 11.

⁵ Ahmet Dursun, "Bir Karşılaştırma Örneği: Risale-i Nur'daki Meâl Örnekleri ve Mehmet Akif Meâli", *Direnen Meâl Akif Meâli Uluslararası Sempozyum*, 2016, 279-297.

⁶ Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'ân Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin Örneği)", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* 1/2007, İzmir 2003, ss.475-494.

öncesi Arap toplumunda önemli bir unsur olan yemin, Kur'ân'ın ifade tarzında da açıkça görülmektedir.⁷

Dil ve kültürün sağlıklı aktarımı açısından Kur'ân çevirisinde, diğer eserlerin çevirisinden çok daha fazla hassasiyet gösterilmesinde, hataya düşmemek için Kur'ân'ı bütünlük içerisinde ele almakta ve ayetler arası uyumu dikkate almakta fayda vardır.⁸

Kur'ân'ın tercümesinden en genel anlamda ayetlerin anlamını başka bir dilde dengi kelimelerle ifade etmek kastedilmiştir. Kaynaklarda genel olarak, harfî (lafzî) ve tefsîrî (manevî) olmak üzere iki farklı tercüme şeklinden bahsedilmektedir.

1. Harfî (Lafzî) Tercüme: Nazmında ve tertibinde aslına benzemesi gözetilen tercüme şeklidir. Bu tür tercümelerde asıl metin, diğer dilde onun anlam ve nazmını her yönden karşılayan dengi kelimelerle tercüme edilmelidir. Bu çeşit tercümede hem nazım hem tertip yönünden kaynak metin ile amaç dil arasında benzerlik sağlanması söz konusudur. Dolayısıyla kaynak metindeki her bir kelime ele alınıp amaç dilde onun yerine geçebilecek kelime gözden geçirilir. Bu nedenle bu şekildeki tercümede kastedilen manayı yansıtmakta güçlük çekmektedir.⁹

Bu tarzın özelliklerini özetlersek: Çeviri, aslının kelimelerini karşılamalıdır. Çevirisi yapılmış metin, okunurken çeviri olduğu belli olmalıdır. Kaynak dilin üslubunu yansıtmalıdır. Kaynak dilin yazıldığı devirde yazılmış gibi okunmalıdır. Kaynak metne hiçbir kelime ilave edilemez ve onun hiçbir şeyinden sarfınazar edilemez. Nazım, nazım olarak; nesir, nesir olarak çevrilmelidir.¹⁰

Söz konusu Kur'ân metninin tercümesi olduğunda, onun kaynağının ilahi oluşu, nazıl olduğu dilin (Arapça) hususiyetleri ve icazı gibi birtakım özellikler, bu durumu daha da zorlaştırmaktadır. Hatta İslam âlimleri, Kur'ân'ın harfî (lafzî) tercümesinin mümkün olmadığı söz birliği etmektedir. Bu sebeple Türkçe Kur'ân tercümelerinde daha çok "meâl" kelimesi tercih edilmiştir. Çünkü Kur'ân için "tercüme" kelimesini kullanmak bir tür cüretkârlıktır ve genelde ancak işin çok uzağında olanların benimseyebilecekleri bir isimlendirmedir.

2. Tefsîrî (Manevî) Tercüme: Bu, bir dildeki metnin anlamının, nazım ve tertibe bağlı kalmaksızın başka bir dile aktarılmasıdır. Burada önemli olan husus, tercümeyi asıl metne bire bir benzemekten ziyade metindeki anlam ve maksatları, tercüme yapılan dilde anlaşılır bir şekilde ifade etmektir. Tanıma bakarak tefsîrî tercümenin Kur'ân'ın başka dildeki tefsiridir diyebiliriz. Bu tercüme Kur'ân'ın aynısı değil, onun başka dildeki bir tür tefsiridir.¹¹

Kur'ân metninin tercümesiyle ilgili bahsedilen zorluklar, ilim adamlarını tefsiri tercüme sevk etmektedir. Özellikle Kur'ân'da yer alan edebi sanatlar, icaz, pek çok

⁷ "Kendi çağının tahayyülat ve tasavvurları üzerinden konuşan Kur'ân, yeminde de cahiliye dönemi gerek Hanifler gerekse de Mekke müşriklerinin yemin kültürlerinin izlerini taşır... Cahiliye döneminde Araplar, Allah'a yapılan yeminleri, yeminlerin en yücesi olarak kabul etmekteydiler." Dindi, Emrah, Kur'ân'da İslam Öncesi Kültürün İzleri, İstanbul Üniversitesi SBE, 2014 Doktora Tezi, 247-248.

⁸ İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'ân Meâli Sempozyumu – Eleştiriler ve Öneriler*- 1/2007, 319-348.

⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 215.

¹⁰ Zülfikar Durmuş, "Muhammed Hamîdullah'ın Aziz Kur'ân Meâli Üzerine Tetkikler", *Kur'ân Meâli Sempozyumu Eleştiriler ve Öneriler*, 2/2007, 69-86.

¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 213.

anlam ihtiva eden harf, edat ve kelimeler, tefsîrî tercümeyle zorunlu hale getirmiştir. Bu yüzden Kur'ân'ın tercümesinden genel olarak manevî tercüme anlaşılmaktadır.¹²

Meâl, Kur'ân'ın başka dillere özellikle de Türkçe'ye yapılan çevirilerinde kullanılan bir kavramdır. En kısa ve öz tanımıyla meâl, bir sözün manasını her yönüyle değil biraz noksanıyla ifade etmektir.¹³

Kur'ân hiçbir dile tam anlamıyla tercüme edilemeyeceği için yapılan tüm tercümelere “meâl” adı verilmesi uygun bulunmuştur. Kur'ân'ı Türkçe'ye çevirenlerin çoğu da bu öz anlamı sebebiyle eserlerine “meâl” ismini vermişlerdir.¹⁴ Meâl kavramıyla yapılan tüm tercümeleme eksik ve yetersiz olduğu belirtilmekte ve daima en mükemmel meâlin bile Kur'ân'ın yerini tutamayacağına mutlaka işaret edilmektedir.¹⁵

Tercüme işleminin zorluğu genelde kabul görürken ve Kur'ân'ı herhangi bir dile tam anlamıyla çevirmek mümkün değilken neden onlarca Kur'ân meali çıkıyor? Neden insanlar Kur'ân'ı tercüme etmekten çekinmiyor?

Bu sorunun cevabını Kur'ân'dan öğreniyoruz: “Allah kendilerine Kitap verilenlerden, “Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz!” diye söz almıştı. Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştirdiler.Yaptıkları alış veriş ne kötü!”¹⁶ Bu konuda bir diğer âyet ise, daha net bir anlam ifade etmektedir. “Sana zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar.”¹⁷

İnsanlar öğüt alsınlar diye indirilen Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak bir sorumluluk olduğuna göre onu herkesin anlaması için tüm dillere tercüme etmek de bir zorunluluk kabul edilmektedir. Her milletin kendi içinde yetiştirdiği âlim ve bilginler kendi halklarına Kur'ân'ı anlatmak ve açıklamakla yükümlüdürler.¹⁸

Bu ve daha başka sebepler Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını engellemekte ve hakikat peşinde olanların işini zorlaştırmaktadır. Meâller üzerinde inceleme ve çalışma yapmanın gayesi de meâl yapanlara ve okurlarına kolaylık sağlamaktır. Bu sebeple bu tarz çalışmalar oldukça fazladır.¹⁹

Bunların bir kısmı tenkittir. Onlar, meâllerde yapılan yanlışları nazara vermeyi amaçlar. Böylece Kur'ân'a yanlış meâl verilip manalarının yanlış anlaşılması önlenmiş olmaktadır. Bu meâllerin bir kısmı öykünmedir. Kişi bir meâl yazarak kendisini literatüre kattığını, gündeme getirdiğini ve bu alanda bir payeye ulaştığını düşünmektedir. Bir kısmı ise farklı düşüncelere bağlı kişilerin kendi görüş ve düşüncelerini temellendirmek amacıyla yaptıkları meâllerdir.

¹² Fatih Tok, “Ebu Hanîfe'ye Göre Kur'ân Tercümesi” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2015, 269-292.

¹³ Elmalı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: 1/1982, 30.

¹⁴ Bkz. Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân'ı Hâkim ve Meâli Kerîm*, Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ı Kerîm ve Yüce Meâli*.

¹⁵ Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleme*, 45.

¹⁶ 3/Âlu 'İmrân 187.

¹⁷ 16/Nahl 44.

¹⁸ H. İbrahim Şener, “Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Yaklaşım”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – Eleştiriler ve Öneriler- 2/2007*, 343-360.

¹⁹ Şener, “Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Yaklaşım”, 343-360.

Meal ve tercüme ile ilgili bu usul konularını değişik açılardan ele alan bu tespitlerin özetlenmesinden sonra ele aldığımız meallere dönelim. Öncelikle yazarlarımızdan yaşça büyük ve eseri de daha önce yayınlanan Süleyman Ateş'in mealini ele alalım.

1. Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli

1.a. Eserin Şekilsel Özellikleri

Süleyman Ateş tarafından kaleme alınan bu meâlin giriş sayfalarında yazar, öncelikle Kur'ân ve Vahy, Vahyin Ezberlenmesi, Kur'ân'ın Tercüme Sorunları ve Kur'ân'ın Okunup Anlaşılması gibi başlıklara yer vermiştir. Kitabın sonuna sure ve konu fihristi ekleyerek okurun bu meâlden daha fazla istifade etmesini sağlamaya çalışmıştır.

Eserin dizilişi alışıldığı gibi sağ taraftan başlar. Meâlin ilk baskılarında Kur'ân metni yer almazken daha sonraki baskılarında metin ortada bir çerçeve içinde yer alır ve meâli de bu çerçevenin etrafına serpiştirilmiş durumda verilmiştir.

Bu meâlde her surenin başında onunla ilgili tanıtıcı bilgiler yer alır. Burada kimi zaman ilginç sorulara cevap verilir. Muhteva hakkında bilgiler özetlenir. Surenin neden bu ismi aldığı açıklanır. Ama surenin secde âyeti içerip içermediğinden söz edilmez.

1.b. Eserin Genel Özellikleri

- 1- Yazar dipnotlarda ilgili âyetin nüzul sebeplerine dikkat çeker.
- 2- Bazı âyetlerin açıklamasını yaparken bilimsel verilerden faydalanır ve Kur'ân'ın bilimsel gerçeklerle örtüştüğüne dikkat çeker.
- 3- Meâlinde paranteze sıkça yer veren yazar, âyetlerle ilgili açıklamalarının bir kısmına parantez içerisinde değinir.

1.c. Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli'nden Bazı Âyet Mealleri

Süleyman Ateş, meâl verirken açıklanması gerektiğini düşündüğü bir husus varsa bununla ilgili muhtelif uzunluklarda dipnotlara yer verir. Bununla ilgili birkaç misal verelim:

- 1- *“De ki üstün delil Allah'ındır. Allah dileseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”* (En'âm 149). S. Ateş, âyetin dipnotunda kaderle ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

Allah sizlere de irade vermiş hidayetini sizin iradenize bağlamıştır. Siz yola gelmek isteyeceksiniz ki Allah da sizi yola getirsin. Allah doğru yolu gösterdiği halde siz yola gelmezseniz, Allah sizi zorla yola getirmez. Sizi kendi seçiminizin sonucuna bırakır. Artık davranışınızın sorumluluğuna katlanırsınız. Yoksa elbette Allah insanları doğru yola getirmek istese, kim onun iradesine ve gücüne karşı gelebilir? Kim onun fermanı dışına çıkabilir? Ama insanlar için belli bir süre özgürlük, akıl ve iradelerine göre davranma yetkisi vermiştir. İnsan neyi isterse Allah onu yaratır; fakat isteyerek yaptığından dolayı insan, eyleminden sorumludur.

- 2- *“Orayı geçip gittiklerinde (Musa) uşağına kahvaltımızı getir (de yiyelim), and olsun ki bu yolculuğumuzdan epeyce yorgunluk çektik dedi.”* (Kehf 62). Bu ayetin dipnotunda S. Ateş şu açıklamayı yapar:

Tefsirlerdeki rivayete göre Hz. Musa'nın buluşacağı zat Hızır aleyhisselam, uşağının adı da Yuşadır. Fakat Kur'ân ne Musa'nın uşağının adından ne de onun karşılaşacağı bilge kulun adından söz etmiştir. Bu zatın sadece Allah'ın katından ilim verdiği bir kul olduğunu söyler. Hızır'ın ebedi yaşadığı hakkındaki rivayetleri İbnu'l-Kayyim (el-Cevziyye) ve Alusi sağlam görmemişlerdir. Maddi hayat bakımında kıyamete kadar yaşayan bir kimsenin olmaması gerekir. Çünkü Enbiya suresinin 34. ayetinde: "Senden önce hiçbir insana ebedi yaşama vermedik" buyrulmaktadır. Demek ki maddi olarak ebedi yaşayan insan yoktur. Ancak Hızır'ın, bildiğimiz maddi hayatla değil, misal âleminde yaşaması düşünülür. Nitekim Sadrettin Konevi, *Tabsıratu-l-Mubtedi* ve *Tezkiretul-Muntehi* adlı eserlerinde, Hızır'ın vücudunun misal âlemde olduğunu aktarmıştır.

Görüldüğü gibi burada S. Ateş, âyetin dipnotunda Hızır'ın (as.) hayatıyla ilgili görüşlerini özetlemiştir.

3- Bu ayetten sonra gelen Kehf 70. ayetini S. Ateş: "(O kul) O halde eğer bana tabi olursan ben sana anlatıncaya kadar yaptığım hiçbir şey hakkında bana soru sorma!" şeklinde tercüme etmiştir. Hızır ismi yerine "o kul" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Zaten Kur'ân'da da böyle geçer.

Buna benzer misallere bakarak S. Ateş'in dipnotlarda kısa bir tefsir yaptığını ve müşkil konular hakkında (kader inancı gibi) görüşlerini ifade ettiğini söylemek mümkündür.²⁰

1.d. Süleyman Ateş'in Nüzul Sebepleriyle İlgili Açıklamaları

S. Ateş, meâlinde âyetlerle alakalı nüzul sebeplerine önem vermiştir ve dipnotlarda bununla ilgili gerekli açıklamaları yapmıştır. Onun *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* adlı tefsir çalışmasının da nüzul sebepleri açısından zengin olduğu görülmektedir. Eserde âyetle ilgili birden fazla nüzul sebebine yer verir, âyet hakkında herhangi bir nüzul sebebi olmadığında ise bunu belirtir.²¹ Bu açıklamalar, onun nüzul sebeplerini âyetlerin daha doğru anlaşılması için bir araç olduğunu düşünmesinden kaynaklanmıştır diyebiliriz.²²

Şimdi S. Ateş'in nüzûl sebepleriyle ilgili dipnotlarına biz göz atalım:

1- "Şunları görmedin mi kendilerinin, sana indirilene ve senden önce indirilene inandıklarını sanıyorlar da hakem olarak Tâğût'a (o azgın şeytana) başvurmak istiyorlar. Oysa kendilerine onu inkâr etmeleri emredilmişti. Şeytan da onları iyice saptırmak istiyor." (Nisâ 60). S. Ateş, bu meâlin dipnotunda şu ifadelerle nüzul sebebine değinmiştir:

²⁰ 3/Âlu 'İmrân 93 (İsrail kelimesi), 3/Âlu 'İmrân 130 (ribâ), 4/Nisâ 58 (Osman b. Talha), 4/Nisâ 69 (şehit), 5/Mâide 103 (bahire, saibe, hamiy), 6/En'âm 149 (insanın iradesi), 8/Enfâl 35 (Müşriklerin Bedir'de uğradığı hezimet), 8/Enfâl 41 (Resûlullah'ın akrabası), 8/Enfâl 60 (savaş araçları), 10/Yûnus 3 (dünyanın oluşumu), 15/Hicr 71 (Hz. Lût'un kızları), 16/Nahl 90 (dünya-ahiret mutluluğu), 24/Nûr 31 (Kadınların kendiliğinden görünen yerleri), 31/Lokmân 13 (Hz. Lokmân), 33/Ahzâb 4 (Zihâr), 39/Zümer 23 (Mesani kelimesi), 54/Kamer 1 (Ay'ın yarılması), 56/Vâkıa 76 (Yıldızların yeri), 83/Mutaffifin 21 (Nefislerin çiftleşmesi), 84/İnşikâk 19 (İnsanın bilimdeki yolculuğu), 89/Fecr 10 (kazıklar sahibi Firavun).

²¹ Bk. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989, 1/352. (Bakara 208. Ayet tefsiri) 2/195, (Nisa, 2. Ayet tefsiri).

²² Nüzul sebeplerine dikkat çektiği bazı yerler için bkz. 4/Nisâ 60, 6/En'âm 143, 8/Enfâl 8, 17, 27, 9/Tevbe 31, 37, 48, 107, 15/Hicr 6, 16/Nahl 59, 106, 17/İsrâ 46, 24/Nûr 3, 58/Mucâdele 1, 12, 62/Cum'a 11, 63/Münafikûn 7, 86/Târık 1, 96/Alak 10.

Münafıklardan biri bir Yahudi ile çekişmişti. Yahudi, aralarındaki davanın çözümü için Hz. Muhammed'e (sas) başvurmayı önerdi. Bunu kabul etmeyen münafık, Yahudi taraftarı olup şiiirleriyle Hz. Peygamberi yeren, halkı Müslümanlara karşı kışkırtan Ka'b b. Eşref'i hakem yapmayı öne sürdü. Bu ayet o münafık hakkında inmiştir.

2- "Zina eden erkek, zina eden veya ortak koşandan başkasıyla evlenmez, zina eden kadın da zina eden veya ortak koşan erkekten başkasıyla evlenmez. Böyleleriyle evlenmek müminlere haram kılınmıştır." (Nûr 3).

S. Ateş, bu meâlin dipnotunda âyetin nüzul sebebi hakkında şu bilgileri vermiştir.

"Bu âyetin imânı zayıf Mekke göçmenleri hakkında indiği rivâyet edilir. Bunlar cahiliye geleneğine uyarak fahişelerle evlenip onları çalıştırmak ve onların zinadan gelen kazançlarıyla geçinmek istemişlerdir. Âyet bu tür evlenmeyi yasaklamıştır."

1.e. Süleyman Ateş'in Meâlindeki Modern Bilimlere Dayalı Açıklamalar

Süleyman Ateş'in Kur'ân'ın modern bilime dayalı açıklamalarına önem verdiği herkesçe malumdur. Onun *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* isimli tefsiri, Modern Bilimlere Dayalı Tefsir alanında Türkiye'de yapılmış en önemli çalışmalardan biri sayılmaktadır. Gerçekten de bu tefsir modern bilime dayalı açıklamalar açısından oldukça zengindir. Mesela insan ve kâinatın yaratılışından söz eden âyetler, S. Ateş tarafından modern bilimin verileri ışığında izah edilmeye çalışılır. Yer yer Razi, Tantavî ve ansiklopedilerden alıntı yapan S. Ateş, Türkçe tefsirler içerisinde modern bilim içerikli şemalar ve resimler kullanan ilk müfessirdir. Onun özellikle kıyamet suresinin 36-40. ayetleri bağlamında elli sayfaya yakın modern bilimlere dayalı verileri zikretmesi dikkate değer bir husustur.²³ S. Ateş'in *Kur'ân'ı Kerim'in Yüce Meali* adlı meâli de Kur'ân'ı modern dönem kavramlarıyla tercüme etmesi ve dipnotlarda Kur'ân'ın modern bilime dayalı gerçeklerle örtüştüğüne vurgu yapması hasebiyle bilimsel ekol için faydalı bir çalışmadır.²⁴ Bunun birkaç misaline bir göz atalım:

1- "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. O zaman Arş'ı su üzerinde idi..." (Hûd 7).

S. Ateş, bu ayetin ilgili kısmında düştüğü dipnot şöyledir:

Gökler ve yer yaratılırken Allah'ın arşının su üzerinde olması, belki de kâinattaki hayatın büyük ölçüde suya dayalı olduğuna işaret eder. Nitekim Tevrat'ın yaratılış sırasında "Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu." (Tekvin 1/2) ifadesinde de suyun hayat kaynağı olduğuna işaret sezilmektedir. Gerçekten Allah kâinatın tahtı durumunda olan hayat ile kâinatı yönetmektedir. Bu da suya bağlıdır. Gerçeği Allah bilir.

²³ Yazıcı, *Türkçe Tefsir Çalışmalarında Klasik Modern Algısı*, 222-223.

²⁴ Bilimsel gerçeklerle tefsir misalleri için bkz. 11/Yûnus 40 (buharlı gemi), 15/Hicr 18 (ışın), 15/Hicr 22 (bitkilerin döllenmesi), 17/İsra 12 (gök cisimleri), 17/İsra 44 (atom), 44/Duhân 11 (atom bombası), 53/Necm 46 (çocuğun cinsiyetinin belirlenmesi), 55/Rahmân 36 (uzay çalışmaları), 67/Mülk 5 (meteor taşları), 84/İnşikâk 19 (uzay çalışmaları), 99/Zilzâl 2 (deprem).

2- “Rüzgârları aşılavıcı olarak gönderdik de gökten su indirdik böylece sizi suladık. Onu depolayan siz değilsiniz.” (Hicr 22). S. Ateş'in bu meâlle ilgili açıklaması şu şekildedir:

Rüzgârlar su buharından oluşan bulutları birbirine çarpıştırır. Bu çarpışmadan bulutlar arasında su alışverişi olur; şimşek meydana gelir. Rüzgârlar bulutlara elektriği, bulutları sıkıştırmak suretiyle de yere yağmuru aşılar. Aynı zamanda rüzgâr bitkiler üzerinde eserken, bitkilerin erkek tohumlarını dışı çiçeklerin üstüne kondurmak suretiyle bitkiler arasında tozlandırma görevi yapar, bitkilerin döllenmesine yardım eder. İşte Kur'ân 15 asır önce bu doğa yasasına işaret etmiştir.

3- “Süleyman'a da sabah gidişi bir aylık mesafe akşam dönüşü bir aylık mesafe olan rüzgârı boyun eğdirdik ve onun için katran (petrol) kaynağını da akıttık. Rabbinin izniyle cinlerin bir kısmı onun emrinde çalışırdı. Onlardan kim buyruğundan sapsa ona alevli azabı tattırdık.” (Sebe 12).

4- “O (şeytanlar) Mele-i A'layı (yüce melekler topluluğunu) dinleyemezler. Her yandan kendilerine (ışınlar) atılır.” (Sâffât 8).

1.f. Süleyman Ateş'in Parantez İçinde Yaptığı Açıklamalar

S. Ateş, âyetle ilgili açıklamaların birçoğuna dipnotta yer verirken kimi zaman da bu açıklamalara parantez içerisinde işaret etmiştir. Onun bu üslubu da A. Parlıyan'ın üslubundan farklıdır.²⁵ Bu konuda birkaç misal zikrelelim:

1- “Onlara acımadan dolayı küçülme kanadını indir (onlara karşı alçakgönüllü ol) ve Ey (her varlığı terbiye edip yetiştiren) Rabbin bunlar beni küçükken nasıl (acıyıp) yetiştirdilerse sen de bunlara öyle acı de.” (İsrâ 24).

Ayette “küçülme kanadını indir” şeklinde geçen mecâzi ifadeyi S. Ateş, parantez içerisinde açıklığa kavuşturmuştur.

2- “Bunlar (Allah ile beraber başka tanrı edinme ayetinden itibaren sayılan fiillerin hepsi), kötü olan rabbin katında hoş görünmeyen şeylerdir.” (İsrâ 38)

Bu ayette de S. Ateş “bunlar” zamirinin açıklamasına parantez içinde yer vermiş ve okuyucuya çeviriden kaynaklanabilecek sıkıntılarını olabildiğince az hissettirmeye çalışmıştır.

3- “Onu satın alan Mısırlı (hazine bakanı Kutfir) karısı (Zeliha'ya) ona iyi bak belki bize yararı dokunur ya da onu evlat ediniriz, dedi. Böylece biz Yusuf'a o güzel yerde bir imkân verdik ki ona düşlerin yorumunu öğretilim. Allah buyruğunu yerine getirendir ama insanların çoğu bilmez” (Yûsuf 21) âyetinde ise, parantez içinde şahıslarla ilgili bilgiler yer almıştır.

1.g. Süleyman Ateş'in “Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli”nde İzlediği Metot

Süleyman Ateş, tüm çalışmalarında çağdaşlık ve günün meselelerine yeniden bakmak gerektiği konusundaki temel tezini hemen her eserinde yansıtmıştır. Modern bilimlere dayalı gerçekler ve teoriler onun tarafından mutlaka söz konusu

²⁵ Bu konuda bkz. 3/Âlu 'İmrân 149 (küfür), 4/Nisâ 18 (tövbe), 7/A'râf 81 (israfçı), 12/Yûsuf 21 (Mısırlı hazine bakanı ve hanımı), 22/Hac 11 (insanın yüz üstü dönmesi), 22/Hac 17 (Allah'ın hüküm vermesi), 23/Mü'minun 49 (Musa'ya verilen kitap), 30/Rûm 28 (kölelik), 34/Sebe 15 (Sebe oğulları), 43/Zuhrûf 85 (kıyamet saati), 54/Kamer 43 (berâet kavramı), 108/Kevser 1-2 (kevser-venhar), 114/Nâs 6 (vesveseciler).

edilmektedir. Mesela “İnsanın bir evrim geçirdiğinde şüphe yoktur. Fakat bu evrim, tamamen kendi kökünden gelen bir evrimdir, bir hayvanın olgunlaşarak insan olması şeklinde bir evrim değildir. Çünkü tabiatta türler sabittir, değişmez.”²⁶ Bu yaklaşım Mealinde de sürekli izlenmiştir. Farklı ve kimi aykırı görüşler, tarihi ve kültürel dayanaklarıyla birlikte beyan edilip savunulmuştur.

Ayrıca modern bilimlere dayalı gerçekler diye benimsenen görüşler bir şekilde meale serpiştirilmiştir. Mesela buharlı gemi (11/40), ışın (15/18), bitkilerin döllenmesi (15/22), gök cisimleri (17/12), meteor taşları (67/5), atom (17/44), atom bombası (44/11), çocuğun cinsiyetinin belirlenmesi (53/46), uzay çalışmaları (55/36), deprem (99/2).

Mealde İlahi Mesajın sarif ifadeleri dışındaki görüş ve düşüncelerin kısa olanları parantezde, uzunları ise ayrı bir not şeklinde kaydedilmiştir. Bu da okurun meal, tefsir ve görüş olan açılmaları kolaylıkla ayırt edebilmesine imkan sağlamıştır.

2. Kur’ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsiri (Tefsirlerin Özü)²⁷

2.a. Eserin Şekilsel Özellikleri

Kur’ân’ın Arapça metninin de yer aldığı bu meâl çalışmasının sonunda yazar birkaç haritaya, Kur’ân’da ismi geçen peygamberlerle ilgili bilgilere, Hz. Muhammed’in peygamberlik süresinde yaşanan siyasi ve içtimai olaylara yer vermiştir. Sonrasında mekki-medeni sure ayrımı yapılmış ve surelerin genel konularının yer aldığı bir çizelge oluşturulmuştur. Allah’ın güzel isimleri ve anlamlarına değinilmiş ve konulara göre kısa bir indeks de hazırlanmıştır.

Bu, meâllerin çoğunun aksine parantezsiz hazırlanmış bir meâldir ve dipnotlar da kullanılmamıştır. Bunların yerine âyete verilen farklı anlamlar **veya** ile bağlanarak açıklanmıştır. Bunun nedenini A. Parlıyan, önsözde: “Okuma ve anlamada dikkatleri dağıtan parantez olmamasını istedik” ifadeleriyle açıklamıştır.

Eserde Arapça orijinal metne de yer verilmiş ama diziliş Arapçanın tersine, Türkçe eserlerde olduğu gibi sol taraftan başlatılmıştır.

Her surenin başında o sureyle alakalı kısa bilgilere yer verilmiştir.

Secde ayetlerine yeri geldikçe dikkat çekilmiştir.

2.b. Eserin Genel Özellikleri

- 1- Tercümede bilimsel ifadeler nadiren kullanılmıştır.
- 2- Nüzûl sebepleriyle ilgili bilgilere yer verilmemiştir.
- 3- Tek kelimeyle karşılığı bulunmayan sözcükler birkaç kelime veya cümleyle açıklanmıştır.

Önsözde, “Maksadımız kitabın anlaşılması olunca, birden fazla anlama gelen veya gelmesi mümkün olan âyetleri koyu renkli “veya” bağlacıyla bir arada vermeye çalıştık” ifadeleriyle yazar “veya” bağlacını sıklıkla kullandığına ve kullanım sebebine dikkat çekmiştir. Bu A. Parlıyan’ın hemen hiç kimse tarafından kullanılmayan kendine has bir üsluptur. Bu üslupta Allah’ın kelamı icaz ve vecizlik

²⁶ Ateş, Süleyman, *Kur’ân-ı Kerîm’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, AÜİF Yay. Ankara 1982, 1/61.

²⁷ Abdullah Parlıyan, *Kur’ân-ı Kerim ve Özlü Tefsiri (Tefsirlerin Özü)*, Konya: Konya Kitapçılık, 1998. 604 sayfa.

açısından bir zaafa maruz bırakılmış olmaktadır. Kur'ân'da bir şekilde söylenmiş bir ibareyi birkaç mana vererek açıklamak birçok meseleyi de beraberinde getirmiştir. Okur açısından da anlama akışını ve sözün ahengini bozmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in Özlü Tefsiri "Tefsirlerin Özü" adından da anlaşıldığı üzere kısa bir tefsirdir. A. Parlıyan, ayetleri tercüme etmekle yetinmemiş kısa açıklamalar da yapmıştır. Bu yönüyle onun meâli, tefsiri çeviri tekniğine kötü bir misal teşkil etmiştir. Çünkü manayı bulmada kararsız kalmış, okuru manalar arasında bir yerde bırakmıştır. Hâlbuki okurun ondan beklediği özlü bir tefsirdir. Şöyle yada böyle anlaşılacak cümleleri okumak değildir. Eserin son ismine göre söylemek gerekirse okur ondan "tefsirlerin özü"nü ortaya koymasını beklerken o, okurunu yolların ayrıldığı noktada kendi haline terk etmiştir.

2.c. Kur'ân-ı Kerîm'in Özlü Tefsiri (Tefsirlerin Özü) Eserinden Bazı Ayet Tefsirleri

A. Parlıyan'ın "veya" Bağlacını Kullanmasına Birkaç Misal

Bu konu A. Parlıyan'ın meâli hakkında belki de bize en çok fikir verecek başlıktır. S. Ateş, dipnot ve parantez içerisindeki ifadelerinde, gerek ilgili ayetin tamamı hakkında gerekse ilgili âyette geçen bir kelimeyle alakalı açıklamalarda bulunmuştur. A. Parlıyan ise bunu "veya" bağlacıyla yapmıştır. Fakat açıklamaların "veya" bağlacıyla yetinilerek yapılması kimi zaman ayetin okurun zihninde netlik kazanması için yeterli olmamıştır. Bu üslubun bir diğer sakıncası ise A. Parlıyan'ın görüşlerini herhangi bir delil veya gerekçeye dayandırma gereği duymamasıdır. Bu türden misaller A. Parlıyan'ın "Tefsirlerin Özü"nde oldukça fazladır.²⁸ Bunların hepsini vermemizin ne imkânı ne gereği vardır. Biz, bir fikir vermek için bunların birkaçını almakla yetineceğiz:

1- "Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız veya sayısal ekonomik çoğunluğunuz sizi Allah'ı anmaktan meşgul edip alıkoymasın..." (Münafikûn 9). Bu âyetin tercümesi, S. Ateş'in ve onun dışındaki meâllerin çoğunda "sayısal, ekonomik çoğunluk" ifadesi olmadan yapılmıştır.²⁹ A. Parlıyan ise, bu ifadeyle âyeti kendine has bir şekilde açıklamıştır. Fakat Kur'ân metninde bu ifadenin yer almaması ve bu tefsirle ilgili herhangi bir açıklamanın bulunmaması zihinlerde istifhamların oluşmasına yol açmaktadır. Çünkü okur, âyeti, farklı meâllerle kıyasladığında aklına takılan soru işaretlerine cevap bulamamaktadır. Acaba her meâl yazarı veya tefsir yapan kişi istediği yerde canının istediği ilaveyi yapabilir mi? Meâller ve tefsirler metinde yer almayan şeyleri istediklerinde metnin satır aralarına yerleştirebilirler mi? Bu tür eklemeler bir tür tahrif sayılmıştır. Öte yandan bu tür anlam vermeleri diğer meâl ve tefsirlerin töhmet altında kalmasına zemin hazırlamaktadır. Acaba Kur'ân'ın bahsettiği bir şey var da bu kadar meâl ve tefsir yazarı bunu gizlemeye mi çalışmaktadır? Onu sadece A. Parlıyan mı bulmuştur? Okur bu tür açıklamalarda iki arada bir derede kaldığını fark etmektedir.

²⁸ Daha detaylı bilgi almak isteyenler şu ayetlerin nasıl tefsir edildiğine bakabilirler: 2/Bakara 54, 155, 228, 238, 275, 3/Âlu İmrân 79, 112, 175, 4/Nisâ 92,159, 5/Mâide 23, En'âm 19, 93, 7/A'râf 26, 11/Yûnus 61, 83, 12/Yûsuf 49, 15/Hicr 12, 20/Tâhâ 115, 132, 21/Enbiyâ 44, 22/Hacc 27, 24/Nûr 40, 61, 26/Şu'arâ 137, 28/Kasas 8, 48, 32/Secde 23, 41/Fussilet 25, 43/Zuhruf 61, 56/Vâkıa 39, 57/Hadid 20, 64/Teğâbun 15, 66/Tahrîm 6, 73/Muzzemmil 7, 76/İnsân 8, 81/Tekvîr 7, 82/İnfîtâr 5, 85/Burûc 3, 86/Târik 1, 89/Fecr 2, 90/Beled 2, 92/Leyl 9, 93/Duhâ 7, 95/Tîn 5, 97/Kadr 4, 102/Tekâsur 2, 104/Humeze 2, 107/Mâ'ûn 5.

²⁹ Münafikûn suresi 9. ayet meâlini, Fikri Yavuz, Nasuhi Bilmen, Yusuf Işıcık, ve Mustafa Öztürk ve Fî Zilâli'l-Qur'ân'ın meâlleriyle karşılaştırmız.

Aşağıda verdiğimiz iki âyet meali de tercüme tekniği açısından bu ayet mealiyle benzer kusurlar taşımaktadır:

2- “Andolsun o geminin yapılışını veya tufan hadisesini veya geminin kalıntılarını açık bir belge, tarihi bir ibret ve ayet olarak bıraktık. Öyleyse yok mudur ondan ibret almak isteyen?” (Kamer 15).

3- “...Herhalde biz yanlış yere gelmişiz, bizim bahçe burası değildir veya biz sapık insanlarız fakir ve yoksul insanları haklarından mahrum etmeye çalışıyoruz dediler.” (Kalem 26).

4- “Biz küfrü onların kalbine öylesine soktuk veya biz Kuran’ı onların kalbine öylesine soktuk, yani kendi dilleriyle indirdik, manasını çok iyi anladılar.” (Şu‘ara 20).

Aynı âyetin manası S. Ateş’in meâlinde şöyle aktarılmıştır: “*Biz onu suçluların kalbine öylesine soktuk.*” Bu mealin dipnotunda ise “onu” zamirinin hangi kelimelere raci olduğu açıklanmıştır:

Ayette geçen “hû” zamiri inanmazlar filinin delalet ettiği “kâfirliğe” de gidebilir. Doğrudan doğruya Kur’ân’a da gönderilebilir. Birinci durumda mana “İşte biz küfrü onların kalplerine öylesine soktuk.” İkinci durumda mana “*Biz Kur’ân’ı onların kalplerine öyle soktuk, kendi dilleriyle indirdik manasını anladılar. Fakat yine inanmadılar*” şeklinde olur.

Verdiğimiz metne göre S. Ateş, açıklamayı dipnotta vermeyi tercih etmiş A. Parlıyan ise “veya” bağlacını kullanmıştır. S. Ateş, âyete verdiği farklı anlamlara Arapça gramer kuralını delil göstermiştir. Onun bu yöntemi okuyucuyu tatmin edecek niteliktedir. Fakat A. Parlıyan’ın hiçbir açıklama yapmadan âyetteki cümleyle ilgili farklı iki tercüme ortaya koymuş olması okurun zihnini bulandırmaya yol açmaktadır.

2. d. Abdullah Parlıyan’ın Meâlinde Secde Âyetleri

Süleyman Ateş, meâlinde secde âyetleri olarak bildiğimiz âyetlerde geçen **secde** kelimesine vurgu yapmamış dolayısıyla okura tilavet secdesi yapmayı hatırlatacak bir iz, veya işaret bırakmamıştır. A. Parlıyan ise bu âyetlerde hassas davranmış hem Arapça metinde hem de Türkçe metinde secde kelimesine dikkat çekmiştir.³⁰ Misal olarak şu iki âyeti verebiliriz:

“*Ve Kur’ân kendilerine okunduğunda, saygı ile yere kapanmıyorlar, secde etmiyorlar.*” (İnşikâk 21).

“*Öyleyse haydi Allah’a secde edip Ona kulluk edin.*” (Necm 62).

2.e. Abdullah Parlıyan’ın Modern Bilimsel İfadelere Yaklaşımı

Yazarımız, Süleyman Ateş’in aksine modern bilimsel ifadeler kullanmayı tercih etmemiştir. Nadiren kullandığı ifadeler misal olarak şu âyet gösterilebilir.

“*Peki, görmüyorlar mı biz yeryüzüne İslam orduları göndermek suretiyle yeryüzündeki kâfirlerin memleketlerini her taraftan daraltarak eksiltiyoruz. Yani İslam yeryüzüne ilerlemektedir veya yeryüzününün sahip olduğu en iyi şeylerden, her*

³⁰ 7/A‘râf 206, 13/Ra‘d 15, 16/Nahl 49, 17/İsrâ 107, 19/Meryem 58, 22/Hac 18, 25/Furkân 60, 27/Neml 25, 32/Secde 15, 38/Sâd 24, 41/Fussilet 37, 53/Necm 62, 84/İnşikak 21, 96/Alak 19.

gün biraz daha yoksun bırakılarak cezalandırıcı müdahalelerimizle nasıl yokluyoruz veya yer yüzünü kutuplardan basık yaptığımızı bilmiyorlar mı ki?...” (Ra‘d 41).

2.f. Abdullah Parlıyan'ın Bazı Kur'ân Kavramlarına Verdiği Anlamlar

A. Parlıyan'ın kendine has üsluplarından bir tanesi de bazı Kur'ân kavramlarına verdiği anlamlardır. O, Türkçede tek kelimeyle karşılığı olmayan kelimeleri bazen birkaç kelime veya cümleyle ifade etmiştir. Onun kullandığı kelimeler yaşayan Türkçeye daha uygundur. Ayrıca bu yöntem, bahsedilen kelimelerin tefsiri niteliğindedir ve Kur'ân kavramlarının anlaşılmasında faydalı bulunmaktadır. Onun için bu konuyu geniş tutarak Parlıyan'ın bu çok önemli özelliği hakkında detaylı bilgi vermeyi uygun görüyoruz. Çünkü Parlıyan'ın eserinin en önemli hususiyetlerinden biri budur.

Kefere (كفر) kökünden gelen kelimeler mesajı kabul etmekten kaçınıyorsunuz,³¹ inkâr mı ediyorsunuz?³² nankörlük etmeyin,³³ inanmayız,³⁴ reddedenler,³⁵ tanımaktan kaçınanlar,³⁶ İslam'dan çevirdiler³⁷ gibi çevirilerle birlikte çoğunlukla hem daha iyi anlaşılın hem de sözlük ve ıstılah manası bir arada ifade edilsin diye³⁸ Allah'tan gelen gerçekleri örtbas eden kâfirler şeklinde çevrilmiştir.³⁹

“Allahtan gelen gerçekleri örtbas edenlere gelince onların ne malları ne de çocukları yani ekonomik ve sayısal çoğunlukları Allah'a karşı kendilerini hiçbir şekilde korumayacaktır. İşte onlardır ateşin yakıtı olanlar.” (Âlu 'İmrân 10).

Takvâ (تقوي) kökünden gelen kelimeler ise sorumluluk bilincine sahip olma, cehennem ve azaptan korkup çekinme, günahlardan sıyrılıp harama yaklaşmayı bile gönlünden geçirmeme gibi manaların yanı sıra çoğunlukla Kur'ân'daki genel anlamı olan yolunu Allah'ın kitabıyla bulmak⁴⁰ şeklinde⁴¹ çevrilmiştir.⁴²

“Ama Allah kendisine karşı verilen sözde duranların ve yolunu Allah'ın kitabıyla bulanların farkındadır. Çünkü Allah yolunu kitap ve kendisiyle bulanları sever.” (Âlu 'İmrân 76).

Ğayb (غيب) kelimesine insan idrakini aşan olgular, akıl ve hisle değil ancak vahiyle bilinen gerçekler yaratılmışların kavramaktan aciz oldukları şeyler şeklinde çevrilmiştir.⁴³

“Ey peygamber de ki: Allah dilemedikçe, kendine bir yarar sağlamak, ya da kendimden bir zararı uzaklaştırmak benim elimde değil. Eğer insan kavrayışının ötesinde akılla bilinemeyip sadece vahiyle bildirilen gerçeklerin tamamını bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim veya çok hayırlara ulaşmış olurum...” (A'râf 188).

³¹ 3/Âlu 'İmrân 97-98.

³² 2/Bakara 85.

³³ 2/Bakara 152.

³⁴ 4/Nisâ 150.

³⁵ 2/Bakara 256.

³⁶ 9/Tevbe 54.

³⁷ 9/Tevbe 107.

³⁸ Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 109-110.

³⁹ 2/Bakara 6, 4/Nisâ 144, 25/Furkân 52, 33/Ahzâb 1, 48.

⁴⁰ 2/Bakara 197, 2/Bakara 2, 3/Âlu 'İmrân 120, 133, 51/Zâriyât 15.

⁴¹ Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 191-193.

⁴² Krş. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 68-69.

⁴³ 2/Bakara 3, 3/Âlu 'İmrân 44, 6/En'âm 59, 59/Haşr 22.

Rab (رب) kelimesi yaratıp düzene koyan ve koyduğu düzeni işleten anlamına gelmekte olup bir yerde böyle kullanılmış diğer geçtiği yerlerde rab şeklinde ifade edilmiştir.

“Eksiksiz tüm övgüler; tüm var olanları yaratıp düzene koyan ve koyduğu düzeni işleten hayatlarını devam ettiren Allah’a mahsustur.”(Fâtiha 2).

Şirk (شرك) kelimesi Allahtan başka şeylere ilahlık yakıştırırlar, Allah ile birlikte başka şeylerin ilahlığını taşıyanlar şeklinde tercüme⁴⁴ edilmiştir.⁴⁵

“Lokman oğluna öğüt vererek şöyle konuştu: Ey benim sevgili oğlum Allah’ın yanı sıra başka güçlere ilahlık yakıştırma bil ki böyle düzmece ortaklık yakıştırmalar gerçekten Allah’a karşı yapılan çok büyük bir haksızlıktır.” (Lokman 13).

Şehit (شهيد) kelimesi hakikate hayatlarıyla şahit olanlar şeklinde çevrilmiştir.

“Allah’a ve peygambere itaat edenler; Allah’ın nimetini bağışladığı peygamberler, hakikatten hiç sapmamış olanlar, hakikate hayatlarıyla şahitlik yapanlar, dürüst ve erdemli olanlarla beraber olacaklardır. Ne iyi arkadaşlar onlar.” (Nisa 69).

Batıl (باطل) kelimesine değersiz, geçersiz ve anlamsız manaları verilmiş.⁴⁶

“Böylece Allah hakkın her zaman hak olduğunu batılında daima geçersiz ve değersiz olduğunu ortaya koyacaktı....” (Enfâl 8).

2.g. Abdullah Parlıyan’ın ‘Özlü Tefsir’ Metodu

Yazarın tercüme metoduyla ilgili verdiğimiz misallerde onun daha açık ifadelerin kullanılması ve âyetlerin daha doğru anlaşılması konusunda hassasiyet gösterdiği söylenebilir. Bu tür eserler, tefsiri tercüme tekniğine numune olarak gösterilir. Bu eser aslına bakılırsa bir tefsirdir. Onu meâl kapsamında ele almamızın nedeni yazarın bütün söylediklerini Kur’ân söylüyormuş gibi bir edayla ortaya koymasıdır. “Özlü Tefsir” ibaresi eserin muhtevasını meâlinkine çok yaklaştırmış olmaktadır. Esasen her meâl de özlü bir tefsirdir. İkinci husus A. Parlıyan’ın tüm endişesinin Kur’ân’ın tüm manasını özlü biçimde vermekten ibaret kalmasıdır. Yani o tefsir yapma derdinde değil, manayı doğru, açık ve kolay anlaşılır biçimde okura ulaştırmaya özen göstermektedir. Üçüncü husus ise “Tefsirlerin Özü” ibaresidir. Bu, tüm tefsirlerden derlenen kısa bir tefsir demektir. Bu da eserde dikkate alınmamış gibidir. Yani yazar, eserini yazarken durup düşünerek kendisine “ben tefsirlerin özünü verdim mi?” diye sormamış gibidir? Bunu arada bir kendine sormuş olsa, eserin muhtevası, konuları, cümleler ve ifadeler başka bir şekle bürünürdü.

Kullandığı bu yöntem A. Parlıyan’ın eserinde yer alan bilgilerin üzerinde kimi tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Eserde parantez ve dipnot olmayınca tüm söylenenler doğrudan Allah’a izafe edilmiş olmaktadır. Bu tür yaklaşımları ise genelde Kur’ân üzerinde emek veren insanlar benimsemez. En iyimser yaklaşımla bu eser, tefsirî (manevi) tercüme kabilinden bir çalışmadır. Burada da sorun yazarın kendi görüşlerini veya klasik tefsirlerden aktardığı açıklamaları delil göstermeden Kur’ân adına, tefsir içinde ifade etmiş olmasıdır. Bu tamamen sakıncalı bir

⁴⁴ Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, 111-113.

⁴⁵ 4/Nisâ 36, 6/En’âm 151, 16/Nahl 74, 46/Ahkâf 5.

⁴⁶ 2/Bakara 42, 16/Nahl 72, 17/İsrâ 81, 18/Kehf 56.

yaklaşımıdır ve büyük cesaret gerektirir. İlim adamları bu tür iddialı tutum ve davranışlardan sakınırlar.

Konuyu birkaç misal vererek noktalayalım:

Meseleyle ilgili misallerden bir tanesi şu âyettir:

“O halde Allah’ın kimilerine diğerlerinden daha fazla verdiği nimetlere kıskançlık yaparak imrenmeyin. Ticaret yapma yetkisi herkese verilmiş olup, erkekler kendi kazançlarından bir fayda kadınlar da kendi kazançlarından bir fayda sağlayabilirler. Siz Allah’tan bol nimet ve cömertçe lütfünü isteyin. Çünkü Allah her şeyin tam bilgisine sahiptir.” (Nisâ 32).

Bu âyet S. Ateş’in meâlinde ise şu şekildedir:

“Allah’ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeylere göz dikmeyin. Erkeklerle de kazandıklarından bir pay var kadınlara da kazandıklarından bir pay var. Allah’tan onun lütfünü isteyin. Kuşkusuz Allah her şeyi bilendir.”

Görüldüğü gibi A. Parlıyan’ın meâlinde âyet sanki erkek ve kadının eşit kazanç elde ettiği maddi bir hususa işaret ediyormuş gibidir. Oysa Arapça orijinal metinde “ticaret yapma yetkisi” şeklinde tercüme edilecek bir ifade yoktur.

Buna benzer birkaç âyet metni ise şu şekildedir:

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerine üstün kılması ve mallarından mehir ve her türlü harcamada bulunması sebebiyle erkekler kadınlar üzerine yönetici ve koruyucudur. Dürüst ve erdemli kadınlar gerçekten itaatkâr olanlardır. Allah kendi haklarını Kur’ân’da nasıl koruduysa onlar da öylece kocalarının yokluğunda onların malını, ev sırlarını, namus ve iffetlerini koruyanlardır...” (Nisâ 34).

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Boşanmış kadınlar, kendi başlarına evlenmeksizin üç ay hali boyunca bekleyecekler; böylece hamile olup olmadıkları gün yüzüne çıkacaktır veya psikolojik olarak kadın kendini önceki evlilik bağlarından kurtarıp yeni bir evliliğe hazırlanmış olacaktır...” (Bakara 228). Burada altı çizili metnin ana metinle ne kadar bir ilgisi olduğunu okurun takdirine havale edelim.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى

“Tüm namazlarınıza ve özellikle sabah ve ikindi namazına veya her bir kimse için zaman ve durumuna göre orta namaz olabilecek namaz hangisi ise ona devam edin. Ve Allah’ın huzurunda içten bir bağlılıkla durun.” (Bakara 238).

Burada altı çizili kısım ayetin manası olarak verilmiştir. Ama metinde ne sabah ne de ikinci namazı tasrih edilmiştir. “Veya” sonrası ise bambaşka bir manaya gelmektedir.

حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

“Öyle ki mezarlarınıza girinceye kadar bu oyalanmaya devam ettiniz veya çokluk için mezarları dahi saymaya kalktınız.” (Tekâsur 2).

Burada iki farklı mana yan yana verilmiştir. İkisi de birbirine yakın manalar değildir. Aralarına “veya” konularak geçilmiştir. Hangisinin asıl, hangisinin tali mana olduğu anlaşılmamaktadır.

3. Süleyman Ateş’in ve Abdullah Parlıyan’ın Aynı Bağlamda Kullanılan Kelimeleri Farklı Şekilde İzah Etmeleri

Süleyman Ateş Meâli: “*Seninle tartışmaya girişirlerse de ki: Ben de özümü Allah’a teslim ettim bana uyanlar da! Kendilerine kitap verilenlere ve ümmilere de ki...*” (Âlu ‘İmrân 20) Bu ayette S. Ateş, “ümmî” (وَالْأُمَّيِّينَ) kelimesine herhangi bir değişiklik yapmadan yer vermiştir.

Abdullah Parlıyan Meâli: “*O halde ey Peygamber seninle tartışmaya girişirlerse de ki: Ben bana uyanlarla birlikte kendimi yani özümü, sözümü ve irademi Allah’a teslim ettim. Daha önce kitap verilmiş olanlara ve kıtaba yabancı olanlara sor...*” (Âlu ‘İmrân 20). Bu ayette A. Parlıyan, “ümmî” (وَالْأُمَّيِّينَ) kelimesine ‘kitaba yabancı olanlar’ manasını vermiştir.

Süleyman Ateş Meâli: “*Eğer bir kadın kocasının huysuzluğunda yahut kendisinden yüz çevirmesinden korkarsa anlaşma ile aralarını düzeltmelerinde ikisine de günah yoktur. Barış daima iyidir. Zaten nefisler cimriliğe hazır duruma getirilmiştir.*” (Nisâ 128).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden veya kendisini terk etmesinden korkarsa, iki taraf aralarından anlaşarak sorunlarını çözebilir. Zira karşılıklı anlaşma en iyi yoldur ve bencillik insan ruhunda her zaman mevcuttur.*” (Nisa 128). Görüldüğü gibi (الشُّحُّ) kelimesi yazarlarımız tarafından oldukça farklı şekilde açıklanmıştır.

Süleyman Ateş Meâli: “*(Yusuf’un) gömleğinin üstünde yalan kan getirdiler. (Yakup) herhalde dedi nefislerinizi sizi aldatıp başka bir işe sürükledi...*” (Yûsuf 18). Burada “enfusukum” (أَنفُسَكُمْ) ibaresi tercüme edilmeden verilmiştir.

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Böyle diyerek üzerinde yalancı bir kan bulaştırılmış olan gömleği getirdiler ve gösterdiler. Yakup: Yoo dedi. Sizi kendi benlikleriniz ve hayal gücünüz bu kötü oyuna sürükledi...*” (Yûsuf 18). A. Parlıyan “أنفسكم” ifadesini “Sizi kendi benlikleriniz ve hayal gücünüz” şeklinde iki farklı mana taşıyan ayrı kelimelerle açıklamıştır. Ama meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma yerine zorlaştırmıştır.

Süleyman Ateş Meâli: “*Her milleti imamıyla (eylemlerini saptayan defteriyle veya izlediği önderiyle) çağırduğumuz gün kimlerin kitabı sağından verilirse işte onlar kitaplarını okurlar en ufak bir haksızlığa uğratılmazlar.*” (İsrâ 71). S. Ateş, ayetin dipnotunda “imâm” (بِإِمَامِهِمْ) kelimesini şöyle açıklamıştır:

“İmam” önder manasına geldiği gibi, Yasin suresinin 12. âyetinde olduğu üzere “kayıt defteri” manasına da gelir. Birinci takdirde Allah’ın her milleti izinde gittikleri önderleriyle; ikinci takdirde eylemlerin saptandığı defterle Yüce Divana çağıracağı anlatılmaktadır. Ayetin bağlamı ikinci anlamı güçlendirmektedir. “Her ümmet kendi kitabına çağrılır” (Casiye 28) ayeti ile İsrâ suresinin 71. âyetinde geçen “imam”ın amel defteri anlamında kullanıldığını kanıtlar.

Abdullah Parlıyan Meâli: “*O gün her toplumu uydukları kişilerle beraber çağıracağız...*” (İsrâ 71).

Görüldüğü gibi aynı âyetteki “imâm” kavramına yazarlarımız farklı manalar vermektedir.

Süleyman Ateş Meâli: “*Ve sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir*” (İsrâ 85).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Sana ruhtan yani insanın ruhu, Cebrail, vahyin gelişi ve Kuran'ın Allaha tan gelişi hakkında soruyorlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir. Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir*” (İsrâ 85).

A. Parlıyan, “rûh” (الرُّوح) kelimesine S. Ateş'ten farklı olarak “insan ruhu, Cebrail, vahyin gelişi, Kur'ân'ın Allah'tan gelişi” anlamlarını vermiştir. Burada sanki kelimenin taşıdığı tüm manalarla bir kombinezon yapılmak istenmiştir.

Süleyman Ateş Meâli: “*Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah latiftir, haber alandır*” (Ahzâb 34).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Evlerinizde okunmakta olan Kur'ân ayetlerini ve elçisinin sünnetini devamlı hatırlayın, gündeminizden eksik etmeyin. Şüphesiz Allah her şeyin iç yüzünü bilendir ve her şeyden haberi olandır*” (Ahzâb 34).

Görüldüğü gibi A. Parlıyan, âyetin metninde geçen “hikmet” (وَالْحِكْمَةَ) kavramına “elçinin sünneti” manasını vermiştir.

Süleyman Ateş Meâli: “*Kâfirlere boyun eğme ve bu Kur'ân ile onlara karşı büyük cihat et!*” (Furkân 52).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Bunun içindir ki sen, Allah'tan gelen gerçekleri örtbas eden kimselere boyun eğip uyma. Onlara karşı Kur'ân ile olanca kuvvetinle, büyük bir çaba göster ve savaşa devam et*” (Furkân 52).

Görüldüğü gibi A. Parlıyan, “cihâd” (جِهَادًا) kavramına Türkçeye uygun bir mana vermiştir. Fakat kullandığı bu ifadelerle “cihâd”ın anlamında bir daralmaya yol açtığı da gözden kaçmamaktadır. Zira “cihâd” hem zorluk hem rahatlık, hem darlık hem genişlik manasına işaret eder. Hem gücünün tümünü kullanmak hem de zorluğa katlanmak anlamına gelir. Onun bir manası da düşünerek kendini yormaktır. Mal ile de canını ortaya koyarak da cihad yapılır. Hem düşmana, hem şeytana hem de nefse karşı bir cihad söz konusu olduğuna göre Açıklamalı Mealde verilen manalar bunların sadece bir kısmını oluşturabilmelidir. Diğer manalar buharlaşmaktadır.⁴⁷

Süleyman Ateş Meâli: “*O sizi boşarsa belki de Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, gönülden itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, seyahat eden dul ve bakire eşler verir*” (Tahrîm 5).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Ey peygamber eşleri! Eğer O sizi boşarsa, belki de rabbi O'na sizin yerinize sizden daha hayırlı, kendisini Allah teslim eden, oruç tutan veya onun rızasını aramak için yola koyulan daha önce evlenmiş veya bakire kadınlar verir*” (Tahrîm 5).

Görüldüğü gibi âyette geçen sâihât (سَرَاحَات) kelimesi Ateş tarafından “seyahat edenler” şeklinde tercüme edilirken A. Parlıyan, “Allah'ın rızasını aramak için yola koyulan” manasını uygun görmüştür.

Süleyman Ateş Meâli: “*Biz sana kevseri (bol nimet, ilim ve büyük şeref verdik)*” (Kevser 1).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Ey Muhammed gerçekten biz sana dünyada pek çok hayırlar verdik. Ahirette de cennet ve cennetteki kevser havuzu ve ırmağını vereceğiz*” (Kevser 1).

⁴⁷ Bkz. Er-Râğıb, Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü, 229-230.

Burada da A. Parlıyan'ın “Kevser”in (الْكَوْثَرُ) anlamını daralttığı açıktır. Çünkü “Kevser”, Kur’ân, Nübuvvet, büyük hayır, bereket, şeref ve üstünlük manalarına gelmektedir. Bu meal bunların bir kısmına işaret etse de hepsini kuşatamamıştır.

4. Süleyman Ateş’in ve Abdullah Parlıyan’ın Muhkem ve Müteşabih Âyetlere Yaklaşım Tarzları

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetleri herkesin anlayacağı şekilde ifade edilmiştir (muhkem), diğer kısmı ise tam anlamıyla anlaşılmayacak şekilde dile getirilmiştir (müteşabihtir). Helal, haram, oruç, zekât ve namaz gibi ahkâma dair konular muhkem âyetlere misaldir. Müteşabih ise birçok manaya gelme ihtimali olup bu manalardan birini tayin edebilmek için başka delile ihtiyaç duyan âyetlerdir.⁴⁸ Âyetlerin bir kısmının muhkem olup işin esası olduğu diğer bir kısmının ise müteşabih olup bu esasa göre anlaşılması gerektiği kaidesi Âl-u ‘İmrân suresinin 7. âyetinde dile getirilmektedir

Süleyman Ateş Meâli: “*Kitabı sana o indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir (ki) onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabih (birbirine benzeyen, sonucu tam bilinmeyen)dir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak uyardığı sonuca uğra(yıp belalarını bul)mak için onun müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te’vili (uyardığı sonucun ne zaman gerçekleşeceği)ni Allahtan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: Ona inandık hepsi rabbimiz katındandır derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz*” (Âlu ‘İmrân 7).

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Kitabı sana indiren O’dur. Onun bazı âyetleri muhkem yani manası apaçık âyetlerdir ki bunlar kitabın esası ve anasıdır. Diğerleri benzeşen yani müteşabihlerdir. Kalpleri gerçekten sapmaya meyilli olanlar sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak için ve ona keyfi anlamlar yüklemek amacıyla kitabın müteşabih denilen kısmına uyarlar. Oysa Allah’tan başka kimse onun anlamının ve sonunun nereye varacağını bilemez. Bu yüzden bilgide derinleşenler şöyle derler: Biz ona inanırız onun tamamı rabbimizdendir. Derin kavrayış sahipleri dışında kimse bundan ders almasa da*” (Âl-i ‘İmrân 7).

Âyetlere baktığımızda S. Ateş, “muhkem” kavramının anlamı hakkında fikir beyan etmezken A. Parlıyan “muhkem” kelimesini “apaçık âyetler” şeklinde tanımlamıştır. Her iki yazarın “müteşabih” lafzı hakkındaki tanımları da birbirine benzer niteliktedir. Allah’ın sıfatları, gayb âlemi kişi ve olayları, kıyamet, cennet ve cehennem ahvali ile ilgili âyetler, müteşabih konusuna birer misaldir. Her iki yazarımız, hem bu âyetin manasını verirken hem de muhkem ve müteşabihle ilgili diğer âyetlerde, yöntem açısından farklı olsalar bile, aynı anlama gelecek şekilde mana verme yönüne gitmişlerdir.⁴⁹

Müteşabih âyetlerin anlamlandırılmasına mişal vererek aradaki farkı açığa çıkarmaya çalışalım. Bunlardan biri (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) Bakara 189. âyetidir:

“...İyilik ve taât evlere arkalarından girmeniz değildir...” Bu ibarenin cahiliye örf adet ve ibadet formu bilinmeden anlaşılması neredeyse mümkün değildir. Bu âyete anlaşılır bir mana vermeye çalışan her meâl yazarının bu işin arka planıyla ilgili

⁴⁸ er-Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015, 503-505. Ayrıca bkz. M. Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 142-143; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 128.

⁴⁹ Mesela bkz. Her iki meâlde 6/En’âm 61, 20/Tâhâ 5, 39, 55/Rahmân 27, 89/Fecr 22.

meseleyi tasvir eden bir açıklama yapması bir zorunluluktur. Şimdi her iki yazarın bu meseleyi nasıl çözmeye çalıştıklarına bakalım:

S. Ateş Meâli: “*Sana doğan aylardan soruyorlar. De ki: Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. İyilik Allah'tan korkanın iyiliğidir. Evlere kapılarından girin ve Allah'tan korkun ki, başarıya eresiniz, umduğunuzu bulasınız*” (Bakara 189).

Bu ayetin taşıdığı manayı dipnotta şu şekilde açıklanmıştır:

(Muhatapları) Hz. Peygambere (sas) hilalin niçin önce ince görünüp sonra kalınlaşarak dolunay olduğunu tekrar inceliyor eski halini aldığı sormuşlardı. Onlara cevap olarak inen bu ayet, hilalin durumunun hikmetini açıklamıştır: Bu durum insanların zamanı bilmelerine, vakti hesap etmelerine yardım etmektedir. Araplar ihrama girdikleri zaman bir gölgeliğe oturmaz, evlerine gitmek zorunda kalsalar, gölge altından geçmemek için kapıdan girmez, arka duvardan açtıkları bir delikten evin bahçesine girerler ve bu uygulamayı bir iyilik sayarlardı. Kur'ân iyiliğin böyle şekillerle değil, gönüldeki takvâ, Allah'a bağlılık ile olacağını belirtmektedir.

Abdullah Parlıyan Meâli: “*Sana ayların durumundan sorarlar. De ki: onlar hac ve insanların diğer zamanlarını ölçmeye yarar. Gerçek iyilik, itaat ve hayra ulaşmak eski batıl ve saçma âdetiniz olan ihramlı iken evlere arka kapıdan açtığınız bir delikten girmeniz değildir. Ama gerçekten Allah'ı razı eden ve hayra ulaşan kişi yolunu Allah ve peygamber ile bulandır. O halde evlere kapılarından girin ve yolunuzu Allah'ın kitabıyla bulun ki gerçek mutluluğa erişesiniz*” (Bakara 189).

Görüldüğü gibi her iki yazar da Arapların bu batıl âdetinden bahsetmek zorunda kalmıştır. S. Ateş nüzul sebeplerini önemseydiğinden dipnotta olayı daha detaylı bir şekilde ele alırken A. Parlıyan konuya kısaca değinmeyi tercih etmiştir. Şu farkla ki, birincisinin açıklamasında bu açıklamanın Kur'ân'da geçmediği, yazarın kendi ek açıklaması olduğu açıkça gözlemlenirken, ikincisinde hangi sözlerin Kur'ân'a” hangilerininin A. Parlıyan'ın sözleri olduğu birbirine karışmıştır. Zaten bu çalışmanın en büyük zaaf noktası da budur. Yazarın sözleri ile Kur'ân'ın sözlerinin birbirine karıştırılarak verilmesi...

5. Süleyman Ateş'in ve Abdullah Parlıyan'ın Nesh Konusuna Yaklaşımı

Nesh kavramı sözlükte izale etme,⁵⁰ slime, bozma, giderme, yok etme, tahvil⁵¹ (değiştirme) gibi manalara gelen bu kavram bir şeyi kendisinden sonra gelen şeyle bertaraf etmektir.⁵² İstilahta ise nesh, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır. Daha yaygın ifadesiyle: önce gelmiş olan bir âyetin hükmünün, ondan sonra gelen başka bir âyetin hükmü ile değiştirilmesi veya tamamen yürürlükten kaldırılmasıdır. Tariflerde geçen “nass”, “şer’î hüküm” ve “şer’î delil” ile kast edilenin Kur'ân ve Sünnet olduğu açıktır.⁵³

⁵⁰ 22/Hac 52.

⁵¹ 16/Nahl 101.

⁵² er-Rağıp el-İsfahanî, *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 977-978.

⁵³ M. Zeki Duman, “Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7/17, 2009, 9-50; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 133.

Ebu Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfehanî (v.323 /933), Şâtîbî (v.790/1388), Dehlevî (v.1176/1764) gibi tahkik ehli pek çok ilim adamının da dediği gibi, sahabîler ve tabîler, nesh ve âyet kelimelerini, geçtiği yerlerde lügat manaları içerisinde, bağlamına en uygun manada tanıyor ve değerlendiriyorlardı. Fakat aynı kelimeler, bunlardan sonra gelen Muteahhirûn veya Halef olarak adlandırılan ilim adamları tarafından lügat manalarının haricinde özel ıstılahî manalarında tarif edilip kullanılmaya başlanmıştır. Bu yüzden Selef, diğer adıyla Mutekaddimûn ilim adamları ile sonraki âlimler arasında nesh konusunda anlayış farklılığı ortaya çıkmış oldu. Bu farklılık sahabîlerin nesh ve âyet kelimelerine verdikleri mana ile usul âlimlerinin sonradan verdikleri mananın birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla nesh Kur'ân'ın bir meselesi değil ilgili âyetlere verilen anlamla ilgili bir meseledir.⁵⁴ Öncekiler umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen, istisna ve tahsisi nesh kapsamında değerlendirmişlerdir. Muteahhirin ise bunların hepsini nesh kapsamının dışında tutmuşlardır. Neshi sadece şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î bir hükmün iptaline haretmişlerdir. Bizim konumuz bu meselenin ihtilaflarını irdelemek, hangi görüşün isabetli hangisinin hatalı olduğunu tesbit etmek olmayıp sadece ele aldığımız iki meal yazarının görüşlerini yansıtmak olduğundan konuyu onların verdiği malumatla sınırlı tutma tercih edildi. Konunun detaylarına girilmedi.

Şâtîbî'ye göre nesh şer'î bir hükmün yerleştirilmesini temin amacıyla ilahi hikmet gereği olmak üzere çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiş şer'î bir tasarruftur. Bu uygulamanın büyük çoğunluğunun özellikle İslâm'a yeni girmiş kimseleri ısıdırmak amacıyla gerçekleştiğini göreceğiz. Namazın önce iki vakit sonra beş vakit olması gibi...⁵⁵ Kur'ân'da asıl gösterilen namaz vakitleri iki veya üç vakitle sınırlandırılabilir. Ama Sünnet yani uygulamada bunun beş vakit olduğu sabit olmuş ve sahabe ile ümmet namazı beş vakit olarak kabul etmiştir.

S. Ateş Meâli: “*Biz bir âyeti siler veya unutturursak ondan daha iyisini ya da benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu bilmedin mi?*” (Bakara 106). “Unutturursak” kelimesi üzerine verilen dipnot: yahut ertelersek şeklindedir.

A. Parlıyan Meâli: *Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeriyle değiştiririz*” (Bakara 106).

Ateş nesh kelimesin ertelemek manasına değinirken A. Parlıyan meseleye çözüm olacak bir bilgi vermemiştir.

S. Ateş Meâli: “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman, - Allah ne indirdiğini bilirken- “Sen (Allah'a) iftira ediyorsun (Bu sözleri kendin uydurup Allah'ın üstüne atıyorsun)” derler. Hayır, onların çokları bilmiyorlar*” (Nahl 101).

A. Parlıyan Meâli: “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimizde Allah neyi indireceğini çok iyi bilirken, Allah'tan gelen gerçekleri örtbas edenler, sen sadece değişik zamanlarda değişik âyetler getirdiğini söylemek suretiyle, hep uyduruyorsun derler. Hâlbuki onların çoğu, bilmeyen anlamayan kimselerdir*” (Nahl 101).

Yazarlarımız bu âyette de nesh konusuyla ilgili bilgi vermemişlerdir. Bu da her iki yazarın Kur'ân'da nesh edilen âyetlerin bulunduğunu kabul etmedikleri, tüm âyetleri muhkem saydıkları ve hükümlerinin yürürlükte olduğuna inandıkları anlamına gelmektedir.

⁵⁴ Duman, “Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ...”, 9-50.

⁵⁵ Şâtîbî, *el-Muvaffakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, 3/98.

6. İki Yazarın İsraili Rivayetlere Yaklaşımı

İsrailiyyat (اسرائيليات), israiliyye kelimesinin çoğuludur. Kelime İsraili bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hadise manasındadır. İsrailiyat ilk bakışta Yahudi kaynaklarında geçen ve tefsir kaynaklarına sızan bilgiler gibi görünse de bu kavram Hıristiyan ve başka dinlerin kaynaklarında geçen bilgileri de içine almaktadır.⁵⁶

Mukatta'a harfleri israili rivayetlerin konularından biridir. Bu harflerle ilgili ilk tefsir yapan müfessirlerden biri de Mukâtil b. Süleyman'dır. O hurufu mukatta'a'nın bazılarını Allah'ın isimlerine delil olacak şekilde tevil etmiştir. Bakara suresinin başında yer alan (الم) harflerini Allah, Latif ve Mecid isimlerinin ilk harflerine işaret ettiğini söylemiştir.⁵⁷

S. Ateş: “الم” (Bakara 1) âyetine verdiği dipnotta bu harflerle ilgili şu bilgileri vermiştir:

Bazı surelerin başlarında bulunan bu harfler, Allah ile Elçisi arasında bir şifredir. Bunların gerçek manasını ancak Allah ve Resulü bilir. Bunlar okunacak olan söze, dinleyenlerin dikkatini çektiği gibi, Arapların manasını anlamadıkları; fakat bütün dillerin temeli olan harflerle indirilmiş önceki ilahi kitaba da işaret etmekte ve kitabın içeriğinin, Hz. Muhammed'e vahy edildiğini düşündürmektedir.

A. Parlıyan ise Bakara 1. âyetinin açıklamasında ilk önce bu âyetlerin geçtiği sureleri âyet numaralarıyla vermiş daha sonra bu harflere dört ayrı mana vermiştir. Bunlar: a. Öğrenme harflerle başlar. b. İşte Kur'ân bu ve benzeri harflerden meydana gelmiştir. Buyrun benzerini yapabilirseniz aynı harfleri kullanarak siz de yapın. c. Allah ve resulü arasında bir şifredir. d. Okuyanlara bir bildiridir: Yani dikkat edin şu anda Allah'tan size vahyedileni okumak üzeresiniz gibi.

İsraili rivayetlerin çokça yer aldığı konulardan biri Kehf 83-99. âyetlerde anlatılan Zû'l-Karneyn kıssasıdır. Yazarlarımızın kıssaya yaklaşımı birbirinden farklıdır. S. Ateş, bahsedilen kişinin kimliği hakkında dipnotta bilgi verirken A. Parlıyan, dipnot ve parantez kullanmaktan kaçındığı için konuyla alakalı bilgiye yer vermemiştir. Âyet metinlerini uzun uzun vermek yerine her iki meâlden kısa bir pasaj vermekle yetinelim:

S. Ateş Meâli: “(Ey Muhammed) Sana Zû'l-Karneyn'den soruyorlar. De ki size ondan bir anı okuyacağım. Biz onu yeryüzünde güçlü kıldık ve ona her şeyden bir sebep (istediği şeye ulaşmanın yolunu, aracını) verdik” (Kehf 83-84). Dipnotta âyette ilgili şu bilgiler yer alır:

Burada anılan Zû'l-Karneyn'in kimliği tam olarak belli değildir. Bunun Makedonya Kralı Büyük İskender olduğu en kuvvetli görüş kabul edilirse de Büyük İskender âyetlerde anlatılan niteliği taşımaz. “Karn” çağ, boynuz, hükümdar anlamlarına gelir. Zû'l-Karneyn iki çağ ya da iki boynuz sahibi demektir. İskender dünyanın doğusunu batısını dolaştığından kendisine doğunun ve batının hâkimi anlamında Zû'l-Karneyn denmiştir. Diğer bir görüşe göre de karn nesil demektir. İskender zamanında iki nesil ortadan kalktığından kendisine bu unvan verilmiştir. Başka bir görüşe göre de İskender'in iki küçük boynuzu varmış. Onun için kendisine Zû'l-Karneyn

⁵⁶ Atilla Yargıcı, “Tefsirde İsrailiyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15. 2006, 51-65.

⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, Tercüme: M. Beşir. Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul 2006, 53-54. Ayrıca bkz. Mehmet Altuntaş, “Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/13, 2008, 129-158.

(iki boynuzlu) denmiş. Kitab-ı Mukaddes'in Daniel Sıfı'nda (8/3-20) peygamber Daniel'in rüyada iki boynuzlu, batıya, kuzeye, güneye tos vurup bütün hayvanları kaçıran bir koç gördüğü bunun Media ve Fars kralları olduğu, sonradan batıdan gelen bir tek boynuzlu ergenin bu koçu vurup çiğnediği anlatılır. Zû'l-Karneyn'in Daniel Sıfı'nda işaret edilen iki boynuzlu koç diye işaret edilen Fars Kralı 1. Dârâ olması da muhtemeldir fakat kesin değildir. Çünkü Kur'ân'da geçen Zû'l-Karneyn, peygamber olmasa dahi bir veli ve cihangir bir hükümdardır.

A. Parlıyan Meâli: *“Sana Zülkarneyn'i sorarlar. De ki ona ait gündemde tutulacak haberlerden bir hatıra okuyayım mı size. Biz gerçekten de onu yeryüzüne yerleştirip yüceltmıştik ve her şeyin yoluna yordamına ait ne bilgi varsa vermiştik O'na”* (Kehf 83-84).

Görüldüğü gibi S. Ateş, dipnotta Zû'l-Karneyn'in kimliğiyle alakalı bilgilere yer vermiş, Kitab-ı Mukaddes'ten bu anlamda faydalanmıştır. Bu yaklaşım, onun akademisyen ve araştırmacı kimliğinin bir ürünüdür ve okuyucuyu kıssayla ilgili asılsız bilgilerden uzaklaştırma noktasında kıymetlidir. A. Parlıyan ise konuyla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.

Meâllerde “imkân sağladık” şeklinde tercüme edilen kelime, “مَكَّنَّا” olarak geçmektedir. Bu kelime imkân vermek, güçlü kılmak, yerleştirmek gibi anlamlara gelmektedir. Müfessirler ona sağlanan imkânın peygamberlik ve mülk yönünden olabileceğini söylemişlerdir. Genel anlamda ise onun saltanat ve güç sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Âyette geçen “sebeb” kelimesi ise onun çok uzaklara gitmesini sağlayan şey olarak tanımlanmıştır. Zû'l-Karneyn'in gökyüzüne çıkmasını sağlayan şeyin bu sebep olduğu düşünülmüştür.⁵⁸ Onun mucizevi yolculuğa çıktığını ileri sürenler bu kelimeyi esas almaktadır. Fakat yazarlarımız bu konu üzerinde durmamışlar, Zû'l-Karneyn'in göğe yaptığı gezintiye değinmemişlerdir.⁵⁹

Tefsirlerde israiliyatın çokça söz konusu olduğu ayetlerden biri de Babil'deki Hârût ve Mârût olayını hikaye eden Bakara 102. ayetidir. Bu ayeti de vererek yazarlarımızın israiliyat konusundaki yaklaşımlarına bir bakalım:

A. Parlıyan Meali: *“Allah'ın kitabında olanlara inanmaları gerekirken, O'nu kaldırıp arkalarına atarak gündemden kaldırıncaya, onun yerine Süleyman'ın hükümdarlığı ve peygamberliği konusunda, şeytanların uydurup söyledikleri şeylere uydular. Oysa Süleyman, kesinlikle küfre sapmamıştı. Ama o şeytanlar, hakikatleri örtbas edip kâfir olmuşlar ve halka sihir öğretiyorlardı. Ve onlar, Babil'deki iki melek Hârut ve Mârût vasıtasıyla ortaya konulan yüce bilgileri kötüye kullanarak halka öğretiyorlardı. Halbuki o iki melek: “Biz, ancak imtihan aracıyız. Sakın bizim Allah'tan getirdiğimiz vahiy bilgilerini sihir ve büyü yaparak, hakkı örtbas eden kâfirlerden olmayınız” demedikçe hiçbir kimseye bir şey öğretmezlerdi. Ama, Allah'ın kitabını bırakıp şeytanlara uyan bu insanlar o iki melekten öğrendiklerini, karı ile koca arasını ayırmada kullandılar. Halbuki sihirbazlar Allah'ın izni olmadıkça, onunla hiçbir kimseye zarar veremezler. Onlar ancak kendilerini zarara sokacak bir fayda vermeyecek şeyleri öğrenmekteydiler. Oysa onlar, bu bilgiyi edinenlerin ahiret hayatının güzelliğinden nasipsiz kalacaklarını da iyi biliyorlardı. Canları pahasına aldıkları şey ne kötüdür, keşke bunu bilselerdi.”*

⁵⁸ İskender Türe, *Zülkarneyn Kur'ân'da Uzaya Seyehati Anlatılan İnsan*, İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1998, s. 123-127.

⁵⁹ Detaylı bilgi için bkz. Her iki meâlde Kehf 83-99. âyetler.

Burada müellifimiz, pek çok tefsirde detaylarıyla anlatılan Hârût ve Mârût kıssasının tafsilatına girmeden konuyu anahatlar düzleminde ele almış ve ilgili rivayet ve görüşlere itibar etmemiştir. Bu da onun israiliyata karşı tavır aldığını göstermektedir.

S. Ateş meali: “Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular (Süleyman'ın, büyü yaparak saltanatını kazandığını söyleyen şeytan ruhlu insanlara uyup, Süleyman'ın büyücü olduğuna inandılar). Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre gitmemişti. Fakat o şeytanlar küfre gittiler: İnsanlara büyü ve Babil'de Harut ve Marut adlı melekler(den ilham alan iki kişiy)e indirileni öğretiyorlar. Hâlbuki onlar: "Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız), sakın, küfre gitme(yin)!" demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Fakat bunlar, onlardan, erkekle karısının arasını açacak şeyler öğreniyorlardı. Ama onlar, Allah'ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine yarar vereni değil, zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun, onu sat(ıp onunla çıkar sağlay)anın, ahirette bir nasibi olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Vicdanlarını sattıkları şey ne kötüdür, keşke (bunu) bilselerdi.” (Bakara 102).

Burada birçok tefsirde bütün detayları anlatılan hikâyeler, meleklerin nasıl imtihan edildikleri ve akıbetleri hakkında verilen bilgilerden sarfı nazar eden S. Ateş, israiliyata karşı tavır aldığını ortaya koymuştur. Ne kadar cazip de gelse israiliyata meyli olmadığını ispat etmiştir.

SONUÇ

Bu incelemede Kur'ân'ı anlamlandırma çabası konusunda, S. Ateş ve A. Parlıyan tarafından yazılan iki meal önemli hususiyetleri ve benzer yönleri açıdan mukayese edilmek suretiyle ele alınmıştır. Her iki yazarın kullandıkları dil öncelikle hedef kitlenin dili baz alınarak değerlendirilmiştir. Bütün meal yazarlarının -dolayısıyla iki yazarımızın da- çok yüksek düzeyde bir edebiyat şaheseri olan Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını tespit ederken onun bu yönünü yansıtmaya gayesini gütmeleri daima beklenir. Genelde meal yazarları bu konuda çok iddialı olmazlar. Çünkü Kur'ân'ı baştan sona her kelimesini, her cümlesini her iki dilin tüm özelliklerini görüp anlayarak meale yansıtmak uzun zamanlar alacak bir iştir. Belki bunun için her iki yazarımız da bu konuda iddialı olmaktan uzak durmuştur. Öte yandan her iki yazarın da yaptıkları iş (tercüme, anlam verme, anlamlandırma, manayı tasvir ve ifade etme) konusunda derin inceleme ve vukufiyeti sağlayacak birikimi tam olarak eserlerine yansıttıkları söylenemez. Bu konuda her meal yazarının üzerinde derin düşünmesi gereken husus şöylece özetlenebilir:

“Ben dünyanın en muteal, en edebi, en veciz eserini tercüme edeceğim, acaba beşeri çabalar bu konuda ne tür metotlar ortaya koymuş, ne tür görüşler ileri sürmüştür? Kur'ân için bunların hangisini ne ölçüde uygulayabilirim? Onların benim bakış açımı netleştirmem ve usulümü belirlememde bir katkıları olur mu?”

Karşılaştırmamız, her iki meâli baştan sona incelememizi gerektirdi. Elde ettiğimiz sonuçları -şimdilik bir makale formatında ele almayı planladığımız için- yapılan çalışmanın ancak bazı kesitlerini vermekle yetindik. Anlaşıldığı kadarıyla Süleyman Ateş'in meâlinde klasik tefsirlerde söz konusu edilen anlamlandırmalar esas alınmamıştır. Kimi zaman gelenekte tespit edilen görüşlere ters düştüğüne rastlanmıştır (Âdem'in Cenneti ile gerçek Cennetin aynı olmadığı kanaati gibi). O, tefsirde fen bilimlerinde tespit edilen bilimsel gerçeklere uygun açıklama yapma eğilimindedir. Bu eğilimini “Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri” adlı eserinde açıkça ifade etmiştir. Bilim alanında yapılan tefsirler çağın atmosferine

uygun düştüğünden ilk etapta ilgi çekmekte ve kimi genç dimağlar için bir savunma mekanizması oluşturabilmektedir. Bununla beraber modern bilimlere dayalı tefsire ehline kimi tenkitler de yöneltilmiş bulunmaktadır.

A. Parlıyan ise, çoğu zaman tefsir alanında söylenmiş ve benimsenmiş görüşler ile Kur'ân-ı Kerim'in sözlerini birbirine karıştırarak vermeyi esas almış gibidir. Onun eserinde hangi sözün Kur'ân'ın sarih ve zahir nassı olduğunu tespit etmek kolay değildir. Bu husus onun çalışmasına okur açısından ne gibi bir kolaylık sağlamıştır bilinmez ama neticede beraberinde ciddi birçok zorluk getirmiştir. Mealinde bazı kelime ve ibarelere bir mana yerine birkaç mana verilmiştir. Bir cümlenin yerine 2-3 veya 3-4 cümle kurulmuştur. Bu da Kur'ân'ın icâzlık ve vecizlik özelliğine gölge düşürmüştür. Kur'ân sözleri az ve özdür, bir cümle bazen birkaç anlama gelecek şekilde kurulmuştur ama bu meal yapan kişinin bu manaları art arda verebileceği anlamına gelmez. İkinci bir husus da parantezin tamamen kaldırılmış olmasıdır. Parantezsiz bir meâl tasarlamak ve baştan sona bu ilkeye uymak da meâlin önemli zaaflarından birini oluşturmuştur. Zira bu tür eğilimlerin denemeleri olsa da meal alanına kayda değer bir katkı sağladıklarına şahit olunmamıştır.

Her iki çalışma da muhkem-müteşabih konularını derin biçimde irdeleme yönünde açıklama yapmaktan sakınmıştır. Özellikle israiliyat konusunda dikkatli davranmış ve bu alanda tefsirlerde yer alan zayıf rivayetlere itibar etmemişlerdir. Nesh konusunda her iki yazar da az sayıda bile olsa bazı ayetlerin hükümlerinin neshedildiğine dair bir açıklama yapmış değildir. Baştan sona tüm ayetleri muhkem gibi ele alıp anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu da onların nesh hakkındaki görüşlerine ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

AKDEMİR, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere (eleştirel bir yaklaşım)*. Ankara: 1989.

ALTUNTAŞ, Mehmet. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2008): 129-158.

ARSLAN, Gıyasettin. "Türkçe Kur'ân Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin örneği)". *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler* (İzmir 2003), 475-494. İzmir: 1/2007.

ATEŞ, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli*. Ankara: Hayat Yayınları, 2017.

ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, AÜİF Yay. Ankara 1982.

BİLGİZ, Musa. "Kur'ân-ı Kerim'in Bazı Özellikleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Ekim / 2017, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 185-213.

BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Basın Yay. 1996.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

ÇANTAY, Hasan Basri. *Kur'ân'ı Hâkim ve Meâli Kerim*. İstanbul: 2. Baskı, B. Basın Yay., 2008.

DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

- DİNDİ, Emrâh, *Kur'ân'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, İstanbul Üniversitesi SBE, 2014 Doktora Tezi.
- DUMAN, M. Zeki. *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- DUMAN, M. Zeki. “Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri”. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7/17, 2009, ss. 9-50.
- DURMUŞ, Zülfikar. “Muhammed Hamîdullah'ın Aziz Kur'ân Adlı Meali Üzerine Tetkikler”. *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*, (İzmir 2003), 69-86. İzmir: 2/2007.
- DURMUŞ, Zülfikar. *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri -Aziz Kur'ân ve İnsanlığa Son Çağrı Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- DURSUN, Ahmet. “Bir Karşılaştırma Örneği: Risale-i Nur'daki Meâl Örnekleri ve Mehmet Akif Meâli”. *Direnen Meal Akif Meâli Uluslararası Sempozyum* (2016), 279-297.
- FAZLU'R-RAHMAN. *Ana Konularıyla Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- IŞICIK, Yusuf. *Kur'ân Meâli*. Konya: 2. Baskı, Konya İlahiyat Dergisi Yay. 2010.
- MUKÂTİL b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. Trc: M. Beşir. Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- PARLIYAN, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerim'in Özlü Tefsiri -Tefsirlerin Özü-*. Konya: Konya Kitapçılık, 2003.
- er-RAĞİP el-İsfahanî. *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çev. Abdulkaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak. *el-Muvaffakat İslâmî İlimler Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- ŞENER, H. İbrahim. “Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Yaklaşım”. *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – Eleştiriler ve Öneriler-* (İzmir 2003), 343-360. İzmir: 2/2007.
- TOK, Fatih. “Ebu Hanîfe'ye Göre Kur'ân Tercümesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 2/2015, ss. 269-292.
- TÜRE, İskender. *Zülkarneyn Kur'ân'da Uzaya Seyehati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1998.
- YARGICI, Atilla. “Tefsirde İsrailiyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: 15. 2006, ss. 51-65.
- YAVUZ, Ali Fikri. *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi (Türkçe Anlamı)*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2013.
- YAZICI, Ahmet. *Türkçe Tefsir Çalışmalarında Klasik-Modern Algısı Ömer Nasuhi Bilmen Süleyman Ateş Örneği*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014, ss. 319-348.

YAZICI, İshak. *Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme. Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Önlemler- 1/2007, İzmir 2003.*

MEDRESE KÖKENLİ İMAMLAR İLE İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNU İMAMLARIN DİNİ VE DİNDE ÇOĞULCULUK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ: DİYARBAKIR ÖRNEĞİ*

Abdussamet KAYA **

Öz

Küreselleşen dünyada dini çoğulculuk önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Dinler arası ilişkiler ve farklı din yorumlarına yaklaşım konusunda dini otoritelerin tutumu büyük önem taşır. Bu araştırmada, medrese kökenli imamların dini ve dinde çoğulculuk anlayışları molla, ilahiyat fakültesi mezunu imamların dini ve dinde çoğulculuk anlayışı ise hoca ideal tipleri üzerinden, Diyarbakır medreseleri ve Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bağlamında araştırılmıştır. Nitel bir yöntemle yapılan bu araştırmada ulaşılan en temel sonuç, mollalar ve hocaların, dini ve dinde çoğulculuk konusunda dışlayıcı bir anlayışa sahip oldukları olmuştur. Mollalar ve hocalarda, dinler arasında sadece İslam'ın, mezhepler arasında ise Ehl-i Sünnet'in dini hakikati temsil ettiği düşüncesi yaygındır. Misyonerlik faaliyetleri konusunda ise mollalar, hocalara göre daha dışlayıcı anlayışlara sahiptirler. Buna karşın hem mollalar hem de hocalar, küresel problemler konusunda farklı din mensuplarının diyalog ve işbirliğine olumlu yaklaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Medrese, İlahiyat Fakültesi, Molla, Hoca, Dinî Çoğulculuk, Dinde Çoğulculuk.

A COMPARATIVE ANALYSIS OF UNDERSTANDINGS OF RELIGIOUS PRULARISM AND THE PRULARISM IN THE RELIGION OF IMAMS WHO TRAINED IN FACULTY OF THEOLOGY AND MADRASAH: DIYARBAKIR PROVINCE SAMPLE

Abstract

In the globalizing world, religious pluralism has become an important topic of debate. The approaches of religious authorities to interreligious relations and different interpretations of religion are of great importance in terms of their effects on the religious and socio-cultural life of society. In this study, the understanding

Makale Gönderim Tarihi: 06.08.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.451122

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan, “Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi (Diyarbakır Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Öğr. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abduamet.kaya@dicle.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1277-2713

of religious pluralism and the pluralism in the religion have been researched by two ideal type that one of them who graduated from madrasah as called mullah, and another is who graduated from official theology faculties as called hodja. The scope or universe of the research was limited with the official imams in Diyarbakır. The most important result that raised from this research, which was conducted by a qualitative method, has been that mullahs and hodjas had an exclusionary understanding of religious pluralism and pluralism in religion. In mullahs and hodjas, that's thought is common that only Islam among religions and Ahl al-Sunnah among the sects represents religious truth. The mullahs have more exclusivist understanding than hodjas about missionary activities. In spite of this, both mullahs and hodjas have approached positively towards the dialogue and cooperation of different religions about global problems. Alongside the main resources of religion, the social and cultural conditions also have been determinative on the mullah's and hodjas' understanding of religious pluralism and pluralism in the religion.

Keywords: Madrasah, Faculty of Theology, Mullah, Hodja, Religious prularism, Pluralism in religion.

GİRİŞ

Modern toplumların en önemli özelliklerinden biri, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda olduğu kadar dini alanda da çoğulcu bir karakter taşımalarıdır.¹ Zira küreselleşen dünya, dinsel ve kültürel izolasyonu artık mümkün kılmamaktadır. Ayrıca postmodern anlayış ve pratiklerle birlikte bir dinin diğer dinler üzerindeki hegemonyası da geçerliliğini yitirmiştir.² Bu olguların sağladığı dini ve kültürel çoğulculuk, kimilerince bir şans ve barış içinde yaşamının bir fırsatı olarak görülürken, kimileri de çoğulcu anlayışları dini ve kültürel kimlikler açısından, mücadele edilmesi gereken bir tehdit unsuru olarak değerlendirmektedir. Bu durum dinler ve din mensupları arasındaki ilişkilerin yeni bir tarihsel evreye geçişini ifade etmektedir. Söz konusu yeni atmosferde temel tartışma ve gerilim konusu farklı dinlerin bir arada nasıl yaşatılacağı meselesidir. Bu meseleye taraf olanlarca, dinlerin ve din mensuplarının birbirleri ile ve hatta inançsızlarla³ bir arada barış içinde yaşayabilmeleri için çeşitli tespit ve öneriler öne sürülmektedir.⁴

Dinlerin mütedeyyin mensuplarının inanç, tutum ve pratikleri bağlamında öteki din ve mensuplarıyla ilişki biçimlerini temelde belirleyen şey; dinin inanç sistemi, kutsal metinleri ve bu metinleri belli bir kültürel vasatta yorumlama misyonunu yüklenmiş dini otoriteler olmaktadır. Dolayısıyla çoğul dini ortamlarda, din mensuplarının birbiriyle düşünsel ve maddi boyutlardaki münasebetlerinin

¹ Mustafa Köylü, "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Ed. Mustafa Köylü, 2. bs., Dem Yayınları, İstanbul 2014, s. 46-80.

² Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 15-49.

³ William Sims Bainbridge, "Ateizm", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*, çev. Ömer Bozkurt, İmge Yayınevi, Ankara 2012, s. 35-60.

⁴ Bu konuda uç bir örnek olarak Britanya'da dinler ötesi bir din kurma çabaları için bk. Roland Robertson, "Küreselleşme, Teokratikleşme ve Siyasallaşmış Sivil Din", *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya*, çev. Yakup Coştu, İmge Yayınevi, Ankara 2012, s. 233-273.

keyfiyeti üzerinde etkili olan aktörlerin dini ve dinde çoğulculuk anlayışlarının bilimsel olarak araştırılmasının önemini teslim etmek gerekir.

Bu çalışmada dini formasyonlarını çoğunlukla geleneksel dini eğitim kurumu olan medresede edinmiş ve genellikle geleneksel din anlayışının temsilcileri olarak düşünülen dini otoriteler olarak mollalar ile modern seküler yüksek dini öğretim kurumu olan ilahiyat fakültesinde eğitim görmüş ve üniversite ortamında universal değerleri az çok içselleştirmiş olmaları beklenen hocaların dini ve dinde çoğulculuk anlayışları karşılaştırılmıştır.

Yöntem

Bu çalışmanın konusu, nitel bir araştırma yöntemi ve fenomenolojik (olgubilimsel) bir araştırma deseni kullanılarak araştırılmıştır. Zira araştırmanın konusu, araştırılan aktörler açısından bir zihniyet çözümlemesini gerektirmektedir. Bu da en işlevsel haliyle ancak derinlemesine gözlem ve görüşmelerle elde edilecek verilerle mümkün olabilir. Araştırmanın veri setinin ana gövdesi, 2014 ve sonrasında yaklaşık kırk molla ve hocayla yapılan görüşmelerle üretilmiştir. Geniş bir düşünsel yelpazenin kapsanması amacıyla örneklem, mümkün olduğunca farklı dini görüşlere sahip görüşmecilerden seçilmiştir. Kısa bir süreliğine de olsa örgün dini eğitim kurumlarında okuyan mollalar örnekleme dâhil edilmediğinden, mollaların yaş ortalaması, hocalardan daha yüksektir.

Araştırmada, dini ve dinde çoğulculuk anlayışlarının karşılaştırılması bağlamında molla ve hoca, birer ideal tip olarak alınmışlardır. Molla, yaklaşık 8-10 yıl medrese eğitimi aldıktan sonra icazet alıp, her türlü dini ritüel ve merasimi idare etme ve kendi adına medrese açma yetkisi elde eden geleneksel dini otoritedir. Hoca ise, resmi yüksek din eğitimi kurumu olan ilahiyat fakültesinden mezun olup diyanet işleri başkanlığı bünyesinde imamlık görevi icra eden kimseleri ifade etmektedir.

Toplumsal gerçeklikler şuurdu aktörler tarafından oluşturulduğundan doğal olaylardan çok daha karmaşıktır. Yapılandırılmış gerçeklikler olarak toplumsal olgular yalnızca bireyin aklında değil, bireysel algıların dil ve daha geniş bir toplumun düşünceleri ile karşılıklı alışveriş içinde olduğu sosyal yapıların içinde var olurlar. Bir düşüncenin çözümlenmesinde asıl olan araştırmacının zihni değil, o düşüncenin sahibinin bakış açısıdır.⁵ Bu durumda sosyal bilimcinin rolü başkalarının sosyal olguları, kendilerini, diğerlerinin davranışlarını ve niyetlerini nasıl yorumladıklarını anlamak⁶ olmalıdır.

Karmaşık sosyal bir olguyu anlama ve yorumlama çabası, ihtiyaç duyulan verileri kavrayan sistematik bir yöntemi zorunlu kılar. Sosyal dünyayı anlamak, bireylerin ona yüklediği anlamlar sistemini anlamakla mümkündür.⁷ Sosyal eylemin aktörleri olan insanların, yine sosyal ortamda oluşan ve sürekli değişen, dünyaya ilişkin algılarını anlama ve yorumlama konusundaki bir araştırma çabası, sosyal bağlamı içerisinde o insanlarla çok yönlü bir etkileşimi gerekli kılan ve sosyal

⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012, s. 32.

⁶ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çeviri editörü: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, Anı Yayıncılık, Ankara 2012, s.11.

⁷ Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 3. bs., Bağlam Yayınları İstanbul 2012, s. 28.

olguyu ağırlıklı olarak, bu etkileşim sonucu katılımcıların bakış açısıyla anlamayı ve yorumlamayı temin eden nitel bir araştırma yöntemi ile anlamlı sonuçlar üretebilir. Başka bir ifade ile nitel araştırmanın veri seti, çoğunlukla insanların söz ve davranışlarına dayandığından, araştırmacının, katılımcıların dil ve davranışlarını yakalamasına imkân veren katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmeler gibi metotların kullanılmasını gerekli kılar.⁸

Niteliksel araştırmalarda, gerek evrenin niceliksel araştırmalardan farklı algılanışı, gerekse küçük gruplarla derinlemesine görüşmeler söz konusu olduğundan, rastlantısal olmayan örneklem seçimi uygun görülmektedir. Bu tür araştırmalar, araştırma evrenini, sosyal gerçekliği genellemelere varmak amacı ile incelemeye dayandırdığından, araştırmacı, temsil edici bir örneklemden ziyade nitelikli veri elde edebileceği örneklerle çalışır.⁹ Bu araştırmada örneklem, amaçsal ve kartopu örneklem biçimleri esas alınarak belirlenmiştir. Mollalarda örneklem seçiminde, halen müderrislik yapanlara öncelik verilmiştir. Hocalardan seçilen örneklem ise hem örgün eğitim hem de İLİTAM ilahiyat programı mezunlarından oluşturulmuştur. Az da olsa medrese eğitimi görmüş hocalar veya imam hatip ya da ilahiyat eğitimi almış mollalar örneklem dışında tutulmuştur.

Katılımcılar arasında sosyo-ekonomik bakımdan derin farklılaşmalar yoktur. Genel olarak orta düzeyde bir gelire sahip olan katılımcılar arasında gecekondu mahallelerinde oturan kimse bulunmamaktadır. Tamamı kırsal doğumlu olan mollaların büyük çoğunluğunun giyim konusundaki tercihi geleneksel kıyafetler olan şalvar, sarık veya takkedir. Bunlardan biri sürekli olarak beyaz entari giymekte, iki molla ise müderrisin ilmi vakarının göstergesi olarak, medresede ders verirken, omuzlarına cübbe atmaktadırlar. Mollalardan farklı olarak modern kıyafetleri giyen hocaların, iki tanesinin İç Anadolu, diğerlerinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi doğumlu olduğu ve geleneksel aile yapısına sahip, orta ve alt toplumsal tabakalara mensup oldukları anlaşılmıştır.

Katılımcılar ile görüşmelerde öncelikle katılımcı, araştırmanın amacı ve etik kuralları hakkında bilgilendirilmiştir. Daha sonra katılımcılara, araştırılan konuya odaklı olarak hazırlanmış görüşme formunda belli bir sıraya konmuş, yapılandırılmış açık uçlu sorular ve bu soruların açılımları olan sonda sorular sorulmuştur. Özellikle yanlış anlaşılmaya müsait ifadelerden sonra araştırmacı, konuşulanları kendi ifadeleri ile toparlayıp, anlatılanların doğru anlaşılıp anlaşılmadığını katılımcıya teyit ettirmiştir. Katılımcının konu hakkında daha fazla konuşutulması için, “bazıları şöyle diyorlar” şeklinde tanımlayıcı örnekler verilmiş ancak katılımcının yönlendirilmemesine özen gösterilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazına kaydedilmiş, daha sonra bilgisayar ortamına aktararak kodlanmıştır.

Araştırmacı, sağlıklı veriler elde etmek amacıyla, sosyal ilişkiye ve fikri paylaşımına açık katılımcıların da fırsat vermesiyle görüşme ve gözlemleri uzun bir zamana yaymış, bu sayede araştırmacı ile katılımcılar arasındaki güven ilişkisi pekişmiştir. Ayrıca araştırmacı, tamamı medrese kökenli olan katılımcılarla birlikte taziye, ev veya kurum ziyaretlerine katılmış, buralarda yapılan sohbetleri ve tartışmaları izlemiştir. Bu süreçte araştırmacı, katılımcıların sözel olmayan

⁸ Pamela Maykut - Richard Morehouse, *Beginning Qualitative Research A Philosophic and Practical Guide*, Taylor & Francis e-Library, (b.y.), 2005, s. 42.

⁹ Kümbetoğlu, a.g.e., s. 96-97.

davranışlarını gözlemiş, bazı davranışların anlamı ve içeriği hakkında katılımcılara sorular sorarak, bu davranışları, katılımcıların sözel davranışları ile ilişkisi ekseninde çözümlenmeye çalışmıştır.

Verilerin, nitel bir araştırmada bulunması gereken geçerlilik ve güvenilirlik kriterlerini karşılayacak düzeyde analiz edilmesi amacıyla; verilerin merkezi kavram ve temaları tespit edilmiş ve analizler bunlar etrafında yapılmıştır. Çok uçlarda kalan düşünce ve kavramlar, ağırlıkları ölçüsünde değerlendirilmiş, olumlu veya olumsuz yargılar aynı ilgiyle ele alınmış, yorumlarda tek bir yönde seçici olmaktan kaçınılmıştır.

Verilerin kavramsallaştırılması ve araştırma problemini yansıtan temaların betimsel açıklaması için, verilerde karşılaştırmalar yapılmış, birbirine benzer ve karşıt noktalar belirlenerek, verilerin sistematik bir içerik analizi yapılmıştır. Katılımcıların ifadelerinden sıklıkla doğrudan alıntılar yapılarak elde edilen bulgular açıklanıp yorumlanmıştır. Analiz sürecinde veriler betimlenmiş, birbirine benzeyen veriler, belirli temalar ve kavramlar çerçevesinde bir araya getirilmiş, temalar arası ilişkilerin tartışılması ile analizler yapılmıştır.

Verilerin, bütünlüklü bağlamından tecrit edilerek kendi işlevsellikleri içinde anlaşılmasına çalışılmasının sorunlu olması¹⁰ ve bir veri bütünü'nün, onu oluşturan parçaların toplamından daha fazla anlam ifade ettiği prensibi¹¹ gereği, verilerin bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca verilerin anlaşılması ve yorumlanmasında tarihi boyut göz ardı edilmemiştir. Yorumlayıcı bir okuma ile, verilerin sunduğu anlam ve oluşan söylemler ve bu söylemlerin gelişme süreci, dayandıkları tarihsel yaklaşımlar ile güncel pratiklere yansıma biçimleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada aktarılabirliklik veya güven duyulabilirliğin/inandırıcılığın artırılması için yaklaşık üç yıl devam eden gözlem ve uzun süreli etkileşimle, medrese kültürü daha derinlikli olarak anlaşılmasına çalışılmıştır. Esasen araştırmacının, yaklaşık yirmi beş yıldır araştırma sahasında yaşıyor olması, bölgenin sosyal ve kültürel hayatına aşina olması, cemaat ve cemiyet tipi sosyal ilişki biçimlerini bizzat tecrübe etmesinin, araştırma sahasında veri üretiminde ve verilerin yorumlanması noktasında önemli katkıları olmuştur.

NiteBu çalışmanın kapsamı Diyarbakir ili ile sınırlıdır. Nitel araştırmaların sonuçları, katı kurallar ve ilkeler şeklinde bağımsız genellemelere elverişli değildir. Ancak benzer araştırma teknikleri kullanılarak yapılan ve benzer sosyal bağlamları kesit alan diğer çalışmalara nispeten transfer edilebilirler. Dolayısıyla bu araştırmada, özel ve sınırlı bir çalışma ile ulaşılan sonuçları genellemek yerine, derinlemesine incelenen konuların, geneli anlama ve yorumlamaya katkıda bulunması amaçlanmıştır.

Bu çalışmada, mollalar ve hocaların dini ve dinde çoğulculuk anlayışları; dinler arasında, hakikat değeri açısından fark gözetmeyen dini veya metafizik çoğulculuk ile, İslam dininde mutlak hakikat kabul edilen vahyin, insanlar tarafından farklı biçimlerde anlaşılması ile ortaya çıkan dinde çoğulculuk ve

¹⁰Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2011, s. 38.

¹¹Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. bs., Seçkin Yayınları, Ankara 2011, s. 44.

dinler veya din mensupları arasında diyalog ve misyonerlik faaliyetlerine bakışları bağlamında, betimsel bir analiz kapsamında karşılaştırılmıştır.

Bulgular ve Analiz

1. Dini Çoğulculuk Anlayışı

Küreselleşme süreci ile oluşan konjonktürün kazandırdığı ivme ile dini çoğulculuk, dini çeşitlilik konusunda popüler bir yaklaşım haline gelmiştir.¹² Dinî çoğulculuk,¹³ bütün dinleri, bilhassa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya/Mutlak Hakikat'e veya kurtuluşa eşit seviyede ulaştırın yollar olarak kabul eden ve dinler arasında değer bakımından bir ayrımı reddeden felsefi bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, teist veya teist olmayan dinlerdeki çeşitli hakikat anlayışlarını bir üst hakikat düzleminde birleştirmeyi amaçlamakta,¹⁴ dolayısıyla her bir dinin mutlak doğruluk iddialarını izafileştirmektedir.¹⁵

Genel olarak dini çeşitlilik atmosferinde, dinlerin birbirine bakışı konusunda üç çeşit tavırdan bahsedilebilir. Bunlar; hakikatin tek bir din tarafından temsil edildiği ve kurtuluşun ancak bu din aracılığıyla mümkün olduğu düşüncesine dayanan *dışlayıcılık*, hakikati en üst düzeyde temsil eden bir din bulunmakla birlikte, diğer dinlerin de, eksik de olsa hakikati içerdiği inancını içeren *kapsayıcılık* ve dinler arasında her hangi bir ayırım yapmadan bütün dinlerin kaynak, doğruluk, ahlaki ilke ve hidayet kapasiteleri açısından eşit oldukları kabulüne dayanan *dini çoğulculuktur*.¹⁶

Dinlerin esas itibarıyla bir hakikat tekelciliği iddiasında oldukları söylenebilir.¹⁷ Bu bağlamda İslam dininin de muhtelif dinler karşısındaki genel tutumu, 'dışlayıcılık' veya sınırları belirlenmiş bir 'kapsayıcılık'tır. İslam inancına göre diğer ilahi kaynaklı dinler asli hüviyetlerini koruyamadıkları için Allah, Hz. Muhammed'i son peygamber olarak göndermiş, böylece diğer dinlerin kurtarıcılık hükmü kalmamıştır. Kapsayıcılık boyutuyla değerlendirildiğinde ise, İslam'ın kapsamı biraz daha genişletilmekle birlikte, yine de nihai olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman, kurtuluş için şart koşulmaktadır.¹⁸

¹²Gary D Bouma - Rod Ling, "Dini Çeşitlilik", çev. Esra Ay, *Din Sosyolojisi - Yaşadığımız Dünya*-Der. Peter B. Clarke, çeviri ed: İhsan Çapçioğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2012, s. 317-339; Peter L. Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları I*, Der: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 121-174; İlhami Güler, 'din'e Yeni Yaklaşımlar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 135-136.

¹³Dini çoğulculuk ile, doğruluk derecelerini tartışmaya açmaksızın, daha çok demokratik anlayış ve uygulamalarla, çeşitli dinlerin kendilerini serbestçe ifade etmelerine imkân tanımak anlamındaki 'kültürel çoğulculuk' arasındaki farkı gözetmek gerekmektedir. Bk. Recep Kılıç, "Küreselleşme ve Din Üzerine", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 53-62.

¹⁴Veli Öztürk, "Kur'an ve Dini Çoğulculuk Üzerine Bazı Düşünceler", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 212-226.

¹⁵Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 15-49.; Kazım Arıcan, "Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik", *CÜİFD*, C. XV, S. 1, s.71-98.

¹⁶Arıcan, a.g.m., s.71-98; Kılıç, Recep, (2007), "Küreselleşme ve Din Üzerine", *Din-Kültür ve Çağdaşlık*, Ankara: TDV Yayınları, s. 53-62; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 2. bs., Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s. 232-233.

¹⁷Vejdi Bilgin, *İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 101.

¹⁸Recep Kılıç, "Küreselleşmenin Değer Boyutu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 17, s. 11-22.

İslam düşüncesinde, Mevlana gibi mutasavvıflar, dini çeşitlilik konusunda dışlayıcı anlayışı aşan düşüncelere sahip olmuşlardır. Rene Guenon ve günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci ekol temsilcileri de bütün dinleri, mutlak ilahi hakikatin farklı dil, düşünce ve kültür tarzlarındaki tezahür biçimleri olarak değerlendirmekle,¹⁹ “öteki”ne bakışı daraltan klasik İslam yorumları²⁰ dışında, dini çoğulculuğa dayalı bir anlayışı benimsemişlerdir. Sosyolojik bir gerçeklik olarak bakıldığında ise bir medeniyet dini olarak İslam’ın, tarihte karşılaştığı farklı birçok dinin bağlılarına yönelik tutumlarını, genel olarak siyasi ve iktisadi şartların belirlediği söylenebilir.²¹

Kur’an’da ötekine bakış konusundaki normlar konjonktürel olarak belirlenmiştir.²² Kur’an’ın bazı ayetlerindeki çoğulcu anlayışa yorumlanabilecek ifadeler²³ bazı İslam düşünürlerini; “Allah’a ve ahirete inanan ve salih amel işleyen herkesin ahirette kurtuluşa ereceği” düşüncesine sevk etmiştir.²⁴ Buna karşın İslam tarihinde Müslümanların gayrı Müslimlere bakışı ekseriyetle; “*Allah katında din ancak İslam’dır*” temel kabulü çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla İslami öğretilerde diğer din ve kültür gruplarına yaklaşımda, dinlerin eşdeğerliliğini kabul etmeyen, bir grubun kesin hegemonyasını öngören ve çoğulcu (eşit değil ama yan yana olmayı garanti eden) bir anlayışın egemen olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifade ile İslam’da sadece “tahammül etme” anlamında tolerans fikrine yer veren bir anlayış vardır.²⁵ Tanzimat Fermanı ile zımmilere eşitlik statüsü verilmesi ise İslam hukuk tarihinde devrim niteliğinde bir gelişme sayılmıştır.²⁶

Modernleşme, sömürgecilik dönemleri ve küreselleşme süreci ve neo kolonyalist küresel siyasal ve ekonomik şartlar, İslam dünyasında dini çoğulculuk veya dinde mutlak hakikatçı yaklaşımların gelişmesinde etkili olmuşlardır. İslam dünyasında bir taraftan küreselleşme, bireyselleşme ve demokratik yönetim süreçlerine katılım eğilimleriyle dini çoğulculuk düşüncesi gittikçe popülerleşirken,²⁷ diğer

¹⁹Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 83; Oliver Leaman, “Ezeli Felsefe ve Problemleri”, çev. Şamil Öcal, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 51-63; Adnan Aslan, “Medeniyetler İttifakına Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dini Çoğulculuk”, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 153-172.

²⁰İslam düşüncesinde “öteki”ne bakış konusunda Kur’an’ın yaklaşımını literal okuyuşla daraltan yorumlar için bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizm Ret Yazıları*, 2. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 128-178; M. Sait Şimşek, *Kur’an’ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s. 272-276.

²¹Jacques Waardenburg, “Ortaçağ Dönemi”, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 57-162; Taner Karaçam, “İslam ve Tolerans”, *İ. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 239-291.

²²Bu bağlamda dini çoğulculuk veya tekelcilik için referans alınan Kur’an ayetlerinden bazıları için bk. 11/Hud:118, 12/Yusuf: 103, 10/Yunus: 99, 2/Bakara: 193.

²³Bk. 2/Bakara: 62 ve 5/Maide: 69.

²⁴Bk. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 9. bs., çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara: 2007, s. 241-242.

²⁵Karaçam, a.g.m., s. 239-291.

²⁶Ömer Çaha, “Türkiye’nin Siyasi Modernleşmesi”, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, Ensar Neşriyat İstanbul 2001, s. 265-294.

²⁷Ercan Yıldırım, “Paradigmayı Yenilemek, Değiştirmek ve Terk Etmek Sürecinde İslamcılığın Modernliği”, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, Umran, İstanbul 2013, s.143-171;

taraftan Batı'nın, Müslümanlara yönelik, siyasi ve ekonomik sömürsünün sürdürülmesi amacıyla gerçekleştirilen askeri müdahaleler, İslam'ın radikal yorumlar eşliğinde bir kurtuluş ideolojisi olarak işlevselleştirilmesine ve farklı inanç ve kimliklere karşı ötekileştirici anlayışların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Türkiye'de toplum, dini çoğulculuk konusunda teorik ve pratik düzeylerde farklı anlayış ve pratikleri benimsemektedir. Yapılan araştırmalarda, toplumda teorik olarak dindarlığın hoşgörü kaynağı olduğuna dair genel bir kanaat bulunmakla birlikte, pratik yaşantılarda dindarlık ile hoşgörünün ters bir ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Toplumda iyi, doğru ve güzel konusundaki dini anlayışlarda “tek doğru” hassasiyeti, dini hoşgörüsüzlüğü beslemekte ve bu durum katı laik düşüncelere sahip kimselerde de görülmektedir.²⁹

Bu araştırmada, dini çoğulculuk konusundaki yaklaşımlarının anlaşılması ve karşılaştırılması amacıyla mollalar ve hocalara; “*Bütün dinlerin temelde aynı hakikati içerdiği söyleniyor? Bu bağlamda, örneğin Yahudilik veya Hıristiyanlık mensuplarının ahiret hayatı konusunda neler söyleyebilirsiniz?*” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Alınan cevapların oluşturduğu temalaşlama ekseninde bakıldığında, mollaların tamamının, hocaların ise tamamına yakınının dini çoğulculuk konusunda “dışlayıcı” bir anlayışı benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Mollalar, bütün dinlerin nihai hakikati bir şekilde içerdikleri ve dolayısıyla insanları kurtuluşa ulaştıracakları düşüncesini şiddetle red etmektedirler. Onlara göre İslam'ın son din olarak gönderilmesi ile birlikte sadece beşeri dinler değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilahi kaynaklı dinlerin dahi kurtarıcı vasfı kalmamıştır. Hakikati mutlak olarak temsil eden din İslam'dır. Diğer dinlerin de hakikati içerdiklerini söylemek; “*Allah katında din ancak İslam'dır*”,³⁰ “*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır*”³¹ veya “*Hak'tan sonra sadece sapıklık vardır. O hâlde, nasıl oluyor da (Hak'tan) döndürülüyorsunuz?*”³² gibi Kur'an ayetlerini inkâr etmek ve dolayısıyla dinden çıkmak demektir. Mollalardan B. Akat (49)'ın şu ifadeleri bu anlayıştaki mollaların konu ile düşüncelerini özetlemektedir;

“... Mesela semavi dinler, kendi zamanında adı ne olursa olsun hak bir dindir. Fakat onu nesheden bir peygamber gelince onun hükmü kalkar... Şu anda, bütün dinler haktır, aralarında bir farklılık yoktur düşüncesini biz küfür biliyoruz. Yani Müslüman birinin böyle bir şey söylemesi[ni], biz bunu küfür biliyoruz. İsterse Yahudi olsun veya Hıristiyan olsun, Ehl-i Kitap olsun veya diğer kâfirler olsun, bunlar ebediyen cehennemdeler. Bunda ümmetin icma'ı vardır. Sadece bazı fırkalar, -şu anda hangileridir hatırlamıyorum-, ehl-i bidat fırkaları, demişler bunlar ebediyen cehennemde kalmazlar... Fakat genel kanaat, Ehl-i Sünnetin

Mazharuddin Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 129.

²⁸Ali Çarkoğlu – Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, <http://ipc.sabanciuniv.edu/wp-content/uploads/2013/01/Rapor-Kamu-dindarl%C4%B1k-1.pdf> s.42 (Erişim: 03.10.2018); Ali Çarkoğlu – Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, Tesev Yayınları İstanbul 2000, s. 120.

²⁹Bahattin Akşit ve diğ., *Türkiye'de Dindarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s.348, 351.

³⁰3/Al-i İmran: 19.

³¹3/Al-i İmran: 85.

³²10/Yunus: 32.

görüşü; isterse Yahudi olsun, Hıristiyan olsun, ehl-i cehennemdir. Kim de onları kâfir kabul etmezse, bizim kaynaklarımızda diyor onlar da kâfirdir.”

Dini çoğulculuk konusunda hocaların tamamına yakının düşünceleri de, (mollalar kadar sert ifadeler ile dile getirilmese de) mollalarınkine yakın temalar ortaya koymaktadır. Hocalar da dinler arenasında mutlak hakikat payesinin sadece İslam'a ait olduğunu ve kendilerine İslam davetinin ulaşmadığı kimselerin dışında kalan insanlardan, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inananların ahirette kurtuluşa eremeyeceklerini düşünmektedirler.

Modernist bir din anlayışına sahip olduğu anlaşılan bir hocaya göre ise her insanın Tanrı'ya ulaşma yolu ayrıdır. İslam dışındaki diğer dinlerin mensupları da, şayet kendi dinlerinde ahlaklı olarak yaşar, insanlığa faydalı olurlarsa Allah'ın katında saygın birer kul olabilirler. Deizm benzeri bir din anlayışını benimsemiş diğer bir hoca da insanın, ahlaklı olduğu takdirde herhangi bir dine mensup olmasa da kurtuluşa ereceğine inanmaktadır. Ona göre Tanrı, ahlaklı yaşamış ateistlerin bile çabalarını boşa harcamayacaktır.

Mollalar ve hocalardaki, hakikat tekeliği anlamına gelen bu yaklaşımı, mollalar daha radikal ifadelerle savunurken, hocalar ise nisbeten ılımlı bir üslup ile dile getirmektedirler. Her iki kesime göre, beşeri dinler uydurulmuş, ilahi dinler ise tahrife uğramış ve nihayet nesh edilmişlerdir. Dolayısıyla hakikati bütünüyle içeren ve insanları kurtuluşa götüren tek din İslam'dır. Şu halde gelenekselci ekolün *ezeli hikmet* veya çoğulcu din anlayışının, *dinlerin aşkın birliği* düşüncelerinin mollalar ve hocaların din anlayışlarında bir karşılığı bulunmamaktadır.³³ Mollalar ve hocaların dini çoğulculuğa kesin bir karşıtlık şeklinde ortaya çıkan tutumlarını, İslam hukukundaki, dini çoğulculuğu engelleyen hükümler ve özellikle Şafiî mezhebinin, küfrü (barışçıl dahi olsa) savaş (cihad) sebebi sayan anlayışı³⁴ paralelinde değerlendirmek gerekir.

2. Dinde Çoğulculuk Anlayışı

Dinde çoğulculuk; Tanrı tarafından lâfzî vahiy ile bildirilen mutlak hakikatin, insanlar tarafından farklı anlaşılma biçimlerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.³⁵ Dinde çoğulculuğu, dinin sınırları içindeki farklı yorum kulvarlarına işaret etmek üzere, mezhepsel çoğulculuk şeklinde kavramsallaştırmak da mümkündür.³⁶

Sosyolojik bir olgu olarak, dinin tarihte ve bir toplulukta yahut kültürde yer ediş biçimi, mezhepler, ekoller şeklinde olmuştur.³⁷ Bu temel gerçeklik İslam için de söz konusudur. İslam'ın çoğul tabiatı,³⁸ İslam düşünce tarihinde, dört ana bilgi

³³Buna karşın modernist yaklaşımları ile öne çıkan hocalardan ikisinin ise çoğulcu bir din anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır.

³⁴Ferhat Koca, “Türkiye'nin Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Hukukunda Zihniyet Değişimi ve Yeni Perspektifler”, *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 179-197; Öztürk, a.g.e., s. 158-159, 162.

³⁵Recep Kılıç, “Dini Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu?”, *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 19, s. 13-17.

³⁶Tatlıoğlu, Ahmet, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, *FÜİFD*, C. 15, S. 1, s. 71-97.

³⁷Evkuran, Mehmet, “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, *İslamiyat*, C. 8, S. 3, s. 27-50.

³⁸Bk. Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 2. bs, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 30.

paradigması çerçevesinde yüz civarında kelâm, yirmi civarında hukuk ve dört büyük felsefe okulunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁹

İslam'ın ana kaynaklarının, farklı okunma ve uygulanmayı peşinen serbest bırakmış ve “farklılıkları” tüm evrenin ve hayatın kanunlarından saymış olmalarının⁴⁰ da etkisiyle İslam düşüncesinin teşekkül devrinde, iman dairesinde kaldığı ve fikri hürriyetin ilkelerine riayet edildiği sürece⁴¹ her türlü düşünsel farklılık bir zenginlik ve dinin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Ancak dini düşüncenin donması ve taassubun gelişmesi ile birlikte Ehl-i Sünnet dışındaki din anlayışları, heretik inançlar sayılarak mahkûm edilmiştir. Klasik Selefiye'nin “el-velâ ve'l-berâ” (mü'minleri dost edinmek ve diğerlerinden uzaklaşmak) prensibinin Ehl-i Sünnet-i Hassa dışında kalan din yorumlarının dışlanması⁴² ve söz konusu dönemde, özellikle *Fırka-i Nâciye* hadisinin düşünce hayatında bir kontrol aracı olarak işlevselleştirilmesi, fikri muhalefeti ve eleştiri kültürünü adeta felç etmiştir.⁴³ Söz konusu atmosferde oluşan mezhep taassubunun kurumsallaştırılması amacıyla kurulan medreseler de,⁴⁴ Ehl-i Sünnet dışındaki İslam yorumlarına, eğitim gelenekleri içinde yer vermemişlerdir.

Modern Türkiye'de de resmi devlet yapısı içinde veya toplumsal hayatta dinde çoğulcu anlayışların yaygın bir varlığından söz etmek zordur. Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla sunulan din hizmetlerinde veya ilahiyat fakülteleri ve İmam Hatip Liseleri dâhil tüm eğitim kademelerinde, İslam'ın mezhepsel yorumlarından Hanefiliğin esas alınması, Şafîlik, Caferilik ve Alevilik gibi farklı din yorumlarının göz ardı edildiğini göstermektedir. Öte yandan bazı araştırmalar, özellikle Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Sünnîlik ile Caferilik⁴⁵ ya da Şafîlik ile Hanefilik arasında mezhep taassubuna dayalı ilişki biçimlerinin⁴⁶ varlığını da göstermektedir.

Dinde çoğulculuk konusunda mollalar ve hocalara; “İslam düşüncesinde inanç ve ibadet konularındaki farklı anlayışlar birer zenginlik midir? Bu bağlamda

³⁹Jean-Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 11; Mehmet S. Aydın, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 108-115.

⁴⁰Mehmet Akif Ak, “Bir Modernleşme Projesi Olarak ‘İslamcılık’, *Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık*, Umran, İstanbul 2013, s. 173-187.

⁴¹İslam'da fikir hürriyetinin ilkeleri; a-Hüs-ü niyet, b-Erdemlilik c-İnançlara riayet d-Ahlak ölçülerine riayet olarak kabul edilmiştir. Bk. Abdulkerim Zeydan, *İslam Hukukunda Ferd ve Cemiyet- İslam Anayasa Hukuku-*, çev. Aksoy Öncel, Nizam Yayınevi, İstanbul (t.y.), s. 66.

⁴²Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 56

⁴³Mahmut Kaya, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 160-172.

⁴⁴Cağfer Karadaş, “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâli”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, C. 1, s. 545-555; Şakir Gözütok, “Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 199-216; Veli Sırım, “Selçuklular ve Osmanlı Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 557-572; Mehmet Dalkılıç, “Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. 1, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 233-246.

⁴⁵Kıyasettin Koçoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuğu Yaşadığı Ortamlarda Dini Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vaizlik -İğdir Örneği-”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara 2013, C. 1, s. 631-643.

⁴⁶Müfid, Yüksel, *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Sor Yayıncılık, Ankara 1993, s. 50-52.

Türkiye’deki Alevilik-Bektaşilik gibi dini yorumları nasıl değerlendiriyorsunuz?” şeklinde temel bir soru yöneltilmiştir. Mollalar ve hocalardan alınan cevaplardan, onların dinde çoğulculuk hakkındaki düşüncelerinin; “Ehl-i Sünnet düşüncesi çerçevesindeki farklı din yorumları İslam düşüncesi için bir zenginliktir”, “Ehl-i Sünnet dışındaki bazı din yorumları da İslam düşüncesine zenginlik katmıştır” ve “itikadi meselelerde değil ama ameli konulardaki farklı anlayışlar bir zenginliktir” şeklindeki üç tema etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.

Mollalar, dinin temel kaynaklarının büyük kısmının yoruma açık olması nedeniyle, dinde anlayış farklılıklarını tabii olarak görmektedirler. Onlara göre, özellikle ameli konularda farklı içtihatlarla ortaya çıkmış din yorumları İslam düşüncesini zenginleştirmiştir. Ancak mollaların büyük çoğunluğu bu zenginliği Ehl-i Sünnet düşüncesinin çerçevesi ile sınırlamaktadır. Bu anlayıştaki mollalara göre Ehl-i Sünnet düşüncesinin kapsamı dışında kalan din yorumları bid’at ve dini tahrif anlamına gelmektedir. Mollalardan biri bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“... Zenginliği nerede sayıyoruz? Sevâd-ı A’zama uyan konular, Sevâd-ı A’zama uyan ibadetler kabul edilir, Sevâd-ı A’zama uymayan ibadetler, biz bunu kabul etmiyoruz. Yani kısaca şunu söyleyeyim. Akidede, Eş’ari ve Maturidi akidesi dışındaki akideler, -Selef-î Salihin de bunun içindedir- amelde de bu dört mezhep dışındaki diğer bütün mezhepleri biz ehl-i bid’at olarak kabul ediyoruz. Tabi ehl-i bid’atin aşamaları bir değildir. Bazı bid’atlar vardır insanı küfre götürüyor, bazı bid’atlar vardır insanı fiska götürüyor. Mesela Hz. Ayşe’ye iftira etmek. Bunu kim yaparsa Allah muhafaza onu küfre götürür... Mesela Hz. Ayşe’ye iftira etmekle Kur’an-ı Kerim mahlûktur demek arasında fark vardır, eşit değildir. Her ikisi de bid’attir fakat arasında fark vardır. Onun için biz zenginlik görmüyoruz hocam.”(B. Akat: 49)

Dinde çoğulculuğu Ehl-i Sünnet düşüncesi kapsamındaki farklı din anlayışları ile sınırlandıran bu mollalar, Türkiye’deki Alevi/Bektaşî din yorumlarını da bid’at türünden inanç ve düşünceler olarak değerlendirmektedirler. Bu düşüncedeki mollalar, medresedeki aşırı Sünnilik vurgusu bunun dışındaki inanç ve pratikleri sapıklıkla nitelendirmeleri⁴⁷ paralelinde Şîlik, Alevilik gibi din anlayışlarını Kur’an ve Sünnet çizgisinden uzaklaşmış heretik unsurlar olarak değerlendirmektedirler. Mollalardan S. Ergen (59)’in, -bir kısmını istisna etmekle birlikte- Alevi din anlayışlarına yönelik ifadeleri oldukça serttir. Ona göre;

“... Hz Ali’ye tabiyiz, onun yolunda gidiyoruz diyenler, Hz. Ali’nin yolundan asla gitmiyorlar. Yani özellikle Türkiye’dekiler için söylüyorum. Hz. Ali camiye gitti, gitti, gitti ta camide şehit olana kadar. E siz niye camilerden nefret ediyorsunuz? Rasulullah (sav), Hulefa-i Raşidin zamanında, nerede burada cami, burada cem evi? Şiddetle ben o cem evine karşıyım doğrusu. Eğer Müslümanlar, Müslümanların yeri camidir. Onlar da camiye gitsinler Hz. Ali gibi, şehid olana kadar ibadetlerini yapsınlar. Rasulullah’ın siretinde, Hulefa-i Raşidin, Hz Ali ve on iki imam dâhil, hangisi böyle karma, kadın erkek karışık, sazlı cazlı şekilde ibadet etti? Buna ibadet demek, tıpkı Rasulullah zamanında Kâbe etrafında bazıları, -diyorlar biz bu elbiselerle günah işlemişiz- çıplak olarak kadın erkek Kâbeyi tavaf ediyorlar. Bazıları ıslık çalarak tavaf ediyorlardı. Bazıları da alkış tutarak şey ediyorlardı. Yani onların o hareketi ile o zamanki müşriklerin o alkışları, o ıslıkları arasında zerre kadar fark yok. Bu ibadet değildir.

⁴⁷Büyükkara, a.g.e., s. 85.

Türkiye'deki çoğu Alevilerin -tamamı demiyorum- zaten İslam ile alakaları kalmamış. İşin doğrusu budur. Belki bazıları ifade edemiyor, etmiyor ama İslam'la alakalarının olmadığını biliyorum yani. Ben öyle görüyorum. Ama bazılarının da hakikaten belki yanlış şeyleri olabilir ama İslam'a bağlı olduklarını görüyoruz yani. Yani hepsi aynı değiller demek istiyorum."

Mollaların yaklaşık üçte biri, İslam dininde Kur'an ve Sünnete açıkça aykırı olmadıkları sürece içtihadı dayalı her türlü dini yorumunu kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen mollalara göre Ğulat olarak adlandırılan aşırı grupların haricindeki; İmamiye, Caferiye veya Zeydiye gibi Şii İslam yorumları din dışı kabul edilmemelidir. Bu mollalar Türkiye'deki, Allah ve peygamber inancına sahip mutedil Alevi/Bektaşî din yorumlarını ise İslam'ın periferisinde duran ve çoğunlukla kültürel olarak üretilmiş farklı din anlayışları olarak değerlendirmektedirler.

Mollaların önemli bir kesimi İslam düşüncesindeki itikadi ve fikhî düşünce farklılıklarını ayrı kategorilerde değerlendirmektedir. Onlara göre İslam düşüncesinde gelişen fikhî yorumlar, zaman zaman çatışma nedeni olmuşlarsa da çoğunlukla Müslümanların pratiksel dini hayatını kolaylaştırmışlardır. Ancak itikadi konulardaki din yorumları tarihte ve günümüzde İslam toplumlarında derin ayrılıklara ve çatışmalara neden olmuş, bunun da Müslümanlara ağır maliyetleri olmuştur. Bir molların ifadeleri ile;

"... Zenginlik diye, sonradan çaresizlikten dolayı zenginlik demişler. Bana öyle geliyor. Aslında tek olmuş olsaydı ideal olurdu... Ayrı ayrı görüşler beşerde saygı meydana getirmemiş, nefret ve rahatsızlığı getirmiş. Özellikle akidevi mezheplerde. İbadet mezheplerinde de birbirlerine hor bakmışlar, bakmamışlar değil... Ah keşke itikadi meselelerde de birbirlerine saygı gösterseydiler! Orada göstermiyorlar. Hak tektir, o yetmiş üç fırkadan da benimdir. Hiçbiri bu şansını diğerine vermiyor... Yav mübarek sen de delil getiriyorsun Kâdı da, Keşşaf da delil getiriyor. Nazzâm da delil getiriyor. Câhız da getiriyor, Ebu Haşim de getiriyor, Ebu Ali el-Cubbaî de getiriyor... Tamam, deki benimki daha doğrudur ama diğerine sen cehennemliksin deme! ... Şu anda gidin ilahiyatlarda Eş'ari, Maturidi dışındakileri kabul etmiyorlar... Vicdan nerede, insaf nerede!... Birbirine saygı gösterirlerse [farklı anlayışlar] zenginliktir... Birbirlerine saygı göstermedikleri zaman bu dezavantajdır. Keşke olmasaydı da birbirine de düşmemiş olsalardı. Demek ki saygı ile bu mevcut olan şeklin faydası var. Furuatlarda birbirlerine saygı göstermişlerse de usullerde itikadi meselelerde aman aman aman, tekfir, tekfir! ... (D. Kardeş: 61)

Hocaların, İslam'daki farklı dini anlayışlara yaklaşımları, mollalarınki ile büyük oranda yakınlık göstermektedir. Bu yakınlık düşüncelerin hem oransal dağılımında hem de söylemlerin içeriğinde görülmektedir. Örneğin Ehl-i Sünnetin din anlayışına vurgu ve bu anlayışın dışında kalan din yorumlarına yönelik yapılan kodlamalar ve takınılan tutumlarda bir örtüşme söz konusudur. Ayrıca hocalar da mollalarla benzer şekilde fikhî yorum farklılıklarının, İslam dininin farklı kültür ve coğrafyalarda rahatlıkla yaşanmasına katkı sağladığını, ancak itikadi düşüncedeki bölünmüşlüğü Müslümanlar arasında ayrılık ve çatışmalara neden olduğunu düşünmektedirler. Bu bağlamda hocaların da büyük çoğunluğu Türkiye'de mevcut Alevi/Bektaşî din yorumlarını, İslam düşüncesini zenginleştiren unsurlar olarak görmemektedirler.

Mollalar ve hocaların mutlak manada dinde çoğulculuk anlayışını benimsedikleri söylenemez. Hem molla hem de hocalar çoğulcu din yorumlarını çoğunlukla Ehl-i Sünnetteki fikhî yorum çeşitliliği ile sınırlandırmaktadırlar. İtikadi konularda ise

Eş'ari ve Maturidi din anlayışlarını teorik düzeyde meşru görmekle birlikte, bu anlayış farklılıklarının bile pratikte İslam ümmetine zarar verdiğini düşünmektedirler. Geniş anlamda dinde çoğulcu yorumları bir zenginlik olarak gören molla ve hoca ise oldukça azdır.

Özellikle mollaların dini olarak sosyalleştikleri çevrede Şafîlik merkezli mezhep taassubu yaygındır.⁴⁸ Bu taassubun gelişiminde, ezbere dayalı eğitimin, bilgiye mutlak gözü ile bakmayı netice veren öğretim metodu⁴⁹ ve çok sınırlı ve dar bir çevre ile etkileşim kurmaya imkân tanıyan medrese ortamının önemli etkisi vardır. Çoğulculuğun egemen olduğu kültürel ortamları deneyimleyen mollaların dinde çoğulculuk anlayışı diğerlerine göre farklılaşmaktadır. Örneğin, Avrupa ülkelerinde bir süre kalmış olanlar başta olmak üzere bazı mollaların, mezhepleri Ehl-i Sünnet ile sınırlamaması, tedvin edilmiş bütün mezhepleri hak olarak kabul etmesi bu bağlamda dikkat çekicidir.

Dinde çoğulcu anlayışlara yaklaşımlarına bakılırsa, mollaların mezhep taassubundan sıyrılarak çoğulcu, özgürlükçü ve kendisine benzemeyen ile yaşamayı içeren kentlilik kültürünü içselleştirdikleri söylenemez. Benzer bir yaklaşım biraz daha seyrelmiş olarak kent varoşlarında büyümüş hocalar için de söz konusudur. Yapılan araştırmalar, dinde çoğulculuk konusundaki daraltıcı yaklaşımların, bu araştırmanın evreni ile sınırlı olmadığı⁵⁰ ve Türkiye'de toplumun geniş kesimleri tarafından da paylaşıldığını göstermektedir.⁵¹

3. Dinlerarası Diyalog Anlayışı

Dini çoğulculuk tartışmalarının yoğunlaştığı alanlardan biri de dinlerarası diyalog⁵² konusudur. Küreselleşen dünyada toplumlar arasındaki ticari, siyasi, askeri, sportif ve kültürel münasebetlerin artması veya açlık, savaşlar, terör ve mültecilik gibi küresel çaplı sorunlara karşı işbirliği yapma zorunluluğu, farklı dinlerin mensuplarının birbirleri ile daha sıkı ilişki kurmalarını gerektirmiştir. Başka bir ifade ile insanlık artık birçok alanda birbirine bağımlı bir evrensellik içinde yaşamaktadır.⁵³ Bu durum özellikle çok kültürlü ve çok dinli ülkelerde ve coğrafyalarda barış içinde yaşayabilmek için, kültürler ve dinler arasında bilgi, duygu ve davranış düzeyinde diyalog kurulmasını bir ihtiyaç haline getirmiştir.⁵⁴

⁴⁸Yüksel, *a.g.e.*, s. 50-52.

⁴⁹Mehmet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, Nobel Yayınları, Ankara 2011, s. IX, 167.

⁵⁰Bk. M. Cengiz Yıldız, 1999, *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 1999, s. 360.

⁵¹Çarkoğlu - Toprak, *a.g.e.*, s. 120; Akşit ve diğ., *a.g.e.*, s. 348-353.

⁵²Beşeri bir ilişkiyi mümkün kılan bir teknik olarak diyalog; "farklı inançlara mensup insanların herhangi bir meselede birbirlerinin duygu ve düşüncelerini dinlemeleri, öğrenmeye çalışmaları, kendi fikirlerini zorla kabul ettirme gayretine girişmeden birbirini anlamak maksadıyla karşılıklı konuşmaları, böylece uzlaşıp beraberce yaşayabilmeleri ve hatta insanlığın ortak problemlerinde işbirliğine gidebilmeleri gibi gayelere mâuf faaliyetlerin bütünüdür." Bk. Ali Bulaç, *Din, Kent ve Cemaat*, Ufuk Kitap, İstanbul 2008, s. 238.

⁵³Roger Garaudy, *Entegrizm, Kültürel İntihar*, 6. bs., çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 151.

⁵⁴Ali Bardakoğlu, *21. Yüzyıl Türkiye'sinde Din ve Diyanet*, C. 1, DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 347-351; Abdurrahman Küçük ve diğ., *Dinler Tarihi*, 4. bs., Berikan Yayınevi, Ankara 2014, s. 606-608; Abdurrahman Küçük, "Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?", *Dini Araştırmalar*, C. 1, S. 1, s. 31-43.

Bu bağlamda, dinlerarası diyalog ve barış, dünya barışının da bir ön şartı olarak kabul edilmekte, dinlerarası diyalogun karşıtı olan entegrizm ise çağımızın en büyük tehlikesi olarak değerlendirilmektedir.⁵⁵

İslam dini, diğer inanç bağlılarına diyalog kapısını sürekli açık tutmuş⁵⁶ ve bu konuda bazı ahlaki ilkeler koymuştur.⁵⁷ İslam tarihinde Müslümanlar, özellikle Yahudi ve Hıristiyan din mensupları ile nitelikli diyalog örnekleri sunmuşlardır.⁵⁸ Ancak günümüzde Müslümanlar arasında, dinlerarasında diyaloga karşı; dinler arasındaki farkı ortadan kaldırıp dinleri tevhid edecek ve hatta yeni bir din teşekkülüne zemin hazırlayan bir teşebbüs,⁵⁹ medeniyetler çatışmasına bağlı olarak oluşturulmaya çalışılan sekülerizasyonun bir uzantısı,⁶⁰ kılık değiştirmiş bir misyonerlik biçimi⁶¹ veya Müslümanların zihinlerinde teşevvüş ve kaosa yol açmak suretiyle⁶² uzun vadede İslam'a ciddi zararlar vereceği gibi endişelerle bir muhalefet söz konusudur.⁶³

Araştırma kapsamında, dinlerarası diyalog konusundaki düşüncelerinin anlaşılması için mollalar ve hocalara, “*Dinlerarası diyalog hakkında neler düşünüyorsunuz? Farklı dinlerin mensuplarının birbirleri ile münasebetleri nasıl olmalıdır?*” şeklinde sorular sorulmuştur. Bu noktada dinlerarası diyalog ile din mensupları arasındaki diyalog veya işbirliği arasında ayırım yapılmıştır. Görüşmelerde alınan cevaplardan, mollaların büyük çoğunluğunun, -kendi anlamlandırdıkları biçimiyle- dinlerarası diyaloga karşı olumsuz bir tutum içinde oldukları, hocaların ise genel olarak dinlerarası diyaloga daha olumlu yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Mollaların tamamına yakını İslam'ın diğer dinler ile bir araya gelmesi anlamında bir dinlerarası diyalogun mümkün olamayacağını düşünmektedirler. Bu anlayıştaki mollalara göre dinlerarası diyalog İslam dinine zarar verir. Hıristiyanlar ve Yahudiler, dinlerarası diyalog adı altında Müslümanları dönüştürmek ve sömürmek istemektedirler. Öte yandan dinlerarası diyalogu kabul etmek, İslam'ı dinlerden bir din haline getirmek demektir. Oysa İslam mutlak hakikati temsil eder. Diyalog karşıtı mollalar, “*Sen onların milletlerine tabi olmadıkça ne Yahudiler, ne de Hıristiyanlar senden asla hoşnut olmayacaklar,*”⁶⁴ “*Allah katında din İslam'dır,*”⁶⁵ “*Ey iman edenler! Yahudileri ve hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost edinirse,*

⁵⁵Garaudy, *a.g.e.*, s. 8.

⁵⁶Şinasi Gündüz, “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, *Tezkire*, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58.

⁵⁷Bk. Kur'an, 16/Nahl: 125-126; 3/Âl-i İmran: 64; 49/Hucûrat: 13; 29/Ankebut: 46.

⁵⁸İsmail R. Farukî, “Önsöz”, *İbrahimî Dinlerin Diyalogu*, çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993, s. 9.

⁵⁹Bulaç, *a.g.e.*, s. 226.

⁶⁰Ruhi Abat, “Dinler Arası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları”, *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, C. 1, S. 2, s. 17-21.

⁶¹Jussi Aro, “Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog”, çev. Ahmet Güç, *UÜİFD*, C. 5, S. 5, s. 275-286; Ömer Faruk Harman, “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri”, *Üçüncü 1000'e Girerken İslam*, TDV Yayınları, Ankara 2005, s. 285-290.

⁶²Lütfi Özşahin, *Kaosun Jeopolitiği ve Dinler Arası Diyalog, Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi*, Rağbet Yayınları İstanbul 2005, s. 199-200.

⁶³Waardenburg, *a.g.e.*, s. 222.

⁶⁴2/Bakara: 120.

⁶⁵3/Âl-i İmran: 19.

şüphesiz o onlardan olur. Şüphesiz Allah, zâlim kavmi doğru yola iletmez”⁶⁶ gibi Kur’an ayetlerinin, Müslümanların diğer dinler ile diyalog kurmasını yasakladığını iddia etmektedirler.

Dinlerarası diyalog karşıtı mollalar, Müslümanların gayr-ı Müslimler ile ilişkilerinin zimmilik hukuku çerçevesinde olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre dinlerarası diyalog çabaları Hıristiyanların Müslümanlara karşı geliştirdikleri yeni bir yozlaştırma ve yok etme taktiğidir. Bir molla bu bağlamdaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

“Hocam, “inne’d-dine indallahi’l-İslam.” Yani İslam’ın dışında Allah insandan hiçbir şey kabul etmez. Erê kurban? Esas bunu yapanlar, bu fikrin mimarları, Müslüman olmayanlardır ki İslam’ı yozlaştırmak için, İslam’ı asıl mecrasından çıkarmak için... Esasen diyalog zaten yerinde değildir. Elimde diyalogla ilgili yaz[ıl]an kitaplar var. İnceledim bir kısmını... Hâkimiyet İslam’da olduğu sürece, diğer din mensupları ile elbette anlaşmalar da yapabilir, [Müslümanlar] onları İslam diyarında da barındırabilir. İslam’ın aleyhine faaliyet yapmamaları suretiyle... Hocam diyalog asla olamaz. Bir grup kalkıp da İslam adına onlarla şey etmesi asla caiz değildir. Günah işlemektir... Onlara yaşama hakkı verilir ama İslam’a zarar vermedikleri sürece... Karadavi bahsediyor, diyor Katar’a geldiler, burada bir toplantı yapacağız [dediler]. O zaman bize şey [söz] hakkı var[mı]? Yok dediler biz sadece sunacağız dediler. Bu defa Karadavi zaten kabul etmiyor, katılmıyor ve karşı beyanatlarda bulunuyor. Bunlar kendi pisliklerini bize kabul ettirmeye çalışıyorlar. Âlimleri aracılığıyla bize kabul ettirmeye çalışıyorlar. Yanlış, haram olduğunu ifade ediyor Karadavi.” (S. Ergen: 59)

Mollalardan bazıları ise İslam dininin daha iyi tanınması ve özellikle Ehl-i Kitap ile huzur içinde bir arada yaşayabilmek için, ancak İslam’dan taviz vermemek kaydıyla diğer dinlerle diyalog kurulabileceğine inanmaktadır. Ancak bu mollaların da, dinlerarası diyalog sürecinde Müslümanların baskı ve dayatmaya maruz kalabilecekleri veya diğer dinlerin de İslam gibi hakikatmiş gibi anlaşılacağı türünden bazı kaygılar taşıdıkları anlaşılmaktadır. Görüşülen mollalardan Ş. Aslanlı (55) dinlerarası diyalogun gerekliliği ve diyalog süreci hakkındaki kaygılarını şu sözleri ile ifade etmektedir;

“İslam dini semavi dinlerin hiç birine ve o dinlerin mensuplarına kapıyı kapatmamıştır. Kapıyı ardına kadar açık bırakmıştır. Dolayısıyla İslam dini ve Yahudi dini, İslam dini ve Hıristiyanlık dini, İslam dini ve Zeburi dini daima diyalog içerisinde olmalı ve sürekli görüşmelidirler. Çünkü temelleri birdir yani. Bu diyalog şarttır. Bu diyalog olmadığından dolayıdır ki biz İslam’ı Yahudilere kabul ettiremiyoruz. Bu diyalog olmayışından dolayı Hıristiyanlığa kabul ettiremiyoruz... Eğer dinler arasında bir diyalog olsaydı ve din mensupları arasında bir diyalog olsaydı, elbette ki Avrupa’nın hali belki başka bir şekilde olurdu. Ama bir şart ile. Eğer diyalog adı altında Yahudiler bizi kullanmıyorlarsa. Diyalog adı altında Hıristiyanlar eğer Müslümanları kendilerine köleleştirmiyorlarsa. Onları aldatmıyorlarsa. O zaman biz dinler arası diyalogu, şahıslar arası diyalogu çok takdir ederiz yani... Ama bir şart ile; eğer dünya onların elinde olduğu için, teknoloji onların elinde olduğu için, para onların elinde olduğu için, hakimiyet onların elinde olduğu için bu imkanları ile Müslümanları kullanmıyorlarsa, Müslümanları kendilerine mahkum etmiyorlarsa, Müslümanlara tuzak kurup da Müslümanların ayaklarını kaydırmıyorlarsa, bence diyalog şarttır. İşte ben ondan korkuyorum, bu şart

⁶⁶ 5/Maide: 51.

acaba yerinde midir, yerinde değil midir? Eğer yerinde değilse diyalog olmaması lazım yani. Bari biz kendimizi kaybetmeyelim yani. Bari onların tuzağına girip ayağımızı kaydırtmayalım yani. Bu şart çerçevesinde ben dinler arası diyalogu takdir ederim.”

Mollalardaki dinlerarası diyaloga bu genel olumsuz tutuma karşın, hocalarda çoğunlukla dinlerarası diyaloga yönelik -bazı sınırlamalarla birlikte- olumlu bir tutum söz konusudur. Hocalar, hakikat boyutunda, İslam dininin diğer dinlerle eşit görülmediği ve diyalog sürecinin Müslümanlar aleyhine manipüle edilmediği şartlarda dinlerarası diyalogun mümkün ve gerekli olduğunu düşünmektedirler. Hocalara göre, farklı dinlerin bir arada barış içinde yaşayabilmeleri, İslam dinine önyargılardan uzak ve asli hüviyeti ile temsil ve tebliğ imkânının sağlanması, küresel boyutta yaşanan çevresel ve insani sorunlarla mücadele etmede işbirliğinin zorunlu olması gibi nedenlerle günümüzde dinlerarası diyalog bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Hocalar arasında dinlerarası diyaloga olumsuz yaklaşanların ileri sürdükleri gerekçeler homojen değildir. Örneğin bu anlayıştaki hocalardan bir kısmı diyalog sürecinin İslam dinine ve Müslümanlara zarar vereceğini düşünmektedirler. Öte yandan kimliklerini daha çok etnisite üzerinden tanımlayan iki hocadan biri, dinlerarası diyalogun, din adamlarının kendi statükolarını küresel boyutta derinleştirme çabasının bir ürünü olduğunu iddia ederken, diğeri ise her bir dinin kendi dogmalarının, dinlerarası diyaloga imkân vermediği düşüncesindedir.

Dinlerarasında değil ama din mensupları arasında diyalog konusunda molla ve hocalar arasında görüş birliği vardır. Hem molla hem de hocalar savaşlar, kıtlık, mültecilik sorunları, ahlaki yozlaşma, bulaşıcı hastalıklar ve yoksullukla mücadele gibi konularda bütün dinlerin müntesipleri arasında diyalog ve işbirliği yapılabileceğini düşünmektedirler.

Dinlerarası diyalog konusunda mollalar ile hocalar arasında ilk bakışta bir görüş ayrılığı olduğu görülmektedir. Ancak konuya biraz daha yakından bakıldığında bu görüş ayrılığının diyaloga yüklenen anlamdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin mollalar dinlerarası diyalogu, dinlerin hakikat boyutunda birbirine yakınlaştırma çabası olarak görürken, hocalar ise dinlerarası diyalogu daha çok din mensuplarının birbirini tanıma ve birlikte yaşamının yollarını arama şeklinde anlamaktadırlar. Bu bakımdan mollaların, farklı dinlerin mensupları arasında işbirliği ve dayanışmaya olumlu yaklaşımları, onların da klasik anlamda dinlerarası diyalog konusunda katı bir olumsuz tutum içinde olmadıklarını göstermektedir.

4. Misyonerlik Faaliyetlerine Yönelik Anlayışlar

Evrensel mesajlar içeren her inanç sistemi, öğretileri arasında, temsil ettiği mesajın öteki insanlara iletilmesine yer verir ve çoğunlukla bunu din mensuplarına bir görev olarak yükler.⁶⁷ Misyonerlik, herhangi bir din mensubunun, kendi inancını başkalarına tebliğ gayretini ifade diyor ve bu anlamda evrensel dinlerin bir vasfı olarak görülüyorsa da bu kavram daha çok Hıristiyanlığın yayılcı faaliyetini ifade etmektedir.⁶⁸

⁶⁷Şinasi Gündüz, “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, *Tezkire*, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58

⁶⁸Harman, a.g.m., s. 285-290; Şinasi Gündüz, *Misyonerlik*, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 16.

Bütün dünyada olduğu gibi Diyarbakır ve çevresinde de misyonerlik faaliyetlerinin kökleri çok eskilere dayanmaktadır. Bununla birlikte, Diyarbakır'ın da içinde yer aldığı bölgede misyonerlik faaliyetlerinde 1980'li yıllardan itibaren artış görülmüştür. Diyarbakır'da toplumun dini gelenekler ve aidiyetler açısından güçlü bir tarihi alt yapıya ve aktarım geleneğine sahip olması, ayrıca yakın zamana kadar medreselerin toplumun dini ve sosyal hayatı üzerindeki düzen sağlayıcı etkisi, bölgede misyonerlik faaliyetlerinin etkisini sınırlamıştır.⁶⁹ Ancak son yıllarda yoğun göç ve aşırı politize olma sonucu toplumun dini ve sosyal aidiyet şemalarında dönüşümler meydana gelmiştir. 1990'lı yıllarda yaşanan dinsel içerikli şiddet olayları ve 28 Şubat darbe süreci özellikle genç nüfusun dini eğitim ve sosyalleşme ortamlarından uzak kalmasına ve dolayısıyla olası misyonerlik propagandalarına daha açık hale gelmesine neden olmuştur.

Diyarbakır'da, Protestanların misyonerlik faaliyetlerine başlaması ile Katolik Kilisesi'nin bu alandaki etkinliği giderek zayıflamıştır.⁷⁰ Diyarbakır'da Türkmen Alevilerin hem en önemli aktörleri hem de temel hedef kitlesini oluşturduğu misyonerlik faaliyetleri çoğunlukla, Evanjelik Protestanların kurduğu Diyarbakır Kilisesi ve Diyarbakır Protestan Kilisesi Derneği merkezli olarak yürütülmektedir. Türkmen Aleviler, öteden beri Diyarbakır'daki misyoner faaliyetlerinin en fazla karşılık bulduğu dini ve etnik grup olmuşlardır. Bir taraftan Sünnî kaynaklı dini dışlanmışlık olgusu, güçlü bir dünya tarafından sahiplenilme⁷¹ ve aidiyet sorununa köklü bir çözüm bulma ihtiyacı, diğer taraftan kutsal ihtiyacının giderilmesine yönelik arayış ve Hristiyanlık ile Alevilik inançları arasında kurulan benzerlik, Alevilerin Protestan misyonerliğine olumlu cevap vermelerinin temel nedenleri olarak gösterilmektedir.⁷²

Bu araştırmada misyonerlik faaliyetleri hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması için hocalara ve mollalara; "*Misyonerlik faaliyetleri hakkındaki fikriniz nedir? Her din mensubu, kendi dinini rahatlıkla başkalarına anlatabilmeli midir?*" şeklinde sorular yöneltilmiştir. Alınan cevaplardan mollaların çoğunluğunun, misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasından, hocaların ise çoğunlukla her din mensubunun kendi dinini yayma hakkına sahip olması gerektiğinden yana oldukları anlaşılmaktadır.

Misyonerlik faaliyetlerine karşı olan mollalar bu düşüncelerine temel dayanak olarak İslam dininin hak, diğer dinlerin ise batıl oluşunu göstermektedirler. Onlara göre İslam dışındaki dinler hakikati temsil etmedikleri için insanlara anlatılmaları doğru değildir. Bu bağlamda misyonerlik faaliyetleri Müslümanlar açısından bir ifsat ve fitne nedeni olduğundan bu tür faaliyetlerle mücadele etmek fert olarak her bir Müslümanın vazifesi olmalı, devlet de bu tür faaliyetleri yasaklamalıdır. Mollalardan S. Artaş (35) bu minvaldeki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir;

⁶⁹Talip Atalay, "Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri", *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik*, (b.y.,2005), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, s. 141-150.

⁷⁰Resul Çatalbaş, "Diyarbakır'da Misyonerlik Faaliyetlerinin Tarihi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 29, s. 109-132.

⁷¹Dışlanmışlık ve güvensizlik durumlarında din değiştirmeler çoğunlukla güçlü dinin lehine işler. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 2. bs., İstanbul 2010, Timaş Yayınları., s. 155.

⁷²Atalay, a.g.m., s. 141-150.

“[Devlet misyonerlik faaliyetlerini] tabi ki yasaklamalı. Hiç sokmaması lazım yani. Bizim şahsi fikrimiz değil, dinimizin icabı olarak... İnandığımız din, “İslamu ya’lu ve la yu’la aleyh.” İslam her zaman üstündür. Hatta bir zimmî[nin] de, binası Müslümanın binasından yüksek olmayacak, Müslüman mersedese biniyorsa o mersedese binemez... İslamiyet öyle gerektiriyor... Dolayısıyla İslamiyet her yere gidip tebliğini yapabilir, sonuçta hak dindir. Onları kurtarmak babından. Ama onların gelip meşru olmayan veyahut muharref olan bir dini yani dinsizliği Müslümanlar arasında yayması zaten caiz değil. Bunun din tarafından da insanlar tarafından da engellenmesi lazımdır.”

Bazı mollalar ise misyonerlik faaliyetlerini gayri müslim toplumlarla müteakabiliyet esasına göre değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bu mollalara göre İslam, diğer din mensuplarının, kendi inançlarını insanlara anlatmasını/aktarmasını yasaklamamıştır. Dolayısıyla, istismar edilmediği müddetçe, misyonerlik faaliyetleri yasaklanmamalıdır.

Hocaların büyük çoğunluğu ise misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasının sağlıklı sonuçlar doğurmayacağını düşünmektedir. Onlara göre misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasındansa, toplumun İslam dini hakkında bilinçlendirilmesi daha uygundur. Ayrıca akla ve bilimsel gerçeklere daha uygun olduğundan, dinlerin kendilerini sunacakları pazarda İslam dini daha çok rağbet göreceğinden, açıkça bir istismar söz konusu olmadığı sürece misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanmasına da gerek yoktur. Müslümanların bu konuda kendilerine hak olarak gördükleri şeyi başkalarına da hak olarak tanımaları gerekir. Bir hocanın ifadeleri ile;

“Kesinlikle [dinlerini] rahat bir şekilde yaymalılar. Çünkü biz de yapıyoruz. Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı [görevlisi]olarak yurt dışına binlerce imam gidiyor. Biz de bir nevi misyoneriz yani. Bizim yaptığımız şeyi başkalarına yapmayın dememiz İslam dinine sığmaz yani... İyi olan kazansın.” (E. Köprülü: 28)

Mollalar ile hocaların misyonerlik faaliyetlerine yaklaşımlarında belirgin farklar ortaya çıkmaktadır. Mollalar, İslam dininin tek başına hakikati mutlak olarak içerdiği, dolayısıyla diğer dinlerin, insanlığı yoldan çıkararak sapkın inançlar olduğu gerekçesi ile misyonerlik faaliyetlerini kesin yargılarla reddederken, hocalar bu konuda dinlerde hakikat problemini söz konusu etmeden daha demokratik bir tutumla, İslam dışındaki dinlerin de kendilerini insanlara sunma hakkına sahip olduklarını düşünmektedirler. Başka bir ifade ile misyonerlik faaliyetleri konusunda mollalar hakikat tekelciliği anlamında modern, hocalar ise dinler pazarında her inancı arza açmakla postmodern bir anlayışa yaklaşmaktadırlar. Diğer dinlere ilişkin tutum bağlamında mollalarda genel olarak dışlayıcı bir eğilim görülürken, hocalarda ise nispeten çoğulcu bir yaklaşım söz konusu olmaktadır. Bu anlayışların gelişmesinde mollalar ve hocaların dini sosyalleşmelerinin gerçekleştiği çevrelerin etkisi olmuştur. Bu bağlamda, mollaların farklılıklara mesafeli duruşunda, monolitik bir din anlayışının egemen olduğu medrese eğitiminin ve geleneksel toplum yapısının etkili olduğu söylenebilir. Hocaların nispeten açık ve kültürel çeşitliliklere yer veren kalabalık şehir hayatı ve üniversite ortamlarında yetişmiş olmalarının, onlarda dini çeşitlilik konusunda mollalara göre nisbeten daha demokratik tutumlar geliştirmiş olduğu düşünülebilir.

SONUÇ

Medrese kökenli mollalar ile ilahiyat mezunu imamların dini ve dinde çoğulculuk anlayışlarını konu alan bu araştırmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri, hem dini hem de dinde çoğulculuk konusunda, her iki grubun da “dışlayıcı” bir anlayışı yaygın olarak benimsediği olgusunun tesbiti olmuştur. Mollalar, dini çoğulculuk konusunda, Kur’an’ın “öteki” hakkındaki değersel ve durumsal ifadelerine seçmeci bir okuma ile yaklaşmaktadırlar ve bu bağlamda, gelenekselci ekolün *ezeli hikmet* veya çoğulcu din anlayışının, *dinlerin aşkın birliği* düşüncelerini sert bir tutumla reddetmektedirler. Benzer bir yaklaşım, biraz daha ılımlı bir söylem içinde hocalar tarafından da savunulmaktadır.

İslam dini bünyesinde yer alan ve dinin temel kaynaklarının farklı yorumlanması ile ortaya çıkan çoğul dini anlayışlara yaklaşım konusunda da, mollalar ve hocalarda, çoğulcu bir tutumun varlığından söz edilemez. Hem mollalar hem de hocalar çoğulcu din yorumlarını genellikle Ehl-i Sünnetteki, fikhî yorum çeşitliliği ile -dinin pratik uygulamalarında kolaylık sağladığı gerekçesiyle ve pragmatik bir saikle- sınırlandırmakta, itikadi konularda ise Eş’ari ve Maturidi din anlayışlarını teorik düzeyde meşru görmekle birlikte, bu anlayış farklılıklarının bile pratikte İslam ümmetine zarar verdiğini düşünmektedirler. Şu halde mollalar ve hocalar arasında, geniş anlamda dinde çoğulcu yorumları bir zenginlik olarak gören düşüncelerin oldukça az taraftar bulduğu anlaşılmaktadır. Dini ve dinde çoğulculuk konusunda hocaların, mollalar ile benzer anlayışları paylaşımlarında, ilahiyat fakültesinin, dini kültür üretme ve dini değişim konusunda henüz bir geleneğinin oluşmamış olması ve genel olarak üniversitenin, öğretim süreçlerinde öğrencide bir zihniyet dönüşümünü sağlayamamasının etkili olduğu düşünülebilir.

Mollalar açısından dinlerarası diyalog daha çok, İslam’ın hakikati temsil eden yegâne din olduğu inancının terk edilmesi ve Müslümanlara kurulan bir tuzak olarak anlaşılma ve reddedilmektedir. Hocalar da ise söz konusu diyalog daha ziyade din mensupları arasında gerçekleşen bir ilişki olarak görülmekte ve daha olumlu karşılanmaktadır. Öte yandan dinin toplumsal değişimi kontrol kabiliyetini yitirmesi ve savaşlar, göç ve mülteciler sorunu, ekolojik problemler, bulaşıcı hastalıklar, ahlaki yozlaşma, toplumsal adaletsizlik ve hukuksuzluk gibi küresel sorunlar karşısında din mensuplarının çeşitli düzeylerde işbirliği yapmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu gerçeklik, mollalar ve hocaların düşüncesinde, dinler değil ama din mensupları arasında diyalog ve işbirliği yapılabilmesinin meşruiyetinin dini temelini oluşturmaktadır.

Mollaların çoğulculuk anlayışında misyonerlik faaliyetleri, Müslümanların kendileri dışındaki unsurlara her açıdan mutlak egemen oldukları tarihsel süreçte gelişen özgüvenle şekillenmiş ve ‘öteki’ni aşağı gören bir bakışla oluşmuş geleneksel medrese kültürü ile paralel biçimde kesin yargılarla reddedilmektedir. Hocalarda ise, İslam dininin diğerleri ile karşılaştığında, üstünlüğünün kolaylıkla anlaşılacağı güçlü doktriner yapısına olan inancın sağladığı güvenin yanında, üniversitenin ve modern kentsel yaşamın çoğul düşünsel atmosferinin etkisi ile misyonerlik faaliyetlerine daha toleranslı yaklaşmaktadır.

Önümüzdeki süreçte, modernleşme, küreselleşme ve evrensel demokratik değerlerin gittikçe daha fazla benimsenmesi ile birlikte mollalar ve hocaların dini ve dinde çoğulculuk anlayışında tolerans lehine bir dönüşümün gerçekleşeceği beklenebilir. Ancak küresel egemen siyasal ve ekonomik güç merkezlerinin yeni

bir egemenlik projesi olarak tetikleyebilecekleri kültürler veya medeniyetler arası çatışmalar söz konusu çoğulculuk anlayışlarını da geriye sarabilir.

KAYNAKÇA

ABAT, Ruhi, “Dinler Arası Diyalog Söyleminin Tartışma Noktaları”, EKEV AKADEMİ DERGİSİ, 1998, C. 1, S. 2, s. 17-21.

AK, Mehmet Akif, “Bir Modernleşme Projesi Olarak ‘İslamcılık’, Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık, Umran, İstanbul 2013, s. 173-187.

AKŞİT, Bahattin ve diğ., Türkiye’de Dindarlık, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

ARICAN, Kazım, “Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XV, S. 1, s.71-98.

ARO, Jussi, “Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog”, çev. Ahmet Güç, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 5, S. 5, s. 275-286.

ASLAN, Adnan, “Medeniyetler İttifakına Uzanan Yol: Geleneksel Ekol ve Dini Çoğulculuk”, Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 153-172.

ATALAY, Talip, “Diyarbakır ve Mardin’de Misyonerlik Faaliyetleri”, Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik, (b.y.), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2005, s. 141-150.

ATAY, Tayfun, Din Hayattan Çıkar, 2. bs, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

AYDIN, Mahmut, “Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk”, Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 15-49.

AYDIN, Mehmet S., “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 108-115.

AYDIN, Mehmet Şevki, Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı, Nobel Yayınları, Ankara 2011.

BAİNBRIDGE, William Sims, “Ateizm”, Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya, çev. Ömer Bozkurt, İmge Yayınevi, Ankara 2012, s. 35-60.

BARDAKOĞLU, Ali, 21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet, C. 1, DİB Yayınları, Ankara 2010.

BERGER, Peter L., “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, Din ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları I, Der: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 121-174.

BİLGİN, Vejdi, İbadet, Şekilsel, Sembolik ve Toplumsal, Emin Yayınları, Bursa 2011.

BOUMA, Gary D., - LING, Rod, “Dini Çeşitlilik”, çev. Esra Ay, Din Sosyolojisi -Yaşadığımız Dünya-, Der. Peter B. Clarke, çeviri ed: İhsan Çapçioğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2012, s. 317-339.

BULAÇ, Ali, Din, Kent ve Cemaat, Ufuk Kitap, İstanbul 2008.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, Çağdaş İslami Akımlar, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

- CHARNEY, Jean-Paul, İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Osman Bilen, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- ÇAHA, Ömer, “Türkiye’nin Siyasi Modernleşmesi”, Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 265-294.
- ÇARKOĞLU, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin, Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma, International Social Survey Program Raporu. <http://ipc.sabanciuniv.edu/wp-content/uploads/2013/01/Rapor-Kamu-dindarl%C4%B1k-1.pdf> s.42 (Erişim: 03.10.2018).
- ÇARKOĞLU, Ali - TOPRAK, Binnaz, Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset, Tesev Yayınları, İstanbul 2000.
- ÇATALBAŞ, Resul, “Diyarbakır’da Misyonerlik Faaliyetlerinin Tarihi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 29, s. 109-132.
- DALKILIÇ, Mehmet, “Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, C. 1, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 233-246.
- EVKURAN, Mehmet, “Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü”, İslamiyat, C. 8, S. 3, s. 27-50.
- FARUKÎ, İsmail R., “Önsöz”, İbrahimî Dinlerin Diyalogu, çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993, s. 9.
- FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur’an, 9. bs., çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- GARAUDY, Roger, Entegrizm, Kültürel İntihar, 6. bs., çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- GLESNE, Corrine, Nitel Araştırmaya Giriş, Çeviri editörü: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, Anı Yayıncılık, Ankara 2012.
- GÖZÜTOK, Şakir, “Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 199-216.
- GÜLER, İlhami, ‘din’e Yeni Yaklaşımlar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- GÜNDÜZ, Şinasi, “Misyonerlik, İslam ve Dinsel İfade Özgürlüğü”, Tezkire, Yıl: 11, S. 24, s. 48-58.
- GÜNDÜZ, Şinasi, Misyonerlik, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- HARMAN, Ömer Faruk, “Dinlerarası Diyalog Çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri”, Üçüncü 1000’e Girerken İslam, TDV Yayınları, Ankara 2005, s. 285-290.
- İZMiRLi, İsmail Hakkı, İslam Felsefesi Tarihi, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.
- KARAÇAM, Taner, “İslam ve Tolerans”, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 239-291.
- KARADAŞ, Cağfer, “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâli”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, C. 1, s. 545-555.

KAYA, Mahmut, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe-Kelam Münasebetleri”, İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar II, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 160-172.

Kılıç, Recep, “Küreselleşmenin Değer Boyutu Üzerine”, Dini Araştırmalar, C. 6, S. 17, s. 11-22.

KILIÇ, Recep, “Dinî Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu?”, Dini Araştırmalar, C. 7, S. 19, s. 13-17.

KILIÇ, Recep, “Küreselleşme ve Din Üzerine”, Din-Kültür ve Çağdaşlık, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 53-62.

KOCA, Ferhat, “Türkiye’nin Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Hukukunda Zihniyet Değişimi ve Yeni Perspektifler”, Türkiye’nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 179-197.

KOÇOĞLU, Kıyasettin, “Mezhepsel Çoğulculuğu Yaşadığı Ortamlarda Dini Hayatta Karşılaşılan Problemler ve Vaizlik -İğdir Örneği-”, Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu, DİB Yayınları, Ankara 2013, C. 1, s. 631-643.

KÖYLÜ, Mustafa, “Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi”, Din Eğitiminde Çağdaş Konular, Ed. Mustafa Köylü, 2. bs., Dem Yayınları, İstanbul 2014.

KURT, Abdurrahman, Din Sosyolojisi, 2. bs., Sentez Yayınları, İstanbul 2012,

KÜÇÜK, Abdurrahman ve diğ., Dinler Tarihi, 4. bs., Berikan Yayınevi, Ankara 2014.

KÜÇÜK, Abdurrahman, “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, Dini Araştırmalar, C. 1, S. 1, s. 31-43.

KÜMBETOĞLU, Belkıs, Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma, 3. bs., Bağlam Yayınları İstanbul 2012.

LEAMAN, Oliver, “Ezeli Felsefe ve Problemleri”, çev. Şamil Öcal, Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din, Ed. Şamil Öcal-Cevat Özyurt, Hece Yayınları, Ankara 2013, s. 51-63.

MAYRING Philipp, Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş, Çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2011.

NASR, Seyyid Hüseyin, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

OCAK, Ahmet Yaşar, Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası, 2. bs., Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

ÖZŞAHİN, Lütfi, Kaosun Jeopolitiği ve Dinler Arası Diyalog, Anti Emperyalist Bir Manifesto Denemesi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

ÖZTÜRK, Mustafa, Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak – Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, 2. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

ÖZTÜRK, Veli, “Kur’an ve Dini Çoğulculuk Üzerine Bazı Düşünceler”, Din-Kültür ve Çağdaşlık, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 212-226.

ROBERTSON, Roland, “Küreselleşme, Teokratikleşme ve Siyasallaşmış Sivil Din”, Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya, çev. Yakup Coştu, İmge Yayınevi, Ankara 2012, s. 233-273.

SİDDİKÎ, Mazharuddin, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

SİRİM, Veli, “Selçuklular ve Osmanlı Döneminde Medreselerin Mali Kaynakları”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler, C. 1, M. Ş. Ü. Yayınları, Muş 2013, s. 557-572.

ŞİMŞEK, M. Sait, Kur’an’ın Ana Konuları, Beyan Yayınları, İstanbul 1999.

TATLILIOĞLU, Ahmet, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 15, S. 1, s. 71-97.

WAARDENBURG, Jacques, “Ortaçağ Dönemi”, Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 57-162.

YILDIRIM, Ali, ŞİMŞEK Hasan, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 8. bs., Seçkin Yayınları, Ankara 2011.

YILDIRIM, Ercan, “Paradigmayı Yenilemek, Değiştirmek ve Terk Etmek Sürecinde İslamcılığın Modernliği”, Gelenek ve Modernlik Arasında İslamcılık, Umran Yayınları, İstanbul 2013, s. 143-171.

YILDIZ, M. Cengiz, Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

YÜKSEL, Müfid, Kürdistan’da Değişim Süreci, Sor Yayıncılık, Ankara 1993.

ZEYDAN, Abdulkerim, İslam Hukukunda Ferd ve Cemiyet - İslam Anayasa Hukuku -, Çev. Aksoy Öncel, Nizam Yayınevi, İstanbul (t.y.).

MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'AN YORUMLARINDAKİ ÖZNELLİĞE OLAN YANSIMALARI*

Duran Ali YILDIRIM**

Öz

Kur'an'ı anlama ve yorumlamada farklılığı ortaya çıkaran önemli sebeplerden biri de yorumcunun bir mezhebe olan mensubiyetidir. İslâm ilim ve kültür tarihi sürecinde siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel gelişmeler İslâm toplumunda farklılığın, farklı anlama ve yorumlamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu değişim ve farklılaşma, Kur'ân yorumlarını da etkilemiştir.

Kur'an, müslümanların ilk ve en sağlam temel kaynağıdır. Bundan dolayı her birey, düşünce akımı, dinî grup, fırka ve mezhep mensubu kendi görüşünü Kur'an'a dayandırma veya düşüncesini ona onaylatma çabasına girdiğinden kendi mezhebî görüşünü bir şekilde tefsirine yansıtmıştır.

Bu araştırmanın amacı, Kur'an'a yaklaşım ve onu yorumlamada mezhebî aidiyetin tefsire ne ölçüde yansıdığını ortaya koymaktır. Bu tür yorum ve yaklaşımların hangi çerçevede uygun olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Kur'an, Tefsir, Yorum, Öznellik.

EFFECTS OF SECTARIAN AFFILIATION ON SUBJECTIVENESS IN QU'RANIC EXEGESIS

Abstract

One of the main reasons that revealed the subjectivity in the understanding and interpretation of the Qur'an is the realization of the fact that the Qur'anic commentator also belongs a specific school of thought. Political, economic, social and cultural developments in the history of Islamic science and culture have caused differentiation, different interpretations and exegesis in the Islamic society. This change and differentiation also manifested itself in understanding and interpretation of the Qur'an. The fact that those who devote their time in understanding and interpretation of the Quran belongs to a specific sect also reflects itself in the Qur'anic exegesis.

Makale Gönderim Tarihi: 15.11.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.483538

*Bu makale Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi tarafından 14-17 Eylül 2017 tarihleri arasında Diyarbakır'da Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan tebliğden genişletilerek hazırlanmıştır.

**Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri AnaBilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, dr.ali70@hotmail.com, ORCID ID:0000-0002-3472-538X

The Qur'an is the first and most solid foundation of Muslims. Hence, since every scholar put an effort to approve the views of his school of thought and religious group in accordance with the Qur'an, they could not keep themselves their school of thought away from influencing their exegesis.

The aim in this study is to approach the Qur'an and reveal how Oth is reflected in the interpretation of sectarian belonging. The framework in which such interpretations and approaches are appropriate will be addressed.

Keywords: Sect, Qur'an, Tafseer, Subjectivity, İnterpretation.

GİRİŞ

Kur'an, tüm insanlara bir hidayet rehberi olarak indirilmiştir. Bunun için anlaşılması ve açıklanması gerekmektedir (Bkz. Yûsuf, 12/ 2; Nahl, 16/ 44; Sâd, 38/ 29; Zuhurf, 43/ 3; Muhammed, 47/ 24).Nüzûlünden itibaren müslümanlar kendi aklı seviyeleri, ilmî birikimleri ve anlama kabiliyetleri nispetinde Kur'an'ı anlamaya çalışmış ve yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Kur'an arapça bir hitaptır, ilk muhataplarının diliyle inmiştir (Bkz. Yûsuf, 12/ 2; Zuhurf, 43/ 3). İndiği toplumun tarih ve sosyo-kültürel özelliklerini dikkate almıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlama çabalarında dil ve tarih olgusunu göz ardı etmemek Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından önemlidir. Zira tefsir, Kur'an metnini dili ve tarihi bağlamı çerçevesinde çözümlemeye yönelik geliştirilen bir disiplin olarak değerlendirilmektedir (Paçacı, İstanbul, 2012: s. 135).

Kur'an, Arap diliyle bu dili konuşan topluma, o toplumun tarih, coğrafya ve sosyo-kültürel çevre olgularını dikkate alarak hitap etmiştir. Ancak Kur'an bütün insanlığı muhatap alan bir kitap olduğu için Arap olmayanlar da Kur'an'ı anlamaya çalışmışlar, hatta bunu bir ihtiyaç ve zorunluluk olarak görmüşlerdir.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, nüzûlünden günümüze kadar süregelen, temel tefsir problemlerinden biri olma özelliğini daima korumuştur. Çünkü o, müslüman toplum için anlaşılması son derece önemli olan derin mâna katmanlarıyla örülü bir kutsal metindir (Yılmaz, Bursa 2007: s. 364). Zira Kur'an, sünnet ile birlikte İslam'ın ana kaynağını oluşturur. Âlimlerin ortaya koydukları muhteşem görüş ve fikirler bu iki temel kaynağa dayanır ve onun üzerinde yükselir ve gelişir (Laoust, İstanbul, 2017: s. 513). Hiçbir yorumcu kendi yorumunun nihâi olduğu iddiasında bulunmadığı içindir ki (Karapınar, İstanbul, 2018: s. 101) Kur'an, hemen her asırda yeni yorumcuların elinde sürekli canlılığını korumuştur. En son inen kutsal metinden elde edilen yorumların güncellenmesi, Kur'an'ın hem ebedî mucize hem de evrensel bir kitap olma özelliğiyle açıklanabilir.

Kur'an, indiği dönem ve coğrafyadaki toplumun, bireysel ve toplumsal durumlarıyla ilgili cevaplar, tespitler, öğütler, emir ve yasaklar içermektedir. Bu tür naslar yorumcunun farklı anlamasına ve yorumlamasına yol açabilmektedir. Çünkü nüzûle şahit olanların dışındaki Kur'an yorumcuları nasların tefsirinde söz konusu edilen tarihî referanslara müracaat etseler de Kur'an'ın nüzûlüne şahit olmadıkları için sadece nakledilen haberler üzerinde yorumlar yapmakla yetinmişlerdir (Demirci, İstanbul, 2016: s. 289).

Tarihin akışı içerisinde sosyal, siyasal, iktisadî ve kültürel gelişmeler, İslam toplumunu farklı fikir ve düşünce etrafında toplanmaya sevk etmiştir. Bu durum

fırkalaşma ve gruplaşmalara sebep olmuştur. Böylece ortaya çıkan farklı düşünce grupları zamanla kendi kanaat, düşünce, inanç ve kabullerini ispat ve doğrulama sadedinde Kur'an'a yönelmişler ve kendi düşünce ve tercihlerini Kur'an'la delillendirme yoluna başvurmuşlardır. Dolayısıyla tarihte ortaya çıkan düşünce grupları, kendi fikrini Kur'an'a onaylatmak için öncelikle ona götürmeyi tercih etmiştir. İşte bu anlayış ve genel kabul Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında öznel düşüncenin doğmasına da zemin hazırlamıştır (Demirci, İstanbul: 2016: s. 292).

“İslam geleneğinin temel disiplinlerine tefsiri merkez alarak daha yakından bakmak gerekirse yorum açısından tefsir ilminin Kur'an metnine açıklama getirmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu amacı yerine getirebilmek için tefsirde lâfzın yanısıra iki temel esas olan dil ve tarih olgusu dikkate alınmıştır. Kur'an'ın bu açıdan incelenmesi ve yorumlanması her yorumcu tarafından önemli görülmüştür. İslam yorum geleneğinde Hristiyan geleneğinin büyük oranda benimsediği gnostik/alegorik-tipolojik karakterli yorum anlayışına ciddi anlamda ilgi ve itibar gösterilmemiştir. İslam ilim anlayışı öncelikle, metni ve onun yapısını esas alan bir özelliğe sahiptir. Tefsir disiplini de aynı karakterde bir yorum anlayışı üzerine bina edilmiştir. Tefsir ilmi, dilbilimsel ve tarihsel bir analiz yöntemini takip etmektedir. Bundan dolayı gerekli olan alt ve yan bilim dallarından da faydalanmaktadır” (İbn Haldun, İstanbul, 1986: II, 464; Paçacı, Ankara, 2003: s. 88-89).

Kur'an'ı sadece dil ve tarih olgusu üzerinden anlamaya çalışmak O'nu doğru anlamada ilk ve en önemli noktadır. Bununla birlikte bazı yorumcular bununla yetinmeyip, zaman zaman lafızdan uzak, bağlamsal okumadan yoksun tarih olgusunu da göz ardı ederek giriştikleri yorumlarda kişisel düşünce ve grup aidiyetlerini hissettirme çabasına girmişlerdir. Bu tür yaklaşımlar, Kur'an yorumlarında mezhep temelli öznel yorumlar olarak değerlendirilebilir.

Müfessir, çoğunlukla yorum faaliyetine başladığında zihni tamamen boş olmayıp tefsir faaliyetinde önce kendi tarafından kabul edilmiş tezler ve bazı temeller zihninde mevcuttur. Yapılan yorumlar ve yaklaşımlar bu temeller ve varsayımlar üzerine kurulmaktadır (Karacelil, İstanbul, 2010: s. 2). Müfessirin fikrî alt yapısı ve var olduğu düşünülen ön yargıları onu öznel yorumlara sevk edebilmektedir.

Hicrî II. asırda başlayan Kur'an'ı baştan sona yorumlama çabalarında yorum yapanların mizaç ve karakterleri, sosyal çevreleri, aldıkları eğitim ile sahip oldukları eğilim ve bakış açıları, yaptıkları çalışmalara da etki etmektedir. Bu durumun, âlimlerin nassları yorumlama tarzlarına yansıdığı; zâhirî, işârî, ehl-i sünnet bâtinî, şîî-ismâilî bâtinî ve lügavî olmak üzere beş farklı yorum biçimi ortaya çıktığından söz edilmektedir (Karapınar, İstanbul, 2018: s. 97) Bu temel ve eksende günümüze kadar devam edegelen yorum tarzları bazı dönemlerde ve kişilerde olması gereken çizgiden çıkmış lâfızdan ve içbütünlükten uzaklaşmıştır.

Genellikle fırka mensupları kendi iddialarına Kur'an'dan delil getirme ve iddialarını O'na isnad etme yoluna gitmişlerdir. Kur'an onların düşüncelerine uygun olunca zahiri manâsını itibara alıp onu delil göstermek yeterli görülmüştür. Delilin iddiayı tam desteklemediği durumlarda ise te'vile meyledilmiştir. Bazen te'vil zahiri manâya yakın bazen de lafzî manâdan uzak olmuş, bu durumda Kur'an'a lafzın taşımadığı anlamlar yüklenebilmiştir. Te'vilin kendi fikrini desteklemediğini gören bazı fırka mensupları, Kur'an'ın ibarelerinin remz ve

işaretten ibaret olduğu iddiasıyla, dış manâların arkasında gizli başka manâların bulunduğunu ortaya atmışlardır (Et-Tancî, Ankara, 1962: s. 14; Kırca, Kayseri, 1989: s. 284).

Kur'an zü vücûh bir kitaptır. Muhkem, müteşâbih, mücmel, müşkil ve müphem kelimeler ve ayetler içermektedir. İndiği toplumun tarih, kültür, sosyal çevre ve dil özelliklerini taşımaktadır. Bütün bu sebepler göz önüne alındığında Kur'an, üzerinde düşünülmesi, tefekkür ve tedebbür edilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Zira onun her toplum ve dönemde anlaşılması gerekmektedir. Yukarıda zikredilen özellikleri dolayısıyla Kur'an'dan çıkarılan anlamların ve ortaya konulan yorumların farklılığı normal görülmelidir.

1. Mezhep ve Fırkalaşmanın Kaynağı Olarak Kur'an

İslâm tarihinde ilk fikir ayrılıklarının Kur'an üzerinden olduğu bilinmektedir. Hakem olayı da dâhil pek çok tartışma ve ihtilâfın Kur'an'ın anlam ve yorumu üzerinden gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Zira her konuda taraftarlar kendi görüşünü Kur'an'a dayandırıyor ve savunmasını Kur'an'dan yapmayı tercih ediyor, haklılığını Kur'an'la ispatlamaya çalışıyordu. Bu anlayış daha sonraki dönemlerde hatta günümüze kadar da devam etmiştir. Kur'an yorumları sürekli belli mezhep, akım ve fırka mensubiyetinin tesiri altında kalmıştır. Kur'an'a ön yargılı yaklaşım her zaman taraflı ve sübjektif anlama ve yorumlamaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kur'an, müslüman toplum için tartışmasız sağlam bir metin olduğu halde, ondan hüküm çıkarmada ve onu yorumlamada her zaman bir tartışma ve ihtilâf söz konusu olmuştur. Bunun sebeplerinden biri Kur'an'ın, kendisi üzerinde tefekkür ve tedebbüre imkân sağlamış hattâ bunu teşvik etmiş olmasıdır. Bu imkânı değerlendirmeyi düşünen ya da bunu emir telâkki eden bazı fırka mensupları Kur'an yorumlarında ilmî esaslara, nesnellik ilkelerine ve Kur'an'ı tefsir etme kurallarına bağlı kalmada gerekli hassasiyeti her zaman gösterememişlerdir. Dolayısıyla Kur'an yorumlarında kişisel birikim, tecrübe ve kabiliyetlerin yanında, fikir ve düşünce farklılıkları, mensup oldukları fırka ve mezhebin düşünce ve anlayışları ile sosyal ve kültürel çevre unsuru etkili olmuştur.

Herşeyin Kur'an'da var olduğu düşüncesinden hareketle Kur'an'a yönelen ve kendi görüşlerini temellendirmede ayetleri bağlamından kopararak parçacı ve maksatlı bir yaklaşım tarzıyla kendi görüşlerini Kur'an'a söyletme veya onaylatma çabası tefsirde birtakım görüş ve anlayış farklılıklarına sebep olmuştur (Goldziher, Kahire, 1955: s. 1).

Kur'an şer'î hükümlerin ilk kaynağı olduğu için hüküm çıkarmada, icthah faaliyetinde ayetlerin lafzının esas alınması bir zorunluluk olarak Kabul edilmelidir. Tamamen ilmî ve şer'î ölçülerde kalarak ayetler üzerinden hüküm istinbatları zaten beklenen ve olması gereken bir yaklaşım tarzıdır. Burada mezhebî aidiyetin tefsir üzerinde olumsuz etkisi ile kastedilen, sadece mezhebî kaygılarla ve indî yorumlarla ilmî dayanaktan yoksun mutaassıp tutumlu Kur'an yorumlarıdır.

Hakikatte Kur'an, dinî uygulamalardaki hukuk sistemi ve yöntem farklılıklarının, insanları düşmanlığa sürüklemek için değil, hayırlı işlerde birbirleriyle yarışmaya, zihinsel gelişimi sağlamaya yönelik olması gerektiğini vurgulamaktadır (Bkz. Bakara, 2/ 148; Mâide, 5/ 48; Ayrıca Bkz. El-Beydâvî, Beyrut, tsz, II, 153). Çünkü düşünce ve yaklaşım farklılığı değişme, ilerleme ve canlılığın doğasında

olması gereken bir özelliktir. Bilginin artırılması, yenilenmesi ve güncellenmesi aklı yaşamın bir gereğidir (Güneş, Kayseri, 2005: s. 45).

Dünya medeniyetinin bilimsel ilerleme ve gelişme sağlayabilmesi için bu farklılıklar olması gereken gelişmelerdir. Allah'ın iradesine uygun olan tek hayat tarzı insanların buldukları grup ve cemaat içerisinde en doğru, en iyi işleri yapmaları ve toplum yararına faaliyetlerde bulunmalarıdır (Hökelekli, Ankara, 1984: s. 27-28). Kur'an, farklı düşünmeye ve farklı fikirler üretmeye karşı olmadığı gibi düşünmeyi ve fikirleri çeşitlendirmeyi ve yenilenmeyi teşvik etmektedir. Diğer yandan kısır çekişmelere dalan ve bunun sonucunda derin tefrikaya düşen parçalanmış toplumlar, hesap gününde ağır cezalarla uyarılmaktadır (Aydın, İstanbul, 2018: s. 147). İlk dönemin fikir ve düşünce çeşitliliğinde bu anlayışa pek rastlanmaz. Onlar farklı düşünmeyi genişlik ve zenginlik olarak görürler dışlayıcı tavır takınmazlardı. Bunda Hz. Peygamberin tutumunun birinci derecede rolü ve etkisi vardı.

Mevdûdî'ye (ö.1978) göre Hz. Peygamber kendi döneminde, diğerlerini tamamen dışlayıcı, küfürle suçlayıcı ve kendi görüşünün tek ve tartışmasız doğru olduğunu savunucu bir gaye ve iddia olmadığı sürece ihtilaf edilmesine karşı çıkmadığı gibi aksine teşvik edici olmuştur (Mevdûdî, İstanbul, 1986: I, 27). Bu durum Ashab-ı Kirâm'ın Kur'an ayetleri ve kavramları hakkında farklı anlama ve görüş serdetmelerine destek olucu ve teşvik edici bir fonksiyon icra etmiştir. Bununla birlikte ileriki dönemlerde bu teşvikin istismarı sonucunda bazı fırka mensuplarının bu konuda keyfi ve ilkesiz Kur'an yorumları ortaya çıkmıştır.

Kur'an, dini uygulamalardaki hukuk sistemi ve yöntem farklılıklarının, insanları düşmanlığa sevk etmek yerine, hayırlı işlerde birbirleriyle yarışmaya, fikrî ve zihnî gelişimi sağlamaya yönelik bir genişlik ve çeşitlilik olduğunu vurgulamaktadır (Günay, İstanbul, 2010: s. 84-86). Zira değişim, ilerleme ve büyüme canlılığın doğasında bulunan ve olması gereken bir özelliktir (Aydın, İstanbul, 2018: s. 147).

Hz. Osman (ö. 35/356) ve Hz. Ali (ö. 40/661) döneminden itibaren başlayan siyasî bölünme, yerini itikadî bölünmeye terketmiş ve meydana gelen bu siyasî bölünme sonucunda yeni inanç ve fikirler ortaya çıkmıştır. Bu mezhep mensupları kendi görüşlerini savunmak ve haklılıklarını ıspat etmek için en kuvvetli delilin Kur'an olduğuna inandıklarından, ayetleri kendilerini savunacak ve fikirlerini ıspat edecek şekilde yorumlamaya kalkışmışlardır (Cerrahoğlu, Ankara, 1976: s. 295). Netice itibarıyla Kur'an, dinî, siyasî ve ictimai şartlar altında, birbirinden ayrı olarak ortaya çıkan ve gelişmesini tamamlayan İslam fırkalarının dayandığı zengin ve geniş bir kaynak olmuştur (Kırca, Kayseri, 1989: s. 284). Bunu da Kur'an'ın anlam zenginliği, fikrî çeşitliliğe imkan sağlaması, düşünme ve tefekkürü teşvik hatta emretmesinin bir sonucu olarak görmek gerekir.

2. Öznellik ve Sebepleri

Öznel, kelime anlamı olarak özneye, kişiye ait, özne ile ilişkili olan, sübjektif ve enfüsî yani şahsî anlamındadır. Terim olarak "dış dünyadan ve nesnel kaynaklardan değil de zihinsel ve kişisel algı ve anlayışlardan türemiş olup kişisel yargılamaların neticesinde ortaya çıkan" anlayış ve düşünceyi ifade etmektedir (Cevizci, İstanbul, 1999: s. 669; Demirci, İstanbul, 2016: s. 288).

Öznelcilik, bilgi teorisinde kişiden kişiye değişmeyen, genel geçer bilgi imkânını kabul etmeyen hatta yok sayan, zihnin faaliyetini zihin hallerinin bilincinde

olmayla sınırlandıran bir düşünce akımıdır. Her tür bilginin kaynağında bilen kişinin öznel zihin hallerinin bulunduğunu ve dış dünyaya ya da zihin-dışı bir şeye ilişkin bilginin söz konusu zihin hallerinden yapılacak bir çıkarıma dayandığını savunur. Bir başka ifadeyle, öznenin, nesnelere ancak kendine göre tanıdığını yahut yalnızca kendi özel tasavvurlarıyla kabul ettiğini iddia eder (Cevzici, İstanbul, 1999: s. 669; Hançerlioğlu, İstanbul 1993: V, 114-115).

Öznellik anlayışı bir düşünce tarzını ve görüşü diğer bir görüşe tercih etmek için herhangi bir geçerli sebep kabul etmeyen bir özelliğe sahiptir. Yorum ve değerlendirme usüllerinin kendilerine göre doğru olduğunu kabul eden ve başka metod tanımayan bir anlayıştır. Öznel yorumcuya göre tüm yollar arasında hangisinin daha doğru olduğuna karar vermek için ortada somut ve net bir geçerli kıstas ve kriter olması gerekir (Aktay, Ankara, 1998; Koşum, Sakarya, 2006: s. 7-8). Bu sebeple nesnelliği yaygın ve kalıcı hale getirmek özellikle de sosyal bilimler için gerçekleşmesi zor bir ihtimal olarak görülmektedir. Bunun nasıl sağlanacağına dair net ve somut veriler de ortaya konulmuş değildir.

Bugün, sosyal bilimlerde en önemli metodolojik sorunlardan biri, nesnelliğin ne olduğu ve nasıl sağlanacağı meselesidir. Örneklendirmek gerekirse, araştırmacı bir sosyal olayı ele alırken, önyargılarının hakikati gölgeleyen ve olanı olduğu gibi algılamasını engelleyen etkilerinin nasıl farkına varacağı ve bunlardan nasıl kurtulacağı ciddi bir problemdir. Nesnellik doğa bilimlerinin vazgeçilmez özelliklerinden kabul edilmektedir. Ancak sosyal bilimlerde bunun ulaşılmaz bir hedef olduğunu ileri sürenler olduğu gibi mümkün olduğunu düşünenler de vardır (Koşum, Sakarya, 2015: s. 8).

İnsan sosyal bir varlık olduğu için ondan nötr davranmasını beklemek doğru değildir. Sürekli değişim ve gelişimlere maruz kalan insanın buna kendisini kapatması veya bunu engellemesi neredeyse mümkün değildir. Her şeyden önce o, yaşadığı tarihin ve yetiştiği ortamın bir eseridir. Keza, insanların kavrayış, bilgi ve tecrübeleri, yaşadıkları ve yetiştikleri çevre, sahip oldukları mezhebi görüş, bunlara ilâveten onu bilinçsizce taklide sürükleyen arzu ve istekleri, tamamen birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar, onu çoğu zaman öznelliğe sevk edebilmektedir.

Bu bağlamda öznelliği iki isim altında kavramlaştırmak mümkündür: Belirlenmiş öznel ve koşullanmış öznel. Belirlenmiş öznel ile kişiyi kuşatan tarih, kültür, çevre ve sahip olduğu mezhebi-siyasi metodolojilerle, bilgi ve kavrayış düzeyinin sevk ettiği öznel kastedilir. Koşullanmış öznel ise taklit arzusu ile hevâ ve isteklerin yönlendirdiği özneliktir. Bu öznel birinciye göre daha tehlikeli bir potansiyele sahiptir. Bu tür öznel, Allah tarafından birçok ayette yerilmiştir. Belirlenmiş öznel nispeten kontrol edilebilir öznel, koşullanmış öznel ise nispeten kontrol edilemez öznel olarak değerlendirilebilir” (Erten, Ankara, 2011: s. 129-130).

Neticede öznelin sebepleri olarak, insanın psikolojik özellikleri, sosyal hayatın gerekli kıldığı değişim ve gelişim, kültürel çevrenin insan zihninde oluşturduğu algı şekli, Kur’an’ın tabiatı ve ilk dönem Kur’an muhataplarının Kur’an’a karşı tutumları zikredilebilir. Bu yönüyle öznelin her çeşidi eleştirilen ve terk edilmesi gereken bir yaklaşım tarzı olarak görülmemelidir. Kötü maksatlı, tefrika amaçlı ve toplumu saptırmaya yönelik Kur’an’ın lafzıyla bağlantısız, bağlamdan kopuk indî ve keyfî yorumlar itibara şâyan olmayan öznel yaklaşımlar

olarak görülebilir. Yoksa farklı re'yye ve icthahları olması gereken çeşitlilikler ve zenginlikler olarak görmek gerekir.

3. Tefsir ve Öznellik

Kur'an'ı anlama yolunda ortaya konan her türlü çaba ve gayreti tefsir olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte âlimlerimizin tefsir tanımları farklılık arz etmektedir. Tefsiri, ayetin nüzûlünü, durumunu, kıssalarını ve iniş sebeplerini bilmek şeklinde tanımlayan Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) göre insanlar Kur'an hakkında ancak rivayete dayalı konuşabilirler (es-Sa'lebî, Beyrut, 1422/2002: I, 87). Beğavî'ye göre tefsir, âyetin sebep-i nüzûlü, durumu ve kıssası hakkında söz söylemektir. Bu da ancak isnadı sağlam olan rivayetlerle elde edilir (el-Beğavî, Riyad, 1417/ 1997: I, 46). Her iki müfessirin de tefsire rivayet açısından baktığını görüyoruz. Bu durum el-Mâturidî'nin tefsir ve te'vil tanımlamasına getirdiği ayrımı hatırlatmaktadır. Ona göre tefsir, sahabe'nin ayetlere ve onların nüzûl sebeplerine dair sahip oldukları bilgi ve beyanlardan ibarettir (el-Mâturidî, Beyrut, 1426/2005: I, 349). Bu tanımları yapan müfessirlere göre sahabenin sağlam rivayetlerine dayanmayan, dirayete dayalı kavli yorumlar zan ifade edeceği ve indî görüşler olacağından Kur'an tefsirini böyle bir sisteme dayandırmak doğru kabul edilmemiştir (Uzun, İstanbul, 2018: s. 183).

Tefsiri sadece rivayetten ibaret görmeyen âlimlerin tanımlarına göre Kur'an'ın ifadelerindeki manayı ortaya çıkarma odaklı bir tanım Kur'ânî veriler açısından daha makbul bir tanım olarak görülmektedir. Buna göre, âlimlerin örf ve adetlerinde tefsir, Kur'an'ın manasını açıklamak ve beyan etmek için yapılan faaliyetlerin tamamıdır (Et-Tahânevî, Beyrut, 1996: I, 493). Bazı tanımlarda ise ayetlerden hüküm istinbât etme, manâlardaki beyani yönleri ortaya koyma, hüküm ve hikmetleri ortaya çıkarma gibi ilaveler mevcuttur (Bkz. Ebû Hayyân, Beyrut, 1420/2000: I, 26; ez-Zerkeşî, Kahire, 1376/1957. I, 13).

Bu tanımlar daha çok dirayet eksenli icthadî yorumları da içeren tefsir tanımlarını yansıtmaktadır. Tefsir'in her dönemde ve her âlime göre farklılıklar arz eden tanımları, Kur'an'a yaklaşım ve onu yorumlamalarda farklılıkların ortaya çıkmasını doğal sebeplerinden biri olarak görülebilir. Ama bu farklılıklar Kur'an'ın lafzından tamamen uzak ve ümmetin derin tefrikalarının sebebi haline dönüştürülmemelidir.

Aslında Kur'an yorumlarında öznellik deyince tefsirden ziyade te'vili hatırlamak ve onu ele almak gerekir. Zira te'vilde her zaman bir ihtimal söz konusudur. Te'vil faaliyetinde yorumcu daha çok kendini yani görüşünü ortaya yansıtmaktadır. Nitekim ilim ve düşünce dünyamızda da Kur'an yorumlarında öznellik deyince te'vil kavramının ön plana çıktığını görürüz. Tefsir çoğunlukla rivayet eksenli olduğu için daha çok nesnel olarak değerlendirilebilir.

“Te'vilde öznellik daha yoğun ve hâkim iken tefsirde bu sınırlıdır, bu haliyle te'vil öznelliği tefsir ise çoğunlukla nesnelliği ifade eder. Buna göre nesnelliği gerçekleştirmeye çalışan aslında özneliktir, öznelcilik değildir. Çünkü tefsir ve te'vil kelimeleri birbirini tamamlayıcı niteliktedir” (Erten, Ankara, 2011: s. 70). Müfessir, aşırı ve kör taassupla kendisini sınırlamaz, tefsire dair elde ettiği verileri ve rivayetleri önyargılarına ve mutaassıp yaklaşımlarına kurban etmez ise nesnel yorumlar da ortaya koyabilir. Zira tefsir külliyyatımızda müfessirlerimiz bunu başarmışlar, hem rivayet temelli tefsiri, hem dirayet eksenli te'vili bir arada aynı tefsir eserlerine yansıtmayı gerçekleştirebilmişlerdir. İmam Maturidî

(ö.333/944)'ye atfedilen “Tefsir Kur'an'ın nüzûlüne şahit olanların, te'vil ise sonrakilerin yaptığıdır ve birinci kısımdakilerin yaptığı kesindir, sonrakilerin yaptığı ise kesin değil ihtimallidir” (Maturidî, Beyrut, 2005: s. 5-6) şeklindeki ayırmacı tanımlaması yapılan faaliyetin birbirine zıt olmadığını sadece te'vil eksenli anlama ve yorumlamalarda kişisel görüş ve ictihada dayanan bir öznellik ihtimalinden bahsedilebileceğini gösterir.

İlmin ilerlemesi, İslam toplumunun sosyal ve siyasî bakımdan gelişmesi, yeni fikirlerin ortaya çıkması, fıkıh ve kelamın doğrudan Kur'an'dan beslenmesi, tasavvuf ve diğer mesleklerin de kendini Kur'an ve sünnete dayandırma gayretleri tefsirde icihad ve istinbat sahasının genişlemesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında te'vil kavramı bizzat kullanılsa da, te'vili karşılayan izah tarzları sahabeden itibaren hep var olagelmıştır (Karmış, Ankara, 1975: s. 35-42, 136). Dolayısıyla Kur'an yorumunda re'y ve icihadın daha sahabe dönemi itibariyle başladığını söylemek mümkündür. Ancak bu dönemde henüz bir mezhep ve fırka mensubiyetiyle bağlantılı yorumlar söz konusu değildir. Sahebe'nin saf, berrak zihinleri ve samimi niyetleri kadîm tefsir geleneğimizde bütün çağlara ufuk açacak bir re'y ve icihat örneği olmuştur. Ancak daha sonraki dönemlerde dinî, sosyal ve siyasal gelişmeler İslam toplumlarında yeni anlayışların ve firkaların oluşmaya başladığını ve bunun Kur'an yorum anlayışına da yansıdığını görüyoruz.

Hiz. Ömer'in ümmetin ihtilafa düşme sebeplerini anlamaya çalışması ve bu düşüncesini İbn Abbas'a açması üzerine, onun bu duruma sebep olarak Kur'an ayetlerinin nüzûl sebeplerine aldırış etmeden şahsî görüşler ileri sürmelerini söylemesi Hiz. Ömer'i ikna etmeye yetmiştir (Şatıbî, İstanbul, 1990: 3, 322). Her ne kadar sebebin hususiliği mananın umumî olmasına engel değilse de sebep-i nüzûlün tamamen göz ardı edilmesi Kur'an yorumlarında farklılıklara sebep olabilecektir. Nüzûl sebeplerinin ve nüzûl ortamının göz ardı edilmesi Kur'an yorumlarında ve tefsirde öznelliğin dolaylı sebeplerinden birisi olarak görülebilir.

Sünnet, Kur'an'ı beyan etme fonksiyonuna sahiptir. Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlamada Kur'an'dan sonra ikinci başvuru kaynağı olan sünnetin dikkate alınmaması yanlış anlama ve yorumlamalara yol açacak, dolayısıyla kişisel yorumlara kapı aralayacak diğer bir sebep olarak görülecektir (Şatıbî, İstanbul, 1990: III, 353-355). Sünnet, Kur'an'ı anlama, yorumlama ve pratik hayata uyarlamada sağlam bir disiplin ve şaşmaz bir yoldur. Kişisel ve öznel yorumlarda kişiyi yanlışla düşmekten koruyacak ve Kur'an'ı doğru anlama çabalarında sarsılmaz bir ilke sünnet üzerinden Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya çalışmaktır. Modern dönemde Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları çerçevesinde bu ilkeye yeteri kadar ilgi gösterildiği söylenemez. Zira modern dönem daha çok aklın öncelendiği ve objektiflik ölçülerinin bu çizgide arandığı bir dönem olmuştur.

Aktay'a göre “Objektivist irade çağdaş dünyada Müslümanların Kur'an okumalarında yıllarca en fazla etkili olmuş olan bir iradedir. Kur'an üzerinde bir takım semantik/anlambilimsel incelemeler, dilbilimsel tahliller, kavramsal etütler yapmak suretiyle Kur'an'ın en doğru bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir. Kur'an'a önyargısız, bütün kültürünü yok saymış, tek amacı doğruyu bulmak olan bir kafa yapısıyla gitmek ideal bir tarz olarak görülürken, böylesi bir tedbirle Kur'an'a gitmenin Kur'an'ı anlamak için sanki yeterli olacağı iyimserliği taşınmıştır. Anlaşılan veya anlaşılacak olan şey kişiden kişiye değişmeyecek kadar gerçek, nesnel olan bir şeydir. Hiç bir bireysel, kültürel, tarihsel, toplumsal

farklılık bir Kur'an ayetinin, ifadesinin anlamında herhangi bir farklılığa yol açmak için meşru bir gerekçe olamaz”(Aktay, Ankara, 1998).

Tefsirde amaç, tek tek kelimelerin sözlük anlamlarını bilmek olmayıp; asıl amaç, İslam'ı doğru yaşayabilmek için Kur'an'da kastedilen manâyı anlamak; mümkün merteye ayetin ruhunu, hedefini keşfedip beşerî takat ölçüsünce murad-ı ilâhî'yi kavramaya çalışmaktır. Ancak bu her zaman mümkün değildir. Zira insan duygu yüklü, düşünce sahibi, hedef ve beklentileri farklı özelliklere sahip bir varlıktır. Kalpteki olumsuz duygular, niyetlerdeki fitne arzusu, zihinsel ve toplumsal tutkular, şartlanmışlık derecesindeki batıl inanç ve ön yargılar Kur'an'ı amacına uygun olarak anlamaya manidir (Duman, Konya, 2004: s. 13).

Önceden sahip olduğu fikir ve düşünceleri, ön yargıları, mezhebî aidiyeti, bir fırka ve düşünceyi savunma gayreti müfessiri her zaman şahsi ve mezhepsel görüşlerini Kur'an'a dayandırmaya sürükleyecektir (Narol, Ankara, 2016: s. 63). Şayet müfessirin amacı ve gayesi zihninde var olan mezhebi, bu mezhebin görüş ve düşüncelerini ortaya koyma gayreti değilse o zaman Allah'ın rızasına ve muradına uygun yorumda bulunması mümkün olabilecektir (Bilmen, İstanbul, 1973: I/ 141).

“Dil kurallarını, ayetin siyak ve sibakını, sosyal ve tarihî gerçekleri gözardı etmenin, manâyı istenilen yöne çekmek ve maksadını aşacak şekilde te'vil etmeye sebep olacağından, yorum yanlışlığından korunmak ve kurtulmak için bu yaklaşımdan sakınmak gerekir” (el-Mâturîdî, Beyrut, 2005: s. 584) Maturîdî'nin bu sözü öznelliğin arkasındaki sebeplere dikkat çekici olması bakımından önemlidir.

Fırka ve mezheplerin Kur'ân lafzından anlaşılması gereken esas anlamlardan vazgeçerek, zayıf, uzak veya muhtemel olmayan anlamları tercih etmeleri şüphesiz taşıdıkları akide ve düşünceyi Kur'ân ve sünnetle destekleme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu firkalar özellikle savundukları akideyi temellendirmek için tefsirini yaptıkları ayetleri veya kelimeleri çoğu zaman bağlamından kopararak açıklama yoluna gidebilmektedir. Bu şekilde bağlamdan kopardıkları ayet ve kelimelere inanç ve düşüncelerinin gereğine göre anlamlar yükleyebilmektedirler (Aydın, İzmir, 2010: s. 168). Bu durum mezhep ve fırka endeksli öznel yorumlara yönelmeye zemin hazırlayan sebepler olarak görülmektedir. Sonuçta müfessir lafızdan/metinden anlaşılması gereken manâdan uzak bir anlama yani zihninde belirlediği manâya yönelmiş olmaktadır.

Allah'ın kelâmını tefsirde hiçbir ilke, kural ve usûl tanımayan, siyâsî, hukûkî, bireysel ve sosyal inanç ve menfaati sebebiyle ön kabullerini tavizsiz bir biçimde esas alan ve Kur'an'a bu şekilde yaklaşanlar için sorumlu davranmaktan bahsetmek mümkün değildir (Duman, Konya, 2004: s. 14). Tefsir usulü ve Kur'an İlimleri Kur'an'ı anlama ve yorumlamada doğru bir yol takip etme ve murad-ı ilâhîye ulaşmada bir ölçü ve ilkeye bağlı kalma konusunda müfessiri öznel ve keyfî davranmaktan uzaklaştırma konusunda bir disiplin ve metod oluşturmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, her ne kadar Kur'an tefsirinde farklı hatta yanlış anlama gerçeğine şahit olunsa da bu, Kur'an metni ile aynı durum olmayıp, bu farklılıklar tefsir faaliyetinde metne katılan anlam ve yorumlardır. İlâhî beyan metin boyutunda değişmezken anlam açısından değişmelere, değişik anlama ve yorumlamalara uğramaktadır. Her ne kadar yorumun göreceli olması, kişiye göre değişmesi kişinin metne istediği anlamı yükleyebileceği anlamına gelmese de

bazen bu tür örneklere rastlanmaktadır. Bu durumun nedenleri tespit edilirse bu bize tefsirde öznel unsurların niçin ve ne şekilde bulunduğu gerçeğini gösterecektir (Karacelil, İstanbul, 2010: s.123). Kur'an'ı yorumlama söz konusu olduğunda öznel Kur'an metninin husûsiyetleri ve yorumcunun özellikleri olmak üzere iki unsurun etkisinden bahsedilebilir. Bizim bu makalede kastettiğimiz öznel yorumcu üzerinden bir öznel değerlendirme olacaktır. Zira mezhep mensubiyetinin yorumlara yansımaları kişi ile alakalı bir durumdur. Bu sebeple mezhep gerçeğine de kısmen değinmek faydalı olacaktır diye düşünüyoruz.

4. Mezhep Olgusu ve Tefsire Etkisi

Mezhep, Arapça bir kelime olup, takip edilen ve gidilen yol anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise, itikadî ve amelî, yani iman, ibadet, ahlâk ve muamelâtla ilgili konularda çözümler üretmek için ortaya çıkan İslâm düşünce ekollerini ifade etmektedir (İbn-i Manzur, Beyrut, 1994: I, 399-400). Arapça'da mezhep kelimesi yerine, daha çok kelimâ ve itikadî konulardaki ayrılıklar için "firka" ifadesi kullanılmaktadır. Yine bu anlamda "makâle" (çoğulu makâlât), "nihle" (çoğulu nihâl) terimlerinin de kullanıldığı görülmektedir (Kutluay, Ankara, 1968: s. 6). Türkçe'de, mezhep denilince hem siyasî ve itikadî, hem de fikhî mezhepler anlaşılmalıdır. Dolayısıyla her iki alanı da ifade etmek için bu tabir kullanılmaktadır. Bu bağlamda "iki şeyi birbirinden ayırmak, birinin diğerinden farklı olduğunu ortaya koymak" gibi anlamlara gelen 'f-r-k' kökünden türeyen 'firka' kelimesinin, bir anlamda 'müslümanları ayrılıklara düşüren inançlara ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için kullanılması muhtemeldir. Bu anlamda, "firka" kavramının Kur'an'la irtibatlandırılması mümkündür. Âl-i İmrân Suresinin 103. ayetinde "toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın" buyrulmakta, bölünme, parçalanma ve ayrılık yaratma teşebbüsleri kınanmaktadır (Bkz. Onat, Ankara, 1994: s. 415-416; bkz. Yunus 10/19; Mâide 5/48).

İnsanlar hâl, tavır, tutum, davranış, duygu ve düşünceleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Tabiatlarından kaynaklanan bu durum, içinde yaşadıkları toplumsal yapıyla birleşince, onların dini hayatlarının farklı şekillenmesine sebep olmaktadır. Aynı dini, sosyal, siyasal ve kültürel ortamı paylaşanlar arasında dahi, din anlayış ve yaşayış biçimlerinde farklılıklar olması normal görülmelidir. Bunun yanısıra insanların dini anlama, yaşama, açıklama ve yorumlamalarında görülen farklılıklar ve tipolojiler, temelde insanın fitratında var olan tipolojileriyle yakından ilişkilidir (Kutlu, Ankara, 2016: s. 14).

Gruplaşmayı sosyolojik açıdan değerlendirdiğimiz zaman, onun her açıdan zararlı ve olumsuz gelişmeler olduğunu düşünmenin tam isabetli bir düşünce olmadığı anlaşılacaktır. Zira insanların bir grubun üyesi olmaları onların gücünü artırdığı gibi yalnızlıktan da kurtarır. Kişisel amaçlarına ulaşma ve sosyalleşmelerine katkıda bulunması beklenen grup üyeliğinde sakıncalı olan, kişinin mensubu olduğu grubu ve firkayı hakikatin tek ölçüsü, ötekini ise batılın temsilcisi görme yanlışlığı ve aşırılığıdır (Aydın, İstanbul, 2018: s. 143).

Sosyal bir vakıa olan mezhep olgusu hemen bütün dinlerde mevcuttur. Farklı kültür ve medeniyetten gelen insanları bünyesinde barındıran dinlerde, peygamberlerin ölümünden sonra farklı anlayış, mezhep ve firkaların ortaya çıkması sosyolojik-tarihi bir realitedir. İslam dini de bundan nasibini almıştır (Kutlu, Ankara, 2016: s.17). Bu ayrışma bazen aynı toplum ve aynı din

mensupları arasında da söz konusu olabilmekte, ayrılıkçı görüşler arasında çatışmaların olduğu zamanlara da şahit olunmaktadır (Tatlıoğlu, Samsun, 2008: s. 122; Gündüz, İstanbul, 2004: s. 2; Aydın, İstanbul, 2018: s. 143). Sosyologlara göre mezheplerin önemi, onların, insanların kendi topluluklarını oluşturmak için gösterdikleri bilinçli gayretler neticesinde yatmaktadır. Zira onlar anyasalarla oluşturulmuş siyasî gruplar değil, bilâkis üyelerinin farkında olduğu gönüllü, bilinçli belli bir takım değerleri ve uygulamaları olan gruplardır (Wilson, İstanbul, 2004: s. 31). Genellikle belli bir şahıs etrafında kümeleşen grup veya toplulukların İslam'ı anlama ve yaşama şekillerinden mezhepler oluşmuştur. İslam dininin itikadi ve siyasi alandaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlardır (Onat, 1993: s. 48). Bunun yanı sıra, İslama sonradan giren özellikle de yahudi asıllı Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi art niyetli kişilerin Tevrat'taki teşbih ve tescim içerikli sözleri nakletmek suretiyle tehlikeli fikirlerini müslümanlar arasında yayarak aralarında tefrika oluşmasına sebep olan unsurların varlığını ve olumsuz etkilerini unutmamak gerekir (Râzî, Beyrut, 1402/1982: s. 63-82).

Mezhep hristiyanlık dünyasında kilisenin antitezi olarak görülmüş ve hristiyanlıkta mevcut diyalektik bir prensibin varlığından bahsedilmiştir. Bu sebeple hristiyanlıkta kilise yanlısı ve kilise karşıtı mezhepçi temayüller baştan beri birbirine alternatif gruplar olarak var olmuştur (Wilson, İstanbul, 2004: s. 32). Hristiyanlıkta mezhep, eşitlikçi, radikal ve imtiyazsız sınıfların sıkıntılı durumlarını ifade eder. Mezhep, bireysel kutsallığın önem kazandığı öznel bir arkadaşlık grubudur. Mensupları birbirlerinin ve cemiyetlerinin farkında olup kendilerini ruhânî (elit) olmayan bir yapı olarak görürler, ayrıca totaliterdirler. Zamanla mezhepler, özellikleri nedeniyle tabii olma özelliğini kaybetmeye başlamış, ilâhî toleranstan mahrum oluşlarından dolayı değişen şartlara adapte olmakta zorlanmışlardır. Üyelerin eşitliklerini savundukları için, ilk andaki coşkunlukları sönmüş ve yeniden atılım yapmada ve yön bulmada güçlüklerle karşılaşmışlardır (Wilson, İstanbul, 2004: s. 32-33).

İslam'da ise mezhep dini metinleri anlama ve yorumlamada ve nasslardan hüküm çıkarmada bir farklılık ve genişlik olarak ortaya çıkmıştır. Mezhepler hiçbir dönemde dinin bir alternatifi olarak görülmemiştir. İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsal anlamda bir mezhepten bahsetmek mümkün değildir. Sahabe döneminde tenevvü' türünden düşünce ve icihad farklılıklarından bahsedilebilir. Tabiûn döneminde de sahabe döneminin etkisi devam etmekle birlikte tefsirde ekolleşme diğer adıyla mezhepleşmeden söz edilebilir.

Mezheplerin ayrılık sebeplerinden dış tesirler bir tarafa bırakılacak olursa, İslâm mezhepleri, İslâmî esaslara muhtelif zaviyelerden bakmaktan doğmuştur denilebilir. Şayet İslâm alimleri meselelere tek bir noktadan baksalardı o durumda mezheplerden söz edilmeyecekti. Muhammed Tanci (1918-1974), İslâm'ın insana tanıdığı hürriyet, Kur'ân'ı okuma ve anlama yükümlülüğü, Kur'ân'ın üslubunun çeşitli şekillerde anlamaya müsait oluşu ve muhkem ve müteşâbih ayetler üzerindeki görüş farklılıkları gibi bir kısım ihtilafların Kur'an'ın bünyesinden doğduğunu, bunların makbul ve tabii ihtilaflar olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Tanci, Isparta, 1995: I, 45-49; Kutlu, Ankara, 2001: s. 15-36).

Mezhepleşmenin temeli olarak görülen ihtilâf kavramını Batılılar ve müsteşrikler çoğu zaman yanlış lanse etmişler, İslam'ın ilk gününden beri müslümanlar

arasında hep ihtilaf olduğu, icma'-ı ümmet diye bir olayın hakikatte hiçbir zaman gerçekleşmediği görüşünden hareketle islam toplumunda ortaya çıkan ihtilaf ve bunlardan çıkış yolları konusunda ümmetin âlimlerinin gayret ve çabalarını görmezden gelmişlerdir (Dihlevî, İstanbul, 2006: s. 21).

Mezhepler ortaya çıktıkları siyasî, ictimai ve ekonomik şartların ürünüdürler ve doğdukları dönemin fikir ve düşünce akımdırlar. Yani her mezhep önce doğduğu dönemin düşünce kalıbı veya o döneme mahsus İslam'ın anlaşılma biçimidirler (Onat, 1993: s. 48; Kutlu, Ankara, 2016: s. 53). Mezhepsel çoğulculuk farklı düşünenleri Müslüman kitleden kopararak yeni bir kimlik kazandırmak değildir. Bilakis bu farklı anlayışların İslam dairesi içinde Müslüman kimlikleriyle kabul edilebileceğine vurgu vardır. İslam'da vücut bulmuş mezhepler, esas itibariyle Müslümanların İslam'ı her çağda en iyi şekilde anlamak ve yaşamak arzularının doğal sonucudur. Ne var ki bir zenginlik belirtisi olan din anlayışındaki farklılaşmaların zaman içinde siyasallaşması ve statik nitelik kazanması hem din anlayışını dondurmuş hem de mezhepler dinin bir takım fonksiyonlarını üstlenir hale gelmiştir. Mezhepler dinin anlaşılma biçimleriyle ilgili tezahürler olduğu için her ne sebeple olursa olsun mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. İlahi bir din olan İslam'ın anlaşılması planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünüdür, beşeri olarak görülmelidir (Bağlıoğlu, Elazığ, 2010: s. 127; Bağlıoğlu, Elazığ, 2010: s. 71).

Hicrî birinci ve ikinci yüzyılda ümmet-i Muhammed, belli bir mezhebi taklit etmenin şart olduğu gibi bir düşünce üzerinde ittifak etmemişlerdir. O dönemlerde âlimlerin ictihadlarına dayanarak fetvalar vermek, belli bir mezhebe bağlanmak ve herbir meselede mezhebî görüşleri nakletmek ve sadece onlarla amel etmek diye bir durumdan bahsedilemez (Dihlevî, İstanbul, 2006: s. 155). Yine hicrî ilk iki asırdan sonra âlimler arasında tahrîc edilen ilmî metot ortaya çıkmıştır. Ümmet hicrî dördüncü asırda bile tek bir mezhebe bağlı kalmak, sadece onu taklit etmek, fikhî sadece o mezheplerin üzerinden öğrenmek ve yalnızca o mezheplerin görüşünü nakletmek gibibir anlayış üzerinde de hemfikir olmamışlardır (Dihlevî, İstanbul, 2006: s. 155-156).

Mezhepler İslam'ın ilk asırdan itibaren gerek dinî, gerekse siyasî anlayışla ortaya çıkmaya başlamışlardır. Böylece İslam'ın çatısı altında gelişme gösteren söz konusu mezheplere mensup âlimler de Kur'an'ı yorumlama çabası içinde olmuşlardır. Çünkü onların bazıları Kur'an'ı, bazıları da mensubu bulunduğu mezhebin veya ekolün görüşünü esas alarak Kur'an'ı tefsir etme çabası içerisindeydiler (Cerrahoğlu, İstanbul, 2016: s. 50). Başlangıçta problemlerin çözümünde bir araç olan mezhepler zamanla birtakım menfaatler, art niyetler, siyasi çekişmeler için içine girince amaç haline dönüşmüş ve tam tersi bir durum ortaya çıkmıştır. Kur'an ve onun ortaya koyduğu ilkelerin anlaşılması ve hayata geçirilmesine katkı sunması beklenen mezhepler kendilerini meşrulaştırmak için Kur'an'a yönelmişlerdir (Şener, Ankara, s. 406). Bunun sonucu müslümanlar arasında olması gereken birlik bozulmuş ve yaşanan çekişmeler İslam toplumunu zayıflatmıştır (Narol, Ankara, 2016: s. 34).

İslam'da tüm mezhepler, fırkalar ve ekoller, Kur'an'ı temel ve birinci kaynak olarak görürler (Laoust, İstanbul, 2017: s.513). Ancak Kur'an'ı yorumlama konusunda farklılıklar söz konusudur. Bunun sebebi mezhep ve fırka mensuplarının, Kur'an'a kendi inanç perspektifinden bakıyor ve nassları bu bakış açısına göre yorumlamaya çalışıyor olmalarıdır. Mu'tezile gibi akli esas alan

mezhep mensubu âlimler hem itikâdî hem amelî hem de siyasî görüşleri bakımından kendi düşünce tarzları doğrultusunda ayetleri yorumlama gayreti içerisine girmişlerdir. Bu durum neticede Kur'an'dan farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Demirci, İstanbul, 2016: s. 50).

Bunun en önemli örneklerinden biri, Mu'tezile ve Cehmiyye mezhebinin anlayışı çerçevesinde Allah'ın görülemeyeceği hususudur. Buna işaret eden ayette geçen "Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parlayacaktır. (Onlar) Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir) (Kıyâmet, 75/ 22-23) ifadesinde geçen bakmayı, bekleme olarak yorumlamışlar, bu görüşlerine de Allah'ın gözleri idrak edeceği, gözlerin ise O'nu idrak edemeyeceği ayeti (En'âm, 6/ 103) ile ve Hz. Musa'ya söylenen, "Sen, aslâ beni göremeyeceksin" (A'râf, 7/ 143) ayetinde geçen ifadeyi delil göstermişlerdir. Allah'ın görülebileceği anlayışına sahip olan Ehl-i Sünnet mezhep âlimleri ise Hz. Musâ'nın Allah'ı görme isteğinin bunu imkân dâhilinde kılacak bir istek olduğu, aksi takdirde bu isteğin bir Peygamber için abes olacağı gerekçesinden yola çıkarak âyeti Allah'ı görme olarak yorumlamışlardır (Ateş, İstanbul, 1991: X, 179). Âyette geçen "Allah'ın idrak edilemeyeceği" ifadesini görme değil, tam manâsıyla kavranamayacağı şeklinde yorumlayan M. Hamdi Yazır, Hz. Musâ'ya söylenen "Beni asla göremeyeceksin" sözünün dünyada Allah'ın görülemeyeceğini ancak bunun ahirette de görülemeyeceği anlamına gelmeyeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır (Yazır, VIII, byy. trz. 5483).

Tefsirler, Kur'an âyetlerini yorumlamadaki yöneme ve yaklaşım biçimine göre taksime tâbi tutulabileceği gibi işledikleri konulara göre de bölümlere ayrılabilir. Bunların bir kısmı birden fazla başlık altında ele alınabilir. Meselâ bir tefsire bir yönüyle mezhebîtefsir denirken öte yandan başka açılardan dirâyet tefsiri demek de mümkündür. Sosyolojik/ictimâî tefsir kategorisi içinde değerlendirilen bir tefsirin hem dirayet hem rivayet yöntemlerini birlikte kullanması mümkündür. Esasen konuya eleştirel biçimde bakıldığında tefsiri ekollere ve akımlara ayırmanın teorik anlamda bir faydası olmadığı gibi bazı sakıncaları olduğu da söylenebilir. Zira Kur'an insanlara hidayet için gelmiştir. Gayesine uygun olarak anlaşılmalı ve ona göre tefsir edilmeye çalışılmalıdır. Aksi takdirde tercih edilecek tefsir yöntemlerinin Kur'an'ın bu yönünü gölgede bırakması, onun amacı dışında bir sonuca ulaşılması söz konusu olabilir. Kur'an tefsirindeki en önemli prensip Kur'an'a ön yargısız yaklaşılması ve onun gösterdiği istikametini takip edilmesidir (Birişik, İstanbul, 2011: XL, 285).

Hakikati görmeye engel teşkil eden mezhep taassubu veya sadece savunulan fikir perspektifinden bakıp, ayete başka açılardan da bakılabileceğini öngörmeme anlayışı da tefsir de amaca ulaşmaya mani bozuk ve yanlış yaklaşımlar olarak görülmelidir. Şahsî görüşlerini, Kur'an'ın getirdiklerini anlamada ölçü kabûl eden ve lâfızda açık olan manâyı terk edip, Kur'an'ı kendi görüşüne uygun düşecek şekilde açıklamaya çalışan kimseler Kur'an'daki evrensel hakikatlerigöremezler (El-Kâfiyeci, Ankara, 1974: s. 8).

Tefsirleri müelliflerinin yaşadıkları çağın ve toplumun aynası olarak görmek gerekir. Çünkü bu eserlerin müellifleri kendi yaşadıkları dönemin kavramlarıyla, düşünce ve zihniyetiyle bir de o günün bilimsel bakış açısıyla Kur'an'a bakmakta ve yorumlarını yaparken de aslında kendi yaşadıkları dönemlerini bir nevi tasvir ederek aktarma gayreti içerisine girmektedirler.

“İlâhî beyanın her yeni toplum için yeni baştan tekrarlanması söz konusu değildir. Ama Kur’an, her yeni dönemde yeni kitle, yeni durum ve şartlar altında var olmakta ve bu yeni toplumun huzur ve kurtuluşunu sağlamanın yanında ilâhî rehberlik fonksiyonunu da icra etmektedir. Bu durumda metin sabit kalmakta, anlamanın ve yorumlamanın değişkenliği ise zorunlu bir hal almaktadır. Ancak “burada değişen şey inşâî ve haberî hükmün kendisi değil hükmün üzerine temellendiği taraflarıdır. Hükmün üzerine temellendiği tarafların değişmesi, hükmün şeklini değil içeriğini değiştirmektedir. Hükmün sûreti söz gibi sabitesini korumaktadır. Bu nedenle ilahi kelâmın medlûlünün zaman içinde yenilenmesi aslî anlamlar seviyesinde değil zait anlamlar seviyesinde gerçekleşmektedir. Buradan hareketle müfessir aslında zait anlam seviyesinde olanı aslî anlamış gibi ifade etme konumuna düşmüş olmaktadır. Özellikle fikhî, işârî ve kelâmî tefsirlerde bu durum daha net görülmektedir. Mesela sûfî, kendi müşahedesinden hareketle vardığı neticelerin ilâhî kelâmı ile irtibatını dile getirdiğinde bu, bir tefsir olarak ortaya çıkmaktadır” (Türker, İstanbul, 2006: s. 230). İşte bu nevi yaklaşım ve yorumların olduğu durumlarda enfusî veya öznel diyebileceğimiz unsurlar kendisini göstermekte buna bağlı olarak Kur’an yorumları farklılık arz etmektedir (Karacelil, İstanbul, 2010: s. 123-124).

Bağdadî ve İsferyanî gibi bazı sünnî müellifler, Mu’tezileye dini açıdan sağlam temellerden yoksun bir inanç sistemini benimsemiş fırkalar yani ehl-i bid’at kategorisinde yer vermektedirler. Heretik bir fırka olarak Kur’an’ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiş bir hareket olarak görürler (Öztürk, İstanbul, 2003: s. 83-107). Mu’tezileyi Kur’an yorumunda sapma, hevâî ve nefsî davranmakla itham eden ilk âlimlerden İbn Kuteybe (ö.276/889), Mu’tezile’nin Allah’ın kitabını kişisel arzu ve isteklerine göre yorumlamaları sebebiyle Kur’an yorumlarını eleştirir. O, yorumu mezhebî anlayışlarına göre temellendirme hususundaki cesaretlerinden ve Allah’a karşı cür’etkâr tutumlarından söz ederek mu’tezilenin Kur’an’ı anlama ve yorumlamada özneliğin ilk örneklerinden olduğu kanaatinde (İbn Kuteybe, Beyrut, 1989: s. 74-75; Öztürk, İstanbul, 2003: s. 85.)

Mu’tezilî âlimler akla gereken değeri vermeleri, akli sistematik kullanmaları ve akli ilkelere gereken hassasiyeti göstermeleri sebebiyle ilgiye mazhar olmuşlardır. Meselâ mu’tezilî müfessir Zemahşerî, ayetleri açıklamaya çalışırken genellikle Kur’an’ın zahirî manâsı ile yetinmez. Onlar üzerinde derince düşünür, akli melekesini kullanır. O, her ne kadar akli en üst rehber olarak görse de akli düşüncede ilmî usûl ve metotlara riayet etmeye özen gösterir. Bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak münakaşalara girişir ve sonra nassı tefsir eder. “Sen şöyle dersin, ben şöyle derim” demek suretiyle meseleleri halletmeye çalışır. Meselâ, En’am suresinin “Allah’tan başkasını tanrı edinerek, yalvaranlara sövmeyin. Sonra onlar da haddi aşarak bilgisizce Allah’a söverler” ayetini izah ederken şöyle der: Eğer sen, “Allah’tan gayrı ilâhlara sövmek doğru ve olması gereken bir tutumdur, böyle bir şeyden nehyetmek nasıl doğru olur, ancak ma’siyet olan şeylerde nehiy sahih olur” dersin ben de cevap olarak derim ki, nice ilmî taatler var ki, onlar mefsedet olurlar, taat olmaktan çıkarlar, onlardan nehiy vacip olur. Artık onlar, taat değil ma’siyet olmuşlardır. Bir şeyin neticesi kötülüklerin artmasına sebep olduğu bilirse artık o şey masiyete dönüşmüş olur (Zemahşerî, Riyad, 1998: II, s. 44).

Mezhep imamlarından daha ziyade mezhebin yayılması ve tanınması gayreti içerisinde olan talebeleri, mezhep mensupları veya âlimleri bazen ilke ve ölçülerin dışına çıkabilmişler bu konuda zorlama te’vil ve yorumlara meyletmişlerdir.

Meselâ, ehl-i sünnet hanefî âlimlerinden Kerhî'nin (ö.340/951) eleştirilen görüşü, “mezhep anlayışlarına ters düşen âyet ve hadislerin yorumuna açık olduğu ya da mensûh kabul edilmesi gerektiği” şeklindeki ifadesi taasup derecesindeki mezhep bağlılığının öznel tezâhürlerinden sayılabilir (Kerhî, Beyrut, trz, s. 169; Ez-Zehebî, Beyrut, II/ 475; Apaydın, Ankara, 2002: XXV, 286; Dereli, Ankara, 2009: s. 82; Narol, Ankara, 2016: s. 64).

Yine Şafîî mezhebine mensup Ahkâmu'l-Kur'ân sahibi İlkiya el-Herrâsî (ö.504/1110) tefsirinin mukaddimesinde şu sözlere yer vermiştir: En açık ve anlaşılır sağlam mezhep İmam Şafîî'nin (ö.204/820) mezhebidir. Kur'an'ı anlama ve yaşama tatbik etmede en isabetli yol İmam Şafîî'nin yoludur. Bu yolu Allah yalnızca İmam Şafîî'ye açmış ve sadece ona kolaylaştırmıştır. Müellif, tefsirini bu sebeple yazmaya karar verdiğini ifade etmiştir (İlkiyâ el-Herrâsî, Beyrut, 1983: I, 2; Ez-Zehebî, Beyrut, II,486-487; Narol, Ankara, 2016: s. 64).

Fahreddin er-Râzî Kur'ân'ın bazı hükümlerinin aynı ayet üzerinde mezhepler arasında farklı hüküm ve sonuçlara ulaşılmasına örnek olarak Nisâ suresinin 101. Ayeti üzerinde yapılan yorumları şöyle değerlendirir: Dâvud ez-Zâhirî ve onun zâhirî mezhebî bu delilin çıkarıldığı hükümle ilgili olarak kitaptaki ifadenin lafzına aynen itibar etmiştir. Bununla beraber kıyas mektebinin umûmîleştirme gayretlerine zâhirilerin karşı duruşlarının yanı sıra, ayetin lafzının sınırları dâhilinde lafzın kendisinden çıkarılan manâyı tercih eden muarız mezhebî görüşler de vardır. Yolcu ve korku namazının hükmü bu ayetle delillendirilir. Ayette, “yeryüzünde bir yerden bir yere yolculuğa çıktığınızda, kâfirlerin sizi tehdit edeceğinden korkarsanız, namazı kısaltarak kılmanızda size bir günah yoktur” denilmektedir. Genellikle fıkıh mezhepleri, misafir olanların farz namazları kısaltmaları ile ilgili iznin kullanılmasında muayyen mesafeyi esas alırlar. Meselâ İmam Malik (ö.179/795) ve İmam Şafîî (ö.204/820) katedilen bu mesafenin en azından mukîm olunan yerden başlayarak beheri dört fersah olan dört merhale tutması gerektiği görüşüne sahiptirler.

Diğerlerinin ölçü ve kriterleri ise farklıdır. Hemen hepsi bu görüşlerinde Zahirîler'in sıhhat açısından yetersiz görüp reddettikleri âhad haberlere dayanırlar. Zâhirîlerin dışındaki mezhepler müslümanların ikâmet ettikleri yerden kısa mesafelere yaptıkları yolculuklara “salâtu'l-havf” müsaadesinin verilebileceği mesafe olarak bakmazlar. Zahirîler bu yorum kaynaklı sınırlandırmaya değil, Kur'an'ın lâfzına itibar ederek derler ki: “Söz konusu ayet bir şart cümlesi ihtiva ettiğinden; şart cümlesinin ihtiva ettiği durum vâki' olduğu her zaman, yeryüzünde seyahat edildiğinde, daimî ikamet edilen meskenden uzaklaşıldığında mesafeye bakılmaksızın namaz kısaltılabilir (Er-Râzî, Beyrut, 1981: III/ 444).

Burada mezhep taraftarları görüşlerinin ardında durma adına, hüküm çıkarmada delil gösterdikleri ayeti mezhebî ihtihatlarına göre yorumlamaktadırlar. Benzer durumlarda kendi görüşlerine delil olarak getirdikleri Kur'an ayetleri üzerinde öznel yorumlara meylederek keyfilikle itham edilmelerine fırsat vermektedirler.

İbn Teymiyye Mu'tezile, Haricî, Mürcie, Kerrâmiyye ve Kilâbiyye gibi fırkaların akidelerini Kur'ân'la desteklerken izledikleri yolu şu sözlerle eleştiriye tâbi tutar: “Bazı fırkalar Kur'an ayetleri hakkında bir takım anlamlara önce kendileri inandılar, sonra da Kur'ân lafızlarını inandıkları bu anlamlara hamletmeye kalkıştılar. Bu kimseler Kur'ân lafızlarının delalet ve beyan bakımından hak ettikleri anlamları göz ardı ederek sadece inandıkları anlamları kabul ettiler.” İbn Teymiyye ayrıca bu fırkalar hakkında şunları da söyler: “Bu kimseler bazen

Kur'an lafzının delalet ettiği ve bununla kastettiği anlama itibar etmezler, bazen de lafzı tamamen delalet etmediği ve kastedilmeyen manaya hamlederler. Her iki durumda da nefyetmek veya ispat etmek için vermek istedikleri bu keyfî manâ batıl olur” (İbn Teymiyye, Byy, 1972: s. 110). İbn Teymiyye bu eleştirel düşüncesiyle mezhebî aidiyetin Kur'an yorumlarında öznel yansımaların şekli ve niteliği hakkında ipuçları vermektedir.

Sa'lebî çeşitli fırkalar ve bunlara bağlı olan müfessirlerce yazılan tefsirlerden söz ederken bunlardan bir kısmının 'bid'at ve hevâ ehli' oluşlarına işaretle rey yolunu tercih eden fırkalar ifadesini kullanmayı tercih eder. Bu kapsamdaki yorum anlayışının bir çeşit öznellik olduğu düşünülebilir. Çünkü bid'at ve hevâ ehli olma öznel yorum ve açıklamalar yapmanın sebeplerinden sayılabilir. Âlimler “onların fikir, görüş ve fiillerine uymaktan menedildiğimiz uyarısında bulunur” demektedir (es-Sa'lebî, Beyrût, 2002: I, 74; Koçyiğit, Şanlıurfa, 2014: s. 45-84).

Tasavvuf ehlinin Kur'an ayetleri ile ilgili yaptıkları ve çoğunlukla dil ve bağlam bilgisinden uzak şahsî yorumlarını işârî yorumlar olarak adlandırmalarının sebebi onların bilgi elde etme yolları hakkında sahip oldukları düşünceleridir (Uzun, İstanbul, 2018: s. 192). Zira onlar normal yollardan yani bir okul sistemi içinde bilgi elde etmenin yanında, kendilerine özgü olan ve adına “keşf ve ilham” dedikleri yollarla da bilgi elde edinebileceğine inanırlar. Hatta zâhir ve suretle yetinmeyip sürekli manâ ve bâtın peşinde koşan; ihsân gibi bir temel kavramdan da güç alarak ibâdetlerin zâhirî anlamlarının ötesine geçen, dinî verileri aklî olmaktan ziyade derîn ve sezgisel bir yoruma tabi tutan, dinî ilimleri hem de bizzat kendi sahalarıyla ilgili alternatifler sunan yüksek şuur düzeyindeki hâl olarak görürler (Sülün, Ankara, 2013: s. 208).

Öznel yorumlar olarak değerlendirilmesi açısından burada onların yorumlarını da değerlendirmekte fayda vardır. Tevbe suresi 123. Ayette “Ey mü'minler! Kâfirlerden öncelikle yakınınızda olanlarla cihad edin...” şeklinde geçen ifadedeki kıtâl içerikli cihad emrini siyasî ve stratejik muhtevaya sahip olduğu halde sûfî müfessirler buradaki anlamı nefisle bağlantı kurarak nefsin mücadele yoluyla terbiyesine hamletmişlerdir (Uzun, İstanbul, 2018: s. 193). Halbuki ayette hem küffâr hem de kıtâl lafız olarak bizzat geçmekte, lafzın dışında bir manâya mahal bırakmamaktadır. İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd'de, Allah yolunda savaşmayı ve cihad etmeyi emreden âyetleri, işârî/bâtınî manada “nefs mücâhedesi” olarak açıklaması (Ay, İstanbul, 2010: s. 420) da sûfî müfessirlerin yaklaşım tarzına ışık tutması açısından önemlidir.

Kur'an'ın temel ve birincil gayesi olan hidayet yönünün bir şekilde unutulması ya da terk edilmesinin bu anlamda öznelliğe meyiletmenin gerisinde yatan sebepler olarak görülebilir. Bu tarzda mutaassıp mezhep mensuplarının reddiye, savunma ve mezhebin görüşü doğrultusunda hükümler çıkarma gayretleri bazen ayetlerin anlamlarını tahrif, lafzî manâdan uzaklaşma, mezhebinin anlayışı doğrultusundaki yorumu tek doğru kabul etme anlayışları da öznel yorumların sebeplerinden sayılabilir. Elbette her mezhep ve fırka mensubu için bunu söylemek doğru değildir. Kur'an'ın lafzı ve iç bütünlüğü çerçevesinde yorum ve yaklaşım sergileyen, İslam'ın rahmet, Kur'an'ın hidayet yönünü ve evrensel mesajlarını içeren anlam genişliğini yansıtmayı yeğleyen mezhep mensubu yorumcular bu değerlendirmenin dışında tutulmalıdır.

SONUÇ

Hız. Peygamberin vefatından sonra daha Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarında müslümanlar arasında meydana gelen sosyal ve siyasal ama görüntüde dinî ihtilaf ve tartışmaların temelinde Kur'an'ın olduğu ilim çevrelerince kabul edilmektedir. Burada kastedilen ihtilaf sebebi Kur'an üzerindeki yaklaşım ve yorum anlayışdır. Yoksa Kur'an bizzat kendisi tefrikayı tasvip etmediğı gibi, ümmet birliğini bozucu olmamak şartıyla farklı düşünmeye ve değışik yorumlar getirmeye izin vermiş, hatta fikir ve düşüncenin gelişimi için bunu teşvik etmiştir. Hakem olayı ile birlikte müslüman toplum, bireysel, toplumsal ve mezhepsel bazda Kur'an'ı kendi haklılıklarını ortaya koymada, görüşlerini ispat ve gerekçelendirmede ana kaynak olarak kullandıkları, kendi fikir ve görüşlerini Kur'an'a söyletmeye meylettikleri bir vakı'adır.

Hiç şüphe yok ki bunda Kur'an lâfzının özellikleri, farklı yorumlanmaya müsait oluşu gibi, Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışanların sahip oldukları fikir, mezhebî görüş ve fırkaların taassuplarının etkisi de vardır. Bir mezhebe mensup olan müfessirlerin mezheplerine ait görüşleri ortaya koymada ilk başvuru kaynağı Kur'an olmuştur. Onlar mezhebî kaygılarla bazen Kur'an ayetlerini bağlamlarından kopararak, bazen lafzî anlamlardan uzaklaşarak, yerine göre hissî yorumlara başvurmak suretiyle öznel yorumlara yönelmişlerdir.

Kur'an, özelliğı itibariyle farklı anlamalara ve farklı yorumlara imkân sağlamaktadır. Ancak bunun ilmî ölçülere riayet edilerek belirlenen usûl çerçevesinde yapılması esas olmalıdır. Ayrıca elde edilen manâ ve yapılan yorumun tek doğru olduğu iddiasından uzak durulmalıdır. Karşı görüşler yok sayılmamalı, ilmî ölçüler ve usûl esasları çerçevesinde farklılıkların bir zenginlik olarak görülmesi elzemdir.

Kur'anı tefsir etme ve yorumlamada doğru ve makbûl yol lâfızdan hareketle ayetlerin kastedilen anlamlara hamledilmesidir. Dil ve tarih olgusunun dadikkate alınarak ayetler arası bağlam ve iç bütünlüğü göz ardı etmeden yapılan farklı yorumlar her ne kadar öznel olsa da değerli görülmelidir. Kendi yorumunun tek doğru olduğu iddiasıyla hareketeden yorumcu Allah'ın kitabından bir ayeti uygun olmayan anlamlara hamlederek itikâd ettiğı görüş, fırka ve mezhepten ötürü mümkün olan zâhir anlamları geçersiz kılsa bu tamamen eleştiriye açık öznel/sübjektif bir yaklaşım olur.

Kendi görüş ve düşüncelerini Kur'an'a söyletme ve onaylatma çabasıyla yola çıkan müfessirlerin yerine göre ölçü ve sınırları göz ardı edip Kur'an'ı tefsir etme ilkelerini aşarak hiç ilgisi olmayan anlamları Kur'an lâfızlarına yüklemeye kalkışmaları öznel davranmanın da ötesinde Kur'an'ın anlamından uzaklaşmak ve onu iniş gayesinden saptırmak olur. Mezhep mensûbiyeti olan müfessirlerin, müslümanlar arasında gerginlik ve çatışmaların artmasına sebep olacak ve ümmetin birliğini tehdit edecek Kur'an yorumlarından sakınmaları gerekir.

İniş gayesi insanları hidayete ulaştırmak olan Kur'an, mezhep düşüncesini savunma ve destekleme amaçlı anlama ve yorumlama faaliyetlerine kurban edilerek asıl maksattan uzaklaşılmalıdır. Kur'an'ın ifadesiyle "her grup kendilerinde olanla sevinme" çabasını Kur'an üzerinden yürütmeye kalkışmamalıdır. Kur'an yorumcusu, Kur'an'ı tefsir etme ilke ve esaslarının izin verdiği sınır ve ölçüler dâhilinde, fikrî zenginliğe katkı sağlayıcı yorum ve

düşünce geliştirmeyi amaç edinerek, Kur'an'ın derin ve geniş anlam dünyasından kendi fikir ve düşünce dünyasını zenginleştirmeye çalışmalıdır.

Mezhep mensubiyetinin nesnel ve bilimsel olmayan yorum anlayışları konusunda her mezhep mensubu için aynı şeyleri söylemek adâlete ve hakkaniyete uygun düşmez. Kur'an ayetlerini yorum ilkeleri ve tefsir usûlü çerçevesinde lâfız ve manâ uyumuna, bağlama ve iç bütünlüğe riayet ederek anlamaya ve yorumlamaya çalışan mezhep mensubu müfessirler her dönemde ilgi ve itibar görmüştür. Burada asıl sakınılması gereken husus, mezhep taassubu, kendi görüşünü doğru diğerlerini yanlış görme anlayışıdır. Kadîm ilim geleneğimizde bu ölçülere riayet eden Kur'an yorumcuları olduğu gibi günümüzde de bu çizgiyi koruyan ve ilkeli davranan mezhep mensubu Kur'an yorumcuları mevcuttur. Bu sebeple mezhep mensubiyetini Kur'an yorumu açısından her dönem ve her grup için olumsuz değerlendirmek yerine, seçici, ilkeli ve tutarlı davranmak daha doğru olur.

KAYNAKÇA

AKTAY, Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı, 1998.

APAYDIN, Yunus, "Kerhî", *DİA*, Ankara, 2002.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1991.

AY, Mahmut, *Ahmed b. Acîbe ve İşârî Tefsir Açısından "el-Bahru'l-Medîd"* Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.

AYDIN, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2010.

AYDIN, Şükrü, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018.

BAĞLIOĞLU, Ahmet, *Temel Hak Ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1 Elazığ, (2010), ss.127-138.

_____, *Mezhepsel Çoğulculuk Ve Temelleri*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1 Elazığ, (2010), ss. 71-97.

EL-BEĞAVÎ, Ebû Muhammed b. El-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîlfî Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dâmiriyye Süleymân Muslimel-Haşr., Dâr-u Taybe Li'n-Neşr, iyad, 1417/1997.

EL-BEYDÂVÎ, Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, tsz.

BİLMEN, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1973.

BİRİŞİK, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011.

BOZKUŞ, Metin, *İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, (2002), VI/1, ss.195-208.

CERRAHOĞLU, Prof. Dr. İsmail, *Tefsiri Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1989.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

ÇELEBİ, İlyas, "Mu'tezile" *DİA*, İstanbul, 2006.

ÇALIŞKAN, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

Ed-DİHLEVÎ, Şâh Veliyyullâh, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf (Fıkhî İhtilâflarda Ölçü)*, (Tercüme ve Tahkik: Musa HÛB) Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

_____, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

DERELİ, Muhammed Vehbi, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.

DUMAN, M. Zeki, Tefsir'in İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt, *Marife Dergisi*, Yıl:4, Sayı 3, 2004.

ERTEN, Mevlüt, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

GOLDZİHER, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslamî* (Terc. ve thk. Abdulhalîm en-Neccâr), Mektebetu Hancî, Kahire, 1955.

GÜNDÜZ, Şinasi, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi ve Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı; 9, 2004, İstanbul. (1-19).

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 9. Baskı, İstanbul, 2010.

GÜNEŞ, Abdulbâki, "Kur'an Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti", *Bilimnâme*, VII, I, Kayseri, 2005.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1993.

HÖKELEKLİ, Hayati, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", *DİB İlmî Dergi*, (Temmuz-Ağustos-Eylül), XX-3, Ankara, 1984, (24-34).

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vil-ü Muhtelifu'l-Hadîs*, neşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut, 1989.

İBN-I MANZUR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1994.

İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, (Tahk. Adnan Zerzur) II. Baskı, By. 1972.

İLKİYÂ el-HERRÂSÎ, İmaduddin, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali et-Taberî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

KARACELİL, Süleyman, Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Baskı, İstanbul, 2010.

el-KÂFİYECİ, Muhammed b. Süleyman (ö.879/1474) *Kitâbu't-Teysîr, fî İlmi't-Tefsîr*, neşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

KARAPINAR, Fikret, İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu* içinde, Editör, Mustafa Öztürk, Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018.

KARMIŞ, Orhan, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1975.

KERHÎ, Ebu'l Hasen, *Risâle fi'l-Usûl*, (Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer İbn İsâ Ed-Debûsî'nin *Te'sisu'n-Nazar* içerisinde) Tahkîk ve Tashîh: Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimeşkî, Dâru İbnu Zeydûn, Beyrut, Trs.

KIRCA, Celal, Ebû Mansûr el-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, Yıl, 1989.

KOÇYİĞİT, Hikmet, 'Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi' *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı 31, Şanlı Urfa, 2014, ss. 45-84.

KORKMAZ, Arif "Kadına Yönelik Şiddet ve Din" Üzerine Bir Tipoloji Denemesi: Sosyolojik Bir Analiz". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (18), (2015), ss. 41-60.

KOŞUM, Adnan, İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 24, (2015) ss. 5-32.

KUTLU, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu" *İslamiyât*, IV (2001), Sayı: 4, ss. 15-36.

_____, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

KUTLUAY, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Ankara, 1968.

LAOUST, Henri, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Çev.Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli) Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Te'vilât-u Ehi's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturidî)*, (tahk. Mecdî Bâsellüm, Dâru'l-Kütübi'il-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.

MEVDUDÎ, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Terc.Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

NAROL, Süleyman, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

ONAT, Hasan, Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler, *Türk Yurdu*, C. 13, (1993)ss. 48-75

_____, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", *I. Kur'an Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1994.

ÖZTÜRK, Mustafa, Mu'tezile ve Tefsir, *Marife Dergisi*, yıl:3, sayı:3, Kış 2003, ss. 83-107.

PAÇACI, Mehmet, Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ve Tefsire Ne Oldu? *İslamiyat VI, Ankara, 2003*, sayı 4, ss. 85-104.

_____, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a Ve Tefsire Ne Oldu*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

Er-RÂZÎ, Fahreddin İbn Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

_____, *İ'tikadât-u Firâki'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982.

es-SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, nşr. İmam Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrût, 1422/2002.

SÜLÜN, Murat, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşârî Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar -I-* içinde, editör: M. Akif Koç-İsmail Albayrak, Otta Yayınları, Ankara, 2013.

EŞ-ŞATIBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvafakât*, (Çev. Mehmet Erdoğan, (I-IV) İz Yay. İstanbul, 1990.

ŞENER, Abdulkadir, "İslamda Mezhepler ve Hukuk ekolleri", *AÜİFD*, XXVI, sayı: 1.

Et-TANCI, Muhammed b. Tavit, Gazzâliye Göre Kur'ân'ın Tefsiri, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara, 1962.

_____, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu" der. Prof. Dr. İsmail Yakıt, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Isparta, 1995, ss. 25-68.

TATLILIOĞLU, Durmuş, Dini Cemaatlerin ve Tarikatların Fonksiyonel Analizi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII-3, Samsun, ss. (97-125).

Et-TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdı Muhammed, *Keşşâf-u Istilahât-ı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996.

TÜRKER, Ömer, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 2006.

UZUN, Nihat, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî Yorumun İlmî Değeri" ((*Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Çalıştay ve Sempozyum Kitaplığı, Editör, Mustafa Öztürk), Kuramer Yayınları, İstanbul, 2018.

WILSON, Bryan, *Dini Mezhepler* (Çev. Ali İhsan YİTİK ve A. Bülent ÜNAL) İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

YA'KUB, Mahmud Muhammed, *Esbâbu'l-Hatâi fi't-Tefsîr*, Dâr-u İbnu'l-Cevzî, Riyad, 1425.

YILMAZ, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, KURAV. Yayınları, Bursa, 2007.

Ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trz.

مدى تساهل الحاكم

دائرة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم وحكم عليها الذهبي بالوضع

Anas ALJAAD*

المخلص

المحدثون في الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف على ثلاثة أقسام: القسم الأول: متشددون يضعفون الراوي بالغلطة والغلطة في هؤلاء يقبل توثيقهم ويبحث في تضعيفهم، والثاني: معتدلون في ذلك وهؤلاء يقبل توثيقهم وتضعيفهم، والثالث: متساهلون وهؤلاء يقبل تضعيفهم ويبحث في أمر توثيقهم، ومن هؤلاء المتساهلين في التصحيح والتضعيف الإمام الحاكم في كتابه المستدرک على الصحيحين الذي يعد من الكتب التسعة، الذي استدرک فيه بعض الأحاديث الصحيحة على الشيخين، فقد اتفق العلماء على تساهله في كتابه المستدرک، واختلفوا في حكم الأحاديث التي صححها في كتابه المستدرک على ثلاثة أقوال: منهم من رد كل أحاديث الكتاب، ومنهم من قبلها مطلقاً، ومنهم من توسط في ذلك كإين الصلاح فرأى أن يتوسط في أمره فما حكم بصحته ولم نجد ذلك عند غيره من الأئمة فهو من قبيل الحسن يحتج به ويعمل به إلا أن يظهر فيه سبب يضعفه، ولأهمية كتاب المستدرک مع التساهل الموجود من مؤلفه الحاكم علق الإمام الذهبي على الكتاب بالتصحيح والتضعيف، فوافق الحاكم في بعضها وخالفه في كثير منها، ومن تلك الأحاديث أحاديث صححها الحاكم وحكم عليها الذهبي بالوضع، ولهذا التباين الشاسع والاختلاف الكبير بين حكميهما علامات ونتائج مهمة، لذلك جمعت تلك الأحاديث وحققتها، وذكرت في نهايتها النتائج التي توصلت إليها بما يخص الحاكم وتوثيقه وبما يخص كتابه المستدرک، وبما يخص الذهبي وتعليقاته في التلخيص، لأصل في نتيجة البحث إلى معرفة مدى تساهل الحاكم، وإلى أي حد يمكننا الوثوق بتصحيحه أو تضعيفه، وما هو القول الراجح في الأخذ بما صححه في كتابه من الأقوال الثلاثة، ومن جهة أخرى إلى معرفة مدى الاعتماد على تعليقات الذهبي على المستدرک في التصحيح والتضعيف لا سيما وأنه قد علق على المستدرک في بداية اشتغاله في علم الحديث، كما أشار إلى ذلك بعض المحدثين المعاصرين وأوصوا ألا يعتمد على تصحيح الذهبي أو تضعيفه في تعليقاته على مستدرک الحاكم إلا بعد التحقق.

الكلمات المفتاحية: الحاكم، الذهبي، موضوع، صحيح، سند.

HÂKİM'İN MÜTESÂHİLİĞİNİN KAPSAMI

HÂKİM'İN MÜSTEDREK'İNDE SAHİH KABUL ETTİĞİ, EZ-ZEHEBİ'NİN DE MEVZU SAYDIĞI HADİSLERİN İNCELENMESİ

Öz

Muhaddisler cerh, tadil, tashih ve tad'if hususunda üç guruba ayrılmışlardır. Birinci grup, bir veya iki hatası sebebiyle ravilerin zayıflığına hükmeden müteşeddidlerdir (sert ve tavizsiz olanlar). Bu gurubun güvendikleri kabul edilmekle birlikte, zayıf buldukları araştırılır. İkinci gurup, bu mevzuda itidalli olanlardır. Bunların güvendikleri de zayıf buldukları da kabul edilir. Üçüncü grup

Makale Gönderim Tarihi: 11.10.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.469602

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı.
Anas.aljaad@gop.edu.tr. ORCID ID: 0000-0003-0810-7550.

mütesahil/toleranslı olanlar. Bunların zayıf buldukları kabul edilir, ancak güvendikleri araştırılır. el-İmamu'l-Hakim, kütüb-i tis'a'dan sayılan ve Sahihayne bazı sahih hadisleri de ilave ettiği "el-Mustedrak ala's-sahihayn" adlı kitabındaki görüşleri itibariyle, doğru veya zayıflığına hükmetme hususunda bu üçüncü gruptandır. Âlimler onun Müstedrek'inde mütesâhil olduğu konusunda ittifak etmiştir. Onlar,1 Hâkim'in Müstedrek'inde Sahih bulduğu hadislerin hükmü konusunda üç görüşe ayrıldılar: Bir kısmı Müstedrek'teki hadislerin hepsini reddetti, bir kısmı mutlak olarak kabul etti, İbnu's-Salâh gibi bir kısmı ise orta yolu benimsediler. İbnu's-Salâh'a göre Hakim'in hadisçiliği konusunda orta yolu benimsemek daha evlâdır. Zira onun sahih dediğine diğer imamlarda hiçbir değerlendirme bulamıyoruz. Bu yüzden ilgili hadisler "sahih" olarak kabul edilmese de "hasen" olarak kabul edilir. Zayıf olduğuna dair illet ortaya çıkmadıkça kendisiyle delil getirilir ve amel edilir. Hakim'in mütesahil yaklaşımına rağmen Müstedrek'in önemli bir kitap olmasından dolayı İmam Zehebî bazı hadislerin zayıf bazı hadislerin sahihliği noktasında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazı hadislere muvafakat gösterirken çoğuna da muhalefet etmiştir. Bu hadisler Hakim'in sahih dediği İmam Zehebî'nin ise mevzu olduğuna hükmettiği hadislerdendir. Bu büyük fark ve ihtilâftan dolayı verdikleri hükümlerde önemli sonuçlar çıkmaktadır. Bundan dolayı bu hadisleri toplayıp tahkik ettim. Sonuç olarak Hakim'in hadis ricaliyle ilgili yorumlarını, Müstedrek adlı kitabına mahsus görüşleriyle ilgili sonuçları ve Zehebî'nin Telhis'le ilgili değerlendirmelerini dile getirdim. Böylelikle araştırmanın sonucunda Hakim'in tesahül derecesini bilmek, onun sahih veya zayıf yönünde hadislerle ilgili yaptığı değerlendirmelere ne derece güvenebileceğimizi ve önceden zikredilen üç yaklaşım hususunda ortaya koyduğu görüşlerden hangisini almanın daha uygun olacağını; diğer yandan Zehebî'nin sıhhat ve zayıflık noktasında Müstedrek ile ilgili değerlendirmelerine ne kadar güvenilebileceğini özellikle muasır hadisçilerin de işaret ettiği gibi Zehebî'nin Müstedrek'e talikatta bulunduğu dönemde genç olması ve onun müstedrek'e yönelik sıhhat ve zayıflık noktasındaki değerlendirmelerine ancak iyi bir araştırma neticesinde itimat edilebileceği yönündeki tavsiyelerini de dikkate alarak tespit etmek istedim.

Anahtar kelimeleri: el-Hâkim, ez-Zehebî, Mevzu, Sahih, Senet.

ALHAKEM LENIENCY

AN APPLIED STUDY ON THE HADEETH WHICH WAS CORRECTED BY ALHAKEM AND RULED BY AL-ZAHABI

Abstract

Modernists in the wound and adjustment and correction and weakening in three sections, Section I: hardliners weaken the narrator of the mistake and the two mistakes, They accept their documentation and seek to weaken them. And the second: moderates in this and those who accept their documentation and weaken them. And the third: they are lenient and these accept and weaken them and look into the matter of documenting them. And those who are lenient in the correction and weaken Al imam Al hakem in his book Almostdrak on Al sahehaen. Which is considered one of the nine books in which some of the saheeh hadeeths were narrated by the two sheikhs. The scholars agreed to make it easier in his book Al-

Mustaqqraq, And differed in the ruling on the hadiths that he corrected in his book Al-Mustadrak on three sayings: Some of them answered all the hadiths of the book, And by them at all, And some of them mediate in it as Ibn Alsalah, He saw that he mediated in his matter, what is the ruling on his health, and we did not find that among other imams. It is a good example to protest and work, but to show a reason to weaken it, And the importance of the book Almtadrk with the indulgence of the author of Al hakem suspended Al Imam Al zahabe on the book corrected and weakened. agreed Al hakem in some of them and disagreed with many of them. And from those ahaadeeth is a saheeh hadeeth which was recited by al-Hakim and ruled by al-Zahabi in the situation. And for this vast disparity and the great difference between their judgments are important signs and results. So I gathered those conversations and realized them. At the end, I mentioned the conclusions I had reached regarding Al hakem and his documentation, and with regard to his book Al-Mustadrak. with regard to Al-Zahabi and his comments in the summary. To find in the result of the research to know the extent of Al hakem. leniency and to what extent we can trust to correct it and weaken it. And what is the most correct view in taking what he corrected in his book of the three words. And on the other hand to know the extent of reliance on the comments of Al-Zahabi on Al-Mustadrak in the correction and weakening. Especially as he had commented on Almostadrk at the beginning of his work in the science of modern as pointed out by some modern modernists and recommended not to rely on the correction Al zahabe or weaken in comments on Mstadrak Al hakem only after verification.

Keywords: Al hakem, Al zahbe, Maudu, true, support.

مدخل

يختلف المحدثون في تصحيح الأحاديث وتضعيفها وكذلك يختلفون في التعديل والتجريح للرواة، ومن أسباب ذلك اختلاف منهجهم من حيث التساهل والتشدد في توثيق الرواة أو تضعيفهم، وتصحيح الحديث وتضعيفه فرع عن الحكم على رجال دراسة الحديث.

والذهبي¹ وابن حجر² وغيرهما قسموا المحدثين في الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف على ثلاثة أقسام: القسم الأول: متشددون، والقسم الثاني: معتدلون متوسطون، والقسم الثالث: متساهلون، وهذا الاختلاف في المنهج يؤدي إلى الاختلاف في الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، والاختلاف المتردد ما بين الحسن والصحيح، أو ما بين الحسن والضعيف، أو ما بين الضعيف وشديد الضعف يعد مقبولاً، أما أن يكون الاختلاف ما بين الصحيح والموضوع فهذا الفرق قد يدل على نتائج أخرى غير التصحيح والتضعيف.

ومن هؤلاء المتساهلين في التصحيح والتضعيف الإمام الحاكم في كتابه المستدرک على الصحيحين، الذي استدرک فيه بعض الأحاديث الصحيحة على الشيخين، فقد اتفق العلماء على تساهله في كتابه المستدرک، قال ابن الصلاح: "وهو واسع الخطو في شرط الصحيح متساهل في القضاء به"³، وعلى ذلك اختلفوا في حكم الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک على ثلاثة أقوال: منهم من رد كل أحاديث المستدرک، ومنهم من قبلها مطلقاً، ومنهم من توسط في ذلك كابن الصلاح فقال: "فالأولى أن يتوسط في أمره فنقول: ما حكم بصحته ولم نجد ذلك عند غيره من الأئمة إن لم يكن من قبيل الصحيح فهو من قبيل الحسن يحتج به ويعمل به إلا أن تظهر فيه علة توجب ضعفه"⁴.

1 محمد بن أحمد الذهبي، نكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، دار البشائر، بيروت، 1990: 171.

2 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1984: 482.

3 عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث "مقدمة ابن الصلاح"، دار الفكر، سوريا، 1986: 22.

4 المصدر السابق.

ولأهمية كتاب المستدرک مع التساهل الموجود من مؤلفه الحاكم علق الإمام الذهبي على الكتاب بالتصحيح والتضعيف، ومن ذلك أحاديث صححها الحاكم وحكم عليها الذهبي بالوضع، ولهذا التباين الشاسع والاختلاف الكبير بينهما علامات ونتائج مهمة تسوقنا إلى قضيتين:

الأولى: معرفة مدى تساهل الحاكم، وإلى أي حد يمكن الأخذ بتصحيحه على الإطلاق دون دراسة للحديث، وما هو القول الراجح في الأخذ بما صححه في كتابه من الأقوال الثلاثة التي مرت.

الثانية: أحكام الذهبي: لم يستوعب الباحث في هذا البحث الأحاديث الموضوعة في كتاب المستدرک فهذا لا يجعلنا نحيط بمدى تساهل الحاكم، فالحاكم قد ذكر بعض علل الأحاديث⁵، ولم يستوعب الباحث الأحاديث التي حكم عليها الذهبي بالوضع في المستدرک، فهذا ما جمعه الذهبي في كتابه موضوعات المستدرک، إنما جمع الباحث الأحاديث⁶ التي نص الحاكم على صحتها وأنها علي شرط الشيخين أو أحدهما وحكم عليها الذهبي بالوضع، وقد بلغت ثمانية عشر حديثاً، وهو عدد لا بأس به للتمثيل والاستدلال على النتيجة المرجوة من هذا البحث، ومن خلال ذلك، سيتمكن الباحث من الوقوف على سبب الاختلاف الكبير بين حكم الحاكم وحكم الذهبي، هل هو بسبب شدة تساهل الحاكم أم بسبب شدة أحكام الذهبي، وإن كان السبب تشدد الذهبي فإلى أي حد تقبل أحكامه على إطلاقها، وما حكم الأحاديث الكثيرة التي سكت عنها.

لذلك جمعت تلك الأحاديث البالغ عددها ثمانية عشر حديثاً وحققتها، وذكرت في نهايتها النتائج التي توصلت إليها بما يخص الحاكم وتوثيقه وبما يخص كتابه المستدرک، وبما يخص الذهبي وتعليقاته في التلخيص.

الدراسات السابقة: توجد بعض الدراسات حول كتاب المستدرک، منها كتابا الإمام الذهبي: التعليقات، وموضوعات المستدرک، كما توجد دراسات في الشبكة العنكبوتية حول منهج الحاكم في المستدرک، ومنهج الذهبي في تعليقاته على المستدرک، وغير ذلك، لكن لم أفق على دراسات حول تساهل الحاكم.

الحديث الأول: قال الحاكم: "أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد بن عقبة الشيباني بالكوفة، ثنا إبراهيم بن أبي العنيس القاضي، ثنا سعيد بن عثمان الخراز، ثنا عبد الرحمن بن سعيد المؤذن، عن أبي الطفيل، عن علي، وعمار، أن النبي ﷺ كان يجهر في المكتوبات بيسم الله الرحمن الرحيم، وكان يفتت في صلاة الفجر، وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة، ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولا أعلم في رواته منسوباً إلى الجرح"، وتعقبه الذهبي فقال: "بل خبر واه كأنه موضوع"⁷.

دراسة الحديث: علي بن محمد بن عقبة الشيباني: قال عنه الخطيب البغدادي: "كان ثقة أميناً"⁸، إبراهيم بن أبي العنيس القاضي: وثقه الدارقطني⁹، سعيد بن عثمان الخراز: ضعفه الدارقطني¹⁰، عبد الرحمن بن سعد المؤذن: ضعفه ابن معين، وقال البخاري: "فيه نظر"¹¹، وقال الحاكم أبو أحمد: "ليس بالقائم ولكن ذكره ابن حبان في الثقات"¹²، وكذلك ضعفه ابن حجر¹³، وفطر بن خليفة: وثقه يحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، وقال فيه أبو حاتم الرازي: "صالح"¹⁴، عامر بن وائلة أبو الطفيل: صحابي¹⁵.

وهذا الحديث أخرجه الدارقطني في سننه فقال: "حدثنا عبد الله بن أحمد بن ثابت البزاز، ثنا القاسم بن الحسن الزبيدي، ثنا أسيد بن زيد، ثنا عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي الطفيل به"¹⁶، وقال: "ثنا محمد بن القاسم بن زكريا المحاربي الكوفي، ثنا الحسن بن محمد بن عبد الواحد، ثنا سعيد بن عثمان حدثني عمرو بن شمر به"¹⁷.

⁵ من ذلك ما أخرجه عن مسلمة بن علي، عن قتادة، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **تكون هدة في شهر رمضان** ... الحديث قال الحاكم: "قد احتج الشيخان رضي الله عنهما برواية هذا الحديث عن آخرهم غير مسلمة بن علي الخشني، وهو حديث غريب المتن، ومسلمة أيضاً ممن لا تقوم الحجة به" وعلق الذهبي: "ذا موضوع"، المستدرک على الصحيحين للحاكم: 4/ 563 رقم 8580.

⁶ أو كثير من تلك الأحاديث ولم يلتزم الباحث الإحاطة بها.

⁷ محمد بن عبد الله الحاكم، **المستدرک على الصحيحين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990: 1، 439 رقم 1111.

⁸ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417: 12، 79 رقم 6488.

⁹ المصدر السابق: 6، 24 رقم 3057.

¹⁰ أحمد بن علي بن حجر، **لسان الميزان**، مكتبة المطبعة الإسلامية، 2002: 4، 69 رقم 151.

¹¹ محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، دار المعارف العثمانية، الهند، 1952: 5، 287 رقم 933.

¹² أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، دائرة المعارف النظامية، الهند، 1317: 6، 183 رقم 173.

¹³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، دار الرشيد، سوريا، 1986: 341 رقم 3873.

¹⁴ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1952: 7، 90 رقم 512.

¹⁵ محمد بن حبان البستي، **الثقات**، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1973: 3، 291 رقم 940.

¹⁶ علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، دار المعرفة، بيروت، 1966: 2، 389 رقم 1734.

¹⁷ المصدر السابق: 2، 388 رقم 1733.

فسعيد بن عثمان روى الحديث عن عبد الرحمن بن سعيد المؤذن عن فطر بن خليفة عن أبي الطفيل في سند الحاكم، ورواه عن عمرو بن شمر عن جابر في سند الدارقطني، ومدار إسنادي الدارقطني على عمرو بن شمر عن جابر الجعفي.

أما عمرو بن شمر فقال عنه يحيى بن معين: "ليس بشيء"، وقال ابن حبان: "كان رافضيا يشتم أصحاب رسول الله ﷺ وكان ممن يروي الموضوعات عن الثقات في فضائل أهل البيت وغيرها لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب"¹⁸، وقال البخاري: "منكر الحديث"¹⁹، وقال يحيى: "لا يكتب حديثه"²⁰، وأما جابر الجعفي الكوفي فقال عنه ابن حجر: "ضعيف رافضي"²¹.

الخلاصة: سند الدارقطني شديد الضعف بسبب عمرو بن شمر، وشديد الضعف لا يتقوى بمتابعة أو طريق فلا يصلح لمتابعة طريق الحاكم، وأما طريق الحاكم فالحكم عليه بالضعف هو الأقرب بالنظر لأقوال الأئمة وهو أولى من الحكم عليه بالوضع أو بشدة الضعف لعدم وجود أسباب ذلك، وهذا ما اختاره البيهقي فقال: "إسناده ضعيف"²²، وقال ابن عبد الهادي: هو خبر منكر²³.

الحديث الثاني: قال الحاكم: "أخبرنا أبو محمد عبد الله بن إسحاق الخراساني العدل ببغداد، ثنا أحمد بن الهيثم العسكري، ثنا عبد الله بن عمرو بن حسان، ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي، قال: سمعت مكحولاً، يقول: ثنا نافع بن محمود بن الربيع، عن أبيه، أنه سمع عبادة بن الصامت رضي الله عنه، يقول: نهى رسول الله ﷺ أن يفرق بين الأم وولدها، فقيل: يا رسول الله إلى متى؟ قال: حتى يبلغ الغلام، وتحيض الجارية قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعبه الذهبي بقوله: موضوع وابن حسان كذاب"²⁴.

دراسة الحديث: هذا الحديث أخرجه أيضا الدارقطني من طريق عبد الله بن عمرو بن حسان وقال عنه: "عبد الله هذا هو الواقعي وهو ضعيف الحديث، رماه علي بن المديني بالكذب، ولم يروه عن سعيد غيره"²⁵.

الخلاصة: مدار إسناد الحاكم والدارقطني على عبد الله بن عمرو بن حسان وبسببه رد الذهبي الحديث وقال عنه موضوع، وقال عنه علي بن المديني: "كان يضع الحديث"²⁶، وقال الرازي: "كان لا يصدق"²⁷، وقال الدارقطني: "يكذب"²⁸. فالحديث موضوع وما ذهب إليه الذهبي هو الصحيح، ونقل الزيلعي عن ابن عبد الهادي قوله بعد ما ذكر تصحيح الحاكم فقال: "قال صاحب التنقيح: وهذا خطأ، والأشبه أن يكون هذا الحديث موضوعاً، ولم يخرجه أحمد، ولا أحد من أصحاب الكتب الستة"²⁹، وللحديث شاهد عند أحمد والترمذي، عن أبي أيوب الأنصاري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة، قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب"³⁰.

الحديث الثالث: قال الحاكم: "حدثنا أبو علي الحافظ، أنبأ محمد بن محمد بن سليمان، ثنا عبد الوهاب بن الضحاك، ثنا شعيب بن إسحاق، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة {يعني النساء} وعلموهن المغزل وسورة النور، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعبه الذهبي فقال: بل موضوع"³¹.

دراسة الحديث: في سند الحديث عبد الوهاب بن الضحاك: قال فيه أبو حاتم الرازي: "كان يكذب وحدث بأحاديث كثيرة موضوعة"³²، وقال ابن حبان: "كان يسرق الحديث ويرويه لا يحل الاحتجاج به ولا الذكر

18 محمد بن حبان البستي، المجروحين من المحدثين الضعفاء والمتروكين، دار الوعي، حلب، 1396: 2، رقم 75 رقم 623.

19 التاريخ الكبير: 6، رقم 344 رقم 2583.

20 محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال، دار المعارف، بيروت، 1963: 3، 268، 269 رقم 6384، لسان الميزان: 4، 366، رقم 1075.

21 تقريب التهذيب: 137 رقم 878.

22 أحمد بن حسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، 1991: 5، 107 رقم 7003.

23 محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، أضواء السلف، الرياض، 2007: 197/2 رقم:

730.

24 المستدرک: 2، رقم 2335.

25 سنن الدارقطني: 4، رقم 3049.

26 ميزان الاعتدال: 2، رقم 4483.

27 الجرح والتعديل: 5، رقم 548.

28 عبد الرحمن بن علي الجوزي، الضعفاء والمتروكون، إدارة العلوم الأثرية، باكستان، 1981: 2، رقم 160 برقم 318.

29 عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الرابة لأحاديث الهداية، مؤسسة الريان، بيروت، 1997: 30/4.

30 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر: 4، رقم 134 برقم 1566.

31 المستدرک: 2، رقم 3494.

32 الجرح والتعديل: 6، رقم 381.

عنه إلا على جهة الاعتبار³³، وكذلك أخرجه البيهقي³⁴ من طريق الحاكم، وللحديث طريق أخرى عند الطبراني أخرجه من طريق محمد بن عبد الله الحضرمي عن محمد بن إبراهيم الشامي عن شعيب بن إسحاق به، وقال: "لم يرو هذا الحديث عن هشام بن عروة إلا شعيب بن إسحاق، تفرد به محمد بن إبراهيم³⁵، ومن طريقه أخرجه أيضا البيهقي وقال: "وهذا بهذا الإسناد منكرو الله أعلم³⁶، وفي سند الطبراني والبيهقي محمد بن إبراهيم الشامي قال عنه ابن حبان: "كان محمد بن إبراهيم الشامي يضع الحديث على الشاميين³⁷، وقال الحاكم: "روى عن الوليد بن مسلم وسويد بن عبد العزيز أحاديث موضوعة³⁸."

الخلاصة: طرق الحديث كلها لا تخلو من وضاع، والحديث بذلك موضوع، كما قال الذهبي.

الحديث الرابع: قال الحاكم: "أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار، ثنا أبو بكر بن أبي الدنيا، حدثني محمد بن إسحاق بن حمزة البخاري، ثنا أبي، ثنا عبد الله بن المبارك، أنا محمد بن مطرف، عن أبي حازم، أظنه عن سهل بن سعد، أن فتى من الأنصار دخلته خشية من النار، فكان يبكي عند ذكر النار حتى حبسه ذلك في البيت، فذكر ذلك للنبي ﷺ فجاءه في البيت، فلما دخل عليه اعتنقه الفتى وخر ميتاً، فقال النبي ﷺ: **جهزوا صاحبكم فإن الفرق فلذ كبده**، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: والخبر شبه موضوع³⁹، والحديث أخرجه البيهقي أيضا من طريق الحاكم⁴⁰.

دراسة الحديث: رد الإمام الذهبي هذا الحديث لجهالة محمد بن إسحاق بن حمزة البخاري وأبيه وقال: "لا أدري من هما"، وقال ابن حجر بعدما نقل كلام الذهبي: "قلت: بل إسحاق ذكره ابن حبان في الثقات⁴¹، وذكره الخليلي في الإرشاد وقال: "رضيه محمد بن إسماعيل، وأنتى عليه، وقد أدركه لكنه لم يخرجه في تصانيفه⁴²، وأما ابنه محمد بن إسحاق فلم يترجم له ابن حجر أو أحد غيره فالراوي بذلك مجهول الحال، وقال العراقي: "أخرجه ابن أبي الدنيا في الخائفين من حديث حذيفة، والبيهقي في الشعب من حديث سهل بن سعد بإسنادين فيهما نظر⁴³."

الخلاصة: أما إسحاق بن محمد فقد أزال ابن حجر عنه الجهالة، وذكره ابن حبان في الثقات، وأما ابنه محمد فهو مجهول الحال والحديث ضعيف بجهالة الراوي.

الحديث الخامس: قال الحاكم: "حدثنا أبو سعيد عمرو بن محمد بن منصور العدل، ثنا أبو الحسن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، ثنا أبو الحارث عبد الله بن مسلم الفهري، ثنا إسماعيل بن مسلمة، أنبا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن جده، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **لما اقترف آدم الخطيئة قال: يا رب أسألك بحق محمد لما غفرت لي، فقال الله: يا آدم، وكيف عرفت محمدا ولم أخلق؟ قال: يا رب، لأنك لما خلقتني بيدك ونفخت في من روحك رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوبا لا إله إلا الله محمد رسول الله فعلمت أنك لم تضيف إلى اسمك إلا أحب الخلق إليك، فقال الله: صدقت يا آدم، إنه لأحب الخلق إلي ادعني بحقه فقد غفرت لك ولولا محمد ما خلقتك، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي فقال: بل موضوع⁴⁴، وأخرجه البيهقي من طريق الحاكم وقال: "تفرد به عبد الرحمن بن زيد بن أسلم⁴⁵، وكذلك أخرجه ابن عساكر⁴⁶ من طريق الحاكم، وأخرجه الطبراني عن محمد بن داود، عن أحمد بن سعيد الفهري، عن عبد الله بن إسماعيل المدني عبد الرحمن بن زيد بن أسلم به بمثله. وقال: "لم يرو هذا الحديث عن زيد بن أسلم إلا ابنه عبد الرحمن ولا عن ابنه إلا عبد الله بن إسماعيل المدني ولا يروى عن عمر إلا بهذا الإسناد⁴⁷."**

33 المجروحين: 2، 147 رقم 756.
 34 أحمد بن حسين البيهقي، شعب الإيمان، مطبعة الرشيد، الرياض، 2003: 2، 477 رقم 2453.
 35 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة: 6، 34 رقم 5617.
 36 شعب الإيمان: 2، 477 رقم 2454.
 37 المجروحين: 2، 301 رقم 1007.
 38 محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المدخل إلى الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404: 208.
 39 المستدرک: 2، 535 رقم 3828.
 40 شعب الإيمان: 1، 530 رقم 908.
 41 الثقات: 8، 117 رقم 12508، لسان الميزان: 1، 361 رقم 1108.
 42 خليل بن عبد الله الخليلي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، مكتبة الرشد، 1409: 3، 968.
 43 عبد الرحيم بن حسين العراقي، المعنى عن حمل الأسفار، دار ابن حزم، بيروت، 2005: 1536.
 44 المستدرک: 2، 672 رقم 4228.
 45 أحمد بن حسين البيهقي، دلائل النبوة، دار الكتب العلمية، بيروت: 5، 488.
 46 علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر، بيروت، 1995: 7، 436.
 47 المعجم الأوسط: 6، 314 رقم 6502.

دراسة الحديث: إسناده الحاكم فيه عبد الله بن مسلم الفهري قال عنه ابن حجر: "لا أستبعد أن يكون هو الذي قبله فإنه من طبقته (والذي قبله هو عبد الله بن مسلم بن رشيد) ذكره ابن حبان متهما بوضع الحديث وقال: حدثنا عنه جماعة يضع على ليث ومالك وابن لهيعة لا يحل كتب حديثه"⁴⁸، وأما إسناده الطبراني فقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط والصغير وفيه من لم أعرفهم"⁴⁹.

الخلاصة: عبد الله بن مسلم الفهري الذي في سند الحاكم إما مجهول العين أو وضاعا وإسناده الطبراني فيه مجاهيل فالرأي ما قاله الذهبي.

الحديث السادس: قال الحاكم: "حدثنا أبو العباس أحمد بن سعيد المعداني ببخارى، ثنا عبد الله بن محمود، ثنا عیدان بن سيار، ثنا أحمد بن عبد الله البرقي، ثنا يزيد بن يزيد البلوي، ثنا أبو إسحاق الفزاري، عن الأوزاعي، عن مكحول، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا منزلا فإذا رجل في الوادي يقول: اللهم اجعلني من أمة محمد المرحومة المغفورة، المثاب لها قال: فأشرفت على الوادي فإذا رجل طوله أكثر من ثلاث مائة ذراع، فقال لي: من أنت؟ قال: قلت: أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ، قال: أين هو؟ قلت: هو ذا يسمع كلامك، قال: فاته وأقرنه مني السلام وقل له: أخوك إلياس يقرئك السلام، فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فجاء حتى لقيه فعانقه وسلم عليه، ثم قعدا يتحدثان فقال له: يا رسول الله، إني إنما أكل في كل سنة يوما، وهذا يوم فطري، فأكل أنا وأنت فنزلت عليهما مائدة من السماء عليها خبز وحبوت وكرفس، فأكلا وأطعماني وصلينا العصر ثم ودعه ثم رأيت مر على السحاب نحو السماء، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: بل موضوع قبح الله من وضعه"⁵⁰.

دراسة الحديث: قال الذهبي في الميزان: "فما استحيى الحاكم من الله يصح مثل هذا"⁵¹، واكتفى ابن حجر بنقل قول الذهبي⁵²، وذكره الذهبي في التلخيص وقال: "بل موضوع وأفته إما من محمد بن يزيد البلوي، وأما من عیدان بن سيار فأحدهما افتراه"⁵³، أما يزيد بن يزيد البلوي فقال عنه الذهبي: كذاب⁵⁴، وأما عیدان بن يسار أو سيار فقال عنه: "روى عن أحمد بن البرقي خبرا موضوعا لا أعرفه"⁵⁵، قال السيوطي: "يزيد وشيخه لا يعرفان"⁵⁶.

وأخرج ابن عساكر الحديث من طريق البيهقي ونقل عن البيهقي قوله: "إسناده هذا الحديث ضعيف بمره"، وذكر ابن عساكر هذا الحديث من وجه آخر وقال عقبه: "هذا حديث منكر وإسناده ليس بالقوي"⁵⁷، وكذلك حكم عليه ابن كثير بالوضع وقال: "حديث موضوع مخالف للأحاديث الصحاح من وجوه، ومعناه لا يصح"⁵⁸.

الخلاصة: القول ما قال الذهبي فالوضع ظاهر في سند الحديث ومتمته.

الحديث السابع: قال الحاكم: "أخبرني محمد بن عبد الله الجوهرى، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا بشر بن معاذ العقدي، ثنا عبد الله بن داود الواسطي، ثنا عبد الرحمن ابن أخي محمد بن المنكدر، عن عمه محمد بن المنكدر، عن جابر رضي الله عنه قال: قال عمر بن الخطاب ذات يوم لأبي بكر الصديق رضي الله عنهما: يا خير الناس بعد رسول الله ﷺ، فقال أبو بكر: أما إنك إن قلت ذلك فلقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما طلعت الشمس على رجل خير من عمر، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: الحديث شبه موضوع"⁵⁹.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه الحاكم وغيره وكلهم من طريق عبد الله بن داود الواسطي، عن عبد الرحمن بن أخي محمد بن المنكدر، أخرجه الترمذي وقال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بذلك"⁶⁰، وأخرجه البزار وقال: "لا نعلمه يروى إلا من هذا الوجه، ولا نعلمه حدث عن ابن أخي محمد بن

المجروحين: 2، 44 رقم 575.
 49 علي بن بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار مأمون للتراث، بيروت، 2015، 8، 253.
 50 المستدرک: 2، 674 رقم 4231.
 51 ميزان الاعتدال: 4، 441 رقم 9763.
 52 لسان الميزان: 6، 295.
 53 عمر بن علي بن الملقن، مختصر تلخيص الذهبي، دار العاصمة، الرياض، 1411: 2، 1077.
 54 محمد بن أحمد الذهبي، المغني في الضعفاء، دار إحياء التراث الإسلامية، قطر: 2، 426 رقم 7152.
 55 ميزان الاعتدال: 2، 685 رقم 5333.
 56 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة، دار الكتب العلمية بيروت، 1996: 1، 155.
 57 تاريخ دمشق: 9، 212.
 58 إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، 1988: 1، 395.
 59 المستدرک: 3، 96 رقم 4508.
 60 سنن الترمذي: 5، 618 رقم 3684.

المنكدر سوى عبد الله بن داود⁶¹، وأخرجه العقيلي وقال عن عبد الرحمن بن أخي بن المنكدر: "لا يتابع عليه، ولا يعرف إلا به"⁶²، وأخرجه وابن الجوزي وقال: "هذا الحديث لا يصح عن رسول الله ﷺ"⁶³، وكذلك أخرجه ابن عدي⁶⁴.

وللحديث علتان: عبد الرحمن بن أخي محمد بن المنكدر فإنه مجهول كما مر من أقول المحدثين وقال عنه يحيى بن معين: ما أعرفه، وأنكر الحديث، ولم يعرفه⁶⁵، وقال عنه ابن حجر: مجهول⁶⁶، والعلة الثانية: عبد الله بن داود قال عنه الذهبي: "هالك وهذا باطل"، وقال عن الحديث: "هذا كذب"⁶⁷، وقال البخاري: فيه نظر، وقال أبو حاتم: ليس بقوي في حديثه مناكير، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدا يروي المناكير عن المشاهير لا يجوز الاحتجاج بروايته، وقال الدارقطني: ضعيف⁶⁸.

الخلاصة: الحديث شديد الضعف لجهالة أحد الرواة وشدة ضعف الآخر.

الحديث الثامن: قال الحاكم: "حدثنا أبو بكر بن إسحاق، أنبأ محمد بن هشام بن أبي الدميك، ثنا الحسين بن عبيد الله، ثنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: سألت رجل النبي ﷺ: أفي الجنة برق؟ قال: نعم، والذي نفسي بيده إن عثمان ليتحول من منزل إلى منزل فتبرق له الجنة، قال الحاكم: إن كان الحسين بن عبيد الله هذا حفظه عن عبد العزيز بن أبي حازم فإنه صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: ذا موضوع"⁶⁹.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه كذلك ابن عدي وقال: "وهذا باطل بهذا الإسناد"⁷⁰، وكذلك ابن شاهين⁷¹، وأبو نعيم الأصبهاني⁷²، كلهم من طريق الحسين بن عبيد الله العجلي

وعلة الحديث الحسين بن عبيد الله العجلي قال الذهبي: "فهذا كذب والحسين هو المتهم بوضعه"⁷³ وكذلك قال ابن طاهر المقدسي⁷⁴، وأبو الفرج ابن الجوزي⁷⁵ والسيوطي⁷⁶، وقد تكلم العلماء واتهموه بأنه كان يضع الأحاديث: قال ابن عدي: "يشبه أن يكون ممن يضع الحديث"⁷⁷، وقال الدارقطني: "هذا يضع الحديث على الثقات"⁷⁸، وقال الذهبي: "كان ممن يضع الحديث"⁷⁹.

الخلاصة: الحديث موضوع وعلته ظاهرة والرأي ما ذهب إليه العلماء والذهبي.

الحديث التاسع: قال الحاكم: "حدثني أبو بكر محمد بن علي الفقيه الإمام الشاشي، ببخارى، ثنا النعمان بن هارون البلدي، ثنا أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن يزيد الحراني، ثنا عبد الرزاق، ثنا سفيان الثوري، عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن عبد الرحمن بن بهمان قال: سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يقول: سمعت رسول الله ﷺ وهو أخذ بضبع علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يقول: هذا أمير البررة، قاتل الفجرة، منصور من نصره، مخذول من خذله، ثم مد بها صوته، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: بل والله موضوع"⁸⁰.

- 61 أحمد بن عمر البزار، مسند البزار، مطبعة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1988: 1، 159 رقم 81.
- 62 محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء الكبير، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1984: 3، 4 رقم 959.
- 63 عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، العلال المتناهية في الأحاديث الواهية، إدارة العلوم الأثرية، باكستان، 1981: 1، 190.
- 64 عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، 1988: 5، 400.
- 65 يحيى بن معين، سؤالات ابن الجنيدي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1988: 319 رقم 158.
- 66 تقرير التهذيب: 353 رقم 4051.
- 67 ميزان الاعتدال: 2، 602 رقم 5023.
- 68 تهذيب التهذيب: 5، 201 رقم 346.
- 69 المستدرک: 3، 105 رقم 4540.
- 70 الكامل في ضعفاء الرجال: 2، 364 رقم 494.
- 71 عمر بن أحمد بن شاهين، شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنة، مؤسسة قرطبة، 1995: 155.
- 72 أحمد بن عبد الله بن نعيم الأصبهاني، فضائل الخلفاء الراشدين، دار البخاري، المدينة المنورة، 1997: 61.
- 73 ميزان الاعتدال في نقد الرجال: 2، 296 رقم 2021.
- 74 محمد بن طاهر المقدسي، نخبة الحفاظ، دار الريادة، 1996: 5، 2551.
- 75 عبد الرحمن بن علي الجوزي، الموضوعات، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، 1966: 1، 334.
- 76 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، اللآلئ المصنوعة، دار الكتب العلمية بيروت، 1996: 1، 290.
- 77 الكامل في ضعفاء الرجال: 2، 364 رقم 494.
- 78 سنن الدارقطني: 1، 77، تاريخ بغداد: 8، 55 رقم 4123.
- 79 المغني في الضعفاء: 1، 256 رقم 1543، لسان الميزان: 2، 296 رقم 1228.
- 80 المستدرک: 3، 140 رقم 4644.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه ابن عدي⁸¹، وابن المقرئ⁸²، والخطيب⁸³ كلهم من طريق أحمد بن عبد الله بن يزيد الحراني عن عبد الرزاق، ولم يروه عن عبد الرزاق غيره صرح بذلك الخطيب عقب الحديث، وكذلك قال ابن عدي عقب ذكره الحديث قال: "لا أعلم رواه عن عبد الرزاق إلا أحمد بن عبد الله المؤدب هذا"، وأحمد هذا ممن اتفق المحدثون على أنه وضاع قال ابن حبان: "يروى عن عبد الرزاق والثقات الأوابد والطامات"⁸⁴، قال ابن عدي "كان بسر من رأى يضع الحديث"، قال الدارقطني: "يحدث عن عبد الرزاق وغيره بالمناكير يترك"⁸⁵، قال ابن طاهر المقدسي: "كان بسر من رأى، يضع الحديث، ويكذب علي الثقات"⁸⁶.

الخلاصة: الحديث موضوع والرأي ما ذهب إليه الذهبي ووافقه على ذلك كل من أخرج الحديث.

الحديث العاشر: قال الحاكم: "حدثنا أبو بكر بن أبي دارم الحافظ، ثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن سفيان الترمذي، ثنا سريج بن يونس، ثنا أبو حفص الأبار، ثنا الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالت فاطمة رضي الله عنها: يا رسول الله، زوجتني من علي بن أبي طالب وهو فقير لا مال له، فقال: يا فاطمة، أما ترصين أن الله عز وجل اطلع إلى أهل الأرض، فاختار رجلين أحدهما أبوك، والآخر بك، قال الذهبي: بل موضوع"، ثم قال الحاكم: "أبو الصلت عبد السلام بن صالح، ثنا عبد الرزاق عن معمر، عن أبي نجیح، عن مجاهد، عن ابن عباس، قالت فاطمة: زوجتني من عائل لا مال له، فذكر نحوه على شرط الشيخين"، وتعقبه الذهبي وقال: بل موضوع⁸⁷.

دراسة الحديث: لم يصحح الحاكم الطريق الأول وصحح الطريق الثاني، وأخرج الحديث الخطيب وابن عدي والطبراني الحديث عن عبد السلام بن صالح عن عبد الرزاق به كما عند الحاكم⁸⁸، وأخرجه الطبراني وقال: "حدثنا محمد بن جابان الجنديسابوري، والحسن بن علي المعمری، قالوا: ثنا عبد الرزاق به"⁸⁹، وأخرجه ابن عدي عن الحسن بن عثمان التستري ثنا محمد بن سهل البخاري ثنا عبد الرزاق به⁹⁰، وتابعهم عن عبد الرزاق أيضاً أحمد بن عبد الله بن زيد الهشيمي وإبراهيم بن الحجاج عند الخطيب⁹¹.

والإسناد من عبد الرزاق إلى ابن عباس حسن مشهور في كتب الحديث، وقد رواه عن عبد الرزاق سبعة من الرواة هم:

عبد السلام بن صالح: قال العقيلي: "كان رافضياً خبيثاً، غير مستقيم الأمر"⁹²، وقال: "له أحاديث مناكير في فضائل علي وفاطمة والحسن والحسين وهو متهم في هذه الأحاديث"⁹³، وقال ابن حبان: "يروى عن حماد بن زيد وأهل العراق العجائب في فضائل علي وأهل بيته لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد"⁹⁴، وقال ابن شاهين: "ثقة صدوق إلا أنه يتشيع"⁹⁵، وثقه الحاكم وكذلك ابن معين وقال مرة: هو صدوق⁹⁶، وقال "لم يكن أبو الصلت عندنا من أهل الكذب وهذه الأحاديث التي يرويها ما نعرفها"⁹⁷.

محمد بن جابان الجنديسابوري: قال أبو الطيب المنصوري بعد ذكره تلامذته وشيوخه: "ترجمه ابن ماكولا، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وذكره المزي في تهذيبه، ثم قال: مجهول الحال لإكثار الطبراني عنه"⁹⁸.

- 81 الكامل: 1، 192 رقم 32.
 82 محمد بن إبراهيم بن المقرئ، معجم ابن المقرئ، مكتبة الرشد، الرياض: 1998: 176.
 83 تاريخ بغداد: 4، 441 رقم 2130.
 84 المجروحين: 1، 152 رقم 85.
 85 تاريخ بغداد: 4، 442 رقم 2130.
 86 ذخيرة الحفاظ: 5، 2579.
 87 المستدرک: 3، 140 برقم 4645 ولم يحكم عليه.
 88 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: 11، 94 برقم 11154، تاريخ بغداد: 4، 196، الكامل في ضعفاء الرجال: 6، 541 برقم 1463.
 89 المعجم الكبير: 11، 93، 94 برقم 11153.
 90 الكامل في ضعفاء الرجال: 6، 541 الرقم 1463.
 91 تاريخ بغداد: 4، 195، 196.
 92 ضعفاء العقيلي: 3، 70.
 93 الكامل في ضعفاء الرجال: 7، 25.
 94 المجروحين: 2، 151.
 95 عمر بن أحمد ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات، الدار السلفية، الكويت، 1984: 1، 156.
 96 المستدرک: 3، 137.
 97 تاريخ بغداد: 11، 49.
 98 أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، إشارد القاضي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، دار الكيان، الرياض: 556 رقم 903.

وإبراهيم بن الحجاج: لم أقف على من تكلم فيه بجرح أو تعديل.

الحسن بن علي بن شبيب العمري: الإمام، الحافظ، المجود، البارع، قال الخطيب: "كان من أوعية العلم، يذكر بالفهم ويوصف بالحفظ، وفي حديثه غرائب، وأشياء ينفرد بها، وقال الدارقطني: صدوق حافظ مات سنة (295هـ)"⁹⁹.

الحسن بن عثمان التستري ثنا محمد بن سهل البخاري: أما محمد بن سهل بن عسكر البخاري: ذكره ابن حبان في الثقات¹⁰⁰، ووثقه ابن حجر¹⁰¹، وأما الحسن بن عثمان التستري: قال ابن عدي: "كان عندي يضع، ويسرق حديث الناس، وسألت عنه عبدان الأهوازي فقال: كذاب"¹⁰²، وقال أبو علي النيسابوري: "هذا كذاب يسرق الحديث"¹⁰³. وقال الدارقطني: "وكان ضعيفا"¹⁰⁴.

أحمد بن عبد الله بن زيد الهشيمي: قال ابن عدي: "كان بسر من رأى يضع الحديث"¹⁰⁵، وقال ابن حبان: "يروى عن عبد الرزاق والثقات الأوابد والطامات"¹⁰⁶. وقال الخطيب: "وفي بعض أحاديثه نكرة"، ونقل عن الدارقطني: "يحدث عن عبد الرزاق وغيره بالمنكير، يترك حديثه"¹⁰⁷.

الخلاصة: دراسة الحديث من عبد الرزاق إلى آخر السند يقبله العلماء، فرواته مشهورون، وعن عبد الرزاق رواه سبعة فيهم من لم يعرف وفيهم من وثق وفيهم الكذاب، وهذا ما دعا السيوطي إلى تحسينه¹⁰⁸، أما ابن الجوزي فقد رد الحديث بسبب عبد الرزاق¹⁰⁹، وعبد الرزاق بن همام الصنعاني: ذكره العجلي في الثقات¹¹⁰، وقال ابن حجر: "ثقة حافظ مصنف شهير عمي في آخر عمره فتغير وكان يتشيع"¹¹¹، فالحديث لا يرقى للصحيح والحسن لكثرة علله وحكم الذهبي عليه بالوضع فيه شدة، والحديث ما بين الضعف وشدة الضعف، وليس بموضوع.

الحديث الحادي عشر: قال الحاكم: "حدثنا دعلج بن أحمد السجزي، ثنا علي بن عبد العزيز بن معاوية، ثنا إبراهيم بن إسحاق الجعفي، ثنا عبد الله بن عبد ربه العجلي، ثنا شعبة، عن قتادة، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي سعيد الخدري، عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: **النظر إلى علي عبادة**، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد وشواهد عن عبد الله بن مسعود صحيحة، وتعقبه الذهبي فقال: ذا موضوع"¹¹².

دراسة الحديث: هذا الحديث رواه من الصحابة: عمران بن حصين ومعاذ بن جبل وعائشة وعبد الله بن مسعود وأبو بكر الصديق وعثمان وابن عباس وجابر وأبو هريرة وأنس وثوبان، وكلها في إسنادها إما راو متهم أو كذاب، فهي إما شديدة الضعف أو موضوعة، وقد فصل ابن الجوزي¹¹³ والسيوطي¹¹⁴ في ذلك، وأقرب طريق هو طريق ابن مسعود التي أشار إليها الحاكم وأخرجها عقب طريق عمران بن الحصين وقال: "حدثنا عبد الباقي بن قانع الحافظ، ثنا صالح بن مقاتل بن صالح، ثنا محمد بن عبد بن عتبة، ثنا عبد الله بن محمد بن سالم، ثنا يحيى بن عيسى الرملي، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: **النظر إلى وجه علي عبادة**، قال الذهبي: وذا موضوع، وقال الحاكم: تابعه عمرو بن مرة، عن إبراهيم النخعي"¹¹⁵ وذكر المتابعة فقال: "حدثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن يحيى القاري، ثنا المسيب بن زهير الضبي، ثنا عاصم بن علي، ثنا المسعودي، عن عمرو بن مرة، عن إبراهيم به"¹¹⁶، أخرجه الطبراني

99 تاريخ بغداد: 7، 381 رقم 3892، تاريخ دمشق: 13، 55 رقم 1382، أحمد بن محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006: 10، 506 رقم 2470.

100 الثقات لابن حبان: 9، 127 برقم 15561.

101 تقريب التهذيب: 482 رقم 5937.

102 الكامل في ضعفاء الرجال: 3، 207 رقم 478.

103 لسان الميزان: 2، 220.

104 لسان الميزان: 2، 219 برقم 968.

105 الكامل في ضعفاء الرجال: 1، 316 رقم 32.

106 المجروحين: 1، 152 رقم 85.

107 تاريخ بغداد: 4، 441 رقم: 2231.

108 جامع الأحاديث: 16، 236.

109 العلل المتناهية: 1، 224-225.

110 أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، الثقات، دار الباز، 1984: 302 رقم 1000.

111 تقريب التهذيب: 354 رقم 4064.

112 المستدرک: 3، 152 رقم 4681.

113 الموضوعات: 1، 361.

114 اللآلئ المصنوعة: 1، 314.

115 المستدرک: 3، 152 رقم 4682.

116 المستدرک: 3، 152 رقم 4683.

وقال: "حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ثنا أحمد بن بديل الياضي، ثنا يحيى بن عيسى به" ¹¹⁷، قال الهيثمي: "رواه الطبراني، وفيه أحمد بن بديل الياضي، وثقه ابن حبان، وقال: مستقيم الحديث وابن أبي حاتم، وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح" ¹¹⁸، وأخرجه ابن الجوزي وقال: "أنبأنا محمد بن عبد الباقي بن أحمد قال أنبأنا أحمد ابن أحمد قال أنبأنا أبو نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ قال حدثنا أبو الهيثم أحمد بن أحمد الهمداني قال حدثنا الحسن بن خباش قال حدثنا هارون بن حاتم قال حدثنا يحيى بن عيسى الرملي به"، قال الجوزي: "فيه يحيى بن عيسى: قال يحيى بن معين: ما هو بشيء ولا يكتب حديثه" ¹¹⁹، وقال ابن حبان: "بروي المناكير عن المشاهير حتى إذا سمعها المبتدي شهد لها بالوضع" ¹²⁰، وذكر الذهبي الحديث في ديوان الضعفاء وقال: لعله من وضع هارون، ولم يتهمه بالحديث.

الخلاصة: الحديث يروي عن كثير من الصحابة وكل رواية لها طرق، وأقرب طريق ما ذكرته عن ابن مسعود إذ إن الأعمش متابع في إبراهيم ويحيى بن عيسى الذي علل الوضع ابن الجوزي بسببه هو متابع في الرواية الثانية عند الحاكم، والذهبي قال عن طريق عمران بن حصين موضوع، وعن طريق ابن مسعود قال وذا موضوع، أما المتابعة التي ذكرها الحاكم فسكت عنها الذهبي مما يدل على أنه لا يوجد في سنده علة الوضع، ولذلك فإن هذا الحديث لكثرة طرقه وحسن طريق الحاكم الثاني الذي تابع به رواية الأعمش يخرج عن الموضوع وشديد الضعف، من حيث السند، أما من حيث المتن فأماراتالوضع بادية فيه وظاهرة، ومثل هذا المتن لا يشبه كلام النبوة.

الحديث الثاني عشر: قال الحاكم: "حدثنا مكرم بن أحمد القاضي، ثنا أحمد بن علي الأبار، ثنا إسحاق بن سعيد بن أركون الدمشقي، ثنا خلود بن دعلج أبو عمرو السدوسي، أظنه عن قتادة، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس**، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وتعبه الذهبي فقال: بل موضوع" ¹²¹. وقال في موضع آخر: "كلا، فخليد واه" ¹²².

دراسة الحديث: الحديث أخرجه الطبراني ¹²³ وأبو تمام من طريق خلود بن دعلج ¹²⁴، وهو علة الحديث التي بسببها قال الذهبي عنه موضوع، أما خلود بن دعلج السدوسي فقال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء ¹²⁵، قال النسائي: ليس بثقة ¹²⁶، وضعفه أبو حاتم الرازي ¹²⁷، وكذلك ابن حجر ¹²⁸، وقال ابن حبان: "كان كثير الخطأ فيما يروي عن قتادة وغيره يعجبني التنبك عن حديثه إذا انفرد" ¹²⁹.

الخلاصة: الحديث ضعيف فلم يتهم أحد من المحدثين خلودا بالكذب أو الوضع.

الحديث الثالث عشر: قال الحاكم: "أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن عتاب العبدوي، ببغداد، وأبو بكر بن أبي دارم الحافظ، بالكوفة، وأبو العباس محمد بن يعقوب، وأبو الحسين بن ماتي، بالكوفة، والحسن بن يعقوب، العدل، قالوا: ثنا إبراهيم بن عبد الله العيسي، ثنا العباس بن الوليد بن بكار الضبي، ثنا خالد بن عبد الله الواسطي، عن بيان، عن الشعبي، عن أبي جحيفة، عن علي عليه السلام قال: سمعت النبي ﷺ يقول: **إذا كان يوم القيامة نادى مناد من وراء الحجاب: يا أهل الجمع، غصوا أبصاركم عن فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم حتى تمر**، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وتعبه الذهبي فقال: لا والله بل موضوع" ¹³⁰.

- 117 المعجم الكبير: 10، 76 رقم 10006.
118 مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 9، 119 رقم 14694.
119 الموضوعات: 1، 359.
120 الموضوعات: 1، 362.
121 المستدرک: 3، 162 رقم 4715.
122 موضوعات المستدرک: 18.
123 المعجم الكبير: 11، 196 رقم 11479.
124 تمام بن محمد الرازي، فوائد تمام، مكتبة رشد، الرياض، 1412: 1، 124 رقم 1248.
125 يحيى بن معين، تاريخ ابن معين، مركز البحوث العلمية، الكويت، 1984: 4، 432 رقم 5150.
126 الضعفاء والمتروكون: 36 رقم 175.
127 الجرح والتعديل: 3، 384 رقم 1759.
128 تقريب التهذيب: 195 رقم 1740.
129 محمد بن حبان أبو حاتم البستي، المجروحين، دار الوعي، حلب، 1396: 285/1 رقم 310.
130 المستدرک: 3، 166 رقم 4728.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه ابن الأعرابي¹³¹ وأبو تمام¹³² عن إبراهيم بن عبد الله العبسي به، وأخرجه أحمد¹³³ والطبراني¹³⁴ وأبو نعيم الأصبهاني¹³⁵، ثلاثتهم من طريق إبراهيم بن عبد الله العبسي، عن عبد الحميد بن بحر الكوفي الزهراني عن خالد بن عبد الله بمثله.

وعلة الحديث في كل الروايات: عباس بن بكار الضبي البصري، قال أبو حاتم الرازي: "شيخ"¹³⁶، قال ابن حبان: "كان يغرب حديثه عن الثقات لا بأس به"¹³⁷، وقال ابن عدي: "منكر الحديث عن الثقات وغيرهم... وهذا الحديث بهذا الإسناد منكر لا أعلم قد رواه عن خالد غير عباس هذا"¹³⁸، قال الدارقطني: "بصري كذاب"¹³⁹، قال أبو نعيم الأصبهاني: "يروى المناكير لا شيء"¹⁴⁰، قال ابن حجر في ترجمته بعد أن أورد هذا الحديث من طريقه: "هذا من وضع العباس"¹⁴¹.

الخلاصة: الرأي ما ذهب إليه الذهبي وابن حجر وابن عدي، والحديث موضوع والراوي اتهمه الدارقطني وكذبه.

الحديث الرابع عشر: قال الحاكم: "أخبرني مكرم بن أحمد القاضي، ثنا أبو بكر بن أبي العوام الرياحي، ثنا سعد بن عبد الحميد، ثنا عبد الله بن زياد اليمامي، عن عكرمة بن عمار، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: نحن بنو عبد المطلب سادة أهل الجنة: أنا وعلي وجعفر وحزمة والحسن والحسين والمهدي، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: ذا موضوع"¹⁴².

دراسة الحديث: الحديث أخرجه ابن ماجه وقال: هدية بن عبد الوهاب قال: حدثنا سعد بن عبد الحميد بن جعفر، عن علي بن زياد اليمامي، به¹⁴³، وفي السند: سعد بن عبد الحميد: قال عنه يحيى بن معين: "ليس به بأس، قد كتبت عنه"¹⁴⁴، ووثقه يعقوب بن شيبه¹⁴⁵، والذهبي¹⁴⁶، وقال ابن حجر: "صدوق له أغاليط"¹⁴⁷، وفي السند أيضا عبد الله بن زياد السحيمي: قال البخاري عنه: منكر الحديث¹⁴⁸، وذكره ابن حبان في الثقات¹⁴⁹، وضعفه ابن حجر¹⁵⁰، ومرة قال: مستور¹⁵¹.

الخلاصة: الحديث شديد الضعف بهذا الإسناد، قال الخطيب: "هذا الحديث منكر جدا، وهو غير ثابت، وفي إسناده غير واحد من المجهولين"¹⁵²، وقال ابن كثير بعد أورد الحديث بسند ابن ماجه: وهذا الحديث منكر¹⁵³.

الحديث الخامس عشر: قال الحاكم: "أخبرنا أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري، ثنا أبو بكر محمد بن النضر الماوردي، ثنا أحمد بن منيع، ثنا يعقوب بن الوليد، ثنا ابن أبي ذئب، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، قال: سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: إن الشيطان حساس لحاس فأحذروه على أنفسكم

- 131 أحمد بن محمد بن الأعرابي، معجم ابن الأعرابي، دار ابن الجوزي، السعودية، 1997: 2، 518 رقم 1007.
 132 تمام بن محمد الرازي، فوائد تمام، مكتبة رشد، الرياض، 1412: 1، 176 رقم 414.
 133 أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983: 2، 763 رقم 1344.
 134 المعجم الكبير: 1، 108 رقم 180.
 135 أحمد بن عبد الله بن نعيم الأصفهاني، معرفة الصحابة، دار الوطن، الرياض، 1988: 1، 93 رقم 356.
 136 الجرح والتعديل: 6، 216 رقم 1191.
 137 الثقات لابن حبان: 8، 512 رقم 14743.
 138 الكامل في ضعفاء الرجال: 6، 6 رقم 1184.
 139 الضعفاء والمتروكون: 2، 167 رقم 422.
 140 أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، لضعفاء، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984: 123 رقم 179.
 141 لسان الميزان: 4، 404 رقم 1052.
 142 المستدرک: 3، 233 رقم 4940.
 143 محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العلمية: 2، 1368 رقم 4087.
 144 تاريخ بغداد: 9، 128 رقم 4742.
 145 يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980: 10، 287 رقم 2218.
 146 محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1992: 1، 429 رقم 1835.
 147 تقريب التهذيب: 231 رقم 2247.
 148 التاريخ الكبير: 5، 95 رقم 269.
 149 الثقات: 8، 341 رقم 13780.
 150 تقريب التهذيب: 401.
 151 تقريب التهذيب: 304 رقم 3328.
 152 تاريخ بغداد: 9، 434 رقم 5050.
 153 إسماعيل بن عمر بن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، دار الجيل، 1988: 1، 57.

من بات وفي يده ريح فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه الألفاظ، وتعقبه الذهبي فقال: بل موضوع¹⁵⁴.

دراسة الحديث: أخرجه الترمذي¹⁵⁵ وقال: "حدثنا أحمد بن منيع به"، وابن الجعد¹⁵⁶ وقال: "حدثنا جدي، حدثنا يعقوب بن الوليد به"، وعله الحديث: يعقوب بن الوليد بن عبد الله بن أبي هلال الأزدي، أبو يوسف: اتهمه بالكذب والوضع أحمد بن حنبل وأبو حاتم وابن حبان¹⁵⁷، وأما الرواية الأخرى التي يرويها الأعمش، وغيره، فرواتها ثقات ولا إشكال فيها.

الخلاصة: الحديث بهذا السند موضوع كما قال الذهبي ولكن له شاهد حسن عند الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من بات وفي يده ريح غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه، قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث الأعمش إلا من هذا الوجه"¹⁵⁸، وكذلك أخرجه أبو داود¹⁵⁹ وابن ماجه¹⁶⁰.

الحديث السادس عشر: قال الحاكم: "حدثنا أبو علي الحسين بن علي الحافظ، وأبو الحسن علي بن بندار الزاهد قالوا: أنبا أبو العباس محمد بن الحسن العسقلاني، ثنا إبراهيم بن عمرو السكسكي، ثنا أبي، ثنا عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: من طلب ما عند الله كانت السماء ظلاله والأرض فراشه لم يهتم بشيء من أمر الدنيا، فهو لا يزرع الزرع وهو يأكل الخبز، وهو لا يفرس الشجر ويأكل الثمار توكلأ على الله تعالى وطلباً لمرضاته فضمن الله السماوات السبع والأرضين السبع رزقه فهم يتعبون فيه ويأتون به حلالاً ويستوفي هو رزقه بغير حساب عند الله تعالى حتى أتاه اليقين، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد للشاميين ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: بل منكر أو موضوع"¹⁶¹.

دراسة الحديث: علة الحديث إبراهيم بن عمرو السكسكي، قال عنه الدارقطني: متروك¹⁶²، وأورد ابن حبان الحديث في ترجمة الراوي وقال: "يروى عن أبيه الأشياء الموضوعية التي لا تعرف من حديث أبيه وأبوه أيضاً لا شيء في الحديث، وهذا ليس من كلام رسول الله ﷺ ولا ابن عمر ولا نافع وإنما هو يعني من كلام الحسن"¹⁶³، والحاكم نفسه تكلم فيه وقال: "روى عن ابن جريح وإبراهيم بن أبي عبلة وغيرهما أحاديث منكر يروي عن الثقات فليس الحمل فيه إلا عليه"¹⁶⁴.

الخلاصة: الحديث موضوع كما نص عليه الذهبي بسبب إبراهيم السكسكي.

الحديث السابع عشر: قال الحاكم: "حدثنا أبو بكر بن إسحاق، وعبد الله بن محمد بن موسى، العدل قالوا: ثنا محمد بن أيوب، أنبا عمرو بن حصين العقيلي، ثنا معتمر بن سليمان، ثنا سالم بن أبي الذيال، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا مساعاة في الإسلام من ساعى في الجاهلية فقد ألحقه بعصيته، ومن ادعى ولداً من غير رشدة لم يرث ولم يورث، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: لعله موضوع"¹⁶⁵.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه أحمد قال: حدثنا معتمر بن سليمان، عن سلم، عن بعض أصحابه، عن سعيد بن جبير به¹⁶⁶، وأخرجه أبو داود قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، عن سلم يعني ابن أبي الزيات، حدثني بعض أصحابنا، عن سعيد بن جبير به¹⁶⁷، وأخرجه الطبراني قال: حدثنا أحمد بن داود المكي، ثنا عمرو بن الحصين العقيلي قال: نا المعتمر بن سليمان، عن أسلم بن أبي الذيال، عن سعيد بن جبير به¹⁶⁸، وسند

154 المستدرک: 4، 132 رقم 7127.

155 سنن الترمذي: 4، 289.

156 علي بن الجعد البغدادي، مسند ابن الجعد، مؤسسة النادر، بيروت، 1990: 415 رقم، 2837.

157 تهذيب الكمال: 32، 374.

158 سنن الترمذي: 4، 289 رقم 1859.

159 سليمان بن أشعب السجستاني، سنن أبي داود، مكتبة الأثرية: 3، 366 رقم 3852.

160 سنن ابن ماجه: 2، 1096 رقم 3297.

161 المستدرک: 4، 345 رقم 7860.

162 الضعفاء والمتروكون: 1، 45 رقم 96.

163 المحرورين: 1، 112 رقم 24.

164 محمد بن عبد الله النيسابوري، المدخل إلى الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404: 159.

165 المستدرک: 4، 380 رقم 7992.

166 مسند أحمد: 5، 391 رقم 3416.

167 سنن أبي داود: 2، 279 رقم 2264.

168 المعجم الكبير: 12، 49 رقم 12438.

الطبراني وسند الحاكم فيه علتين: الأولى أن سلم بن أبي الذبالي أخرجه عن بعض أصحابه في رواية أحمد وأبي داود وليس عن سعيد مباشرة، والثانية في إسناد الحاكم والطبراني عمرو بن الحصين، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه عمرو بن الحصين العقيلي وهو متروك¹⁶⁹.

الخلاصة: الحديث بسند الحاكم والطبراني فيه راو متروك وفيه علة أخرى كما ذكرت آنفاً، وسند أحمد وأبي داود فيه مجهول والقول ما قاله الذهبي والله أعلم.

الحديث الثامن عشر: قال الحاكم: "حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر الأدمي القارئ، ببغداد، ثنا أبو جعفر أحمد بن عبيد بن ناصح، ثنا خالد بن عمرو القرشي، ثنا سفيان الثوري، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، رضي الله عنه أن النبي ﷺ وعظ رجلاً فقال: **ازهد في الدنيا يحبك الله عز وجل وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس**، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي فقال: خالد بن عمرو القرشي وضاع¹⁷⁰.

دراسة الحديث: الحديث أخرجه ابن ماجه¹⁷¹ وقال: "حدثنا أبو عبيدة بن أبي السفر قال: حدثنا شهاب بن عباد قال: حدثنا خالد بن عمرو القرشي به"، والطبراني¹⁷² قال: "حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا منجاب الحارث، ح وحدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال: ثنا خالد بن عمرو الأموي به"، ومن طريق الحاكم أخرجه البيهقي¹⁷³، وعله الحديث في كل الطرق: خالد بن عمرو القرشي قال عنه أحمد وابن معين: وأحاديثه موضوعة، وقال البخاري وأبو زرعة: منكر الحديث، وقال ابن حبان: "كان ينفرد عن الثقات بالموضوعات لا يحل الاحتجاج به بخبره"، وقال ابن عدي: "عامه أحاديثه أو كلها موضوعة"¹⁷⁴.

الخلاصة: الحديث موضوع والرأي ما ذهب إليه الذهبي.

مدى تساهل الحاكم:

بعد دراسة هذا البحث يستطيع الباحث أن يظهر أبرز ما توصل إليه في ما يخص ثلاث مسائل: مدى تساهل الحاكم، الحكم على أحاديث الحاكم، تعليقات الذهبي والأحاديث التي سكت عنها، وذلك من خلال دراسة الأحاديث التي تعارض فيها حكم الحاكم مع حكم الذهبي، بل التي كان الاختلاف فيها من أقصى التعديل إلى أقصى التجريح؛ أحدهما حكم بوضع الحديث والآخر حكم بصحته.

أولاً: ما يخص تساهل الحاكم:

لا شك في تساهل الإمام الحاكم، وهذا أمر متفق عليه عند علماء الحديث، ونصوا عليه باسمه في كتب المصطلح في باب التساهل، وهذا ما ثبت بالتتابع العملي لجملة الأحاديث التي درست في هذا البحث، لكن تساهل الحاكم ليس كتساهل الترمذي ولا ابن حبان ولا ابن خزيمة فتساهل هؤلاء مقبول ومداه أن ينزل درجة واحدة من حكمهم عن الحكم الصحيح للحديث، ولا يصل إلى تصحيح حديث موضوع، أما مدى تساهل الحاكم فهو واسع شديد التوسع في التصحيح، فقد صحح أحاديثاً وهي في حقيقتها موضوعة أو شديدة الضعف، وقد حكم عليها بالصحة وأنها على شرط الشيخين مع أنها موضوعة، كما ذكر الذهبي، وأثبتت الدراسة صحة كلام الذهبي في أغلب ذلك، ولذلك لا يعول على تصحيحه دون دراسة للحديث أو موافقة غيره من الأئمة له، وعلى العكس من الترمذي وابن حبان وابن خزيمة فإنه يستأنس بتصحيحهم.

وبما أن تصحيح الحديث يعني توثيق رجال سنده، والحاكم متساهل في تصحيح الأحاديث فهذا يعني أنه يوثق رجال السند، وهذا يعني أيضاً أن حكم الحاكم على الرجال فيه تساهل أيضاً، وذلك في حالة التعديل والتصحيح.

ومما يجدر التنبيه إليه أن الإمام الحاكم متهم بالتشيع فيما ذكرته كتب التراجم عنه وفيما هو مشهور بذلك بين العلماء، ولكنه مع ذلك لم يختص تساهله بأحاديث أهل البيت التي تخص مذهبه، ولا شك أن التشيع في ذلك الزمان يختلف مفهومه وخصائصه عن يومنا هذا، فالتشيع كان يعني الميل إلى علي رضي الله عنه، ومن ذلك تشيع الإمام النسائي أيضاً، والحاكم أخرج عن الشيخين أحاديثاً في كتابه، بل وأخرج في فضائلهما

169 مجمع الزوائد: 4، 227.

170 المستدرک: 4، 348 رقم 7873.

171 سنن ابن ماجه: 2، 1373 رقم 4102.

172 المعجم الكبير: 6، 193 رقم 5972.

173 شعب الإيمان: 13، 115 رقم 10043.

174 أحمد بن أبي بكر البوصيري، مصباح الزجاجة، دار العربية، بيروت، 1403: 4، 210.

أيضا، وليس هنا مجال الإطالة في ذلك، فالتشيع لم يطعن في روايات الحاكم ولم يكن سببا لتساهله، والأحاديث الموضوعية التي صححها الحاكم التي وردت في هذا البحث وردت في مواضع وأبواب متنوعة، بعضها في فضائل آل البيت، وبعضها في غير ذلك، فليست التساهل من قبل تشيعه.

ما يخص الحكم على أحاديث الحاكم:

لا شك أن كتاب المستدرك من الكتب الهامة في موضوعه، فقد أضاف الإمام الحاكم أحاديثا صحيحة وافقه عليها الذهبي، فهو كتاب فيه إضافة كبيرة لمادة الحديث بشكل عام وللحديث الصحيح بشكل خاص، فقد ذكر جملة من الأحاديث التي هي على شرط الشيخين أو أحدهما ووافقه عليه الذهبي في ذلك.

وعلى ذلك فالذين ردوا كل أحاديث المستدرك أسرفوا في ذلك لأن رد الكتاب إجحاف بحق الحاكم وتضييع لكثير من الأحاديث النبوية الشريفة.

والذين قبلوا كل أحاديث الحاكم أيضا تساهلوا في ذلك، لأن في كتاب المستدرك أحاديث موضوعية كما مر، وضعيفة وشديدة الضعف أيضا، فالأخذ بكل أحاديث الحاكم أمر غير صحيح، لأنه يعني قبول الأحاديث الضعيفة وشديدة الضعف والأحاديث الموضوعية والواهية وغير ذلك.

والذين توسطوا في ذلك من العلماء كابن الصلاح الذي رأى أن يتوسط في أمره، فما حكم بصحته ولم نجد ذلك عند غيره من الأئمة فهو من قبيل الحسن يحتج به ويعمل به إلا أن يظهر فيه سبب يضعفه، أيضا لم يكونوا دقيقين في ذلك، فالواجب دراسة كل الحديث قبل الأخذ به.

ما يخص الإمام الذهبي:

نعم إن الإمام الذهبي علق على أحاديث المستدرك ولكنه لم يعلق عليها جميعها، بل سكت عن كثير من ذلك، لذلك لا ينبغي الاعتماد على تعليق الذهبي فقط، فقد ترك كثيرا من الأحاديث التي لم يتكلم فيها بصحة أو بضعف.

أما الأحاديث التي علق عليها الذهبي: فالدراسة وافقت أغلب آراءه وأقواله، ولكن بعض النتائج خالفت رأيه بعد التحقيق في المسألة، فجملة الأحاديث التي صححها الحاكم واعتبرها الذهبي موضوعية في هذا البحث هي ثمانية عشر حديثا، وقد جائت نتائج دراسة الأحاديث أن أربعة عشر حديثا اعتبرها الذهبي موضوعية، وكان الحق معه، وثلاثة أحاديث اعتبرها موضوعية وهي ضعيفة، وهناك حديث واحد حسن اعتبره الذهبي موضوعا، فتعليقات الذهبي في غالبيتها صحيحة ومع ذلك فالأولى دراستها.

من خلال ما تبين من أحكام أحاديث الحاكم ومن خلال مدى تساهله ومن كثرة الأحاديث التي لم يعلق عليها الذهبي ومن بعض الأحاديث التي لم نوافق الذهبي في حكمه عليها من خلال ذلك كله نستطيع أن نجزم أنه يجب دراسة كل سند في أحاديث المستدرك، لتتوصل بذلك إلى الأحكام الصحيحة، وحتى نستطيع أن نضيف إلى الأحاديث الصحيحة بعضا مما ورد في غير الصحيحين.

النتائج

كتاب المستدرك من الكتب الهامة في موضوعه، فقد أضاف الإمام الحاكم أحاديثا صحيحة وافقه عليها الذهبي والمحدثون، وهو كتاب فيه إضافة كبيرة لمادة الحديث بشكل عام وللحديث الصحيح بشكل خاص.

تساهل الإمام الحاكم متفق عليه عند علماء الحديث، وهذا ما ثبت بالتتابع العملي لجملة الأحاديث التي درست في هذا البحث.

تساهل الحاكم مداه واسع في التصحيح فقد صحح أحاديثا موضوعية، ولذلك لا يعول على تصحيحه، وكذلك لا يعول على توثيقه للرجال إذ أن تصحيح الحديث يعني توثيق رجال سنده.

الذين ردوا كل أحاديث المستدرك أسرفوا في ذلك لأن في الكتاب جملة من الأحاديث الصحيحة التي وافقه فيها الذهبي وكثير من العلماء، والذين قبلوا كل أحاديث الحاكم أيضا تساهلوا في ذلك، لأن في كتاب المستدرك أحاديث موضوعية كما مر، والذين توسطوا في ذلك من العلماء أيضا لم يكونوا دقيقين في ذلك، فيجب دراسة أحاديث المستدرك، وخاصة التي سكت عنها الذهبي.

الإمام الذهبي علق على أحاديث المستدرك ولم يعلق عليها جميعها بل سكت عن كثير من ذلك، لذلك لا ينبغي الاعتماد على تعليق الذهبي فقط، فقد ترك كثيرا من الأحاديث التي لم يتكلم فيها بصحة أو بضعف.

الحاكم متهم بالتشيع، والتشيع في ذلك الزمان يختلف عما تذهب إليه الرافضة، ومع ذلك فتساهل الحاكم ليس من قبل تشيعه.

جملة الأحاديث التي صححها الحاكم واعتبرها الذهبي موضوعة الواردة في البحث هي ثمانية عشر حديثاً، والباحث لا يتفق مع الحاكم في تصحيحه لكل الأحاديث الثمانية عشر حسب دراستها، وقد أثبتت دراسة الأحاديث أن أربعة عشر حديثاً اعتبرها الذهبي موضوعة، وكان الحق معه، وثلاثة أحاديث اعتبرها موضوعة وهي ضعيفة، وهناك حديث واحد حسن اعتبره الذهبي موضوعاً.

KAYNAKÇA

BEZZAR, Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzar*, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine-i Münevvere 1988.

ED-DÂRAKUTNÎ, Ali b. Amr ebu'l-Hasan, *Sünenü'd-Dârakutnî*, Dârü'l-Marife, Beyrut 1966.

EL-BAĞDÂDÎ, Ali b. el-Ca'd, *Müsned ebî'l-Ca'd*, Müessesetü Nâdir, Beyrut 1990.

EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1417.

EL-BEYHAKÎ Ahmed b. Hasan, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Câmiatü'd-Dirâsetü'l-İslâmiyye, Pakistan 1991.

—————*Şa'bu'l-Îmân*, Mektebetü'r-Rüşdü'r-Riyâd 2003.

—————*Delailü'n-Nübüvve*, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1405.

EL-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Târîhü'l-Kebîr*, Darü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydar Âbâd el-Hindî 1952.

EL-BÛSÎRÎ, Ahmed b. ebî Bekr, *Misbâhu'z-Züccâce*, Daru'l-Arabiyye, Beyrut 1403.

EL-BÛSTÎ, Muhammed b. Hayyân ibn ebî Hâtim, *el-Mecrûheyn mine'l-Muhdisîn ve'd-Duefa' ve'l-Metrûkîn*, Darü'l-Vaî, Halep 1396.

EL-BÛSTÎ, Muhammed ibn. Hübbân ebû Hâtim, *es-Sekât*, Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Hindistan 1973.

EL-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali ibn, *Duefau'l-Metrûkîn*, İdaretü'l-Ulûmu'l-Eseriyye, C. II, Faysal Âbâd, Pakistan 1981.

—————*el-Mevdûât*, Sâhibü'l-Mektebeti's-Selefiyye, Medine-i Münevvere 1966.

EL-CÛRCÂNÎ, Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî Duefâi'r-Ricâl*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

EL-HÂKÎM Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

EL-HALÎLÎ, Halîl b. Abdullah, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemai'l-Hadîs*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.

EL-HANBELÎ, Muhammed b. Abdülhâdî, *Tenkîhu't-Tâkîk fî ehâdisi't-talîk*, Edvâu's Slef, Riyâd, 2007.

EL-HEYSEMÎ, Ali b. ebî Bekir, *Mucmeu'z-Zevâid*, Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, Byrut 2015.

EL-İSFAHÂNÎ, Ahmed b. Abdullah ebû Naîm, *Fedâilu'l-Hulefâi'r-Râşidîn*, Daru'l-Buhârî, Medine-i Münevvere 1997.

—————, *Ma'rifetü's-Sehâbe*, Daru'l-Vatani'r-Riyâd 1988.

- EL-KAZVÎNÎ, Muhammed b. Yezîd, *Sünen ibnü Mâce*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 2009.
- EL-MAKDÎSÎ, Muhammed b. Tahir, *Zehîretü'l-Huffâz*, Dâru's-Selefi'r-Riyade 1996.
- EL-MANSÛRÎ, Nayif b. Salah, *İrşâdu'l Kâs'i ve ed-Dânî*, Dâru'l Kayân, Riyâd.
- EL-MEZÎ, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980.
- EN-NÎŞÂBÛRÎ, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Medhal ilâ es-Sahîh*, müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404.
- ER-RÂZÎ, Temmâm b. Muhammed, *Fevâidü ebî Temmâm*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1412.
- ES-SÎCÎSTÂNÎ, Süleyman b. el-Eş'ab, *Sünenü ebû Dâvud*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- ES-SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Âlâi'l-Masnûa fî Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- ET-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmet, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Daru'l-Harameyn, Kahire 1995.
- el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Mektebetü ibn Teymiyye, Kahire 1994.
- ET-TÏRMÎZÎ, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebeü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî el-Mısrî 1975.
- EZ-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni fî'd-Duefâ'*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, Katar 1994.
- Mîzân el-İ'tidâl*, Daru'l-Marife li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut-Lübnan 1963.
- Siyerü Âlâmü'n-Nübelâ'*, Darü'l-Hadîs, Kâhire 2006.
- EZ-ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye*, Müessesetü'rriyyen, Beyrut, 1997.
- İBN ASÂKİR, Alî b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Dâru'l-fikir 1995.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-tehzîb*, Matbaatü Dairetü'l-Maarifi'n-Nizâmiyyeti, Hindistan 1317.
- Lisânu'l-Mîzân*, Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye 2002.
- Takrîbü't-tezhîp*, Dâruru'r-reşîd, Suriye 1986.
- en-Nüket*, el-Camiâtu'l İslamiye, el-Medînetü'l münevver, 1984.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, *Fedâilü's-Sehâbe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1983.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed *EL-Büstî, Kitâbü'l-Mecrûhîn*, Dâru'l Va'i, Haleb, 1396.
- Müsnedü Ahmet b. Hanbel*, Darü'l-Hadîs, Kahire 1995.
- İBN KESÎR, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 1988.

—————*en-Nihâye*, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1988.

İBN ŞÂHÎN, Ömer b. Ahmed, *Şerhü Mezâhib-i Ehli's-Sünne*, Müessesetü Kurtuba 1995.

İBNÜ'L-ARABÎ, Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemü ibnü'l-Arabî*, Darü ibn el-Cevzî, es-Suudiyye 1997.

İBNÜ'L-MAKRÎ, Muhammed b. İbrahim, *el-Mu'cem*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998.

İBNÜ'L-MULAKKAN, Ömer b. Ali, *Muhtasar Telhîs ez-Zehebî*, Darü'l-Âsime, Riyad 1411.

İRÂKÎ, Zeynüddin, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân, *el-Muğnî 'an Ĥamli'l-esfâr*, Darü İbn Hazm, Beyrut, 2005.

MUHAMMED B. AMRU'L-AKÎLÎ, *Duefau'l-Kebîr*, Darü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

YAHYÂ B. MAÎN (Rivayetü'd-Devrî), *Târihü ibn Maîn*, Merkezü'l-Bahsü'l-İlmiyye, Kuveyt 1984.

—————*Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahya b. Ma'în*, Mektebetü'd-Dâr, Medine-i Münevvere 1988.

NAMAZ KILANIN ÖNÜNDEN ÇEŞİTLİ VARLIKLARIN GEÇMESİNE DAİR RİVÂYETLERİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fatih Mehmet YILMAZ*

Öz

Namaz, Allah'a karşı yapılması gereken kulluk görevlerinin en önemlisi olup bütün peygamberlere farz kılınmıştır. Hz. Peygamber de bi`setin ilk yıllarından itibaren söz konusu ibâdeti îfa etmiş, böylesi mühim bir görevin tam ve şartlarına uygun bir şekilde yerine getirilebilmesi için pek çok kural vaz` etmiştir. Bu bağlamda bazı rivâyetlerde namaz kılarken sütre edinmeye dair teşvikler yer almış, namaz kılanın önünden geçilmemesine yönelik hatırlatmalarda bulunularak böylesi bir davranışın günah olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bazı haberlerde namaz kılanın önünden geçen çeşitli varlıkların namazı bozduğundan da bahsedilmiştir.

Bu makalede namaz kılanın önünden geçmekle namazı bozduğu ifade edilen çeşitli varlıklardan bahseden rivâyetler Kütüb-i sitte çerçevesinde ele alınmış, söz konusu hadislerin sened ve metin tahlilleri yapılarak sıhhat değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Namaz, Huşû, Kadın, Köpek, Eşek.

EVALUATION OF NARRATIONS ABOUT THE SOME LIVING BEING PASSING BY THE FRONT OF THE PRAYER TAKER IN TERMS OF ISNAD AND TEXT

Abstract

Prayer is the most important duty of servitude to be done to Allah, and all the prophets are obliged to do so. The Prophet has also prayed since the first years of his duty. And He has set many rules in order to fulfill such an important task. In this context, it was encouraged to put a "sütre" on the front of the person who prayed in some narratives. Likewise, it is emphasized that the person who is praying is not passed in front and that such behavior is a sin. In addition, some reports indicate that various living beings passing in front of the prayer taker have invalidated prayer.

Makale Gönderim Tarihi:28.10.2018. Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.475508

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000- 0002-5416-3986

In this article, the narrations in question are dealt with in the context of “Kütüb-i Sitte” and these hadiths were analyzed in terms of isnad and text and accuracy evaluations were given.

Keywords: Prayer, Awe, Women, Dog, Donkey.

GİRİŞ

İtaat etmek, tevâzu göstermek, boyun eğmek¹ anlamlarına gelen ibâdet kavramı, kulun yaradanına karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resûlû tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleri şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda dua, ibâdet, rahmet, rükû, sücûd, istiğfâr² ve yahûdilerin ibâdetgâhı/havra³ gibi farklı manalarda kullanılan salât/namaz kavramı, tekbir ile başlayıp selamla son bulan belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî bir ibâdetdir.⁴

İlk dönemlerde namazda konuşmak, selam verip almak, işaret etmek vb. şeyler yapılabilirken⁵ sonraları söz konusu eylemler yasaklanmış⁶ ve bir dizi prensip vaz` edilmiştir.⁷ Netice itibariyle şart ve rükünlerine uygun olarak kılınan namaz sahîh, bunlardan herhangi biri eksik veya uygun olarak başlandığı halde namaza aykırı bazı davranışlar sebebiyle bozulan namaz ise fâsid veya bâtil şeklinde isimlendirilmiştir.⁸ Bu bağlamda namazı bozan haller arasında; kıbleden dönmek,⁹ hataen veya sehven de olsa konuşmak,¹⁰ abdestin bozulması,¹¹ unutarak ve yanılarak yiyip-içmek,¹² amel-i kesir,¹³ özürsüz olarak öksürmek,¹⁴ selam verip

¹ Bk. Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdr, Beyrut ts., III/ 272-273.

² İbn Manzûr, a.g.e., XIV/464.

³ İbrâhîm Mustafa vd., *Mecmeu'l-lüğa el-arabiyye el-mu`cemü'l-vasît*, Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, Mısır 2004/1425, s. 522.

⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, s. 350.

⁵ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu`fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsne'di's-sahîhi'l-muhtasar min umûri resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr, Dâru Tavkî'n-Necât, y.y. 1422, Edeb, 27, el-Amelü fi's-Salât, 2, 15; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, Beyrut ts., Mesâcid, 34; Ebû Abdullâh Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni, *Sünen-i ibn mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire ts., İkâmetü's-Salât, 58; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2004/1425, Salât, 128; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep ts., Salât, 20.

⁶ Bk. el-Bakara, 2/238; Buhârî, Tefsîr (2), 42; Müslim, Mesâcid, 33, 35.

⁷ Bk. Buhârî, Ezân, 48, 71, el-Amelü fi's-Salât, 3, 5, 16, Cenâiz, 9; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1397/1977, Salât, 279; Nesâî, İmâmet, 7, 62.

⁸ Bk. Yaşaroğlu, “Namaz”, DİA, XXXII, s. 355.

⁹ Ebû Bekr b. Mes`ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi` fi tertîbi'ş-şerâi`*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, I/223.

¹⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân el-Kelibûlî, *Mecmeu'l-enhür fi şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989/1419, I/177.

¹¹ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh ve necâtü'l-ervâh fi'l-fikhi'l-hanefî*, thk. Muhammed Üneys Mehrât, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013, s. 69.

¹² Kâsânî, a.g.e., I/242.

¹³ Kelibûlî, a.g.e., I/181.

almak¹⁵ ve namaz kılan kimsenin önünden kadın, köpek ve eşeğin geçmesi¹⁶ sayılmıştır.

Biz de bu araştırmamızda namaz kılanın önünden geçen bazı canlıların namazı bozacağına dair hadisleri ve Tebük mevkiinde bir sütreye karşı namaz kılan Hz. Peygamber'in önünden geçen ve bu sebeple de kötürüm kaldığı ifade edilen şahıs ile ilgili rivâyetleri Kütüb-i sitte çerçevesinde sened ve metin açısından ele alıp inceleyeceğiz.

I. Namaz Kılanın Önünden Geçen Çeşitli Varlıkların Namazı Bozduğuna Dair Rivâyetlerin Sened Açısından İncelenmesi

Hadis, sened ve metinden oluşan bir bütündür. Dolayısıyla bir hadis hakkında sahîh hükmü verilebilmesi için öncelikli olarak senedinin muttasıl, râvilerinin de adâlet ve zabt vasıflarını haiz olmaları gerekir.¹⁷ Zira herhangi bir haberin doğruluğu, haber metninden önce o haberi nakleden kaynağın güvenilirliğine bağlıdır.¹⁸

Bu giriş cümlelerinden sonra konumuzla ilgili rivâyetleri sened açısından değerlendirebiliriz.

1. Ebû Zer (ö. 32/653) Rivâyetleri:

Ebû Zer'den nakledilen hadis, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin eserlerinde yer almaktadır. Söz konusu hadislerin bazı farklılıkları ile birlikte anlamı şöyledir:

“Erkeğin (namaz kılarken) önünde eğerin arka kemiği kadar bir nesne/sütreye bulunmazsa; kadın/bâliğa kadın, eşek ve siyah köpek namazımı bozar. (Abdullah b. es-Sâmit dedi ki) ben: “Ey Ebû Zer! Siyah köpeğin kırmızı, sarı ve beyaz köpekten farkı nedir ki? Diye sordum. O da: “Ey kardeşim oğlu! Senin bana sorduğunu ben de Resûlullah'a sordum da o: “Siyah köpek şeytandır” buyurdu, demiştir.¹⁹

Ebû Zer'den rivâyet olunan hadislerin isnad şemasını şu şekilde gösterebiliriz:

¹⁴ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sâid Bekdâş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2011/1432, s. 172.

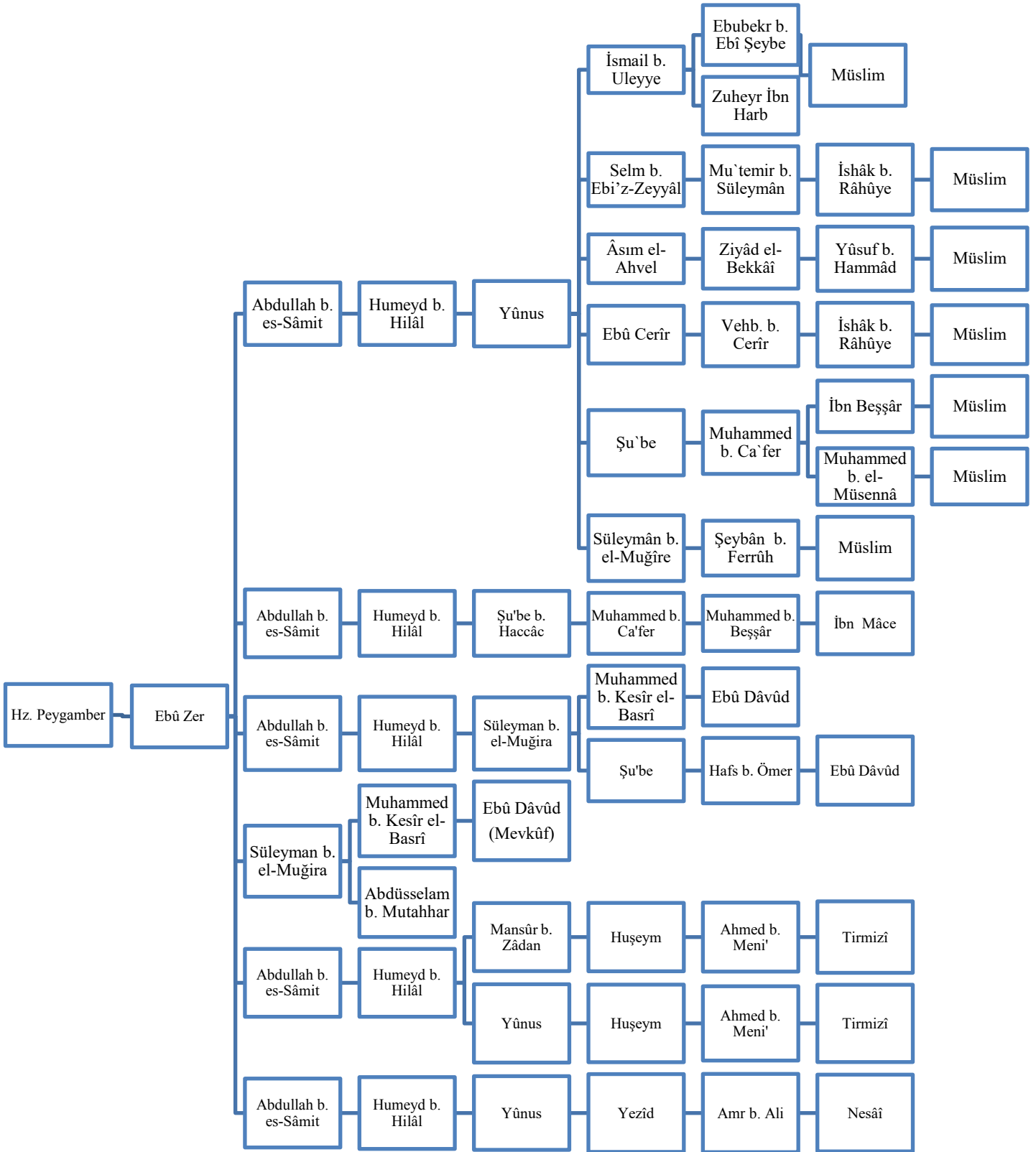
¹⁵ Nesefî, a.g.e., s. 172.

¹⁶ Heyet, *Kitâbü'l-fikhi'l-müeyesser fi dâvî'l-kitâb ve's-sünne*, y.y. 1424, s. 57.

¹⁷ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali, el-Mektebetü's-Sünne, Kâhire 2003/1424, I/28.

¹⁸ Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, Elif Yayınları, İstanbul 2015, s. 23.

¹⁹ Müslim, Salât, 265; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 38; Ebû Dâvûd, Salât, 109; Tirmizî, Salât, 253; Nesâî, Salât, 7.



1.1. Müslim (ö. 261/875) Rivâyetleri

Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inde araştırma konumuzla ilgili iki ayrı rivâyet bulunmaktadır. Bunlar, bâbın başındaki temel hadis/usûl niteliği taşıyan haber ile beş ayrı tarik ve aynı lafızlarla nakledilmiş mütâbî nitelikli rivâyetlerdir. Biz, öncelikle temel hadisin daha sonra da mütâbî rivâyetlerin senetlerini tetkik edeceğiz.

1.1.1. Temel Hadis ve Sened Tenkîdi

Müslim'in temel/asıl hadis olarak naklettiği rivâyetlerin sened tenkîdleri şu şekildedir:

Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653)

İsmi, Cündüb b. Cünâde'dir. Bi'setten üç yıl öncesinden ibâdet etmeye başlamıştır.²⁰ Mekke'de İslâm'a giren dördüncü veya beşinci müslümandır. Müslüman olmasının akabinde kavminin bulunduğu bölgeye dönmüş ancak Ahzâb savaşından sonra Medîne'ye gelip Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamıştır. Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) vefatından sonra da Şam'a gidip Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafetine kadar orada yaşamıştır.²¹ Rebeze'de vefat etmiş ve cenaze namazını Kûfe'den dönen Abdullah b. Mes'ûd kıldırmıştır.²²

Abdullah b. es-Sâmit el-Gıfârî (ö. 71-80?/690-700?)

Ebû Zer el-Gıfârî'nin yeğenidir.²³ Ebü'n-Nadr künyesi ile bilinmekte olup sika bir râvidir.²⁴ Zehebî (ö. 748/1348), onu hadisleri i'tibar için alınan râviler hakkında kullanılan "sadûk" kavramı ile nitelemiştir.²⁵ Buna rağmen o, kendisiyle ihticac olunmayan²⁶ ve bir râvi hakkında cerh ifadesi olarak zikredilen²⁷ "leyse bi-hucce"²⁸ ve "lem yuhteccu bihi" sîgaları,²⁹ yine hem i'tibâr hem de râvinin zayıflığını belirtmek üzere telaffuz edilen³⁰ "yuktebü hadîsuh"³¹ kavramları ile de vasıflanmıştır. Bir râvi hakkında kullanıldığında onun mecrûh olduğunu beyan eden cerh sîgaları sebebiyle Buhârî (ö. 256/870),

²⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Dâru'l-Vatan, Riyâd ts., II/557.

²¹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992/1412, II/252.

²² İbn Abdülber, a.g.e., II/253.

²³ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992/1413, XXXIII/293.

²⁴ Bk. Muhammed b. Sa'd b. Menî'el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, VII/159; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973/1393, V/30.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime fîhi vehüve müvessak*, thk. Muhammed Şekûr b. Mahmûd, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1986/1406, s. 110; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâlfî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., II/447.

²⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 246.

²⁷ Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 161.

²⁸ Zehebî, a.g.e., II/447.

²⁹ Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, s. 110.

³⁰ Aydın, a.g.e., s. 332.

³¹ Zehebî, a.g.e., II/447.

Abdullah b. es-Sâmit'in hadislerini delil olarak kullanmamış,³² rivâyetlerine *el-Câmiu's-Sahîh*'inde ancak istişhâd amaçlı yer vermiştir.³³

Humeyd b. Hilâl b. Süveyd b. Hübeyra el-Adevî (ö. 165/781-82)

Basra'nın ileri gelen âlimlerindedir. İbn Maîn (ö. 233/848) ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından sika olarak nitelenmiştir.³⁴ Ayrıca onun hakkında ta'dil amaçlı³⁵ "lâ be'sebih"sîgası da kullanılmıştır.³⁶ İbn Sîrîn'in (ö. 110/729), siyâsi işleri sebebiyle Humeyd'den razı olmadığı belirtilse de³⁷ hakkında konuşulanlar onun hadis sahasındaki konumuna olumsuz etki edecek nitelikte değerlendirilmemiştir.³⁸

Yûnus b. Ubeyd b. Dînâr el-Abdî el-Kaysî el-Basrî (ö. 139/756-57)

Ebû Abdullah künyesi ile tanınmaktadır. Hıfz, ilim ve sünnet konusunda döneminin ileri gelen âlimleri arasında yer alan Yûnus b. Ubeyd, hadis öğrenim-öğretim ve hadisleri muhafaza noktasında titiz bir âlim olarak tanınmaktadır.³⁹ Güvenilirliği konusunda âlimler ittifak halindedirler.⁴⁰

İsmâîl b. İbrâhîm b. Miksem el-Esedî el-Basrî (ö. 193/809)

Yahya b. Maîn ve İbn Mehdî tarafından sika olarak nitelendirilen İbn Uleyye'yi, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Sehâvî de (ö. 902/1497) "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" vasfı ile tanıtmışlardır.⁴¹ Şu'be b. Haccâc'ın "seyyidü'l-muhaddisîn" diye takdim ettiği İsmâîl,⁴² nebîz içmesi sebebiyle eleştirilse de Zehebî, anlatılan bu olayın doğru olmadığı ve söz konusu hikâyeyi aktaranların hata yaptıklarını söylemiştir.⁴³

Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)

el-Musanef adlı eseriyle bilinen İbn Ebî Şeybe hakkında mütkın sîgası kullanılmış ve güvenilir bir râvî olduğu vurgulanmıştır.⁴⁴ İclî, Ebû Zür'a (ö.

³² Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, II/447.

³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XV, s. 121.

³⁴ Bk. Ebû Abdullah İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebir*, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd ts., II/346; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1953/1372, III/230-31; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâi ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1985/1405, I/325; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm mimmen sahat rivâyetühü ani's-sikâti inde'l-buhârî ve müslim*, thk. Bûrân ed-Dannâvî-Kemâl Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1985/1406, I/100; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece lehü el-buhârî fi'l-câmi's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, Daru'l-Livâ, Riyâd 1986/1406, II/506; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982/1402, V/310.

³⁵ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 159.

³⁶ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî (Udeyy) el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., III/81.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III/230; İbn Adî, a.g.e., III/80.

³⁸ Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, 73.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Mencüveyh, *Ricâli sahit-i müslim*, thk. Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987/1407, II/367.

⁴⁰ Bk. Mizzî, a.g.e., XXXII/520; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI/288.

⁴¹ Bk. İbn Ebî Hâtim, a.g.e., II/153-154; Zehebî, a.g.e., IX/109, 114.

⁴² Zehebî, a.g.e., IX/109.

⁴³ Zehebî, a.g.e., IX/117.

⁴⁴ Bk. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/358.

264/878) ve Ebû Hâtim, İbn Ebî Şeybe'yi sika⁴⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise sadûk şeklinde nitelemişlerdir.⁴⁶

Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Harşî en-Nesâî, (ö. 234/848-49)

Bağdat muhaddisi diye bilinen⁴⁷ ve Ebû Hayseme künyesi ile tanınan Züheyr b. Harb, sika bir râvi olarak tanıtılmış, sadûk,⁴⁸ "mütkın" ve "zâbıt" sîgalarıyla vasıflanmıştır.⁴⁹

Müslim, genel kural olarak eserinin her bâbında ilk olarak isnâdı en kuvvetli hadislere (usûl) yer vermesine rağmen⁵⁰ inceleme konumuz olan rivâyetin isnâd zincirinde hakkında cerh sîgaları zikredilen Abdullah b. es-Sâmit bulunmaktadır. Buhârî de mezkûr râviden hadis rivâyet etmemiştir. Dolayısıyla söz konusu rivâyet, ilgili râvisi sebebiyle zayıf olarak değerlendirilir ve ahkâm konusunda delil olarak kullanılamaz.

1.1.2. Mütâbî Nitelikli Rivâyetler

Müslim'in konuyla alakalı tahrîc ettiği beş ayrı rivâyet bulunmaktadır. Söz konusu hadislerin isnâd değerlendirmeleri şu şekildedir.

mütâbî rivâyetlerin isnâd tenkîdleri ise şöyledir:

1.1.2.1. 1. Mütâbî Nitelikli Rivâyet

Selm b. Ebi'z-Zeyyâl el-Basrî (ö. 131-140?/748-757?)

Tâbiûndan olan Selm,⁵¹ İbn Maîn, İbn Hibbân ve Zehebî tarafından sika râviler arasında zikredilmiş,⁵² Ahmed b. Hanbel ise onu "sika sika" ve sâlihu'l-hadîs tabirleri ile vasıflamıştır. Buna rağmen Mu'temir b. Süleymân⁵³ ve İbn Uleyye'den başkası ondan hadis rivâyetinde bulunmamıştır.⁵⁴

Mu'temir b. Süleymân et-Teymî (ö. 187/803)

Mu'temir, pek çok münekkit tarafından⁵⁵ sika olarak nitelenmiştir. Ancak Şurahbîl b. Sa'd ise onu hadis rivâyetinde kuvvetli olmayan râviler için kullanılan "leyse bi'l-kaviyy" sîgası ile değerlendirmiştir.⁵⁶

İshâk b. İbrâhîm b. Mahled Ebû Ya'kûb el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853)

İbn Râhûye/Râheveyh diye de bilinir. Döneminin meşhur fıkıh ve hadis âlimi olarak tanınmaktadır. İbn Hibbân, onu sika râviler arasında zikretmiş,⁵⁷ Hatîb el-

⁴⁵ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II/ 828; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XVI/39.

⁴⁶ Mizzî, a.g.e., XVI/39

⁴⁷ Ebû'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Erbilî, *Târîhu Erbil (Nebâhatü'l-beledi'l-hâmil bi-men verede hû mine'l-emâsil)*, thk. Sâmi es-Sakkâr, Dâru'r-Reşîd, Irak 1980, II/268.

⁴⁸ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/253; Mizzî, a.g.e., IX/404-405.

⁴⁹ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/256.

⁵⁰ Bk. Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, s. 72.

⁵¹ Dârekutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm*, II/107.

⁵² İbn Hibbân, a.g.e., VI/419; Mizzî, a.g.e., XI/220-21.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*, Dâru'l-Kible, Cidde 1992/1413, I/450.

⁵⁴ Zehebî, a.g.e., I/450.

⁵⁵ Bk. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II/286; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, II/763, VIII/402-403.

⁵⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VIII/479.

⁵⁷ İbn Hibbân, a.g.e., VIII/114-115.

Bağdâdî (ö. 463/1071) ise hadis, fıkıh, hıfz sıdk, vera` ve zühdü bünyesinde barındıran, hadis talebi için Irak, Hicâz, Şâm ve Yemen'e rihleler yapan birisi olarak tanıtılmıştır.⁵⁸ Pek çok münekkit tarafından ilmî otorite kabul edilmiştir.⁵⁹ İbn Mâce dışında Kütüb-i sitte musannifleri kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.⁶⁰

1.1.2.2. 2. Mütâbî Nitelikli Rivâyet

Âsım el-Ahvel (ö. 142/759)

Âsım el-Ahvel adâlet ve zabt sahibi/sebt⁶¹ sika⁶² bir râvi olarak tanıtılmış ancak Yahya el-Kattân (ö. 198/813), onu zayıf râviler arasında saymış ve hâfiz olmadığını belirtmiş,⁶³ Ebû Hâtim de zayıf râviler için kullandığı⁶⁴ sâlihu'l-hadîs lafzıyla tanıtılmıştır.⁶⁵ Ahmed b. Hanbel ve başkaca münekkitler ise zabt kusurlarının olduğuna/leyyin dikkat çekmiştir.⁶⁶

Ziyâd el-Bekkâî (ö. 183/799)

Ziyâd, ta`dîl sîgası olarak kabul edilen “leyse bihî be`s” lafzı ile tanıtılmasına rağmen⁶⁷ Yahya b. Maîn ve Nesâî onun zayıf bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁸ Ebû Hâtim ise, Ziyâd'ın hadislerinin yazılabileceği ancak delil olarak kullanılmayacağı kanaatindedir.⁶⁹

Yûsuf b. Hammâd el-Ma`nî el-Basrî (ö. 245/859)

İbn Hibbân⁷⁰ ve Nesâî, Yûsuf b. Hammâd'ı sika olarak tanıtmışlardır.⁷¹

1.1.2.3. 3. Mütâbî Nitelikli Rivâyet

Cerîr b. Hâzim b. Zeyd b. Abdullah b. Şücâ` el-Ezdî (ö. 170/786)

Pek çok münekkit tarafından⁷² sika sîgası ile tanıtılmış; ancak İbn Maîn, Katâde'den yapmış olduğu rivâyetlerinde onun zayıf olduğunu belirtmiştir.⁷³ Ebû Hâtim ise ilgili râviyi sadûk ve “sâlih” sîgaları ile nitelemiş⁷⁴ ve ölümünden bir yıl önce ihtilâta uğradığını söylemiş, bu sebeple Cerîr'in rivâyet ehliyetini kaybettiği ve ihtilata uğradıktan sonra kendisinden hiçbir kimsenin hadis dinlemediği ifade edilmiştir.⁷⁵

⁵⁸ Ebû Gays Muhammed Hayrüdî ez-Ziriklî, *el-A`lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Milliyîn, Beyrut 2002, I/292.

⁵⁹ Bk. Bâcî, *et-Ta`dîl ve't-tecrîh*, I/372; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, II/373.

⁶⁰ Mizzî, a.g.e., II/376.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, VI/343; Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, VI/195.

⁶² İbn Sa`d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/231.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., VI/343; Zehebî, a.g.e., VI/195.

⁶⁴ Bk. Mehmet Efeodioğlu, “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, s. 32.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., VI/344.

⁶⁶ Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, I/104.

⁶⁷ Mizzî, a.g.e., IX/487.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III/538; İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, IV/137; Mizzî, a.g.e., IX/488.

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III/538; Mizzî, a.g.e., IX/488.

⁷⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IX/281.

⁷¹ Mizzî, a.g.e., XXXII/419; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, XI/410.

⁷² Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, VII/100; Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, I/144-45.

⁷³ Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, VII/100.

⁷⁴ Zehebî, a.g.e., VII/100.

⁷⁵ Mizzî, a.g.e., IV/529.

Vehb b. Cerîr b. Hâzim el-Ezdî el-Basrî (ö. 206/821)

Bazı münekkitler tarafından sika olarak nitelendirilmesine rağmen⁷⁶ Ebû Hâtim, onu rivâyeti delil olmayan⁷⁷ sadûk ve hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için zikrettiği⁷⁸ sâlihu'l-hadîs tabirleri ile vasıflamıştır.⁷⁹

1.1.2.4. 4. Mütâbî Nitelikli Rivâyet

Muhammed b. Ca`fer (ö. 193/809)

Gunder lakabı ile tanınan Muhammed, Şu`be'nin üvey oğludur.⁸⁰ Uzun bir süre Şu`be'den ayrılmamış, bu süre zarfında ondan başka hiç kimseden de hadis yazmamıştır. İbn Maîn, Gunder'in adâlet ve zabt sahibi güvenilir bir râvi olduğunu söylemiş,⁸¹ İbn Hibbân da hadis rivâyetindeki dikkatsizliği ve dalgınlığına rağmen *es-Sikât* adlı eserinde onun ismine yer vermiştir.⁸² Ebû Hâtim er-Râzî de (ö. 277/890) Gunder'in Şu`be dışındaki râvilerden naklettiği hadislerin i'tibâr için yazılabilecekleri ancak delil olamayacakları görüşündedir.⁸³

Muhammed b. el-Müsennâ el-Anezî el-Basrî (ö. 252/866)

Münekkitler tarafından sika,⁸⁴ sadûk, sâlihu'l-hadîs ve lâ be'se bih⁸⁵ sîgaları ile vasfedilmiştir.

Muhammed b. Beşşâr b. Osmân el-Abdî el-Basrî (ö. 252/866)

Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed sika bir râvidir.⁸⁶ Nesâî, onun hakkında ta`dîl lafızlarından “sâlih” velâ be'se bih sîgalarını kullanmış,⁸⁷ Ebû Hâtim ise, rivâyetleri i'tibâr için yazılan râviler hakkında zikredilen sadûk lafzı ile nitelemiştir.⁸⁸ Ali el-Fellâs (ö. 249/864) dışında Bündâr'ın yalan söylediğini dile getiren olmamış,⁸⁹ gerekçesiz cerh makbul sayılmadığı için Fellâs'ın bu görüşüne itibar edilmemiştir.⁹⁰

1.1.2.5. 5. Mütâbî Nitelikli Rivâyet

Süleymân b. el-Muğîre el-Kaysî el-Basrî (ö. 165/781-82)

Süleymân hakkında güvenilir ve titiz bir râvi olduğunu vurgulamak üzere “sika sebt” sîgası kullanılmış, hâfiz ve sika bir râvi olduğu söylenmiştir.⁹¹

⁷⁶ Iclî, *Ma`rifetü's-sikât*, II/344; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IX/228; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXI/124.

⁷⁷ Bk. Yücel, “Sadûk”, DİA, XXXV, s. 431.

⁷⁸ Bk. Efendioğlu, “Sâlih”, DİA, XXXVI, s. 32.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, IX/28.

⁸⁰ İbn Mencüveyh, *Ricâlü sahih-i müslim*, II/169; Mizzî, a.g.e., XXV/5.

⁸¹ Bk. Mizzî, a.g.e., XXV/7; Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, IX/ 99.

⁸² Mizzî, a.g.e., XXV/8.

⁸³ Zehebî, a.g.e., IX/100.

⁸⁴ İbn Hibbân, a.g.e., IX/111; Mizzî, a.g.e., XXVI/362; Zehebî, *el-Kâşif*, II/214.

⁸⁵ Mizzî, a.g.e., XXVI/363.

⁸⁶ Bk. Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebir*, I/49; Iclî, a.g.e., II/232.

⁸⁷ Mizzî, a.g.e., XXIV/517; Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, XII/147.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., VII/214; Mizzî, a.g.e., XXIV/511.

⁸⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III/490.

⁹⁰ Mücteba Uğur, “Bündâr, Muhammed b. Beşşâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, s. 489.

⁹¹ Iclî, a.g.e., I/431; Ebû Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlü tehzîbü'l-kemâl*, thk. Âdil b. Muhammed- Üsâme b. İbrâhîm, y.y. 2001/1422, VI/89;

Şeybân b. Ferrûh (ö. 236/850)

Şeybân, hâfız ve sika ve sadûk sîgalarıyla tanıtılmıştır.⁹² Ancak Ebû Hâtim tarafından kaderî düşüncelere sahip birisi olarak tanıtılmıştır⁹³

Konuyla ilgili temel hadis niteliğinde olan rivâyet, Abdullah b. es-Sâmit sebebiylezayıftır. Ayrıca temel hadisi desteklemek üzere rivâyet edilen mütâbî nevinden beş hadisin senedinde bulunan râvilerin durumları incelendiğinde de râviler; Mu`temir, Âsım, Ziyâd ve Vehb hakkında cerh ifade eden bazı sîgaların kullanıldığı görülmektedir. Zira Müslim'in mütebeat ve şevâhid nevinden eserine aldığı rivâyetler, seviye bakımından temel hadise göre daha düşük derecededir.⁹⁴ Bu açıdan Müslim'in eserinde yer alan mütâbî nevinden hadisler de konumuza delil olacak nitelikte değildir.

1.2. İbn Mâce (273/887) Rivâyeti

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan rivayetin sened değerlendirmesi şöyledir:

Şu`be b. el-Haccâc (ö. 160/776)

Ebû Bistâm künyesiyle tanınan Şu`be, adâlet ve zabt sahibi, hadiste mâhir, münekkit⁹⁵ sika bir râvidir.⁹⁶ Hadis ilmindeki derin vukûfiyeti ve liyakati⁹⁷ sebebiyle“emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs”,⁹⁸ “imâm fi'l-hadîs”,⁹⁹ “hüccet”,¹⁰⁰ ve “me'mûn”¹⁰¹ sîgaları ile tanıtılmıştır. Buna rağmen bazı râviler konusunda az da olsa hata ettiği nakledilmiştir.¹⁰²

İbn Mâce'nin eserinde yer verdiği konuya ilişkin hadisin isnadında bulunan Abdullah b. es-Sâmit hakkında daha öncede ifade edildiği üzere cerhi gerektiren bazı sîgalar kullanılmış ve ayrıca o, yine cerh sîgalarından “fihi lîn” ifadesi ile de nitelenmiştir. Buhârî de bahsedilen cerh sîgaları sebebiyle onun hadisine *el-Câmiu's-Sahîh*'inde yer vermemiştir.¹⁰³ Zayıf olarak addedilebilecek Abdullah b. es-Sâmit rivâyeti, ahkâm ile ilgili olup cumhur, böylesi bir rivâyetin belli şartlar dâhilinde ve amellerin faziletleri konusunda delil olarak kullanılabileceği kanaatindedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla mezkûr rivâyetin ahkâmda delil olarak kullanılması doğru olmayacaktır. Bununla birlikte Elbânî tarafından söz konusu rivâyetle ilgili sahîh hükmünün verildiğini de belirtmeliyiz.¹⁰⁵

Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmed el-Arnâûd-Türkî Mustafa, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000/1420, XV/261.

⁹² Mizzî, *Tezhibü'l-kemâl*, XII/600; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IX/141-142.

⁹³ Zehebî, a.g.e., IX/142.

⁹⁴ Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, s. 72.

⁹⁵ Zehebî, a.g.e., VII/206.

⁹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/207; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VI/446.

⁹⁷ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 65.

⁹⁸ Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, IV/245; Zehebî, a.g.e., VII/206.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, I/126.

¹⁰⁰ Zehebî, a.g.e., VII/206.

¹⁰¹ İbn Sa'd, a.g.e., VII/207.

¹⁰² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I/456.

¹⁰³ Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî el-Hanefî, *Nasbü'r-râye fi'l-ehâdîsi'l-hidâye maa haşiyetihî buğyetü'l-elmaî fi tahrîci'z-zeylaî*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1418/1997, II/78.

¹⁰⁴ Nûreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimeşk 1399/1979, s. 291-93.

¹⁰⁵ Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Sahîhu ve zaifü sünen-i ibn mâce*, Mektebetü'l-Mearif, Riyâd 1417/1997, II/ 452.

1.3.Ebû Dâvûd (ö. 275/889)Rivâyetleri

Konumuzla alakalı Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde biri merfû` diğeri ise mevkûf olmak üzere iki hadis bulunmaktadır.

1.3.1.Merfû` Nitelikli Rivâyetler

İlgili rivâyetlerin değerlendirmeleri şöyledir:

Muhammed b. Kesîr el-Abdî el-Basrî (ö. 223/837-38)

Buhârî ve Ebû Dâvûd'un şeyhidir.¹⁰⁶ Bazı münekkitlerce¹⁰⁷ sika şeklinde tanıtılmasına rağmen Ebû Hâtim, İbn Kesîr hakkında hadisi delil olmayan ancak zabtı araştırılmak üzere rivâyeti yazılabilen râviler hakkında zikredilen sadûk sîgasını telaffuz etmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca Ebû Bekr b. Ebî Heysame (ö. 279/892-93) İbn Maîn'in kendilerine İbn Kesîr'den hadis yazmamaları konusunda tenbihte bulunduğunu söylemiş ve onun sika olmadığını söylemiştir.¹⁰⁹

Hafs b. Ömer el-Basrî (ö. 220/835)

Hafs b. Ömer a`mâ olarak dünyaya gelmiştir.¹¹⁰ Ebû Hâtim, sadûk ve hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için zikrettiği¹¹¹ "sâlihu'l-hadîs" tabirlerini Hafs için kullanmıştır. Ebû Dâvûd'un rivâyetine göre Hafs b. Ömer, mezkûr hadisi Şu`be'den aldığı halde onun Şu`be ile likâsının olmadığı da belirtilmiştir.¹¹²

1.3.2. Mevkûf Nitelikli Rivâyet

Mevkûf rivâyetlerin sened tenkîdleri ise şu şekildedir.

Abdüsselâm b. Mutahhar b. Hüsâm el-Ezdî el-Basrî (ö. 224/838-39)

İbn Hibbân,¹¹³ Dârekutnî (ö. 385/995) ve Zehebî¹¹⁴ sika, Ebû Hâtim ise, rivâyeti ancak i'tibâr için yazılabilen¹¹⁵ râviler hakkında kullanılan sadûk vasfı ile tanıtmışlardır.¹¹⁶

Tirmizî mevkûf rivâyete dair "hasenün sahîhun" şeklinde terkîb bir ifade kullanarak hadis hakkında sahîh ve hasen şeklinde farklı değerlendirmelerin olduğuna işaret etmiş, Elbânî ise, gerek merfû` gerekse de mevkûf tariklerin Müslim'in (ö. 261/875) şartına uygun bir şekilde sahîh olduğu kanaatini

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğni fi'd-duafâ*, thk. Nureddîn İtr, İdâretü İhyâi't-Türâs, Katar ts., II/257.

¹⁰⁷ Bk. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IX/78; Zehebî, a.g.e., II/257.

¹⁰⁸ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, VIII/70; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXVI/334.

¹⁰⁹ Mizzî, a.g.e., XXVI/336; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV/18; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Dâiratü'l-Meârif, Haydarâbâd 1326, IX/418.

¹¹⁰ Bk. Ebû Bekr Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414, s. 179; Ebû Abdullah Şemsüddîn Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419, I/297-98.

¹¹¹ Bk. Efendioğlu, "Sâlih", DİA, XXXVI, s. 32.

¹¹² Zehebî, a.g.e., I/297-98.

¹¹³ İbn Hibbân, a.g.e., VIII/428.

¹¹⁴ Bk. Muhammed Mehdî el-Müslimî vd., *Mevsûatü akvâli ebi'l-Hasen ed-darekûtî fi ricâli'l-hadîs ve ilelihi*, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut 2001, II, s. 413; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, X/436.

¹¹⁵ Bk. Ahmet Yücel, "Sadûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, s. 431.

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., VI/48; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, II/914.

paylaşmıştır.¹¹⁷ Ancak Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer verdiği bu rivâyetin sened zincirinde hakkında cerh ifadelerine yer verilen birden fazla râvi bulunmaktadır. Dolayısıyla ahkâm ile alakalı bir konuda mezkûr rivâyetle amel etmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

1.4. Tirmizî (ö. 279/892) Rivâyeti

Tirmizî'nin *Câmi*'nde konuyla ilgili iki ayrı tarikle gelen merfû` bir hadis bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetlerin isnâd değerlendirmesi şöyledir:

Mansûr b. Zâdân el-Vâsıtî Ebü'l-Muğîre es-Sekafî (ö. 131/748-49)

Mansûr b. Zâdân, münekkitlerce¹¹⁸ sika olarak değerlendirilmiştir.

Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799)

Hüşeym aslen Buhâralıdır.¹¹⁹ Hüşeym güçlü bir hafızaya sahip olmakla övülüp¹²⁰ sika şeklinde tanıtılmasına rağmen; İbn Sa`d, Iclî, Irâkî (ö. 826/1422) ve Süyûtî (ö. 911/1505) onu müdellis râviler arasında saymışlardır.¹²¹ İbn Adî de (ö. 365/796) güvenilir olmayan râvilerden rivâyetleri arasında münker hadislerin bulunabileceğine dikkat çekmiştir.¹²² Belki de bu sebeple Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) onun hadislerinin yazılmamasını istemiştir.¹²³

Ahmed b. Menî el-Begavî (ö. 244/858-59)

Ebû Ca`fer künyesi ile ma`ruftur.¹²⁴ Sikâ,¹²⁵ sadûk¹²⁶ ve lâ be'se bihsîgaları ile nitelenmiştir.¹²⁷ Buhârî hariç Kütüb-i sitte musannifleri kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.¹²⁸

Tirmizî, mezkûr hadis hakkında hasen-sahîh hükmünü vermiştir. Ancak söz konusu rivâyetin senedinde daha önce de bilgi verdiğimiz ve hakkında cerh ifadeleri kullanılan Abdullah b. es-Sâmit'in bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

1.5. Nesâî (ö. 303/915) Rivâyeti

İlgili senedde bulunan râvilerin değerlendirmeleri şöyledir:

Yezîd b. Zürey` el-Ayşî (ö. 182/798)

Yezîd b. Zürey` hakkında ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt,¹²⁹ esbet¹³⁰ ve sika sîgaları kullanılmıştır.¹³¹ Ebû Hâtim ise, onun hakkında sika ile aynı seviyede

¹¹⁷ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu sünen-i ebî dâvûd*, Dâru Gurâs, Küveyt 1423/2002, III/ 286.

¹¹⁸ Bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, VIII/172; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VII/474.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXX/272.

¹²⁰ Mizzî, a.g.e., XXX/282; Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, VIII/290.

¹²¹ Bk. Iclî, *Ma`rifetü's-sikât*, II/334; Ebû Zür'a Ahmed b. Abdürrahîm b. el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellisîn*, thk. Rif`at Fevzî Abdülmüttalib-Nâfiz Hüseyin Hammâd, Dâru'l-Vefâ, y.y. 1995/1410, s. 98; Zehebî, *Mizânü'l-i`tidâl*, IV/306-307; Mizzî, a.g.e., XXX/283.

¹²² İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, VIII/451, 456.

¹²³ Zehebî, a.g.e., IV/307.

¹²⁴ Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, el-Meclisü'l-İlmî, Medîne 1984/1404, s. 181.

¹²⁵ İbn Hibbân, a.g.e., VIII/22; Mizzî, a.g.e., I/496.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., II/78; Bâcî, *et-Ta`dîl ve't-tecrîh*, I/322.

¹²⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I/ 84.

¹²⁸ Mizzî, a.g.e., I/496; Zehebî, *el-Kâşif*, I/ 204; İbn Hacer, a.g.e., I/85.

¹²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXII/127; Zehebî, *el-Kâşif*, II/382.

kabul etmediği ve hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için kullandığı¹³² sâlih tabirini zikretmiştir.¹³³

Amr b. Ali el-Basrî es-Sayrafî (ö. 249-864)

Ebû Hafs el-Fellâs Amr b. Ali, Nesâî ve İbn Hibbân tarafından hâfız ve güvenilir bir râvi olarak tanıtılmıştır.¹³⁴ Ebû Hâtim ise, onu Ali b. Medîni'den daha dikkatli ve güvenilir bir râvi kabul etmiş ve sadûk olduğuna dair bir değerlendirme bulunmuştur.¹³⁵ Zehebî de münekkit olarak tanıtır¹³⁶ hakkında cerh ifadesi kullananların delilsiz konuşuklarını ifade etmiştir.¹³⁷

Nesâî'nin "*Sütresiz namaz kılındığında namazı bozan şeyler*" bâbı altında tahrîc ettiği hadisin sahâbî râvisine kadar isnadda yer alan bütün râvileri Basralıdır.¹³⁸ Mezkûr senedde bulunan Abdullah b. es-Sâmit hariç diğer râvileri hakkında olumlu ifadeler kullanılmıştır. Bu sebeple söz konusu rivâyet de ahkâm hususunda delil olmaya elverişli olarak değerlendirilemez.

2. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Rivâyetleri

Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyet, Müslim ve İbn Mâce'nin eserlerinde yer almaktadır. İlgili rivâyetlerin bazı farklılıkları ile birlikte anlamı şöyledir:

"Kadın, eşek ve köpek namazı bozar. Ancak semerin arka kaşısı kadar bir şey/sütre, namazın bozulmasına engel olur."¹³⁹

Ebu Hüreyre'den rivâyet olunan hadislerin isnad şemasını şu şekilde gösterebiliriz:

¹³⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VII/308.

¹³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/212; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, IX/263.

¹³² Efendioğlu, "Sâlih", DİA, XXXVI, s. 32.

¹³³ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, III/1229.

¹³⁴ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/487; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, Mektebetü Matbaatü'l-İslâmiyye, Beyrut ts., VII/509.

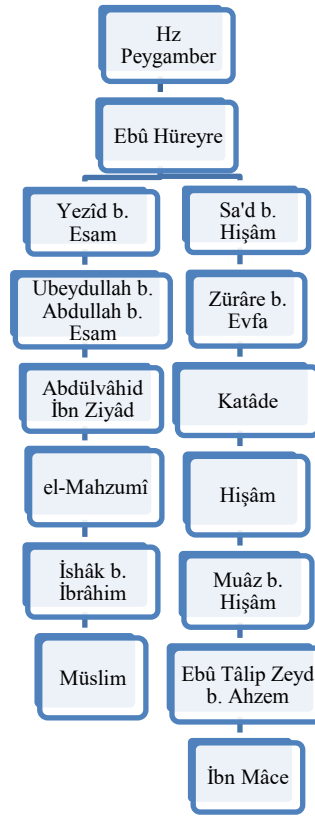
¹³⁵ Bâcî, a.g.e., III/980; Zehebî, a.g.e., XI/471.

¹³⁶ Zehebî, a.g.e., XI/470-71.

¹³⁷ Zehebî, a.g.e., XI/473.

¹³⁸ Ali b. Âdem b. Mûsa el-Etyubî el-Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*, Dâr Âl-Bürüm, Mekke 1420/1999, IX/357.

¹³⁹ Bk. Müslim, Salât, 266; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 38.



2.1. Müslim Rivâyeti

Şimdi ilgili râvilerin cerh-ta`dil durumları hakkında bilgi verilerek hadisin sıhhati ile ilgili tespitlerde bulunulacaktır.

Ebû Hüreyre (ö. 58/678)

Hicri 7. yılda Medîne'ye gelmiş, Hayber'e geçerek Resûl-i Ekrem ile birlikte Medîne'ye dönmüştür. Bizzat kedisinin ifadesiyle Hz. Peygamber'in yanında üç yıl kalmış,¹⁴⁰ rivâyet etmiş olduğu hadislerin sayısı beş bin üç yüz yetmiş dörde ulaşmıştır.¹⁴¹

Yezîd b. Esam (ö. 103/721)

Ebû Avf künyesi ile tanınmaktadır.¹⁴² Sahâbe biyografisinden bahseden eserlerde ismi geçmesi¹⁴³ ve ilgili eserlerde namaz kılariken Resûl-i Ekrem'in kendisini gördüğüne dair bir rivâyet varid olsa da¹⁴⁴ Zehebî, onun sahâbî olmadığını söylemiştir.¹⁴⁵ İbn Sa'd (ö. 230/845) ve pek çok münekkit, Yezîd b. Esam'ı çokça hadis rivâyet eden güvenilir bir râvî¹⁴⁶ olarak tavsif etmişlerdir.¹⁴⁷ Yezîd, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, teyzesi Meymûne ve diğer sahâbeden hadis rivâyetinde

¹⁴⁰ Bk. Ebû Nuaym, *Ma`rifetü's-sahâbe*, IV/1846; İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, IV/1768-69; İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma`rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed-Âdil Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, III/457, VI/313.

¹⁴¹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, II/632.

¹⁴² İbn Mencüveyh, *Ricâlii sahâh-i müslim*, II/363.

¹⁴³ Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V/443; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXII/83.

¹⁴⁴ Bk. İbnü'l-Esîr, a.g.e., V/443.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, XI/313.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/333.

¹⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dil*, IX/252; Zehebî, *el-Kâşif*, II/380.

bulunmuştur.¹⁴⁸ Buhârî dışında diğer Kütüb-i sitte imamları kendisinden hadis rivâyet etmişler, Buhârî ise el-Edebü'l-Müfredadlı eserinde ondan tahrîcde bulunmuştur.¹⁴⁹

Ubeydullah b. Abdullah b. Esam el-Âmirî (ö. ?)

Ubeydullah,¹⁵⁰ Yezîd b. Esam'ın amcasıdır.¹⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât* adlı eserinde onun ismine yer vermesine rağmen¹⁵² İbn Hacer, zabt sıfatı tam olmasa da adâlet özelliğini taşıyan ve rivâyet ettiği hadisleri itibar için değerlendirilen râviler hakkında kullanılan¹⁵³ “makbûl” sîgası ile nitelemiştir.¹⁵⁴ Buhârî ve Tirmizî hariç Kütüb-i sitte imamları kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.¹⁵⁵

Abdülvâhid b. Ziyâd el-Abdî (ö. 177/793)

Pek çok münekkit onun güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶ Ancak İclî (ö. 261/875), onun hakkında “hasenü'l-hadîs” sîgasını kullanarak hadislerinin itibar için alınacağına işaret etmiştir.¹⁵⁷ Sözü edilen ta'dîl ifadelerine rağmen İbn Maîn, râvi Abdülvâhid'i nadiren mechûl, çoğu zaman da şiddetli cerh lafzı olarak zikrettiği¹⁵⁸ “leyse bi-şey' ” sîgası ile değerlendirmiştir.¹⁵⁹ Yahya el-Kattân ise, onu Basra ve Kûfe yörelerinde hadis talep ederken görmediğini ifade etmiş¹⁶⁰ ve hâfıza zayıflığı, yanılma, hata, ihtilât ve dikkatsizlik gibi zabt kusurlarının olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹

Abdullah b. el-Hâris b. Abdülmelik el-Mazûmî (ö. 181-190?/797-806)

Ya'kub b. Seybe (ö. 262/875) ve İbn Hibbân tarafından sika olarak nitelendirilen Abdullah¹⁶² hakkında Ahmed b. Hanbel, hadislerinin itibar için yazılabileceğine vurgu yapmıştır.¹⁶³ Buhârî dışında Kütüb-i sitte imamları kendisinden hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.¹⁶⁴

Müslim, ilgili rivâyete daha önce geçen Ebû Zer hadisine istişhâd için eserinde yer vermiştir.¹⁶⁵ Müslim'in hakkında cerh ifadeleri bulunan râvilerin mütebeat ve istişhâd nevinden rivâyetlerini konuyla ilgili hadisleri tasnif ederken sonraya

¹⁴⁸ İbn Sa'd, a.g.e., VII/333; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXII/83-84.

¹⁴⁹ Mizzî, a.g.e., XXXII/86.

¹⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-ekbâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyâd 1996/1417, s. 386.

¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., V/321.

¹⁵² İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VII/142; Mizzî, a.g.e., XIX/ 65.

¹⁵³ Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 168.

¹⁵⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986/1406, s. 372.

¹⁵⁵ Mizzî, a.g.e., XIX/66.

¹⁵⁶ Bk. İbn Hibbân, a.g.e., VII/123; Mizzî, a.g.e., XVIII/453, 54; Zehebî, *el-Kâşif*, I/ 672.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, VI/435.

¹⁵⁸ Bk. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, s. 115.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyerü'l-âlimi'n-nübelâ*, IX/8.

¹⁶⁰ Mizzî, a.g.e., XVIII/453; Zehebî, a.g.e., IX/8.

¹⁶¹ Zehebî, a.g.e., IX/8.

¹⁶² İbn Hibbân, a.g.e., VIII/336; Mizzî, a.g.e., XIV/95.

¹⁶³ Mizzî, a.g.e., XIV/95; Ebû'l-Muâtî en-Nûrî vd., *Mevsûatü'el-âlimi'n-nübelâ* *ahmed fi ricâli'l-hadîs ve ilelihi*, âlimü'l-kütüb, Beyrut 1997/1417, II/235.

¹⁶⁴ Mizzî, a.g.e., XIV/95.

¹⁶⁵ Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Üremî el-Alevî el-Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc fi şerhi sahîh-i müslim b. el-haccâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 1430/2009, VIII/43.

bırakması da¹⁶⁶ göstermektedir ki, ilgili hadis ahkâm noktasında delil olmaya elverişli değildir. Zira râvi Abdülvâhid b. Ziyâd hakkında cerh ifadeleri söz konusudur.

2.2. İbn Mâce Rivâyeti

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan Ebû Hüreyre'den nakledilen hadisin sened tetkiki ise şu şekildedir:

Sa`d b. Hişâm b. Âmir el-Ensârî (ö. 81-90/700-710?)

Nesâî¹⁶⁷ ve İbn Hibbân¹⁶⁸ onun sika olduğunu söylerlerken; İbn Sa`d, hakkında ihtimalli cümlelerle sika ifadesinin kullanıldığını ifade etmiştir.¹⁶⁹

Zürâre b. Evfâ el-Hareşî (ö. 93/711)

Basra kadılığı yapmıştır ve cerh-ta`dil uzmanlarınca da sika olarak nitelenmiştir.¹⁷⁰

Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 117/735)

Katâde, görme engelli birisi olup¹⁷¹ münekkitlerce güvenilir bir râvi olarak tanıtılmış¹⁷² ve hıfzı sebebiyle de övülmüştür.¹⁷³ Katâde'nin müdellis olduğu da belirtilmiştir.¹⁷⁴ Buna rağmen hadis imamlarının Katâde'nin rivâyetlerini eserlerine alması, onunla ilgili bir güven probleminin olmadığını göstermektedir.¹⁷⁵

Hişâm ed-Düstüvâî (ö. 153/770)

Şu`be, Katâde'den rivâyet etmiş olduğu hadisler konusunda Hişâm'ın kendisinden daha hâfız olduğunu ifade etmiş,¹⁷⁶ Yahya el-Kattân da bir hadisin Hişâm'dan dinlenilmesinden sonra aynı rivâyeti başkasından duymaya gerek olmadığını belirterek¹⁷⁷ onun güvenilirliğini mübalağalı bir ifadeyle dile getirmiştir.¹⁷⁸ Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî (ö. 204/819) tarafından "emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs" şeklinde nitelenmiş,¹⁷⁹ pek çok münekkit tarafından da¹⁸⁰ adâlet ve zabt sahibi sika bir râvi olduğu dile getirilmiştir.¹⁸¹

¹⁶⁶ Bk. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 89.

¹⁶⁷ Bâcî, *et-Ta`dil ve't-tecrîh*, III/1107; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, X/307.

¹⁶⁸ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IV/294.

¹⁶⁹ İbn Sa`d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/156.

¹⁷⁰ İbn Sa`d, a.g.e., VII/109-110; Iclî, *Ma`rifetü's-sikât*, I/370.

¹⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dil*, VII/133.

¹⁷² Iclî, a.g.e., II/215; İbn Hibbân, a.g.e., V/ 321; Mizzî, a.g.e., XXIII/515.

¹⁷³ Mizzî, a.g.e., XXIII/515.

¹⁷⁴ İbn Hibbân, a.g.e., V/322; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, V/271.

¹⁷⁵ Bk. Zehebî, *mizânü'l-îtidâl*, III/385; Abdülhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXV, s. 22.

¹⁷⁶ Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, VIII/198; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., IX/59.

¹⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., IX/59; Mizzî, a.g.e., XXX/219.

¹⁷⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/124.

¹⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., IX/60; Mizzî, a.g.e., XXX/220.

¹⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dil*, IX/60; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXX/220.

¹⁸¹ İbn Sa`d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/206; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, XXVI/65.

Muâz b. Hişâm ed-Düstüvâî (ö. 200/815)

İbn Hibbân¹⁸² ve Zehebî, Muâz için sika¹⁸³ ve sadûk tabirlerini kullanmışlardır.¹⁸⁴ Ancak İbn Adî, ihtilâtı nedeniyle onun sadûk olması temennisinde bulunmuş,¹⁸⁵ İbn Maîn de cerh ifadelerinden leyse bi-hucce sîgası ile vasıflamıştır.¹⁸⁶ Yahya el-Kattân'ın, Muâz'dan memnun olmadığı ifade edilmiş,¹⁸⁷ kaderî olmakla itham edilmiş ve kendisinden hadis dinlenilmemesi konusunda uyarılarda bulunulmuştur.¹⁸⁸

Ebû Tâlib Zeyd b. Ahzem et-Tâî (ö. 257/870)

Ebû Hâtim,¹⁸⁹ Nesâî¹⁹⁰ ve Dârekutnî,¹⁹¹ Zeyd b. Ahzem'in güvenilir bir râvi olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân ise, sika muhaddislere yakın, orta halli râviler için ifade edilen¹⁹² "müstakîmü'l-hadis" tabirini kullanmıştır.¹⁹³ Müslim hariç Kütüb-i sitte imamları kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.¹⁹⁴

İlgili rivâyet, İbn Mâce'nin zevâidlerinden olup Bûsîrî tarafından isnadı sahîh olarak değerlendirilmiş,¹⁹⁵ Elbânî de aynı kanaati paylaşmıştır.¹⁹⁶ Ancak hadisin râvilerinden Muâz b. Hişâm ed-Düstüvâî hakkında cerh ifadelerinin kullanılması, söz konusu rivâyetin senedinin zayıflığını ortaya koymakta ve ahkâm noktasında delil olamayacağını göstermektedir.

3. İbn Abbâs Rivâyetleri

İbn Abbâs'tan nakledilen rivâyet, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde yer almaktadır.

İbn Abas'tan rivâyet olunan hadisin isnad şemasını şu şekilde gösterebiliriz:

¹⁸² İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IX/176; Mizzî, a.g.e., XXVIII/143.

¹⁸³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IX/372.

¹⁸⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/237.

¹⁸⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, VIII/185; Mizzî, a.g.e., XXVIII/142-143.

¹⁸⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, II/274; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/237; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IX/373.

¹⁸⁷ Mizzî, a.g.e., XXVIII/142; Zehebî, a.g.e., IX/373.

¹⁸⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV/133; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, X/197.

¹⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III/556-57; Mizzî, a.g.e., X/7.

¹⁹⁰ İbn Hibbân, a.g.e., VIII/251.

¹⁹¹ İbn Hacer, a.g.e., III/393.

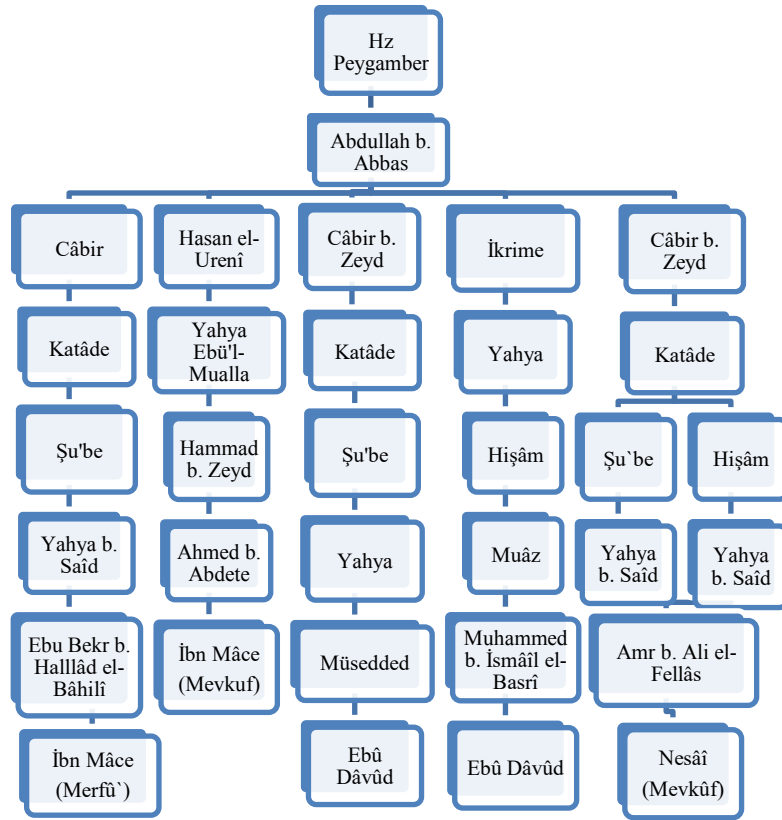
¹⁹² Bk. Emin Âşıkutlu, "Mukâribü'l-hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, s. 125.

¹⁹³ İbn Hacer, a.g.e., III/393.

¹⁹⁴ Mizzî, a.g.e., X/6; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XII/261.

¹⁹⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-Bûsîrî, *Misbâhü'z-züccâce fî zevâidi ibn mâce*, thk. İvaz b. Ahmed, Medîne 1425/2004, s. 606.

¹⁹⁶ Elbânî, *Sahîhu ve zaîfü sünen-i ibn mâce*, II/450.



3.1. İbn Mâce Rivâyetleri

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bulunan rivâyetlerden birisi merfû` diğeri de mevkûf niteliklidir.

3.1.1. Merfû` Nitelikli Rivâyet

Söz konusu hadisin anlamı şöyledir: "Namazı, siyah köpek ve kadın bozar."¹⁹⁷

Rivâyetin sened tenkîdi ise şu şekildedir:

Abdullah İbn Abbâs

Hz. Peygamber'in amcazâdesidir. Resûl-i Ekrem'in, "*Allah'ım, ona Kitab'ı öğret ve dinde mütehasıs kıl*"¹⁹⁸ tarzındaki duasına mazhar olmuş, Kur'ân'a vukûfiyeti sebebiyle de tercümânü'l-kur'ân şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁹⁹ İbn Abbâs, muksirûn sahâbilerdendir.²⁰⁰

Yahya b. Saïd b. Ferrûh el-Kattân et-Temîmî Ebû Saïd el-Basrî (ö. 198/813)

Yahya b. Saïd, hadis ve ricâl konusundaki uzmanlığı ile övülmüş,²⁰¹ bu özelliği sebebiyle Ahmed b. Hanbel tarafından ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt ve

¹⁹⁷ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 38.

¹⁹⁸ Buhârî, *İlim*, 17, Vudû, 10.

¹⁹⁹ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, III/1699-1700.

²⁰⁰ Bk. İsmail L. Çakan. Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, I, s. 77.

²⁰¹ Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, XXXI/336; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, XI/217.

“esbetü'n-nâs” sîgaları ile vasıflanmış,²⁰² adâlet ve zabt açısından methedilmiştir.²⁰³

Ebû Bekr Muhammed b. Hallâd b. Kesîr el-Bâhilî el-Basrî (ö. 239/853-54)

Muhammed b. Hallâd'ın sika olduğu belirtilmiş,²⁰⁴ ancak kendisini beğenen bir karakter yapısına da işaret edilmiştir.²⁰⁵ Buhârî ve Tirmizî hariç diğer Kütüb-i sitte musannifleri ondan hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.²⁰⁶

Elbânî incelediğimiz rivâyet hakkında sahîh hükmünü vermiştir.²⁰⁷ Ancak Ahmed b. Hanbel, söz konusu hadisi râvi Şu'be'nin ref ettiğini belirtmiş, Ebû Dâvûd ise ilgili rivâyetin diğer râvilerce mevkûf şeklinde nakledildiğini ifade etmiştir.²⁰⁸ Sözü edilen rivâyetin mevkûf olması, İbn Abbâs'ın konuyla alakalı söylemleri ile de örtüşmektedir. Ayrıca incelediğimiz sened hakkında zayıf hükmü de verilmiştir.²⁰⁹

3.1.2. Mevkûf Nitelikli Rivâyet

Söz konusu rivâyete göre, İbn Abbâs'ın yanında namaz kılanın önünden geçmekle alakalı konu tartışılmış ve oradakiler köpek, eşek ve kadından bahsetmişler, İbn Abbâs da oğlak hakkında ne dersiniz? Deyip bir defasında yaşanan şu olayı nakletmiştir: “Resûlullah namaz kılıyordu. Bir oğlak onun önünden geçmeye çalıştı. Resûl-i Ekrem, onun geçişine engel olmak için kible tarafına doğru ilerleyip geçiş güzegahını daralttı.”²¹⁰

Rivâyetin sened tenkîdi şu şekildedir:

Hasan b. Abdullah el-Urenî (ö. ?)

Hasan hakkında sika²¹¹ ve ta`dîl için zikredilen leyse bihi be's²¹² sîgaları ve ayrıca rivâyeti delil olmayan ancak zabtı araştırılmak üzere hadisleri yazılabilen râviler için kullanılan²¹³ sadûk lafzı da kullanmıştır. İbn Abbâs'tan hadis dinlemediğine dair bir iddia da söz konusudur.²¹⁴

Yahya Ebü'l-Muallâ (ö. 132/749)

Bazı âlimler tarafından güvenilir bir râvi olduğu belirtilse de,²¹⁵ Zehebî onu cerh lafzı olarak kullanılan “vâhin” tabiri ile vâfretmiş,²¹⁶ Dârekutnî Yahya'nın zayıf

²⁰² Mizzî, a.g.e., XXXI/337, 38; İbn Hacer, a.g.e., XI/218.

²⁰³ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VII/611; Mizzî, a.g.e., XXXI/340.

²⁰⁴ İbn Hibbân, a.g.e., IX/86; Mizzî, a.g.e., XXV/171.

²⁰⁵ İbn Hibbân, a.g.e., IX/87; İbn Hacer, a.g.e., IX/152.

²⁰⁶ Mizzî, a.g.e., XXV/170, 71; Zehebî, *el-Kâşif*, II/169.

²⁰⁷ Elbânî, *Sahîhu ve zaîfü sünen-i ibn mâce*, II/449.

²⁰⁸ Alâuddîn Moğultay İbn Kuleyh b. Abdullah el-Hanefî, *Şerhu sünen-i ibn mâce*, thk. Kâmil Avîza,

Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1999/1419, V/1595-96.

²⁰⁹ Moğultay b. Kılıç, a.g.e., V/1595. (Dipnottan)

²¹⁰ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 38.

²¹¹ İbn Hibbân, a.g.e., IV/125; Mizzî, a.g.e., VI/196.

²¹² Mizzî, a.g.e., VI/196.

²¹³ Yücel, “Sadûk”, *DİA*, XXXV, s. 431.

²¹⁴ Mizzî, a.g.e., VI/196.

²¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/200; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, IX/188.

²¹⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV/411.

olduğunu belirtmiş,²¹⁷ hatta Fellâs, Yahya'yı “kezzâb” diye nitelmiştir.²¹⁸ Buhârî de Ebü'l-Muallâ'nın rivâyetlerine *el-Câmiu's-Sahîh*'inde istişhâd amaçlı yer vermiştir.²¹⁹

Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezdî (ö. 179/795)

Hammâd b. Zeyd, hadiste otorite kabul edilmiş,²²⁰ Kütüb-i sitte musannifleri kendisinden hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.²²¹

Ahmed b. Abdete b. Mûsâ ed-Dabî el-Basrî (ö. 245/859)

Ebü Abdullah künyesi ile bilinen Ahmed b. Abdete,²²² sika bir râvi olarak değerlendirilmiştir.²²³ Buhârî hariç Kütüb-i sitte müellifleri kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.²²⁴ Buhârî ise *el-Câmiu's-Sahîh'in* dışında kendisinden hadis nakletmiştir.²²⁵

İbn Mâce'nin zevâid türünden rivâyet etmiş olduğu bahse konu hadis hakkında Bûsîrî, senedinin sahîh ancak munkatî` olduğunu belirtmiştir.²²⁶ Nitekim söz konusu rivâyetin senedi Hasan b. Abdullah ile İbn Abbâs arasında bir râvinin düşmesi sebebiyle munkatî` niteliklidir.²²⁷ Böylesi bir hadis ise ittisalin yokluğu sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir.²²⁸ Ayrıca senedde bulunan râvi Yahya Ebü'l-Muallâ, zayıf hatta kezzâb olarak da nitelenmiştir. Netice itibariyle İbn Abbâs tarikiyle gelen ve mevkûf olarak aktarılan İbn Mâce rivâyeti senedindeki inkita` ve ve râvi Yahya Ebü'l-Muallâ sebebiyle zayıftır.

3.2. Ebû Dâvûd Rivâyetleri

Ebü Dâvûd'un *Sünen*'inde İbn Abbâs'tan birisi Câbir b. Zeyd diğeri de İkrime tarikiyle iki ayrı rivâyet bulunmaktadır.

3.2.1. Câbir b. Zeyd Tarîki

Söz konusu rivâyetin anlamı şöyledir: “Kadın ve köpek namazı bozar.”²²⁹

İlgili rivâyetin sened tenkîdi ise şöyledir:

²¹⁷ Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Süleymân b. Hamze el-Makdisî, *Men tekelleme fîhi'd-dârekutnî fî kitâbi's-sünen mine'd-duafâi ve'l-metrûkîn ve'l-mechûlîn*, thk. Ebü Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar 2007/1428, s. 145.

²¹⁸ Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., III/ 120.

²¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXII/16.

²²⁰ Mizzî, a.g.e., VII/245, 247, 250; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VII/456, 458, 464.

²²¹ Mizzî, a.g.e., VII/252.

²²² İbn Mencüveyh, *Ricâlü sahîh-i müslim*, I/31; Mizzî, a.g.e., I/397.

²²³ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., II/62; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/23-24.

²²⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, I/199; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I/59.

²²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I/59.

²²⁶ Bûsîrî, *Misbâhü'z-zücâce*, II/608.

²²⁷ Alâuddîn Moğultay İbn Kuleyh b. Abdullah el-Hanefî, *Şerhu sünen-i ibn mâce*, thk. Kâmil Avîza, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1999/1419, V/1603.

²²⁸ Babanzâde Ahmet Naim Bey, *Hadis Usûlü ve Isulahları*, çev. Hasan Karayığit, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 146-47.

²²⁹ İlgili rivâyetler için bk. İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 38; Ebü Dâvûd, *Salât*, 109; Nesâî, *Kıble*, 7.

Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî el-Basrî (ö. 228/843)

Yahya el-Kattân, hadis rivâyeti için ayağına kadar gidilmeye layık birisi olduğunu söylemiş,²³⁰ pek çok âlim de onu sika sika, sika, hüccet ve sadûk sîgalarıyla vasıflamışlardır.²³¹

Ebû Dâvûd, Şu`be b. el-Haccâc tarafından merfû` şeklinde nakledilen bu rivâyetin, Saîd b. Ebû Arûbe>Hişâm b. Ebû Abdullah ed-Düstüvâi>Hemmâm b. Yahya>Katâde b. Diâme>Câbir Zeyd>İbn Abbâs tarikiyle mevkûf olduğunu belirtmiştir.²³² Bu ifadesiyle Ebû Dâvûd, mevkûf rivâyetin mahfûz, merfû` rivâyetin ise şâz olduğunu ifade etmiştir.²³³ Şâz ise, zayıf hadis çeşitlerinden biri sayılarak terkedilmiştir.²³⁴

3.2.2. İkrime Tarîki

İlgili rivâyetin anlamı şu şekildedir: “Sizden biriniz sütire olmadan namaz kıldığında önünden geçecek olan köpek, eşek, domuz, yahûdî, mecûsî ve kadın onun namazını bozar. Ancak (sözü edilenler, namaz kılanın önünden) bir taş atım mesafesi kadar uzaktan geçmeleri halinde namazı bozmazlar.”²³⁵

Söz konusu rivâyetin sened değerlendirmesi şöyledir:

İkrime Mevlâ İbn Abbâs el-Berberî el-Medenî (ö. 105/723)

İkrime, İbn Abbâs'tan uzun bir süre ilim öğrenmiş özellikle de tefsîr sahasında uzmanlaşmıştır.²³⁶ İbn Maîn,²³⁷ Iclî²³⁸ ve Nesâî²³⁹ onun sika olduğunu söylerlerken, İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776)²⁴⁰ İkrime'yi gayri sika şeklinde nitelemiştir.²⁴¹ İmam Mâlik de aynı kanaati paylaşıp kendisinden hadis alınmamasını tenbihlemiş,²⁴² haricî fırkası Sufriyye'nin görüşlerini nakletmesi sebebiyle de Muvatta da ismini zikretmemiştir.²⁴³ Ayrıca İkrime, naklettiği bazı rivâyetler ve yaptığı tefsirleri sebebiyle yalan söylemek ve sika olmamakla itham edilmiş,²⁴⁴ hatta Katâde ondan bir şiir beyti hariç hiçbir şey ezberlemediğini söylemiştir.²⁴⁵ Buradan hareketle İbn Sa'd, İkrime'nin hadisinin delil olarak kullanılmayacağını ve ulemanın onun hakkında cerh ifadeleri kullandığını ifade

²³⁰ Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, VIII/72.

²³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXVII/446-47; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IX/15.

²³² Bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I/472.

²³³ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu sünen-i ebî dâvûd*, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 1394, V/98.

²³⁴ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1432/2011, s. 124.

²³⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 109.

²³⁶ Mizzî, a.g.e., XX/271-72; Zehebî, a.g.e., V/17.

²³⁷ Mizzî, a.g.e., XX/288; Zehebî, a.g.e., V/31.

²³⁸ Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I/339.

²³⁹ Mizzî, a.g.e., XX/289; Zehebî, a.g.e., V/31.

²⁴⁰ Mizzî, a.g.e., XX/282; Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, III/94.

²⁴¹ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, V/25.

²⁴² Mizzî, a.g.e., XX/283.

²⁴³ Zehebî, a.g.e., V/21.

²⁴⁴ Bk. Mizzî, a.g.e., XX/280-82.

²⁴⁵ Mizzî, a.g.e., XX/284; Zehebî, a.g.e., V/26.

etmiştir.²⁴⁶ Buna karşın Zehebî, İkrime'nin²⁴⁷ hıfzı sebebiyle değil hâricî görüşleri sebebiyle suçlandığını belirtmiştir.²⁴⁸

Yahya b. Ebû Kesîr et-Tâî el-Yemâmî (ö. 129/747)

Zührîden sonra Medîne ehlinin hadislerini en iyi bilen kimsedir. Hatta Şu'be, Yahya'nın rivâyetlerini Zührî'ninkilere üstün tutmuş,²⁴⁹ Ahmed b. Hanbel esbetü'n-nâs, Ebû Hâtim²⁵⁰ ve İbn Hibbân²⁵¹ sika sîgalarıyla nitelemişlerdir.²⁵² Buna rağmen Ukaylî (ö. 322/934), Yahya'nın tedlîs ile anıldığını da ifade etmiştir.²⁵³

Muhammed b. İsmâîl b. Ebû Semîne Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 230/844-45)

Bazı cerh-ta'dil âlimleri tarafından güvenilir²⁵⁴ bir râvi şeklinde nitelenmesine rağmen Ebû Hâtim²⁵⁵ ve İbn Hacer onu meçhûl bir râvi olarak tanıtmışlardır.²⁵⁶

Ebû Dâvûd, İbn Abbâs'tan rivâyet olunan, sütresiz namaz kılınması durumunda köpek, eşek, domuz, yahûdî, mecûsî ve kadının namazı bozacağına dair rivâyetle ilgili kendisinde bir şüphe hâsıl olduğunu ve bu sebeple ilgili hadis hakkında istişareler yaptığını, neticede söz konusu haberin Hişâm ed-Düstüvâî'den rivâyet edilmediği sonucuna ulaştığını söylemiştir. Ayrıca o, bahse konu rivâyeti Muâz b. Hişâm'dan başka Hişâm'dan nakleden bir râviye de rastlamadığını ifade etmiştir. Yine Ebû Dâvûd, mezkûr rivâyetteki ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığına dair vehmin, râvi Muhammed b. İsmâîl'den kaynakladığını ve metinde bazı münker ifadelerin yer aldığını belirtmiş, bu hadisi kendisinin sadece Muhammed b. İsmâîl'den dinlediğini onun da ezberinden nakletmesi sebebiyle hata ettiğini söylemiştir.²⁵⁷ Yahya b. Saîd el-Kattân ise bu hadisin senedinde hakkında konuşulan bir râvinin bulunmadığını, şekkin rivâyetin merfû' olup olmadığı noktasında yoğunlaştığını belirtmiş ve bahsi geçen rivâyetin merfû' olamayacağına dair bir açıklamada bulunmuştur.²⁵⁸ Buna karşılık vehmin, Muhammed b. İsmâîl'e nispetinin doğru olmadığı zira ilgili râvinin sika olup bu konuda teferrüd etmediği, Tahâvî'nin aynı lafızlarla mütâbî olarak rivâyet etmiş olduğu bir hadisin²⁵⁹ ilgili hadisi desteklediği, Beyhakî'nin de²⁶⁰ söz konusu rivâyeti eserinde tahrîc ettiği²⁶¹ söylenmiştir. Ancak ilgili rivâyetin gerek sened

²⁴⁶ Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, III/94.

²⁴⁷ Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, I/136.

²⁴⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, III/93.

²⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXI/508; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI/205.

²⁵⁰ Mizzî, a.g.e., XXXI/509; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/97.

²⁵¹ Mizzî, a.g.e., XXXI/509.

²⁵² Mizzî, a.g.e., XXXI/508.

²⁵³ Mizzî, a.g.e., XXXI/509.

²⁵⁴ Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh*, II/619; Mizzî, a.g.e., XXIV/481-482.

²⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, IX/63.

²⁵⁶ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, VI/572.

²⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, I/473.

²⁵⁸ Bk. Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayntâbî Bedrüddin el-Aynî, *Nuhübü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi meâni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Dâru'n-Nevâdir, Beyrut 2008/1429, VII/109.

²⁵⁹ Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Selâme b. Abdümelik et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1399/1979, I/458.

²⁶⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, II/389-90, (3487).

²⁶¹ Vellevî, *Zâhiretü'l-ukbâ*, IX/362.

gerekse de metniyle alakalı yapılan olumsuz değerlendirmeler, mezkûr hadisin ihticaca uygun olmadığını göstermektedir.

3.3. Nesâî Rivâyeti

Nesâî'nin *Sünen*'inde konuyla alakalı İbn Abbâs'tan nakledilen mevkûf nitelikli iki rivâyet bulunmaktadır.

İbn Abbâs'tan mevkûf olarak nakledilen hadislerin anlamı şöyledir: Katâde'den gelen rivâyete göre o şöyle demiştir: Câbir b. Zeyd'e namazı ne bozar? Diye sordum. O da İbn Abbâs'ın, "Kadın ve köpek, namaz kılan kimsenin önünden geçerse namaz bozulur" dediğini nakletti.²⁶²

Nesâî tarafından tahrîc olunan mezkûr rivâyetin senedinde yer alan râvilerle ilgili daha önce değerlendirmelerde bulunulmuş ve yapılan araştırmalarda ilgili râviler için cerhi gerektirecek ifadeler kullanılmadığı tespit edilmişti. Ancak namaz kılan kimsenin önünden kadın ve köpeğin geçmesi durumunda namazın bozulacağına dair bu rivâyetteki görüş İbn Abbâs'a aittir.²⁶³

4. Abdullah b. Mugaffel (ö. 59/679) Rivâyeti

Abdullah b. Mugaffel'den gelen konuya ilişkin rivâyet, Kütüb-i sitte içerisinde sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bulunmaktadır. Hadisin isnâdı şu şekildedir:



Rivâyetin anlamı şöyledir: "Kadın, köpek ve eşek namazı bozar."²⁶⁴
Mezkûr rivâyetin sened değerlendirmesi ise şu şekildedir:

²⁶² Nesâî, Kible, 7.

²⁶³ Bk. Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ*, IX/378.

²⁶⁴ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 38.

Abdullah b. Mugaffel

Abdullah b. Mugaffel, Ebû Saîd künyesi ile tanınmaktadır. Hudeybiye mevkiinde Hz. Peygamber'e bey'at eden sahâbilerdendir. Basra'da vefat etmiştir.²⁶⁵

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Hasan-ı Basrî, Bedir savaşına katılan yetmiş sahâbî ile görüşmüş,²⁶⁶ İbn Ömer, Enes b. Mâlik ve İbn Mugaffel gibi sahâbîlerden hadis dinlemiştir.²⁶⁷ Âlim, fakîh, sika, hüccet, adâlet ve zabt sahibi güvenilir birisi olarak tanınan Hasan-ı Basrî, tedlîs yapmakla tenkîd edilmiştir. Bir kısım ulema ise mürsellerinin delil kabul edilmeyeceğine dair görüş belirtmiştir.²⁶⁸ Ancak edâ sîgalarının kullanımının yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşaması ve hadisi de çoğunlukla sahâbeden alması sebebiyle Hasan-ı Basrî'nin tedlîslerinin, rivâyetlerini olumsuz şekilde etkilemediğini söylemek mümkündür.²⁶⁹

Saîd b. Ebû Arûbe el-Basrî (ö. 156/773)

İlk musanniflerdendir.²⁷⁰ Pek çok münekkit tarafından²⁷¹ sika olarak nitelenmiştir. Yüz kırk beş yılında²⁷² hafızasında ihtilal meydana geldiği, kaderî düşüncelere sahip olduğu ancak propagandist olmadığı nakledilmiştir.²⁷³ Ebû Hâtim, ihtilattan önceki durumunun sika olduğunu belirtmiştir.²⁷⁴ Bu bağlamda Sahîhayn musannifleri de ihtilattan önceki hadislerini tahrîc etmişlerdir.²⁷⁵

Abdü'l-A`lâ b. Abdü'l-A`lâ es-Sâmî el-Basrî (ö. 189/804)

Abdü'l-A`lâ'nın sika olduğu belirtilmiş ve hakkında ta`dîl sîgaları kullanılmıştır.²⁷⁶ Buna rağmen İbn Sa`d, onun sağlam bir hafızaya sahip olmadığını söylemiş,²⁷⁷ Buhârî de rivâyet ettiği hadislerin delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.²⁷⁸ Ayrıca kaderî olmakla da itham edilmiştir.²⁷⁹

Cemîl b. el-Hasan b. Cemîl el-Ezdî (ö. 251-260?/865-874?)

İbn Hibbân, Cemîl'in sika olduğunu ancak garîb nitelikli rivâyetleri naklettiğini belirtmiş,²⁸⁰ Zehebî de, lâ be'se bih sıfatını hâiz olması temennisinde bulunmuştur.²⁸¹ Abdân el-Ezdî (ö. 221/836), râvi Cemîl'i "kezzâb", "fâsık",

²⁶⁵ Ebû Nuaym, *Ma`rifetü's-sahâbe*, IV/1780; İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, III/996.

²⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, VI/112.

²⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, III/41.

²⁶⁸ Ebu Zür'a, *Kitâbü'l-müdekkisîn*, s.41; Mizzî, a.g.e., VI/125; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I/57.

²⁶⁹ Bk. Ahmet Yücel, "Hasan-ı Basrî, Hadis İlmindeki Yeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, s. 303.

²⁷⁰ Zehebî, *Siyerü a`lâmi'n-nübelâ*, VI/468.

²⁷¹ Iclî, *Ma`rifetü's-sikât*, I/403; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., IV/65.

²⁷² İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VI/360.

²⁷³ Iclî, a.g.e., I/403; Zehebî, a.g.e., VI/468.

²⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., IV/65; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, I/323.

²⁷⁵ Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, I/87.

²⁷⁶ Iclî, a.g.e., II/68; İbn Hibbân, a.g.e., VII/160.

²⁷⁷ Zehebî, a.g.e., I/114; Zehebî, *Mizânü'l-i`tidâl*, II/531.

²⁷⁸ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl*, III/239.

²⁷⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân*, XVIII/6; Zehebî, a.g.e., II/531.

²⁸⁰ İbn Hibbân, a.g.e., VIII/164; Mizzî, a.g.e., V/130.

²⁸¹ Mizzî, a.g.e., V/130.

“fâcir” sîgalarıyla nitelemiş²⁸² hatta onun Ahvâz’da kaldığı üç yıl boyunca hiçbir hadis yazmadığını belirtmiştir.²⁸³ Ahmed b. Hanbel ise, Abdân dışında hiç kimsenin onun aleyhinde konuşmadığını naklederek ona ait münker bir rivâyete rastlamadığını söylemiştir.²⁸⁴

Bûsîrî, senedde bulunan Cemîl b. Hasan hakkında kimi cerh ve ta’dîl uzmanlarının kezzâb kimilerinin de sika tabirini kullandıklarını söylemleri sebebiyle Abdullah b. Mugaffel’den nakledilen rivâyetin isnadı ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu belirtmiştir.²⁸⁵ Buhârî ise, söz konusu râvinin rivâyetlerinin delil olarak kullanılmayacağını ifade etmiştir.²⁸⁶

Yukarıda zikredilen ve Kütüb-i Sitte’de bulunan haberlerin yanısıra konuyla ilgili Muâz b. Cebel²⁸⁷ (ö. 17/638), Âişe Bint Ebû Bekr²⁸⁸ (ö. 58/678), Ebû Saîd el-Hudrî²⁸⁹ (ö. 74/693-694) ve Enes b. Mâlik’ten²⁹⁰ (ö. 93/711) nakledilen rivâyetler de bulunmaktadır.²⁹¹

Namaz kılan kimsenin önünden geçen ve namazı bozduğu ifade edilen çeşitli varlıklara dair yapmış olduğumuz isnâd incelemesi sonunda, söz konusu rivâyetlerin Kütüb-i sitte içinde dört ayrı sahâbîden yirmi üç tarikle nakledildiği tespit edilmiştir. Bunlardan ondokuzu merfû’, dördü de mevkûf nitelikli olup senedlerinde bulunan ilgili râviler hakkında münekkitler tarafından cerhi gerektirecek ifadeler kullanılmış, dolayısıyla ahkâm noktasında delil olamayacağı kanaatine varılmıştır. Hatta söz konusu haberlere ilişkin mevkûf rivâyetlerin İbn Abbâs’a ait bir ifade olduğu da söylenmelidir.

II. Namaz Esnasında Hz. Peygamber’in Önünden Geçmesi Sebebiyle Kötürüm Kalan Şahısla İlgili Rivâyet

Konuyla ilgili Yezîd b. Nimrân ve Gazvân’dan nakledilen ve Hz. Peygamber ile sütre olarak kullandığı hurma ağacı arasından geçen bu sebeple de kötürüm kaldığı ifade edilen şahıs ile ilgili rivâyetler Kütüb-i sitte içinde sadece Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde yer almaktadır.

1. Yezîd b. Nimrân (101-110?/719-729?) Rivâyetleri

Yezîd b. Nimrân’dan konuyla ilgili iki rivâyet nakledilmiştir. Söz konusu rivâyetlerin isnadı şu şekildedir:

²⁸² Mizzî, a.g.e., V/129; Zehebî, *el-Kâşif*, I/297; İbn Hacer, a.g.e., II/113.

²⁸³ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, V/129.

²⁸⁴ Mizzî, a.g.e., V/129.

²⁸⁵ Bk. Bûsîrî, *Misbâhü’z-zücâce*, II/606.

²⁸⁶ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzîbü’l-kemâl*, III/239.

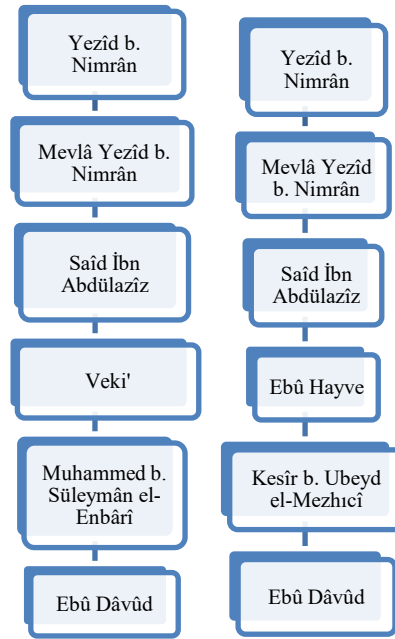
²⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II/390, (3488). Mezkûr rivâyetin Muâz’ın kendi sözü mü yoksa Hz. Peygamber’in ifadesi mi olduğu hususunda bir vehm söz konusudur.

²⁸⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire ts, VI/84.

²⁸⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A`zamî, el-Meclisü’l-İlmî, Beyrut 1390/1970, II/27, (2350-2351). Söz konusu eserde birisi merfû’ diğeri de mürsel nitelikli iki rivâyet bulunmaktadır. Mürsel rivâyet, Hasan-ı Basrî’nin mürselidir.

²⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I/252, (2899-2900); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-İtkî el-Bezzâr, *el-Bahru’z-zehhâr (Müsnedü’l-bezzâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medîne 1997/1418, XIV/37, (7461). İbn Ebî Şeybe’nin Musannef’indeki rivâyet mevkûf, Bezzâr’ın Müsned’inde yer alan ise merfû’ niteliktedir.

²⁹¹ İlgili rivâyetler Kütüb-i sitte hâricindeki eserlerde yer aldığı için isnâd değerlendirmeleri yapılmamıştır.



İlgili rivâyetlerin anlamları bazı farklılıkları ile birlikte şöyledir: Yezîd b. Nimrân şöyle demiştir: “Tebük’te kötürüm bir adam gördüm. O şöyle söyledi: (Bir gün) Peygamber namaz kılariken, bir eşek üzerinde önünden geçtim. (Hz. Peygamber namazdan sonra): ‘Ey Allah’ım! O bizim namazımızı kesti, sen de onun izini kes’ buyurdu. Artık bir daha yürüyemedim.”²⁹²

Söz konusu rivâyetlerin sened tenkîdi ise şu şekildedir:

Yezîd b. Nimrân (ö. ?)

İbn Hibbân, sika ve âbid bir şahsiyet olarak bilinen²⁹³ Yezîd’e *es-Sikât* adlı eserinde yer vermiştir.²⁹⁴ Yezîd, İbn Şâhîn (ö. 385/996) tarafından sahâbe arasında zikredilse de bu bir hatadır.²⁹⁵

Mevlâ Yezîd b. Nimrân (ö. ?)

Ebû Dâvûd, kendisinden hadis rivâyet etmesine rağmen ismini zikretmemiş, İbn Hibbân, *es-Sikât* isimli eserinde ona yer vermiştir.²⁹⁶ Ancak Ebû Hâtim, onun mechûl bir râvi olduğu kanaatindedir.²⁹⁷

Saîd İbn Abdülazîz et-Tenûhî eş-Şâmî (ö. 169/785-86)

Hâfız ve hüccetvasıfları ile bilinen Saîd bazı münekkitler tarafından sika bir râvi olarak nitelenmesine rağmen,²⁹⁸ İbn Sa’d sika olduğuna dair kesin bir ifade

²⁹² Ebû Dâvûd, *Salât*, 109.

²⁹³ Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî el-Eserî, *el-Mu`cemü’s-sağîr li ruvâti’l-imâm ibn cerîr et-taberî*, ed-Dâru’l-Eseriyye, Ürdün ts., II/654.

²⁹⁴ İbn Hibbân, *Kitâbü’s-sikât*, V/539.

²⁹⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbefî temyizi’s-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, VI/565, (9477).

²⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, XI/129; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, IV/105.

²⁹⁷ İbn Hacer, a.g.e., IV/105.

²⁹⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, I/402; İbn Hibbân, a.g.e., IV/43; Zirikli, *el-A`lâm*, III/97.

kullanmamıştır.²⁹⁹ Ahmed b. Hanbel ise, Şamlılar arasında onun rivâyet etmiş olduğu hadisten daha sahîhinin olmadığını söylemiştir.³⁰⁰

Vekî b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (ö. 197/812)

Pek çok cerh ve ta'dîl uleması tarafından sika olarak vasıflanan Vekî,³⁰¹ döneminin Evzâî'si olarak bilinmektedir.³⁰² Süfyân es-Sevrî'nin ölümünden sonra onun yerine geçmiştir.³⁰³

Muhammed b. Süleymân el-Enbârî (ö. ?)

Ebû Hârûn künyesi ile bilinen ve hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Muhammed b. Süleymân, sika sığası ile nitelenmiştir.³⁰⁴

Ebû Hayve (ö. 203/818-19)

İsmi, Şurayh b. Yezîd el-Hadramî'dir.³⁰⁵ Onun hakkında Zehebî ve İbn Hibbân sika,³⁰⁶ Ahmed b. Hanbel ise, leyse bihi be's tabirlerini kullanmışlardır.³⁰⁷ Ebû Dâvûd ve Nesâî, kendisinden hadis tahrîcinde bulunmuşlardır.³⁰⁸

Kesîr b. Ubeyd b. Nümeyr el-Mezhîcî (ö. 255/868-69)

Ebü'l-Hasen künyesi ile bilinmektedir. İbn Hibbân ve Ebû Hâtim tarafından sika olarak tanıtılmış, Nesâî ise onu lâ be'se bihsîgası ile vafsetmiştir.³⁰⁹

Söz konusu rivâyetlerin senedinde meçhûl olarak nitelenen Mevlâ Yezîd b. Nimrân bulunmaktadır. Ayrıca mezkûr râviden ilgili rivâyeti tek kişi nakletmesi sebebiyle Mevlâ Yezîd b. Nimrân'ın cehâlet durumu da ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla adâleti hem zâhiren hem de bâtinen bilinmeyen böylesi bir râvinin rivâyeti kabul edilmez³¹⁰ ve rivâyet etmiş olduğu hadis de zaîf sayılıp³¹¹ delil olarak kullanılmaz.³¹²

2. Gazvân Rivâyeti (ö. ?)

Ebü Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunan bir diğer rivâyet ise, Gazvân eş-Şâmi'den nakledilmiştir.

Söz konusu haberin isnâdı şu şekildedir:

²⁹⁹ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/324.

³⁰⁰ Zirikî, a.g.e., III/97.

³⁰¹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II/341; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, IX/38.

³⁰² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXX/475.

³⁰³ Mizzî, a.g.e., XXX/478.

³⁰⁴ Halîl b. Muhammed el-Arabî, *el-Ferâid alâ mecmai'z-zevâid*, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, Katar 1429/2008, s. 230.

³⁰⁵ Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, I/276.

³⁰⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/313; Mizzî, a.g.e., XII/456; Zehebî, *el-Kâşif*, I/484.

³⁰⁷ Târik b. Muhammed Âl b. Nâcî, *et-Tezyîl alâ kütübi'l-ceh ve't-ta'dîl*, Mektebetü'l-Müsennâ el-İslâmî, y.y. 1425/2004, s. 137.

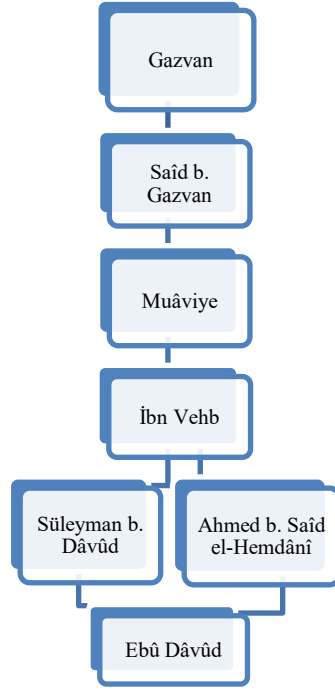
³⁰⁸ Mizzî, a.g.e., XII/456.

³⁰⁹ Mizzî, a.g.e., XXIV/142-143; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, VIII/423.

³¹⁰ Bk. Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*, s. 172-73.

³¹¹ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 172.

³¹² Emin Âşıkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, s. 287.



İlgili rivâyete göre Gazvân, hac dönüşü Tebük mevkiinde konaklamış ve orada kötürüm bir adamla karşılaşmıştı. Gazvân, ilgili şahsa bu durumun sebebini sormuş o da: “Sana bir hadis nakledeceğim, ancak ben hayatta olduğum sürece onu kimseye anlatmayacaksın” diyerek olayı şöyle aktarmıştı: Resûlullah, Tebük’te bulunduğu bir sırada bir hurma ağacının yanında konaklamış ve bahse konu ağacı sütire edinerek namaza durmuştu. Tam bu sırada ben de çocuk halimle koşarak gelip o anda namaz kılan Peygamber’in önünden geçtim. Bu duruma şahit olan Resûl-i Ekrem: ‘O bizim namazımızı kesti, Allah da onun izini kessin’ şeklinde bir ifade kullandı. Ben de bu güne kadar bir daha ayağa kalkmadım.”³¹³

Söz konusu rivâyetin sened tenkîdi şöyledir:

Gazvân eş-Şâmî (ö. ?)

Tâbiündandır. Zehebî, Gazvân hakkında mechûl ifadesini kullanmıştır.³¹⁴

Saïd b. Gazvân (ö. ?)

Ebû Dâvûd, kendisinden sadece inceleme konumuz olan bu rivâyeti nakletmiştir. İbn Hibbân, Saïd b. Gazvân’a sika râviler arasında yer vermiştir.³¹⁵ Zehebî ise, ne Saïd ne de babası Gazvân hakkında herhangi bir malumatın olmadığını ayrıca rivâyette kötürüm olarak tanımlanan sahâbinin de bilinmediğini belirtmiştir.³¹⁶

Muâviye b. Sâlih el-Hadramî (ö. 158/774-75)

Cerh ve ta`dîl âlimleri tarafından sika olduğu ifade edilen³¹⁷ Muâviye, Yahya b. Maîn, tarafından cerh ifadelerinden “leyse bi ridâ”³¹⁸ şeklinde nitelenmiş, Ebû

³¹³ Ebû Dâvûd, Salât, 109.

³¹⁴ İbn Hacer, *Takribü't-tehzi'b*, I/442.

³¹⁵ Mizzi, *Tehzi'bü'l-kemâl*, XI/31.

³¹⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i tidâl*, II/154.

³¹⁷ İbn Sa`d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII/361; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, VIII/382-83.

³¹⁸ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., VIII/383.

Hâtim de Muâviye'yi hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için zikrettiği sâlihu'l-hadîs ve "lâ yuhteccü bih" tabirleri ile tanıtmıştır.³¹⁹

İbn Vehb (ö. 197/812-13)

İsmi, Abdullah b. Vehb el-Mısrî'dir. İbn Vehb,³²⁰ sika ve "sahîhu'l-hadîs"³²¹ tabirleri ile nitelendirilmiştir.

Süleymân b. Dâvûd b. Hammâd b. Sa'd el-Mehrî (ö. 253/867)

Süleymân b. Dâvûd; münekkitler tarafından sika olarak nitelendirilmiştir.³²²

Ahmed b. Saîd el-Hemdânî (ö. 253/867)

Iclî,³²³ Ahmed'i sika olarak vasıflarken, Nesâî, onu cerh lafızlarından leyse bi'l-kaviyy lafzı ile değerlendirmiştir.³²⁴

Zehebî, Yahya el-Kattân'ın ilgili rivâyetin zayıf olduğuna dair görüşünü naklettikten sonra, mezkûr rivâyetin senedinin çok zayıf ve metninin de problemlî,³²⁵ kendi kanaatinin ise mevzû yönünde olduğunu açıklamıştır.³²⁶ Zira o, Saîd b. Gazvân ve babası Gazvân'ın bilinmediğini ifade etmiştir.³²⁷ Elbânî ise bahse konu haberlerin zayıf olduğu yönünde görüş beyan etmiştir.³²⁸ Bütün bu değerlendirmelerden sonra Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan konuyla ilgili her iki rivâyet de senedlerinde bulunan mechûl râviler sebebiyle delil olarak kullanılmaya elverişli değildir.

III. Namaz Kılanın Önünden Geçen Çeşitli Varlıkların Namazı Bozduğuna Dair Rivâyetlerin Metin Tetkîki

Namazın, Allah'a bir yöneliş olarak algılanması ve O'nun huzurunda bulunma bilinci ile ilişkilendirilmesi, bu ibâdetin icrası esnasında önemle durulmasına sebep olmuştur.³²⁹ Bu bağlamda namaz kılanın önünden geçmenin büyük günah olduğu,³³⁰ bu fiili yapmaktansa kırk saat, sabah, gün, ay, sonbahar, bir yıl³³¹ veya yüz yıl³³² beklemenin daha uygun olacağı belirtilmiş, hatta namaz kılanın önünden geçmektense bacağın kırılması yeğlenmiştir.³³³ Yine söz konusu eylemi kasten işleyenlerin, âhirette pişman olup kuru bir ağaç olmayı arzu edecekleri dahi beyan edilmiştir.³³⁴ Bütün bu uyarılar, namaz kılan ile Rabbi arasındaki bağı koparmaya

³¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, VIII/383; Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime*, I/492.

³²⁰ Iclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, II/65; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., V/190.

³²¹ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., V/189.

³²² İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII/279; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XI/410; Zehebî, *el-Kâşif*, I/459.

³²³ Iclî, a.g.e., I/191.

³²⁴ Zehebî, a.g.e., I/194.

³²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, VIII/246.

³²⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II/154.

³²⁷ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Zaîfü sünen-i ebî dâvûd*, Dâru Gurâs, Beyrut 1423/2002, I/258-59.

³²⁸ Elbânî, a.g.e., I/258.

³²⁹ Bk. Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto, Ankara 2016, s. 262.

³³⁰ Bk. Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 172-173; Şürünlâlî, *Nuru'l-îzâh*, s.71.

³³¹ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 37; Tirmizî, *Salât*, 251; Ebû Dâvûd, *Salât*, 108; Nesâî, *Kible*, 8.

³³² İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 38; Tirmizî, *Salât*, 251.

³³³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989/1409, I/253, (2911).

³³⁴ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire ts., XIII/57.

yönelik dışarıdan gelecek etkilere karşı bir uyarı niteliği taşımakta ve ilgili eylemin sorumluluğuna işaret etmektedir.³³⁵

Namaz kılan kimsenin önünden geçilmemesine ilişkin tenbihlerin yanısıra namaz kılanın da bahse konu fiile engel olmak için bazı tedbirler alması istenmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, namaz kılanlara kible istikametine denk gelecek şekilde ağaç,³³⁶ tahta parçası,³³⁷ duvar, direk,³³⁸ semerin arka kaşı,³³⁹ binit,³⁴⁰ demir çubuk/mızrak³⁴¹ vb. şeyleri sütre yapmalarını tavsiye etmiş, hatta yere âsâ dikilmesi veya hilâl gibi kavisli bir çizgi çizilmesini istemiş, böylesi bir durumda namaz kılanın önünden geçen çeşitli canlıların namaza zarar veremeyeceğini ifade etmiştir.³⁴² Resûl-i Ekrem de musalla³⁴³ ve diğer mekânlarda³⁴⁴ çoğu kez sütre kullanmış, sahâbe de aynı uygulamayı devam ettirmiştir.³⁴⁵ Hz. Peygamber'in bu uyarılarına rağmen sütresiz bir şekilde namaz kılan birisini gören Hz. Ömer (ö. 23/644), söz konusu kişinin önüne oturmuş, acele etmemesini tenbihleyerek, "Sizden biriniz namaz kıldığında sütreye doğru namaz kılsın. Böyle yaparsa namazı ile kendi arasına şeytan giremez" demiştir.³⁴⁶

Kadın veya erkeğin namaz kılarken sütre kullanmadıkları takdirde namazlarının bozulacağına dair rivâyetler, Kütüb-i sitte eserlerinden Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hariç diğer beş kitapta dört ayrı sahâbîden nakledilmiştir. Bu rivâyetlerden bazılarında namaz kılan kimsenin sütre kullanmaması durumunda diğer bazılarında ise sütreden bahsedilmeden herhalükârda önünden geçen çeşitli varlıklar sebebiyle namazın bozulacağından bahsedilmiştir. Ayrıca söz konusu haberlerin yanısıra yine konuyla alakalı Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bir şahsın, Tebük mevkiinde Hz. Peygamber'in önünden geçmesi neticesinde kötürüm kaldığına dair rivâyetler de yer almaktadır.

Gerek sütre edinerek gerekse sütresiz bir şekilde namaz kılan kimsenin önünden kadın, köpek, eşek, domuz, hristiyan, yahûdî, kâfir ve mecûsînin geçmesi halinde bunların namazı bozacağı veya namazı bozmayıp elde edilecek sevabı azaltacağı yönünde iki farklı değerlendirme söz konusudur. Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Hasan-ı Basrî, Zâhiriler ve Şevkânî (ö. 1250/1834) bahsedilen çeşitli varlıkların namaz kılan kimsenin önünden geçmeleri durumunda namazın bozulacağı görüşündedirler. Bunlar, rivâyetlerde geçen "kat" ifadesini zahirine göre değerlendirip ilgili kelimeyi namazı bozmak şeklinde anlamışlardır.³⁴⁷ Cumhûr ise, mezkûr kat kelimesini, namazdaki huşûyu engellemek şeklinde te'vîl etmişler,³⁴⁸ namazın bozulması yönünde korkudaki aşırı mübalağa ve elde

³³⁵ Bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhî'l-buhârî*, Dâru'l-Fikr, y.y. ts., IV/294.

³³⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 50.

³³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II/385. (3472).

³³⁸ Sübkî, *el-Menhel*, V/80.

³³⁹ Müslim, Salât, 241-243, 266; Tirmizî, Salât, 250; Ebû Dâvûd, Salât, 101.

³⁴⁰ Dârimî, Salât, 126; Buhârî, Salât, 50; Müslim, Salât, 248; Tirmizî, Salât, 261.

³⁴¹ Buhârî, Salât, 90, 93, 94; Müslim, Salât, 245; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 36, 164.

³⁴² Bk. İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 36; Ebû Dâvûd, Salât, 102.

³⁴³ Buhârî, Salât, 90; Müslim, Salât, 245; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 164.

³⁴⁴ Dârimî, Salât, 124; Buhârî, Vüdü, 40, Salât, 90, 92, 93, Menâkıb, 23; Müslim, Salât, 250.

³⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II/147 (7512); Buhârî, Salât, 95.

³⁴⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II/15.

³⁴⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2003, II/320.

³⁴⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV/279.

edilecek sevabın azalması şeklinde değerlendirmişlerdir.³⁴⁹ Görüşlerini de Hz. Peygamber'in namazı hiçbir şeyin bozmayacağına³⁵⁰ ilişkin ifadeleri ile desteklemişlerdir.³⁵¹ Osmân b. Affân (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Ömer, Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu kanaattedirler.³⁵² Hatta Hanefilerden bazıları, namaz kılan kimsenin önünden domuz geçmesi halinde bile namazın bozulmayacağı, onu bozacak olan şeyin sadece şeriatın tespit ettiği abdesti bozan haller olduğunu belirtmişlerdir.³⁵³ İmam Şâfiî de Hz. Âişe'nin namaz kılan Hz. Peygamber'in önünde uzanıp yatması³⁵⁴ ve Resûl-i Ekrem'in torunu Ümâme'yi omuzları üzerine alıp secdeye vardığında yere bırakması, ayağa kalktığına ise tekrar omuzlarına alıp namaz kılması rivâyetlerini³⁵⁵ zikrederek, Resûl-i Ekrem'in her iki olayda da namaza devam etmesini bu durumlarda namazın bozulmayacağına delil getirmiştir. Ayrıca o, hiçbir kimsenin bir başkasının günahını yüklenmeyeceğine³⁵⁶ ilişkin hükmün de konuya dair bir başka kanıt olduğunu ifade etmiş, dolayısıyla hiçbir kimsenin bir başkasının namazını bozamayacağını belirtmiştir.³⁵⁷ Yine İmam Şâfiî, köpek, eşek ve kadının namazı bozduğuna dair rivâyetlerin mahfûz olmadığını da söylemiştir.³⁵⁸ Buhârî de namaz kılanın kendi fiili hariç dışarıdan bir müdahale ile namazın bozulmayacağını ifade etmek üzere,³⁵⁹ “Namazı hiçbir şey bozmaz” şeklinde bir bâb başlığı belirlemiş,³⁶⁰ böylece konuyla ilgili düşüncesini ortaya koymuştur. Zira Buhârî, namaz kılanın önünden geçen çeşitli varlıkların namazı bozacağına dair rivâyetlerden hiç birisine eserinde yer vermemiştir.

Yukarıda anlatılanlara rağmen rivâyetlerde geçen çeşitli varlıklardan hangilerinin namazı bozacağına dair farklı görüşler de söz konusudur. Nitekim namaz kılanın önünden kadın ve eşeğin geçmesi durumunda namazın bozulmayacağı görüşünü benimseyenler olmuştur. Bu görüş sahipleri düşüncelerini desteklemek üzere, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in namaz kılması esnasında bir cenaze gibi önünde uzanıp yattığı, İbn Abbâs'ın bir eşek üzerinde Hz. Peygamber'in önünden geçip eşeği safların önünde bıraktığı³⁶¹ ve yine Hz. Peygamber ile birlikte namaz kılan ve bu esnada önlerinden bir eşek geçmesi üzerine birkaç kez “Sübhânellâh” diyen Ayyâş b. Ebû Rebîa'ya (ö. 15/636), Resûl-i Ekrem'in namazı hiçbir şeyin

³⁴⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedrûddîn el-Aynî, *Şerhu sünen-i ebî dâvûd*, thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Misrî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1420/1999, III/268.

³⁵⁰ İbn Mâce, Salât, 39.

³⁵¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lik*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1421/2000, I/186; Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ*, IX/366.

³⁵² Bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Muhammed b. Abdülber en-Nemerî el-Endelüsî, *et-Temhîd lima fî'l-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, y.y. 1387/1967, XXI/168; Aynî, a.g.e., IV/299.

³⁵³ Aynî, a.g.e., III/267.

³⁵⁴ Buhârî, Salât, 22; Müslim, Salât, 267-272; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 40.

³⁵⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 167; Nesâî, İmâmet, 19, 37.

³⁵⁶ el-Fâtır, 35/6

³⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, thk. Rif at Fevzî, Dâru'l-Vefâ, y.y. 1422/2001, X/126-27. (el-Ümm içinde)

³⁵⁸ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 126.

³⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV/298.

³⁶⁰ Buhârî, Salât, 105.

³⁶¹ Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, II/78.

bozmayacağını söylemesi³⁶² rivâyetlerini delil olarak kullanmışlardır.³⁶³ Yine Hz. Âişe; kadın, köpek ve eşeğin namazı bozduğuna dair konuşmalara itiraz etmiş ve kadınların köpek ve eşeğe benzetilmelerine öfkelenerek³⁶⁴ kendisinin Resûlullah namaz kılarken onun önünde uzanıp yattığını söylemiştir.³⁶⁵ Ayrıca Hz. Peygamber, Ümmü Seleme kızı Zeyneb'in (ö. 73/693) namaz kılarken önünden geçmesine rağmen namaza devam etmesi de³⁶⁶ böylesi durumlarda namazın bozulmayacağına ilişkin deliller arasında sayılmıştır.

Ahmed b. Hanbel, siyah köpeğin namazı bozacağını, kadın ve eşeğin namazı bozacağına ilişkin ise kalbinin mutmain olmadığını belirtmiştir.³⁶⁷ Bu görüş Hz. Âişe,³⁶⁸ İshâk b. Râhûye³⁶⁹ ve Hanbeliler³⁷⁰ tarafından da dile getirilmiştir. Rivâyetlerde, namazı bozan varlıklar arasında özellikle siyah renkli köpeğe vurgu yapılması, mezkûr renkteki köpeklerin diğerlerine göre daha fazla korkutucu ve zararlı olması sebebiyledir. Zira namazda bu vasıfları haiz bir köpekle karşılaşan kimse, korkması sebebiyle namazını bozabilir.³⁷¹ Dolayısıyla köpeğin, namaz kılanın önünden geçmesi ile namazı bozacağı yönündeki rivâyetler mutlak anlamda anlaşılmalıdır.

Ebû Zer rivâyetlerinde yer alan “kadın” kelimesinin mutlak olarak zikredildiği, Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in önünde uzanıp yattığına dair habere ilişkin hadiste ilgili sözcüğün “eş” ile takyîd edildiği bu sebeple de mutlakın mukayyede hamledilip ancak yabancı kadının fitne endişesiyle namazı bozacağı ifade edilmiştir.³⁷²

Rivâyetlerde zikri geçen “hayızlı kadın” ifadesini “buluğa ermiş” şeklinde değil “âdet günleri içerisinde bulunan kadın” olarak anlayanlar da olmuştur. Bu durumda onlar, namaz kılanın yerin kirleneceği sebebiyle namazın bozulacağı kanaatini serdetmişler,³⁷³ bu durumda kadının namazı bozmasını da hayız haline hamletmişlerdir.³⁷⁴ İbn Abbâs ve Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) bu görüştedirler.³⁷⁵ Ancak İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), “hayızlı kadın” ifadesinin yer aldığı rivâyetin zayıf olduğunu; hayızlı kadının elinde, vücudunda ve ayaklarında bulunmadığını ifade etmiştir.³⁷⁶ Bunun yanısıra rivâyette yer alan “hayızlı kadın”

³⁶² Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Süneni'd-dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaûd. Hasan Abdülmünim-Cemâl Abdüllatîf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004, Salât, 1380.

³⁶³ Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*, IX/365-66.

³⁶⁴ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdi mestedrekethü âişe ale's-sahâbe*, thk. Rif at Fevzî, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1421/2001, s. 154.

³⁶⁵ Buhârî, Salât, 105; Müslim, Salât, 269, 270.

³⁶⁶ İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 38.

³⁶⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkîk fi ehâdîsi'l-hilâf*, thk. Mesad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'danî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, I/425.

³⁶⁸ Moğultay b. Kılıç, *Şerhu sünen-i ibn mâce*, V/1601.

³⁶⁹ Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*, IX/365.

³⁷⁰ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühü*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk ts., II/952.

³⁷¹ Hererî, *Şerhu sahihi müslim*, VIII/40.

³⁷² Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-zürkânî alâ muvatta-i imam mâlik*, thk. Tâha Abdürraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1424/2003, I/542.

³⁷³ Sübkî, *el-Menhel*, V/98.

³⁷⁴ Vellevî, a.g.e., IX/367.

³⁷⁵ Hererî, a.g.e., VIII/40.

³⁷⁶ Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, II/261.

ifadesinin “buluğa ermiş kız” olduğu, dolayısıyla küçük kız çocuğunun namaz kılanın önünden geçmesi ile namazın bozulmayacağı da belirtilmiştir.³⁷⁷

Konuyla ilgili hususlardan bir diğeri de, çeşitli varlıkların namazı bozacağına dair rivâyetler ile namazın hiçbir şekilde bozulmayacağını ifade eden hadisler arasında neshin vâki olduğudur.³⁷⁸ Nitekim İbn Abdülber (ö. 463/1071), kadın-köpek ve eşeğin namaz kılan kimsenin önünden geçmeleri halinde namazı bozacaklarına dair rivâyetlerin, Hz. Âişe'den nakledilen namazı hiçbir şeyin bozmayacağına dair hadis ile nesh olduklarını belirtmiştir.³⁷⁹ Neshin varlığından bahsedenler görüşlerini desteklemek üzere, İbn Abbâs ve Abdülmüttaliboğullarından bir çocuğun eşek üzerinde gelip namaz kılan Hz. Peygamber'in önünden geçmeleri olayının³⁸⁰ Veda haccında cereyan ettiğini ve Hz. Peygamber'in vefat edinceye dek hanımları özellikle de Hz. Âişe yanında namaz kıldığını delil olarak kullanmışlardır.³⁸¹ İmam Şâfiî ise, söz konusu rivâyetler arasında nesh iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Görüşüne gerekçe olarak da neshin rivâyetler arasında cem ve te'lîfin mümkün olmadığı ve tarihin bilinmesi durumlarında söz konusu edileceğini burada ise bir tarihin zikredilmediğini ve dolayısıyla nesh varmadan hadisin te'vîl edilebileceğini belirtmiştir.³⁸²

Netice itibariyle söz konusu beyanlardaki amacın; sütre kullanımına dikkat çekmek, namazda iken başka şeylerle meşguliyeti engellemek, dolayısıyla namazdaki huşûyu korumak olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazı hiçbir şeyin bozmayacağına ilişkin ifadeleri ve cumhûrun bu yöndeki görüşleri de dikkate alınarak, namaz kılan kimsenin önünden herhangi bir şeyin geçmesi halinde namazın bozulmayacağı belirtilmelidir.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan ve Gazvân'ın Tebuk'te gördüğü kötürüm şahıs ile ilgili olayın ise, İbn Abbâs'ın rivâyeti ile nesh olduğu ifade edilmiştir. Zira ilgili hâdisenin Tebuk yılında; İbn Abbâs'ın bir eşek üstünde gelip namaz kılan Hz. Peygamber ve ashâbının önünden geçmesi olayının ise Veda haccında yaşandığına işaret edilmiştir.³⁸³ Ayrıca mezkûr haberde sözü edilen çocuğun mükellef yaşa ulaşmamış olması ve suç-ceza arasında muvazenenin bulunmaması da söz konusu rivâyetin açmazları arasında yer almaktadır.

SONUÇ

Namaz kılanın önünden geçen çeşitli varlıkların namazı bozduğuna dair rivâyetler, Kütüb-i sitte eserleri içerisinde Buhârî'nin *Câmiu's-Sahîh*'i hariç diğerlerinde yer almaktadır. Bu rivâyetlerin bazılarında namaz kılarken sütre edinmeye vurgu yapılmış, aksi takdirde namaz kılanın önünden kadın, köpek/siyah köpek, eşek, domuz, yahûdî, hristiyan ve mecûsinin geçmeleri halinde namazın bozulacağından bahsedilmiştir. Konuyla ilgili diğer rivâyetlerde ise sütre ifadesi kullanılmaksızın her hâlükârda sözü edilen varlıkların namazı

³⁷⁷ Ebü'l-Hasen el-Hanefî es-Sindî, *Şerhu sünen-i ibn mâce el-kazvinî*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut ts., I/303.

³⁷⁸ Bk. Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2016, s. 251-52.

³⁷⁹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XXI/168.

³⁸⁰ Bk. Buhârî, İlim, 18, Salât, 90, Ezân, 161; Müslim, Salât, 254, 255.

³⁸¹ Vellevî, *Zâhiretü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ*, IX/366.

³⁸² Vellevî, a.g.e., IX/366.

³⁸³ Moğultay b. Kılıç, *Şerhu sünen-i ibn mâce*, V/1601; Aynî, a.g.e., IV/279.

bozacakları söylenmiştir. Söz konusu rivâyetler, Kütüb-i sitte içerisinde Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin eserlerinde Ebû Zer, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, Abdullah b. Mugaffel olmak üzere dört ayrı sahâbîden nakledilmiştir.

Konuyla ilgili rivâyetlerin zahirinden hareket edenler, namaz kılanın önünden geçen çeşitli varlıklar sebebiyle namazın bozulacağını ifade ederlerken, makâsıdı dikkate alanlar, böylesi bir durumda namazın bozulmayacağını ancak ibâdetten alınacak sevabın azalacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu beyanlardaki amacın, sütre kullanımına dikkat çekmek, namazda iken başka şeylerle meşguliyeti engellemek ve namazdaki huşûyu korumak olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazı hiçbir şeyin bozmayacağına ilişkin beyanları ve cumhûrun bu yöndeki görüşleri de dikkate alınarak, namaz kılan kimsenin önünden herhangi bir şeyin geçmesi halinde namazın bozulmayacağı belirtilmelidir.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, Tebük'te bir hurma ağacını sütre edinerek namaza duran Hz. Peygamber'in önünden küçük bir çocuğun geçmesi ve bu sebeple de kötürüm kalmasından bahsedilen rivâyetlerin senedleri hakkındaki olumsuz değerlendirmeler bir yana, metin açısından da proplemler söz konusudur. Nitekim rivâyetlerde sözü edilen çocuğun mükellef yaşa ulaşmamış olması, suç-ceza arasında muvazenenin bulunmaması ilgili haberlerin açmazları arasında yer almakta ve ahkâm noktasında delil olamayacağı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî, *el-Musannef*, Habîbürrahmân el-A`zamî, (Thk.), el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1390/1970.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kâhire ts.

ÂŞIKKUTLU, Emin, "Meçhul", DİA, Ankara 2003, XXVIII, s. 287.

_____ "Mukâribü'l-hadîs", DİA, İstanbul 2006, XXXI, s. 125.

AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhî'l-buhârî*, Dâru'l-Fikir, y.y. ts.

_____ *Şerhu sünen-i ebî dâvûd*, Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî, (Thk.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1420/1999.

_____ *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi meâni'l-âsâr*, Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Thk.), Dâru'n-Nevâdir, Beyrut 2008/1429.

BABANZÂDE Ahmet Naim Bey, *Hadis Usûlü ve İstilahları*, Hasan Karayığit, (Çev.), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

BÂCÎ, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta`dîl ve't-tecrîh limen harrece lehü el-buhârî fi'l-câmii's-sahîh*, Ebû Lübâbe Hüseyin, (Thk.), Daru'l-Livâ, Riyâd 1986/1406.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Thk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.

- BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-İtkî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-bezzâr)*, Mahfûzurrahmân Zeynüllâh, (Thk.), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1997/1418.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, “Katâde b. Diâme”, DİA, Ankara 2002, XXV, s. 22.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebir*, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd ts.
_____ *el-Câmiu'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihi*, Muhammed Züheyr, (Thk.), Dâru Tavkî'n-Necât, y.y. 1422.
- BÛSİRÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil el-Bûsîrî, *Misbâhü'z-züccâce fî zevâidi ibn mâce*, Ivaz b. Ahmed, (Thk.), Medîne 1425/2004.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, Muhammed EROĞLU, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, DİA, İstanbul 1988, I, s. 77.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013.
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen-i dârekutnî*, Şuayb el-Arnaûd vd., (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.
_____ *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dehüm mimmen sahat rivâyetühü ani's-sikâti inde'l-buhârî ve müslim*, Bûrân ed-Dannâvî-Kemâl Yûsuf el-Hût, (Thk.), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1985/1406.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, Muhammed Avvâme, (Thk.), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2004/1425.
- EBÛ NUAYM el-İSFAHÂNÎ, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, (Thk.), Dâru'l-Vatan, Riyâd ts.
- EBÛ ZÛR'Â, Ahmed b. Abdürrahîm b. el-İrâkî, *Kitâbü'l-müdellesîn*, Rif at Fevzî-Abdülmuttalib-Nâfiz Hüseyin Hammâd, (Thk.), Dâru'l-Vefâ, y.y. 1995/1410.
- EBÛ'L-MUÂTÎ en-Nûrî vd., *Mevsûatü ekvâli'l-imâm ahmed fî ricâli'l-hadîs ve ilelihi*, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut 1997/1417.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, “Sâlih”, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 32.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu sünen-i ebî dâvûd*, Dâru Gurâs, Küveyt 1423/2002.
_____ *Sahîhu ve zaîfü sünen-i ibn mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1417/1997.
_____ *Zaîfü sünen-i ebî dâvûd*, Dâru Gurâs, Beyrut 1423/2002.
- ERBİLÎ, Ebû'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Erbilî, *Târîhu erbil (Nebâhatü'l-beledi'l-hâmil bi-men veredehü mine'l-emâsil)*, Sâmi es-Sakkâr, (Thk.), Dâru'r-Reşîd, Irak 1980.
- ETYUBÎ, Ali b. Âdem b. Mûsa el-Etyubî el-Vellevî, *Zâhîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ*, Dâr Âl-Bürûm, Mekke 1420/1999.

- FÂLÛCÎ, Ekrem b. Muhammed Ziyâde el-Fâlûcî el-Eserî, *el-Mu`cemü's-sağîr li ruvâti'l-imâm ibn cerîr et-taberî*, ed-Dâru'l-Eseriyye, Ürdün ts.
- HALÎL B. MUHAMMED el-Arabî, *el-Ferâid alâ mecmai'z-zevâid*, Dâru'l-Îmâm el-Buhârî, Katar 1429/2008.
- HERERÎ, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Üremî el-Alevî el-Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc fî şerhi sahîh-i müslim b. el-haccâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 1430/2009.
- HEYET, *Kitâbü'l-fikhi'l-müeyesser fî davi'l-kitâb ve's-sünne*, y.y. 1424.
- ICLÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Iclî, *Ma`rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâi ve zikri mezâhibihim ve ahbârihim*, Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, (Thk.), Mektebetü'd-Dâr, Medîne 1985/1405.
- ITR, Nûreddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dîmeşk 1399/1979.
- İBN ABDÛLBERR, Ebü Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülberr, *el-İstîâb fî ma`rifeti'l-ashâb*, Ali Muhammed el-Becâvî, (Thk.), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992/1412.
- _____ *et-Temhîd lima fî'l-muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, (Thk.), y.y. 1387/1967.
- İBN ADÎ, Ebü Ahmed Abdullah b. Adî (Udeyy) el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvîz, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta`dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1953/1372.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989/1409.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvîz, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- _____ *Takrîbü't-tehzîb*, Muhammed Avvâme, (Thk.), Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986/1406.
- _____ *Tehzîbü't-tehzîb*, Dâiratü'l-Meârif, Haydarâbâd 1326.
- _____ *Lisânü'l-mîzân*, Mektebetü Matbaatü'l-İslâmiyye, Beyrut 1390/1971.
- İBN HAZM, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2003.
- İBN HİBBÂN, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, Dâiratü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1973/1393.
- _____ *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, Mahmûd İbrâhîm Zâyid, (Thk.), Dâru'l-Ma`rife, Beyrut ts.
- İBN MÂCE, Ebü Abdullâh Muhammed b. Zeyd el-Kazvînî, *Sünen-i ibn mâce*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Thk.), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire ts.

- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdr, Beyrut ts.
- İBN MENCÛVEYH, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Mencüveyh, *Ricâlü sahîh-i müslim*, Abdullah el-Leysî, (Thk.), Dâru'l-Ma`rife, Beyrut 1987/1407.
- İBN SA`D, Muhammed b. Sa`d b. Menî` el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406.
- _____ *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf*, Mesad Abdülhamîd Muhammed es-Sa`danî, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma`rifeti's-sahâbe*, Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.
- İBRÂHÎM MUSTAFA vd. *Mecmeu'l-lüğâ el-arabiyye el-mu`cemü'l-vasît*, Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, Mısır 2004/1425.
- İSHÂK B. MENDE, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Mende, *Fethu'l-bâb fî'l-künâ ve'l-ekâb*, Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî, (Thk.), Mektebetü'l-Kevser, Riyâd 1996/1417.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekr b. Mes`ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi` fî tertîbi'ş-şerâi`*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406.
- KELÎBÛLÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân el-Kelîbûlî, *Mecmeu'l-enhür fî şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989/1419.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2016.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.
- KUTLAY, Halil İbrahim, *Hadiste Sened Tenkidi*, Elif Yayınları, İstanbul 2015.
- MAKDİSÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Süleymân b. Hamze el-Makdisî, *Men tekelleme fîhi'd-dârekutnî fî kitâbi's-sünen mine'd-duafâi ve'l-metrûkîn ve'l-mechûlîn*, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, (Thk.), Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar 1428/2007.
- MİZZÎ, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Beşşâr Avvâd Ma`rûf, (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992/1413.
- MOĞULTAY B. KILIÇ, Alâuddîn Moğlultay İbn Kuleyh b. Abdullah el-Hanefî, *Şerhu sünen-i ibn mâce*, Kâmil Avîza, (Thk.), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1999/1419.
- _____ *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl*, Âdil b. Muhammed-Üsâme b. İbrâhîm, (Thk.), y.y. 2001/1422.
- MUHAMMED MEHDÎ el-Müslimî vd., *Mevsûatü akvâli ebi'l-hasen ed-darekûtnî fî ricâli'l-hadîs ve ilelihi*, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut 2001.

- MÜSLİM, Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, (Thk.), el-Meclisü'l-İlmî, Medîne 1984/1404.
- _____ *el-Câmiu's-sahîh*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Thk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, Beyrut ts.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, Abdülfettâh Ebû Gudde, (Thk.), Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Haleb ts.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesevî, *Kenzü'd-dekâik*, Sâid Bekdâş, (Thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2011/1432.
- SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, Ahmed el-Arnâûd-Türkî Mustafa, (Thk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000/1420.
- SEHÂVÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, Ali Hüseyin Ali, (Thk.), el-Mektebetü's-Sünne, Kâhire 2003/1424.
- SİNDÎ, Ebü'l-Hasen el-Hanefî es-Sindî, *Şerhu sünen-i ibn mâce el-kazvinî*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut ts.
- SÜBKÎ, Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu sünen-i ebî dâvûd*, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 1394.
- SÜYÛTÎ, Ebû Bekr Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfîî, *İhtilâfü'l-hadîs*, Rif at Fevzî, (Thk.), Dâru'l-Vefâ, y.y. 2001/1422. (el-Ümm İçinde)
- ŞÛRÛNBÛLÂLÎ, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürûnbülâlî, *Nûru'l-îzâh ve necâtü'l-ervâh fi'l-fikhi'l-hanefî*, Muhammed Üneys Mehrât, (Thk.), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2013/1434.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü'l-kebîr*, Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, (Thk.), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire ts.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca`fer Ahmed b. Selâme b. Abdülmelik et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Muhammed Zührî en-Neccâr, (Thk.), Beyrut 1399/1979.
- TAHHÂN, Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1432/2011.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Thk.), Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1397/1977.
- TUKSAL, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto, Ankara 2016.
- YAŞAROĞLU, M. Kâmil, "Namaz", DİA, İstanbul 2006, XXXII, s. 350.
- YÜCEL, Ahmet, "Hasan-ı Basrî, Hadis İlmindeki Yeri", DİA, İstanbul 1997, XVI, s. 303.
- _____ "Sadûk", DİA, İstanbul 2008, XXXV, s. 431.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, thk. Nureddîn Itr, İdâretü İhyâi't-Türâs, Katar ts.

_____ *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Ali Muhammed el-Becâvî, (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

_____ *Zikru esmâi men tüküllime fîhi vehüve müvessak*, Muhammed Şekûr b. Mahmûd, (Thk.), Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1986/1406.

_____ *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*, Dâru'l-Kible, Cidde 1992/1413.

_____ *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419.

_____ *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Şuayb el-Arnaûd, (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982/1402.

_____ *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdîsi't-ta'lik*, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1421/2000.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdi mestedrekethü âişe ale's-sahâbe*, Rif at Fevzî, (Thk.), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1421/2001.

ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî el-Hanefî, *Nasbü'r-râye fi'l-ehâdîsi'l-hidâye maa haşiyetihi buğyetü'l-elmaî fi tahrîci'z-zeylaî*, Muhammed Avvâme, (Thk.), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1418/1997.

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Milliyyîn, Beyrut 2002.

ZÜHAYLÎ, Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühü*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk ts.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-zürkânî alâ muvatta-i imam mâlik*, Tâha Abdürraûf Sa'd, (Thk.), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 1424/2003.

SİİRT MEDRESELERİNDE ARAPÇA DİL EĞİTİMİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE*

Uğur ERMAN**

Öz

İlk nüvesine Hz. Peygamber (a.s.) döneminde rastladığımız medreseler İslam âleminin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekanlar olarak görev yapmışlardır. Özellikle Kur’ân dilinin Arapça olması bu dilin önemini daha da artırmış, Allah’ın dinini anlamak bu dilin öğrenilmesine bağlı olmuştur. Bu durum da Arap dilinin öğretilmesi konusunda değişik metotlar uygulanmasına ve uygulama yerlerinin açılmasına vesile olmuştur. Bu itibarla çalışmamızda halen Arapça eğitime devam eden Siirt medreselerinde bu dilin öğretilmesinde takip edilen metodolojinin mahiyetini bizzat görerek veya müderrislerle yüz yüze görüşme yaparak araştırdık. Çalışmamızın hedefi medreselerin eğitim ve öğretim esaslarını inceleyerek bu esasları dilbilimcilerin hizmetine sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Siirt, Medrese, Eğitim, Arapça.

THE TEACHING OF ARABIC LANGUAGE AT SİİRT MADRASAHS

Absract

Madrases are the places where the education activities of the Islamic world are made. Because of the language of the Qur'an is Arabic, and the importance of this language has increased, and learning of Islam has been dependent on learning Arabic. This has been instrumental in the application of different methods of teaching Arabic language and the opening of places of practice. For this reason, the methodology used in the teaching of this language in the Siirt madrasahs, which continue to study Arabic, has been examined. Observation and interview techniques were used in the research. The main purpose of the study is to know the educational principles of the medreses and to present this principles to the linguists.

Keywords: Siirt, Madrasah, Education, Arabic.

Makale Gönderim Tarihi: 11.09.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.458871

* Bu makale “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitimi” adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak kaleme alınmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ugurerman@siirt.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-0942-8148.

GİRİŞ

Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi, İslam'ın son din olması ve bütün insanlığa hitap etmesi gibi sebepler Arap dilinin dünyanın büyük dillerinden biri haline gelmesine vesile olmuştur. Câhiliyye döneminde de önemini koruyan bu dil İslam'ın gelişiyle beraber bütün insanlığı ilgilendiren bir dil konumuna gelmiştir. Durum böyle olunca Kitâbullâh ve onun en büyük rehberi olan Hz. Peygamber'in (a.s.) getirdiği dinin maksadını anlamak bu dilin iyi bilinmesine, iyi tahlil edilmesine bağlı olmuştur. Zira dînî metinlerin dili Arapçadır. Müslümanlar da bu gayeye matuf olarak Arap dilini öğrenmeyi kendilerine vazife addetmiş ve bu uğurda olağanüstü gayretler sarf etmişlerdir. Nitekim ilme âşık olan İslam uleması bu dili öğrenmek ve öğretmek adına bir takım müesseseler inşa etmiş ve bu müesseseleri gerek Arapça öğretimi gerekse İslamın tebliğ ve irşadı için aktif olarak kullanmışlardır. Bu vesile ile İslamın tebliğ edildiği ilk dönemlerinden itibaren Arap dili eğitim ve öğretimi için medreseler inşa edilmiştir. Nitekim ilme âşık olan İslam uleması bu dili öğrenmek ve öğretmek adına bir takım müesseseler inşa etmiş ve bu müesseseleri gerek Arapça öğretimi gerekse İslamın tebliğ ve irşadı için aktif olarak kullanmışlardır. Böylece İslam âleminin eğitimine hatta bütün insanlığın hidayetine büyük katkılar sağlamışlardır.

Hz. Peygamber (a.s.) döneminde “Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde yoksul sahâbîlerin barınması için yapılan ve giderek bir eğitim kurumu haline gelen” Suffe mektebi bunun ilk örneğidir.¹ Hz. Peygamber (a.s.) dönemi sonrası zaman diliminde fetihler sebebiyle Arap olmayanların Müslüman olmaları, İslam topraklarının genişlemesi ve buna bağlı olarak Arap olmayan milletlerin tebliğ ve irşad edilmesi zorunluluğu, dolayısıyla eğitim ve öğretim hizmetlerinin kurumsallaşması gerekliliği medreselerin gittikçe geliştirilmesine vesile olmuştur. Özellikle Abbâsî, Selçuklu, Osmanlı dönemlerinde medreseler oldukça önemli bir mevki ihraz etmiştir.² Öyle ki devletin bürokrasi sınıfı bu eğitim kurumlarından yetişmiştir.³

Medreselerin tarihsel gelişimine bakıldığında sürekli bir değişim ve gelişim gösterdiği görülecektir. Değişim göstermeyen tek husus bu eğitim merkezlerinin Arap dili öğretimine ehemmiyet vermesidir. Müfredatları zaman zaman değişse de Âlet ilimleri/Dil bilimleri öğretimi her zaman ön plandadır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi İslam dininin maksatlarının anlaşılması bu dile vâkıf olmaya bağlıdır.⁴

Geçmişten günümüze devam eden medrese geleneği bugün de varlığını dünyanın farklı yerlerinde göstermektedir. Bu gelenek ülkemizde özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde devam ettirmektedir. Özellikle Siirt yöresinde bu gelenek tüm canlılığını korumaktadır. Siirt medreseleri içerisinde ayrı bir konumu olan Tillo medreseleri halen Arapça eğitim ve öğretimine sistematik bir şekilde devam eden medreselerden biridir.⁵ Ancak bu medreselerde takip edilen

¹ Mustafa Baktır, “Suffe”, DİA, c. 37, s. 469-470.

² Ramazan Şeşen, İslam Medeniyeti Tarihi, İsar Vakfı yay., İstanbul 1990, s. 93-117.

³ Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Pegem Akademi, Ankara 2015, s.41-44.

⁴ Bahse konu bir makale için bkz. Mehmet Dalkılıç, “ Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, s. 233-246.

⁵ Bkz. İmran Çelik, “ Geleneği Olan Medreseler ve Tarihi Kökenleri (Tillo ve Nurşin Örnekleri), Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07

sistemin mahiyeti, hangi kitapların okutulduğu, hangi metotların takip edildiği, kullanılan yöntemlerin öğrencilerin genel durumuna uygunluğu, hangi şartlarla öğrenci kabulü yapıldığı, müfredatın içeriği ve öğrenci seviyesine uygunluğu gibi konuların da irdelenmesi gereklidir.⁶ Biz de bu çalışmamızda Siirt medreselerinde Arapça dil öğretiminin mahiyetini, bu medreselerde eğitime devam eden öğrencilerin ilk gününden mezun olacağı safhaya kadar nasıl bir eğitimden geçirildiğini irdeleneceğiz. Siirt ve çevresinde bulunan medreseler Tillo/Mücâhidiyye medresesini ana merkez kabul ettikleri için⁷ makalede bu medrese üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu makalede Siirt medreseleriyle ilgili elde edilen bilgiler Alâuddîn Mücahidi, Sabri Yücel, Hasan Bağra, Cemil Baysak adlı müderrislerden ve halen Siirt Üniversitesinde görevli Mücahit Ekinci, Esat Özcan, Abdullah Özcan, Hamit Sevgili adlı hocalarımızla farklı tarihlerde yapmış olduğumuz yüz yüze görüşmeler neticesinde elde edilmiştir.

1.SİİRT MEDRESELERİNİN YAPISI

1.1.Siirt Medreselerinin Fiziki Yapısı

Bölge halkının yardımlarıyla inşa edilen Siirt medreseleri, genellikle dört-beş katlı binalardan oluşur. Bu binalarda müderris odaları, mütalaa ve müzakere odaları yatak odaları, yemekhane ve diğer teferruat kısımları olacak şekilde imar edilir. Bu medreselerin genellikle avluları da mevcut olup öğrenciler bu avlularda veya metin salonlarında aldıkları dersleri ayakta gezerek tekrar eder ve ezberlerler. Öğrencilerin ders gördükleri yerler genelde camiye yakın veya bitişiktir. Farz namazlar muhakkak cemaatle ve bu camilerde kılınır. Öğrencilerin ders gördükleri yer ayrı olduğu gibi müzâkere ve mütâlaa odaları da ayrıdır.

Siirt'te mevcut olan bütün medreselerin kendilerine has, müstakil binaları bulunmaktadır. Bu medreseler son zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak Kur'ân kursu adı altında hizmet vermektedirler. Binaların girişinde genellikle danışma bürosu bulunur. Medreseyi ziyarete gelecek olan kişilerin öncelikle burada kaydı alınır, sonra ziyaret edilecek kişiye bir öğrenci rehberliğinde gidilir. Danışmada kalan öğrenci öncelikle telefonla ziyaret edilecek kişiye ulaşır, dersi olup olmadığı bilgisini alır. Eğer ziyaret edilecek kişi müsaitse ziyaretçi kabul eder. Şayet dersi varsa ziyaretçi bir müddet danışmada bekletildikten sonra ziyaret edeceği kişi ile görüşür.

Genellikle medreselerin ilk katında metin okuma odaları, abdest alınacak yerler, idareci odası, ikinci katında müzakere ve mütalaa odaları ile müderrislerin özel odaları bulunmaktadır. Medreselerin son katları genellikle öğrencilerin yatakhanelerine ayrılmıştır. Giriş katında veya zemin katında öğrencilerin değişik ihtiyaçlarını karşılayacak bavullarının bırakıldığı yerler olarak ayarlanmaktadır. Verdiğimiz bu bilgiler Siirt'te faaliyet gösteren medreselerin fiziki yapısının genel

Ekim 2012, s. 105; Abdulbaki Yahyaoğlu, “ Tillo Medreselerinde Sosyal Hayat”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, s. 127; Adnan Memduhoğlu, “ Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri” Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, s. 135.

⁶ Konu ile ilgili bir makale için bkz. Muhammed Sadık Hamîdi, “ Doğu ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti ve Ders Müfredatının Islah Önerisi”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, s.325.

⁷ Medrese müderrislerinden Cemil Baysak'ın 15.06.2018 tarihinde bize verdiği bilgiye göre Siirt'te bulunan medreselerdeki müderrisler medreselerin genel durumunu görüşmek için yılda iki kez bir araya gelmektedirler.

fotoğrafıdır. Ancak bu fiziki yapı bazı medreselerde maddi imkânlarla göre değişiklik arz edebilmektedir.⁸

1.2. Siirt Ve Çevresinde Eğitim Veren Meşhur Medreseler

Siirt ve çevresinde halen eğitim ve öğretime devam eden medreseler bulunmaktadır. Bu medreseler merkezde yoğunluk göstermektedir. Bununla beraber Siirt'in ilçelerinde de Arapça öğretimi veren medreseler mevcuttur. Siirt merkezinde faaliyet gösteren medreseler şunlardır: Fahr Medresesi (Fahr Kur'an Kursu/Merkez), Kâzimiyye Medresesi (Kâzimiyye Kur'an Kursu/Merkez), Çelebi Kur'an Kursu (Merkez), Hacı Abdullah Medresesi (Seyyid Ahmed Bedevi Kur'an Kursu/Merkez), Seyyit Ömer Medresesi/Merkez, Şeyh Musa Medresesi (Şeyh Musa Kur'an Kursu/Merkez), Hüseyiniyye Medresesi (Hüseyiniyye Kur'an Kursu/Merkez), Şeyh Hüseyin Medresesi (Sefa Kur'an Kursu/Merkez).

İlçelerde faaliyet gösteren medreseler ise şunlardır: Mücâhidiyye Medresesi (Tillo Kur'an Kursu/Aydınlı), Memdûhiyye Medresesi (Memdûhiyye Kur'an Kursu/Aydınlı), Zokayd/Kayabağlar Medresesi (Kurtalan), Suffe Yatılı Erkek Kur'an Kursu (Kurtalan), Şeyh Müşerref Medresesi (Pervari), Şeyh Hüseyin es-Sisemî⁹ Medresesi (Şirvan)

Siirt'te yukarıda mezkûr medreselerin dışında ismini zikretmediğimiz gayr-ı resmi olarak hizmet veren, talebe sayısı 10'u geçmeyen irili ufaklı medreseler de bulunmaktadır.

1.3. Siirt'teki Medreselerde Hoca Ve Öğrenciler İçin Kullanılan Bir Kısım Tabirler

Şark medreselerinde hoca ve öğrenciler için bazı kavramlar kullanılmaktadır. Öğrenciler hakkında kullanılan kavramlar öğrencinin ilmi tahsiline göre farklılık arz etmektedir. Bahse konu olan bu kavramları şöyle sıralayabiliriz¹⁰:

Seydâ-yı Mezm: Medreselerin en yetkin hocasına verilen isimdir. "Büyük hoca" anlamında kullanılan Kürtçe bir tabirdir.

Seydâ: Şark medreselerine ait bu kavramın aslı Seyyid/efendi kelimesinden türetildiği söylenilmektedir.¹¹ Baş müderris olan hocaya Efendim anlamında *Seydâ* denir.

Müderris: Seyda'dan sonra gelen ve ders vermekle görevli kişidir.

Mîr: Medreselerin iç işleriyle ilgilenen, Seyda'nın eğitim, izin, disiplin ile ilgili işleri danıştığı, medresenin sorunlarını tespit edip Seyda'ya ileten, öğrencilerin problemlerini dinleyen, Seyda ile öğrenciler arasında köprü vazifesi icra eden kişidir.

⁸ Buraya kadar verdiğimiz bilgiler Siirt ve çevresinde bulunan medreselere gerek yaptığımız ziyaretler gerekse medrese müderrisleriyle yaptığımız şifahi görüşmeler sonucu elde ettiğimiz gözlemlerimizdir.

⁹ Sisem Siirt'in Şirvan ilçesinin Yağcılar Köyü'nün Kürtçe adıdır. İlçeye takriben 40 km uzaklığındadır.

¹⁰ İsmetullah SAMİ, "Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim -Çokreşi Örneği-" (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, c. II, s.155.

¹¹ Edip Çağmar, " Siirt ve Çevresindeki Medreselerde Eğitim, 8Uluslararası Siirt Sempozyumu), Siirt 19-20-21 Eylül 2006, s. 674; Mehmet YALAR, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri" (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012, c. I, s. 458.

Tâlib: Molla Cami'nin '*el-Fevâidu'd-Diyâiyye*' isimli eserini okuyan ve sonraki kitapları okumaya geçen öğrenci için kullanılan tabirdir.

Faki/Fakah: Henüz Molla Cami'nin '*el-Fevâidu'd-Diyâiyye*' isimli eserini okumamış, medreselerin danışma kısmında nöbet tutan, Medreselerin temizlik işlerini üstlenen öğrenciye verilen addır.

Hâris: Medreselerde gece nöbeti tutan, öğrencileri teheccüd ve sabah namazına kaldıran, kışın üstü açılan öğrencilerin üstünü örten görevlilere verilen isimdir.

1.4. Siirt'teki Medreselerin İşleyişi

Siirt medreselerinde görevli olan müderrislerle yaptığımız şifahi görüşmeler sonucunda bu medreselerin geçmiş dönemlerde iâşe ve ibate noktasında bir hayli sıkıntı çektiğini öğrendik. Aldığımız bilgiye göre imkânların oldukça kısıtlı olduğu ve devlet elinin uzatılmadığı dönemlerde medreselerde hizmetli, aşçı gibi kadrolar bulunmamaktaydı. Bu hizmetleri medrese öğrencileri üstleniyordu. Medrese öğrencilerinin iâşesi halk tarafından karşılanıyordu. Medresenin bulunduğu mahalle sakinleri günde iki öğün yemek getirmeyi taahhüt ediyordu. Bu taahhüt işlemi şöyle gerçekleşirdi: Ya medrese hocasının mahalle sakinlerinden birine öğrencilere yemek vermesi ricasında bulunur ya da halktan birinin medreseye gelip yemek verme taahhüdünde bulunurdu. Bu yemeğe *Râtib* denilirdi. Bu işe henüz Tâliblik seviyesine ulaşmayan öğrenciler bakardı. Talip daha önce ifade edildiği gibi medresede okutulan sıra kitaplarından *Molla Câmii* kitabını okuyan öğrenciye verilen addır. Tâliblik seviyesine ulaşan öğrenci medresenin yemek, temizlik gibi işlerinden muaf tutulur. Zira Tâlib addedilen öğrenci artık medresenin öğretim görevlisi konumundadır. Tâlib olan öğrenci; kendisinden ders olarak geride olan öğrencilere ders vermek, bunlarla müzâkere yapmak, kendi dersini de büyük bir ciddiyetle takip etmek zorundadır. Yani talip artık medresenin eğitim-öğretim faaliyetlerine yardımcı olma, bu konuda aktif görev alma konumunu kazanmıştır.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler geçmişte olduğu gibi günümüzde maddi imkânların kısıtlı olduğu medreselerde de aynıdır. Bununla beraber şark medreseleri ile ilgili aziz devletimizin destekleri arttıktan sonra bu medreselere aşçı, hizmetli, öğretici kadroları tahsis edilmiştir. Geçmişte iâşe ve ibate konusunda çekilen maddi sıkıntılar hemen hemen yok gibidir. Dolayısıyla bugün şark medreselerinin çoğunda bu hizmetleri medreseye tahsis edilen aşçılar ve hizmetliler icra etmekte, öğrenci bütün gayretini derse vermektedir.

Öte yandan maddi sıkıntılar çeken medreselerin iâşe, ibate ve ısınma masrafları iş adamları veya halk tarafından karşılanmaktadır. Medresede görev yapan müderrislerden henüz Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev almayanların maaşları da hayırsever iş adamları, halk veya zekât ve fitrelerden gelen yardımlardan karşılanmaktadır. Bununla beraber müderrislerin çoğu Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde kadrolu veya sözleşmeli imam-hatip veya Kur'ân kursu öğreticisi, müezzin-kayyım olarak görev yapmaktadırlar. Şunu da ifade etmek gerekir ki; müderrislerin okuttukları ilme karşılık bir ücret alma gibi bir beklentileri kesinlikle söz konusu değildir. Zira medreselerde tamamen hasbîlik söz konusudur. Keza bu müderrisler günün on altı/on yedi saatini medreselerde öğrencilere ders vermekle geçirmektedirler. Fazlasıyla gösterilen bu cühd ve gayret karşılığında herhangi bir maddi istekleri de yoktur.

Siirt medreseleri gözlemediğimiz kadarıyla kendi iç bünyesinde -özellikle Tillo Mücâhidiyye Medresesi- mükemmel sayılabilecek bir disiplin ve nizama sahiptir. Medreselerin talebe sayısı ne olursa olsun yemek, namaz, ders, teneffüs, yatma saatlerine azami derecede riayet edilmektedir. Medreselerin iç düzen ve öğrencilerin disiplin işlerinden *Mîr* sorumludur. Bize verilen bilgiye göre "*Mîr*" kelimesi *Emir* kelimesinin kısaltılmışı olup *başkan* anlamında kullanılan bir tabirdir. *Mîr*'in bir de yardımcısı bulunmaktadır. Haftalık olarak görev yapan mirler en üst seviyedeki talebelerden seçilmektedir. Mirler tam yetkili olup medresenin nizamına aykırı hareket eden talebeleri "*dorçilik*" (yemekhane hizmeti), temizlik, isimlerin panoya asılarak teşhir edilmesi gibi müeyyidelerle cezalandırılmaktadır. Çok büyük disiplin suçları ise medrese şûrası ya da büyük Seydâ'ya bildirilerek uzaklaştırma ya da ilişik kesme şeklinde cezalandırılmaktadır.¹²

Mezkûr medreseler günümüz eğitim kurumları gibi bir sınıf ve sınav sistemine sahip değildir. Dolayısıyla öğrencinin sınıfta veya sınavda kalma gibi bir stresi bulunmamaktadır. Ancak yine de dersini en iyi şekilde kavrama zorunluluğu hissetmektedir. Çünkü iyi kavramadığı dersi geçememekte ve ders arkadaşlarından geri kalmaktadır. Dersler yüz yüze ve genellikle beş veya altı kişilik guruplar halinde yapılmaktadır. Öğrenci okuyup bitirdiği kitaptan yapılan sınavı geçmeden bir üst sınava girememektedir. Bu medreselerde amaç geleneksel medrese eğitimini devam ettirmek, buraların ilim ve irfan yuvası olmasını temin, ümmeti hayra yöneltecek, din-vatan-millele hayırlı bir fert haline getirmektir. Maddi unsurların ikinci planda yer aldığı bu medreselerde öğrencilerin yeme ve içme ihtiyacı tamamen halk tarafından veya zengin kimselerin buralara verdiği yardımlardan karşılanır. Hiçbir öğrenciden ücret talep edilmez. Yani bu medreselere geçim kaynağı olarak değil de doğru dini bilgiyi doğru kaynaktan aktarıp yöre halkının dini eğitimini temin eden, ilmin bayraktarlığını yapan öğrenci yetiştirme mekânı olarak bakılmaktadır.

Mezkûr medreselerde medresenin işleri oluşturulan bir şûrâ tarafından yürütülmektedir. Şûrâ bazen haftalık bazen de ihtiyaca göre olağanüstü toplanabilmektedir. Şûrâ sonucu alınan kararlar medresenin en büyük seydasının onayına sunulmaktadır.¹³ Ayrıca bu medreselerin geneli Kur'ân kursu adı altında hizmetlerini yürüttüklerinden resmi işlerini yürüten Kur'ân kursu müdürü de bulunmaktadır. Kur'ân kursu müdürü medresede yetişmiş, bu medreseden mezun olmuş/mücâz olanlar arasından seçilir.

2. SİİRT'TEKİ MEDRESELERİN MÜFREDAT PROGRAMI VE EĞİTİM METODU

Siirt ve çevresinde takriben altmış medrese bulunmakta olup bu medreselerde bulunan öğrenci sayısı farklılık arz etmektedir. Okutulan müfredat her medresede aynı olsa da bazen bu müfredat çok az farklılık gösterebilmektedir. Medreselerin müfredatını belirleyen ana ölçüt Tillo Mücâhidiyye medresesidir.¹⁴ Siirt'te

¹² Yukarıda mezkûr bilgiler Mücâhidiyye medresesi müderrisi Sabri Yücel'den 19.07.2018 tarihinde şifahi görüşme neticesinde elde edilmiştir.

¹³ Şura konusunda elde edilen bilgiler Mücâhidiyye medresesi müderrisi Alâuddîn Mücahidi'den 15.08.2018 tarihinde yaptığımız şifahi görüşme neticesinde elde edilmiştir.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı önderliğinde Siirt'teki medreselerin müfredatı üzerine bir çalıştay yapılarak Siirt ve ilçelerinde bulunan medreselerde görevli bütün müderrislerin görüşleri alınarak müfredat hazırlanmış, ancak bu müfredat henüz hayata geçirilmemiştir. Bu müfredatın içeriği

bulunan medreseler bazı farklılıklar olmakla birlikte genel itibarıyla burada okutulan kitapları ve metodolojiyi takip etmektedirler. Medrese müderrisleri zaman zaman bir araya gelip müfredat üzerinde istişare yapmaktadırlar. Bu istişarenin amacı uygulanan ders programlarının öğrencinin seviyesine uygun olup olmadığının tespit edilmesidir. Bu istişare çerçevesinde alanında uzman müderrisler hazırladıkları taslak programı diğer paydaşlarının öneri ve katkılarına açar. Varsa öneriler dikkate alınır. Böylece ulaşılması istenen amaçlar doğrultusunda yeni yöntem ve teknikler kullanılarak öğrenciye hedeflenen bilgi, beceriler kazandırılmış olur.

Siirt medreselerinin müfredatının niceliği konusunda medreselerin müderrisleri ile yaptığımız görüşmeler ve elde ettiğimiz bilgilere göre mezkûr medreselerde uygulanan müfredatın ana ögesini şu dersler oluşturmaktadır: Sarf, Nahiv, Beyan, Bedi', Vad', Şiir ve Lügat, Mantık, Münazara/Tartışma adabı ve Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi Şer'î İlimler. Saydığımız bu ilimler içerisinde en çok üzerinde durulanı Sarf, Nahiv, Şiir, Lügat, Meâni-Beyân-Bedî gibi âlet ilimleridir. Bunun dışındaki ilimler medreseden mezun olduktan sonra kişinin kendi isteğine bırakılmaktadır. Bu ilimlerin yanı sıra öğrencinin Arapça yazımını geliştirmek için zaman zaman Hüsn-ü hat dersleri de verilmektedir.

2.1. Öğrencinin Medreseye Kabul Edilmesi

Mezkûr medreselerde medrese eğitimi almak isteyen öğrenci öncelikle bu medresenin müderrisi ile görüşür. Medresenin müderrisi medrese eğitiminin şartlarını anlatır. Öğrencinin kabul etmesi halinde öğrencinin kaydı alınır. Bu usûl öğrenci sayısı fazla olmayan medreselerde geçerlidir. Ancak Tillo Mücâhidiyye medresesine ülkemizin her yerinden başvurular olduğu için öncelikle başvurular alınır. Her öğrenciye sınav olacağı tarih bildirilir. Öğrenci sınav günü medrese müderrislerinden ve Kur'ân kursu öğreticilerinden teşekkür ettirilen sınav komisyonu huzurunda sınava girer. Bu sınavdan maksat öğrencinin medrese tahsili yapıp yapmayacağı yönündeki isteği, okuldaki başarı durumunu öğrenmek, hafızlık yapıp yapamayacağı hakkında bilgi sahibi olmak ve zeka seviyesini belirlemektir. Öğrencinin denilen konularda başarılı görülmesi halinde kursa kaydı yaptırılır. Ancak diğer medreselerde böyle bir sınav sistemi bulunmamaktadır.

Daha sonra öğrenci Kur'ân bilgisi seviyesini belirlemek üzere Tillo Mücâhidiyye Kur'ân Kursu öğreticisi Aşere-Takrîb-Tayyibe kursu mezunu Muhammed Çelebi hoca efendinin yanına gönderilir. Öğrenciler, seviyelerine göre sınıflara taksim edilir. Öğrenci, Kur'ân-ı Kerim'i tam manasıyla okuduktan sonra hafız olmak isterse hafızlık kursuna kaydedilir. Hafızlık yaparken bu arada Arapça eğitimi de alır. Hafızlık bitene kadar Ahmed b. Hasen el-Çârperdî'nin "*el-Muğni*" isimli eserine kadar okur. Bu kursta hafızlığın süresi bir buçuk veya iki yıldır. Hafızlığını tamamlayan öğrenci Arapça eğitimi tamamlamak üzere asıl medreseye gönderilir. Arapça dil eğitimi almak istemeyen öğrencinin temel din eğitimi verildikten sonra medrese ile ilişkisi kesilir.

yanımızda mevcuttur. Bununla beraber Siirt ve çevresinde bulunan medreselerin kurucularıyla ve fakültemizde görevli olan Mücahit Ekinci, Esat Özcan, Hamit Sevgili ve Macit Sevgili ile farklı zamanlarda yapmış olduğumuz şifahi görüşmelerde mezkûr medreselerin müfredatının Tillo Mücâhidiyye medresesinde takip edilen müfredattan zikredilmeye ihtiyaç duyulmayacağı kadar az farklılıkların olduğu bilgisini elde ettik.

Medreseye kabul edilen öğrenci medrese müfredatında yer alan eserleri okumak ve ezberlemek durumundadır. Bu kitaplar icâzetnâme öncesi ve sonrası şeklinde değişiklik arz etmektedir.

2.2. Siirt'teki Medreselerde Okutulan Sıra Kitapları

Medreseye kaydolan bir öğrencinin İcâzetnâme öncesi medrese eğitimi boyunca takip edeceği kitap listesi şöyledir:

1. Yazarı meçhul/Emsile
2. Yazarı meçhul/Binâ
3. Yazarı meçhul/Maksûd
4. İzzu'd-din Ebu'l-Fedâil İbrahim b. Abdulvehhâb (ö. 655/1257): Tasrîfu'l-İzzî
5. Muhammed b. Ali b. İskender Muhyiddin (ö. 981/1573): Avâmil-i Birgivî
6. Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed Ebubekir el-Cürcânî (ö. 471-474/1078- 1081): Avâmil-i Cürcânî (100 Amil)
7. Yazarı meçhul: Zurûf
8. Molla Yunus: Terkîb
9. Sa'dullâh el-Burdeî': Sa'dullâh-ı Sağîr
10. Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Davûd Ebu Abdillâh İbn-i Âcurrûm es-Sinhâcî (ö. 723/1323): Âcurrûmiyye
11. Zeynu'd-din Halid b. Abdullah b. Ebî Bekr B. Muhammed B. Ahmed el-Curcâvî(ö.905/1499): Şerhu'l- Âcurrûmiyye li'l-Ezherî
12. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin el-Mâlikî el-Endelûsî er-Reî'nî (ö. 954/1547): Mütemmimetü'l Âcurrûmiyye
13. Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahreddin Ebu'l -Mekârîm el-Çârperdî (ö. 746/1346): el-Muğnî
14. Bedruddîn Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî (ö. 811/1408): Şerhu'l-Muğnî
15. Molla Abdulkakim ed-Dirşevî (ö.?): Sutûr
16. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî(ö.791/1389): Şerhu Tasrîfu'l-İzzî (Sa'dîni)
17. Ahmed b. Muhammed b. Ârif Şemsu'd-dîn Ebu's-Senâ İbn-i Ebi'l-Berekât er-Rûmî ez-Zîlî et-Tôkâdî (ö. 1006/1597): Hall-u Meâkidu'l-Kavâid el-Lâti Sebete't bi'd-Delâili ve's-Şevâhid
18. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî (ö.761/1360): Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ
19. Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505): el-Behcetü'l-Mardıyye fi Şerhi'l-Elfiyye
20. Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbn-i Hâcib (ö. 646/1249): Kâfiyetü İbni'l-Hâcib
21. Ebu'l Berekât Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Herevî el-Câmî (ö. 898/1492): el-Fevâidu'd-Diyâiyye (Molla Câmi)

22. Esîru'd-din el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal el-Ebherî es-Semerkindî (ö. 663/1264): er-Risâletü'l-Esîriyye (Îsâgûcî)
23. Muhammed b. el-Hâfız Hasan el-Mânîsâvî (ö. 1222 /1807): Muğni't-Tullâb
24. Abdurrahman b. Seyyid Muhammed es-Sağîr b. Muhammed b. Âmir el-Ahderî ez-Zâbî el- Mağrîbî el-Mâlikî (ö. 983/1585): es-Süllemü'l-Münevrak
25. Şemsuddîn Ebi'l- Fedâil Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî el-Fenârî (ö. 834/1431): el-Fevâidu'l-Fenâriyye (Fenâri)
26. Şihâbuddîn Ebi'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Hıdır ed-Dîmeşkî el-Hanefî el-Umerî (ö. 785/1383): Kavlı-i Ahmed¹⁵.
27. Adudu'ddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffar b. Ahmed el-İcî eş-Şîrâzî (ö. 756/1355): er-Risâletü'l-Adudiyye (er-Risâletül Vad'iyye)¹⁶.
28. Usâmu'ddîn İbrahim b. Muhammed b. Arab Şâh el-İsferâyînî el-Hanefî el-Eş'ârî (ö. 951/1544): Şerhu'r-Risâleti's-Semerkindiyye li'l-Usâm.
29. Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî el-Hanefî (Saçaklızâde) (ö.1150/1737): er-Risâletü'l-Velediyye.
30. Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid b. el-Hâc Hasan b. eş-Şeyh İzzu'd-dîn b. el-Hâc Hüseyin Ağa b. Molla Yusuf b. eş-Şeyh Musa b. Mâhin eş-Safîi el-Hîzânî el-İsî'rdî(ö.1259/1843): el-Habiyyetü'l-Halîliyye¹⁷.
31. Radiyyu'd-dîn Abdulğafûr b. Salah el-Lârî el-Ensârî(ö. 912/1507) Abdu'l-Ğafûr (Haşîye).
32. Kutbu'd-dîn Muhammed b. Muhammed Ebu Abdillah er-Razi (ö. 766/1365): Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye.
33. Ebu'l-Meâlî Celâlu'ddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfîî (ö. 739/1338): Telhîsu'l-Miftâh.
34. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî et-Taftazânî (ö. 791/1389) Muhtasaru'l-Meânî .
35. Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1041/1631): Cevheretü't-Tevhîd
36. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî el-Mısırî (ö.1277/1860): Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd.
37. Ebû Nasr Tâcu'ddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki (ö. 771/1370) Cemu'l-Cevâmi'.
38. İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rûknü'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085): Verakât¹⁸.

¹⁵ Eserin adının Kul Ahmed olduğunu iddia edenler olsa da bu eser Şark medreselerinde Kavlı Ahmed diye bilinmektedir.

¹⁶ Mustafa Öncü, "Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' İlmi ile İlgili Risalesinin Tahlîli ve 'Adûdu'ddîn el-İcî'nin Risalesi ile Karşılaştırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c: XV, sy: 2, s. 365-391.

¹⁷ Nejdet Karakaya, " *Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Siirdî*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.28; Müellifin hayatı ve eserleri için bkz. Macit Sevgili, " Zokayd Tekke ve Medresesinin Veysel Karani Yöresindeki Etkileri", Uluslararası Veysel Karenî ve Manevi Kültür Mirasımız Sempozyumu, Mehmet Bilin (Ed.), Bitlis 20-21 Mayıs 2012, s.193-197

Medrese öğrencisi bu kitapları okuduktan sonra medreseden mezun olur. Mezun olduktan sonra kendisine *İcâzetnâme* verilir ve *mücâz* diye isimlendirilir.¹⁹ Medreseden mücâz olan bir kişinin *İcâzetnâme* sonrası isteğe bağlı olarak şu kitapları okur:

1. Tâcuddîn Ebu'n-Nasr b. Takiyyuddin Abdulvehhâb es-Sübki (ö. 771/1370): Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l Fıkh.
2. Abdullah b. Amr b. Muhammed el-Beyzâvî eş-Şîrâzî (ö. 685/1286): Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl.
3. Celâluddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî (ö.864/1459) ve Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî (ö.911/1505): Tefsîrû'l-Celâleyn.
4. Yahya b. Şeref Muhyiddin Ebu Zekeriyâ en-Nevevî ed-Dımeşkî: (ö.677/1278) Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l- Müftîn fi'l- Fıkh.
5. İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî (ö.1277/1860): Hâşiye alâ Şerhi İbn Kasım el-Gazzî alâ metni Ebî Şücâ (Hâşiyetu'l-Bâcûrî)
6. Osman b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyâtî (ö.1300/1883): İânetu't-Tâlibîn Metni Fethi'l-Muîn.
7. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî el-Bağdadî (ö.428/1037): Muhtasaru'l-Kudûrî.
8. Hasan b. Ammâr b. Ali el-Mırî (ö.1069/1659): Nûru'l-Îzâh ve Necâtu'l-Ervâh fi'l Fıkhî'l-Hanefî
9. Abdulğani b. Tâlib el-Meydanî ed-Dımeşkî, (ö.1298/1881): el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb.
10. Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî (ö.1044/1635): es-Sîretu'l-Halebiyye İnsanü'l-Uyûn fi Sireti'l-Emini'l-Me'mûn.
11. Ahmed Zeyni Dahlân (ö. 1304/1886): es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'l-Âsâru'l-Muhammediyye.
12. Bedreddin Sancar (d.1925/...): Ebdeu'l-Beyân li-Cemîi Âyi'l-Kur'ân.
13. Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1041/1631): Cevheretü't-Tevhîd.
14. İbrahim Hakkı Erzurûmî: Akîdetu'l-İman.²⁰

2.3. Siirt'teki Medreselerde Takip Edilen Müfredat

Siirt ve çevresinde bulunan medreselerde genellikle medreseye başlamadan önce öğrenci, Kur'ân-ı Kerim'i bitirdikten sonra Nuruddin es-Siirdî'nin Arapça

¹⁸ Bu eserlerin içeriği ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim el-Harrânî, Tuhfetu'l-İhvânî'l-Medresiyye fi Terâcimi Ba'dî Musannifî'l-Kutub'i'd-Dirâsiyye, byy., 1427; Ayrıca bkz. Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri" , Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. III, sy:1, ss. 135-172.

¹⁹ Muhammed İkbâl Ekinci, "Tillo Mücâhidiyye Medresesi'nde İcâzet Ve İcâzetnâme", Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c. IV, sy:2, Siirt 2017, ss. 243-262.

²⁰ Bu eserlerin içeriği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Sonrası Okutulan Eserler ve İçerikleri" , Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Siirt 2017, Sayı:10, ss.572-598.

mevlidini veya Molla Hüseyin el-Bâteyî'nin Kürtçe mevlidini²¹ ve dini bilgilerin artırılması maksadıyla Seyda Molla Halil es-Siirdî el-Ömerî'nin *Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid*²² adlı eserini okumaktadır. Bunun yanında Şâfiî fikhına dair Ahmed b. Hüseyin el-İsfahânî'ye ait olan "*Gayetu't-Takrîb*" adlı eserini de medrese öncesi tedris etmektedir.

Bu ön hazırlık safhasından sonra Arapça eserlere geçilir. Öncelikle eserin kime ait olduğu bilinmeyen²³ sarf ilmine dair *Emsile* isimli eserle başlanılır. Sonra müellifi meçhul *Binâu'l-Efâl* ve *Maksûd* adlı eserler, sonra da ez-Zencânî'nin *İzzî* ismiyle iştihar eden kitabı ezberlenerek okunur. Böylece öğrenci sarf ilminin temelini öğrenmiş olur. Öğrenci sarf ilminin temelini *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd* ve *İzzî* adlı eserlerden öğrendikten sonra Cürçânî'nin nahve dair *Avâmil* adlı eseri okutulur ve ezberlettirilir. Bu kitap okunurken metne mana verilir hem de kitapta geçen ibarelerin i'râbı yapılır. Böylece öğrenilen sarf ve nahiv kurallarının pratiği yapılır.

Avâmil'den sonra Kürtçe yazılan ve zarflarla ilgili önemli bilgiler veren, ayrıca öğrenciye konuları kolay bir üslupla anlatan *Zurûf* adlı eser okutturulur. Sonra *Avâmil* adlı eserin ilk bir buçuk sayfasını Kürt dili ile i'râb eden *Terkîb* adlı Kürtçe eser ezberlettirilerek okutulur. *Terkîb* adlı eserden sonra *Avâmil*'in şerhi olan ve Sa'd-ı Taftazânî'ye ait olduğu söylenen ve medrese çevrelerinde *Sadullah-ı Sağîr* olarak bilinen kitaba geçilir. Böylece medrese eğitiminin ilk aşaması tamamlanmış olur. Sadullah adlı eserden sonra ise es-Sinhâcî'nin *Âcurrûmiyye* adlı eseri ve şerhleri olan Ezherî'nin *Şerhu'l-Âcurrûmiyye* ve *Mütemmimetü'l-Âcurrûmiyye* adlı eserleri okutulur. Yapmış olduğumuz gözlemlerimize göre Siirt'te bulunan bazı medreselerde aynı eserin başka şerhi olan *el-Kevâkibu'd-Dürer* adlı şerhi okutulmaktadır.

Bu eserlerden sonra el-Çârpurdî'nin Nahiv ilmine dair yazdığı *el-Muğni* metnine kendi öğrencisi Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî tarafından H.801'de tamamladığı *Şerhu'l-Muğni* adlı esere geçilir. Mezkûr eserin metni ezberlettirilir. Bunun yanında öğrenci Arapça yazmayı da bu kitapla beraber öğrenir. Her öğrenci müstakil bir deftere hocasının yazdığı metni veya şiiri kendi eliyle yazar ve yazılan şiirin i'râbını hocanın huzurunda yapar. Böylece hem öğrencinin nahiv ve sarf pratiği gelişir hem de öğrenci güzel yazı yazmayı öğrenir. *Şerhu'l-Muğni* bittikten sonra Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî'nin *İzzî* isimli eseri üzerine yazmış olduğu *Şerh-u Tasrîfi'l-İzzî* isimli eseri okutulur. Bu eser medrese çevrelerinde *Sa'dînî* olarak bilinir. Sa'dînî adlı eserin dibâcesinde edebî sanatların yoğun bir şekilde kullanılması sebebiyle Abdülhakim ed-Dirşevî'nin *Sutûr* adlı şerhi de okutulmaktadır. Sa'dînî ve *Sutûr* adlı eserlerden sonra Ebu's-Senâ et-Tôkâdî ez-Zilî'nin İbn Hişâm'ın *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb* adlı risalesine yazdığı *Hallu'l-Meâkid* adlı şerhi, kavâid metni ezberletilerek okutulur. Bu eserden sonra da İbn Hişâm'ın *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ* adlı eseri okunur.

²¹ Hasan Karacan, Nurettin Aykut, "Mele Hüseyin Bateyî'nin Mewlid-i Nebî Adlı Eseri İle Mele Süleyman Kurşun'un Mewlida Pêxember Adlı Eserinin Karşılaştırılması", *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Bingöl 2015, c. I, sy: 2, s. 126.

²² Mehmet Yalar, "Siirdî'ye Ait *Nehcu'l-Enâm* Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili", Uluslararası Siirt Sempozyumu, Siirt 19-20-21 Eylül 2006, ss.404-417; Nejdî Karakaya, "Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Siirdî", s. 26-27.

²³ İsmail Durmuş, "el-Emsile", DİA, XI, 167.

Bu aşama medrese eğitiminin ikinci safhasıdır denilebilir. Zira bundan sonra okunacak eserler Arapçanın ileri seviye dilbilgisi kurallarını içerir. Medrese tabiri ile Şerhu'l-Katr'dan sonra Suyûti'nin, İbn-i Malik'in nazım halinde kaleme aldığı bin beyitlik *Elfiye*'sine yazdığı *el-Behcetü'l-Mardiyye fi Şerhi'l-Elfiyye* adlı şerhi okunur. *el-Behcetü'l-Mardiyye*'nin metni de öğrenciye ezberlettirilir. Bu eserle beraber artık öğrenim şekli tamamen değişmiştir. Çalışma programlarında artık mütalaa ön plandadır. Yani öğrenci alacağı dersi önceden muhakkak gözden geçirmelidir. Suyûti'den sonra Molla Câmi'ye geçilir. Molla Câmi' adlı eserin asıl adı *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*'dir. Medrese çevrelerinde bu eser *Molla Câmi*' diye bilinir. Bu eser İbn-i Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinin şerhidir. Bu seviyedeki öğrenci artık Arapça dilbilgisine ait bütün bilgileri tam anlamıyla öğrenmiştir. Arapça dilbilgisinin kaide ve kurallarını ezberlemiş, hatta dilin felsefesini de öğrenmiştir. Molla Câmi'den sonra mantık ilmine geçilmektedir.

Mantık ilmiyle alakalı okutulan ilk eser el- Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı eserinin şerhi olan *Muğni't-Tullâb* adlı eseridir. Bu eserin metni ezberlettirilir. Bu eserden sonra el-Mağribî'nin *es-Süllemü'l-Münevrak* adlı manzum esere geçilir. Bu eserden sonra ise yine *Îsâgûcî*'nin şerhlerinden olan, Fenârî'nin kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Fenâriyye* adlı eser ve Fenârî şerhinin haşiyesi olan *Kavl-i Ahmed* okutulur. Her iki eser de *Îsâgûcî* ve *Muğni't-Tullâb* ile aynı konuları ihtiva etmektedir. Bilahare Adudiddîn el-Îcî'nin kaleme aldığı *Risâletü'l-Vad*' adlı eseri ve bu eserin şerhi olan Nâsiruddîn es-Semerkandî el-Leysi'nin kaleme aldığı *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudiyye* adlı eser okutulur. Öğrenci bu eserlerle *Vad*' ilmiyle alakalı temel kavramları öğrenmiş olmaktadır. Bu eserden sonra beyân ilmi ile alakalı olan Ebu'l Kâsım es-Semerkandî'nin risalesinin şerhi olan *Şerh-u Risâleti's-Semerkandiyye li'l-Usâm*, sonra münazara ilmi ile alakalı Ebu Bekr el-Maraşî'nin *er-Risâletü'l-Velediyye*'si ile Molla Halil es-Siirdî'nin *el-Habiyyetu'l-Halîliyye* adlı eserleri, sonra Molla Câmi' adlı eserin şerhi olan Abdulğafûr b. Selah el-Lârî'nin *Abdulğafûr* adlı eseri, sonra el-Kazvî'nin mantık ilmine dair yazdığı *Şemsiyye* adlı risalesinin şerhi olan et-Tahtânî tarafından kaleme alınan *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* adlı eserinin bir kısmı okutulur.

Öğrencinin belâğât ilmiyle alakalı bilgi elde etmesi için ona el- Kazvî'nin meânî ve beyân ilimlerine dair yazmış olduğu *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserin şerhi olan *Muhtasaru'l-Meânî* adlı şerhi okutulur. Sonra Eş'ârî mezhebine göre yazılmış kelam ilmiyle alakalı el-Lakânî'nin kaleme aldığı *Cevheretü't-Tevhîd* adlı eseri ve bu eserin şerhi olan İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî el-Mısri'nin *Tuhfetü'l-Mürîd ala Cevhereti't-Tevhîd* adlı eseri okutulur.

Akâid ilmi ile ilgili eserler okutulduktan sonra es-Sübki'nin fıkıh usulü ve Usûluddîn'e dair çok veciz olan *Cem'ul-Cevâmi*' adlı eseri okutulur. Bu eserin sadece metni okutulmakla beraber mütalaa amaçlı zikredilen eserin şerhleri olan Bennânî şerhi ile Mahallî şerhleri de yardımcı eser olarak okutulmaktadır. Son eser olarak da yine usul-ü fıkıha dair İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *Verekât* isimli eseri okutulur. Böylece öğrenci medrese eğitimi tamamlanmış olur.²⁴

²⁴ Mezkur bilgiler Mücâhidiyye medresesi müderrisi Abdalbaki YAHYAOĞLU ve Seyyid Ahmed Bedevi Kur'ân Kursu müderrisi Cemil Baysak ile yapılan şifahi görüşme sonucu elde edilmiştir. (12/06/2018)

2.4. Siirt'teki Medreselerde Arapça Öğretim Usûlleri

Siirt medreselerinde görev yapan müderrislerden öğrendiğimiz bilgilere göre buralarda üç farklı ders verme usulü vardır. Ders verme usulü öğrencinin seviyesine göre değişmektedir. Birinci öğretim usulü en alt seviyedeki öğrenci için geçerlidir. Alt seviyede olan öğrenci sabah namazından sonra hafızlık yapar. Kahvaltıdan sonra hafızlık dersini hocaya dinletir. Sonra Arapça ders olarak hangi sıra kitabında ise metnin ilgili ibaresini ezberler. Bu arada geçmiş derslerini de tekrar etmeyi ihmal etmez. Hocasından yeni dersini alır ve öğle namazına kadar mütalaa odasına geçip alacağı dersi mütalaa eder. Öğrenci kendinden geri olan arkadaşının dersine iştirak edebilir. Bu ona hem geçmiş derslerini tekrar etme hem de hocasının farklı mütalaalarından istifade etme imkânı verir. Bilahare öğrenci kendinden ileri seviyede olan arkadaşının dersine iştirak eder. Buna medrese dilinde *müzakere* denir. Müzakere usulü öğrenciye alacağı ders hakkında ön bilgi verir. Ayrıca öğrenci alacağı dersi iyice kavramış olur. Bu vesile ile müderris de dersi öğretmek için fazla efor sarf etmemiş olur. Bu durum ikinci namazına kadar devam eder. İkinci namazından sonra da alınan ders tekrar edilir. Bu tekrardan sonra öğrenci dersini başka arkadaşlarıyla müzakere eder. Müzakere bittikten sonra eski derslerini tekrar etmeye başlar. Uyku vaktine yarım saat kala ise hafızlık dersini çalışır. Bu öğretim usulü ibtidâi seviyedeki talebelere uygulanır.

İkinci öğretim usulü ise birinci öğretim usulünden farklıdır. Öğrenci sabah namazında sonra Kur'ân okumak için mukabeleye gider. Mukabele bittikten sonra kahvaltıyı müteakip almış olduğu dersi mütalaa eder. Sonra aldığı dersi iki farklı kişiden tekrar dinler. İki kişi ile de müzakere yapar. İkinci namazından sonra öğrenci bir ders müzakeresi yaptıktan sonra Fıkıh dersi alır. Bu fıkıh dersinden sonra hangi kitabı takip ediyorsa aslı/zorunlu dersini hocasından dinler. Akşam namazından sonra bu dersini sürekli tekrar eder. Yatsı namazından sonra biri Fıkıh ile ilgili olmak şartıyla üç ayrı müzakere yapar. Yatmadan önce sahâbî efendilerimizin hayatlarından bir bölüm okur. Böylece o günkü öğrenimini bitirir. Bu usul orta seviyeye gelen talebeye uygulanır.

Üçüncü öğretim usulü ise diğer iki usulden farklıdır. Yine öğrenci sabah namazından sonra mukabeleye iştirak eder. Kahvaltıdan sonra dersini mütalaa eder. Mütalaaadan sonra kendisinden ders olarak geride olan iki farklı kişiyi dinler. Öğle namazından sonra yine mütalaaaya devam eder ve kendisinden geri olan bir kişiyi daha dinler. Böylece geçmiş dersini tekrar etmiş olur. Sonra öğrenci Siyer ile ilgili ders alır ve bu dersini ikinci namazına kadar mütalaa eder. Sonra bir ders daha alıp müzakereye devam eder. Akşam ve yatsı arası metin okuması yapar. Yatsı namazından sonra bir müzakere daha yapıp bu müzakereden sonra İmam-ı Gazzâlî'nin *Mükâşefetu'l-Kulûb* adlı eserini ders arkadaşıyla müzakere eder. Bu müzakere bitikten sonra farklı bir kişiyle yine müzakere yapar. Yatmadan önce Fıkıh ilmi ile alakalı bir mütalaa yapar. Böylece o günkü eğitim ve öğretim faaliyeti bitirilmiş olur.²⁵

Yukarıda zikrettiğimiz usul sadece Tillo Mücâhidiyye medresesinde uygulanmaktadır. Diğer medreseler ise sadece zikredilen usullere yakın bir öğretim usulü tercih etmektedirler.

²⁵ Bu bilgiler Tillo Mücâhidiyye medresesinde müderrislik yapan ve aynı zamanda Kur'ân Kursu öğreticisi olan Sabri YÜCEL'den şifahi olarak alınmıştır. 18/08/2018.

2.4. Siirt Medreselerinde Öğretim Metotları: Takrir, Metin ezberleme, Müzâkere ve Mütâlaa.

Mezkûr medreselerde müderrisler öğrencilerin ders saatini belirler. Ders verilen öğrenci gurubu genellikle beş veya altı kişilik gruplardır. Her öğrencinin ders alacağı saat bellidir. Bu sebeple ders sırası gelen öğrenci desten beş veya on dakika önce hocanın odasının önünde bekler. Sonra grupta yer alan öğrenciler her gün farklı bir kişi olmak üzere hocanın en sağında oturur. Derse başlamadan önce hoca öğrencinin geçmişte aldığı dersi dinler. Sonra derse besmele ile başlar ve رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي şeklinde dua eder. Hoca dersi tane tane, gayet sade ve öğrencinin anlayacağı bir şekilde anlatır. Öğrencinin aktif bir şekilde derse iştirakini sağlamak için tamam mı, anlaşıldı mı şeklinde sorular yöneltir. Öğrenci de “bele/evet” şeklinde cevap verir. Öğrenci anlamadıysa hoca bu dersi öğrenci anlayana dek tekrar eder. Ders verilirken ilgili konu o kitabın şerh veya haşiyelerinden de bilgiler aktarılır. Ders verilirken zaman zaman öğrenciye metnin irabı sorulur. Bu arada öğrencinin geçmiş derslerde elde ettiği birikimini sınanır. Öğrenciye verilecek dersin miktarı öğrencinin ezber gücüne göre değişebilir. İbtidâî veya vasat seviyede olan öğrencilere okuduğu metnin şerh ve haşiyelerinden sorular sorulur. Metnin anlaşılmayan kısımları olursa ilgili şerh veya haşiyeler kontrol edilir. Burada cevap bulunmazsa daha üst seviyede olan seydalarla yüz yüze veya telefon aracılığı ile görüşülerek problem halledilmeye çalışılır. Öğrenci şayet ileri seviye Arapça sıra kitaplarına gelmişse öğrenciye ikinci ders olarak hadis, tefsir veya siyer dersi de verilir. İkinci dersin kitabı ezberlenmez. Öğrenci bu ikinci dersi kitaptan okur. Varsa hatası hocası tarafından düzeltilir. Verilen ders *اللهم على سيدنا محمد وعلى آله* duası ile son bulur.

Siirt medreselerinde hocanın öğrenciye ders verme keyfiyeti bu şekildedir. Bu öğretim usûlü öğrencinin gelişimine büyük katkı sunmaktadır. Dikkat edilirse öğrenci dersini her hâlükârda tekrar etmek zorundadır. Öğrenci sayısı az olduğu için dersin kaynaması, gürültü, öğrencilerin kendi arasında konuşması gibi bir durum söz konusu değildir. Medrese eğitiminde uygulanan Takrir, Metin ezberleme, Müzâkere ve Mütâlaa metotları öğrencinin hem zihnini diri tutmakta hem de derse olan konsantrasyonunu sağlamaktadır. Şimdi biz de bu metotların mahiyeti hakkında bilgi verelim.

Bu medreselerde uygulanan metotlardan biri Takrirdir. Takrir, dersi farklı kitaplardan elde edilen yardımcı bilgilerle açıklamak suretiyle dersin zihne iyice yerleştirilmesidir. Medreselerdeki eğitim sisteminde bu metot oldukça ehemmiyetlidir. Hoca ve öğrenci ders halkasında buluşmadan önce alınacak dersle ilgili farklı kitaplara bakarlar. Ders esnasında herkes aldığı yardımcı bilgileri sunar. Bu açıklama Türkçe, Kürtçe, Arapça, Zazaca anlatılır. Her öğrencinin anadilinde eğitim verilesinin sebebi öğrencinin anlamasını sağlamaktır. Hoca ders esnasında anlaşılmayan yerleri değişik şerh ve haşiyelerden anlatır, istisnai durumları zikreder, müelliflerin farklı görüş veya eleştirilerine değinir. Konu ile ilgili ayet, hadis, şiir varsa bunun mahall-i istişâdına dikkat çekilir. Zaman zaman öğrenci okuduğu kitaba eleştiriler yöneltir ve bunu hocasına soru olarak sorar. Hoca da buna cevap vermeye çalışır. Böylece bu metotla öğrenci derse aktif bir şekilde katılır ve ders anlatımı tekdüze olmaktan uzaklaştırılır.

Mezkûr medreselerde ders verilirken takip edilen diğer bir eğitim metodu okunan kitabın metninin ezberlenmesi/ibare ezberlenmesi zorunluluğudur. Medrese eğitimine devam eden öğrenci yukarıda sıralamasını verdiğimiz kitapların

metinlerini ezberler. Bu ezber metinlerin yanı sıra Kur'ân-ı Kerim'den ezberlemiş olduğu sureler ve hangi fikhî mezhebe mensupsa o mezheple ilgili okumuş olduğu fıkıh kitabından da mesuldür. Öğrencinin metin ezberleme durumunu sorumlu olan müderrislerden oluşturulan bir komisyon takip eder. Öğrencinin ezber yaptığı metinleri kayda geçer ve ilgili raporunu öğrencinin takip dosyasına bırakır. Haftanın tayin edilen günlerinde komisyon öğrencinin ezberlerini dinler. Her ay öğrencinin performansını hocasına iletir. Eğitime devam eden öğrenci bir üst kitaba geçecekse komisyon huzurunda imtihana tabi tutulur ve komisyon öğrencinin bir üst kitaba geçebileceğine dair onay verir. Hafız olan talebelerin hafızlıkları hocaları tarafından bir cüz okutmak veya dinlemek suretiyle kontrol edilir.

Siirt medreselerinde Arapça öğretiminde takip edilen diğer bir metot ders müzakeresidir. Müzakere öğrencinin almış olduğu dersi tekrar etmesidir. Bu tekrar kendi seviyesindeki öğrencilerle olabileceği gibi kendinden üst seviyede olan bir öğrenci ile de yapılabilmektedir. Söz konusu olan bu müzakere iki kısma ayrılmaktadır. Zorunlu ders müzakeresi ve geçmiş ders müzakeresi. Zorunlu ders müzakeresi öğrencinin takip ettiği kitaptan aldığı dersi tekrar etmesidir. Geçmiş ders müzakeresi ise geçmişte okuduğu dersleri alt seviyede bulunan öğrenciler ile karşılıklı olarak işlemesidir. Bu müzakerecileri ya medrese belirler ya da öğrenci kendine bir müzakereci seçer. Ders müzakeresinde bulunulacak olan hoca üst seviyede ise öğrenci ders alırken anlamadığı çözümediği ibareleri müzakere ettiği hocaya sorar böylece dersini tekrar eder. Ders grupça alınıyorsa müzakereyi grup kendi arasında yapar. Bazen de grupça bir üst seviyedeki hocanın yanına gidilir. Dersin hocası sorumlu olduğu öğrencinin ne zaman, kiminle müzakere yaptığını bilir ve öğrencinin bu ödevi yerine getirip getirmediğini kontrol eder. Müzakereler medreselerde müzakere odasında yapılır. Müzakere metodu öğrenciye hem aldığı dersi iyice kavrama hem de soru sorma imkânı verir. Öğrenci medresede istediği zaman müzakere yapar ve medresede bulunan herkese soru sorma imkânı bulur.

Medreselerde üzerinde hassasiyetle durulan müzakere metodu aslında modern eğitimin de üzerinde durduğu bir konudur.²⁶ Müzakere iki kişi arasında yüksek sesle yapılan bir eylemdir. Müzakerede iki kişinin birbirlerine yüksek sesle ders anlatması bilginin daha kolay anlaşılmasını sağlar. Keza müzakere yapılacak konunun değişik şerh ve haşiyelerden de sağlamanın yapılması öğrenmenin daha kalıcı olmasına vesile olmaktadır. Öte yandan müzakere kısa süreli ve aralıklı bir çalışma imkânı sunmaktadır. Kısa süreli ve aralıklı tekrarların süre ve ara olmaksızın sürekli yapılan çalışmalardan daha verimli olduğu malumdur.

Mezkûr medreselerde uygulanan diğer bir eğitim metodu Mütâlaadır. Mütâlaa alınacak olan dersin ders alınmadan önce gözden geçirilmesidir. Öğrenci böylece dersini hocaya hazırlamaktadır. Mütâlaa sayesinde öğrenci okuduğu derse hâkim olur ve dersin detayını öğrenir, anlaşılmayan yönlerini bilir, ufku düşüncesi açılır. Mütâlaa metodu medreselerde olması gereken bir zorunluluktur. Tabi bu zorunluluğa her öğrenci dâhil edilmez. Sıra kitaplarından *Şerhu'l-Muğni* adlı eser ve sonrasını okuyan talip seviyesindeki öğrenci dâhil edilir.

²⁶ Eğitim ve öğretimde müzakere ve mütâlaanın önemi için bkz. Öğretimde Planlama ve Değerlendirme, Mehmet Gültekin (Ed.), Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir 2005, s. 128-130.

Mütâlaa metodunun pedagoji açısından da önemi büyüktür. Zira bu metot öğrencinin derse hazırlıklı gelmesine, eğitimin kalitesinin artmasına, öğreticinin yıpranmamasını sağlamaktadır. Medreselerde mütâlaa da hocalar tarafından kontrol edilir. Öğrencilerin bu mesuliyeti yerine getirip getirilmedikleri hocalar tarafından teftiş edilir. Keza bu metotla öğrenci kendini derse çalışmak zorunda hissetmektedir. Zira mütâlaasını rutin bir şekilde yapmayan öğrenci yapılan sınavlardan geçememektedir. Sınavlardan başarısız olan öğrencinin de hemen medreseyle olan ilişkisi kesilmektedir. Öğrenci daima denetim altında olduğunu kavrar ve eğitimde ciddiyetsizliğe meydan verilmemiş olmaktadır.

Verdiğimiz bu bilgiler muvâcehesinde Siirt medreselerinde eğitim sürdürülmektedir. Medresede eğitim-öğretimi bitiren öğrenciye diploma nev'inden *İcâzetnâme* verilir. İcâzetname verilirken liyakate dikkat edilir. Bunun için icâzet merasimi yapılır. İcâzetnamenin metni misafirlerin önünde okunur. Bilahare hoca icâzet verdiği öğrencisine bir takım ahlaki, ilmi tavsiyelerde bulunur. Merasim sonunda dua edilerek merasim sona erdirilir.

SONUÇ

“Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitimi” konulu makalemizde elde ettiğimiz sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Siirt ve ilçelerinde altmışa yakın medrese Arapça eğitimine halen devam etmektedir.
2. Mezkûr medreselere öğrenci kabulü sınavla olmaktadır. Bu sınavın amacı öğrencinin istekli olup olmadığını test etmek ve zekâ seviyesini bilmektir.
3. Bu medreselerde öğrencinin okuması gereken takriben kırk eser bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmının metni okutulmakta bazılarının ise şerhleri okutulmaktadır.
4. Okutulan eserlerin metninin ezberlenmesi zorunludur.
5. Bu medreselerin takip etmiş oldukları resmi bir müfredat yoktur. Ancak okutulan sıra kitapları hemen hemen her medresede aynıdır.
6. Takip edilen eğitim metodu farklılık arz etse de Siirt medreselerinin genelinde üç değişik eğitim metodu uygulanmaktadır. Bu eğitim metotları öğrencinin bulunduğu ders seviyesine göre değişebilmektedir.
7. Verilen derslerde öğrenci sayısı 10'u geçmemektedir. Bu da dersin daha verimli geçmesine vesile olmaktadır.
8. Ağırlıklı olarak Dil ilimleri yani Sarf, Nahiv, Belagat, Mantık dersleri verilmektedir.
9. Eğitimde ezbere, müzakereye ve mütâlaaya oldukça önem verilmektedir. Müzakere; alınan dersin karşılıklı olarak tekrarlanmasını, mütâlaa ise alınacak dersin daha iyi bilen biri ile ön hazırlık yapılması öğrenilen bilgilerin kalıcı olmasını sağlamaktadır.
10. Öğrenci mütâlaa ve müzakere yöntemiyle daima gözetim altında tutulmaktadır. Öğrencinin geçmiş derslerini unutup unutmadığı yapılan sınavlarla belirlenmektedir. Ödevini yerine getirmeyen öğrenciye uyarı verilmekte bu uyarıyı dikkate almayan öğrencinin medrese ile ilişkisi kesilmektedir.

11. Medreselerden mezun olanlara İcâzetnâme adıyla diploma niteliğinde belge verilmektedir.

12. Mücâz/icazetli olanlar medreselerde kalacaklarsa İcâzetnâme sonrası okuyacakları belli başlı kitaplar vardır. Ancak bu kitapları okuma zorunluluğu söz konusu değildir.

13. Kanaatimizce Siirt medreselerinin Din Eğitimi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi gibi farklı disiplinler tarafından da incelenmesi faydalı olacaktır.

14. Yöre şartlarının hassas olması münasebetiyle Şark medreselerinde verilen eğitim-öğretim, öğrencinin medreseye kabul edilmesi, medreselere yapılan yardımlar, ibate, iâşe gibi konular devlet denetiminde olmalıdır.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara 2015.

BAKTIR, Mustafa, “Suffe”, *DİA*.

ÇAĞMAR, Edip, “ Siirt ve Çevresindeki Medreselerde Eğitim, (Uluslararası Siirt Sempozyumu), Siirt 19-20-21 Eylül 2006.

ÇELİK, İmran, “*Geleneği Olan Medreseler Ve Tarihi Kökenleri (Tillo Ve Nurşin Örnekleri)*”, Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

DALKILIÇ, Mehmet , “*Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç*”, Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

DURMUŞ, İsmail, “el-Emsile”, *DİA*.

EKİNCİ, Muhammed İkbâl, “Tillo Mücâhidiyye Medresesi’nde İcâzet Ve İcâzetnâme”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, Sy:2, Siirt 2017.

ERMAN, Uğur, “Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar Ve İçerikleri”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, c. III, Sy:1.

- “Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Sonrası Okutulan Eserler Ve İçerikleri”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Siirt 2017, Sayı:10.

HAMİDÎ, Muhammed Sadık, “*Doğu Ve Güneydoğu Medreselerinin Mahiyeti Ve Ders Müfredatının Islah Önerisi*”, Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

HARRÂNÎ, İbrahim, *Tuhfetu’l-İhvâni’l-Medresiyye Fi Terâcimi Ba’di Musannif’i’l-Kutub’i’d-Dirâsiyye*, byy., 1427.

KARACAN Hasan, AYKUT, Nurettin, “Mele Hüseyin Bateyî’nin Mewlid-i Nebî Adlı Eseri İle Mele Süleyman Kurşun’un Mewlida Pêxember Adlı Eserinin Karşılaştırılması”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, Bingöl 2015.

KARAKAYA, Nejdet, “ Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Siirdi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006.

MEMDUHOĞLU, Adnan, “*Geçmişten Günümüze Tillo Medreseleri*” Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

Öğretimde Planlama ve Değerlendirme, Mehmet Gültekin (ed.), Anadolu Üniversitesi Açık öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir 2005.

ÖNCÜ, Mustafa, “Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' İlmi ile İlgili Risalesinin Tahlili ve 'Adüduddîn el-İcî'nin Risalesi ile Karşılaştırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2013.

SAMİ, İsmetullah, “Doğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim -Çokreşi Örneği-” (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

SEVGİLİ, Macit “ Zokayd Tekke ve Medresesinin Veysel Karani Yöresindeki Etkileri”, Uluslararası Veysel Karenî ve Manevi Kültür Mirasımız Sempozyumu, Mehmet Bilen (Ed.), Bitlis 20-21 Mayıs 2012.

ŞEŞEN, Ramazan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İsar Vakfı Yay., İstanbul 1990.

YAHYAOĞLU, Abdülbaki, “Tillo Medreselerinde Sosyal Hayat”, Medrese Geleneği Ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

YALAR, Mehmet, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri” (Uluslararası Sempozyum), Muş 05-07 Ekim 2012.

- “Siirdî'ye Ait Nehcu'l-Enam Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili”, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Siirt 19-20-21 Eylül 2006.

el-KENZU’S-SEMÎN TEFSİRİNDE İLMÎ İ’CÂZA DAİR İKİ MESELE: DÜNYANIN DÖNMESİ VE YUVARLAKLIĞI

Abdurrahim KIZILŞEKER*

Öz

Suûdî Arabistân’ın, yakın bir zamanda vefât etmiş önemli âlimlerinden biri olan İbn ‘Useymîn, “*el-Kenzu’s-Semîn fi Tefsîri İbn Useymîn*” isimli tefsîrini mirâs olarak bırakmıştır. O, bu tefsîrde özellikle selefî anlayışı temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca makalemizin konusu olan ilmî i’câza dair de yer yer açıklamalarda bulunmuştur. Onun tefsîrinde hem dünyanın dönmesi hem de yuvarlaklığına dair mülâhazalarını görmek mümkündür. Müfessirimiz, dünyanın döndüğüne dair çekincesi söz konusu iken yuvarlak olduğuna dair ise delil ve argümanlar getirmeye gayret sarf etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn ‘Useymîn, İlmî İ’câz, Dünya’nın Dönmesi, Dünya’nın Yuvarlaklığı.

TWO TOPICS ABOUT İLMÎ İ’CÂZ IN EL-KENZU’S-SEMÎN COMMENTARY: ROTATION OF THE WORLD AND GLOBULARITY

Abstract

Ibn Useymîn, one of the most important scholars who recently died in Saudi Arabia, left a legacy commentary named "al-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri Ibn Useymîn". He has tried to based especially Salafî movement in this commentary. In addition some places he explained about ilmî i’caz which is the subject of our article. In his commentary, it is possible to see remarks about both the rotation of the world and its globularity. Our glossator, as he had drawback about rotation of the world but he tried to bring evidences and arguments about globularity of the World.

Keywords: İbn ‘Useymîn, İlmî İ’Câz, Rotation Of The World, Globularity Of The World.

GİRİŞ

Bilimsel gelişmeler ışığında Kur’ân âyetlerini izah etme yaklaşımı, özellikle 19. yüzyılda kendisini daha çok hissettirmiştir. Türkiye’de daha çok “bilimsel tefsîr”

Makale Gönderim Tarihi: 05.10.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.467739

* Dr., MEB. İHL. Meslek Dersleri Öğretmeni, arahim1977@hotmail.com, ORCID ID:-0000-0001-9702-3660

şeklinde ifade edilen tefsîr şekli, bu konuya yönelik yazılan Arapça eserlerde daha çok “et-tefsîru’l-‘ilmî” şeklinde ifade edilmiştir. Aslında Arapça’daki “‘ilmî” sözcüğü ile Türkçe’deki “bilimsel” sözcüğü aynı anlama gelmektedir. Zira modern Arapça’da ilim kelimesi, deneyle tecrübe edilmiş durumlar için kullanılmaktadır. Bu arada bilimsel tefsîr şeklini kabul edenler ile etmeyenlerin tanımları da bir değildir. Söz konusu tefsîr şeklini benimsemeyenler bilimsel tefsîre tenkitlerini de yansıtan şu tanımları yapmışlardır: “Kur’ân âyetlerini anlamak için bilimsel buluşları hakem kılmaktır.”¹ Aksini düşünenlerin tanımı ise şöyledir: “Müfessirin, bilimin ispatladığı verilerden istifade ederek âyeti daha da anlaşılır hale getirmesidir.”²

Bazı sahâbilerden “Kur’ân’da her şeyin var olduğu” anlamında nakledilen rivâyet,³ ilmî i‘câzın başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111),⁴ Fahreddîn er-Râzî (ö. 607/1210),⁵ Ebu’l-Fadl el-Mursî (ö. 695/1257), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî’nin (ö. 911/1505) bu minvalde bazı yaklaşımları olmuştur. Her ne kadar Şâtibî (ö. 790/1388) ile bilimsel tefsîr tezi duraklamışsa da⁶ 19. asırdaki bilimsel gelişmeler, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1889), Seyyid Abdurrahmân el-Kevakibî (ö. 1320/1902), Gâzî Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1326/1918), Tantâvî el-Cevherî (ö. 1359/1940), Celal Kırca gibi âlimler de yeniden bir hareketlilik meydana getirmiştir. Son yıllarda Arap aleminde de

¹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire Ty., c. 2, s. 349-38.

² ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire Ty., c. 2, s. 349-381; Fahd b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr fî Karnî’r-Râbî’ Aşere*, Suudî Arabistân 1407/1986, c. 1, s. 43-46, 182, 248, c. 2, s. 545-637; er-Rûmî, *Dirâsât fî ‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Yy. 1424/2003, s. 290-298; Muhammed Ahmed Halefullâh, *el-Kur’ân ve ‘Ulûmuh el-Hadîs ve ‘Ulûmuh*, el-Müessesetu’l-‘Arabiyye, Yy. 1986, s. 32-56; Muhammed es-Seyyid Cibrîl, *‘Inâyetu’l-Müslimîn bi İbrâzi Vücûhi’l-‘İcâz fî Kur’âni’l-Kerîm*, Mecme‘ Melik Fahd Ty., s. 60.

³ Ebû Abdurrahmân Abdillâh b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzelî et-Turkî el-Mervezî, *ez-Zuhd ve’r-Rekâik li İbni’l-Mübârek*, Tahkîk: Habîburrahmân el-A‘zamî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût Ty., c. 1, s. 280; Ebû ‘Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu‘be el-Horâsânî el-Cüzcânî, *Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, Tahkîk: Saîd b. Abdillâh b. Abdilazîz Ali Hamîd, Dâru Sam‘î, Yy. 1417/1997, c. 1, s. 9; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef fî’l-Ahâdis ve’l-Âsâr*, Tahkîk: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1989/1409, c. 6, s. 126; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Metîr el-Leğmî eş-Şâmî Ebu’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, Tahkîk: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebe İbn Teymiyye, Kâhire Ty., c. 9, s. 136; Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Hüsreverdî el-Horâsânî Ebû Bekr el-Beyhekî, *Şu‘ebu’l-Îmân*, Tahkîk: Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1423/2003, c. 3, s. 347.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Cevâhiru’l-Kur’ân ve Dureruh*, Tahkîk: Muhammed Reşîd Rızâ el-Kubbânî, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrût 1406/1986, s. 21-22; Ayrıca bkz. İhyâu Ulûmi’d-Dîn, Tahkîk: el-Lecnetu’l-‘İlmiyye bi Merkezi Dâri’l-Minhâc li’d-Dirâset ve’t-Tahkîki’l-‘İlmî, Dâru’l-Minhâc, Cidde 1436/2011, c. 2, s. 257, 261.

⁵ Örnek olarak bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. ‘Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût 2000/1420, c. 19, s. 130-131, c. 28, s. 128-133, c. 29, s. 405.

⁶ Ebû İshâk eş-Şâtibî İbrâhîm el-Haymî el-Girnâtî el-Mâlikî, *el-Muvafakât fî Usûli’s-Şeriat*, Tahkîk: Abdullah ed-Dirâz-Abdusselâm Abdüşşafî Muhammed, Memleketu’l-‘Arabiyyetu’s-Suûdiyye Ty., c. 2, s. 60 vd.; Ayrıca bkz. Şayi‘ b. Abduh b. Şayi‘ el-Esmerî, *me‘e’l-Îmâm Ebî İshâk eş-Şâtibî fî Mebâhis min ‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Tefsîrih*, el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye bi’l-Medîneti’l-Münevvere, Medîne 1422/2002, c. 1, s. 75.

Zağlûl en-Neccâr⁷ ve Abdülmecid ez-Zindânî⁸ gibi âlimler ilmî i'câza dair eserler yazmışlardır.

Öte taraftan genel anlamda ilmî i'câza ilişkin üç farklı anlayış süregelmiştir. Bu konuda; tenkît edenler, ilmî i'câzın uçlarını geniş tutanlar ve mutedil olmaya çalışanlar şeklinde üç anlayıştan söz edebiliriz. Kısaca bunları tanımakta fayda vardır: İlmî i'câzı tenkît eden düşünürler, Allah'ın kitabında olan kevnî âyetlerin insan bilgisiyle tefsîrini Kur'an'ı tahrîf etmek ve onu ilmî nazariyelere boyun eğdirmek olarak görmüşlerdir.⁹ Bu tefsîr türünü Peygamber ve sahâbenin, söz konusu edilen manaları Kur'an'dan çıkarmadıkları gerekçesiyle reddetmişlerdir.¹⁰ Hatta Kur'an'dan çıkarılan anlamlara delil getirmenin mümkün olmadığını, felsefe gibi ilimlere itibar etmekten dolayı bu tür sonuçlara gidildiğini söyleyip güvensizliklerini ifade etmişlerdir.¹¹

İlmî i'câzın uçlarını geniş tutanlara göre, Kur'an'da kâinata ilişkin âyetler, ibret almayı ve hidâyete ulaştırmayı amaçlamakla beraber ilmî i'câzı da göstermeyi hedeflemiştir. Bunlar âyetleri konularına göre kategorize etmişlerdir. Hamasî bir şekilde Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığını iddia etmişlerdir. Hatta bunun ileri bir aşaması, tabiat ilimlerindeki tüm verilerin Kur'an'dan alındığı iddiası olmuştur. Onlar iddialarını “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”¹² ve “*Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümânlar için bir müjde olarak indirdik*”¹³ âyetlerine dayandırmışlardır.¹⁴

İlmî i'câz konusunda mutedil olmaya çalışanlar ise, Kur'an'ın öncelikli olarak mesajının hidâyet olduğunu kabul ederler. Bununla beraber tabiat ilimlerine işaret eden âyetler, Allah'ın mutlak kudretini ve yaratıcılığının eşsiz güzelliğini hatırlatma, onun ilminin kapsayıcılığını vurgulama, sıfat ve fiillerinin kemalini belirtme zımında gelmiştir. Bu ekol sahipleri tabiat ilimlerine ait işaretlerin belirtilmesinin asıl amaç olmadığını ifade etmekten de çekinmemişlerdir. Kur'an, dinin akîde kısmı hariç, Müslümân müctehitlerin gayretleriyle ulaşabilecekleri konuları açık bir alan olarak bırakmıştır. Zaman ilerledikçe hakikatlerin ortaya çıkmasını da normal addederler. Çünkü insan aklının bir defada tüm tabiat

⁷ Zağlûl en-Neccâr, Kur'an ve sünnetin ilmî i'câzını ispatlamak adına kitaplar yazmıştır. Bu kitaplardan en önemlileri şunlardır: *Teemmülât fî Kitâbillâh, Resâil mine'l-mâ', 'Ulûmu'l-Ard fî'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Suver min Tesbihi'l-Kâinât lillâh, et-Te'sîlu'l-Kur'ânî li'l-Kadâya'l-İlmiyye, el-İ'câzu'l-İlmî fi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Medhâl ilâ Dirâseti'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyyeti'l-Mütehhere, Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Bkz. <http://www.elnaggarzr.com>. Erişim tarihi: 16.02.2018.

⁸ Abdülmecîd Zindânî'nin bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edilmiş “*Te'sîlu'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*”, “*Mintika'l-Musib ve'l-Hevâciz beyne'l-Bihâr fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*”, “*el-Beyyinetu'l-İlmiyye fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*”, “*Beyyinâtu'r-Rasûl ve Mu'cizâtu*”, “*İlmu'l-Ecinne fî Dûi'l-Kur'ân ve's-Sünne*” gibi ilmî i'câza yönelik eserleri bulunmaktadır.

⁹ Feteva'l-Lecnetu'l-Dâime, *el-Lecnetu'l-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, Cem' ve Tertîb: Ahmed b. Abdurrezâk ed-Duveş, Rîâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyâd Ty., c. 4, s. 180.

¹⁰ Aîşe Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyân li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrek, Dâru'l-Me'ârif, Yy. Ty.*, s. 96.

¹¹ Muhammed b. Kâsım el-'Asimî el-Hanbelî, *el-Mevdûât Sâlihât li'l-Huteb ve'l-Va'z, Yy. Ty.*, s. 63.

¹² En'âm, 6/38.

¹³ Nahl, 16/89.

¹⁴ Zağlûl Rağîb Muhammed en-Neccâr, *Medhâl ilâ Dirâseti'l-İ'câzi'l-İlmî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nübüvveti'l-Mütehhere, Dâru'l-Marîfe, Beyrût 1430/2009*, s. 118-119.

ilimlerine vakıf olması mümkün değildir. İcat için tedricilik bu bağlamda şarttır. Deneysel ve akıl yürütmeye zaman içinde keşifler yapılabilir.¹⁵ Makalemize konu olan İbn ‘Useymîn’in ‘ilmî i‘câza temkinli yaklaştığını söyleyebiliriz. O, Kur’ân’a muvafık olan bilimsel nazariyeleri kabul eder. Fakat bu nazariyelerden hareketle Kur’ân’ı desteklemek için istifade etmeyeceğinin de altını çizer. Ona göre nazariyelerin derin düşünme olmaksızın inkâr edilmesi durumunda da İslâm’a herhangi bir yarar getirmekten öte zarar getirir.¹⁶ Araştırmamızda önce onun, bilimsel tefsirdeki genel yaklaşımını tespit edeceğiz, sonra da dünyanın dönmesi ve yuvarlaklığına dair mefkûresini ortaya koyarak değerlendireceğiz.

1. İbn ‘Useymîn ve ‘İlmî İ‘câz

Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn,¹⁷ Kur’ân’ın, bilimsel buluşlara ancak umûmî lafızlarla işâret ettiğini söyler. Ona göre âyetler, bilimsel buluşlara hâs lafızlarla değinseydi bu mananın sahâbe tarafından bilinmesi gerekirdi.¹⁸

Hocası Abdurrahman es-Sa‘dî, bir risâlesinde elektrikten bahsetmiştir. Bunun üzerine İbn ‘Useymîn, Kur’ân’ın ilmî keşiflere delâletinin farklı biçimlerden bir tanesi olduğuna karar vermiştir.¹⁹ Öte yandan Hadîd sûresinde Allah Teâlâ’nın (c.c.), demir elementinin faydasına dikkat çektiğini de bu duruma dair bir örnek olarak zikretmiştir.²⁰ Ona göre eğer Allah Teâlâ (c.c.), demirdeki faydaları tek tek sıralasaydı ciltler dolusu kitap ortaya çıkardı. Allah’ın, demirde insanın menfaatinin olduğunu açıklaması, insanların bu faydaları tespit etmeleri için zimmî bir teşviktir.²¹ İbn ‘Useymîn bu yorumuyla Kur’ân’ın ilmî i‘câzının sarîh olmadığını, sadece ona işâret edildiğini dile getirmeye çalışmıştır.

Buna bağlı olarak yeni çıkan teknik araçları İbn ‘Useymîn, bid’at olarak görmez.²²

¹⁵ en-Neccâr, *Medhâl*, s. 121; Ayrıca bkz. Abdurrahmân Ensarî, *el-Mürşidu’l-Vecîz İla Ulûmi’l-Kur’âni’l-Azîz*, Dârun’-Nida, İstanbul 2016, s. 185-190.

¹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. 9, s. 248-249.

¹⁷ Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn, daha çok üçüncü dedesi ‘Osmân’a nispetle “İbn ‘Useymîn” diye kısaca anılmıştır. İbn ‘Useymîn, 1928 yılında, Suudî Arabistân’ın Kasım bölgesi şehirlerinden biri olan ‘Uneyze şehrinde dünyaya geldi. Kur’ân-ı Kerîm kıraatini ve hıfzını Şeyh Abdurrahmân b. Süleymân’ın yanında tamamlamıştır. Daha sonra Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa‘dî’nin yanında 1951’de büyük camide tadrîse başladı. 1952 yılında ilim enstitülerinin açılması üzerine, ilim tahsili için gittiği Riyâd’da bu enstitülerden birine birinci sınıfı sınavla geçmek sûretiyle ikinci sınıfa kaydoldu. Riyâd’daki günlerini, Abdülazîz b. Bâz’dan aldığı derslerle değerlendirdi. İki sene sonra bu enstitüden mezun olan İbn ‘Useymîn, ‘Uneyze İlim Enstitüsü’ne öğretmen olarak atandı. Bu sırada kaydolduğu Şerîat Fakültesi’ndeki tahsiline dışarıdan devam etti. Kısa sürede bu fakülteden de mezun oldu. Fakülte yıllarında, hocası Sa‘dî’nin derslerine hiç aksatmadan devam etti. 1957 yılında ‘Uneyze’de büyük câmi imamlığına atandı. Ayrıca bunlara ek olarak ‘Uneyze Ulusal Kütüphanesiyle ‘Uneyze İlim Enstitüsü’nde dersler vermeye devam etti. Daha sonra Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi’nin Kâsım Şubesi Şerîat ve Usûlü’l-Dîn fakültelerine öğretim görevlisi olarak atandı. İlgili üniversitede öğretim görevlisi ve akîde bölüm başkanlığı yapan İbn ‘Useymîn ayrıca Suûdî Arabistan Büyük Âlimler Kurulu’nda üye olarak bulundu. 2000 yılında kolon kanseri teşhisiyle hastaneye yatırılan İbn ‘Useymîn, 2001’de Cidde’de tedavi gördüğü Kral Faysal Hastanesinde vefat etti. Abdurrahim Kızılşeker, *Kur’ân’ın Selefi Yorumu: İbn ‘Useymîn Örneği*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017), s. 58-61.

¹⁸ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Mukaddîmeti’t-Tefsîr*, s. 124.

¹⁹ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisan fi Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 42.

²⁰ Hadîd, 57/25.

²¹ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisan fi Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 88.

²² İbn ‘Useymîn, *Şerhu Mukaddîmeti’t-Tefsîr*, s. 124.

İlmî i'câzın yeni bir istinbât olduğu ve Müslümân olmayanları İslâm'a davette faydalı olacağı düşüncesindedir. Fakat bununla beraber Kur'ân'ın imkân dâhilinde olmayacak şekilde yorumlanmasına da karşı çıkar. O, dinî ilimler dışında diğer ilimleri de önemser. Şerî ilimleri öven İbn 'Useymîn, Allah'ın emrini imtisale sevk etmesi durumunda şeriatın dışındaki ilimleri de değerli addeder.²³ Ona göre “*Bilenle bilmeyen bir olur mu?*”²⁴ âyeti geneldir. Yani âyet, hem fennî hem de dinî ilimleri kapsamaktadır.²⁵

İbn Useymîn, Âl-i İmrân sûresinin 91. âyetinde²⁶ geçen “tefekkür” kelimesinin “*Ey Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın*” kavline bitişik olması sebebiyle maddî ilimlere vakıf olacak tefekkürün murat olmadığını söyler. Ancak böyle bir tefekkürün dünyevî faydası da yadsınamaz.²⁷ İbn 'Useymîn'e matematik ve tıbbın öğrenilmesi hakkında soru sorulduğunda, “Müslümânlar ona muhtaçtırlar, bu ilimlerin öğrenilmesi farzı kifayedir” şeklinde cevap vermiştir. Ona göre bu ilimlerle Müslümânların maslahatı gözetiliyorsa sonuç itibarıyla Allah'ın rızasını da kazandırır.²⁸ Öte yandan o, bu ilimler içinde zararlı, faydalı, ne zararlı ne de faydalı olanların bulunabileceğini ifade eder. İlim talibine, faydalı olanını alması gerektiği tavsiyesinde bulunur.²⁹

Müfessirimiz, zaman zaman bazı meseleler karşısında ilim adamlarının bilgilerine müracaat etmiştir.³⁰ Sigaranın haramlığı konusunda, doktorların verdiği bilgilere başvurmuştur. “Zarara sebep olan şey, yasaklanmıştır” kaidesini esas almakla birlikte doktorların sigaranın zararına ilişkin ittifaklarını da göz ardı etmemiştir.³¹ İbn 'Useymîn “*dağların kazık olması*”³² durumuna ilişkin bir yorumu jeologlardan almıştır. Jeologlara göre dağların yerin içinde sağlam bir kökü vardır. Bundan dolayı dağlar sert olup kasırgalar bile onları sarsmamaktadır.³³

Müfessirimiz, esasında Kur'ân'ın zahirî lafızlarına müracaat etmekle ilmî i'câzı açıklamaya çalışmıştır. Rahmân sûresinin, “*يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ*” “*O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar*”³⁴ âyetinde geçen “*مِنْهُمَا*” ile neyin kastedildiğini tartışmıştır. O, bunun tağlib sanatı gereği olduğunu söylemiştir. Yani inci ve mercanın, tuzlu olan denizden çıkacağı belirtilmiştir. Çünkü bu ikisi, tatlı sudan çıkmaz. Bazıları da burada muzafın hazf olduğunu yani “*يَخْرُجُ مِنْ أَحَدِهِمَا*” şeklinde açıklamıştır. Bir başka görüş de âyetin zahirî üzere kalması gerektiği şeklindedir. Yani söz konusu âyette ne tağlib ne de hazf vardır. Allah yaratıcı olması sebebiyle, her ikisinden de ne çıkacağını bilir. Fakat tatlı suda “*اللُّؤْلُؤُ*” (incinin) olması da bir gerçektir. Müfessirimize göre bu durum, âyetin

²³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 5, s. 35; c. 8, s. 68; *Mecmûu Fetevâ*, c. 26, s. 56.

²⁴ Zümer, 39/9.

²⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 12, s. 63.

²⁶ “*Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.*”

²⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 3, s. 530.

²⁸ İbn 'Useymîn, *Mecmûu Fetevâ*, c. 26, s. 50, 57.

²⁹ İbn 'Useymîn, *Mecmûu Fetevâ*, c. 26, s. 54.

³⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 1, s. 458-459; c. 2, s. 436-437; c. 3, s. 250-251, 406; c. 4, s. 384; c. 8, s. 154-165; c. 9, s. 234; c. 10, s. 452; c. 14, s. 98, 414, 457.

³¹ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 50.

³² Nebe, 78/7.

³³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 14, s. 334.

³⁴ Rahmân, 55/22.

zahirini almamızı engellemez. O, zaruret olmadıkça Kur'an ve Sünnetin zahirine göre yorumlanması gerektiğini düşünür.³⁵

Belirtmek gerekir ki İbn 'Useymîn ilmî i'câz olduğuna inanılan bazı yorumlara karşı çıkar. Rahmân sûresinin 33. âyetindeki “يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ” “*Ey cin ve insan toplulukları!*” ifadesini tahaddî olarak kabul eder. Bu âyette Kur'an'ın füzeye işaret ettiğini kabul etmenin yanlışlığını ifade eder. İbn 'Useymîn teknolojik gerçekliği de yalanlamamaktadır. Ancak âyetin “Yerin uçlarından kaçmaya güç yetirseler dahi gökyüzünde kaçmaya güç yetiremezler” manasını vermeyi amaçladığına dikkat çeker.³⁶ Aslında o, bu durumun Kur'an'ın veya sünnetin buna işaret ettiği şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular. Âyetteki tahaddînin kıyamet günü olacağını da şu şekilde beyân eder: “Rahmân sûresinin 33. âyetinde bir aciz bırakma söz konusudur. Bunun füzeyle bir yere ulaşılabilmesine işaret ettiğini zanneden kişi yanılmıştır.”³⁷ Müfessir İbn 'Useymîn, bu görüşü âyetteki cümlelerin tahaddî cümlesi olmasına dayandırır. Kaldı ki tahaddî gücü yetmeyeceği yapılır. Hasılı bu açıklamalarda İbn 'Useymîn'in, âyetin veya sünnetin tasdik makamında getirilmesine karşı olduğu görülmektedir. Öte yandan onun ne reddettiği ne de onayladığı durumlar da bulunmaktadır. Dünyanın yaşına ömür biçenlerin sözlerini ne tasdik edebileceğini ne de yalanlayabileceğini belirtmiştir. Dünyanın yaşına ömür biçmenin tespit edilemeyeceğini dolayısıyla bu konuda açıklama yapmanın mümkün olamayacağını ifade eder.³⁸

İbn 'Useymîn, âyetlerde geçen kelimelerin bazen hem önceki hem de şimdiki âlimlerin farklı anlamalarına müsait olacak şekilde Allah tarafından irade edilebileceğini söyler. Mesala En'âm sûresinin 125. âyetinde³⁹ kâfirlerin inkâr halini tasvir için kullanılan “كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ” “*sanki göğe çıkıyorlarmış gibi*” ifadesinden, geçmiş dönem ve günümüz müfessirlerinin farklı manalar çıkardıklarını söyler. Önceki âlimler bunu yüksek dağlara tırmanılması durumunda çekilen sıkıntı ile açıklarken şimdiki âlimler ise basınçla açıklarlar. Allah her iki durumu da bilmektedir. Âyet her iki durum için de uygundur.⁴⁰

İbn 'Useymîn, Sâd sûresinin 10. âyetinden⁴¹ aya çıkmanın mümkün olmadığına dair bir mananın çıkarılamayacağı kanaatindedir. Çünkü “Ay göktedir” demek “yüksektedir” manasındadır. Bugün insanların bulutların üzerine çıktıkları aşikârdır. İbn 'Useymîn söz konusu âyetin aya çıkmanın mümkün olduğuna da delâlet etmeyeceğini söyler. Ona göre şeriat aya ulaşmayı imkânsız görmemiştir.⁴² Hatta çok fazla ekonomik harcama yapılması durumunda insanlar yıldızlara dahi çıkabilecektir.⁴³

³⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 14, s. 99.

³⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 3, s. 449; c. 14, s. 104-105.

³⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 3, s. 449; c. 14, s. 104-105; Başka farklı örnekler için bkz. c. 14, s. 542-543.

³⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 14, s. 62.

³⁹ “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir.”

⁴⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 12, s. 118.

⁴¹ “Yoksa göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin hükümlerini onların mıdır? Öyleyse sebeplere yapışarak yükselsinler (bakâlim!)”

⁴² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 11, s. 311-312.

⁴³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 9, s. 274.

Müfessirimiz bazen ileride yanlış olarak ortaya çıkması mümkün olan bilgilere de yer verir. Örneğin “ *Orada (dünyada) yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız*”⁴⁴ âyetine dayanarak yaşama şartlarının sadece dünyada olmasını söylemesi buna örnek olarak verilebilir.⁴⁵ Âyet söz konusu insanlar için asıl yaşama yerinin dünya olduğu vurgusunu yaptığı söylenebilir. Ama âyetlere dayanarak yaşamın sadece burada olduğunu söylemek, büyük bir iddiadır. Kaldı ki uzaydaki cisimlerle ilgili her gün yeni bilgilere ulaşılmaktadır. Günün birinde bir gök cisminde insanların yaşayabileceklerine dair bilgiye ve imkânlarla ulaşırsa İbn ‘Useymîn’in ilmî tefsîr anlayışına mesafeli ve tutucu davranmasının sonucu olarak yaptığı yorumlarının hiçbir değerinin olmadığı anlaşılacaktır. Hâlbuki İbn ‘Useymîn’in bu noktada görüş belirtmemesi daha isabetli olurdu.

Müfessirimiz, âyetlerin ilmî mu‘cizelere işaret etmesinin muhtemel olması durumunda buna bir engel görmez. Ama âyetin zorlamayla ilmî i‘câz için tefsîr edilmesinden de hoşnut olmaz.⁴⁶ Kur’ân’ın bir teoriyi veya vakii bir işi teyid etmek için yorumlamanın yanlışlığını vurgular.⁴⁷ O, katî bir delil ortaya çıkması durumunda Kur’ân’ın zahirî ifadelerinin te’vîl edilebileceği kanaatindedir. Mesela dünyanın yuvarlak oluşunu savunduğu halde⁴⁸ bazı çekincelerden dolayı dünyanın dönmesinin doğruluğu meselesine Kur’ân’ın zahirî ifadelerinden hareketle temkinli yaklaşır.⁴⁹

Sonuç olarak İbn Useymîn’in bu konuda, tutucu tarafları olmakla beraber, mutedil olmaya çalıştığı görülmektedir. Zira o, aşırı derecede bilimsel tefsîri savunanlara ve tümüyle reddedenlere ciddi anlamda eleştiriler getirmektedir. Müfessirimiz, ilmî verilerin, Kur’ân’ın lafzı çerçevesinde yorumlanması mümkünse bu manayı almada bir problem görmez. Aksi taktirde ortaya konulan mananın kabul edilemeyeceğini dile getirir.⁵⁰

İbn ‘Useymîn’in dünyanın yuvarlaklığına ve dönmesine yönelik tafsilatlı izahını tefsîrinde görmek mümkündür. Onun ilmî i‘câz konusuna yönelik reddettiği ve kabul ettiği durumları dünyanın dönmesi ve yuvarlaklığı hakkındaki tafsilatlı açıklamalarından hareketle dile getirmede fayda görmekteyiz.

1.1.Dünyanın Dönmesi

İlkçağın tabiat filozoflarından Anaximandros (m. ö. 588-524), dünyanın döndüğünü iddia etmiştir. Anaxsimenes (m.ö.525-585) ve Pythagoras (m.ö.570-495) da bu minvaldeki düşüncüyü savunmuştur.⁵¹ Fakat söz konusu filozoflar bu fikri teyid edecek ilmî verilere sahip değillerdi. Batlamyus (m.s. 168) milattan sonra ikinci asrın ortalarında yerin merkezde sabit olduğu şeklinde öncekilerin aksine bir fikri benimsedi. Ortaçağ’a gelindiğinde, on altıncı asırda, Copernicus (m.s. 1473-1543) Batlamyus’un yer merkezli teorisine karşı güneş merkezli

⁴⁴ A’râf, 7/25.

⁴⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 1, s. 138.

⁴⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 4, s. 287-288.

⁴⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 14, s. 8.

⁴⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 11, s. 251-253; c. 12, s. 31.

⁴⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. 13, s. 43-44; c. 14, s. 8; c. 10, s. 236-238; c. 13, s. 44; c. 14, s. 8.

⁵⁰ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 98-99.

⁵¹ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebât Ofset Matbaacılık, Konya 1998, s. 71-82.

nazariyeyi dile getirmiş⁵² ardında da aynı fikri savunan Giordano Bruno (ö. 1009/1600), hayatını feci bir şekilde kaybetme gibi bir bedel ödemiştir.⁵³ İslâm düşüncesinde Ebû Saîd es-Secezî (415/1024), Bîrûnî (v. 440/1048), Ebû İshâk İbrâhîm b. Yahyâ et-Tecrîbî en-Nekkâş Zerkâlî (ö. 480/1087) ve Ali b. Ömer el-Kazvinî el-Katîbî (ö. 600/1204) gibi alimler söz konusu fikri benimseyip temellendirmeye çalışmışlardır.⁵⁴

Günümüzde bilimsel alanda büyük bir mesafenin katedildiğini görmek mümkündür. Coğrafya ve astronomik sahada eski zamanlara göre nazarî olarak kalan bir çok mesele bilim insanları tarafından açıklığa kavuşturulmuş ve kesinlik kazanmıştır. Dünyanın döndüğü meselesi de kesinlik kazanan meselerden biri olmuştur.⁵⁵ Çağımız veya yakın dönem müfessirlerinin ve âlimlerinin çoğu da bilimsel veriler doğrultusunda görüş beyân etmişleridir.⁵⁶ Ancak dünyanın kendi etrafında döndüğünü reddeden çoğu Hanbelî mezhebine mensup selefî âlimler de bulunmaktadır.⁵⁷

⁵² Muhammed Mahmûd Mahmûdeyn-Taha ‘Osmân el-Ferrâ, *el-Medhâl ilâ ‘İlmi’l-Coğrafya ve’l-Bîe*, Daru’l-Merîh, Dermek Ty., s. 127-128.

⁵³ Recâ Vahîd Duveydirî, *el-Bahsu’l-‘İlmî Esâsiyyetuhu’n-Nazariyye ve Mümâresetuhu’l-‘İlmiyye*, Daru’l-Fikri’l-Mu’asır, Beyrût 1421/2000, s. 133.

⁵⁴ Şâkir Hesabâk, *‘İlmu’l-Coğrafya İnde’l-‘Arab*, el-Müessesetu’l-‘Arabiyye, Yy. Ty., s. 33.

⁵⁵ Muhammed Semîh ‘Afiye, *el-Kur’ân ve ‘Ulûmu’l-Erd*, ez-Zehrâu li’l-‘İlmi’l-‘Arabî, 1414/1994, s. 58; Cevdet Hüseyin Cevdet-Fethî Muhammed Ebû İyâne, *Kavâidu’l-Coğrafya’l-‘Ammeti’t-Tabi’iyye ve’l-Beşeriyye*, Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, Yy. Ty., s. 38, 39, 43, 47, 48, 50, 51, 53, 59, 257; Abdulazîz Tarîh Şeref, *el-Mukaddimât fi’l-Coğrafya’t-Tabi’iyye*, Merkezu’l-İskenderiyye, Ty. Yy., s. 25, 41, 42, 46, 302.

⁵⁶ ‘Ömer b. Süleymân b. Abdillâh el-Eşker el-Afibî, *el-‘Akide fillâh*, Dâru’n-Nefâis, Ürdün 1999/1419, c. 1, s. 167; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, el-Hey’etu’l-Mısıriyyetu’l-‘Amme, Yy. Ty., c. 12, s. 17; Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, Şirket Mektebe ve Matba’a el-Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1365/1946, c. 23, s. 11, 13; Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şurûk, Beyrût-Kâhire 1992/1412, c. 5, s. 3092, c. 6, s. 3703; Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî li’l-Kurân*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kâhire Ty., c. 12, s. 933; Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tahir b. ‘Aşûr et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnusiyeye, Yy. 1984, c. 1, 127, c. 3, 214, c. 2, S. 578, c. 19, s. 45; Muhyuddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ’râbu’l-Kur’ân ve Beyânuh*, Dâru’l-İrşâd, Humus-Sûriyye 1995/1415, c. 6, s. 306; Muhammed Mutevallâ eş-Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, Metabi’ Ehbâri’l-Yevm, Yy. 1997, c. 12, s. 7191, c. 18, 11369, 11381, c. 19, s. 11600; eş-Şa’râvî, *Mu’cizetu’l-Kur’ân*, el-Muhtaru’l-İslâmî, Kâhire 1398/1978, s. 45, 50, 52; Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru’l-Vâdh*, Dâru’l-Cîli’l-Hadîd, Beyrût 1993/1413, c. 2, s. 529, c. 23, 159; el-Hicâzî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, Dâru’l-Fikr, Yy. 1422, c. 2, 1579; Vehbe b. Mustafa ez-Zuheylî, *et-Tefsîru’l-Munîr*, Dâru’l-Fikri’l-Mu’asır, Dimeşk 1998/1418, c. 17, s. 47, c. 20, s. 42; İbrâhîm el-Kettân, *Teysîru’t-Tefsîr*, c. 2, s. 181, 282, c. 3, 140, 168; Salah Abdulfettâh el-Halidî, *el-Kur’ân ve Nakdu Meta’ini’r-Ruhbân*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 1428/2007, c. 1, s. 23; Abdulmuhsin b. Zibn b. Mut’eb el-Metîrî, *Da’vetu’t-Ta’inine fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm fi Kernî’r-Rabi’ ‘Aşere el-Hicrî ve’r-Reddu aleyhâ*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmî, Beyrût 1427/2006, s. 372; Ali Ali Subh, *et-Tasvîri’l-Kur’ânî li’l-Kayyimi’l-Halkiyye ve’t-Teşriyye*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye, Yy. Ty., s. 149; Muhammed İsmâil İbrâhîm, *el-Kur’ân ve İ’câzuhu’l-‘İlmî*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Yy. Ty., s. 80, 82; Mahmûd Muhammed Ğarîb, *Sûretu’l-Vakî’a ve Menhecua’l-Akâid*, Dâru’t-Turâsi’l-‘Arabî, Kâhire 1418/1988, s. 37; Ali Cum’e Muhammed Abdilvehhâb, *el-Mustalahu’l-Usûlî ve Müşkiletu’l-Mefâhîm*, el-Me’hedu’l-Alemî, Kâhire 1417/1996, s. 14; Nâdiye Şerîf el-‘Umri, *Edvâ ala’s-Sekâfeti’l-İslâmî*, Müessesetu’r-Risâle, Yy. 1422/2001, s. 234.

⁵⁷ Bkz. Muhammed b. Abdirrahmân b Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Kasım el-Asimî el-Hanbelî, *el-Mevdûât Sâlihât li’l-Huteb ve’l-Va’z*, Yy. Ty., s. 63; *Fetevâ ve Resâil Semâhe eş-Şeyh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillatîf Ali’ş-Şeyh*, Tahkîk: Muhammed b. Abdirrahmân b. Kasım, Metbe’etu’l-Hukûme Mekke, Yy. 1399/1979, c. 13, s. 107; *Fetevâ’l-Lecneti’d-Dâime*, *el-Lecnetu’d-Dâime li’l-Buhûsi’l-‘İlmiyye ve’l-İftâ*, Cem’ ve Tertîb: Ahmed b.

İbn 'Useymîn de dünyanın döndüğü konusunda tereddüdü olan âlimlerden birisidir. O, “وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” “O, sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar meydana getirdi”⁵⁸ âyetinden kimi müfessirlerin dünyanın döndüğü çıkarımında bulunmasını her ne kadar nazariyat açısından çok kuvvetli görse de bundan katî bir delilin çıkmayacağını söyler.⁵⁹ Güneşin ve ayın döndüğünü katî kabul eden⁶⁰ İbn 'Useymîn, dünyanın dönmesinin imkân dâhilinde olduğunu belirtir. Ona göre eğer dünya doğuya, güneş de batıya doğru dönerse bu daha da kolaydır. Ayrıca aynı yönde dönmekle beraber biri diğerine nazaran daha süratli ise de gece gündüz farklılığı gerçekleşir. Fakat İbn 'Useymîn, bilimin, gece ve gündüzün güneşin yerküreyi takibiyle olduğu verisinin aksine dünyanın güneşi takibiyle gerçekleştiğini düşünür. Onun tek gerekçesi Kur'ân'ın zahirine olan bağlılığıdır. Hissî bir durum ortaya çıkmadıkça bundan vazgeçilmemesini önemser.⁶¹ Yakînî bir bilginin ortaya çıkması durumunda âyetin te'vîlini de mümkün görür.⁶² Uzak bir ihtimal de olsa İbn 'Useymîn zahirin aksine dünyanın döndüğü, bundan dolayı gece ve gündüzün oluştuğu bilgisinin ortaya çıkması durumunda güneşin döndüğüyle ilgili âyetlere şöyle mana vermenin gerektiğine inanır: “Güneş, insanın bakışına göre akar.”⁶³ Güneşle ilgili fiiller müşahedemize göredir. Katî ve hissî olarak bir bilgi sabit olursa problem olmaz. Çünkü zahirin delâleti de zannîdir. Bu delâletten ancak ondan daha kavî ve katî bir delille vazgeçilebilir.”⁶⁴

Aslında İbn 'Useymîn bu konuda derin araştırma yapma ve münakaşa etmenin faydasına da inanmaz. Bir meselede tahkikli araştırma için âyetlere bakılması gerektiğini öncelikle vurgular,⁶⁵ katî bir bilginin olması durumunda âyetleri buna uygun te'vil edebileceğini şöyle dile getirir: “Kehf sûresinin 17. âyeti⁶⁶ güneşin hareket ettiğine delildir. Bu hareketlilikle beraber güneşin doğuş ve batışı olmaktadır. Bugün insanlar dünya dönüyor, güneş sabittir, demektedirler. Yanımızda Allah'ın keliması var. Bize düşen âyeti zahirine hamletmek, zahiriden uzaklaşmaktır. Ancak açık bir delil ile uzaklaşabiliriz. Katî bir delil, gece ve gündüzün farklılaşmasının sebebi, dünyanın deveranıdır derse âyetleri, vakıaya mutabık bir manaya te'vil etmek icap eder. Bize, şu an düşen, güneşin deveranıyla gece ve gündüzün olduğunu söylemektir. Kesin bir şekilde güneşin yerinde sabit olup dünyanın kendi etrafında dönmesi neticesinde gece ve gündüzün meydana geldiğini bilsek, Kur'ân'ın katî bir şeye ters olmaması için bu durumda âyetleri te'vil etmek gerekecektir.”⁶⁷

Abdirrezzâk ed-Duveys, Riâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyâd Ty., c. 4, 180; Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Mu'ellimî el-Âtmî el-Yemânî, *el-Kâid ilâ Tashîhi'l-'Akâid*, Tahkîk: Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Yy. 1404/1984, s. 254.

⁵⁸ Nahl, 16/15.

⁵⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 13, s. 43-44; c. 14, s. 8.

⁶⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 374, 375; c. 12, s. 31; c. 14, s. 8.

⁶¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 10, s. 236-238; c. 13, s. 44; c. 14, s. 8.

⁶² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 8, s. 665; c. 10, s. 244; c. 12, s. 543; c. 14, s. 8.

⁶³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 12, s. 33-34; c. 14, s. 8.

⁶⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 375; c. 14, s. 8.

⁶⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 13, s. 45.

⁶⁶ “(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün”

⁶⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 7, s. 115-116.

İbn ‘Useymîn kanaatimizce astronomi ilmine olan ilgisizliği ya da sırf âyetleri zahirine göre değerlendirip asıl anlatılmak istenen mefhumu yönelmediğinden olsa gerek, “فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ” “Allah güneşi doğudan getirir”⁶⁸ âyetinde gökbilimcilerinin, dünyanın döndüğüne ilişkin bilgilerinin doğru olmadığı fikrine ulaşır. Ona göre astrologlar, güneşin bizzat deveranı söz konusu olmadığı, güneşin ortaya çıkıncaya kadar yerin döndüğü kanaatindedir. O yine Allah’ın âyette “Allah, yeri güneş doğudan görülünceye kadar döndürür” demediğinden hareketle Kur’ân’ın zahirine muhalefet edenlere itibar edilmemesi gerektiğini dile getirir. Kur’ân’da güneş hakkında “gelir, doğar, batar, zeval bulur, saklanır” ifadeleri geçmesine binaen İbn ‘Useymîn, dünyaya bunları izafe etmemiz durumunda Kur’ân lafızlarının aksine konuşacağımızın tehlikesine işaret eder. Bir başka açıdan o şöyle düşünür: Astronomi alimleri bu konularda hem fikir değillerdir. Kaldı ki Allah, kıyamette astrologlara değil, peygamberlere karşı nasıl bir tavır içinde olduğumuzdan hesaba çekecektir. Müfessirimizin, Kur’ân’ın zahirinden ve duyularımızın hissettiklerinden sorumlu olduğumuza ilişkin açıklamaları da şöyledir: “Astrologların hissedilir bir şekilde icmaları ortaya çıkmayınca kadar Kur’ân’ın zahirinden dönmeyiz. Bu durumda Rabbimize kavuşunca ‘Sen hiçbir nefse gücünden başkası yüklenmemiş, gücünün yettiğince Allah’tan korkun’ demiştin diyeceğiz. Biz ancak senin ‘Güneşi doğarken görürsün’⁶⁹ sözüne güç yetirebildik. Yani göz, işin hakikatına dair göremediği gerçeklerden değil, ancak zahiri olarak gördüğünden mesuldür.”⁷⁰

İbn ‘Useymîn nazariyelerle felek âlimlerine itibar edilemeyeceği, Kur’ân’ın zahirinden vazgeçilemeyeceği noktasını ısrarla vurgular. Onun yukarıda arzettiğimiz fikirlerini tartışmak istiyoruz:

a) Kur’ân’dan sadece bir âyetle meselenin künhüne vakıf olunamaz. İbn ‘Useymîn’in yukarıda sözü edilen âyetlerle yetinerek konuyu tartışması delil getirme bakımından yetersizdir. Gözlerimizle güneşin doğup batmasını temaşa etmemiz sadece güneşle gece gündüzün meydana geldiğini göstermez.

Evrensel özelliği sebebiyle sıradan insanların dahi anlayacağı şekliyle güneşin konumundan ilahî kudret ve azamete yönelik mesaj çıkarılması amaçlanmıştır. Kur’ân’ın amacı zaten gece ve gündüzün nasıl meydana geldiğini, güneşin hareketlerini öğretmek değildir. Ancak Kur’ân’ın kevnî âyetlerinin bugün ortaya çıkan bilgilerle tearuz içinde olabileceğini de söyleyemeyiz.

Bilimsel veriler gece ve gündüzün, dünyanın kendi etrafında dönmesiyle olduğu şeklindedir.⁷¹ Bizler dünyayı sabit olarak hissettiğimiz için güneşin doğuşu ve batışıyla gece gündüzün olduğu kanısındayız. Eğer âyet “Güneş doğduğunda”⁷² ifadesini kullanmışsa bu zahirî olarak güneşin durumundan haber vermiştir. Dolayısıyla bilimsel veriler ile Kur’ân’da geçen güneşin doğması, batması ve saklanması gibi tabirlerin çelişki arzettiği asla söylenemez. İbn ‘Useymîn de zaten

⁶⁸ Bakara, 2/258.

⁶⁹ Kehf, 18/17.

⁷⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu ‘Semîn*, c. 2, s. 200.

⁷¹ Cevdet Hüseyin Cevdet-Fethî Muhammed Ebû ‘İyâne, *Kavâidu ‘l-Coğrafya ‘l-Ammeti ‘t-Tebeiiyye ve ‘l-Beşeriyye*, Dâru ‘l-Ma‘rifeti ‘l-Câmiyye, s. 38-59, 257.

⁷² Kehf, 18/17.

apaçık bilginin ortaya çıkması durumunda güneşin zahirî olarak dönme olayına bizim yorumladığımız gibi bir açıklama yapmıştır.⁷³

b) Bilimsel verileri Kur'ân'ı anlamada ancak nazariyattan çıkıp katî hale geldikten sonra kullanabiliriz. İbn 'Useymîn'in eski ve yeni astronomi bilim adamlarının bu konuda ittifaklarının olmadığını söylemesi doğru değildir. Eski gök bilimcilerin ittifak içinde olmadığı yönü doğru ise de bugün devasa teleskop, uydu ve uzay araçlarıyla bilim adamları tarafından güneş, ay ve diğer gök cisimlerinin durumlarına ilişkin katî bilgiler elde edilmektedir.

Günümüz bilim adamlarından dünyanın dönmediğini iddia eden yoktur. İbn 'Useymîn'in bu konudaki gelişmeleri önemsemediği anlaşılmaktadır. Kaldı ki bilimsellik paralelinde Kur'ân'ın yorumlanması Kur'ân'ın kendi açıklaması olarak anlaşılmadığı müddetçe, çıkabilecek hata musamaha ile karşılanacaktır.

Dünyanın Yuvarlaklığı

İlkçağ filozoflarından Anaksimenes (m.ö. 588-524) dünyanın tepsî şeklinde olduğunu tasvîr etmiştir. Buna karşın dünyanın küre şeklinde olduğuna dair ilk düşüncüyü Pythagoras (m.ö. 570-495) sonra Parmenides (m.ö. 515-460) ardında Aristoteles (m.ö. 384-322) ortaya koymuştur.⁷⁴ Yani Yunanlı filozoflar bu konuda ilk fikir sahibidirler.⁷⁵ İslâm düşüncesinde ise Bîrûnî (m.s. 972-1050) bunu dile getirmiştir. Ferdinand Macellan (ö. 1521)⁷⁶ ve Nicolaus Copernicus (ö. 1543)⁷⁷ uzun zaman sonra bu bilimsel bilgiye ulaşmıştır. Bu arada Kristof Kolomb'un Amerika kıtasını keşfetmesinin ardında yatan sebebin dünyanın yuvarlaklığına ilişkin bilgisi olduğu söylenmiştir.⁷⁸

Bîrûnî'den başka, başta Gazzâlî⁷⁹ (v. 450/1058) olmak üzere İbn Hazm,⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs (v. 1166),⁸¹ Fahreddin Râzî,⁸² (v. 606/1210) Kâdî Beydâvî (v. 685/1286),⁸³ Nesefî⁸⁴ (ö. 710/1310) ve Saîd Nursî⁸⁵

⁷³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 12, s. 33-34.

⁷⁴ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebât Ofset Matbaacılık, Konya 1998, s. 73-205.

⁷⁵ Muhammed Mahmûd Muhammedeyn-Taha 'Osmân el-Ferrâ, *el-Medhel ilâ 'İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, Dâru'l-Merîh, Dermek Ty., s. 109.

⁷⁶ Muhammed Mahmûd Muhammedeyn-Taha 'Osmân el-Ferrâ, *el-Medhel ilâ 'İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, s. 110.

⁷⁷ Reça Vahîd Duveydirî, *el-Bahsu'l-İlmî Esâsiyyetuhu'n-Nazariyye ve Mümâresetuhu'l-İlmiyye*, s. 133.

⁷⁸ Muhammed Mahmûd Muhammedeyn-Taha 'Osmân el-Ferrâ, *el-Medhel ilâ 'İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, s. 479.

⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkîk: Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1385/1966, s. 80.

⁸⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endulusî ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire Ty., c. 2, s. 78; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn-Taha 'Osmân el-Ferrâ, *el-Medhel ilâ 'İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, s. 109.

⁸¹ Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs el-Hüseynî et-Talibî, *Nüzhetu'l-Müşâk fi İhtirâki'l-Afâk 'Alemu'l-Kutub*, Yy. 1409, c. 1, s. 3; Galib b. Alî 'İvâcî, *el-Mezâhibu'l-Fikriyyetu'l-Mu'asır ve Devruhâ fi'l-Mucteme'at ve Mevkifu'l-Musellem minhâ*, Mektebetu'l-Asriyyetu'z-Zehabiyye, Cidde 1427/2006, c. 2, s. 1150; Alî es-Sükrâ, *'İlmu'l-Ciyûlucyâ 'İnde'l-'Arab*, Müessesetu'l-Arabiyye, Yy. Ty., s. 46.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn el-Teymî Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Turâs, Beyrût 1420/2000, c. 2, s. 337.

⁸³ Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Tahkîk: Muhammed Abdurrahmân er-Mur'eşlî, Dâru İhyai't-Turâs, Beyrût 1418/1998, c. 1, s. 55.

⁸⁴ Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Tahkîk: eş-Şeyh Mervân Muhammed eş-Şîâr, Beyrût 1427/2006, c. 1, s. 65.

(v. 1960) gibi âlimler dünyanın yuvarlaklığını eserlerinde açıkça ifade etmişlerdir. Diyebiliriz ki hem eski hem de yeni coğrafyacı ve müfessirler, dünyanın yuvarlaklığı meselesinde daha güçlü bir şekilde iddialarını temellendirmişlerdir.⁸⁶

İbn ‘Useymîn, daha önce bahsettiğimiz gibi dünyanın dönmesi konusunda Kur’ân’ın zahirî ifadelerini esas alıp temkinli tavrını gösterirken dünyanın yuvarlak olduğunu ise farklı şekillerde temellendirmeye çalışır. O buna dair Kur’ân âyetleri ve sahâbe kavliyle beraber aklî bazı deliller de getirir. Özet şeklinde bu delilleri şöyle sıralayabiliriz:

⁸⁵ Saîd Nursî, *Muhakemat*, Sözlük Yay., İstanbul 1991, s. 49-50.

⁸⁶ Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-‘Arabî el-Me‘afirî el-İşbîlî el-Mâlikî, *el-‘Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkifi's-Sahâbe ba'de Vefâti'n-Nebî*, Tahkîk: Muhibbuddîn el-Hatîb-Mahmûd Mehdî el-İstânbûlî, Dâru'l-Cil, Beyrût 1407/1987, s. 31; Nizamuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Tahkîk: eş-Şeyh Zekeriyâ ‘Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 1416/1996, c. 1, s. 455; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, Tahkîk: Muhammed Bâsel ‘Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût 1418/1998, c. 7, s. 73; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-‘Âmme, Yy. 1990, c. 1, s. 177, c. 8, 404, c. 12, s. 20; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirket Mektebe ve Matba'a Mustafa Elbânî el-Halebî, ve Evlâduhu bi Mısır, Yy. 1365/1946, c. 8, s. 174, c. 23, s. 145; Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrût-Kâhire 1412/1992, c. 5, s. 3038; Abdulkarîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, Kâhire Ty., c. 4, 414, c. 12, s. 1118; Muhammed Mutevallâ eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, Metabi' Ehbârî'l-Yevm, Yy. 1997, c. 3, s. 1360, 1361, c. 4, 2334, c. 12, s. 7187, c. 13, s. 8154, c. 15, s. 9519-9523, c. 16, s. 10119, c. 17, s. 10495, c. 18, 11319, 11369, 11374, c. 19, s. 11738; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru Nahde Mısır, Kâhire 1998, c. 12, s. 196; Câbir b. Mûsâ b. Abdilkâdir b. Câbir Ebû Bekr el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsir li Kelâmî'l-'Aliyyi'l-Kebîr*, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hükm, Medîne 1424/2003, c. 1, s. 103; el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, c. 3, s. 541; ez-Zuheylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, c. 1, 32, c. 3, 196, c. 8, s. 234, 236, c. 14, s. 23; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyinî el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Tahkîk: Alî Abdilbârî ‘Utbe, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Yy. 1415/1995, c. 10, s. 28; Abdulkadir b. Mollâ Huveyş es-Seyyid Mahmûd Ali Gâzî el-‘Anî, *Beyânu'l-Meânî*, Matba'atu't-Terakkî, Dimeşk 1382/1965, c. 4, s. 267; Muhammed b. Muhammed b. Suveylim Ebû Şuhbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fî Kutubi't-Tefâsir*, Mektebetu's-Sunne, Yy. Ty., s. 121, 287, 289; Şa'râvî, *Mu'cizetu'l-Kur'ân*, el-Muhtârü'l-İslâmî, Kâhire 1398/1978, s. 38, 45, 48, 49; Ca'fer Şerefuddîn, *el-Mevsû'etu'l-Kur'ânîyye Hasâisu's-Suver*, Tahkîk: Abdulazîz b. ‘Osmân et-Tuveycizî, Dâru't-Takrîb, Beyrût 1420/2000, c. 8, s. 33; Seûd b. Abdilazîz el-Halef, *Dehdu Da'va'l-Musteşrikîn enne'l-Kur'ân min 'İndî'n-Nebî*, Ğurâs, Yy. Ty., s. 170; Abdulmuhsin b. Zibn b. Mut'eb el-Metîrî, *Da'ava Ta'inîn fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1427/2006, s. 129; Ali Ali Subh, *et-Tasvîru'l-Kur'ânî li'l-Kayyimi'l-Halkiyye ve't-Tesrîiyye*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Yy. Ty., s. 127; Muhammed Enver Şâh b. Mu'azzem Şâh el-Keşmîrî el-Hindî, *el-'Urfu's-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizî*, Tashîh: eş-Şeyh Mahmûd Şâkir, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1425/2004, c. 1, s. 182; Ebu'l-Âlâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrahîm el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ehvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût Ty., c. 1, s. 423, 424; Ali Ali Subh, *et-Tasvîru'n-Nebevî li'l-Kayyimi'l-Halkiyye ve't-Tesrîiyye fî'l-Hadîsi's-Şerîf*, Mektebetu'l-Ezheriyye, Yy. 1423/2002, s. 125; Mahmûd Ahmed Şevk, *İtticâhâtu'l-Hedîs fî Tahtîti'l-Menâhici'd-Dirâsiyye fî Dûi't-Tevcihâti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Yy. 1421/2001, s. 147; Abdilazîz b. Abdillâh b. Bâz, *Mecmû'u Fetevâ İbn Bâz*, Cem': Muhammed b. Sa'd Şuvey'ir, Yy. Ty., c. 3, s. 157; Cevdet Hüseyin Cevdet-Fethî Muhammed Ebû 'İyâne, *Kavâidu'l-Coğrafya'l-'Ammetu't-Tabi'iyye ve'l-Beşeriyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, Yy. Ty., s. 31-32; Şâkir Hesbâk, *'İlmu'l-Coğrafya 'İnde'l-Arab*, Muessesetu'l-'Arabîyye, Yy. 1313/1896, s. 23; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn-Taha 'Osmân el-Ferrâ, Dâru'l-Merîh, Dermek, s. 43, 109, 110, 479; Abdullatîf Mahmûd Hamza, *el-Medhal fî Fenni't-Tahrîri's-Sehefî*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-‘Amme, Yy. Ty., s. 303; İhsân Abbâs, *Târîhu'l-Edebi'l-Endulusî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1960, s. 42, 90; Muhammed Gazzalî es-Sekâ, *Kazâifu'l-Hakk*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1411/1991, s. 208; Malik b. Nebî, *Teemmûlât*, Tahkîk: İşrâf Nedve Malik b. Nebî, Dâru'l-Fikr, Yy. 1979, s. 191.

a) İbn 'Useymîn "وَأَلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ" "Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır?"⁸⁷ âyetinden hareketle dünyanın yuvarlak olmadığı sonucuna ulaşanların hatalı yaklaşım sergilediklerini dile getirir. Müfessirimiz, "Allah, geceyi gündüze, gündüzü geceye dolar"⁸⁸ âyetinde geçen "يَكْوَر" muzâri fiilinin ve vakianın dünyanın yuvarlaklığını ispatladığı kanaatindedir. Ona göre tekvir, tedvîrdir. -Yani yuvarlak olmasını gerektirir- Gece ve gündüz "مَكْوَرِينَ" (dolanan iki şey) olduğuna göre bundan yerin yuvarlak olması lazım gelir.⁸⁹ İnşıkak sûresinin 3. âyetinde⁹⁰ belirtilen dünyanın düz olmasını kıyamette gerçekleşeceği şeklinde değerlendirir.⁹¹ Ayrıca İbn 'Useymîn şu gerekçeyi de ekler: "Eğer sen dümdüz bir hat üzerine memleketinden batıya yönelirsen tekrar ayrıldığın yere gelirsin."⁹² Ğasiye sûresinin 20. âyetinden⁹³ hareketle de yerin yuvarlaklığına karşı çıkanları Kur'ân'ı iyi anlamamakla itham eder. Ona göre yerin sathiliği, yürüyüş itibariyledir. Bir yerde durulması durumunda göz onu düz zanneder.⁹⁴ Nitekim o, "حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ"⁹⁵ "nihâyet gözden kaybolup gittikleri zaman" âyetinde yerin kürevî olduğu manasını çıkarmaktadır. Çünkü güneş hicab ile gizlenmiş olup müşahede edildiği gibi önce doğar, sonra yükselir, sonra da ufukta batar.⁹⁶

b) İbn 'Useymîn, sahâbeden İbn Abbas'ın bu konuya dair bir sözüyle de istidlal eder: "Güneş ve ay, gündüz vaktinde buradaki felekte, gece zamanlarında ise yerin altındaki felekte akıp gitmektedir." Ona göre bu sözlerden, İbn Abbas'ın, yeri yuvarlak olarak düşündüğü çıkarılabilir.⁹⁷

c) İbn 'Useymîn, aklî delil olarak bir uçağın Cidde'den batıya bir hat üzerinde yönelmesi durumunda tekrar aynı yere varması örneğini verir. Ona göre yerin düz olması, yönelen bölge itibariyledir. Fakat uzaklığa göre nihâyet bulur.⁹⁸ Yine buna delil olarak denizde seyreden gemiyi misal olarak arz eder: "Geminin uzun direkleri, uzaklaştıkça saklanır. Onu kaybettiren nedir? Çünkü yer yuvarlaktır, bundan dolayı kaybolmaktadır. Eğer düz olsaydı onu yakında gördüğün gibi uzaktan da görürdün."⁹⁹ Ayrıca denizlerin taşmayıp insanlara zarar vermediğini, hatta yeryüzü kürevî olduğu halde bunun gerçekleşmediğini zikrederek düşüncesini desteklemeye çalışır.¹⁰⁰

SONUÇ

Kur'ân'da her şeyin bilgisinin olduğu şeklinde yapılan yorumlar mübalağadır. İlmî i'câza dair verilen âyetin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda esas amacın da zaten bunu belirtmek olmadığı anlaşılmaktadır. Dinin rükünleri olan akîde, ibâdet, ahlak ve muamelatla ilgili verilere, aklî olarak ulaşmak mümkün

⁸⁷ Ğasiye, 88/20.

⁸⁸ Zümer, 39/5.

⁸⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 251-253; c. 12, s. 31.

⁹⁰ "Yer uzatılıp dümdüz edildiği zaman"

⁹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 376.

⁹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 14, s. 458.

⁹³ "Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır?"

⁹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 376.

⁹⁵ Sâd, 38/32.

⁹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 11, s. 376.

⁹⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 9, s. 305-306.

⁹⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 12, s. 199-200.

⁹⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 12, s. 200.

¹⁰⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu 'Semîn*, c. 14, s. 5, 98.

değildir. Fakat Kur'ân, önceki ümmetlerin kıssalarından bazılarını, bazı ğaybî haberleri, tabiat ilimlerine mücmel olarak işaretleri, idare ve iktisadî hayatla ilgili bazı temel ilkeleri vermiştir. Özellikle Kur'ân'ın, tabiat ilimlerine işaret mahiyetindeki âyetlerini Allah'ın kudretine ve yeniden yaratılışa delil getirmesi şeklinde anlamak daha doğrudur.

Kâinat, Allah'ın kudret sıfatının tezahürü iken; Kur'ân da kelim sıfatının bir yansımasıdır. Dolayısıyla kaynak itibariyle kâinat ile Kur'ân aynı zatın farklı sıfatlarının bir eseridir. Kâinatta bulunan düzen ancak Allah'ın ilim, hâkim, adil vb. sıfatlarıyla açıklanabilir. Kâinat ile Kur'ân âyetlerinin birbirleriyle çelişmesi bu anlamda mümkün değildir. Kâinattan verilen ve bazen ilmî hakikatleri de içinde barındıran kevnî gerçekler, asırların arkasındaki insanların bilgi seviyelerinin artışına paralel olarak daha iyi anlaşılır hale gelmiştir.

Kanaatimizce Kur'ân'daki manaların zamana bağlı olarak genişlemesi Allah'ın ezeli ilmi ve kelimelerin mücmel olarak zikredilmesiyle alakalıdır. Kur'ân'ın gönderilmesinin temel sebebi insanlara doğru yolu göstermektir. Gelen âyetler, insanları ilkin doğru inanca, hidâyete ermeye ve ahirete yönelik hazırlanmaya teşvik etmiştir. Kur'ân'da şimdiki bilimsel verilerin ulaştığı seviyeyi görebilmek "işaret etmesi" itibariyledir. Dolayısıyla bunu karinelerden hareketle rey ile tefsir etme şeklinde değerlendirebiliriz.

İbn 'Useymîn, katî bir delil ortaya çıkması durumunda Kur'ân'ın zahirî ifadelerinin te'vîl edilebileceği kanaatindedir. Dünyanın yuvarlak oluşunu savunduğu halde bazı çekincelerden dolayı dünyanın dönmesinin doğruluğu meselesine Kur'ân'ın zahirî ifadelerinden hareketle temkinli yaklaşır. Kanaatimizce o, teknik ve bilimsel bilginin her geçen gün yüksek ivmeler yaptığı çağdaş dünyada yaşadığı halde kevnî (kozmojik) âyetler hakkında yeterince bilgiler vermemiştir. Filozoflarınve kelamcılarının bilimsel bilgi aktarmalarına karşı çıkmıştır. Onun, selefi metoda göre tefsir anlayışını bina etmesi, bilimsel tefsir anlayışı konusunda geri planda kalmasına ve ilmî yaklaşımlara mesafeli durmasına sebep olduğunu düşünmekteyiz.

Onun bu konudaki ısrarı, dünyanın döndüğü söylemlerini bir teoriden ibaret olduğunu sanmasına dayanmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki dünyanın kendi ve güneşin etrafında döndüğüne dair bilgi, kesin bir bilgi haline gelmiştir. Artık bu, bir nazariye olmaktan çıkıp kesinlik kazanmıştır. Dolayısıyla nassın bu konuda bir verisinin olmadığından hareketle bilimsel bilgiyi hem reddetmenin hem de bunun karşısında hala bir kanaat belirtmemenin bir anlamı kalmamıştır.

KAYNAKÇA

'AFİYE, Muhammed Semîh, *el-Kur'ân ve 'Ulûmu'l-Erd, ez-Zehrâu li'l-Î'lâmi'l-Arabî*, Yy. 1414/1994.

el-'ANÎ, Abdulkadîr b. Mollâ Huveys es-Seyyid Mahmûd Ali Gâzî, *Beyânu'l-Meânî*, Matba'atu't-Terakkî, Dîmeşk 1382/1965.

el-'ASİMÎ, Muhammed b. Kâsım el-Hanbelî, *el-Mevdûât Sâlihât li'l-Huteb ve'l-Va'z*, Yy. Ty.

..... *Fetevâ ve Resâil Semâhe eş-Şeyh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillatîf Ali 'ş-Şeyh*, Tahkîk: Muhammed b. Abdirrahmân b. Kasım, Metbeetu'l-Hukûme Mekke, Mekke 1399/1979.

el-'ATÎBÎ, Ömer b. Süleymân b. Abdillâh el-Eşker, *el-'Akîde fillâh*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 1999/1419.

'İVÂCÎ, Galib b. Alî, *el-Mezâhibu'l-Fikriyyetu'l-Mu'asır ve Devruhâ fi'l-Mucteme'at ve Mevkifü'l-Musellem minhâ*, Mektebetu'l-'Asriyyetu'z-Zehebiyye, Cidde 1427/2006.

el-'UMRÎ, Nâdiye Şerîfi, *Edvâ ala's-Sekâfeti'l-İslâmî*, Müessesetu'r-Risâle, Yy. 1422/2001.

'ABBÂS, İhsân, *Târîhu'l-Edebi'l-Endulusî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût 1960.

AİŞE ABDURRAHMÂN, *el-İ'câzu'l-Beyân li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrek*, Dâru'l-Me'ârif, Yy. Ty.

el-ALÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Tahkîk: Alî Abdilbârî 'Utbe, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Yy. 1415/1995.

el-BEYDÂVÎ, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Tahkîk: Muhammed Abdurrahmân er-Mur'eşlî, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1418/1998.

el-BEYHEKÎ, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horâsânî Ebû Bekr, *Şu'ebu'l-İmân*, Tahkîk: Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1423/2003.

CEVDET, Hüseyin Cevdet- EBÛ 'İYÂNE, Fethî Muhammed, *Kavâidu'l-Coğrafya'l-Ammetu't-Tabi'iyye ve'l-Beşeriyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, Yy. Ty.

el-CEZÂİRÎ, Câbir b. Mûsâ b. Abdilkadîr b. Câbir Ebû Bekr, *Eyseru't-Tefâsir li Kelâmi'l-'Aliyyi'l-Kebîr*, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hükm, Medîne 1424/2003.

CİBRÎL, Muhammed es-Seyyid, *İnâyetu'l-Müslimîn bi İbrâzi Vücûhi'l-İ'câz fi Kur'âni'l-Kerîm*, Mecme' Melik Fahd Ty.

el-CÜZCÂNÎ, Ebû 'Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî, *Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*, Tahkîk: Saîd b. Abdillâh b. Abdilazîz Ali Hamîd, Dâru Sam'î, Yy. 1417/1997.

DERVÎŞ, Muhyuddîn b. Ahmed Mustafa, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuh*, Dâru'l-İrşâd, Humus-Sûriyye 1995/1415.

DUVEYDİRÎ, Recâ Vahîd, *el-Bahsu'l-İlmî Esâsiyyetuhu'n-Nazariyye ve Mümâresetuhu'l-İlmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, Beyrût 1421/2000.

EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekr b., *el-Kitâbu'l-Musanef fi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr*, Tahkîk: Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409.

EBÛ ŞUHBE, Muhammed b. Muhammed b. Suveylim, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fi Kutubi't-Tefâsir*, Mektebetu's-Sunne, Yy. Ty.

ENSARÎ, Abdurrahman, *el-Mürşidu'l-Vecîz İlâ Ulûmi'l-Kur'âni'l-Azîz*, Dârun'n-Nida, İstanbul 2016.

ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1998.

el-ESMERÎ, Şayi' b. Abduh b. Şayi', *me'e'l-İmâm Ebî İshâk eş-Şâtibî fî Mebâhis min 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Tefsîrih*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, Medîne 1422/2002.

FETEVA'L-LECNETU'L-DÂİME, *el-Lecnetu'l-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, Cem' ve Tertîb: Ahmed b. Abdurrezzâk ed-Duveys, Riâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, Riyâd Ty.

el-GAZZÂLÎ, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, Tahkîk: el-Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkezi Dâri'l-Minhâc li'd-Dirâset ve't-Tahkîki'l-İlmî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 1436/2011.

..... *Tehâfutu'l-Felâsife*, Tahkîk: Süleymân Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Mısır 1385/1966.

..... *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruh*, Tahkîk: Muhammed Reşîd Rızâ el-Kubbânî, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrût 1406/1986.

GAZZALÎ, Muhammed es-Sekâ, *Kazâifu'l-Hakk*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1411/1991.

ĞARÎB, Mahmûd Muhammed, *Sûretu'l-Vakî'a ve Menhecuha'l-'Akâid*, Dâru't-Turâsi'l-'Arabî, Kâhire 1418/1988.

el-HALEF, Seûd b. Abdilazîz, *Dehdu Da'va'l-Musteşrikîn enne'l-Kur'ân min 'İndi'n-Nebî*, Ğurâs, Yy. Ty.

HALEFULLAH, Muhammed Ahmed, *el-Kur'ân ve 'Ulûmuh el-Hadîs ve 'Ulûmuh*, el-Müessesetu'l-Arabiyye, Yy. 1986.

el-HALİDÎ, Salah Abdulfettâh, *el-Kur'ân ve Nakdu Meta'ini'r-Ruhbân*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1428/2007.

el-HATÎB, Abdulkerîm Yûnus, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ânî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire Ty.

HESABÂK, Şâkir, *İlmu'l-Coğrafya 'İnde'l-'Arab*, el-Müessesetu'l-'Arabiyye, Yy. 1313/1896.

el-HİCÂZÎ, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, Dâru'l-Cîli'l-Hadîd, Beyrût 1993/1413.

..... *et-Tefsîru'l-Vasît*, Dâru'l-Fikr, Yy. 1422.

el-HİNDÎ, Muhammed Enver Şâh b. Mu'azzem Şâh el-Keşmîrî, *el-'Urfu's-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizî*, Tashîh: eş-Şeyh Mahmûd Şâkir, Dâru't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1425/2004.

İBN 'ARABÎ, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr el-Me'afirî el-İşbîlî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkifi's-Sahâbe ba'de Vefâti'n-Nebî*, Tahkîk: Muhibbuddîn el-Hatîb-Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1407/1987.

İBN 'ÂŞÛR, Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tahir et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Yy. 1984.

İBN 'USEYMÎN, *el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn 'Useymîn I-XIV*, Tahkîk: 'Adil b. Sa'd, Kitâb-Naşîrûn, Beyrût 1431/2010.

..... *Mecmû' Fetevâ ve Resâil Fadîle eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn I-XXIX*, Cem' ve Tertîb: Fahd b. Nasır b. İbrâhîm es-Süleymân, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1413/1992.

..... *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, Tahkîk: Merkezu'l- Minber, Dâru İbni'l-Cevzî, Kâhire 1429/2008.

..... *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, İ'dad, Tertîb ve Takdîm: Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1415/1995.

..... *Şerhu'l-Kavâidi'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Cevzî, Kâhire 1427/2006.

İBN BÂZ, Abdulazîz b. Abdillâh, *Mecmû' Fetevâ İbn Bâz*, Cem': Muhammed b. Sa'd Şuvey'ir, Yy. Ty.

İBN HANBEL, Ahmet, *er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Tahkîk: Sabrî b. Selâme Şahîn, Daru's-Subât, Riyâd 1424/2003.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endulusî ez-Zâhirî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire Ty.

İBN NEBÎ, Malik, *Teemmulât*, Tahkîk: İşrâf Nedve Malik b. Nebî, Dâru'l-Fikr, Yy. 1979.

İBRÂHÎM, Muhammed İsmâîl, *el-Kur'ân ve İ'câzuhu'l-İlmî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Yy. Ty.

el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Tahkîk: Muhammed Bâsel 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1418/1998.

el-KETTÂN, İbrâhîm, *Teysîru't-Tefsîr*, Yy. Ty.

KIZILŞEKER, Abdurrahim, *Kur'ân'ın Selefi Yorumu: İbn 'Useymîn Örneği*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır 2017.

KUTUB, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrût-Kâhire 1412/1992.

MAHMÛDEYN, Muhammed Mahmûd - el-FERRÂ, Taha 'Osmân, *el-Medhel ilâ İlmi'l-Coğrafya ve'l-Bîe*, Daru'l-Merîh, Dermek Ty.

el-MERÂĞÎ, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirket Mektebe ve Matba'a el-Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1365/1946.

el-MERVEZÎ, Ebû Abdurrahmân Abdillâh b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzelî et-Turkî, *ez-Zuhd ve'r-Rekâik li İbni'l-Mübârek*, Tahkîk: Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût Ty.

el-METÎRÎ, Abdulmuhsin b. Zibn b. Mut'eb, *Da'avâ Ta'inîn fî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1427/2006.

..... *Da'vetu't-Ta'inine fî'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Kerni'r-Rabi' 'Aşere el-Hicrî ve'r-Reddu aleyhâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût 1427/2006.

el-MUBÂREKFÛRÎ, Ebu'l-Âlâ Muhammed Abdurrahmân b Abdurrahîm, *Tuhfetu'l-Ehvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût Ty.

MUHAMMED ABDİLVEHHÂB, Ali Cum'e, *el-Mustalahu'l-Usûli ve Müşkiletu'l-Mefâhîm*, el-Me'hedu'l-'Alemî, Kâhire 1417/1996.

en-NECCAR, Zağlûl Râğib Muhammed, *Medhâl ilâ Dirâseti'l-İ'câzi'l-İlmiyyi fi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyyeti'l-Mütehhere*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1430/2009.

en-NESEFÎ, Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Tahkîk: eş-Şeyh Mervân Muhammed eş-Şiâr, Beyrût 1427/2006.

en-NISÂBÛRÎ, Nizamuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Tahkîk: eş-Şeyh Zekerîyyâ 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1416/1996.

NURSÎ, Said, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1993.

..... Saîd, *Muhakemat*, Sözler Yay., İstanbul 1991.

er-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b.el-Hüseyin et-Teymî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420.

REŞİD RIZÂ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, Yy. 1990.

er-RÛMÎ, Fahd b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Süleymân, *İtticâhâtu't-Tefsîr fi Karni'r-Râbi' Aşere*, Suûdî Arabistân Yy. 1407/1986.

..... *Dirâsât fi 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yy. 1424/2003.

SUBH, Ali Ali, *et-Tasvîri'l-Kur'ânî li'l-Kayyimi'l-Halkiyye ve't-Teşrî'iyye*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Yy. Ty.

..... *et-Tasvîru'n-Nebevî li'l-Kayyimi'l-Halkiyye ve't-Teşrî'iyye fi'l-Hadîsi's-Şerîf*, Mektebetu'l-Ezheriyye, Yy. 1423/2002.

es-SÜKRÂ, Alî, *İlmu'l-Ciyûlucyâ 'İnde'l-'Arab*, Müessesetu'l-'Arabiyye, Yy. Ty.

eş-ŞA'RAVÎ, Muhammed Mutevallâ, *Mu'cizetu'l-Kur'ân*, el-Muhtarul-İslâmî, Kâhire 1398/1978.

..... *Tefsîru's-Şa'râvî*, Metabi' Ehbâri'l-Yevm, Yy. 1997.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm el-Haymî el-Girnâtî el-Mâlikî, *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîat*, Tahkîk: Abdullâh ed-Dirâz-Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Suûdiyye Ty.

eş-ŞEHRANÎ, Hasan b. Ali b. Manî', *Menhecu's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Ğaribi'l-Kur'ân*, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-'Useymîn el-İlmiyye, Kasım Üniversitesi, 1431/2010.

ŞEREFUDDÎN, Ca'fer, *el-Mevsû'etu'l-Kur'âniyye Hasâisu's-Suver*, Tahkîk: Abdulazîz b. 'Osmân et-Tuveycizî, Dâru't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Beyrût 1420/2000.

ŞEVK, Mahmûd Ahmed, *İtticâhâtu'l-Hedîs fi Tahfîti'l-Menâhici'd-Dirâsiyye fi Dûi't-Tevcihâti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Yy. 1421/2001.

et-TABERÂNÎ, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Metîr el-Leğmî eş-Şâmî Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahkîk: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebe İbn Teymiyye, Kâhire Ty.

et-TALİBÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs el-Hüseynî, *Nüzhetu'l-Müşâtak fi İhtirâki'l-Afâk 'Alema'l-Kutub*, Yy. 1409.

TANTÂVÎ, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Nahde Mısr, Kâhire 1998.

TARÎH ŞEREF, Abdulazîz, *el-Mukaddimât fi'l-Coğrafya't-Tabi'yye*, Merkezu'l-İskenderiyye, Ty. Yy.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u'l-Kebîr I-VI*, Tahkîk, Tahrîc ve Ta'lîk: Beşşâr Avved Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrût 1996.

el-YEMÂNÎ, Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Mu'ellimî el-Âtmî, *el-Kâid ilâ Tashîhi'l-'Akâid*, Tahkîk: Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Yy. 1404/1984.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire Ty.

ez-ZUHEYLÎ, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-Munîr*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, Dimeşk 1998/1418.

<http://www.elnaggarzr.com> (Erişim Tarihi: 16.02.2018)

NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNE YENİ BİR BAKIŞ: MOLLA SADRÂ'NIN TEKÂMÜLÎ NEFS TASAVVURU*

Muhammet Sait KAVŞUT**

Öz

Nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi, Antik gelenekten itibaren üzerinde söz söylenen ve hakkında cevap aranan problematiklerin başında gelir. Platon'dan başlayarak günümüze gelinceye değin pek çok filozof ve fikir adamı, nefis ve beden arasındaki etkileşimi oldukça farklı kuramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Düşünce tarihinin ciddi açmazları içerisinde yer alan bu mesele, çözüm bekleyen en önemli sorunsallardan biri olma özelliğini halen korumaktadır.

Nefsin mâhiyeti ve bedenle etkileşimine ilişkin felsefî mirastaki öğretileri yakından takip eden Molla Sadrâ, nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığını', tutarlı bir söylem ve sistemli bir yapı içerisinde birleştirmektedir. Onun özel bir retorikle; *nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı* şeklinde formüle ettiği nefis kuramı, nefsin tadrîcî bir dönüşümle cismânî yaratılışından psişik-aklî realitesine evrimine dayanır. Böylece salt 'hilomorfik' ile salt 'düalist' nefis teorileri arasında sıkışıp kalan İslâm psikolojisi ve din felsefesi için de üçüncü bir alternatif şık olarak belirir. Bu çalışmada, Molla Sadrâ'nın özgün bir perspektifle inşa ettiği tekâmülî nefis tasavvurunun geniş bir analizine yer verilecektir. Bu amaçla ilk olarak, nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi sorunsalının düşünce tarihindeki yansımaları incelenecektir. Ardından, Sadrâ psikolojisinde nefsin tanımı, mâhiyeti, bedenle ilişkisi ve varoluşsal tekâmülü, zihinsel bir insicâm içerisinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Nefs-Beden İlişkisi, Din Felsefesi, Nefsin Tekâmülü.

A NEW VIEW ON NAFS-BODY RELATION PROBLEM: MULLA SADRA'S ENVISAGEMENT ON EVOLUTION OF NAFS

Abstract

Makale Gönderim Tarihi: 05.10.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018
Doi: 10.26791/sarkiat.467738

* Bu makale, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi* adlı doktora tezimizden istifa edilerek ve bazı değişikliklere gidilerek yayına hazırlanmıştır. Bkz. Muhammet Sait Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, "Basılmamış Doktora Tezi".

** Dr., MEB, saitkavsut@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8579-2200.

Nature of nafs and its relation with body has been one of the most crucial problematics to be sought an answer about and mentioned a lot since Ancient age. Beginning with Plato until today, many philosophers and intellectuals have tried to explain the interaction between nafs and body in many different hypothesis. This issue, which has been a critical dilemma throughout intellectual history, is still a burning issue.

Mulla Sadra who followed the doctrines in philosophic accumulation about the nature of nafs and its interaction with body closely, united the immanence and transcendence of nafs orderly. With a special formulation, he formulated nafs theory as ‘solid creation and spiritual continuation of nafs’ and this is based on the nafs psychic-rational reality evolved in time. Therefore, it has come up as a third alternative for Islam psychology and religion philosophy, which are, caught in the middle of pure ‘hylomorphic’ and pure ‘dualist’ nafs theories. In this study, the evolution of nafs theory that Sadra built with an authentic perspective is going to be analyzed extensively. To that end, at first the reflections of problematic nature of nafs and its relation with body on intellectual history is going to be included. Subsequently, the definition of nafs, its nature, its relation with body and existential progress in Sadra’s psychology are going to be dealt in cognitive integrity.

Keywords: Mulla Sadra, Nafs-Body Relation, Religion Philosophy, Evolution of Nafs.

GİRİŞ

‘Nefsin-ruhun’¹ mâhiyeti ve bedenle ilişkisi, Antik çağın sistematik döneminden itibaren felsefî düşünüşün temel problematiklerinden biri olmuştur. Platon’dan başlayarak günümüze gelinceye değin pek çok filozof ve fikir adamı, ruh ve beden arasındaki etkileşimi, oldukça farklı kuramlarla açıklamaya çalışmışlardır.²

¹ Nefs-beden ilişkisi problematiğinin düşünce tarihindeki seyirinden özet bir kesitin sunulacağı çalışmamızın ilk kısmında, *ruh* ve *nefs* kavramları aralarında herhangi bir ayırım gözetilmeksizin ‘sinonim’ (anlamdaş) olarak kullanılmıştır. İlgili başlıkta zengin örneklendirmelerle sunulacağı üzere, Grekçe’deki *psukhe* terimi felsefî literatürde *nefs* kavramıyla karşılanırken; kelâm disiplini ise çoğunlukla *ruh* terimiyle ifade edilmektedir (Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-’Adl*, Dârü’l-Mısriyye, Kahire 1962-1965, XI/310-312; İbn Sina, *el-Mebde ve’l-Meâd*, (tsh. Abdullah Nurânî), Müessesetü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Tahran 1404, s.93). Molla Sadrâ’nın nefis tasavvurunun irdeleneceği sonraki başlıklarda ise yalnızca *nefs* kavramının kullanımı tercih edilmiştir. Zira çoğu Müslüman filozof gibi Molla Sadrâ da bizzat insanın kendisini ya da tinsel gerçekliğini ifade etmede *nefs* kavramını tercih etmekte, *ruh* terimini ise dimağda yerleşik psiko-fiziki bir kuvve olarak ikinci planda kullanmaktadır (Krş. Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, (*el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî Esfârü’l-’Akliyyeti’l-Erba’a*), (nşr. Rızâ Lutfi), Dâr-u İhyai’t-Turâsi’l-’Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981, VIII/205, 210, *el-’Arşîyye*, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402, s.249; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer’âşî, Kum 1404, s.35-36). Nefs ve ruh kavramlarının literatürdeki farklı kullanımlarına ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Aydın, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), C.XL, s.387-402; M. Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Dârü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1930), C.IV, Sa.14, s.46-52; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s.19-74.

² Söz konusu farklı kuramlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Eyüb Aktürk, *Eskatolojik Açısından Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s.67-114; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.25-114; Erkan Yar, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s.65-84; Dalkılıç, *A.g.e.*, s.145-249.

Söz gelimi 'natüralizm',³ 'mutlak düalizm',⁴ 'hilomorfik düalizm',⁵ ve 'epifenomenalizm',⁶ hep bu güçlüğün üstesinden gelmek için geliştirilmiş kuramlardır.⁷ İslâm düşünce geleneğinde ise ruh hakkında öne sürülen yüzden fazla fikir ve öğretinin bulunduğunu söylemek mümkündür.⁸ Ne var ki tüm bu farklı kuramlar, ana hatlarıyla 'maddeci', 'maddede içkin' ve 'cevherci' ruh teorileri şeklinde üçlü bir tasnifte birleştirilebilir.⁹ Nitekim ilerleyen pasajlarda, söz konusu üç temel perspektifin düşünce tarihindeki yansımalarından özet bir kesit sunulacaktır.

Safevî İran'ının en önemli entelektüel siması olan Molla Sadrâ (ö. 1050/1641),¹⁰ erken dönem düşünce okullarını birleşik bir sentez içerisinde bir araya getirmekte ve yeniden yorumlamaktadır.¹¹ Onun felsefî-kelâmî düşüncesinde nefis ilmi ise ayrı bir önem taşır. Sadrâ açısından nefsi tanıma, Tanrısal-İlâhî olana ulaştıran yegane yöntem olduğu gibi, uhrevî ilimlerin de merkezi temasıdır.¹² Nitekim Sadrâ'nın sistematik eserlerinde nefis ilminin taşıdığı öneme şu sözlerle dikkat çekilir:

³ *Natüralist (materyalist) yaklaşım*, insan kavramını fiziksel unsurlara referansla açıklar. Bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren tinsel bir gerçekliği kabul etmeyen natüralist eğilim, kişi olmanın da fiziksel temelli olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktürk, *A.g.e.*, s.67-68.

⁴ *Mutlak düalizm*, nefis-beden ikiciliğine dayanır. Nefsi, manevî bir cevher; bedeni ise bir alet hükmünde gören bu anlayış, en yüksek ifadesini Platon'un insan tasavvurunda bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koç, *A.g.e.*, s.26-31.

⁵ *Hilomorfik düalizm*, insanın maddî bir beden ile maddî olmayan ruhun birleşimi olduğunu savunur. Aristoteles'e kadar götürülebilecek bu anlayışta nefis, her ne kadar maddî bir cevher değilse de bedende gerçekliğini bulan 'içkin' bir realite olarak kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktürk, *A.g.e.*, s.55-57.

⁶ *Epifenomenalizm*, ruh-beyin özdeşliğini temele alır. İnsan ruhunu beynin bir fonksiyonu olarak kabul eden bu yaklaşım, psikolojik temaları beynin sinirsel fonksiyonları ile açıklama eğilimindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koç, *A.g.e.*, s.62 vd.

⁷ Koç, *A.g.e.*, s.11.

⁸ Ruh; 'cism-i latîf', 'cevher-i ferd', 'doğal (garizî) hararet', 'manevî cevher', 'dimağ' ve 'hava' gibi oldukça farklı unsurlarla özdeşleştiren söz konusu spekülâtif tezlerin geniş bir aktarımı için bkz. Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Mektebetü Lübnân, I. Baskı, Beyrut 1996, I/875-885.

⁹ Tahânevî, düşünce mirasındaki ruh kuramlarının ana hatlarıyla 'soyut' ve 'maddeci' teoriler şeklinde 'iki' ana başlık altında toplanabileceğini kaydeder (Tahânevî, *A.g.e.*, I/876-877). Ne var ki ilerleyen pasajlarda ayrıntılarıyla ortaya konacağı üzere, ruhun maddede içkin, fakat maddî olmayan gerçekliğini ön plana çıkaran felsefî doktrinler de bulunur. (Ayrıntılı bilgi için bkz., Ruhattin Yazoğlu, *Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölümlük*, Cedid Neşriyat, Ankara 2002, s.17-22). Bu sebeple nefis teorilerinin üçlü bir taksimle incelenmesi, problematiğin tarihsel seyrinin daha tutarlı ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesini sağlayacaktır.

¹⁰ Asıl adı, Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî olan Molla Sadrâ, 979 (1571) yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. 'Sadreddîn' (dinde ileri gelen), 'Sadrü'l-müteellihîn' (hakîmlerin önderi) ve 'ahûnd' (bilgin, üstad) lakaplarıyla anılmış ve çoğunlukla da Sadreddîn Şîrâzî, Molla Sadrâ ya da Sadrâ adıyla ünlenmiştir (Ebû Abdullah Zencânî, *el-Feylosofî'l-İrânîyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*, Tahran 1419, s.4-6). Bu büyük filozof, araştırmamızda kısaca Sadrâ olarak anılacaktır. Sadrâ'nın entelektüel biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. M. Ali Tebrizî, *Reyhânâtü'l-Edeb*, Sadi Press, Tahran 1331/1912, II/458-461; M. Müderrisi Cevârdîhi, *Târihu Felâsife-i İslâm*, İlmî Press, Tahran 1336, I/179 vd.; M. Muhammed Tünükâbunî, *Kisesü'l-'Ulemâ*, İntişârât-İ İlmîyye-i İslamiyye, Tahran 1396, s.328-333.

¹¹ Ali Hac Hasan, *el-Hikmetü'l-Müteâlîye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1426/2005, s.79; Seyyid H. Nasr, *Molla Sadrâ: Öğretileri*, (Nasr – O. Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* c.2, içinde), (çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.313.

¹² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sulûkiyye*, (tsh. S. Celâleddîn Âştîyânî), İntişârât-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed 1401, s.45; *İksîru'l-Ârifîn fî Ma'rifeti Tarîk'il-Hakk-i ve'l-Yakîn (Resâil-i Âhûnd* içinde), Tahran 1302, s.287. Söz konusu eserler, buradan itibaren makalemizde *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *İksîru'l-Ârifîn* şeklinde anılacaktır.

“İlâhi ilimleri tahsile çaba harcayanların öğrenmesi gereken ilk ilim, nefis-insan bilgisidir. Onunla, (nefsin) farklı halleri, sırları, varlık gerekçesi, makam ve derecelerine ilişkin bilgileri elde etmelidir...”¹³

“Her kim nefsinin tanırsa; onu nasıl yöneteceğini de bilir. Nefsinin terbiye ederek yöneten biri ise âleme düzen vermeyi öğrenir. Böylece Allah’ın halifesi olmaya hak kazanır...”¹⁴

Sadrâ’nın nefis tasavvurunu karakterize eden temel öğreti ise onun özel bir retorikle; ‘nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı’ (en-nefsu cismâniyyetü’l-hudûs ve ruhâniyyetü’l-bekâ) şeklinde formüle ettiği kuramdır.¹⁵ Sadrâ, ‘cevherî hareket’ (el-hareketü’l-cevheriyye)¹⁶ perspektifinde inşâ ettiği bu özel doktrinle, yalnızca nefis-beden ilişkisi sorunsalının çözümüne katkı sağlamamış, aynı zamanda yeni ve özgün bir nefis teorisi va’z etmiştir. Nefsin tadrîcî bir dönüşümle cismânî yaratılışından tinsel-aklî realitesine evrimine dayanan bu tekâmülî kuram, salt ‘hilomorfik’ ve salt ‘cevherci’ nefis teorilerine karşı İslâm psikoloji mirasında üçüncü bir alternatif şık olarak belirmektedir. Tüm bu gerekçelerden ötürü, Sadrâ’nın nefis tasavvuru araştırmamızda detaylı bir analize konu edilecektir. Üç başlık altında sunacağımız çalışmamızda *ilk olarak*, nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi sorunsalının düşünce tarihindeki yansımaları ana hatlarıyla serdedilecektir. Bu sayede problematiğin genel çerçevesi belirlenmeye çalışılacak ve Sadrâ’nın özgün kuramının anlaşılmasına imkân sağlanacaktır. *İkinci başlıkta* ise Sadrâ psikolojisinde nefsin tanımı ve mâhiyeti irdelenerek, bahsi geçen doktrinin entelektüel arka planına ışık tutulacaktır. Sadrâ’nın nefis tasavvurunun geniş bir biçimde inceleneceği *üçüncü başlık* ise iki amaca matuftur. Bunlardan ilki, nefis-beden ilişkisi probleminin hangi temel prensipler üzerinden çözümlendiğini ve *nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı* kuramının sistemli bir söylev içerisinde nasıl inşâ edildiğini ortaya koymaktır. İkincisi ise bu öğreti ile ortaya konan nefsin tekâmülî varlık mertebelerine analitikçi bir yaklaşımla ışık tutmaktır.

1. Nefsin Mâhiyeti ve Bedenle İlişkisi Problematikine Genel Bir Bakış

‘Psukhe’ (ruh) kavramının Antik Yunan’da Anaksimenes’in (MÖ 546-525) ‘aer’ (hava) arkhesi ile Pythagorasçıların orfik öğretilerinden¹⁷ itibaren bilinip tanındığını söylemek mümkündür. Pre-Sokratik evrede ruhun büyük ölçüde maddî bir cevher olarak

¹³ Sadrâ, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İran, I. Baskı, Tahran 1404/1984, s.497.

¹⁴ Sadrâ, *Esrârü’l-Âyât ve Envârü’l-Beyyinât*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1401, s.133. Eser, buradan itibaren makalemizde *Esrârü’l-Âyât* şeklinde anılacaktır.

¹⁵ Sadrâ’nın söz konusu doktrine yer verdiği bazı kısımlar için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/345-347, 385-395; *el-Mebde ve’l-Meâd*, (tsh. S. Celaleddin Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1395, s.310-326; *eş-Şevâhidü’r-Rubûbiyye*, s.221-227; *Mefâtîhu’l-Ğayb*, s.536-551; *Esrârü’l-Âyât*, s.142-144; *el-‘Arşîyye*, s.235; *Hâşiye ‘alâ İlâhiyyâti’s-Şifâ*, Kum t.y., s.170.

¹⁶ İlk dönem İslâm filozofları, Aristo fiziğinin başat etkisiyle hareketi ‘nitelik’, ‘nicelik’, ‘mekan’ ve ‘konum’ kategorileriyle sınırlamışlardır. Sadrâ, özgün bir perspektifle inşa ettiği *cevherî hareket* kuramıyla İslâm düşüncesindeki bu geleneksel kabule karşı çıkararak, nesnelerdeki hareketin eşyanın zatından kaynaklandığını öne sürer. Fenomenler dünyasının nesnelere, ‘akışkan’ (seyyâl) bir hüviyete ve ‘özel’ bir harekete sahiptirler. Bu sebeple cisimler, içten gelen bir tepki (meyil) ile bir nitelikten diğerine evrilirler. Dış belirginliğin işaretleri olan araz ve sıfatlardaki değişim ise cevherdeki değişimin sonuç ve mertebelerinden ibarettir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, III/39, 61-64, 86, VIII/247; *el-Meşâir*, Mektebetü’l-Tahurî, Tahran 1404, s.65, 68; *Esrârü’l-Âyât*, s.84-85; *Mefâtîhu’l-Ğayb*, s.388.

¹⁷ *Psukhe*’yi insandaki canlılık kaynağı olarak tanımlayan orfik öğretilerde, ruhun ölümsüzlüğü Hindistan menşeli ruh göçü inancıyla felsefî düzeyde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2006, s.53-57.

yorumlandığı gözlenir. Söz gelimi Diogenes (MÖ 411-324) için *psukhe*, havadır. Zira o, cisimlerin en incesi olduğundan diğer tüm tözlerin kaynağı ve hareket ettirici ilkesidir.¹⁸ Demokritos (MÖ 460-370) ise ruhun bir tür ateş ve sıcaklık olduğuna inanmaktadır.¹⁹ Empedokles (MÖ 492-432), ruhun dört unsurdan (hava-su-toprak-ateş) meydana geldiğini ve her bir ögenin de bir ruha sahip olduğunu düşünürken;²⁰ Anaksagoras (MÖ 500-428) ise insan ruhunun son derece ince bir cisim olduğunu kabul etmektedir.²¹

Greklî filozoflarındaki maddeci ruh tasavvurunun İslâm düşünce geleneğindeki benzeri bir formülasyonunu ise özellikle ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılar arasında bulmak mümkündür. Nefsin bağımsız gerçekliğini yadsıyan Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850), ruhu bedeninin bir arazi olarak yorumlar.²² Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) aktardığı şu bilgiler, Allâf'ın maddeci ruh anlayışına ilişkin somut bilgiler sunmaktadır: "*Ebü'l-Huzeyl'den rivayet edildiğine göre; o, insanın yiyen, içen ve herkes tarafından görülen bir bedenden ibaret olduğunu düşünmektedir.*"²³ Aynı görüş, Dırrar b. Amr (ö.200/815), Ebu Ali el-Cübbâi (ö.303/916) ve Ebu Haşim el-Cübbâi (ö.321/933) gibi sonraki Mu'tezilîler tarafından da sürdürüle gelmiştir.²⁴ Bununla birlikte ilk kez İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845) tarafından insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunun dile getirilmesiyle birlikte,²⁵ İslâm kelâmında ruhun latîf bir cisim olduğu şeklindeki yarı maddeci ruh anlayışı yaygın bir kanaat halini almaya başlamıştır.²⁶ Kuşkusuz ilk dönem kelâmcılarının maddeci ruh anlayışında revâkiyenin materyalist tezlerinin etkili olduğunu söylemek, hatalı bir tespit olmayacaktır.²⁷

Nefs-beden etkileşimi sorunsalının düşünce tarihindeki ikinci evresini ise Sokrates'le (MÖ 469-399) başlatmak mümkündür. Doğa filozoflarının maddeci ruh anlayışlarının aksine Sokrates, insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu, bu birleşik yapının üstün yanını ise ruhun oluşturduğunu savunur.²⁸ Ona göre, Tanrı'nın mâhiyetiyle benzer bir gerçekliğe sahip olan ruh, soyut bir karakterdedir; bu nedenle bedeninin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir.²⁹ Üstadı Sokrates'in fikirlerini takip eden Platon (MÖ 427-347) ise idealar öğretisi ile ruhun ölümsüzlüğünü metafiziki düzlemde temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda 'cevherci' nefis kuramının klasik şekliyle Platon'la başlatılmasındaki gerekçeyi, çağdaş düşünür John Burnet (ö.1928) şu sözlerle açıklar: "*Ruhun bağımsızlığı ve ölümsüzlüğü üzerinde duran ilk filozof, Sokrates'dir. Platon ise bu görüşün felsefî düzeyde geçerliliğini ispatlamaya çalışmıştır.*"³⁰

Platon, Tanrısal bir parça taşıyan ruhun bedenle etkileşime geçmesini nesnelere dünyasına duyduğu ilgiyle gerekçelendirir. Buna göre ruh, idealar âlemindeyken

¹⁸ Aristoteles, *Peri Psyches –Ruh Üzerine–*, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul 2018, I, 405a (8).

¹⁹ Aristoteles, *A.g.e.*, I, 403b (29)- 404a (16).

²⁰ Aristoteles, *A.g.e.*, I, 404b (10-15).

²¹ Yazoğlu, *Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s.18.

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/310.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *A.g.e.*, XI/310.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *A.g.e.*, XI/310-312.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *A.g.e.*, XI/310.

²⁶ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.191-197.

²⁷ Revâkiye'nin ilk dönem kelâmcılarının ruh tasavvurları üzerindeki etkileri için bkz. Osman Emin, *el-Felsefeti'r-Revâkiyye*, Kahire t.y., s.299-300; Dalkılıç, *A.g.e.*, s.188.

²⁸ F.M. Conford, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press. Cambridge 1965, s.4-5.

²⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1937-1941, s.237.

³⁰ John Burnet, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, Macmillan, London 1964, s.271.

fenomenler dünyasına ilgi duymaya başlamış ve nihayetinde madde âlemindeki bedenlere konuk olmuştur.³¹ Ruh, bedenlerdeki tutsaklığı sona erdikten sonra *Hades*'de³² ebedi bir formda yaşamını sürdürür: "*Ruhun ölmezliği ve yok olmazlığı mutlak olarak gerçektir, ruhlarımız da Hades'de gerçekten var olacaklardır...*"³³

Platon'un mutlak nefis-beden ayırımına dayanan 'cevherci' nefis teorisi, peripatetik/meşşâî gelenekte ise Aristoteles'in (MÖ 384-322) 'hilomorfik' nefis kuramıyla karşılanmaktadır. Böylece nefis-beden ilişkisi tartışmalarının düşünce tarihindeki seyirinde üçüncü evreye geçilir. Aristoteles ruhun maddede içkin, fakat maddî olmayan gerçekliğini ön plana çıkararak nefsi; "*yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin formu/entelekyası*" şeklinde tanımlar.³⁴ Bir diğer deyişle nefis, canlılığa kabiliyetli ve bunun için tabiatı icabı bir takım aletlere-yeteneklere sahip olan tabiî varlıkların doğrudan doğruya edimselleşmesidir.³⁵ Bu tanımdan hareketle nefsin, bedende içerilen potansiyelliğin (hayat) gerçekleşmesi; bedenine ise söz konusu yetkinleşme sürecinde gerekli olan şartlar demeti olarak görülmesi gerekir.³⁶ Böylece nefis-beden bütünlüğünü önceleyen Aristoteles'in hilomorfik düalizminde, ruhla bedenine yekdiğerinden bağımsız varlıklar olmadığı savunulur.³⁷

Düşünce tarihindeki Platoncu 'aşkın' ruh ile Aristotelesçi 'içkin' nefis kutuplaşmasının İslâm psikoloji öğretilerinde kalıcı etkiler bıraktığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda başta İbn Sina olmak üzere İslâm meşşâîlerinin büyük bir çoğunluğu, Aristotelesçi *entelekyâ* kavramsallaştırmasına bağlı kalarak nefsi; "*tabiî organik cismin ilk kemâli-yetkinliği*" şeklinde tanımlamışlardır.³⁸ Ayrıca nefsin hudûsü-kıdemi tartışmasında da kategorik olarak nefsin hâdis olduğu düşüncesini taşımışlardır.³⁹ Bununla birlikte meşşâî düşüncede Aristoteles'in içkin yaklaşımının aksine insânî nefsin bedenden bağımsız, ayrık ve manevî bir cevher olduğu da savunulur.⁴⁰ Aristoteles'in 'hilomorfik' nefis yaklaşımı ile Platon'un 'cevherci' nefis teorisinin

³¹ Fatma Paksüt, *Platon ve Sonrası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s.347.

³² *Hades*, Platon düşüncesinde eskatolojik temaların gerçekleşeceği uhrevî âlemi temsil etmektedir. Özellikle orta dönem diyaloglarından *Phaidon*'da, 'hades'e yoğun göndermelerde bulunulmuştur. Bunlardan bazıları için bkz. Platon, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989, 70d-71c, 107a.

³³ Platon, *A.g.e.*, 70d-71c, 107a.

³⁴ Aristoteles, *Peri Psyche* –Ruh Üzerine-, II, 412a(11-20). Bununla birlikte Aristoteles'in nefis kuramının tam bir düalist veya monist olduğunu söylemek de kolay değildir. Zira o, nefsin cevherliğini cismin sûreti olması anlamında va'z ederken, nefsin bağımsız bir cevher olup olamayacağına ilişkin çok açık hükümler vermemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sa.26 (2004/1), s.59-83.

³⁵ Süleyman H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976, s.85.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sina'nın Ruhiyatı*, (Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937, s.13.

³⁷ Aristoteles, *Peri Psyche* –Ruh Üzerine-, II, 413a (4-9).

³⁸ Krş. Aristoteles, *A.g.e.*, II, 412a (11-20); İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32; *en-Necât mine'l-Farki fî Bahri'd-Delâlati*, (tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh) Menşûrâti Câmîati Tahran, Tahran 1421, s.194; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.93; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât mea'l-Muhâkamât*, I. Baskı, Kum 1417, II/429; Fârâbî, *Risale fî Mesâili'l-Müteferrika*, Haydarabad 1344, s.19.

³⁹ Bkz. İbn Sina, *en-Necât*, s.375-378; Fârâbî, *'Uyunu'l-Mesâil, -Felsefenin Temel Meseleleri-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s.125-126.

⁴⁰ İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.166-171, 187-192.

sistemli bir temellendirmeye gidilmeden bir araya getirilmesi ise Sadrâ'nın haklı eleştirilerine neden olmuştur.⁴¹

Aydınlanmacı/işrâkî düşünce ile sûfi gelenekte ise Platoncu 'aşkın' nefis teorisinin varlığını daha güçlü bir biçimde hissettirdiği söylenebilir. Nitekim Sühreverdî'nin (ö.1234) en önemli takipçilerinden biri olan *Hikmetü'l-işrâk* şârihi Kutbüddîn Şirâzî (ö.1311), nefsin kadîm oluşunu Platoncu tezler üzerinden şu şekilde sunar:

“Platon, ruhların kâdim olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Kuşkusuz bu tez, bâtılın kendisine ilişmeyeceği bir hakikattir... Nitekim nebevî bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: ‘Allah, ruhları bedenlerinden bin sene önce yaratmıştır.’ Hadisteki mahdut süre, avâmın idraki için kullanılmış bir kayıt olup, ruhun bedene önceliği ise ezeldir.”⁴²

Nefsin kıdemini ileri süren bir diğer filozof olan Ebubekir er-Râzî'nin (ö.925) ismi de anılmadan geçilemeyecektir. Râzî, *Kudemâtü'l-Hamse*'sinde Tanrı, zaman, mekan ve maddeye ilaveten, nefsi de beşinci ezeli prensip olarak sunmaktadır.⁴³

Netice olarak, Pre-Sokratikler ile erken dönem Mu'tezile kelâmcılarının 'maddecî' nefis tasavvurlarıyla başlayan nefsin mâhiyeti ve bedenle etkileşimi tartışmaları, tarihi seyri içerisinde sırasıyla 'manevî cevherci' ve 'maddede içkin' nefis kuramlarıyla devam ettirilmiştir. Sadrâ, nefsin *cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı* doktriniyle düşünce mirasının bu köklü problematiğini çözümlenmede yeni bir perspektif sunar. Aynı zamanda, Aristotelesçi 'içkin' ve Platoncu 'aşkın' nefis teorilerinin yüksek bir sentezde birleştirilmesini de amaçlayan bu kuram, sonraki başlıklarda tutarlı bir bütünlük içerisinde ele alınacaktır.

2. Sadrâ'da Nefsin Tanımı ve Mâhiyeti

Sadrâ'nın nefis tasavvurunu geliştirirken gerçekleştirdiği devrimsel nitelikteki ilk yenilik, psikolojiyi tabiat felsefesinden uzaklaştırarak özgün bir araştırma alanı kılmaktır. Daha ince bir deyişle Sadrâ, Aristoteles ve İslâm meşşâilerinin aksine nefsi tabiat ilimleri içerisinde sınıflandırmamakta; tinsel gerçekliğin boyutlarını 'varlık' merkezinde araştıran bağımsız bir disiplin olarak incelemektedir.⁴⁴ Bu bağlamda Sadrâ'nın başyapıtı *el-Esfârü'l-Erbaa*'nın 'dördüncü sefer'i, nefis ilmi ile eskatolojik temalara ayrılmıştır.⁴⁵

Sadrâ, nefis tasavvurunu tıpkı İbn Sina gibi, nefsin varlık delilleri problematiğiyle başlatır.⁴⁶ *Esfâr*'da yer verilen ilk argüman, esasen İbn Sinacı bir delillendirme⁴⁷ olan nefsin varlığının 'dış gözlem' yoluyla kanıtlanmasına dayanır. Şöyle ki, dış dünyada beslenen, büyüyen, hareket eden ve duyumsayan cisimlerin varlığı gözlenmektedir. Söz konusu fiillerin 'ilk maddeye' (madde-i ûlâ: prote hyle) nisbet edilmesi imkansızdır. Zira saf potansiyellik içeren ilk madde, tümüyle kabul edici bir ilke olup herhangi bir açıdan edimsellik-dış gerçeklik taşımaz. Bahsi geçen eylemlerin cisimlerde müşterek

⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/344-346; IX/112-116.

⁴² Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425, s.430.

⁴³ Ebubekir er-Râzî, *el-Kavlu fi Kudemâti'l-Hamse*, (Resâ'il Felsefiyye içinde), Beyrut 1979, s.195-215.

⁴⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/3 vd.; Aristoteles, *Peri Psyches –Ruh Üzerine-*, II, 412a- III, 435b; İbn Sina, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât* (6), (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404, s.1 vd.; Nasr, *Sadrüddîn Şirâzî: Molla Sadrâ*, s.173.

⁴⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/2 vd.-IX/2 vd.

⁴⁶ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/6; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.5-14.

⁴⁷ Bkz. İbn Sina, *A.g.e.*, s.5-10.

olarak içerilen ortak bir surete-forma izafe edilmesi de imkansızdır. Çünkü tabîî cisimlerin mezkûr eylemler sayesinde yekdiğerinden farklılaşabildiği görülmektedir. Şu halde cisimlerdeki mezkûr fiillerin ilkesi (mebde) yalnızca nefis olarak kabul edilebilir.⁴⁸ Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye ve Mefâtihü'l-Ğayb*'da yer verdiği diğer deliller ise ana hatlarıyla nefsin varlığının 'sezgisel gözlemle' temellendirilmesi üzerine kurulur.⁴⁹ Bu çerçevede uyku, baygınlık, sarhoşluk vb. bilinç kaybının yaşandığı durumlarda dahi kişinin kendi varlığının bilincinde olması, nefsin varlığına delâlettir.⁵⁰ Yine, İbn Sina'nın meşhur 'uçan adam' metaforu⁵¹ da Sadrâ tarafından nefsin varlığını kanıtlamada temel bir postulat olarak kullanılır.⁵²

Sadrâ, nefsi tanımlarken ise Aristoteles tarafından va'z edilip İslâm meşşâilerince geliştirilen 'ilk yetkinlik-kemâl' kavramsallaştırmasını⁵³ kurucu bir öge olarak kullanmaktadır. Bu minvalde insânî nefsin tanımını peripatetik psikolojiyle tam bir uyum içinde şu şekilde sunar: "*Nefs, güç (kuvve) halinde hayata sahip olan tabîî organik cismin, tümel ilkeleri idrak etmesi ve düşünme eylemini gerçekleştirmesi yönünden ilk yetkinliğidir.*"⁵⁴ Sadrâ, Aristotelesçi tanımda geçen her bir terimin kavramsal analizlerini oluşturarak nefsin mâhiyetine ilişkin temel bir sonuca ulaşmaya çalışır.⁵⁵ Bu doğrultuda ilk olarak, nefsi tanımlamada kullanılagelen 'yetkinlik' (kemâl), 'form' (suret) ve 'güç' (kuvve) terimlerinin psikolojik düzlemdeki karşılıklarını inceler: Nefs, duysal formlar ve tümel bilgileri kabul etmesi ve fiillere kaynaklık etmesi cihetiyle, *güç* olarak tanımlanmıştır. Bedenle beraber bulunarak, nebâtî ve hayvânî cevherleri bilfiil oluşturma getirdiği için de *suret* olarak isimlendirilmiştir. 'Cinsi', meydana gelmiş bir 'tür' (nevi) olarak kemâl ile ulaştırması sebebiyle de *yetkinlik* olarak adlandırılmıştır. Çünkü cinsin doğası kendisine bir 'fasıl' (fasl: ayırım) eklenmedikçe eksiktir, tanımlanmamıştır.⁵⁶ Ne var ki nefsi tanımlarken kullanılabilecek yegane sözcük ise 'kemâl'dir (yetkinlik). Zira 'yetkinlik', 'suret' ve 'kuvve' kavramlarından daha kapsayıcı olup, nefsin anlamına tam delâlet etmektedir.⁵⁷

Sadrâ, nefsin varlığını 'yetkinlik' kavramıyla karşıladıktan sonra, bu terimi ikili bir tasnifle ele alır: *İlk yetkinlik*, türün, kendisiyle bilfiil tür haline geldiği kemâldir. Tıpkı bir kürsü veya kılıcın şekli gibi. *İkinci yetkinlik* ise fiilleri ya da edilginlikleri itibariyle şeyin türüne tâbi olan nitelikler için kullanılır. Söz gelimi nefis-i nâtika, insan türünün ilk yetkinliği; duyumsama ve iradî hareket ise ikinci yetkinlikleridir.⁵⁸ Ya da kılıcın kesmesi, ikinci yetkinliğin bir diğer örneği olarak düşünülebilir. Türün bilfiil tür haline gelmesinde ikinci yetkinliklere ihtiyaç duyulmaz. Çünkü iradî bir harekette bulunmasa da hayvanın bilfiil hayvan olduğu bilinir. Aynı şekilde hastaları tedavi etmese de doktor

⁴⁸ Sadrâ, A.g.e., VIII/6-7.

⁴⁹ Bkz. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212-213; *Mefâtihü'l-Ğayb*, s.525.

⁵⁰ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212.

⁵¹ İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.13. Söz konusu metaforun *el-İşârât ve't-Tenbîhat*'daki güncel versiyonu için bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, (çev. Durusoy Ali vdğ.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.107-108; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, II/292.

⁵² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212.

⁵³ Krş. Aristoteles, *Peri Psyches –Ruh Üzerine-*, II, 412a (20) -412b (9); İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32; *en-Necât*, s.194; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.93; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/429; Fârâbî, *Risale fî Mesâilü'l-Müteferrika*, s.19.

⁵⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/53; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.199; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.258; *Mefâtihü'l-Ğayb*, s.514; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32.

⁵⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/7-23.

⁵⁶ Krş. Sadrâ, A.g.e., VIII/7; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10.

⁵⁷ Sadrâ, A.g.e., VIII/7-9.

⁵⁸ Sadrâ, A.g.e., VIII/14.

filvaki doktordur.⁵⁹ Sadrâ, 'ilk yetkinlik' terimiyle karşıladığı nefis tanımını açıklığa kavuşturmak için 'tabîî cisim' kavramını da mercek altına alır. Kuşkusuz nefis, tüm tabîî cisimler için kullanılabilir bir kavram değildir. Bu bağlamda nefsin, ateş, toprak vb. tabîî cisimlerin kemâlî olduğundan söz edilemez. Aksine nefis, duyumsama, hareket etme gibi yaşamsal aktiviteleri gerçekleştirebilecek uygun bünyedeki tabîî cisimlerin ilk yetkinliğidir.⁶⁰

Şimdiye değin aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere, Sadrâ'nın felsefî-kelâmî düşüncesinde nefis, -kavramsal düzeyde- Aristoteles'in hilomorfik nefis kuramının sınırları içerisinde ele alınmaktadır. Sadrâ'nın Aristotelesçi tanımın kavramsal çözümlemesinde de büyük ölçüde, *eş-Şifâ:en-Nefs*'deki bilgilerden yararlandığı görülmektedir.⁶¹ Bununla birlikte tıpkı İslam meşşâileri gibi Sadra da nefsin 'manevî cevherliliğini' psişik realitenin aslî formu olarak ön plana çıkarır.⁶² Bu doğrultuda nefsin manevî cevher oluşu, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*'de başlıca dört argüman üzerinden temellendirilmektedir:

İlk delil, benlik bilincinin 'bedîhi' (apaçık) bir bilgi oluşundan hareket eder. Başka bir deyişle insan, zorunlu bir biçimde kendi varlığının bilincindedir. Doğrudan kendi zâtını idrak bir öznenin ise maddeden-bedenden ayrı olması gerekir. Aksi takdirde zâtına ilişkin bilinci, zâtı için hâsıl olmayacaktır.⁶³ *İkinci delil* ise ilk argümanla bağıntılı bir biçimde insanın uyku, sarhoşluk vb. durumlar da dahil olmak üzere, anbean kendi varlığının bilincinde olmasına dayanır. Kuşkusuz insanın bedensel azalarına ilişkin bilinci ise söz konusu süreklilikten yoksundur. Şu halde benlik bilincimizin sürekliliği, nefsin soyut bir karakterde olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴ Sadrâ *üçüncü delilde* ise İbn Sina'nın nefsin varlığını kanıtlamada kullandığı 'uçan adam' metaforuna/istiaresine başvurmaktadır:

“Şayet sen, zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve organlarının birbirine değmeden ayrı olarak durduğunu ve hiçbir duyu gücünü kullanmadığını vehmedersen ve de yalıtılmış bir havada bir an asılı durduğunu varsayarsan; kendini her şeyden habersiz, ancak varlığının sübütundan haberdar olarak bulursun.”⁶⁵

Sadrâ'nın nefsin cevherliliğini dayandırdığı *son postulat* ise kişinin tüm bedensel devinimlerine rağmen aynı 'ben' olarak kalabilmesini esas alır.⁶⁶ Sadrâ'nın yer verdiği argümanların ana hatlarıyla peripatetik tezlerin özet bir tekrarı olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁷ Öte yandan nefsin cevherliliğine ilişkin *Esfâr*'da yer verilen

⁵⁹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/14-15.

⁶⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/16.

⁶¹ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/7-23; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10.

⁶² Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/260 vd.; İbn Sina, *A.g.e.*, s.187-197.

⁶³ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.211.

⁶⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, s.212.

⁶⁵ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, s.212; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.13; *İşaretler ve Tenbihler*, s.107-108.

⁶⁶ Sadrâ, *A.g.e.*, s.212-213.

⁶⁷ Krş. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.211-213; İbn Sina, *Risale fî Ma'rifeti Nefsi'n-Nâtuka ve Ahvâliha*, (nşr. Ahmed Fuad Ehvânî, *Ahvâlü'n-Nefs*, içinde), Dâru Byblion, Paris 2007, s.183-184.

delillendirmeler ise genel olarak; İslâm meşşâileri,⁶⁸ antik filozoflar⁶⁹ ve sûfi düşünürlerin doktrinleri⁷⁰ ile vahiy-şeriat lisanındaki naklî bildirimlerden⁷¹ oluşmaktadır.

Sonuç itibariyle Sadrâ psikolojisinde Aristotelesçi 'içkin' nefis tanımlamasına bağlı kalınmakla beraber, Yeni Eflatuncu bir sentezle nefsin manevî cevherliliğine dikkat çekilmektedir. Kuşkusuz söz konusu sentezin İslâm düşünce geleneğindeki ilk örneklerini, Fârâbî (ö.940) ve İbn Sina (ö.1037) özelinde bulmak mümkündür.⁷² Ne var ki Sadrâ'yı bu alanda eşsiz kılan ana paye, nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığının' tutarlı bir söylem ve sistemli bir yapı içerisinde buluşturulmasıdır. Sadrâ, *nefsin cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı* doktriniyle İslâm düşüncesindeki bu teemmülî ülküyü gerçekleştirdiği gibi, aynı zamanda özgün ve tekâmülî bir nefis kuramı va'z etmektedir. Söz konusu öğretinin ayrıntıları ise bir sonraki başlıkta geniş bir biçimde incelenecektir.

3. Nefs-Beden İlişkinine Yeni Bir Bakış: Nefsin Cismânî Hudûsü-Rûhânî Bekâsı

Önceki başlıkta aktarılan bilgiler, Sadrâ'nın tekâmülî nefis kuramına düşünsel bir basamak teşkil eder. Bu bağlamda Sadrâ psikolojisinde zihinsel bir insicâm içerisinde hedef daraltılmakta ve nefsin varoluşsal tekâmülünün inşâsına geçilmektedir. Sadrâ'nın özel bir retorikle; '*nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı*'⁷³ şeklinde formüle ettiği kuram, iki temel öğeden oluşur. Bunlardan ilki olan 'cismânî hudûs', nefsin cisimsel bir cevher olarak varlık sahasına çıkışını tanımlar.⁷⁴ 'Rûhânî bekâ' ise nefsin kesintisiz ve tedricî bir süreç içerisinde cismânî cevherlikten psişik-aklî forma evrimini anlatır.⁷⁵ Başka bir deyişle 'tinsel bekâ', özsel/zâtî bir dönüşüm geçiren nefsin bâki kalacak olan temel gerçekliğini (psişik-aklî realite) ifade etmektedir.⁷⁶ Şu halde bu çift hipotezli kuramın her iki ayağı birbirinden bağımsız olmadığı gibi, yekdiğerinden beslenmekte ve sistematik bir yapı içerisinde nefsin varoluşsal tekâmülünü temellendirmektedir.

Sadrâ, nefsin cismânî hudûsünü temellendirmek için ilk olarak düşünce mirasındaki nefsin hudûsü-kıdemi tartışmasını ele alır. *Esfâr*'da, Aristotelesçi ve Platoncu kutuplaşmanın oldukça ayrıntılı bir aktarımı⁷⁷ gerçekleştirildikten sonra, kategorik olarak nefsin hâdis olduğu savunulur.⁷⁸ Sadrâ psikolojisinde nefsin hâdisliğinin, özgün

⁶⁸ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/260-302.

⁶⁹ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/307-310.

⁷⁰ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/310-325.

⁷¹ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/303-307.

⁷² Söz gelimi İbn Sina psikolojisinde Aristocu 'içkin' nefis tanımı ile Platoncu 'aşkın-ayrık' nefis kuramı, Yeni Eflatuncu bir sentezle aynı çizgide bir araya getirilmektedir. Krş. İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32, 187-197; *Mesâil an Ahvâli'r-Rûh*, (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâili İbn Sina* içinde), İstanbul 1953, s.68-69.

⁷³ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/345-347, 385-395; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.310-326; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-227; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-551; *Esrârü'l-Âyât*, s.142-144; *el-'Arşîyye*, s.235; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

⁷⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-'Arşîyye*, s.235; *Esrârü'l-Âyât*, s.143; *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kül*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. ve tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran 1417, s.88; Ebu'l-Hasan Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s.61.

⁷⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223, 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537, 554-555.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/347.

⁷⁷ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/333-343.

⁷⁸ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/330-331, 364; İbn Sina, *en-Necât*, s.375-378; Fârâbî, '*Uyunu'l-Mesâil-Felsefenin Temel Meseleleri*-, s.125-126.

felsefî delillendirmelerle inşâ edildiğini söylemek mümkündür. *el-Esfâr*,⁷⁹ *el-Mebde ve'l-Meâd*,⁸⁰ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*⁸¹ ve *Mefâtîhu'l-Ğayb*'da⁸² yer verilen zengin argümanlar, beş ana başlık altında birleştirilebilir:

İlk delil; kadîm varlıkların değişmez-sabit gerçekliğinden yola çıkar. 'Ayrık' (mufârık) akıllar gibi ezeli varlıklar, 'zâtında kemâle' sahip olduklarından her türlü değişim ve yenilenmenin uzağındadırlar. Şayet nefis kadîm ise zâtında bir eksiklik-kusur bulunamayacağından değişim ve devinimden kayıtsız olması gerekir. Halbuki nefsin, nebâtî, hayvânî ve insânî yetilere ihtiyaç duyduğu ve cevherî bir değişim içerisinde sürekli yenilediği görülmektedir. Şu halde nefsin kadîm oluşu, varoluşsal gerçekliğiyle çelişmektedir.⁸³

İkinci delil; saf âkıllar âlemine tikel-sayısal çokluğun ilişemeyeceği prensibi üzerine kurulur. Zira varlık realitelerine 'potansiyellik', 'edilginlik' ve 'değişimin' dahil olmadığı ezeli varlıklar, zâtına özgü türlere sahiptirler. Nesnelere fenomenal dünyadaki tikel çokluğu ise maddeyle ilişkili olmaları sebebiyledir. Şu halde beşerî nefsin bireysel hüviyetleriyle vücûda gelmeleri, yalnızca cismânî âlemde sağlanabilir. Bu da nefsin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁴

Üçüncü delil; nefsin bedenden önce varlık sahasına çıkamayacağını mantıksal analizlerle ortaya koymayı amaçlar. Şöyle ki, nefsin bedenden önce yaratıldığı tezi şu iki seçenekten birinin kabulünü gerektirir: İlk varsayımda, beşerî nefsin bir başka bedende bulunduğu kabul edilir. Ne var ki geriye doğru sonsuza dek sürdürülebilecek 'beden-nefs' zincirinin 'tenâsühe' (ruh göçü) kapı araladığı açıktır. İkinci seçenek ise nefsin tümüyle bedenden kayıtsız, mücerret bir formda bulunduğunu varsayar. Bu durumda ise değişim, yenilenme ve tikel çokluğun tamamen fizikî nedenler dışında açıklanması gerekir ki bu da muhaldir. Şu halde nefsin hâdis olduğunu kabul etmek dışında geçerli bir seçenek bulunmamaktadır.⁸⁵

Dördüncü delil; üçüncü argümanla bağıntılı bir biçimde nefsin saf akıllar âlemindeki varlık modunu sorgular. Şayet nefis kadîm ise saf akıllar âlemindeki varlık tarzı, şu iki seçenekten birinin dışında kalmayacaktır: *İlk seçenek*, nefsin ibdâ âlemindeyken saf aklı bir cevher olduğunu, nefsanî formunun ise kendisine sonradan eklendiğini varsayar. *İkinci seçenek* ise nefsin akıllar âleminde nefsanî formuyla yer aldığını öne sürer. Oysa her iki opsiyon da varoluşsal gerçekliklerle örtüşmemektedir. İlkinde, değişimin ilişemeyeceği saf akıllara hâdis bir nitelik eklenmekte; ikincisinde ise nefsin varlığı 'muattal' (işlevsiz) kılınmaktadır.⁸⁶

Beşinci Delil; nefsin saf akıllar âleminde fenomenler dünyasına iniş nedenini sorgular. Bu bağlamda literatürdeki 'nesnelere dünyasına şehvet', 'tanrısal ceza' vb. trajik gerekçeler⁸⁷ ile söz konusu inişe mistik bir ton büründürmeyi amaçlayan 'kuş-kafes'

⁷⁹ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/330-331, 364.

⁸⁰ Bkz. Sadrâ, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, s.536.

⁸¹ Bkz. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-223.

⁸² Bkz. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.313.

⁸³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/330-331; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221.

⁸⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/331; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-222.

⁸⁵ Sadrâ, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, s.536. Sadrâ'nın Ebu'l-Berâkat el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152) nisbet ettiği benzeri bir delillendirme için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/340-341.

⁸⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.313; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223.

⁸⁷ Ruhun nesnelere dünyasına duyduğu ilginin Platon düşüncesindeki örnekleri için bkz. Paksüt, *Platon ve Sonrası*, s.347; Derbeder, *Platon ve Aristoteles'te Ruh-Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, s.10-12.

analojisi,⁸⁸ Sadrâ tarafından kabul görmez. Çünkü nefsin ilâhi âlemdeyken günah işlemesi ya da isyan etmesi düşünülemez.⁸⁹ Nefsin fenomenal dünyadaki varlık gerekçesine ilişkin Sadrâ psikolojisinde öne sürülen tezlerin ise ereksel/ğai ve optimist bir bakış açısına sahip olması dikkat çekicidir. Bu minvalde nefsin fizikî dünyadaki varoluşu, Sadrâ düşüncesinde ‘vücûd (varlık) kemâlini tamamlama’ ile ilişkilendirilmektedir.⁹⁰ Zira nefis için yalnızca duyuşsal âlemde ve bedenle elde edebileceği pek çok yetkinlik bulunur. İlâhi isimlerin bütününe toplama ya da Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma, bunlardan bazılarıdır. Analojik bir anlatımla; “camın, arka yüzeyindeki sırası sayesinde görüntüleri yansıtabilmesi gibi, nefis de duyuşsal âlemde ve beden aracılığıyla yetkinleşmektedir.”⁹¹

Nefsin hâdis oluşunu yukarıda yer verilen ilkelerle delillendiren Sadrâ, nefsin ‘cismânî hudûsünü’ temellendirmek içinse *nefs-beden bağıntısının* özel bir analizini gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda nefis-beden ilişkisinin ‘neliği’, toplam ‘altı’ bağıntı (taalluk) türü üzerinden incelenerek çözümlenmeye çalışılır.⁹² *Bunlardan ilki*, iki farklı kavramın mâhiyet ve mefhumları itibarıyla ilintili olmasına dayanır. Söz gelişi vücûdun (varlık) eşyadaki yansımalarını betimleyen mâhiyet, içerdiği bu anlamsal bağ nedeniyle vücûdla ayrılmaz bir birliktelik içindedir.⁹³ Sadrâ, gölgenin aslını takip etmesi ya da suretin aynada aksetmesi benzeşimleriyle de bu irtibatı örneklemiştir.⁹⁴ Mâhiyet-vücûd ilişkisini bu itibarla bağıntı türlerinin en güçlüsü olarak nitelendirmek mümkündür.⁹⁵

İkinci bağıntı türünde ise iki farklı varlık, ontik düzlemde ‘varoluşsal’ bir bağ ile etkileşim halindedir. Mümkün varlıkların varlığı zorunlu olanla ilişkisi bu türdendir. Çünkü varlık hakikatlerini *Vâcibü’l-Vücûd*’tan aldıkları gibi, mevcudiyetlerini de O’ndan bağımsız olarak sürdüremezler.⁹⁶ Sadrâ, fenomenler arasındaki irtibatın *üçüncü türünü* ise ‘araz-cevher’ ilişkisiyle açıklar. Kuşkusuz ilinek (araz), belirlenimini (zuhûr) cevherle elde edebilmekte ve devamlılığını (bekâ) da yine onunla sağlayabilmektedir.⁹⁷ *Dördüncü bağıntı türü* ise iki farklı kavramın ‘hudûs’ ve ‘bekâ’ temelinde ilişkili olmasına dayanır. Başka bir deyişle bir nesnenin öznel kimliğiyle dış dünyada belirginlik kazanması ve formunu koruması, bir diğer ilkeyle bağıntısı aracılığıyla sağlanır. Söz gelimi ‘suret’in diğer cisimlerden farklılaşabilmek ve varlığını sürdürebilmek için ‘heyula’ya ihtiyaç duyması, bu türdendir.⁹⁸ *Beşinci bağıntı türünde* ise dış dünyada oluşa gelmek (hudûs) için bir başka ilkeye ihtiyaç duyulur. Bir önceki bağıntı türünden farklı olarak, iki ilke (cevher) arasındaki ilişki yalnızca dış dünyada

⁸⁸ Bkz. İbn Sina, *el-Kasîdetü’l-Ayniyetü’r-Rûhiyye fi’n-Nefs -Ruh Kasîdesi-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.62.

⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/364. Bununla birlikte Sadrâ, *Esfâr*’ın bir diğer bölümü ile *Mefâtihu’l-Ğayb*’da, nefsin ilk neş’etinde irtikâb ettiği günahlarından kurtulabilmesi için fenomenal dünyaya gönderildiğini söyleyebilmiştir (Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, V/199; *Mefâtihu’l-Ğayb*, s.411.) Ne var ki söz konusu pasajlarda nefis kelimesinin Hz. Adem’e işaretle müstear olarak kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.104-106.

⁹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/323-324.

⁹¹ Sadrâ, *A.g.e.*, (Sebzevârî, Hâşiye: 2), VIII/323.

⁹² Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/325-330.

⁹³ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/325; *el-Meşâir*, 12.

⁹⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, II/236; *el-Meşâir*, s.8.

⁹⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/325.

⁹⁶ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/325.

⁹⁷ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/325.

⁹⁸ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/326.

edimselleşme temelinde kurulmakta; formun bekâsı-devamlılığı ise herhangi bir koşullamaya bağlı kılınmamaktadır.⁹⁹

Sadrâ, nefis-beden ilişkisinin başlangıçta *beşinci bağıntı* türünde kurulduğuna inanır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene gereksinim duymakta; tinsel gerçekliğini elde ettikten sonra ise bedene duyduğu ontik bağımlılıktan kurtulmaktadır. Sadrâ nefsin ilk yaratılışta bedene duyduğu gereksinimi, suretin heyulaya duyduğu ihtiyaçla da benzeştirir. Cismânî formların dış dünyada belirginlik kesbederken ‘mübhem’ bir maddeye (heyula) ihtiyaç duyması gibi, nefis de ilk neş’eti ile tüm cevherî değişimlerine dayanak oluşturacak ‘belirsiz’ bir beden maddesine (nutfe) gereksinim duymaktadır.¹⁰⁰ Şu halde Sadrâ psikolojisinde nefis-beden ilişkisinin –başlangıçta– ‘varoluşsal bir ihtiyaç’ temelinde kurulduğunu kesin bir dille söylemek mümkündür: “*Nefsin bedene duyduğu gereksinim, başlangıçta tabiî ve cevherî bir ihtiyaçtır. Çünkü henüz bedenden bağımsız bir varlık realitesine ulaşabilmiş değildir...*”¹⁰¹ ‘Başlangıçta’ kaydını düşmemiz ise ‘altıncı’ bağıntı türünde aktaracağımız bilgilerle daha somut bir biçimde anlaşılacaktır.

Sadrâ, *altıncı bağıntı türünün* genel olarak çoğu Müslüman filozof tarafından nefis-beden ilişkisini açıklamada kullanıldığını kaydeder. Buna göre nefsin bedenle ilişkisi, tıpkı iki cevherin yalnızca ‘yetkinlik’ temelinde bağıntılı kılınması gibi, bir fazilet ve kemâl ilişkisidir. Beden, nefsin tekevvününde varlıksal bir paya sahip olmadığından nefis bağımsız bir yaratılışla vücûda gelmekte, bedenle ilişkisi ise farklı türden yetkinliklerin elde edilmesi prensibinde kurulmaktadır.¹⁰² Ne var ki Sadrâ, nefis-beden ilişkisinin ‘mutlak’ olarak bu bağıntı türüyle açıklanmasına karşı çıkar. Çünkü nefis, başlangıçta tüm kemâlî sıfatlarından ‘hâli’ (boş) olarak varlık sahasına çıkar. Nitekim ‘suretsel’ (bedensel) olarak rüş ve olgunluk çağına erişinceye dek, nefsin pratik aklî yetkinliklerinin edimselleştiğinden söz etmek mümkün değildir. Şu halde ‘aklî yetkinliklerin edinimi’ perspektifinde kurulacak nefis-beden ilişkisi, yalnızca erişkinlik döneminden itibaren söz konusu edilebilir.¹⁰³ Nitekim bu döneme ulaşılmasıyla birlikte, nefis bedeni bir alet hükmünde kullanmakta ve diğer aklî-kemâlî sıfatlarına da tadrîcen erişmektedir. Tüm bu aktarılan bilgiler, Sadrâ psikolojisinde nefis-beden ilişkisinin başlangıçta ‘varoluşsal bir ihtiyaç’; sonrasında ise bir ‘yetkinleşme imkânı’ şeklinde yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Nefis-beden ilişkisinin mâhiyetine yönelik yukarıda aktarılan bilgiler, esasen *nefsin cismânî hudûsü* tezine entelektüel bir zemin de hazırlamaktadır. Zira Sadrâ, bu bilgilerden hareketle nefsin cismânî yaratılışını doktrinal düzeyde ‘iki’ temel prensip üzerinden inşâ eder: *Bunlardan ilki*, nefis-beden bağıntısının ‘lâzımî’ (zorunlu) bir ilişki oluşuna dayanır. Nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene ‘varoluşsal’ bir ihtiyaç duymakta; beden ise fizikî gelişimin tüm evrelerinde nefse ‘mutlak’ bir biçimde gereksinim duymaktadır.¹⁰⁴ Bu bağlamda nefis-beden ilişkisinin, ‘soyut bir birliktelik’ (mücerredün ma’iyyetün) ya da ‘mütezâyif bir ilinti’ (zıtların birlikteliği) şeklinde yorumlanması doğru değildir.¹⁰⁵ Aksine nefis-beden arasındaki lâzımî terkib, her ikisinin

⁹⁹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/326.

¹⁰⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/326-327.

¹⁰¹ Sadrâ, *A.g.e.*, IX/85.

¹⁰² Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327.

¹⁰³ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327-328.

¹⁰⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/382; IX/85.

¹⁰⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/382-384.

de tek bir vücûdla (varoluş) varlık kazanmasını gerektirir.¹⁰⁶ Sadrâ bu durumu, Aristotelesçi hiylomorfizmin kavramları ile de örneklendirmeye çalışır: Madde ve formun zorunlu bir bağıntı ile tek bir varoluşta mevcut olması gibi, nefis ve beden de tek bir vücûdla varlık sahasına çıkmaktadır.¹⁰⁷ Şu halde nefis, dış gerçeklik elde ederken cismânî bir cevherden ibarettir ve ilkin, beden (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar.¹⁰⁸ Başlangıçta bilfiil tabiî bir cevher olan nefis,¹⁰⁹ diğer fizikî formlar gibi maddede-bedende teşahhûs ederek tikel bir çokluk kazanır. Bu açıdan hükmü, diğer cismânî suretlerin hükmünden farksızdır.¹¹⁰ Nefsin cisimsel bir cevher olarak ortaya çıkışının mâhiyeti ise nefsin tekâmülî varlık mertebelerinin irdeleneceği sonraki pasajlarda detaylı bir biçimde aktarılacaktır.

Sadrâ'nın nefsin cismânî hudûsünü dayandırdığı *ikinci temel prensip* ise ilk ilkeyle ilintili bir biçimde, 'nefsânî realite'nin bedeninin hudûsünden sonra elde edilemeyeceği postulatından hareket eder. Zira nefsin 'nefs' olarak varoluşu, özel bir varlık tarzında hudûsünü, yani bedenle olan zorunlu birlikteliğini anlatmaktadır: “*Şu halde nefis, nefis olarak kaldığı sürece bedenle bağıntılı olmadığı ve bedensel kuvveleri kullanmadığı bir varlık tarzına sahip değildir...*”¹¹¹ Nefsânî gerçekliğin sonradan kazanılamayacağı ilkesi, Sadrâ'nın pek çok farklı eserinde zengin bir terminolojiyle örneklendirilmektedir: Buna göre nefsin bedenle birlikteliği; 'babalık', 'oğulluk', 'kâtiblik', 'kaptanlık', 'yöneticilik' vs. örneklerde olduğu üzere sonradan elde edilen, 'izâfî' bir keyfiyet değildir.¹¹² Aynı şekilde bedeninin nefsin aleti oluşu da marangozun testere, rende vb. aletleri kısa süreliğine kullanması biçiminde 'görelî' bir ilişki değildir.¹¹³ Aksine, nefsin bedenle bağıntısını, ondaki tasarrufunu ve bu sayede tadrîcen tekâmülünü tanımlayan psişik realite, nefsin bedenle aynı anda ve cismânî bir formda yaratılışını gerektirir.¹¹⁴ Meşşâî psikolojide savunulduğu şekliyle nefsin yaratılışından itibaren 'manevî bir cevher' olarak bedeni yönetmesi ise iki temel ilkedden hareketle kabul edilemez: İlk olarak, nefsin manevî bir cevher olarak varlık sahasına çıkışı, hâdis olmamasını gerektirir. Çünkü hâdislik, maddeye-cisme özgü bir niteliktir. İkinci olarak ise bütünüyle soyut ve öznel bir formun (nefs) fizikî dünyanın maddî parçalarıyla (beden) bir anda ilişkiye geçmesi düşünülemez.¹¹⁵ Bu bağlamda nefsin –bedenden bağımsız olarak– özel bir yaratılışla feyzân ettiği şeklindeki peripatetik varsayım, kabul edilemez.¹¹⁶ Şu halde nefsin cismânî yaratılışı ve sonrasında ise cevherî hareketle tekâmül edişi dışında geçerli bir seçenekten söz edilemez.¹¹⁷

Nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı doktrininin ilk ayağını teşkil eden 'cismânî yaratılış' temasından, Sadrâ'nın nefis tasavvurunda bütünüyle 'maddî' ya da 'maddede

¹⁰⁶ Sadrâ, *A.g.e.*, V/307.

¹⁰⁷ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/373, 383.

¹⁰⁸ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.235; *İttihadü'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, s.88; Nasr, *Sadrüddîn Şirâzî: Molla Sadrâ*, (M.M. Sharif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, içinde), (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.173-174.

¹⁰⁹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, s.143.

¹¹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/340; 382-383.

¹¹¹ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.238. Benzeri pasajlar için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, V/243; VIII/11-12; 383; IX/116-117.

¹¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VII/243; VIII/11, 373, 384; IX/116; *el-'Arşîyye*, s.238; *Esrârü'l-Âyât*, s.145-146.

¹¹³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/384.

¹¹⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, V/243; VIII/11-12; 373, 383; IX/116-117; *el-'Arşîyye*, s.238; *Esrârü'l-Âyât*, s.145-146.

¹¹⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/343-344.

¹¹⁶ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/146-147, 391-393; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.94-95.

¹¹⁷ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/344.

içkin' bir kuramın va'z edildiği şeklinde yanlış bir yargıya ulaşılmaması gerekir. Zira ilerleyen pasajlarda ayrıntılarıyla inceleneceği üzere, Sadrâ'nın cevherî hareket merkezinde inşâ ettiği tekâmülî nefis kuramında, nefsin 'bitişimli' ve 'tedrîcî' bir süreç içerisinde cismânîlikten psişik-aklî bir realiteye evrildiği öngörülmektedir.¹¹⁸ Bu doğrultuda söz konusu kuramın ikinci ayağını oluşturan 'tinsel bekâ', üç temel prensip merkezinde inşâ edilmektedir. Böylece başlangıçtaki 'maddede içkin' nefis yaklaşımı da 'cevherci' perspektife doğru temâyül gösterir:

İlk prensip, nefsin bedene duyduğu gereksinimin mutlak aklî hakikatini içermediği şeklindeki kabuldür. Bu ilke, *Esfâr*'ın farklı bölümlerinde şu şekilde formüle edilir:

“Beden gerçekleşmesinde yalnızca bir takım özellikleri açısından değil, mutlak surette nefse muhtaçtır. Nefis ise mutlak aklî hakikati açısından değil, yalnızca nefis olarak hudûsü ve bireysel hüviyetiyle belirimi (taayyün) cihetlerinden bedene muhtaçtır.”¹¹⁹

Bir diğer açıdan ise nefsin bedene duyduğu ihtiyaç, varlık hakikatinin bütünü ile özelen zengin yanlarını (psişik-aklî realite) içermez. Aksine nefis, noksanlığı (fakr) ve mümkünlüğü cihetiyle, yani duyuşal dünyada vücûda gelebilmek için bedene gereksinim duymaktadır.¹²⁰ Sadrâ nefsin bedenine ma'lûlü ya da mutlak bağımlısı olmayışını, farklı analogilerden hareketle de açıklamaya girişir. Bu minvalde yaygın bir biçimde kullandığı ilk benzeşim, 'cenin-rahim' örneklemesidir: Tıpkı ceninin doğumdan sonra anne rahmine gereksinim duymaması gibi, nefis de varlık sahasına çıktıktan sonra bedene 'cevherî-varoluşsal' bir ihtiyaç duymaz. Ya da rahmin fesâda uğramasının doğmuş çocuğa bir etkide bulunmaması gibi, beden yok oluşu da nefsin bekâsına bir halel getirmeyiz.¹²¹ Sadrâ aynı akıl yürütmeyi 'av-kafes' örneklemesiyle de uygular. Kuşkusuz avlanma sürecinde av kafesine duyulan ihtiyacın avlandıktan sonraki gereksinimle aynı olduğu söylemez. İşte bunun gibi, psişik-aklî kemâlini elde etmiş nefis de varlık başlangıcında bedene duyduğu ontik gereksinimi hissetmez.¹²² Görüldüğü üzere, Sadrâ'nın nefis tasavvurunda başlangıçta 'lâzımı-zorunlu' bir bağımlılık temelinde kurulan nefis-beden ilişkisi,¹²³ zamanla 'yetkinleşme imkanı' perspektifinde zayıf bir bağıntı türüyle yer değiştirmektedir.¹²⁴

Sadrâ psikolojisinde 'cevherci' nefis kuramına geçişin *ikinci temel adımı* ise nefsin başlangıçtaki varlık realitesi ile sonradan cevherî hareketle elde ettiği varlık hakikatinin aynı olmadığı prensibiyle atılır. Cevherî hareketle özsel bir değişim geçiren nefis, varlık yoğunluğundaki artışla birlikte terâkki etmekte ve bu sayede tinsel-aklî bir cevhere dönüşmektedir. Şu halde nefsin yaratılışındaki varlık tarzı, bâki kalacak olan temel gerçekliğini (psişik-aklî realite) yansıtmaz.¹²⁵ Ne var ki cismânîlikten aklî realiteye uzanım, ani bir sıçramayla bir anda (def'aten) gerçekleşmez. Sadrâ bu bağlamda nefsi, fenomenler dünyası ile âkıl alemi arasında bir 'köprü' görevinde konumlandırır.¹²⁶ Tıpkı kozmik âlemin varoluşsal tekâmülündeki 'ara formlar' gibi, nefis de fizikî âlemin

¹¹⁸ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223, 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537, 554-555.

¹¹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/382; IX/85.

¹²⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/347.

¹²¹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/393.

¹²² Sadrâ, *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

¹²³ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/382; IX/85; *el-'Arşîyye*, s.238.

¹²⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327-328.

¹²⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/393; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

¹²⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537.

son; tinsel-aklî âlemin ise ilk basamağını teşkil etmektedir.¹²⁷ Çünkü varlık skalasındaki mevcutlar tüm farklılık ve çeşitliliklerine rağmen varoluşsal bir bağ ile ilintilidirler. Bu anlamda her bir mertebenin sonu, aynı zamanda bir üst tabakanın da başlangıcını oluşturur.¹²⁸ Sadrâ bu yönüyle nefsin, ‘emir-ibdâ’ âlemindeki saf akılların bir ön modeli (protitip: tirâz) olarak da düşünülebileceğini kaydeder.¹²⁹ Böylece cevherî hareketle cismânîlikten peşi sıra tinselliğe ve aklî cevherliliğe yükselen nefis, Sadrâ metafiziğinde fizikî evrenden metafiziki varlık alanına geçişin de anahtar ilkesi olarak kullanılır.

Sadrâ’nın nefis tasavvurunda tinsel bekâya, eş deyişle manevî cevherliliğe geçişin *son temel adımı* ise nefsin duyusal âlemde varlık kazanmadan evvel, saf akıllar âleminde ‘aklî bir varoluş’ içerisinde bulunduğu teziyle atılır. Bu bağlamda Sadrâ, nefsin varlık modlarını ‘tabiattan önce’ (kable’t-tabîa), ‘tabiatla birlikte’ (inde’t-tabîa) ve ‘tabiat sonrası’ (bade’t-tabîa) şeklinde üçlü bir taksimle inceler.¹³⁰ ‘Tabiat öncesi varoluş’, nefsin saf akıllar âleminde ilkörneksel realiteleri ile aklî bir vücûd içerisinde bulunduğunu anlatır.¹³¹ Ya da psişik-aklî gerçekliği itibarıyla nefsin ‘ilm-i hazret’deki (Tanrısal ilim) ezeli sübûtunu ifade eder.¹³² Söz konusu prensibin nefsin ‘cismânî hudûsü’ teziyle çeliştiği şekilde bir varsayım geliştirilebilir. Ne var ki Sadrâ, nefsin tabiat öncesi varoluşunun ‘tikel-sayısal’ bir çokluk barındırmadığını, aksine ‘tümel’ (külli) bir formda gerçekleştiğini ısrarlı bir tutumla dile getirmektedir.¹³³ Bu şu anlama gelir: Sadrâ psikolojisinde nefsin tabiat öncesi varoluşu, Platoncu düşüncedeki nefslerin bireysel kıdemini değil, nefsin fa’al aklın zatıyla kâim, tümel formdaki aklî ve aslî gerçekliğini anlatmaktadır.¹³⁴ Nitekim insânî nefisler, tabiat sonrası varoluşlarında (âhiret) söz konusu aslî realitelere ‘bireysel hüviyetleriyle’ rücu etmektedirler. Böylece insanın varlık skalasındaki son konumu ile baştaki varlık mertebesi, aynı çizgide birleşmiş olur: “Zira her şeyin sonu, başlangıcına dönüşten ibarettir.”¹³⁵

Nefsin cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı doktrininin pratik düzlemdeki karşılığına gelinecek olursa, Sadrâ psikolojisinde nefsin varoluşsal tekâmülü için ‘dört’ temel mertebenin öngörüldüğü söylenebilir. Her biri esasen kozmik tekâmülün dört ana mertebesine karşılık gelen bu safhalar ‘cismânî’ (cansızlık), ‘bitkisel’ (nebâtiyye), ‘hayvânî’ (hayvâniyye) ve ‘insânî (nutkiyye) aşamalardan oluşur.¹³⁶ Sadrâ’nın nefsin tekâmülü evrelerini kozmik tezâhürün varlık mertebeleriyle özdeşleştirmesi, insan realitesinin makrokozmdaki (evren) tüm mevcutlardan birer parça içerdiğini düşünmesine dayanır. Daha ince bir deyişle evrendeki tekâmülün mikrokozmetik bir mümâsili olan insan, tıpkı madde (heyula) gibi en düşük dereceden en yüksek mertebeye doğru bir yetkinleşme içerisinde.¹³⁷

¹²⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/396; eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.95, 223; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537.

¹²⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/396.

¹²⁹ Sadrâ, eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.95.

¹³⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/332, 347; *el-'Arşîyye*, s.239; *Esrârü'l-Âyât*, s.185-186.

¹³¹ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.347.

¹³² Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536.

¹³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/331-332; *el-'Arşîyye*, s.239.

¹³⁴ Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.97-98.

¹³⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/332.

¹³⁶ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *el-'Arşîyye*, s.235; eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-213; Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.60-61.

¹³⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-211.

Nefs ve bedenın karşılıklı bir etkileşim içerisinde yetkinleştiği varoluşsal tekâmülün *ilk aşaması*, cismânî cevherle (nutfe) başlar.¹³⁸ Bu mertebede nefis, henüz canlılık formunu elde etmemiş, maddî bir cevherden ibarettir: “*Cenin anne rahminde olduğu süreç insânî nefis, farklı derecelerden oluşan bitkisel mertebededir. Kuşkusuz bu aşamaya ise cansızlık mertebesinde sonra ulaşılır.*”¹³⁹ Şu halde nefis, ilkin, tüm cevherî değişimlerine dayanak oluşturacak ‘belirsiz’ bir beden maddesi (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar. Nutfe hücresinde tekevvün eden nefis, başlangıçta ‘bilfiil’ tabî bir cevher; ‘bilkuvve’ olaraksa psişik-tinsel bir ilkedir.¹⁴⁰ Nutfe ile ayrılmaz bir birliktelik içerisinde ittihâd etmiş ve henüz belirgin bir biçimde temâyüz etmemiştir.¹⁴¹ Daha önce değinildiği üzere, Sadrâ'nın nefsi ilkin cismânî bir cevher olarak sunmasındaki temel etken, bedenle lâzımî bir birlikteliği tanımlayan nefsel varoluşun sonradan kesbedilmeyeceğini düşünmesinden kaynaklanır.¹⁴²

Nefsin ilk evresindeki cismânî-maddî formu, Sadrâ'nın ‘nutfe’yi cismânî bir cevher olarak değerlendirmesindeki temel gerekçeyi de açıklığa kavuşturmuştur. Cismânî mertebede nefis ile nutfe arasında belirgin bir farklılık bulunmadığından, tıpkı nefis gibi nutfe de Sadrâ tarafından ‘cismânî’ ya da ‘yarı maddî’ bir cevher olarak sunulur.¹⁴³ Nitekim *Esfâr* ve diğer doktrinal eserlerde ‘nutfe’ gerek varlık biçimi, gerekse de fonksiyonelliği itibariyle ‘heyula’ ile benzer bir pozisyonda konumlandırılmaktadır. Söz gelimi heyula, farklı suretlerde edimselleşme potansiyelliği ile varlığın son kıyısında yer alırken¹⁴⁴; nutfe de varoluşun nihayetsiz zayıflığını taşır.¹⁴⁵ Yine, duyusal formlar, âyansal gerçeklik kesbederken ‘mübhem’ bir maddeye (heyula) ihtiyaç duymakta; benzeri şekilde nefis de hudûsü ile cevherî değişimlerine esas teşkil edecek ‘belirsiz’ bir beden maddesine (nutfe) gereksinim duymaktadır.¹⁴⁶ Şu halde Sadrâ düşüncesinde nutfenin bütünüyle canlı bir hücre olarak değerlendirilmek yerine, cansızlık ile yaşam arasında bir ‘geçiş form’u şeklinde yorumlandığını kesin olarak söylemek mümkündür.¹⁴⁷

Nutfe ile varlık sahasına çıkan nefsin cevherî hareketle elde ettiği *ikinci varlık düzeyi* ise ‘bitkisel’ (nebâtî) formdur.¹⁴⁸ Ceninin teşekkülüyle başlayan bu evre, doğuma kadar sürer. Bu aşamada nefis, ‘bilfiil’ bitki; ‘bilkuvve’ olaraksa hayvandır.¹⁴⁹ Nefis, duyumsama ve hareket kabiliyetine sahip olmadığı için bitkilerle ortak bir mertebeye sahiptir. Fakat ‘bil-fiil’ hayvana dönüşme yetisi taşımasından ötürü de diğer bitkilerden ayrışır.¹⁵⁰ Sadrâ'nın bitkisel nefis aşamasında fetûsü (cenîn), duyumsama ve hareket kabiliyetlerinden yoksun kabul edişi dikkat çekicidir. Bu durum karşısında Sadrâ'nın, geç dönem ortaçağının sınırlı tıp verilerinden hareket ettiği şeklinde makul bir gerekçe

¹³⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-'Arşîyye*, s.235; *Esrârü'l-Âyât*, s.143; *İttihadu'l-Âkul ve'l-Ma'kul*, s.88.

¹³⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229. Söz konusu pasajın benzeri varyantları için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554.

¹⁴⁰ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.235.

¹⁴¹ Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.61.

¹⁴² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, V/243; VIII/11-12; 383; IX/116-117; *el-'Arşîyye*, s.238.

¹⁴³ Bkz. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-211.

¹⁴⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, I/36; II/34.

¹⁴⁵ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211.

¹⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/226-327.

¹⁴⁷ Benzeri bir değerlendirme için bkz. Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.61, 66.

¹⁴⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554.

¹⁴⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554.

¹⁵⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb* s.554.

geliştirilebilir. Ne var ki Sadrâ'nın asıl gayesinin, bitkisel nefis mertebesini bitkiler dünyasının mâhiyetiyle aynı gerçeklikte birleştirmek olduğu anlaşılmaktadır. *el-Mebde ve'l-Meâd*'da yer alan şu pasajda olduğu gibi:

“Sonra, anne rahmindeki heyulânî maddeye (nutfe) Allah'ın izni ile suret-i nebâtiyye feyezân eder ve onda beslenme gücü ortaya çıkar. Böylece, bitkilerle ortak bir tabiata sahip olur ve taş, demir gibi madenî suretlerden daha üstün bir vücûd kemâlini elde eder...”¹⁵¹

Doğumun gerçekleşmesiyle birlikte, nefsin elde ettiği *üçüncü aşama* olan ‘hayvânî’ mertebeye ulaşılır.¹⁵² Bu evrede nefis, ‘suretsel’ (bedensel) olarak rûşt ve olgunluk çağına erişinceye dek, ‘bilfiil’ ‘beşerî bir hayvan’; ‘bilkuvve’ olarak ise ‘nefsânî bir insan’dır.¹⁵³ Sadrâ'nın ‘beşerî hayvân’ (hayvânun beşeriyûn) tanımlaması, pratik ve teorik akıl yetilerinin henüz yetkinleşmemesi nedeniyle kişinin bilfiil olarak ‘hayvânî nefis’ derecesinde bulunduğunu ifade eder. Fakat birey, varlık kategorileri içerisinde ise ‘beşer’ (insan) mertebesindedir.¹⁵⁴ Cevherî hareketle gelişimini sürdüren nefis, iç idrak yetilerinin özellikle de hayâl yetisinin yetkinleşmesiyle beraber psişik-tinsel realitesini elde etmeye başlar. Zira Sadrâ psikolojisinde iç idrak yetileri, dimağda yerleşik psikofizikî melekeler olmayıp, bizzat nefisle kâim tinsel yetilerdir.¹⁵⁵ Nefis, hayâlî-iç duyumsamada bulunduğça bedenden ayrışmakta ve manevî-psişik formuna erişmektedir.¹⁵⁶

Nefsin elde ettiği *dördüncü ve son aşama* ise ergenlik dönemiyle ulaşılan ‘bilfiil insânî nefis’ derecesidir.¹⁵⁷ Bir önceki evreden farklı olarak, pratik akıl gücü artık nefsde yetkinleşmiştir. Nefsin varoluşsal tekâmülü bu mertebeye erişmekle de son bulmaz. Çünkü bilfiil ‘insani nefis’ aşamasında kişi, aynı zamanda ‘potansiyel’ (bilkuvve) bir ‘melek’ ya da ‘şeytan’dır.¹⁵⁸ Nitekim nefis, eşyayı idrak edip teorik akıl melekelerini kullandıkça ‘manevî bulug’ ve ‘aklî-nefsânî’ olgunluk dönemine yaklaşır.¹⁵⁹ Kırklı yaşlara denk gelen bu safhaya eriştiğinde ise pratik ve teorik akıl melekelerinin yetkinleşmesi sonucu ‘bilfiil’ akıl derecesine uzanmaktadır.¹⁶⁰ Fakat insanların çok az bir kısmı bu dereceye erişebilir.¹⁶¹ Öte yandan bilfiil insânî nefis mertebesinde elde edilen kazanımlar, nefsin ölüm sonrası varoluşu için de temel bir malzeme teşkil etmektedir. Bu bağlamda nefis, ikinci neş’ette karakterine uygun bir surete bürünmekte, aklî-ahlakî kazanımlarına göre dokunan uhrevî bir bedenle dirilmekte.¹⁶²

SONUÇ

Sadrâ'nın cevherî hareket merkezinde inşâ ettiği tekâmülî nefis tasavvuru, nefis-beden ilişkisi problematiğinin çözümünde yeni bir öneri sunmaktadır. Özgün bir perspektifle inşâ edilen bu çift hipotezli kuramın ilk ayağı olan *cismânî hudûs*, nefsin cisimsel bir

¹⁵¹ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211.

¹⁵² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554.

¹⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554-555.

¹⁵⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229.

¹⁵⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/160-161, 226; *el-Arşıyye*, s.236.

¹⁵⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.197; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.509.

¹⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.555.

¹⁵⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.555.

¹⁵⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554-555.

¹⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/145; IX/112-113; *el-Arşıyye*, s.235.

¹⁶¹ Sadrâ, *el-Arşıyye*, s.235.

¹⁶² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/137; IX/18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.349; *el-Arşıyye*, s.241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223; *Esrârü'l-Âyât*, s.143.

cevher olarak varlık sahasına çıkışını anlatır. *Rûhânî bekâ* ise nefsin kesintisiz ve tadrîcî bir süreç içerisinde cismânî cevherlikten psişik-aklı forma evrimini ifade eder. Böylece salt 'hilomorfik' ile salt 'cevherci' nefis teorilerine karşı üçüncü bir alternatif şık sunmaktadır. Nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığının' sistemli bir yapı içerisinde bir araya getirildiği bu öğretisi, İslam psikoloji mirasında yeni ve özgün bir kuram olarak yer etmektedir.

Sadrâ'nın nefis tasavvurunu geliştirirken psikolojiyi bağımsız bir disiplin olarak incelemesi, pek çok açıdan önemi haizdir. İslâm düşünce geleneğinde nefis ilmi ilk kez sistemli bir şekilde tabiat ilimlerinin sınırları dışına çıkarılmakta ve tinsel boyutların gerçekliklerini araştıran özel bir araştırma alanı kılınmaktadır.

Sadrâ'nın nefsin cismânî hudûsünü, doktrinal düzeyde iki temel prensip üzerinden inşa ettiği görülmektedir. *Bunlardan ilki*, nefis-beden bağıntısının 'lâzımî' (zorunlu) bir ilişki oluşuna dayanır. Nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene 'varoluşsal' bir ihtiyaç duymakta; beden ise fizikî gelişimin tüm evrelerinde nefse 'mutlak' bir biçimde gereksinim duymaktadır. *İkinci prensip* ise ilk ilkeyle bağıntılı bir biçimde, nefsanî realitenin bedenî hudûsünden sonra elde edilemeyeceği postulatından hareket eder. Nefsin bedenle zorunlu birlikteliği anlamına gelen nefsel varoluş, psişik realitenin bedenle aynı anda ve cismânî bir formda yaratılışını gerektirir. Sadrâ psikolojisinde nefsin psişik-aklı gerçekliğine uzanımı (tinsel bekâ) ise üç temel ilke üzerinden sağlanmaktadır. *Bunlardan ilki*, nefsin bedene duyduğu gereksinimin mutlak akli hakikatini içermediği şeklindeki kabuldür. Nefis, tıpkı bir ceninin anne rahmine ihtiyaç duyması gibi, yalnızca varlık sahasına çıkabilmek için bedene gereksinim duyar. *İkinci prensip* ise nefsin aslî formunun psişik-aklı realite olduğuna dikkat çeker. Cevherî hareketle kesbedilen psişik-aklı hakikat, nefsin aslî varlık biçimi olduğu gibi, bâki kalacak olan da yegâne formudur. *Üçüncü prensip* ise önceki ilkeleri tamamlayıcı bir mâhiyette, nefsin bedenden önce saf akıllar âleminde akli bir varoluş içerisinde bulunduğunu anlatır.

Sadrâ, nefsin varoluşsal tekâmülünün ay-altı âleminde dört temel mertebeye gerçekleştiğini öngörmektedir. Cevherî hareketin anahtar bir rol üstlendiği bu varoluşsal tekâmülde nefis, ilkin maddî bir cevher olarak varlık sahasına çıkar. Dolayısıyla ilk varoluşta nefis, cisimsel bir cevher olarak 'bedenden' inşa olunmaktadır. Ardından, sırasıyla 'nebâtî', 'hayvânî' ve 'insânî' formlara uzanan nefis, evrimini duyusal dünyada bilfiil akıl formu ile tamamlamaktadır. Sadrâ'nın nefsin varoluşsal tekâmülünü inşa ederken, 'nutfeyi' yarı maddî bir cevher; 'cenini' ise bitkisel bir formda kabul etmesi gibi zorlama te'villerde bulunduğu da dikkatten kaçmamaktadır.

Sadrâ'nın tekâmülî nefis kuramının, düşünce mirasında nefis-beden ilişkisini resmetmede sıklıkla kullanılan 'kuş-kafes' analogisiyle temelden çeliştiği gözlenmektedir. Kuşu (ruh) beden zindanında mahkum gören bu pesimist yaklaşıma en doğru cevap, Sadrâ perspektifinden şu şekilde verilebilir: Tıpkı ceninin anne rahminin sağlam ve koruyucu zırhında tekevvün edip gelişmesi gibi, ruh da beden yatağında doğmakta, bedenle büyüyerek gelişmekte ve bedenle korunmaktadır. Ya da alegorik bir anlatımla; 'nefis, beden ağacındaki gelişimin kıymetli bir semeresi (meyva) ve neticesi' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadrâ'nın tekâmülî nefis tasavvuru son tahlilde kapsamlı bir meâd öğretisi de sunar. Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan, tadrîcen 'oluşa' gelen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Cevherî hareketle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlayarak uhrevî neş'ete yönelmektedir. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu fitrî hareketin sonucunda artık

kuvveden fiile, yani dünyadan âhirete çıkmaktadır. Böylece nefsin varoluşsal tekâmülü, bedeninin ölümüyle birlikte Sadra antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

AKTÜRK, Eyüb, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

ARİSTOTELES, *Peri Psyches -Ruh Üzerine-*, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul 2018.

AYDIN, Hüseyin, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), C.XL, s.387-402.

AYNÎ, M. Ali, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1930), C.IV, Sa.14, s.46-52.

BOLAY, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.

BURNET, John, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, Macmillan, London 1964.

CEVÂRDİHÎ, M. Müderrisi, *Târihu Felâsife-i İslâm*, İlmi Press, Tahran 1336.

CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2006.

CONFORD, Francis M., *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

DERBEDER, Fazıl, *Platon ve Aristoteles'te Ruh-Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2007, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”.

EMİN, Osman, *el-Felsefetü'r-Revâkiyye*, Kahire t.y.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Risâle fî Mesâili'l-Müteferrikâ*, Haydarabad 1344.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, ‘*Uyunu'l-Mesâil -Felsefenin Temel Meseleleri-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1937-1941.

HASAN, Ali Hac, *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şirâzî*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1426/2005.

HÂŞİM, Ebu'l-Hasan, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.

KÂDÎ ABDÜLCEBBAR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Dârü'l-Mısriyye, Kahire 1962.

KAVŞUT, Muhammet Sait, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, “Basılmamış Doktora Tezi”.

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârat ve't-Tenbîhât -İşaretler ve Tenbihler-*, (çev. Durusoy Ali vdğ.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs -Ruh Kasîdesi-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (tsh. Abdullah Nurânî), Müessesetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Tahran 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *en-Necât mine'l-Farki fî Bahri'd-Delâlati*, (tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh) Menşûrâti Câmîati Tahran, Tahran 1421.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ: en-Nefs*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Mesâil an Ahvâli'r-Rûh*, (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâili İbn Sina* içinde), İstanbul 1953.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Risâle fî Ma'rifeti Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâliha*, (nşr. Ahmed Fuad Ehvânî, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde), Dâru Byblion, Paris 2007.

MACİT, Muhittin “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sa.26 (2004/1), s.59-83.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-'Arşîyye*, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Esfârü'l-Erba'a*, (*el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a*), (nşr. Rızâ Lutfî), Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran, 1395.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Meşâir*, Mektebetü't-Tahûri, II. Baskı, Tahran, 1404.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran 1401.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sülûkiyye*, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed 1401.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, Kum t.y.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *İksîru'l-Ârifîn fî Ma'rifeti Tarîk'il-Hakk-i ve'l-Yakîn (Resâil-i Âhûnd* içinde), Tahran 1302.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefî li-Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. ve tsh. Hâmîd Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârat-ı Hikmet, Tahran 1417.

- MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İnan, I. Baskı, Tahran 1404/1984.
- NASR, Seyyid H., *Molla Sadrâ: Öğretileri*, (Nasr – O. Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* c.2, içinde), (çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- NASR, Seyyid H., *Sadrüddîn Şîrâzî: Molla Sadrâ*, (M.M. Sharif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- PAKSÜT, Fatma, *Platon ve Sonrası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- PLATON, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989.
- RÂZÎ, Ebubekir Muhammed b. Zekeriya, *el-Kavlu fî Kudemâti'l-Hamse*, (*Resâil Felsefiyye* içinde), Beyrut 1979.
- ŞİRÂZÎ, Kutbüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Mektebetü Lübnân, I. Baskı, Beyrut 1996.
- TEBRÎZÎ, M. Ali, *Reyhânâtü'l-Edeb*, Sadi Press, Tahran 1331/1912.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât mea'l-Muhâkamât*, I. Baskı, Kum 1417.
- TÛNUKÂBUNÎ, M. Muhammed, *Kisesü'l-'Ulemâ*, İntişârât-i İlmiyye-i İslamiyye, Tahran 1396.
- ÛLKEN, Hilmi Ziya, *İbn Sina'nın Ruhiyatı*, (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937.
- YAR, Erkan, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- YAZOĞLU, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedid Neşriyat, Ankara 2002.
- ZENCÂNÎ, Ebû Abdullah, *el-Feylosofî'l-Îrânîyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*, Tahran 1419.

MOLLA HALİL ES-Sİ'İRDÎ'NİN HZ. PEYGAMBER TASAVVURU

(*Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye* Adlı Eseri Çerçevesinde)

Abdurrahman ECE*

Öz

Hz. Peygamber'i anlama ve anlatma çalışmaları inanan ilk nesil olan sahâbe ile başlamış ve günümüze kadar inkıtaa uğramadan devam etmiştir. Şifâhî başlayan bu çalışmalar zamanla yerini müstakil eserlere bırakmıştır. Âlimler, Hz. Peygamber hakkında bildiklerini ve Peygamber anlayışlarını eser haline getirerek sonraki nesillere miras bırakmışlardır. İnananların peygamber tasavvurunda bu eserlerin etkisi inkâr edilemez.

Günümüzdeki Müslümanların peygamber tasavvurunda etkili olduğunu düşündüğümüz âlimlerden biri, ülkemizin yetiştirdiği 18. yüzyılın son yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Molla Halil es-Si'irdî'dir. O, peygamber tasavvurunu anlatmakla kalmamış, "*Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*" adlı eseriyle bunu kalıcı hale getirmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada Molla Halil es-Si'irdî'nin sözü geçen eseri çerçevesinde, Hz. Peygamber'i nasıl anladığı ve nasıl bir peygamber tasavvuruna sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma neticesinde onun ve yaşadığı çevrenin peygamber tasavvuru hakkında bir fikrin ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Molla Halil, es-Si'irdî, Peygamber, Hasâis, Şemâil.

MOLLA KHALİL ES-Sİ'İRDÎ'S İMAGINATION OF PROPHET

(In his work called *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*)

Abstract

The works of understanding and telling the Prophet began with the first generation of believers, the sahaba, and continued as much as the this day. These studies, which started nuncupative verbally, have left their place to independent works over time. The scholars, they made their knowledge of Prophet and imagination of Prophet a works and they inherited to the next generations. The influence of these works in the believers' conception of the prophet can not be denied.

Makale Gönderim Tarihi: 09.08.2018. Kabul Tarihi: 20.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.452524

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arahman1977@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9755-789X

One of the scholars we think that the Muslims of today are influential in the conception of the prophet is Molla Khalil es-Si'irdi, which was raised by our country during the between the last half of the 18th century and the first half the 19th. He did not stay with the description he made it permanent with his work “*Maḥsûlü 'l-Mevâhibi 'l-Ahadiyye fi 'l-Hasâisi ve 'ş-Şemâili 'l-Ahmediyye*”.

In this study, it was tried to determine how Molla Khalil al-Si'irdi understood the Prophet and how he envisioned a Prophet.

Keywords: Molla Khalil, es-Si'irdi, Prophet, Khasayis, Shamayil.

GİRİŞ

İnanan bir insan için Allah Resulü (s.a.s.), örnek alınması gereken¹ tek ideal insan ve tek kâmil müslüman modelidir.² İslam'ı doğru anlayıp yaşamak için Hz. Peygamber'i iyi tanıyıp doğru anlamak gerekir. Bu nedenle ilk günden beri inananlar Resûlullah'ı (s.a.s.) en doğru şekilde tanımak için onunla ilgili her bilgiyi zapt edip aktarmaya gayret etmişlerdir. Bu anlamda onun hiçbir yönünün gizli kalmadığını söyleyebiliriz. Onun hayatını konu edinen siyer kitapları yanında şahsî ve hususi yönlerini konu edinen müstakil çalışmalar yapılmıştır.³

Allah'ın sadece Hz. Peygamber'e has kıldığı özellikleri ifade etmek için kullanılan ve aynı zamanda bu alanda yazılmış eserlerin ortak adı olan “Hasâis” konusuna ilk temas edenin, İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğu söylenmiştir.⁴ İlk dönem hadis kaynakları, Hz. Peygamber'in şahsî ve hususi hayatına dair bilgileri, “sıfat'ün-nebî”, “sıfatü resûlillah”, “menâkıb”, “fezâil” gibi başlıklar altında vermişlerdir. Hadis imamlarından Tirmizî (ö. 279/892), bu alan için “şemâil” tabirini kullanmış ve bu konuda ilk müstakil eseri telif etmiştir.⁵ Akabinde “şemâil”, “delâil”, “hasâis” alanında yazılan eserler gittikçe çoğalmış ve hadis edebiyatı içinde özel yerini almıştır.⁶ Misal olarak Tirmizî'nin *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye ve'l-hasâisü'l-Mustafaviyye*'si başta olmak üzere Ferrâ el-Begavî'nin *el-Envâr fi şemâ'ili'n-nebiyyi'l-muhtâr'ı*, Kâdî İyâz, *eş-Şifâ'sı*, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in *Şemâ'ilü'r-Resûl'ü*, Süyûtî'nin *eş-Şemâ'ilü's-şerîfe'si*, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye'si*, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *Vesâ'ilü'l-vüsûl ilâ Şemâ'ili'r-Resûl'ü* Vehbe ez-Zühaylî'nin *Şemâ'ilü'l-Mustafâ'sı* zikredilebilir.⁷

¹ Bk. el-Ahzâb, 21/21.

² Habil Şentürk, “Hz. Peygamber'in Şemâili ve Şahsiyeti”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Isparta: S. Demirel Üniversitesi Yayınları No: 10, 2002), s. 371.

³ Bk. Hamit Sevgili, “Molla Halil el-Is'irdî'nin “Risâle Fi'n-Nezr” Adli Eseri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 2017, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 133-151.

⁴ Erdinç Ahatlı, “Hasâisü'n-Nebî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 277-278.

⁵ Ali Yardım, “Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâb'üş-Şemâil'i”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, (İzmir 1983): 350-351.

⁶ Bu alanda yazılan eserler için bk. Erdinç Ahatlı, “Hasâisü'n-Nebî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16: 277-278; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Bunların yanında siyer, mağâzî gibi ilim dalları doğrudan doğruya Hz. Peygamberi konu ederken, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelâm, mezhepler tarihi ve İslam tarihi gibi birçok ilim dalı da ona yer verirler. Bk. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 32 vd.

⁷ M. Yaşar Kandemir, “Şemâil”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 497.

Bu alanda çalışma yapmış âlimlerden birisi, 18. yüzyılın son yarısı ile 19. yüzyılın ilk yarısı arasında ülkemizin doğusunda yaşamış olan Molla Halil es-Si'irdî'dir. es-Si'irdî, Bitlis ilinin Hizan ilçesine bağlı Süttaş (Gulpîk) köyünde 1164/1750'de dünyaya gelmiş, 1259/1843'te 93 yaşında iken Siirt'te vefat etmiştir.⁸ Si'irdî'nin eserleri halen Siirt medreselerinde icazetname öncesi okutulan sıra kitapları arasında yer almaktadır.⁹ Onun "*Mahsûlü'l-Mevâhibü'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*" adlı eseri yakın dönemde hasâis ve şemâil alanında yazılmış önemli eserlerden biridir. Molla Halil, bu eserinde Allah'ın sadece Hz. Peygamber'e lütfettiği (خصائص النبي) "Hasâisü'n-Nebi"¹⁰ denilen özellikleri yanında (الشمائل) "Şemâil"¹¹ denilen fizikî ve ahlâkî özelliklerini konu edinmiştir.¹² Eserin ismine bakılırsa, Hz. Peygamber'e verilen vehbî özelliklerin bir hülasası niteliğinde olduğu akla gelir.¹³ Molla Halil, bu eserinde Hz. Peygamber'in hasâis ile şemâilini bir arada vermek suretiyle onun resûl ve beşer vasıflarının birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini anımsatmıştır.

Hız. Peygamber'in bu iki sıfatının birlikte değerlendirilmediği durumlarda, ifrat veya tefrite kaçan yaklaşımların kaçınılmaz olacağı malumdur. Doğru bir peygamber tasavvuru aynı zamanda onu en ince detayına kadar bize tanıtan ve İslam'ın ilk taşıyıcı nesli olan sahâbeyi de tanımayı gerektirir. Sahâbeyi tanımak ve onların konumlarının farkında olmak bu anlamda oldukça önemlidir. Molla Halil es-Si'irdî, bu düşünceden hareketle eserindeki son bölümü belirli sahâbilerin tanıtım ve menâkıbına ayırmıştır. Buradan hareketle onun, doğru bir peygamber tasavvuru için sahâbeyi tanımak gerektiği düşüncesinde olduğu söylenebilir.

Molla Halil es-Si'irdî'nin *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye* adlı eseri, Muhammed Hâdî el-Mardîni'nin katkılarıyla Mektebetü Seydâ tarafından tek cilt halinde 2010 yılında Diyarbakır'da basılmıştır. 288 sayfadan ibaret olan eserin dış kapağında müellifin ismi yazılıdır. Eserin Molla Halil'in torunu Şeyh Abdülkahhar b. Molla Mahmûd b. Molla Halil es Si'irdî tarafından hicri 1300 yılında (miladi 1883) istinsâh edildiğine dair kitabın son sayfasına not düşülmüştür. 136 varaktan oluştuğu iddia edilen mahtût nüsha,¹⁴ şahsî kütüphanelerde bulunmaktadır. Çalışmamızda eserin matbû' nüshası esas alınmıştır. Bu arada mahtût ile matbu nüshalar karşılaştırıldığında, matbu nüshalarda yazım hataları ile eksik aktarımların olduğu görülmektedir.

⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Ömer Pakiş, "Molla Halil Siirdî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 250-251; Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 6-36; Molla Haliles-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*, (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010), 3-6, Muhammed Hâdî el-Mardîni'nin esere yazdığı mukaddime; Cüneyt Gökçe, "Molla Halil Es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yıl: 2015, Sayı 34, Temmuz-Aralık 2015): 76-96.

⁹ Bkz. Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcazetname Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yıl: 2016, Sayı: 1, Ekim 2016): 135-172; Uğur Erman, "Özellikli Yöresel Kur'an Kursları: (Tillo Örneği)", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -I* (Ankara Mart - 01 Nisan 2012), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2013, s.283.

¹⁰ Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebi", *DİA*, 16: 275.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 497.

¹² Eserin ismindeki "... fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye" ifadesinden bu bilgiler anlaşılmaktadır.

¹³ Eserin ismindeki "*Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye ...*" ifadesinden eserin Hz. Peygamber'e has özelliklerin bir özeti niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴ Ömer Pakiş, "Molla Halil Siirdî", *DİA*, 30: 251.

Müellif, eserde geçen rivayetlerin kaynaklarını vermemiştir. Eserin basımı yapılırken tahrifler yapılmamıştır. Bu durum, eserden istifadeyi güç hale getirdiği kadar değerini de olumsuz etkilemektedir. Dini konularda güvenilir ve sahih hadislerle itibar etmek gerektiği izahından varestedir. Bu nedenle eserdeki rivayetlerin kaynakları yanında sıhhat araştırmalarının bir an önce yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Eser, bir mukaddime ile 52 konu¹⁵ başlığından oluşmaktadır. Başlıklar genellikle “باب ما... جاء...”, “في عدد...”, “باب ما جاء في نومه صل الله عليه وسلم” başlığını, amcaları ile ilgili bölüm “في عدد أعمامه صل الله عليه وسلم” başlığını taşımaktadır. Kitabın son bölümleri Aşere-i Mübeşşere¹⁶ diye bilinen on sahâbî ile Hz. Hamza, Hz. Abbâs ve Hz. Fatıma'nın (r.a.) menâkıbına ayrılmış ve her biri için ayrı bir başlık açılmıştır. Eserin son bölümünde peygamberlerin de birer beşer olduğu vurgusu yapılmıştır.

1. Molla Halil es-Si'irdî'nin Peygamber Tasavvuru

Molla Halil es-Si'irdî, eserinde ayet ve sahih hadisler yanında tarih, siyer ve menâkıb türü kaynaklardan yararlanmıştır. Bu nedenle onun Hz. Peygamber'i tanıtırken zikrettiği bir kısım rivayetlerin zayıf, çok zayıf hatta kimi âlimlerce mevzu sayılan rivayetler olduğu söylenebilir.¹⁷ Aslında o, âlimlerin farklı alanlarda zayıf hadislerle amel ettiğini hatırlatarak, bu nedenle şemâil ve menâkıb konularında da delil alınabileceklerini söylemektedir. Kanaatimizce doğru bir peygamber tasavvurunun ayetlere ve sadece sahih haberlere dayanması esas olmalıdır. Zira kişilerin peygamber anlayışı onların İslam anlayışını doğrudan etkileyen bir husustur. Doğru bir peygamber tasavvuruna sahip olmayan insanların doğru bir dini hayat yaşamaları zordur.

es-Si'irdî, eserinde verdiği hemen her başlık altında ilgili ayet ve hadisleri nakletmeye gayret göstermiştir. Birçok müellifin yaptığı gibi sadece ayet ve hadisleri nakletmekle yetinmemiş, konularla ilgili fikir ve düşüncelerini de açıklayarak okuyucuya bir anlamda yön vermiştir.

es-Si'irdî, Zaman zaman farklı görüşleri (قیل) diyerek) temrîz sığasıyla vermektedir.¹⁸ İmam Şafiî'nin muhalif görüşlerine özellikle dikkat çeker.¹⁹ Kanaatimizce bu durum onun Şafiî mezhebine mensub olmasından kaynaklanmaktadır. Misal olarak hurma kütüğünün inlemesi ile ilgili hadiseyi aktardıktan sonra bunun Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden biri olduğunu fade eder ve İmam Şafiî'nin de bunu Hz. İsa'nın ölülere diriltmesinden daha büyük bir mucize olarak gördüğünün aktarır.²⁰

Dolayısıyla Molla Halil es-Si'irdî'nin Peygamber tasavvurunda ayetler, hadisler, siyer ve tarih kitaplarında geçen rivayetlerin etkili hatta belirleyici oldukları, ancak mezhebi mensubiyetinin de bunda kısmen etkili olduğu söylenebilir.

¹⁵ Eserin “İçindekiler” bölümünde müellife ait 51 konu başlığı yer almaktadır. Ancak müellife ait 52 konu başlığı olduğu eserin içeriğinden anlaşılmaktadır. Eseri yayına hazırlayan, mukaddimededen hemen sonraki ilk konu başlığını “İçindekiler” bölümünün içine kaydetmeyi atlamıştır. Bk. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 49.

¹⁶ Hz. Peygamber tarafından cennete girecekleri daha hayatta iken kendilerine müjdelenen on sahâbî. Bk. Abdullah Aydınlı - İsmail L. Çakan, “Aşere-i Mübeşşere”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 547.

¹⁷ Misal olarak bk. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 189.

¹⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

¹⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

²⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 188.

Rivayetlerin kaynakları ile sıhhat dereceleri üzerinde yeterince durmaması, zayıf rivayetlere itimat edip delil kabul etmesi ve zaman zaman kaynaklarının birinci derecedeki hadis kaynakları olmaması tartışmalı birçok rivayetin eserinde yer almasına sebep olmuştur.

Verilen bu genel bilgilerden sonra es-Si'irdî'nin Hz. Peygamber tasavvurunu, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye* adlı eseri çerçevesinde beş madde altında özetlemeye çalışacağız.

1. 1. Hz. Peygamber'e Has Kılınmış Bir Takım Özellikler Vardır

Molla Halil es-Si'irdî, eserinin başında Allah'ın Hz. Peygamber'e lütfettiği bir takım hasâisi zikreder. Ona göre Hz. Peygamber'in şahsına has bazı özellikleri vardır. Bunlar vehbî olup Allah tarafından ona has kılınmıştır. es-Si'irdî, bunları “vacipler”, “haramlar” ve “mubahlar” olmak üzere üç kısma ayırır.²¹ Ondandır üç buçuk asır önce bu ayırımı Süyûtî'nin (ö. 911/1505) yaptığı görülmektedir. Ancak Süyûtî'nin taksimatında “kerâmât” kısmı da vardır.²² Kanaatimizce Molla Halil, Hz. Peygamber'in mucizeleri için bu ifadeyi kullanmayı doğru bulmadığı için bu başlığa yer vermemiştir. Bununla birlikte, her fırsatta Hz. Peygamber'in hissi mucizelerini zikretmekten geri durmamıştır. Ayrıca Süyûtî, bu konuları çok daha detaylı işlemişken es-Si'irdî özetle vermiştir. Bu yönden bakıldığında, isminden de anlaşıldığı gibi Molla Halil'in kitabı, bir hülâsa/mahsul mahiyetindedir.

1.1.1. Vacipler

es-Si'irdî'ye göre diğer peygamberler dâhil, tüm insanlardan farklı olarak sadece Hz. Peygamber'e vacip kılınmış bazı hususlar vardır ki daha sonra bunlar ona hafifletilmiştir.

Örneğin duhâ ve vitir namazları kılmak, kurban kesmek, teheccüde kalkmak ve gece ibadeti yapmak Hz. Peygamber'e emredilmiştir. Gece namazı, Müzemmil sûresinin ilk ayetleriyle farz kılınmış daha sonra nazil olan sûrenin sonundaki ayetlerle nesh edilmiştir.²³ Beş vakit namazın farz kılınmasıyla da teheccüde kalkma vucûbiyeti kaldırılmıştır. Taha Sûresi'ndeki “*Biz Kur'an'ı sana güçlük çekesin diye indirmedik*”²⁴ mealindeki ayetle de Hz. Peygamber'in bütün yükleri hafifletilmiştir.²⁵ Aynı şekilde ilk etapta, ateşin değdiği her bir şeyden dolayı Hz. Peygamber'e abdest alması emredilmişken, daha sonra bu emir de kaldırılmıştır.²⁶

Ateşin değdiği şeylerden dolayı abdest almanın emredildiğine dair Kur'an'da her hangi bir ayet yoktur. Ancak sahâbilerden bu konuda farklı rivayetler gelmiştir.²⁷ Misal olarak Câbir b. Abdullah (r.a.) şöyle demektedir: “*كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار*” “*Allah Resûlü'nün ateş değen şeyler konusundaki iki emrinin sonuncusu abdest almayı terk etmek oldu.*”²⁸ Kanaatimizce bu emir, tıpkı kabir ziyaretinde²⁹ olduğu gibi

²¹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

²² Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2: 34.

²³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

²⁴ Tâhâ, 20/2.

²⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

²⁶ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9-10.

²⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3: 410 vd.

²⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 74/75; Nesâî, “Tahâret”, 123; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3: 416.

²⁹ Müslim, “Adâhî”, 37.

sünnetle koyulmuş ve sonradan onunla neshedilmiştir.³⁰ Dolayısıyla bu durum Hz. Peygamber'e has bir vacip gibi görülmemelidir.

es-Si'irdî, zikrettiği bu hususlardan bazılarını ayet ve hadislerle dillendirirken bazılarının delillerini muhtemelen eseri kısa tutmak için zikretmemiştir. Misal olarak teheccüde kalkma ve gece namazlarını kılmanın delilleri vermiş, misvak kullanma, kurban kesme, vitir ve duhâ namazlarını kılmak ile ilgili delilleri zikretmemiştir.³¹ Dolayısıyla es-Si'irdî'nin misal olarak neye dayanarak misvak kullanmayı Allah Resûlü'ne vacip hususlar arasında zikrettiğini anlamak zordur.³²

es-Si'irdî, Hz. Peygamber'e vacip olan hususlar arasında ayrıca şunları da saymıştır. O, canından endişe etse de münkere engel olmak, güçlü düşmana direnip zafere koşmak, ölenlerin ve darda kalanların borçlarını ödemekle mükellef kılınmıştır.³³

es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in güçlü düşman karşısında direnmesinin vücübübiyetini kendisine vaat edilen ismet ve zafere bağlamış olması dikkat çekicidir.³⁴ Oysa düşman karşısında direnme, sabır ve sebat göstermek, Allah'ın bütün inananlara verdiği bir emirdir.³⁵ Bu husus hadislerde de ifade edilmiş, cepheden kaçma helake götüren yedi büyük günahın biri sayılmıştır.³⁶ Hz. Peygamber, her konuda olduğu gibi düşmana karşı direnme hususunda da en güzel örneği göstermiştir. Dinine yardım eden herkese yardım edeceğini vaad eden Allah, evvel emirde ona yardım etmiştir.³⁷

1.1.2. Haramlar

Molla Halil'e göre, Hz. Peygamber'e vacip kılınan hususlar yanında, bazı şeyler ona haram kılınmıştır. Misal olarak ganimet alması helal iken, yüce makamı gereği zekât alması ona haram kılınmıştır.³⁸ Çünkü zekât, verenin izzetini, alanın ise bir anlamda zilletini ifade ederken, ganimette bunun tam tersi bir durum söz konusudur.

Molla Halil, Kur'an-ı Kerim'den "...ve sen onu sağ elinle yazmadın. Öyle olsaydı batıl peşinde olanlar şüpheye düşerdi."³⁹ "Biz ona şiir öğretmedik"⁴⁰ ayetlerini delil göstererek, yazı ve şiir öğrenmenin Hz. Peygamber'e yasaklandığı görüşündedir. Hatta bu nedenle "ümmîlik" vasfının⁴¹ onun için iftihar sebebi olduğunu belirtir. Onun bir şeyler yazdığına dair gelen rivayetleri, "başkalarına yazdırmak" ya da "ondan sadır olmuş birer mucize gibi görmek" gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sözleri arasında varit olmuş, şiire benzeyen kafiyeli ifadelerin, şiir maksadıyla söylenmediğini kaydeder.⁴² Kanaatimizce bu yaklaşım zorlama bir yorumdur. es-

³⁰ Müslim, "Adâhî", 37, (Muhammed Fuâd Abdülhakî'nin hadis üzerinde yaptığı ta'like bakınız.)

³¹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

³² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

³³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9-10.

³⁴ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 9.

³⁵ Ayet-i Kerime'de "Ey iman edenler, bir düşman topluluğu ile karşılaştığınız zaman sebât gösterin." (el-Enfâl, 8/45) buyurulmuştur. Ayrıca bk. Ali İmrân, 3/200.

³⁶ Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiü's-Sahîh*, nşr. Mustafa Did el-Buğa, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), Vasâya, 24; Muhâribîn, 30; Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülhakî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), İmân, 145.

³⁷ Bk. Muhammed, 47/7.

³⁸ Enfâl, 41; Buhârî, "Lukata", 6; Müslim, "Zekât", 161-166;

³⁹ el-Ankebût, 29/48.

⁴⁰ Yâsîn, 36/69.

⁴¹ Bk. M. Suat Mertoğlu, "Ümmî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, 42: 309-310.

⁴² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 10.

Si'irdî'nin delil getirdiği yukarıdaki ayetler, Kur'an ayetlerinin şiir olmadığına ve Hz. Peygamber'e şâir denemeyeceğine dair müşriklerin yersiz iddalarına karşı nazil olan ayetlerdir. Ayrıca, onun şiir öğrenmesinin yasaklandığına dair rivayetlere ratlamadık. Bu ayetlere dayanarak Hz. Peygamber'e yazı ve şiir öğrenmesinin yasaklandığını iddia etmek kanaatimizce isabetli değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in zaman zaman şiir dinlediği ve bazılarını beğendiğine dair rivayetler malumdur.⁴³ İslam'ın karşı olduğu şiir ise Kur'an ve Sünnet'ten kişiyi alıkoyan, vakit öldüren ve insanı gaflete düşüren şiir türleridir.⁴⁴ Dolayısıyla İslam'a aykırı olmayan şiirlerin öğrenilmesinde sakınca yoktur.

Molla Halil, Hz. Peygamber'e haram kılınan hususlar arasında, düşmanla savaşmadan silah bırakmak, insanların faydalandığı eşyalara imrenip onları arzulamak,⁴⁵ rızası olmayan bir kadını nikâhında tutmak,⁴⁶ cariye ya da ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenmek gibi hususları da saymıştır. es-Si'irdî, konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber'in, "*Rabbimden benimle cennette beraber olacaklar dışında kimseyle evlenmemeyi istedim. O da bana verdi*" dediğine dair rivayeti delil gösterir.⁴⁷ Bu rivayet Taberânî'de (ö. 360/971) *Mu'cemü'l-Evsat*'ında ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö.405/1014) *el-Müstedrek*'inde geçmektedir. Hâkim rivayeti sahîh kabul etmiş Zehebî (ö. 748/1348) de ona katılmıştır. Nüreddîn el-Heysemî (ö. 807/1405) ile Nâsirudîn el-Elbânî (1914-1999) ise sened tenkidi yaptıktan sonra rivayetin zayıf olduğu kanaatine varmışlardır.⁴⁸

es-Si'irdî, Hz. Peygamber'e mekruh olan hususlardan da bahseder. Misal olarak, yaslanarak bir şeyler yemenin, pişmiş olsa da soğan, sarımsak ve pırasa gibi yiyecekler yemenin ona mekruh kılındığını ifade eder. Hz. Aişe'nin "*Hz. Peygamberin son yediği yemeğinde soğan vardı*"⁴⁹ sözünü de tevil ederek şöyle der: "*Bu durumdan, Hz. Peygamber'in bu yiyeceklerin pişmişlerinde yiyebileceği anlamı çıkarılabileceği gibi, yasaklama emrinin haram kılma anlamında değil kerahet anlamında olduğu da anlaşılabilir.*"⁵⁰ es-Si'irdî'nin Hz. Peygamber için mekruhâtan saydığı bu hususların aslında her inanan için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Hz. Peygamber'in bu konularda daha hassas davrandığı muhakkaktır. Muhtemelen es-Si'irdî'nin demek istediği de budur. Aksi takdirde bunları Hz. Peygamber'in hususiyetleri arasında saymak isabetli olmaz.

1.1.3. Mubahlar

Molla Halil, diğer insanlardan farklı olarak bazı şeylerin Hz. Peygambere mubah kılındığını ayrıca ifade etmiştir.

Hediye kabul etmek, ganimetten belirli miktarda pay almak, başkalarına yasaklamış olmasına rağmen visâl orucu tutmak ona mubah kılınan bazı hususlardır. Burada visâl

⁴³ Buhârî, "Edeb", 90; "Rikâk", 29; Müslim, "Şiir", 1-6.

⁴⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4: 268; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 10: 548; Nevevî, *el-Minhâc*, 15: 14.

⁴⁵ Bk. el-Hicr, 15/88; Tâhâ, 20/131.

⁴⁶ el-Ahzâb, 33/28, 29; müellif, sonrasında bunun nesh edildiğini söyler.

⁴⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, s. 10

⁴⁸ Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 148 (4667); Heysemî, Nüreddîn el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 9: 737-738 (16387, 16388), Elbânî, Nâsirudîn el-Elbânî, *Sisiletü'l-Ahâdis ed-Da'ifa ve'l-Mavdû'a*, Dârü'l-Ma'ârif, Riyâd, 1992/1412, 7: 39 (3049).

⁴⁹ Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, Sünen-u Ebî Dâvud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015), "Et'ime", 41, Elbânî'ye göre bu rivayet zayıftır.

⁵⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 10.

orucunun Hz. Peygamber'e mubah olduğuna dair ilgili rivayeti⁵¹ delil getiren Molla Halil, rivayette geçen, yedirilip içirmekten maksadın, ona yeme ve içme gücünün verilmesi olduğunu ifade eder. Mükelleflerin hükümlerini, Hz. Peygamber'e icra etmenin doğru olmayacağını iddia eder. Zira başkalarının aksine uzanarak uyuduğunda abdestinin bozulmayacağını,⁵² onun sövüp lanet etmesinin, ilgililere rahmet ve kurbet olarak yazılacağını anlatır.⁵³ es-Si'irdî'nin hediye kabul etmek gibi herkese mübah olan bazı hususları Hz. Peygamber'e has mübahlar arasında zikretmesinin isabetli olmadığını kanaatindeyiz.

Diğer insanlardan farklı olarak dörtten fazla evlilik, Hz. Peygamber'e mubah kılınmıştır. Molla Halil'e göre bu durum onun risâlet göreviyle ilişkilidir. Kadınlar, Hz. Peygamber'in erkeklerin huzurunda açıklamaktan hayâ ettiği fiil ve bilgileri ondan öğrenip tebliğ etsinler diye dörtten fazla evlilik ona mubah kılınmıştır. Molla Halil, bunların dışında başkaların malında izinsiz tasarrufta bulunma, visal orucu tutma, ganimetten beşte bir pay alma, diğer yöneticilerden farklı olarak hediye kabul etme gibi başka hususları da Hz. Peygamber'e mubah kılınan şeyler arasında zikretmiştir. Ancak ona göre Hz. Peygamber, kendisine mubah kılınmış olan şeylerin çoğunu yapmamıştır.⁵⁴ Molla Halil, bu hususlarla ilgili ayet ve hadislerden deliller zikretmemiştir.

Bazen de iddialarını zayıf hatta mevzu denilen rivayetlere dayandırmıştır. Misal olarak es-Si'irdî, Hz. Peygamber'e Mekke'ye ihramsız, Mescid-i Nebevî'ye cünüp girmesine izin verildiğini iddia etmiş ve bu iddiasını zayıf hatta bazı âlimlerce mevzu kabul edilen bir rivayete dayanmaktadır.⁵⁵ Rivayete göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye, “Benim ve senin dışında kimsenin bu mescitte cünüp durması helal değildir” demiştir.⁵⁶ Taberânî'de geçen bu rivayet aslında mevzudur.⁵⁷ Dolayısıyla zikrettiği birçok rivayetin ve bilginin sıhhat durumu belli olmadığından bunların doğru bir değerlendirmeye tabi tutulması için detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu da çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.

1.1.4. Hz. Peygamber'e Has Diğer Bazı Faziletler

Molla Halil, yukarıda anlatılanlar dışında Hz. Peygamber'in Allah katındaki yüce makamına ve ona verilen ikramlara işaret eden bazı faziletlerini zikretmiştir.

Misal olarak, Hz. Peygamberin sesi üzerine seslerin yükseltilmesi, “Ya Muhammed” diyerek onun ismiyle çağrılması yasaklanmıştır. Böyle bir davranış ona hem bir saygısızlık hem de ayete muhaliftir.⁵⁸ İsmiyle hitap etmek yerine “Yâ Resûlallah, Yâ Nebiyyellâh Ya Ebe'l-Kâsım” gibi hitap tarzları kullanılmalıdır. Kur'an'ın hükümleri tarihsel olmadığı için, es-Si'irdî'ye göre bugün dahi “Ya Muhammed” diyerek ismiyle hitap etmek doğru değildir.

⁵¹ Bk. Buhârî, Savm, 20, Mesâcid, 23; Müslim, Siyâm, 55; Ebû Dâvud, Siyâm, 24/25.

⁵² Müellif bu iddiasını Hz. Peygamber'in uyurken sadece gözlerinin uyuduğunu kalbinin ise yakaza halinde olmasına bağlamıştır. Bzk. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 15.

⁵³ Bk. Müslim, “Birr ve's-Silâ”, 90, 94.

⁵⁴ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 11-12.

⁵⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 12; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 23: 372 (881); İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, (Medine: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 1966/1386), 1: 367-68; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 384 (108).

⁵⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 23: 372 (881).

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, (Medine: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 1966/1386), 1: 367-68; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 384 (108).

⁵⁸ Bk. en-Nûr, 24/63.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'i perdeler arkasından (uzaktan) çağırmak,⁵⁹ onun künyesini kullanmak⁶⁰ mutlak surette yasaklanmıştır. Nevevî (ö. 676/1277), bu durumu Hz. Peygamber'in zamanına has görmüştür. Çünkü o dönemde insanlar künyeleriyle çağrılmakta idi. es-Si'irdî böyle bir tarihsel yaklaşımı doğru bulmaz ve “*İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğindedir*” diyerek karşı çıkar.⁶¹ Oysa Nevevî'nin yaklaşımı kanaatimizce yerinde bir yaklaşımdır ve bu durum o döneme has kabul edilmelidir.

Molla Halil'e göre Hz. Peygamber, bütün inanan erkek ve kadınların babası sayılır, ancak bu hakikat anlamında değildir.⁶² Onun bu görüşüne benzer bir düşünceye sahip olan İhvân-ı Safâ, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin ümmetin manevi babası olduğunu ifade etmişlerdir. Bu babalığın cismani değil ruhani olduğunu söylemişlerdir.⁶³ Kanaatimizce böyle bir görüş Kur'an'ın şu ayetine muhaliftir. “*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat nebîlerin sonuncusudur. Allah, herşeyi en iyi bilendir.*”⁶⁴

O, peygamberlerin sonuncusu⁶⁵ ve tüm insanların efendisidir. Kıyamet gününde arzın ilk kendisi için yarılacağı, ilk şefaet edecek ve şefaati ilk kabul edilecek olandır.⁶⁶ O, Rabbine ilk bakacak olan, ümmeti arasında ilk hüküm verilecek olandır. O, sıratı ilk geçip cennetin kapısını çalacak olan kişidir.⁶⁷ Ona şefaet-i uzmâ gibi daha birçok üstünlükler verilmiştir.⁶⁸ Hakikatte peygamberler ilahî vahye mazhar olduklarından ve insanlara rehber kılındıklarından *sıdk, emanet, tebliğ, fetânet ve ismet* gibi bir takım özel sıfatları vardır. Bu sıfatlar, onları diğer insanlardan üstün kılan önemli özelliklerdir.⁶⁹ Bütün peygamberler, peygamber olma yönüyle her ne kadar birbiriyle eşit olsalar da fazilet cihetiyle Allah, kimini kiminden üstün kıldığını Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtmiştir.⁷⁰ Hz. Peygamber de, “*Benden önceki hiçbir kimseye verilmeyen beş şey bana verilmiştir*”⁷¹ buyurarak bu hususa dikkat çekmiştir.

Molla Halil, Hz. Peygamber'in ümmetinin de en hayırlı ümmet olduğunu ve bazı şeylerin ona has kılındığını ifade eder.⁷² Hz. Peygamber'in ümmeti, kıyamet gününde onun tebliğine şahitlik edecek en hayırlı ümmettir.⁷³ Molla Halil'e göre, ümmet masumdur ve dalalet üzere birleşmez.⁷⁴ Onun için ümmetin icmâsı hüccet, ihtilafı

⁵⁹ Bk. el-Hucurât, 49/4,

⁶⁰ Buhârî, “Buyû”, 49, Müslim, “Adâb”, 4, 6.

⁶¹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, s. 12.

⁶² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 3-14.

⁶³ Recep Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017, s. 204-205.

⁶⁴ Bk. el-Ahzâb, 33/40.

⁶⁵ Bk. el-Ahzâb, 33/40.

⁶⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 5; Müslim, “İmân”, 327, “Fadâil”, 3; Ebû Dâvud, “Sünne”, 14; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 10, “Tefsîr”, 18; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

⁶⁷ Buhârî, “Tefsîr”, Süretü'l-İsrâ; “Mesâcid”, 23; Müslim, “Mesâcid”, 3; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 3-14.

⁶⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 15.

⁶⁹ Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 18-20.

⁷⁰ Bk. el-Bakara, 2/135, 285; Âli İmrân, 3/83; el-İsrâ, 17/54.

⁷¹ Buhârî, “Teyemmüm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 1.

⁷² Bk. Âli İmrân, 3/110.

⁷³ Bk. Âli İmrân, 3/110; el-Bakara, 2/143.

⁷⁴ Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 115-116; Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 12: 447.

rahmettir.⁷⁵ Diğer peygamberlerin vefatıyla, ümmetlerinden cihad emri kalkmışken, Ümmet-i Muhammed'in cihadı devam etmektedir. Bu da ona hastır. Ümmet, Hz. Peygamber'in hadislerini hadis usulü kaidelerini uygulayarak muhafaza etmişlerdir. Bu da sadece bu ümmete hastır. Müellife göre ümmetin aktab ve abdalları vardır.⁷⁶ Müminlerin duaları sayesinde bunlar kabirlerinden günahsız diriltileceklerdir. Kıyamet gününde de ayrıcalıklı olacaklardır. Molla Halil es-Si'irdî, bunlar dışında ümmete has kılınmış daha başka şeyler de saymıştır.⁷⁷ Abdallar, aktâblar, gavslar, nakîbler, necîbler ve evtâd hakkındaki rivayetlerin zayıf ve delil olmaya elverişli olmadıklarının âlimler tarafından ifade edildiğini belirtmekte fayda vardır.⁷⁸ Ancak İmam Suyûtî gibi bunları kabul edenlerin de olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nitekim o, bu konuda özel bir risale kaleme almıştır.⁷⁹ Molla Halil es-Si'irdî'nin bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Ona göre Hz. Peygamber'in zevceleri, kızı Fatıma (r.a.) dışındaki -zira kızı ondan bir parçadır- tüm kadınlardan üstündür. Aralarında en faziletlisi Hz. Hatice, sonra Hz. Aişe ve sonra diğerleri gelir. Onların mükâfatları da ve cezaları da iki kattır.⁸⁰ Hz. Peygamber'in zevceleri hakkındaki ayetler dikkate alındığında konuları/sorumlulukları gereği ceza ve mükâfatlarının aynı olmadığı söylenebilir.⁸¹

1.2. Hz. Peygamber, Sayısız Mucizelerle Desteklenmiştir

Molla Halil es-Si'irdî'ye göre mucizeler Allah'ın yüceliğinin ve nurunun yansımalarıdır ve Hz. Peygamber'den sayılamayacak kadar mucize sadır olmuştur. Dolayısıyla o, mucizeleriyle de diğer tüm peygamberlerden üstün kılınmıştır.

es-Si'irdî'ye göre Hz. Peygamberin mucizeleri, nübüvvetinden önce görülmeye başlamıştır. Ona göre Fîl sûresinde anlatılan kıssa, onun nübüvveti öncesinde gerçekleşen harikulade olaylardan biridir.⁸² Buna göre Ebrehe ve ordusu Hristiyan olduğundan, putlara tapan müşrik Mekkelilerden daha çok yardıma layık idiler. Allah'ın Fil olayında Ebrehe ordusunu mağlup etmek suretiyle Mekkelilere yardım etmesi Hz. Peygamber'in irhasâtındandır.⁸³ Aslında bu olayın Hz. Peygamber'le ilişkilendirip irhasâtından saymak isabetli olmaz. Çünkü bu olay, es-Si'irdî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın müşriklere bir yardımı değil, Kâbe'ye saldırmaya gelen bir ordunun helak edilmesidir. Nitekim ahir zamanda buna benzer bir durumun daha yaşanacağını Hz. Peygamber haber vermiştir.⁸⁴

⁷⁵ Molla Halil, burada “Ümmetimin ihtilâfi rahmettir” şeklinde halk dilinde hadis diye meşhur olan ancak bir aslı olmayan uydurma söze işaret etmiştir. Bk. Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-Marfû'a*, 84, (17); Elbânî, Nâsirudîn el-Elbânî, *Sisiletü'l-Ahâdis ed-Da'îfa ve'l-Mavdû'a*, Dârü'l-Ma'ârif, Riyâd, 1992/1412, 1: 141 (57).

⁷⁶ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 14.

⁷⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 13-14.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 231 (896), 37: 413 (22750), Şuayb el-Arnaûd'ın değerlendirmesi için rivayetlerin eserdeki dipnotlarına bakınız. Ayrıca bk. Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, s. 76-77 (4), s. 491.

⁷⁹ Yazdığı risâlesinin ismi, *el-Hayrû'd-dâl alâ vücûdi'l-kutbi ve'l-evtâd ve'n-nücebâ ve'l-ebdâl*'dir. bk. Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, s. 491-492.

⁸⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 13.

⁸¹ Bk. Ahzâb, 33/32, ayet, “Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz” diye başlamaktadır.

⁸² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 185.

⁸³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 185.

⁸⁴ Buhârî, “Buyû”, 39; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, (Bejrût: Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arâbi, 1962/1382), “Fiten”, 21.

Onun dışında velâdeti sırasında Şam saraylarını ve çarşılarını aydınlatan bir nurun zuhûr etmesi, annesinin doğum sancıları hissetmemesi, ufuklarda dolaştırılması, Farslıların ateşinin sönmesi, Kısra saraylarının sütunlarının yıkılması, Sâve gölünün kurumması, ağaçların ve bulutların ona gölge yapması, göğsünün yarılması gibi daha birçok harikulade olayı müellif saymıştır.⁸⁵ es-Si'irdî'nin hilafına, Hz. Peygamber'in doğumu sırasında meydana geldiği ifade edilen harikulade olayları anlatan rivayetlerin mevzu olduğu iddia edilmiştir.⁸⁶ Müellife göre bunlarda meydan okuma söz konusu olmadığı için hakikatte mucize sayılmasa bile Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi zuhûr eden irhâslarıdır.⁸⁷ Biz, Kur'an'da hiç temas edilmeyen ve sıhhati tartışmalı olan bu konudaki rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.⁸⁸

es-Si'irdî'ye göre şakkü's-sadr⁸⁹ olayı da iman edilmesi gereken harikulade bir olaydır ve Mutezile'nin yaptığı gibi onu tevil etmek doğru değildir.⁹⁰ Bu konudaki tartışmalar hadislerin sıhhati etrafında değil nasıl anlaşılması gerektiği konusundadır. Bu hadislerle lafzî yaklaşanlar olduğu gibi manevi anlayanlar da olmuştur. Bazı araştırmacılar da bunun bir mitolojik olay olduğu kanaatinde.⁹¹ Kanaatimizce Kur'an-ı Kerim'deki İnşirâh sûresi bütünlüğünde rivayetlere lafzî veya manevi yaklaşmak isabetli olacaktır.

Harikulade olaylarla ilgili verdiği bilgilerin dayanağı olan rivayetlerin çoğunu, İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) ait olan *el-Minehü'l-Mekkiyye fi Şerh alâ Metni'l-Hemziyye* adlı eserden⁹² naklettiğini ifade etmektedir.⁹³ Nitekim eser incelendiğinde bu rivayetlerle dolu olduğu ve müellifin rivayetlerle ilgili tenkidleri önemsemediği görülmektedir. Misal olarak Hz. Peygamber'in anne babasının iman etmek için diriltildiklerini kabul etmenin Kur'an ve İcmâ'ya muhalif gördüğünü söyleyen İbn Dihye el-Kelbî'yi (ö. 633/1235) tenkid etmekte ve bunun Allah'ın Hz. Peygamber'e bir ikramı olduğunu savunmaktadır.⁹⁴ Bunu Molla Halil es-Si'irdî de olduğu gibi kabul etmektedir. Oysa söz konusu rivayeti Suyûtî (ö. 911/1505) gibi mütesâhil âlimler dahi zayıf görmüşlerdir.⁹⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Alî el-Kârî (1014/1605),

⁸⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 17, 23-27, 30; Bu tür haberler için bk. Abdurrazzak, *Musannaf*, 5: 317-318, (9718), 5: 343, (9723); İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 158, 166; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 93-103; Ebü Nuaym, *Delâil*, 1: 86-89, (35, 36); Beyhaki, *Delâil*, 1: 110; Kadı İyâz, *Şifâ*, 1: 518-519.

⁸⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 127.

⁸⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 84-185, 23.

⁸⁸ Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi (Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, Ankara, 2000, s. 36.

⁸⁹ Şakku's-Sadr hakkındaki rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, Beyrut, 1989, 7: 330, (36557); Müslim, "İmân", 261, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 121, 149; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 113, 150; İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 164-166; Abdurrazzâk, *Musannef*, 5: 315-516, (9718); Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Erdiñç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 38: 309-310;

⁹⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 30.

⁹¹ Yüksel Güzel, *Şakku's-Sadr Rivâyetinin Tahlili (Hz. Peygamber'in Göğsünün Yarılması)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2007, s. 128; İsrâfil Balcı, "Şakku Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kriğiği", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 21, s. 11-38; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi (Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, Ankara, 2000, s. 38-44.

⁹² Bûsirî'nin *el-Kasidetü'l-Hemziyye* adlı eserinin şerhidir, Bk. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 19: 531-534.

⁹³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 30, 55.

⁹⁴ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehü'l-Mekkiyye*, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2005, s. 101.

⁹⁵ Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnû'a*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty, 1: 266-268, Suyûtî, bu konuda bir cüz yazdığını ifade etmektedir.

Şevkânî (ö. 1250/1834) ve birçok muhakkik âlim ise rivayeti mevzu görmüşlerdir.⁹⁶ Dolayısıyla sahih rivayetlerin bulunmadığı böylesi tartışmalı konularda ihtiyatlı olunması gerektiği kanaatindeyiz.

Bazen de Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâ'*sından nakillerde bulunur. Misal olarak Hz. Peygamber'in, elinin tırnaklarını keserken en son sağ elin başparmağıyla bitirdiğini, ayak tırnaklarını kesmeye ise sağ ayağın küçük parmağıyla başlayıp sol ayağın küçük parmağıyla bitirdiğini *İhyâ'*dan nakletmektedir.⁹⁷

es-Si'irdî, eserinde delil getirdiği bazı rivayetlerin sıhhat derecesine varmayan zayıf rivayetler olduğunun farkındadır. Misal olarak Hz. Peygamber'in annesinin hamlindeki süreci, mevlidi, emzirilmesi gibi konularla ilgili rivayetlerin sıhhat derecesine ulaşmadıklarını söylemektedir.⁹⁸ O, zayıf rivayetlerin, amelî konularda yeterli delil sayıldığını, böyle olunca bu rivayetlerin fazâil ve menâkıb konularında evleviyetle delil olacağını savunmaktadır. Bununla beraber, bu konularda yazılan bazı kitaplarda hurafe ve açıkça mevzu olan haberlerin olduğunu ve onlardan da sakınmak gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁹

es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in doğumundan nübüvvetine kadar geçen sürede birçok acayip olayın yaşandığını zikreder.¹⁰⁰ Nübüvvetinin başlamasıyla Kur'an-ı Kerim, onun en büyük mucizesi olmuştur ve asırlar boyu devam eden bir mucizedir. Tevatür yolla gelen tek mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Ona göre Hz. Peygamber her ne kadar umuma rahmet olarak gelmişse de mucizeleri tezkîb edilmesin diye âm kılınmamıştır.

es-Si'irdî, Kur'an ve sünnetle sabit olan ayın yarılması mucizesinin¹⁰¹ hiçbir peygamberin mucizesiyle kıyaslanamayacak derecede büyük bir mucize olduğunu ifade ettikten sonra, İbnü'l-Cevzî'nin mevzu kabul ettiği, batan güneşin Hz. Ali için geri getirilmesi olayını da sahih kabul etmiş ve onu da Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında saymıştır. İfadelerine bakılırsa bu konuda İbn Hacer el-Askalânî'nin görüşüne katıldığı söylenebilir.¹⁰² Zira İbn Hacer de İbnü'l-Cevzî'nin rivayeti mevzu sayarak hata ettiğini söylemektedir.¹⁰³ Ayrıca es-Si'irdî, güneşin hendek günü Allah Resulü için de bekletildiği¹⁰⁴ görüşündedir.¹⁰⁵ Bu görüşü de İbn Hacer el-Heytemî'den aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Molla Halil es-Si'irdî, insan dışındaki canlı ve cansız varlıkların zaman zaman Hz. Peygamber'le iletişime geçmesini de onun mucizeleri arasında saymıştır. Nitekim bazen

⁹⁶ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 22; Rivayetin sıhhat durumu için bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 108 (16); Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1407, s. 322 (5).

⁹⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 60; Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tüsî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut, ty., 1: 274.

⁹⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 30.

⁹⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 30.

¹⁰⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 31.

¹⁰¹ Buhârî, "Menâkıb", 24; Müslim, "Sıfâtü'l-Münâfikîn", 43.

¹⁰² İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rifa, 1379), 6: 222.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzuât*, (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 15.

¹⁰⁴ Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 4: 224.

¹⁰⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 186-187.

¹⁰⁶ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehü'l-Mekkiyye*, s. 101.

taşlar ve ağaçlar ona selam vererek,¹⁰⁷ bazen yeni doğmuş bir çocuk konuşarak onun nübüvvetine şahitlik etmekte,¹⁰⁸ Taşların, ağaçların Hz. Peygamber'e selam verdiklerine dair rivayetler kaynaklarda yer almıştır.¹⁰⁹ Kâbe duvarları duasına âmin demekte, sallanan Uhud dağı onun uyarısıyla durmakta, inleyen hurma kütüğü dua ve okşamasıyla teskin olmaktadır.¹¹⁰ Zehirlenmiş koyun etinden yediğinde koyunun kolu, ona zehirli olduğunu haber vermektedir.¹¹¹ Cansız varlıklar da dâhil olmak üzere var olan her şeyin Cenâb-ı Hakk'ı teşbih ettiği Kur'ân-ı Kerîm'de "*O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız*"¹¹² ayetiyle beyan edilmiştir. Kâdi İyâz, bu tür haberlerin sahihliğini bu ayetle ve özellikle mütevatir haberlerden kabul ettiği kütüğün inlemesi hadisesiyle desteklemek suretiyle açıklamaya çalışmıştır.¹¹³ Yine es-Si'irdî'nin zikrettiğine göre deve ve koyun gibi bazı hayvanlar Hz. Peygamber'e secde ederken, kurt, merkep, keler ve geyik gibi bazı hayvanlar da onunla konuşmaktadır.¹¹⁴ Ancak, bu konularda delil getirdiği rivayetler için kendisinin dahi bazen zayıf olduklarını belirtmesi bunlara ihtiyatlı yaklaşmayı gerekli kılmaktadır.¹¹⁵

Hz. Peygamber aynı zamanda bereket kaynağıdır. İhtiyaç halinde parmakları arasından pınarlar gibi su akmakta, bereketiyle yüzlerce aç insan az yemekten doymaktadır.¹¹⁶

Sırtında nübüvvet mührü bulunan Hz. Peygamber'in elindeki taşlar ve önündeki meyveler bazen sesli tespih getirmektedir. Avucuna alıp üzerlerine attığı küçük taşlar düşmanları kör etmekte, elindeki sopa ihtiyaç halinde keskin bir kılıca dönüşmektedir.¹¹⁷ es-Si'irdî'ye göre Hz. Peygamber, namazda arkasını, önu gibi görür

¹⁰⁷ es-Si'irdî, nübüvvetinden önce taş ve ağaçların Hz. Peygamber'e secde ettiklerini nakleder. O, hurma kütüğü ile ilgili hadiseyi Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden biri saymıştır. Öyle ki ona göre bu olay, Hz. İsa'nın ölülere diriltilmesinden daha büyük bir mucizedir. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 31, 188; Bu hususta değişik rivayetler için bk. Müslim, "Fedâil", 2; Tirmizî, "Menâkıb", 3, (3620); İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 7: 327, (36541); Ebu Nuaym, *Delâil*, 1: 217-219, (109); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 120-121; İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 180-183; Ebu Nuaym, *Delâil*, 1: 211-217, (108).

61 Hakim, *Mustedrek*, II. 615-6.

¹⁰⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 200.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 89, 95, 105; Müslim, "Fedâil", 2; Tirmizî, "Menâkıb", 5, 6; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 677; Dârimî, *Mukaddime*, 4; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned-i Ebû Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dârü'l-Ma'mûn li't-Turâs, Dımaşk, 1404/1984, 13: 382; İbn Hibbân, *Sahîh*, 14: 402; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 2: 220.

¹¹⁰ İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre İman Şafii, hurma kütüğü ile ilgili mucizeyi Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden biri saymıştır. Öyle ki Hz. İsa'nın ölülere diriltilmesinden daha büyük bir mucize olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 6: 603; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 188; Rivayetler için bk. Müslim, "Fedâil", 2; Tirmizî, "Menâkıb", 3, (3620); İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, 7: 327, (36541); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 120-121; İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 180-183.

¹¹¹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 199; İbn Sad, *Tabakât*, 2: 203; Taberî, *Târîh*, 2: 138

¹¹² el-İsrâ, 17/44.

¹¹³ Kâdi İyâz, *Şifâ*, s. 314, Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Ece, *Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin Peygamber Tasavvuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011, s. 147 vd.

¹¹⁴ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 188-190.

¹¹⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 189; Ayrıca bu rivayetler ve ilgili değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Ece, *Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin Peygamber Tasavvuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 149-151.

¹¹⁶ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 120, 190-192.

¹¹⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 193-194.

gibi idrâk etmektedir. Nur içinde olduğundan güneşte gölgesi yere düşmemektedir.¹¹⁸ Nitekim ayette onun için “nur” ifadesi kullanılmıştır.¹¹⁹

Duaları kabul olunan Hz. Peygamber aynı zamanda bir şifa kaynağıdır. Tükürüğünü sürdüğü yaralı parmaklar ve hasta gözler iyileşmekte, mübarek eliyle meshetiği hastalar şifa bulmakta, hayvanların memeleri sütle dolmakta, kel olanların saçları çıkmaktadır. Asasının işaretleriyle putlar devrilmekte, balyoz darbeleriyle kayalar paramparça olmaktadır. Ayrıca Allah, onu suikastçıların şerrinden korumaktadır.¹²⁰

Müellifin zikrettiği Hz. Peygamber’in mucizeleri arasında en dikkat çekenini eliyle ölümlerin dirilmesidir. Bazen kabirdeki bir insan, bazen kemikleri cemedilen bir hayvan dirilmektedir. Bu konudaki haberlerin sıhhatine müellifin dahi kani olmadığı bunları tamrîz sığasıyla vermesinden anlaşılmaktadır.¹²¹ Bu haberler sahih hadis kaynaklarında geçmemekte ancak müellifin Hz. Peygamber tasavvurunu yansıtmayı açısından önemlidir. Müellife göre Hz. Peygamber rüyada görülebileceği gibi yakaza¹²² halinde de birçok salih insan onu görmüştür.¹²³

1.2.1. Hz. Peygamber’in Mucizeleri Hayatından Sonra da Devam Etmektedir

es-Si‘irdî’ye göre Hz. Peygamber’in hayatında verdiği geleceğe dair gaybî haberler gerçekleştiği zaman onun vefatından sonraki mucizeleri olur.¹²⁴ Ona göre Hz. Peygamber sayılamayacak kadar gaybî haberler vermiştir. Öyle ki Allah, dünyayı O’nun gözü önüne koymuş ve kıyamete kadar nelerin olacağını avucuna bakar gibi müşahade etmiştir. Ona geçmişlerin ve gelecek olanların tamamının ilmi verilmiştir. Hz. Peygamber’in Necâşi’nin öldüğünü haber vermesi ve vefatından sonra kendisine kavuşacak ilk kişinin kızı Fatıma (r.a.) olduğunu haber vermesi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Müellife göre Hz. Peygamber hayatta iken İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’ye işaret etmiş,¹²⁵ Hariciler, Râfiziler, Kaderiyye ve Mürcie’yi haber vermiştir.¹²⁶ Allah’ın kendisine bildirdiği ölçüler dâhilinde Hz. Peygamber’in gaybî haberler vermesi gayet tabii olsa da bunu ifrat derecesine taşımak isabetli değildir. Ayrıca bu alan giren bazı rivayetlerin sıhhati tartışmalıdır. Misal olarak Hariciler, Râfiziler, Kaderiyye, Cehmiyye, Eşariyye ve Mürcie ile ilgili sahih bir rivayetin olmadığını hatta bu konudaki rivayetlerin mevzu olduğunu söyleyenler vardır. Durum böyle olunca gayb konusuna giren rivayetler konusunda daha hassas olmak ve onları detaylı inceleyip araştırdıktan sonra değerlendirmek gerektiği muhakkaktır.

¹¹⁸ es-Si‘irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 15-16.

¹¹⁹ Bk. el-Mâide, 5/15.

¹²⁰ es-Si‘irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 194-199.

¹²¹ es-Si‘irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 199.

¹²² Yakaza: Sâlikin mânen uyanık olması anlamında bir tasavvuf terimi. Semih Ceyhan, “Yakaza”, *Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).(Ceyhan, 2013)

¹²³ es-Si‘irdî, burada Allah Resulünü yakaza halinde gördüğünün iddia den birçok alimin ismini zikretmiştir. (es-Si‘irdî, s. 204-207)

¹²⁴ es-Si‘irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, s. 186-187.

¹²⁵ Ebû Hanife ve eş-Şâfiî’yi gerek isimleriyle gerek imayla medh eden ya da zemmeden rivayetlerin de mevzu oldukları iddia edilmiştir. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 163.

¹²⁶ es-Si‘irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, s. 202-203; Bk. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 164; M. Said Hatipoğlu, “Kur’an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber’in Gayba Muttali Olması”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, 2003, cilt: V, s. 23-31.

es-Si'irdî'ye göre Hz. Peygamber, kıyametin birçok alametinin bilgisini de vermiş ve bunların çoğu gerçekleşmiştir.¹²⁷ Mesela gerçekleşenlerden birisi, “*Aydınlığı, Busra'daki develerin boynuna vuracak bir ateş Hicaz topraklarında çıkmadıkça kıyamet kopmaz*”¹²⁸ hadisiyle işaret ettiği ateş, müellife göre Hicri 654'te Medine'ye bir merhale uzaklıktaki bir mevkiye, büyük bir zelzele (deprem) akabinde ortaya çıkmış ve Medinelileri korkutmuştur.¹²⁹

Kıyamete kadar mucizelerinin devam edeceği görüşünde olan müellif, kendisinden sonra ümmetinden olan evliyanın elleriyle gerçekleşen keramet ve harikulade olayların tamamının da onun mucizeleri kapsamında olduğunu söyler.¹³⁰

Hz. Peygamber, âlemlere rahmet olarak gönderildiği için¹³¹ bunun kapsamının kıyamete kadar devam edeceği şüphesizdir. Fakat bunu keramet ve harikulade olaylarla ifade etmekten ziyade getirdiği rahmet dolu dinin mesajlarla açıklamanın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

1.3. Hz. Peygamber, Mükemmel Bir Ahlakî Yapıya Sahiptir

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in ön plana çıkarılması gereken yönü bu olmalıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'de onun Resûl vasfı yanında ahlakî yönüne özellikle vurgu yapılmıştır.¹³² Onun insanlara örnek olacak ağırlıklı yönü budur.¹³³ es-Si'irdî Hz. Peygamber'in bu yönü üzerinde de durmuştur. O, “Hz. Peygamber'i Allah terbiye etmiştir”¹³⁴ dese de her insanda olduğu gibi Hz. Peygamberdeki ahlakın bir kısmının vebî, bir kısmının ise kesbî olduğu kanaatindedir.¹³⁵

es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Kerim'de ifade edilen mükemmel ahlakının,¹³⁶ onun kalbinin ıslahının mükemmelliğinden kaynaklandığını ifade eder. Zira hadiste ifade edildiği gibi bütün bedeninin ıslahı ancak kalbin ıslahıyla mümkündür. Bu bağlamda en parlak kalbin Hz. Peygamber'in kalbi olduğunu söyler. Allah, onun göğsünü açıp genişletmiş, belini büken yükünü üzerinden kaldırmış ve şanını yüceltmıştır.¹³⁷ es-Si'irdî, onun insanların en cömerdi olduğuna dair rivayetler üzerinde özellikle durmuştur.¹³⁸ O, ahlakın genellikle hoşgörü ve dindarlıkla nitelendirildiğini, ancak Allah'ın Hz. Peygamber'in ahlakını yücelikle nitelendirdiğini söyleyerek, Hz. Peygamber'in ahlakında her ne kadar rahmet ve hoşgörü sıfatı öne çıksa da onun aynı zamanda düşmanlarına (inkârcılara) karşı şiddetli ve haşin biri olduğunu ifade eder.

¹²⁷ Kıyametin alametleri ile ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Fiten”, 1-26; Müslim, “Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a”, 1-143.

¹²⁸ Buhârî, “Fiten”, 23; Müslim, “Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a”, 42.

¹²⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 204.

¹³⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 201.

¹³¹ Enbiyâ, 21/107.

¹³² Bk. el-Kalem, 68/4.

¹³³ Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, 6.

¹³⁴ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 56, Konu ile ilgili zikrettiği “Beni Rabbim terbiye etti...” rivayetinin aslının olmadığı söylenmiştir, bk. Muhammed b. Ali eş-Şekânî, *el-Fevâidü'l-Mecmi'a*, (İki cüz bir arada), (Riyâd: Mektebetü Nezâr, ts.), 2: 413.

¹³⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, s. 152.

¹³⁶ Bk. el-Kalem, 68/4; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 153.

¹³⁷ Bk. el-İnşirâh, 94/1-4.

¹³⁸ Bk. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 161-162, 164.

Nitekim o, bir ay uzaklıktaki mesafeden düşmanlarının kalbine korku ile desteklenmiştir.¹³⁹

Ahlakının Hz. Aişe'nin ifadesi ile Kur'an ahlakı olduğunu,¹⁴⁰ dolayısıyla ahlakının bütün âlemi kuşattığını zikreder. Onun ins, cin, melekler dâhil bütün yaratıklara hatta cansızlara da gönderildiğini ifade eder.¹⁴¹ es-Si'irdî'ye göre onun ahvali haberlere sığmayacak kadar çoktur.¹⁴² Mesela onun ashâbı hangi konuda sohbet etseler o da onlara iştirak eder, bazen ahiret bazen dünya bazen yemekten söz ettikleri olurdu.¹⁴³ O, kimsenin gönlünü kırmayan en güzel ahlaklı kişi idi. Kötü ve çirkin söz ve davranışlardan uzaktı. Yüksek sesle konuşmaz, Allah'ın emri gereği kötülüğe kötülükle karşılık vermez, affeder ve cahillerden yüz çevirirdi.¹⁴⁴ İnanmayanların şahsına verdikleri bunca sıkıntılara hep sabretmişti. esi-Si'irdî, Hz. Peygamber'in affedici ve hoşgörüsüyle öne çıkan yüce ahlakının yüzüne, sözlerine ve fiillerine yansıdığını bunu görenlerin etkilenerik Müslüman olduğuna dair örnekler zikretmiştir.¹⁴⁵

O dönemde kadınlar ve hizmetçilere haksızlık yaygın olduğu için onlara iyi davranmayı hassaten öğütlerdi. Bindiği hayvanı zaman zaman dürtmesi hariç o, ne bir insanı ne de bir hayvanı hiç incitmemiştir. O hep kolaylaştırıcı, güler yüzlü idi, insanları ya da yiyecekleri ayıplamazdı. Konuştuğunda ashâbı onu pür dikkat dinlerdi. Enes b. Mâlik'in dediği gibi o, insanların en iyisi, en cömerti ve en cesaretlisi idi.¹⁴⁶ es-Si'irdî'ye göre bu üç ahlaki özellik cevâmiü'l-kelimden olduğu için Enes b. Mâlik (r.a.) onları saymayı yeterli görmüştür. O, bütün ahlakî vasıflarıyla insanların en mükemmeli idi. Söz gelimi onun cömertliği sadece bir çeşitle sınırlı değil her alanda idi. O, ilim dağıtmada, mal infak etmede, nefsinin dinî hizmete vermede, onu insanların hidayetine seferber etmede, açları duyurmada, cahillere öğüt vermede, ihtiyaçlarını gidermede, yüklerini kaldırmada hep cömertti ve bütün cömertliği Allah içindi. es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in cömertliğiyle ilgili rivayetlerden örnekler verir.¹⁴⁷

Molla Halil es-Si'irdî'deki Hz. Peygamber sevgisinin, onun yüceliğine dair zayıf hatta bazen mevzu da olsa bulunduğu rivayetleri zikretmesinde etkili olduğu söylenebilir. Misal olarak deve, keçi, kurt, ceylan ve keler gibi bazı hayvanların Hz. Peygamber'le iletişime geçtiklerine dair zikrettiği rivayetler için kimi zaman kendisi zayıf dediği halde bunları zikretmeyi gerekli görmüştür.¹⁴⁸ Ayrıca güneşin Hz. Ali için durdurulduğuna dair rivayete İbn el-Cevzî'nin mevzu demesini eleştirmiş ve bunu kabul etmiştir.¹⁴⁹

es-Si'irdî'nin, eserinde kendisinden önceki alimlerin peygamber tasavvurunu bazı yorumlar katarak yansıttığı görülmektedir. O sadece rivayetleri aktarmakla yetinmez zaman zaman tevellere yer verir. Bu yönüyle onun, önceki âlimlerden farklı olarak sorgulayıcı olduğu söylenebilir. Ancak rivayetlerin sıhhatine yeterli ehemmiyet

¹³⁹ Buhârî, "Ebvâbü'l-Mesâcid", 23; Müslim, "Mesâcid", 3.

¹⁴⁰ Müslim, "Salâtü'l-Misâfirîn", 139; Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 2.

¹⁴¹ Bk. el-Enbiyâ, 21/107; Sebe', 34/28.

¹⁴² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 153.

¹⁴³ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydârâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârif, 1344), 7: 52; Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-K'asım et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 5: 140.

¹⁴⁴ Bk. el-Mâide, 5/13; el-A'râf, 7/199.

¹⁴⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 154-155.

¹⁴⁶ Buhârî, "Cihâd", 24, 81; Müslim, "Fadâil", 48.

¹⁴⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 156-162; bk. Müslim, "Fadâil", 57.

¹⁴⁸ Elbânî, *Sisiletü'l-Ahâdis ed-Da'îfa ve'l-Mavdû'a*, 14: 524 vd. (6737).

¹⁴⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 186; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1: 15.

vermemesi, ondaki Peygamber tasavvurunun zayıf hatta mevzu rivayetlerle desteklenmiş bir peygamber tasavvuru olduğu izlenimi vermektedir.

1.4. Hz. Peygamber, Vücut Yapısı En Mükemmel İnsandır

Müellife göre yaratılan ilk şey, Hakikat-i Muhammedîye denilen Nûr-i Muhammedî'dir.¹⁵⁰ es-Si'irdî, "nûr-i Muhammedî" fikrini, Hz. Peygamber'in kabrinde diri olup namaz kıldığı gibi bazı görüşleri İbn Hacer el-Heytemî'den (ö. 974/1567) aldığı kanaatindeyiz. Yapılan araştırmalar, müellifin bu konudaki görüşünü dayandırdığı rivayetin aslının olmadığını göstermiştir.¹⁵¹

es-Si'irdî'ye göre Hz. Peygamber, Adem'den (a.s.) kıyamete kadar gelen tüm insanların peygamberidir. Âdem (a.s.) daha çamur iken onun Hatemü'n-Nebiyîn olmasındaki hikmet ile İsrâ gecesinde tüm peygamberlerin onun arkasında namaza durmasındaki hikmet budur.¹⁵²

Hz. Peygamber'in bedenindeki güzellik hiçbir insana verilmemiştir.¹⁵³ "İlahi vahyin mazharı olan âhir zaman Peygamberi kendisine verilen vazifeyi temsil edebilecek bir vücut yapısı ile de donatılmıştır. O'nun insanlar üzerindeki çarpıcı tesir gücünde, heybetli bir vücut yapısına sahip oluşunun payı bulunmaktadır."¹⁵⁴ Onun yüzü dolunay gibi parlaktı.¹⁵⁵ Vücuduna sinekler konmaz, sivrisinekler onun kanını emmez, elbiseleri kirlenmez, onlara bit konmaz. O, cennet ehli gibi hep güzel koku verir. Hata etmesi câiz değildir. Ona yakın olanların selamını ölümünden sonra da işitir ve alır.¹⁵⁶ Toprak Peygamberlerin vücudunu çürütmez. Onlar kabirlerinde diridir ve namaz kılar.¹⁵⁷

es-Si'irdî'ye Hz. Peygamber'in âsârıyla teberrük edilir. Hz. Peygamber'in bir yüzük edindiğini, onun vefatından Hz. Osman'a kadar halifelerin bu yüzükle teberrük ettiğini daha sonra bu yüzüğün kuyuya düşüp kaybolmasıyla fitne ve ihtilafların başladığını söyler.¹⁵⁸

1.5. Hz. Peygamber, Her İnsan Gibi Bir Beşerdir

Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerek Hadis-i Şeriflerde, yer yer Hz. Peygamber için "*Ben de sizin gibi bir beşerim*" ifadesinin yer aldığı bilinmektedir. O, Allah'ın kulu ve resulüdür.¹⁵⁹ Dolayısıyla Risâlet vazifesini ilgilendiren hususlar dışında; Hz. Peygamber'in sıfatsız bir insandan farklı olmadığı, yani imtiyazlı bir hayat sürdürmediği; onun da, her fani gibi, doğum ve ölüm noktaları arasında geçen bir dünya

¹⁵⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 20.

¹⁵¹ Geniş bilgi için bk. Nur-i Muhammedî Fikrinin Analizi için bk. H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Muhammed*, 463 vd.; Abdurrahman Ece, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, (Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, 2016), 284 vd.

¹⁵² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 20-21; Buhârî, "Ebvâbü'l-Mesâcid", 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arneût – Âdil Mürşid ve diğerleri, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420), 28: 379 (17150), İsnadı sahihtir. es-Si'irdî'ye göre ayette geçen "كافة للناس" ifadesi bütün insanları kapsar. Bk. Sebe', 34/28.

¹⁵³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 18, 49, 201.

¹⁵⁴ Habil Şentürk, "Hz. Peygamber'in Şemâili ve Şahsiyeti", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 372; vücut yapısı ile ilgili bk. es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 49-57.

¹⁵⁵ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 56.

¹⁵⁶ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 68.

¹⁵⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 256-259.

¹⁵⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 68.

¹⁵⁹ Habil Şentürk, "Hz. Peygamber'in Şemâili ve Şahsiyeti", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 371.

hayatı yaşadığı rahatlıkla söylenebilir. Âlimlerimiz onun bu yönü için “Hazreti Peygamber’in Şemâli” ifadesini kullanmışlardır.¹⁶⁰ O’nun yemesi, içmesi, oturup kalkması, yatıp uyuması, gülüp ağlaması, sevinip üzülmeye gibi unsurlar onun hep beşerî yönüyle ilgilidir.¹⁶¹

Hz. Peygamber’in risâlet ve beşer yönünü birbirinden bağımsız düşünmek doğru değildir. İlk “şemâli” kitabı yazarı Tirmizî, eserinde onun sadece beşerî yönünü konu edinmiştir.¹⁶² es-Si’irdî, risâlet yönü yanında Hz. Peygamber’in her insan gibi bir beşer olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insanların yaşadığı acılar, hastalıklar, tağyirler, bela ve musibetler, açlık ve susuzluk gibi her türlü beşerî arızalar peygamberler için de geçerlidir. Hatta onların sıkıntılarının daha zor olduğunu getirdiği rivayetle delillendirir.¹⁶³ Konuyla ilgili ayetleri de zikreden es-Si’irdî, “peygamberler böyle olmazsa insanların onları muhatap alıp örnek alması mümkün olmayacaktı” demektedir. Onlar Allah ile insanlar arasındaki vasıtalar olduğundan bedenleri ve zahirleriyle insan iken, ruhları ve batınları, meleklerle ve mele-i a’lâ ile beraberdir. Onlar, hem insanlarla hem de meleklerle muhatap olabilmek için meleklerin de sıfatlarıyla muttasıf kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamberin hastalanıp acı çektiği, ateşe, sıtmaya, açlık ve susuzluğa yakalandığı, öfkelenip sıkıldığı, yaşlılık ve zayıflık nedeniyle yorulduğu, binekten düştüğü ve savaşta yaralandığı, zehir içirildiği, sihir yapıldığı, tedavi ve hacmata başvurduğu olmuştur. Nihayetinde her ölümlü gibi vefat ederek imtihan diyarından kurtulmuştur. Başka peygamberlerin başına daha zor olanları gelmiştir.¹⁶⁴ Hz. Peygamber’in çektiği acı ve sıkıntılara dair rivayetlere yer veren es-Si’irdî,¹⁶⁵ bununla birlikte zaman zaman Allah’ın Peygamberini düşmanların şerrinden koruduğunu eklemiştir.¹⁶⁶ Ümmetine doğru tevekkül anlayışını göstermek için Uhud günü üzerine iki zırh giydiğini, Mekte fethinde başında miğferi olduğunu aktarmıştır.¹⁶⁷ es-Si’irdî’nin burada aktardığı görüşleri ile daha önce geçen ve biraz sonra vereceğimiz görüşleri arasında bir tezatın olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Bu da onun bu konularda kesin bir fikre sahip olmadığını ve kararsız olduğunu akla getirmektedir.

1.5.1. Hz. Peygamber, Batınıyla Diğer İnsanlar Gibi Değildir

Molla Halil es-Si’irdî, Hz. Peygamber’in sırrıyla, batınıyla ve ruhuyla diğer inananlardan farklı olduğunu savunmaktadır. Ona göre güçsüzlük, açlık, uykusuzluk gibi durumlar onun zahiri için söz konusudur. Bunların hiç biri batınına etkilemez. Onun için o, uykusunda uyanık gibidir, açlığında tok gibidir. Ona layık olmayan şeyler dilinden ve organlarından sadır olmaz. Diğer insanlar ise böyle değildir. Uykuya daldıklarında bedenleri ve kalpleri de uykuya dalar. Acıktıklarında aynı şekilde her yönden etkilenirler. Oysa Hz. Peygamber’e sihir yapıldığı her ne kadar doğru ise de sihir, sadece onun zahirine ve azalarına etki etmiş, kalbini, itikadını, aldığı vahyi ve

¹⁶⁰ Ali Yardım, “Şemâli Nev’inin Doğuşu ve Tirmizî’nin Kitâb’üş-Şemâli’i”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 349.

¹⁶¹ Ali Yardım, *Peygamberimiz’in Şemâli*, 6.

¹⁶² Ali Yardım, “Şemâli Nev’inin Doğuşu ve Tirmizî’nin Kitâb’üş-Şemâli’i”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 353.

¹⁶³ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 256-259.

¹⁶⁴ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 257.

¹⁶⁵ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 258-259.

¹⁶⁶ Misal olarak, Allah’ın Hz. İbrahim’i Nemrud’un ateşinden koruduğu gibi Hz. Peygamber’i de Taif’te, Uhud’ta, Hicret’te ve daha birçok yerde koruduğunu zikretmiştir. es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 258.

¹⁶⁷ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 71-72.

şeriatını asla etkilememiştir. Sadece o değil tüm peygamberler bu gibi durumlardan korunmuştur.¹⁶⁸

1.5.2. Hz. Peygamber Masumdur Ancak Dünya İşlerinde Yanılabilir

Peygamberler mutlak bir şekilde günah işlemek konusunda masumdur. Hatta onlar, nübüvvetlerinden önce de küçük günahlardan dahi korunmuşlardır.¹⁶⁹ Müellif, Hz. Peygamber'in gerek risâletten önce gerek sonra hata yaptığını ve azarlandığını akla getiren tüm ayetleri tefsir/tevil etmekte¹⁷⁰ ve müşriklerle beraber merasimlerine katıldığına dair Câbir'den (r.a.) gelen rivayetin mevzu olduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹

Nübüvvetinden önce de müşriklere muhalefet etmekten hoşlandığını hatta onlar Müzdelife'de vakfe yaparken onun, babası İbrahim'in (a.s.) yeri olan Arafat'ta vakfeye durduğunu aktarmaktadır.¹⁷² Hiçbir Peygamberin hata ve günah işlemesinin asla söz konusu olmadığını, tamamının masum olduğunu, bazı söz ve fillerinin zahiren hata gibi görünse de hakikatte hata yapmadıklarını ifade ederek bu bağlamdaki ayetleri tevil etmeye çalışmaktadır.¹⁷³

es-Si'irdî, yanılma ve unutkanlık gibi durumların ise peygamberler için de geçerli olduğunu kabul etmektedir.¹⁷⁴ “Hurma aşılama”,¹⁷⁵ “muharebe yeri belirleme”¹⁷⁶ hadiseleri ve benzerleri dini alana girmeyen, sırf dünya işleri alanına giren hususlarda Hz. Peygamber'in içinden geldiği gibi tasarrufta bulunabileceğini, ancak şer'î konulardaki uygulama ve içtihatlarında yanılmasının asla mümkün olmadığını aktarmaktadır.¹⁷⁷

1.5.3. Mütevazı Bir Hayat Yaşamayı Tercih Etmiştir

Molla Halil es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in beşerî yönlerini de kendi üslubu içinde rivayetlerle aktarmaya çalışmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in çok mütevazı bir hayatı vardı.¹⁷⁸ Kendi nefsi için yarına bir şey saklamaz, inananları kendine ve çocuklarına tercih ederdi.¹⁷⁹ Bir hükümdarı aciz bırakacak derecede infak eder, ama kendisi bir fakir gibi yaşardı.¹⁸⁰

es-Si'irdî'nin bazı yorumları oldukça dikkat çekicidir. Misal olarak o, Hz. Peygamber'in gömleğinin yünden değil pamuktan olduğunu aktardıktan sonra şöyle demektedir. “Zira

¹⁶⁸ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 261-262.

¹⁶⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 261-262.

¹⁷⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 267-270.

¹⁷¹ Rivayet Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'inde* yer almıştır. Müsned'in muhakkiki Hüseyin Selim Esed rivayet için hasen dese de diğer âlimler aynı görüşte değillerdir. Kâdî 'Iyâz, Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili rivayeti mevzu kabul ettiğini aktarmış, İbnü'l-Cevzî sahih kabul etmemiştir. Bk. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mûsilî et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1984/1404, 3: 398 (1877); Kâdî 'Iyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 2: 114; Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, 1: 173.

¹⁷² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 266.

¹⁷³ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 271-273.

¹⁷⁴ Buhârî, “Ebvâbü'l-Kible”, 4; Müslim, “Mesâcid”, 89.

¹⁷⁵ Muslim, “Fedâil”, 139-141.

¹⁷⁶ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 9: 84; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târihü'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, 3: 286.

¹⁷⁷ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 275, 282, 283.

¹⁷⁸ Buhârî, “Hibe”, 1, “Rikâk”, 17.

¹⁷⁹ Buhârî, “Zekât”, 17.

¹⁸⁰ Buhârî, “İstikrâd”, 3, “Bedü'l-Vahy”, 1; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 161.

yün, teri emmediği gibi kokusu kişiyi rahatsız eder.” Ona göre bedeni daha iyi örttüğü için Hz. Peygamber uzun elbise (fistan) giymeyi tercih eder,¹⁸¹ göz ve kirpik sağlığına iyi geldiği için sürme kullanırdı. Zararlı olmasın diye ölçüsüne dikkat ederdi. es-Si’irdî’nin Hz. Peygamber’in belirli vakitlere yaptığı amellerin arkasındaki hikmetleri tespit etme gayretinin takdire şayan olduğunu düşünüyoruz.¹⁸² Örneğin Hz. Peygamber, daha temiz olduğu için beyaz giysileri tercih edip tavsiye etmiştir. Ancak kırmızı renk, yün ve diğer elbiseleri de giymiş, daha çok kadınlara yakıştığı için pahalı ve süslü elbiselerden ise kaçınmıştır.¹⁸³

es-Si’irdî, Hz. Peygamber’in heyetleri karşılamak için güzel giyindiğini, giysi seçmede beden sağlığını ölçü aldığını, bu nedenle bedenlerindeki kaşıntıya iyi geldiği için Zübeyr b. Avvâm (r.a.) ile Abdurrahman b. Avf’ın (r.a.) ipek giymelerine ruhsat verdiğini ifade etmiştir.¹⁸⁴ O, başına sardığı sarığı tercih ederken orta olanı tercih etmiştir. es-Si’irdî’ye göre bunun nedeni büyüğün ağırlığının başa zarar vermesi, küçüğün ise başı sıcak ve soğuktan korunmamasıdır.¹⁸⁵

es-Si’irdî, Hz. Peygamber’i anlatmaya şöyle devam eder: Allah Resûlü’nün belirli bir oturma şekli yoktu, bazen dizüstü, bazen bağdaş kurarak bazen de bir dizini kırıp birini kaldırarak otururdu. Zevceleri için olmazsa kendisi yatak seçmezdi. Bazen döşekte bazen hasırda, bazen yerde yattığı olurdu.

es-Si’irdî’ye göre rahat yatak çok uyumaya, gaflet ve tembelliğe sebep olduğu için Hz. Peygamber böyle tercihte bulunmuştur. *“Eğer isteseydi, Allah onun emrine kendisiyle dolaşan altın ve gümüşten dağlar verirdi”* demektedir.¹⁸⁶ Aynı şekilde sağ yan üzere olan uyku hafif olduğu için sağ yanı üzere yatardı.¹⁸⁷ Gözleri uyur kalbi uyumazdı.¹⁸⁸

Gece ayakları şişene kadar ibadet etmekten bıkkınlık duymazdı.¹⁸⁹ Zevcelerinin hakkını ihmal etmezdi.¹⁹⁰ Çok şefkatli bir kalbe sahipti, zaman zaman ağladığı olurdu.¹⁹¹ Bununla birlikte çok tebessüm eden bir yüzü vardı. Zaman zaman sahabîleriyle şakalaşırdu.¹⁹²

İnsanların en mütevazı olanı idi. Hükümdar bir peygamber değil, kul bir peygamber olmayı tercih etmişti.¹⁹³ Ashâbı arasında ayaklarını uzatmaz, meclislerde boş kalan yerde otururdu. Onun bulunduğu meclis, ilim, hayâ ve sabır meclisi idi. Gereksiz yere konuşmazdı.¹⁹⁴ Onun oturuşu ve yemek yiyişi de bir kulun oturuşu ve yiyişi gibi idi.¹⁹⁵

Çoğunlukla ekmeği arpadandı.¹⁹⁶ Vefat edinceye kadar buğday ekmeği ile bir kere doymadı.¹⁹⁷ Bazen bir ay geçer evlerinde ateş yanmazdı.¹⁹⁸ es-Si’irdî’ye göre Hz.

¹⁸¹ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 61.

¹⁸² es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 61.

¹⁸³ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 63.

¹⁸⁴ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 64-65.

¹⁸⁵ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 74.

¹⁸⁶ Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 8: 318, rivayetin isnadı zayıftır. es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahbuhadiyye*, 75-77.

¹⁸⁷ Müslim, “Zikr”, 61.

¹⁸⁸ Buhârî, “Vudû”, 5.

¹⁸⁹ Buhârî, “Teheccüd”, 6.

¹⁹⁰ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 78, 80, 81; Buhârî, “Mağâzî”, 68; Tirmizî, “Menâkıb”, 64.

¹⁹¹ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 90-91.

¹⁹² es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 94, 96-98, 100.

¹⁹³ Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 8: 318.

¹⁹⁴ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 100, 102, 104.

¹⁹⁵ es-Si’irdî, *Mahsûlü’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye*, 112.

¹⁹⁶ Buhârî, “Et’ime”, 22.

Peygamber nefsinin bir çeşit yemeğe alıştırmıştı. Zira çok çeşit yemek en iyilerinden de olsa bünyeye zarar verir. Bunun yerine et, meyve, hurma ve bunlar gibi yiyecekleri yemeği adet edinmişti.¹⁹⁹ İçmesinde de sağlığına dikkat etmiştir. Misal olarak sağlığını korumak için soğuk bal şerbeti içerdi. Genellikle en taze yiyecekleri yer ve en taze içecekleri içerdi. Suyu ayakta içip tavsiye etmesi, kabın içine üfleme hoş görmemesi ve diğer içme adaptasyonları hep sağlığı korumaya yönelik idi.²⁰⁰ Aynı şekilde mevsimindeki taze ve doğal meyveleri yemeği isterdi ki bu sağlıklı olmak için en önemli hususlardan biridir. Zira Allah, her bölgede o bölge halkının sağlığına iyi gelen meyveler yetiştirmiştir. Onlardan mahrum kalmak sağlığı olumsuz etkiler.²⁰¹ Hz. Peygamber sağlık kurallarına titizlikle riayet ederek beslenmiştir.²⁰²

Tedavi olmayı ısrarla öğütler, ölüm hariç Allah'ın her hastalığın ilacını yarattığını söylerdi.²⁰³ Bazı hastalara maddi veya manevi tavsiyelerde bulunduğu olurdu.²⁰⁴

Dolayısıyla es-Si'irdî, Hz. Peygamber'in yemesi, içmesi, uyuması, kalkması, giyinmesi ve kısacası mütevazı hayatında yapıp ettiği her hareketinin arkasında bir hikmet bulmaya çalışmıştır. Bununla birlikte o Hz. Peygamber'in bazı özellikleriyle diğer insanlardan ayrıldığını kabul etmektedir.

SONUÇ

Molla Halil es-Si'irdî, "*Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*" adlı eserinde, Hz. Peygamber'i anlama ve tanıtmada Risâlet ve beşerî yönünü esas almış ancak risâlet yönünü mucize ve irhâsât ile o kadar öne çıkartmıştır ki beşerî yönü çoğu zaman geride kalmıştır.

Ona göre Hz. Peygamber, irhâsât ve mucizelerle donatılmış, kendine has özellikleri olmakla birlikte normal bir insan gibi yaşayan, yapıp ettiklerinde hikmete riayet eden, mütevazı bir peygamberdir.

O, Hz. Peygamber'in yapıp ettiklerini hikmet bağlamında yorumlamakla kalmamış, Fil Hadisesinde Ebrehe'nin Mekkeli müşrikler karşısında yenilmesi gibi direk Hz. Peygamber'le bağlantısı olmayan bazı olayları onun irhâsâtından saymıştır.

Molla Halil es-Si'irdî ayet ve hadis kaynaklı bir peygamber tasavvuru ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak eserdeki rivayetler, tenkide tabi tutulmadığı gibi kaynaklarına da işaret edilmediğinden zayıf hatta mevzu rivayetler eserde yer almış, bazı konularda es-Si'irdî'nin görüşlerine yön vermiştir. Hatta onun delâil, menâkib ve fezâil konularında delil getirdiği rivayetlerde bilerek tesahül gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla eserdeki rivayetler sıhhat açısından ayrıca değerlendirilmeli, tahriçleri yapılmalıdır. Bu da ayrıca uzun ve detaylı bir çalışmayı gerektirir.

¹⁹⁷ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti, *Sahîhu İbn Hibban bi Tertibi İbn Belban*, thk. Şuayb el-Arneut, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993/1414, 14: 286.

¹⁹⁸ Buhârî, "Rikâk", 17.

¹⁹⁹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 118.

²⁰⁰ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 122, 123, 124.

²⁰¹ es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 125.

²⁰² es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 128.

²⁰³ Müslim, "Selâm", 69; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 129.

²⁰⁴ Buhârî, "Vudû", 66; Müslim, "Kisâme", 9; es-Si'irdî, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye*, 131, 132, 133, 134, 135-141.

es-Si'irdî, sadece ayet ve hadis metinlerini vermekle kalmayarak bunlardan çıkarımlarda bulunmaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber, diğer insanlardan farklı vacip, haram ve mubah gibi özelliklere sahip olduğu gibi, geçmiş bütün peygamberlerden üstün özelliklere sahiptir. O, ahlaki ve bedenî açıdan en mükemmel insandır. Her insan gibi bütün beşerî özellikleri taşımakta ancak batınıyla diğer insanlardan farklıdır. Dinî konularda masum kılınmış, ancak dünyevî işlerde yanılması mümkündür.

Sonuç olarak Molla Halil es-Si'irdî'nin rivayetlere getirdiği farklı bakış açısı ve yorumları bir tarafa bırakılırsa, peygamber tasavvurunda kendinden önceki delâil, hasâis, fazâil ve şemâil türü eserleri oluşturan müelliflerin çizgisinde olduğu söylenebilir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarının arkasında saklı makâsı tespit etmede getirdiği yorum ve farklı bakışın ilim dünyası için ufuk açıcı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

ABDURRAZZAK b. Hemmam, es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut, ty.

AHATLI, Erdiç, "Hasâisü'n-Nebî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16: 277-278, TDV Yayınları, İstanbul 1997.

ASLAN, Recep, *İhvân-ı Safâ ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017.

AHMED b. HANBEL, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arneût – Âdil Mürşid ve diğerleri, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999/1420.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986.

AYDINLI, Abdullah - ÇAKAN, İsmail L, "Aşere-i Mübeşşere", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 547, TDV Yayınları, İstanbul 1991.

BAĞCI, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010

BALCI, İsrâfil, "Şakkı Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği", *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 21, s. 11-38.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Alî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Meclisu Dâireti'l-Me'ârif, Haydârâbâd 1344.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Delailu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*, thk. Abdulmutî' Kal'acî, Daru'r-Rayyân, Kahire, 1988.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîd el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.

EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Dâvud*, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1436/2015.

EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Delâilu'n-Nubuvve*, thk. Muhammed Rawâs Kal'acî, Haleb, 1970.

Mektebetu't-Turas el-Islami, U-II).

EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mûsilî et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Dârü'l-Me'mûn, Dimaşk 1984/1404.

ECE, Abdurrahman *Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin Peygamber Tasavvuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011

ECE, Abdurrahman, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, Bayburt 2016.

ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn, *Da'ifü'l-Câmi'i's-Sağ'ir ve Ziyâdetuh*, Mektebetül-İslâmî, by ts.

ERMAN Uğur, "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yıl: 2016, Sayı: 1, Ekim 2016)

.....Özellikli Yöresel Kur'an Kursları: (Tillo Örneği), *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -I* (Ankara Mart-01 Nisan 2012), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2013.

ERUL, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi (Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, Ankara, 2000.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut, ty.

GÖKÇE, Cüneyt, "Molla Halil Es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enam Adlı Eseriyle Sınırlı)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yıl: 20, Sayı 34, Temmuz-Aralık 2015): 76-96.

GÜZEL, Yüksel, *Şakku's-Sadr Rivâyetinin Tahlili (Hz. Peygamber'in Göğsünün Yarılması)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, 2007.

HATİPOĞLU, M. Said, "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, 2003, cilt: V, s. 23-31.

İBN ARRÂK, *Tenzihü's-Şerî'a*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, Beyrut, 1989.

İBN HACER el-HEYTEMÎ, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Minehü'l-Mekkiyye*, Dârü'l-Minhâc, 2005.

İBN HACER, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-ma'rifa, Beyrut 1379.

İBN HACER, *Lisânü'l-Mîzân*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti, *Sahîhu İbn Hibban bi Tertibi İbn Belban*, thk. Şuayb el-Arneut, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1993/1414.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İBNÜ'L-CEVZÎ, *el-Mevzûât*, el-Mektebetü'l-Garbiyye, Medine 1966/1386.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Seka, İhrâhim el-Ebyârî, Abdulhaffz Şelebî, Kahire, 1955.

İBN SA'D, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut-1985.

KÂDÎ 'İYÂZ el-Yahsûbî, *eş-Şifâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

- KALLEK, Cengiz, “İbn Hacer el-Heytemî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999,19: 531-534.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “Şemâil”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 497, TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- MERTOĞLU, M. Suat. “Ümmî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42: 309-310, TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- MÜSLİM, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut ts.
- NESÂÎ, Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut 1420.
- PAKİŞ, Ömer, “Molla Halil Siirdî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 250-251, TDV Yayınları, İstanbul 2005.
- PAKİŞ, Ömer, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1996.
- SEVGİLİ, Hamit, “Molla Halil el-İs'irdî'nin “Risâle Fi'n-Nezr” Adli Eseri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 2017, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 133-151.
- Sİ'İRDÎ, Molla Halîl, *Mahsûlü'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*, Mektebetü Seydâ, Diyarbakır 2010.
- SÜYÛTÎ, Celâluddîn Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnû'a*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty
- ŞEKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmî'a*, (İki cüz bir arada), Mektebetü Nezâr, Riyâd ty.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1407.
- ŞENTÜRK, Habil, “Hz. Peygamber'in Şemâili ve Şahsiyeti”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, S. Demirel Üniversitesi Yayınları, No:10, Isparta 2002.
- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-K'asım et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, Dârü'l-Haremeyn, Kahire 1415.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrahim, Beyrut, t.y.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğ, Dâru'İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrût 1962/1382
- YARDIM, Ali, “Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâb'üş-Şemâil'i”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, İzmir 1983.
- YARDIM, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâili*, Damla Yayınevi, İstanbul 2011.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Delâilü'n-Nübüvve”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 115-118, TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- YILDIRIM, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhü'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

LIVING AT THE MARGINS: WOMEN AND NATIONAL IDENTITY IN *PAINS OF AUTUMN*

Emine Yeşim BEDLEK*

Abstract

One of the most catastrophic events in modern Turkish history occurred on September 6-7, 1955. Fuelled by Turkish nationalism, riots targeting non-Muslim minorities aimed to homogenize the demographics and economy of the Turkish Republic. Political and social problems between Turkey and Greece had been threatening the lives of minorities for some time. In 1955, with the Cyprus issue accelerating tensions between Greece and Turkey, thousands of homes and shops were plundered in Istanbul, Izmir, and Ankara, with Greeks, Jews, and Armenians suffering material and spiritual harm. This sensitive issue is presented in Yılmaz Karakoyunlu's *Pains of Autumn* [Güz Sancısı], a novel in which the author portrays the lives of Muslim Turks and non-Muslim minorities of Turkey during the September 1955 events. This article analyzes the role of women as symbols (and makers) of nations, specifically in *Pains of Autumn*. It becomes evident that Karakoyunlu reveals his nationalist mindset in his treatment of the female characters and illustrates the close relationship between gender and nationalism in the book.

Keywords: *Pains of Autumn*, 6/7 September Events, Greece, Turkey, gender, nationalism.

SINIRLARDA YAŞAMAK: GÜZ SANCISI'NDA KADIN VE MİLLİ KİMLİK

Öz

Yakın dönem Türkiye tarihinin önemli siyasi ve toplumsal hadiselerinden biri olan 6/7 Eylül Olayları, 1950'li yıllar Türkiye'sinin uygulamayı düşündüğü azınlık politikalarının ve çeşitli milliyetçi grupların tek tipleştirme politikasının bir sonucu olarak yaşanmış en elim hadiselerinden birisidir. Özellikle Türkiye ile Yunanistan arasında devam eden Kıbrıs Sorunu gerginliğinin tırmandırdığı milliyetçi duygular, Atina'daki Atatürk'e ait müze evinin kundaklandığına dair çeşitli söylenti ve haberler; İstanbul, İzmir, Ankara'da yaşayan gayrimüslimlere yönelik bir linç kampanyasına dönüşmüş, bu gruplara ait, ibadethaneler, evler ve işyerleri talan edilmiştir. 6/7 Eylül Olayları nedeniyle Türkiye'de yaşayan azınlıklar, hem maddi hem de manevi bir yıkım yaşamış, bu olaylardan sonra gayrimüslim nüfusun önemli bir kısmı ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Türk edebiyatında önemli tarihi olayları romana taşıyan ve tarihi

Makale Gönderim Tarihi: 13.09.2018, Kabul Tarihi: 26.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.459824

* Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. eybedlek@bingol.edu.tr
ORCID ID: 0000-0001-7624-7016

romanda yaşatmaya çalışan son dönemin önemli yazarlarından olan Yılmaz Karakoyunlu, 6/7 Eylül Olaylarını ve Türklerin ve gayri-Müslim azınlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini *Güz Sancısı* adlı romanında ele almış, böylece bu önemli hadiseye bir edebiyatçı olarak tanıklık etmek istemiştir. Bu makale *Güz Sancısı* adlı romanda kadının milli kimlik inşasındaki rolünü incelemektedir. Romandan anlaşıldığı üzere Karakoyunlu kadın karakterler üzerinden milliyetçi bakış açısını gözler önüne sermektedir ve kitabında toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyduğu aşikârdır.

Anahtar Kelimeler: *Güz Sancısı*, 6/7 Eylül Olayları, Türkiye, Yunanistan, toplumsal cinsiyet, milliyetçilik.

INTRODUCTION

The aim of this article is to analyze the role of women as symbols (and makers) of nations in Yılmaz Karakoyunlu's *Pains of Autumn*, a novel that in part attempts to draw the attention of Turkish people to episodes of violence in the history of modern Turkey. The author not only describes the horrors of the September 1955 events but also the horrific and deeply-rooted Turkish nationalism that fuelled the riots. A feminist reading of the novel, however, reveals the author's own nationalist sentiment in the way he depicts the primary women characters, Rhea and Ester. While Karakoyunlu tries to draw our attention to contemporary issues facing the Turkish Republic and dives into sensitive issues concerning Turkish history and politics generally disregarded by the Turkish people, he cannot overcome his nationalist sentiments toward its non-Muslim citizens. Non-Muslims in *Pains of Autumn* are humiliated through women characters that are depicted as being morally corrupt. The sexual abuse they endure represents a double humiliation: national origin and gender. Women are demonized by nationalist authors like Karakoyunlu in order to differentiate their nation from the "Other." For the Turkish Republic, the "Other" represents the national enemy and former minority subjects within the Ottoman Empire. Minorities, as legacies of the Ottoman era, had to be either assimilated or eliminated. This ideology is reflected in the works of writers like Yılmaz Karakoyunlu. Before analyzing the relationship between gender and nationalism in *Pains of Autumn*, the social and historical context of the novel will be outlined.

Pains of Autumn, published in 1991, is Karakoyunlu's second historical novel. It gives voice to the sufferings of the victims of the September 1955 events. The novel takes place in Istanbul, specifically in the Beyoğlu, Galata, Şişhane, Beyazıt, and Taksim neighborhoods that were mostly populated by non-Muslim Turkish citizens during the Prime Ministry of Adnan Menderes and his liberty- and welfare-promising Democrat Party (Akgönül 2007:163). *Pains of Autumn* portrays these events, also known as the "Istanbul Pogrom" or the "Istanbul Riots," which targeted non-Muslim minorities, including the Greek-Orthodox community of Istanbul (otherwise known as the *Rum* or Constantinopolitan Greeks¹), Jews, and Armenians. The September Events reflected the goals of the Turkish state at the time: nationalization of both the population and the economy. The Turkish Republic, founded on the ashes of the Ottoman Empire in 1923, was composed of diverse ethnic groups and religions. The minorities of the early

¹ These terminologies refer to the Orthodox Christians of Istanbul who were the old residents of the Byzantine Empire. I will use these terminologies interchangeably in this article.

Turkish Republic were not regarded as Turks even though they spoke Turkish and continue to do so today. According to Soner Çağaptay, they were “imperfect citizens” of the Republic (2006:1). Only Turks were regarded as full members of the nation; the minorities were not regarded as such.

With the foundation of the Republic, the Ottoman legacy was buried, and the unification and Turkification policy of the state commenced. Populations were homogenized with the Lausanne Convention signed by Greece and Turkey in 1923 (Arı 2010:1). By political agreement, the Orthodox Christian populations of Asia Minor and the Muslim populations living in Greece were exchanged (deported) across the Aegean Sea against their respective wills. With the forced migration of millions of people from their homeland, Greece and Turkey homogenized their demographics and, in doing so, tore families, cultures, and traditions apart (Hirschon 1998). The “Wealth Tax” can be regarded as another way of Turkification issued by the Turkish Republic during the Second World War. In his memoirs, Faik Ökte narrated that he prepared a list of taxpayers and divided those taxpayers into two categories: Muslims and non-Muslims. However, the tax issued to non-Muslims was higher and Orthodox Christians of Istanbul suffered more than the other non-Muslim citizens of Turkey (Akgönül 2007:120). Events leading up to September 1955 not only targeted the minorities financially, but also their well-being—as they were harmed both psychologically and physically. An insecure atmosphere was stirring, and the minorities felt threatened with the rise of Turkish nationalism and its episodic violence.

Dilek Güven’s book, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül 1955 Olayları* [The September 6-7 Events in the Context of Minority Strategies and Policies in the Republican Era] includes both archives and oral witness accounts which describe the tragic events from various perspectives. Although many researchers have consulted these oral histories, doubts remain concerning their reliability (Grele 1998:38). Güven, however, believes that oral history shares practically the same features as official history in that they both can be affected by ideology (2014: 21-22). For Paul Thompson, oral history represents a democratic forum, as it voices the sufferings of victims (2000:9). The main resource of oral history is the memory of those who were eyewitnesses to the grand events of history. History and memory are closely linked because historical knowledge depends on memory. As David Lowenthal claims, “All past awareness depends on memory. Recollection recovers consciousness of former events, distinguishes yesterday from today, and confirms that we have a past” (2015:303). Some historians consult memory for a better understanding of the past.

Güven is aware of the capacity of oral history to shed light on past events. She successfully combines both oral and official history to give voice to the silenced past of the non-Muslim minorities of Turkey. According to Güven, the pogrom sought to nationalize the economy, to diminish the economic power of non-Muslims, and to transfer social, economic, and institutional power to Muslim Turks (2014:13). Adnan Menderes, the Prime Minister of Turkey between 1950 and 1960, himself promised a liberal economy and democratic society that pleased non-Muslims. However, the Islamic background of his party, the DP, favored Muslims over non-Muslims in many sectors of society, including finance and education. In addition, since the country's economy was not doing well during the second half of the 1950s, Menderes and his cabinet wanted to divert attention away from the economy and onto the Cyprus issue (Güven 2014:14). After the Second World War, the Orthodox Christians of Cyprus wanted to unite with Greece in a process of reunification the Greeks call *enosis*. The two motherlands were actively involved whenever an issue was raised in Cyprus.

According to Alexis Heraclides, “Their active involvement was prompted by the Greek Cypriot call for *enosis* [...] followed by the Turkish Cypriot’s *taksim* (partition)” (2010:70). Menderes placed this sensitive issue at the center of his domestic politics, and evidence indicates that the Istanbul Pogrom of 1955 was initiated by DP leaders and their supporters (Güven 2014:14). As Ahmet İçduygu states, “Non-Muslim minorities from time to time suffered socio-political and economic consequences within the country whenever Turkish governments faced diplomatic crises abroad” (2008:371). The nationalist policies of Greece and Turkey created problems and conflicts in Cyprus that whipped up social tension leading toward September 1955.

On September 6, 1955, the *Istanbul Express* newspaper announced that Greeks had bombed the birthplace of Mustafa Kemal Atatürk in Thessalonica. The news aroused the nationalist feelings of Turks, for whom the country’s founder was and remains a sacred figure. However, the real story was different. The event was initiated by a bomb thrown by Oktay Engin, a Rumelian Muslim living in Thessalonica. He was a law student whose expenses were being paid for by the Turkish state (Güven 2014:92). He had also been promised a government position in Turkey. In 1956 that promise became a reality when he returned to Turkey and became a governor in the province of Nevşehir (Güven 2014:93). Nevertheless, Greeks were blamed instead and a meeting to protest the bombing was organized by student associations and the “Cyprus Is Turkish Association” in Istanbul’s Taksim Square. After the meeting, some people started to stone and loot shops owned by non-Muslims in Beyoğlu, Taksim, Nişantaşı, Şişli, Eminönü, Fatih, Yeşilköy, Bakırköy, Ortaköy, Eyüp, Arnavutköy, Bebek, Kuzguncuk, Çengelköy, Moda, Kadıköy, and also the Princes’ Islands off the coast of Istanbul in the Marmara Sea (Güven 2014:25). In addition to the shops, the Turkish mob destroyed houses, churches, and Jewish, Greek, and Armenian cemeteries. The mobs “were given axes, crowbars, acetylene torches, petrol, dynamite, and large numbers of rocks in carts” (Zayas 2007:340). Preparations for the assault had apparently started several days earlier. Speros Vryonis explains how the “Cyprus Is Turkish Association” conceived and organized the riot:

The new organization’s first job was to prepare a brochure explaining why Cyprus was Turkish and justifying Turkish claims on the island on historical, geographical, strategic, and other grounds. After producing and circulating the Turkish version, English, French, Spanish, Italian, German, and Arabic editions were produced and sent throughout the world. At the same time, the committee began feverishly to organize and provide material assistance to chapters throughout Istanbul and all of Turkey (2005:50).

Şerif Demir claims that people were brought by train from Eskişehir and by trucks from areas near Istanbul (2007:44). The groups were 20-30 strong, and classified as provocateurs, leaders, and looters (Güven 2014:26). Furthermore, “the mobilization of the perpetrators and their equipment inside the city was guaranteed by a transportation network composed of private cars, commercial taxis and trucks, ferries and even military vehicles. The rioters thus easily determined their targets and accomplished their attacks successfully throughout the city” (Güven 2011:4). Property belonging to non-Muslim minorities was identified before the riot, and group leaders checked lists of properties that belonged to minorities while others destroyed shops and houses (Güven 2014:27). The police simply stood by during the riot and encouraged people to continue plundering (Güven 2014:27; Bali, 2014: 71-79-332). When people asked the police the reason for their passive attitude, they told them that they were not allowed to intervene

on orders of the government. Moreover, firefighters delayed in extinguishing the fires that burned the houses and churches (Güven 2014:36). Riots not only took place in Istanbul, but in Izmir and Ankara, as well (Güven 2014:39-43). Hundreds of people were injured, and some Greek women were raped (Güven 2014:54). Thousands of shops and houses were damaged, as well as churches and schools in the ownership of non-Muslims.

Rıfat Bali collected memoirs from eyewitnesses of the September Events in *6-7 Eylül 1955 Olayları: Tanıklar-Hatıralar* [September 6-7 1955 Events: Witnesses-Memoirs]. According to eyewitnesses, the riot was organized by the state against non-Muslims. Moreover, Muslim Turks were aware of the riot as they warned their non-Muslim neighbors and friends to close their shops and go home immediately. Many of them were saved in this way (Bali, 2014: 45-85-89). During the riot, some people even attacked the cemeteries and ripped Christian corpses from their graves (Bali, 2014: 48-90-98). Apart from the plundering in the city center, the Princes' Islands off Istanbul—Büyükdada and Heybeliada—were plundered by mobs that were ferried to the islands from the Kartal district. They destroyed and plundered shops to the point that residents of the islands faced famine in the ensuing weeks (Bali 2014:56). Eyewitnesses stated that the mobs were actually construction workers from Istanbul who were given the necessary tools to destroy the property of the minorities (Bali 2014:376). Aydın Boysan, a well-known Turkish architect, was working at a construction site in the Haliç/Sütlüce district during those days. On September 7, he went to the construction site as usual, and saw the workers resting instead of working because they were all exhausted owing to their looting the previous night. Boysan ordered the workers to return everything they stole. The workers refused, however, and instead hid everything in a big hole (Bali 2014:18-19).

Bali's book contains two oral testimonies in the plunderers' own words. One of them comes from Mikdat Remzi, a worker who was in a café in Tophane with one of his friends when he heard the news of the bombing of Atatürk's birthplace. Meanwhile, the police were giving orders to destroy property belonging to non-Muslims. Remzi joined the plunderers and attacked a jewelry shop. He was aware of what he was doing and felt guilty for stealing (Bali 2014:355-356). The other plunderer, İsmail Kazdal, first resisted the perpetrators since some of his friends were members of the Greek minority. However, his nationalist feelings were aroused and he decided to attack the houses of Greeks he did not like. Kazdal reveals in the memoir the realization that people can be easily manipulated into mob-type behavior and can cause harm at any time (Bali 2014:364-365). Mihalis Vasiliadis's narrative of the experiences of the September Events also appears in Bali's book. He lived in a building with several non-Muslim residents in Beyoğlu. When the riot started, the doorman of the building locked the main gate, held up a Turkish flag, and protected all the non-Muslim residents living in the building. The mobs did not destroy the building and left, thanks to the efforts of the doorman. He saved the lives of all those people, but joined the plunderers and later destroyed shops belonging to non-Muslims that he did not know personally (Güven 2014:38-39). Obviously, the doorman did not have any kind of prejudices towards the non-Muslims because he worked for them. He was in close contact with those Christians and Jews on daily basis. Psychologically, he was torn between two loyalties: the residents of the apartment and his nation. Perhaps he was facing the greatest contradiction in his life, one not easy to overcome. When he finished his first duty in the apartment, he turned to the streets to "serve" his nation. He tried to satisfy both parties at the same time. Furthermore, the bombing of Atatürk's birthplace is an extraordinary

event to face and cope with as the children of the Republic were raised with the glorious victory of the Turks over the Greeks during the War of Independence (1919-1922) led by Atatürk, the father of Turks.

Another very interesting story is narrated by a Turkish intellectual, Aziz Nesin, who was one of the eyewitnesses of the September Events. He was dining in a restaurant with one of his friends in Beyoğlu. When the mobs entered the place—called the Izmir Restaurant—the owner, a non-Muslim, begged the mobs not to destroy the restaurant and claimed that he was not Greek, but actually a Muslim Turk. In order to prove his claim, he held up a photo of Atatürk and ordered his waiters to bring all the photos of Atatürk from the basement of the restaurant. Nesin was shocked to see several framed photos of Atatürk in the restaurant (Bali 2014:166). This particular event shows that non-Muslims were aware of the violent Turkish nationalism that could attack them anytime and anywhere and thus took measures (even quite ordinary ones) to protect themselves against any nationalist attack. It is also worth noting the role of the Turkish flag in these events. Several non-Muslims saved their lives through hanging or holding onto Turkish flags (Bali 2014:81-92-349). As Michael Billig notes, national flags constantly remind citizens that they are part of a nation to which they must be loyal (1995:5). Mobs did not destroy the shops and the houses with Turkish flags on display. Some people made their own Turkish flags with red cloth they had at home. Albert Sevinç told the story of the red satin suit he was planning to wear to a wedding. When the mobs started to destroy the houses of the Greeks and Armenians in Kumkapı, his father panicked and cut his red suit into pieces and managed to make a Turkish flag to rescue his household. Sevinç never forgot that moment and never wore red for the rest of his life (Bali 2014:126). Garbis Özatay's house was also under attack, and his father made a Turkish flag out of his shirt and his wife's blouse in order to save their lives (Bali 2014:255). In sum, non-Muslims were aware of how to cope with Turkish nationalism.

Celal Bayar, the President of the Turkish Republic, and Adnan Menderes, the Prime Minister, were on their way to Ankara during the riots, but immediately returned to Istanbul upon being informed of the events. Martial law was declared in order to establish security in Istanbul, Ankara and Izmir. Nonetheless, the physical and verbal attacks aimed toward non-Muslims did not end until November (Güven 2014:44-45). Thousands of people were arrested, but only 228 were sentenced in 1956. Thousands were released and, İsmet İnönü, the leader of the opposition party (and Atatürk's former vice-president, advisor, and fellow soldier during the war for liberation), criticized the government for releasing those people (Güven 2014:72). The state blamed the riots on Communists. On September 7, forty-eight Communist intellectuals were arrested, including Aziz Nesin, Kemal Tahir, Ratip Tahir, İsmet Selimoğlu, Emin Sekün, and Ziya Tüzmen, many of whom were already under investigation for supposed ideological crimes. The police carelessly prepared a list of suspects, including dead people as well as people who were serving in the military at the time (Güven 2014:74). Those people were kept in detention until the end of 1955 when they were finally, without any explanation, released (Güven 2014:75). Since the *Istanbul Express* was owned by Mithat Perin, who was a member of the DP, people believed that he was one of the initiators of the September Events. In an interview, Perin, however, rejected the accusations (Bali, 2014:305). He was arrested after the riots, but was released in two hours on the orders of Adnan Menderes (Bali, 2014:94). According to reports compiled by the German and British Embassies, the riot was organized by the Menderes government, but whoever the organizers were certainly could not have predicted such a

scale of destruction and plunder (Bali, 2014:94-95).

Having faced the violence and extremism of Turkish nationalism, many of the country's non-Muslims felt threatened and left (Bali, 2014: 84-259-284-293). Those who remained always felt insecure, as Hrant Dink wrote in *Agos* newspaper just before his assassination by a Turkish nationalist in 2007. Dink, a Turkish-Armenian and editor-in-chief of *Agos*, was accused of insulting Turkishness in his articles. Doing so is considered a criminal act under the Turkish constitution. During the trial, he was sure that his sincere attitude and writings would convince the members of the court that he did not mean to insult Turkishness at all. He was threatened by many Turkish nationalists, and described his feelings: "I am just like a dove. Like a dove's, my gaze flits right, left, forward, back. My head is just as fidgety, and quick to turn" (2007). Dink captured the feelings of all minorities in Turkey who felt uneasy owing to the policies of the Turkish state, even five decades later. Dink continues: "I know that in this country, nobody ever hurts doves. Doves live their lives in the hearts of cities, amid the crowds and human bustle. Yes they live a little uneasily, a little apprehensively—but they live freely too" (2007). Dink was hopeful that he would not be hurt by anyone in Turkey, but fell to an assassin's bullet on January 17, 2007.

1. Woman and Nation

Yılmaz Karakoyunlu, a Turkish politician, novelist, playwright, and poet, has published several historical novels that deal with the history of modern Turkey: *Çiçekli Mumlar Sokağı* [Candles-with-Flowers Street], *Salkım Hanımın Taneleri* [Mrs. Salkım's Diamonds], *Yorgun Mayıs Kısırağları* [Exhausted May Mares], and *Perize: Ezan Vakti Beethoven* [Perize: Beethoven During Call for Prayer]. As a political figure, he is engaged with "secular centre-right politics [and] was steeped in a political party atmosphere at a young age because of his father's engagement with the DP" (Günay 2015:§56). He became a member of the Turkish Parliament in 1995 as an MP (from the district of Istanbul) with the ANAP (Motherland Party) (Günay 2015:§57). His first novel, *Mrs. Salkım's Diamonds* (1990), criticizes the Wealth Tax imposed on non-Muslim minorities in 1942, and was subsequently filmed and broadcast by state television. *Mrs. Salkım's Diamonds* "caused friction in the coalition government, putting [the] ANAP and the MHP (Nationalist Action Party) in conflict and gave rise to a motion questioning the 'hidden agenda' of the novel and the film" (Günay 2015:§59). Karakoyunlu was thus accused of disloyalty owing to certain interpretations of the book and movie.

Both the Wealth Tax and the September Events occurred in his lifetime. He was actually an eyewitness to the September Events (a nineteen year old at the time), watching firsthand the destruction of many shops and a church in Taksim (Bali 2014:255). Owing in large part to his ideological background, he does not objectively criticize the minority policy of the Turkish Republic in *Pains of Autumn*, nor does he inform readers who the perpetrators of the riot actually were (Millas 2000:146). There may be two reasons for his silence on these issues: first, he is a right-wing politician, and the DP was a right-wing political party in 1950s. Second, after the publication of his first historical novel, *Mrs. Salkım's Diamonds*, he was accused of disloyalty. For nation-states, loyalty is one's foremost duty to one's nation. My argument here is that Karakoyunlu was working from a nationalist mindset in the writing of *Pains of Autumn*, and consequently the book follows the patterns of other nationalist literature. To demonstrate my thesis with regard to Karakoyunlu's novel, it is important to begin with a general discussion of nationalism—its history, politics, myths, and literature.

Nationalism emerged as the most popular ideology of the twentieth century. It eliminates or assimilates different ethnic groups to form homogenized populations that share the same language, culture, religion, and history with some mythical past. Shlomo Sand claims that the agents of memory work hard to invent mythical pasts to augment and underpin a nation's handsome portrait (2009:15). According to Michalis N. Michael, nationalism and a myth-constructed past are inseparable. Nationalism reconstructs and appropriates the past in its own way, and survives partly through the spreading of myth (2010:249). Nationalist ideology seeks to dominate the state, promoting and exaggerating its culture, language, and history (Karpat 2010:37). Nation-states under such ideology produce closed societies and indoctrinate their citizens to hate the "Other," who is perceived as enemy of state and nation. Benedict Anderson defines "the nation" quite remarkably in his claim that it "is an imagined political community—and imagined as both inherently limited and sovereign. It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion" (2006:6). Nation-states are formed through the imagination because people first imagine that groups who speak the same language and share the same religion and culture have shared a long existence together, originating and continuing from some point in the mythical past. That long existence coupled with a common language, religion, and culture form the fundamental arguments of the nation, which has to "be imagined, and, once imagined, modelled, adapted and transformed" (Anderson 2006:148). The process of transformation can be defined as assimilation, which is one of the policies nation-states use to homogenize their populations. Homogenization becomes easier if people believe (or are made to believe) that their nation always existed. Sand states that, "after the collapse of the Ottoman Empire, the inhabitants of the new Turkey found that they were white Aryans, the descendants of the Sumerians and the Hittites" (2009:16). Many nations in the modern world think alike with regard to their origins and national continuity.

Pains of Autumn is situated in a nationalist context in which the September Events deeply affect the lives of the non-Muslim minorities of Turkey. The protagonists of the novel are Ester and Behçet, whose lives clash just before the September Events. Ester, the female protagonist, is a Turkish Jew earning her living in Beyoğlu through prostitution arranged by her grandmother, who is also named Ester. Behçet, the male protagonist, is a young and handsome Muslim student in the Faculty of Medicine at a local university. A graduate of Galatasaray High School, he is fluent in French and has good taste in art and music. Raised by a conservative family from Konya and educated by a *Sheik* in *Dargah*, he has been visiting *Galata* and *Bahariye Mevlevihanesi* since his childhood (Karakoyunlu 2009:13). Those were the education and worship centers of the Mevlevi order (a religious community) in İstanbul. His father, Hacı Kamil Efendi, is a pious Muslim and a member of the DP. Although Ester and Behçet have different lifestyles and backgrounds, they fall in love. Knowing that she is a prostitute, Behçet avoids having sexual intercourse with her. He prefers voyeurism, looking at her body (2009:30-31-72). Nonetheless, Behçet is depicted as an honorable and respectable man, a character that embodies the high moral values of Turkish society, such as virtue, honesty, loyalty, and honor; whereas Ester is depicted as immoral and corrupt. Grandmother Ester and Ester's mother are also morally corrupt characters. Grandmother Ester was also a prostitute in her youth (2009:210), a profession she calls not fate but a choice (2009:129). Ester's mother was adulterous, and eloped with a lover when Ester was very young (2009:10). Karakoyunlu depicts three generations of that family as

morally corrupt, suggesting that prostitution is somehow in their nature.

Another woman character is Madam Rhea, a Constantinopolitan Greek, who is in love with Behçet's father, Hacı Kamil Efendi. Rhea is the childless widow of Alex, a fisherman. Non-Muslim women here—and in many similar novels—are portrayed as great admirers of Muslim men and eager to have love affairs. Madam Rhea desires a sexual relationship with Hacı Kamil Efendi, but he refuses her. Nevertheless, she does not give up and confesses her desire for him (Karakoyunlu 2009:29). This confession shows her corruption, as it is not decent for a woman to show her desire for sex in Turkish society. Sex is not discussed openly in traditional Turkish society because it is a taboo. On the other hand, Hacı Kamil Efendi, a Muslim Turk with high dignity, refuses Madam Rhea because he is virtuous and moral. The concept of morality is generally equivalent to sexuality in Turkey. Another woman who earns money from prostitution is Madam Atina, a Constantinopolitan Greek and owner of a brothel. Tanaş, the greengrocer, is depicted as a greedy man who overcharges Behçet (Karakoyunlu 2009:63-64). Moreover, Ester's father was addicted to gambling (Karakoyunlu 2009:76). These characters—together with the Armenian and Kurdish characters in the book—do not appear very often, but certainly show the ethnic diversity of Istanbul in the 1950s.

Since Ottoman times, Turkish authors and intellectuals have held different perspectives toward minorities. Hercules Millas analyzed almost four-hundred Turkish literary works and classified them according to their approach to the "Other," the *Millet-i Rum* who were the Orthodox Christians of Asia Minor. As Bernard Lewis explains, "The word used by the Turks, and more generally by Muslims in the Middle East, to designate the Greeks is *Rum*. But *Rum* doesn't mean Greeks; *Rum* means Romans, and the use of the name, first by the Greeks themselves and then by their new Muslim masters, echoes their last memory of political sovereignty and greatness" (1998:12). According to Millas, Turkish authors and novelists generally followed the most influential ideologies of their era (2000:1). The image of the "Other" is negative in Turkish literature because, as Millas states, "The images in literature carry a meaning beyond a personal conflict. Social values and beliefs form their realities within this social framework" (2000:8). According to Millas, writers like Cevat Şakir Kabaağaçlı, Kemal Tahir, Fikret Otyam, Hasan İzzettin Dinamo and Yılmaz Karakoyunlu should also be termed "Anatolianist." Anatolianists believe that the Orthodox Christians (or *Rum*) were Turkified. They are like Turks and part of Turkish society because they have lost their national character. The West is "bad" and it refers as the "Other" in the mind of Anatolianist. Anatolia and the East are superior to the West (Millas 2000:125). As indicated above, Anatolianists praise Anatolia and its culture. Anatolia is at the center of their writings. However, as Millas stresses, Anatolianists sometimes act like humanists, socialists, liberals or nationalists, as well (2000:125). Yılmaz Karakoyunlu might be regarded as an Anatolianist owing to the positive image of minorities and positive relations between Turks and non-Muslims that he presents in his novels (Millas 2000:125). However, his depiction of non-Muslim women characters in *Pains of the Autumn* shows his nationalist point of view, as well.

As an Anatolianist, the author emphasizes the good relationships between Turks and minorities. The life-long friendship between Madam Rhea and Hacı Kamil Efendi and their visit to Eyüp Sultan Mosque and Saint Antuan Church, respectively, (Karakoyunlu 2009:26) make the author Anatolianist. The characters of *Pains of Autumn* are respectful toward others' faiths. Here, the author, as an Anatolianist, emphasizes religious tolerance in Turkey (Millas 2000:147). Millas explains that Karakoyunlu

works from a liberal worldview as he criticizes the policies of the Turkish Republic (2000:145). In his analysis of *Pains of Autumn*, Millas claims that Karakoyunlu ignores the ethnic dimension of the September events and prefers to reflect the issue from a class conflict (2000:148). This article also claims that Karakoyunlu ignores the ethnic conflict between non-Muslims and Turks during the riot. He conceals the reality of conflict through positive relations and love affairs between different ethnic groups. The September Events occur toward the end of the novel. Hacı Kamil Efendi and Behçet try to help and rescue the minorities from the attacks of the plunderers. In the course of the rioting, Ester is beaten and raped by mobs until she is finally rescued by Behçet (Karakoyunlu 2009:207-208). Madam Rhea is attacked, as well, and she is rescued by Hacı Kamil Efendi. This is a typical move on the part of Anatolianist authors: Turks save the lives of non-Muslims (Millas 2000:148).

A close reading of the novel from a feminist perspective reveals Karakoyunlu's nationalist outlook, a writer who prefers to humiliate the "Other" through his definition and development of female characters. Although he does not openly "other" the minorities of Turkey, his female characters in *Pains of Autumn* provide clues to his nationalist ideology because they fall outside the realm of mainstream Turkish values, which were considerably more conservative in the 1950s. It is typical of nationalist authors to depict Turks as superior to others in terms of lifestyle and moral standing. Non-Muslims, on the other hand, tend to be portrayed as morally inferior or worse: as enemies of the Turks historically and ethnically (Millas 2000:61). Millas states that nationalist authors frame national conflicts through gender and sexuality. In their work, an Orthodox Christian woman is never depicted as a devoted mother or a faithful girl. Instead, they are portrayed as prostitutes or otherwise morally compromised individuals. Moreover, Orthodox men are portrayed as sexually incompetent or even impotent, and their wives often elope with Turkish men (2000:86). Turkish literature in general shares this nationalist perspective toward minorities (2000:51). As a Turkish citizen and politician, Karakoyunlu follows the same pattern and presents no new perspectives on society and politics in modern Turkey.

After the horrific events, Hacı Kamil Efendi proposes to Rhea, and advises her to convert to Islam and take a Muslim name, Esra (Karakoyunlu 2009:218). He even wants to have a son from Rhea, but Rhea confesses that it was she who was infertile, not her husband Alex (Karakoyunlu 2009:219). This confession reveals, of course, that Madam Rhea lied to Hacı Kamil Efendi previously. In traditional Turkish culture, a woman's infertility is generally regarded as a shame, and much more shameful given the fact that she is a non-Muslim. This attitude is troubling. Because she is infertile, Hacı Kamil Efendi refuses to marry her. Millas claims that in the novels of nationalist authors, relations between Orthodox Christians and Muslims do not have happy endings unless the Christian woman converts to Islam (2000:87). Madam Rhea does not convert because she does not marry Hacı Kamil Efendi. Conversion takes place usually only if the non-Muslim woman marries the Muslim man. In addition, Ester never marries Behçet. After the riot, Ester emigrates to Israel without bidding farewell to Behçet. She marries a medical doctor and has two sons, one of whom she names after Behçet. Madam Rhea also leaves Turkey and moves to Greece. The novel does not have a happy ending—in terms of Turkish nationalist thinking and literature—because Madam Rhea and Ester do not convert to Islam and become Turks. The typical nationalist, of course, wishes they would (Millas 2000:87).

The humiliation of women goes as far back as Aristotle, who declared woman inferior: "as between male and female the former is by nature superior and ruler, the latter

inferior and subject” (1992:68). Negative attitudes toward woman continue today in practically all facets of society. Feminist theory teaches us that the role of women in society is determined by men, and that gender roles are socially constructed. Women have become everything except the opportunity to be themselves. As Simone de Beauvoir writes, “One is not born, but rather becomes, a woman” (1989:273). She argues that woman is regarded as the second sex in her influential study on woman, *The Second Sex*. Woman is destined to live according to the social norms of her society as they are organized, ruled, and controlled by men. According to de Beauvoir, “women represent only the negative” (1989:15). This negative outlook appears in almost every discipline from literature to art. According to feminist literary theory, the image of woman in literature is negative (Irzik and Parla 2017). Furthermore, they are also confined to live in a language made by men (Irzik and Parla 2017:8). Women are confined to live within narrow spaces created by men.

Negative discourse on, and views of, women affect all strata of society from politics to literature. Nationalist authors prefer to attack the state’s enemies (in the case of Turkey, these have historically been Greece and Armenia) by focusing on issues of female sexuality. According to Deniz Kandiyoti, women’s sexual behavior assumes an important role in the differentiation of the nation and the “other” (2013:163). “Women bear the burden of being ‘mothers of the nation’ (a duty that is ideologically defined to suit official policy), as well as being those tasked to reproduce the boundaries of ethnic and national groups, who transmit the culture, and who are the privileged signifiers of national difference” (Kandiyoti 1991:429). As Kandiyoti states, national difference is “dependent on a demonized ‘other’” (1991:433). According to Nira Yuval-Davis, “construction of nationhood usually involves specific notions of both ‘manhood’ and ‘womanhood’” (1997:1). She continues, “Most of the hegemonic theorizations about nations and nationalism (for example, Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990; Kedourie, 1993; Smith, 1986; 1995), even including, sometimes, those written by women (for example; Greenfield, 1992), have ignored gender relations as irrelevant (1997: 1). She also insists that nations are reproduced by women biologically, culturally, and symbolically. Bureaucrats and intellectuals are not the ones that reproduce nations (1997: 1).

Since nations are reproduced by women, the infertility of Madam Rhea represents the demographic inferiority of the nation she belongs to. It can be argued that the author intentionally depicts Madam Rhea as infertile because he does not want her to reproduce an offspring of Orthodox Christians in Turkey. Her infertility also prevents Hacı Kamil Efendi from marrying her. Ester, however, marries in Israel and has two sons. Her naming one of them Behçet indicates that her admiration of Behçet continues in spite of their separation. Grandmother Ester also was unable to forget one of her Turkish lovers from youth. It seems that admiration of Turkish men is a life-long feeling among non-Muslims in nationalist books like *Pains of Autumn*. We should also consider the fact that Ester gives her son a Muslim name while living in Israel under the cloud of religious conflict. It seems rather unrealistic. The author romanticizes their love and ignores the political realities of his time. Moreover, Madam Rhea moves to Greece and names her apartment “Ester.” Millas states that Greeks do not name their apartments (1994:60). As an Anatolianist, the author follows the traditions of Turkish people who sometimes do so.

Women, who reproduce nations, are treated badly and often experience sexual abuse in the work of nationalist writers. As Joane Nagel states, “Enemy women are more uniformly characterized as sexually promiscuous and available: sluts, whores, or

legitimate targets of rape” (1998:257). Women are regarded as symbols of their nations because “[I]t was female virtue that became emblematic of the nation state: Marianne, Britannia and the Statue of Liberty all testify to the mythical power of ‘woman’ in the nation state” (Reid and Ward 2015:2). Women represent national honor for the traditionalist. Nagel states that, “While traditionalist men may be defenders of the family and the nation, women are thought by traditionalists to embody family and national honor; women’s shame is the family’s shame, the nation’s shame, the man’s shame” (1998: 254). Therefore, women’s sexual corruption is regarded as the entire nation’s corruption. Cynthia Enloe claims that

Men in many communities appear to assign ideological weight to the outward attire and sexual purity of women in the community because they see women as (1) the community’s—or the nation’s—most valuable possessions, (2) the principal vehicles for transmitting the whole nation’s values from one generation to the next, (3) bearers of the community’s future generations—or, crudely, nationalist wombs, (4) the members of the community most vulnerable to defilement and exploitation by oppressive alien rulers, and (5) those most susceptible to assimilation and co-option by insidious outsiders. All five of these presumptions have made women’s behavior important in the eyes of nationalist men (2014:108).

According to Enloe, woman is a kind of commodity, a possession of the nationalist men. Women are the wombs of the nation whose duty is to reproduce offspring and transmit national culture to the following generations. For nationalist men, the future of the nation depends on exaggerated notions of women’s loyalty, obedience, and morally symbolic fiber. These notions are oppressive, however—notions that women must behave “properly” because their actions are judged by men who seek to shape society according to nationalist ideology. Women’s dignity is discussed and politicized, but the dignity of men is ignored.

CONCLUSION

This article analyzes Yılmaz Karakoyunlu’s nationalist perspective toward Turkey’s non-Muslim minorities in *Pains of Autumn*. The September Events of 1955 were a turning point in the lives of Turkey’s non-Muslim minorities, those citizens considered “imperfect” owing to their ethnic and religious affiliations. The Turkification process began with the Lausanne Convention and continued with The “Citizen Speak Turkish” Campaign. The Wealth Tax and the September Events accelerated the migration of non-Muslims abroad. The Cyprus issue was the main cause of the September Events between Greece and Turkey. Fuelled with Turkish nationalism, property belonging to non-Muslims was destroyed after the announcement that the birthplace of Mustafa Kemal Atatürk in Thessalonica had been bombed by Greeks. The September Events have continued to be a controversial issue discussed and debated by scholars and authors. There are both nationalist and humanist debates on the history of modern Turkey, as both parties try to explain why and how those traumatic events happened.

This article claims that Karakoyunlu is one of those who explain the September Events from a nationalist point of view rather than a humanist point of view. Although Karakoyunlu criticizes the policy of the Turkish state, he is unable to overcome his nationalist sentiments with regard to the “Other.” In the novel, non-Muslim female characters are portrayed as morally corrupt with their simpering admiration of Turkish men. He distances himself from ethnic conflicts and approaches the issue from the

perspective of class struggle, yet fails to declare the guilty ones. He does not humiliate the minorities explicitly, but the images he portrays of non-Muslim women are less than flattering—and oftentimes degrading—throughout the novel.

An attack on women is an attack on a nation. The sexual abuse of a woman signifies the enmity and hatred of nations toward its national enemies. Logically, then, hatred directed at women is directed at all members of her nation. The hatred aroused in a community towards the “Other” is essentially abstract; it only becomes concrete when figured upon women’s bodies. War on the battlefield may finish, but the battle over women’s bodies continues as a means of attacking a nation’s enemy.

BIBLIOGRAPHY

AKGÖNÜL, Samim, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, İstanbul, İletişim 2007.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso 2006.

ARI, Kemal, *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç, 1923-1925*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2010.

ARISTOTLE, *Politics*, Trans. Thomas Alan Sinclair, England, Penguin 1992.

BALİ, Rıfat, *6-7 Eylül 1955 Olayları: Tanıklar-Hatıralar*, İstanbul, Libra 2014.

BILLIG, Michael, *Banal Nationalism*, London, Sage 1995.

ÇAĞAPTAY, Soner, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* U.K, Routledge 2006.

DE BEAUVOIR, Simon, *The Second Sex*. Trans. H.M. Parshley, England, Lowe and Brydone 1989.

DE ZAYAS, Alfred, “The Istanbul Pogrom of 6-7 September 1955 in the Light of International Law”, *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, vol.2, no.2, 2007, pp. 137–154.

DEMİR, Şerif, “Adnan Menderes ve 6/7 Eylül Olayları”, *İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, vol. 12, 2007, pp. 37-63.

DINK, Hrant, “Ruh Halimin Güvercin Tedirginliği”, *Agos*, 2007, <http://www.hrantdink.org/?Detail=301&HrantDink=11&Lang>

ENLOE, Cynthia, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, U.S.A, University of California Press 2014.

GRELE, Ronald J., “Movement without aim: Methodological and theoretical problems in oral history”, *Oral History Reader*, edited by Robert Perks and Alistair Thomson, pp. 38-52, London, Routledge 1998.

GÜNAY, Çimen, “Taking up the gauntlet: fictionists in the Turkish parliament,” *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue 3, §. 1-69, 2005, Being a MP in Contemporary Turkey, Web. 22 February 2017.

GÜVEN, Dilek, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül 1955 Olayları*, İstanbul, İletişim 2014.

———. “Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the Context of Demographic Engineering,” *European Journal of Turkish Studies*, 2011.

HERACLIDES, Alexis, *The Greek-Turkish Conflict in the Aegean: Imagined Enemies*, London, Palgrave Macmillan 2010.

HIRSCHON, Renée , *Heirs of the Greek Catastrophe*, Oxford, Berghahn Books 1998.

İRZİK, Sibel and Jale PARLA, comp., *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul, İletişim 2017.

İÇDUYGU, Ahmet, Şule TOKTAŞ and B. Ali SONER, “The Politics of Population in a Nation-Building Process: Emigration of non-Muslims from Turkey”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, no.2, 2008, pp. 358-389.

KANDİYOTİ, Deniz, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşüm*, İstanbul, Metis 2013.

———. “Identity and its Discontents: Women and the Nation”, *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 20, no. 3, 1991, pp. 429-443.

KARAKOYUNLU, Yılmaz, *Güz Sancısı*, İstanbul, Doğan 2009.

KARPAT, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul, Timaş 2010.

LEWIS, Bernard, *The Multiple Identities of the Middle East*, New York, Schocken Books 1998.

LOWENTHAL, David, *The Past is a Foreign Country*, U.K, Cambridge University Press 2015.

MICHAEL, Michailis, N., “History, Myth and Nationalism: The Retrospective Force of National Roles within a Myth-Constructed Past”, *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, edited by Ayhan Aktar, Niyazi Kızılyürek & Umut Özkırımlı, pp. 149-159, U.K, Palgrave Macmillan 2010.

MILLAS, Herkül, *Türk Romanı ve “Öteki”*: *Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yayınları 2010.

———. “Tarihle İlgili Bir Romanın Eleştirisi: Güz Sancısı”, *Toplumsal Tarih*, 1994, pp. 59-60.

NAGEL, Joane, “Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 2, 1998, pp. 242-269.

REID, Fiona & Stephanie WARD, “Women, State and Nation: Creating Gendered Identities”, *Women's History Review*, vol. 24, no.1, 2015, pp. 1-6.

SAND, Shlomo, *The Invention of the Jewish People*, London, Verso 2009.

THOMPSON, Paul, *The Voice of the Past*, U.K, Oxford University Press 2000.

VRYONIS, Speros, *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom Of September 6-7, 1955, and The Destruction of the Greek Community of Istanbul*, U.S.A, Greekworks.Com 2005.

YUVAL-DAVIS, Nira, *Gender and Nation*, Thousand Oaks: Sage 1997.

MİRZA GULAM AHMED’İN GÜNÜMÜZE KADAR İNTİKAL EDEN BAZI SOSYO-KÜLTÜREL PRATİKLERİ

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER*

Öz

Mirza Gulam Ahmed, Ahmedîliği kendi karizması etrafında şekillendirmiştir. Vefatı sonrası da bu karizması Hareket içerisinde oldukça belirgin bir biçimde devam etmiştir. Şüphesiz bu yaklaşımın oluşmasında, Mirza Gulam Ahmed’in kurduğu Hareketi diğer Müslümanlardan ayrı bir topluluk olarak sunmasının etkisi oldukça fazladır. Nitekim bu şekilde Hareket müntesipleri arasında ciddi bir “Ahmedî şuurun” meydana gelmesini sağlamıştır. Özellikle Kadiyânî Ahmedîler tarafından sahiplenilen bu şuur, Ahmedîlerin kurucularını sadece dini meselelerde değil, sosyal, kültürel ve diğer bütün dünyevi meselelerde ilham kaynağı olarak kabul etmelerine aracılık etmiştir. Zira Lahorî Ahmedîlerin kapalı özellikler göstermeyip Müslümanlarla ilişkilerini bir şekilde devam ettirmeleri Mirza Gulam Ahmed tasavvurlarında yaşanan dönüşümün de sebeplerinden biri olmuştur. Bu makalede, Kadiyânî Ahmedîler merkezde olmak üzere, Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed’in takip ettikleri bazı sosyo-kültürel pratikleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmedîlik, Kadiyânî Ahmedîler, Lahorî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed

SOME SOCIO-CULTURAL PRACTICES OF MIRZA GULAM AHMED GOING ON UNTIL TODAY

Abstract

Mirza Gulam Ahmad shaped Ahmadiyya around his own charisma. This charisma continued in the movement after his death in a very clear way, too. Undoubtedly, there is a great influence of Mirza Gulam Ahmed on this approach, declaring as a separate community his Movement which he founded from other Muslims. As a matter of fact, it has led to the formation of a serious “Ahmadi consciousness” among the Movement members. This consciousness, especially owned by the Qadiyani Ahmadis, mediated the Ahmadis to accept their founders as an inspirer not only in religious affairs, but also in social, cultural and other worldly matters. The fact that Lahore Ahmadis did not exhibit closed features and continued their relations with Muslims was one of the reasons of the transformation in their Mirza Gulam Ahmad's perceptions. In this article, some socio-cultural practices of Mirza Gulam Ahmed, followed by Ahmadis will be examined.

Keywords: Ahmadiyya, Qadiyanis, Lahoris, Mirza Gulam Ahmad

Makale Gönderim Tarihi: 09.11.2018, Kabul Tarihi: 26.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.481092

*Arş. Gör. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, email rumeysah@hotmail.com ORCID ID: 0000 0002 0141 8287

GİRİŞ

Ahmedîlik Mirza Gulam Ahmed'in mesiyane ve nübüvvet iddialarına bağlı olarak ortaya çıkmış bir harekettir. Hareketin düşünsel yapısı Mirza Gulam Ahmed'in şahsı etrafında gelişmiştir. Nitekim Ahmedîler¹ açısından Mirza Gulam Ahmed, sadece dini olarak takip edilen ve akidevî anlamda bağlı oldukları bir lider değildir. Nitekim onun şahsiyeti, onların hayatlarının her alanına müdahil olan, onlara bizzat yol gösteren, ufuklarını açan bir karizmadır. Bu yüzden de, hemen hemen bütün Ahmedîler neredeyse bütün meselelerinde, onun pratiğini tercih etmeyi duygusal bir zorunluluk olarak hissetmektedirler. Bu durumu da, önderleriyle aralarındaki duygusal bağın devam etmesi şeklinde değerlendirmektedirler.

Mirza Gulam Ahmed'den itibaren Ahmedîler, gelenekçi bir anlayıştan ziyade modernist bir dini yorum biçimine sahip oldukları gibi aynı zamanda sosyal ve kültürel anlamda da modernist bir tasavvura sahip olmuşlardır. Nitekim sosyal ve kültürel anlayışları, Müslüman üst kimliğinde buluşan geleneksel çizgiden farklı olmuştur. Bu noktada "cemaat" aidiyetini daha çok ön plana çıkararak, kapsayıcı olmayan bireysel bir kimlik geliştirmişlerdir. Şüphesiz bu durumun oluşmasında, Mirza Gulam Ahmed'in kurduğu Hareketi diğer Müslüman gruplardan ayırıp kapalı bir topluluk olarak tasavvur etmesinin etkisi oldukça büyüktür. Zira Mirza Gulam Ahmed'in bu yaklaşımı bir Ahmedî kimliğinin oluşmasında oldukça itici unsur olmuştur. Kurucularının sosyal hayat pratiklerini devam ettiren ana bünye Ahmedîler de, bu Ahmedî kimliğini muhafaza edebilme imkanı elde etmişlerdir.

Mirza Gulam Ahmed'in kişilik yapısı ve hayat görüşü, Hint alt-kıtasının, salt İslam geleneği içerisinde olmayan, bölgenin kendi kültürel değerlerini de bizzat üzerinde taşıyan özellikler arz etmektedir. Bu yönüyle, Mirza Gulam Ahmed'in uygulamalarını takip eden Ahmedîler de, her ne kadar içlerinde farklı etnisiteye mensup olanlar olsa dahi genel olarak Hintli özellikler göstermektedir. Bu bakımdan Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in pratiklerini devam ettirmeleri bir yönüyle Mirza Gulam Ahmed'in Hintli düşünsel yapısını da devam ettirmeleri anlamına gelmektedir.

1. Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in Görüşleri Işığında Geliştirdikleri Sosyal İlişki Biçimleri

Mirza Gulam Ahmed'in kurucusu olduğu Ahmedîlik açısından 1898 senesi, bir dönüm noktasıdır. Nitekim bu tarihe kadar, Müslüman kesimlerden, fikirlerinden dolayı kendilerine yönelik şiddetli eleştiriler olsa da, Ahmedîler diğer Müslümanlarla ilişkilerini bir şekilde devam ettirmeyi tercih etmişlerdir. Ancak Mirza Gulam Ahmed, 1898 senesinde yayımladığı bir bildiriyle, kendilerine yönelik muhalefetten dolayı, kurduğu Hareketin örtük bir yapıya bürünmesi ve diğer Müslümanlarla ilişkilerinin kesilmesi gerektiğini ilan etmiştir. Bu tarihten itibaren Hareket, kapalı topluluk özelliği göstermeye başlamış, zorunlu haller dışında, Müslümanlarla sosyal ilişki kurmayı tercih etmemiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in Müslümanlarla sosyal ilişkiyi tasvip etmeyen görüşleri, Ahmedîler tarafından da takip edilmiş ve diğer Müslümanlarla zorunlu haller dışında, ilişki içerisinde bulunmamaya özen göstermişlerdir. Ancak Mirza Gulam Ahmed

¹ Makale boyunca Ahmedîler kavramıyla kastedilen ana bünye Ahmedîliği temsil eden Kadiyânî Ahmedîlerdir. Lahorî Ahmedîler'den bahsedilirken özellikle Lahorî Ahmedîler kavramı kullanılacaktır. Ayrıca Lahorî Ahmedîlerden bahsedilen yerlerde, diğer Ahmedî gruptan da bahsedilmesi gerekirse Kadiyânî Ahmedîler şeklinde özel kullanıma başvurulacaktır.

sonrası, süreç içerisinde, Ahmedîlerin sosyal ilişki biçimlerinde iki türlü kırılma yaşanmıştır. Birinci kırılma, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed döneminde 1920'lerden sonra gerçekleşmiştir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in kendilerini, diğer Müslüman kesimlerden uzaklaştıran yaklaşımlarının ortaya çıkardığı problemleri fark eden Mahmud Ahmed, bu tarihten itibaren diğer Müslümanlarla en azından zorunlu haller gereği ilişki kurabilmek adına çeşitli tavır ve tutumlar sergilemiştir. Özellikle Müslümanlar tarafından, Hindular ve İngiliz iktidarından görülen baskılar neticesinde dile getirilmeye başlanan yeni bir Müslüman devlet fikrine sıcak bakmasa da, Müslümanlarla tekrardan ilişki tesis edilebileceği düşüncesiyle, Müslümanların yanında yer almayı tercih etmiştir.²

Mahmud Ahmed, yeni bir Müslüman devlet fikrinin gündemde olduğu günlerde, bir dinî liderden ziyade, bir politikacı gibi davranarak, devletin kuruluş sürecinde kurulmasında aktif rol oynamaya ve karar mekanizmalarında kendilerinin de olmasına yönelik özel çaba harcamıştır. Zira inançlarından dolayı farklı kaldıkları Müslüman toplumuyla bu şekilde bir ilişkiye girerek hem kendilerine meşruiyet kazandırma hem de yeni kurulacak olan Müslüman devlet içerisinde rahat hareket edebilme şansı aramıştır.³

Mahmud Ahmed'in bu yaklaşımları, 1947'de gerçekleşen Hindistan-Pakistan ayrımı sonrası, Ahmedîlerin Pakistan'a yerleşme süreçlerinde, Müslümanlarla hiç olmadığı kadar fazla ilişki kurmalarına neden olmuştur. Ancak Müslümanlarla kurulan bu ilişki çok kısa süre içerisinde problemler çıkarmaya başlamış ve Mahmud Ahmed Müslüman kesim içerisinde yaşayamayacaklarını anlayıp inançlarını daha rahat yaşayabilecekleri yeni bir şehir inşa ettirmiş ve orada yaşamaya başlamışlardır.⁴ Ancak Müslümanlardan ayrılmaları da yeterli olmamış, Müslüman kesimle aralarındaki problemler, eylemsel bir muhalefete dönüşmüş ve özellikle tarihe 1953 olayları olarak geçen hadiselerde her iki taraf açısından da şiddetli çatışmalar yaşanmıştır.⁵

Ahmedîlerin, Mahmud Ahmed'le birlikte Müslümanlarla yeniden bir araya gelme gayretleri bu şekilde nihayete ermiştir. Nitekim bu tarihten sonra, Müslüman kesimle ilişkileri, kurucularının tavsiye ettiği şekilde yok denecek kadar az olmaya başlamıştır. Zira 1974'teki İslam-dışı bir azınlık topluluk olarak ilan edilme süreci ve 1984 yılında Ahmedî boykot yasası sonrası da ilişkileri tamamen kopmuştur.⁶ Azınlık psikolojisinin de verdiği etkiyle kurucularının verdiği tavsiyeye ciddiyetle uyarak kapalı bir topluluk olarak bir arada olmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir.

² Saeed, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2007 ASEN Conference Special: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 136.

³ Krş. Adamson, Iain, *A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam*, Great Britain 1991, s. 87; *Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008*, *Tariq Magazine (Souvenir)*, Majlis Khuddamul Ahmadiyya UK 2010, s. 172-174; *Quaid-i Azam and the Reorganization of Muslim League*, 01.01.2007, Erişim tarihi 30.10.2017.

⁴ Krş. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147; Friedmann, Yohanan, *Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*, India 2003, s. 38; *Centenary Khilafat Ahmadiyya*, s. 180.

⁵ Ebul A'la El-Mevdudi, *İslam Tarihinde İlk Defa Din Dışı İlan Edilen Mezhep Kadıyanilik Nedir?*, çev. Ahsen Batur, İstanbul 1975, s. 126-127; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1995, s. 296-297.

⁶ *Nawa-e-Waqt Gazetesi*, Lahore 16 Haziran 1974 çev. Saeed, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2007 ASEN Conference Special: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 138-139'dan alıntılanmıştır.

Ahmedîlerin sosyal ilişki biçimlerinde yaşadıkları ikinci kırılma ise 1984 senesinde, Batı'ya toplu göçlerle birlikte, diaspora Ahmedîliğinin ortaya çıkmasıyla söz konusu olmuştur. Bu süreçte Ahmedîler, Müslümanlara karşı kapalı, Batılılara ve kendilerine muhalefet etmeyenlere karşı açık bir ilişki biçimi benimsemişlerdir.

Ahmedîlerin, Batılıların insan hakları, adalet gibi kavramları ön plana çıkaran tutumlarından dolayı, Müslüman ülkelerde yaşadıkları sıkıntıları sıklıkla dile getirmeleri, Batı ülkelerinde ciddi şekilde fark edilmelerine neden olmuştur.⁷ Özellikle Mirza Gulam Ahmed'den itibaren İngiltere iktidarıyla aralarının iyi olması ve Batı düşüncesine uyumlu, daha seküler bir Müslüman profili çizmeleri de bu farkındalığın artmasına, Batılılar ve diğer din mensuplarıyla çok daha açık ilişki kurmalarına imkan sağlamıştır.⁸

Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'i takip ederek, cihad karşıtı bir İslamî yorum biçimi benimsemeleri; barış, dinler arası dialog mefhumlarını sıklıkla ön plana çıkarmaları da, bu ilişkilerinin devamlılığını sağlayan bir başka özne olmuştur.⁹

Ahmedîlerin Müslümanlara oldukça kapalı, Batılılara açık ilişki biçimleri, Ortadoğu'daki siyasal gerilimler de kendileri açısından avantaj sağlamaktadır. Bu noktada, Batı'daki artan İslam karşıtlığını siyasal olarak akıllıca değerlendirmektedirler. Asıl İslam'ın temsilcilerinin kendileri olduğunu göstermeye gayret etmektedirler. Bu noktada yardım faaliyetleri organize etmekte, çeşitli kültürel ve sportif aktivitelere iştirak etmektedirler. Bu faaliyetleri gerçekleştirirken de, her ne olursa olsun buldukları ülkenin yetkililerinden izin almamayı da ihmal etmemektedirler.¹⁰

Ahmedîler, diasporada diğer din müntesipleriyle ilişkilerini oldukça sıcak bir şekilde geliştirirken, kendi inançlarına muhalefet eden Müslümanlarla olan sosyal ilişkilerini ise neredeyse tamamen tepkisel bir ilişki biçimine dönüştürmüşlerdir. Nitekim Müslümanlara yönelik muhalefetleri sadece akidevî bir farklılıktan kaynaklanmamıştır. Müslümanları, kendilerini İslami ana bünyeden ve vatanları olan Pakistan'dan çıkaran

⁷ Khan, Adil Hussain, *From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia*, Indiana 2015, s. 162-166.

⁸ Zirvi, Karimullah, *Welcome to Ahmadiyyat, The Truth Islam*, USA 2002, s. 341.

⁹ Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyah*, s. 341.

¹⁰ Ahmedîler, özellikle barışsever politikaları, kendilerine ait bir yardım kuruluşu olan "Humanity First" aracılığıyla gerçekleştirdikleri projelerde görülebilmektedir. Nitekim bu projelerde kendi hayırseverliklerini ön plana çıkarmakta, sonrasında kendilerini tanıtmayı da ihmal etmemektedirler. Özellikle Batı ülkelerinde gerçekleştirdikleri faaliyetler de, çok da mühim olmayan küçük olaylarda bile bu organizasyon aracılığıyla müdahil olmaya çalışmaktadırlar. Batı ülkelerinin oturmuş sistemleri nedeniyle, genelde büyük çaplı olaylar olmadığından, küçük çaplı sel felaketi gibi, devlet yetkilileri tarafından hızlıca çözülebilecek meselelerde dahi, o bölgeye hızlıca gitmeye çalışmakta, çorba veya battaniye gibi yardım malzemeleri dağıtmaya önem vermektedirler. Bu durumun tipik örneklerinden birine Humanity First Kanada'nın resmi internet sitesinden ulaşılmıştır. Kanada'da meydana gelen bir sel felaketiyle ilgili olarak, Albarta, Calgary'deki halkın eşyalarını kurtarma ve temizleme faaliyetlerine katıldıkları, kalem kalem anlatılmıştır. Diğer bir örnek de, 2012 yılında Amerika'nın doğu yakasında meydana gelen Hurricane kasrgasında, yardım faaliyetlerine katılmak için Kanada'dan gelmeleridir. Hatta resmi sitelerinde, dönemin Amerikan Başkanı Obama ile merhabalaştıklarından ve Obama'nın kendilerine özel teşekkür ettiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca Amerika'daki yoksul ve açlık çeken insanlar için de bir program oluşturmuşlardır. Ahmedîlerin bu türden faaliyetleri, Ahmedîler'e karşı Batı'da doğal olarak bir sempati oluşmasına neden olmaktadır. Bkz. "CalgaryFlood Update" <http://humanityfirst.ca/disaster/calgary-flood-update> Erişim tarihi, 24.03.2017; "President Obama ThanksVolunteersfromCanada" <http://humanityfirst.ca/disaster/eastcoastusa/120-presidentobama>. Erişim tarihi, 24.03.2017; "Feed the Hungry", *The Muslim Sunrise*, Fall 2014, kapak sayfası.

politik bir kimlik olarak da değerlendirerek, onlara yönelik ciddi şekilde muhalefet geliştirmeye başlamışlardır.¹¹

Ahmedîlerin Müslümanlara yönelik bu tavırlarının istisnası ise tebliğ faaliyetleri kapsamında söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim kendi inançlarını, onlara tebliğ edebilmek adına çeşitli kanallar oluşturmaya da oldukça önem vermektedirler. Bu tavırlarının nedeni sadece Ahmedîliğe müntesip kazandırmak olmayıp kendilerine yönelik muhalefeti de pasivize etmeyi amaçladıklarını düşündürmektedir.

1.2. Ahmedîlerin Kendi Aralarındaki İlişki Biçimleri

Ahmedîlerin “örtük bir Hareket” olarak kendi aralarındaki ilişki biçimleri, Mirza Gulam Ahmed'in teşvikleri ışığında ve birbirleriyle yakın bir ilişki çerçevesinde gelişmiştir. Nitekim “evlilik”, “iş hayatı”, “alışveriş” gibi sosyal hayatın neredeyse bütün yapı taşlarını genellikle kendi aralarından sürdürmeyi önemsemektedirler.¹²

Ahmedîler gibi örtük topluluklarda, topluluğun en temel esası evlilik meselesidir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed, kapalı bir topluluğun ilk basamağı olarak Hareket içi evlilikleri organize edecek “rişta nata” isimli bir müessese kurmuştur.¹³ Bu müessese hala aktif olarak faaliyet göstermekte; Ahmedîlerin kapalı bir topluluk olarak devam etmelerine aracılık etmektedir.

Ahmedî topluluklarının buldukları her yerde oluşturulan bu müessese aracılığıyla Hareket içi evlilikler özellikle teşvik edilmekte, Hareket dışı evliliğe olumlu bakılmamaktadır. Ancak Hareket dışı evliliğin yapılmasının zaruri olduğu hallerde ise halifeye danışılması gerektiği gibi yazısız bir çeşit töre olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hareket dışı evliliklerin genelde Hareket maslahatı gözetilerek yapıldığı fark edilmektedir. Nitekim Harekete müntesip kazandırılması söz konusuysa ve kişi bilinçli ve şuurlu bir Ahmedîyse, bu tür evlilikler teşvik bile edilmektedir. Özellikle, Ahmedî erkeklerin Ahmedî olmayan kadınlarla evlenmesi de, halifeye danışmak koşuluyla tercih edilen evlilik pratiklerdendir. Ancak bu tür evlilikler genelde ana bünye İslami anlayışlara mensup kadınlardan ziyade ehl-i kitap kadınlarıyla gerçekleştirilmektedir. Bu tür evliliklerin gerçekleştiği durumlarda da, kadın, Ahmedî olmaya karar vermediği sürece, çocuklarla ilgilenme babanın ve Hareket üyelerinin sorumluluğunda olmaktadır. Özellikle, bu tür evlilik gerçekleştiren erkeklerin de, çocuklarını, hafta sonları Ahmedî merkezlerinde icra edilen, cemaat içi programlara getirmeleri bizatihi talep edilmekte ve devam durumları da takip edilmektedir.

Ahmedî kadınların Ahmedî olmayan erkeklerle evlenmesi ise en tasvip edilmeyen evlilik şeklidir. Ancak bu tür tasvip edilmeyen evlilik türüne, nadir de olsa izin verme noktasında yine Hareket maslahatı ön plana çıkarılmaktadır. Bu bağlamda, Hareket için ileride faydalı olma potansiyeline sahip bir kişiyle bir Ahmedî kadının evliliğinin de,

¹¹ Ahmedîlerin bu yaklaşımları özellikle birebir diyaloglarda daha fazla anlaşılmaktadır. Nitekim özellikle Pakistan'daki ulemaya karşı ciddi tepkileri söz konusudur. Sürekli baskı ve sıkıntı gördüklerini özellikle dile getirmektedirler.

¹² Ahmedîler'e ait dükkan ve mağaza reklamları için hazırlanmış reklamlar için bkz: Bismil, A. Aftab, *Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989*, New York 1989, s. 62-64, 75. Mahmud Ahmed'in Ahmedîler arası alışveriş ve sosyal ilişkiyi teşvik eden görüşleri için bkz. Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, çev. Syeed Ateeq Ahmad, UK 2014, s. 30. Ahmedîler için hazırlanan Amerika Ahmedî cemaati tarafından 2009 yılında çıkarılmış bir insan kaynakları dergisi için bkz. Qureshi, Faheem Younus (ed.), *Ahmadiyya Resource Directory 2009*, Department of Sanat-o-Tijarat Majlis Khuddamul Ahmadiyya, USA 2009.

¹³ Dard, *The Life Of Ahmad Founder of Ahmadiyya Movement*, UK 2008, s. 793-795.

Hareket tarafından makbul sayılması söz konusu olabilmektedir. Gözlemlediğimiz kadariyla Ahmedî kadınların bu tür evliliklerine, ancak politikacılar veya üst düzey bürokratlar gibi yüksek mevkili kişiler söz konusu olduğunda izin verilmektedir.

Ahmedîler tarafından Hareket-dışı kişilerle gerçekleştirilen “örtük evlilik şekilleri” olarak adlandırılabilir bu tür evlenme biçimleri, Ahmedîler’in yazılı kuralları arasında yer almamaktadır. Ancak bu tür evlilik şekilleriyle, özellikle Amerika’da Ahmedîlerle bir arada kaldığımız süre içerisinde bizatihi müşahade ederek karşılaşmış bulunmaktayız. Ayrıca benzer evliliklere Türkler açısından da şahit olduk. Ahmedîliğe yönelik irşad faaliyetlerinde bulunmakla ve buldukları bölgelerdeki Ahmedîlere dini amirlik yapmakla yükümlü olan Pakistanlı mübelliğlerden birisinin bir Türk kıızıyla ve Harekette üst düzeydeki bir Pakistanlı Ahmedî’nin yine bir başka Türk kıızıyla devam eden evliliklerini, İngiltere’de bizzat gözlemledik. Ahmedîlerin gerçekleştirdikleri bu evlilikler neticesinde de, o kültür ve milliyetle ilişki kurma şanslarını artırdıklarını fark ettik.

Ahmedîlerin kurdukları sosyal ilişkilerde Mirza Gulam Ahmed’i takip ettikleri bir başka husus ise “alışveriş” meselesidir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed Hareketin, kapalı bir yapıya bürünmesi talimatını verirken alışverişlerin de kendi aralarında yapılması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.¹⁴ Ahmedîler de kurucularını takip ederek alışverişlerini Hareket üyeleri arasında yapmaya azami özen göstermekte, diğer Hareket üyelerini de bu konuda teşvik etmektedirler. Nitekim bu noktada kendilerine ait dergi ve gazetelerde, Ahmedîler’e ait dükkan ve mağazaların reklamlarına yer vermektedirler.¹⁵

Ahmedîler tarafından teşvik edilen bu uygulama, hem Hareket içi iletişimi artırmaya hem Hareket üyelerini maddi olarak desteklemeye hem de aynı zamanda Harekete yönelik maddi destek sağlamaya imkan vermektedir. Zira kişinin geliri arttıkça, Harekete aylık olarak ödemesi gereken çanda miktarı da yükseltmekte, böylelikle Hareket içi alışverişler dolaylı olarak Hareketin gelirlerini de artırmaktadır.

Ahmedîlerin maddi gelir oluşturan işlerde birbirini desteklemesinin diğer bir örneği ise Ahmedîlere ait işyerlerinde çalışan kişilerin Ahmedîler arasından tercih edilmesi gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bu ilişki biçimi Mahmud Ahmed’den itibaren teşvik edilmektedir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak bölgesel bazda insan kaynakları dergileri basılmakta böylelikle iş arayan ve işveren Ahmedîler bir araya getirilmiş olmaktadır. Özellikle, Hareketin 15 ila 40 yaş aralığındaki işgücü niteliğindeki erkeklerinin oluşturduğu Huddamü’l Ahmediyye¹⁶ birimine bağlı “Zanaat ve Ticaret” birimi bu konuyla ilgilenmektedir.¹⁷

Sanat ve Ticaret birimi, Hareket müntesiplerine çeşitli meslek dallarıyla ilgili eğitimler organize etmekte, burslar sağlamakta hatta bir öğrencinin üniversiteye kabul aşamasına kadar gerekli bilgileri vermektedir. Böylelikle Hareket üyelerinin sosyal ve ekonomik anlamda gelişmesini sağlamış olmaktadır. Ayrıca bu kurum, Hareket müntesipleri için referans mektupları da hazırlamaktadır. Bu referans mektuplarında, bir Ahmedî’nin

¹⁴ Dard, *The Life Of Ahmad*, s. 793-795.

¹⁵ Ahmedîlere ait dükkan ve mağaza tanıtımları için hazırlanmış reklamlar için bkz: Bismil, *Souvenir Presented by Ahmediyya Movement in Islam*, s. 62-64, 75.

¹⁶ Huddamü’l Ahmediyye hak. bkz. Küçüköner, Halide Rümeyya, “*Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati’ndeki Yeri*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011). s. 60-61.

¹⁷ Mahmud Ahmed’in Ahmedîler arası alışveriş ve sosyal ilişkiyi teşvik eden görüşleri için bkz. Mahmud Ahmed, *Minhacu’t-Talibin*, s. 30.

mesleki yeterliliğinin yanında, ilginçtir ki Hareket faaliyetlerine aktif olarak katılıp katılmadığına yönelik ve Hareket öğretilerine ne kadar hakim olduğuyla ilgili oldukça dikkat çekici bilgiler yer almaktadır.¹⁸

Ahmedîlerin “evlilik”, “alışveriş” dışındaki normal sosyal ilişkilerine bakıldığında ise kendi aralarında sosyal ilişki kurmaya özen gösterdikleri anlaşılmaktadır. Zira Hareket tarafından daha çocukluk çağlarından itibaren, Ahmedîlerin birbiriyle sosyal ilişki geliştirebilmeleri adına çeşitli imkanlar oluşturulmaktadır. Böylelikle, bir Ahmedî açısından dünya üzerindeki en güvenli ve rahat yerin, yakınındaki komşusundansa dünyanın başka bir noktasındaki bir Ahmedî'nin evi olması düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmaktadır.¹⁹

Ahmedîler açısından, Cuma günlerinin sosyalleşme anlamında oldukça büyük bir önemi söz konusudur. Nitekim Ahmedîler buldukları bölgelerdeki Ahmedî merkezlerinde bir araya gelip Cuma namazı kılmaya büyük önem vermektedirler. Zira Ahmedîler açısından Cuma namazı, kimliklerini canlı tutabilmek adına işlerini ve okullarını dahi bırakıp gelmeye çalıştıkları önemli bir faaliyet olup sadece bir ibadet olarak değerlendirilmemektedir.²⁰ Nitekim Cuma gününün Ahmedîler açısından önemi, Ahmedî merkezlerinin, Cuma günleri resmi işler bakımından tatil olmasından daha iyi anlaşılabilir.²¹

Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in uygulamalarını takip ederek kapalı bir topluluk olarak faaliyetlerini devam ettirmeleri, en azından ana bünye Ahmedîliği temsil eden Kadiyânî Ahmedîler açısından, inançlarının korunması noktasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Zira Lahor'da Müslüman kesim arasında sıkışan Lahorî Ahmedîlerin inançları noktasında tevile başvurup Mirza Gulam Ahmed'in misyonlarını düşük gösterme gayretlerinin söz konusu olması bu durumdan kaynaklanmıştır.

2.Ahmedîlerin Eğitim Uygulamalarında Mirza Gulam Ahmed'i Takip Etmeleri

Mirza Gulam Ahmed, eğitim uygulamaları noktasında geleneksel Müslüman kesimden daha farklı yönelimlere sahip olmuştur. Zira eğitime bakışı, İngiliz iktidarı altında, dini ilimlerin yanında pozitif bilimlere de önem veren Seyyid Ahmed Han gibi modernist bir çizgi üzerinden şekillenmiştir. Kadiyan'da bir ortaokul açılması için oldukça çaba harcamış²² ve müntesiplerini eğitim konusunda teşvik etmiştir. Bu dönemki çağrısı

¹⁸ Bkz. Qureshi, Faheem Younus (ed.), *Ahmadiyya Resource Directory 2009*, Department of Sanat-o-TijaratMajlisKhuddamul Ahmadiyya, USA 2009. Bu kurum aracılığıyla, aynı bölgede yaşayan Ahmedîlerin birbirleriyle tanışması ve birbirleriyle ticari faaliyetlerde bulunması da sağlanmakta, akademide çalışan Ahmedîlerin diğer Ahmedîlerin buldukları kurumlara girişlerini sağlama noktasında destek olma gibi çeşitli işbirliklerinin ve Ahmedî öğrenciler için de burs gibi desteklerin de oluşturulması amaçlanmaktadır.

¹⁹ Bu bilgi Chicago, Zion şehrindeki Ahmedî merkezinde bir Ahmedî kadınla gerçekleştirdiğimiz bir sohbetle elde edilmiştir. Nitekim Ahmedî kadın, dünyanın her hangi bir yerinde, her hangi bir Ahmedînin evinde rahatlıkla kalabileceğini ve kendisini güvende hissedebileceğinden bahsetmiştir. Çünkü kendisi için kişinin etnisitesinin, kimliğinin değil, Ahmedî olmasının önemli olduğundan ve inandıkları ortak değerlerin belirleyici olduğundan bahsetmiştir.

²⁰ Nitekim Amerika'daki Ahmedîlerle gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda ve Cuma günleri müşahade ettiğimiz verilere dayanmaktadır. Nitekim pek çok Ahmedî erkeğin Cuma namazı için çocuğunu okuldan erken aldığı ve sınavı olsa bile bu uygulamalarından vazgeçemediklerini özellikle anlatmalarına birebir şahit olduk.

²¹ Walker, Adam, “Hadhrat Halifatu'l Masih IV –Before Khilafat”, Review of Religions Nisan 2008, c. 103, sy, 04, s. 8.

²² Geaves, Ron, *Islam and Britain: Muslim Mission in An Age of Empire*, UK 2017, s. 39; Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, s. 96; Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat...*, s. 136.

sonuçsuz kalmamış ve etrafında Kadiyanlı olan yerli müntesipleri istisna, o dönemki müntesipleri arasında üniversite mezunu ve yüksek lisans yapmış kişiler dahi bulunmuş ve etrafındakilerin en azından bir kısmı dönemin Müslümanlarına göre, göreceli olarak daha eğitilmiş bir topluluktan oluşmuştur.²³

Mirza Gulam Ahmed'den sonra kurulan Ahmedî Hilafeti'nde, başa gelen Ahmedî halifeler de klasik, gelenekçi halife modelinden oldukça uzaktır. Nitekim Ahmedî halifeler, genel olarak seküler eğitim almış, spor yapan, çeşitli dilleri bilen, sosyal ve kültürel faaliyetlere katılan eğitilmiş kişiler olmuşlardır.²⁴

Günümüz Ahmedîleri de Mirza Gulam Ahmed'i takip ederek hem Ahmedî öğretileri bağlamında dinî eğitime hem de seküler eğitime oldukça önem vermektedirler.²⁵ Eğitim noktasında kadın-erkek ayrımına gitmemekte, pozitif bilimlere yönelik eğitimi özellikle teşvik etmektedirler. Nitekim çeşitli baskılara maruz kaldıkları Pakistan'da dahi, genel olarak ülkedeki okuma-yazma oranının üzerinde kalmaktadırlar.²⁶

Ahmedîler, seküler eğitime önem verirken aynı zamanda Ahmedî öğretileri çerçevesinde dinî eğitime de ayrı bir önem atfetmektedirler. Bu noktada özellikle hafta sonlarını, dinî eğitim amacıyla ayırmaktadırlar.²⁷ Nitekim genel olarak neredeyse bütün Ahmedî merkezlerinde, Hareket yetkilileri tarafından oluşturulan belli bir program dahilinde, Ahmedî aileler, Harekete dair bir aidiyet bilinci oluşturmak ve oluşan bilinci geliştirmek adına hafta sonları genelinde Hareket faaliyetleri için bir araya gelmekte veya getirilmektedirler.²⁸

Ahmedîler, Hareketin her bir ferdiyi, Hareketin geleceği olarak düşündükleri için çocukluk çağından itibaren her Ahmedî'nin Hareket içerisinde bağlı bulunduğu bir birim bulunmaktadır. Her Ahmedî, bu birimlerde hem Ahmedîliği öğrenmekte hem de çeşitli sosyal ve sportif faaliyetlere katılmaktadır. Bu noktada Ahmedî çocukların eğitimine ise özel önem verilmekte, hilafete bağlılık ve itaat kültürü, bu eğitimlerin temelini oluşturmaktadır. Nihayetinde bu çocuklar büyüdüklerinde de özellikle belirlenen alanlarda istihdam için yönlendirilmektedir. Ahmedîler açısından sosyal, kültürel ve sportif bu tür faaliyetler özellikle Tahir Ahmed döneminde yaygınlaşan

²³ Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat...*, s. 6-7; Friedmann, *Prophecy Continuous*, s. 21; Lavan, *The Ahmadiyah Movement*, s. 98-99.

²⁴ Tariq Ahmad, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", s. 19-20-21; "Khilafat Moves to London", *Tariq Magazine*, UK, (2004:7) 2. bölüm, s. 25. Adamson, *A Man of God*, s. 22-23.

²⁵ Ahmedîler için dini eğitim, seküler eğitimin yanında ayrıca verilmektedir. Ancak hareketin din adamı ihtiyacını karşılamak için kurulan Jamia Ahmadiyya'da pozitif bilimler de verilmesine rağmen, özellikle Ahmedî öğretileri bağlamında dini eğitim verilmektedir. Jamia Ahmadiyya hakkında bilgi için Kanada'da bulunan Jamia Ahmadiyya'nın resmi sitesine bkz. <http://www.jamiaahmadiyya.ca> Erişim tarihi 24.02.2017.

²⁶ Bir insan hakları raporunda geçen, 1998 yılı verilerine göre, Ahmedîler, %51.67 ile okuma oranı ile Pakistan'ın %46.56 olan genel okuma oranından daha fazladırlar. Bu oran, genel okuma oranından her zaman çok daha düşük olan diğer etnik azınlıkların okuma oranlarının da oldukça üzerindedir. Konu hakkında bkz. Malik, Iftikhar, H., *Religious Minorities in Pakistan – Minority Rights Group International Report*, UK, 2002, s. 23; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyet'e Davet*, çev. Raşit Paktürk, Surrey 2013, s. 366.

²⁷ Shahid, Fazal, "Islamabad-A Blessed Ground" Souvenir: Tariq Magazin (2004:7), 4. bölüm, s. 100-101; "Khilafat Moves to London", s. 25.

²⁸ Chicago'daki Glen Ellyn Mescidi'nde bu tür faaliyetlere pek çok defa iştirak etme şansı bulduk. Bu merkezde, yeme-içme alanlarından, hobi ve sportif faaliyet imkanlarına kadar, bir insanın dışarıyla irtibat kurma ihtiyacı duymadan, her türlü fiziksel, sosyal, kültürel ve sportif ihtiyacını giderebileceği özellikler söz konusuydu.

diaspora Ahmedîliği döneminde daha yaygın bir şekilde söz konusu olmuştur.²⁹ Böylelikle Ahmedîler, daha fazla içe dönük özellik göstermeye başlamışlardır.

3.Mirza Gulam Ahmed'in Tesis Ettiği Calsa Salana'nın Devam Ettirilmesi ve Yapısında Meydana Gelen Değişiklikler

Mirza Gulam Ahmed, 1891 yılı Aralık ayında, süreç içerisinde Ahmedî tarihinin en önemli organizasyonu olma niteliği kazanacak olan yıllık toplantılarının ilkini organize etmiş ve bu toplantılar her sene muntazam bir biçimde yapılmaya başlanmıştır.³⁰ Bu yıllık toplantılar, Mirza Gulam Ahmed sonrası bilhassa Mahmud Ahmed döneminde, Hareketin devamlılığı bakımından oldukça hayati bir fonksiyon icra etmeye başlamıştır. Nitekim ciddi muhalefet gördükleri 1930'lardan itibaren, bu toplantılar, Hareket üyelerine yalnız olmadıklarını ve bir arada olduklarını hissettirme amacı taşımıştır.

Günümüzde de hala Ahmedî Hilafeti tarafından Ahmedîler, küçük-büyük cemaatler halinde, buldukları her ülkede, kendi yıllık toplantılarını yapmaları konusunda teşvik edilmektedirler. Bu toplantıların günümüzde dünya çapında organize edileni ise halifenin bulunduğu Londra'da yapılmaktadır. Ayrıca büyük Ahmedî cemaatlerin bulunduğu Almanya'da ve Amerika'da da büyük çaplı toplantılar organize edilmektedir.

Ahmedî Hilafeti de dünya üzerinde yapılan küçük-büyük bütün ülkelerin calsa toplantılarına bizzat müdahil olmakta, bu organizasyonları kayıt altına aldırarak ve yapılan bu organizasyonlardan birebir haberi olmaktadır. Nitekim hilafet kurumu, Ahmedîlerin sadece buldukları ülkeyle sınırlı olmadıklarını göstermek için küçük cemaatlerin bulunduğu Türkiye gibi ülkelere dahi, calsa toplantılarına katılmaları için dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan, farklı etnik kimlikteki Ahmedîleri yönlendirmektedir.³¹

Ahmedîler tarafından yapılması hususunda ciddi önem verilen bu toplantılar, süreç içerisinde, Mirza Gulam Ahmed dönemine göre farklı içerikler de kazanmıştır. Mirza Gulam Ahmed döneminde sadece dini bir birliktelik amaçlanırken, günümüzde bu toplantıların aynı zamanda sosyal ve ticari bir faaliyet alanı olması da sağlanmaktadır. Bir nevi festival görüntüsü çizen bu toplantılara imkanı olan neredeyse bütün Ahmedîler aileleriyle birlikte katılmaya önem vermektedirler.³²

Ahmedîler tarafından hala düzenli şekilde devam ettirilen bu organizasyonun, Lavan'ın ifadesiyle bir nevi hac görüntüsü çizdiğini belirtmek gerekir.³³ Özellikle Mirza Gulam Ahmed'in hac yapmadığı dikkate alınırsa³⁴ ve Ahmedîlerin de hac yapma konusunda çok da istekli olmadıkları ve zira sahip oldukları inançlarla takiyye yapmadıkları sürece hac yapma şanslarının olmadığı göz önünde bulundurulursa, bu toplantıların Hareket

²⁹ Tariq Ahmad, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", s. 19-20; "Khilafat Moves to London", s. 25; Shahid, Fazal, "Islamabad-A Blessed Ground", s. 100-101.

³⁰ Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, s. 57; Geaves, *Islam and Britain*, s. 40. Lakin Gulam Ahmed bu toplantıların tarihini de, her yıl 27-29 Aralık olarak belirlemiştir. Ancak Hareketin genişlemesiyle birlikte yıllık olarak Ahmedîlerin buluşması için organize edilen bu toplantıların tarihleri değişmeye başlamıştır.

³¹ Neredeyse katıldığımız her calsada farklı millet ve kültürden kişilerin muhakkak var olduğunu bizatihi müşahade etme fırsatı bulduk.

³² Bu bilgi Calsa Salanalarında bizzat elde ettiğimiz intibaldan edinilmiştir.

³³ Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, s. 57.

³⁴ Lavan, *The Ahmadiyya Movement*, s. 37. Ahmedîler Mirza Gulam Ahmed'in hac yapmama gerekçesini maddi yetersizlik olarak açıklamaktadırlar.

müntesipleri tarafından bir nevi hac mantığıyla devam ettirilen bir organizasyon olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³⁵

4. Mirza Gulam Ahmed Sonrasında Mübahale Uygulamasına Devam Edilmesi

Mirza Gulam Ahmed tarafından başlatılan ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed döneminden itibaren diğer Müslümanlardan sosyal anlamda daha fazla kopmalarına neden olan bir diğer uygulama mübahale geleneğidir.³⁶ Bu uygulama, her ne kadar İslam geleneğinde söz konusu olsa da, uygulamayı Hint Müslümanlarının daha fazla başvurduğu bir pratik olarak değerlendirmek mümkündür.³⁷

Günümüzde Hint geleneğinden Ahmedîlere miras kalan bu uygulama, Ahmedîler tarafından hala uygulanmaktadır. Bunun en tipik örneklerinden biri ise Tahir Ahmed tarafından gerçekleştirilen mübahale davetidir.

Modern dönem halifeleri arasında yer alan ve Hareketin modernleşmesi konusunda oldukça çaba gösteren Mirza Tahir Ahmed, Mirza Gulam Ahmed tarafından uygulanan, bu geleneksel uygulamayı yeniden gündeme getirmiştir.³⁸ Kendilerine muhalefet eden politikacıları ve ulemayı mübahaleye davet etmeye başlamıştır.³⁹

Mirza Tahir Ahmed'in mübahale davetinde, Pakistan'da 1984 yılında, çıkarılan Ahmedîleri tümüyle sosyal hayattan koparan boykot yasası sonrası, arkasında dünyanın en büyük Ahmedî nüfusunu bırakıp İngiltere'ye göç etmesinin etkisinin olduğu tahmin edilmektedir. Pakistan'da ciddi sıkıntı ve problem yaşayan büyük bir Ahmedî

³⁵ Calsa Salana hakkında bilgi almak ve ülke calsa salanaların tarihlerini ve toplantılarını izlemek için Calsa Salana resmi sitesine bkz. <http://www.jalsasalana.org/> Erişim tarihi 27.05.2018.

³⁶ Mübahale, dini bir sorunun karşılıklı münazarayla çözülemediği durumlarda, meseleyi çözümlmek için her iki tarafın da batıl ve haksız olan tarafın İlahi lanete uğraması için Allah'a dua ve niyazda bulunmalarını ifade eden dıstlahi bir kavramdır. Kavram hakkında detaylı bilgi için bkz. Fayda, Mustafa, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlar'la Görüşmesi ve Mübahale", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1975 Ankara, sy. II, s. 148-149.

³⁷ Mübahale, Hz. Peygamber'in Necranlı Hristiyanları İslam'a davet etmesine ve onların da Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye gelmesine dayanmaktadır. Kaynaklarda geçen bilgiye göre, Medine'de Necranlılar ve Hz. Peygamber arasında geçen görüşmelerde, Necranlılar, Hz. İsa'ya uluhiyet isnad etmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, onların bu sözlerine karşılık Kuran'dan ve İncil'den ayetleri delil olarak getirmiştir. Bu bilgiler ışığında, tartışmanın bir süre devam ettiği ancak bir sonuca bağlanmadığı ve Allah tarafından İsa'nın babasız doğmasıyla ilgili ve devamında "mübahale ayeti" olarak bilinen Al-i İmran suresinde geçen "Muhakkak ki İsa'nın hali de (yani babasız dünyaya gelişi) Allah indinde, Adem'in hali gibidir. Allah onu topraktan yarattı; sonra da 'ol' dedi, o da oluverdi. Bu hakikat Rabbinden gelen bir gerçektir. Öyle ise şüphecilerden olma. Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de yalancıların üstüne Allah'ın lanetini dileyelim." ayetleri nazil ettiği genel olarak kabul görmektedir. Ayrıca Necranlı Hristiyanlarla Hz. Peygamber'in arasında geçen tartışmaların ardından Al-i İmran Suresinin seksenden fazla ayetinin bu konuyla ilgili nazil olduğu tefsirciler tarafından genel kabul görmüş bir konudur. Mübahale olayı, tarihten günümüze İslamiyette sıklıkla başvurulan bir uygulama değildir. Hz. Peygamber'in hayatında sadece Necranlı Hristiyanlar'la yaptığı tartışmalar esnasında karşılaşılmaktadır. Bu ayet özellikle, Şii'lerin Ali'nin imameti konusunda referans olarak aldıkları ayetlerden olması nedeniyle meşhur olmuş görünmektedir. Bkz. Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlar'la Görüşmesi ve Mübahale", s. 143-149; Al-i İmran, 3/59-61; Bozan, Metin, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru 4. ve 5. Asırlar*, Ankara 2007, s. 57-58.

³⁸ Bismil, *Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam*, s. 10.

³⁹ "Mubahala An Open Invitation", *Tariq Magazine*, UK (2004:7) 4. bölüm, s. 117; "Khilafat Moves to London", s. 26.

topluluğun,⁴⁰ kendisine olan bağlılığını devam ettirebilmek ve manevi bir direnç aşılatabilmek amacıyla mübahale davetinde bulunduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle, elinden yapacak başka bir şey gelmeyen halifenin bu davetinin aslında muhalifleri ikna etmekten ziyade, müntesiplerinin duygularına hitap etme amacı taşıdığı öngörülmektedir.

Mirza Tahir Ahmed, özellikle Pakistan Devlet Başkanı General Ziyau'l Hak'ı,⁴¹ bakanları, Şeriat Mahkemesi hakimlerini ve kendilerine muhalefet eden ulemayı mübahaleye çağırması ve doğrunun ortaya çıkması için Allah'ın hakemliğine başvurmayı önermiştir.⁴² Bu noktada, her iki topluluğun da Allah tarafından haklının ortaya çıkarılması için birbiriyle mübahale yapmasını önermiş ve bir sene içerisinde Allah'ın haksız olan kişilere bela yağdıracağını iddia etmiştir.⁴³

⁴⁰ Ahmedîler tarafından, Tahir Ahmed'in mübahale ilan ettiği süreç, onlarca Ahmedî'nin şehit edildiği, sözlü ve fiziksel tacize maruz kaldığı ve kendileriyle ilgili kirli propagandanın bütün dünyaya yayıldığı dönem olarak tanımlanmaktadır. Bkz. "Mubahala An Open Invitation", s. 117; *Khilafat Moves to London*, s. 26.

⁴¹ Ahmedîlerin mübahale olayıyla ilgili muhatap gösterdiği ilk isim dönemin Pakistan Cumhurbaşkanı Ziyau'l Hak'tır. Ziyau'l Hak Ahmedîler tarafından oldukça olumsuz tasvirle tanımlanmaktadır. Ziyau'l Hak'ın kendileri gibi barışçı bir grubu, dünya üzerinden silmeyi amaç edinen bir kişi olarak tanımlamaktadırlar.

⁴² "Mubahala An Open Invitation", s. 117. Ahmedî kaynaklara göre, Tahir Ahmed'in mübahale davetini açık bir şekilde kabul edenlerden ilki Manzoor Chinioti'dir. Ahmedîler tarafından verilen bilgilere göre, Manzoor Chinioti'nin Tahir Ahmed'in ölmüş babası Mahmud Ahmed, ölmüş dedesi Mirza Gulam Ahmed ve ölmüş kardeşi Mirza Nasir Ahmed'e mektup yazarak mübahaleyi kabul ettiği ancak ölmüş insanlara mektup yazarak kendisini yalancı konumuna düşürdüğü ve başına türlü belalar geldiği iddia edilmiştir. Ayrıca Maulana Aslam Qureshi'nin de mübahaleyi kabul ettiği ve mübahaleyi kabulünün üzerinden henüz daha bir ay geçmişken polis tarafından çeşitli nedenlerle gözaltına alındığı iddia edilmiştir. Bu durum da, Ahmedîler tarafından Allah'ın onun üzerine ilk laneti olarak değerlendirilmiştir. Konu hak. bkz. "Khilafat Moves to London", s. 26-27; "Mubahala An Open Invitation", s. 117.

⁴³ "Mubahala An Open Invitation", s. 117. Ahmedîler tarafından *Tariq Journal*'de resmi paylaşılan mübahale metninde, başlık olarak "Açık Bir Mübahale Daveti" ifadeleri yer almakta ve mübahale ayeti yazmaktadır. Ayrıca mübahalenin muhatabı olacak kişileri de iki gruba ayırmaktadırlar. Bir kısmını Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerini reddedenler, bir kısmını da Ahmedîlere lanet okuyanlar olarak tanımlamaktadırlar. İlk kısmı, Ahmedîlerin görüşlerini reddeden, Allah'ın onlarla konuşmadığını, fikirlerini yalan beyan olarak kabul edenler olarak tanımlarken, diğer grubu daha radikal resmetmişler ve Ahmedîlere karşı düşmanlık besleyenler olarak ayırmışlardır. Mübahalenin muhatabı olarak da Ahmedîlerin fikirlerini yalan ve uydurmaca olarak tanımlayıp, onlara karşı düşmanlık besleyen toplum ve kanat önderlerinin hepsi olarak sunmuşlardır.

Mübahale metninde, imza alanlarının yer aldığı oldukça formal bir belge kullanılmıştır. İlk taraf ve ikinci taraf olarak imza yerleri ayrılmıştır. Birinci taraf yazan kısımda, "Dünyadaki Bütün Ahmedî Erkek, Kadın, Yaşlı ve Çocukları adına, Dünya Çapındaki Ahmedîye Cemaati'nin İmamı" yazmakta, imza kısmında da, Dünya Çapında Ahmedîye Cemaati İmamı, Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed oğlu Mirza Tahir Ahmed, 10 Haziran 1988 yazmaktadır. İkinci taraf yazan kısımda ise, Ahmedîye Cemaati'nin Kuruluşunu Reddeden veya İnkâr Edenlerin Bir Kısmı veya Hepsini Bu Mübahalenin İkinci Tarafı Olacak" yazmaktadır. İmza, isim, soy isim, baba adı ve unvan kısımları yazan bölümler boş bırakılmıştır. Ayrıca metnin en altında, "Bu mübahale davetinin Urduca, Arapça, İngilizce, Türkçe ve dünyanın diğer ana dillerinde kopyaları mevcuttur" yazmaktadır. Ahmedîler tarafından basılmış mübahale metni için bkz. "Mubahala An Open Invitation", s. 116-118. Ahmedîler tarafından muarızlarının açık bir mübahaleye davet edilmesi, kendileri açısından oldukça cesur bir adım olarak yorumlanmakta ve inançlarının doğruluğuna ne kadar güvendikleri dair bir delil olarak değerlendirilmektedir. Zaten Ahmedîler açısından mübahale mefhumu beddua kavramından başka bir şeydir. Nitekim onlar bu meseleyi, kişinin gerçek durumunun ortaya çıkması için bir nevi dua ve meydan okuma olarak yorumlamışlardır. Bkz. Mahmud Ahmed, *Minhacu't-Talibin*, s. 106. Tahir Ahmed'in mübahale uygulamasına muhalif Sünnî bir bakış açısı için bkz.

1988 yılında Mirza Tahir Ahmed'in yaptığı bu mübahale davetinin sonuçlarıyla ilgili de, Ahmedîler tarafından yazılmış çeşitli bilgiler söz konusu olmuştur. Bu bilgilerde, genelde mübahaleyi kabul eden ya da tarafı olan kişilerin başına geldiği iddia edilen kötü olaylar anlatılmıştır.⁴⁴ Nitekim Ziyau'l-Hak'ın mübahaleyi açık olarak kabul edip etmediği bilinmezken,⁴⁵ onun 17 Ağustos 1988'de sabotaj sonucu uçağının düşürülmesi ve hayatını kaybetmesi bu mübahalenin bir sonucu olarak yorumlanmıştır.⁴⁶

Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'den günümüze getirilen bir özellik olan mübahale meselesi, İslam geleneğinde çok itibar görmese de, hala Ahmedîlerin bu geleneği uyguladığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'den itibaren, onun karizması etrafında kümelenmişlerdir. Nitekim o, Ahmedîler tarafından, hayatlarının her alanına müdahil olan, onlara bizzat yol gösteren bir kimlik olarak tasavvur edilmiştir. Bu yüzden de, hemen hemen bütün Ahmedîler neredeyse tüm genel ve özel meselelerinde Mirza Gulam Ahmed'in pratiğini tercih etmeyi dinî ve duygusal bir gereklilik olarak hissetmektedirler. Ahmedîler üzerinde bu şekilde bir bilinç oluşmasında şüphesiz onun kurduğu topluluğunu, sosyal olarak diğer Müslümanlardan ayırmasının etkisi oldukça fazladır. Nitekim bu sayede içe dönük olarak gelişmeye başlayan bu topluluk için, bir Ahmedî kimliği oldukça belirgin bir biçimde söz konusu olmuştur. Kurucudan sonra her ne kadar bazı açık topluluk olma denemeleri olsa da, genel olarak günümüze kadar sosyal ilişkilerini kendi içlerinde devam ettiren bir yapı sergilemişlerdir. Nitekim bu

“How Mirza Tahir Qadiyani Lost the Mubahala –The Hidden History-“, 05.01.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=ZJqJM-BGbGA>, 14.04.2017.

⁴⁴ Lakin bu davetin muhatabı olarak kabul ettiği iddia edilen şahısların bu daveti kabul ettiğine dair bilgi elde edilememiştir. Ki Ahmedîler de, bu kişilerin “mübahale” metnini imzaladığına dair bir bilgi vermemişlerdir. Ahmedîlerin yazım biçimi göz önünde bulundurulduğunda, normal şartlarda, herhangi bir şahsın böyle bir metni imzalaması söz konusu olmuş olsaydı, muhakkak böyle bir bilgiyi kullancılar hatta resmini de eklerlerdi diye düşünmekteyiz. Çünkü Ahmedîlerin yazım tarzı, kendilerini savunmak ve muhaliflerine karşı kendilerini ispatlamaya dayanmaktadır.

⁴⁵ Pakistan'da Ahmedîlerin sıklıkla başvurduğu mübahale uygulaması, General Ziya tarafından 1984 yılında Ahmedîleri Boykot Yasası kapsamında cezalandırılan bir eylem olarak görülmektedir. Bu nedenle, General Ziya'nın bu mübahaleyi kabul etmesinin imkansız olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. Malik, *Religious Minorities in Islam*, s. 26.

⁴⁶ Ahmedîlere göre, Ziyau'l Hak'ın ölümünün Tahir Ahmed'in 12 Ağustos 1988 yılında verdiği Cuma Hutbesi'nde Ziyau'l Hak'ın ve hükümetinin zulümlerinden dolayı kaderlerinin mühürlendiğine dair sözlerinden sonra gerçekleştiği iddia edilmektedir. Ahmedîler tarafından, bu hutbeden sadece 5 gün sonra, onun uçağının düştüğü ve öldüğü iddia edilmektedir. Ancak bu açıklamalar, Ziyau'l Hak'ın ölümüyle ilgili Ahmedîleri zan altında bırakmaktan çok daha fazla bilgi içermemektedir. Çünkü hükümet yetkilileri, Ziyau'l Hak ve beraberindeki heyeti taşıyan uçağın “çok karmaşık bir sabotaj sonucu” düştüğüne dair resmi açıklama yapmışlardır. Her ne kadar uçağın düşmesiyle ilgili olarak Sovyetler Birliği ve Hindistan şüpheli olarak görünmüş olsa da, bu olay General Ziya'nın medeni hukuk alanında Şeriat hükümlerini uygulama kararı almış olması, kadın örgütlerinden ve Şii gruplardan şiddetle tepki gördüğü bir dönemde yaşanmıştır. Ancak Ahmedîlerin Tahir Ahmed'in bu açıklamaları yaptığını belirttikleri tarih bakımında oldukça dikkat çekicidir. Bu açıklamanın yapıldığı, 12 Ağustos 1988 tarihli Cuma Hutbesinin olduğu iddia edilen video, bir video paylaşım sitesine 2011 yılında eklenmiştir. Ancak bu videonun gerçekten tarihte mi kaydedildiği ya da Ziyau'l Hak'ın aynı sene ölmesiyle, Ahmedîlerin kendi haklılıklarını ispatlamak adına sonradan mı oluşturulduğu tespit edilememiştir. Bu video için bkz. “Historic Friday Sermon by Hadhrat Mirza Tahir Ahmad rh - 12 August 1988”, <https://www.youtube.com/watch?v=d778cZOvaLc>. Erişim tarihi, 23.02.2017. Bu konu hakkında 17.10.1988 tarihli Milliyet Gazetesi haberi için bkz. “Pakistan Hükümeti Ziya'nın Ölümüyle İlgili Raporu Açıkladı Sabotaj Kesinleşti”, 17.10.1988, Erişim Tarihi 23.02.2017; “Mubahala An Open Invitation”, s. 118; Manaz, Abdullah, *Siyasal İslamcılık - Dünyada Siyasal İslamcılık*, İstanbul 2008, I, 312.

durum ana bünye Ahmedîliğin inançları bakımından da korunmasına imkan sağlamıştır. Zira Lahorî Ahmedîlerin inançları noktasında tevile gitmelerinin çıkış noktası diğer Müslümanlarla ilişkide olmalarıdır. Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in takip ettikleri bir diğer yaklaşımı ise eğitime yönelik uygulamalarıdır. Nitekim onların, kurucularını sıkı bir şekilde takip etmeleri hem seküler eğitimi hem de Ahmedî dinî öğretisini sahiplenme anlamında oldukça eğitilmiş bir Ahmedî nüfusun ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Ahmedîlerin kurucularının pratiklerinden takip ettikleri bir diğer uygulama ise mübahale geleneğidir. Şüphesiz bu uygulamanın sürdürülmesinde Hint alt-kıtasında bu geleneğin başvurulan bir ritüel olmasının etkisi fazladır. Zira Ahmedîler, farklı etnik kimliğe sahip olsalar dahi düşünsel ve fikirsel anlamda Hintlidirler.

KAYNAKÇA

“Calgary Flood Update” <http://humanityfirst.ca/disaster/calgary-flood-update> Erişim tarihi, 24.03.2017.

“Feed the Hungry”, *The Muslim Sunrise*, Fall 2014.

“How Mirza Tahir Qadiyani Lost the Mubahila –The Hidden History–”, 05.01.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=ZJqJM-BGbGA>, Erişim tarihi 14.04.2017.

“Khilafat Moves to London”, *Tariq Magazine (Souvenir)*, UK (2004:7), 2. Bölüm.

“Mubahala An Open Invitation”, *Tariq Magazine (Souvenir)*, UK (2004:7), 4. Bölüm.

“President Obama Thanks Volunteers from Canada”

<http://humanityfirst.ca/disaster/eastcoastusa/120-presidentobama>. Erişim tarihi, 24.03.2017.

ADAMSON, Iain, *A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam*, Great Britain 1991.

BISMIL, A. Aftab, *Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989*, New York 1989.

FAYDA, Mustafa, “Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlar'la Görüşmesi ve Mübahale”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1975 Ankara, sy. II, s. 143-149.

FRIEDMANN, Yohanan, *Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*, India 2003.

GEAVES, Ron, *Islam and Britain: Muslim Mission in An Age of Empire*, UK 2017.

<http://www.jalsasalana.org/> Erişim tarihi 27.05.2018.

ZİRVI, Karimullah, *Welcome to Ahmadiyyat, The Truth Islam*, USA 2002.

KHAN, Adil Hussain, *From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia*, Indiana 2015.

KÜÇÜKÖNER, Halide Rumeysa, “Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011). S. 60-61.

LAVAN, Spencer, *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective*, New Delhi 1974.

MALIK, İftikhar, H., *Religious Minorities in Pakistan –Minority Rights Group Internatinal Report-*, UK, 2002.

MANAZ, Abdullah, *Siyasal İslamcılık - Dünyada Siyasal İslamcılık*, İstanbul 2008.

Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, Raşit Paktürk (Çev.), Surrey 2013.

MAHMUD AHMED, Mirza Beiruddin, *Minhacu't-Talibin*, ev. Syeed Ateeq Ahmad, UK 2014.

Nawa-e-Waqt Gazetesi, Lahore 16 Haziran 1974 ev. Sadia Saeed, Saeed, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2007 ASEN Conference Special: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 138-139'dan alıntılanmıtır.

QURESHI, Faheem Younus (ed.), *Ahmadiyya Resource Directory 2009*, Department of Sanat-o-Tijarat Majlis Khuddamul Ahmadiyya, USA 2009.

SAEED, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2007 ASEN Conference Special: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 132-152.

SHAHID, Fazal, "Islamabad-A Blessed Ground" *Tariq Magazine (Souvenir)*, UK (2004:7), 4. Bölüm.

TARIQ, Ahmad, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", *Tariq Magazine (Souvenir)*, UK, 2. Bölüm.

WALKER, Adam, "Hadhrat Halifatu'l Masih IV –Before Khilafat", *Review of Religions* 103 (2008:4), s. 5-15.

14 NUMARALI ŞER'İYYE SİCİL DEFTERİNE GÖRE VIDİN'DE İDARİ, EKONOMİK VE SOSYAL YAPI (1699-1702)

Zülfiye KOÇAK*

Öz

Şer'iyye Sicili veya Kadı Sicili olarak bilinen ve Osmanlı şehirlerinde görevli kadılar tarafından tutulan mahkeme kayıtlarını ihtiva eden defterler, bilhassa şehir tarihi çalışmalarının temel başvuru kaynaklarıdır. Bu kayıtlar sayesinde Osmanlı toplumunun sosyal, siyasal ve ekonomik yapısını ortaya koymak mümkündür. Çalışmaya konu olan 14 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicili, Bulgaristan Ulusal Kütüphanesi'nin Şark kısmında bulunmaktadır. Bu defterde daha ziyade tereke, evlenme, boşanma, nafaka takdiri, miras davaları, gayrimenkul satışları, vesayet, narh tespiti, görevli tayinleri, vergi ve mukataa konularında tutulmuş 245 belge bulunmaktadır. Ayrıca merkezden yazılan fermanlar ve emirler de bu deftere kaydedilmiştir.

Bu çalışmanın giriş kısmında Vidin'in tarihine dair kısa bir bilgi verildikten sonra çalışmaya konu olan defterin içeriğine değinilmiş ve daha sonra da özellikle XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı seferleri için oldukça önemli bir yerde bulunan ve yüzyılın başlarından itibaren "*darü'l-cihad ve'l-mücahidin*" olarak anılan Vidin'de 1699-1702 tarihleri arasında tutulmuş mahkeme kayıtlarına dayanarak, şehrin idari, ekonomik ve sosyal hayatı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vidin, Şer'iyye Sicili, Kadı, Sosyal Hayat, Mahkeme.

ADMINISTRATIVE, ECONOMIC AND SOCIAL STRUCTURE AT VIDIN ACCORDING TO SHARIA REGISTRY NUMBERED 14 (1699-1702)

Abstract

The records known as Sharia Register or Kadi Register kept by the Kadis include court records and they are fundamental reference guides for city history studies. It is possible to put forth the social, political and economic structure of the Ottoman society with the help of these records. The main resources of our study, the Sharia Registry of Vidin Numbered 14, exist at Oriental Department of National Library of Bulgaria. There are a total of 245 documents in this registry on the issues ranging from inheritance, marriage, divorce, alimony appointment, real estate sales, custody, price fixing, officer

Makale Gönderim Tarihi:10.10.2018, Kabul Tarihi: 24.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.484762

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, zkocak@beu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1352-9849

appointments, tax collection, mukataa records etc. In addition, the edicts and orders issued from the capital have also been recorded in these records.

At the beginning of this study, a brief history of Vidin is presented. Afterwards the administrative, economic and social life of Vidin, which had an important position for the eastern campaigns of the Ottoman Empire and also called as “*dar al-jihad wa-l-mujahidin*” since early stages of the century, is introduced with regard to the court records kept between the dates from 1699 to 1702.

Keywords: Vidin, Sharia Registries, Kadi (Muslim Judge), Social Life, Court.

GİRİŞ

Günümüzde Bulgaristan’ın kuzeybatısında yer alan Vidin, M.Ö. I. yüzyılda Romalılar tarafından kurulmuş ve sonradan Bulgarlar tarafından bir kale şehri mahiyetine büründürülmüştü.¹ Vidin serhad şehri olması nedeniyle tarihi süreçte sürekli el değiştirmiş ve XIII. yüzyılın başlarında bağımsız Bulgar Prensligi’nin merkezi haline gelmişti.² 1360 yılında Bulgar Çarı Aleksandır’ın, Bulgaristan idaresini iki oğlu arasında paylaşmasıyla Vidin merkezli batı topraklar İvan Sratsimir’e, Trnova merkezli doğu topraklar da İvan Şişman’a verilmişti. İvan Sratsimir, babasının ölümünden sonra 1371 yılında bağımsızlığını ilan ederek Vidin Bulgar Çarlığı’nı kurmuş ve bu çarlık 1396 yılına kadar varlığını sürdürmüştü.³ Vidin Bulgar Prensligi ve Vidin Bulgar Çarlığı dönemlerinde Vidin, önemli bir liman ve ticaret merkezidi.⁴

1388 yılında Vidin Çarlığı’nın Osmanlı vasallığını kabul etmesi ve 1396 yılındaki Niğbolu Savaşı’ndan sonra, Sratsimir’in hâkimiyetindeki bölgenin ele geçirilmesiyle Vidin, Rumeli Eyaleti’ne bağlı bir sancak durumuna getirilmişti.⁵ Bu tarihten sonra Vidin’in coğrafi konumundan istifade edilerek Osmanlı Devleti’nin Balkanlardaki

¹ William V. Herbert, *The Chronicles of a Virgin Fortress Being Some Unrecorded Chapters of Turkish and Bulgarian History*, Osgood, McIlvaine & Co. London 1896, p. 2.

² *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan (ed.), Oxford 1991, Vol. 3, p. 2166; Ayşe Kayapınar, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 68; Hakan Karagöz, “Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, S. 2, s. 84.

³ Ayşe Kayapınar, “İki Balkan Şehri Trnova ve Vidin’de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 2, S. 9, s. 118-119; Hakan Karagöz, “Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Bir Serhad Şehri: Vidin”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 68 (Şehir Yazıları II), s. 183.

⁴ Nagehan Üstündağ, “Osmanlı’da “Şehir” ve Şehri Geliştiren Unsurlardan Biri Olarak Ayanlar: Vidin ve Ruscuk Örneği (18. Yüzyıl)”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (Bahar 2005), s. 161.

⁵ Kayapınar, “İki Balkan Şehri Trnova ve Vidin”, s. 119; Sadık Müfit Bilge, “Macaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin ve İdari Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişmesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 11 (Ankara 2000), s. 65; Rossitsa Gradeva, “Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eigtheenth Centuries”, https://www.academia.edu/241051/Between_Hinterland_and_Frontier_Ottoman_Vidin_Fifteenth_to_Eigtheenth_Centuries, 20.12.2017, s. 331; Machiel Kiel, “Vidin”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, s. 104; *The Oxford Dictionary*, s. 2166; Ayrıca Osmanlı Devleti’nin Bulgaristan’a hakim olma süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Ayşe Kayapınar, “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân”, *Türk Tarihinde Balkanlar I*, Zeynep İskefyeli ve dğr. (ed.), Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Sakarya 2013, s. 313-333; Ayşe Kayapınar, “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması”, *Yeni Türkiye Rumeli- Balkanlar Özel Sayısı 1*, S. 66, s. 619-635.

siyasi ve askeri durumu güçlendirilmiş,⁶ ancak 1521 yılında Belgrad ve 1550 yılında Temeşvar'ın alınması zamanla Vidin'in coğrafi öneminin azalmasına neden olmuştur.⁷

II. Viyana Kuşatması'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne karşı sürdürülen muharebelerde Vidin, birkaç defa Habsburglar ile Osmanlılar arasında el değiştirmiş ve 1699 Karlofça Antlaşması ile Tuna ve Sava nehirleri iki ülke arasında sınır kabul edilmiştir.⁸ 1718 Pasarofça Antlaşması ile Vidin Sancağı'nın kuzeybatı kesimi ve bütün Kuzey Sırbistan Osmanlı idaresinden Habsburg idaresine geçmişti. Aynı yıl Oltenia bölgesi de kaybedilince Vidin'in stratejik önemi yeniden artmıştı. Bu süreçte Habsburglar'la mücadeleler devam etmiş, Vidin gücünü göstererek ayakta kalmayı başarmıştı. 1739 Belgrad Antlaşması ile Tuna savunma hattı yeniden kurulmuş olsa da Osmanlı-Habsburg mücadeleleri XVIII. yüzyıl boyunca devam etmişti. Bu mücadelelerde Vidin Osmanlılar açısından birinci derece serhad şehri olma özelliğini korumuş ve bu yüzyılın ilk yarısından itibaren "*darü'l-cihad ve'l-mücahidin*" olarak anılmıştı.⁹ Vidin şehrine dair bu kısa tarihi izahattan sonra çalışmanın esasını teşkil eden 14 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicili hakkında bilgi verilecek ardından bu sicilde yer alan kayıtlar ışığında şehrin idarî, ekonomik ve sosyal yapısına dair yapılan bazı tespitler farklı alt başlıklar halinde incelenecektir.

1. 14 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicili'nin Tanıtılması

14 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicili dokuz sayfası boş toplam doksan sekiz sayfa yani kırk dokuz varaktan ibarettir. Sonradan verildiği anlaşılan numaralar sayfalara değil varaklara verilmiş, boş varaklar ile ilk ve son varaklara numara konulmamıştır. Bu durum muhtemelen ciltlenme esnasında açıkta kalmış başka defter sayfalarının 14 numaralı deftere eklenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira defterin ilk belgesi 1 Rebiülevvel 1069 (26 Kasım 1658) tarihli olup bu tarihe ait başka hiçbir kayıt mevcut değildir. Defterin ikinci belgesi 1 Recep 1111 (23 Aralık 1699), son belgesi ise Şaban 1113 (Ocak 1702) tarihlidir. Defterin numara verilmiş ilk sayfasında *Vidin mahkemesi sicilâtı istilây-ı küffarda Vidin kal'asında bulunub bi'l-külliyeye zayi' olmağla sevâben iş bu vakfiye-i ma'mûl bahayı bu mahalle kayd eyledim lâzım oldukda mürâca'at oluna deyü kasrı dâhi du'a-i hayırla yâd buyuralar. El-kadı El-Hac Hüseyin el-kadı-i Budin* şeklinde kaydedilen ifadeden bu tarihten önceki sicil defterlerinin mevcut olmadığını öğrenmekteyiz. Ancak bu ifade, çalışmaya konu olan defterin Vidin'e ait ilk defter olduğu anlamına gelmemektedir. Zira 1 Rebiülevvel 1110 ile 7 Cemaziyelevvel 1111 (7 Eylül 1698-27 Ağustos 1699) tarih aralıklarındaki mahkeme kayıtlarını içeren 13 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicili, Hava Selçuk tarafından incelenmiştir.¹⁰ Bizim çalışmamıza konu olan defter ise bu defteri takiben tutulmuştur.

14 Numaralı deftere kaydedilen konular, çoğunlukla ekonomik, sosyal ve idari meselelerle alakalıdır. Defterde bulunan 245 kayıttan 166 tanesi yani %68'i ekonomik, 48 tanesi yani %20'si sosyal, 23 tanesi yani %9'u idari ve 8 tanesi yani %3'ü ise diğer

⁶ Karagöz, "Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi", s. 84.

⁷ Kayapınar, "İki Balkan Şehri Trnova ve Vidin", s. 124-125; Gradeva, "Ottoman Vidin, Fifteenth to Eigteenth Centuries", p. 331.

⁸ Karagöz, "Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi", s. 86; Halil İnalçık, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi III*, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, Prizen 2005, s. 24; Kiel, "Vidin", s. 105.

⁹ Hava Selçuk, *Tuna Boyunda Bir Osmanlı Kenti Vidin (XIX Yüzyıl)*, Çizgi Kitapevi, Konya 2013, s. 28; Kiel, "Vidin", s. 105.

¹⁰ Hava Selçuk "Vidin'de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Şer'iyeye Siciline Göre (1698-1699)", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 14, s. 27-46.

konularla alakalıdır. Belgelerin konularına göre dağılımı ise şu şekildedir; görevli tayini: 18, kale: 5, tereke: 38, alacak-verecek: 15, satışlar: 34, vasilik: 6, gasp: 13, hırsızlık: 1, evlenme-boşanma: 4, esnaf-narh: 13, halkın şikâyetleri: 4, vakıf: 9, vergiler: 18, mukataalar: 7, zahire-mühimmat nakli: 9, menzil-ulak-elçilik hükümleri: 32, hüsn-ü hâl tespiti: 5, köle: 4, gayrimüslimler: 2 ve diğer konular: 8. Ayrıca defter belgelerinin %13'ü sadece gayrimüslimlere, %11'i ise Müslüman ve gayrimüslimlere ait konularla ilgili olup geri kalanı Müslümanlarla ilgilidir.

2. İdari Yapı

Vidin, Osmanlı idari ve askeri sisteminde hem sancak merkezi hem de nahiye merkezi olduğundan şehre çok sayıda Osmanlı askeri ve idari memuru yerleşmişti. Bunun yanı sıra Tuna Nehri üzerinde bulunması sebebiyle sunduğu ticari ve ekonomik imkânlar burayı hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için bir cazibe merkezi haline getirmişti.¹¹ Bu nedenlerden dolayı Vidin'de yoğun bir yerleşim söz konusudur. 1699-1702 yılları arasında mahkeme kayıtlarına göre şehirde; Debbağhane, Mezid Bey, Boyar, Bedreddin, Orta Tuna, Çavuş, Şeyh Ahmet, Çeribaşı, Karaman, Şeyh Mustafa, Süleyman Çavuş, Beşir Hevace (Hoca Beşir), El-Hac Ferruh, İslâm Çavuş, Debbağ Pervane, Câmi-i Cedid, Çoban Bey, Tekke, Ali Tufan ve Pop Nikola mahalleleri bulunmaktaydı. Ayrıca *Vidin Varoşu* olarak geçen ve genellikle gayrimüslimlerin yaşadığı anlaşılan fakat mahalle isimleri yazılmayan bir bölge bulunmaktaydı.

25 Ekim 1699 tarihli kayıta, *Vidin Kadısı Mustafa gayet-i şehri atiden ref' ve yeri kadiasker-i sâbık ruznamçesinden mestur ve mukayyed olub muvakkidi ve sezevâr-ı ikram ve lâyük-ı ihsan olan Mevlana El-Hac Hüseyin dâilerine ibkâ olunub sene-i mezbûre Recebü'l-ferdin guresinden tevcih-i sâbık üzere İsfelik ilhakıyla müddet-i örfiyesi tamamına değin mutassarıf olmak ricasına ba'del-arz sadaka buyruldu* şeklinde kayıtlara geçen ifadeden Vidin'e 29 Aralık 1699 tarihinde Mevlana El-Hac Hüseyin'in kadı olarak atandığı anlaşılmaktadır.¹² Bir başka kayıta El-Hac Hüseyin'in, *yevmi 400 akçe ile Vardar Yenicesi Kazası'ndan iki ay kasr-ı yedle altmış iki ay infisal ve elli dört ay âsitanesi olub müstehâk-ı inayet-i şehriyari ve şayeste-i riayet-i tacdarî olduğu* belirtilmiş ve İsfelik ile birlikte günlük 400 akçeden fazla vazifeyle Vidin kadısı olarak atandığı kaydedilmişti.¹³ Yine aynı sayfada fakat Arapça tutulmuş kayıta El-Hac Hüseyin'in 29 Aralık 1699 tarihinde Vidin'de görevine başladığı, bu tarihten itibaren mahkeme kayıtlarını, emir ve berat suretlerini, vakıflarla ilgili işleri çalışmaya konu olan 14 numaralı deftere kaydedeceği belirtilmişti.¹⁴ El-Hac Hüseyin'in bir yıllık görev süresi bittiğinde 1 Receb 1112 (12 Aralık 1700) tarihinde Vidin'e Üveys bin Hamza kadı olarak atanmıştı.¹⁵ Üveys bin Hamza, görev sırasında 3 aylık zamm almış ve görev süresi Ramazan ayının sonuna kadar uzatılmıştı. Bu sürenin 3 ay uzatıldığı kendisine Rumeli Kazaskeri Es-Seyyid Ali Efendi tarafından bildirilmiş ve üç aylık zamm ile birlikte görev süresinin 1113 yılı Ramazan ayının sonuna kadar (28 Şubat 1702) devam edeceği belirtilmişti.¹⁶ Bir önceki kadı Hüseyin Efendi'nin ve Üveys bin Hamza'nın görev süreleri bir yıl idi ancak Üveys bin Hamza'nın görevi 3 ay uzatıldığından bu kişi Vidin'de 15 ay görev yapmıştı. Bu durumda Vidin kadısının normal görev süresinin bir yıl, aldığı ücretin 400 akçeden fazla olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹ Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", s. 86.

¹² Oriental Department of National Library of Bulgaria (NLB), Vidin S 14, vk. 1/3.

¹³ Vidin S 14, vk. 1/2.

¹⁴ Vidin S 14, vk. 1/1.

¹⁵ Vidin S 14, vk. 12/4.

¹⁶ Vidin S 14, vk. 12/5.

29 Aralık 1699 tarihinde Vidin Kadısı El-Hac Hüseyin'e askeri kassamlık görevi de verilmişti. Bu görev kendisine Rumeli Kazaskeri Es-Seyyid Ali tarafından bildirilmiş ve Vidin'de ölen askerlerin muhallefatını tahrir ve şer'iyat esaslarına göre taksim etmesi istenmişti.¹⁷ Vidin gümrüğü mukataası emniyeti ise Vidin Nazırı Süleyman Ağa'ya, 1700 yılı Mart ayı başında verilmişti.¹⁸ Süleyman Ağa'ya ayrıca aynı tarihten başlamak üzere Vidin Hassı Mukataası, 9.500 kuruşa iltizam olarak verilmişti.¹⁹ Vidin'de bulunan Harameyn-i Şerifeyn vakıfları mütevellisinin ölmesi üzerine Dârüssaâde Ağası El-Hac Ali Ağa'nın önerisiyle bu göreve 10 Nisan 1700 tarihinde Mehmed bin İbrahim getirilmişti.²⁰ 30 Ekim 1698 tarihinde Perveze Palankası'nda bulunan camiye, palanganın tamirine memur olan Ali'nin ricasıyla günlük sekiz akçe imamet ve yedi akçe hitabet vazifesiyle Salih Halife atanmıştı.²¹ Şubat 1700 tarihinden bir yıl tamamına kadar Vidin İhzariyesi, Kapucu Mustafa Receb'e verilmişti.²²

Türk-İslâm şehirlerinin hâkim silüetinden olan kale, kurumlaşmanın ifadesi olup askeri, dini ve iktisadî yönlerden önemli bir idari birimdir.²³ İncelenen defterde Vidin Kalesi ile ilgili üç,²⁴ Belgradcık Kalesi ile ilgili bir ve bu iki kalenin de içinde bulunduğu diğer kalelerle ilgili bir kayıt bulunmaktadır.²⁵ Bunlardan ilki defterin başındaki numarasız sayfada olup, Vidin Kalesi'ne ihraç olunan 25 mustahfızın isimlerini içermektedir.²⁶ Bu isimler: Ali Tabak, Mustafa, Kara Hüseyin, Berber İbrahim, Terzi Mehmed, Tiryaki Hüseyin, Şaban, Mustafa, Diğer Mustafa, Yaya Recep, Kara Mehmed, Berber Bekir, Süleyman, Pojane Hüseyin, Mustafa, Nasuh, İsmail, Berber Hasan, Ahmed Mişo, Berber Usta Ömer, Salih, Dellal Cafer, Mustafa, Hırvat Ali ve Hasan Berber'dir. Vidin Kalesi'ne ait ikinci belge defterin 41. sayfasında tarihsiz olarak kayıtlıdır. Bu kayıt şu şekildedir; Vidin Kalesi'nde olan mustahfız taifesi: 104; farisan taifesi: 50; gureban taifesi: 18; topcıyan taifesi: 11; ihracı bâ fermân-ı âli an cemaat-i farisan: 25/yevmiyeleri 375; ihracı bâ fermân-ı âli an cemaat-i mustahfızan: 25/yevmiyeleri 250; ihracı bâ fermân-ı âli an cemaat-i gureban neferan 20/yevmiyeleri 307.²⁷

Belgradcık Kalesi için de şunlar kayda geçmişti; mustahfızan: 50; farisan: 20; gureban: 30; ihracı bâ fermân-ı âli an gureban neferan: 10; ihracı bâ fermân-ı âli an mustahfızan neferan: 10/yevmiye 300.²⁸

3. Ekonomik Yapı

Toplumun bütün üretim, tüketim faaliyetleri ve bu faaliyetlerin şehrin ekonomik yapısına etkileri farklı sekiz başlık altında değerlendirilmiştir.

3.1. Narh Uygulaması ve Esnaf Teşkilatı

Kamu yararı gereği, temel ihtiyaçları karşılayan mal ve hizmetlerin piyasa fiyatlarına doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasının önlenmesi maksadıyla resmî

¹⁷ Vidin S 14, vk. 1/10.

¹⁸ Vidin S 14, vk. 4/4.

¹⁹ Vidin S 14, vk. 5/1.

²⁰ Vidin S 14, vk. 6/5.

²¹ Vidin S 14, vk. 4/5.

²² Vidin S 14, vk. 9/9.

²³ Mahir Aydın, *Vidin Kalesi Tuna Boyu'ndaki İnci*, Ötüken Yayınları, Ankara 2015.

²⁴ Vidin S 14/defterin ilk numarasız sayfası/hüküm 1; Vidin S 14, vk. 41/2; Vidin S 14, vk. 17/1.

²⁵ Vidin S 14, vk. 41/4.

²⁶ Vidin S 14, vk. Defterin ilk numarasız sayfası/hüküm 1.

²⁷ Vidin S 14, vk. 41/2.

²⁸ Vidin S 14, vk. 41/3.

tavan fiyat belirlenmesine narh denilmekteydi.²⁹ Osmanlı Devleti'nde savaş, kıtlık, çekirge istilası, sel, ablukalar, şiddetli kışlar ve para tağşişi gibi olağan üstü dönemlerde narh listeleri yenilenirdi.³⁰

Vidin'de çeşitli zamanlarda birtakım ürünlere narh verilmesi, bazı ürün ve eşya fiyatlarının mahkemede kayıt altına alınması muhtemelen bu konuda ortaya çıkabilecek herhangi bir sorun karşısında muhtesibin esas alacağı standartları belirlemek ve bu standartlara göre suç işleyenleri tespit etmek amaçlıydı. Kayıtlara geçen narh belgelerine, sadece ürünlerin fiyatları yazılmamış aynı zamanda bu ürünlerin ölçü ve kalitesine dair bilgiler verilmiş, ürünü üreten esnafın isimleri de kaydedilmişti.

Vidin'de 23 Aralık 1699 tarihinde ekmeğe narh verilmişti. Bu belgede *guruş 160 akçeye olmak üzere verilen narhdır* ifadesinden sonra şehirde ikisi Ermeni olan sekiz ekmekçi esnafının isimleri yazılmıştı. Bu kişiler: Topal Serkis Ermeni, Yovaniş, Çvetko, Milenko, İstapan, İstanko, İstanişa ve Ermeni Aleksî idi. Bu tarihte Vidin'de 130 dirhem³¹ ekmek 1 akçeydi. Bunun yanında kaba simidin 60, yağlı simidin 40 dirhem olduğu kaydedilmişti. Dakik'in bir kıyyesi³² ise 22 akçeydi.³³ Ekmekçilerle ilgili bir diğer kayıt 18 Temmuz 1700 tarihinde kayıtlara geçmişti. Bu kayıta ekmeğin 180, simidin 75/90, yağlı kahinin 50/60 dirhem olduğu belirtilmişti. 1699 yılından 1700 yılına kadar ekmekçi taifesi bir kişi azalmış ve bu işi yapanların üçü aynı kalarak diğerleri değişmişti. 1700 yılında şehirdeki ekmekçiler: Milenko, Topal Ermeni, Aleksî, İvan zimmî, Nikola, İstevko ve Şah Bedinzade Kara Mahmud idi. 1699 yılında tamamen zimmîlerden oluşan bu taifeye 1700 yılında bir Müslüman dâhil olmuştu. Aynı kayıta bütün ekmekçilerin kendi rızalarıyla Aleksî'yi baş nasb seçtikleri de not edilmişti.³⁴

23 Aralık 1699 tarihli kayıta ekmekçilerden sonra tamamı Müslümanlardan oluşan 16 kişilik kasap taifesi yazılmıştır. Kasapların Müslümanlardan oluşması muhtemelen İslâmî usullere göre kesim yapılmasını sağlamak amaçlıdır. Vidin'deki kasaplar: Ömer Beşe, Kara Halil Beşe, Türkman Oğlu Mehmed Beşe, El-Hac Ali, Tırsinekli Sinan Beşe, Kasap Ömer, Gureban Mehmed Beşe, Mustafa Beşe, Hacı Yusuf, Kara Ahmed Beşe, Pirioglu Hüseyin Beşe, İbrahim Çelebi, Şah Bedinzade Mustafa Beşe, Nişli Ahmed Beşe, Hacı Ceddezade Hüseyin Beşe, Veli Mustafa Beşe idi. Şehirde bu tarihte koyun ve kuzu etinin bir kıyyesi 10, keçi ve oğlak etinin 8, sığır etininki ise 6 akçeydi.³⁵ 18 Temmuz 1700 tarihinde kasap taifesi dördü zimmî olmak üzere 15 kişiden

²⁹ Cengiz Kallek, "Narh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, s. 387.

³⁰ Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları Seçme Eserler I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 10-11; Mehmet Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık (XVII. Yüzyıl) İstanbul Örneği*, Atfı Yayınevi, Ankara 2014, s. 39.

³¹ Walther Hinz, dirhem (1 kırat 0,195 gram hesabıyla) 3,125 gram, Halil İncalcık ise (1 kırat 200 mg. hesabıyla) 16 kırat yani yaklaşık 3,2 gram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Acar Sevim (çev.), Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 4; Halil İncalcık, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerine bir Tetkik Münasebetiyle", *Bellekten*, C. XV, S. 60, s. 677.

³² Kıyye, 400 dirheme eşit 1,282 kg Osmanlı ağırlık birimidir. Bkz. Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, s. 30; Kıyye, Osmanlı ölçü sisteminde okka yerine kullanılan bir ölçü birimi olup standart Osmanlı okkası 1,282945 kg idi. Bkz. Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, Ruşen Sezer (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 253.

³³ Vidin S 14, vk. 10/1.

³⁴ Vidin S 14, vk. 44/1; Gayrimüslim esnafın Osmanlıdaki durumları hakkında bkz. Mehmet Demirtaş, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, s. 55-61.

³⁵ Vidin S 14, vk. 10/2.

oluşmaktaydı. Bu kişiler: Ceddezade Hüseyin Beşe, Kara Ahmed Beşe, Ahmed Beşe, Arabzade Mustafa Beşe ve kardeşi Mehmed Beşe, El-Hac Ali, Çatlı Ahmed, Topçu Ömer Beşe, Topçu Mustafa Beşe, Topçu Kara Ahmed ve İvaz, Taşko? zîmmi ve Todori, Yovan ve İliya idi. 1700 yılında ise koyun etinin bir kıyyesi 8-10, keçi etinin 6 akçe iken koyun yağı 1 pare, sığır yağı 3 pare üzerinden işlem görmekteydi.³⁶

Kasap taifesinin ardından Todor, Kosta, Goriçe, Vılço ve Dimitri'den oluşan mumcu taifesi kaydedilmişti. Bu tarihte halis mumun bir kıyyesi 32 akçe iken,³⁷ normal mumun kıyyesi 7-8 pareydi.³⁸

Vidin'de bakkal taifesinden El-Hac Mehmed, İbrahim Beşe, Hüseyin Beşe'nin isimleri yazılmış bunlardan başka bakkalcı olduğu da *ve gayrihim* ifadesiyle belirtilmişti. Aynı belgeye Vidin'de bakkallarda satılan bazı ürünlerin fiyatları kaydedilmişti. Bu ürünlerin birer kıyyesinin fiyatları şöyleydi: sade tereyağı 40, bal 16, peynir 12, pirinç 160, bürülce 4, mercimek 4, zeytinyağı 48, tuz 3, soğan 4, nohut 12, sirke 6, katran 16, siyah üzüm 6, siyah kuru erik 9 akçe iken buğday 6, ceviz helvası 5, kestane 3, Filibe pirinci³⁹ 100 pareydi.⁴⁰ 9 Temmuz 1700 tarihli belgede de bazı ürünlerin fiyatları kayıtlıdır. Bu ürünler ve fiyatları şöyleydi; taze sebze 6, koyun eti 10, kuzu eti 8, sığır eti 5 ve katran 12 akçedir. Her ne kadar ürünlerin ağırlıkları yazılmamışsa da defterdeki diğer kayıtlar göz önüne alındığında bu değerlerin bir kıyyenin karşılığını ifade ettikleri düşünülmektedir. Aynı kayıta ağırlıkları belirtilen bazı ürünler de kayıtlıydı. Bunlardan taze soğan ve ıspanağın kıyyesi 2, süt ve yoğurdun 2, sirkenin 4, taze sarımsağın ve kuru soğanın 3, sığır eti ve taze peynirin 5, tuzlu peynirin ise 7 akçeydi.⁴¹

Bakkal taifesinden sonra nalbant taifesi hakkında kayıt düşülmüştür. Bu bilgiler karışık ve bazılarının üstü çizildiğinden anlaşılabilir durumdadır. *...nal 300 dirhem gelmek üzere Çingana 32 nalband 40 akçeye bey edeler balada zikr olunduğu üzere gurus 160 akçe, beher pare dörder akçedir* şeklinde bir ifade mevcuttur.⁴²

10 Temmuz 1700 tarihli belgede Moruna balığının bir kıyyesinin 6 akçe, sair diğer balıkların bir kıyyesinin 1 pare olduğu kayıtlıdır. Balıkçı taifesine dair bilginin hemen sonrasında çeşitli ürünler ve fiyatları kayıtlıdır. Bu ürünler ve değerleri şöyleydi: yüz dirhem taze soğan 1, yüz elli dirhem taze sarımsak 1, bir kıyye süt ve yoğurt 2, bir kıyye taze peynir 6, iki yüz dirhem sarımsak 1, bir kıyye zeytinyağı 40, iki kıyye kabak 1, sekiz kıyye hıyar 1 akçeydi.⁴³ Vidin'de birçok ürün ile ilgili fiyat tespitinde bulunulması halkın çıkarları için oldukça önemli olmalıydı. Zira yapılmış olan bu fiyat düzenlemeleri esnafın keyfi uygulamalarını engellemiş, böylece maddi imkânları sınırlı olan yoksul halk korunmuştur.

3.2. Vergiler

Vidin'de yaşayan halktan alınan vergilerden biri cizye vergisiydi. İncelenen defterde bu vergiye dair merkezden gönderilen oldukça fazla kayıt bulunmaktadır. Bunun nedeni devletin en önemli gelir kaleminden olan cizye vergisinin düzenli toplanarak merkeze

³⁶ Vidin S 14, vk. 44/2; İncelenen dönemde şehirde her pare dört akçeydi. Bkz. Vidin S 14, vk. 10/4; Vidin S 14, vk. 44/4; Vidin S 14, vk. 44/5.

³⁷ Vidin S 14, vk. 10/3.

³⁸ Vidin S 14, vk. 44/3.

³⁹ Diğerlerinde ölçü birimi kıyye iken bu belgedeki hem sade hem de Filibe pirinci için kile yazılmıştır. Bir kile pirinçte sadece 10 okka yani 12,828 kg idi. Bkz. Hınz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, s. 51.

⁴⁰ Vidin S 14, vk. 10/3.

⁴¹ Vidin S 14, vk. 44/4; Vidin S 14, vk. 44/5.

⁴² Vidin S 14, vk. 10/5.

⁴³ Vidin S 14, vk. 10/6.

ulaştırılmasını sağlamak ve çıkabilecek olası aksaklıkları engellemektir. Vidin’de cizye konusunda Hanefî mezhebi fihkî esas alınmış, buna göre; fakirden 12 dirhem bedeli 1 dinar, orta halliden 24 dirhem bedeli 2 dinar ve zenginden 48 dirhem bedeli 4 dinar hesabı üzerinden tahsil edilmişti.⁴⁴ Vidin’de cizye toplama uygulaması 1691 yılında Köprülü Mustafa Paşa döneminde yapılan cizye reformuyla örtüşmektedir.⁴⁵ Zira 3 Ekim 1699 tarihli kayıta cizye toplayacak kişinin maişet ve muhasebe ücretini reayadan almayacağı, ücretlerin cizye tesliminde mirî tarafından ödeneceği açıkça belirtilmişti.⁴⁶

Osmanlı Devleti genelinde uygulanan cizye toplama şekli 1111 (1699-1700) yılına gelindiğinde Vidin’de farklı bir hal almıştı. Yapılan değişikliğin nedeni belgelere *Vidin serhad olub istıla-i kefereden mallarına za’af gelüp* şeklinde yansımış ve sancaktaki zimmîlerin daha önce her 100 cizye kâğıdından 10’nunun â‘lâ, 70’inin evsât ve 20’sinin ednâ hesabı üzerinden ödedikleri verginin⁴⁷ padişah fermanıyla 1111 (1699-1700) yılı için *ednâ viregelenlere tahmil* edildiği ifade edilmişti. Bu karara göre her bir cizye neferinden ednâ itibarıyla 1 cedit eşrefî altın alınacaktı.⁴⁸ Aynı yıl için Vidin’deki Kıptiyan cizyelerini toplama işi, Kassabbaşı Mehmed’e verilmiş ve Müslümanlardan 660 akçe bedel-i maktu, kefereden 730 akçe hesabı üzerinden cizye tahsil edip bu işe kimseyi karıştırmaması tembih edilmişti.⁴⁹ 1112 (1700-1701) yılı Kıptiyan cizyelerini toplama işi ise Beşliyan Ağası Mehmed’e verilmiş ve bir önceki yıl hesabına göre toplaması istenmişti.⁵⁰ 1113 (1701-1702) yılı için Kıptiyan cizyesini toplama işi ise aynı şartlarla Belgrad Hazinesi Defterdarı Abdullah’a verilmiş ve daha önceki yıllarda Zilhicce ayının yirmisinde toplanan verginin bu yıl Recep ayının birinde toplanmasına karar verilmişti.⁵¹ Vidin’de yaşayan ehl-i zimmetin cizye vergisini ednâ hesabı üzerinden ödemeleri 1800 yıllarına kadar genel olarak devam etmişti.⁵² Ancak 29 Ocak 1702 tarihli belgede, 1114 (1702-1703) senesi için Vidin, Fethü’l-İslâm, İsfelrik, Bolonya, Yanya ve Timok’dan cizye vergisinin ednâ ve evsât hesabından, ednâ olandan 1 cedit eşrefî altın, evsâtan 2 cedit eşrefî altın olarak talep edileceği kayıtlıdır.⁵³ Bu kayıttan anlaşıldığı kadarıyla adı geçen bölgelerde cizye toplama usulleri her zaman aynı kalmamış, yıllara göre farklı uygulamalar şeklinde devam etmişti.

Vidin’de alınan bir diğer vergi de koyunlardan ve keçilerden alınan âdet-i âğnâm vergisiydi. Âğnâm resmi, Osmanlı Devleti’nde genellikle iki baştan 1 akçe hesabı üzerinden alınmış ve hesaplanmasında kuzulu koyun kuzusuyla, oğlaklı keçi oğlağıyla beraber sayılıp oğlaktan ve kuzudan ayrıca alınmamıştır.⁵⁴ Vidin ve çevresinde yapılan geniş çaplı hayvancılık faaliyetlerinden dolayı halktan *resm-i ganem*, *adet-i gulamiye* ve *resm-i ağıl* adıyla vergiler alınmıştı. Vidin, Semendire ve Alacahisar sancakları Rumeli âdet-i âğnâm kalemine dâhildi. 10 Ocak 1700 tarihinde adı geçen sancaklarda her baş koyundan 1 akçe resm-i ganem, her 100 koyundan 25 akçe adet-i gulamiye ve her 300 koyundan 5 akçe ağıl resmi alınmış, 150 adede kadar hayvan besleyen sadat-ı kiram ile

⁴⁴ Vidin S 14, vk. 4/1.

⁴⁵ Reform ayrıntıları için bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahlil Metin (1066-1116/1656-1704)*, Abdülkadir Özcan (haz.), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 387.

⁴⁶ Vidin S 14, vk. 4/1.

⁴⁷ Vidin S 14, vk. 27/2.

⁴⁸ Vidin S 14, vk. 4/1.

⁴⁹ Vidin S 14, vk. 3/1.

⁵⁰ Vidin S 14, vk. 27/1.

⁵¹ Vidin S 14, vk. 41/1.

⁵² Selçuk “Vidin’de Toplumsal Hayat”, s. 35.

⁵³ Vidin S 14, vk. 33/1.

⁵⁴ Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 485-486.

sefere giden askerlerden alınmamıştı.⁵⁵ Aynı yıl âdet-i âğnâm vergisini tahsile memur Küçük Hüseyin merkeze yazdığı arzuhalde vergi tahsili sırasında bazı kişilerin *biz kal'a neferatıyız deyu* ellerinde bulunan ferman dolayısıyla vergi vermede inat ettiklerini bildirmişti. Bunun üzerine merkezden kadılara hüküm yazılarak durumu dikkatlice takip etmeleri çıkan aksiliği gidermeleri istenmişti.⁵⁶

6 Mart 1701 tarihinde Arabzade Süleyman merkeze arzuhal sunup 1112 (1700-1701) senesi için Vidin ve tevabi Âdet-i âğnâm Mukataası'nın kendisine verilmesini istemişti. Bu istek üzerine Hazine-i Âmire'deki Haslar Mukataası Defterleri'ne bakılmış ve bu mukataanın geçen dönemde Küçük Hüseyin'e 1200 kuruşa verildiği anlaşıldıktan sonra aynı şartlarla Süleyman'a verilmesine karar verilmişti. 1112 (1700-1701) senesi için de 1111 (1699-1700) senesi oranları geçerli olmuş, ancak her piyade neferin elinde ne kadar âğnâm olursa 25 adede kadar olandan alınmayıp bundan fazlası için alınması, bir yerde âdet-i âğnâm verip kışlak için başka yere gidenlerden yeniden alınmaması, haremeyn-i şerife'nin evkâfı ve dârüssaâde ağası nezaretinde olan vakıf köylerinde sakin olan reayadan da vakıf zabıtlarınca her birinden 1 akçe şeklinde alınması kararlaştırılmıştı.⁵⁷ Arabzade Süleyman da tıpkı selefi Küçük Hüseyin gibi vergi tahsilinde sorun yaşayarak merkeze arzuhalde bulunmuştu. Arabzade Süleyman, vergi tahsili sırasında Müslüman ve kefare taifesinden bazı kişilerin vergiyi ödememek için koyunlarını dağa çıkarıp malı mirîyi zarara uğrattıklarından şikâyetle vergiyi tahsil etmek için emr-i şerîf rica etmekteydi. Durum üzerine Vidin, Semendire ve Alacahisar kadılarından, koyunlarını dağa çıkaranların ellerinde vergiyi ödediklerine dair tezkere yoksa berat üzere vergiyi tahsil ettirmeleri istenmişti.⁵⁸

Zirai ürün olarak ekilmeyen ancak boş alanlarında doğal olarak yetişen ve hayvan yemi olarak kullanılan çayırlar da Vidin'de çok yaygın olmasa da vergiye konu olmuştu. Çayır öşürüyle ilgili iki belge kayıtlara geçmişti. 16 Haziran 1700 tarihinde Vidin Nazırı Süleyman, merkeze yazdığı arzuhalde her sene otu biçilen çayırların öşürünü talep ettiğinde bazı kişilerin vermede inat ettiklerini, bu durumun mahsulüne zarar olduğunu ifade etmiş ve öşür alabilmek için emr-i şerîf talep etmişti.⁵⁹ Bu talep üzerine Vidin kadısına yazılan emirde; öşür vermek istemeyenlerin defter harici kalmamaları ve otu biçilen çayırlardan öşür alınması konusunda nazıra yardımcı olması istenmişti.⁶⁰

Vidin'de alınan bir diğer vergi de *resm-i dühan* idi. 29 Mart 1700 tarihli belgede 1111 (1699-1700) senesinde Tuna Nehri'nin iki canibinde olan Vidin, Niğbolu, Silistre, Kefe, Akkırman, Bender sancakları iskeleleri ile Karadeniz'den Boğaza gelince Rumili canibinde olan iskelelerin dühan gümrüğü 7800 kuruşa El-Hac Ali adlı kişiye verildiği belirtilmişti. Ruz-u hızırın iptidasından bir yıl tamamına kadar tüccarların getirdikleri Yenice ve Vardar Yenicesi Dühanı'nın vukiyyesinden yarım kuruş, Kırcaali Dühanı'nın vukiyyesinden kırk ve Kaya Dühanı'nın vukiyyesinden yirmi sağ akçe alınması kararlaştırılmıştı. Ayrıca tüccar taifesinin İstanbul ve Edirne'ye getirdikleri dühan gümrüklerinin İstanbul Gümrüğü İltizamı'na ait olduğundan adı geçen iskelelerde bu

⁵⁵ Vidin S 14, vk. 5/3.

⁵⁶ Vidin S 14, vk. 5/4.

⁵⁷ Vidin S 14, vk. 36/1.

⁵⁸ Vidin S 14, vk. 6/1.

⁵⁹ Vidin S 14, vk. 7/4.

⁶⁰ Vidin S 14, vk. 7/3.

gümrüğün alınmaması istenmişti.⁶¹ 8 Ekim 1700 tarihinde ise 1112 (1700-1701) senesi Vidin ve Tevabi İskelesi Gümrüğü Ali Ağa adlı birine verilmişti.⁶²

İncelenen defterde tuz gümrüğüne dair de bir belge kayıtlıdır. 24 Kasım 1698 tarihli belge Eflak Voyvodası Konstantin'in merkeze arzual sunmasıyla yazılmıştı. Kostantin, Boğdan ve Kalas taraflarından tüccarların aldıkları tuzları Niğbolu, Ruscuk, Silistre vs. iskelelerde sattıklarını ve bunun miriye zarar verdiğini söylemişti. Durum üzerine Niğbolu kadısına emir yazılarak İbrail'den Fethü'l-İslâm'a varınca Tuna Nehri'nin iki yakasındaki iskelelerde dışarıdan kimseye tuz sattırmaması, bu iş için her iskeleye birer adam göndermesi istenmişti. Emirde; Eflak Tuz Gümrüğü'nün, Eflak halkının asıl cizyeleri malına ilhak edildiği de belirtilmişti.⁶³

3.3. Mukataalar

Osmanlı Devleti, reaya tasarrufu dışında kalan arazilerini tapulu araziye dönüştürmek için bu türden arazilerini ya tamamen kişilerin tasarrufuna vermiş ya da miri arazi ve vakıf gelirlerini mukataa haline dönüştürmüştü.⁶⁴ Osmanlı merkez yönetimi hazine gelirlerini düzenlemek, bu gelirleri kontrol etmek ve sürekliliğini sağlamak amacıyla uyguladığı bu sistemi Vidin'de de hayata geçirmişti. İncelenen defterde adı geçen mukataalar şunlardı; İhtisâb ve İhzariye Mukataası, Kantar Mukataası, Vidin Nezareti Mukataası, İskele Mukataası, Vidin ve Fethü'l-İslâm Mısır Buğdayı Öşrü Mukataası, Gümrük Mukataası, Âdet-i Âğnâm Mukataası ve Vidin Hassa Mukataası'dır.

1112 (1700-1701) yılı için Vidin Hassa Mukataası 9.800 kuruşa Ali Ağa'ya,⁶⁵ Vidin ve tevabi Âdet-i Âğnâm Mukataası ise 1.200 kuruşa Arabzade Süleyman'a verilmişti.⁶⁶ 9 Şubat 1701 tarihinde padişah haslarından olan Kantar Mukataası, Halil Ağa'ya 280 esedi kuruşa verilmişti.⁶⁷ Vidin Gümrüğü Mukataası emniyeti ise 1700 yılı Mart ayı başından Vidin Nazırı Süleyman Ağa'ya verilmişti.⁶⁸ Süleyman Ağa, aynı zamanda Vidin Hassa Mukataası'nı da 9.500 kuruşa iltizama almıştı.⁶⁹ Şubat 1700 tarihinden bir yıl tamamına kadar Vidin İhzariyesi, Kapucu Mustafa Receb'e verilmişti.⁷⁰

Vidin'de 1700 yılında vezir-i azam haslarından olan mısır buğdayı öşrü mahsul olarak alınmadığından muadili 1 kuruş şeklinde tahsil edilmişti.⁷¹ 6 Şubat 1701 tarihli belgede ise Semendire, Hisarcık, Kolcu, Böğürdelen, Ösek kaptanlarının senelik yevmiyeleri olan 77.880 akçenin Vidin İskelesi Mukataası'ndan karşılandığı kayıtlıdır.⁷² 23 Ekim 1700 tarihli kayıta da Vidin Kalesi yerli topçularının bir yıllık mevacipleri olan 134,5 kuruş, 18 pare ve 2 akçenin Vidin İskelesi Gümrüğü'nden ödendiği kayıtlıdır.⁷³ İncelemeye konu olan deftere adı geçen mukataalarla ilgili herhangi bir sorunun

⁶¹ Vidin S 14, vk. 3/2.

⁶² Vidin S 14, vk. 15/2.

⁶³ Vidin S 14, vk. 37/3.

⁶⁴ Halil İnalçık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayinevi, İstanbul 1996, s. 6; Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 35.

⁶⁵ Vidin S 14, vk. 15/1.

⁶⁶ Vidin S 14, vk. 36/1.

⁶⁷ Vidin S 14, vk. 28/1.

⁶⁸ Vidin S 14, vk. 4/4.

⁶⁹ Vidin S 14, vk. 5/1.

⁷⁰ Vidin S 14, vk. 9/9.

⁷¹ Vidin S 14, vk. 38/1; Bu mukataaya dair bkz. Vidin S 14, vk. 38/2; Vidin S 14, vk. 29/5.

⁷² Vidin S 14, vk. 42/1.

⁷³ Vidin S 14, vk. 17/1.

yansımaması Vidin'de merkezi hazine gelirlerinin düzenli toplanıp merkeze ulaştırıldığı göstermektedir.

3.4. Zahire ve Mühimmat Temini

14 Numaralı Sicil Defteri, Osmanlı ordusunun lojistik faaliyetleri hakkında da önemli kayıtlar ihtiva etmektedir. Osmanlı Devleti'nin önemli sınır şehirlerinden olan Vidin, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda aralıklarla devam eden Osmanlı-Habsburg mücadelelerinde zahire ve mühimmat temininde önemli roller üstlenmişti. Defterde bu türden kayıtlı belge sayısı oldukça fazladır.

6 Nisan 1700 tarihinde Dergâh-ı Muallâ kapucularından olup Belgrad ambarı için Tuna Nehri yalılarında zahire alımına memur olan İbrahim'e gönderilen hükümde; Belgrad ambarı için gerekli olan zahireyi Ruscuk'tan Vidin'e varıncaya kadar olan yerlerden, halk arasında geçerli olan rayiç üzerinden reñçerlerden alması istenmişti.⁷⁴ 15 Aralık 1699 tarihinde ise zahire alımına memur olan İbrahim'e, merkezden 1.816 kuruş gönderilmişti.⁷⁵ 29 Eylül 1700 tarihinde Vidin Nazırı Süleyman'ın vekili olan Arnavut Ali Ağa, Tuna Nehri kıyısında olan Yahudi Kilisesi'nde ambar olunan darının teftişi için görevlendirilmişti.⁷⁶ 1701 yılı Mart ayında Belgrad'dan Tuna Nehri ile Ruscuk'a varınca yol üzerindeki kadılara, kale ve palanka dizdarlarına, neferât ağalarına, âyan-ı vilâyet ve iş erlerine; Belgrad'da olan 5 adet şaykanın Ruscuk'a donatılmak için geleceği bildirilmiş bunun için gerekli tedbirleri almaları emredilmişti.⁷⁷ 18 Nisan 1700 tarihli belgede ise Ruscuk'tan Belgrad'a varınca Tuna Nehri üzerinde olan görevlilere Ruscuk kışlağında olan Belgrad, Böğürdelen, Hisarcık, Semendire, Kuliç ve İlok ocaklık sefineleri için lazım olan kürekçilerin Belgrad'da tahrir olunacağı bildirilmiş ve Belgrad'a kürekçi nakletmeleri istenmişti.⁷⁸ 8 Ekim 1701 tarihinde ise Tuna Nehri canibinde olan sancak beyleri, kadılar, kale dizdarları, cebeci ve topçu başları, neferât zabıtları, âyan-ı vilâyet ve iş erlerine yazılan emirde; Vidin, Lom, Belgradcık, Filoridin, İsfelik, Arçar kale ve palangalarında bulunan cephane, tophane vesaire mühimmatı yoklatıp baş muhasebe defterlerine kaydolunmak üzere göndermeleri istenmişti.⁷⁹ 1701 yılı Temmuz ayında Kili'den Belgrad'a varınca Tuna Nehri'nin sağ ve sol tarafında bulunan kadı, mütesellim, kethüda yerleri, yeniçeri serdarları, kale neferât ağaları, iskele eminleri, âyan-ı vilâyet ve iş erlerine yazılan emirde; Özi'den ihzarı ferman olunan üstü açıklara Bender'den Belgrad'a nakli lazım olan mirî topların tahmil edildiği haber verilmiş ve bunlar için yeteri kadar cerahor temin etmeleri istenmişti.⁸⁰ Aynı tarihli bir diğer emir Ruscuk'tan Belgrad'a varınca Tuna Nehri'nin sağ ve sol tarafında bulunan kadılar, mütesellimler, kethüda yerleri ve yeniçeri serdarlarına yazılmıştı. Bu emirde ise; Kamaniçe'den ihraç ve Akkirman Kalesi'ne konulan mirî topların Tophane-i Âmire'den tayin olunan Mehmed Çorbacı'nın mübaşeretiyle Ruscuk İskelesi'nden üstü açıklara nakledildiği bildirilmiş ve bunlar için yeteri kadar cerahor ve kılavuzlar tedarik etmeleri istenmişti.⁸¹ 17 Haziran 1700 tarihinde Vidin kadısına yazılan hükümle, Vidin kapudan şaykasının Hirşova ve İlok arasında muhafaza hizmetine gönderileceği

⁷⁴ Vidin S 14, vk. 3/2.

⁷⁵ Vidin S 14, vk. 10/11.

⁷⁶ Vidin S 14, vk. 13/2.

⁷⁷ Vidin S 14, vk. 28/4.

⁷⁸ Vidin S 14, vk. 5/2.

⁷⁹ Vidin S 14, vk. 31/5.

⁸⁰ Vidin S 14, vk. 39/11.

⁸¹ Vidin S 14, vk. 40/1.

bildirilmiş, Vidin Kalesi neferâtından 12 cenkçi ile 20 kürekçiyi şayka için ihraç etmesi istenmişti.⁸²

Yukarıdaki verilere dayanarak Vidin'in, Batı seferlerinde ordunun zahire ve mühimmat ihtiyaçlarını karşılama da önemli ölçüde katkı sağladığını söylemek mümkündür.

3.5. Miras ve Tereke

Vidin mahkemesine yansıyan konulardan birisi de miras dağılımıdır. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde kadılar tarafından yapılan miras taksimi, kentin büyüklüğüne göre ya ayrı defterlere kaydedilir, ya da siciller içinde dağınık halde bulunurdu.⁸³ İncelenen defterde tereke kayıtları, dağınık kaydedilmiş vaziyettedir. Ayrıca miras taksiminden kaynaklanan alacak verecek meseleleri de Vidin mahkemesinde dava konusu olmuştur.

Tereke kayıtlarına ölen kişinin adı, yaşadığı mahalle, eş ve çocuk sayısı, medeni durumu ve varsa mirastan pay alabilecek yakınlıktaki akrabaları yakınlık derecesi ifade edilerek kaydedilmiş, daha sonra ölen kişinin geride bıraktığı mal varlığı, alacak ve borçları yazılmıştır. Borçları ve mahkeme masrafları düştükten sonra kalan bakiye İslâm hukukuna göre mirasçılar arasında pay edilmişti. Mirasçısı olmayan kişilere ait terekeler de mahkeme huzurunda sayılmış ve beytülmal eminine teslim edilmiştir.

Miras taksiminin yapılabilmesi için varislerden bu yönde bir talebin olması şart olduğundan Vidin'de ölen herkesin tereke kaydının yapıldığını söyleyemeyiz. Miras taksiminin mahkemeye yansımamış olması, mirasın varisler arasında sorunsuz paylaşıldığına yorulabileceği gibi, mahkeme tarafından alınan ve resm-i kısmet adı verilen ücreti ödememek için miras taksimi başvurusunun yapılmamış olduğuna da yorulabilir. Miras taksiminin yapıldığı kayıtlarda resm-i kısmetin hangi oranda alındığını net olarak tespit edememekle birlikte 25 Ağustos 1701 tarihli kayıta ticaret amacıyla Tuna Nehri üzerinden Vidin'e gelirken ölen Bosnalı Şahbaz Beşe'nin 456 kuruşluk tereke tutarından 20 kuruş,⁸⁴ yine aynı yıl Feridun Palankası'nda ölen Asiye adlı kadının 1.683 parelik terekesinden 60 pare tahsil edilmiş olması⁸⁵ Vidin'de miras taksiminden yaklaşık %2,8 oranında resm-i kısmet alındığı fikrini vermektedir.

İncelenen deftere toplam 38 tereke kaydedilmiş, bunlardan 4'ü gayrimüslim olmak üzere 30'u erkek,⁸⁶ 8'i kadın terekesidir.⁸⁷ Ölen birine ait terekeden masraflar çıkarıldıktan sonra kalan miktar İslâm hukuku esaslarına göre mirasçılar arasında paylaştırılmış ve böylece çıkabilecek çatışmalar önlenmişti. Şeyh Ahmed Efendi Mahallesi sakinlerinden olup vefat eden Saniye'nin terekesinden masrafları düştükten sonra kalan 1.464 pare 36 akçe, kadının mirasçılarından olan kocası İbrahim'e 366 pare 9 akçe, annesi Safiye'ye 244 pare 6 akçe ve oğlu Ahmed'e 854 pare 21 akçe verilmek

⁸² Vidin S 14, vk. 6/3.

⁸³ Veysel Gürhan, Ercan Gümüş, "Osmanlı Kadı Sicilleri'nde Bir Borç Ödeme Yöntemi Olarak "Guremâ Usulü" ve Uygulaması", *Turkish Studies*, C. 11, S. 6, s. 65.

⁸⁴ Vidin S 14, vk. 22/1.

⁸⁵ Vidin S 14, vk. 22/3.

⁸⁶ Müslüman erkek terekeleri için bkz. Vidin S 14, vk. 2/1; Vidin S 14, vk. 10/6; Vidin S 14, vk. 11/5; Vidin S 14, vk. 11/6; Vidin S 14, vk. 12/8; Vidin S 14, vk. 12/3; Vidin S 14, vk. 13/5; Vidin S 14, vk. 13/6; Vidin S 14, vk. 15/3; Vidin S 14, vk. 16/1; Vidin S 14, vk. 16/3; Vidin S 14, vk. 16/4; Vidin S 14, vk. 17/2; Vidin S 14, vk. 18/1; Vidin S 14, vk. 19/1; Vidin S 14, vk. 19/2; Vidin S 14, vk. 22/1; Vidin S 14, vk. 22/2; Vidin S 14, vk. 23/1; Vidin S 14, vk. 23/2; Vidin S 14, vk. 23/3; Vidin S 14, vk. 23/4; Vidin S 14, vk. 43/3; Vidin S 14, vk. 43/4.

⁸⁷ Müslüman kadın terekeleri için bkz. Vidin S 14, vk. 12/7; Vidin S 14, vk. 16/2; Vidin S 14, vk. 18/5; Vidin S 14, vk. 19/3; Vidin S 14, vk. 19/4; Vidin S 14, vk. 20/1; Vidin S 14, vk. 21/2; Vidin S 14, vk. 22/3; Vidin S 14, vk. 22/4.

suretiyle taksim edilmişti.⁸⁸ Vidin'de ölen ve eşinden başka varisi olmayan kişilerin terekeleri de mahkeme huzurunda sayılmış, masraflar düşüldükten sonra kalan kısmı İslâm hukuku esaslarına göre bir kısmı eşine diğer kısmı da beytülmale aktarılmıştı. Mesela Çavuş Mahallesi'nde vefat eden Ramazan'ın terekkesinden masrafları düşüldükten sonra kalan 1.403 parenin 351 pasesi karısına, geriye kalan kısmı da beytülmale aktarılmıştı.⁸⁹ Vidin'de varissiz ölenlerin terekeleri de beytülmale aktarılmıştır.⁹⁰

Miras meselelerinde gayrimüslimlerin kendi hukuklarına tabi olduğu, kabul edilmiş bir görüş olsa dahi Vidin mahkemesinde gayrimüslimlere ait miras davaları görülmüştü.⁹¹ Gayrimüslimlerin özellikle miras konularında kadı mahkemelerini tercih etmelerinin temel nedeni tam olarak bilinemezse de bu kişilerin kendi cemaatlerinin veraset yasalarınca kendilerine düşen paylardaki adaletsizlikten duydukları hoşnutsuzluk ile cemaat mahkemelerinin denetimine meydan okuma arzuları⁹² ve şahsi menfaat elde etme isteklerinin bunda etkili olduğu ifade edilmektedir.⁹³

Miras davalarından dikkat çeken noktalardan birisi de kadınların miras haklarını alabilmek için mahkemeye yaptıkları müracaatlardır. Kadınlar, genellikle ölen kocalarının⁹⁴ ya da yakınlarının terekelerinden hisselerini almak için hukukî mücadele vermişlerdir.⁹⁵ Bu durum Vidinli kadınların sahip oldukları haklarının bilincinde ve haklarını savunacak düzeyde hukuk bilgisine sahip olduklarına ayrıca bu konulardaki kararlılıklarına işaret etmektedir.

3.6. Satışlar

14 Numaralı Vidin Şer'iyeye Sicil Defteri'nde şehirde yapılan satışlarla ilgili 34 adet belge kayıtlıdır. Bu kayıtlarda standartlaşmış bir belge türü kullanılmıştır. Bu türden belgelerde alıcı ve satıcı konumunda mahkemede hazır bulunan taraflar hakkında tanıtıcı bilgi verilmiş, satışa konu olan şey eğer gayrimenkul ise sınırları ve diğer özelliklerinden bahsedilmiş daha sonra fiyatı ve satış türü yazılarak tarafların belirtilen şartlarda anlaşmalarıyla işlem gerçekleştirilmiştir.

Vidin'de ev, dükkân, bağ, bahçe, bostan ve arsa gibi mülk satışlarında çoğunlukla bey'-i bât denilen kesin satış türü kullanılmış, bazen de kararlaştırılan sürede satılanı geri almak koşuluyla yapılan bey' bi'l-vefa satış türü satışlara konu olmuştur. Bey' bi'l-vefa satış türünde borçlu olan kişi borcuna karşılık bir gayrimenkulünü rehin bırakmış,⁹⁶ bedel getirildiğinde satışa konu edilen mülk asıl sahibine geri verilmiştir. Satışlarda kuruş, esedi kuruş, akçe gibi para türleri kullanılmıştır. Satışlar sadece Müslümanlar arasında ya da gayrimüslimler arasında yapılmamış, gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında da gerçekleştirilmiştir. Vidin'de gayrimenkul satışlarında ev satışları ilk sırada

⁸⁸ Vidin S 14, vk. 21/2.

⁸⁹ Vidin S 14, vk. 43/3.

⁹⁰ Vidin S 14, vk. 11/5; Vidin S 14, vk. 11/6.

⁹¹ Vidin S 14, vk. 10/15; Vidin S 14, vk. 18/2; Vidin S 14, vk. 21/3; Vidin S 14, vk. 21/4.

⁹² Fatma Müge Göçek ve Mark David Bear, "18. Yüzyılda Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, Madeline C. Zilfi (ed.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 57-58; Zülfiye Koçak, "Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)", *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S.1, s. 194; İbrahim Etem Çakır, "Zimmî Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya 17. Yüzyıl", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 21 (2014), s. 60-61.

⁹³ Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Sota & Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2001, s. 43-45.

⁹⁴ Vidin S 14, vk. 30/5; Vidin S 14, vk. 44/13.

⁹⁵ Vidin S 14, vk. 44/8; Vidin S 14, vk. 32/3.

⁹⁶ Vidin S 14, vk. 9/8; Defterin sonundaki numarasız sayfada bulunan 1. hüküm.

gelmektedir. Defterdeki kayıtlardan Vidin'deki ev fiyatlarını net olarak belirlemek mümkün olmasa da, kiler, ahır, kahve odası gibi eklentisi olan evlerin az eklentisi olan evlerden daha pahalı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca cami, mescit, hamam, kilise gibi sosyal kurumlara ve ticaretin daha hareketli geçtiği merkezlere yakınlık fiyatı belirleyen önemli faktörlerdi. 24 Eylül 1701 tarihinde Boyar Mahallesi'nden Fatma, aynı mahallede bulunan evini zimmî Velko'ya 50 esedi kuruşa satarken,⁹⁷ aynı yılın Ekim ayında Çavuş Mahallesi'nden Canfeda, evini Salih'e 21,5 kuruşa satmıştı.⁹⁸ Bir ay arayla satılan bu evler arasındaki fiyat farkı, eklentileriyle alakalıydı.

Ev satışları kadar Vidin'de arsa satışları da yapılmıştı. Bu satışlarda normal arsa satışları⁹⁹ yanında ev¹⁰⁰ ve dükkân arsalari¹⁰¹ satışı da gerçekleşmişti. Şehrin ticaret kesiminde yer alan dükkân satışları da mahkeme kayıtlarına yansımıştı. Dükkân fiyatları, dükkânın bulunduğu konuma ve dükkânın büyüklüğüne göre değişiklik göstermişti. 17 Ocak 1702 tarihinde Çavuş Mahallesi'nden Ali, Yalı Çarşısı'nda bir tarafta Tuna Nehri ile mahdut bir bâb balıkçı dükkânını El-Hac Ferruh Mahallesi cami imamına 18 esedi kuruşa satarken,¹⁰² Ekim 1700 tarihinde El-Hac Ali, Kervansaray Meydanı'nda birbirine bitişik üç göz dükkânını Vefto'ya 159 esedi kuruşa satmıştı.¹⁰³

Vidin'de ev ve arsa satışı kadar olmasa da bağ ve bahçe ya da bostan gibi tarımsal alanların satışı da hayli fazlaydı.¹⁰⁴ Gerek şehir yakınında yer alan ve gerekse köylerde bulunan bağ, bahçe ve bostanlar alım-satıma konu olmuştu. Bağ ve bahçe satışlarında fiyatı belirleyen temel unsur içerisinde bulunan ağaç sayısı iken bostan satışlarındaki belirleyici faktör arazinin sulak olup olmamasıydı.

Vidin'de gayrimenkul satışları içinde değirmen satışlarına dair olan tek kayıt 29 Ekim 1700 tarihinde mahkemeye yansımıştı. Kayıta Mezd Bey Mahallesi'nden Ayşe, mihr-i müecceline karşılık kocasından kalan ve Bukon Deresi üzerinde bulunan bir göz harabe değirmenini Seyfullah Çelebi'ye 20 kuruşa satmıştı.¹⁰⁵

Vidin iktisadî hayatında gayrimenkul satışlarının yanında bunların kiralanması işlemleri de önem arz etmektedir. Mahkemeye yansıyan üç kira davasından ikisi eski Vidin Nazırı Hasan'a görevi sırasında verilen evden çıkmaması ve kirasını ödememesiyle,¹⁰⁶ diğeri ise Hasan Paşa Vakfı'na ait hamamın kirasıyla ilgilidir.¹⁰⁷

İnsanların yardımseverlik ve cömertlik duygularından beslenen, hayatta iken karşılık beklemeden ve şart koymadan kendisine ait olan malını başka birine bağışlaması olarak değerlendirilen hibe ve temlik ile alakalı iki dava da Vidin mahkemesine yansımıştı. Bu davalar genellikle hibe eden kişinin vefatıyla hibe edilen kişinin, hayır sahibinin mirasçılarıyla yaşadıkları sorunlar sonucu mahkemeye taşınmıştı. 29 Ekim 1700

⁹⁷ Vidin S 14, vk. 30/1.

⁹⁸ Vidin S 14, vk. 30/5; Diğer ev satış davaları için bkz. Vidin S 14, vk. 2/6; Vidin S 14, vk. 24/1; Vidin S 14, vk. 24/3; Vidin S 14, vk. 26/4; Vidin S 14, vk. 30/4; Vidin S 14, vk. 30/5; Vidin S 14, vk. 32/2; Vidin S 14, vk. 42/2.

⁹⁹ Vidin S 14, vk. 2/4; Vidin S 14, vk. 9/1; Vidin S 14, vk. 9/2; Vidin S 14, vk. 9/4; Vidin S 14, vk. 29/6; Vidin S 14, vk. 32/1; Vidin S 14, vk. 33/2; Vidin S 14, vk. 42/3.

¹⁰⁰ Vidin S 14, vk. 34/2.

¹⁰¹ Vidin S 14, vk. 12/1; VŞS, 14, vk. 43/1.

¹⁰² Vidin S 14, vk. 32/4.

¹⁰³ Vidin S 14, vk. 17/6.

¹⁰⁴ Vidin S 14, vk. 9/6; Vidin S 14, vk. 12/2; Vidin S 14, vk. 13/3; Vidin S 14, vk. 14/2; Vidin S 14, vk. 24/2; Vidin S 14, vk. 28/6; Vidin S 14, vk. 32/5.

¹⁰⁵ Vidin S 14, vk. 17/4.

¹⁰⁶ Vidin S 14, vk. 7/1; Vidin S 14, vk. 7/2.

¹⁰⁷ Vidin S 14, vk. 5/6.

tarihinde Hafız bin Abdullah, mahkemeye giderek beytülmal eminine dava açmıştı. Hafız, El-Hac Yusuf'un kendisine hibe ettiği bağın terekeye dâhil edilmemesini ve kendisine verilmesini talep etmişti. İddiasını mahkemeye götürdüğü iki kişinin şahitliğiyle ispatlayan Hafız, bağ üzerindeki tasarruf hakkını elde etmişti.¹⁰⁸

Satış işlemlerinde, alıcı ve satıcıların büyük çoğunluğunun erkek olmasına karşılık kadınların da bu türden işlemler gerçekleştirdikleri dikkat çekmektedir. Kadınlar bu işlemlerde alıcı olmaktan ziyade satıcı konumunda olup genellikle miras¹⁰⁹ ya da mehir¹¹⁰ yoluyla elde ettikleri gayrimenkullerini satmışlardı. Defter kayıtlarındaki örneklerde açıkça görüldüğü üzere, kadınların çoğunlukla bir aracıya ya da vekile ihtiyaç duymadan alım-satım işlemlerini bizzat kendilerinin yapmış olmaları,¹¹¹ onların erkeklere bağımlı olmadan hayatlarını devam ettirebildiklerini ve iradelerini özgür şekilde kullanabildiklerini göstermektedir.

3.7. Borçlar

Kişiler arası alacak-verecek işlerine dair 15 belge defter kayıtlarına geçmiştir. Vidin'de yaşayan halk birbirine borç verirken çok nadir mahkemeye gidip bunu kayıt altına aldırması, ancak konu verilen borcun geri alınmamasına geldiğinde birçok kişi mahkemeye başvurmuş ve mahkeme aracılığıyla borcunu tahsil etmeye çalışmıştı. Borç verirken durumu tescil ettirmeye dair tek örnek 18 Temmuz 1700 tarihinde mahkemeye yansımıştı. Filoridin Beşli Ağası Ebubekir, mahkemede Pehlivan Osman Ağa'dan 152 kuruş ve bir zolata borç aldığını kayıt altına aldırması.¹¹² Borç alma olayının mahkemede kayıtlara geçirilmesi, ileride yaşanması ihtimal dâhilinde olan anlaşmazlıkların önüne geçme çabasıydı. 7 Eylül 1701 tarihinde de El-Hac Ferruh Mahallesi'nden Fatma'nın davası mahkemeye yansımıştı. Fatma, kocası Mehmet aracılığıyla aynı mahallede vefat eden Halil'in mirasçılarında ona verdiği 280 kuruşluk borcunu talep etmişti. Mahkeme, yapılan inceleme neticesinde Fatma'ya paranın ödenmesine karar vermişti.¹¹³

Vidin'de Müslümanlar ile zimmiler¹¹⁴ veya kadınlar ile erkekler arasındaki borç davaları da mahkemeye yansımıştı.¹¹⁵ Vidin mahkemesine yansıyan alacak-verecek davalarında, borç alan kimsenin borcuna birinin kefil-i bi'l-mal olması ve verilen borçlar ödendiğinde tarafların birbirileriyle dava ve nizaları kalmadığını mahkemede beyan etmeleri yaygın uygulamalardandı.¹¹⁶ Bunun muhtemel nedeni, alacaklının teminat talebinde bulunması ya da ileride yaşanabilecek anlaşmazlıklara karşı tedbir alma düşüncesiydi. Yine çeşitli sebeplerle borçlarını ödeyemeyen kişiler borca karşılık ya mallarını rehin bırakmışlar¹¹⁷ ya da bu malları alacaklı kişiye satmışlardı.¹¹⁸

Vidin'de vakıflara ait para gelirlerinin muhtemelen vakfa daha fazla gelir elde etmek amacıyla muamele-i şer'iyeye cihetinden borç verildiğine dair de bir belge kayıtlara

¹⁰⁸ Vidin S 14, vk. 26/2; Benzer davalar için bkz. Vidin S 14, vk. 26/1; Vidin S 14, vk. 34/1.

¹⁰⁹ Vidin S 14, vk. 29/6.

¹¹⁰ Vidin S 14, vk. 17/4; Vidin S 14, vk. 28/6; Vidin S 14, vk. 30/5; Vidin S 14, vk. 42/3.

¹¹¹ Vidin S 14, vk. 2/4; Vidin S 14, vk. 13/3; Vidin S 14, vk. 42/4.

¹¹² Vidin S 14, vk. 9/13.

¹¹³ Vidin S 14, vk. 17/3.

¹¹⁴ Vidin S 14, vk. 10/7.

¹¹⁵ Vidin S 14/ Defterin numara verilmemiş son sayfası/ hüküm 6.

¹¹⁶ Vidin S 14, vk. 9/6; Vidin S 14, vk. 44/8; Vidin S 14, vk. 44/13; Vidin S 14/ Defterin numara verilmemiş son sayfası/ hüküm 4.

¹¹⁷ Vidin S 14, vk. 9/8.

¹¹⁸ Vidin S 14, vk. 10/7.

geçmişti. 1701 yılı Mayıs ayında Şeyh Ahmed Efendi Camisi'nin vakıf akçesinden 5 bin akçe, Hüseyin Beşe'ye borç verilmişti.¹¹⁹ Alacak-verecek davaları şehirdeki ekonomik faaliyetlerin canlı kalmasına ve sıcak para dolaşımına neden olmuştu.

3.8. Menzil-Ulak ve Elçilik Hükümleri

Osmanlı Devleti'nde haberleşme ilk zamanlarda ulaklarla ve ulak hükmü yoluyla sağlanmış ancak görülen aksaklıklar sebebiyle 1539 yılında menzil adıyla konaklama istasyonları kurularak yeni bir düzenleme yapılmıştı. Başlangıçta eyaletlerin durumu ile serhadlerde elde edilen bilgileri devlet merkezine bildirmek ve hükümetin emirlerini gereken yerlere ulaştırmak için kurulan menziller, daha sonraları ordunun sefer esnasında iaşesinin temini, özel haberleşmeler, şehirlerarasında irtibatın ve nakliyenin sağlanması gibi amaçlara da yönelmişti.¹²⁰ Bir serhad şehri olan Vidin'de de mahkeme kayıtlarına geçmiş 28 adet ulak hükmü bulunmaktadır. Bu türden belgelerin fazla olmasının iki nedeni vardı. Bunlardan ilki; ulakların menzillere geldiklerinde ellerinde bulunan hükümlerin kontrolünün ve in'âmât defterlerine kayıtlarının kadılar tarafından yapılması, ikincisi ise; ulak ya da ulakla gönderilen memurların yol güvenliklerinin sağlanması için merkezden kadıya çok sayıda ulak hükmünün yazılmasıydı.

Yazılan ulak hükümlerinde eğer ulak karadan gidiyorsa bargir, deniz yoluyla gidiyorsa kayık temin edilip, yanlarına yarar kılavuzlar koşularak emin ve salim yerlerine ulaştırılmaları istenmişti. Ulak hükümleri bazen sadece kadılara bazen de kadılarla birlikte kale ve palanka dizdarları, neferât ağaları, ayân-ı vilâyet ve iş erlerine yazılmıştı. Mesela 7 Nisan 1700 tarihli ulak hükmü Âsitane-i Saâdet'ten Ruscuk'a ve Ruscuk'tan Âsitane-i Saâdet'e varıp gelince yol üzerinde olan kadılara yazılmış ve gönderilen ulağa menzil bargiri verilip ücret talep edilmemesi istenmiş iken,¹²¹ 11 Mayıs 1700 tarihli hüküm, Belgrad'dan Ruscuk'a varınca Nehr-i Tuna sahillerinde olan kadılara, kale ve palanka dizdarlarına, neferât ağalarına, ayân-ı vilâyet ve iş erlerine yazılmış ve önemli bir konu için Tuna Nehri üzerinden gönderilen ulağa bir kıta menzil kayığı tahsis edilmesi istenmişti.¹²² Deftere kaydedilen ulak hükümlerinden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı merkez yönetimi, Vidin ve çevresinde menzil hizmetlerinin zamanında ve aksamadan yürütülmesi için gerekli önlemleri almaya özen göstermişti.

Çalışmaya konu olan defterde iki tane de elçilik heyetine dair kayıt mevcuttur. Vidin, Tuna Nehri kenarında bulunduğu için deniz yolunu kullanan elçilik heyetlerinin uğrak merkezlerindendi. Bu nedenle elçilik heyetlerinin karşılanması, ağırlanması ve ihtiyaçlarının giderilmesi için merkezden yöneticilere emirler yazılmıştı. Aralık 1701 tarihinde Belgrad'dan Nehr-i Tuna ile Niğbolu ve Ruscuk İskelesi'ne, oradan Edirne'ye varınca yol üzerinde olan kadı, kethüda yerleri, yeniçeri serdarları, kale ve palanka dizdarları, âyan-ı vilâyet ve iş erlerine yazılan emirde; Engürüs kralının Nemçe tarafından gelecek elçisinin birkaç gün içerisinde Belgrad'a ulaşacağı bildirilmiş ve parası mirî tarafından karşılanacak olan et, arpa, ot, araba, bargir vs. ihtiyaçlarının

¹¹⁹ Vidin S 14/ Defterin numarasız son sayfası/hüküm 1; Benzerleri için bkz. Vidin S 14, vk. 9/10.

¹²⁰ Yusuf Halaçoğlu, "Menzil", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, XXIX, s. 159.

¹²¹ Vidin S 14, vk. 3/3; Bargir temini hakkında bkz. Vidin S 14, vk. 6/4; Vidin S 14, vk. 25/2; Vidin S 14, vk. 38/3; Vidin S 14, vk. 38/5; Vidin S 14, vk. 38/6; Vidin S 14, vk. 39/1; Vidin S 14, vk. 39/2; Vidin S 14, vk. 44/7.

¹²² Vidin S 14, vk. 5/5; Menzil kayığı temini hakkında bkz. Vidin S 14, vk. 5/6; Vidin S 14, vk. 7/3; Vidin S 14, vk. 14/1; Vidin S 14, vk. 38/4; Vidin S 14, vk. 38/7; Vidin S 14, vk. 38/9; Vidin S 14, vk. 39/3; Vidin S 14, vk. 39/5; Vidin S 14, vk. 39/6; Vidin S 14, vk. 39/7; Vidin S 14, vk. 39/8; Vidin S 14, vk. 39/9.

önceden hazırlanması istenmişti.¹²³ Birkaç gün sonra yeni bir ferman yazılmış ve aynı elçi için 64 nefer cerahor tedarik edilmesi istenmişti.¹²⁴

4. Sosyal Yapı

1622 yılında Vidin'i ziyaret eden Evliya Çelebi, şehir halkının Boşnakça, Bulgarca, Sırpça ve Eflakçe'yi iyi bildiğini ifade etmektedir.¹²⁵ Zira incelenen defterdeki kayıtlardan Vidin'de Türk, Ermeni ve Kıpti milletine mensup kişilerin beraber yaşadığına dair çok sayıda kayıt mevcuttur. Ayrıca Vidin bir serhad şehri olduğundan askeri zümreye mensup çok sayıda kişi de sivil halkla beraber burada yaşamını sürdürmekteydi. Bulunduğu konumdan kaynaklı farklı din ve milliyete sahip insanların ortak yaşam alanı olan Vidin'de sosyal hayat da bu çeşitlilik içinde şekillenmişti. Sosyal yapıya dair konular yedi farklı başlık altında değerlendirilmiştir.

4.1. Aile

Vidin'de anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipi egemendi. İncelenen defterde çoklu evliliklere rastlanmamıştır. Osmanlı ailesi, eski Türk anlayışı ve İslamiyet'in kabulüyle beraber oluşan hukuk nizamına göre şekillenmiş ve evlilik sözleşmesiyle oluşmuştur. İslâm hukukunda bu sözleşmeye nikâh denilip, din adamı veya başka bir kimsenin huzurunda kıyılması ya da dini merasim gerektirmesi gibi bir zorunluluğu yoktu.¹²⁶ Buna rağmen Vidin'de yaşayan kişiler aile kurmaya karar verdiklerinde durumu mahkemeye tescil ettirmişlerdi. 14 Nisan 1700 tarihinde Orta Tuna Mahallesi'nden İstefan ile Mariya'nın 2000 akçe mehir ile nikâhladıkları kayıtlara geçmişti.¹²⁷ Vidin toplumunun bir parçası olan gayrimüslim vatandaşların nikâh akdi için cemaat mahkemeleri yerine kadı mahkemelerini kullanma nedenleri; kilisenin evlilik konusunda koyduğu katı kurallar, kadı mahkemelerinde nikâh yaptırmanın kilise nikâhlarına göre hem daha pratik hem de daha az masraflı olması ve Bulgar köylerinde nikâh kıyan rahip sayısının yetersizliği olarak ifade edilmiştir.¹²⁸ Nitekim 18 Haziran 1700 tarihinde bu konuya dair Vidin haslar voyvodası ve Fethü'l-İslâm mukataası zabıtına, bir hüküm yazılarak kefare taifesinin akd-i nikâh veya fesh-i nikâh işlerinin papazlar ve metropolitler tarafından yapıldığı hatırlatılmış, Vidin ve Fethü'l-İslâm kadılarının bu işe müdahil olmamaları gerektiği belirtilmişti.¹²⁹

Vidin'li Müslümanlar nikâh akdi yaptırmaktan ziyade bu konularda yaşadıkları sorunlar nedeniyle mahkemeyi kullanmışlardı. 25 Ekim 1700 tarihinde mahkemeye yansıyan

¹²³ Vidin S 14, vk. 40/4.

¹²⁴ Vidin S 14, vk. 40/5.

¹²⁵ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Seyit Ali Kahraman (haz.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, C. VI/ I, s. 211-218.

¹²⁶ Fahrettin Atar, "Nikâh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, s. 112-114.

¹²⁷ Vidin S 14, vk. 9/11.

¹²⁸ Svetlana Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)", *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, A. Buturovic-Cemil Shick (der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1999, s. 177 ve 186; Sophia Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'iyeye Mahkemelerinde Açtıkları Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17-18. Yüzyıllar)", *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, A. Buturovic-Cemil Shick (der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1999, s. 260; Rosita Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court. Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, V. IV (1), p. 54; Dragana Amedoski, "Osmanska žena na Centralnom Balkanu izmedu stereotipa i stvarnosti (16-18. vek)", *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*, V. 66, N. 1, p. 124-126.

¹²⁹ Vidin S 14, vk. 7/5.

Süleyman Çavuş Mahallesi'nden Meryem'in davası bu türden bir davaydı. Meryem iki yıl önce kocasından boşanmış ve yeni biriyle nikâh yapmak istediğinde mahalle imamı Bayram Efendi ile sorun yaşamıştı. Mahalle imamı *mani-i şer'ıye vardır* diyerek Meryem'i nikâh etmemiş bu yüzden Meryem çareyi mahkemeye başvurmakta bulmuştu. Mahkeme, Meryem'den kocasından boşandığını ispatlamasını istemiş, o da bulduğu iki şahitle durumunu ispatlamış ve yeniden nikâhlanmıştı.¹³⁰

Vidin'de boşanma ile ilgili davaya rastlanmasa da boşanma sonrasında yaşanan ekonomik problemler mahkemeye yansımıştı. Bu davalar genellikle mağdur taraf olan kadınlar tarafından açılmıştı. Kamerşah, 9 Mayıs 1701 tarihinde vekili Ahmed Ağa vasıtasıyla mahkemeye başvurmuş ve kendisini boşan kocası Vidin Topçubaşısı Ahmed Ağa'dan mihr-i müccelini, iddet nafakasını ve kalacak yer giderlerini talep etmişti. Mahkeme süreci devam ederken iki taraf 60 kuruş üzerinde anlaşarak birbirlerinin zimmetlerinden ibrâ ve iskât etmişlerdi.¹³¹ 1700 yılının Şubat ayında Pava, babası aracılığıyla mahkemeye başvurmuş ve boşandığı kocasının zimmetinde kalan bir miktar para ve bazı eşyalarının alınmasını istemişti. Mahkeme sırasında şiddetli tartışmalardan sonra 30 kuruş üzerinde anlaşmaya varılmış ve Pava'ya parası teslim edilmişti.¹³²

Vidin'de koruyucu aile müesseselerinden olan vâsilikle alakalı davalar da mahkeme kayıtlarına yansımıştı. Vâsilik kurumu yetim çocuklar açısından bir korunaklık işlevi görmüştü. 28 Mart 1700 tarihinde, babası ölen Mehmed'e vâsi olan Osman Beşe, mahkemeye giderek yetim çocuğa ait olan evi zapt eden Ahmed Beşe'yi dava etmişti. Mahkemeye çağrılıp sorgulanan Ahmed, söz konusu evi parayla aldığını iddia edince mahkeme davacı vâsiden davasını ispatlamasını istemişti. Bunun üzerine vâsi, mahkemeye iki şahit götürmüş ve bu şahitlerin şahadetiyle mahkeme evin çocuğa ait olduğuna karar vermişti.¹³³ 4 Ekim 1702 tarihinde yetim Osman'a vâsi olan Beşli Ağası Mehmed'in talebiyle, mahkeme çocuğa günlük 2 pare nafaka tayin etmişti.¹³⁴ Vasilikle ilgili bütün işlerin mahkeme huzurunda gerçekleşmesi çocukların hakkını korumaya gösterilen dikkatle ilgiliydi. Osmanlı merkez yönetimi de vasilik konusunda son derece hassas davranmıştı. 18 Nisan 1701 tarihli belge Hatice adlı kadının Divan-ı Hümâyûn'a arzual sunmasıyla kayıtlara geçmişti. Hatice, babasından kendisine kalan malların tasarruf hakkını kendi adına kullanan vâsisi Yazıcı Mehmed'in kassam defterini alarak kaçtığını ifade etmiş ve akl-i baliğ olduğundan mallarının tasarruf hakkını üzerine almak istemişti. Bu istek üzerine Vidin kadısına hüküm yazılarak olayı araştırması, eğer durum anlatıldığı gibiyse Hatice'nin hakkının teslim edilmesini istenmişti.¹³⁵

4.2. Ailenin Yaşadığı Mekân

Vidin'de toplumun temel ünitesi olan ailenin yaşadığı evlerin neredeyse hepsi havlu denilen avlu ve su kuyusuna sahip olup bir cephesi *tarik-i âmm* denilen umumi yol ile çevriliydi. Vidin'de yaygın iki çeşit ev tipi mevcuttu. Bunlardan biri; tek kattan oluşan *tahtâni* denilen evler, diğeri ise; *fevkâni* denilen iki katlı evlerdi. Şehirde üç ve daha fazla katlı evlere tesadüf edilmemiştir. Bunların yanında matbah, kiler, mahzen, delhiz, kahve odası, dışarıda bir sobalı hizmetkâr odası, ahır ve su kuyusu evlerin diğerkentilerini göstermekteydi. Evliya Çelebi, şehrin ileri gelenlerinin evlerinde 220 adet

¹³⁰ Vidin S 14, vk. 17/5.

¹³¹ Vidin S 14, vk. 24/5.

¹³² Vidin S 14, vk. 2/3.

¹³³ Vidin S 14, vk. 2/5.

¹³⁴ Vidin S 14, vk. 31/1; Benzer davalar için bkz. Vidin S 14, vk. 43/2; Vidin S 14, vk. 21/1.

¹³⁵ Vidin S 14, vk. 40/2.

ev hamamı bulunduğunu ifade etmişse de¹³⁶ incelenen defterde hamam bulunan evlere dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

4.3. Ev Eşyaları, Giyim-Kuşam ve Kullanılan Diğer Eşyalar

Ailenin barınma ihtiyacını karşılayan ev kadar, aile bireylerinin kullandıkları eşyalar da ailenin yapısının ortaya konulmasında önem arz etmektedir. Eşyaların çeşitliliği ve kalitesi ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını yansıtır ailenin hayat tarzını ortaya koymaktadır. Bu açıdan defterde yer alan tereke kayıtları oldukça önemlidir. Ölen kişilerden kalan mal ve eşyaları ihtiva eden bu kayıtlar, şehirdeki ailenin yapısını anlamamıza katkı sağlamaktadır.¹³⁷

Vidin'de ev içinde sınırlı sayıda mobilya fonksiyonu gören eşya bulunmakta, evlerde bu anlamda bir boşluk ve sadeliğin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. İçerisine çeşitli eşyaların konulduğu tahtadan yapılmış sandıklar, mobilya sayılabilecek nadir eşyalardandı. Bununla birlikte evlerin döşemelerinde sergi amacıyla halı, kilim ve hasır kullanılmakta, odalarda oturmak için minder ve yaslanmak için yastıklar bulunmaktaydı. Ev eşyaları arasında yatak takımları sıklıkla göze çarpmakta bu türden eşyalar arasında ise döşek, yorgan, yastık, çarşaf ve bohça öne çıkmaktadır.

Mutfak takımları, mutfakta ya da evde mutfak için ayrılan bir alanda muhafaza edilmekteydi. Mutfak eşyaları arasında, tas, tepsi, teşt, sini, sahan, bakraç, çanak, tencere, kahve fincanı, güğüm, şiş, ekmek sacı, ekmek teknesi, ibrik, kazan, bıçak, sitil, süzek, ocak demiri, kahve ibriği bulunmaktaydı. Vidin'de mutfak eşyalarının çeşitlilik göstermesi gelişmiş bir yemek kültürüne işaret etmektedir.

Banyoda kullanılan eşyalar; hamam rahtı, havlu, peştamal, hamam taşı, hamam peşkiri, hamam gömleği ve hamam leğenidir. Yine evin muhtelif yerlerinde kullanılabilen sepet, tekne, buhurdanlık, küllük ve şamdan gibi eşyalar ile balta, tırpan, kantar, kürek, çekiç, testere, hırdavat, gibi bazı araç-gereçler de kayıtlara geçmişti. Vidin'de yaşayan Müslim ve gayrimüslim halkın kullandığı eşyalar büyük oranda benzerlik gösterse de Müslüman terekelerinin bir kısmında Ku'ran-ı Kerim bulunması en belirgin farklılıktı.

Tereke kayıtları Vidin halkının günlük hayattaki giyim- kuşamları hakkında da önemli bilgiler içermektedir. Kadın-erkek, Müslim-gayrimüslim herkesin kullandığı eşyalar ve giysiler tereke kayıtlarına o günkü fiyatlarıyla beraber kaydedilmişti. Kadınların terekelerinde; sarık örtüsü, kapama, entari, baş yemenisi, ferace, gömlek, kuşak, serpuş, bürümcük gömlek, pirinç kuşak, kadın makromesi, kem ayar kuşak, saten ferace, peştamal, kaftan, hırka, kebe, atlas kapama, pabuç, mes, don, uçkur gibi giyim eşyaları yer alırken erkek terekelerinde; kavuki şalvar, kebe, çuka dolama, sarık, yağmurluk, beyaz aba, alaca zıbın, kayış, kırmızı kuşak, çizme, yelek, gömlek, don, hırka, kalpak, dizlik, puşi, mintan, iç mintan, fes, peştamal ve kavuk gibi giysiler yer almaktaydı. Giysi dışında erkek terekelerinde tespih, saat, kutu, palaska gibi aksesuar niteliğindeki eşyalar ile tüfek, kılıç, balta ve hançer gibi savaş araç-gereçleri de dikkat çekmektedir. Savaş aletlerinin erkek terekelerinin büyük kısmında bulunması Vidin'in sınır şehri olmasından ve burada askeri sınıf mensuplarının oldukça fazla yaşamasından kaynaklıydı. Ayrıca Vidin'de yaşayan kadınlar giysi dışında altın küpe, altın bilezik,

¹³⁶ Evliya Çelebi Seyehatnamesi, s. 215.

¹³⁷ Ercan Gümüş, Veysel Gürhan, "18. Yüzyılın İkinci Yarısına Ait (M. 1787-1789) 3757 Numaralı Tereke Defterinin Amid'deki Sosyal ve Ekonomik Hayata Dair Düşündürdüğü Bazı Hususlar", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, C. 8, S. 1 (15), s. 1-2.

incili küpe, sim yüzük, incili gerdan, sim düğme, sim bilezik ve hatem yüzük gibi çeşitli ziynet eşyaları kullanmışlardı.

4.4. Vidin Şehir Hayatında Vakıflar

Vidin'de yaşayan insanların vakıf kurma konusunda oldukça istekli olduğu ve çeşitli vakıflar kurduğu mahkeme kayıtlarından anlaşılmaktadır. Kayıtlarda adı geçen vakıflar, Merhum Hasan Paşa Vakfı, Merhum Beşir Hoca Vakfı ve Merhum Kenan Vakfı'dır. Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman'ın inşa ettirdiği cami vakfı da kayıtlara geçmişti.¹³⁸ Adı çeşitli meselelerden dolayı kayıtlara geçen Câmi-i Atik, Câmi-i Cedid, Kapan Cami, Şibel? Cami, Orta Câmi ve Şeyh Ahmed Mescidi şehirdeki diğer vakıf eserlerdendi. Bilindiği gibi mahkeme kayıtları herhangi bir olay sonucunda mahkemeye intikal eden konulara dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bu durum göz önüne alındığında Vidin'de yukarıda zikredilen vakıflardan daha fazla vakıf bulunduğunu söyleyebiliriz.

Vidin halkı sadece vakıf yapmakla yetinmemiş aynı zamanda başka kişiler tarafından yapılan vakıflara yardımda da bulunmuştu. Vakıflara yapılan yardımlar, daha ziyade nakdî yapılmıştı. 27 Kasım 1658 tarihinde Abdulcelil bin Hüseyin, Câmi-i Atik İmamı İbrahim Efendi'ye 300 akçesini cami için vakfetmişti.¹³⁹ 31 Ekim 1700 tarihinde ise hayır sahibi Fatma bint-i El-Hac Hüseyin, kendi malından 40 kuruşunu Şeyh Ahmed Mescidi'ne her kim imam olursa ona verilmesi şartıyla vakfetmişti.¹⁴⁰ Bu türden kayıtlar arasında bir belge de vakıftan caymayla alakalıdır. Debbâğhane Mahallesi'nden El-Hac Ömer, mahallede bulunan üç odalı evini, Topolofça Nehri üzerinde bulunan üç gözlü değirmenini ve on kıta çayırını vakfetmiş ancak sonradan vazgeçmek istediğinde davası mahkemeye yansımıştı.¹⁴¹

Vakıflarda mali işlerle mütevelliler ilgilenmiş ve mali işleri mahkeme aracılığıyla takip etmişlerdi. 15 Nisan 1700 tarihinde Beşir Hoca Vakfı'na müteveli olan Nezir Halife, mahkemeye giderek ölen birinin vakfa 2000 akçe borcu olduğunu söylemiş ve bu paranın müteveffanın terekesinden tahsil edilmesini istemişti.¹⁴² Yine 5 Nisan 1700 tarihinde El-Hac Kenan'ın Vidin'de bina ettiği hanın bir hissesi, vakıf mütevellisi Ahmed Çelebi ve vakıf nazırı Kerim Beyzade'nin marifetleriyle yıllık 60 kuruşa Elkas Mahmud Çelebi'ye verilmişti.¹⁴³ Vakıf akarlarından elde edilen gelirlerin korunması işi Osmanlı merkez hükümeti tarafından da oldukça önemsenmişti. Zira 1700 yılı Haziran ayında Dârüssaâde Ağası Hacı Ali tarafından Vidin nazırına yazılan hükümde; Vidin'de Hasan Paşa Vakfı'na ait hamamın üç yıllık kirasının müteveli aracılığıyla tahsil ettirmesi ve vakfa verilen zararı gidermesi istenmişti.¹⁴⁴ Bu kayıtların hepsi vakıf ve vakıf eserlerinin Vidin'in dinî ve kültürel hayatına olduğu kadar sosyo-ekonomik hayatına da katkı sağladıklarını göstermektedir.

Dini ve vakıf eserlerinde görev yapan kişiler, görev bilincinin verdiği sorumluluk duygusuyla hareket etmişler ve herhangi bir nedenle görevlerine ara vermek zorunda kaldıklarında işlerin aksamaması için yerlerine vekil bırakmışlardı. 15 Nisan 1700 tarihinde El-Hac Kenan Vakfı'na ait olan hanın mütevellisi Ahmed Çelebi, uzak diyara gideceğinden mütevellilik işini kendi isteğiyle mahkeme huzurunda Mehmed Ağa'ya

¹³⁸ Vidin S 14, vk. 16/5; Hünkâriye olarak da adlandırılmıştı. Bkz. Aydın, *Vidin Kalesi*, s. 103.

¹³⁹ Vidin S 14, vk. 1/11.

¹⁴⁰ Vidin S 14, vk. 14/5.

¹⁴¹ Vidin S 14, vk. 1/6.

¹⁴² Vidin S 14, vk. 9/10.

¹⁴³ Vidin S 14, vk. 9/12.

¹⁴⁴ Vidin S 14, vk. 5/6.

bırakmıştı.¹⁴⁵ Benzer şekilde 13 Ekim 1701 tarihinde Orta Câmi İmamı İbrahim, Temeşvar'a gitmek istediğinde yerine mütevellî Ömer Efendi'yi vekil bırakmıştı.¹⁴⁶

4.5. Kölelik

Osmanlı Devleti'nde kölelik ve cariyelik kurumu olmasına karşılık bunlar genellikle evin yardımcısı konumunda idiler.¹⁴⁷ Vidin'de köle alım-satımına dair herhangi bir belgeye tesadüf edilmemesi ve bu konuya dair dört davanın da köle azadıyla ilgili olması dikkat çekicidir. Köle azat eden dört kişinin üçü kadın, biri erkekti.¹⁴⁸ Kayda geçen belgelerde köle yerine gulam, memlûk ve cariyeye kelimeleri kullanılmış ve bunların fiziki özellikleri, dini ve etnik kökeni herhangi bir soruya mahal bırakmayacak şekilde ayrıntılı yazılmıştı. 9 Mayıs 1700 tarihinde Debbağhane Mahallesi'nden Ayşe Hatun, vekili kocası Ömer aracılığıyla mahkemede uzun boylu, ela gözlü, açık kaşlı ve Nemçe asıllı kölesini azat etmiş ve üzerinde vala-i şer' den gayri hakkı kalmadığını ifade etmişti.¹⁴⁹ Benzer şekilde 8 Kasım 1701 tarihinde Ali Tufan Mahalesi'nden fahrü'l-muhadderat (haramdan sakınan temiz, iffetli olarak anılan) Gülhan Hatun, mahkemede orta boylu, ela gözlü, açık kaşlı, kırmızı yüzlü Nemçe asıllı Müslime Selfnaz adlı cariyesini azat etmişti.¹⁵⁰

Sahipleri tarafından azat edilen dört kölenin hepsinin Nemçe asıllı olması Vidin'in XVII. ve XVIII. yüzyıllarda devam eden Avusturya savaşları sırasında hem bir kale hem de bir menzil noktası olma özelliğiyle alakalıydı.¹⁵¹ Muhtemelen savaşlar sırasında ele geçirilen esirlerin bir kısmı şehirde yaşayan kişilere hizmet etmek amacıyla Vidin'de istihdam edilmişlerdi. Vidin'de yaşayan ve köle edinecek kadar mal varlığına sahip olan kişiler de Kur'an'da kölelere insanca muamele edilmesinin emredilmesi¹⁵² prensibine uygun olarak bu yönde hareket etmişlerdi.

4.6. Hüsn-i Hâl Tespiti ve Birlikte Yaşama Kültürü

Vidin'de aynı mahallede sakin kişilerin, hukuksal uygulamalarda önemli rol üstlendikleri görülmektedir. Bu durumun incelenen deftere yansıyan tarafı, herhangi bir şeyle suçlanan kişinin lehine ya da aleyhine mahallelinin tanıklığı şeklindedir. Oturduğu mahallede iyi ya da kötü tanınıyor olmak, kişinin mahkeme karşısında suçlu ya da masum olduğunun kanıtlanmasında önemli bir faktördü. 4 Nisan 1700 tarihli davada, Şaban bin Rıdvan'ın hüsn-ü hâline yaşadığı mahalle ahalisinin kefil olması bu türden bir kefillikti.¹⁵³ 23 Mart 1701 tarihli kayıta ise bazı gayrimüslim kişiler birbirilerine kefil olmuşlardı.¹⁵⁴ Bu kişilerin neden bu kaydı yaptırdıklarına dair belgede herhangi bir açıklama bulunmasa da muhtemelen gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan bir olayda kefilliklerini belgeleme düşüncesiyle hareket etmişlerdi.

Vidin'de mahalle, birbirini tanıyan, birbirlerinden sorumlu bireylerden meydana gelen sosyal yönetim birimidir. Mahallede bir olay meydana geldiğinde olaydan zarar gören kişinin mahkemeye giderek mahalleliden şikâyetçi olmadığını beyan etmesi bu

¹⁴⁵ Vidin S 14, vk. 10/8.

¹⁴⁶ Vidin S 14, Defterin numara verilmemiş son sayfası/ hüküm 5.

¹⁴⁷ Selçuk, "Vidin'de Toplumsal Hayat", s. 44.

¹⁴⁸ Vidin S 14, vk. 11/1; Vidin S 14, vk. 30/3; Vidin S 14, vk. 17/3; Vidin S 14, vk. 18/3.

¹⁴⁹ Vidin S 14, vk. 11/1.

¹⁵⁰ Vidin S 14, vk. 30/3.

¹⁵¹ Karagöz, "Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi", s. 83.

¹⁵² M. Akif Aydın, Muhammed Hamidullah, "Köle", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, s. 241.

¹⁵³ Vidin S 14, vk. 10/12; Vidin S 14, vk. 10/13.

¹⁵⁴ Vidin S 14/ Defterin numara verilmemiş son sayfası/ hüküm 7.

durumun bir göstergesiydi. 23 Mart 1701 tarihinde Koltun Köyü'nde ölen İstan'ın annesi, erkek ve kız kardeşi mahkemeye gitmiş ve ölümle ilgili köy ahalisiyle davaları olmadığına dair beyanda bulunmuşlardı.¹⁵⁵ İstan'ın ailesinin bu beyanı, onların köy ahalisine karşı sorumlu davrandıklarını göstermektedir. Eğer birlikte yaşamanın sorumluluğu yerine getirilmeseydi bütün köy ahalisi olaydan sorumlu tutulacaktı.

Vidin'de birlikte yaşamak insanlara bazı sorumluluklar yüklemişti. Şehir sakinlerinin kendilerini rahatsız eden konularda ortak hareket etmeleri ve yaptırım güçlerini kullanmaları, geleneksel bir toplumda yadsınamayacak kadar önemliydi. 22 Temmuz 1700 tarihli belgede Vidin ahalisinin merkeze arzuhal sunup kadı ve naibi şikâyet ettikleri kayıtlara geçmişti. Vidin halkı, kadı ve naibin yerinde oturmayıp köy köy gezerek fukaradan türlü şeyler talep etmelerinden, resm-i kısmet namıyla ölenlerden fazla para almalarından ve hüccet ile mürasele ücretlerinde keyfi davrandıklarından yakınmışlardı. Bu arzuhal üzerine merkezden Vidin kadısına hüküm yazılarak duruma katiyen rıza gösterilmediği, devre çıkıp fakir-fukaraya zulüm etmemeleri, bu konuda gerekli hassasiyeti göstermeleri istenmiş ve oldukça sıkı tembih edilmişlerdi.¹⁵⁶ Toplumsal sorumlulukla alakalı Vidin mahkemesine yansıyan bireysel bir kayıt dikkat çekmektedir. Ağustos 1700 tarihli belge Vidin sakinlerinden Ahmed'in merkeze arzuhal sunmasıyla kayıtlara geçmişti. Ahmed, 1108 ve 1109 senesinde Vidin nazırı olan Ali Bey'in yaptığı muhasebeye dair şikâyette bulunmuş, şikâyet üzerine Vidin kadısından bu yıllara ait muhasebe defterlerini gözden geçirmesi istenmişti.¹⁵⁷ Ali'nin şikâyetinin kişisel bir husumetten kaynaklanmadığını varsaydığımızda bu kişinin toplumsal sorumluluk duygusuyla hareket eden aynı zamanda devletin kayıplarını engellemeye çalışan bilinçli bir birey olduğunu söyleyebiliriz.

Vidin'de yaşayan gayrimüslimler de kendilerine dair işlerde ortak hareket etmişlerdi. Gayrimüslimler, feth-i hakanîden beri yerinde bırakılan kadimi kiliselerini tamir etmek istemişler ve bunu hayata geçirmek için padişah izni talep etmişlerdi. İstek üzerine Vidin kadısından kilisenin şer' ile keşfinin yapılabildiği durumu bildirmesi istenmiş, aynı zamanda bu bahane ile kilisenin tamir edilme ihtimali olmadığı da hatırlatılmıştı.¹⁵⁸

Sadece Vidin'de yaşayanlar değil ticaret ya da başka işler için şehre geçici süreliğine gelen kişiler de beraber hareket etme eğiliminde olmuşlardı. Haziran 1698'de Ermeni Acem tüccarlarından bir gurup, Âsitane-i Saâdet'e gidip Acem tüccarlarından Vidin'de ölenlerin muhalledatlarının beytülmal emini tarafından zapt edildiğini ifade etmiş ve muhalledatların kendilerine teslim edilmesini talep etmişlerdi. Durum üzerine yazılan fermanda, vefat edenlere ait eşyaların Âcem tüccarlara teslim edilmesi emredilmişti.¹⁵⁹

4.7. Bazı Toplumsal Olaylar

Vidin'de topluma aykırı hareket ederek genel huzurun bozulmasına hizmet eden kişilerle alakalı davalar farklı şekillerde mahkemeye yansımıştı. Bu davalar gasp, hırsızlık ve yaralama davalarıdır.

Vidin'de meydana gelen gasp davaları mahkemeye en sık yansıyan konulardandı. Bu türden suçlar, genellikle yetim çocuklara ve kadınlara karşı işlenmişti. 29 Temmuz 1701 tarihinde Karaman Mahallesi'nden Mehmed, Havva adlı yetim kıza annesinden kalan bağı zapt eden Arabzade Mehmed Beşe'yi mahkemeye şikâyet etmişti. Ancak

¹⁵⁵ Vidin S 14, vk. 28/3.

¹⁵⁶ Vidin S 14, vk. 8/2.

¹⁵⁷ Vidin S 14, vk. 8/3.

¹⁵⁸ Vidin S 14, vk. 4/2.

¹⁵⁹ Vidin S 14, vk. 39/10.

Arabzade, bu bağı altı senedir tasarruf ettiğini ve kıza ait olduğundan haberi olmadığını ifade etmişti. Mahkeme yaptırdığı araştırma sonunda bağı Havva'ya ait olduğuna karar vermiş ve tasarruf hakkını kızın vâsisine vermişti.¹⁶⁰ Yine 27 Mart 1701 tarihinde Malina, Milan adlı kişiyi bir dönüm bağına gasp ettiğinden dolayı dava etmişti. Fakat Milan, bu bağı birkaç sene önce ölen kardeşinden satın aldığını ifade etmişti. Bu ifade üzerine mahkeme Milan'dan söylediklerini ispatlamasını istemiş, ancak o şahit gösteremeyince mahkeme bu kez de davacıdan şahit istemişti. Malina mahkemeye götürdüğü üç şahit sayesinde bağına fuzuli zapt eden Milan'ın kanunsuz uygulamasından kurtulmuştu.¹⁶¹ Bazen de gasp eden taraf kadın olabilmekteydi. 2 Aralık 1701 tarihinde Çeribaşı Mahallesi'nden Mehmed, mahkemeye gitmiş ve babasının kendisine hibe ettiği sekiz dükkânı zapt eden annesi Hatice'yi dava etmişti. Mahkemeye çağrılan Hatice, bunun doğru olmadığını söyleyince mahkeme Mehmed'den şahit istemiş o da mahkemeye üç şahit götürerek söylediklerini ispatlamış ve kendisine yapılan haksızlığa son vermişti.¹⁶² Örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Vidin'de ister kadın, ister erkek, ister Müslüman, ister gayrimüslim olsun insanlar mallarını gasp eden kişilere karşı -bu kişiler en yakın akrabaları dahi olsa- sessiz kalmak yerine onları mahkemeye şikâyet etmiş ve malları üzerindeki tasarruf haklarını elde etmek için hukuksal mücadele vermişlerdi. Bu türden davaları mahkemeye taşıma çabaları onların mahkemeye duydukları güvenle alakalıydı.

Toplumda rahatsızlık yaratan davranışlardan olan hırsızlıkla ilgili bir dava mahkeme kayıtlarına yansımıştı. Vidin'e bağlı içlerinde Şeyh Çiftliği Karyesi'nin de olduğu üç karye ahalileri topluca mahkemeye arzu hal sunup Kıpti tairesinden Receb Beşe, Derviş ve Bayram adlı kişileri hırsız oldukları gerekçesiyle şikâyet etmişlerdi.¹⁶³ Vidin mahkemesine yansıyan bu davada hırsızlıkla suçlanan bu kişilere nasıl bir ceza verildiği kayıt altına alınmasa da İslâm hukukuna göre hareket etmek zorunda olan kadı uygun bir ceza vermiş olmalıydı.

Yaralama ile ilgili dava, 22 Temmuz 1700 tarihinde Vidin halkının merkeze arzuhal sunmasıyla kayıtlara geçmişti. Halk, eski Vidin Nazırı Hasan'ın bir konu hakkında kendisiyle görüşmeye gidenleri darp ettiğinden şikâyetçiydi. Şikâyeti dikkate alan merkez, Vidin kadısına emir yazarak duruma müdahil olmasını istemişti.¹⁶⁴

SONUÇ

XVIII. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin önemli bir serhad şehri olan Vidin'de tutulan 14 Numaralı Şer'iyeye Sicil Defteri'ndeki kayıtların çoğu idari, ekonomik ve sosyal olaylarla ilgilidir. Defterin tutulduğu 1699-1702 yılları arasında şehirde çeşitli mali etkinliklerden dolayı canlı bir ekonomi göze çarpmaktadır. Yine bu süreçte Vidin'in, ordunun zahire ve mühimmat ihtiyacını karşılamaya yönelik ayrı bir öneme sahip olduğu da kayıtlardan anlaşılmaktadır. Lojistik faaliyetlerin yanı sıra Tuna Nehir yolunun önemli güzergâhlarından olan Vidin, diplomatik ilişkileri düzenleyen elçilere de ev sahipliği yapmıştır.

Vidin sınır şehri olmasından dolayı sıklıkla düşman işgaline uğramış, bundan dolayı da devlet 1700, 1701, 1702 ve 1703 yıllarında cizye vergisini ednâ düzeyinde tahsil

¹⁶⁰ Vidin S 14, vk. 29/2.

¹⁶¹ Vidin S 14, vk. 28/5; Benzer dava için bkz. Vidin S 14, vk. 31/3.

¹⁶² Vidin S 14, vk. 34/1.

¹⁶³ Vidin S 14, vk. 13/7.

¹⁶⁴ Vidin S 14, vk. 7/1; Vidin S 14, vk. 7/2.

etmiştir. Şehirde Müslüman ve gayrimüslim halk, sorunsuz şekilde beraber yaşamayı başarabilmiş ve üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirebilmiştir.

Vidin toplumunda çekirdek aile tipi yaygın olup çok eşliliğe rastlanmamıştır. Ailenin yaşadığı mekânda kullanılan eşya ve giysilerin çeşitliliği dikkat çekmekte ve aynı zamanda Türk-İslâm aile yapısı hakkında fikir verecek niteliktedir. Vidin’de her toplumda görülen çeşitli adi suçlar mahkemeye yansımış olsa da bu türden dava sayısının azlığı huzur ortamının sağlandığına işaret etmektedir. Vidin halkının sorunlarını mahkeme aracılığıyla çözmeye eğilimleri adalet sistemine duyulan güven ve kişilerin sahip olduğu hukuk bilgisiyle alakalıydı.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Kaynakları

Oriental Department of National Library of Bulgaria (NLB), Vidin S 14.

2. Kaynak ve İnceleme Eserleri

AMEDOSKİ, Dragana, “Osmanska žena na Centralnom Balkanu izmedu stereotipa i stvarnosti (16-18. vek)”, *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*, V. 66, N. 1, pp. 119-137.

ATAR, Fahrettin, “Nikâh”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, ss. 112-117.

AYDIN, M. Akif, Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, ss. 237-246.

AYDIN, Mahir, *Vidin Kalesi Tuna Boyu’ndaki İnci*, Ötüken Yayınları, Ankara 2015.

BILGE, Sadık Müfit, “Macaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin ve İdari Teşkilatının Kuruluşu ve Gelişmesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 11, (Ankara 2000), ss. 33-81.

ÇAĞATAY, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, ss. 483-511.

ÇAKIR, Baki, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

ÇAKIR, İbrahim Etem, “Zimmî Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 21 (2014 Güz), ss. 41-66.

ÇİÇEK, Kemal, “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihî”, *Pax Ottoman a Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Yeni Türkiye Yayınları, 2001 Ankara, ss. 31-49.

DEFTERDAR Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahlil Metin (1066-1116/1656-1704)*, Abdülkadir Özcan (haz.), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.

DEMİRTAŞ, Mehmet, *Osmanlı Esnafında Suç ve Ceza*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010.

DEMİRTAŞ, Mehmet, *Osmanlıda Fırıncılık (XVII.Yüzyıl) İstanbul Örneği*, Atıf Yayınları, Ankara 2014.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Seyit Ali Kahraman (haz.), Yapı Kredi Yayınları, C. VI/ I, İstanbul 2010.

GÖÇEK, F. Müge, Mark David Bear, "18. Yüzyılda Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, Madeline C. Zilfi (ed.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, ss. 48-63.

GRADEVA, Rosita, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court. Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, V. IV (1), pp. 37-69.

GRADEVA, Rossitsa, "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries", https://www.academia.edu/241051/Between_Hinterland_and_Frontier_Ottoman_Vidin_Fifteenth_to_Eighteenth_Centuries, 20.12.17, pp. 331-352.

GÜMÜŞ, Ercan, Veysel Gürhan, "18. Yüzyılın İkinci Yarısına Ait (M. 1787-1789) 3757 Numaralı Tereke Defterinin Amid'deki Sosyal ve Ekonomik Hayata Dair Düşündürdüğü Bazı Hususlar", *e- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1 (15), ss. 1-14.

GÜRHAN, Veysel, Ercan Gümüş, "Osmanlı Kadı Sicilleri'nde Bir Borç Ödeme Yöntemi Olarak "Guremâ Usulü" ve Uygulaması", *Turkish Studies*, C. 11, S. 6, ss. 61-74.

HALAÇOĞLU, Yusuf, "Menzil", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, XXIX, ss. 159-161.

HERBERT, William V., *The Chronicles of a Virgin Fortress Being Some Unrecorded Chapters of Turkish and Bulgarian History*, Osgood, McIlvaine & Co. London 1896.

HINZ, Walther, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Acar Sevim (çev.), Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990.

IVANOVA, Svetlana, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)", *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, A. Buturovic- Cemil Shick (der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1999, ss. 163-209.

İNALCIK, Halil, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayınevi, İstanbul 1996, ss. 1-14.

İNALCIK, Halil, "Türkler ve Balkanlar", *Bal-Tam Türklük Bilgisi III*, Balkan Türkoloji Araştırmaları Merkezi Yayınları, Prizen 2005, ss. 20-44.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerine bir Tetkik Münasebetiyle", *Bellekten*, C. XV, S. 60, ss. 629-684.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, Ruşen Sezer (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

KALLEK, Cengiz, "Narh", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, ss. 387-389.

KARAGÖZ, Hakan, "Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, S. 2, ss. 83-116.

KARAGÖZ, Hakan, "Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Bir Serhad Şehri: Vidin", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 68 (Şehir Yazıları II), ss. 181-207.

KAYAPINAR, Ayşe, "Bulgaristan'da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân", *Türk Tarihinde Balkanlar*, Zeynep İskefyeli- M.

- Bilal Çelik- Serkan Yazıcı (ed.), Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Sakarya 2013, ss. 313-333.
- KAYAPINAR, Ayşe, “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması”, *Yeni Türkiye Rumeli- Balkanlar Özel Sayısı 1*, S. 66 (2015), ss. 619-635.
- KAYAPINAR, Ayşe, “İki Balkan Şehri Tırnova ve Vidin’de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 2, S. 9, ss. 117-141.
- KAYAPINAR, Ayşe, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, ss. 67-144.
- KIEL, Machiel, “Vidin”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, ss. 103-106.
- KOÇAK, Zülfiye, “Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, C. 7, S.1, s. 167-210.
- LAIYOU, Sophia, “Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer’iye Mahkemelerinde Açtıkları Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17-18. Yüzyıllar)”, *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, A. Buturovic-Cemil Shick (der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1999, ss. 253-280.
- PAMUK, Şevket, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları Seçme Eserler I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.
- SELÇUK, Hava, “Vidin’de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Şer’iyye Siciline Göre (1698-1699)”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 14, ss. 27-46.
- SELÇUK, Hava, *Tuna Boyunda Bir Osmanlı Kenti Vidin (19.Yüzyıl)*, Çizgi Kitapevi, Konya 2013.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan (ed.), Vol. 3, Oxford 1991.
- ÜSTÜNDAĞ, Nagehan “Osmanlı’da “Şehir” ve Şehri Geliştiren Unsurlardan Biri Olarak Ayanlar: Vidin ve Ruscuk Örneği (18. Yüzyıl)”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 2 (Bahar 2005), ss. 149-167.

VAN CAMİLERİ (1941-2013): CAMİ SAYILARI, MÜLKİYET DURUMLARI VE “MİMARLI” CAMİLER*

Mustafa GÜLEN**

Halil İbrahim DÜZENLİ***

Öz

Türkiye’de 2018 verilerine göre sayıları 87.381 (URL-1) olan cami ve mescitlerin farklı politik ve bilimsel mecralarda, çeşitli başlıklar altında tartışıldığı söylenebilir. Bu mecralardan bazıları cami sayıları, cami tasarımı, tasarımda mimarların rolleridir. Bu makalede, Van İl Müftülük arşivi verilerine göre 1941 yılından 2013 yılı sonuna kadar Van ili merkez ilçelerinde kayıtlı 234 camiye odaklanılmıştır. Araştırma malzemesi olarak il müftülüğünde yer alan matbu evraklar ve camilere ait çeşitli istatistiki veriler analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Mimarlık araştırmalarında yer bulamayan müftülük kayıtları gibi veri setleri önemli bilgiler içermektedir. Yıllara göre Van cami sayılarının artış-azalış oranları, yaptıranlara göre camiler, camilerin mülkiyet durumları ve mimarı belirtilmiş olan - mimarı bilinmeyen camiler gibi istatistikler bu veriler üzerinden çıkarılabilmektedir. Makalede her biri ayrı ayrı sonuçlar üreten istatistikler yorumlanmıştır. Mimarların rolleri bakımından ise önemli bir veri ile karşılaşılmaktadır. İncelenen matbu evraklara göre 234 camiden 194’ünün (%82,9) mimarı belli değildir. Camilerden 40 tanesinin (%17,1) mimarlar tarafından projelendirildiği görülmektedir. Bahse konu 40 camiyi tasarlayan 28 mimar tespit edilmiştir. Bunların içinde 2 ve üzeri sayıda cami tasarlayan 6 mimar ve 18 cami üzerinde özellikle durulmuştur. Sonuç olarak Van ili merkez ilçelerindeki camiler, Türkiye’de cami tasarımında mimar emeğine yeterince başvurulmadığını göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Van İli, Cami, Mimar, Cami Sayısı, Cami Mülkiyeti

VAN MOSQUES (1941-2013): NUMBER OF MOSQUES, PROPERTY STATUS AND MOSQUES “WITH ARCHITECT”

Abstract

The mosques in Turkey, of which the number reached to 87.381 according to the 2018 data (URL-1), are discussed in different political and scientific milieu. Some of these

Makale Gönderim Tarihi: 13.10.2018 Kabul Tarihi: 23.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.493877

* Bu makale, Mustafa Gülen tarafından 2015 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı’nda Halil İbrahim Düzenli danışmanlığında hazırlanan “Van ve Cami: Bir Anlamlandırma Denemesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü, mustafa.gulen@msgsu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5012-6291

*** Dr. Öğr. Üyesi İstanbul Şehir Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Mimarlık Bölümü, halilibrahimduzenli@sehir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7566-5926

discussions include mosque numbers, mosque design and the role of architects in their design. This article focuses on 234 mosques in the central districts of Van from 1941 until the end of 2013, registered in the Van *Müftülük* archive. Various statistical data related to printed documents and mosques in the records of the archive were analyzed and interpreted. Data sets that cannot find a place in architectural research, such as records of *Müftülük* archives, contain important information. The statistical information related to the increase-decrease rates of Van mosques according to years, the builders of mosques, property status of mosques, the mosques with known or unknown designers, can be extracted from such data. In this article, statistics that produce different results were interpreted. In terms of the roles of architects, important data was acquired. According to the printed documents, the architects of 194 (%82,9) out of 234 mosques are unknown. 40 of the mosques (%17,1) were designed by architects. The names of 28 architects who designed these 40 mosques were attained. Of these, 6 architects and 18 mosques belonging to these architects were particularly focused on. In conclusion, this research on the mosques in the central district of Van province showed that the mosque design in Turkey scarcely depends on the professional service of architects.

Keywords: Van City, Mosque, Architect, Number of Mosque, Mosque Property

GİRİŞ

Türkiye’de cami tartışmalarının genellikle kısır bir aralığa hapsediği söylenebilir. Tartışmaların ana eksenini camilerin fiziksel varlıkları ve biçimleri oluşturur. Bu şekilde belirlenen kalıpların dışına fazla çıkma eğilimi gösteremeyen cami mimarlığının fiziksel cephesi literatürde eleştiri konusu olarak süregelir. Hâlbuki günümüz cami mimarlığının geldiği nokta birçok açıdan incelenmeye, üzerinde düşünölmeye ihtiyaç duymaktadır. Dönemlerin hakim ideolojisi, sosyal ve siyasi atmosferin etkisi, mimari biçimlenişin başlıca sebepleri olarak görölebilir. Sözelimi Cumhuriyet döneminin başlangıcından 1950’lere kadar hâkim olan yönetici tavrının, cami mimarlığının gündeme gelememesinde etkili olduğu söylenebilir. Kutlu ve Düzenli (2006: 92)’ye göre “Türkiye’de Cumhuriyet’le birlikte dinin toplumsal hayatta kısıtlanmasının etkisi hızlı ve anlamlı bir şekilde ibadet mekanlarına yansımıştır... Erken Cumhuriyet Dönemi’nde cami yapımı neredeyse söz konusu bile edilmemiştir.”

Bu süreçte diyanetin, üniversitelerin veya bu alana dâhil olan sivil toplum kuruluşlarının meseleye katılımlarının sınırlılığından bahsetmek mümkündür. Türkiye kamuoyunda özellikle tartışma konusu edilen 16. yüzyıl cami formunun “taklit” edilmesi, “kopya”lanması mevzusunda mimarlık ortamı aktörlerinin rollerinden söz edilebilir. Bu alana ya hiç dokunulmamış ya da doğrudan biçimsel eleştiriyle yola çıkılmıştır. Oysa ki, “taklit” biçim meselesi ayrıntılı ve dikkatle irdelenmesi gereken önemli bir mesele olarak görünmektedir. 16. yüzyıl Osmanlı Dönemi camilerinin formu, politik süreçlerin ve eldeki imkanların da etkisiyle, cami cemaatinin zihninde dikkate değer bir imgeye dönüşmüştür. Cami mimarlığıyla ilgilenen, medyatik görünömleri olmayan mimarlar ise bu yerleşmiş olan biçim normunu ve tipolojiyi bir takım değişikliklerle birlikte devam ettirmişlerdir. Görünörlüğü olan, mimarlık camiasındaki diğer aktörlerin uzun bir süre cami mimarisi meselesine yeterince katkı koyamadığı, zihinlerde yerleşik imajın nedenlerini anlama gayretinden uzak olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, her durumda ve her kesimden aktör eliyle dönem koşullarını, fiziki çevreyi göz önüne alarak meseleyi yeniden düşünme gereğinin yeterince duyulmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan, mimar Turgut Cansever’in tasarladığı ve inşa ettiği Antalya

Karakaş Camii için Tanyeli (2013: 105)'nin söyledikleri cami meselesinde ortamın tavrını ve mimarın bu ortama verebileceği katkı bağlamında önemli gözükmektedir:

“Turgut Cansever'in Antalya'da Atatürk Caddesi üzerinde inşa ettiği yeni cami mimarlık dünyasının hiç dikkatini çekmemiş gözükür. Bildiğim kadarıyla yayımlanmadı ve tartışılmadı. Caminin kendisi kadar bu dikkatsizlik de irdelenmeyi gerektiriyor. Her ikisi de Türkiye mimarlık ortamı hakkında bilgi verici...Cansever'in camisi gerçek ve tavizsiz bir tarihselci deneme. Bu açıdan çağdaş Türkiye'de neredeyse örneği yok...tüm yeni betonarme camilerin acemi Mimar Sinan kopyaları olduğu, tarihselden ve gelenekselden yararlanma söyleminin neredeyse başat sayılabileceği bir ülkede bir tarihselci yapının daha olması ya da olmaması neyi değiştirir...tarihselciliğin sadece konformist biçimlerinin egemen olduğu bir toplumda farklı bir tarihselci tutumun mümkün olduğunu biri göstermeliydi. Bu işi Cansever yapıyor, ama daha fazlasını da ortaya koyuyor.”

Karakaş Camii'nin hem “geçmiş” ile temas kuran, hem bugünün olası tavır alışlarından birini örnekleyen, hem de bizatihi yapının bulunduğu yerin bağlamını işin içine ciddi bir biçimde katan nitelikleri barındırdığı söylenebilir. Tanyeli'nin Antalya Karakaş Camii için söyledikleri, mimarın eseri vasıtasıyla kadim formların izleri yanında inşa edilen dönemle kurabileceği ilişkilerin bir türünü anlatmaya dönüktür.

Hangi mimar tarafından projelendirildiği bilinmeyen, bir anlamda anonim ama “tarihselden ve gelenekselden yararlanma söylemini” içinde barındıran ve çoğunluğu oluşturan camilere bakıldığında ise “mimarsızlaşan” bir alanda kendi inşai örgütlenmesini yapan toplum, bu alanda hafızasıyla, geçmişten gelen biçimsel cami imgeleri ile görünür olmuştur. Köksal (1994: 88)'a göre,

“Cumhuriyet dönemi modernist Türk mimarlığının programı içinde caminin yer almadığını, cami mimarlığının dışarıda bırakıldığını görüyoruz. Bu, Cumhuriyet'in modernist ideolojisinin dinle ilişkisiyle de bağlantılı bir durum. Doğal olarak bu durumun karşılığı da kısa süre içinde kendini göstermekte gecikmiyor: bu kez, toplum içinde kendiliğinden ortaya çıkan cami mimarlığı, koşut bir tavırla, tüm Cumhuriyet dönemi mimarlığına sırtını çeviriyor.”

Erken Cumhuriyet Dönemi'nden bugüne süregelen ve ülkenin her tarafında, deyim yerindeyse, “mimarsız” bir cami furyasının olduğu söylenebilir. Çoğu zaman inşaat ustasının kendi başına ya da caminin inşa edileceği yerin sakinlerinin yönlendirmeleri sonucunda benzer biçimsel öğelerle birçok cami inşa edilmiştir. Türkiye'de belli bir dönem herhangi bir yapı için mimarlara başvurulmasının genellikle yasal zorunlulukların aşılması için yapıldığı bilinmektedir. Hukuki zorunluluğun olmadığı bir yerde mimara başvurulması az rastlanan bir durumdur. Türkiye'de cami yapma ve yaptırma işinde mimar katkısının merkeze alındığı söylenemez. Hayır ve ekonomik tedarik mevzuları bu organizasyonun merkezinde yer alır. Çoğu kez mimar emeğine başvurulması söz konusu bile olmaz. Dahası mimarın emeği genellikle ek masraftır. Mimara olan bu bakış sadece ekonomik sebeplere de bağlı değildir. Olayın sosyal, kültürel vb. bağlamlarının olduğunu da eklemek gerekir.

Cami sayıları, mülkiyet durumları ve mimarlı-mimarsız camilerin Van ölçeğindeki niceliksel analizi, yukarıdaki paragraflarda Türkiye geneli için dile getirilen meselelerin ve ortaya atılan savların sınanması anlamına gelecektir. Cami sayılarının artış-azalış

grafikleri olası politik ve diğer durumlara işaret etmekte, mülkiyet durumları ise halkın cami meselesine bizzat mülkiyet ilişkisi bakımından katılımına, mimarı belli olan camilerin oranı ve içerikleri ise mimar katkısının genel durum içerisindeki ağırlığına işaret edecektir. Ayrıca meseleye dahil olan mimarların mimari tavırlarının yine yukarıda işaret edilen tavırlardan hangisine karşılık geldiğini ortaya koyacaktır. Meselelerin ayrıntılarına girmeden önce bir ön istatistik sonucu vermek gerekirse bu makalenin konusu olan Van il merkezinde inşa edilen camilerin/mescitlerin sadece %17,1’inde mimar emeğine başvurulmuştur. Geriye kalan camilerin/mescitlerin tamamı “mimarsız”dır.

1. Kaynaklar

Van’ın “mimarlı” ve “mimarsız” cami sayıları ile bu camiler hakkında daha pek çok bilgiye Van İl Müftülüğü tarafından her cami için ayrı ayrı tutulan kayıtlardan ulaşmak mümkündür. İnşa edilen bir ibadet yapısının (caminin) birçok yönünün ortaya çıkarılabileceği kayıtlar, kaydedenin denetleyici ve düzenleyici olarak o alandaki varlığının da göstergesi olarak yorumlanabilir. Van camilerine dair matbu kaynaklar arasında Van İl Müftülüğü arşivinde bulunan kayıtlar dikkate değerdir. Konvansiyonel mimarlık araştırmalarında pek yer bulamayan bu kayıtların tutulma gerekçeleri ve kayıt teknikleri açısından satır aralarında gizli bir mantıksal düzenle karşılaşmak mümkündür.

Söz konusu kayıtlar, hemen her cami için “**cami bilgi formu**”, “**cami bilgi bankası formu**” gibi müstakil olabilmekle birlikte; “**cami ibadete açılış beratı**” da çoğunluk cami için düzenlenmiş olan matbu formlardandır. Van camileri için toplu olarak tutulan “**cami kütük defteri**” ise temel kayıt yöntemidir. Bunların dışında, müftülük arşivlerinde bulunan çok çeşitli “**yazışmalar**” ve camilerde asılı olan “**tabelalar**” diğer cami kayıt ve not düşme unsurlarıdır.



Şekil 1: Camiler için müftülük tarafından tutulan matbu kayıt örnekleri ve bilgi kaynakları (sırasıyla: cami bilgi formu, cami bilgi bankası formu, cami ibadete açılış beratı, yazışma örneği, cami kütük defteri, tabela)

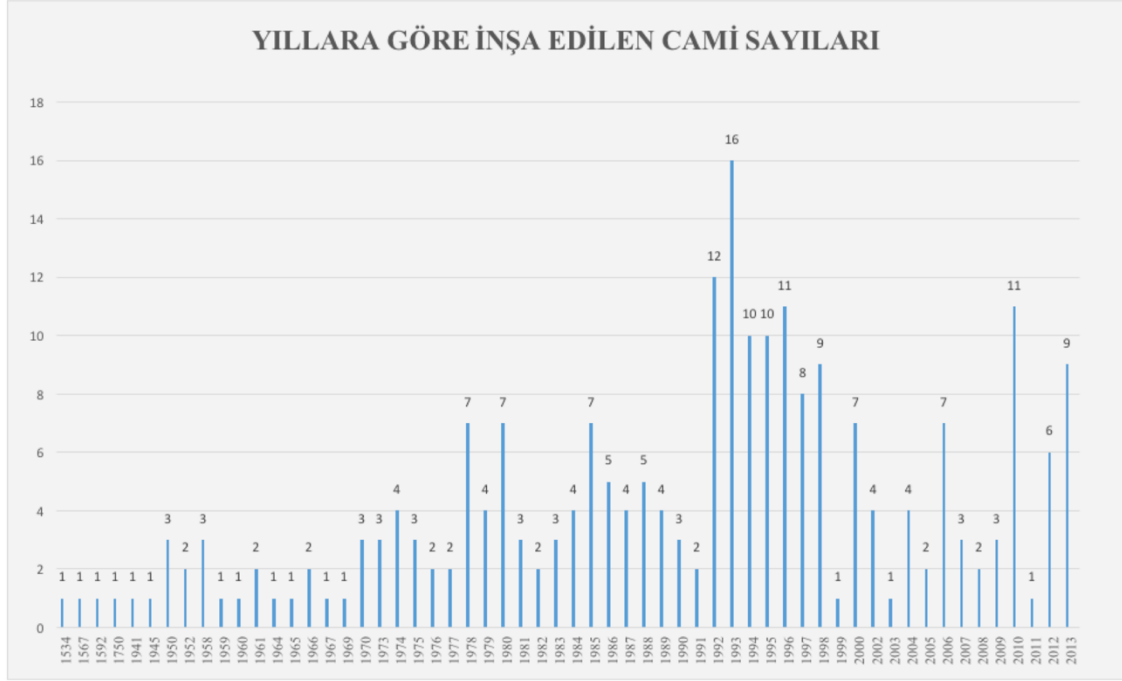
Van İl Müftülüğü tarafından hazırlanan bu matbu evraklardaki bilgilerden yararlanarak hazırlanan **Grafik 1-2-3-4** vasıtasıyla, ‘**Van Merkezde 1941-2013 yılları arasında inşa edilen 234 ve 1941 öncesinde inşa edilen 4 caminin yıllara göre dağılımı**’, ‘**Van Merkez camilerinin mülkiyet durumları**’, ‘**Van Merkez’de mimarlı-mimarsız olarak kaydedilen cami sayıları**’, ‘**yıllara göre inşa edilen toplam cami sayısı ile mimarı belli olan cami sayıları**’ istatistiksel olarak incelemek mümkündür. Bu istatistikler camilerin fiziki varlıkları, yıllara göre sayısal değişimleri ve onları var eden dinamikleri hakkında konuşma imkânını vermektedir. Matbu evraklar aynı zamanda camilerin bir devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve onun yereldeki temsilcisi il müftülüğünün, her ne kadar ekonomik maddi destek anlamında bu alandan büyük oranda çekilmişse de, bir başka maddi alan olan kayıtlar aracılığıyla denetleyici ve düzenleyici varlığını gösterir.

Kayıtlar ayrıntılı olarak incelendiğinde; geçmişten günümüze değin bu yapıların fiziki durumları başta olmak üzere, kim tarafından, ne zaman yapıldıkları, geçirdikleri değişim ve dönüşümler de dahil olmak üzere bir çok veriye ulaşılabilmektedir. Cumhuriyet tarihi boyunca cami yapım organizasyonu büyük oranda devlet elinden ziyade halka bırakılmıştır. Bazı devlet kurumlarının inşa ettikleri veya devletin arsa tahsis ettiği camiler/mescitler azınlıkta oldukları için bu genel değerlendirmenin dışında tutulabilirler.

2. İstatistikler Üzerine: Cami Sayısı, Mülkiyet Durumu ve “Mimarlı-Mimarsız” Camiler

2.1. Van Cami Sayıları

Van Merkez’de 2013 yılı sonu itibari ile yıllara göre inşa edilen 238 cami il müftülüğü kayıtları dikkate alınarak Grafik 1’de gösterilmektedir. Bu grafikte 1941 öncesinde inşa edilmiş olan 4 cami de yer almaktadır.



Grafik 1: Van Merkez’de 1941-2013 yılları arasında inşa edilen 234 ve 1941 öncesinde inşa edilen 4 caminin yıllara göre dağılımı

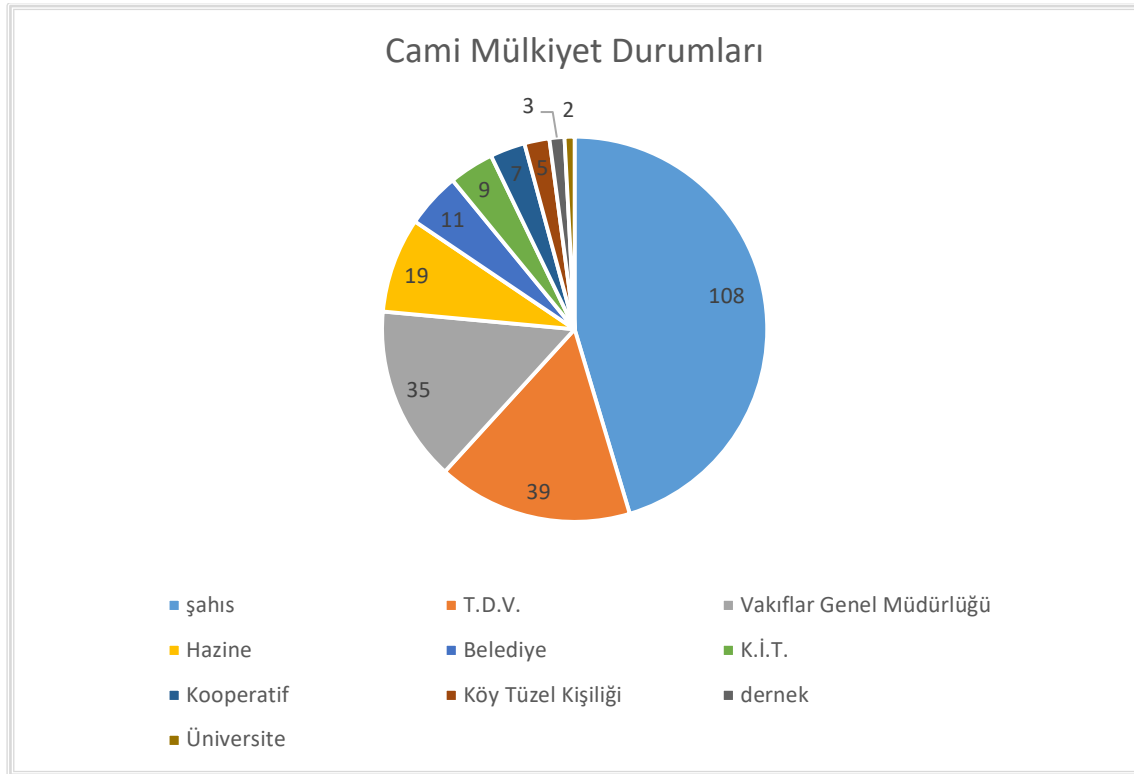
Van’da cami yapım işi, sivil oluşumlar tarafından anlık reflekslerle ilgili kurumların desteği veya denetiminin yeterli düzeyde olmadığı, caminin yapılmak istendiği bölgede yaşayan insanların kendi ihtiyaçları doğrultusunda yürüttükleri çabalar ile finanse ettikleri bir eylem olarak gerçekleşmektedir (Gülen 2015: 19). Grafik 1’de görüldüğü üzere 1537-1750 yılları arasında halen müftülük kayıtlarında yer alan 4 cami görülmektedir. Fakat bu sonuç ilgili aralıkta başka cami yapılmadığı veya bu yıllar arasında sadece bu kadar cami olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz ki o yıllarda da camiler yapılıyordu veya bugün mevcut bazı camilerin yerlerinde o günlerde de camiler vardı. Cami sayısındaki dikkate değer artış için 1970’li yılları beklemek gerekecektir. Bu durum özellikle siyasi iktidar politikalarına, halkın taleplerine cevap verilmesine bağlanabilir. Kayıtlara göre 1941 ve 1945 yıllarında sadece birer cami inşa edilmişken, 1950-1960 yılları arasında Demokrat Parti’nin iktidarda olduğu dönemde 10 cami yapılmıştır. Yine 1990’lı yıllar “muhafazakâr” bir siyasi talep olarak yorumlanabilecek Refah Partisi’nin yükselişi dönemine, 2002 yılı sonrası yine “muhafazakâr” bir iktidar sayılabilecek Adalet ve Kalkınma Partisi’nin yönetimde olduğu döneme denk gelmektedir. Bu iki dönemde de iktidarların cami yapım ve organizasyon işini üstlenen kesimlere kolaylıklar sağladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda 1992-1998 aralığında inşa edilen cami sayısında aşırı derecede bir artış gözlenmektedir (78 cami). Diğer taraftan yıllar bazında ayrıntılara inildiğinde, 1999’da yaşanan İstanbul depremi ve yine aynı yıllarda yaşanan ekonomik kriz yapılan cami sayısını önceki

yıllara göre düşürmüştür. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarda olduğu 2002 ile 2011 yılları arasında 37 cami inşa edilmiştir.

Yine ayrıntıya inildiğinde, 2011 yılında inşa edilen cami sayısına bakıldığında sadece 1 cami inşa edildiği görülmektedir. Bunun sebebi ise 2011 yılında meydana gelen 23 Ekim ve 9 Kasım Van depremleridir. Depremler sonrası Van genelinde imar faaliyetleri uzun bir süre sekteye uğramıştır. 2012-2013 yıllarında Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı’nın (TOKİ) yaptığı 6 cami ile birlikte toplamda 15 cami inşa edilmiştir.

2.2. Cami Mülkiyet Durumları

Matbu evraklardan elde edilen bir diğer bilgi cami mülkiyetlerinin durumudur. Mülkiyetlere ilişkin bilgiler Van’daki tüm camiler için tutulan cami kütük defterinden alınmıştır. Diğer taraftan, bilgi bankası formlarının altına düşülen not dikkate değerdir: “Önemli: Bu form teslim edilirken mülkiyeti kime ait olursa olsun, caminin tapu fotokopisi ile birlikte teslim edilmesi gerekir.” Arşivdeki evraklar incelendiğinde bu nota uyulmadığını söylemek mümkündür. Zira camilere dair tutulan kayıtların çoğunluğunun tapu fotokopisi mevcut değildir. Caminin tapu fotokopisinin neden istendiğine dair ise herhangi bir bilgi mevcut değildir. 1941’den başlayarak 2013 yılı aralığındaki diğer 234 cami mülkiyetleri farklı kurum ve kişilerdedir (Grafik 2).



Grafik 2: Van Merkez camilerinin mülkiyet durumları

Camilerin 108’i şahıs, 39’u Türkiye Diyanet Vakfı, 35’i Vakıflar Genel Müdürlüğü (4’ü 1941 öncesi tarihi cami olmak üzere), 19’u Hazine, 11’i Belediye, 9’u Kamu İktisadi Teşebbüsü (K.İ.T.), 7’si Kooperatif, 5’i Köy Tüzel Kişiliği, 3’ü Dernek ve 2’si de Üniversite mülkiyetindedir.

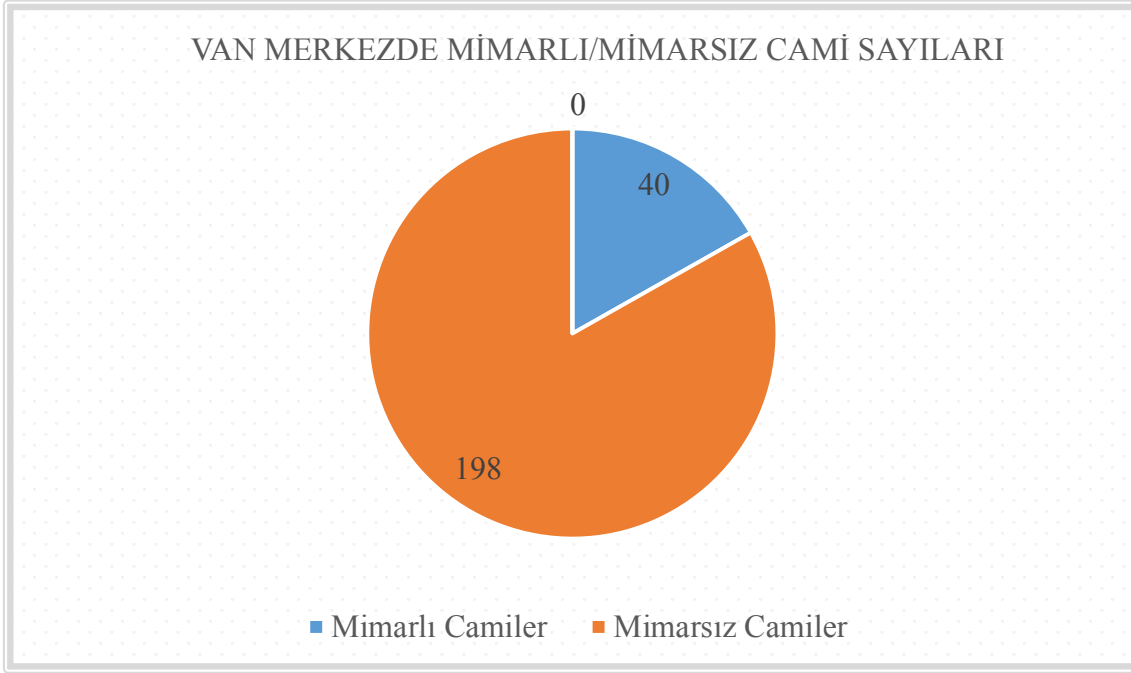
Grafik 2 her ne kadar Van özelinde cami mülkiyet durumlarını gösteriyorsa da Türkiye genelinde de durumun farklı olmadığı söylenebilir. Zira cami konusunda denetleyici ve düzenleyici bir kurum olan Türkiye Diyanet Vakfı mülkiyetindeki camilerin azlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da rahatsız olduğu bir husustur. Başkanlık, cami sorununun önemli sebeplerinden birinin mülkiyet durumlarına ilişkin olduğunu dile getirirken; yaptırılan camilerden çok sonraları haberdar olduğunu bunun da bir denetim boşluğu doğurduğunu söylemektedir. Bu sebeple cami mülkiyetlerinin başkanlığa devri istenmiş ve bu hususta 2006 yılında hazırlanan yasa tasarısı taslağı Başbakanlık'a sunulmuştur (URL-3).

Grafik 2'de görüldüğü üzere 238 caminin ezici çoğunluğu şahıs mülkiyetindedir. Bu durum cami yaptırma iradesinin ve dolayısıyla süreci yönlendirmenin şahıslarda olduğuna yorulabilir. Van'da cami yapım ve organizasyonu çoğunlukla dernekler vasıtasıyla gerçekleşirken, cami mülkiyetlerinden sadece 3'ünün derneklerde olması dikkat çekicidir. Şahıs mülkiyetleri de düşünüldüğünde derneklerin, şahısların vakfettiği arsalar üzerinden cami yapım organizasyona giriştiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan, şahıslarda olan bu mülkiyetler zaman zaman müftülük ile şahısları karşı karşıya getirmiştir. Sözelimi 30 yıl önce arsasını cami yapımı için vakfeden fakat arsanın tapusunu müftülüğe devretmeyen şahısların ölümünden sonra çocukları arasında çıkan miras sorunlarında bu vakfedilen arsalar dava konusu olabilmektedir. Çünkü arsanın vakfedildiğine dair elde hiçbir yazılı bilgi/belge yoktur. Şayet cami herhangi bir sebepten yıkılmış ise; mirasçılar bazen tekrar cami yapılmasına rıza göstermemektedirler. Vakfedildiği dönemde arsaların şehir merkezinin çeperlerinde, bugün ise şehrin büyümesiyle birlikte şehir merkezinde kalması, arsaların değerinin artması bir açıklama olarak sunulabilir. Bu ihtilafli arsalarla ilgili meseleler, müftülük yetkililerinin ifadelerine göre çoğunlukla cami yapımı konusunda uzlaşma ile, olumlu yönde sonuçlanmaktadır.

Bu grafikten çıkarılabilecek bir başka sonuç ise, Van camileri mülkiyetleri şahıs-dernek-kooperatif-köy tüzel kişiliği mülkiyetleri (123 adet cami) kadar olmasa da doğrudan hazine ya da devletle ilişkilidir. Oran yaklaşık olarak yarı yarıyadır. Devlet belli bir dönemde cami yapma/yaptırma işinden uzak durmuşsa da, her durumda devletin bu mülkler vasıtasıyla meselenin önemli bir aktörü olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

2.3. “Mimarlı” ve “Mimarsız” Camiler

Müftülük kayıtlarından elde edilen bir diğer istatistiki veri seti Van Merkez'de yer alan camilerin mimarlarına ilişkindir (Grafik 3).



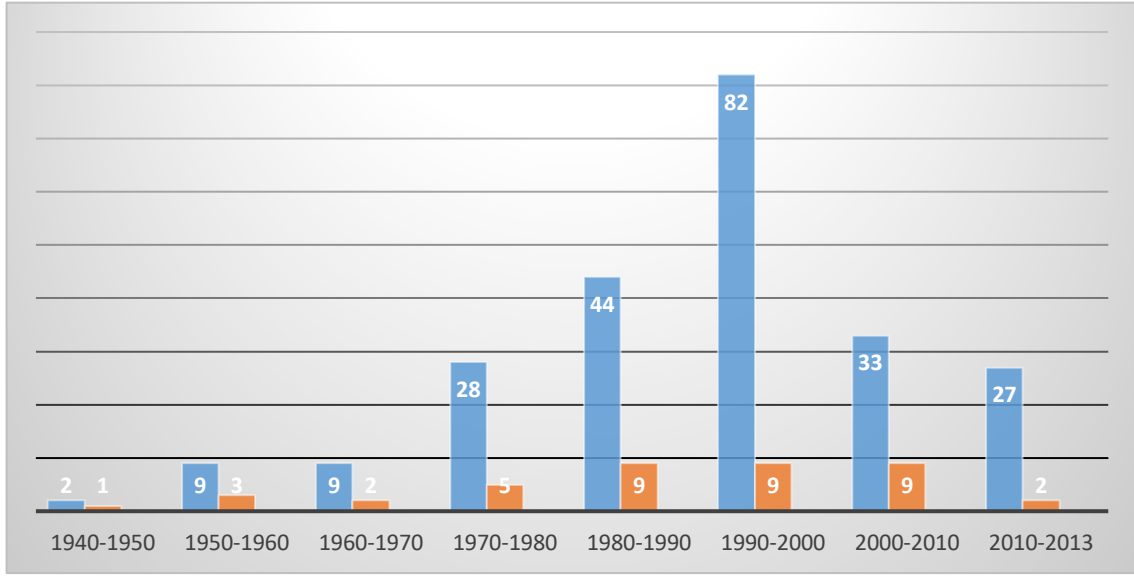
Grafik 3: Van Merkez’de mimarlı-mimarsız olarak kaydedilen cami sayıları

Grafik 3’te Van Merkez’de bulunan camiler incelendiğinde bir mimar tarafından projelendirilmeyen camilerin, bir mimar tarafından projelendirilen camilerden yaklaşık beş kat daha fazla olduğu görülmektedir. “Mimarlı” cami sayısı 40 iken “mimarsız” cami sayısı 198’dir. Bu noktada sorulması gereken soru, bir cami planlanmasında mimara ihtiyaç duyulup duyulmadığıdır. Van özelinde bir mimar tarafından projelendirilen mimarlı camilere bakıldığında bu camilerin çoğunluğunun yasal mevzuatlara uyulma gerekçeleri ile bir mimara hazırlatıldığı söylenebilir. Mimarların cami inşasında bir aktör olarak yer alması Van özelinde sık karşılaşılan bir durum olmadığı görülmektedir. Camilerin mimarsız olarak inşa edilmelerinin bir başka sebebi ekonomik gerekçelere bağlanabilir. Devletin Cumhuriyet Dönemi ile birlikte cami yapma ve yaptırma işinden büyük oranda çekilmesi sonucunda, kendi organizasyonunu yapan halk, cami yapımı için ekonomik modeller geliştirmiştir. Türkiye’deki camilerin büyük bir kısmı hayır işi olarak görülüp, halktan toplanan yardımlar vasıtasıyla inşa edilmektedir. Bu sebeple cami yapımında malzemesinden işçiliğine her kalemde tasarruf ön planda olmakta, deyim yerindeyse, en ucuz olan yol tercih edilmektedir. Mimari projenin hazırlanması masraf kalemleri içinde yer aldığından büyük oranda tercih edilmemektedir. Bu noktada birkaç yol izlenmektedir. Bu yollardan birincisi bazı kamu kurumlarından alınan “tip proje”¹lerdir. Ülkenin dört bir yanında uzun bir müddet aynı projeler uygulanmıştır. Bu süreç hala devam etmektedir. Bir diğer yol ise projenin daha önce cami yapan kalfa ve ustaların tecrübelerine bırakılmasıdır. Özellikle dernekler bu yolu kullanmaktadır. Van’da bu yolla inşa edilen camilerde projeyi hazırlayan mimarlar ile yapılan görüşmelerde mimarlar, kalfalar ile yaşadıkları

¹ Tip Proje: Bir yapıya ait projenin standartlaşmış halidir. Çoğunlukla kamu kurumları bazı binaları için tek bir proje hazırlayıp ülke genelinde bu projenin aynısını uygulatırlar. Cami tip projeleri ise, büyük oranda “klasik” tarzda tasarlanmış projelerdir. Diğer taraftan, yapılan hiçbir yapı bir diğerinin aynısı değildir. Tip proje bile olsa her inşa süreci kendi dinamikleri (işçilik, maliyet, malzeme, maharet, süre, vb.) içerisinde farklılaşır.

sorunlardan söz etmişlerdir. Sözelimi kalfa yeni yapılacak camide daha önce yaptığı camilerdeki kalıpları kullanmakta ya da proje yeterince denetlenmediği zaman kalfa camide istediği değişiklikleri yapabilmektedir. Ayrıca bazı kamu kurumlarının, hayırsever kişilerin yaptırdığı camilerden de söz edilebilir. Bunların tüm finansal işleri bu kişi veya kuruluşlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Camiler parasal bir sorun olmadığı için de çoğu zaman yasal mevzuatlara uymak suretiyle bir mimar tarafından projelendirilmektedir. Dolayısıyla mimar emeğine başvurmak özellikle bu durumlarda söz konusu olmaktadır.

Müftülük kayıtlarından elde edilen veriler doğrultusunda Van'da inşa edilen bu 40 “mimarlı” cami yapım yıllarına göre 10 yıl aralıkla hazırlanan bir grafik üzerinde gösterilebilir (Grafik 4). Bu grafikte mavi segment 10 yıllık süreçte yapılan toplam cami sayısını gösterirken, turuncu segment o camilerden “mimarlı” olanlarını göstermektedir.



Grafik 4: Yıllara göre inşa edilen toplam cami sayısı ile mimarı belli olan cami sayıları

1940-1949 aralığında inşa edilen 2 camiden 1'inin (%50), 1950-1959 aralığında 9 camiden 3'ünün (%33), 1960-1969 aralığında 9 camiden 2'sinin (%22), 1970-1979 aralığında 28 camiden 5'inin (%18), 1980-1989 aralığında 44 camiden 9'unun (%20), 1990-1999 aralığında 82 camiden 9'unun (%11), 2000-2009 aralığında 33 camiden 9'unun (%27), 2010-2013 aralığında 27 camiden 2'sinin (%7) bir mimar tarafından projelendirildiği tespit edilmiştir. 10'ar yıllık dilimler halinde özetlenen bu sonuçlara göre, 1940-1949 aralığındaki 2 cami istisna tutulursa, en yüksek oran %33'ü geçmemektedir. Cami inşaatının en fazla ve nispeten kurumsallaşmanın ve yasal düzenlemelerin daha etkin olduğu varsayılacak olduğu dönemde (1990-2013 aralığında) mimarı belli olan camilerin oranı %14'tür. Bu oran genel ortalamasının da (1941-2013 arasında inşa edilen 234 toplam cami içinde mimarı belli 40 cami oranı: %17) altındadır. Buradan cami sayısı arttıkça yasal denetimin azalmakta olduğu sonucu, yasal mevzuatın olması ile yasaya uyum ve denetimin birbirine koşut olmadığı şeklinde iki yorum üretilebilir.

3. Mimarlı Belli Olan Van Camileri ve Mimarları

Van merkezde yer alan 234 caminin (1941-2013 arası) 40 tanesinin (bunlara işyeri ve apartman içinde bulunan camiler de dahildir) müftülük kayıtlarındaki (özellikle cami

kütük defterine) “mimar” satırında bir isim yazılıdır. Mimarı olmayan cami sayısı ise 194’tür. Bu veriler ışığında hazırlanan Tablo 1’de Van merkezde bir mimar tarafından projelendirilen camiler ve camilerin mimarları yer almaktadır. 40 cami projesinde toplam 28 mimar ismine rastlanmaktadır. Bu şahısların tümü ise mimar değildir. Bazı camilerin bir kalfa tarafından inşa edildiği başka kaynaklarca ifade edilirken, yine aynı kaynaktan veya o camiye ait başka bir kaynaktan caminin mimarı olarak bu kalfanın adı geçmektedir. Sözelimi Abdurrahman Gazi Camii, Yeşil Camii ve Hayrat Camii’nin mimarı kaynaklarda Hasan Şeker olarak yer almaktadır. Bahsedilen şahsın Van merkezde birçok caminin inşasında yer alan bir kalfa olduğu bilinmektedir. Yine Hacı Osman Camii’nin mevcut yeni camisi inşa edilmeden önceki cami kayıtları bu caminin Nusret Usta tarafından yapıldığı görülmektedir. Burada bahsedilen şahsın soy isminin mi “Usta” olduğu, yoksa şahsın mesleğinin mi inşaat ustası olduğu bilinmemektedir. Her iki camiye ait kaynaklarda caminin mimarı olarak “Nusret Usta” ismi yer almaktadır. Bu iki örneğin bilinmesine rağmen tabloda yer almasının sebebi tablonun matbu formlara göre hazırlanmış olmasıdır (Tablo 1).

Tablo 1: Van Merkez’de Cami Mimarları, Cami İsimleri, Yaptıranlar ve Yapım Yılları

NO	MİMAR ADI	CAMİ ADI	YAPTIRAN	YAPIM YILI	
1	Hasan ŞEKER	Yeşil Camii	Şahıs	1977	
		Hayrat Camii	Dernek	1980	
		Abdurrahman Gazi Camii	Şahıs	1982	
2	Mehmet BİTİRGE	Ali Paşa Camii	Şahıs	1996	
3	Metin HANOĞLU	Sadık Altıntepe Camii	Mahalle Halkı	1993	
4	Nurettin ZEREN	Asker-i Rüştiye Camii	Mahalle Halkı	1979	
		Şengülleri Camii	Şahıs	1989	
5	Şahabettin ÖZTÜRK	Yeni Camiler	Boyalar Camii	Dernek	2006
			İpekyolu Mehmet Şerif, Rehavza Aydın Camii	Dernek	2007
			Hacı Sabah Şavur Camii	Dernek ve Şahıs	2008
			Şabaniye Merkez Camii	Dernek	2009
			Yeni Norşin Camii	Dernek	2013
		Restorasyon	Selimbey Camii	Mahalle Halkı	2013
			Horhor Camii	Vakıflar Gen. Müd.	2013
			Hüsrevpaşa Camii	Şahıs	2000
			Süleyman Han Camii	Vakıflar Gen. Müd.	2011
			Kaya Çelebi Camii	Şahıs	2013
6	Kenan YÖNTEN	Hatuniye Camii	Mahalle Halkı	2009	
		Dervişoğulları Camii	Şahıs	2007	
7	Hüsnü KAŞTAN	Hacı Ethem Oydan Camii	Şahıs	1984	
8	Muhsin SAĞDİNÇ	Hacı Ali Sağdınç Camii	Mahalle Halkı	1996	
9	Cemal DURAN	Hacı Bekir Camii	Mahalle Halkı	1965	
10	Ömer KİRAZOĞLU	Hz. Ömer Camii	Dernek	1976	
		Hacı Hüseyin Camii	Dernek	1961	
		Hacı Hidayet Camii	Dernek	1958	
11	Ali GÜLER	Hacı Hüsnü Camii	Dernek	1979	
12	Nüsret USTA	Hacı Osman Camii	Dernek	1941	
13	Namık KADAN	Hacı Şemseddin Camii	Şahıs	2004	
14	Mehmet KUTLU	Hafiziye Camii	Mahalle Halkı	1950	






15	Halil GÜLERYÜZ	Hız. Bilal Camii	Dernek	1997
16	Abdurrahman DİLEK	İlhan Tekin Camii	Şahıs	1994
17	A. Sait BAYRAM	Nur Camii	Şahıs	1995
18	A. RAHMAN	Ortaklar Camii	Şahıs	1984
19	Menduh YILMAZ	Oto Sanayi Camii	Dernek	1989
		Yüzüncü Yıl Ün. Camii	Dernek	1986
20	Halit ERÖRS	Seyid Enver Camiii	Şahıs	1994
21	Halit BAYAR	Sezenler Camii	Şahıs	1995
22	Süleyman TUKTAMIŞ	Şabaniye Camii	Dernek	1959
23	Vahdettin DEĞER	Şabaniye Kursu Camii	Dernek	1996
24	Hasan ARI	Şafak Camii	Şahıs	1993
25	Cahit AÇIKGÖZ	Toprakkale Camii	Dernek	1985
26	Ankara Temko Mim. Müh. Bürosu	Ulu Camii	Dernek	1974
27	Ferman ÇEMBERLİTAŞ	Yeni Emin paşa Camii	Dernek	1980
28	İdris CANBAY	Yukarı Esentepe Camii	Dernek	2007
Not: Mimar olarak geçen isimler müftülük arşivindeki cami kayıt defterlerinden aynen alınmıştır.				

Tablo 1’den çıkarılabilecek bir diğer sonuç cami yaptıranlar yani baniler üzerinedir. Tabloda görüldüğü üzere mimarlı camilerin 19’u “dernek”, 13’ü “şahıs”, 7’si “mahalle halkı”, 1’i de “mahalle halkı ve şahıs” tarafından inşa ettirilmiştir. Cami yaptıran derneklerin, şahısların ve kayıtlarda geçtiği haliyle mahalle halkının cami inşa ederken kısmen de olsa mimar emeğine başvurdukları görülmektedir. Fakat cami yaptıranların (dernek, şahıs, mahalle halkı) inşa ettikleri toplam cami sayısı ile mimarlı cami sayılarının ters orantılı olduğu görülebilir. Sözelimi dernekler tarafından inşa edilen toplam cami sayısı 59 iken bunların 19 tanesinde (%32) mimar ismi geçmektedir. Şahıs tarafından inşa edilen toplam cami sayısı 62 iken 13 tanesi (%21), mahalle halkı tarafından inşa edilen cami sayısı 75 iken bunların sadece 7 tanesinde (%9) mimar görülmektedir. Halkın kendi organizasyonu olarak çerçevelebilecek bu üç grup arasında en fazla oran “dernek” statüsüyle inşa edilen camilerdedir. Bu statünün bilinenin aksine daha fazla mimar katkısına açık olduğu söylenebilir.

Bir mimar ismi zikredilen camilerin yapım yıllarına göre sıralandığı Tablo 2’de 8 camide² kayıtlarda geçen camilere ait herhangi bir görsel olmadığından ve dahası bahsedilen camiler bugün yerlerinde olmadıklarından, bu camilerin yerlerine inşa edilen yeni cami görsellerine yer verilmiştir. İşin ilginç tarafı bazı camiler her ne kadar yeni yapılmışsa da kayıtlarda yeni yapılan cami mimarının adı yerine eski mimarların adları yer almaktadır. Tablo 2’de cami mimarları müftülük kayıtları temel olarak gösterilmiştir.

² Hacı Osman Camii, Hafiziye Camii, Hacı Hidayet Camii, Şabaniye Camii, Hacı Hüsnü (Yaşar) Camii, Asker-i Rüştüye Camii, Hacı Ethem Soydan Camii, Nur Camii

Tablo 2: Van Merkez’de Bir Mimar Tarafından Projelendirilen Camilerin Fotoğrafları, Yapım Yılları, İsimleri ve Mimarları













			
1941 <i>Hacı Osman Camii</i> ³ Nusret Usta	1950 <i>Hafızıye Camii</i> ⁴ Mehmet Kutlu	1958 <i>Hacı Hidayet Camii</i> ⁵ Ömer Kirazoğlu	1959 <i>Şabaniye Camii</i> ⁶ Süleyman Tuktamış
			
1961 <i>Hacı Hüseyin Camii</i> Ömer Kirazoğlu	1965 <i>Hacı Bekir Camii</i> Cemal Duran	1974 <i>Ulu Camii</i> Ankara Temko	1976 <i>Hz. Ömer Camii</i> Ömer Kirazoğlu
			

³ Hacı Osman Camii'nin ilk yapılış tarihi 1941'dir. İsmi Küçük Camii'dir. Eski cami yıkılarak 1998'de görselde yer alan yeni cami inşa edilmiştir.

⁴ Hafızıye Camii, bir diğer adı 'Nanyemez Baba Camii'dir. 2011 depreminde cami hasar görüp yıkılmıştır.

⁵ Hacı Hidayet Camii, Ömer Kirazoğlu'nun 1958'de projesini hazırlayıp uyguladığı cami 2011 yılında depremde yıkılmıştır. Görselde yerine yapılan yeni cami gözükmemektedir. Lakin kayıtlarda bu caminin mimarı hala Ömer Kirazoğlu olarak geçmektedir.












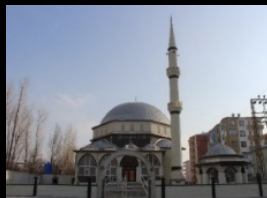
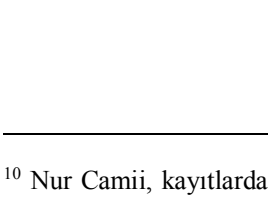
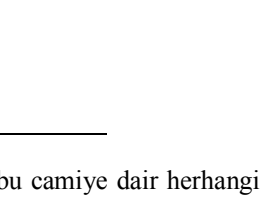
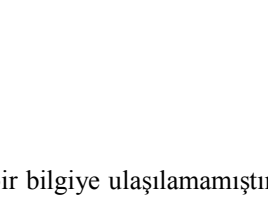
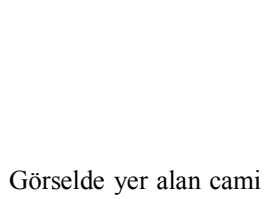
⁶ Şabaniye Camii 1977 tarihinde yapılmıştır. Görselde yer alan cami ise 2009 tarihinde bu caminin yerine yapılan Şabaniye Merkez Camii'ne aittir.

1977 <i>Yeşil Camii</i> Hasan Şeker	1979 <i>Hacı Hüsnü Camii</i> ⁷ Ali Güler	1979 <i>Askeri Rüştüye Camii,</i> <i>H.Firdevs Türkmenoğlu C.</i> ⁸ Nurettin Zeren	1980 <i>Hayrat Camii</i> Hasan Şeker
			
1980 <i>Yeni Emin Paşa Cami</i> Ferman Çemberlitaş	1982 <i>Abdurrahman Gazi Camii</i> Hasan Şeker	1984 <i>Hacı Ethem Soydan Camii</i> ⁹ Hüsnü Kaştan	1984 <i>Ortaklar Camii</i> A. Rahman
			
1985 <i>Toprakkale Camii</i> Cahit Açıkgöz	1986 <i>Yüzüncü Yıl Ün. Camii</i> Menduh Yılmaz	1989 <i>Şengüller Camii</i> Nurettin Zeren	1989 <i>Oto Sanayi Camii</i> Menduh Yılmaz
			





⁷ Hacı Hüsnü (Yaşar) Camii: 2011 Van depreminde yıkılan caminin yerine görselde yer alan cami yapılmaya başlanmıştır.

⁸ Askeri Rüştüye Camii: 1979 tarihli cami yıkılarak yerine görselde yer alan cami inşa edilmiştir. Caminin yeni ismi “Hacı Firdevs Türkmenoğlu Camii” olarak değiştirilmiştir.

⁹ Hacı Ethem Soydan Camii, bir iş merkezinin bodrum katında yer almaktadır. 2011 Van depreminde bina yıkılmıştır. Görsel eski yapıya aittir. Bugün itibari ile yeni bir iş merkezi inşa edilmiş olup cami de yine eski yerinde durmaktadır.

1993 <i>Şafak Camii</i> Hasan Arı	1993 <i>Sadık Altıntepe</i> Metin Hanoğlu	1994 <i>Seyyid Enver Camii</i> Halit Erörs	1994 <i>İlhan Tekin Camii</i> A. Rahman Dilek
			
1995 <i>Sezenler Camii</i> Halit Bayar	1995 <i>Nur Camii</i> ¹⁰ A. Sait Bayram	1996 <i>Şabaniye Kuran Kursu Camii</i> Vahdettin Değer	1996 <i>Ali Paşa Cami</i> Mehmet Bitirge
			
1996 <i>H. Ali Sağdıncı Camii</i> Muhsin Sağdıncı	1997 <i>Hz. Bilal Camii</i> Halil Güleriyüz	2004 <i>H.Şemsettin Camii</i> Namık Kadan	2006 <i>Boylar Camii</i> Şahabettin Öztürk
			
2007 <i>Dervişoğlu Camii</i> Kenan Yöntem	2007 <i>Yukarı Esentepe Camii</i> İdris Canbay	2007 <i>İpekyolu Mehmet Şerif ve Rehevza Aydın Camii</i> Şahabettin Öztürk	2007 <i>Hacı Sabah Şavur Camii</i> Şahabettin Öztürk
			

¹⁰ Nur Camii, kayıtlarda bu camiye dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Görselde yer alan cami bu caminin yerine inşa yeni edilen camiye aittir.

			
2009 Şabaniye Merkez Camii Şahabettin Öztürk	2009 Hatuniye Camii Kenan Yöntem	2013 Yeni Norşin Camii Şahabettin Öztürk	2013 Selimbey Camii Şahabettin Öztürk

Tablo 2'deki 40 camide ismi geçen 28 mimar vardır (biri mimarlık ofisi). Bu mimarlar arasında ise iki ve üzeri cami projesi çizen 6 mimar bulunmaktadır (Tablo 3). 2006-2013 yılları arasında 6 cami projesi çizen Şahabettin Öztürk Van Merkez'de en fazla camisi bulunan mimardır. 1958, 1961 ve 1976 yıllarında 3 cami projesi bulunan Ömer Kirazoğlu cami sayısı ve ilk caminin yapım yılının 1958 tarihine gitmesiyle öne çıkmaktadır. Bu mimarların yanısıra Hasan Şeker 3 cami, Nurettin Zeren, Menduh Yılmaz ve Kenan Yöntem ise 2'şer camide mimar olarak gözükmektedir.

Tablo 3: Van Merkez'de İki ve Üzeri Sayıda Caminin Projesini Çizen Mimarlar ve Cami Sayıları

MİMAR ADI	CAMİ SAYISI	YAPIM YILI
Ömer KİRAZOĞLU	3	1958, 1961, 1976
Hasan ŞEKER	3	1977, 1980, 1982
Nurettin ZEREN	2	1979, 1989
Menduh YILMAZ	2	1986, 1989
Şahabettin ÖZTÜRK	6	2006, 2007, 2007, 2009, 2013, 2013
Kenan YÖNTEM	2	2007, 2009

Cumhuriyet dönemi cami mimarlığında 1950 sonrası mimar olarak tasarladığı cami sayısı ve çeşitli şehirlerde yaptığı camiler bakımından önemli isimlerinden kabul edilebilecek ve daha fazla araştırmaya konu olması gereken mimar **Ömer Kirazoğlu**, 1916 Kayseri doğumludur. 1946 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi'nden mimar-mühendis olarak mezun olmuştur (URL-2). 1950'li yıllarda Türkiye'de mimar sayısının azlığı, mimarların bir meslek örgütünde yeni yeni örgütleniyor oluşu, dolayısıyla mimarlığın yasal tanımlamalarının henüz yerleşmediği ve mimarların yeni cami mimarisine uzak duruşu Ömer Kirazoğlu'nun cami tasarımlarına daha dikkatli bakmak gerekliliğini ortaya koymaktadır. Kirazoğlu, dönemin önemli İslam âlimlerinden dini dersler almıştır. 1959 yılında Süleymaniye Camii restorasyonunda şantiye şefi olarak çalışmıştır. Klasik cami mimarisine olan merakı da bu dönemde artmıştır. Türkiye içinde ve dışında 200'e yakın cami projesi tasarlayan Kirazoğlu, Cumhuriyet sonrası Türk cami mimarisinde betonarme, kubbeli, revaklı, iç avlulu cami tarzının en tanınan isimlerinden biridir. Cami projelerinde özellikle 16. yüzyıl klasik cami formunun izlerini görmek mümkündür. Anadolu'nun birçok yerinde cami projelerine imza atan Kirazoğlu, Medine'deki Ravza-i Mutahhara'nın onarımında da fiilen çalışmıştır. Kirazoğlu, Van'da da üç önemli cami projesi hazırlamıştır. Bu camiler Hacı Hidayet

Camii (1958 ve 2011), Hacı Hüseyin Camii (1961) ve Hz. Ömer Camii (1976)'dir. Hacı Hidayet Camii 2011 depremde yıkılmış, yerine başka bir cami yapılmıştır. Fakat müftülük kayıtlarında hala Kirazoğlu yapısı olarak görünmektedir. Hacı Hüseyin ve Hz. Ömer camileri son cemaat mekanları ve revaklarıyla önemli denemeler olarak görünmektedir.

Müftülük kayıtlarında üç caminin (Yeşil Camii-1977, Hayrat Camii-1980, Abdurrahman Gazi Camii-1982) mimarı olarak yer alan mimar **Hasan Şeker** mimarlar odası Van şubesi kayıtlarında yer almamaktadır. Aynı dönemlerde çalışan diğer mimarlar Hasan Şeker'in taş ustası olduğunu dile getirmektedir. Mimar olarak isminin geçtiği Yeşil Camii ve Abdurrahman Gazi Camii'lerinde Ahlat taşı kullanılmıştır. Bu camiler Van'da yığma sistemle, taş kullanılarak inşa edilen nadir camilerdendir. Bu üç cami de büyük oranda tek kubbeli Osmanlı cami mimarlığının izlerini taşımaktadır.

Kayıtlarda soyadı 'Zeren', 'Zergen' olarak yer alan mimar **Nurettin Zeren**'in Van'ın 1950 sonrası ilk mimarlarından olduğu söylenmektedir. Müftülük kayıtlarında iki caminin (Askeri Rüştüye Camii-1979 ve Şengüller Camii-1989) mimarı olarak ismi geçmektedir. Resmi kayıtlarda Nurettin Gürbüz olarak yer almaktadır. Mimarlar Odası'nda ise bu soy isimle kayıtlı değildir. 2001 yılında vefat etmiştir. Müftülük kayıtlarına göre Askeri Rüştüye Camii'nin mimarı olarak ismi geçmesine rağmen bazı kaynaklarda da bu caminin mimarı olarak hemen hemen aynı dönemlerde Van'da çalışmalar yapan mimar Dursun Arpalı'nın ismi yer almaktadır. Projelendirdiği iki camiden Askeri Rüştüye Camii'ne ait herhangi bir görsel yoktur. Camii 2011 yılında yıkılmış yerine yeni bir cami inşa edilmiştir. Ayakta duran bir diğer cami olan Şengüller Camii tek kubbeli klasik cami mimarisinin izlerini taşıyan, betonarme bir camidir.

Müftülük kayıtlarında Van'da inşa edilen iki caminin (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Camii-1986 ve Oto Sanayi Camii-1986) mimarı olarak **Menduh Yılmaz** ismi geçmektedir. Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu iki caminin yapılış tarihlerinden ve Van'da aynı dönemlerde çalışan mimarların söylemlerinden hareketle 1980-1990 yılları arasında Van'da çalıştığını söylenebilir. Projelerini hazırladığı iki cami halen ayaktadır. Camiler özellikle dört taşıyıcı eleman üzerine oturan merkezi tek kubbeli klasik cami formundan ayrılmayan camilerdir.

Mimar **Şahabettin Öztürk**, 1966 tarihinde Bitlis'te doğmuş, 1992 yılında Dicle Üniversitesi'nden mimar olarak mezun olmuştur. 2009 yılından bu yana Yüzüncü Yıl Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde Dr. öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde, Bitlis, Şırnak, Van, Muş başta olmak üzere bir çok ilde tarihi yapıların proje ve restorasyon uygulama projelerinde görev almıştır. İran, Antalya ve Van'da 15'in üzerinde cami projesi gerçekleştirmiştir. Van'da projelendirdiği camiler şunlardır: Boyalar Camii (2006), İpekyolu Mehmet Şerif ve Rehavza Aydın Camii (2007), Hacı Sabah Şavur Camii (2007), Şabaniye Merkez Camii (2009), Yeni Norşin Camii (2013) ve Selimbey Camii (2013). Şahabettin Öztürk'ün projelerini hazırladığı camiler çeşitli ölçeklerde, kubbeli camilerdir. Van Merkez'de en fazla yeni cami projesine imza atan ve 4 tarihi caminin de restorasyon projesini hazırlayan mimardır.

Van'da cami projesi hazırlayan bir başka mimar olan **Kenan Yöntem**, 2006 yılında Balıkesir Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi'nden mezun olmuştur. Van'da bir mimar tarafından projelendirilen iki caminin (Dervişoğlu Camii-2007 ve Hatuniye Camii-2009) mimarıdır. Hatuniye Camii kubbe ve tonozların bir arada yer aldığı formu

ile yapı elemanlarının birbirleriyle olan oran ilişkileri bakımından farklılaşan üç katlı bir yapıdır. Dervişoğlu Camii ise yüksek bir girişe sahiptir.

“Mimarlı” camiler üslup farklılıklarından çok, yapı elemanları arasındaki oran-orantı, denge ilişkileri bakımından farklılıkları ile göze çarpmaktadırlar. Bu camiler genellikle tarihle formalist (biçimci) ilişkiler kuran, oluşmuş simgesel konvansiyonlara uyan hatta onların yerleşmesine katkı sunan denemeler olarak görülebilir. Kuşkusuz yukarıdaki farklılaşan özellikleri bakımından daha “başarılı-başarısız” camiler ayrımı yapılabilir.

SONUÇ

Van İl Müftülük kayıtlarına göre Van’da inşa edilen camilere bakıldığında geçmişten günümüze bu yapıların fiziki durumları, kim tarafından, nerede, ne zaman inşa edildikleri vb. bilgilere ulaşmak mümkündür. İşte bu istatistiki bilgiler ışığında hazırlanan grafikler farklı bir cami okuması yapmaya imkân vermektedir. Caminin sadece fiziksel bir yanının olmadığını onun ötesinde yapım sürecinden organizasyon ilişkilerine, kullanımından mülkiyetine birçok alanda toplumsallığın tam merkezinde olduğu görülmektedir. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı ve onun yereldeki temsilcisi olan İl Müftülüklerinin bir denetleyici ve düzenleyici olarak alanda yeterince olmasa da yer aldıkları kayıtlardan anlaşılabilir.

Van merkezde bulunan 1941-2013 arasında inşa edilen 234 camiden %82,9’unun mimarı belli değildir. Yalnızca 40 caminin mimarının biliniyor olması ve bunların toplam 28 mimar tarafından projelendirilmiş olması Türkiye’de cami inşasında mimar emeğine başvurulmamasının somut bir örneği olarak görülebilir. Öyle ki, 2010-2013 yılları arasında inşa edilen 27 caminin sadece 2’sinin mimarı bilinmektedir. Halen yapılan camilerin büyük bir kısmı yine bu şekilde yapılmaktadır. Çok az bir kısmı mimarlar tarafından tasarlanmaktadır. Son 5-10 yıl içinde yapılan camiler için yasal yolların izlenmesi özellikle müftülük ve yerel yönetimler tarafından istenmektedir. Bu hususta Van İl Müftülüğü’nün denetimler yaptığı resmi yazışmalar ile bu konuları kayıt altına almaya çalıştığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan, cami yapımına mimarın dâhil edilmesi meselesi yasal zorunluluğun ötesinde bir durumdur. Mimar sadece yasal zorunluluk gereği değil tasarımcı kimliği ile de cami mimarisine dâhil olabilmelidir. Bu makalede asıl vurgu 1941-2013 arası dönemde inşa edilen 234 caminin yalnızca 40’ında mimar ismine rastlanması ve bu sayının nitelikli mimari üretim için birbirinden beslenebilecek son derece yetersiz bir niceliğe tekabül etmesidir.

Türkiye kamuoyunun mimarlık tartışmalarında mimarın rolü üzerine hararetli tartışmalar yürütülmektedir (ayrıntılı değerlendirmeler için bkz.: Atlı 2010 ve Taşar, 2015). Karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç olmakla birlikte, Van özelinde elde edilen bilgiler uyarınca Türkiye genelinde inşa edilen camilerin çoğunluğunda mimar isminin bilinmediği söylenebilir. Günümüzde cami mimarlığının “mimarsızlaşması” sorunsalı; simgesel yerleşik kabuller, sosyo-politik durumlar, mimarların ve bu konu ile alakalı sivil toplum kuruluşlarının, üniversitelerin konuya yeterince eğilmemeleri gibi birçok sebebin ortak üretimidir.

KAYNAKÇA

ATLI, Mehmet, *90’lardan Günümüze Türkiye’de Cami Mimarlığı Tartışmalarına Mimarların Katılımı*, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010

KÖKSAL, Aykut, “Türkiye’de Cami Mimarisi Üzerine” Turgut Cansever’le Söyleşi, *Arredamento Dekorasyon Dergisi*, S. 11, s. 88-91

GÜLEN, Mustafa, *Van ve Cami: Bir Anlamlandırma Denemesi*, Mardin Artuklu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin, 2015

KUTLU, Melek, DÜZENLİ, Halil İbrahim, “Cumhuriyet Dönemi İstanbul’unda Cami Mimarisi”, *Sosyoloji Divanı*, S. 7, s. 89-108

TANYELİ, Uğur, *Rüya İnşa İtiraz: Mimari Eleştiri Metinleri*, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 2013.

TAŞAR, Emin Selçuk, *Aslında Neyi Konuşuyoruz: Türkiye’de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*, Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin, 2015

URL-1: www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/1367 (Erişim tarihi: Nisan 2018)

URL-2: www.biyografya.com/biyografi/7981 (Erişim tarihi: 27 Aralık 2017)

URL-3: www.gazetevatan.com/turkiye-de-3-bin-379-kisinin-tapulu-camisi-var-103549-yasam/ (Erişim tarihi: 18 Aralık 2018)

NECİP FAZIL KISAKÜREK'TE GENÇLİĞE BAKIŞ VE İDEAL GENÇLİK TASARIMI

Yusuf AYDOĞDU*

Öz

Cumhuriyet dönemi Türk düşünce ve edebi dünyasına yön veren öncü sanatçılardan biri olan Necip Fazıl Kısakürek, yeteneği, karakteri, aksiyoner-mücadeleci kimliği, dava adamlığıyla ön plana çıkmış, çok geniş kitleleri tesiri altına almış önemli bir sanatçıdır. Edebiyatçı kimliğinin yanı sıra, daha sonra benimsediği İslamcılık düşüncesiyle de Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslamcı düşüncenin entelektüel sahadaki en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Necip Fazıl'ın uzun soluklu yazın yaşamında en dikkat çekici özelliklerinin başında mevcut resmi düşünceye alternatif bir nesil yetiştirme çabası gelmektedir. Bir davanın veya düşüncenin uzun soluklu yaşayabilmesi için gençler tarafından benimsenmesi gerektiğini bilen Necip Fazıl, yazdığı her eserde, bulunduğu her ortamda, konferansta, söyleşide genç-yaşlı fark etmeksizin sözü gençlere getirmiş bir sanatçıdır. *İdeolojya Örgüsü* başta olmak üzere birçok eserinde yeni bir nesil/gençlik yetiştirme çabası içerisinde olan Necip Fazıl'ın ideal gençliği, mevcut Cumhuriyet ideolojisinin idealize ettiği gençliğe karşı alternatif bir gençlik modeli olarak ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada, Necip Fazıl'ın düşünce dünyası yazdığı çeşitli eserlerden yola çıkılarak irdelenmiş, sanatçının gelecek tasavvuru ve ideal gençlik düşüncesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Necip Fazıl Kısakürek, Ütopya, İslamcılık, İdeal Gençlik

NECİP FAZIL KISAKÜREK'S VIEW OF YOUTH AND IDEAL YOUTH DESIGN

Abstract

Necip Fazıl Kısakürek is a pioneer artist who directs Turkish thought and literary world in the Republican era. Necip Fazıl; is an important artist who has come to the forefront with his talent, character, character and actor-challenger identity, and has been working on very large masses. The artist is the most important representative of the Islamic thinker in the early years of the Republic, in addition to his identity as a writer, with his belief in Islamism.

Makale Gönderim Tarihi: 24.09.2018 Kabul Tarihi: 12.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.463092

* Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aydogduy0@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1013-5278

Necip Fazıl is in the effort of raising a new generation / youth in many works, especially "İdeolocya Örgüsü". The ideal youth of Necip Fazıl emerged as an alternative, second way against the youth idealized by the present Republican ideology. Necip Fazıl's ideal youth; He chose Islam as an example religion, and as example personality Hz. He sees Muhammad role model. Necip Fazıl's ideal youth tries to develop the world of thought through the Qur'an and hadiths. This ideal youth is a young person who tries to conceptualize the time and place where he or she lives, depending on the Islamic tradition, but who is open to change. In addition to Necip Fazıl's idealized all-out enthusiasm, his moral stance is a model personality with character traits. The main aim of the artist is to create a representative personality that spreads towards the collective individual.

In this work, Necip Fazıl's thought world has been examined from the various works written by him. the idea of the future thought and ideal youth was tried to be determined by going out of the works of the artist.

Keywords: Turkish Literature, Necip Fazıl Kısakürek, Utopia, Islamism, Ideal Youth

GİRİŞ

Cumhuriyet döneminin sanat, düşünce, siyaset ve toplumsal hayatına yön veren sanatçıların öncülerinden olan Necip Fazıl, yeteneği, karakteri, aksiyoner-mücadeleci kimliği, dava adamlığıyla ön plana çıkmış, çok geniş kitleleri tesiri altına almış önemli bir sanatçıdır. Sanatçı kimliği sadece yazdıkları ile değil, aynı zamanda hayat karşısındaki, duruşu, yaşam biçimi ve üslubu-tavrı ile bütünleşmiş bir şahsiyettir. Bütün ömrü sınanma, sorgulama ve yaralanmalarla geçmiş olan sanatçı; bir medeniyeti ve onu var eden düşünce, inanç, kültür değerlerini tekrar ayaklandırmayı kendine bir vazife olarak telakki etmiştir. Bu açıdan Necip Fazıl, Cumhuriyet dönemindeki İslamî düşüncenin entelektüel plandaki ilk ve en önemli şahsiyetlerinin başında gelmektedir. (Özdenören, 2004: 36).

Birçok yönüyle hastalanmış bir medeniyeti her türlü sorunu ve dışlanmayı göze alarak tekrar diriltme çabası içerisine girmiş olan Necip Fazıl, böylece Cumhuriyet'in kuruluş felsefesi olarak belirlediği Batılı normlara göre oluşturulmuş yeni devletin pozitivist, tekçi paradigmalara karşı alternatif bir yol/okuma oluşturma çabası içerisine girişmiştir.

“Yirminci yüzyıl Türk fikir hayatına yön verenler arasında Necip Fazıl'ın özel ve önemli bir yeri vardır. O hem tek parti devrinin düşünceyi de tek'e zorlayan baskısı altında başka türlü düşünülebileceğini ilk sezdirenlerden olmuş hem de fikirleriyle kitleleri arkasından sürükleyen hitabet kudretinin meyvelerini yeni yüzyılımıza taşıyabilmiştir” (Okay, 2007: 7-8).

Cumhuriyet döneminin genel aydın profilinden farklı bir yol izleyen Necip Fazıl, özellikle yirminci yüzyılda dünyaya egemen olmaya başlayan seküler, pozitivist, kapitalist ve sosyalist eksenli düşüncelere karşı İslam'ı ve onun tebliğci mantığını esas alan bir düşünceyi yaymaya çalışmıştır. Nitekim bu özelliğiyle “Cumhuriyet dönemi Türk aydını içerisinde modern tebliğci aydın tipinin ilk örneklerinden biri” (Orçan, 2005: 117-118) olarak öne çıkmıştır. Bir imparatorluğun kapanış sahnesinin son devresinde hayata gözlerini açmış olan Necip Fazıl'ın hemen akabinde Birinci Dünya Savaşı, Kurtuluş Mücadelesi ve yeni kurulan bir ulus devletinin oluşum süreci gibi bir milletin yaşayabileceği en kritik olaylarına şahitlik etmesi sanatçıda önemli izler bırakmıştır.

“Bir devrin kapanışının son perdesinin hemen öncesinde dünyaya gelmiş ve bir devin, Osmanlı medeniyetinin tarih sahnesinden çekilişine şahitlik etmiştir. Hemen akabinde, âdeta akşam başka bir medeniyetin çocukları olduklarını unutup sabah kalktıklarında dünün inkâr edildiği bir vasatta yetişmiştir” (Akdemir, 2010: 61-62).

Kökleri Maraş'a dayanan İstanbullu, kültürlü, zengin bir ailenin ferdi olarak yetişen Necip Fazıl'ın bu süreçte aile tarafından kendisine gösterilen aşırı dikkat ve ilgiyi bütün ömrü boyunca etrafından talep ettiği görülmektedir. Bu tavrın zamanla onda ben-merkezci/artist, egosantrik bir sanatçıyı doğurduğu aşikârdır. Necip Fazıl aile gelenekleri itibariyle aristokrat bir Osmanlı ailesinden gelen, aynı zamanda Cumhuriyetle barışık bir ailenin çocuğudur. Aldığı eğitim, hayat tarzı ve edebi aksiyonu ile Cumhuriyetin seçkin sanatçıları arasında yer almıştır. Bu özellikleri onun daha sonra benimsediği İslami düşüncenin yayılmasında bir kalkan görevi görmüştür. Çünkü Cumhuriyetin seçkin cenahları birçok özelliğiyle kendilerinden olan bu adamı diğer İslamcılar gibi dar bir alana sıkıştırmaktan kaçınmışlardır. Bunun yanında Necip Fazıl'ın içinden çıktığı, birçok yönden zaafalarını bildiği bu seçkin topluma karşı muhalif/eleştirel bir dil oluştururken zorlanmadığını söylemek mümkündür (Emre, 2005: 48).

Necip Fazıl'ın edebi ve düşünsel serüveninin kırılma dönemleri vardır. Özellikle çocukluğunun ve gençlik dönemini geçirdiği İstanbul yıllarının ardından, İstanbul Darülfünunda okumaya başladığı Felsefe bölümü ve devamında devlet bursu ile gittiği Fransa ve Paris dönemi onun dünya hayatına, eğlenceye fazlasıyla kapıldığı yıllardır. Fransa'dan dönen sanatçının çeşitli devlet kurumlarında çalıştığı yıllar ise, sanatçının özellikle kendi beniyile geçirdiği iç hesaplaşmalar ve arayışlar dönemidir.

“Tene bürünen ben'le evren arasındaki maddi oran uyumsuzluğu şairin yaşadığı dünyayı sürekli olarak sorgulamasına yol açar. İç ve dış dünya arasında bir uzlaşma kuramadığı için her sorgulamadan büyük bir azapla çıkmıştır” (Korkmaz, 2013: 253).

Özellikle şiir yoluyla modern dünya insanının metafizik kaygılarını, arayış ve bunalımlarını yansıtan Necip Fazıl, sanattaki amacını mutlak olanın peşinde koşmak olarak belirledikten sonra adeta bir derviş misali hayatını bir çilehaneye dönüştürmüş, huzursuz bir şekilde kendi benliğini ve varlık sebebini araştırmaya koyulmuştur (Karabulut, 2015:616). Cumhuriyet döneminde yaygınlaşmaya başlayan şiirde somut olayların konu edilmesi, toplumsal ve siyasal sorunları şiirin merkezine oturtan günlük hâle gelmiş, hamasete, dışa yönelmiş Türk şiirini tekrar bireye, bireyin benine, ruhuna doğru bir hamleye dönüştüren Necip Fazıl, kendini, nefisini; dolayısıyla ruh durumunu, hassasiyetlerini, korkularını, acılarını, marazî hallerini konu alan şiirler yazmıştır (Doğan, 2013: 75).

1934 yılından itibaren şairin durumu çok daha değişik bir tablo çıkarır ortaya. Bir kere şair, bir mürşide rastlamış, ondan etkilenmiş ve derinden bir ruhi inkılâp atmosferine girmiştir. Şairin dini-tasavvufî bir inkılâpla sanat istikameti değişmeye başlamış, özellikle Nakşi şeyhi olan Abdulhâkim Arvasi ile tanışması hem inanç hem de düşünce dünyasını tekrar gözden geçirmesini sağlamıştır (Çebi, 1987: 51).

“Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum

Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum” (Kısakürek, 2005: 40).

Sanatçıyı artık “ilahi bir emanetçi olarak gören Necip Fazıl şiiri, dini ve mistik bir formülle” (Okay, 1989: 70) açıklamaya çalışır.

Özellikle 1934'te yaşadığı inançsal değişimle birlikte bireysellikten dava adamlığına doğru evrilen bu süreçte, edebiyatçı kimliğinden çok mefkûreci görüşleri ön plana çıkmış, bu görüşlerinin bir meyvesi olarak ortaya çıkmış *Büyük Doğu* dergisi de bir dergi olmanın ötesinde Türkiye'nin son yüzyılındaki, sanat, düşünce, siyaset ve inanç dünyasına yön vermiş bir harekete dönüşmüştür. Sanatçının şiirsel dili de düşünce dünyasına paralel olarak değişmiştir. Daha sert, keskin bir söylem ve bunun yanında sanatını “Allah’a adayan” Kısakürek’in şiirlerinde dini, tasavvufi, mistik ve metafizik kelimelere artmaya (Karabulut, 2016: 1696) başlamıştır.

Necip Fazıl, edebiyatçı kimliğinin yanında sosyal, siyasal ve İslami düşüncelerini yansıtan ve büyük çoğunluğu aynı zamanda editörü olduğu *Büyük Doğu* dergisinde çıkan yazıları ve 1960'lı yıllardan başlayarak 1980'lere kadar devam eden Milli Türk Talebe Birliği'nde verdiği konferanslarıyla, İslami duyarlığa sahip toplumsal kitlenin kimlik ve şuur kazanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Türk siyasetinin önemli bir kesimini oluşturan İslamcı, muhafazakâr, milliyetçi tabanda düşünceleri ile önemli bir yere sahip olan sanatçının, bu kitlelerin din anlayışının geleneksel çeperlerini genişlettiğini hatta kırdığını söylemek mümkündür. Necip Fazıl bununla yetinmemiş, toplum ve devlet kavramlarına ilişkin yeni düşünceler ileri sürmüş ve bu düşüncelerin yüreklice dillendirilmesinde çığır açmış bir sanatçıdır (Karadeniz, 2005: 70).

Necip Fazıl'ın özellikle *İdeolocya Örgüsü* (1968) ve *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvuru* (1982), *İman ve Aksiyon* (1964) adlı eserlerinde birçok yönüyle aktarmaya çalıştığı bir ütopya peşinde koştuğunu görmekteyiz. Özellikle Batı dünyasının Avrupa merkezli, pozitivist ve modernist tavrına karşı bir Doğu Bloku, kendi tabiriyle bir Asyacılık düşüncesi oluşturmak isteyen sanatçı, içeride de Batı eksenli düşünen mevcut tek parti iktidarına karşı aynı alternatif yolu önerir. Sanatçı aynı zamanda bir mekân ismi olan Asya kelimesini Batı ve Batının takipçilerine karşı, bir karşı mekân olarak göstermiş düşüncesini bu kavram üzerine oturtmaya çalışmıştır. (Özger, 2014: 32-36).

Necip Fazıl'ın Asyacılık fikrini besleyen temel dayanak İslamî düşünce ve gelenektir. Sanatçıya göre; İslamiyet, insanoğlunun topyekûn vazife, memuriyet ve haklarını getirmiş, ruhta ve maddede bütün kemâl ölçülerini sınıksız bir ideolocya örgüsü şeklinde tamamlamış ezeli ve ebedi nizamdır. Bu nizam, kendisinden olmayan her şeye bâtil gözüyle bakmakta hak sahibidir. Bakmaya da devam edecektir. (Kısakürek, 1986: 7). Nitekim sanatçının bu fikirleri *Büyük Doğu* dergisi yoluyla önemli kitlelere ulaşmaya başlamıştır.

Özellikle Tanzimat'la birlikte Türk düşünce ve kültür dünyasına hükmetmeye başlayan Batı tefekkürüne karşı, eski ihtişamını kaybetmiş, Doğuyu tekrar diriltmeyi gaye edinen bu düşüncede “Büyük” ve “Doğu” sözcükleri de birçok yönden anlamlıdır. Büyük, rüştünü daha önce ispat etmiş bir medeniyetin bunu tekrar başaracağını simgelerken, Doğu, hem her şeyin ortaya çıktığı kaynak, doğuş yeri hem de yanılığa karşı hakikatin kaynağı olarak simgelenmiştir.

“Bir aradaki bu çifte delâletten sonra da bütün insanlığa örnek olmak davasıyla, onların da üstünde ve güneş gibi topyekûn yeryüzünü yalayıcı bir mâna... (...) Öyleyse büyük doğu; çizmeli ayaklarla dışımızdaki iklimlere doğru kaba ve nefsanî bir yürüyüş olmaktan ziyade, rüzgârdan hafif topuklarla içimizdeki iklimlere doğru ince ve ruhani bir sefer.” (Kısakürek, 1986: 28).

1. Necip Fazıl'ın İdeal Gençlik Tasarımı: Büyük Doğu Gençliği

Sanatçılar, düşünürler her çağda toplumu dönüştürebilecek kurgusal, ideal bir kimlik oluşturma çabası içerisine girmişlerdir. Ütopyası olan her sanatçının bu ütopyayı yaşatacak ideal bir gençliğe ihtiyacı vardır ve olmaya da devam edecektir. Özellikle

toplumsal, ideolojik ve inanç eksenli bir sanatın peşinde koşan, kendisine, dünyayı, ülkesini, geleceğini dert edinen her sanatçıda bu ideal kahraman/kuşak/nesil yetiştirme çabasını görmek mümkündür. Yaşadığı çağı beğenmeyen, eksik bulan, bu çağın çıkmazları olduğunu düşünen, gençliğin yanlış, eksik veya yetersiz yetiştirildiğini düşünen her sanatçı, alternatif bir kuşak oluşturmak istemiştir.

Türk edebiyatı idealize gençlik oluşturma konusunda alternatifleri fazla, zengin bir geçmişe sahiptir. Ancak Türk edebiyatında ideal gençlik tasarımı genellikle iki farklı yaklaşım üzerinden şekillenmektedir. Olması gereken ideal bir gençlik yaklaşımı ile mevcut gençliğin bu ideal gençlikten eksik ve uzak yönlerini mukayese eden yaklaşımdır. Genellikle bu mukayese üzerinden oluşturulan ideal gençlik tasavvuru, her sanatçının hayat, ideoloji, inanç anlayışı üzerinden şekillenmiştir.

Necip Fazıl'ın uzun soluklu yazın yaşamında en dikkat çekici özelliklerinin başında mevcut resmi düşünceye alternatif bir nesil yetiştirme çabası gelmektedir. Bir davanın, düşüncenin uzun soluklu yaşayabilmesinin temel koşulunun gençler tarafından benimsenmesi olduğunu bilen Necip Fazıl'ın hemen hemen her yazısında, her ortamda, konferansta, söyleşide genç-yaşlı fark etmeksizin sözü gençlere getirdiğini görmekteyiz. Özellikle yazılarına ve konuşmalarına “Aziz Gençler”, “Bir Gençlik, Bir Gençlik, Bir Gençlik” “Anadolu Gençliği”, “Beklenen Nesil” gibi başlık ve nidalarla başlaması şairin hedef kitlesinin gençler olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

Necip Fazıl'ın özellikle Büyük Doğu dergisiyle başlattığı yeni siyaset, toplum ve devlet tasarımı Türk aydınının fert, toplum ve devlet düzleminde yüzyıllardır dışarıda aradığı çarenin içeride olduğunu ve kendi köklerimizde bulunduğunu hiçbir komplekse kapılmadan, büyük bir açıklıkla, bütün ideoloji ve izimlere meydan okurcasına sunmaya çalıştığı yazılarıyla büyük bir ses getirmiştir (Karadeniz, 2005: 16-17).

Büyük Doğu, özellikle tek parti dönemindeki uygulamalara karşı en sert eleştirileri yapmasıyla ön plana çıkan bir dergidir. Ayrıca derginin zamanla sınırları aşan tavrıyla muhalefet odağı haline gelmiş organizasyona dönüştüğünü söylemek mümkündür. Dergideki yazıların önemli kısmının daha sonra *İdeolocya Örgüsü* adlı eseri oluşturduğu bu eserin de bir manifesto, bir yol haritası olarak Necip Fazıl'ın düşünce dünyasını ve ütopyasını en iyi yansıtan eserlerin başında gelmektedir.

Örneğin sanatçı, *İdeolocya Örgüsü*'nde kendi ütopyasını kurarken, bu ütopyayı yaşatacak bir nesil yetiştirmek gerekliliği üzerinde ısrarla durur. Nitekim *İdeolocya Örgüsü* önemli ölçüde gençliğe seslenir, onları muhatap alır. Sanatçı, gençlerin toplumun en dinamik taşıyıcı gücü, dönüşüme açık en uygun kitlesi olduğunun farkındadır. Onların enerjisini benimsediği hak/hakikat yoluna aktarmak ister. Bu eserde özellikle nasıl bir gençlik tasavvuru içinde olduğu “Gençlik” başlıklı bölümünde ifade eden sanatçı “İslâm inkılabının, ruhunu dökeceği kalıbın gençlik” (Kısakürek, 1986, 208) olduğunu ifade eder.

Yaşadığı dönemdeki gençliğin de bir çıkmazda, yanlış yolda olduğunu düşünen Necip Fazıl, mevcut ile ideal olanı karşılaştırarak ne istediğini tarif eder:

“Ne bugünkü murakabesiz, rehbersiz, gayesiz ve şahsen mesuliyetsiz gençlik; ne dünkü çürümüş ve kokmuş, şaşırılmış ve ihtilâca düşmüş nesiller; ne de evvelki kitapların ve mevzuların başlıklarına takılı ve kakılı softacılar nesli... İslâm inkılabını kadrolaştırmaya memur gençlik, Sahabiler ve onların gerçek bağlılarından başka kendisine hiçbir ruhî örnek kabul etmeyecek ve bu ruhu, baştanbaşa yepyeni, fakat aslına uygun olarak, nefsinde ve dünyada maddeye nakşedecektir” (Kısakürek, 1986: 209).

Necip Fazıl, yeni gençliğin yeşerdiği ortama, onu yetiştirenlere saygıda kusur etmemesi gerektiğini salık verirken, bu neslin ailelerini taklit etmekten kaçınması gerektiğini de ısrarla vurgular:

“Bu gençlik, annesine, babasına, dedesine, ninesine ve geride bıraktığı mümin nesillere, sadece ve kısaca ancak Müslüman oldukları için saygı besleyecek ve İslami temsil kadrosunun bugünkü duruma düşmesinden tarih boyunca bu ölü nesillerden hiçbirisini hiçbir hususta, hiçbir tavır ve edasıyla, hiçbir renk ve çizgisiyle taklit etmeyecektir. Çünkü eskiler gerçek ve derin Müslümanlar değildirlir.” (Kısakürek, 1986: 109).

Bu yeni İslami hareketin “bütün İslam diyarlarındaki, hem manaları ve hem maddeleri geçkin pörsük örneklerle” benzemeyeceğini ifade eden sanatçı, kırk yıllık mücadelesinin yavaş yavaş maya tuttuğunu da ifade eder.

Necip Fazıl’ın bir diğer önemli önermesi; fertten cemiyete yayılan örnek insan yaratma çabasıdır. Sanatçıya göre; sağlam, samimi, ne yaptığını bilen, rotasını çizmiş, toplumun bir adım ilerisinde olan insan, zamanla toplumu harekete geçirecek ve toplumsal dönüşümü sağlayacaktır.

“Bu gençlik, her ferdiyle mutlaka sağındakini, solundakini, önündekini ve arkasındakini yakan ‘otomobil: zatiyle hareket halinde’ bir teaddi, hamle ve hareket ateşi olacak ve değiştiği her şeyi kendisine, ateşe döndürecek.” (Kısakürek, 1986: 210).

Necip Fazıl’ın ideal genci bütün heyecanının yanında ahlaki duruşu ve karakter özellikleriyle de örnek bir şahsiyettir.

“Bu gençlik, bütün muaşeret şekillerinden, maddi ve manevi bütün tavr ve edalarda, ahlakta, edepte, hayâda, hicapta, saffette, ölçülü heyecanda, hakiki vecd ve aşkta ve bütün bunlara rağmen en yırtıcı hamle ve hareketlerde semavi bir zuhur denecek kadar muhteşem ve muazzam bir tecelliye, en harikulade renkler ve çizgilerle dekorluk edecektir” (Kısakürek, 1986: 211).

Bütün vasıflarıyla İslam’ın ideal bir Müslümanı olacak bu nesil, kendisine Hz. Muhammed’i ve sahabelerini rehber alacak, başka hiçbir ata soyu tanımayacaktır. Böylece bütün insanlığın karşılaştığında “ha işte Müslüman buymuş” diyeceği, benzersiz bir hakikat ehlini karşısında bulacaktır.

İdeolocya Örgüsü dışındaki birçok eserinde ve yazısında da gençlere seslenen diri, eylemsel, heyecanlı, haykıran bir sanatçıyla karşılaşırız. *Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* (1968), *Dünya Bir İnkılap Bekliyor* (1976), *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvuru* (1982) adlı eserlerinde ve “Beklenen Nesil”, “Kalk Borusu”, “Son ve Tek Kıvılcım”, “Netice Bizimdir”, “Özlediğim Nesil”, “Gel Artık”, “Anadolu Gençliği”, “Genç Adama Hitap”, adlı yazıların başlıklarından da anlaşılacağı üzere düşüncesinin merkezini gençler şekillendirmektedir. Özellikle *Büyük Doğu* ile birlikte Necip Fazıl’ın yeşerttiği İslam’ı merkeze alan, bu inancın ekseninde şekillenen yeni düşünce ve sanat iklimi daha sonra aynı çizgiyi sürdüren *Diriliş*, *Edebiyat*, *Mavera*, *Yedi İklim* gibi dergiler etrafında yeşermeye devam etmiş ve etmektedir.

Necip Fazıl’ın *İman ve Aksiyon* adlı eserinde de ideal gençlikle ilgili önemli önermeleri vardır. Bu eserde gençlik çeşitli yönlerden değerlendirildikten sonra ideal bir gençlikte olması gereken on bir özellik sıralanmaktadır. Bu özellikler şunlardır:

“İdeal genç”in temel on bir vasfı vardır:

1. Aşk
2. Üstün akıl ve sır idraki
3. Nefs muhasebesi
4. Eşya ve hadiseler tahakküm ve onları tasarruf mizacı
5. Aksiyon ruhu
6. Gözükaralık
7. Fedakarlık ve Disiplin
8. En derin merhamet içinde en keskin şiddet
9. Başta samimiyet, her şubesiyle O'nun ahlakı
10. Zarafet ve estetik
11. Tek ümmet modeli olarak sahabîyi almak” (Kısakürek, 2010: 129-134).

İman ve Aksiyon adlı eserde ön plana çıkan öncelikle aşk ve istektir. Sanatçıya göre her işin başı aşktır. Aşkla başlamayan her iş eksik kalır. Aşk-iştihakla beraber idrak çabası, nefis mücadelesi ve aksiyonel kimlik genç bir ruhta önplanda olması gereken özelliklerdir.

Necip Fazıl, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim* adlı eserinde de gençlere değişen dünyayı anlamaları, belli bir idrak seviyesine gelmeleri için önemli tavsiye ve yönlendirmelerde bulunur.

Necip Fazıl'ın ideal gençliği; taklitten sıyrılmış, kendi inancına, geleneklerine bağlı “hiç ölmeyecek gibi dünya için, her an ölecekmiş gibi ahiret için çalışan”, hakikat ile yalan ve kurmacayı ayırabilen, Batının sahip olduğu akli Doğunun sahip olduğu ruh ile yoğurabilen, tasavvufun derinliğini yakalayabilmiş bir nesildir. Bu nesil, kimi yerde *Büyük Doğu* kimi yerde *Akıncı*, kimi yerde ise *Anadolu Gençliği*'dir.

“Anadolu genci! Büyük Doğu idealinin ruhlar üzerindeki müşahhas nakşı olarak aşağıdaki 9 maddelik idrak seviyesine yükseldiğin ân her şey tamamdır:

- 1) Tarihini, Garba karşı taarruz, müdafaa ve manevî teslimiyet diye üç devreye ayır ve her devrede mevkiini tespit et! Birinci devrede bahtiyar, ikinci devrede öksüz, üçüncü devrede kölesin!
- 2) Dininin safiyetini ve bütün zaman ve mekân hâkimiyetini, derin bir vecdi içinde şuurlaştır; ve onu, ham yobaz ve kara softayla, aynı kolun ters mümessili ahmak kâfire karşı korumanın usulünü öğren!
- 3) Son yüz küsur yılın satıh üstü budala taklit gayretini en gerçek kıymet hükmüne bağla ve Rumeli yoluyla gelen Yahudi, kozmopolit, emperyalist tesirleri, elle tutarcasına teşhis et! Artık sende, yüz küsur yıldır köpürtülen gerilik, ilerilik masallarını yutacak göz kalmasın!..
- 4) Siyasette, idarede, edebiyatta, fikirde, sahte kahramanlarla gerçeklerini ayırmayı bil; ve bunların gerçeklerini sana unutturmamak ve sahtelerini de yutturmamak için yalancı ilim imaline kadar gidildiğini kesret!
- 5) Milliyetçiliği sadece belli başlı bir ruhun zarfı diye anla, mazruf dururken zarfı mefkûreleştirme; ve bu zarfın mekânını Anadolu kabul et! Anadolulu olmakla kalma, bu Ölçü çerçevesinde Anadolucu ol!

- 6) Kendini en merhametsiz nefis muhasebelerine tâbi kıl, zaaflarınla kuvvetlerini gayet iyi hesap et; ve Türk genci diye karşına çıkacak tipleri, maddelerinden ruhlarına kadar ezici bir heybet sahibi olmaya bak! Onlar, bütün fâni dünyalarıyla sadece nefsin, sense ruhun muhatabısın! Onların yolu pek kolay, seninkiyse çok çetin...
- 7) Aşk, vecd, heyecan seciyesi...
- 8) Hamle, teşebbüs, taarruz psikolojisi...
- 9) Ev sahipliği tavrı ve hâkimiyet edası... Anadolu genci! Sen ol artık, ol ki bizde rahat ölelim! ” (Kısakürek, 1998: 331-332).

Anadolu gencine tarih, din, dünyayı okuma şuuru aşılama çalışan sanatçı aynı zamanda kendi kimliği ve coğrafyası ile barışık, cemiyeti var eden bütün alanlarda aktif, heyecanlı ve kendine güvenen bir nesil oluşturmanın çabası içindedir.

Nitekim Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* ideali, yıllar sonra hem Türk edebiyatında hem de Türk siyaset-düşünce dünyasında bir karşılık bulmuş, Necip Fazıl'ın düşünceleri bütünüyle olmasa da birçok yönden kendisini gerçekleştirmiştir. Bu açıdan Necip Fazıl, sanatçı kimliğinin yanında, geleceği doğru okuyan, toplumda derin etkiler bırakmış önemli bir ideolog olarak uzun yıllar Türk düşünce ve edebiyat dünyasında etkisini sürdürecektir.

2. Necip Fazıl'ın Bazı Şiirlerinde İdeal Gençlik Tasarımı

Necip Fazıl'ın ilk dönem şiirleri daha çok mistik bir söyleyiş ile oluşmuş, iç sorgulamalar, arayışlar, huzursuzluklarla şekillenmiş bir şiirdir. Şairin beslendiği mistik şiir geleneği, onun ruhunu sakinleştirmekten ve şairin arayışlarına cevap vermekten uzaktır. Ancak bu özelliği, Necip Fazıl'ın şiirinin asıl cazibesi yapar. Mustarip, arayan, bekleyen ve hiç tatmin olmayan modern insanın huzursuzluğu onda görülür (Enginün, 2005: 59).

Bu sebeple kendini arayan şairin ilk dönem şiirlerinde toplumsal bir yönlendirme, ideal gençlik tasarımı söz konusu değildir. Şairin özellikle İslami bir anlayışı benimsediği 1934 sonrası kaleme aldığı şiirlerde gelecek nesil kaygısının ön plana çıktığını görürüz. Çünkü ikinci dönem şiiri İslami bir şiir olmaya çabalayan, toplumsal ve inançsal temeli ve göndermeleri olan bir şiirdir.

Necip Fazıl'ın ikinci dönem olarak adlandırabileceğimiz şiirlerinde de gelecek nesle, gençliğe sürekli göndermeler söz konusudur. “Zindandan Mehmed'e Mektup” bu şiirlerin başında gelir. Edebiyatta çok sık rastlanan hapisane mektuplaşmalarının bir örneği olan bu şiiri diğerlerinden ayıran temel özellik, bir kadına, sevgiliye değil, evlada yazılmasıdır. Bu birçok bakımdan manidardır.

Necip Fazıl sadece bir şair değil, aynı zamanda bir davanın ve geleneğin temsilcisi olarak M. Akif'in “Asım” üzerinden yaşatmaya çalıştığı gelecek nesil tasavvurunu, oğlu “Mehmet” üzerinden devam ettirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda şiir, Mehmet'e seslenmenin ötesinde, bireyselden toplumsala doğru evrilen genel bir metne dönüşmüştür.

“...genç, hem dâvamızın geçiş yolu, hem de emanetçimizdir. Doğrudan doğruya ruhuna iman doldurmakla mükellef olduğumuz büyük enerji deposu... Bunu da “Zindandan Mehmed'e Mektup” isimli şiirimde ifade etmeye çalıştım. Mehmed benim oğlum, bugün ortalama üniversite gençliği yaşında... Fakat Mehmed, benim oğlum olarak bu şiirimin muhatabı olmadı; gençliğin sembolü olarak muhatap oldu. Ve ben Mehmed'in şahsında “Semt-ür-re's noktasının (ideâl) gencine hitab ediyorum:

Yarın elbet bizim, elbet bizimdir!

Gün doğmuş, gün batmış; ebed bizimdir!” (Kısakürek, 2010: 93).

Şiir, özellikle hapisane ortamını, dönemin adaletsizliklerini yansıtan birtakım anekdotlarla aktarılırken, şiirin son bölümü mektubun alıcısı Mehmed'e ve onun nezdinde gelecek nesillere çeşitli mesajlarla son bulur. Şiirde gelecekte umutlu olan şair, Mehmed'e ve gelecek nesillere olan inancını ifade eder:

“Mehmed'im, sevinin, başlar yüksekte!

Ölse de sevinin, eve dönsek de!

Sanma bu tekerlek kalır tümsekte!

Yarın, elbet bizim, elbet bizimdir!

Gün doğmuş, gün batmış, ebed bizimdir!” (Kısakürek, 2005: 427).

“Muhasebe” adlı şiirinde de yetişecek genç nesli beklediğini ifade eden şair, onları geleceğin inkılapçıları olarak görür. Bir an önce annelerin bu ideal gençleri doğurması konusunda sabırsız olduğunu ifade eden şairin gelecek nesilden beklentisi de birçok açıdan gerçekleşmiştir.

“Buluştururlar bizi, elbet bir gün hesapta;

Lafını çok dinledik, şimdi iş inkılâpta!

Bekleyin, görecektir, duranlar yürüyen!

Sabredin, gelecektir, solmaz, pörsümez Yeni!

Karayel, bir kıvılcım; simsiyah oldu ocak!

Gün doğmakta, anneler ne zaman doğuracak?”(Kısakürek, 2005: 427).

Şairin gençlere çeşitli hedefler koyduğu bir diğer şiiri “Utansın” adlı şiirdir. Şiir baştan sona hedeflerle donatılmıştır. Şair aslında şiir yoluyla mücadele ve azmi elden bırakmamayı öğütler. Şiirdeki ifadelerin emir ve istek kipleri ile bitmesi de yine bu bağlamda değerlendirilebilir. Şairin fertten cemiyete doğru değişim tezini yansıtan bu şiirde birey her şeyiyle hedefe odaklanmalıdır. Gerçekleşmezse sorumluluk bireyden çıkmıştır. İslamiyetin tevekkül anlayışını da yansıtan bu şiir, şairin varoluş gayesini yansıtan bir şiirdir.

“Tohum saç, bitmezse toprak utansın!

Hedefe varmayan mızrak utansın!

Hey gidi Küheylan, koşmana bak sen!

Çatlarsan, doğuran kısrak utansın!

Eski çınar şimdi Noel ağacı;

Dallarda iğreti yaprak utansın!

Ustada kalırsa bu öksüz yapı,

Onu sürdürmeyen çirak utansın!

Ölümden ilerde varış dediğin,

Geride ne varsa bırak utansın!

Ey binbir tanede solmayan tek renk;

Bayraklaşamıyorsan bayrak utansın!” (Kısakürek, 2005: 418).

Necip Fazıl’ın ideal nesille ilgili zaman zaman karamsarlığa da düşmüştür. Bazı şiirlerinde bunu görmek mümkündür. Ancak bu durum geçicidir. Aynı şiirin sonunda şair uyarılarına devam eder.

“Genç adam, at yorganı!

Sana haram, uyuman!

Aman efendim, aman!

Efendim, aman, aman!” (Kısakürek, 2005: 431-433).

Şair gençlikle ilgili umudunu asla yitirmez. Hatta onları ahlaki yönden sahabelere, kararlı ve cesur oluşlarıyla devlet büyüklerine benzeter.

“Büyük Doğu gençliği arslanlardan gür sesli,

Sahabe mayasından, Yüce Fatih’in nesli” (Akt, Hancıoğlu, 2013: 297).

Şairin “Yeni Nesil” adlı bir başka şiirinde gençler yine aksiyonel kimlikleri ve cesaretleri ile ön plana çıkarlar.

“Maya tutmak üzeredir İslâm’ın yeni nesli;

Toz kaldıracak kadar yıldızlardan, gür sesli...”* (Akt, Hancıoğlu, 2013: 297).

Necip Fazıl, son yıllarında gençler için yazdığı “Emanet Olsun” adlı şiirinde de gençlerin hak ve hakikatten ayrılmaması gerektiğini ifade eder.

“Ey genç adam, bu düstur sana emânet olsun;

Ötelerden habersiz nizâme lânet olsun!..” (Kısakürek, 2005: 471).

3. Alternatif Bir Gençliğe Hitabe: Bir Gençlik, Bir Gençlik, Bir Gençlik

Necip Fazıl’ın gençleri merkeze aldığı bir diğer şiir “Gençliğe Hitabe”dir. Şairin 1975’te kaleme aldığı ve Milli Türk Talebe Birliği tarafından düzenlenen Milli Gençlik Gecesi’nde seslendirdiği “Gençliğe Hitabe”si birçok yönden Atatürk’ün yazdığı “Gençliğe Hitabe”ye alternatif olarak oluşturulmuş ve amaç, söylem ve üslup olarak mevcut hitabeden çok farklı bir metindir.

“bir gençlik, bir gençlik, bir gençlik.

‘zaman bendedir ve mekân bana emanettir!’ şuurunda bir gençlik...

Devlet ve milletin büyük çapa ermiş yedi asırlık hayatında ilk iki buçuk asrını aşk, vecd, fetih ve hâkimiyetle süsleyici; üç asrını kaba softa ve ham yobaz elinde kenetleyici; son bir asrını, Allah’ın Kur’an’ında "belhüm adal" dediği hayvandan aşağı taklitçilere kaptırıcı; en son yarım asrını da işgal ordularının bile yapamayacağı bir cinayetle, türkü madde plânında kurtarıldıktan sonra ruh plânında helâk edici tam dört devre bulunduğunu gören... Bu devirleri yükseltici aşk, çürütücü taklitçilik ve öldürücü küfür diye yaftalayan ve şimdi, evet şimdi... Beşinci devrenin kapısı önünde dimdik bekleyen bir gençlik...

* Necip Fazıl’ın bu şiiri 1974 yılında Tercüman Gazetesinde yayımlanmıştır. Kitaplarında yer almamaktadır.

Gökleri çökertecek ve yeni kurbağa diliyle bütün 'dikey'leri 'yatay' hale getirecek bir nida kopararak 'mukaddes emaneti ne yaptınız?' diye meydan yerine çıkacağı günü kollayan bir gençlik...

Dininin, dilinin, beyninin, ilminin, ırzının, evinin, kininin, öcünün davacısı bir gençlik...

Halka değil hakka inanan, meclisinin duvarında 'hâkimiyet hakkındır' düsturuna hasret çeken, gerçek adaleti bu inanışta ve halis hürriyeti hakka kölelikte bulan bir gençlik...

Emekçiye 'benim sana acıdığım ve yardımcı olduğum kadar sen kendine acıyamaz ve yardımcı olamazsın! ama sen de, zulüm gördüğün iddiasıyla kendi kendine hakkı ezmekte ve en zalim patronlardan daha zalim istismarcılara yakanı kaptırmakta başıboş bırakılamazsın!' kapitaliste ise 'Allah buyruğunu ve resul ölçüsünü kalbinin ve kasanın kapısına kazımadıkça serbest nefes bile alamazsın!' ihtarını edecek... Kökü ezelde ve dalı ebedde bir sistemin aşkına, vecdine, diyalektiğine, estetiğine, irfanına, idrakine sahip bir gençlik...

Bir buçuk asırdır yanıp kavrulan, bunca keşfine ve oyuncağına rağmen buhranını yenemeyen ve kurtuluşunu arayan batı adamının bulamadığını, türkün de yine bir buçuk asırdır işte bu hasta batı adamında bulduğunu sandığı şeyi, o mübarek oluş sırrını çözecek ve her sistem ve mezhep, ortada ne kadar hastalık varsa tedavisinin ve ne kadar cennet hayali varsa hakikatinin İslam'da olduğunu gösterecek ve bu tavırla yurduna İslam âlemine ve bütün insanlığa numunelik teşkil edecek bir gençlik...

'Kim var!' diye seslenilince, sağına ve soluna bakınmadan, fert fert 'Ben varım!' cevabını verici, her ferdi 'Benim olmadığım yerde kimse yoktur!' duygusuna sahip bir dava ahlâkını pırıldatıcı bir gençlik...

Can taşıma liyakatini, canların canı uğrunda can vermeyi cana minnet sayacak kadar gözü kara ve o nispette strateji ve taktik sahibi bir gençlik...

Büyük bir tasavvuf adamının benzetişiyile, zifiri karanlıkta ak sütün içindeki ak kılı fark edecek kadar gözü keskin bir gençlik...

Bugün, komik üniversitesi, hokkabaz profesörü, yalancı ders kitabı, çıkartma kâğıdı şehri, muzahrafat kanalı sokağı, fuhuş albümü gazetesi, şaşkına dönmüş ailesi ve daha nesi ve nesi, hâsılı, güya kendisini yetiştirecek bütün cemiyet müesseselerinden aldığı zehirli tesiri üzerinden silkip atabilecek, kendi öz talim ve terbiyesine, telkin ve telbiyesine memur vasıtalara kadar nefsinin koruyabilecek, tek başına onlara karşı durabilecek ve çetinler çetini bu işin destanlık savaşını kazanabilecek bir gençlik...

Annesi, babası, ninesi ve dedesi de içinde olsa gelmiş ve geçmiş bütün eski nesillerden hiç birini beğenmeyen, onlara 'Siz güneşi ceketinizin astarı içinde kaybetmiş marka Müslümanlarısınız! Gerçek Müslüman olsaydınız bu hallerden hiçbiri başımıza gelmezdi!' diyecek ve gerçek Müslümanlığın 'ne idüğü'nü ve 'nasıl'ını gösterecek bir gençlik...

Tek cümleyle, Allah'ın, kâinatı yüzü suyu hürmetine yarattığı sevgilisinin âlemleri manto gibi bürüyen eteğine tutunacak, o'ndan başka hiçbir tutamak, dayanak, sığınak, barınak tanımayacak ve o'nun düşmanlarını ancak kubur farelerine denk muameleye lâyık görececek bir gençlik...

Bu gençliği karşımda görüyorum. Maya tutması için otuz küsur yıldır, devrimbaz kodamanların viski çektiği kamıştan borularla ciğerimden kalemime kan çekerek yırttığım, kıvrandığım ve zindanlarda çürüdüğüm bu gençlik karşısında uykusuz, susuz, ekmeksiz, başımı secdeye mihlayıp bir ömür Allah'a hamd etme makamındayım. Genç adam! Bundan böyle senden beklediğim, manevî babanın tabutunu musalla taşına, Anadolu kıtası büyüklüğündeki dâva taşını da gediğine koymandır.

Surda bir gedik açtık; mukaddes mi mukaddes!
Ey kahbe rüzgâr, artık ne yandan esersen es!

Allah'ın selâmı üzerine olsun! " (Kısakürek, 1999: 47).

Hitabet sanatının karakterinde bilgi vermekten ziyade söylem ve ifade tarzı ön plana çıktığı için hitabeler genellikle şiir gibi okunmaktan ziyade, kitleleri coşturmak, onları harekete geçirmek için yazılmış sloganik söyleme yaslanan metinlerdir. Genellikle gelenek-gelecek ilişkisi veya zıtlığı üzerinden şekillenen bu metinlerin yazanın dünya görüşüne göre millî, dinî, sol-sosyalist bir söylemi ön plana çıkardığı genellikle siyasal göndermeleri olan yazılardır.

Bu bağlamda Necip Fazıl'ın yazdığı hitabede “dininin, dilinin, beyninin, ilminin, ırzının, evinin, kininin, öcünün davacısı bir gençlik...” ifadelerinden de anlaşılacağı üzere hem dinî hem de milli referansları olan coşkulu bir metindir.

Hitabenin “bir gençlik, bir gençlik, bir gençlik” ifadelerinin art arda tekrar edilerek başlaması, şairin ideal nesle olan özlemine yansıtması bakımından önemlidir. Şairin de içinde bulunduğu mevcut kuşaktan ümitsiz olduğu, bu sebeple geleceğe sarıldığını görmekteyiz. Diğer taraftan hitabenin yine başında vurgulanan "zaman bendedir ve mekân bana emanettir! " diyebilen şuurlu gençlik ifadesinde ‘zaman’ ve ‘mekân’ unsurları anahtar kelimelerdir.

Kendi milli ve dini tarihini öğrenmiş, benimsemiş, geçmişiyile barışık bir nesil ister. Aynı zamanda bu büyük tarihi var eden Türk-İslam medeniyetini oluşturan kimi yerde Büyük Doğu, kimi yerde ise Asyacılık fikri ile ön plana çıkardığı mekân mefhumuna hâkim bir nesil istemektedir. Bütün düşüncesini Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden oluşturan sanatçının kendi kuşağından istediği temel atalarının var ettiği büyük medeniyeti hem tarih hem mekân unsurları bakımından doğru okumaları ve ona sahip çıkmalarıdır. Yirminci yüzyılda bütün dünyada başlayan Batılılaşma hareketlerinin etkisini düşünecek olursak, bu süreçte Necip Fazıl'ın alternatif bir medeniyet okuması sunması önemli bir meseledir.

Hitabenin tamamına sirayet etmiş olan sert, kavgacı, kürsüden konuşan bir siyasetçi dili ile karşılaşırız. Arka planını din, inanç, tarih ve dil şuurunun oluşturduğu bu metin, Cumhuriyetin mevcut değerlerine karşı olumsuz bir bakış açısı taşımaktadır.

Necip Fazıl'ın Atatürk'ün “Egemenlik kayıtsız, şartsız milletindir” sözüne de eleştirel bir göndermede bulunarak; “Halka değil hakka inanan, meclisinin duvarında "hâkimiyet hakkındır" düsturuna hasret çeken, gerçek adaleti bu inanışta ve halis hürriyeti hakka kölelikte bulan bir gençlik...” istediğini ifade eder. Cumhuriyet Türkiye'sinin özellikle seküler, laik, halkçı, ulusçu söylemine karşı olan Necip Fazıl'ın hitabesi, İslam inancı esaslı alternatif bir yönetim biçimini benimsemektedir. Bu açıdan hâkimiyete bakışta da farklılıklar mevcuttur. Necip Fazıl'ın alternatif bir hitabe oluşturma isteğinin altında Cumhuriyetin dine bakışı, din politikası, yapılan inkılaplara karşı sanatçının olumsuz tavrı gelmektedir.

“Tek parti dönemi hükümet politikaları tetkik edildiğinde yapılan inkılapların büyük çoğunluğunun dinle veya dinin etkili olduğu alanlarla ilişkili olduğu görülmektedir. Laik bir devlet olma yolunda atılan adımlara rağmen Kemalist Cumhuriyet'in dinle ilişkisi veya dine olan ilgisi kesilmemiş, aksine artarak devam etmiştir” (Çağlayan, 2018: 51).

Mevcut üniversiteleri komik, hocalarını hokkabaz, medyayı ise çıplak resimler yayımlayan bir fuhuş merkezine benzeten Necip Fazıl, sadece bunları eleştirmekle kalmaz, “ortada ne kadar hastalık varsa tedavisinin ve ne kadar cennet hayali varsa hakikatinin İslam'da olduğunu gösterecek ve bu tavırla yurduna İslam âlemine ve bütün insanlığa numunelik teşkil edecek bir gençlik” ideali sunar.

Hitabenin bir diğer dikkat çeken tarafı, mevcut Türk toplumunun yaşadığı geleneksel İslam anlayışına karşı bir reddiyenin ön plana çıkarılmasıdır. Yeni gençlik, atalarının yaşadığı geleneksel Müslümanlığa karşı, hakiki Müslümanlığı temsil edecektir.

Atatürk'ün “Gençliğe Hitabe”sindeki mevcut milliyetçi, siyaset odaklı, dost-düşman zıtlığı üzerine oluşturulan söylem, Necip Fazıl'da İslami gayeyi amaç edinen dini motifli bir söyleme dönüşmüştür. Atatürk'ün hitabesinde özellikle savaştan yeni çıkmış bir ülkenin yaşadığı olaylardan ders alınması, ülke ne şartta olursa olsun esas olanın ülkenin istikbalini ve bağımsızlığı koruması gerektiği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Bu hitabe, Türk İstiklalini, Türk Cumhuriyeti'ni korumayı esas vazife gören metin, ulusçu, akli ve bilimi merkeze alan Yeni Cumhuriyetin en temel yol haritalarını belirleyen bir metindir.

Necip Fazıl'ın hitabesinde ise, İslamiyet'in lideri Hz. Muhammed'i kendisine rehber edinmiş, onun dışında bir rehber ve yol tanımayan, İslamiyet'i, özellikle Asr-ı Saadeti kendisine örnek almış bir metindir. “Tek cümleyle, Allah'ın, kâinatı yüzü suyu hürmetine yarattığı sevgilisinin âlemleri manto gibi bürüyen eteğine tutunacak, o'ndan başka hiçbir tutamak, dayanak, sığınak, barınak tanımayacak ve o'nun düşmanlarını ancak kubur farelerine denk muameleye lâayık görececek bir gençlik...”

Necip Fazıl'ın hitabesi, sanatçının yıllarca bu dava için çektiği sıkıntıları vurgulayan ifadeler ve bu çekilen sıkıntıların artık gelecek nesille birlikte ortadan kalkacağına dair inancıyla son bulur. “Genç adam! Bundan böyle senden beklediğim, manevî babanın tabutunu musalla taşına, Anadolu kıtası büyüklüğündeki dâva taşını da gediğine koymandır.”

Hitabe, baştan sona Necip Fazıl'ın kurmak istediği cemiyetin, gençliğin şifrelerini taşıyan önemli bir yol haritasıdır. Bu haritaya göre; İslam'ı dava edinen, Kur'an ve hadisleri kendisine yol haritası belirlemiş, “dünyaları ve ötelere asma köprüyle bağlayan ve her iki tarafın hakkını veren üstün bir cemiyet” kurmak esastır. Bu cemiyet, yeniyi kurmaya çalışırken eskiyi de yıkmak zorundadır.

SONUÇ

Türk edebiyatında hem düşünceleri hem de edebiyatçı kimliğiyle ön plâna çıkmış şahsiyetlerin başında gelen Necip Fazıl, yeteneği, karakteri, aksiyonel-mücadeleci kimliği, dava adamlığıyla ön plana çıkmış, çok geniş kitleleri tesiri altına almış önemli bir sanatçıdır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslamcı düşüncenin entelektüel sahadaki en önemli temsilcisidir.

1930'lara kadar kendi sanat, düşünce ve inanç dünyasında çeşitli arayışlar, sancılar ve sorgulamalar içerisinde olan sanatçı, tanıştığı bir Nakşi şeyhi olan Abdülhâkim

Arvasi'den ve onun düşüncelerinden fazlasıyla etkilenmiş, bu düşünceleri zamanla kendisine bir yol haritası olarak belirlemiştir.

Bu dönemle birlikte, birçok yönüyle hastalanmış bir medeniyeti her türlü sorunu ve dışlanmayı göze alarak tekrar diriltme çabası içerisine girmiş olan Necip Fazıl, böylece Cumhuriyet'in kuruluş felsefesi olarak belirlediği Batılı normlara göre oluşturulmuş yeni devletin pozitivist, tekçi paradigmalara karşı İslamcı bir düşünce ve edebiyat oluşturma çabası içerisine girmiştir.

Necip Fazıl'ın uzun soluklu yazın yaşamında en dikkat çekici özelliklerinin başında mevcut resmi düşünceye alternatif bir nesil yetiştirme çabası gelmektedir. Bir davanın, düşüncenin uzun soluklu yaşayabilmesinin temel koşulunun gençler tarafından benimsenmesi olduğunu bilen Necip Fazıl'ın bulunduğu hemen hemen her yazısında, her ortamda, konferansta, söyleşide genç-yaşlı fark etmeksizin sözü gençlere getirmiştir. Özellikle yazılarına ve konuşmalarına “Aziz Gençler”, “Bir Gençlik, Bir Gençlik, Bir Gençlik” “Anadolu Gençliği”, “Beklenen Nesil” gibi başlık ve nidalarla başlaması şairin temel muhatabının gençler olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

İdeolocya Örgüsü başta olmak üzere birçok eserinde yeni bir nesil/gençlik yetiştirme çabası içerisinde olan Necip Fazıl'ın ideal gençliği, mevcut Cumhuriyet ideolojisinin idealize ettiği gençliğe karşı alternatif, ikinci bir yol olarak ortaya çıkmıştır. Necip Fazıl'ın ideal gençliği; kendisine örnek din olarak İslamiyet'i seçmiş, örnek şahsiyet olarak Hz. Muhammed'i rol model görmüş, düşünce dünyasını Kur'an ve hadislerle örmeye çalışan, değişime açık ama İslam geleneğine de bağlı yaşadığı zamanı ve mekânı en iyi şekilde kavramaya çalışan bir gençlik olmayı hedeflemiştir.

Necip Fazıl'ın ideal genci bütün heyecanının yanında ahlaki duruşu, karakter özellikleriyle de örnek bir şahsiyettir. Sanatçının temel amacı fertten cemiyete yayılan örnek bir temsil yaratma çabasıdır. Necip Fazıl'a göre; sağlam, samimi, ne yaptığını bilen, rotasını çizmiş, toplumun bir adım ilerisinde olan birey, zamanla toplumu harekete geçirecek ve toplumsal dönüşümü sağlayacaktır. Nitekim Necip Fazıl'ın gelecek tasavvuru/ideal gençlik yaratma çabası, yıllar sonra hem Türk edebiyatında hem de Türk siyaset-düşünce dünyasında önemli ölçüde karşılık bulmuş, Necip Fazıl'ın düşünceleri bütünüyle olmasa da birçok yönden kendisini gerçekleştirmiştir.

KAYNAKÇA

AKDEMİR, Cihan, “Nurettin Topçu - Necip Fazıl Kısakürek - Sezai Karakoç'ta İdeal Gençlik Tasavvuru” Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2010.

ÇAĞLAYAN, Ercan, *Kemalist-Ulus Devletin İnşası, Açılım Kitap*, İstanbul 2018.

ÇEBİ, Hasan, *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

DOĞAN, Mehmet, “Necip Fazıl: Şiirden Hitabete, Fikirden Harekete”, 30 Necip Fazıl, Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu, (Editörler: Fahri Tuna, Ercan Yılmaz, Hüseyin Yorulmaz), 20-26 Mayıs 2013, Konya. s. 75.

EMRE, Akif, “Büyük Doğu ve Gelecek Tasavvuru”, Hece Dergisi Düşünce, Tarih ve Bir Coğrafya Tasarımı Olarak Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek, Yıl: 9, Sayı: 97, Ankara 2005.

ENGİNÜN, İnci, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

HANCIOĞLU, Hümeýra, “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.

KARABULUT, Mustafa, “İmge Kavramı ve Necip Fazıl'ın Şiirlerinde İmge”, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/4 Winter 2015, p. 603-618.

KARABULUT, Mustafa, “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerindeki Söz Varlığının Üslûpbilim Açısından İncelenmesi”, I.Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Kitapçığı, 13-14-15 Ekim 2016, s. 1693-1711.

KARADENİZ, Abdurrahim, “Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü”, Hece Dergisi Düşünce, Tarih ve Bir Coğrafya Tasarımı Olarak Büyük Doğu ve Necip Fazıl Kısakürek Sayısı, Yıl: 9, Sayı: 97, Ankara 2005.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1982.

_____, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1986.

_____, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *Hitabeler*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999

_____, *Çile* (Bütün Şiirleri), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

_____, *İman ve Aksiyon*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010.

KORKMAZ, Ramazan, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı* (1839-2000), Grafiker Yayınları, İstanbul 2013.

OKAY, Orhan, *Mehmet Akif*, Akçağ Yayınları, , Ankara 1989.

OKAY, O. *Necip Fazıl Kısakürek (Kendi Sesinin Yankısı)*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007.

ORÇAN, Mustafa, “Geçiş Dönemi Aydınlarının Çilesi”, Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı, Hece Yayınları. Yıl:9, S:97, Ankara 2005.

ÖZDENÖREN, Rasim, “*Necip Fazıl Kısakürek*”, *İslamcılık*, (Der. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

ÖZGER, Mehmet, “Necip Fazıl'da Gelecek Tasarımı”, Yedi İklim Dergisi Sayı: 289, Cilt: 26, Nisan 2014, İstanbul 2014.

DİYARBAKIR'DA SELSEBİLLİ HAVUZ ÖRNEĞİ: Gazi Köşkü Selsebilli Havuzu*

Pınar GÜRHAN KILIÇ**

İsmail AYTAÇ***

Öz

Diyarbakır şehri, tarihin her döneminde önemini korumuş ve bu önemini geleceğe taşımış çok önemli bir merkez konumundadır. Diyarbakır'ın kültür zenginlikleri pek çok çalışmaya ilham olmuş ve şehrin sivil mimarisi hakkında çok değerli çalışmalar yapılmıştır.

Çalışmamızda Diyarbakır'ın, yazlık köşk mimarisinde tasarım ögesi olarak kullanan selsebil ögesi incelenip değerlendirilecektir. Selsebil ögesi denilince akla ilk gelen Gazi Köşkü Selsebilli çalışmamız için en güzel örnektir. Çalışma dört temel konu başlığı doğrultusunda yapılmıştır. İlk olarak Selsebil kavramı ve gelişimi incelenmiştir. İkinci olarak Diyarbakır sivil mimarisinde tasarım ögesi olarak kullanılan selsebilli havuzlar kullanım alanlarına göre saray, köşk ve ev mimarisinde detayıyla yer verilmiştir. Üçüncü olarak selsebilli havuzlar tarafımızca tipolojilerine ayrılmıştır. Son olarak çalışmamızda selsebilli havuzlar bir bütün halinde değerlendirerek, Anadolu su mimarisi içerisinde kendine özgü yerinin ortaya konması hedeflenmiştir.

Çalışma neticesinde Diyarbakır yazlık köşk mimarisindeki su öğelerinin tespiti yapılmış, sanat tarihi bilim disiplini içerisinde selsebilli havuzlar, detaylı olarak hem malzeme, hem teknik hem de süsleme açısından incelenmiştir.

Yaptığımız bu çalışmanın Diyarbakır'ın kültür birikimine katkı sağlaması en büyük temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Sivil Mimari, Yazlık Köşkler, Selsebil, Havuz.

SAMPLE OF SELSEBİLLİ POOL IN DİYARBAKIR: Gazi Mansion Selsebilli Pool

Makale Gönderim Tarihi: 15.10.2018, Kabul Tarihi: 26.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.486569

* Bu çalışma, 01.12.2014-01.12.2015 tarihleri arasında Doç. Dr. İsmail Aytaç'ın yürütmüş olduğu 114K562 Nolu "Diyarbakır Sivil Mimarisinde Havuzlar, Serdablar ve Sebiller" isimli, TÜBİTAK tarafından "1002-Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projelerini Destekleme Programı" kapsamında yürütülen proje ile beraber çalışılmıştır. Ayrıca Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü'nde Pınar Gürhan Kılıç tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır. TÜBİTAK-SOBAĞ'a vermiş olduğu destekten dolayı teşekkür ederiz.

** Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Sanat Tarihi Bilim Uzmanı, pgurhan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7388-5917.

*** Prof. Dr. Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Bölümü Resim İş Eğitimi/Öğretim Üyesi, iaytac@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2427-2911.

Abstract

The city of Diyarbakır is a very important center that has preserved its importance in every period of history and has brought this importance to the future. The cultural richness of Diyarbakır has been inspired by many works and very valuable work has been done about civil architecture of the city.

In our work, the item of selsebil which is used as a design element in the summer mansion architecture of Diyarbakır will be examined and evaluated. The first Gazi Köşkü Selsebili which comes to mind in the name of Selsebil is the best example for our study. In the content of the study, the water elements of the civil architecture of Diyarbakır will be determined and the selsebilli pools seen in the mosques in the art history discipline will be examined in detail in terms of material, technical and decoration.

The objective of this study is to assess the aqua elements which function as design in the civil architecture of Diyarbakır as a whole and present its unique position in the Anatolian aqua architecture of Diyarbakır.

It is our greatest desire to contribute to the cultural accumulation of Diyarbakır.

Keywords: Diyarbakır, Civil Architecture, Summer Mansion, Selsebil, Pool.

GİRİŞ

Makalemiz, Diyarbakır konut mimarisinde yazlık köşklere tasarım görevi gören su öğeleri olan selsebilli havuzların günümüze ulaşmalarının tespiti ve özelliklerini belirlemeye yöneliktir. Diyarbakır sivil mimarisinde selsebilli havuzların çeşitlerini, genel özelliklerini ve ayırt edici özelliklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırmamızın önemi Diyarbakır’da su kaynakları ve su öğeleri üzerine bugüne kadar yapılmış en geniş çalışmadır. Netice itibariyle Diyarbakır’da tasarım görevi gören selsebilli havuzların mimariye getirdiği yenilikleri hem bölge hem de Anadolu içerisindeki yerini ortaya koyacaktır¹.

1. SELSEBİL KAVRAMI VE GELİŞİMİ

Arapça tatlı su anlamına gelen selsebil kelimesi, adını Kuran-ı Kerim’de geçen bir ırmaktan almaktadır (Ünver-Önge,1983:339)². Şırlıtısından ve görüntüsünden yararlanmak amacıyla meydana getirilmiş su yapılarına selsebil denilmektedir (Aytöre,1959:45-69).

¹ Çalışmanın su kaynakları bölümü yapmış olduğumuz bazı bildirimlerde detaylı olarak yer verilmiştir (Aytaç, İ., - Gürhan Kılıç, P., *Diyarbakır Su Kaynakları ve Sivil Mimaride Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi*, Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler Kitabı, C.I, 2017, s. 249-276; Aytaç, İ.,- Gürhan Kılıç, P., “*Diyarbakır’ın Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Havuzlar ‘Süleyman Nazif Evi Havuzları Örneği’*” Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2018, s. 468-496.)

² Kur’an-ı Kerim tefsircilerinden Hamdi Yazır’a göre “Selsebil” kelimesinin ilk önce Kur’an-ı Kerim’in İnsan Suresi 18. Ayette işitildiği, “selsal ve selsel” gibi akıcı olmak ve peşpeşe akıp gitmek manalarıyla ilgili olarak akımı ardarda olan ve içimi ve yudumu boğaza dokunmayacak şekilde gayet kolay ve tatlı manasını ifade ettiği söylenmiştir (Cebeci, L., “Selsebil Maddesi”, C.XXXVI, 2009, 447). Aynen fi hâ tusemmâ selsebilâ (selsebilen), Meali: Orada Selsebil diye isimlendirilen bir pınar vardır (İnsan Suresi 18. Ayet).

Selsebil adını verdiğimiz su öğelerinin ilk örneklerinin ne zaman ve nerede meydana getirildiği bilinmemekle birlikte, arkeolojik kazılar neticesinde, Pompei'de, M.Ö. 7. yüzyıla ait Büyük Çeşmeli Villa olarak adlandırılan bir evde, selsebile benzeyen bir yapı ortaya çıkarılmıştır (Tamhan,1999,448) (Fotoğraf-1-2). Anadolu'da, XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar olan sürede çok sayıda selsebil örneği görmek mümkündür. Selsebiller fonksiyonel yapılar olmamakla birlikte, yapılaşlarında sadece sanatsal kaygılar güdülmüştür. Bu sebepten ötürü selsebiller genellikle özel yapı ve mekânların bünyesinde karşımıza çıkmaktadırlar. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan fakat günümüze gelmeyen Mardin Ma'rufiye Medresesi ile Kâğıthane Sadabat Sarayının bahçesinde yer alan selsebil, en güzel örneklerdir (Fotoğraf-3-4-5-6-7-8-9). Selsebillerin Klasik ve Barok Dönemlerde yapılmış örneklerini konak veya saray salonlarında görmek mümkündür. İstanbul Topkapı Sarayı Sünnet Köşkü pencerelerinde görülen selsebiller, değişik kompozisyonlarla Yalı Köşkü, Tersane Sarayı gibi Klasik Osmanlı yapılarında da yer almaktadır (Önge,1997:27). Selsebil Mimarisi çok fazla çalışılmış bir konu değildir. Konu ile ilgili çok fazla yayın bulunmaz³. Süheyl Ünver ve Yılmaz Önge'nin konu ile ilgili makalesi, selsebil mimarisi ile ilgili en kapsamlı ve nadide yayın olma özelliği taşır (Ünver-Önge,1983:342).

2. DİYARBAKIR SİVİL MİMARİSİNDE TASARIM ÖGESİ OLARAK KULLANILAN SELSEBİLLİ HAVUZLAR

Diyarbakır sivil mimarisinde önemli bir mekân olan avlu ve eyvan, havaların sıcak olmasından ötürü sürekli kullanılan bir mekândır. Gün içerisinde ev halkının ihtiyaçlarının büyük bir kısmı bu bölümlerde geçmektedir. Bu sebeple avlu ve eyvan olarak adlandırılan mekânlar günlük yaşama uygun bir mimari ile inşa edilmiştir (Bekleyen,1993, s.47). Çalışma konumuz olan selsebil ögesi eyvanın ve dolayısıyla ev halkının vazgeçilmez bir parçasıdır. Günlük yaşam özellikle bu öğelerin çevresinde geçmektedir.

Avlular ve eyvan halkın keyif aldığı, günün büyük bir kısmının geçtiği mekânlardır. Tasarıma önemli ölçüde katkı koyan selsebiller, binanın ana aksı üzerine yerleştirilmiş avlunun odak noktası durumuna getirilmiştir. Bazı konutlarda ise havuz, bloklarla bağlantı yapılmamış, tüm birimlerden izlenebilir olmasına dikkat edilmiştir (Fotoğraf-10) (Çizim-1).

Çalışmamızın ana konusu olan selsebiller Diyarbakır'ın yazlık köşklerinde sık olarak uygulanmıştır. Bölgede havanın sıcak olmasından ötürü yaz aylarında özellikle kentin maddi açıdan ileri gelen insanları tarafından Dicle Nehri kıyılarına inşa edilen köşklere karşımıza çıkmaktadır. Eyvan içerisinde yer alan bu öge bir lüleden çıkan su, eğimli aynalı bir kanaldan akarak avludaki havuzda toplanır. Bu kısımda genellikle kompozisyon eksenine bağlı kalarak kullanılmıştır. Böylece eyvanın işlevselliği su kullanımı ile pekiştirip, suyun mekâna kattığı işitsel ve görsel etkiden yararlanılmıştır (Okutan,2011:40-46). Diyarbakır ev mimarisinde böyle bir

³ Bu çalışmalardan bazıları; Ödekan, A., "Selsebil" Maddesi, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul, 1997, s.1631; Arseven, C, E., "Selsebil", *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, s.1778; Cebeci, L., "Selsebil Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.XXXVI, 2009, s.447-448; Tanman, B., "Selsebil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:XXXVI, Ankara, 1999, s.448; Ünver, A. S., Önge, Y., "Selsebillerimiz", *Vakıflar Dergisi*, C:XIII, Ankara, 1983,s.339-373; Ünver, A. S., "Selsebiller", *Hayat Tarih Mecmuası*, Sayı:VII, İstanbul, 1967, s.8-9.

uygulamaya araştırmamız boyunca karşılaşmadık. Özellikle Güneydoğu Anadolu'da, Artuklu Mimarisi içerisinde medreselerde bu tip selsebilleri görmek mümkündür⁴.

Diyarbakır'a Sur içinde ve Sur dışında birçok kaynaktan kanallarla su taşınmıştır. Kanallar yapılırken suyun hızından ve basıncından faydalanabilmek için, kot farkı, kanal kapasitesi, suyun akış kesiti, kanal derinliği ve kanalın eğimi gibi etkenler göz önünde bulundurulurken tasarımlar yapılmıştır. Diyarbakır ev mimarisinde avlu veya eyvanlarda yer alan selsebilli havuza yaklaşıldıkça eğimi arttırılan ya da daralan kesitlerle akışı hızlandırılan suyun oluklardan dökülmesiyle doldurulmaktadır. Bu havuzlardan taşan sular ise belli bir eğimle yer üstünde yapılan süslü su kanallarıyla akıtılmıştır⁵.

Selsebil mimarisi Diyarbakır'da iki ayrı yapı türünde karşımıza çıkmaktadır. İlk selsebil örneği saray yapısında görülür. Bu sistem örnek alınarak yazlık köşklere de devam etmiştir. Selsebile örnek Sur dışında yer alan Gazi Köşkü, Kuşdili Köşkü ve Pamuk Köşkü selsebilleri çalışmamızda incelenen yapılar arasına alınmıştır. Tahribata uğradığı için içine giremediğimiz Ağulludere, Hacıağa, Bekirpaşa ve Hami köşklarine de daha önce çekilmiş olan fotoğraflar ve çizimi 90'lı yıllarda yapılmış planlarına ulaşıldığı kadarıyla verilmiştir. Burada eyvan yöresel su kullanım kompozisyonlarının bütün öğelerini bünyesinde toplamıştır.

2.1. Diyarbakır'da Selsebillerin Kullanım Alanları

2.1.1. Diyarbakır Saraylarında Selsebilli Havuz

Selsebil mimarisinin Diyarbakır'daki ilk örneği Artuklu Sarayı avlusunda bulunmaktadır. XII. yüzyıla tarihlendirilen saray, 1961-1962 yıllarında Prof. Dr. Oktay Aslanapa başkanlığında yapılan kazılar sonucunda Artuklular'a ait bu sarayın bir kısmı ortaya çıkmıştır⁶ (Sözen,1971:223).

Viran Tepe'nin batı kısmında dört yöne eyvanlar ile açılan sarayın en zengin kısmı ortada havuz ve selsebin bağlantılı olduğu su sistemidir. Tezyinatına göre XII. asıra tarihlendirilen bu selsebil, sarayın havuzlu bir sofasında, derince bir eyvanın içine yerleştirilmiştir. Burada da, dik meyilli bir rampanın üzerinden akıtılan sular, döşeme zeminine açılmış ve birbirine paralel üç kanaldan, sofanın ortasındaki kare göbekli, sekizgen bir havuza sevk edilmiştir. Rampa sathı⁷, suyu havuza götüren kanallar,

⁴ Bu tip selsebil örnekleri için bkz: Altun, A., "Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi", İstanbul, 1978.

⁵ Teknik Bilgi Diyarbakır Makine Mühendisleri Odası Diyarbakır Şubesi, Makine Mühendisi Melike Çapras'tan alınmıştır,2015.

⁶ 1932'de Diyarbakır'a gelen Gabriel, şehir surlarını mimari açıdan ayrıntılı bir biçimde inceleyen ilk araştırmacıdır. Gabriel, çalışmasında iç kale üzerinde daha az durmuştur. Görkemli bir yapı olması gereken Artuklu sarayından bir iz kalmadığını ve eski sarayın bir bölümünün Bıyıklı Mehmet Paşa tarafından yaptırılan saraya dâhil edildiğini, o gün için sadece sıradan bir konağın bulunduğunu belirtmiştir (Gabriel,1940:151-157). Diyarbakır'ın 1873 sayılı eski vilayet gazetesinde ve eski salnamelerde Virankale'den pembe renkli mermerden çok güzel sütunlar ve kemer taşları çıkarıldığından bahsedilmektedir (Beysanoğlu,1986:122).

⁷ Yılmaz Önge; "Takriben 1.20 metre genişlikte ve eyvan zemininden 0.30 metre kadar yükseltilmiş bir sekinin önünde müstakilen yükselen, ön tarafı meyilli bir paye görünüşündeki bu selsebile, suyun nasıl geldiği belli değildir. Sekinin döşemesi ve selsebil payesi çinilerle kaplıdır. Selsebilden dökülen suları sofa ortasındaki kare göbekli sekizgen havuza akıtan üç yollu kanal, renkli taş mozaiklerle süslenmiştir" (Önge,1997, s. 26-27)

havuzun kenarları ve içi, hatta göbeği hep renkli taş mozaikler ve çinilerle kaplanmıştır (Ünver-Önge,1983:345) (Çizim-2-3).

Saray havuzu kare planlı inşa edilmiş fakat yanları pahlanarak sekizgen bir şema elde edilmiştir. Havuzun içinde ise dıştan kare içten sekizgen bir çanağın bulunduğu bir göbek göze çarpar. Bu kısmın ortasında fiskiye bulunur. Burada amaç fiskiyeyi vurgulamaktır (Fotoğraf 11).

Zeminde cam mozaik süslemeler bulunan havuz oldukça gösterişlidir. Anadolu'da benzeri örnekleri bulunmayan mozaik süslemeli havuzda ördek, balık gibi suyu anlatan hayvan figürlerine yer verilmiştir. Türkuaz, mor, bordo gibi renkler kullanılmıştır. Hayvan figürlerinin haricinde havuzda iç içe sarılmış düğümler, helezonik kıvrımlar, dairevi ve haçvari şekillere rastlanılmaktadır (Sözen,1971:226). Kazı sonuçları haricinde elimizde başka bir kaynak bulunmaz (Aslanapa, 1962:10-18). O döneme ait elde edilen tek havuz örneğidir (Fotoğraf-12).

2.1.2. Diyarbakır Köşklerinde Selsebilli Havuzlar

Diyarbakır sivil mimarisinde selsebil örneğine yazlık köşklere rastlanılmaktadır. Dicle Nehri kenarında sekiz ayrı köşkte selsebillerin çeşitli örneği bulunmaktadır. Günümüze çoğu tahribatla gelmiştir. Ancak bunların bir bölümünde yapının çoğu yıkılmış ve bozulmuştur.

2.1.3. Diyarbakır Evlerinde Selsebilli Havuzlar

Çalışmamız boyunca günümüze gelen Diyarbakır sivil mimarisinde selsebil örneğine rastlayamadık. Fakat kaynaklarda Diyarbakır'da 1819 tarihli Gevraniler Konağının serdabında (soğukluk) kemerli bir pencere nişi içerisinde rampalı selsebin olduğundan bahsedilmektedir (Önge,1997:26-27). Doğan Erginbaş, İskender Paşa Konağını anlatırken serdab bölümünden şu şekilde bahseder; "*Serdab odalarında avluya bakan pencerelerinden birinde selsal, selsebil denen şelale tertibatı vardır. Su üst kanaldan açılan deliklerden üzeri mermer ve renkli çini kaplı sathı mailden aşağı akar ve alt kanat deliklerinden tekrara çıkarak havuza akar. Avluya açılan pencereden hava ceryanı ve onun soğuttuğu su odayı serin tutar. Bu odaların bazılarında hava kanallarının vaktiyle bulunduğunu anlatırlar.*" (Erginbaş,1954:19).

Bu mekânlarda bir tasarım ögesi olarak kullanılan selsebilli havuzlar farklı şekil ve boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. Büyük geniş avluya sahip olan köşklere geniş büyük ebatlarda kullanılırken daha küçük köşklere genellikle dikdörtgen plan şeması kullanılmıştır. Diyarbakır'da görülen selsebilli havuz tipolojisi şu şekildedir.

2.2. Diyarbakır'da Selsebillerin Tipolojisi

Diyarbakır yazlık köşklere selsebillerin hepsi benzer plan şemasına sahiptir. Şimdiye kadar araştırmaya konu olmuş fakat herhangi bir tipolojisi yapılmamış olan Diyarbakır'ın Yazlık Köşklere karşımıza çıkan kendine özgü selsebiller detayıyla incelenerek tarafımızca tipolojisi yapılmıştır. Selsebil tipolojisi şu şekildedir (Tablo-1).

Tablo 1. Tarafımızca Yapılan Selsebil Tipolojisi

DİYARBAKIR YAZLIK KÖŞKLERİNDE SELSEBİL TİPOLOJİSİ	
1-Plan Özelliklerine Göre Selsebiller	
Kaynaktan Akan Selsebiller	Kaynaktan Rampa ile Akan Selsebiller
Pamuk Köşkü ve Kuşdili Köşkü	Gazi Köşkü, Hami Köşkü, Hacı Ağa Köşkü, Ağulludere Köşkü ve Bekir Paşa Köşkü
2-Buldukları Yere Göre (Konumlarına) Selsebiller	
Diyarbakır Köşklerinde selsebiller, eyvan içerisinde bulunmaktadır.	

2.2.1. Plan Özelliklerine Göre Selsebiller

Yazlık Köşklere selsebillerin hepsi benzer plan şemasına sahiptir. Bir lüleden çıkan su, bir kanaldan akarak bir havuzda toplanır. Kaynaktan akmasıyla beraber iki türlü selsebil mimarisi ortaya çıkmıştır. Gazi Köşkü, Ağulludere ve Hami Köşkü bir rampa üzerinden akmasına rağmen Hacı Ağa Köşkü, Kuşdili ve Pamuk köşkünde oluk ile aktığı görülmektedir. Tarafımızca tipolojisi bu şekildedir (Çizim-4).

2.2.1.1. Kaynaktan Rampa ile Akan Selsebiller

Bu plan tipine sahip olan selsebiller bir lüleden çıkan su, eğimli aynalı bir rampadan akarak kanala ve buradan da bir havuzda toplanmaktadır. Gazi Köşkü, Hami Köşkü, Hacı Ağa Köşkü, Ağulludere Köşkü ve Bekir Paşa Köşkü bunun en güzel örneğidir (Fotoğraf-13-14-15-16).

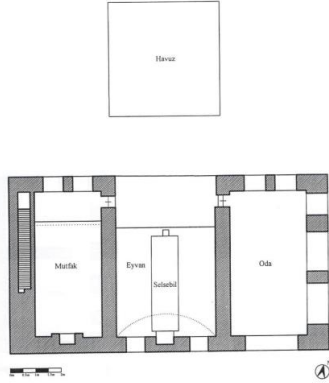
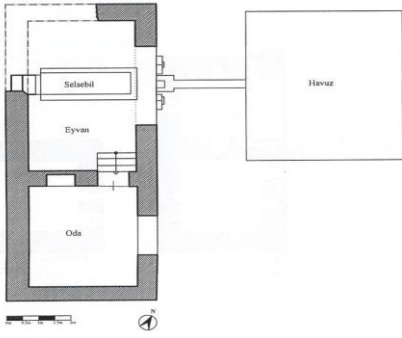
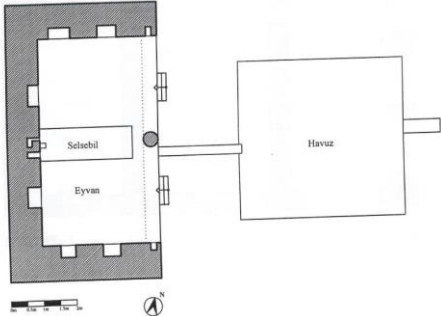
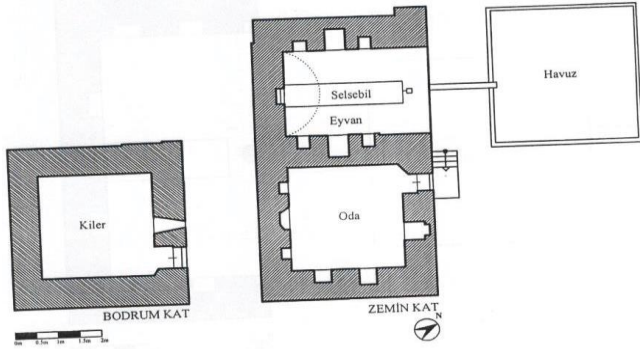
2.2.1.2. Kaynaktan Oluk ile Akan Selsebiller

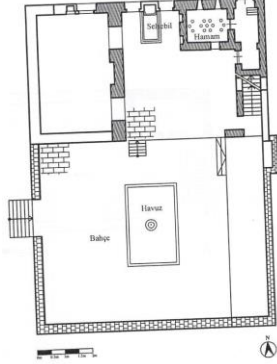
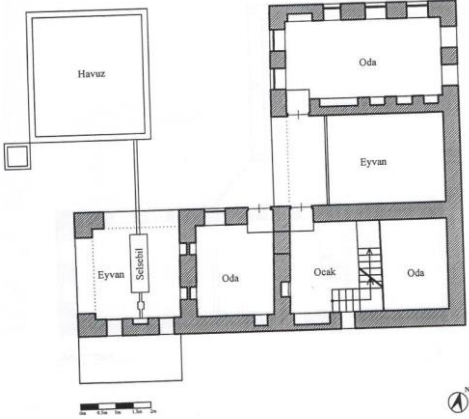
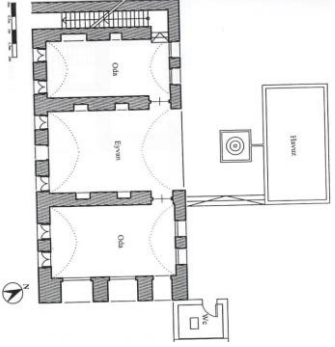
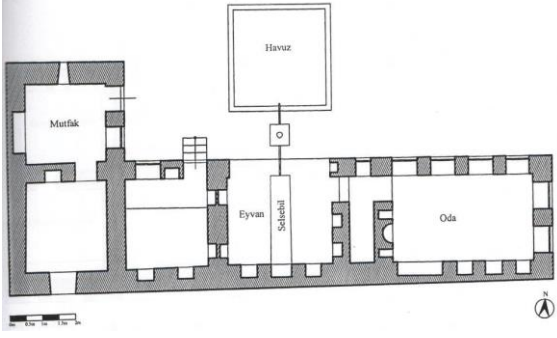
Bu plan tipine sahip olan selsebiller Pamuk Köşkü ve Kuşdili Köşkü'dür. Su bir oluktan çıkar ve buradan akan su kanala akarak avluda bulunan havuzda toplanır (Fotoğraf-17-18). Pamuk Köşkünde iki sivri kemerli eyvanı bulunan yapıda selsebil vasıtasıyla su akan bir adet dikdörtgen planlı küçük ebatlarda havuzcuk (kanal) ve bir adet dikdörtgen planlı büyük havuz bulunmaktadır. Kaynaktan gelen su üç dilimle hareketlendirilmiş adeta niş formatında bir gözden çıkarak küçük dikdörtgen bir havuzcuğa akar buradan da kapalı bir yol izleyerek avludaki büyük havuza dökülmektedir. Aynı kurgu Kuşdili Köşkü'nde de görülmektedir. Bu plan tipine en güzel örnek bölge itibarıyla Mardin Kasımiye Medresesi'nde karşımıza çıkmaktadır. Kaynaktan gelen su üç dilimle hareketlendirilmiş adeta niş formatında bir gözden çıkarak küçük dikdörtgen bir havuzcuğa akar buradan da kapalı bir yol izleyerek oluk vasıtası ile avludaki büyük havuza dökülmektedir (Fotoğraf-19-20-21).

2.2.1.2. Buldukları Yere (Konumlarına) Göre Selsebiller

Diyarbakır Köşklerinde selsebillerin hepsi eyvan içerisinde yer alarak avludaki havuz ile bağlantı oluşturmaktadır. Eyvan ve avlu, köşkların hem yarım açık mekânı hem de aile fertlerinin oturmak için tercih ettikleri bir mekândır (Tablo-2).

Tablo 2. Diyarbakır Yazlık Köşklerinde Avlu Eyvan İlişkisi

DİYARBAKIR KÖŞKLERİNDE AVLU EYVAN İLİŞKİSİ			
NO	KÖŞKÜN ADI	KÖŞKÜN PLANI	TARİHİ
1	GAZİ KÖŞKÜ		16. Yüzyılda Akkoyunlular Döneminde inşa edilmiştir.
2	BEKİR PAŞA KÖŞKÜ		Osmanlıların son döneminde 19.yy sonu 20.yy başında inşa edilmiştir.
3	PAMUK KÖŞKÜ		19.yy sonu 20.yy başında inşa edilmiştir.
4	HACIAĞA KÖŞKÜ		19. yüzyılda inşa edilmiştir.

5	HAMİ KÖŞKÜ		19. yüzyılda inşa edilmiştir.
6	KUŞDİLİ KÖŞKÜ		1904-1905 yıllarında inşa edilmiştir.
7	ERDEBİL KÖŞKÜ		19.yy sonu 20.yy başında inşa edilmiştir.
8	AĞULLUDERE KÖŞKÜ		19.yy sonu 20.yy başında inşa edilmiştir.

Selsebiller köşkün en gösterişli yeri olan eyvan bölümünde yer almaktadır. Rampalı selsebilinin kenarları bordur şeklinde vurgulanmıştır. Dört tarafı çevrelenen rampalı selsebil, siyah ve beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerli niş içerisine yerleştirilmiştir. Rampadan akan su eyvan zemininden bir basamak alçaltılarak uzun dar bir su kanalına dökülmektedir. Burada biriken bir su oluğu yardımıyla avluda bulunan geniş

dikdörtgen planlı havuzda toplanarak fiskiye yardımıyla su gösterisi gerçekleşmektedir. Bu plan tipine en güzel örnek bölge itibariyle Mardin Zinciriye Medresesi'nde karşımıza çıkmaktadır (Fotoğraf-6).

3. GAZİ KÖŞKÜ (SEMANOĞLU KÖŞKÜ) SELSEBİLLİ HAVUZU

3.1. Gazi Köşkü'nün (Semanoğlu Köşkü) Konumu

Mardin Kapısının dışında Dicle Köprüsünün batı yamacındadır (Çiftçi,2011:469-470) (Fotoğraf-22-23-24). Köşk iki katlı olarak yapılmış, her iki katında birer eyvan ve eyvanların iki yanında mekânlar bulunur. Köşk onarım sırasında büyük değişikliğe uğramıştır. Siyah bazalt ve beyaz kalker taşın nöbetleşe kullanıldığı Semanoğlu Köşkü'nün kuzeyinde bir havuzu, hemen arkasında iki katında da birer eyvan ve eyvanların iki yanında mekânlar yer almaktadır (Sözen,1971:236). Fakat üst katın bir bölümü restorasyon sırasında tahrip olduğundan günümüze gelememiştir. Köşte, Atatürk'e ait eşyalar sergilenmektedir. Şu anda bir gezi-dinlenme-piknik alanı olarak halka açık kullanımdadır.

3.2. Gazi Köşkü'nün (Semanoğlu Köşkü) Tarihçesi

Asıl adı Semanoğlu Köşkü olan yapı 15. yüzyıl Akkoyunlular tarafından yaptırılmıştır (Sözen,1971:236). 1. Dünya Savaş'ında karargâh olarak kullanıldığından 1935 yılında belediye tarafından satın alınıp Gazi Köşkü olarak adlandırılarak Atatürk'e armağan edilmiştir (Çetiner,1981:53-59).

3.3. Gazi Köşkü (Semanoğlu Köşkü) Selsebilli Havuzu

Diyarbakır'da havanın sıcak olmasından ötürü yaz aylarında özellikle kentin maddi açıdan ileri gelen insanları tarafından Dicle Nehri kıyılarına inşa edilen köşklerinde karşımıza selsebil mimarisi çıkmaktadır. Selsebil tipolojisi içinde rampalı selsebiller olarak bilinen bu plan tipi özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesinde sık rastlanan bir plan tipidir (Fotoğraf -25-26).

Selsebil Gazi Köşkü'nün en dikkat çekici bölümüdür. Eyvanda bulunan selsebil, 1.69 metre uzunluğunda 1.41 cm genişliğinde bir rampadan akmaktadır (Çizim-5). Kaynaktan gelerek rampadan akan su eyvan zemininden 35 cm alçalttırılarak 9.76 metre uzunluğunda 1.40 cm genişliğinde bir su yalağına dökülmektedir (Çizim-6-7). Burada biriken su, 6.72 metre uzunluğunda zeminin altından bir su oluğu vasıtası ile avluda bulunan geniş dikdörtgen planlı havuzda toplanarak fiskiye yardımıyla su gösterisi gerçekleşmektedir (Fotoğraf-27). Yalağın kuzey kısa kenarı 48 cm uzunluğunda 7 cm eninde küçük bir oluk vasıtası ile 10 cm çapına dairevi su giderinden aşağı akarak yerin altından havuzu doldurmaktadır (Fotoğraf-28-29). Rampalı selsebilinin kenarları motiflerle bordur şeklinde vurgulanmıştır (Fotoğraf-30-31). Stilize hareketler ile dört tarafı çevrelenen rampalı selsebil, siyah ve beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerli niş içerisine yerleştirilmiştir.

Eyvandan kuzey duvarından akan su, 1.69 yükseklikten selsebil vasıtasıyla akmaktadır. Onu izleyen ince uzun yalak tasarımıyla gerçek bir klimal serinlik sağlayarak avluya uzanıp eksendeki büyük havuza ulaşır. Eyvandan içinden gelen su avluda yer alan dikdörtgen planlı havuzla su oluğu vasıtasıyla bağlanır. Diyarbakır havuz tipolojileri içinde dikdörtgen planlı havuzlar grubuna girmektedir (Fotoğraf-32-33). Havuz dikdörtgen planlıdır. 7.74x8.16x1.21 m. ölçülerindedir. Gayet sade inşa edilmiş olan havuzdaki sadeliği bozan unsur havuzun ortasında yer alan bazalt taştan üç katlı selsebilidir. Selsebil havuza hareket katmıştır. Havuzun ortasından kaide olmadan 43 cm

çapında bir ayak ile 1.21 cm yükselerek büyük bir fiskiye çanağına bağlanmaktadır. Büyük çanak 1.16 çapındadır. Kenarları 21 cm yükselerek 13 dilimle hareketlendirilmiştir. Bu çanağın ortasından 66 cm yükselen 30 cm'lik ayak vasıtası ile orta çanağa ulaşılır. Orta çanak 83 cm çapındadır. Kenarları 19 cm yükselerek 10 dilimle hareketlendirilmiştir. Orta çanağın ortasından 50 cm yükselen 16 cm'lik ayak vasıtası ile küçük çanağa ulaşılır. Küçük çanak 37 cm çapındadır. Küçük çanağın kenarları 15 cm yükselerek 8 dilimle hareketlendirilmiştir. Çanağın ortasında bulunan fiskiye çubuğu vasıtası ile su şöleni yapılmaktadır.

2.3. Diyarbakır Yazlık Köşklarinde Selsebillerde Malzeme ve Teknik:

Diyarbakır'da Sur içi yapılarının çoğunda olduğu gibi sebillerde de kullanılan ana yapı malzemesi gözeneksiz (erkek) bazalt taşıdır. Gözeneklerinin azlığı nedeniyle daha sağlam olan erkek taşların; havuzlarda olduğu gibi selsebillerde de kullanıldığı görülmektedir.

Gazi Köşkü'nde siyah bazalt taşın yanı sıra hareket katma amaçlı beyaz kalker taşa kullanılmıştır. Akkoyunlu dini mimarisinde sık rastladığımız bu özellik köşklarde de kendini göstermiştir. Selsebil siyah ve beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerli niş içerisine yerleştirilerek vurgulanmıştır. Yine rampalı selsebilin çevresi kalker taş kullanılarak stilize motiflerle bordür oluşturulmuştur. Bazalt taş işlemeye uygun olmadığı için kalker taş kullanılarak motiflere yer verilmiştir. Fakat yalakta ve havuzda kalker malzeme görülmez. Tamamen bazalt taş kullanılmıştır. Havuzun ortasına restorasyon sonrası yapılan fiskiye orijinalinden uzaklaştırılarak mermer malzemedan yapılmıştır.

2.4. Diyarbakır Yazlık Köşklarinde Selsebillerde Süsleme:

Diyarbakır'ın yazlık köşklarinde görülen kendine özgü selsebil mimarisinin inşasında siyah bazalt taş kullanılması süslemeyi engellemiştir. Bazalt taş kimyası itibariyle işlenmeye elverişli olmayan sert bir yapıya sahiptir. Bu yüzden yoğun bir süsleme görülmemektedir. Yer yer hafif çaplı süsleme ile karşılaşmaktayız. Gazi Köşkü bunun en güzel örneğidir. Rampalı selsebilinin kenarları bordür şeklinde vurgulanmıştır. Stilize hareketler ile dört tarafı çevrelenen rampalı selsebil, siyah ve beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiştir. Pamuk Köşkü'nde ise eyvan içerisinde kaynaktan gelen su üç dilimli nişvari bir bölümden oluk vasıtasıyla akmaktadır. Eyvan duvarında üç dilimli niş kullanılması eyvana hareketlilik sağlamış suyun bu kısımdan akışı ise gösterişi arttırmıştır.

Rampadan akan su eyvan zemininden bir basamak alçalttırılarak yapılmış uzun dar bir su kanalına dökülmektedir. Burada biriken bir su oluğu yardımıyla avluda bulunan geniş dikdörtgen planlı havuzda toplanarak fiskiye yardımıyla su gösterisi gerçekleştirilmektedir (Fotoğraf-34).

Suyun aktığı dikdörtgen plandaki havuzcuk da oldukça sade tutularak hareketlilik havuzcuğun aktığı bölümde Pamuk Köşkünde koçbaşı tasviriyken Gazi Köşkünde bir oluk ile vurgulanmıştır (Fotoğraf-35).

Şu an günümüze gelemeyen Hami Köşkünde elimize geçen eski belgelerden edindiğimiz bilgilere göre su kanalı ile havuz arasında bir adet taş kase bulunmaktadır. Çalışmamız boyunca buna benzer örnekleri Diyarbakır evlerinin havuz mimarisinde boşaltma haznesi olarak karşılaşılmıştır. Su oyunu amacıyla görselliği ön plana çıkarmak için yapılan bu tasarım Hami Köşkünde de havuzun hemen önünde

yapılmıştır. Günümüze gelmeyen Ali Ank Evi'nde de benzer kase bulunmaktadır (Fotoğraf-36).

SONUÇ

Çalışmamıza başlamadan önce yapmış olduğumuz kaynak taramalarında Diyarbakır'ın su yapıları hakkında yapılmış akademik çalışmaların köprü, hamam ve çeşmelerle sınırlı olduğu dikkatimizi çekmiştir. Bu sebeple çalışmamız süresince Diyarbakır mimarisinde yaşamın büyük bir bölümünün parçası olan su öğeleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu süreçte karşımıza çıkan selsebil ögesi detayıyla incelenmiş sanat tarihi ve mimarlık bilim disiplini içinde ele alınmıştır.

Suyun sesinden, serinliğinden ve kendisinden faydalanmak üzere yapılan selsebiller Güneydoğu Anadolu Bölgesinde, özellikle 13. Yüzyıldan itibaren yoğun olarak kullanıldığı görülmüştür. Mardin'de Firdevs Köşkü, Beytül Hindi Köşkü, Deyrulzeffaran Köşkü, Hasankeyf'te Artuklu Köşkü bunlara verilecek en güzel örneklerdir. Aynı zamanda Batman'ın Hasan Keyf ilçesinde kazılar sonucu ortaya çıkan Artuklu Köşkü, selsebilli köşklere verilecek başka bir örnektir.

Diyarbakır'daki selsebiller Dicle Vadisi olarak adlandırılan bölümünde yamaç boyunca sıralanan yazlık köşklere eyvan mimarisi içinde kullanılan bir öğedir. Diyarbakır'da havanın sıcak olmasından ötürü yaz aylarında özellikle kentin maddi açıdan ileri gelen insanları tarafından Dicle Nehri kıyılarına inşa edilen köşklere selsebil örnekleri görülmektedir.

Çalışmamızda plan ve mimari açıdan incelediğimiz selsebillere, genel itibariyle eyvan içerisinde yer verilmiştir. Yarım açık mekân olarak aile fertlerinin oturmak için tercih ettikleri eyvanlarda selsebil ögesi kaynaktan aldığı suyu önce küçük bir yalağa sonrasında da takiben avludaki havuza boşaltan sistemi ile adeta bir su şöleni sergilemektedir.

Çalışmamızda selsebil ögesinin kemer açıklığı, bezemeleri, yüksekliği köşk sahibi ailenin gelir düzeyi ile ilgili olduğu görülmektedir. Yazlık Köşklere selsebillerin hepsi benzer plan şemasına sahiptir. Bir lüleden çıkan su, bir kanaldan akarak bir havuzda toplanır. Kaynaktan akmasıyla beraber iki türlü selsebil mimarisi ortaya çıkmıştır. Gazi Köşkü, Ağulludere ve Hami Köşkü bir rampa üzerinden akmasına rağmen; Hacı Ağa Köşkü, Kuşdili ve Pamuk köşkünde oluk ile aktığı görülmektedir.

İncelediğimiz bu selsebiller plan, malzeme, teknik özellikleri, süsleme ve tarihlendirme yönünden benzer bir anlatımla ve ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Plan ve konumları bakımından karşılaştırmaları yapılarak tipolojileri belirlenmiş ve değerlendirilmiştir. Selsebillerde Yılmaz Önge'nin tipolojisi dikkate alınmıştır. Selsebilden akan su rampadan ve oluktan akanlar olarak iki grupta incelenmiştir.

Daha önceki yayınlarımızda yazlık köşkler incelenmiş, birbirileri ile oranlanarak değerlendirilmiş plan ve konum olarak tipoloji yapılmıştır. Burada incelenen selsebil ögesi, Diyarbakır'da yazlık köşklere Gazi Köşkü selsebilli havuzu örnek gösterilerek ele alınmıştır. Dicle Nehri kenarında Akkoyunlular Dönemine tarihlenen Gazi Köşkü, hem siyasi tarihimiz hem de edebiyat tarihimiz açısından büyük öneme sahiptir. Genel itibariyle Diyarbakır sivil mimarisinin mimari ve süsleme açısından tüm özelliklerini göstermektedir. Kendine özgü selsebilli havuzu ile diğer yazlık köşkü selsebilli havuzlara göre daha gösterişli bir yapıdır. Yapmış olduğumuz tipolojide selsebili kaynaktan rampa ile yalağa dökülen gruba girmektedir. Rampa vasıtasıyla yalağa akan

su avlu içerisinde büyük kare plan şemasına sahip olan havuza dökülmektedir. Bu hali ile selsebili ve havuzu ile yazlık köşklere hakim selsebilli havuzların en güzel örneğidir.

Selsebil mimarisinin inşasında siyah bazalt taş kullanılması süslemeyi engellemiştir. Bazalt taş kimyası itibariyle işlenmeye elverişli olmayan sert bir yapıya sahiptir. Bu yüzden yoğun bir süsleme görülmemektedir. Yer yer hafif çaplı süsleme ile karşılaşmaktayız. Mardin Köşklерinde görülen selsebiller, Diyarbakır'da yer alan selsebillere göre daha yoğun ve ön plandadır. Mardin mimarisinde suyun kaynaktan çıkışından döküldüğü çanağa kadar her yerde süsleme unsurlarına rastlanılır. Gazi Köşkü bunun en güzel örneğidir. Rampalı selsebilinin kenarları bordur şeklinde vurgulanmıştır. Stilize hareketler ile dört tarafı çevrelenen rampalı selsebil, siyah ve beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiştir. Diğer köşklерdeki selsebilleri oranladığımızda Pamuk Köşkü'nde eyvan içerisinde kaynaktan gelen su, üç dilimli nişvari bir bölümden oluk vasıtasıyla akmaktadır. Eyvan duvarında üç dilimli niş kullanılması eyvana hareketlilik sağlamış suyun bu kısımdan akışı ise gösterişi arttırmıştır. Rampadan akan su eyvan zemininden bir basamak alçalttırılarak yapılmış uzun dar bir su kanalına dökülmektedir. Burada biriken bir su oluğu yardımıyla avluda bulunan geniş dikdörtgen planlı havuzda toplanarak fiskiye yardımıyla su gösterisi gerçekleşmektedir. Suyun aktığı dikdörtgen plandaki havuzcuk da oldukça sade tutularak hareketlilik havuzcuğun aktığı bölümde Pamuk Köşkü'nde koçbaşı tasviriyken Gazi Köşkü'nde bir oluk ile vurgulanmıştır.

Makalemizde sonuç olarak Diyarbakır Sivil mimarisinde selsebiller üzerine çalışma yapılmış ve bu bağlamda Gazi Köşkü'nde yer alan selsebil örneği verilerek su öğelerinin mimarlık ve sanat tarihi açısından değerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Dicle Nehrinin kenarında bulunan yazlık köşklер 9 adet olmasına rağmen Gazi Köşkü, Pamuk Köşkü, Erdebil Köşkü ve Kuşdili Köşkü günümüze sağlam gelebilmiş eserler arasındadır. Bu sebeple çalışmamız içerisinde üç adet yazlık köşk tarafımızca detayıyla incelenmiştir. Kuşdili Köşkü sahipleri tarafından izin verilmediğinden köşke girilememiş fakat köşke ait arşiv resimler ve bilgiler toplanarak plan ve mimarisi değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

AKBULUT, İ., *Diyarbakır*, Tükelmat Yayınevi, Diyarbakır, 1998.

AĞARYILMAZ, İ., “Diyarbakır Kenti Tarihi Yapısı, Sorunları ve Korunması İçin Temel Yaklaşımlar”, *Diyarbakır'ı Tanıtan Adam Yazar Şevket Beysanoğlu'na 70. Yaş Armağanı*, Ankara, 1991, s.108.

AKKAN, O., “*Dış Mekânda Tasarım Ögesi Olarak Su.*” (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1994, s.40-65.

AKKOYUNLU, Z., *Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1989.

ALAKAŞ, A., “*593 Numaralı Şer’iye Siciline Göre Diyarbakır’ın Sosyal Ve Ekonomik Yapısı (1893-1894)*”, (Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyonkarahisar, 2012.

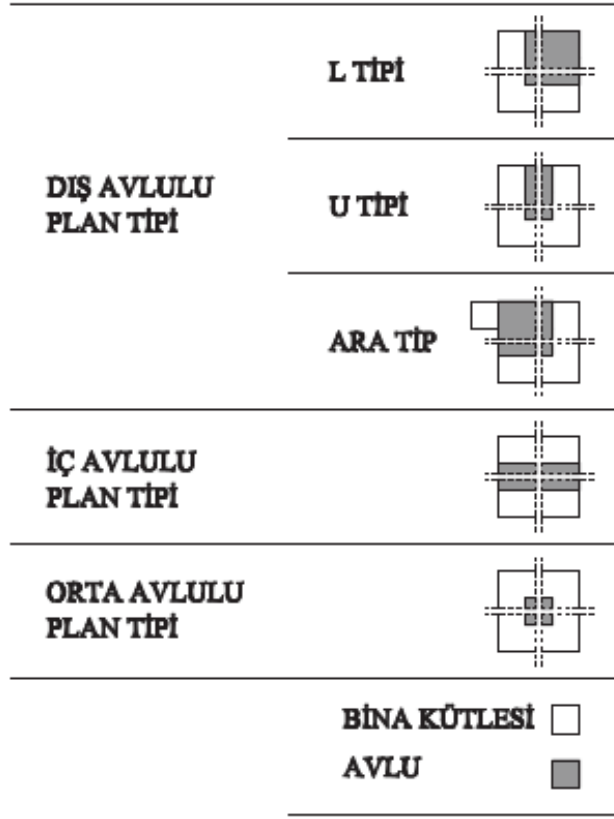
ALTUN, A., “Diyarbakır İçkale / Kalehisar / Eski Van Ulu Camii Kazıları ve Türkiye’de İstanbul Üniversitesi’nin Ortaçağ Kazıları”, *Türkiye Arkeolojisi ve İstanbul Üniversitesi (1932-1999)*, 2000, Ankara, s.273-275.

AYTAÇ, İ., “Harput/Elâzığ Evleri”, *Harvak*, S.2, Elâzığ, 2004, s.22-24.

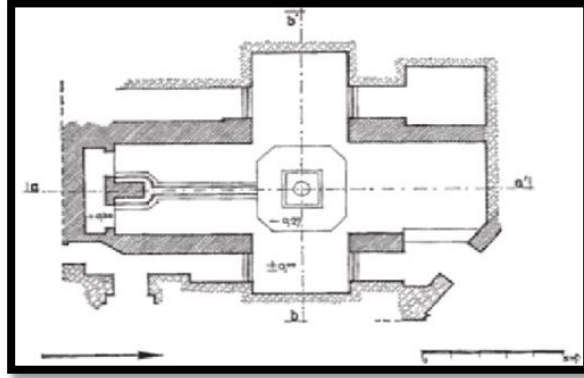
- _____, "Harput'ta Sunguroğlu Konağı", *Haşim Karpuz'a Armağan*, Editör: Denктаş, M., Eravşar, O., Konya, 2007, s.37-50.
- _____, *Geleneksel Malatya Evleri Envanteri*, Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Malatya, 2015.
- AYTAÇ, İ., GÜRHAN KILIÇ, P., *Diyarbakır Sivil Mimarisinde Havuzlar, Serdablar ve Sebiller*, 114K562 Nolu TUBİTAK SOBAĞ Projesi.
- _____, "Diyarbakır Su Kaynakları ve Sivil Mimaride Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Diyarbakır Valiliği Kültür ve Sanat Yayınları, C.1, Diyarbakır, 2016, s. 249-276.
- _____, "Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi ve Süleyman Nazif Evi Havuzları", *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler e-Kitabı*, Diyarbakır, 2016, s. 468-496.
- ASLANAPA, O., Diyarbakır Sarayında İlk Rapor, *Türk Arkeoloji Dergisi*, Türk Tarih Kurumu, S.XI-2, 1962, s.10-18.
- BARAN, M., YILMAZ, A., 'Diyarbakır Köşkleri', *Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır*, Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, Diyarbakır, 2011.
- BEKLEYEN, A., YILDIRIM, M.- SARIGÖL, H., "Güneydoğu Anadolu'da Eyvanlı Ev Geleneği: Diyarbakır Köşkleri", *Yapı Dergisi*, S. 275, Diyarbakır, 2004, s.84-98.
- BEKLEYEN, A., DALKILIÇ, N., "Modernite ile Yerelin Birleştirilmesi (Diyarbakır Örneği): Geçmişte İklima Göre Biçimlendirilen Konutlardan Günümüz Konut Tasarımlarına Taşımalar Yapılabilir mi?" *19. Uluslararası Yapı ve Yaşam Kongresi*, Bursa, 2007.
- BEYSANOĞLU, Ş., *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Cilt I Ankara, 1997.
- _____, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Cilt II Ankara, 1998.
- _____, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Cilt III, Ankara, 2001.
- BİLDİRİCİ, M., *Tarihi Su Yapıları*, Ankara,1994.
- CEBECİ, L., "Selsebil Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.XXXVI, 2009, s.447-448.
- CEZZAR, M., *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul, 1997.
- ÇETİNTAŞ, S., "Türkler'de, Su, Sebil, Çeşme", *Güzel Sanatlar Dergisi*, C:V, İstanbul, 1944, s.125-147.
- ÇİFTÇİ, P., 'Diyarbakır Köşk Yapıları', *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, Diyarbakır, Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2011.
- DALKILIÇ, N., *Geleneksel Diyarbakır Evlerinde Plan, Cephe ve Yapı Öğeleri Tipolojisi*, (Dicle Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999.
- DANIŞMAN, Z., *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C:6, İstanbul, 1970.
- DENKALBANT, A., 'Su Maddesi', *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:26 Ankara, 2002.
- ERGİNBAŞ, D., *Diyarbakır Evleri*, "(İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi), İstanbul, 1954.

- ELDEM, S. H., *Türk Evi Plan Tipleri*, İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1968.
- GEYİK, G., *İzmir Su Yapıları (Çeşme, Sebil, Şadırvan)*, (Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2007.
- GÜRHAN KILIÇ, P., “*Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Su Ögeleri (Havuz, Selsebil, Serdab)*”, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Sanatları ve Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Elazığ, 2016.
- GÖYÜNÇ, N., "XVI. yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, VII, S. 78.
- KORKUSUZ, Ş., *Bir Zamanları Diyarbakır, Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar*, İstanbul, 2003.
- KUR'AN-I KERİM, Çev: Elmalı Hamdi, 1995.
- ÖDEKAN, A., “Selsebil”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, C:III, İstanbul, 1997, s.1631.
- ÖNGE, Y., “*Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*”, Ankara, 1997.
- _____, “Türk Sebil Mimarisinin Bilinmeyen Örnekleri: Emzikli Sebiller”, *Lale Dergisi*, Cilt: I, Sayı: I, 1982.
- _____, “Türk Mimarisinde Suluk Adını Verdiğimiz Çeşmeler”, *SÜEFD,S:I*, 1981.
- TEVRAT, TEKVİN, 10/8-12.
- TÜİK VERİLERİ, 2017.
- ÜNVER, A.S., “Selsebiller”, *Hayat Tarih Mecmuası*, Sayı:VII, İstanbul, 1967, s.8-9.
- YILDIZ, İ., “*Mardin Su Mimarisi*”, (Yüzüncüyıl Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van, 2008.
- _____, *Mardin Çeşmeleri*, Mardin Valiliği Kültür ve Sanat Yayınları, Mardin, 2011.
- _____, “Diyarbakır Çeşmelerinden Farklı Bir Örnek Aslanlı Çeşmesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl, 2011, Sayı, 24, Van, 2011, s.242-254.
- YILMAZ, M., *Aydın İli Merkezindeki Tarihi Su Yapıları*, (Selçuk Üniversitesi Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya, 2010.

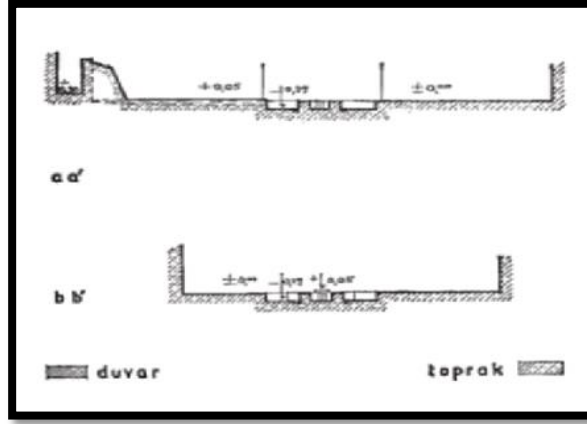
ÇİZİMLER



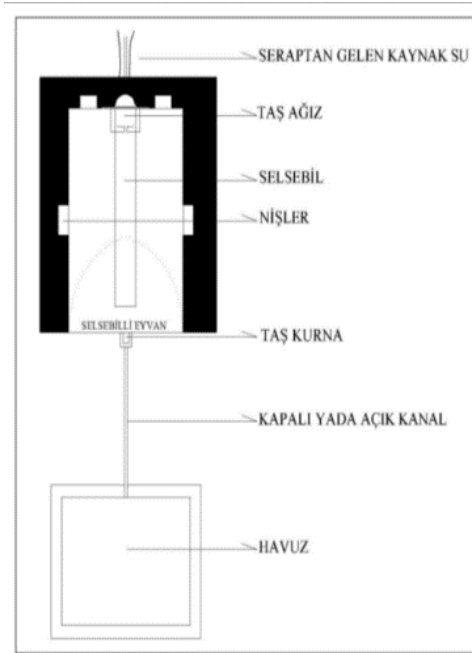
Çizim-1. Diyarbakır konut mimarisinde avlu ve mekân ilişkisi (Dalkılıç,2011,s.441).



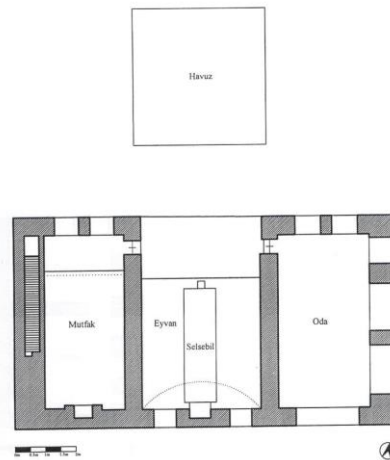
Çizim 2. Sarayın dört eyvanlı divanhanesinin planı ve selsebil kesiti (Ara Altun'dan, 1978).



Çizim 3. Sarayın dört eyvanlı divanhanesinin planı ve selsebil kesiti (Ara Altun'dan, 1978).

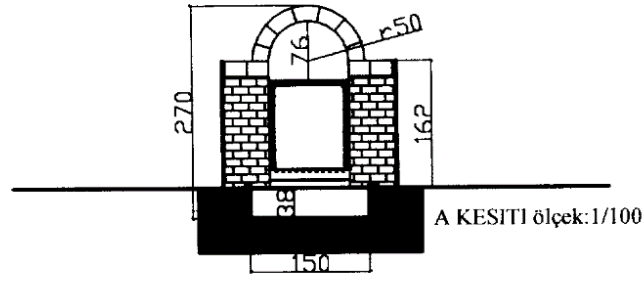


Çizim 4. Selsebilli eyvanların genel çizimi (Çağlayan,2010).

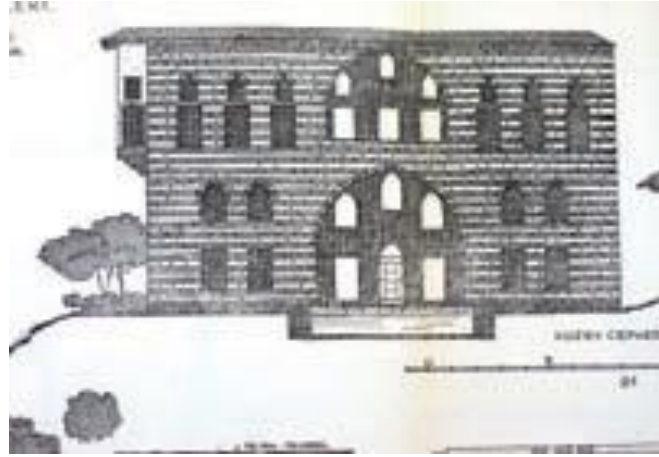


Çizim 5. Gazi köşkü planı (Pınar Çiftçi'den,2011).

ATATÜRK (SEMAN) KÖSKÜ



Çizim 9.Gazi köşkü selsebilin görünümü, (Hilmi Okutan'dan).



Çizim 10. Gazi Köşkü'nün restitüsyon çizimi.

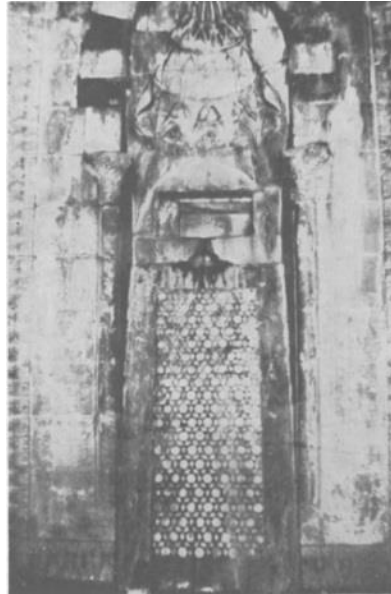
FOTOĞRAFLAR



Fotoğraf 1-2. Pompei'de Büyük Çeşmeli Ev'in Selsebili ve Palermo Saray Kilisesinin Tavanındaki Selsebil Resmi (Ünver-Önge'den,1983:363).



Fotoğraf 3. Kâğıthane Sadabat Sarayının bahçesinde yer alan selsebil (Ünver-Önge'den,1983:363).



Fotoğraf 4. Mardin Ma'rufiye Medresesi'ndeki selsebili (Ünver-Önge'den,1983:365).



Fotoğraf 5. Mardin Kasımiye Medresesi selsebili.



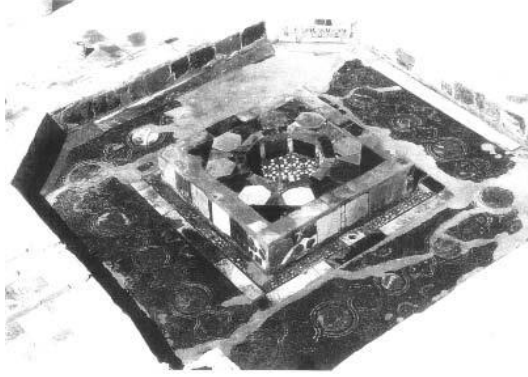
Fotoğraf 6-7. Mardin Zinciriye Medresesi ve Mardin Firdevs Köşkü selsebili.



Fotoğraf 8-9. Konya Mevlana Müzesi Dergâhındaki çanaklı selsebil.



Fotoğraf-10. Havuz başında gündelik yaşam, 1955 (Oruç Ejder Çetin Koleksiyonundan).



Fotoğraf 11-12. Diyarbakır Artuklu Sarayı kalıntısı sekiz köşeli havuz (Tekin, 1997).



Fotoğraf 13-14. Bekir Paşa Köşkü ve Hacıağa Köşkü sebilli eyvanı.



Fotoğraf 15-16. Hami ve Ağulludere Köşkü sebilli eyvanları (Baran-Yılmaz'dan, 2011).



Fotoğraf 17-18. Kuşdili ve Pamuk Köşkü sebilli eyvanları (Baran-Yılmaz'dan, 2011).



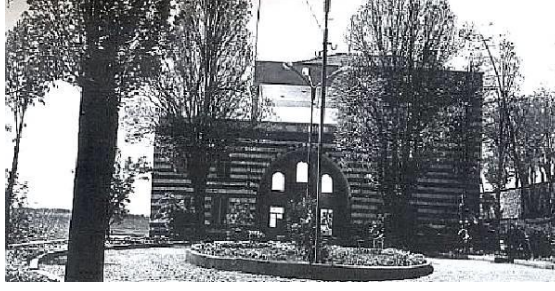
Fotoğraf 19-20. Hasankeyf Artuklu Köşkü selsebili



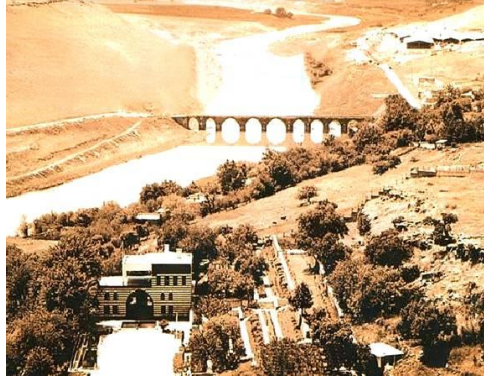
Fotoğraf 21.Mardin Selsebilli Köşklerden örnekler (Murat Çağlayan'dan, 2010)



Fotoğraf 22. Gazi Köşkü 1937.



Fotoğraf 23. Gazi Köşkü 1937.



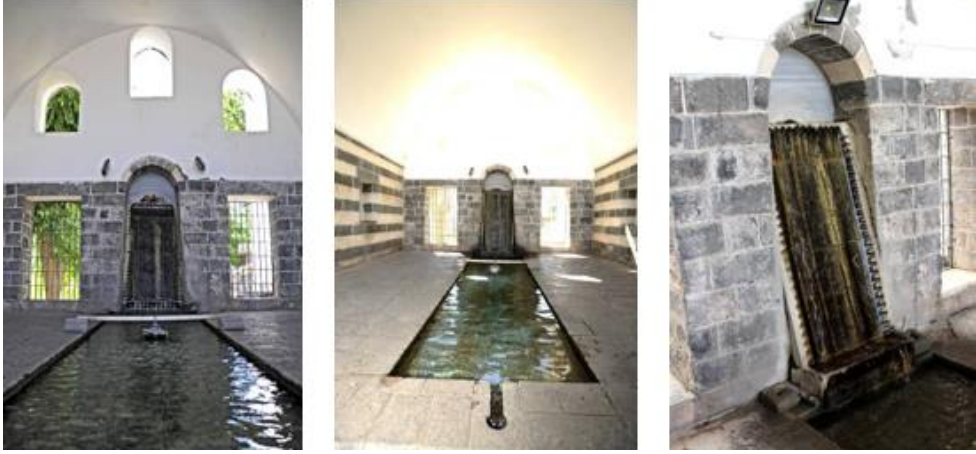
Fotoğraf 24. Gazi Köşkü 1937.



Fotoğraf 25. Gazi Köşkü 1995.



Fotoğraf 26. Gazi Köşkü 2015.



Fotoğraf 27-28-29. Gazi Köşkü su sebili, 2015.



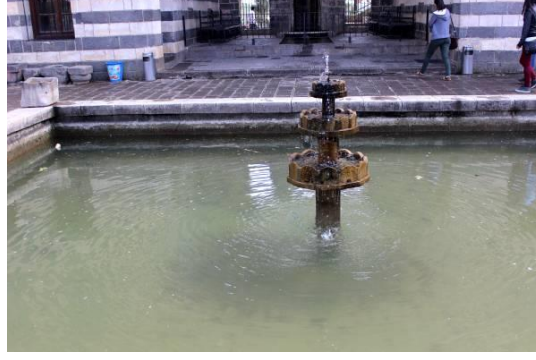
Fotoğraf 30. Gazi Köşkü su sebili, 2015



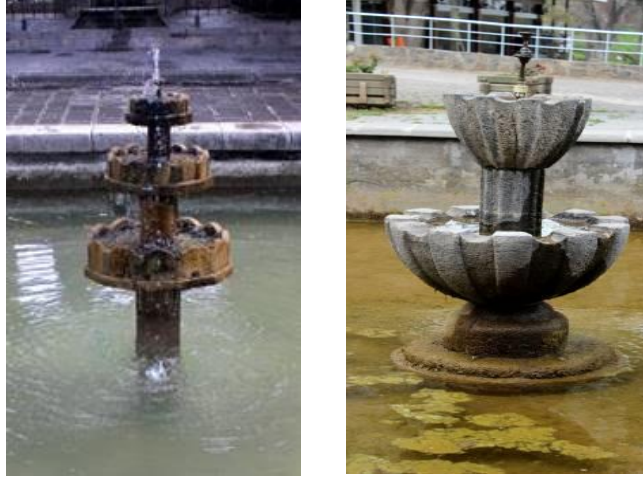
Fotoğraf 31. Gazi Köşkü su sebili, 2015



Fotoğraf 32. Gazi Köşkü havuzu, 2015



Fotoğraf 33. Gazi Köşkü havuz fiskiyesi, 2015



Fotoğraf 34. Havuz fiskiye örnekleri



Fotoğraf 35. Pamuk Köşkü Selsebili Koçbaşı Tasviri ve Gazi Köşkü Su Oluğu



Fotoğraf 36. *Hacıağa Köşkü taş kâse örneği*

BİR MUHADDİSİN GÖZÜYLE FIKIH VE FAKİH

Yusuf EŞİT*

Öz

Hicri beşinci asırda Bağdat'ta yaşamış olan Hatîb el-Bağdâdî İslâmî ilimlerin birçok alanında eserleri olmakla birlikte hadis alanında meşhur olmuştur. Onun yaşadığı asırda İslâmî ilimler teşekküllerini tamamlamış, her ilmin kendine has literatür ve dili gelişmiştir. Bununla beraber İslâmî ilimler bir bütünün parçaları olmaları hasebiyle bir birleriyle ilişki ve irtibatları bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî bir muhadîs olmasına rağmen sadece rivayetle ilgilenmenin bir bütün olan İslâmî ilimlerden istenilen meyvenin eksik alınmasına sebep olduğunu görmüştür. O hem rivayete hem de dirayete önem vermiş, bu anlamda dönemin sadece rivayetle ilgilenen muhaddislerine dirayete ilgilenmelerini de tavsiye etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin hadisçi özelliğini belirgin bir şekilde yansıttığı *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı usûl eserinde bu anlayışı görülebilmektedir. O, insanlar arasında Peygamber'in gerçek varisi olarak fakihleri görmektedir. Bu sonuca fıkhîta rivayet ve dirayetin beraber olması özelliğinden ötürü varmaktadır. Rivayet ilimleri olan hadis ve tarihte önemli eserler bırakan Hatîb el-Bağdâdî'nin dirayete de vurgu yapması önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma onun fıkîh ve fakîh algısına odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkîh, Fakîh, Muhaddis, Hatîb el-Bağdâdî, El-Fakîh ve'l-Mütefakkîh

FIQH AND FAQİH FROM THE PERSPECTİVE OF A TRADİTIONİST

Abstract

Al-Khatib al-Baghdadi who lived in Baghdad in the hijri fifth century has been famous in the field of hadith despite having lots of works in various fields of Islamic sciences. In the century in which he lived, Islamic sciences completed their formation and each science has developed its own literature and language. However, the Islamic sciences have relations and contacts with one another as they are part of a whole. Although al-Khatib al-Baghdadi was a traditionist he saw that the interested by only al-riwayah is incomplete in the giving of fruit which is as a whole islamic sciences. He gave importance to both al-riwayah and al-dirayah, in this sense he advised the traditionists of that time to be interested in al-dirayah too. This understanding of his can be seen in his work named *El-Faqîh ve'l-Mütefaqîh* trough which he clearly reflects his traditionist aspect. He considers faqihs as true inheritors of the Prophet. He comes to this

Makale Gönderim Tarihi:01.11.2018. Kabul Tarihi: 28.12.2018
Doi: 10.26791/sarkiat.477422

* Dr. Öğrt. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, yusufesit11@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-9694-0878

conclusion since fiqh includes both al-riwayah and al-dirayah. It is important that Al-hatîb al-Bağdâdî, who left important works in history and hadith from al-riwayah, emphasized the al-dirayah. Therefore, this study focuses on his perception of fiqh and faqih.

Keywords: Fiqh, Faqih, Traditionist, Al-Khatib al-Baghdadi, El-Faqîh ve'l-Mütefaqîh

GİRİŞ

Hicri birinci asrın sonlarından itibaren şekillenmeye başlayan islamî ilimler,¹ hicri beşinci asırda teşekkülünü tamamlamıştır. Hicri beşinci asır, muhaddîslerin islâmî ilimlerde ağırlığının artık hissedildiği bir dönemdir. Bu asırda Bağdât'ta yaşamış olan Hatîb el-Bağdâdî de İslâmî ilimlerin birçok alanında önemli eserler telif etmiş bir âlimdir. Bununla beraber gerek kendi döneminde gerekse de sonraki dönemlerde şöhret olduğu alan hadîstir. Hadîs usûlü ve hadîs ricâliyle ilgili yazdığı eserler sonraki muhaddîsler için kaynak olmuştur. Onun tarih ve fıkıh alanında da yazdığı önemli eserleri bulunmaktadır. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eseri usûl alanında yazılan nevi şahsına münhasır bir usûl eseridir. Onun bu eserinde en çok göze çarpan husus gerek metot olarak gerekse de içerik olarak muhaddîs kimliğinin ağır basmasıdır. Bir muhaddîs olarak onun fıkha ve fukahâyâ bakış açısı dönemin ehl-i rey ve ehl-i hadîs çatışmasında uzlaşmacı tavrı açısından önem arz etmektedir. Biz de Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eseri çerçevesinde fıkıh ve fakîhe olan yaklaşımını tespit etmeye çalıştık.

1. HATÎB EL-BAĞDÂDÎ'NİN HAYATI VE EL-FAKÎH VE'L-MÜTEFAKÎH ADLI ESERİ

1.1. Hatîb El-Bağdâdî'nin Hayatı

Tam adı Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî² olan Hatîb el-Bağdâdî 392'de³ Mekke-Medine yolu üzerindeki Guzeyye kasabasında dünyaya gelmiştir.⁴ Hatîb lakabını hatiplik yapan babası Ebü'l-Hasen Ali'den⁵ aldığı iddia edildiği gibi kendisinin bu görevi devam ettirmesi sebebiyle aldığı da belirtilmiştir.⁶ Küçük yaşta ilim tahsiline mürebbim dediği Hilâl b. Abdillâh et-Tîbî'nin (v. 422/1012) yanında başlamıştır.⁷ Bu sırada kıraat ilmini öğrenmek için Mansûr el-Habbâl'den (v.

¹ Fuat istemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 20.

² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkîretü'l-Hüffâz*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, 221; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mua'llimî ve diğerleri, 1. Baskı Meclisü Dâiretü'l-Me'arifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1962, V, 166; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takıyüddin es-Sübkî, *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî, Abdü'l-Fettâh, 2. Baskı, y.y. h.1413, IV, 32.

³ Zehebî, a.g.e., III, 221; es-Sem'ânî, a.g.e., V, 166; Takıyüddin es-Sübkî, a.g.e., IV, 32.

⁴ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, I, 172.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, XIII, 279.

⁶ Mahmud Tahhân, *el-Hâfiz el-Hatîb el-Bağdâdî ve Eseruhu fi 'Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981, s. 30; Mehmet Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, s.452; Necmi Sarı, *el-Hatîb el-Bağdâdî ve Hadîs İlmindeki Yeri*, 1.Baskı, Ümmülkura Yayınevi, İstanbul 2003, s.12.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., XVI, 117.

403/1012) onun vefatı sonrası İbnü's-Saydalânî'den (v. 417/1026) ders almıştır.⁸ O, on bir yaşında iken İbn Rezkûye olarak bilinen Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî'nin (v. 412/1021) Bağdat'ta Camiu'l-Medîne'deki hadîs derslerine iştirak etmiş⁹ ve bu dönemde Irak Şâfiî ekolünün kurucusu olarak gösterilen¹⁰ Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den¹¹ (v. 406/1016) ve Ebu't-Tayyib et-Taberî'den¹² (v.450/1016) ders almıştır.

Hatîb el-Bağdâdî üç yıl aradan sonra (406/1015) tekrar hocası İbn Rezkûye'nin derslerine katılmış ve vefat edinceye kadar (412/1021) devam etmiştir. Bu arada Bağdat'ta Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Mehâmilî (v.415/1024) ve Ebû Nasr es-Sabbağ (v.477/1084) gibi meşhur alimlerden hadîs ve fıkıh dersleri almıştır.¹³ Yirmi yaşında iken bölgenin ilim merkezlerine ilim yolculuklarına çıkmıştır.¹⁴

Hicri 423-444 yılları arasında Bağdat'ta kalarak *Târîhu Bağdâd*'ı yazmıştır. Eserini tamamladıktan sonra hac yolculuğuna çıkmış¹⁵ ve hac yolculuğu dönüşü Bağdat'ta Halife Kâim Biemrillâh'ın ilgisine mazhar olmuştur. Ardından Câmî'ü'l-Mansûr'da hadîs okutmaya, *Târîhu Bağdâd*'ı rivayet ederek gerek tedris gerekse telif çalışmalarına devam etmiştir.¹⁶ Fâtımîler'in Bağdat şehrini ele geçirmesinden sonra (h. 450) Dımaşk'a kaçmıştır.¹⁷ Dımaşk'ta Emeviyye Cami'inde ikamet etmiş ve burada Ahmed b. Hanbel'in *Fedâillü's-sahâbe*'si ile İbn Rezkûye'nin *Fedâilü'l-'Abbâs*'ını okuttuğu için şi'iler tarafından öldürülmek istenince Dımaşk'tan ayrılp (459) Sûr şehrine gitmiştir.¹⁸ Hicri 462 yılında Bağdat'a tekrardan dönmüş ve 7 Zülhicce 463 (5 Eylül 1071) yılında Nizâmiye Medresesi yakınındaki evinde vefat etmiştir.¹⁹

Hatîb el-Bağdâdî muhaddîs kimliğiyle şöhret bulmuştur. Onun hadîsçi yönüyle alakalı ulema şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Ebû İshâk eş-Şîrâzî: “*Ebû Bekr Hatîb, hadîsi bilme ve ezberleme hususunda Dârekûtî ve onun gibilerine (muhaddîslere) benzer*”.²⁰

El-Mu'temen es-Sâcî: “*Bağdat Dârekûtî'den sonra Ebû Bekr Hatîb'ten daha hafiz birini çıkarmamıştır*”.²¹

⁸ Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî fî Târîhi Bağdâd*, Dâru Tîbe, Riyad 1985, s. 30; Sarı, a.g.e., s. 14.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 211; Ebû'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ-Mustafâ Abdülkadir 'Atâ, 1. Baskı Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, XV, 149; Tahhân, a.g.e., s. 32.

¹⁰ Davut EŞİT, *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara Üniversitesi sosyal bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2017, s. 83-87.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., VI, 20.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., X, 491.

¹³ Sarı, a.g.e., s. 16.

¹⁴ İlim yolculukları için bk. Kandemir, a.g.e., XVI, s. 453; Sarı, a.g.e., s. 16-18; Abbâs Ali Hamid el-Ubeydî, *el-Menhecü'l-Usûli li'l-Hatîb el-Bağdâdî fî Kitâbihi el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasât el-İslâmiyye, Irak 2012, s. 33-40.

¹⁵ Kandemir, a.g.e., XVI, s. 453; Sarı, a.g.e., s. 18; el-Ubeydî, a.g.e., s. 33.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-'Alâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, X, 175; Kandemir, a.g.e., XVI, s. 453; Sarı, a.g.e., s. 20; el-Ubeydî, a.g.e., s. 36.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2006, XIII, 421; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr b. el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, 1. Baskı, Dâru İhyâyi't-Türâsi'l-Arabî, y.y. 1998, XII, 11.

¹⁸ İbn Kesîr, a.g.e., XII, 12; Kandemir, a.g.e., XVI, s. 454; Sarı, a.g.e., s. 24; el-Ubeydî, a.g.e., s. 38.

¹⁹ Kandemir, a.g.e., XVI, s. 454; Sarı, a.g.e., s. 25; el-Ubeydî, a.g.e., s.39-40.

²⁰ Zehebî, a.g.e., XIII, 421; Takıyüddin Sübkî, a.g.e., IV, 32.

İbn Mâkûla: “*Hatîb, Resulüllâh’ın hadîslerini ezberlemek, öğrenmek, sağlam olarak tespit etmek, illet ve isnatlarında uzman olmak, sahihini, garibini, ferdini, münkerini ve atılmış olanlarını bilme hususlarında tanıdığımız seçkinlerin sonuncusudur. Ebu’l-Hasen ed-Dârekûtî’den sonra Bağdat’ta Hatîb gibi bir başka âlim yetişmemiştir.*”²²

Sem’ânî: “*Tartışmasız asrının imamı, vaktinin hafızıydı. Yaklaşık yüz eser telif etmiştir. Muhaddîsler için umde idi.*”²³

Zehebî bir eserinde onu “*Büyük hâfız, Irâk ve Şâm’ın muhaddîsi*”²⁴, diğerinde “*zamanının muhaddîsi... hâfızların sonuncusu*”²⁵ şeklinde tanıtmaktadır.

Görüldüğü üzere Hatîb el-Bağdâdî yaşadığı asırda bile hadîsçi kimliği ile şöhret bulmuş ve önemli bir muhadîs olan Dârekûtî üzerinden hadîsçi yönü ispat edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Fıkıh ve tarih ilimleriyle olan ilgisi ve bu alanlardaki telifatlarına rağmen şöhret bulduğu alan hadîstir.²⁶

1.2. Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh Adlı Eseri

Hatîb el-Bağdâdî’nin hadîsçi kimliğini fıkıh usûlü eseri olan *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh* adlı eserinde de görmekteyiz. Eserinde ele aldığı konular ve konuları ele alış tarzı o döneme kadar şekillenen usûl yazımından farklı olarak kendine özgüdür. Eserinde yer verdiği fıkıh ilminin değeri, bu ilimle iştiğalin hükmü, cedel, fıkıh öğrenim ve öğretimdeki adab v.b konular kendi döneminde yazılan usûl eserlerinde bulunmayan yeni konulardır. Hatîb el-Bağdâdî konuları da işlerken konu başlığı ile ilgili hadîs, sahabe ve ulemadan rivayetleri senetleriyle birlikte serdetmektedir. Bu, hadîs ehlinin hadîs eserlerinde takip ettiği bir metottur. Hatîb el-Bağdâdî’nin böylece hem metodik olarak hem de içerik olarak yazıla gelen usulden farklı muhaddîs kimliğinin ağır bastığı bir usûl yazdığı söylenebilir. Bu şekildeki bir usûl yazımını mütekellim-fukahâ grublarından biri içerisinde değerlendirmek güçtür. El-Ubeydî, gerek Hatîb el-Bağdâdî’nin Şâfi’î olup mezheb imamının görüşlerini eserinde desteklemesi ve gerekse eserinde kimi kelâmî konulara yer vermesi sebebiyle *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*’i mütekellim usûlü kapsamında değerlendirmektedir.²⁷ Ancak Şâfi’înin risâlesinin mütekellim usûlü kapsamında oluşu bile tartışmalı iken salt Şâfi’î olması ve Şâfi’î’nin görüşlerini desteklemesi onun eserini mütekellim usûlü kapsamında değerlendirme için bir ölçüt olmaz. Öte yandan kendisinin kelâmî konulara çok az ve usûl tartışmalarından bağımsız olarak yer vermesi nedeniyle *Tarikâtü’s-Şâfi’iyye* olarak da bilinen mütekellim metodu kapsamında değerlendiremeyiz. Mütekellim usûlcülerinin en önemli özelliği olarak belki kelamcı yanlarını usûle yansıtmaları²⁸ ve kimi kelâmî tartışmalara kendi görüş ve bakış açılarına göre katılıp usûl eserinde usûl konuları içerisinde yer vermeleridir. Bu hususun Hatîb el-Bağdâdî’de olduğunu söylemek güçtür. Diğer taraftan furû’ örneklerine yer vermediği için *Tarikâtü’l-Hanefiyye* olarak da nitelendirilen fukahâ usulü kapsamında olduğu da söylenemez. Bu esere, ehl-i hadîsin

²¹ Zehebî, a.g.e., XIII, 421; Takıyüddin es-Sübki, a.g.e., IV, 31.

²² Zehebî, a.g.e., XIII, 421; Takıyüddin es-Sübki, a.g.e., IV, 31.

²³ Sem’ânî, a.g.e., V, 166.

²⁴ Zehebî, a.g.e., III, 221.

²⁵ Zehebî, a.g.e., XIII, 419.

²⁶ Kandemir fıkıh sahasında çalışmalar yapmasına ve ileri gelen Şâfi fakihlerinden olmasına rağmen muhaddîsliğinin fakihliğinden üstün olduğunu söylemektedir. a.g.e., XVI, s. 454.

²⁷ el-Ubeydî, a.g.e., s. 84-85.

²⁸ Kelamcılarının usûl alanında eser yazma sebepleri için bk. Eşit, a.g.e., s. 99-106.

bir usûl yazımı denemesi olarak bakılması yerinde bir değerlendirme olacağı kanısındayız.

2. FIKIH VE FIKIH USULÜNÜN TANIMI

Hatîb el-Bağdâdî, fikhın sözlük anlamını bilmek olarak tanımlamaktadır.²⁹ Bu husus fikhın tanımını zikretmek için aktardığı rivayetlerde³⁰ açıkça görülmektedir. Bu rivayetlerdeki ortak husus, fikhın anlamının “anlamak” ve “bilmek” şeklinde tarif edilmesidir. Her bilgi anlamayı gerektirdiği, her anlama da bilgiyi gerektirdiği için bilgi ve anlama birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.

O, fikhı terim olarak şöyle tanımlamaktadır: “*Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fakîf el-Fîrûzâbâdî (eş-Şîrâzî)’den duydum ki fikh: ictihâd yoluyla ulaşılan şer’î amelî hükümleri bilmektir.*”³¹

Bu tanımını eserinde zikretmesi aynen katıldığı anlamındadır. Bu tanım bilgi olarak tanımladığı fikhın sözlük anlamıyla da uyumludur. Ancak her türlü bilgiyi fikhın kapsamından çıkarmaktadır. Bu tanıma göre ulaşılan bilginin fikh kapsamında olabilmesi için iki şart gerekmektedir. Birincisi bilginin şer’in amel alanına ilişkin olması; ikincisi ise ictihâdla ulaşılmış olması gerektiğidir. İctihâdla ulaşılmayan bilgiler fikh olarak isimlendirilmemektedir. Bu tanım hem Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin (v. 476/1083) hem de Hatîb el-Bağdâdî’nin çağdaşı olan Cüveynî’nin (v. 478/1085)³² de fikhı tanımladığıdır. Onlardan önce fikhı ictihâd ve istinbât ile ulaşılan bilgiler olarak tanımlayan İbn Fûrek’tir (v. 406/1015).³³ Ancak İbn Fûrek tanımında “amel” kaydını

²⁹ Tanım ile alakalı rivayetler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Ebû Abdîrrahman Adil b. Yusuf, 1. Baskı, Dârü İbni'l-Cevzî, Suud 1996, I, 189-190.

³⁰ Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Muhammed en-Nühas-Hüseyn b. Ali b. Ubeydullah el-Üsâmî-Musa b. El-Kâsım b. Musa b. El-Eşyebel-Kâdî-Sa'leb: Ahmed b. Yahya en-Nahvî dedi ki: “*Adamın fikhı kemale erdiğinde 'fekuhe', fikhıtan az bir şey öğrendiğinde ise 'fekihe' söylenir.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 189. Ebû'l-Hasan: Muhammed b. Abdü'l-vâhid b. Muhammed b. Ca'fer- Ebû Ömer: Muhammed b. El-Abbâs el-Hazzâz- Ubeydullah b. Abdurrahman es-Sükrî- Ebû Muhammed: Abdullah b. Müslim b. Kuteybe dedi ki: “*Fikh sözlükte fehml/anlama demektir. Falan benim sözümü anlamadı (يفقه) diye ifade edilir. Allah teala da şöyle buyurmuştur: 'Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini fiketmezsiniz.' (el-İsrâ 44) yani anlamazsınız. Sonra ilme fikh denmiştir. Çünkü ilim anlamakla olur. Alime de fakih denmiştir. Çünkü alim de ancak fehmiyle öğretir. (bu şekilde kullanım) Araplar'da bir şeyin sebebinin ismini almasıdır.*”

Hasan b. Ebî Bekir, Muhammed b. El-Hasan İbn Ziyâd el-Mukrî en-Nekkâş, Muhammed b. Alî es-Sâîğ-Muhammed b. Muaviye-İbn Lehî'e-'Atâ İbn Dînâr “*Sa'id b. Cübeyr'e dinde tefaküh sorulmuş ve demiş ki: Allah'ın emrini, nehyini bilmek, Nebi'nin sünnetini bilmeye dair emrini bilmek,ve bildiğini muhafaza etmek. İşte dinde fikh budur*”

Ali b. Ebî Ali el-Basrî-İsamîl b. Sa'id b. İsmail b. Süveyd el-mu'addel-Ebû Bekir: Muhammed b. el-Kasım el-Enbârî dedi ki: “*Adam fakihtir sözlerinin anlamı alim olmasıdır. Her bir şeyi bilen onda fakihtir.....arapların fakihî demek arapların alimi demektir. Bundan ötürü Allah'ın 'dinde fakih olsunlar diye' (et-Tevbe: 122) sözünün anlamı alim olmak demektir.*”

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, Şîrâzî'nin tanımını kendisinden işittiğini ifade ederek aktarmaktadır. a.g.e., I, 190. Şîrâzî'nin tanımını için bk. *el-Lüma' fi Usûli'l-Fikh*, thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasanî, 1. Baskı, Dârü'l-Hadîs el-Kâtaniye, Beyrut 2013, 82.

³² İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Varakât*, İbn Ferkâh'ın Şerhü'l-Varakâtiyle birlikte, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Lübnan 2010, s.12. Ancak O el-Burhân adlı eserinde fikhı “şer’î hükümleri bilmek” olarak tanımlayarak fikhı sözlük anlamına uygun olarak bilgi şeklinde tanımlarken söz konusu bilginin ilişkin olduğu alan (amelî-itikadî-ahlakî) ve bilginin değeri (kat’î-zannî) daha geniş tutmuştur. *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 1. Baskı, Katar h.1399, I, 85.

³³ İbn Fûrek'in fikhı tanımını şöyledir: “*Fikhın tanımı: O, ictihâd ve istinbât ile ulaşılan şer’î hükümleri idrak etmektir.*” Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 1. Baskı, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, 139.

koymamakta ve fikhî şer'î hükümlerin tümünü kapsayacak şekilde tanımlamaktadır. Bununla beraber bu tanımlarda ortak olan nokta, zorunlu olarak bilinen ile ictihâd yoluyla ulaşılan bilgi ayırımının yapılması ve fikhî, ictihâd ile ulaşılan bilgi kapsamında değerlendirmeleridir. Bu aynı zamanda fakihin görev alanının ictihâdî konular olduğunu göstermektedir.

3. FIKIH VE FAKİHİN DEĞERİ

Hatîb el-Bağdâdî, fikh ile iştigali kimi ibadetlerden üstün görmektedir. O, fikh öğrenimi ve öğretiminin cihattan,³⁴ nafile namazdan,³⁵ malın tasadukundan daha değerli olduğuna³⁶, Kur'an öğretimi ile fikh öğretiminin salât olduğuna³⁷ dair rivayetleri aktarır.

Fikhla iştigal kimi ibadetlerden üstün olunca fukahâ da abidler'den daha hayırlı olmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî bunu ifade eden rivayetler aktarır.³⁸ O, ibadet-fikh ilişkisi hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “*İbadet ancak tefekkuhten sonra sahih olur.*”³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, bir sonuç olan bu değerlendirmesini zikrettiği rivayetlere dayandırmaktadır.⁴⁰ Böylelikle ibadetin kendisinin sıhhatinin bile fikhî bilmeyi gerektirdiğini bu açıdan fikhin sıhhat ölçütü olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî, fikh-ibadet ilişkisi anlayışını fikh meclislerinin faziletine dair başlıkta da sürdürür. O, gerek ayette geçen ve gerekse hadîste geçen Allah'ı zikredip dua edenlerin kurduğu meclisin fikh meclisi olduğuna dair görüşleri aktarır. Örneğin

³⁴ Ebû Sa'îd b. Ebî Hesnuhey el-İsfahânî-Ebû Ca'fer: Ahmed b. Ca'fer b. Ma'bed es-Simsâr- Yahyâ b. Mutarrif-Suleymân b. Dâvud-Ebû Abdullah el-Ezdî-Muhamed İbn Mutarrif-İsmâil-Sa'îd el-Mukrî-Ebû Hureyre şöyle demiştir: “*Emir ve nehiy ilminden bir bab öğrenmem Allah yolunda yetmiş gazveye iştirakten daha sevimlidir.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 102.

³⁵ Ebû Nasr: Abdül-Vehhâb b. Abdullah b. Ömer-Ebû Süleymân Myhammed b. Abdullah er-Rebi'î-Abdullah b. Muhammed el-Bağâvî-İbrahim b. Hânî Ahmed b. Hanbel'e şöyle sordu: “*Akşam oturup istinsah yapmam mı nafile namaz kılmam mı sana daha sevimlidir.*” Ahmed b. Hanbel şöyle cevap verdi: “*istinsah edip dini öğrenmen bana daha sevimlidir.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 104.

³⁶ Ebû Sa'îd-Ahmed b. Ca'fer b. Ma'bed-Ebû Heysem: Yahyâ b. Mutarrif-Süleymân b. Dâvud, Fudayl b. İyaz-Hişâm-Hasan dediki: “*İlimden bir bab öğrenip bir Müslümana öğretmem Allah yolunda infak edeceğim tüm dünya malından daha sevimlidir.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 102.

³⁷ Ebû Bekir el-Burkânî-Muhammed b. Muhammed el-Haccâcî-Muhamed b. İshâk b. Hüzeyme-Hüseyn İbn Seleme b. Ebî Kebşe-Muhammed b. Bekr-Hümejd el-Kindî-Yahya b. Ebî Kesîr dedi ki: “*Fikhî öğretmek salattır. Kur'an öğretmek de salattır.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 103.

³⁸ Ali b. Ahmed b. Ömer el-Mukrî-Muhammed b. Hüseyin el-Âcürî-Ebû'l-'Abbâs:Ahmed b. Mûsâ b. Zencühey el-Kattân-Hişâm b. 'Ammâr ed-Dımaşkî-Hafs b. Ömer-Osman b. 'Atâ-Ebû'l-'Atâ-Ebû Derdâ-Resulüllâh dedi ki: “*Âlimin âbide üstünlüğü dolunaylı gecede kamerin diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir. Âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler, ne dinar ne dirhem miras bırakırlar, ama ilim miras bırakırlar. Kim de ilim elde ederse, bol bir nasib elde etmiştir.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 105.

Hasan b. Ebî Bekr- Ahmed b. İshâk b. Nihâb-Hasan b. Ali es-Sirrî-Ahmed b. Hüseyin el-Lehebî-Ebû Damra: Enes b. İyâz-Muğîre-İbn Ebî Revvâd:“*Bir adam Rasullullah'a (s.a.v) biri Allah'a ibadet eden diğeri farzların dışında başka ibadet etmeyip insanlara ilim öğreten iki kişiden bahsetti. Rasullullah (s.a.v) de: 'Âlimin âbide üstünlüğü benim sizden en basitinize olan üstünlüğüm gibidir' buyurdu.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 106-107.

Ebû Sa'îd: Muhammed b. Musâ es-Sayrafi-Ebû'l-'Abbâs:Muhammed b. Ya'kub el-Essam-Hârûn b. Süleymân el-İsfahânî-Abdurrahman b. Mehdî-Muhammed b. Nadr el-Hârisî-Rebi' İbn. Hüseyim şöyle buyurdu: “*Fikhî öğren sonra inzivaya çekil.*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 107.

Hasan b. Ali el-Cevherî-Ebû Ubeydüllâh: Muhammed b. 'İmrân b. Musâ el-Mirzabânî-ahmed b. Muhammed b. İshâ el-Mekkî-Muhammed b. Kâsım b. Hellâd-Mutarrif b. Abdullah b. eş-Şihhir şöyle rivayet edilir: “*İlim amelden daha üstündür. Geceyi ibadetle geçiren rahibin sabaha şirke düştüğünü görmez misin?*” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 109-110.

³⁹ “ولا تصح العبادة الا بعد التفتة”, Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 107.

⁴⁰ Rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 107-110.

“Sabah akşam Rablerine, O’nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol” (el-kehf: 28) ayetinde geçen dua edenlerin oluşturduğu meclisin fıkıh meclisi olduğuna dair görüşü aktarır.⁴¹ Rivayetleri tenkide ve yorumu tabi tutmadan eserinde yer vermesi aynen katıldığı anlamındadır. Dolayısıyla ayette teşvik edilen meclisin fıkıh meclisi olduğuna kendisinin de katıldığını söyleyebiliriz.

Hatîb el-Bağdâdî Resulullâh’ın “Güneş doğuncaya kadar Allah’ı zikreden bir kavimle oturmam, güneşin üzerine doğduğu şeylerden bana daha sevimlidir. İkindiden güneş batıncaya kadar (Allah’ı zikredenlerle oturmam) şunlardan bunlardan bana daha sevimlidir” dediği şeklindeki hadîsi aktardıktan sonra Yezîd Rakkâşî’nin, Enes b. Mâlik’in bu hadîsi rivayet ederken kendisine dönüp söylediği şu söze yer verir: “Vallahi bu (hadîste övülen davranış) senin ve arkadaşlarının yaptığı değildir. Ancak onlar (hadîste geçenler) Kur’ân’ı ve fikhî öğretenlerdir.”⁴²

Hatîb el-Bağdâdî fıkıh meclisinin zikir meclisinden faziletli olduğuna dair farklı varyantları bulunan şu rivayete de yer verir: “Nebi (s.a.v) meclise girdiğinde biri fikhî öğretenlerin diğeri Allah’ı zikir edip onu arzulayanların oluşturduğu iki grup görür ve şöyle der: İki grup ta hayır üzeredir. Biri diğerinden daha hayırlıdır. Biri Allah’ı dua edip onu arzulamaktadır. Allah isterse onlara verir isterse vermez. Ancak şunlar öğreniyor ve cahillere öğretiyorlar. Bende ancak muallim olarak gönderildim” diyerek yanlarına oturur.⁴³ Bunun yanında fıkıh meclislerini cennet bahçesi olarak niteleyen rivayetler de aktarır.⁴⁴

Son rivayet ile yukarıdaki rivayetleri bir bütün olarak ele aldığımızda Hatîb el-Bağdâdî’nin fıkıh ile işigali Allâh’ı zikretmekten daha hayırlı gördüğü; ayetlerde övülen ve teşvik edilen zikir ve dua meclislerinin fıkıh meclisi olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî fıkıh ilmini öğrenmenin hükmünü ilim öğrenmenin hükmü üzerinden ele alarak bir sonuca varmaya çalışır. O, Konuyla alakalı olarak Rasûlullâh’ın (s.a.v) “İlim talep etmek her mümin üzerine farzdır”⁴⁵ hadîsini ve bu hadîse dair görüşleri aktarır.⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî bu hadîste kast edilen ve farz olduğu belirtilen ilmin namaz, oruç, haram, hadler ve diğer hükümler olduğunu belirtir. O, bu hadîsle kast edilen farz ilimle alakalı tevhit ilmi olduğuna; bir belde kimse yerine getirmediğinde herkese farz olduğuna dair görüşleri aktarır. İlimin ilk etapta kifâî farz olduğu akabinde aynıye dönüştüğü şeklindeki bu ikinci görüş, İbn Uyeyne’ye dayandırılmaktadır.⁴⁷ Bu görüşe karşı çıkan Hatîb el-Bağdâdî, Allah’ın varlığı birliği, sıfatları gibi kelimî konuların niyabet kabul etmediğini; dolayısıyla bu bilgileri bilmenin herkese farz olduğunu

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 92. Yine Dahhâk’ın “Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz kitap” (Âli ‘İmrân: 79) ayetinde kastedilen fıkıh öğretiminin yapıldığı meclis olduğuna dair görüşünü aktarır. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 96.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 88-90.

⁴³ Eserin muhakkiki bu rivayetlerin isnatlarını zayıf olarak nitelemektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 88

⁴⁴ Rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 93-96.

⁴⁵ İbn Mace, Mukaddime, 17. Bağdâdî, bu hadîsin “ilim” yerine “fikh” kelimesinin geçtiği farklı varyantlarını da aktarır: “Fıkıh talep etmek her Müslüman üzerine farzdır”, “dinde tefakküh her Müslümanın hakkıdır”, “fıkıh talep etmek her Müslümana farzdır”. Bu rivayetler, Hatîb el-Bağdâdî’nin ilmi niçin fıkıh olarak anladığı hakkında bilgi vermektedir. Ancak eserin muhakkiki Ebû Abdurrahman ilk rivayetin isnadının zayıf, ikincisinin uydurma üçüncüsünün ise isnadının zayıf ancak liğayrihi sahih olduğunu söylemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 169

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 168-173.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 170.

belirtir. Ancak o, İbn Uyeyne'nin kifâî olduğunu söylediği ilmin, fûru'a ilişkin fikhî hükümler olması gerektiğini söyler.⁴⁸

Hatîb el-Bağdâdî daha sonra farz olan ilmin kişinin kendisine gereken zamanda gerektiği kadarını bilmesi ile kayıtlandırılan görüşü aktarır. Bu görüşe göre kişinin halinin gerektirdiği kadarını bilmesi farzdır. O, bu görüşü Abdullâh İbn Mübârek'ten aktarılan rivayetle izah etmeye çalışır. Abdullâh İbn Mübârek'e göre malı olmayanın zekâta ilişkin hükümleri bilmesi gerekmez. Ancak malı olduğunda malından ne kadar zekât çıkarması gerektiğini bilmelidir.⁴⁹ Bu şekilde hadîsin anlaşılması ile alakalı olarak üç farklı görüş aktarmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî herkesin Allah'ın farz kıldıklarından ictihâdlarının el verdiği ölçüde kendilerine lazım gelenleri bilmelerinin vacip olduğunu belirtir. Kişinin bilmesi gerektiği konuları da şu şekilde sıralar: Taharet, namaz, oruç, yiyecek-içecek-giysi-mal-kan ve evlenilecek karşı cinslerden kendisine helal olan ve haram olanlar. Hatîb el-Bağdâdî kişinin bütün bu hususlarda cehalet gösteremeyeceğini belirtir. O, Müslüman çocuklarının buluşa ermeden, sonradan Müslüman olan ergenlerin ise Müslüman olur olmaz bu hükümleri öğrenmelerini gerekli görür. Hatîb el-Bağdâdî, bu ilimleri eşlerine öğretmeleri için devlet başkanının kocalara baskı yapabileceğini ve bu ilimlerin insanlar tarafından bilinmesini sağlamanın devlet başkanına farz olduğunu belirtir.⁵⁰

Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıda bilinmesi gerekenler kapsamında değerlendirdiği konular fıkıh eserlerinde yer alan konulardır. Ancak herkesin bilmesi gerektiği şeklinde sıraladığı bu konular, bireylerin hayatlarında çokça yer alan helal ve harama ilişkin hükümlerdir. Bu hükümler ictihâd ile ulaşılan bilgiler kapsamında olmadığından kendisinin yaptığı fıkıh tanımı kapsamına da girmemektedir. Kendisinin yaptığı tanım, müctehidlerin ilgi alanındaki bilgileri kapsarken bu bilgiler ictihâd gerektirmeyen bilinmesi gerekli bilgileri kapsamaktadır.⁵¹

Yukarıda İbn Uyeyne'nin görüşüne getirdiği yorum ile bu yaklaşımı arasında tutarlılık olduğu görülmektedir. Şöyle ki yaptığı yorumda fikhî, kifâî farz olarak değerlendirmektedir. İctihâd alanı olarak gösterdiği fıkıh uğraşısını kifâî farz olarak görürken, bilinmesi ictihâda dayalı olmayan bilgileri ise her kesin bilmesi gereken fıkıh tanımı dışında değerlendirir. Böylece Hatîb el-Bağdâdî "*İlim talep etmek her mümin üzerine farzdır*" hadîsine kendince bir açıklık kazandırmış ve kelama ilişkin konular ile yukarıda yer verdiği fıkıha ilişkin konuları herkesin öğrenmesi gereken farzlar olarak görmekte ve söz konusu hadîsi bu çerçevede ele almaktadır. Esasında bu hadîs aynı zamanda bilinmesi gerekli olan konuların neliği sorusuna cevap sadedinde ilmihallerin doğmasına sebep olmuştur.⁵² Nitekim Hatîb el-Bağdâdî bu hadîse dair şu görüşü

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 171.

⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 171-172.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 173-174.

⁵¹ Fıkıh ilminde bilgi tartışmaları için bk.: Davut Eşit; Muhammet Enes Kala, "Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Âmidî ve Zerkeşî Örneği-" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2014, 188-209; Davut Eşit, "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 2018, ss. 43-155.

⁵² Bu hadîsin ilmihal olarak yorumlandığına dair değerlendirme için bk. Hatice K. Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, s.28

sahibine nispet etmeden (قيل) aktarır: “İlm-i hâli için cahil kalamayacağı şeyleri öğrenmesi her bir kişiye farzdır”.⁵³

Erken dönemden itibaren hem ilm-i hâl kavramının kullanılması ve bu kapsamda yer alması gereken konuların neliğinin tartışılması ve hatta bunun eğitimi içinde devletin sorumluluk ve yetkisinden bahsedilmesi önemlidir. Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıdaki aktarımları onun bir ilm-i hâl yazması halinde eserinde hangi konulara yer vereceğinin ip uçlarını da bizlere sunmaktadır.

4. DİNÎ ANLAMA MERTEBELERİNDE FUKAHÂNIN YERİ

Hatîb el-Bağdâdî bu başlık altında Hz. Peygamber'in şu hadîsini aktararak fukahânın dini anlamadaki yerini izah etmeye çalışır:⁵⁴

Hz. Peygamber şöyle buyurdular: “Allah'ın benimle gönderdiği ilim ve hidayet misali, bir araziye düşen yağmur gibidir. Bazı araziler var, tabiatı güzel olup, suyu kabul eder, bol bitki ve ot yetiştirir. Bir kısım arazi de var ki münbit olmayıp ot bitirmez ancak suyu tutar. Onun tuttuğu su ile Cenab-ı Hakk insanları yararlandırır. Bu sudan kendileri içerler, hayvanlarını sularlar ve ziraat yaparlar. Diğer bir araziye daha isabet eder ki, bu ne su tutar ne ot bitirir. Bu temsilin biri Allah'ın dininde ilim sahibi kılınana delalet eder, böylesini Allah benimle göndermiş olduğu hidayetten yararlandırır; yani hem öğrenir, hem öğretir. Temsilden biri de, buna iltifat etmeyen Allah'ın benimle gönderdiği hidayeti hiç kabul etmeyen kimseye delalet eder.”⁵⁵

Hatîb el-Bağdâdî Rasûlullâh'ın bu hadîste fakîh ve muteffakih mertebelerini topladığını belirtir.⁵⁶ Ona göre Peygamber bu hadîsinde üç grup insandan bahsetmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Peygamber'in münbit araziler olarak tasvir ettiği grubu fakîh olarak niteler. Bu araziler suyu kabul etmekte ve bu arazilerde bol bitki yetişmektedir. Hatîb el-Bağdâdî bu arazi ile kast edilenin rivayet edilenleri zabt edip manalarını kavrayan ve ihtilaflı olanları Kitâb ve Sünnet'e arz edenler olduğunu belirtmektedir. Ona göre kurak ancak suyu tutup insanların bu sudan yararlanmasını sağlayan arazi ile rivayetleri sadece hıfz edip aktaranlar kast edilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî bu grubun rivayetleri hıfz ettiğini, rivayetlerde anlam itibarıyla tasarruflarda bulunmadan ve rivayeti değiştirmeksizin diğer insanlara ulaştıran kimseler olduğunu belirtir. Bu grup tebliğ işlevi görerek anlama ihtimali olan başka insanlara rivayetleri olduğu gibi aktarmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, “Bir kısım tebliğ edilen, dinleyenden daha anlayışlıdır. Bir kısım fıkıh taşıyıcısı ise fakih değildir” hadîsini de bu grup için delil olarak zikreder. Ne suyu tutan ne de suyu taşıyan arazi temsili ile ise cahil kimseleri kastetmektedir. “Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat... Onun durumu şöyle bir köpeğin durumu gibidir ki;...” (el-'Araf: 175-176) ayetlerinden yola çıkarak ilimi hor görmek suretiyle ondan yüz çevirenlerin Kur'ânda köpeklere benzetildiğini belirtir.⁵⁷

Hatîb el-Bağdâdî, bu hadîs ve akabinde getirdiği yorumlarla insanları üç grupta değerlendirmektedir. Birincisi ve mertebeye en üstünü kendisinin de belirttiği üzere fakihlerdir. Onlar hem dinin aktarılmasında hem de anlaşılmasında önemli rol oynamaktadırlar. Hadîste geçtiği üzere Peygamber'in hidayet görevi dini başkalarına

⁵³ “أَنْ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ فَرَضًا أَنْ يَتَعَلَّمَ مَا لَا يَسَعُهُ جِهْلُهُ مِنْ عِلْمِ حَالِهِ” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 171.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 179.

⁵⁵ Buhâri, İlim, 20; Muslim, Fedâil 15 (2282).

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 180.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 180-181.

öğrettiklerinden ötürü bu sınıfa verilmiştir. Bu grup fıkıh ilmi ile iştigal eden fakihlerdir. İkinci grup ise rivayet ile ilgilenen alimlerdir. Kendisi bu grup için “taife” nitelemesini kullanır ve herhangi bir ilim erbabına nispet etmez. Ancak bu kesimin hadîs rivayeti ile iştigal eden muhaddîsler olduğu açıktır.

Muhaddîs olarak bilinen Hatîb el-Bağdâdî'nin fikhî ve onunla iştigal eden fakihleri mertebeye en üst sırada kabul etmesi muhaddîs kimliğiyle tezat teşkil etmemektedir. Nitecede bu şekilde bir sonuca varırken hareket noktasını hadîs teşkil etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî ehli hadîse nasihatlerde bulunduğu risâlesinde hadîsçinin sadece rivayetle yetinmemesini, anlamını bilerek rivayette bulunmanın daha uygun olduğuna dair rivayetleri aktarır. Söz konusu bu rivayetlerden ikisi şunlardır: “(Hadîsi) bilenler olunuz, nakledenler değil. Yorumunu bildiğiniz bir hadîs, rivayet ettiğiniz bin hadîsten daha faydalıdır.”⁵⁸ “Bil ki çok hadîs yazma ve rivayetle kişi fakih olamaz. Kişi ancak hadîsin manalarını anlamaya çalışarak ve üzerinde derin ve etraflıca düşünerek fakih olur.”⁵⁹ Bu yaklaşım onun muhaddîs kimliğinin fikhîla yoğrulması ile ortaya çıkan ve salt rivayete dayanan bir ilmî anlayışı doğru bulmayan bir yaklaşımdır. *El-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eserinde her konu başlığı altında ilintili rivayetleri serdederken aynı zamanda ihtiyaç duyduğu zaman kendisinin açıklamalar yapması bu anlayışının bir sonucudur. Tefakkuha (fıkıh öğrenme/dinde bilgi sahibi olma) özel ilgisi olduğu ve rivayet işi ile uğraşanları bu alana sevk etmeye çalıştığı açıkça görülmektedir. Farklı eserlerinde ortaya koyduğu tavır aynı olup tutarlılık göstermektedir. Hem rivayet hem de dirayeti barındıran fikhî *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eserinde övünce muhaddîslere tavsiye diye yazdığı eserinde muhaddîsleri rivayet ettiklerini anlamaya yönlendirmesi bu tutarlı davranışın bir sonucudur.

Hatîb el-Bağdâdî'nin muhaddîsleri rivayetleri anlamaya yönlendirmesi veya fikhîla iştigal etmeye yönlendirmesinin sebebi dönemin ehl-i rey ve ehl-i hadîs muhalefetidir. Nitekim onun bu konudaki şu ifadesi bunu açıkça göstermektedir: “*Muhalipler, muhaddîsünü usul-i fikhî, sünenlerin ihtiva ettiği delilleri ve asıl konularını bilmediklerini dile getirmede acele ediyorlar. Muhaddîs, bunları derinlemesine bildiği zaman, tenkit edenlerden korunacak, göz ve gönüllerde yer tutacak, onları ta'n etmek isteyenler de kendisinden çekineceklerdir.*”⁶⁰ Bu ifadeler aynı zamanda muhaddîs olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin de muhaddîslere yönelik eleştirisini içermektedir. Kendisi de muhaddîslerin sadece rivayetle ilgilenmelerini doğru bulmamakta ve onlara fikhîla ilgilenmeyi nasihat etmektedir.⁶¹

Hatîb el-Bağdâdî'nin fikhî hem rivayet (nakil) ve hem de rivayetin içeriği ile ilgilenmesi (anlamı/akıl) açısından değerce en yüksekteki ilim olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, rivayetin anlaşılmasında rol aldığı ve pasif durmadığı için fikhî ve fakîhi öncelediğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşım Gazzâlî'de de görülmektedir. Gazzâlî de

⁵⁸ Konu hakkında ilgili diğer rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Nasîhatu Ehli'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât, 1. Baskı, Mektebetü'l-Menâr, ez-Zerkâ h.1408, 31-35.

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., 37.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., 40.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardığı şu rivayette sadece karşıt grubun eleştirisinden kurtulma fikri yatmamaktadır. Aynı zamanda bir eksiğin giderilmesini isteme de bulunmaktadır: Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hallâl- Muhammed b. el-Abbâs el-Hazzâr-Ebû Bekir b. Ebî Davud-Ali b. Harşem dedi ki: “Çok defâ Veki'in şöyle dediğini duydum: “Ey gençler! Hadîsin fikhîni öğreniniz. Eğer ki siz hadîsin fikhîni (fikhü'l-hadîsi) iyi bilerseniz, ehli Rey size gâlib gelemez.” Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., 41.

aklın işlevsel olmasına göre ilimleri bir derecelmeye tabi tutmaktadır.⁶² Ona göre ilimler şu üç kısma ayrılır: Sırf aklî, sırf naklî hem aklî hem de naklî ilimler. Matematik, astronomi gibi ilimler sırf aklî ilimlerdir. Hadîs ve tefsir gibi sırf naklî ilimler ezbere dayalı, aklın pek işlevsel olmadığı herkesin elde edebileceği ilimlerdir. Hem aklî hem de naklî ilimlere ise fıkıh ve fıkıh usûlünü örnek olarak zikretmektedir. Ona göre ilimler tasnifinde en şerefli olan hem aklın hem de sem'in ortak kümesi olan bu ilimlerdir. Gâzzâlî fıkıh ve fıkıh usûlünün aklın ve şer'in özünden beslendiğini; onların ne şer'in kabul etmediği salt akla ne de aklın desteklemediği ve düzeltmediği salt taklide dayanmadığını belirtmektedir.⁶³

5. FAKÎHİN GÖREVLERİ

Hatîb el-Bağdâdî, Allâh'ın Peygamber'imize (s.a.v) gönderdiği İslâm'ı koruma görevini sahabe ve tabi'undan hüccet olanlara ve görüşleriyle şüpheleri kaldıranlara emanet ettiğini belirtir. Ona göre dinin korunması işi sahabe ve tabi'undan fakîh olanlara verilmiştir.⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî dini korumayı fukahânın görevi kapsamında değerlendirir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir: “Onlar şeriatını korumayı ve dinde bilgi sahibi olmayı kendilerine görev olarak yüklediği fakihlerdir.”⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, kendi görüşünü şu ayetlerle desteklemektedir: “Okumakta ve öğretmekte olduğunuz kitaba göre rabbanilerden olunuz.” (Âli İmrân: 79); “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır”(et-Tevbe: 122).

Hatîb el-Bağdâdî bu ayetlerde Allah'ın müminleri iki gruba ayırdığını bir gruba cihadı vacip kıldığını; diğer gruba da dinde bilgi sahibi olmayı vacip kıldığını belirtir.⁶⁶ Böylelikle müminler topyekûn cihada katılmayarak şeriat muhafaza edilmiş ve ülke sınırları korunmuş olur. Aksi halde ya şeriat bozulur ya da küffar ümmete galip gelir.⁶⁷ Allah bu ayetler ile fakihlere dinde bilgi sahibi olmayı emrederek şeriatını muhafaza etmeyi amaçlamıştır. Allah cihada katılanlara da yeni çıkan olaylar ve nevazil hakkında “bilenlerden değilseniz, bilenlere sorun” (en-Nahl: 43) ayeti gereği fukahâyaya rücu etmeyi dinlerini onlardan sormayı emretmiştir.⁶⁸

Hatîb el-Bağdâdî'nin bu ifadelerinde fukahâyı başvuru merci'i olarak gördüğü aşikârdır. Bununla beraber fukahânın uğraş alanı hakkında da bilgi vermektedir: Nevâzil ve yeni gelişmelerin hükmünü araştırma. Fakîh bu meseleler hakkında incelemede bulunup bir cevaba ulaşarak diğer insanlara ulaştırır. Ona göre fakih bu şekilde dinin muhafazasına katkıda bulunmaktadır. Bu konular hakkında fukahâ uğraşıp incelemede bulunmaz ve problemlerin cevabı ile ilgilenmezse dinin gündelik hayata bakan tarafı olmayacak ve din, günün insanı için işlevini yitirmiş tarihsel bir olgu olacaktır. Bu meseleleri inceleyip bir sonuca ulaşma dinin işlevselliği anlamında güncelliğini sağlayarak muhafaza etmektir. Hatîb el-Bağdâdî bu anlamdaki muhafazayı fakihlerin görevi kapsamında değerlendirir.

⁶² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y 1993, 3.

⁶³ Gazzâlî, a.g.e., 3-4.

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 69.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 69.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 69-70.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 70.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 70.

Dinî koruma tek yönlü değildir. Fakihlerin bulduğu cevaplar ancak toplum tarafından karşılık bulunca yani yaşanılınca anlam bulur. Bundan ötürü Allâh dinle uğraşmayıp savaşa giden gruba geri döndüklerinde dinleri hakkındaki bilgiyi fukahâyâ sormalarını emretmiştir. Dinin bir kesim tarafından anlaşılması ve güncel problemlere cevap bulunması tek başına dinin muhafazasını sağlamaz. Bunca uğraşın ancak ulaşılan sonuçların fukahâ dışındaki kesimlerde ma'kes bulması ile anlam kazanır. Bundan ötürü Hatîb el-Bağdâdî'nin anlayışında dinin muhafazasının biri araştırıp öğrenme diğeri bunu ehline sorarak öğrenme şeklinde formüle edilerek sağlandığını ifade edebiliriz. Bu husus yukarıdaki ayette açık bir şekilde belirtilmektedir. Cihada katılanların geri döndüklerinde cevap bulabilmeleri için bir grubun geride kalıp din ilimleri ile uğraşmaları istenmektedir. Bilmeyenlerin de bilenlere sormaları ayrıca başka bir ayette emredilmiştir. Bu şekilde öğrenme ve sorma ile din işlevsel hale gelecek ve muhafaza edilecektir. Hatîb el-Bağdâdî, dinin muhafazası için cihad ve dinde bilgi sahibi olmayı birbirinden ayrı tutarak izah etmeye çalışmıştır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir: “Böylece (cihad eden ve geride kalıp din işiyle uğraşan iki grubun olması) mücahitlerle islam toprağı korunmuş, müteallimlerle imanın şeriatı korunmuş olur.”⁶⁹

Hatîb el-Bağdâdî'nin çağdaşı Cüveynî ise dini anlama ve savaş anlamındaki cihadı İslâm'a davet başlığı altında ele almaktadır. Ona göre Allâh yolunda cihat etmek İslâm'a davetin ikinci boyutu olan güç kullanma kısmıdır. İslâm'a davetin ilk boyutu İslâm'ın delilleriyle tanıtılmasıdır.⁷⁰ Cüveynî bu kısmın delil ve burhana dayanan tebliğ ve irşad ile şüpheleri apaçık delillerle gidermek olduğunu belirtir. Ona göre hak açıkça anlatıldıktan delil ve burhanlar serdedildikten sonra dinden çıkan, haktan yüz çeviren ve inatçılar konumunda olan kâfirlerle Müslüman oluncaya ya da zimmet akdini kabul edinceye kadar savaşılır.⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî cihadı ülke topraklarını koruma, din işiyle uğraşmayı da şeriatı koruma amacı olarak görmekte ve toprak ile dini korumayı bir birinden ayırmaktadır. Cüveynî ise cihadı sadece ülke topraklarını koruma aracı olarak değil aynı zamanda tebliğ ve irşadın ikinci sacayağı olarak görmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî'ye göre *Allah ulemâyı yeryüzündeki halifesi ve kulları üzerine kendi hücceti kılmış; peygamber ve uyarıcıdan sonra onlarla iktifa etmiş ve onların şهادetini kendi ve meleklerin şهادeti ile bir tutmuştur.*⁷²

Hatîb el-Bağdâdî'nin bu ifadesinde onun fukahâyâ bakış açısını ve onlara yüklediği görevleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Fukahâ yeryüzünde Allah'ın halifesidir.
2. Fukahâ insanların dini konularda dayanacakları hüccettir.
3. Fukahânın işlevi Peygamberlik kurumunun işlevinin devamıdır.
4. Onlar Allah katında değerlidir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin fukahâyı yeryüzünün halifesi olarak görmesi Allah'ı tanıyıp bilmelerindedir Nitekim yukarıdaki cümleleri “*Allah'tan ancak alimler korkar*” (Fâtır: 28) ayetini zikrettikten sonra sarf etmektedir.

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 70.

⁷⁰ Cüveynî, *Giyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zülem*, thk. Abdü'l-Azim Mahmud ed-Dîb, Darü'l-Minhâc, Beyrut 2011, 344.

⁷¹ Cüveynî, a.g.e., 344.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 70.

Fukahânın diğer kullar üzerinde Allah'ın hüccet olduğunu şu ayetlere dayandırmaktadır: “...Peygamber'e veya ulu'l-emre götürselerdi, onlardan istinbat etmeye kadir olanlar onu bilirdi.”(en-Nisâ: 83), “Allah'a resulüne ve ulu'l-emre itaat edin”(en-Nisâ: 59).

Hatîb el-Bağdâdî “ulu'l-emr” ile kast edilenin fukahâ olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır.⁷³ Bu ayetlerin ilkinde bir mesele hakkında bilinmek istenen bilginin kaynağı olarak resul ve fukahâ gösterilmektedir. İstinbât kelimesinin ayette zikredilmiş olması meseleleri kavrama işinin Peygamber ve fukahâ tarafından bilinebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bu ayet fukahânın da bilgisini doğrulamakta ve onlara meşruiyet kazandırmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin bu ayeti zikrettikten sonra en-Nisâ 59. Ayeti zikretmesi bir nevi pekiştirme anlamı taşımaktadır. Ayette fukahâ Allâh ve Rasûlünden sonra üçüncü bir itaat merkezi olarak zikredilmektedir. “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.”(Âli İmrân: 18) Ayeti ile onların tanıklıklarının Allâh ve meleklerle beraber zikredilmesi fukahânın konumunu göstermektedir.

Hatîb el-Bağdâdî, bu ayetleri istinbât yetisine sahip fukahânın bilgili olduklarının ayet tarafından tescil edildiğini; bundan ötürü de hem şahitlikleri Allâh ve meleklerin şahitliği gibi görüldüğünü hem de itaat edilmelerinin gerekli görüldüğünü ifade etmeye çalışmaktadır. Böylece fukahâ: a. Peygamberle beraber istinbât yetisine sahip; b. Allah ve Peygamberle beraber itaat edilmesi gereken; c. Allâh ve melekleri gibi şahitliği makbul bir kesim olarak sunulmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî ayetler ile fukahânın bilgisinin tescil edildiğini ortaya koyup Allah ve Peygamberle ilişkilendirip dinî konularda merci kaynağı olarak sunduktan sonra bilgi sahibi olmayanların tavırlarına geçer. O, “Bilenler ile bilmeyenler bir olur mu” (ez-Zümer: 9) ayetini zikrederek⁷⁴ ilim sahibi olmayanların yukarıda zikredilen kısımda olmadıkları ve dolayısıyla onların bilgisinin alimlerin bilgisi gibi olmadığını belirtmek ister. Böylelikle ilim sahibi olmayanlar bilenlere sormalı ve bilenlerin kendilerine verdiği bilgiye göre davranmalıdır. Fukahânın bilgisinin meşruiyeti temellendirildikten ve insanlar için anlamı tespit edildikten sonra onlara din konularında danışma emredilerek dinin muhafazası yukarıda ifade ettiğimiz gibi sağlanmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin “Peygamber ve uyarıcıdan sonra onlarla iktifa etmiş” şeklindeki ifadesi alimlerin ifa etikleri görevin nebevi işlevin devamı olarak gördüğünü göstermektedir. Allâh'ın, Peygamber ve uyarıcı yerine alimlerle yetinmesi ifa edilen görevin keyfiyeti itibariyle benzer olduğuna işaret eder. O eserinde alimlerin Peygamberlerin varisi olduğu şeklindeki hadîsi de zikreder.⁷⁵ Bu şekildeki bir ilişkilendirme ile fukahâyâ dinî referans olması açısından meşruiyet kazandırılmış olmakta, halk nezdindeki itibarları sağlanmaktadır. Ancak Peygamberle ilişkilendirmenin ve Peygamber görevinin devamının sınırı tartışılmıştır. Peygamberlerin vahiy alma, tebyin ve tebliğ görevleri olduğu; alimlerin vahiy alma dışındaki görevleri yerine getirmede onun varisi olduğu şeklindeki kabul sünnî anlayışı yansıtır. Örneğin Cüveynî alimleri nebiler yerine şeriatı uygulayanlar olarak tavsif etmektedir.⁷⁶ Uygulayıcı olmak zaten daha önce tespit edilmiş kuralların hayata geçirilmesi demektir. Şeriatın uygulanması ve uygulanabilir kılınması biri tebliğ diğeri tebyin olmak üzere iki görevi gerekli kılmaktadır. Özellikle uygulanabilir kılma icthâd

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 126-131.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 70.

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 105.

⁷⁶ Cüveynî, a.g.e., 462.

mekanizmasının işletilmesini zorunlu kılar. Bu da fukahânın faaliyet alanı kapsamına girmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde yer verdiği ve bizim de yukarıda aktardığımız bir hadîste geçen “*Muallim olarak gönderildim*” ifadesi ile fukahânın ifa ettiği görevin Peygamber'in ifa ettiği işlerden olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir.⁷⁷

Hatîb el-Bağdâdî aktardığı bir rivayette Peygamberler ile fukahânın hüküm vermedeki benzerliğine değinmektedir. Söz konusu bu rivayette enbiyanın meclisi ile fukahânın meclisi arasında insanlar hakkında hüküm vermeleri üzerinden benzerlik kurulmaktadır. Fukahâ'nın Peygamber'in varisi olması bu benzerlik üzerinden somutlaştırılmaktadır.⁷⁸ Bir önceki başlıkta Allâh'ın Peygamber'e gönderdiği ilim ve hidayet taşıyıcısı olarak insanların kategorize edilmesi ve Peygamberi en iyi temsil eden grup olarak fukahânın tasvir edilmesinde de fukahânın Peygamberle ilişkisi başka bir açıdan izah edilmeye çalışılmaktaydı.

Fukahânın genel olarak da ulemanın ifa ettiği görevin Peygamber'in görevine benzetilerek onunla ilişkilendirilmesi Hatîb el-Bağdâdî'ye has bir durum değildir. Onun çağdaşı Cüveynî de ulema ile Peygamber arasında nesih teorisi üzerinden benzerlik kurar. Peygamberlerin zamanında, ahkâmın nesih ile değişmesi imkânı bulunmaktaydı. Nesihle değişen ahkâm, ümmet hakkında Allah'ın hükmünün değişmesi anlamına gelmekteydi. Aynı şekilde âlimlerin ictihâdlarının değişmesi de fetva isteyenler hakkında Allah'ın hükmünün değişmesi itibariyle nesihle değişen Allah emirlerine benzemektedir.⁷⁹ Esasında hem Hatîb el-Bağdâdî hem de Cüveynî ilişkiyi ifa edilen görev yani muhatap kitle üzerindeki rolleri üzerinden kurmaktadırlar. Her ikisi de fukahâyı dini anlamda insanlar üzerinde hüküm verme yetkisi ve görevi ile Peygamber'e benzetmektedirler.

Fakihlerin ictihâdlarının inananlar açısından anlamı ismet sıfatını taşımamalarına rağmen Peygamberle ilişkilendirilerek sağlanmaya çalışılmıştır. Fukahânın Peygamber'in varisleri olmalarının ile Peygamber'e gönderilen ilim ve hidayeti en iyi kavrayan ve aktaran kesim olanların fakihler olduğunun belirtilmesi kurulmaya çalışılan bu ilişkinin dayanaklarını teşkil etmektedir. Bununla beraber yukarıda Hatîb el-Bağdâdî'nin de aktardığı ayetler ve onların anlaşılmasına dair aktardığı rivayetler fukahânın dini anlamada merci kaynağı olduğunu gösteren diğer delillerdir.

SONUÇ

Hicri beşinci asırda yaşamış olan Hatîb el-Bağdâdî, İslâmî ilimlerin birçok alanında çalışmaları olmakla birlikte en çok hadîs alanında şöhret bulmuştur. O kendi çağındaki muhaddîslerin sadece rivâyete dayanan ilim anlayışını doğru bulmayarak fıkıhla ilgilenmelerini tavsiye etmiştir. Fıkıh ona göre gerek rivayeti gerekse de dirayeti (anlama) barındırması açısından bir ilim talebesinin müstağni kalamayacağı bir ilimdir. Fakih yerine getirdiği bu görev sayesinde Peygamber'in hakiki varisi olmaktadır. Söz konusu bu veraset Peygamber'in Allah'tan aldığı ilim ve hidayeti temsil etmedir. Hatîb el-Bağdâdî'ye göre fukahâ ayetlerde Peygamber ile beraber istinbât yetisine sahip ve kendilerine dini konularda rücu edilip itaat edilmesi gereken ve dini muhafaza işinin

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 88-90.

⁷⁸ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî şöyle der: “*Kim enbiyanın meclislerine bakmak isterse alimlerin meclisine baksın. Bir adam şöyle sorarak gelir: ‘Ya falan! eşi üzerine şöyle şöyle yemin eden adam hakkında ne dersin’.* (alim de) ‘eşi boştur der’. *Başka bir adam gelir ve ‘eşi üzerine şöyle şöyle yemin eden hakkında ne dersin’.* (alim de) derki: ‘*bu sözüyle yemini geçersizidir’.* *Bu ancak nebi ve alimin yetkisindedir’.* Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., I, 149.

⁷⁹ Cüveynî, a.g.e., 463.

kendilerine yüklendiği kimselerdir. Fukahâ dini anlayarak yeni gelişen olayların hükmünü ictihâdı ile tespit ederek onun dinamizmini sağlar. Böylelikle din tarihsel bir olguya dönüşmekten kurtularak yaşanabilir hale gelince korunmuş olmaktadır. Söz konusu bu koruma, biri anlama (beyân), diğeri anlatma (tebliğ) olan Peygamberliğin iki fonksiyonunu barındırmaktadır. Dolayısıyla bu iki fonksiyonu Peygamberden sonra hakiki anlamda fukahâ tarafından yerine getirildiği için onun gerçek varisleri fukahâ olmaktadır.

KAYNAKÇA

ARPAGUŞ, Hatice K, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, s. 25-56.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Varakât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2010.

....., *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 1. Baskı, Katar h.1399.

....., *Ğiyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zülem*, thk. Abdü'l-Azim Mahmud ed-Dîb, Darü'l-Minhâc, Beyrut 2011.

EŞİT, Davut. *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2017.

....., “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 2018.

EŞİT, Davut, Muhammet Enes Kala, “Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Âmidî ve Zerkeşî Örneği-” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2014.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y 1993.

HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.

....., *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Yusuf. 1. Baskı, Dârü İbni'l-Cevzî, Suud 1996.

....., *Nasîhatu Ehli'l-Hadîs*, thk. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât, 1. Baskı, Mektebetü'l-Menâr, ez-Zerkâ h.1408.

İBN FÜREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbüri, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, 1. Baskı, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şirî, 1. Baskı, Dâru İhyâyi't-Türâsi'l-Arabî, y.y 1412/1998.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tarîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ-Mustafâ Abdülkadir 'Atâ, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

İSTEMİ, Fuat. *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

KANDEMİR, Mehmet Yaşar “Hatîb el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, ss. 452-460

ÖMERÎ, Ekrem Ziyâ, *Mevâridü'l-Hatîbi'l-Bağdâdî fi Târihi Bağdâd*, Dâru Tîbe, Riyad 1985.

SARI, Necmi, *el-Hatîb el-Bağdâdî ve Hadîs İlmindeki Yeri*, 1. Baskı, Ümmülkura Yayınevi, İstanbul 2003.

SEM‘ÂNÎ, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mua‘lîmî ve diğeri, 1. Baskı, Meclisu Dâiretü'l-Me‘arifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1412/1962.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma‘ fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasanî, 1. Baskı, Dârü'l-Hadîs el-Kâtaniye, Beyrut 2013.

TAHHÂN, Mahmud, *el-Hâfiz el-Hatîb el-Bağdâdî ve Eseruhu fi ‘Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kur‘an’i'l-Kerîm, Beyrut 1981.

TAKIYÜDDİN ES-SÜBKÎ, Tâcüddîn Abdülvehhâb, *Tabkâtü’ş-Şâfi‘iyyetü'l-Kübrâ*, thk. Mahmud muhammed et-Tanâhî, Abdü'l-Fettâh. 2. baskı, y.y h.1413.

UBEYDÎ, Abbâs Ali Hamid, *el-Menhecü'l-Usûli li'l-Hatîb el-Bağdâdî fi Kitâbihi el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasât el-İslâmiyye, Irak 2012.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkîretü'l-Hüffâz*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.

.....*Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l‘Alâm*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

..... *Siyeru A‘lâm’in-Nübelâ*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1427/2006.

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, *el-A‘lâm*, 15. Baskı, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

SUUD SELEFİLİĞİ - HADİS İLMİ BAĞLAMINDA BİR ARAŞTIRMA
Mazhar Tunç, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, I. Baskı. 335 s. ISBN: 978-605-326-341-8

Ramazan ÖZMEN*

Öz

Selef, selefiyye ve selefilik kavramlarının neyi ifade ettiği geçmişten günümüze tartışmalı bir konudur. Bu çerçevede selefiyye'nin müstakil bir mezheb olup olmadığı da öteden beri tartışılmıştır. Selefiyye dendiğinde ilk akla gelen isimler Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdilvehhâb gibi şahsiyetlerdir. Selefilik dendiğinde ülke olarak ise ilk akla gelen Suudî Arabistan Krallığı'dır. Ayrıca selefiyye'nin çağımızdaki İslâmî hareketlerdeki rolü de gerek ilmi ortamlarda ve gerekse medyada sık sık tartışılan bir konudur. Diğer taraftan selefiyye'nin hadislere yaklaşımı da yeterince aydınlatılmış bir konu değildir. Bu açıdan Mazhar Tunç tarafından kaleme alınan *Suud Selefiliği-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* adını taşıyan eseri önemlidir. Biz bu yazıda sayın Tunç'un bu eserini çeşitli açılardan kritik etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Suudî Arabistan, Selefî, Selefiyye, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiye, hadis, sünnet.

SALAFIYYAH OF SAUDIA ARABIA - A RESEARCH IN THE CONTEXT OF HADITH

Abstract

It is a controversial issue from the past to the present that what is the meaning of the concepts of salaf, salafiyyah and salafism. In this context, it has been debatable whether the Salafiyya is a detached sect or not. When the salafiyyah concept is mentioned the first names that come to mind are people like Ahmed b. Hanbal, Ibn Taymiyyah and Mohammad b. Abdulvahhâb and Kingdom of Saudi Arabia as a country. In addition, the role of Salafiyya in the Islamic movements of our time is a subject that is frequently debated in both scientific circles and media. On the other hand, the approach of the salafiyyah to the hadith is not sufficiently illuminated. In this respect, the work *Salafiyyah Of Saudia Arabia - A Research In The Context Of Hadith* written by Mazhar Tunç is important. In this article, we will try to criticize this work of Mr. Tunç from various perspectives.

Makale Gönderim Tarihi: 20.10.2018, Kabul Tarihi: 20.12.2018
Doi: 10.26791/sarkiat.472821

*Dr. Öğr. Üyesi Van YYÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. rozmen@yyu.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-80775783

Keywords: Saudia Arabia, salafist, salafıyyah, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiye, hadith, sunnah.

GİRİŞ

“Selefilik”, son yıllarda gerek ülkemizde ve gerekse dünyada genelde İslâm dini özelde İslâmî hareketler söz konusu olduğunda, en sık duyulan kavramlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ülkemizde kavramın tam olarak neye işaret ettiği hususunda ciddi bir zihnî bulanıklık olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Zaman zaman dînî çevrelerde ve çoğu zaman da medyada kavramın özensiz bir şekilde kullanımına ve içeriğinin rast gele doldurulduğuna ve kavrama orijinal ve literatürdeki anlamından çok farklı anlamlar yüklendiğine şahit olmaktayız.

Selefilik, İslam düşünce tarihinin önemli fikrî akımlarından ve “din” denen olguyu anlama ve anlamlandırmada baş vurulan ve sistematik gelişimini tamamlamış bir metodolojiye sahip itikâdî ve fikhî bir eğilimdir. Bugünkü tezahürleri itibariyle daha çok bid’at ve hurâfelerle mücadele eden radikal bir hareket görünümü veriyorsa da mezhep tarihçileri hicrî dördüncü asırdan sonraki selefilîği itikâdî bir mezhep olarak değerlendirirler. Tarihi kökenleri değişmemekle beraber günümüzde Selefiyye içerisinde siyâsî, fikrî veya ideolojik yönü ön plana çıkan farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Ancak çıkışı itibariyle ehl-i hadis geleneğine dayanan Selefiyye’nin hadis ve sünnete verdiği önem geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Selefiyye fikirleri ve siyâsî faaliyetleriyle de bölgemizi yakından ilgilendiren ve her açıdan çalışmayı hak eden bir hareket haline gelmiştir. Ancak ülkemizi de hem ilmi açıdan hem de siyasi açıdan yakından ilgilendiren bu mezhep ya da hareket hakkında yeterli araştırmaların olduğunu söylemek zordur. İşte bu bağlamda Mazhar TUNÇ’un “Çağdaş Selefiyye ve Hadis (Suûdî Arabistan Örneği)” isimli doktora çalışmasının kitaplaşmış hali olan *Suud Selefilîği-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma*¹ adlı eseri önem arz etmektedir. Biz bu yazımızda söz konusu çalışmayı ana hatlarıyla tanıtmayı amaçlamaktayız.

Suud Selefilîği-Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma isimli eser, bir giriş ve her biri pek çok alt başlıktan oluşan üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında (s.1-6), araştırmanın konusu, amacı, araştırmanın kaynakları ve yöntemi ile araştırmanın önemi hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde (s. 7-83) “Selefiyye’nin Tarihçesi” ana başlığı altında “Selefiyye Kavramının Anlam Alanı” adlı alt başlıkta “selef” kavramının lügat ve ıstılah anlamları ve selef kavramının karşıtı olan “halef” kavramı üzerinde durulmuştur. “Selefi ve Selefiyye Kavramlarının Ortaya Çıkışı” alt başlığı altında bu kavramların târihî süreçlerinin izi sürülmüştür. “Tarih Boyunca Selefi Hareketler” adlı diğer bir alt başlıkta ise “İlk Dönem Selefiyyesi”, “Ahmed b. Hanbel ve Selefiye”, “İbn Teymiye ve Selefiye” ve “20. Yüzyılda Selefi Hareketler” gibi konular ele alınmıştır.

Tezin ikinci bölümünün ana başlığı “Suûdî Arabistan Selefilîği” (s. 91-151) şeklinde belirlenmiş olup bu bölümde “Fikrî Temeller” alt başlığında şu konulara yer verilmiştir: Klasik Selefiyye, Ehl-i, hadis, Hanbelîlik, İbn Teymiyecilik,

¹ İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Vehhâbîlik. Yazar burada “Fikrî Özellikler” adını taşıyan ikinci alt başlıkta ise şu konuları ele almıştır: Kur’an ve Sünnet’e ittibâ, ilk dönem selef-i sâlihîne ittibâ, Naklin akla tercih edilmesi, kelâmî tartışmalardan uzak durmak, bid’atlerle mücadele, siyâsî otoriteye itaat.

Eserin ana konusu diyebileceğimiz üçüncü bölüm (s. 161-290) “Suûdî Arabistan Selefiliği ve Hadis” konusuna tahsis edilmiş olup, konu bu ana başlık altındaki pek çok tali başlıkla tatmin edici bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölüm kanaatimizce oldukça aktüel bir değere sahip olduğu için burada ele alınan konuları başlıklar halinde de olsa vermenin okuyucuya daha geniş bir perspektif sağlayacağını tahmin ediyoruz. Sayın Tunç bu son bölümde ilk önce “Hadisin Hüccet Değeri” ve “Hadis’in Subûtu” gibi konuları ele aldıktan sonra “Selefîyye’nin Hadis İlmîne Katkıları” meselesini ele almayı tercih etmiş ve burada Suûdî Arabistan’daki “Hadis Öğrenim Kurumları”nı incelemiştir. Yazar söz konusu eğitim kurumlarını “Dâru’l-Hadîsler”, “Hadis Fakültesi ve hadis Bölümleri” ve “Hadis Halkaları” gibi alt başlıklarda incelemiştir. Daha sonra yazar yine bu bölümde Suudî Arabistan’daki hadis neşir faaliyetlerine yer vermiş, iki kurum ile krallık mensuplarının hadis neşir faaliyetlerini tanıtmıştır. Bu bölümde yazar son olarak “Suûd Âlimlerinin Hadis Çalışmaları ve Meşhur Selefî Âlimler” başlığı altında, simlerini zikredeceğimiz şu şahısları ve hadis çalışmalarını tanıtmıştır:

Abdurrahman el-Muallimî

Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî

Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz

İsmâil el-Ensârî

Abdulmuhsin b. Hamed b. Abdulmuhsin Abbâd el-Bedr

Rabi’ b. Hâdî el-Medhalî

Lisans eğitimini Suûdî Arabistan Medine İslam Üniversitesi Hadis Fakültesinde tamamlayan yazar, dünya selefiliğinin merkezi olması hasebiyle Suûdî selefiliğini ve hadise bakışını okuyuculara aktarmayı amaçlamıştır. Ona göre Selefiliğin en ideal tanımı şöyledir: “İslamı anlama, algılama ve uygulamada Kur’an ve sünneti esas alan, sahâbe, tâbiîn ve etbâ-ı tâbiîn ile selef alimlerinin metotlarını önemseyen ve benimseyen, onların izinden giden, tartışma konularında selefîn metotunu esas alan ve nass karşısında akli öteleyen ekole selefîlik denmektedir.”

Araştırmacı, selefîyyeyi doğuran nedenlerden bahsederken; İslam’ın geniş bir coğrafyaya yayılması ile birlikte fırkaların ortaya çıkması, İslâm’la tanışan bu geniş coğrafya insanların Arapça’nın inceliklerine vakıf olamamaları, yabancı kültürlerle ait kitapların Arapça’ya tercüme edilmesi, Mutezile’nin ortaya çıkıp devletin resmî mezhebi haline gelmesi ve halku’l-Kur’an meselesi gibi nedenleri sıralamıştır. Bu arada selefîyyenin bir mezhep mi yoksa bir metot mu olduğu tartışmasına da değinen Tunç, bu konuda çeşitli görüşlerin ortaya atıldığını ancak selefîyyenin bir metot olduğu görüşünün daha isabetli olabileceğini iddia etmiştir.

Selefîyye’nin târihî seyrine değinen araştırmacıya göre, selefîyyenin ilk nüvelerine sahâbe ve tâbiîn döneminde rastlanmakla beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241) faktörünün bu hareketin en önemli kilometre taşı olduğunda kuşku yoktur. Ondan önce İmam eş-Şâfiî, ehl-i sünnet doktrininde nassı hâkim kılmak için şüphesiz büyük çabalar harcamıştır. Ancak selefîyyenin bir ekol haline gelmesinde Ahmed b. Hanbel’in katkıları elbette büyük olmuştur. Mezhep

tarihçileri Selefiyye'yi Ahmed b. Hanbel ile başlatırlar. Mutezile'nin dayatmalarına karşı selef metodunu hararetle savunan ve bu uğurda büyük baskı ve mihneye maruz kalan İbn Hanbel, selefiyye nezdinde eşsiz bir konuma sahiptir. Ahmed b. Hanbel rüzgarı üç dört asır selefiyyeyi sürükledikten sonra, hareket tam sönmeye yüz tutmuşken İbn Teymiyye (ö. 728) ortaya çıkarak selefiyyeyi adeta küllerinden tekrar gün yüzüne çıkarmıştır. İbn Teymiyyenin selefiyyeye katkısı İbn Hanbel'den çok fazla olmuştur. Ondan önce bir sistematiği bulunmayan selefiyye onunla kurumsallaşmış ve mezhepler tarihinde yerini almıştır. Onun çabalarıyla selefiyye muhalifleri nezdinde saygın bir yer kazanarak bugünlere kadar ulaşabilmiştir. Kitaplarının çoğunu selefiyyenin temel prensiplerine ayırması, onu selefiyyenin yegane savunucusu haline getirmiştir. Onun talebelerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) ondan sonra selefiyyenin bayraktarlığını devralmış ve onu ileriye taşımıştır.

İbn Teymiyye'den sonra sefilik tekrar uzun bir sessizliğe bürünmüş neredeyse adı bile anılmayacak bir zamanda tekrar bir şahıs ortaya çıkarak sefililiği tekrar kendi külleri üzerinden canlandırmıştır. İşte o şahıs Arabistan çöllerinin tam ortasında Necid bölgesinde beliren Muhammed b. Abdülvehhab'tan (ö. 1792) başkası değildir. Bid'at ve hurafelerle mücadeleyle başladığı bu yolculuğunda Muhammed b. Suûd (ö. 1765) ile fikir birliği yapmış, dağınık bir halde olan bedevileri bir araya getirerek büyük bir güç oluşturmuş ve bu mücadele sonuçta Suûdî Arabistan devletini ortaya çıkarmıştır. Selefiyye hareketi böylece muazzam bir güce ulaşmış ve güçlü bir devletin sahibi olmuştur. Bu güç ulemâ/Muhammed b. Abdülvehhab, umerâ/Muhammed b. Suûd iş birliği sayesinde tarih sahnesindeki yerini almıştır. Dünya tarihinde bir hareketin devlet doğurması zaten ender görülen bir durumdur.

Ancak yazarın bu yaklaşımının analitik olmaktan çok deskriptif olduğunu, aksi takdirde bu yaklaşımın bir selefiyye savunması gibi anlaşılabileceğini, ancak yazarın böyle bir amacı olmadığını ifade etmemiz yerinde olacaktır.

Araştırmacı selefiyyenin târihi seyrini; ilk dönem selefiyyesi, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhab olmak üzere dört merhalede ele almıştır. Çağdaş selefiyyenin bütün tezâhürlerinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın izlerine rastlanır. Bu nedenle 20. yüzyıl selefiyyesinin fikir babası olarak İbn Abdülvehhâb gösterilebilir. Cemâluddin el-Efgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi tecditçiler bir şekilde İbn Abdülvehhâb'dan etkilenmişlerdir. Bu merhaleden sonra sefilik İslâm dünyasında "Vehhâbîlik" ismi ile anılmaya başlanmış ve Vehhâbîlik adlandırması, sefililiğe baskın gelmiş ve bu aşamadan sonra "sefilik" dendiğinde hemen ve ilk olarak "Vehhâbîlik" akla gelir olmuştur. Ancak yazara göre bu isimlendirme sefililerin kendileri tarafından tercih edilmiş bir isimlendirme olmayıp, hareketin muhalifleri tarafından dillendirilmiş ve kabul görmüştür. Gerçekte ise onlar (Vehhâbîler) hiçbir zaman bu isimlendirmeyi kabul etmemişler ve "sefî" olarak anılmayı yeğlemişlerdir. Bu bağlamda Tunç, Suûdî Arabistan'ın tartışmasız en etkin kralı olan Kral Abdülazîz'in şu meşhur sözüne atıfta bulunur: "Bize Vehhâbî diyorlar. Gerçekte biz dinimizi muhafaza etmeye çalışan sefilileriz. Bizim Kur'an ve Sünnet'e uymaktan başka bir gayemiz yoktur. Eğer inanmıyorlarsa bizimle onlar arasında Kur'an ve sünnet şahit olsun."

Suûdî Arabistan Sefililiğinin arka planında klasik selefiyye, ehl-i hadis, Hanbelîlik, İbn Teymiyyecilik ve Vehhâbîlik gibi isimlendirmelerin olduğunu iddiâ eden araştırmacı, genel anlamda bütün sefî ekollerde; Kur'an ve Sünnet'e ittibâ, ilk dönem sefî-i sâlihîn'in izinden gitme, aklın nakle tercih edilmesi,

kelâmî tartışmalardan uzak durma, bid'atlerle mücâdele ve siyâsî otoriteye itâat gibi fikri özelliklerin ön planda olduğuna işaret etmiştir. Selefîyyenin temel karakteristiği nassın hakimiyeti üzerine kurulmuştur. Diğer taraftan yazara göre, ilk neslin daha saf ve berrak din anlayışını koruma, sürdürme, egemen kılma ve uygulama, selefîyyenin temel hedefleri arasındadır.

Tezinde Vehhâbîliğe ayrı bir başlık açan araştırmacı, sefîlik ile Vehhâbîliğin iç içe geçen kavramlar olduğunu, ikisini birbirinden ayırmanın neredeyse imkansız hale geldiğini vurgulamaktadır. “Vehhâbîlik” isimlendirmesinin, Muhammed b. Abdilvehhâb ve taraftarlarına muhalifleri tarafından verildiğini, aslında bu isimlendirmenin onları aşağılamak için tercih edildiğini iddiâ eden yazar, Suûd selefîlerinin hiçbir zaman bu yaftalamayı kabul etmediklerini ve kendilerinin ısrarla selefî olduklarını söylediklerini ifâde etmektedir. Yazara göre Suûd selefîleri bu iddiâlarında tamamen haksız değillerdir. Çünkü hareketi başlatan Abdülvehhâb değil Muhammed b. Abdilvehhâb'dır. Normal bir isimlendirmede hareketin adı “Muhammedî” olması gerekirken “Vehhâbî” nitelendirmesi tercih edilmiştir. Vehhâbîlere göre eğer hareketin ismi “Muhammedî” hareketi olsaydı bu hareket, İslâm dünyasında sempati kazanırdı. Ama bilinçli olarak bu yapılmamış “Vehhâbî” isimlendirmesi tercih edilmiştir.

Ancak biz burada, gerek Suûd selefîlerinin savunusuna ve gerekse yazarın onlara hak verme eğilimine tam olarak katılmadığımızı ifade edelim. Bu isimlendirmenin bu kadar yüzeysel bir analizi, klasik savunma mekanizmasını andırmaktadır. Tarih boyunca ortaya çıkan dînî ve siyâsî hareketlerin kurucuları veya ilk teorisyenlerinin adı ile isimlendirilmesi son derece yaygın bir eğilimdir. Ancak bu harekete, muhâliflerin sadece yaftalamak ve etkisini azaltmak için “Muhammedî” adlandırmasını kullanmamış olamayacaklarını, bu tercihin arkasında daha farklı sâikler olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber'in ismini temelde tekfirî mantaliteye sahip olan bir hareket için kullanmak, hiçbir Müslümanın aklının ucundan bile geçmez.

Yazara göre, ortaya çıktığı andan itibaren İslam dünyasında çok yönlü ve geniş bir alanı etkisi altına alan bu hareket, işin aslına bakılırsa ehl-i sünnet ve'l-cemâat dairesi içinde yer alan, genellikle Hanbelî mezhebine bağlı Müslümanlardır. Yazar, Vehhâbîlerde mezhep taassubunun çok fazla görülmediği, genellikle Hanbelî mezhebine bağlı olmalarına rağmen diğer mezhep görüşlerinden de faydalandıkları kanısındadır. Tunç'a göre Vehhâbîleri İslam dünyasında marjinal bir hareket konumuna getiren husus üsluplarındaki sertlik, muhaliflerine karşı dışlamacı tutumları ve sadece kendilerinin haklı olduğunda ısrarcı olmalarıdır. Şirk ve tevessül konusundaki katı tutumları da onların diğer gruplar tarafından dışlanmasında etken olmuştur. Araştırmacıya göre lehte vealeyhteki görüşler bir kenara bırakılırsa Vehhâbîler ehl-i sünnet dâiresi içinde değerlendirilmesi gereken dînî ve siyâsî bir firkadır.

Biz yazarın Vehhâbî hareketi hakkındaki bu kanaatlerine genel olarak katılmakla beraber, bu analizlerin Vehhâbîliği bütün yönleri ile tanımak için yeterli olmadığı, bu hareketin salt dînî perspektiften değerlendirilmesinin yereli olamayacağı, hareketin kökeninin daha derinden anlaşılması için mutlaka ayrıntılı siyasal analizlere ihtiyaç olduğu kanısındayız. Her ne kadar Vehhâbîlik temelde dînî karakterli bir hareket olsa da, aynı zamanda bu hareket isyancı bir yapıya sahip siyasal bir başkaldırı hareketidir de.

Araştırmacı tezin son bölümünde Suûdî Arabistan selefiyyesinin hadis anlayışını ele almıştır. Yazara göre Suûd selefiyyesi veya diğer ismiyle Vehhâbîler, bilinenin aksine hadis ve sünnete çok büyük önem atfetmektedirler. Onlara göre hadis de Kur'an gibi vahiy kaynaklıdır. Yani vahy-i gayri metludur. Hüccet bakımından sahih hadisin Kur'an'dan farkı yoktur. Amel bakımından mütevâtir hadis ile âhad hadis aynıdır. Her ikisi ile de amel edilmelidir. Hadisle amel etmede itikad-fıkıh ayırımı yapmak doğru değildir. Onlara göre selef-i sâlihîn de böyle bir ayırımı gitmemiştir. Sıhhat şartlarına haiz bir hadis Kur'an, sahih sünnet ve akla muarız değilse, âhad da olsa o hadisle amel etmek gerekir. Yine Suûd selefiyyesine göre hadisin sübutu ancak senet ve metin tenkidinden sonra mümkün olabilecektir. Elbette ki hadis tenkidinde ilk yapılması gereken şey senet tenkididir. Eğer senedi sahih değilse zaten metnine bakmaya gerek yoktur. İşte bu nedenle selefiyye senet tenkidine öncelik vermiştir. Fakat bu onların metin tenkidi yapmadığı anlamına da gelmemelidir. Kitaplarında sık sık metin tenkidine başvurmuşlardır. Tunç bu mesele ile ilgili olarak Suûd muhaddislerinden el-Muallimî'nin şu tespitinin altını çizme gereği duymaktadır:

“Mahmut Ebu Reyve ve onun gibi düşünen bazı çevreler, muhaddislerin senet tenkidiyle uğraştıklarını metin tenkidiyle ilgilenmediklerini veya çok az ilgilendiklerini iddia etmişlerdir. Halbuki rical ve ilel kitapları incelendiğinde görülecektir ki muhaddislerin zaman zaman hadîsler hakkında “Münker bir hadîs, batıl bir hadîs, şibh-i mevzu' veya mevzû” hükmünü verdikleri bilinen bir gerçektir. Çoğu zaman da râvîlerle ilgili olarak “münker hadîsler rivayet etmektedir, sâhibu menâkîr (münker hadîs sahibi) gibi hükümler verilmiştir. Bu lafızlar iyice incelendiği zaman bunların, senetten çok hadîs metinlerini ilgilendirdiği görülecektir. Öyle anlaşılıyor ki hadîs âlimleri, râvîlerin sika olup olmadıklarını anlamak için hadîslerini de inceledikleri için, münker rivayetlere sahip râvîleri de cerh ederek, ne kadar münker rivayet varsa mutlaka onun senedinde cerh edilen bir râvînin olduğunu tesbit etmişlerdir. Böylece muhaddisler metninde problem gördükleri her hadîsin mutlaka senedine bakma gereği duymuşlardır. Bu teftiş esnasında senette gördükleri illetleri de zikretmekten geri kalmamışlardır. Çoğu zaman da senetteki problemi ortaya koydukları için metindeki problemi isimlendirme gereği duymamışlardır. Örneğin İbnu'l-Cevzî'nin “el-Mevdûat” adlı kitabına bakıldığı zaman görülecektir ki, o önce hadîsin metniyle ilgilenmektedir. Yani önce problemlili gördüğü metni ele almış daha sonra senetteki probleme değinerek hadîs hakkında bir hüküm vermiştir. İlel kitapları için de aynı durum söz konusudur. İlel kitaplarında örnek olarak ele alınan hadîslerin çoğunun metinleri problemlidir veya münkerdir. Ancak muhaddisler metindeki problemleri zikretmekten çok senetteki problemleri öne çıkarmışlardır.”

Son dönem Suûd araştırmacılarından Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, hadîslerde metin tenkidinin uygulanmadığı eleştirilerine cevap teşkil edebilecek mahiyette kapsamlı bir kitap te'lif ederek hadîs literatürüne önemli bir katkıda bulunmuştur.² ed-Dümeynî'ye göre hadîslerde metin tenkid kriterlerini sistematik bir şekilde ilk uygulayanların başında İbnu'l-Cevzî (ö. 597) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) gelmektedir. Sahâbe'den başlamak üzere tâbiîn, etbâ-ı tâbiîn ve

² ed-Dümeynî'nin bu eseri Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz., ed-Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metotları*, çev.: İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmet Yücel, Kitabevi yay., İstanbul, 1997.

diğer asırlardaki âlimler bir hadisin sahih olup olmadığını anlamak için senedine baktıkları gibi metinlerine de bakarak değerlendirmelerde bulunmuşlar ve sonra da hadisler hakkında hüküm vermişlerdir. Ehl-i eser geleneğine bağlı bir çevreden hadiste metin tenkidi meselesinin ele alındığı kapsamlı bir araştırmanın gün yüzüne çıkması bize göre de ayrıntılı bir analizi hak eden bir olgudur.

Araştırmacıya göre, Suûd selefiyyesi metin tenkidinde öncelik sırasını Kur'an, sünnet ve akla vermiştir. Kur'an'a, sahih sünnete ve akla ters olan bazı hadisler eleştirilmiştir. Örneğin aslen Suûdî Arabistanlı olmamakla beraber Suûd muhaddislerinden ve çağdaş selefiyyenin en önde gelen sîmalarından biri olan Nâsıruddîn el-Elbânî (ö. 1999) “Ben Arabım, Kur'an Arapçadır, cennet ehlinin dili Arapçadır.” hadisini Kur'an'daki “Allah katında en üstün olanınız en takvalı olanınızdır.” ayeti ile “Arabın aceme üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir.” hadisine ters düştüğü için sahih olamayacağı kanâtindedir.

Yine Tunç'tan öğrendiğimize göre, Abdülazîz b. Bâz (ö. 1999) bazı âlimlerin tashih ettiği tesbih namazı hakkındaki hadisleri de şâz ve münker olarak nitelendirmektedir. Ona göre tesbih namazı ile ilgili rivâyetlerin bolluğu ve râvîlerinin sika olması da bu namazın meşru olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Peygamberimizin nafîle namazlar ile ilgili uygulamaları herkesin malumu olması gerekmektedir. Oysa burada rivâyetlerin içinden çıkılmaz bir şekilde farklılık arz etmesi nedeniyle tam tersi bir durum söz konusudur. Ona göre bu nedenlerden dolayı bu namaz ile ilgili hadis metinleri şâz veya münker olup, onlarla amel edilmez.

Suûd alimlerinden İbn Useymin'nin “Bir kavmin dilini öğrenen onların tuzaklarından kendini korumuş olur” hadisi hakkındaki metin tenkidi oldukça dikkat çekicidir. İbn Useymin söz konusu rivâyet hakkında şöyle demektedir: “Bu hadîs yalan ve uydurma bir hadistir. Anlamı da doğru değildir. Çünkü herhangi bir kavmin dilini öğrenen herkes onların şerrinden ve tuzaklarından kendini koruyamamıştır. Biz Arap olduğumuz halde Arapların tuzaklarından kendimizi korumuş değiliz.” Ancak kanaatimize göre burada İbn Useymin'nin bu değerlendirmesinde ideolojik davranıp davranmadığı ayrıntılı olarak incelenmeye muhtaçtır. Eğer o bu ifadesinde “biz” ile klasik ve çağdaş Suud selefilğini kastediyorsa, bu yaklaşıla hadisin sahih olmadığına karar vermesi kabul edilebilir bir durum değildir.

Sayın Tunç, Selefîyye'nin hadis ilimlerine katkılarının ise azımsanmayacak derecede olduğu kanâtindedir. Suûd devleti kurulduktan bu yana hadis ve hadis ilimlerinde bir hayli çalışma yapılmış ve var olan hadis kaynakları devlet katkısıyla tahkik edilmiş ve basılmıştır. Kral Abdülazîz, Mısır'da bulunan Reşîd Rızâ ve onun kurduğu Menar yayınevine destek çıkarak birçok hadis kaynağının tahkiki ve basımı gerçekleştirilmiştir. Mekke ve Medine'de bulunan Dâru'l-Hadîs'ler hadis talebeleri yetiştirmek ve hadis ilimlerine katkı sağlamak bakımından bir hayli önemli bir hizmeti ifa etmektedir.

Suudi Arabistan'da bulunan üniversitelerde hadis ve hadis ilimlerine büyük önem verildiğini ifâde eden yazar, hemen hemen her üniversitede hadis ve sünnet bölümleri bulunduğunu, Mekke ve Medine başta olmak üzere ülkenin diğer birçok şehirlerinde “hadis halkaları” adı altında ilim talebelerine ve halka hadis eğitim ve öğretimi yapıldığını ve bunların sayılarının her geçen gün arttığını sözlerine eklemektedir. Yazardan öğrendiğimize göre, merkezi Medîne'de bulunan Merkezi Hizmeti's-Sîra ve's-Sünneti'n-Nebeviyye adlı kuruluş, hadisleri tasnif

etme ve önemli hadis kaynaklarının dünyada var olan bütün nüshalarını bir araya getirme konusunda takdire şayan bir çaba ortaya koymaktadır. Yine yazar günümüzde, İslâmî ilimlerde araştırma yapan hemen hemen herkesin istifade ettiği internet sitelerinin çoğunun merkezinin de Suûdî Arabistan'da olduğunu ifade etmekte ve bu sitelere eş-Şâmile, Waqfeya, Mültekâ Ehli'l-Hadîs, Alukah ve İslam Web vb. siteleri örnek vermektedir. Yazarın ifadesine göre, hadis ilimlerinde Suûdî Arabistan daha uzun süre başı çekecek gibi görünmektedir.

Burada bir gerçeğe dikkat çekmek gerekmektedir. Ülkemizde Vehhabiler ve Selefilere sanki hadis inkarcıları gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun gerçeğe hiçbir ilgisi yoktur. Bu tez de bize göstermektedir ki fırkalar içinde hadise en çok bağlı olan fırkaların başında belki selefilere ve Vehhabîlere gelmektedir. Araştırmasında el-Kâide, İşid vb. selefi görünümüne örgütlerin selefilik ile bağlantılarına da değinen araştırmacı, gerçekte bu örgütlerin selefi olmadıklarını, selefiyenin metotlarına muhalif davrandıklarını söylemektedir. Aslında bu örgütlerin selefilik zarar verdiğini, ve selefilik kisve olarak kullandıklarını özellikle belirtmektedir. Ülkemizde de faaliyet gösteren bu örgütlere karşı yöneticilerin de bu gerçekler doğrultusunda politikalar geliştirmesi gerektiğini ve teyakkuzda olmaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu örgütler selefilik kullanarak son derece tehlikeli olabilmektedir. Ancak burada şu hususu ifade etmenin gerektiğine inanıyoruz. Her ne kadar adı geçen örgütler bütünüyle selefilik benimsemiş örgütler olarak tanımlanamaz ise de, bunların klasik ve çağdaş selefi hareketlerden büyük oranda etkilendikleri ve hatta Suud yönetimi tarafından maddî destek gördükleri gerçeği de görmezden gelinmemelidir.

Sayın Tunç'un bu eseri bu sahada önemli bir boşluğu doldurmakta ve bu saha yeni araştırmalara ilk adım teşkil edilmesi açısından takdiri hak etmektedir. İlim dünyasına böyle bir eser kazandırdığı için sayın yazarı en içten duygularla tebrik eder, çalışmalarında başarılar dileriz.

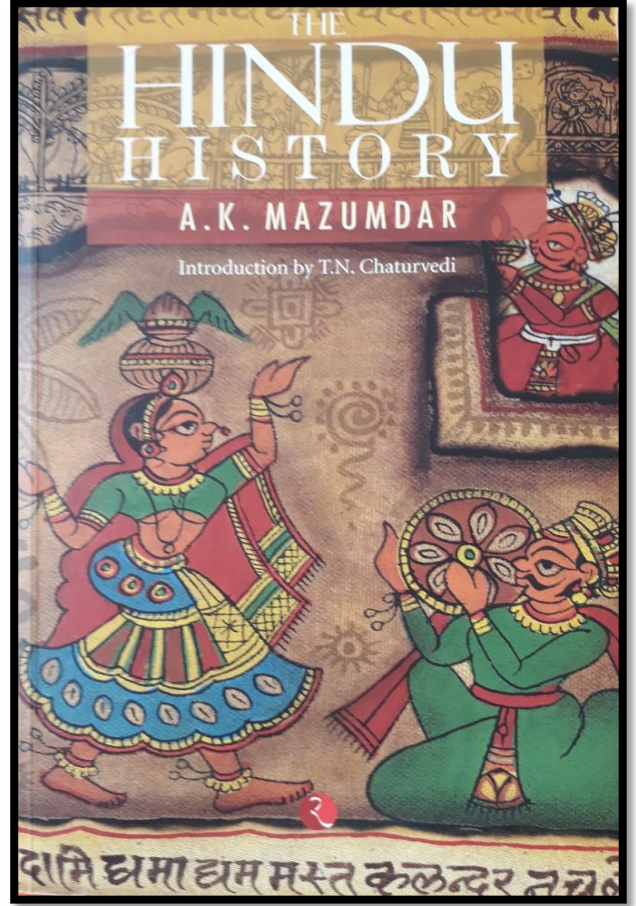
THE HINDU HISTORY

A.K. Mazumdar, Delhi, Rupa Publications, 2016, 621 s.

Yalçın KAYALI*

Eski Hindistan'ın kadim tarihini, kendine özgü üslubuyla yorumlayarak aktaran A.K. Mazumdar'ın "The Hindu History" adlı eseri ilk kez 1917 yılında yayımlanmış olup ikinci baskısı 1920'de yapılmıştır. Eserin 2008 yılına gelinceye değin kaç kez daha tekrar basıldığı ise bilinmemektedir. Ancak eserin ilgili tanıtım çalışmasını yaptığımız nüshasından anladığımız kadarıyla, Rupa Publication'ın eserin yayım haklarını aldıktan sonra, 2008 yılında ilk baskısını yayımladığı ve 2016 yılına gelindiğinde ise, altıncı baskıya ulaştığı görülmektedir. Bu durum, eserin yaklaşık doksan yıllık bir geçmişe sahip olmasına rağmen hâlen literatürdeki önemini koruduğuna dair önemli bir ipucu vermektedir.

"The Hindu History" adlı çalışmanın elimizdeki baskısı, Mazumdar'ın birinci ve ikinci baskısına ayrı ayrı hazırladığı iki farklı önsöz ile başlamaktadır. Sonrasında eserin Rupa Publication'daki baskılarına özgü olarak, T. N. Chaturvedi tarafından hazırlanmış olan bir giriş bölümü eklenmiştir. Alt başlıklarla desteklenmiş üç ana bölüm halinde oluşturulmuş olan çalışmanın, bahsi geçen bölümlerine herhangi bir özel başlık tahsis edilmemiş; sadece bir, iki ve üç şeklinde bir numaralandırma yapılmıştır. Mazumdar çalışmasının ilk baskısı için yazdığı önsözde özellikle, kitabı için seçtiği başlığa dikkat çekmekte olup, öncülleri Ramesh Chand Dutt'un *Ancient India* ya da V. A. Smith'in *Early History of India*'sından farklı bir biçimde hazırladığı çalışması için niçin bu



Makale Gönderim Tarihi: 13.11.2018, Kabul Tarihi: 21.12.2018

Doi: 10.26791/sarkiat.482192

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hindoloji Anabilim Dalı, ykayali@ankara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4917-3530

başlığı seçtiğini açıklamıştır (Mazumdar, 2016: VII). Söz konusu farklılıktan kastedilen ve aslında erken dönem Hint Tarihini konu edinen bu çalışmanın ayırt edici özelliği, Hindu geleneğine ait birikimler bağlamında, eserin sınırlılığının belirlenmiş olmasıdır. Öyle ki yazar başlangıcından itibaren konu edindiği Hint tarihinin, sadece Brahman gelenekleri dahilinde şekillenen bölümüne dikkat çekmek istemiş; kronolojik olarak, Hindistan tarihinin başlangıcından MS 1200'lere kadar geçen süreçteki serüveni, Vedik ve Hindu dönemi eserleri dahilinde değerlendirilmiştir. Chaturvedi'nin *Giriş* bölümü ise, Max Weber'in "*Old India is still full of riddles.*" mottosuyla başlamaktadır. Bu bölümde, Eski Hindistan tarihindeki bilinmezliklerin çokluğuna dikkat çeken Chaturvedi, tarih kayıtlarının aksine, büyük bir hacme sahip olan Hindu edebi birikimlerinin içerisinde saklı olan tarihi gerçekleri gün ışığına çıkarmayı misyon edinmiş olan Mazumdar'ın, "*The Hindu History*" adlı eserinin önemi ve değeri üzerinde durmuştur (Mazumdar, 2016: XVI).

Eserin ilk bölümü, on bir alt bölümden oluşmaktadır. "*Hindular: Antik Dönem ve Büyüklüğü*" başlığını taşıyan birinci alt bölümde, öncelikle dünyadaki diğer ilk çağ uygarlıklarıyla karşılaştırmalı bir değerlendirilme yapılmış; Hint toplumu ve kültürünün dünya kültür mirasındaki yeri üzerinde durulmuştur. Eski Hint toplumu ve kültürü ile ilgili kapsamlı bir bibliyografya değerlendirilmesi yapılırken de *Vedalar*, *Vedāngalar*, *Samhitālar*, *Sanskrit Destanlar*, *Rācatarangiṇī*, *Kumarapala Çāritra*, *Khoman Raesa*, *Racavali*, *Cātakalar*, *Purāṇalar* ve *Sūtralar* gibi yerel kültüre ait birikimler üzerinde çalışılmıştır. Yabancı kaynaklarla ilgili olarak da Mısır, Asur, Grek, Yahudi, İran ve Müslüman kaynaklarının önemi vurgulanmıştır. Birinci bölümün "*Hindu Yazma Sanatı*" adını taşıyan ikinci alt bölümünde ise ilk olarak, Vedik külliyatı oluşturan eserlerin içerikleri ve Hint kültür tarihi açısından taşıdığı öneme dikkat çekilmiştir. Sonrasında sırasıyla, *Siksha*, *Kalpa*, *Vyakarana*, *Nirukta* gibi *Vedānga* metinleri; *Upanishadlar*, *Destanlar* ve *Purāṇalar* tanıtılmıştır. "*Hindu Kronolojisi*" adını taşıyan birinci bölümün üçüncü alt bölümünde ise oldukça kıymetli bir Hint kronolojisi sunulmuştur. "*Tarih Öncesi Āriler*" "*Āriler*" ve "*Āri İstilası*" başlıklarını taşıyan birinci bölümün, üç, dört ve beşinci alt bölümlerinde ise, Hint siyasi ve kültür tarihinde bir dönüm noktası olarak addedilen Āriler'in Hint alt kıtasına gelişi ve bu istilanın sonuçları üzerinde durulmuştur. "*Krallıkların Yükselişi*" başlığını taşıyan yedinci alt bölümde de Purāṇalardan hareketle oluşturulmuş Vairaca hanedanlığına (MÖ 3000'ler) ait kral şecereleri sunulmuştur: Vairaca Hanedanlığı; Virata, Manu, Priyavrata, Agnidhara, Nabhi ve Rishabha Deva, Bharata, Uttanapada, Vena, Prithu. "*Āri Nesli*" başlıklı sekizinci alt bölümde ise, tekrar Ārilerin Hindistan'a girişi ve getirdikleri yüksek kültür ve birikim üzerinde durulmuş; Ārilerin dini ve tanrıları ilgili açıklamalarda bulunurken edebi kaynaklardaki anlatımlardan alıntılar yapılmıştır. "*Büyük Rönesans*" başlığını taşıyan dokuzuncu alt bölümde de, Vedik dönem sonrası gerçekleşen düşünsel devrim ve bu değişimin sonuçları aktarılmıştır. Dini ve kültürel hayattaki değişiklikler, Vedik tanrılarının rolü, destanlardaki görünüşleri; *Gandhara Veda* ve *Sthapatya Silpa* gibi eserlerin içerikleri, sırasıyla Brahmanik, Cainist ve Materyalist düşünce biçimlerinin yükselişi ve Hint'teki etkileri irdelenmiştir. Birinci bölümün "*Hint Toplum Yapısının Vedalardaki İzleri*" başlığını taşıyan onuncu alt bölümü ve "*Hindistan ve Dışı*" başlığını taşıyan on birinci alt bölümlerinde ise, adlarından da anlaşılacağı üzere sırasıyla; Veda toplumunun yapısı ve yaşam biçimi ile; Hint kültürünün Hindistan dışındaki etkisi konusu üzerinde durulmuştur: Hindu Coğrafya, Asya, Nehirler, Dağlar,

Ülkeler, Suriye'deki Hindu Tanrıları, Hindu Ermeniler, Afrika'daki Hindular, Hint-Asur, Hint-Grek ve Hint-Çin İlişkiler vb.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümleri ise yedişer alt bölümden oluşmaktadır. İkinci bölümün ilk alt bölümü “*Yeni hanedanlıkların ve Kralların Yükselişi*”; ikinci alt bölümü “*Güneş ve Ay Hanedanlıkları*” başlıklarını taşımaktadır. Genel itibarıyla bu iki alt bölümde, Mahābhārata, Rıgveda, Padma Purāna, ve Atharvaveda’da bahsi geçen hanedanlıkların tarihlerinden, ilgili edebi kaynaklara atıflar yapılarak açıklamalarda bulunulmaktadır. Sonrasında Güneş soyundan geldiklerine inanılan hükümdarların (MÖ 2790-2788) ve sırasıyla Ikshvaku (MÖ 2790-2750), Bkukshi (MÖ 2750-2730), Parancaya (MÖ 2730-2700), Pururava (MÖ 2758-2748), Nanusha (MÖ 2730-2700), Yayati (MÖ 2700-2650), Visvagaswa (2660-2620) isimli kralların tarihi ile ilgili yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. “*Ülkedeki Eyaletler: MÖ 3000-2500*”, “*Güneş Hanedanlıkları*”, “*Ay Hanedanlıklarının Şecereleeri*” başlıklarını taşıyan üç, dört ve beşinci alt bölümlerde ise, birinci ve ikinci alt bölümlerde izlenen metoda benzer bir biçimde, Sanskrit diliyle oluşturulmuş olan edebi kaynaklardan hareketle birtakım aktarımlarda bulunulmuştur. İkinci bölümün altı ve yedinci alt bölümleri “*Pandava Hanedanlığı (MÖ 1388-700)*” ve “*Hindistan’ın Epik Çağı: MÖ 2500-1300*” adlı bölümlerde ise, Mahābhārata Destanındaki anlatımlara atıf yapılarak Pandava Hanedanlığının tarihi ve isminden de anlaşılacağı üzere, MÖ 2500- 1300 yılları arasında hüküm sürmüş Hint Krallıklarının tarihi anlatılmıştır. Bu krallıklar Hint tarihinde Mahacanapalar olarak bilinen ve edebi kaynaklardaki bilgiler dışında, arkalarında herhangi bir tarihi belge ya da kanıt bırakmamış medeniyetlerdir.

Üçüncü bölümün “*Magadha’nın Yükselişi*” başlığını taşıyan ilk alt bölümü, bir önceki başlıkta ismi geçen Mahacanapadalar’dan biri olan Magadha’nın tarihi ile ilgilidir. Magadha, hem bir yerel krallığın hem de bir coğrafi bölgenin ismi olarak; Hint tarihinin erken dönemine damgasını vurmuştur. Eserde, Magadha’nın yükselişi ifadesiyle anlatılmak istenenler Matsya Purāna’da geçen efsanelerle desteklenmiştir. Sonrasında sırasıyla, Magadha bölgesinde hüküm sürmüş olan, Şişunaga Hanedanlığı, Nanda Hanedanlığı, İskender’in Hint istilasası, Maurya İmparatorluğu; Kral Bindusara ve Aşoka ile ilgili anlatımlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümün ikinci alt bölümü ise, “*Akılci Çağ: MÖ 1300-200*” başlığını taşımakta olup Hint kültür tarihinin seyri hakkında önemli ip uçları vermektedir: Siksha; Kalpa Sūtra (Şrauta Sūtra, Dharma Sūtra, Grihya Sūtra); Hint Dinleri: Hinduizm, Cainizm ve Buddhizm; Felsefe (Samkhya, Yoga, Nyaya ve Brahma Sūtralar); Yönetim Anlayışı (Arthaşastra); Kast Sistemi ve Yapısı, Tarım; Sanat, Mimari ve Sosyal Yaşam gibi konulara değinilmiştir. Üçüncü alt bölüm “*Hindistan’daki İlk Yabancı Yönetimler Dönemi*” başlığı altında ise, Yavanalar olarak bilinen Hint-Grek Yönetimi (MÖ 250-60); Hint-Part Dönemi (MÖ 250-60); Şunga ve Kanva Hanedanlıkları Dönemi (MÖ 69-25); Kuşan İmparatorluğu (MS 45-290); Kral I. Kadphises, II. Kadphises ve Kanişka (MS 120-150) yönetimleri dönemi ele alınmıştır. “*Gupta Hanedanlığı MS 290-535*” başlığını taşıyan üçüncü bölümün dördüncü alt bölümde ise, Hindistan’ın altın çağı olarak adlandırılan siyasi ve kültürel dönem ile ilgili anlatılara yer verilmiştir. Sırasıyla Beşinci alt bölüm “*Yaşodharman Vikramaditya ve Halefleri (MS 500-800)*”; altıncı alt bölüm “*Pala Hanedanlığı (MS 780-1080)*” ve yedinci alt bölüm “*Puranik Çağ (MÖ 200- MS 1200)*” da ise ilgili başlıklarla sınırları çizilmiş olan tarihsel dönemler, eserin yazım geleneğine uygun olarak Hindu edebi

kaynaklarından hareketle oluşturulmuş referanslar aracılığıyla açıklanarak yorumlanmıştır. Sonuç olarak, kapsamlı bir bibliyografyadan faydalanılarak hazırlanmış olan Mazumdar'ın ilgili eseri, dönemin edebi kaynaklarından yararlanılarak oluşturulmuş ve türdeşi tarih kitaplarından farklı bir anlayışla hazırlanmış nadir bir eser olarak dikkatimizi çekmektedir.