

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

41.  
SAYI

YIL: 24 OCAK - HAZİRAN 2019  
ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

---

YIL: 24 SAYI: 41 OCAK - HAZİRAN 2019 ŞANLIURFA

---

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak - Haziran 2019*

| II

---

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

*Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**HARRAN UNIVERSITY JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

جامعة حران مجلة كلية الإلهيات

**ISSN: 1303-2054e-ISSN: 2564-7741**

**Yayıncı / Publisher**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Şanlıurfa, TÜRKİYE

**Sahibi / Owner**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Celil ABUZAR

**Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager**

Arş. Gör. Selim YILMAZ

**Editör / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

**Alan Editörleri/ Field Editors**

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

#### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

- Prof. Dr. Ali BAKKAL (Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

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

- Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Ali BAKKAL, Akdeniz Üniversitesi, İslâm Hukuku  
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi, Tasavvuf  
Prof. Dr. Hasan ONAT, Ankara Üniversitesi, İslâm Mezhepler Tarihi  
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Dicle Üniversitesi, Kelam  
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir  
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi  
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi  
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ, Harran Üniversitesi Tefsir  
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi, Kelâm  
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi  
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis  
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi  
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

### **Dergimizin Yer Aldığı İndeks ve Platformlar:**

**TR DİZİN** Tübitak Ulakbim Türkiye Dergileri Dizini / Turkish Journals Index  
(Kabul / Accepted: 09.05.2019)

**OpenAIRE:** (Kabul / Accepted: 07.04.2018).

**ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 02.03.2018)

**Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul / Accepted: 18.02.2018).

**İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

**ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

**Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

**ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul / Accepted: 21.10.2017).

**Google Scholar:** Harran İlahiyat Dergi (Başlangıç / S. Date :14.07.2017).

**SOBIAD:** Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 01.03.2017).

**İSAM** İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database  
(Başlangıç / S. Date:1995) / (Kabul / Accepted: 25.03.2010.)

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinin ortak olarak kullandığı İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Detaylı bilgiye aşağıdaki linklerden ulaşabilirsiniz.

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdersisi>

<http://www.isnadsistemi.org>

### **Adres / Address**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa

[hruilahiyatfakultesidersisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidersisi@gmail.com)

<http://dergipark.gov.tr/harranilahiyatdersisi>

Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**Haziran 2019 – Şanlıurfa**

### **Baskı**

**SONÇAĞ MATBAACILIK LTD. ŞTİ.**

İstanbul Cad İstanbul Carsisi No:48/48-49

İskitler, 06070 Ankara, 90 (312) 341 36 67

[uzun@uzundijital.com](mailto:uzun@uzundijital.com)

## İÇİNDEKİLER

**EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR .....VII**

Abdullah KARTAL

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

**EBÛ ABDULLAH İBN MENDE'NİN (Ö. 395/1005) HAYATI VE ESERLERİ / THE LIFE AND WORKS OF ABÛ ABDALLÂH IBN MANDAH (D. 395/1005) .....1**

İbrahim HANEK

**HAYVANSAL KÖKENLİ HAMMADELER İÇEREN YEMLERİN ETİ HELAL OLAN HAYVANLARIN BESLENMESİNDE KULLANILMASI VE BUNUN FIKHÎ SONUÇLARI / THE USE OF FODDERS WHICH CONTAIN ANIMAL RAW MATERIALS IN FEEDING HALAL ANIMALS AND ITS JURISPRUDENTIAL RESULTS.....35**

Yüksel ÇAYIROĞLU

**MEHMET AKİF'İN "KUR'AN'A HİTAP" ŞİİRİ / MEHMET AKIF AND HIS POEM "ADDRESS TO THE QUR'AN" .....73**

Mahmut ÖZTÜRK

**TÜRK TASAVVUF MÜZİĞİ VE EL SANATI İLE YAPILANDIRILMIŞ MANEVİ BAKIM UYGULAMASI: KIRIKKALE ŞEHİT ANNELERİ ÖRNEĞİ / STRUCTURED SPIRITUAL CARE WITH TURKISH ŞÜFÎ MUSIC AND HANDICRAFT: THE CASE OF KIRIKKALE MARTYRS MOTHERS .....99**

Fatima Zeynep BELEN, Müzeyyen ÖZHAVZALI,  
Ömer SELİMOĞLU, Fatma Talia YAĞIZ

**MATÜRİDİ'DE HİKMET – AHLAK İLİŞKİSİ / THE RELATINSHIP BETWEEN WISDOM AND MORALITY IN THE THOUGHT OF MÂTÜRÎDÎ ..... 135**

Sami ŞEKEROĞLU

**"EF'ALU" VEZNİNDE VURGULANMIŞ BAZI MESELLERİN ANALİTİK KRİTİĞİ - HAMZA EL-İSFAHÂNÎ VE ED-DURRETU'L-FÂHİRA ÖRNEĞİ-/ ANALYTICAL CRITIC OF SOME ISSUES HIGHLIGHTED IN "AF'ALU" MEASURE – THE EXAMPLE OF HAMZA EL-ISFAHÂNÎ AND ED-DURRATU'L-FÂHİRA- ..... 151**

Hacı ÇİÇEK, Osman KAYA

**ŞANLIURFA KISAS BELDESİ ALEVİLİĞİ / THE ALAWITES IN SANLIURFA'S DISTRICT OF  
KISAS ..... 175**

Kadri ÖNEMLİ

**KUR'AN ÂYETLERİ IŞIĞINDA HZ. ÂDEM'İN İSTİĞFARI / ADAM'S PRAYING FOR  
FORGIVENESS IN THE LIGHT OF THE QUR'AN VERSES..... 209**

Hasan SARRAOĞLU

**Tercüme Makaleler / Translated Articles**

**GÜNÜMÜZÜN KÜRESELLEŞMİŞ TOPLUMUNDA ÖZGÜRLÜK VE KİMLİK /  
FREEDOM AND IDENTITY IN THE IDEOLOGICAL CONTEXT OF THE CURRENT GLOBALIZED  
SOCIETY ..... 229**

Abdullah KARTAL

## EDİTÖRDEN

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 Haziran 2019'de 41. sayısıyla karşınızda. Dergimizin niteliğinin yükseltilmesi yolunda atılan adımların, akademik camianın dikkatinden kaçmaması ve bunun sonucunda dergimize teveccühün artması bizleri memnun etmektedir. Bu sebeple, dergimizi tercih eden yazarlarımıza teşekkür ederiz. Muhakkak ki, bilimsel bilginin gelişiminde önemli rolleri olan hakemlerimize de ayrıca medyûn-u şükrân olduğumuzu ifade etmemiz gerekir.

Bu yayın dönemi itibariyle bazı hususları siz kıymetli akademisyenlerle paylaşmak istiyoruz. Dergimizin akademik kalitesini arttırmak için yayın ekibimiz özverili ve yoğun bir çalışma temposu içerisinde. Bu yoğun çalışma bir yandan beklenen meyvelerini vererek bizleri motive ederken diğer yandan da dergimizin bütün taraflarını ilgilendiren yeni uygulamaları beraberinde getirmektedir. Bu kapsamda önümüzdeki sayıdan başlayarak dergimize gönderilen makalelerin İngilizce abstract bölümleri sıkı bir denetime tabi tutulacak ve yalnızca İngilizce denetiminden geçen makaleler yayıma kabul edilecektir. Yazarlarımızdan ricamız ve beklentimiz abstract'ları profesyonel bir birikime sahip akademisyenlere yaptırmalarıdır. Biz dergi olarak söz konusu tercümeleleri Harran Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu'na yaptırmalarını yazarlarımıza tavsiye ediyor ve bu tercümeleleri kabul edeceğimizi belirtmek istiyoruz. Elbette tercümenin başka bir üniversitenin muadil birimine yaptırılması da mümkündür. Hakem süreçleri Türkçe öz bölümlerini de etkileyebileceği için, yazarlarımızın tercümeleleri hakem değerlendirmelerini müteakip yaptırmaları işlerini kolaylaştırıcaktır. Sizlerle paylaşmak istediğimiz bir diğer husus, gelen makalelerin ön kontrolü sırasında yaşanan sıkıntılarla alakalıdır. Bu noktada yazarlarımızdan ricamız, makalelerini göndermek istedikleri derginin yazım kılavuzlarını dikkatli bir şekilde incelemeleri ve onları dergiye göndermeden önce birkaç kişiye mutlaka okutmalarıdır. Böylece hem makale değerlendirme süreci hızlanacak hem de hakemlerin sunacağı akademik katkı artacaktır.

Büyük bir heyecan ve mutlulukla belirtmek isteriz ki, dergimizin yaklaşık bir yıldır devam eden TR Dizin başvuru süreci 9 Mayıs 2019 tarihinde olumlu sonuçlanmış, dergimiz 2018 yılından yani 39. sayıdan başlayarak TR Dizin'de taranmaya başlamış ve böylece dergimiz bir üst lige çıkmıştır. Bu durum, artık dergimizde yayımlanan makalelerin doçentlik başvurusunda kullanılabilmesi ve akademik teşvikte daha fazla etkiye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bundan sonraki hedefimiz, dergimizin üst



düzey uluslararası indekslerde taranmasını sağlamaktır. Bunun yanısıra başvurusunu yapıp talepleri yerine getirdiğimiz DOAJ, EBSCO, ASOS, SCOPUS, BROWZINE Academic Journal Collections, SWI: Scientific World Index, DRJI: Directory of Research Journals Indexing, SWI: Scientific World Index, ProQuest Central ve MLA International Bibliography'de de sürecin olumlu sonuçlanmasını beklemekteyiz.

Son olarak, fakültemiz dekanlığına yeni atanan Prof. Dr. Celil Abuzar'a görevinde başarılar diler ve dergimize vereceği destek ve katkı için şimdiden teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca Prof. Dr. Murat Akgündüz hocamıza şimdiye kadar farklı pozisyonlarda dergimize verdiği emeği için teşekkür ediyorum. Keza, sırtıma bu zorlu görevi yüklemesinden sonra beni yalnız bırakmayan, tecrübe ve birikimiyle her an yanımda olan Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sabuncu hocama hususi olarak teşekkür ediyorum. İlaveten yayın ve danışma kurullarına, emek veren hakemlere, dergimizin yayıma hazırlanma sürecini titizlikle takip eden alan editörlerimiz Arş. Gör. Selim Yılmaz, Arş. Gör. Mahmut Sabuncu, Arş. Gör. Havva İslam Çelik ve Arş. Gör. Coşkun Borsbuğa'ya Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal



## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### EBÛ ABDULLAH İBN MENDE'NİN (ö. 395/1005) HAYATI VE ESERLERİ\*

THE LIFE AND WORKS OF ABÛ ABDALLÂH IBN MANDAH (d. 395/1005)

**İbrahim HANEK**

el-haneki@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3994-5437

Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Hadis Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

**Atıf@** Hanek, İbrahim. "Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Hayatı ve Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 1-34.

#### Makale Bilgisi / Article Information

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 07 Kasım 2018 / 07 October 2018
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 31 Mayıs 2019 / 31 May 2019
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2019 / 15 June 2019
<b>Sayı – Issue</b>	: 41
<b>Sayfa / Pages</b>	: 1-34
<b>DOI</b>	:10.30623/harranilahiyatdergisi. 479925

\* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmekte olan "Ebû Abdullah İbn Mende'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlimindeki Yeri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## Öz

Hadis rivâyeti, kimi ailelerde birikim haline gelmiş, yüzyıllarca nesilden nesile aktararak bir gelenek halini almıştır. Böyle bir gelenekle müzeyyen bir aileye mensup kimselerden birisi de İsfahân'da doğup yine burada vefat eden, hicrî IV. (miladî X.) asrın ünlü muhaddis, tarihçi ve kelâmcılarından birisi olan Ebû Abdullah İbn Mende'dir (ö. 395/1005). Araştırmamıza İbn Mende'nin konu olarak seçilmesinin nedeni Türkiye'de onunla ilgili akademik seviyede bir çalışmanın bulunmamasıdır. Çalışmamızda hayatı, hocaları, talebeleri, rihleleri ve eserleri hakkında kuşatıcı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Dört yüz yıl hadis rivâyetini sürdüren bir aileye müntesip olan İbn Mende, muhaddislerin yolunu takip ederek önce kendi memleketindeki âlimlerden istifâde etmiş, daha sonra muhtelif ilim merkezlerine rihleler düzenlemiştir. Ömrünün yarısını ilmî seyahatlerde geçiren İbn Mende, elde ettiği bilgi birikimiyle tefsîr, hadis, kelâm, tarih, ricâl ve biyografi sahasında önemli eserler vücuda getirmiştir. Eserleri arasında özellikle *Kitâbü'l-Îmân*'ı hemen hemen bütün itikadî konularla ilgili rivâyetleri ihtiva etmesi ve müellifin üslûbu ve metodu açısından orijinal olmasından dolayı büyük bir önemi hâizdir. Ayrıca sahâbe döneminden başlayarak kendi dönemine kadar künyeleri ile iştihâr eden kimseleri tanıttığı *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* adlı eseri de eşine ender rastlanan ilk kaynaklardan birisidir.

**Anahtar kelimeler:** İbn Mende, rihle, İbn Mende'nin eserleri, Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü't-Tevhîd.

## Abstract

Hadith narration has become a tradition in some families and has been transferred to generations for centuries. One of the scholars whose family has such a tradition and who was born in Isfahan and died here again, was one of the famous figures, historians and theologians of the hijri 4<sup>th</sup> century is Abû Abdallâh Ibn Mandah (d. 395/1005). The reason for selecting Ibn Mandah as the subject of our research is the lack of an academic work about him in Turkey. In our study, we aimed to give information about his life, teachers, students and works. Ibn Mandah, who was a member of a family of four hundred years of hadith narration, followed the path of the muhaddis, first benefiting from the scholars in his own country and then arranging various scientific centers. Ibn Mandah, who spent half his life on scientific travels, has gained important works in the field of tafsir, hadith, kalam, histories, history and biography with his knowledge. It is of great importance, in particular, that Kitâb al-Îmân narratives about almost all of the mythical subjects and is original in

terms of the style and method of the author. In addition, his work, *Fath al-bâb fî al-kunâ wa al-qâb*, was one of the very rare information source in which he introduced some famous persons who were well known with their nicknames beginning from the priod of companions of prophet Muhammad up to their own time.

**Keywords:** Ibn Mandah, journey, Ibn Mandah's works, Kitâb al-Imân, Kitâb al-Tawhîd.

### Giriş

Hadis ilminin geçirdiği devreleri bilmek ve bu ilme dair yazılmış eserleri tanımak için muhaddislerin hayatlarının araştırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. İslam kültürünün bir nevi temellerini oluşturan bu şahsiyetlerin incelenmesi, eserlerinin tanıtılması, gayret ve yöntemlerinin ortaya konulması, bu kültürün zenginliğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Tasnîf döneminin meşhur muhaddislerinden biri olan Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) yaşadığı IV/X. asır, hadis tarihi açısından orijinal hadis edebiyatı mahsullerinin telif edilmesine devam edildiği bir dönemdir. Bu dönemdeki âlimler, hadis malzemesi içinde yer alan hadisleri konularına göre ayırıp belli bâb veya bölümlerde toplamaktaydılar. Çağına uygun olarak İbn Mende de özellikle hadis ilimleri başta olmak üzere, tefsir, kelam, tarih biyografi gibi sahalarda önemli eserler tasnif etmiştir. Onun eserleri gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde ilim erbabı tarafından kabul görmüş ve müracaat edilen kaynaklar arasında yer almıştır.

### Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Hayatı ve Eserleri

#### 1.1. Hayatı

İbn Mende'nin adı Muhammed, künyesi Ebû Abdullah'tır. Soy şeceresi ise şöyledir: Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende (İbrahim) b. el-Velîd b. Sende b. Butta<sup>1</sup> b. Astundâr<sup>2</sup> (Feyrazân) b. Cihâr Buht

<sup>1</sup> İbn Mâkûlâ, İbn Mende'nin bu dedesinin isminin bâ harfi zamme ile okunması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Ali, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 1: 330; İbn Nukta, Muhammed b. Abdülğânî el-Hanbelî, *İkmâlu'l-ikmâl*, thk. Abdulkayyûm b. Abd, (Mekke: Câmiatü Ummu'l-kurâ, 1989), 1: 301.

<sup>2</sup> Asıl adı Feyrazân olan Astundâr mecûsî asıllıdır. Ancak İsfahân şehri sahâbîler tarafından fethi esnasında İslâm dinini seçmiş ve Abdülkays'ın mevlâsı olmuştur. Daha sonra da İsfahân'ın bazı vilayetlerinde yöneticilik yapmıştır. (Bkz. bir alttaki dipnota)

el-Abdî el-İsfahânî.<sup>3</sup>

İbn Mende'nin el-Abdî nisbesiyle anılması, dedesi Muhammed'in annesinin<sup>4</sup> Abdüvâfîloğulları'ndan olması münasebetiyledir.<sup>5</sup> el-İsfahânî nisbesi ise onun İsfahân şehrine yerleşip hayatını orada geçirmesi sebebiyledir.<sup>6</sup> Ayrıca ailesinden yetişen diğer âlimler gibi o da Mende lakabıyla iştihâr eden dedesinin dedesi İbrahim'e nisbetle İbn Mende diye tanınmıştır.<sup>7</sup>

İbn Mende, 310/922 veya 311/923'te İsfahân'da doğmuştur.<sup>8</sup> İsfahân'da bazı ailelerde ilim birikim haline gelmiş ve nesilden nesile aktararak bir gelenek haline dönüşmüştür.<sup>9</sup> İşte bu geleneğe sahib bir aileye mensup kişilerden birisi de İbn Mende'dir. Nitekim onun dedeleri ve babası başta olmak üzere kendisi, evlatları ve bir kısım torunları hadis hâfızı ve râvisi olarak tanınmışlardır. Öyle ki bu aileye ismini veren ve halife Mu'tasım Billâh (218-227/833-842) zamanında ölen Mende'den<sup>10</sup> başlayıp dört yüz yıl boyunca hadis rivâyetini sürdüren başka bir aile daha

<sup>3</sup> Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2: 278; Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osman b. Kaymaz, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 12: 499; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (b.y., Dâru'l-Hicr, 1997), 15: 513; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Dâiretü'l-ma'rife, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-metbûât, 1971), 5: 70.

<sup>4</sup> M. Yaşar Kandemir'in, DİA için hazırladığı "İbn Mende Ebû Abdullah" maddesinde, bizzat İbn Mende'nin annesinin Abdüvâfîl Oğulları'ndan olduğunu belirtmiş; hâlbuki dedesi Muhammed'in annesi onlardandır. (Bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 1999), 20: 177. )

<sup>5</sup> İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ' ebnâ'i'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâder, 1990), 4: 289; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, (Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 30.

<sup>6</sup> Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3: 157; Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud, *el-A'lâm* 15. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 2002), 6: 29.

<sup>7</sup> Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, 2: 279; İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 4: 213.

<sup>8</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3: 479; a.mlf., *Tezkiratu'l-huffâz*, 3: 157; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 499; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 70; Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebubekr, *Tabakâtu'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 408.

<sup>9</sup> Muhammed Akdoğan, "Ebû's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2, (2017): 581.

<sup>10</sup> İbn Mende'nin baba tarafından üçüncü dedesi olan Mende'nin asıl adı İbrahim'dir. O, İbrahim b. el-Velîd b. Sende b. Butta b. Astundâr b. Cihâr Buht'tur.

bilinmemektedir.<sup>11</sup> Ailenin bilinen en son temsilcisi, Ebû Abdullah İbn Mende'nin beşinci nesilden torunu olan müsnidü İsfahân Ebü'l-Vefâ Mahmud b. İbrahim el-İsfahânî'dir (ö.632/1234).<sup>12</sup>

İbn Mende, 84 sene<sup>13</sup> gibi uzun ve verimli bir ömür sürdükten sonra 30 Zilkade 395 (7 Eylül 1005) yılında İsfahân şehrinde vefat etmiştir.<sup>14</sup> Bu tarih genel kabul bulmasına karşılık bazı kaynaklar talebesi Hâkim en-Neysâbûrî'den naklen İbn Mende'nin vefat tarihini Safer 396 (Aralık 1005) olarak kaydetmiştir.<sup>15</sup> Ancak İbn Mende'nin vefat tarihinin 395'te olması daha isabetli görülmektedir. Zira onun bu tarihte vefat ettiğini haber veren kişi, talebesi ve hemşerisi olan Ebû Nu'aym'dir.<sup>16</sup>

### 1.2. Hoca ve Talebeleri

İbn Mende, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ailesinin ilmi bir geleneğe mensub olması nedeniyle ilim tahsiline erken yönelmiştir. İlk tahsilini babasından ve babasının amcası Abdurrahman b. Yahyâ b. Mende'den alan İbn Mende, öğrenim hayatına Kur'ân'ı hıfz etmekle başlamıştır. 318/930 senesinde yedi sekiz yaşına ulaştığında da hadis halkalarında hadis yazmakla öğrenimini sürdürmüştür.<sup>17</sup>

İbn Mende'nin erken yaşta hadis meclislerinde bulunması ve ömrünün yarısını ilmî seyahatlerde geçirmesi neticesinde hadis aldığı şeyhlerin sayısının 1700 civarında<sup>18</sup> olduğu belirtilmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca ifade

<sup>11</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 503; Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 178.

<sup>12</sup> Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 177.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 499.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 503; a.mlf., *Tezkiratu'l-huffâz*, 3: 159; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 71; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 409; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 29.

<sup>15</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 52: 34; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüs'-Selâm Tedmirî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1997), 7: 544; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15: 513.

<sup>16</sup> Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Târîhu İshâhân*, 1: 278.

<sup>17</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 499; a.mlf., *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3: 479; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 71.

<sup>18</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 501; a.mlf., *Tezkiratu'l-huffâz*, 3: 159; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 71; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 408; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 29.

<sup>19</sup> Ayrıca İbn Mende'nin hocalarının sayısı ile ilgili Zehebî'nin, senetle zikrettiği şu malumat ve değerlendirmesi önem arz etmektedir: İbn Mende, 30 bin şeyhle görüştüğünü ve bunların arasından kendilerinden rivâyet ettiği 10 bin kişiye tabi olabileceğini; diğer 10 bin kişiden de rivâyet etmekle beraber onlara tabi olamayacağını, geriye kalan 10 bin kişinin ise kendisine denk olduklarını belirtmiştir. Ayrıca o, bu 30 bin şeyhinin her birinden en az 10 hadis ezberlediğini ifade etmiştir. Fakat Zehebî, hocalarının sayısının 1700 olmalarının daha sahih ve ma'kul bir görüş olduğunu belirtmektedir. Nitekim Taberânî, Hâkim en-

edilmelidir ki İbn Mende'nin bu kalabalık hocaları sıradan kimseler değildir; zira o, hoca seçiminde seçici davranmıştır. Nitekim o, İslâm dünyasının doğusunu ve batısını iki kere dolaştığını ve bu zaman zarfında sünnete uygun yaşamayanlarla/itikadî fırkalar arasında bocalayıp duran kimselerle görüşmediğini ve bid'atçılardan da hiçbir hadis almadığını belirtmektedir.<sup>20</sup>

Hocaları arasında hadis ilminde otorite olan Ebû Ali en-Neysâbü'rî (ö.349/960), İbn Hibbân (ö.354/965), Taberânî ve Ebu's-Şeyh (ö.369/979) gibi âlimler bulunmaktadır.<sup>21</sup> Ayrıca babasının ve birçok âlim yetiştiren ailesinin şöhretinden dolayı İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö.327/939), Ebû'l-Abbas b. Ukde ve Fazl b. Hasîb gibi âlimler de ona icâzet vermiştir.<sup>22</sup>

Yaşadığı dönemin mümtaz hadis âlimi ve müelliflerinden birisi olan İbn Mende, bir yandan eser te'lif ederken, diğer yandan da hadis meclisleri düzenleyerek yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında dört oğlu: Abdurrahman, Übeydullah, Abdülvehhâb ve Abdürrahim'in<sup>23</sup> yanı sıra dönemin meşhur muhaddislerinin de yer alması söz konusudur. Zira talebeleri arasında kıymetli eserleriyle temayüz etmiş olan Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö.430/1038), Hâkim en-Neysâbü'rî (ö.405/1014) ve Ebû's-Şeyh<sup>24</sup> de yer almaktadır

İbn Mende'nin ilim deryasından kadınlar da nasiplerini yudumlamışlardır. Nitekim talebeleri arasında hadis rivâyetiyle meşhur olmuş; Aişe bt. Hasan el-İsbahâniye el-Verkâniyye (ö.460/1068)<sup>25</sup> ve Kerîme

Neysâbü'rî ve İbn Mürdeveyh (el-Kebîr ö.410/1019) gibi büyük şahsiyetlerinin de herbirinin birer hocası olduğunu hatırlatmıştır. (Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 502)

<sup>20</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2: 167.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 500.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 499; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 408; Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 177.

<sup>23</sup> İbn Mende, kıymetli eserleriyle adını ebedileştirdiği gibi her biri ilim erbabı olan değerli evlatlar yetiştirmekle de geriye hayırlı bir nesil bırakmıştır. Bu da tarihte eşine az rastlanan bir meziyettir. Nitekim bununla ilgili Şeyhu'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî, (ö.852/1448) şöyle demektedir: "Kıymetli eserler te'lif etmenin yanında hayırlı bir nesil yetiştirmek, tarihte az kişiye nasip olmuş bir meziyettir." (Bkz. Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Cevâhiru ve'd-Durer fi Tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bâcis, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 3: 1222.)

<sup>24</sup> Nitekim Ebû's-Şeyh, İbn Mende'ye hem hoca hem de talebe olmuştur.

<sup>25</sup> Aişe bt. Hasan b. İbrahim el-İsbahâniye el-Verkâniyye (ö.460/1068); künyesi Ümmü'l-feth'tir. İsfahân'ın Verkân köyünde doğmuştur. İbn Mende'nin imla meclislerinde hazır olmuş ve ondan hadis imla etmiştir. Muhammed b. Cişnis, Abdülvâhid b. Şâh ve daha başkalarının hadis meclislerinden de faydalanmıştır. Kendisinden de Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl ve Hâfiz İsmail b. Muhammed gibi âlimler rivâyette bulunmuşlardır. Kaynaklarda Âlime, Müsnide, Sâlihe gibi vasıflarla zikredilmiştir. Ayrıca vaaz ve nasihatlerinin bayanlarda müessir olmasından dolayı da ona el-Vâize denilmiştir. 460/1068 yahut



bt. Ebû Sa'd et-Temîmiyye (ö.?)<sup>26</sup> de bulunmaktadır.

### 1.3. Rihleleri

Hadis elde etmek uğruna yapılan yolculuklar sahâbe çağında başlamış, tâbiîn döneminde zirveye ulaşmıştır. Zira o günün koşullarında farklı bölgelerde yaşayan sahâbe topluluğuna müracaat etmeden Resûlullah'ın (s.a.s.) ciddi manada hadislerinin toplanması mümkün değildi.<sup>27</sup>

İbn Mende de bu es-Sevâdu'l a'zamin (büyük kalabalığın) açtığı çığıra uyup sefer meşakkatlerine katlanma pahasına birçok yere rihle yapmıştır. Nitekim meşhur Dimaşk tarihçisi İbn Asâkir (ö.571/1175) onu rihle sahibi seyyâhlardan biri olarak tanıtmıştır.<sup>28</sup> Zehebî de onun seyyahların efendisi olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır: "Hıfz ve itkan sahibi olup İbn Mende'den daha çok hadis rivâyet eden ve ondan daha çok rihle yapan birini tanımamaktayım."<sup>29</sup> Suyûtî (ö.911/1505) ise Zehebî'den naklen bir dalda/branşta, ilimde veya sanatta öne çıkanların listesini vermekte ve İbn Mende'yi de en çok ilmî seyahat edenlerden biri olarak listeye dâhil etmektedir.<sup>30</sup> Muasır Ömer el-Mukbil de onun büyük bir seyyah olduğunu teyit etmek için şu sözleri sarf etmektedir: "İbn Mende'nin rihleler düzenlediği şehirlerin haritası çizilse görülecektir ki neredeyse o, devrin

463/1071'de 80 yaşındayken İsfahân'da vefat etmiştir. (Bkz. Ebû Musa el-Medîni, Muhammed b. Ömer el-İsfahânî, *Zikru'l-İmâm Ebî Abdillâh bin Mende*, thk. Âmr Hasan Sabrî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyyeti, 2004), 94; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 13: 433; a.mlf., *el-İber*, 2: 311; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnâvût, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 5: 256.)

<sup>26</sup> Kerîme bt. Ebû Sa'd Abdürrahman b. Ömer b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Mumceh b. Mübarek et-Temîmiyye (ö.?): Künyesi Ümmü'l-kirâm'dır. İbn Mende'nin hadis meclislerinden faydalanmış ve ondan rivâyette bulunmuştur. Kerîme et-Temîmiyye'nin ne zaman vefât ettiği bilinmemekle birlikte 447/1055 yılına kadar hayatta olduğu bilinmektedir. (Bkz. Ebû Musa el-Medîni, *Zikru'l-İmâm Ebî Abdillâh bin Mende*, 42, 93; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 500.)

<sup>27</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, thk Nûruddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1975), 18; İbrahim Hanek, *Ebu Hafis Ömer B. Şâhîn'in Hayatı, Eserleri Ve Hadis İlimindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2015), 14.

<sup>28</sup> İbn Asâkir, Takıyyuddîn Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 52: 29.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 499.

<sup>30</sup> Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş, (b.y., Mektebetü Nazâr Mustafa el-Bâz, 2004), 87-88.

İslam coğrafyasının üçte ikisini gezmiştir."<sup>31</sup>

İbn Mende, 329/940 veya bir yıl sonra, 19 yaşındayken, ilmî seyahatlerine başlamıştır. İslam dünyasının doğusuna ve batısına iki defa rihleler düzenleyen İbn Mende, ilmî seyahatleri kırk altı yıl sürmüştür.<sup>32</sup> O, bu zaman zarfında dönemin belli başlı ilim merkezleri olan Mekke, Medine, Kudüs, Mısır, Bağdat, Buhâra, Beyrût, Bîkend, Dımaşk, Kûfe, Kulzum, Kayseriye, Tûs, Tucîb, Tinnîs, Humus, İskenderiye, Gazze, Merv Nişâbûr, Hemezân, Trablus, Seydâ ve daha başka yerleri gezmiş ve oralardaki hâfızlardan hadis tahsil etmiştir.

Ömrünün yarısını ilmî seyahatlerde geçiren İbn Mende, ancak kırk altı yıl aradan sonra seyahatlerini tamamlayıp 375/985 yılında 65 yaşındayken memleketi İsfahân'a geri dönmüştür. Beraberinde de "50 büyük cilt demek olan 50.000 cüz", bazı çağdaşlarının ifadesiyle 40 deve yükü kitap getirmiştir."<sup>33</sup>

İbn Mende, bu hareketli dönemin yani çok rihle edenlerin son temsilcisi kabul edilir.<sup>34</sup> Zira ondan sonra "(IV/X. asırdan sonra) rihle geleneği kısmen devam etmiştir. Büyük hadis mecmualarının tasnif edilmesinin ardından V/XI. yüzyılın ortalarından itibaren medreselerin, VI/XII. yüzyılın ortalarından itibaren dâru'l-hadislerin kurulmasıyla ilim yolculuğuna çıkma âdeti sona ermiştir."<sup>35</sup>

## 2. Eserleri

İbn Mende'nin, tefsir, hadis, kelâm, tarih, ricâl ve biyografi sahasında önemli eserleri bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam 38 eser vücuda getirmiştir. Bunlardan basılmış olanlar sırasıyla tanıtılacak ve onlarla ilgili bilgi sunulacaktır.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Mukbil, Ömer b. Abdullah b. Muhammed, *Menhecu'l-Hâfiz Ebû Abdillâh İbn Mende fi'l-Hadîs ve Ulûmihi*, (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2010), 75.

<sup>32</sup> Ebû Musa el-Medîni, *Zikru'l-İmâm Ebû Abdillâh bin Mende*, 36; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 500; a.mlf., *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 3: 479; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 71.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12: 503; a.mlf., *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 3: 479; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, 5: 71; M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdillâh", 20, 178.

<sup>34</sup> Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 3: 158; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 408 - 409.

<sup>35</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yay., 2006), 35: 107.

<sup>36</sup> Ne var ki İbn Mende kitap telif etmekle kalmamış ayrıca eserlerini ileriki zamanlara tevarüs ettirmek için çağında pek yaygın olmayan sandık ve dolap kullanmak suretiyle bir takım önlemler de almıştır. (Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 14: 33.)

### 2.1. Kitâbü'l-Îmân:

İbn Mende'nin üslûbu ve metodu açısından orijinal bulunan en meşhur eseridir.

Müellif elyazma nüshanın 6. cüz'ü dışındaki cüz'lerde ilgili eseri *Kitâbü'l-Îmân alâ'l-ittifâk ve't-teferrüd* olarak adlandırmakta; 6. cüz'de ise "resm" kaydını ekleyip *Kitâbü'l-Îmân alâ resmi'l-ittifâk ve't-teferrüd* diye isimlendirmektedir.<sup>37</sup> Nitekim bu eserde olduğu gibi daha başka eserlerinde de onun "alâ resmi'l-ittifâk ve't-teferrüd" tabirini kullandığını müşahede etmekteyiz.<sup>38</sup> O, eserindeki bu kayıtlarla şu manaları kastetmektedir:

**İttifak:** Bu kelimeyle, eserinde kullandığı hadisin Buhârî ve Müslim'in ittifakıyla tahrîc edilmiş olmasını kastetmektedir.

**Teferrüd:** Kullandığı hadisin Buhârî ve Müslim'den veya diğer hadis imamlarından (Ebû Dâvûd, Nesâî ve et-Tirmizî) birinin yalnız olarak rivâyet etmesini amaçlamaktadır.

**Resm:** Kullandığı hadisin Buhârî ve Müslim'in birlikte veya ikisinden birinin veyahut diğer muteber hadis imamlarının şartlarına uygun -ki bu şartlar tüm İslâm hukukçularına göre sahih hadisin şartlarıdır-<sup>39</sup> olmasını kastetmektedir. Zira o, rivâyet ettiği bazı hadislerin ardından bunların Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin eserlerinde de bulunduğunu ve onların şartlarına uygun olduğunu belirtmektedir. Bunu da bazen "resm" tabiriyle ifade etmektedir.<sup>40</sup> Mesela alâ resmi'l-cemâat,<sup>41</sup> alâ resmi'l-Buhârî,<sup>42</sup> alâ resmi Müslim,<sup>43</sup> alâ resmi Ebû Dâvûd,<sup>44</sup> alâ resmi'n-Nesâî<sup>45</sup> ve alâ resmi't-Tirmizî<sup>46</sup> gibi ifadelerle *Kütüb-i Hamse* müelliflerine atıfta bulunmaktadır.

<sup>37</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 80.

<sup>38</sup> Mesela Tevhîd kitabını, *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtu's-Sıfât... alâ'l-ittifâk ve't-Teferrüd* ve Tahâret kitabını da *et-Tahâretü bi'l-ittifâk ve't-teferrüd alâ resmi ehli'l-ma'rifeti bi'l-esâr ve sahîhi'l-ehbâr* diye adlandırmaktadır.

<sup>39</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 140.

<sup>40</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 81.

<sup>41</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 574.

<sup>42</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 855.

<sup>43</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 874.

<sup>44</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 796.

<sup>45</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 572.

<sup>46</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 796.

Eserde imanın mahiyeti, kısımları, imanla İslâm arasındaki ilişki imanın altı esası, kelime-i tevhidin önemi, oruç, zekât, hac, cihad, Allah ve peygamber sevgisinin imanla ilgisi, vesvese ve iman, Ehl-i Kitabın imanı, büyük günah işleyenlerin imanı, Hz. Peygamber'in bildirdiği bazı hususlarla kıyametten önce ve sonra meydana geleceğini haber verdiği olaylara inanmak gibi konular yer almaktadır.<sup>47</sup> Eserde hemen hemen bütün itikadî konularla ilgili rivâyetlere yer verilmesinin yanı sıra onların sistematik bir biçimde tanzimi, bol oluşları ve zikredilen rivâyetlerin diğer muteber hadis imamı tarafından da tahrîc edilip edilmediğine temas edilmesi ve hadislerin farklı tarîk ve vecihlerinin verilmesi gibi hususlar eserin temayüz ettiği özelliklerden birkaçıdır. Bundan dolayıdır ki eser bu minvâl üzere te'lîf edilen kitapların en muhtevâlısı kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Zira eserde 109 konu başlığı altında 1089 rivâyet senetli olarak yer almaktadır.

Eserine besmele, hamdele ve salvele ile iftitahtan sonra - bir mukaddimeye yer vermeden - hemen birinci bâba geçen İbn Mende<sup>49</sup> bâb başlıklarını çoğu zaman hadislerden seçtiği ibârelerle tanzim ederken aynı zamanda itikadî bir meselenin vücûbiyetine de temas etmeye özen göstermektedir. Ayrıca bâb başlıklarını kendi itikadî görüşlerini belirtecek tarzda şekillendirmektedir. Bunun içindir ki Buhârî hakkında "Buhârî'nin fikhî görüşleri bâb/konu başlıklarındadır"<sup>50</sup> denildiği gibi İbn Mende hakkında da "İbn Mende'nin itikadî görüşleri tercemelerindedir" denilebileceğini düşünürüz.<sup>51</sup>

İbn Mende, bazen bir hadisi ilgisi dolayısıyla muhtelif bâblarda tekrarlamakta; fakat tekrarladığı hadisi takti' etmeden, tam metnini, farklı rivâyetlerini ve daha başka tarîklerini de vermektedir. Bu kabilden meşhur Cibrîl Hadis'ini eserin ilk 9 bâbında tekrarlamaktadır.<sup>52</sup>

İbn Mende birleştirdiği senetler arasına müşterek hocadan sonra (ح) harfini kullanmaktadır. Ayrıca İbn Mende zikrettiği hadisin farklı senetlerini verdikten sonra metni tekrar etmeyip "nahvehû" ve "ve zekere'l-hadîs" demekle yetinmekte ve "ve zekere'l-hadîs" ibaresinden önce hadisin baş tarafından bir pasaj da zikretmektedir.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.

<sup>48</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 106.

<sup>49</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 116.

<sup>50</sup> İsmail Lütü Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, 81.

<sup>51</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 106.

<sup>52</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 116- 153.

<sup>53</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 133, 135, 136,2 734.

İbn Mende, Buhârî,<sup>54</sup> Müslim,<sup>55</sup> Nesâî,<sup>56</sup> Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin eserlerinde yer alan hadisleri verirken bu duruma dikkatleri çekmektedir.<sup>57</sup> Zira o, bazen üçüncü hocasında onlarla birleşmektedir.<sup>58</sup>

O, eserinin adında zikrettiği "alâ resmi'l-ittifâk ve't-teferrüd" şartına sadık kalmış ve eserindeki rivâyetlerin ekseriyeti ya ittifakla yahut da teferrüd olarak hadis kitaplarında tahrîc edilmiş olanlardan seçmiştir. Nitekim eserde zikredilen 1089 rivâyetin kahir ekseriyeti *Sahîhayn, Sünen-i Erba'a* (Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce) ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi muteber eserlerde de yer almaktadır.<sup>59</sup> Böylece eser, bu kitaplar üzerine yazılmış bir çeşit müstahrec niteliğindedir.

Ayrıca İbn Mende'nin bu eserin önemli bir özelliği de şu olsa gerektir: O, neredeyse bütün itikad yüklü rivâyetlerin pek çok varyantlarını, çeşitli isnadlarla ve farklı lafızlarla bir araya toplayıp, Kelam ilminin hangi mevzusuna dâhilse o bölüme yerleştirmiştir. Böylece bütün Kelam konularıyla ilgili sened ve metinler hep birden göz önünde tutulmuş ve değerlendirilmeye hazır hale getirilmiştir.

Eserin Baskıları ve üzerinde yapılan çalışma:

Eser üzerine 1398/1978 yılında, Mekke el-Melik Abdülaziz Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesinde Ali Muhammed Nâsır Fukayhî tarafından "*İbn Mende ve Kitâbü'l-Îmân*" adlı değerli bir doktora çalışması yapılmıştır. Fukayhî başta İbn Mende'nin yaşadığı asrın siyasi, sosyal ve kültürel ortamı hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, sonra da müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. Daha sonra eseri tanıtarak tahkik geçmiştir. Ayrıca o, her konunun bitiminde dipnotta "et-Ta'lik" başlığıyla; konuyla ilgili - varsa - âyetleri ve başka eserlerdeki hadisleri de eklemekte, müellifin zikrettiği hadislerin buldukları bâbta zikrediliş sebepleri ile hadislerin muhtevasını detaylı bir şekilde açıklamaktadır.

Fukayhî tarafından metni tahkik edilen, hadisleri tahrîc edilen ve dipnotlarla zenginleştirilen eser, 1401/1981 yılında Medine'de; 1406/1985

<sup>54</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 158-9.

<sup>55</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 2: 916.

<sup>56</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 248.

<sup>57</sup> İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, 1: 152, 369, 2, 573, 795.

<sup>58</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 107.

<sup>59</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü'l-Îmân'ına yazdığı* mukaddime, 108.

ve 1047/1987 yıllarında da Beyrut'ta üç cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>60</sup>

## 2.2. Kitâbü't-Tevhîd:

Tam adı *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rifeti esmâillâhi azze ve celle ve sıfâtihî ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*'tür. İbn Mende bu eserinde de zikrettiği hadislerin mu'temed hadis kitaplarında ittifakla veya teferrüden tahrîc edildiklerine dikkatleri çekmek üzere eserinin adına "*ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*" kaydını eklemiştir.

132 konu başlığı altında senedleriyle birlikte zikredilen 914 rivâyette genel hatlarıyla Allah Teâlâ'nın vahdâniyeti, ulûhiyeti, isimleri ve sıfatları incelenmekte, her konu âyet, hadis ve selef âlimlerinin sözleriyle açıklanmaktadır.<sup>61</sup>

Kitabın muhtevası:

Kitâbü't-Tevhîd, üç kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısım; Allah Teâlâ'nın vahdâniyeti ve rubûbiyeti ile ilgili âyet ve hadislere tahsis edilmiş olup eserin ilk cildini oluşturmaktadır. Besmele, hamdele ve salvele ile iftitahtan hemen sonra tevhid konusuna geçen İbn Mende, birinci bâb başlığını İhlâs suresinden iktibasla oluşturmakta ve altında ilgili rivâyetlere yer vermektedir. Böylece o, eserin ilk bâbında Allah'ü Teâlâ'nın ulûhiyeti, rubûbiyeti, isimleri ve sıfatları ile ilgili vahdâniyetine telmihte bulunmaktadır. Eserin bu konulardan müteşekkil olduğu hatırlandığında da müellifin âdete bir bâbta bütün bir eseri özetlediği düşüncesi okuyucuyu sarmaktadır. Eserin bundan sonraki 2-19 arası bâblarında; müellif, kâinattaki bütün varlıklarda müşâhede edilen ince sanat ve sağlam düzenin ancak Allah'ın varlığı ve birliğiyle açıklanabileceğine dikkatleri çekmekte ve ilgili âyet ve hadisleri kaydetmektedir. Müellif, eserinin 20-37 arası bâblarında da Hz. Âdem'in (a.s.) topraktan yaratılmasının yanı sıra nutfenin ana rahminde geçirdiği evreler, insanın işiten ve gören bir varlık olması, hastalıklara maruz kalması ile fakirlik ve zenginlik gibi durumların ancak bir hâkimi mutlak tarafından gerçekleşebilecek olaylar olduklarını ifade etmekte ve bunları izah eden âyet, hadis ve selef âlimlerin sözlerine yer vermektedir. Peygamberlerin davetine muhatap olmayan insanların bile fitrî bir kabiliyetle Allah'ın varlığına ve birliğine delil getirmeleri vacip olduğunu kabul eden İbn Mende, 38. bâbı bu konuya tahsis etmekte ve Hz. İbrahim'i(a.s.) model göstermektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine dair istidlâlde hataya düşen kimselerin muannit kâfirler olduklarını kabul eden

<sup>60</sup> Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.

<sup>61</sup> Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.

İbn Mende bu görüşünü 39. bâbta dile getirmektedir.

İkinci kısım; Esmâ-i Hüsnâ'ya tahsis edilmiş olup matbu eserin ikinci cildini oluşturmaktadır. Nitekim İbn Mende eserinin 40-105 bâblarında Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili âyet, hadis ve eserleri etraflı bir şekilde ele almaktadır.

İbn Mende Esmâ-i Hüsnâ'dan bazı isimlerin Cenâbı Hakkı'n zâtına mahsus olduğunu ve mecâzen de olsa başkaları için kullanılamayacağını belirttiği gibi yine onlardan bazılarının da ödünç yani mecâz ve istiâre yoluyla başkaları için de kullanıldıklarına dikkatleri çekmekte ve zikrettiği isimlerin hangi kategoriye dâhil olduklarını belirtmeye çalışmaktadır. Mesela Allah'ü Teâlâ'nın hususî isim ve sıfatlarından Allah, er-Rahmân ve el-Hamîd gibi isimleri zikretmekte ve bunların Cenâbı Hakk'ın zâtına mahsus olduklarını, mecâzen de olsa başkalarına atfedilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>62</sup>

Yine Allah (c.c.) tarafından insanlara ödünç olarak lütfedilen isim ve sıfatlarından rahîm, rabb, selâm ve azîz gibi isimleri zikretmekte ve bunların Cenâbı Hakk'ın dışındaki mahlûklar için de kullanıldıklarını ancak mahlûklar hakkında kullanıldıklarında bir nevi mecâz ve istiâre manasında olduklarını açıklamaktadır.<sup>63</sup>

İbn Mende "Ben Rahmân'ım; rahmi (akrabalı) ben yarattım, ona kendi ismimden (türemiş) bir isim verdim."<sup>64</sup> Hadisine istinaden bütün ilâhî fiillerin, ilâhî isimlerden müştak (türemiş) olduğunu belirtmektedir. Şu halde Allah'ın isimleri ile fiilleri arasında yakın bir ilgi bulunmaktadır. O'nun isimleri fiillerine kaynaklık etmektedir. Yani fiiller isimlerden alınmıştır. Meselâ yahluku (yaratma) fiili el-Hâlık isminden, yezuku (rızklandırma) fiili er-Rezzâk isminden, yine yeb'asu (öldürdükten sonra tekrar diriltme) fiili el-Bâ'is isminden gelmektedir. Ayrıca mahlûklar için bu durumun tam aksi söz konusudur. Zira onların isimleri fiillerinden türemektedir.<sup>65</sup> Meselâ şefkatli ve merhametli olan bir insana rahmet fiiline nisbeten ona rahîm denilir yani ismini fiilinden almakta;<sup>66</sup> Cenâb-ı Hâkk'ın ise rahmet fiilleri isminden sadır olmaktadır.

Allah'ın isimlerini naslara ve sahâbeden nakledilen mevkûf<sup>67</sup>

<sup>62</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 14, 47, 108,

<sup>63</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 51, 47, 68, 71.

<sup>64</sup> Müsned, 16: 286.

<sup>65</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 47.

<sup>66</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 51.

<sup>67</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 77, 110.

rivâyetlere dayanarak isbat etmeye çalışan İbn Mende, zaman zaman isimlerle ilgili beyan sadedinde selef âlimlerin görüşlerine<sup>68</sup> yer verdiği gibi kendi görüşlerini de belirtmektedir.<sup>69</sup> Ayrıca o, eserinin pek çok yerinde "ehl-i te'vîl bu isimle ilgili şöyle demektedir" diyerek bazı kaynaklara işaret etmektedir.<sup>70</sup> İşaret edilen kaynaklara mürâcaattan sonra onun "ehl-i te'vîl"den maksadının müfessirler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>71</sup> O, esmâ bahsini Esmâ-i Hüsnâ'nın teker teker sayıldığı "ihsâ" hadisiyle<sup>72</sup> sonlandırmaktadır.<sup>73</sup>

Üçüncü kısım; Allah'ü Teâlâ'ya naslarda yani âyet ve hadislerde nisbet edilen haberî sıfatlara ayrılmış olup eserin üçüncü cildini oluşturmaktadır. Nitekim İbn Mende eserinin 106-132 arası bâblarında haberî sıfatlarla ilgili âyet, hadis ve mevkûf eserleri kaydetmektedir.

Haberî sıfatlarla<sup>74</sup> ilgili bir mukaddime ile başlayan müellifin burada kaydettiği bazı bilgiler şöyledir: o, haberî sıfatlarla ilgili hadislerin tamamının Kur'ân'a uygun olduklarını; bunun yanı sıra hepsinin mütevatir olduğunu ve sahâbe döneminden itibaren kendi zamanına kadar halefler seleflerinden nakledip durduklarını ve onların naslarda belirtilen haberî sıfatlara karşı iman ve teslimiyet içinde olduklarını belirtmektedir. Kur'ân ve sahih hadislerde Allah'a (c.c.) nisbet edilen bu sıfatların te'vîl, teşbîh, temsîl ve kıyası yapılmaksızın naslarda geçtiği şekilde kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Kur'ân ve sahih hadislerde Allah'a nisbet edilen bu sıfatların tamamı ezeldir ve bunlar O'nun ne ayındır ne de gayıdır. Hangi maksat ve te'vîlle olursa olsun kim bu sıfatlardan birini inkâr etse kâfir olduğu gibi, bu sıfatlardan birinin hâdis/önceden yok iken daha sonra var olduğunu belirten kimse de şüphesiz teşbihe düşüp fâsık olduğunu belirtmiş olur. Allah'ın yüce zâtına atfettiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de insanlara haber verdiği sıfatları vahyin ilk muhatapları olan Arap sahâbîler tarafından anlaşılmış ve hiçbir te'vîle de ihtiyaç duyulmamıştır. Allah'ü Teâlâ'yı niteleyen bu sıfatlardan bir kısmının mahlûkâta da bulunması Hâlık ile mahlûkun benzerliğini gerektirmez. Zira bu sıfatlar mahlûklarda bâkî değil, fânîdir. Hâlık'ta ise kadîm ve bâkî'dir. Ayrıca bu sıfatlar Allah (c.c.) tarafından insanlara ödünç ve mecâz olarak lütfedilmiştir. Evet, burada sadece isim

<sup>68</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 62, 91.

<sup>69</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 21.

<sup>70</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 51, 60, 64, 84, 169.

<sup>71</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *Kitâbü't-Tevhîd'ine yazdığı ta'lîk*, 2: 48.

<sup>72</sup> Tirmizî, *De'avât*, 82 (nr. 3507).

<sup>73</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2: 205-6.

<sup>74</sup> Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde varid olan, sadece işitme (sem') ve haber yoluyla sabit olan ilâhî sıfatlara haberî sıfatlar (haber sıfatları) denilir. (Bkz. Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 0/1 (Nisan 2002): 133.)



benzerliği söz konusudur...<sup>75</sup>

İbn Mende, haberî sıfatları açıklarken konu ile ilgili âyet ve hadisleri delil olarak zikrettiği gibi sahâbe görüşlerine de yer vermektedir.<sup>76</sup> Ayrıca o, teşbihi reddetmesine karşın zaman zaman teşbihi andıran bir takım ibareler kullanmaktadır. Meselâ âyet ve hadislerin zâhiri manalarına dayanarak Allah'ın Arş'ın fevkinde bulunduğunu sarâhaten zikretmesi gibi.<sup>77</sup>

Fukayhî tarafından metni tahkik edilen, hadisleri tahrîc edilen ve dipnotlarla zenginleştirilen eserin birinci cildi 1405/1985, ikinci cildi 1409/1988 ve üçüncü cildi de 1413/1992 yılında Medine'de neşredilmiştir. Fukayhî, diğer neşirlerde görülmeyen bir usulle her konunun bitiminde hadislerin muhtevasını oldukça geniş bir şekilde açıklamakta ve rivâyetlerin sıhhat derecesini belirtmektedir.<sup>78</sup>

### 2.3. er-Red ale'l-Cehmiyye:

İbn Mende'nin akaide dair bu eseri, ilâhî sıfatlar konusunda selef (sahâbe, tâbiîn ve tâbiû't-tâbiîn) akîdesiyle bağdaşmayan Cehmiyye mezhebine reddiyedir.

Allah'ın yed (el), vech (yüz), kadem (ayak) gibi sıfatlarını konu edinen âyet ve hadisleri bir arada toplamakta ve bunların nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmek için de sahâbe ve tâbiîn'in görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca kendisi isbat mezhebine meyyâl, tenzîh mezhebine muarız olduğundan,<sup>79</sup> haberî sıfatların te'vîl edilmeden kabul edilmesi gerektiği hususunu ara sıra dile getirmektedir.<sup>80</sup> Böylece o, bu sıfatların zahirî manalarının alınamayacağını bilakis bunların akla uygun bir biçimde te'vîl edilmesini savunan ve neticede de sıfatları inkâr etme hatasına düşmüş olan Cehmiyye'yi de tenkid etmeyi hedeflemektedir. Şu ifade edilmelidir ki o, hiçbir itikadî fırkanın ismini zikretmemekte; fakat ilgili eserinin adından, kastettiği fırka anlaşılmaktadır. Ayrıca o, eserinde haberî sıfatların yanında "bezm-i elest"e ilahî emirle muhatap olan insanların ruh,

<sup>75</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3: 7.

<sup>76</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3: 43, 49.

<sup>77</sup> İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3: 185-192.

<sup>78</sup> Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.

<sup>79</sup> İsbat mezhebi ayet ve hadislerde geçen el, yüz, göz, parmak gibi haberî sıfatları te'vilsiz Allah'a isnâd edenlere; tenzîh mezhebi ise bunları te'vîl edenlere verilen addır. (Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 4. Baskı, (İstanbul: İnsan Yay., 2012), 64, 47 no'lu dipnot.)

<sup>80</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fukayhî, 3. Baskı, (Medine: Mektebetü'l-Ğurabâü'l-eseriyye, 1994), 68, 94, 102.

beden, akıl ve idrak durumlarıyla birlikte verdikleri cevabı da me'sûr rivâyetler ışığında izaha çalıştığı görülmektedir.<sup>81</sup>

Konuların ve bâbların tertibinde tam düzenli bir sisteme sahip olmayan *er-Redd ale'l-Cehmiyye* kırk civarında bâbtan oluşmaktadır. Şöyle ki müellif, kitabına "Yükşefu an sâk" (Kalem 68/42) âyetinin farklı kırâatleri ile sahâbe ve tâbiînin te'viliyle ilgili ihtilaflarının yanı sıra ilgili hadis ve me'sûr rivâyetleri zikretmekle başlamaktadır.<sup>82</sup> Ardından zât-ı ilâhiyeye nisbet edilen kadem sıfatını âyet ve hadislere dayanarak ispata çalışmaktadır.<sup>83</sup> Sonra da "kâlû belâ" mîsakiyle ilgili birkaç bâb zikretmektedir.<sup>84</sup> Daha sonra da tekrar eserin asıl mevzusuna dönüp yed, kabz ve vech sıfatlarıyla ilgili âyet, hadis ve eserleri kaydetmektedir.<sup>85</sup>

Eserde bâb başlıkları çoğu zaman müteşâbih âyet-i kerîme ve hadislerden seçilen ibârelerle tanzim edilmektedir. Yani İbn Mende, işleyeceği âyeti ve hadisi belirtmek üzere bunlardan iktibâsta bulunup "bâbün fi kavlihî Teâlâ... ve zikri kavli'n-Nebî ..." demekte bazen de bunlardan biriyle iktifâ edip sadece âyetin veya sadece hadisin iktibâsını vermektedir. Ayrıca "Zikru haberin âher yedüllü alâ mâ tekaddeme..." (geçen konuyu pekiştirecek başka bir haberin îrâdı) gibi ibârelerle alt başlıklar da açmaktadır. Bazen de bâb başlığında hadise telmihte bulunur sonra da kimlerin kanalıyla rivâyet edildiğini belirtir fakat metnini vermeden hadisin sâbit olmadığına hükmederek geçmektedir.<sup>86</sup> Maamafih İbn Mende'nin, bütün bâb başlıklarıyla ilgili genel geçer bir ibâresi olmadığı ve neredeyse onun, her bir bâb başlığı için farklı lafızlar kullandığı konusunun vuzuh kazandığını belirtmekte fayda vardır.

İbn Mende, bâb başlıklarının aksine konu içerisinde eserin üslûbuna, sibak ve siyâkına özen göstererek önce ilgili âyetleri sonra hadisleri daha sonra da sahâbe ve tâbiînden aktarılan me'sûr rivâyetleri kaydeder. O, tefsire etki eden kırâat farklarını zikrederek âyetin anlam zenginliğinden farklı neticelere ulaşmanın mümkün olacağına dikkatleri çekmektedir.<sup>87</sup> Bunu, hadisleri verirken de uygulamakta; bu düşünceyle zikrettiği hadisin birçok tarîkini ve muhtelif lafızlarını vermeye çalışmaktadır. Ayrıca o, önce sahih kabul ettiği yani Buhârî, Müslim ile diğer muteber hadis imamlarının

<sup>81</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 53-67.

<sup>82</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 35-40.

<sup>83</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 41-46.

<sup>84</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 53-67.

<sup>85</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 67-103.

<sup>86</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 64,

<sup>87</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 37, 39, 60.

rivâyet ettikleri hadislere yer vermekte; daha sonra da zuafâ ve metrûk olan kimselerin rivâyetlerini mütâbeat ve istişhâd olarak zikretmekte ve bunların za'fiyetlerine de dikkat çekmektedir.<sup>88</sup>

Ayrıca konuyla ilgili sahâbe ve tâbîinden nakledilen me'sûr rivâyetleri kaydetmenin yanı sıra sonraki devir imamların görüşlerini de kaydetmeyi ihmal etmemektedir.<sup>89</sup> Kendisine ait görüşleri ise, "Kâle Ebû Abdullah" girişle vermektedir.<sup>90</sup>

Buhârî ve Müslim'in birlikte eserlerine aldığı hadisi verecek olursa, bu durumu açıklayarak "sâbitun bi'l-ittifâk" tabirini kullanmaktadır.<sup>91</sup> Bunun yanı sıra o, zayıf hadisleri dikkatleri çekmekte ve bazen de gerekçe belirtmektedir.<sup>92</sup> Ayrıca o, farklı isnadla gelen metin için senedin değiştiği yere ح/ha harfi koyarak bu durumu izaha çalışmaktadır.<sup>93</sup>

*er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 90'dan fazla hadis ve eser içermektedir.<sup>94</sup>

Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî tarafından tahkik, ta'lik tahrîc ve birkaç fihristi yapılan eser, orijinal adıyla 1414/1994 yılında Medine'de tek cilt halinde neşredilmiştir.

#### 2.4. Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid:

İbn Mende, tanınmış bir âlimin rivâyet zincirinde yer aldığı hadisleri bir kitapta toplama geleneğine uyarak zâhid ve sûfi olan İbrahim b. Edhem'in rivâyet ettiği hadisleri müstakil bir eserde derlemiş ve *Müsnedü ehâdisi İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid*<sup>95</sup> (*Cüz'ün fîhi ehâdisi İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid*)<sup>96</sup> ismini vermiştir.

İbn Mende, eserde İbrâhîm b. Edhem'in (ö.161/778) hayatıyla ilgili kısa bilgi vermenin<sup>97</sup> yanında Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Dînâr, Evzâî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Ebû Hanife gibi simalardan çoğunlukla da terğîb, terhîb ve

<sup>88</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 35-40, 76-78.

<sup>89</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 44-46, 48, 60-62,

<sup>90</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 36, 37, 39, 42, 46,

<sup>91</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 36, 42, 73, 75.

<sup>92</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 46, 61, 64, 106.

<sup>93</sup> İbn Mende, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 76, 80, 88, 91.

<sup>94</sup> Fukayhî, İbn Mende'nin *er-Redd ale'l-Cehmiyye*'sine yazdığı mukaddime, 27.

<sup>95</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, Trc. Abdülhalîm en-Neccâr, 3. Baskı, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3: 229.

<sup>96</sup> Fuâd Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-arabî*, Trc. Mahmûd Fehmi Hicâzî, (Riyad: y.y., 1991), 1: 440.

<sup>97</sup> İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem*, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 18-19.

zühdle ilgili olan merfû' ve mevkûf rivâyetlerini kaydetmektedir.

Tasnîf sistemi gereğidir ki eserde rivâyetler arasında konu birliği gözetilmediği gibi hadislerin sıralanışında da belirli bir sistem takip edilmemektedir. Eserin rivâyet kısmı hamd, istiğfar, namaz ve meşhur niyet hadisiyle başlamakta; nihayetinde de İbrâhîm b. Edhem ile ilgili me'sûr rivâyetler yer almaktadır.<sup>98</sup>

Eser, İbrâhîm b. Edhem'in 21 şahıstan rivâyet ettiği 51 hadis ve eseri ihtiva etmektedir. Ancak İbn Mende ile İbrâhîm b. Edhem arasındaki bazı râvilerin hadis uydurmakla suçlanması,<sup>99</sup> bazılarının cerh edilmiş olması, bazılarının da meçhul olması<sup>100</sup> eserin değerini düşürmektedir.

Eser, Mecdî es-Seyyid İbrahim tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Kitabı neşre hazırlayan es-Seyyid metni tahkik etmiş, hadisleri tahrîc etmiş ve dipnotlar ilave etmiştir. Ayrıca düzenlediği farklı fihristlerle kitaptan yararlanmayı kolaylaştırmıştır.

### 2.5. Ma'rifetü's-sahâbe:

Eser, sahâbe biyografileri konusunda müstakil olarak te'lîf edilen en erken ve en muhtevalı eserlerden biridir.

Eserin tamamı 40 cüz'den fazla olduğu belirtilmektedir. Fakat günümüze sadece 37. ve 42. cüz'leri intikal etmiş bulunmaktadır.<sup>101</sup> Bunlar da en iyi ihtimal ile eserin yarısından daha azına tekâbül etmektedir. Nitekim bu konuda eseri tahkik eden Âmir Hasan Sabrî şöyle demektedir; eserin elimizde mevcut bölümleri, kitabın yarısından daha azını oluşturmaktadır.<sup>102</sup> Eserin mevcut bölümü elif harfiyle başlayan isimlerle başlamakta ve alfabetik olarak ش/şin harfine kadar devam etmektedir.<sup>103</sup> İsimlerden sonra künyeler bölümü başlamaktadır. Künyelerle ilgili bölüm de ح/hâ harfiyle başlayıp ص/sâd harfine kadar devam etmektedir.<sup>104</sup> ش/şin harfiyle başlayan isimlerden sonraki isimler bölümüyle, ح/hâ harfinden önceki ve ص/sâd harfinden sonraki künyeler bölümü kayıptır. Müellif erkeklerin biyografilerden sonra kadın sahâbîlerin biyografilerini zikretmektedir. Bu bölümde ise önce Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ilgisi olan

<sup>98</sup> İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem*, 48-49.

<sup>99</sup> İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem*, 22, 23, 24.

<sup>100</sup> İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem*, 28, 31.

<sup>101</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-müstatrafe*, 255.

<sup>102</sup> Âmir Hasan Sabrî, İbn Mende'nin, *Ma'rifetü's-sahâbe*'sine yazdığı mukaddime, 123.

<sup>103</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 174-829.

<sup>104</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 830-925.

olan kadın sahâbîleri tanıtmakta sonra da diğer kadın sahâbîlerin zikrine geçmektedir. Ancak diğer kadın sahâbîlerden ilk zikrettiği isim olan Esmâ bt. Ebû Bekr'den sonra hiçbir kadının tercemesi bulunmamaktadır.<sup>105</sup> Böylece kadın tercemelerinde hem isim hem de künye bölümünün kayıp olduğu anlaşılmaktadır.<sup>106</sup>

İbn Mende'nin sahâbîleri tanıtmak maksadıyla tasnif ettiği *Ma'rifetü's-sahâbe*'deki metodunu şöyle açıklayabiliriz: Eserin baş tarafı kayıp olup günümüze ulaşmadığından dolayı İbn Mende'nin metodunu açıklayan bir mukaddime yazdığı, hususi bir bölüm halinde Resûlullah'ın (s.a.s.) biyografisine yer verdiği ve eserine ilk önce kimleri tanıtmakla başladığı konusunda bir malumatımız yoktur. Fakat eserin günümüze ulaşan bölümleriyle birlikte bazı karinelere de dayanarak eseri tanıtmaya çalışacağız.

İbn Mende, muhtemelen Aşere-i Mübeşşere'nin biyografilerini zikrederek başlamıştır. Zira onları alfabetik sıraya göre zikretmesi gereken yerlerde zikretmemiştir. Ayrıca bu durum hemşerisi ve talebesi Ebû Nu'aym için de söz konusudur.<sup>107</sup> Zira o da sahâbeyi tanıtmakta Aşere-i Mübeşşere ile başlamıştır.<sup>108</sup> Sonra da İbn Mende, ismi Resûlullah'ın (s.a.s.) ismiyle aynı olanları tanıtmış olmalıdır. Zira Halîfe Ebû Süheyl'in<sup>109</sup> terceme-i halinde onu adı Muhammed olanlar arasında da zikrettiğini belirtmiştir.<sup>110</sup> Daha sonra da İbn Mende, önce erkek sahâbîlerin isimlerini harf sırasına göre dizmiştir. Bu tertipte ismin sadece ilk harfini dikkate almış, takip eden harflerdeki sıralamada dikkatli davranmamıştır. Bu durumu elif harfi üzerinden gösterecek olursak o, Ahnef b. Kays'ten sonra Evsat el-Beceli'yi ondan sonra da Âbî'l-lahm'ı daha sonra da Âzâd Murd el-Fârisî ve Esved el-Kureşî'yi

<sup>105</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 926-985.

<sup>106</sup> Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), 243-4.

<sup>107</sup> Muasır Mahmut Yazıcı, Ebû Nu'aym'ın *Ma'rifetü's-sahâbe*'de İbn Mende'yi model aldığını şöyle ifade ediyor: "Ebû Nu'aym'ın tercemelerin tertibi bakımından kendisinden önce yazılan İbn Mende'nin *Ma'rifetü's-sahâbe*'sini örnek aldığı tahmin edilebilir. Ancak İbn Mende'nin eserinin büyük bir bölümü elimizde olmadığından kesin bir yargıda bulunmak mümkün görünmemektedir." (Bkz. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, 250, 1853 no'lu dipnot.)

<sup>108</sup> Bkz. Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-İzâzî, (Riyad: Dâru'l-vatan li-neşr, 1998), 1: 20-155.

<sup>109</sup> Muhammed b. Adî b. Rabîa el-Munkabirî; cahiliye döneminde adı "Muhammed" olanlardan biridir. (Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2: 361.)

<sup>110</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî, (b.y., *Matbûât Câmiati'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide*, 2005), 541.

zikretmiştir.<sup>111</sup> Müellif, erkek sahâbîlerin isimlerini harf sırasına göre zikrettikten sonra; bu sefer künyesiyle meşhur olan erkek sahâbîlerin künyelerini de harf sırasına göre dizerek biyografilerini kaydetmiştir.<sup>112</sup> Müellif erkeklerin biyografilerden sonra kadın sahâbîlerin biyografilerini zikretmektedir. Bu bölümde ise önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kızlarından ikisini, sonra halalarını ve sütannesini, ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımlarını ve nişanlılarını tanıtmakta sonra da diğer kadın sahâbîlerin zikrine geçmektedir. Ancak diğer kadın sahâbîlerden ilk zikrettiği isim olan Esmâ bt. Ebû Bekr'den sonra hiçbir kadının tercemesi bulunmamaktadır.<sup>113</sup> Tahmin ediyoruz ki erkek biyografilerinde takip ettiği metodu bayan biyografilerinde de uygulamıştır. Yani önce kadınlardan meşhur olanları isimleriyle alfabetik olarak zikretmiş ardından da onlardan künyeleriyle meşhur olanları yine alfabetik sıraya riayet ederek kaydetmiş olmalıdır.

İbn Mende şahsı tanıtırken; onun ismini, künyesini, ailesini, yaşadığı ve yerleştiği yerleri belirtmenin yanında onun nesebini<sup>114</sup> ve doğum tarihini<sup>115</sup> de kaydetmektedir. Şahsın vefat tarihine farklı ibârelerle mutlaka işarette bulunduğu<sup>116</sup> gibi onun Resûlullah (s.a.s.) ile olan ilgisini<sup>117</sup> ve katıldığı savaşları<sup>118</sup> da zikretmektedir. Ayrıca nadir de olsa tanıttığı şahsın sözlerine de yer vermektedir.<sup>119</sup>

İbn Mende kişinin isminde,<sup>120</sup> nesebinde<sup>121</sup> künyesinde ve vefat tarihinde<sup>122</sup> ihtilaf varsa kaydetmektedir. İlginç olan, müellif herhangi bir şahsın babasının adını bilmediğinde o şahsın adından bir künye türetmekte ve künyeyi şahsın babasının ismi yerinde kullanmaktadır. Nitekim o, Esved'in babasının adını bilmediği için onu Esved b. Ebû'l-Esved olarak tanıtmaktadır.<sup>123</sup> Onun bu uygulamasına İbn Hacer el-Askalânî dikkatleri

<sup>111</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 174-182.

<sup>112</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 830-925.

<sup>113</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 926-975; Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, 243-4.

<sup>114</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 664, 684, 691, 815, 965.

<sup>115</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 328, 602, 752, 795.

<sup>116</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 185, 948, 952, 956, 962, 965.

<sup>117</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 588, 686, 745,

<sup>118</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 663, 676, 751, 769

<sup>119</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 760

<sup>120</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 200, 228, 233, 835.

<sup>121</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 742,

<sup>122</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 742,

<sup>123</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 190, diğer örnek için bkz. 915.

çekmekte<sup>124</sup> ve bu uygulamanın ikinci bir şeklinin de olduğunu belirtmektedir; o da İbn Mende'nin, kişiyi oğlunun adından türetilen künyeye nisbet etmesidir.<sup>125</sup>

İbn Mende, şahısları tanıtırken şahıs hakkında âyet nazil olmuşsa ona değinmektedir.<sup>126</sup> Ayrıca kişinin bedevi olması halinde bu duruma da dikkat çekmektedir.<sup>127</sup> Yani o, bu gibi farklı bilgileri kaydederek sahâbe biyografilerini uzunca vermeye çalışmaktadır. Fakat buna rağmen zikrettiği bazı biyografiler çok kısa ve yetersiz bir iki cümleden ibâret olabilmektedir.<sup>128</sup> Dolayısıyla o, bazen sadece şahıstan rivâyette bulunanların isimlerini kaydetmekle de iktifa edebilmektedir.<sup>129</sup>

İbn Mende, şahsın sahâbî olup olmadığını tartışır,<sup>130</sup> bazen sahâbî olmadığına hükmeder ve onu sahâbî sayanların hata ettiklerini de açıklar.<sup>131</sup> O, *Ma'rifetü's-sahâbe*'de yaklaşık 3800 civarında sahâbî veya sahâbî olduğu şüpheli olan kimseyi tanıttığı belirtilmektedir.<sup>132</sup> Ancak eserin günümüze ulaşabilen kısmında 651'i erkek ve 21'de bayan olmak üzere sadece 672 şahsın biyografisi bulunmaktadır.<sup>133</sup>

İbn Mende, şahısla ilgili bilgileri kaydettikten sonra onun tarîkiyle gelen birçok rivâyeti kaydetmekte ve onlarla ilgili uzun değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>134</sup> Dolayısıyla *Ma'rifetü's-sahâbe*'yi ale'r-ricâl metoduna göre te'lîf edilmiş bir eser olarak da telakki etmek mümkündür.

<sup>124</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, ( Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1: 220.

<sup>125</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4: 549.

<sup>126</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 283, 325-326, 346, 364-365, 366, 407.

<sup>127</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 192, 202, 214, 308, 369, 871.

<sup>128</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 779-780, 833,

<sup>129</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 216, 221, 228, 233, 236, 238, 240, 248, 250.

<sup>130</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 213, 284.

<sup>131</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 434, 435, 449-450, 473, 484, 669, 866.

<sup>132</sup> İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimetü İbnü's-Salâh* thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetü's-Selefi, 1969), 306 (muhakkikin ta'liki).

<sup>133</sup> Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, 244.

<sup>134</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*'de bulunan bazı değerlendirme lafızları:

Sahih: 489, 950.

Mürsel: 248, 657, 922, 923.

Bu rivâyet filan kişi kanalıyla meşhur: 547, 562, 625, 632, 635, 656.

Garib: 255, 257, 259, 266, 269, 270, 275.

Teferrede bihî: 309, 313, 320, 362, 394.

İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*'de şahıs tanıtımından çok, hadis rivâyet etmek ve şahsın nesebini zikretmemek gibi konularla tenkit edilmiştir. Bu konuda İbnü'l-Esîr (ö.630/1233) şöyle demektedir:

İbn Mende ve Ebû Nu'aym, sahâbeyi tanıtırken pek çok hadis rivâyet etmişler ve hadisle ilgili gereğinden fazla değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İlgili şahsın nesebini ise oldukça kısa vermişlerdir. Şahısla ilgili haberleri, menkıbeleri ve onu diğerlerinden ayırt edecek bilgileri kaydetmemişlerdir. Hâlbuki hadislerin rivâyet edilmesi, illetlerinin açıklanması ve birçok tarîklerine yer verilmesi gibi durumlar daha çok hadis kitaplarında bulunmaları gereken özelliklerdir. Yani bu gibi bilgiler şahıs tanıtan kitaplarda değil de hadis kitaplarında bulunması gerekmektedir.<sup>135</sup>

*Ma'rifetü's-sahâbe*'yi inceleyen kimse İbnü'l-Esîr'in tenkidlerindeki haklılığını müşâhede edecektir. Nitekim İbn Mende, bazen hadislerin pek çok tarîkini vermektedir. Öyle ki artık eser ricâl kitabından çok hadis kitabını çağrıştırmaktadır.<sup>136</sup>

İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*'de istifade ettiği bazı eserleri zikretmektedir. Mesela Ahmed b. Menî'in (ö.244/858) *el-Vuhdân*'ından<sup>137</sup> ve İbn Ebî Âsım'ın (ö.287/900) *el-Âhâd*'ından<sup>138</sup> faydalandığını belirtmektedir.

Eserin üzerinde yapılmış üç çalışma tespit edebildik. Birincisi İbn Mende'nin torunu Ebû Zekerîya Yahya b. Abdülvehhab, dedesinin kitabına bir zeyl yazmıştır.<sup>139</sup> İkincisi de, Ebû Musa Muhammed b. Ebû Bekr el-Medîni'nin (ö.581/1185) "*Tetimmetu (Zeyl) ma'rifeti's-sahâbe*" adlı istidrak çalışmasıdır. O, bu kitabında İbn Mende'nin eserine üçte iki nispetinde ilâvede bulunmuştur.<sup>140</sup> Ancak eserin müstakil olarak günümüze ulaştığı bilinmese de ilgili eser, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-ğâbe*'sinde esas aldığı dört kitaptan birisidir. Üçüncüsü de, Zehebî tarafından bu eserden iki büyük cüz hacminde bir muntekâ te'lîf edilmiştir.<sup>141</sup>

Ayrıca İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, adlı eserini; Ebû

<sup>135</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989), 1: 11; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nu'aym el-İsfahânî*, (İstanbul: Beyan Yay., 2003), 104.

<sup>136</sup> Uzattığı tarihlerle ilgili bkz. İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 687-691, 737-741 (Burada ilgili hadisin 14 tarîkini vermiştir.), 781-784, 812-814, 893-896, 921-923, 939-947, 967-971

<sup>137</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 241.

<sup>138</sup> İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 420.

<sup>139</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-müstatrafe*, çev. Yusuf Özbek, 255.

<sup>140</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 10.

<sup>141</sup> İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 140.



Abdullah İbn Mende,<sup>142</sup> Ebû Nu'aym el-İsfahânî, İbn Abdilberr (ö.463/1071) ve Ebû Musa el-Medînî'nin sahâbeyle ilgili te'lîf etmiş oldukları eserlerini birleştirmek suretiyle meydana getirmiş ve İbn Mende için rumuz olarak ۴/del harfini kullanmıştır.<sup>143</sup>

Âmir Hasan Sabrî tarafından 1426/2005 yılında tahkik ve tahriri yapılan eser, orijinal adıyla tek cilt olarak neşredilmiştir. Muhakkik, başta sahâbînin tarifi, fazileti ve adaleti ile ilgili bilgi vermiş, sonra da İbn Mende'nin kısa hayatı ve eserdeki şeyhlerini sıralamıştır. Daha sonra eseri tanıtarak tahkike geçmiştir.

Muhakkik, şahısları numaralamanın yanı sıra hadislerin geçtiği kaynaklara ve şahıs hakkında bilgi veren diğer kaynaklara da değinmiştir. Ayrıca senedlerde geçen bazı râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını da açıklamıştır. Tahkikin sonunda da âyet, hadis, eser; şiir, şahıs ve beldelerin alfabetik fihristini vermiştir.

## 2.6. Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb:

İbn Mende bu eserinde sahâbe döneminden başlayarak kendi dönemine kadar künyeleri ile iştihâr eden kimseleri zikretmektedir. Bu konuda te'lîf edilen ilk ve en kapsamlı eserlerden biridir.

İbn Mende'nin kitaptaki metodunu açıklamaya geçmeden önce eserin adı üzerinde bir kaç cümle sarf edelim: İbn Mende'nin bu eseri *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* ismiyle meşhur olmuş<sup>144</sup> ve bu isimle tanınıp kataloglara

<sup>142</sup> Yukarıda "İbn Mende" lakabının Mende Ailesi'nin bütün seçkin âlimleri için kullanıldığına dair dikkat çekmiştik. Bunun içindir ki, bazen "İbn Mende" lakabıyla kimin kastedildiği hemen anlaşılıyor ve şahsın tayininde hataya düşülebiliyor. Nitekim burada ki "İbn Mende" lakabıyla müellifimizle aynı künyeyle anılan dedesi Muhammed b. Yahyâ kastedilmemektedir. Ancak hadis ilminde mütehasıs olan bazı kimseler bile burada müellifimizin dedesinin kastedildiğinin yanılığısına düşüp onun vefat tarihini kaydetmişlerdir. (Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 281; Salahattin Polat, v.dğr., *Hadis araştırma ve tenkit Kılavuzu*, 3. Baskı, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015), 161.) Ancak bunun bir hata olduğu ve zikredilen eserin bizim müellife ait olduğu aşikardır.

<sup>143</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 11; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 281; Polat, v.dğr., *Hadis araştırma ve tenkit Kılavuzu*, 161.

<sup>144</sup> Yazma nüshanın üst kapağında *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* yazılıdır. Ancak iç kapakta ve diğer cüzlerde "*Kitâbu'l-künâ li'bn-i Mende*" kaydı bulunmaktadır. (Bkz. er-Rahmânî, İbn Mende'nin *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb*'in yazdığı mukaddime, 37.)

girmiştir.<sup>145</sup> Bu isimle basılan eserin doğru ismi *el-Esmâ'ü ve'l-künâ* olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>146</sup> Zira eseri *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* adıyla ananlar; Zirikî (ö.1396/1976), Kehhâle (ö.1408/1987), Carl Brockelmann (ö.1375/1956) ve Fuâd Sezgin gibi müteahhir dönemin müellifleridir. Eseri *el-Esmâ'ü ve'l-künâ* ismiyle anan ise İbn Mende'nin vefatından dört yıl önce doğan (392/1002'de) Hatîb el-Bağdâdî'dir (ö.463/1071). Onun, İbn Mende'ye yakınlığından dolayı başkalarına nisbeten kitaba daha aşına olduğu aşikârdır. Ayrıca eserde şahısların lakapları oldukça az zikredilmektedir. Zira lakapları zikredilenlerin 64 kişi olduğu ve eserdeki toplam biyografilerin 4748 olduğu göz önünde bulduğunda 64 kişinin eserin yaklaşık %1,34 hacmine tekabül ettiği görülür ki bu da oldukça az bir orandır.<sup>147</sup> Nitekim İbn Mende mukaddimede künye ve isimleriyle meşhur olan zevâtı tanıtacağını açıklamakla birlikte lakaplarıyla tanınanlardan bahsetmemektedir. Bu da eserde sadece künye ve isimlerle ilgilendiğini göstermektedir. Böylece eserin adlandırılmasında *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* değil de *el-Esmâ'ü ve'l-künâ*'nintercih edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

İbn Mende'nin tasnîf ettiği *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elk'ab* adlı bu eserindeki metodunu şöyle açıklayabiliriz: İlgili eserinde takip ettiği metodu kısmen de olsa açıklayan bir mukaddime ile başlayan müellif, burada sahâbe ve tâbiîn muhaddislerinden künyesiyle meşhur olan, ismi bilinen veya bilinmeyen veyahut adında ihtilaf söz konusu olanları tabakalara göre sıralayarak künyelerinden hareketle onları tanıtacağını belirtmektedir.<sup>148</sup>

Müellif bu ifadelerden sonra, Resûlullah'ın (s.a.s.) künyesi "Ebu'l-Kâsım" ile künyelenme ve "Muhammed" ismi ile isimlenme meselesini ele almaktadır. Önce Resûlullah'ın (s.a.s.) künyesi ile künyelenmenin yasaklığını, yasağın nedenini de Hz. Peygamber'in hayatta olmasına bağlayan rivâyetleri zikretmektedir. Daha sonra da Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatıyla, artık onun başkalarıyla karıştırılması söz konusu olmadığından dolayı ismiyle isimlenmenin ve künyesiyle künyelenmenin caiz ve mubah olduğunu ifade eden rivâyetleri kaydetmektedir.

<sup>145</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, 6: 29; Kehhâle, Ömer b. Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ, ts.), 9: 42; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, 3: 229; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-arabî*, 1: 439.

<sup>146</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2002), 7: 400, 8: 427, 11, 235, 381.; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, 1: 362.

<sup>147</sup> Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 147, 2 no'lu dipnot.)

<sup>148</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1996), 17.

Müellif eserini alfabetik olarak tertip etmiş olmasına rağmen, Resûlullah'a (s.a.s.) hürmetle künyesi "Ebu'l-Kâsım" olanları ilk önce zikretmektedir. Sahâbîlerin çocuklarından olup künyesi Ebu'l-kâsım olanları zikrettikten sonra;"tâbiînlerden künyesi "Ebu'l-Kâsım" olanlar" diye bir başlık açmakta ve altında birkaç tâbiînin ismini vermektedir. Daha sonra da "Ebu'l-kâsım künyesiyle meşhur olup adı bilinmeyenler" başlığı altında birkaç kişiyi saymaktadır.<sup>149</sup>

Künyesi "Ebu'l-Kâsım" olanları zikrettikten sonra normal alfabetik sıralamaya geçmektedir. O, künyeleri harf sırasına göre dizmektedir. Bu tertipte künyenin sadece ilk harfini dikkate almakta takip eden harflerdeki sıralamada dikkatli davranmamaktadır. Bu durumu elif harfi üzerinden gösterecek olursak; o, şahısların künyelerine evvela "Ebû İbrahim" ile başlamakta sonra "Ebû İsmail", sonra "Ebû İshak", sonra "Ebû Ahmed" sonra da "Ebû Eyyüb" ile devam etmektedir.<sup>150</sup>

Her harfte künyesi o harfle başlayan sahâbîleri zikretmektedir. Ardından da tâbiîn, etbau't-tâbiîn ve daha başka kimselere yer vermektedir. Genellikle sahâbîleri ilk önce zikretmesine karşın bazen bu durumun dışına çıktığı da olmaktadır.<sup>151</sup>

Her harfin sonunda yalnız bir kimsenin taşıdığı, başka hiç kimse için kullanılmayan künyeleri "el-efrâd" başlığı altında kaydetmektedir. Ayrıca bu durumu "sahâbîlerdeki efrâdlar" ve "tâbiînlerdeki efrâdlar" diyerek iki ayrı başlıkta vermektedir.<sup>152</sup>

Alfabetik tertipte aynı küneyi taşıyanların sıralamasında kişilerin isimleri dikkate alınmamakta ve onlarda alfabetik sıralamaya riayet edilmemektedir. Mesela Ebû Ahmed künyesinde önce Abdullah sonra Halef sonra İsa sonra Hakem sonra da Muhammed adındaki şahısları zikretmektedir.<sup>153</sup> Bu da kitabın kullanımını nispeten zor kılmaktadır.

Biyografisini verdiği şahsın birden çok künyesi varsa ona dikkatleri çekmektedir.<sup>154</sup> Ayrıca ekseriyetle biyografisini verdiği şahsın künye

<sup>149</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*,17-35.

<sup>150</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*,35-60.

<sup>151</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*,57.

<sup>152</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, bkz. elif harfi için 99-106, bâ harfi için 170-172, cim harfi için 205-209, hâ harfi için 275-276, ze harfi için 353-354.

<sup>153</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*,55.

<sup>154</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*,107-108, 409, 413 (Burada şahısla ilgili dört künye zikretmiştir.), 456 (Hz. Osman'ın iki künyesinin bulunduğunu belirtmiştir.), 459.

kaynağını belirtmeye özen göstermekte; şahsı bu künyeyle tanıtan âlimin kim olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.<sup>155</sup> Ancak bu durumu ihmal ettiği de olmuştur.<sup>156</sup>

Müellif, Asr'ı Saâdet'ten başlayarak kendi zamanına kadar İslam memleketinde yaşamış olan "meşâhir" diyebileceğimiz sahâbe, tabiîn, hâlifeler, siyasetçiler,<sup>157</sup> kadılar,<sup>158</sup> muhaddisler, râviler ve diğerleri olmak üzere her gruptan insanın künyesini zikretmektedir. Ancak müellifin mukaddimede kaydettiği gibi zikredilenlerin çoğu hadisçi ve râvidir.

Zikrettiği biyografide şahsın adını, nesebini, meşhur künyesini ve nadiren de olsa lakabını kaydetmenin yanı sıra onun kimden hadis aldığı ve kime rivâyet ettiği, ilim için yaptığı rihleleri, yaşadığı ve yerleştiği yerleri de belirtmektedir.<sup>159</sup> Ayrıca bazen şahsın yaşına ve ölüm tarihine işarette bulunduğu gibi onun yaptığı resmî görevleri; imam,<sup>160</sup> müezzin<sup>161</sup> vb. diğer vazifelerini de kaydetmeye çalışmaktadır. Ancak durumunu bilmediği ve hakkında fazla malumat sahibi olmadığı bazı şahısların biyografilerinde; sadece onun kimlerden rivâyette bulunduğunu veya kendisinden kimlerin rivâyet ettiğini belirtmekle iktifa etmektedir.<sup>162</sup> Bunun yanı sıra biyografisini verdiği şahsın nadiren cerh ve tadil durumunu belirtmektedir.<sup>163</sup> Ayrıca ilgili şahsın isminde,<sup>164</sup> babasının adında,<sup>165</sup> nesebinde veya künyesinde<sup>166</sup> ihtilaf varsa onu da kaydetmektedir.

Şahıs biyografilerini uzunca vermeye çalışmasına<sup>167</sup> karşın genel itibarıyla tercemeler, iki üç satırı geçmemekte ve bazı biyografiler de çok kısa ve yetersiz birkaç kelimeden ibâret olabilmektedir.<sup>168</sup> Ancak bunların genelde kendi hocaları oldukları belirtilmektedir.<sup>169</sup>

<sup>155</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 40, 57, 64, 65, 66, 67, 68, 80, 104, 124, 405.

<sup>156</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 405, 408, 413, 437.

<sup>157</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 27, 39, 63, 184.

<sup>158</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 34, 43, 66, 74, 510,

<sup>159</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 101, 196, 498, 511.

<sup>160</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 63, 98, 305, 318, 328, 389, 490,

<sup>161</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 157, 158, 287, 343, 385, 440.

<sup>162</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 123, 155, 196, 206, 404,

<sup>163</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, cerhle ilgili; 34, 39, 44, 62, 68, 357, 440 tadille ilgili; 90, 112, 114, 116, 125, 236, 345.

<sup>164</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 166, 170, 177, 416, 450.

<sup>165</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 285,

<sup>166</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 29, 105, 227, 288, 492.

<sup>167</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 77, 312, 357, 358, 456,

<sup>168</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 123, 155, 427, 461, 438.

<sup>169</sup> Bkz. Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 148, 4 no'lu dipnot.

İbn Mende'nin sahâbe biyografisi ile ilgili müstakil bir eseri olmasına rağmen bu eserinde de sohbet konusunu geniş bir şekilde ele almaya çalıştığı görülmektedir. Zira o, Hz. Peygamber'le (s.a.s.) sohbeti sabit olanların dışında,<sup>170</sup> Hz. Peygamber'le sohbeti sabit olmayan ancak başka kimseler tarafından sohbetleri söz konusu edilen zevâta da yer vermektedir.<sup>171</sup> Ayrıca kendisinden önceki bazı müellifler tarafından sahâbe arasında sayılan ancak kendisine göre sahâbe olmayanlara da dikkat çekmektedir.<sup>172</sup>

İbn Mende'nin, eserinde şahısların lakaplarıyla çok ilgilenmediği göze çarpmaktadır. Zira lakaplarını zikrettiği şahıslar sadece 64 kişidir.<sup>173</sup>

Müellif, kimi zaman şahısla ilgili bilgileri kaydettikten sonra onun târikiyle gelen hadislerle işaret etmekte ve bunu genelde müphem ifadelerle belirlemektedir. Mesela abdest,<sup>174</sup> namaz,<sup>175</sup> menâsik,<sup>176</sup> ticaret<sup>177</sup> vb. konularla ilgi kişinin rivâyetinin bulunduğunu belirtmekle birlikte rivâyetin metnini vermemektedir. Bazen de rivâyetin metnini ve konusunu belirtmeden onun rivâyetinin bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>178</sup> O, kişinin hiçbir rivâyeti yoksa da buna değinmekte ve ihtiyatlı bir şekilde onun bu konuda hiç bir rivâyetinin bilinmediğini açıklamaktadır.<sup>179</sup> Yine o, az da olsa rivâyetlerle ilgili önceki âlimlerin görüş ve beyanlarına yer verdiği<sup>180</sup> gibi hadislerin illetiyle ilgili değerlendirmeleri de kaydetmektedir.<sup>181</sup>

İbn Mende, eserinde istifade ettiği bazı müellifleri zikretmekle birlikte eserlerinin isimlerini vermemektedir. Fakat bu müellifler hadiste meşhur kimseler olduğu için, bunların hangi eserler olduğunu kestirmek zor olmasa gerektir. Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *et-Târîhu'l-Kebîr*'i, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin *el-Kunâ'sı*, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö.327/939) *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, Halîfe b. Hayyât el-Asfurî'nin (ö.240/854) *Tabakât*'i, Muhammed b. Ukayl el-Belhî'nin *Târîhu Belh*'i ve Muhammed b.

<sup>170</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 331, 335, 337, 353...

<sup>171</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 169, 327, 379, 380, 450...

<sup>172</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 315, 322, 328, 427...

<sup>173</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 27, 498, 508, 511.

<sup>174</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 71,

<sup>175</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 73, 74, 89, 364, 442.

<sup>176</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 89, 353.

<sup>177</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 89, 427.

<sup>178</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 63, 205, 253, 354, 356, 461, 478.

<sup>179</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 196, 353, 354

<sup>180</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 39, 180, 392.

<sup>181</sup> İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ*, 40, 58, 99, 171, 180, 429, 431.

İshak es-Serrâc'ın *et-Târîh*'i gibi.<sup>182</sup>

Eserin elyazma nüshası:

Eserin ancak tek nüshası günümüze eksik bir şekilde ulaşmıştır. Zira nüshanın mevcut bölümü elif harfiyle başlamakta ve alfabetik olarak ayn harfine kadar devam etmekle birlikte arada eksiklikler de bulunmaktadır. "Ayn/ع" harfinden sonraki kısmı ise tamamen kayıp olup günümüze ulaşmamıştır. Ancak eserin eksiksiz bir nüshasına Hâfız Ebu'l-Haccâc Mizzî'nin (ö.742/1341) muttali olduğunu *Tehzîbu'l-Kemâl*'de yaptığı nakillerden anlıyoruz. Nitekim o, *Fethu'l-bâb*'tan "ayn/ع" harfinden sonraki harflerle ilgili nakillerde bulunmuştur.<sup>183</sup> Eserin kayıp bölümleri, kitabın yarısını oluşturmaktadır.<sup>184</sup> Fakat eser bu haliyle bile oldukça kabarık ve toplam 4748 şahsın biyografisini içermektedir.

Eserin baskıları ve üzerinde yapılan çalışmalar:

a) Eserin bir bölümü Sven Dederling tarafından Uppsala'da (Almanya) 1927'de ilk olarak basılmıştır.<sup>185</sup>

b) Eser, Abdülaziz b. Abdullah b. Ubeydullah er-Rahmânî tarafından 1407/1986 yılında Mekke'de üç cilt halinde tahkik edilmiştir. Bu tahkik, doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Fakat er-Rahmânî'nin bu çalışmasında yaklaşık 100 kadar biyografiye yer vermediği, ayrıca esere Müslim b. Haccâc'ın (ö.261/874) *Kitâbü'l-kunû*'sından 700'den fazla biyografiyi yanlışlıkla eklediği ve daha başka hatalarının bulunduğu el-Fâryâbî tarafından yapılan tahkikle anlaşılmıştır.<sup>186</sup>

c) Eser, Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî tarafından tahkiki yapılarak 1417/1996 yılında Riyad'ta tek cilt halinde yayımlanmıştır.

## 2.7. Esâmî Meşâyihi'l-İmâmî'l-Buhârî (Buhârî'nin Şeyhlerinin İsimleri):

Bu isimle basılan eserin doğru ismi *Tesmiyetü'l-meşâyih ellezîne yervî*

<sup>182</sup> er-Rahmânî, İbn Mende'nin *Fethu'l-bâb fi'l-kunû ve'l-elkâb*'ın yazdığı mukaddime, 43; Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 141-142,

<sup>183</sup> Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbul-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 34, 344, 381.

<sup>184</sup> (Bkz. Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 138, 1 no'lu dipnot.)

<sup>185</sup> Kettânî, *Hadîs Literatürü er-Risâletü'l-müstatrafe*, 245; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, 3: 229; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-arabî*, 1: 439.

<sup>186</sup> el-Fâryâbî, İbn Mende'nin *Fethu'l-bâb fi'l-kunû ve'l-elkâb*'ın yazdığı mukaddime, 5-6; Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.

*anhüm el-İmâm Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî* olmalıdır.<sup>187</sup>

Eserini Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'teki hocalarını tanıtmak ve onları bir arada zikretmek amacıyla kaleme alan İbn Mende,<sup>188</sup> kitabında *•/he* harfini *و/vav* harfinden önce zikretmesinin dışında alfabetik sıralamaya riayet etmiş ve her bir hocayla ilgili kısa ve öz bilgilere yer vermiştir.<sup>189</sup> Fakat o, alfabetik sıralamada sadece ismin ilk harfini dikkate almış, takip eden harflerdeki sıralamaya dikkat etmemiştir.

Müellif, her bir harf için müstakil bir bâb başlığı açmakta ve altında da ilgili isimleri kaydetmektedir. Öyle ki ilgili harfle Buhârî'nin bir hocası bulunmasa dahi yine de onun için bir bâb başlığı açmakta ve ardından da bu harfle ilgili Buhârî'nin bir hocasının bulunmadığını sarâhaten belirtmektedir.<sup>190</sup> Bu yolla ilgili harfin sehven atlanılmadığına dair dikkatleri çekmek istediği anlaşılmaktadır. Ancak onun, birkaç harfle ilgili bu hassasiyeti uygulamadığı,<sup>191</sup> ayrıca birkaç farklı harfi bir bâb altında zikrettiği de görülmektedir.<sup>192</sup> Bu da ilgili harflerle Buhârî'nin az sayıda hocasının bulunmasına hamledilebilir. Müellif, bazı harflerle ilgili alt başlıklar da kullanmaktadır. Mesela elif harfiyle ilgili "Men ismühû İshâk",<sup>193</sup> "Men ismühû Ahmed"<sup>194</sup> gibi başlıklar kullanmakta ve ilgili isimleri kaydetmektedir. İlginçtir ki o, "Men ismühû Hakem" diyerek bir alt başlık açmakta ve altında da Buhârî'nin sadece bir hocasını zikretmektedir.<sup>195</sup> Bu da sözü edilen uygulamanın sadece ilgili hocaların çokluğuna<sup>196</sup> hamledilemeyeceğini göstermektedir.

İbn Mende zikrettiği biyografide şahsın adını, nesebini, meşhur künyesini ve lakabını kaydetmekte ve bunlardaki ihtilaflara da değinmektedir. Kişinin doğup büyüdüğü ve sonradan yerleştiği beldeleri

<sup>187</sup> Zira müellif eserinin başında risalesini böyle adlandırmıştır. (Bkz. İbn Mende, *Esâmî Meşâyihî'l-İmâmî'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 23.)

<sup>188</sup> Müellif eserinin sonunda bunu dile getirmiştir. (Bkz. İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 82.)

<sup>189</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 78.

<sup>190</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 39, 48.

<sup>191</sup> Zira *ظ/zâ*, *غ/ğayn*, *ك/kef* ve *ل/lâm* harfleriyle ilgili Buhârî'nin hocalarının bulunmadığına dair dikkatleri çekmemiştir. (Bkz. İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 52-66.)

<sup>192</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 52, 78.

<sup>193</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 25.

<sup>194</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 28.

<sup>195</sup> İbn Mende, *Meşâyihî'l-Buhârî*, 44.

<sup>196</sup> Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 167.

belirtmeye özen göstermektedir.<sup>197</sup> Tercemesini verdiği kimselerin ölüm tarihlerini vermenin ve bu konudaki ihtilafları kaydetmenin yanı sıra bazen şahsın vefat ettiği yeri de zikretmektedir. Biyografisini verdiği kimse ile meşhur râviler arasındaki akrabalık bağlarına da dikkatleri çekmektedir.<sup>198</sup> Genel olarak şahsın hoca ve talebelerini zikretmezken istisnâî olarak bu durumun dışına çıktığı da vakidir. Az da olsa o, Buhârî'nin şahıstan doğrudan mı yoksa başkasının vasıtasıyla mı rivâyette bulunduğunu izaha çalışmaktadır.<sup>199</sup> Ayrıca nadiren de olsa Buhârî'nin ilgili kişiden ihticâc mı yoksa istişhâd amacıyla mı rivâyette bulunduğunu da açıklamaya meyletmektedir.<sup>200</sup> Ancak bu durum bütün râviler için söz konusu değildir.

Zikrettiği biyografiler gayet kısa olmakla beraber müellif, onlarda herhangi bir sistem de takip etmemektedir. Zira o, biyografisine yer verdiği kimselerin tam adını vermekle birlikte kiminin sadece künyesini, kiminin de sadece meşhur lakabını, kiminin ise sadece yerleştiği şehri zikretmekle iktifa edip onunla ilgili malumatı sonlandırmaktadır.<sup>201</sup> Ayrıca o, Buhârî'nin hocalarından muhmel<sup>202</sup> olarak zikredilenlere de yer vermiş ve onları tayin etme konusunda gayret sarf etmiştir.<sup>203</sup>

Eserde tekrarlarıyla beraber 306 şahsın<sup>204</sup> biyografisine yer verilmektedir.<sup>205</sup> Ancak bu sayıya Buhârî'nin hocası olduğu tartışmalı ve hatalı olanlar da dâhildir.<sup>206</sup>

Eser, 1412/1991 yılında Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî'nin tahkiki ile Riyad'ta tek cilt halinde basılmıştır.

### Sonuç

Hayatı ve eserlerini incelediğimiz İbn Mende, hadis, tarih, kelâm ve biyografi gibi ilimlerde yetkin şahsiyetlerden birisidir. O, bu ilimler içerisinde

<sup>197</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 29, 30, 31, 40...

<sup>198</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 25, 30, 72, 76...

<sup>199</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 28, 48, 50, 51, 71.

<sup>200</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 77.

<sup>201</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 24, 25, 26, 44, 68.

<sup>202</sup> Muhmel: İsmi, künyesi, lakabı ve/veya nisbesi diğer ravi veya ravilerinkilerle benzeştiği halde bunlardan biriyle zikredilip de ayırıcı bir niteliği eklenmemiş olan ravi. (Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 8. Baskı, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015), 205.)

<sup>203</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 36, 43, 74, 82.

<sup>204</sup> M. Yaşar Kandemir, bu rakamı - muhtemelen sehven - 309 olarak vermiştir. (Bkz. Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", 20: 179.)

<sup>205</sup> İbn Mende, *Meşâyihi'l-Buhârî*, 82.

<sup>206</sup> Mukbil, *Menhec İbn Mende fi'l-Hadîs*, 175-6.



en çok hadis sahasına yönelmiştir. Dolayısıyla da birçok muhaddis onun hıfzının ve ma'rifetinin fevkalâde oluşunun yanı sıra rivâyet ilimleriyle ilgili kıymetli birçok eserin sahibi olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca eserlerindeki rivâyetlerin oldukça bol olması onun hadis sahasındaki yoğun çalışmalarının bir göstergesi olarak da düşünülebilir.

Yedi sekiz gibi çok erken yaşta ilim mahfillerinde yerini alan İbn Mende, memleketi olan İsfahân'da tahsilini tamamladıktan sonra, 19 yaşındayken - veya bir yıl sonra - diğer ilim merkezlerinden faydalanmak üzere rihleler yapmıştır. 46 yıl sürecek olan bu rihlelerde o, dönemin belli başlı ilim merkezleri olan Mekke, Medine, Kudüs, Mısır, Bağdat, Buhâra, Beyrût, Dimaşk, Kûfe, Humus, İskenderiye, Gazze, Merv, Nişâbûr, Hemezân, Trablus ve daha başka yerleri gezmiş ve oralardaki âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Dolayısıyla o, çok rihle edenlerin son temsilcisi kabul edilmiştir.

Ebû Ali en-Neysâbûrî (ö.349/960), İbn Hibbân (ö.354/965), Taberânî (ö.360/971) ve Ebu's-Şeyh (ö.369/979) gibi âlimlerin İbn Mende'nin yetişmesinde büyük katkıları oldukları gibi kendisi de kıymetli eserleriyle temâyüz etmiş olan Hâkim en-Neysâbûrî (ö.405/1014), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö.430/1038) ve daha başkalarının yetişmesinde emeği geçmiştir.

Kaynaklarda "tavnâfu'd-dünya" yani dünyayı dolaşıp sayısız malumat toplayan biri olarak takdim edilen İbn Mende, elde ettiği birikimle tefsir, hadis, kelâm, tarih, ricâl ve biyografi sahasında önemli 38 eser kaleme almıştır. Ne var ki o kitap te'lîf etmekle kalmamış; ayrıca eserlerini ileriki zamanlara tevârüs ettirmek adına bir takım tedbirler de almıştır. Eserleri arasında özellikle *Kitâbü'l-Îmân alâ resmi'l-ittifâk ve't-teferrüd adlı* eseri, hemen hemen bütün itikadî konularla ilgili rivâyetleri ihtiva etmesi ve müellifin üslûbu ve metodu açısından orijinal olmasından dolayı büyük bir önemi hâizdir. İkinci meşhur eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in yanı sıra biyografi sahasındaki *Ma'rifetü's-sahâbe*'si ve sahâbe döneminden başlayarak kendi dönemine kadar künyeleri ile iştihâr eden kimseleri zikrettiği *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb* adlı eseri de eşine ender rastlanan ilk kaynaklardan birisidir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvud vd., 45 cilt, b.y., Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Akdoğan, Muhammed. "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2, (2017): 581-599.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 0/1 (Nisan 2002): 133-158.

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 8. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, Trc. Abdülhalîm en-Neccâr, 3. Baskı, 6 cilt, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*.8. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Musa el-Medîni, Muhammed b. Ömer el-İsfahânî. *Zikru'l-İmâm Ebî Abdillâh bin Mende*. thk. Âmr Hasan Sabrî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyyeti, 2004.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Târîhu İsbehân*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Ebû Nu'aym. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî, 7 cilt, Riyad: Dâru'l-vatan, 1998.
- Ebû Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fekâ, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 16 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. thk. Nûreddîn İtr, Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1975.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.35: 106-108. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Hanek, İbrahim. *Ebu Hafs Ömer B. Şâhîn'in Hayatı, Eserleri Ve Hadis İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2015.
- İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *Şerhu't-tebsira ve't-tezkire*. thk. Abdullatif Hemîm ve Mahir Yasin Fahl, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- İrâkî. *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimetü İbnü's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefi, 1969.
- İbn Asâkir, Takıyyuddîn Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî, 80 cilt, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn b. Ebû Ya'lâ Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1993.
- İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Dâiretü'l-ma'rife, 2. Baskı, 7 cilt, Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-metbûât, 1971.
- İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhyiddîn el-Hatîb, 13 cilt, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1960.
- İbn Hacer. *Tağlîku't-ta'lîk alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Sa'îd Abdürrahman el-Kazkî, 5 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hallikân. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ' ebnâ'iz-zemân*. thk. İhsan Abbas, 7 cilt, Beyrut: Dâru Sâder, 1990.

- İbn Mâkûlâ. Ebû Nasr Ali b. Hibetullah b. Ali. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 7 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Mende, Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Kitâbü'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, 2. Baskı, 2 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Mende. *er-Redd ale'l-Cehmiyye*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, 3. Baskı, Medine: Mektebetü'l-Ğurabâü'l-Eseriyye, 1994.
- İbn Mende. *Esâmî meşâyihî'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- İbn Mende. *et-Tevhîd ve Ma'rifetü Esmâillahi Azze ve Celle ve Sifâtihi ale'l-İttifak ve't-Teferud*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, 3 cilt, Medine: Metâbi' el-Câmiatü'l-İslâmiyye, (1. Cilt 1405/1985, 2. Cilt 1409/1988 ve 3. Cilt de 1413/1992.)
- İbn Mende. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. ÂmirHasan Sabrî, b.y., Metbûât Câmiati'l-imârâti'l-Arabiyyeti'l-Muttehide, 2005.
- İbn Mende. *Fethu'l-bâb fi'l-kunâ ve'l-elkâb*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1996.
- İbn Mende. *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid*. thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.
- İbn Nukta, Muhammed b. Abdülğânî el-Hanbelî. *İkmâlu'l-ikmâl*. thk. Abdulkayyûm b. Abd, 5 cilt, Mekke: Câmiatü Ummu'l-kurâ, 1989.
- İbn Tağriberdî, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî el-Atabekî. *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*. 16 cilt, Mısır: Dâru'l-Kütüb, t.y.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnâvût, 11 cilt, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüs'-Selâm Tedmirî, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed, 8 cilt, b.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Mende Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 177-179. İstanbul: TDV yay., 1999.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 13 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ, t.y.
- Keskin, Yusuf Ziya. *Ebû Nu'aym el-İsfahânî*. İstanbul: Beyan Yay., 2003.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrafe*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, trs.
- Kettânî. *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-müstatrafe*. Trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yay., 1994.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 35 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Ömer el-Mukbil, Ömer b. Abdullah b. Muhammed. *Menhecu'l-Hâfız Ebû Abdillâh İbn Mende fi'l-Hadîs ve Ulûmihi*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2010.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. 4. Baskı, İstanbul: İnsan Yay., 2012.

- Polat, Salahattin. -Habil Nazlıgöl.- Süleyman Doğanay. *Hadis araştırma ve tenkit Kılavuzu*. 3. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015.
- Polat, Salahattin. ed., *Hadis Tarihi ve Usulü*, b.y., Anadolu Üniversitesi Yay., 2015.
- Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Cevâhiru ve'd-Durer fi Tercemeti Şeyhi'l-İslam İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis,3 cilt, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Sezgin, Fuâd. *Târîhu't-türâsi'l-arabî*. Trc. Mahmûd Fehmi Hicâzî. 4 cilt, Riyad: y.y., 1991.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b. Ebubekr. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî. *Târîhu'l-hulefâ'*. thk. Hamdî ed-Demirdâş,b.y., Mektebetü Nazâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*.18 cilt, Kahire: Dâru'l-Hadîs,2006.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd., 3. Baskı, 25 cilt, b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî,4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî. *Tezkiratu'l-huffâz*.4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî. Bedreddin Muhammed b. Cemaleddin. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbn Salâh*. thk. Zeynelabidin b. Muhammed,3 cilt, Riyad: Edvâe's-selef, 1998.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud. *el-A'lâm -Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 15. Baskı, 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

**HAYVANSAL KÖKENLİ HAMMADDELER İÇEREN  
YEMLERİN ETİ HELAL OLAN HAYVANLARIN  
BESLENMESİNDE KULLANILMASI VE BUNUN FIKHÎ  
SONUÇLARI**

THE USE OF FODDERS WHICH CONTAIN ANIMAL RAW MATERIALS IN FEEDING  
HALAL ANIMALS AND ITS JURISPRUDENTIAL RESULTS

**Dr. Yüksel ÇAYIROĞLU**

yukselcayiroglu@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3044-9525

**Atıf@** Çayiroğlu, Yüksel. "Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fikhî Sonuçları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 35-72.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** :29 Aralık 2018 / 29 December 2018

**Kabul Tarihi / Accepted** : 31 Mayıs 2019 / 31 May 2019

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2019 / 15 June 2019

**Sayı – Issue** : 41

**Sayfa / Pages** : 35 - 72

**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.505250

### Öz

Son yüzyılda karma yem endüstrisinin gelişmesiyle birlikte hayvanlardan maksimum verim alma adına farklı yem rasyonları oluşturulmuş ve bu rasyonlara hayvansal kökenli hammaddeler ve yem katkı maddeleri de ilave edilmiştir. Dolayısıyla geçmiş dönemlerde sadece bitkisel kaynaklardan beslenen hayvanlar kendi türevlerini de yemeye başlamışlardır. İşte bu araştırmada eti insanlar tarafından tüketilmesi helâl olan hayvanların bu tür yemlerle beslenmesinin fikhî hükmü ele alınmıştır. Konu, cellâle, zarar, hayvan fitratı, habislik ve istihâle açısından değerlendirildikten sonra, fikhî necis kabul edilen yemler ile sağlık açısından riskli olan yem katkı maddelerinin rasyona katılmasının ve bu tür yemlerle beslenen hayvanların tüketilmesinin mahzurlu olduğu neticesine ulaşılmıştır. Hadislerde celâllenin etinin yasaklanması, hayvansal kökenli yemlerle beslenen hayvanları tüketen insanlarda bir kısım hastalıkların ortaya çıkması, otçul olan hayvanlara bu tür yemlerin verilmesinin onların fitratına aykırı olması, pis yemlerle beslenen hayvanların bir süre sonra tayyiplik vasıflarını kaybedecek olmaları bu hükmün temel dayanaklarıdır. Her ne kadar necis olan yemler hayvanların karnında istihale geçirseler de bu yemlerde bulunan bir kısım bakteri, virüs ve mantarlar hayvanın vücudunda yaşamaya devam etmekte ve buradan onu tüketen insanlara da geçerek onlarda bir kısım rahatsızlıklara yol açmaktadır.

**Anahtar kavramlar:** yem, et-kemik unu, katkı maddeleri, helâl, rasyon

### Abstract

The development of the compound feed industry has produced different feed combinations in order to get the maximum benefit from animals in the last century. The raw materials including animal origins and addictive materials have been added to these combinations. Thus, animals started to eat not only vegetable feeds, but also their derivatives. In this regard, this article examines the jurisprudential situation of these animals that are halal for human and fed by the mentioned compound feeds. The issue has been examined through the perspectives of jallala, damage, animal nature, habith, and istihala. Then, this study found that the fodders considered as unclean by Islamic jurisprudence and addictive materials including health risk are unfavorable. This study also discovered that animals that are fed by these kinds of fodders are unfavorable as well. The main reasons for this ruling on the prohibition of the meat of jallala grounded in the Hadiths. Its reasons are some sicknesses that arise in people who consume the meat of

the jallala, feeding herbivorous animals with such foods is incompatible with their natural disposition, and animals are fed by such unclean foods lose their cleanness status over time. These are the foundation of this jurisprudential ruling. Even though the unclean foods may experience istihala in the stomach of the animals, some bacteria, virus, and fungi which are in these foods continue to live in the body of the animal and then transport to the people who consume it and lead to some sicknesses in humans.

**Keywords:** fodder, beef-bone dust, additives, halal, ration

### Giriş

Yem üretiminde kimyasal katkıların, hormonların, hayvansal kökenli maddelerin kullanılması ve bu yemlerle beslenen hayvanların yenilmesi, helâl gıda ve gıda güvenliği açısından son derece önemli olan konulardan birisidir. Karma yem endüstrisinde, yem hammaddeleri arasında mısır, yulaf, arpa ve soya fasulyesi gibi bitkisel hammaddelerin yanı sıra, oranları nispeten daha az olmakla birlikte balık unu, et unu, et-kemik unu, kan unu, tüy unu ve kanatlı artık unu gibi farklı isimler altında yer alan hayvansal kökenli hammaddeler ile yem katkı maddeleri de kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Hayvanlara, yenilmesi haram kılınmış olan kan, lâşe ve domuz eti gibi gıdaların veya sağlık açısından riskli olabilecek bir kısım maddelerin verilmesinin ve bu tür yemlerle beslenen hayvanların etinin hükmü hakkında son dönemde önemli tartışmalar bulunmaktadır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki haram yemlerle beslenen hayvanların fikhî hükmüyle ilgili hadisler bulunmaktadır. Fıkıhta bu tür hayvanlara “cellâle” denir. Kısaca cellâle, pislik kovalayan ve pislikle beslenen hayvan demektir.<sup>2</sup> Dolayısıyla günümüzde yemlerine hayvansal kökenli hammaddelerin karıştırılmış olduğu hayvanların hükmü ele alınırken ilk olarak cellâle meselesi üzerinde durulmaktadır. Bu açıdan biz de öncelikle cellâleyle ilgili mezhep görüşlerini ve konunun delillerini nakledip, ardından günümüzde yemlerine necis/haram maddeler katılan hayvanların bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini ele alacağız.

<sup>1</sup> İsmet Türkmen v.dğr., *Temel Yem Bilgisi ve Hayvan Besleme* (Eskişehir: Anadolu Yayınları, 2011), 60-62; Neslihan Mervenur Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açıdan İncelenmesi*, (Yüksel Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 49-52.

<sup>2</sup> Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûsmin cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), 28: 221; Muhammed b. Mükerrerem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdır), 11: 116.

Yemler ve bunlarla beslenen hayvanlarla ilgili sorunlar sadece cellâle meselesiyle sınırlı değildir. İslâm'ın haram kılmış olduğu bir kısım gıda maddelerinin hayvanlara verilip verilemeyeceği; verilen gıdaların onların fitrat özelliklerine uygun olup olmadığı; verilen yemlerin hayvanlar ve insanlar açısından ortaya çıkardığı sağlık riskleri; eti yenilen bir hayvanın zararlı ve necis bir kısım yemlerle beslenmesinin onu tayyib olmaktan çıkarıp çıkarmayacağı gibi konunun farklı açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse konunun fikhî açıdan değerlendirmesi, cellâle, istihâle, tayyib-habis, haram, necis, zarar ve fitrat kavramları etrafında dönmektedir. Biz de hayvan yemlerini bu kavramlar açısından ele alacak ve konuyu İslâm hukukuna göre değerlendirmeye çalışacağız.<sup>3</sup>Fakat yemlerle ilgili meselelerin fikhî değerlendirmesine geçmeden önce kısaca günümüzün yem sanayii hakkında bilgi verilmesi faydalı olacaktır. Çünkü kullanılan yemlerin üretim proseslerini, içeriklerini ve muhtemel risklerini bilmeden konunun fikhî açıdan değerlendirilebilmesi mümkün değildir.

## 1. Yemler ve Sağlık Riskleri

### 1.1.Yemler

Yemler, belirli kullanım sınırları ve işlemekoşulları altında verildiğinde hayvan sağlığına zarar vermeyen, onların yaşamsal ve verime dönük besin maddesi ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılmak üzere içerisinde en az bir besin maddesini barındıran maddelerdir.<sup>4</sup>

Hayvanlara verilen yemler, **kaba yem** ve **konsantreyem** olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Çayır ve meralar, kuru otlar, silajlar, sap ve saman gibi harman kalıntıları, gıda sanayii atıkları, yeşil yem bitkileri, kök ve yumru bitkiler kaba yemleri oluştururken; buğday, arpa ve yulaf gibi tane yemler, yağlı tohum küspeleri, değirmencilik, şeker, yağ ve içki endüstrisi yan

<sup>3</sup> Makaleyi hazırladığımız esnada ülkemizde bu konunun kısmen ele alındığı tek çalışma Adnan Koşum'a ait, "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik" isimli makale idi. Fakat makalenin yayınlanma sürecinde konumuzla ilgili olarak Hüseyin Baysa tarafından, "Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu" başlıklı makale ile Neslihan Mervener Vural tarafından *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açısından İncelenmesi* isimli yüksek lisans tezinin yayınlandığını gördük. Yayından önce söz konusu çalışmaları da gözden geçirdik ve bunlardan da istifade etmeye çalıştık.

<sup>4</sup> Türkmen v.dğr., *Temel Yem Bilgisi*, 3.



ürünleri, mineraller, balık unu, et unu, kemik unu, kan unu ve yağlar gibi hayvansal proteinler de konsantre yemleri oluşturmaktadır.<sup>5</sup>

### 1.2.Karma Yemler

Son yüzyılda dünyada hızlı nüfus artışı ve ekonomik imkânların genişlemesiyle birlikte ete olan talep de artmıştır. Hayvan sayısının artırılmasının ve hayvan ırklarının ıslah edilmesinin yanı sıra artan et talebini karşılama adına başvurulan yöntemlerden bir diğeri de birim hayvan başına düşen verimin yükseltilmesidir. Hiç şüphesiz bunun başlıca yolu da hayvanların besin ihtiyaçlarının yeterli ve dengeli bir şekilde karşılanmasıdır. İşte hayvanların et ve süt verimini maksimum seviyeye çıkaracak rasyonların hazırlanma ihtiyacı, **karma yem** endüstrisini ortaya çıkarmıştır. Batı'da karma yem üreten ilk fabrikalar 19. asrın sonlarında kurulmuştur. Ülkemizde ise ilk yem fabrikasının kurulduğu tarih 1955'tir. Teknik ve teknolojinin de gelişmesiyle birlikte yem fabrikalarının sayısı o günden bu güne sürekli artmış ve 2008 yılında faal olmayanlarla birlikte 681'i bulmuştur.<sup>6</sup>

Ülkemizde 1998 yılı itibarıyla 464 farklı yem fabrikasında toplamda 5,2 milyon ton karma yem üretilmiştir. Bunun % 42'sini kanatlı yemleri oluşturmaktadır. Aynı tarihte dünyada üretilen yem miktarı ise 575 milyon tondur. Ülkemizde 2008 yılı yem üretimi ise 9,5 milyon tonu bulmuştur. 2013 yılına gelindiğinde ise faal durumdaki 492 fabrikada toplamda 16 milyon ton karma yem üretilmiştir. Bunun 9,1 milyon tonunu büyükbaş-küçükbaş hayvan yemi, 6,4 milyon tonunu ise kanatlı yemi oluşturmuştur. 2013 yılı itibarıyla dünya yem üretimi 1 milyar tona yaklaşmıştır. Kanatlı yetiştiriciliğinde kullanılan yemlerin tamamını karma yemler oluştururken, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlarda ise karma yemler, kaba yemlerle birlikte verilmektedir.<sup>7</sup>

Karma yem, "çiftlik hayvanlarının çok miktarda ve kalitede ürün vermelerini sağlamak üzere, verileceği hayvanın gereksinmesi ölçüsünde

<sup>5</sup> İsmail Filya v.dğr., *Hayvan Besleme* (Eskişehir: Anadolu Yayınları, 2013), 60-74; Türkmen v.dğr., *Temel Yem Bilgisi*, 26-64.

<sup>6</sup> Ali Karabulut v.dğr., "Karma Yem Endüstrisi", Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi(Ankara: 2000), 2: 985-987; M. Ülkü Karakuş, "Türkiye'de Karma Yem Üretimi ve Sorunları", Ziraat Mühendisliği VII. Teknik Kongresi Bildiriler Kitabı(Ankara: Ziraat Mühendisleri Odası, 2010), 7.

<sup>7</sup> Nizamettin Şenköylü, "Türkiye'de ve Dünyada Yem Sektörüne Genel Bakış, Beklentiler", Türkiye Ziraat Mühendisliği VIII. Teknik Kongresi Bildiriler Kitabı-2(Ankara: Ziraat Mühendisliği Odası,2015), 1058-1059; Karabulut v.dğr., "Karma Yem Endüstrisi", 2: 985-987; Karakuş, "Türkiye'de Karma Yem Üretimi ve Sorunları", 7.

besin madde içeriği dengelenmiş, birden fazla yem hammaddesinin bir araya getirildiği, yapısı garanti edilmiş, özel teknoloji kullanılarak endüstriyel boyutta üretilmiş yem karışımları” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>8</sup>

Biraz daha açacak olursak karma yemler, belirli formülasyonlara göre farklı oranlarda bir araya getirilen konsantre yem maddelerinin elenmesi, öğütülmesi, karıştırılması ve paletlenmesi neticesinde elde edilmektedir. Hayvanların çeşidine ve yetiştirilme amacına göre farklı rasyonlar hazırlanmaktadır. Karma yemlerin yaklaşık % 90’ını mısır, soya, arpa, buğday, ayçiçeği, pamuk tohumu, melas, pancar posası, malt çili gibi bitkisel kökenli hammaddeler oluştursa da; bunların yanı sıra et-kemik unu, tavuk unu ve balık unu gibi hayvansal kaynaklı yemler,<sup>9</sup> tuz, mermer tozu gibi mineral kaynakları, yem katkı maddeleri, ileri teknoloji ürünü kimya sanayi kaynakları, vitaminler, enzimler, hormon etkisine sahip büyüme ajanları ve antibiyotikler de rasyona eklenmektedir.<sup>10</sup>

### 1.3. Sağlık Riskleri

Geçmiş dönemlerde sadece bitkilerle beslenen hayvanlara günümüzde karma yemler aracılığıyla katkı maddelerinin ve hayvansal proteinlerin de yedirilmeye başlanması, bunların insan ve hayvan sağlığını tehdit ettiği gerekçesiyle bir kısım tartışmaları da beraberinde getirmiştir.<sup>11</sup> Hiç şüphesiz 1998 yılındaki olarak İngiltere’de **insanlarda** tespit edilen ve daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılan ve yüz kişinin ölümüne sebep olan “deli dana hastalığı (BSE)”, bu tartışmaların alevlenmesine ve daha sonra konuyla ilgili bir kısım kanunî düzenleme, kısıtlama ve yasaklamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü bu hastalığın sebebi, sığırların deli dana hastası olan hayvan dokularını içeren et-kemik unu ile beslenmesidir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Karakuş, “Türkiye’de Karma Yem Üretimi ve Sorunları”, 2.

<sup>9</sup> Ülkemizde hayvansal kökenli yemlerin kanatlı beslenmesinde kullanımı serbest olsa da bunların büyük ve küçükbaş hayvan yemlerinde kullanımı yasaklanmıştır. (Resmi Gazete, “Karma Yemlere Katılması ve Hayvanlara Yedirilmesi Yasak Olan Maddeler Hakkında Tebliğ”, Tebliğ No: 2005/24, erişim 5 Nisan 2019, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050616-13.htm>)

<sup>10</sup> Türkmen v.dğr., *Temel Yem Bilgisi*, 90-96; Karakuş, “Türkiye’de Karma Yem Üretimi ve Sorunları”, 3-4.

<sup>11</sup> Hayvancılıkta verim performansı ile sağlık parametreleri arasında negatif korelasyonlar olduğunun ifade edilmesi konumuz açısından önem taşımaktadır. Bunun anlamı şudur: Hayvanlarda verimi artırmak için başvurulan her bir yöntem beraberinde bir kısım sağlık riskleri getirecektir. (Cevdet Gökhan Tüzün, Sedat Aktan, “Kanatlı Hayvanlarda Verime Dönüşmeyen Yem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2012): 115)

<sup>12</sup> “Sığırlar için BSE enfeksiyonunun bilinen tek kaynağının, süt sığırı yemlerine katılan kontamine et ve kemik unu olduğu bildirilmektedir. Enfeksiyon, sığır ve diğer otçul

Söz konusu hastalığın bilinen herhangi bir tedavisi olmadığı için onun önüne geçmenin yolu da BSE'li veya BSE şüphesi olan hayvanların riskli dokularının gıda zincirine girmesini engellemek ve sığırların hayvansal kaynaklı yemlerle beslenmelerinin önüne geçmektir.<sup>13</sup>

Nitekim İngiltere'de 1992 yılında hayvanlarda 37 binin üzerinde BES vak'ası tespit edilmiştir. Hastalığın **hayvanlarda** ilk tespit edildiği yıl olan 1986 ile 2001 yılları arasında, İngiltere'deki 11,5 milyon olan sığır nüfusunun 180 bin tanesi deli dana hastalığına yakalanmış ve bu yüzden ölmüştür. Bunun üzerine ilk defa İngiltere 1988 yılında sığır besiciliğinde hayvansal kaynaklı yem maddelerinin kullanımını yasaklamıştır.<sup>14</sup> Daha sonraki yıllarda FDA (Gıda ve İlaç Dairesi), EU (Avrupa Birliği) ve WHO (Dünya Sağlık Teşkilatı) gibi Amerika ve Avrupa'daki birçok önemli kurum ve kuruluşun bu konuda ciddi tedbirler alması ve yasaklar getirmesiyle deli dana hastalığı da büyük oranda düşüş göstermiştir. Özellikle WHO bu konuda birçok araştırtma yaptırmış, konferanslar düzenlemiş ve nihayetinde şu kararı almıştır: "Bütün ülkeler, geviş getiren hayvan dokularının hayvan yemlerinde kullanılmasını kesinlikle yasaklamalı ve BES amili taşıması muhtemel olan bütün dokuları, insan ve hayvanlara ait her türlü gıda zincirinden uzak tutmalıdır."<sup>15</sup>

Hayvansal kaynaklı yem maddelerinin başta salmonella olmak üzere listeria ve e-koli gibi bakterilerin kontaminasyonu açısından bitkisel kaynaklı yem maddelerine göre daha fazla riskli olduğu da konuyla ilgili dile getirilen eleştiriler arasındadır.<sup>16</sup> Yemlere katılan kan unu hakkında yapılan şu açıklamalar dikkat çekicidir: "Tamamıyla pis olan, tüm mikroorganizmaların gelişeceği besiyeri<sup>17</sup> olan ve tüm hastalıkların kaynağı olabilecek kanın, kan ununa çevrilip, yeme katılması sonucunda elde edilen sütve süt ürünlerinin de güvenilirliği tehlikeye düşmektedir. Özellikle Brucellosis, Tuberculosis ve

---

hayvanların yemlerine et veya et-kemik unu katılması yasaklanarak önlenebilmiştir." (Mehmet Kale v.dğr., "Et ve Et Ürünlerinde BSE-Risk Materyali Var Mıdır?", *Atatürk Üniversitesi Veteriner Bilimleri Dergisi* 1/1-2 (2006): 17)

<sup>13</sup> Mehmet Çalicioğlu, "Deli Dana Hastalığı (BSE) ve Veteriner Halk Sağlığı", *Bilim Teknik Dergisi*(Kasım 2004): 6.

<sup>14</sup> Jean-Philippe Deslys, Andre Picot, *Mad Cow Disease The Risk to Humans*, trc. David Marsh (Flammarion, 2002), 60.

<sup>15</sup> Michael B. Abramson, "Mad Cow Disease: An Approach to its Containment", *Journal of Healt Care Law and Policy* 7/2 (2004): 348.

<sup>16</sup> Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açından İncelenmesi*, 65.

<sup>17</sup> Mikroorganizma ya da hücrelerin gelişimini desteklemek maksadıyla laboratuvar ortamında hazırlanmış sıvı veya jel olan besleyici ortamların genel adı.

Şap gibi hastalıklar kan yoluyla bulaşır. Et-kemik unu, balık unu ve kan unu gibi hayvansal ürünlerin geri dönüşümünü yemlere katarak kısa sürede sağlamak yerine, gübre olarak kullanılması daha uygun olacaktır.”<sup>18</sup>

Hayvansal kaynaklı yem maddelerinin yanı sıra yemlere katılan katkı maddeleri de hayvan ve insan bünyelerinde bir kısım risklere sebebiyet verebilmektedir. Nitekim yem katkı maddelerinin bir kısmının ilerleyen zamanlarda Avrupa Birliği’nde ve ülkemizde yasaklanması, bunların insan ve hayvan sağlığı açısından bir kısım risklerinin bulunduğunu göstermektedir.<sup>19</sup> Mesela sığır yetiştiriciliğinde kullanılan sentetik anabolizanlardan stilbenler grubunun insanlarda uygun bünyelerde kanserojen ve gen yapısını bozan etkileri olduğu belirlendiğinden tüm ülkelerde yasaklanmıştır. Aynı şekilde anabolik steroidler gibi hormon etkisine sahip bazı büyüme ajanları hayvan yemlerine katıldığında, bu hayvanlardan elde edilen ürünlerin kanser yapıcı etkiye sahip olacağı iddia edilmektedir.<sup>20</sup>

Hayvan yemlerine katılan antibiyotikler de muhtemel risklerinden ötürü öteden beri tartışılan konulardan birisi olmuştur. Antibiyotikler, hayvanları hastalıklardan koruma ve tedavi etme amacıyla olduğu kadar, hayvanların daha hızlı büyümesini sağlama amacıyla da kullanılmaktadır. Yapılan bir araştırma, 1999 yılında Avrupa Birliği’nde insanların 8,5 ton antibiyotik tüketmesine karşılık çiftlik hayvanlarının 47 bin ton antibiyotik tükettiğini ortaya koymuştur. Fakat uzmanlar, kullanılan antibiyotiklerin hayvanları mikroorganizmalara karşı dirençli hale getireceğini, hastalıklara karşı mücadeleyi zorlaştıracağını, bunların hayvansal gıdalar yoluyla insanlara da geçerek onların sağlığını tehdit edeceğini ve karsinjenik ve mutajenik özellikleri olduğunu ifade etmektedirler. Mesela salmonella hastalığının 1979 yılında insanlarda görülme sıklığı % 0,6 iken, bu oran 1996 yılında % 34’e çıkmıştır. Salmonella’nın yanı sıra Campylobacteria ve E.coli’de de gözlenen artış, bu hastalıkların antibiyotik tedavilerine karşı direnç göstermelerine bağlanmış ve antibiyotiklerin yasaklanması gündeme

<sup>18</sup> Abdullah Çağlar - Muhammed Yusuf Çağlar, “Süt ve Süt Ürünleri”, *Uluslararası 2. Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi Bildiri Kitapçığı*(Konya: Aybil Yayınları, 2013), 29-30

<sup>19</sup> H. İlknur Tuncer, “Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antioksidiyal ve İlaçlar”, *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 47/1 (2007): 1.

<sup>20</sup> Huriye Arıman - N. Mevlüt Aras, “Hormon veya Hormon Etkisine Sahip Yem Katkı Maddelerinin Balık Yetiştiriciliğinde Kullanımı”, *E. Ü. Su Ürünleri Dergisi* 19/3-4 (2002): 545-553.

gelmiştir. Bu gelişmeler neticesinde birçok Batı ülkesi bunları yasaklamış, azaltmış veya kullanım alanlarını sınırlandırmıştır.<sup>21</sup>

İnsan sağlığını tehdit eden maddelerden bir diğeri de yemlere katılan hormonlardır. Özellikle sanayileşmiş ülkelerin çiftlik hayvanlarında et ve süt verimini artırma adına hayvan yemlerine hormon kattıkları ileri sürülmektedir. Hormonların doğal olarak elde edilmeleri çok zor ve pahalı olduğundan, bunlar yerine sentetik olarak elde edilen benzeri maddelerin kullanıldığı ifade edilmektedir. Ne var ki alınan hormon miktarı ne kadar az olursa olsun, vücuttaki hormonal dengeyi olumsuz yönde etkilemekte, sağlığa zarar vermekte, karsinojenik ve mutajenik bir kısım etkileri olmaktadır.<sup>22</sup>

Her ne kadar yemlere katılacak katkı maddeleri ve hayvansal kökenli yemlerle ilgili ülkemizde ve Avrupa Birliği'nde bir kısım kısıtlama ve yasaklamalar getirilmiş olsa da konunun uzmanlarınca söz konusu hammaddelerin ithalatında ve bunların yemlerde kullanımında yeterli kontrollerin yapılmadığı ifade edilmektedir. Mesela ülkemizde kullanımı yasak olan sistemik etkili bazı antibiyotiklerin, değişik isimler altında veya kaçak yollarla ithal edildiği ve kullanımına devam edildiği söylenmektedir. Aynı şekilde üretici firmaların beyan ettiği içeriklerin doğru olup olmadığının ve normlara uygun yem üretilip üretilmediğinin etkili ve sürekli bir şekilde denetimini yapacak teknik donanıma sahip laboratuvarların olmaması da bu suiistimallere kapı aralamaktadır.<sup>23</sup> Dolayısıyla gerçek bir gözetim sistemi, kalite sigortası veya HACCP gibi kalıntı planı olmadığı sürece, yem katkı maddeleriyle ilgili konulan yasakların yerine getirilmesinin oldukça zor olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup>

## 2. Cellâlenin Hükmü ve Günümüz Açısından Değerlendirmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), *Kütüb-ü Sitte*'de yer alan birçok hadiste cellâleyle ilgili çeşitli beyanlarda bulunmuş, bunlardan yola çıkan İslâm hukukçuları da konuyla ilgili açıklamalar yapmış ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Biz de öncelikle konuyla ilgili başlıca hadisleri verecek,

<sup>21</sup> Tuncer, "Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antioksidiyal ve İlaçlar", 3-6.

<sup>22</sup> Tuncer, "Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antioksidiyal ve İlaçlar", 3.

<sup>23</sup> Karabulut v.dğr., "Karma Yem Endüstrisi", 997-1003.

<sup>24</sup> Tuncer, "Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antioksidiyal ve İlaçlar", 3-6.

arkasından mezhep görüşlerini ele alacak, sonrasında da cellâle ile günümüzde yemlerine necis maddeler katılan hayvanların hüküm açısından müşterek noktalarını değerlendireceğiz.

### 2.1. Konuyla İlgili Hadisler ve Mezhep Görüşleri

İbn Ömer, cellâlenin eti ve sütüyle ilgili Allah Resûlü'nün şu sözünü rivayet etmiştir: *"Allah Resûlü (s.a.s) cellâlenin etini yemeyi ve sütünü içmeyi yasakladı."*<sup>25</sup> Amr b. Âs'ın rivayet ettiği başka bir hadiste ise cellâleyle ilgili yasağa ona binme de dâhil edilmiştir: *"Resûlullah, Hayber günü evcil eşek etini, cellâleye binmeyi ve cellâlenin etini yemeyi yasakladı."*<sup>26</sup> Elbânî, ilk hadisin sahih olduğunu ifade ederken, ikincisine ise "hasen sahih" hükmünü vermiştir.

Hanefî mezhebinde bir hayvana "cellâle" isminin verilebilmesi için hayvanın hem yediklerinin çoğunun pislikten oluşması hem de etinin kokması ve değişmesi gerekir. Bu açıdan Hanefilere göre arasıra pislik yiyen ama aynı zamanda temiz yemlerle de beslenen ve yedikleri pisliklerin eseri etinde ortaya çıkmayan hayvanlar cellâle olarak isimlendirilmezler. Bu sebeple sokaklarda gezen başıboş bırakılmış tavuğun etinin yenilmesinde bir mahzur görülmemiştir. Zira o, sadece pislik yemez; temiz yemler de yer. Bu itibarla onun eti değişmez ve kokmaz.<sup>27</sup>

Hanefilerden cellâlenin hükmüne dair haram ve mekruh şeklinde iki farklı görüş gelmiştir. Fakat mezhepte meşhur olan ikinci görüştür. Onun mekruh olmasının sebebi ise pislik yemesi değil, etinin değişmesi ve kokmasıdır. Dolayısıyla necis maddeler yese bile eti kokmayan ve değişmeyen hayvan mekruh değildir. Bununla birlikte Hanefiler necaset yemiş olan tavuğun midesindeki necasetler gidinceye kadar hapsedilmesinin ve bu süre zarfında onun temiz yemlerle beslenmesinin daha faziletli olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>28</sup>

Cellâlenin etinin caiz olmaması hayvanın bizzat kendisiyle ilgili olmayıp, harici bir vasıftan kaynaklandığı için, onun belli bir yere hapsedildikten sonra temiz yemlerle beslenerek tekrar mubah hâle gelmesi mümkündür. İmam Azambu konudabelirli bir süre takdir etmemiş, onun etinin tekrar tayyib hâle gelmesini esas almıştır. Çünkü etteki kokunun

<sup>25</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 24; Tirmizî, "Et'ime", 24; İbn Mâce, "Zebâih", 11.

<sup>26</sup> Ebu Dâvud, "Et'ime", 34; Nesâî, "Dahâyâ", 43.

<sup>27</sup> Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1982), 5: 39-40; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-mesbûât* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife), 11: 255-156.

<sup>28</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 5: 40.

gitmesi için gereken süre her hayvanda aynı değildir.<sup>29</sup>Bununla birlikte Hanefî mezhebinde devenin kırk, sığırın yirmi, koyunun on, tavuğun da üç gün hapsedilerek temiz yemlerle beslenmesi halinde tekrar helâl olacaklarına dair bir görüş de vardır.<sup>30</sup>

Şafiîler ise hayvanın yediği necasetin az veya çok olmasına bakmamış, onun terinin, sütünün veya etinin kokmasıyla veya tadının ve renginin bozulmasıyla cellâle olacağını ifade etmişlerdir. Nevevî şöyle demiştir: “Hayvanın yediği necasetin çok olması önemli değildir. Önemli olan koku ve bozulmadır. Eğer hayvanın terinde veya başka bir yerinde necis maddenin kokusu ortaya çıkarsa o, cellâledir.”<sup>31</sup>

Şafiî mezhebine göre cellâlenin etini yemek mekruhtur. Cellâlenin helâl olması için onun bir yere hapsedilmesi ve pis koku gidinceye kadar temiz yemlerle beslenmesi gerekir. İmam Şafiî, bu konuda bir süre takdir etmemiş, kötü vasfın izalesini esas almıştır.<sup>32</sup>

Hanbelî mezhebinde ise pis koku ve değişme ölçü olarak alınmamıştır. Hanbelîlere göre bir hayvanın cellâle olması için onun yiyeceğinin çoğunun necis maddelerden oluşması gerekir. Bu itibarla hayvanın yediği az miktardaki pislığe itibar edilmemiştir. Hanbelîlere göre cellâlenin etini yemek haramdır. Cellâlenin belli bir süre hapsedilerek temiz gıdalarla beslenmesi neticesinde helâl olacağı hükmü Hanbelîlertarafından da kabul edilmiştir. Bir görüşe göre bu süre bütün hayvanlar için üç gün olarak takdir edilirken; başka bir görüşte kümes hayvanlarının üç, davarların yedi, deve ve ineklerin ise kırk gün hapsedilmeleri gerektiği belirtilmiştir.<sup>33</sup>

Mâlikî mezhebinde ise cellâlenin eti helâldir. İmam Mâlik şöyle demiştir: “Şayet cellâleyi mekruh görecekt olsaydım, ondan önce leş yiyen kuşların etini yemeyi mekruh görürdüm. Bu açıdan cellâlenin etini yemede

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255-256; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 5: 40.

<sup>30</sup> Fahrudin Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*(Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, 1313), 3: 31; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*(Beyrut: Dâru'l-erkâm), 3: 72.

<sup>31</sup> Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*(Beyrut: Daru'l-fikr), 9: 28.

<sup>32</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Ümm*(Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393), 2: 242.

<sup>33</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Kudâme, *el-Mugnî*(Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405), 11: 66; Şehabeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahîra*(Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 4: 104.

bir beis yoktur.”<sup>34</sup> İmam Mâlik cellâlenin etini yemede bir beis görmese de bazı Mâlikî fakahası onu mekruh görmüştür.<sup>35</sup>

İbn Rüşd'e göre cellâlenin hükmünde ihtilâf edilmesinin sebebi, konuyla ilgili nakledilen rivayetlerin farklı yorumlanmasıdır. Ayrıca ona göre cellâlenin etini yemeyi nehyeden hadislerin, “hayvanın yediği necis maddelerin ete dönüşmesiyle temiz hâle geleceği” şeklindeki istihâleyle ilgili genel yaklaşıma muhalif olması da cellâlenin hükmü hakkındaki ihtilâfın bir diğer sebebidir.<sup>36</sup>

Cellâleyle ilgili yasaklayıcı hadislere rağmen onu mubah veya mekruh gören fakihler; hayvanın aslı mubah olduğu için onun, yediği pisliklerle necis hâle gelmeyeceğini, hayvanın yediği pis maddelerin istihâle neticesinde temiz hâle geleceklerini, hapsedilmesi neticesinde temiz olacağını kabul edilmesinin onun haram olmadığını gösterdiğini ifade etmişlerdir.<sup>37</sup> Ayrıca Malikî mezhebine göre En'âm sûresinde zikredilen haramlar arasında, cellâlenin yer almaması da onun caiz olmasının bir başka delilidir.<sup>38</sup>

Konuyla ilgili hadislerde yer alan nehiy hükmü, cellâlenin sadece etine münhasır kalmayarak sütünü de kapsadığı için, fukaha, etiyle ilgili verdikleri hükmün sütü için de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre cellâlenin sütü Hanefî ve Şafiî mezheplerine göre mekruh, Hanbelî mezhebine göre haram, Mâlikîlere göre ise mubahtır. Şafiîler cellâlenin yumurtasının da mekruh olduğunu söylemiş, Hanbelî fakahası ise yumurta ile ilgili Ahmed b. Hanbelî'den caiz ve haram olduğuna dair iki farklı rivayet geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>39</sup>

Cellâlenin etini mubah gören Malikîlerin görüşünü bir kenara bırakacak olursak, bir hayvanın cellâle olmasıyla ilgili diğer üç mezhebin üzerinde durdukları temel kriterler şunlardır; hayvanın pislik yemeyi

<sup>34</sup> Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye), 1: 542; Karâfî, *Zahîra*, 4: 104.

<sup>35</sup> Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahman el-Mağribî, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasarı Halil* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 4: 347.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Mısır: Mektebetü'l-Medenîyye, 1975), 1: 466.

<sup>37</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 66.

<sup>38</sup> Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-maânî ve'l-esânîd* (Müessesetü Kurtuba, 1967), 1: 143; Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 3: 27-28.

<sup>39</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3: 31; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 129; 131; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 3: 278; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11: 66.



alışkanlık haline getirmesi, yediği pisliklerin onun terine ve sütüne sinmesi, etinin değişmesi ve yiyeceğinin çoğunun necis maddelerden oluşması.

## 2.2. Değerlendirme

Yukarıda ifade edilen kriterleri esas alarak, karma yem endüstrisinde üretilen ve içine hayvansal kaynaklı hammaddeler katılan yemlerle beslenen hayvanlara baktığımızda, bunların şer'î olarak tarifi yapılmış olan cellâle sınıfına girmesi mümkün görünmemektedir. Zira kanatlılar için üretim yapan farklı yem firmalarından<sup>40</sup> aldığımız oranlara baktığımızda, yem rasyonlarında yer alan hayvansal girdilerin %3-5 civarında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Ülkemizde büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar için üretilen yemlere hayvansal kaynaklı yem katılması yasaklanmıştır.<sup>42</sup> Bunun serbest olduğu ülkelerde de yemlere katılan et-kemik unu, balık unu veya tavuk unu gibi hammaddeler genel itibarıyla %5 civarındadır. Kaldı ki her ne kadar tavuklar sadece karma yemlerle beslense de büyükbaş ve küçükbaş hayvanların yemlerinin büyük bir kısmını bitkisel kaynaklardan elde edilen kaba yemler oluşturmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere günümüz karma yem sanayiinde kanatlıların yanı sıra büyükbaş ve küçükbaş hayvan yemlerinde de hayvansal girdilerin kullanıldığı varsayıldığında, bu girdiler hayvanların beslenmesi içerisinde küçük bir paya sahip olacak ve cellâle için şart koşulan, “yeminin çoğunun necis maddelerden oluşması” şeklindeki şartı karşılamayacaktır. Fakihler, hükmün galibe göre verileceği ilkesinden ve ete tesir etmeyeceği düşüncesinden hareketle az miktarda necaset yiyen hayvanların ise haram olmayacağını söylemişlerdir.<sup>43</sup>

Meseleye, hayvanın pis kokması ve etinin bozulması açısından bakıldığında da karma yemlerle beslenen hayvanların cellâle kabul edilmesi mümkün değildir. Hayvanlar üzerinde yapılacak basit bir gözlemlerle bunun anlaşılması mümkündür. Zaten hiçbir yem üreticisi böyle bir riski göze almayacağı gibi, hiçbir hayvan yetiştiricisi de yetiştirdiği hayvanların terinin ve etinin pis kokacağını bile bile böyle yemleri hayvanlarına yedirmez.

<sup>40</sup> Bu firmalar şunlardır: Beybiliç, Erpiliç, Lezita, Keskinoğlu.

<sup>41</sup> Ne var ki bu miktarın maksimum %10'a kadar çıktığı da ifade edilmiştir. (Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açından İncelenmesi*, 128)

<sup>42</sup> “Karma Yemlere Katılması ve Hayvanlara Yedirilmesi Yasak Olan Maddeler Hakkında Tebliğ”, Tebliğ No: 2005/24, erişim 5 Nisan 2019, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050616-13.htm>.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255.

Hayvansal yemlerin çok az miktarda hayvana verilmesinin yanı sıra, üretim aşamasında rendering olarak isimlendirilen parçalama, yüksek sıcaklıkta pişirme, soğutma, kurutma ve öğütme gibi aşamalardan geçmesi de onların eserinin hayvan üzerinde ortaya çıkmasına mâni olmaktadır.

Öte yandan fakihlerin çoğununcellâle olarak tanımladıkları hayvanların yedikleri necis maddelerle (dışkı), karma yemlere katılan maddeler (kan, tüy ve kemik gibi hayvan cüzleri) aynı değildir. Biz her ne kadar cellâleyi “pislik veya necaset yiyen hayvan” olarak tanımlasak da buradaki pislik veya necasetten kastedilen çoğunlukla hayvan dışkıdır. Nitekim hadis şarihleri ve dil bilimciler de cellâleyi tanımlarken onun dışkı (الْعَذْرَةُ) yiyen hayvan olduğunu ifade etmişlerdir. Zaten cellâle kelimesiyle aynı kökten gelen أَلْجَلَّةُ kelimesi de hayvan dışkısı demektir. Yine farklı anlamları yanında “celle” fiilinin bir manasında devenin tersini bırakması veya bırakılan tersin alınıp toplanmasıdır. Dolayısıyla cellâle de bu tersleri toplayan hayvan demektir.<sup>44</sup>

Bununla birlikte diğer necis maddelerin de hayvan tersine kıyas edilerek aynı kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Serahsî gibi bazı fakihlerin cellâleyi, “leş yemeyi alışkanlık hâline getiren hayvan” şeklinde tanımlamaları da bu görüşü desteklemektedir.<sup>45</sup> Aynı şekilde cellâle için daha geniş anlamıyla “necis maddeleri kovalayan hayvan” şeklinde tanımlar da yapılmıştır.<sup>46</sup>

Öte yandan Baysa'nın da ifade ettiği üzere cellâle olarak isimlendirilen hayvanlar ile günümüzde hayvansal proteinli yemlerle beslenen hayvanlar arasında fitrî yapıya aykırı şeyleri tüketme açısından benzerlik bulunsa da bu maddelerin tüketimini tercih etme noktasında farklılık bulunmaktadır. Şöyle ki cellâle olan hayvanlar kendi istekleriyle ve düzensiz bir şekilde pislik tüketirken, diğerleri ise sistematik olarak yemlerine eklenen mezbaha atıklarını tüketmeye mecbur bırakılmaktadır.<sup>47</sup>

Günümüzde hayvansal kökenli yem maddeleri yedirilen hayvanlarla, hadislerde etinin yenilmesi yasaklanan cellâle birebir örtüşmese de bu ikisinin arasında bir kısım benzerliklerin ve ortak noktaların söz konusu

<sup>44</sup> Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*(Bağdad: Matbaatü'l-âni, 1397), 1: 276; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 119.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255.

<sup>46</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3: 229.

<sup>47</sup> Hüseyin Baysa, “Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 30 (2018): 162.

olduğu da bir gerçektir.<sup>48</sup>Zira konuyla ilgili teferruatı bir kenara bırakacak olursak, bu konudaki yasaklayıcı hadisler, hayvanın yediği necis maddelerin onun et ve sütünün hükmünü de değiştirebileceğini göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber, normal şartlarda yenilmesi helâl kılınan deve, sığır ve koyun gibi hayvanların, pislik yemeleri durumunda mahzurlu hâle geleceklerini ifade etmektedir.

Bu itibarla cellâle konusundaki yasak, yemlerinde hayvansal yem maddeleri bulunan hayvanları kapsamasa da konuyla ilgili hadislerin, hayvanların yemlerine dikkat edilmesi ve onlara necis maddeler yedirilmemesi gerektiği noktasında bir ikaz içerdiğinde şüphe yoktur. Belki de bu düşüncelerden hareketle Cezayirli akademisyen Bâhamd Refis, Batı’da ortaya çıkan deli dana hastalığıyla ilgili şu tespitte bulunmuştur: “Eğer Batı, deli dana hastalığı ortaya çıkmadan önce, cellâle hadisleriyle amel etseydi, büyük zararlardan kurtulacak, bu hastalık sebebiyle ölen pek çok insan da kurtulmuş olacaktı.”<sup>49</sup>

### 3. Hayvanlara Necis Yiyecekler Vermenin ve Bu Hayvanları Tüketmenin Hükmü

Fıkıh kitaplarında ele alınan cellâleyle ilgili hükümlerle, günümüzde içerisinde et-kemik unu gibi maddeler bulunan karma yemlerle beslenen hayvanlar arasındaki en önemli farklılıklardan birisi de “kasıt unsuru”dur. Cellâleyle ilgili yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere o, pislik kovalayan, necis maddeleri yemeyi alışkanlık hâline getiren hayvanlar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada, hayvanlara necis madde yedirme gibi bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte fakihler, şer’î olarak necis kabul edilen maddeleri hayvanlara yedirmenin hükmü üzerinde durmuş ve konuyla ilgili mubah, mekruh ve haram olmak üzere muhtelif hükümler vermişlerdir.

#### 3.1. Mezhep Görüşleri

Ünlü Hanefî fakihî Cessas’a göremeyte ile ilgili yasak her türlü yararlanmayı kapsar.Dolayısıyla hiçbir surette ondan faydalanmak caiz

<sup>48</sup> Adnan Koşum, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22(2013): 14.

<sup>49</sup> Aide Gânim, “A’yânün muharremetün ve necisetün tütrahu kenemûzec li’l-istihâleti’l-muhtahhirati min manzûrin şer’iyyin”, erişim 23 Şubat 2016, <https://azkahalal.files.wordpress.com/2014/04/i-17-aida-ghanim1.pdf>.

olmaz. Öyle ki meyte köpeklere ve yırtıcı hayvanlara bile yedirilemez. Zira bu da bir çeşit faydalanmadır.<sup>50</sup>

Serahsî'nin hamr ile ilgili açıklamaları da bu istikamettir. Ona göre Yüce Allah'ın hamr'ı "rics" olarak isimlendirmesi,<sup>51</sup> onun tıpkı meyte, kan ve domuz eti gibi liaynihî necis bir madde ve gayrimütekavvim bir mal olmasını gerektirir. Üstelik Allah, içkiden uzak durulmasını emretmiştir. Dolayısıyla bir Müslüman için onun satılması veya parasının yenilmesi helâl olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ondan yararlanılması da caiz değildir. Serahsî buradan hareketle hayvanlara içki içirilmesinin de mekruh olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup>

Aynı şekilde İbn Nüceym'e göre içine necaset düşen ve vasfı değişen bir sudan hiçbir şekilde istifade edilmesi caiz değildir. İnsanlar bu suyu kullanamayacağı gibi, bu su hayvanlara da verilemez. Fakat necaset suyun renk, tat ve koku vasıflarını değiştirmese onun hayvanlara verilmesinde bir mahzur yoktur.<sup>53</sup>

Hanefiler her ne kadar haram kılınan ve "ayn"ı necis olan maddelerin hayvanlara verilmesini caiz görmeseler de bu tür hayvanların etini yemede bir mahzur görmemişlerdir. Yani onlara göre hayvanlara necis bir yem yedirmenin hükmüyle bu hayvanların etini yemenin hükmü birbirinden farklıdır. Dolayısıyla domuz sütüyle beslenen bir oğlak veya kuzunun etini yemekte bir mahzur yoktur. Çünkü hayvanın içtiği bu süt onun midesine ulaşmakla müstehlek hâle geleceği için, hayvanın etinde ondan bir eser kalmayacak ve et değişikliğe uğramayacaktır.<sup>54</sup> Aynı şekilde Hanefiler içki içirilen bir koyunun et ve sütünü de mekruh görmemişlerdir. Zira içkiistihaleye uğrayarak ete dönüşeceği için ette içkiden bir eser kalmayacaktır. Bununla birlikte eğer hayvana içirilen içki onun kokusuna etki edecek ölçüde çok olursa, bu takdirde onun yenilmesinin mekruh olacağı ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Görünen o ki cellâle meselesinde de geçtiği üzere Hanefilere göre hükmün belirlenmesinde asıl olan, necasetin hayvanın etinde zahir olup olmaması ve hayvanın etini değiştirip değiştirmemesidir.

<sup>50</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Ku'ân*, 1: 130.

<sup>51</sup> el-Mâide 5/90.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 24-25.

<sup>53</sup> Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*(Dâru'l-kütübi'l-İslâmî), 1: 101.

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255.

<sup>55</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8: 250; Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 28.

Şafiîler hayvanlara verilen yemin necis veya müteneccis<sup>56</sup> olmasını farklı değerlendirmişlerdir. İmam Nevevî, necis bir suyla yapılmış hamurun koyun, deve ve sığır gibi hayvanlara verilmesinin caiz olduğunu ifade etmekle birlikte, bizatihî necis olan maddelerin eti yenilen hayvanlara yedirilmesinin mekruh olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Şafiîlere göre köpek sütüyle yetiştirilen bir kuzu, cellâle hükmünde olup, onun etini yemek mekruhtur.<sup>58</sup> Nevevî, başka bir yerde konuyla ilgili şöyle demiştir: “Şayet koyun haram bir yemle beslenir veya haram otları yerse, onun süt ve eti haram olmaz. Çünkü et ve süt, bizatihi yenilen haram yemin kendisi gibi değildir. Fakat takvaya uygun olan onun terk edilmesidir.”<sup>59</sup>

Kurtubî, konuyla ilgili İmam Mâlik’in görüşünü şu ifadeleriyle nakletmiştir: Âlimler meyteden veya herhangi bir necis maddeden faydalanmanın caiz olup olmadığı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Aynı şekilde konuyla ilgili İmam Mâlik’ten nakledilen görüşler de muhtelifdir. Bir rivayette ondan, ‘Meyteden faydalanmak caizdir.’ şeklinde bir görüş nakledilirken, başka bir seferinde onun şu görüşü zikredilmiştir: Bunların tamamı haram kılınmıştır. Meyteden veya diğer necis maddelerden hiçbir şekilde faydalanmak caiz değildir. Hatta necis suyla ekinlerin sulanması ve onun hayvanlara içirilmesi de caiz değildir. Aynı şekilde necis maddeler hayvanlara da yedirilemez. Meytenin köpeklere ve yırtıcı hayvanlara yedirilmesi de caiz değildir. Fakat onlar kendileri bunu yemeye kalkarlarsa buna engel olunmaz.<sup>60</sup>

Ayrıca Kurtubî İmam Mâlik’in şu ifadelerine yer vermiştir: “Kullanılması caiz olmayan yiyecek ve içecekleri develere, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlara vermek caizdir. Çünkü onlar hakkında mükellefiyet söz konusu değildir.”<sup>61</sup> Fakat İbn Abdilber, “Eti yenilmeyenlerden olduğu takdirde, necis yiyecekleri hayvanlara yem olarak vermek caizdir.”

<sup>56</sup> Aslı itibarıyla temiz olduğu hâlde daha sonra necis hâle gelen maddeye denir.

<sup>57</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 9: 20.

<sup>58</sup> Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafiî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*(Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1997), 12: 153; Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn*, 3: 279.

<sup>59</sup> Nevevî, *el-Mecmu*, 9: 343.

<sup>60</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Camiu li ahkâmi’l-Kur’ân*(Kâhire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964), 2: 218.

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Cami’*, 10: 47.

şeklindeki ifadeleriyle mubahlık hükmünü sadece eti yenilmeyen hayvanlara hasretmiştir.<sup>62</sup>

Hanbelîler, kısa süre içerisinde kesilmesi veya sağılması düşünülmemeyen hayvanlara necis olan yem maddelerinin verilmesinde bir mahzur görmemişlerdir. Ne var ki Ahmed b. Hanbel'den eti yenilen hayvanları necis yemlerle beslemenin haram olduğu ve bunun eti yenilmeyen hayvanlarda olduğu gibi mutlak olarak caiz olduğu şeklinde iki farklı görüş nakledilmiştir.<sup>63</sup>

Ahmed b. Hanbel'e, bir fırıncının, kendisiyle ekmek hamurunu yoğurduğu suyun içine fare düştüğünü görmesi durumunda ne yapması gerektiği sorulduğunda o, şöyle cevap vermiştir: "Bu ekmeği kimseye satmaz. Sattıklarını geri alır. Sahibini bilemezse, onun parasını tasadduk eder. Bu ekmeği eti yenilmeyen hayvanlara verir; fakat eti yenilen hayvanlara veremez. Ancak bu hayvanların üç gün içinde kesilmeleri söz konusu değilse, o zaman verebilir."<sup>64</sup>

Ahmed b. Hanbel, suya bırakılan meyte ve hayvan dışkısı gibi necis maddeler yoluyla balık avlanılmasının da caiz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bu durumda söz konusu necaset balıklar tarafından yenilecek ve bu balıklar da insanlar tarafından tüketilecektir.<sup>65</sup>

Hayvanlara necis olan yemlerin verilmesinin caiz olduğuna kail olan fakihler şu hadisi delil getirmişlerdir: "İnsanlar Rasûlullah'ın beraberinde Semûd arazîsi olan el-Hıcr'a inip konakladılar. Ardından oranın kuyusundan su aldılar ve bununla hamur yoğurdular. Rasûlullah onlara, oranın kuyusundan aldıkları suyu dökmelerini, o su ile yoğurulan hamuru da develere yedirmelerini emretti."<sup>66</sup>Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, kuyunun suyu necis olduğu için değil de bu kuyudan su çekilmesiyle ilgili yasağın çiğnenmesine bir ceza olarak böyle bir emir verdiği ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*(Rıyâd: Mektebetü'r-rıyâdi'l-hadîse, 1980), 1: 440.

<sup>63</sup> Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hılâf*(Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî), 10: 367.

<sup>64</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 429.

<sup>65</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 387.

<sup>66</sup> Buharî, "Enbiyâ", 19; Müslim, "Zühd", 40.

<sup>67</sup> İbrahim b. Abdissamet b. Beşîr et-Tenûhî, *et-Tenbih alâ mebdâii't-tevcîh*(Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1: 293.

Meyte hakkında rivayet edilen şu hadis de onların delillerinden bir diğeridir: Resûl-i Ekrem ölmüş bir koyun gördüğünde, *“Bunun derisini alıp tabaklayarak (sonra da ondan) istifade etseydiniz ya?”* demiş, oradakiler bunun bir leş olduğunu söylediklerinde ise şöyle buyurmuştur: *“İyi bilinmelidir ki sadece onun yenmesi haramdır.”*<sup>68</sup>

Hanefiler başta olmak üzere necisü'l-ayn olan maddelerden hiçbir şekilde faydalanmayı caiz görmeyen fakihler ise, *“Size şunlar haram kılındı: Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkasının adına kesilen hayvan.”*<sup>69</sup> âyetinin hiçbir tahsis olmaksızın âmm bir lafızla gelmesini delil getirmişlerdir. Konuyla ilgili Resûl-i Ekrem’in şu hadisleri de onların delilleri arasındadır: *“Ne derisi ne de sinirleri, meytenin hiçbir parçasından faydalanmayın.”*<sup>70</sup>

### 3.2. Modern Görüşler

Genel itibarıyla günümüz araştırmacıları da domuz, kan ve meyte gibi bizatihi necis olan maddelerin hayvanlara verilmesini caiz görmemişlerdir. Celâl Yeniçeri, *“Hayvanlar için haramlık söz konusu olamaz ve onlar istedikleri şeyleri zaten yiyip içerler. Ancak insan için yeme-içme, kazanma, üretim ve bazı ilişkiler bakımından haram söz konusu olur. Eğer hayvanlar için haram bir nesneden yem-mama üretiliyorsa bunun haramlığı hayvan bakımından değil insan bakımından olur ve tartışılır. Bizim kendimize haram türden bu gibi yemleri üretmemiz ve onları mal olarak sahiplenmemiz haramsa onlarla hayvanlarımızı beslememiz de haram olacaktır.”* sözleriyle haram/necis maddelerin hayvanlara verilmesini caiz görmemiş ve konuyla ilgili olarak, *“Bizzat ayn maddesi olarak haram olan bir nesne, bir üretimin de hammaddesi yapılamaz.”* şeklinde bir kaide tespitinde bulunmuştur.<sup>71</sup>

Konuyla ilgili değerlendirmede bulunan Faruk Beşer’in, *“Şer’an temiz ve helâl olmayan bir şey yem olarak hayvanlara da verilemez. O halde haram maddeler içeren yemlerle beslenen hayvanların; tavukların, balıkların etlerinin yenmesi haram olmasa bile, tayyib bir helal/helalen tayyiba da olmazlar. Helaldir, çünkü bu yemler onları yiyen hayvanlarda istihale/dönüşüm yaşamıştır, tayyib değildir, çünkü bu hayvanlar haramla*

<sup>68</sup> Buharî, “Zekât”, 61; Müslim, “Hayz”, 101.

<sup>69</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>70</sup> Ebû Dâvud, “Libâs”, 40; Tirmizî, “Libâs”, 7; Nesâî, “Atîra”, 4; İbn Mâce, “Libâs”, 26.

<sup>71</sup> Celal Yeniçeri, *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 143-146.

beslenmiştir, doğallıklarına müdahale edilmiştir.”<sup>72</sup> sözleriyle, Adnan Koşum’un, “Meyte ve habâis hakkındaki naslar da göz önünde bulundurulduğunda, hayvanlara bu tür fıkhen necis kabul edilen yemleri bilerek yedirmenin caiz olmayacağı söylenebilir. Üreticiler tarafından bu tür yemler ve bunların haricinde kan, ölü hayvan eti ve hayvansal atıkların kasten yedirildiği hayvanların etlerinin ve onlardan elde edilen ürünlerin de sakıncalı olduklarını söylemek zor değildir.” şeklindeki yaklaşımları da aynı istikamettedir.<sup>73</sup>

Konuyla ilgili çalışma yapan Hüseyin Baysa ise cumhur-u fukahanın hayvanlara necis şeyler yedirilmesini caiz görmediğini belirtmiş, bunu caiz gören görüşlerle ilgili olarak da, “O dönemin şartlarında hayvanları necis şeylere karşı tamamen korumak oldukça zordu.” sözleriyle meselenin zaruret ve meşakkatle ilgili olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca Baysa, necis şeyleri hayvanlara yedirmenin caiz olduğunu düşünen günümüz araştırmacılarının dayanmış olduğu delilleri tek tek değerlendirerek bunların doğru olmadığını ortaya koymuş ve eti yenilen hayvanları temiz yemlerle beslemenin esas olduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup>

### 3.3. Değerlendirme

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bütün mezhepler bizzat kendisi necis olan yiyecek maddelerinden herhangi bir şekilde faydalanmayı caiz görmemiş ve bunların eti yenen hayvanlara verilmesinin haram olduğunu söylemişlerdir. Fakat genelde aslı itibarıyla temiz olan fakat kendisine az miktarda necaset bulaşan/karışan (müteneccis) maddelerin hayvanlara verilmesinde bir mahzur görülmemiştir.

Buradan yola çıkarak günümüzdeki yemlerin de necis olan hayvansal hammaddelerin (kan, domuz, meyte) katılması sebebiyle sonradan müteneccis hâle geldiği, fakat bunların içinde yer alan necis maddelerin miktarının oldukça az olduğu, dolayısıyla söz konusu yemleri hayvanlara vermenin mubah olduğu akla gelebilir. Fakat böyle bir kıyas doğru değildir. Zira fukahanın üzerinde durduğu meselelerle günümüzdeki uygulamalar arasında oldukça ciddi farklılıklar vardır. En başta ifade etmek gerekirse necis suyla yoğrulan hamurun veya içine necaset düşmüş suyun hayvanlara

<sup>72</sup> Faruk Beşer, “Gıdalarda Helâl Haram Ölçüleri (3)”, erişim 26 Ocak 2016, [http://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk\\_beser/gidalarda-helal-haram-olculeri-3-2024811](http://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk_beser/gidalarda-helal-haram-olculeri-3-2024811).

<sup>73</sup> Koşum, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, 17.

<sup>74</sup> Baysa, “Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu”, 167-173.



verilmesi gibi hadiseler oldukça nadir gerçekleşir. Yem üretiminde ise bu durum süreklilik arz etmektedir. Her ne kadar rasyona katılan necis maddenin oranı düşük olsa da, üretilen yem miktarı ve süresi açısından meseleye bakıldığında, tonlarca necasetin ticaret ve hammadde olarak kullanımı karşımıza çıkacaktır ki fakihlerin verdikleri misaller üzerinden bunu tecviz etmek mümkün değildir. Üstelik fakihler, bu gibi hâdiselerin meydana gelmesinden kaçınmak zor olduğu için, umum-ı belva, hâcet ve zaruret ilkesine dayanmışlardır. Yemlere necis maddelerin katılması ise tamamen ihtiyarî bir fiildir.<sup>75</sup>

Necisü'l-ayn olan yiyecek maddelerinin başında domuz gelir. Cumhur, *رَجْسٌ* ayetinden yola çıkarak,<sup>76</sup> domuzun liaynihi haram/necis olduğunu söylemiş ve bu hükmü, etinin yanı sıra diğer parçalarına da teşmil etmişlerdir.<sup>77</sup> Dolayısıyla domuzun herhangi bir parçasını yemek haram olduğu gibi onun parçalarından herhangi bir şekilde faydalanmak da haramdır. İbn Rüşd, İbn Hazm ve Râzî gibi âlimler bu konuda icma olduğunu belirtmişlerdir.<sup>78</sup> Ayet-i kerimelerde domuzla birlikte haram olduğu bildirilen meyte ve kan da fakihler tarafından liaynihi necis kabul edilmiştir.<sup>79</sup> Fıkıh kitaplarında necis kabul edilen maddelerle ilgili geniş açıklamalar ve ihtilâflar bulunsa da doğrudan konumuzla ilgili olmadığı için bunlara girmiyoruz.

Konuyla ilgili yukarıda geçen delillerin yanı sıra sahabe döneminde yaşana şu hâdise de haram kılınan maddelerden farklı yollarla faydalanmanın caiz olmadığını göstermektedir. Resûl-i Ekrem, murdar hayvan ve şarabın yasaklandığını bildirdiğinde bazı sahabiler: *“Ya Resûlallah ölü hayvanların yağıyla gemiler yağlanır, onlar kandillerde kullanılır. Biz de bu amaçla yağını kullanamaz mıyız?”* demişler ancak Allah Resûlü bunun haram olduğunu ifade etmiş ve sonra da şöyle buyurmuştur: *“Allah*

<sup>75</sup> Hayriye bint-i Ömer b. Musa, *Eğziyetü'l-hayavâni'l-me'kûl âsâruhâ ve ahkâmuhâ dirâseten te'sîliyyeten fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, (Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2006), 205-208.

<sup>76</sup> el-En'âm 6/145.

<sup>77</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 1: 63; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 48; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2: 568.

<sup>78</sup> İbn Hazm, *Merâtibu'l-icmâ fi'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-î'tikâd*(Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye), 149; . Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*(Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 5: 191; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 384.

<sup>79</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 1: 79, 160; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2: 571; Şemsüddin Hatib Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc*(Beyrut: Dâru'l-fıkr), 1: 78; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 84; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 75.

*Yahudilere lânet etsin. Allah onlara iç yağını haram kıldığında onlar bunu erittiler, sonra sattılar ve ardından da bunun parasını yediler.*<sup>80</sup>

Aynı şekilde Ebû Dâvud'da yer alan şu hadis de domuz ve meyteden elde edilecek gelir ve menfaatin yasaklandığını göstermektedir: *"Şüphesiz Allah içkiyi ve onun parasını, meyteyi ve onun parasını, domuzu ve onun parasını haram kılmıştır."*<sup>81</sup>

Meyte, kan, domuz ve şarabı mutlak olarak yasaklayıcı âyetlerin yanı sıra konuyla ilgili yukarıdaki hadisler de mü'minleri bu maddelerden hiçbir şekilde faydalanmama noktasında ikaz etmektedir. Esasen bunların "ayn" maddeleri itibarıyla şer'an necis kabul edilmelerinin bir sebebi de mü'minleri bunlardan uzak tutmaktır. Bu sebeple de günümüzün iktisadî hayatına hâkim olan kapitalist düşünce her ne kadar kârı maksimize, maliyeti ise minimize etme adına başvurduğu yol ve yöntemlerle meşru sınırları zorlasa da üretim ve ticaretlerini İslâmî kurallara göre yapmak isteyen üreticilerin İslâm'ın haram kıldığı ve necis kabul ettiği söz konusu maddelerden uzak durmaları ve bunları yem üretiminde hammadde olarak kullanmamaları ihtiyata en uygun davranış olacaktır.

#### 4. Konunun Hayvan Sağlığı ve Fıtratı Açısından Değerlendirilmesi

Hayvanların, hayvansal kökenli yemlerle beslenmesiyle ilgili üzerinde durulması gereken meselelerden bir diğeri de yetiştirilen hayvanın beslenme biçimi ve fıtrî özellikleridir. Çünkü buna riayet edilmemesi, hayvan sağlığını riske atacaktır ve bir kısım zararların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Farklı bir ifadeyle, hayvana verilen yemin içerisinde yer alan maddelerin temizlik ve necisliği önemli olduğu gibi, söz konusu yemin hayvanın tabiî besin kaynakları arasında yer alıp almaması da fikhî ahkâm açısından önem taşımaktadır. Fakat konunun daha iyi anlaşılması adına öncelikle İslâm'ın hayvan haklarıyla ilgili ortaya koyduğu hükümleri arz etmek istiyoruz.

Kur'ân-ı Kerim, birçok âyet-i kerimede ibret almamız, üzerimizdeki nimetlerin farkına varmamız, şükretmemiz ve helâl-haram olanlarını bilmemiz gibi değişik vesilelerle hayvanlardan bahsetmiştir. Özellikle En'âm sûresinde yer alan şu âyet dikkat çekicidir: *"Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, (onlar da) sizin gibi birer ümmet olmasınlar."*<sup>82</sup> Kurtubî, söz konusu âyetin tefsirini yaparken, Allah'ın

<sup>80</sup> Buharî, "Büyû", 111; Müslim, "Müsâkât", 71.

<sup>81</sup> Ebû Dâvud, "İcâre", 64.

<sup>82</sup> el-En'âm 7/38.

hayvanları da tıpkı insanlar gibi farklı topluluklar hâlinde yarattığını, onların her türlü rızkını tekeffül ettiğini, onlara zulmedilmemesi ve onlarla ilgili emredilen hususların çiğnenmemesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>83</sup>

Aynı şekilde Hz. Peygamber de konuyla ilgili birçok hadisinde, hayvanlara iyi davranılması, onlara eziyet edilmemesi, taşıyamayacakları yükün yüklenmemesi, onların aç ve susuz bırakılmaması ve yiyeceklerinin en güzel şekilde temin edilmesi gibi meselelerle ilgili mü'minleri hayvan haklarına riayet etmeye çağırmıştır. Meselâ Allah Resûlü, bindiği devenin ağır hareket etmesi karşısında onu dürtmeye başlayan Hz. Âişe'ye hitaben, بِالرَّفْقِ عَلَيْكَ buyurarak, ona hayvana yumuşak davranmasını emretmiştir.<sup>84</sup> Hz. Peygamber, karnı sırtına yapışmış bir deve gördüğünde ise mü'minleri şu sözleriyle ikaz etmiştir: *"Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkunuz. Elverişli hallerinde onlara bininiz ve elverişli hallerinde onları yiyiniz."*<sup>85</sup>

Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği şu hadiste ise Nebiyy-i Ekrem, sahabilerden birisine sahip olduğu deve sürüsüyle ilgili şu tavsiyede bulunmuştur: *"Ailenin yanına döndüğün zaman onlara develeri güzel yemlemelerini ve sağarken hayvanların memelerini yarmamaları için tırnaklarını kesmelerini emret."*<sup>86</sup> Hayvanların doyurulmasıyla ilgili ikazın yer aldığı diğer bir hadis ise şu şekildedir: *"Verimli yerde yolculuk yaptığınız zaman develere o yerden nasiplerini verin! (Yani hayvanların karınlarını iyice doyurun!) Çorak yerde yolculuk yaptığınız zaman ise orada yürüyüşü süratlendirin! (Böylece bir an önce hayvanların daha rahat yemlenebileceği bir yere ulaşın!)"*<sup>87</sup>

Allah Resûlü'nün, bir kediye açıklıktan ölünceye kadar hapseden bir kadının bu yüzden cehenneme girdiğini<sup>88</sup> ve yine susuzluktan toprağı yalayan bir köpeğe ayakkabısıyla kuyudan çıkardığı suyu içiren bir adamın Allah'ın mağfiretine nail olduğunu haber vermesi<sup>89</sup> ise İslâm'ın hayvanları yedirip içirmeye ve onlara karşı şefkatli ve merhametli davranmaya ne kadar çok önem verdiğini gösteren iki çarpıcı misaldir.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 419-420.

<sup>84</sup> Müslim, "Birr", 79.

<sup>85</sup> Ebû Dâvud, "Cihâd", 47.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25: 323; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 25.

<sup>87</sup> Müslim, "İmâre", 178; Tirmizî, "Edeb", 75.

<sup>88</sup> Buhârî, "Müsâkât", 10.

<sup>89</sup> Buhârî, "Müsâkât", 10.

Konumuz açısından bütün bu hadislere baktığımızda şu neticeye ulaşabiliriz: Müslümanlar, hayvanların gıdalarına özen göstermekle mükelleftirler. Dolayısıyla hayvanlara kısa veya uzun vadede zararı dokunacak yemleri veremezler. Hiç şüphesiz bunu sağlamanın en önemli yollarından birisi, hayvan beslemede onların anatomik yapılarına ve metabolizmalarına uygun olan yemlerin kullanılmasıdır. Yani yem rasyonlarının belirlenmesinde tek hedef hayvanların et ve süt verimini arttırmak olmamalı, öncelikle hayvan sağlığı düşünülmesi, hayvanların tabii besin kaynaklarının dışında kalan yemler rasyonlara eklenmemeli ve eğer kullanılması düşünüüyorsa risk içermeyen yem katkı maddeleri tercih edilmelidir.

Baysa'nın şu değerlendirmeleri konuyu özetlemektedir: "Ruminantlar (geviş getiren hayvanlar), işlenmemiş hayvansal atıkları tüketebilecek özelliğe sahip değildir. Söz konusu atıklar ancak çeşitli işlemlerden geçirildikten sonra, sadece düşük oranda yemlerine katılınca ruminantlar tarafından tüketilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu durum, ruminantların hayvansal yan ürünleri tüketmeye aslen yabancı olduğunu, onları bu tür yemlerle beslemeye zorlamanın doğal beslenme yöntemlerine yönelik bir müdahale olduğunu göstermektedir. Bu müdahalenin, hayvanların protein ihtiyacını karşılamak amacıyla yapıldığını söylemek, bunu meşrulaştırmak için yeterli bir gerekçe olarak görünmemektedir. Zira diğer hayvanların aksine ruminantların protein ihtiyacı, ön midelerindeki mikrobiyel aktivite ile sağlanmaktadır."<sup>90</sup>

Yüce Allah, "O, yarattığı her şeyi en mükemmel şekilde yapandır."<sup>91</sup> âyetiyle yeryüzünde bulunan canlı cansız bütün varlıkların en mükemmel, en muhkem ve en güzel bir surette yaratıldıklarını beyan buyurmuştur. Fakat varlıkların sahip olduğu bu güzelliklerin devam etmesi, her bir varlığın sahip olduğu tabiatın ve hususiyetlerin korunmasına ve devam ettirilmesine bağlıdır. Nitekim insanların sorumsuzlukları ve su-i istimleri yüzünden yeryüzünde birçok bozulmanın ortaya çıktığı bir gerçektir.<sup>92</sup> Bunun önüne geçilmesinin yolu ise Allah'ın yaratmış olduğu fitrat kanunlarına riayet

<sup>90</sup>Baysa, "Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu", 178. Baysa, kümes hayvanlarının anatomik yapıları ve metabolizmalarının da taneli bitkisel yemlerle uyumlu olduğunu,geviş getiren hayvanlarda olduğu gibi bu hayvanların da hayvansal katkılı yemleri tüketebilecek biyolojik donanıma sahip olmadıklarını, dolayısıyla mezbaha atıklarını bu hayvanlara yedirmeye çalışmanın, esasında bu hayvanları tüketemedikleri şeyleri yemeye zorlamak olduğunu ifade etmiştir. (s. 182)

<sup>91</sup>es-Secde 32/7.

<sup>92</sup>er-Rûm, 30/41.

edilmesidir. Aynı husus hayvanlar âlemi için de geçerlidir. Dolayısıyla metabolizmaları bitkisel yemlerle beslenecek şekilde yaratılan hayvanları hayvansal yemlerle beslemek Kur'ân'da yasaklanan "fitrata müdahale"nin<sup>93</sup> ayrı bir boyutunu oluşturacağı için İslâm açısından mahzurlu olacaktır.

### 5. Konunun Helâl ve Haram Kılınan Hayvanların Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi

Yenilmesi mubah olan veya yasaklanan hayvanların, niçin helâl ve haram kılındıklarının anlaşılması karma yemlerle ilgili sağlıklı fikhî değerlendirmeler yapılabilmesine yardımcı olacaktır. Kur'ân-ı Kerim'de, behimetü'l-en'âm'ın (sığır, deve, koyun ve keçi) helâl;<sup>94</sup> meyte, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın ise haram olduğu ifade edilmiştir.<sup>95</sup> Sünnet'te ise eşeğin yanı sıra<sup>96</sup> yırtıcı kuşlar (pençesi olanları) ve yırtıcı hayvanlar (köpek dişi olanlar) da haram kılınmıştır.<sup>97</sup>

Genel itibarıyla haramlar alanında taabbudîlik hâkimdir. Dolayısıyla domuz etinin, kanın, eşeğin ve yırtıcı hayvanların haram kılınmasının asıl sebebi emr-i ilâhidir. Dolayısıyla söz konusu hayvanların etleri hangi muameleye tâbi tutulursa tutulsun, onlarla ilgili haramlık hükmü değişmez. Bununla birlikte elbette bir kısım hayvanların helâl, bir kısım hayvanların ise haram kılınmasının altında kulların faydasına bakan bir kısım hikmetler vardır. Ayrıca fakihler haramların sınırını belirleme adına haramlık hükmünün kendisine bağlanacağı bir kısım zahîrî illetler belirleme yoluna da gitmişlerdir.

Hiç şüphesiz küçükbaş ve büyükbaş hayvanların helâl kılınmalarına karşılık; yırtıcı hayvanların haram kılınmalarında, söz konusu hayvanların beslenme biçimleri etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in haram kılınan hayvanları, "pençesi olanlar" ve "köpek dişi bulunanlar" şeklinde vasıflandırması da bu hayvanların haramlığının altında yatan illete işaret etmektedir. Zira usûl-i fıkha göre hükmün münasip bir vasfa bağlanması, bu vasfın illet olduğunu gösterir.<sup>98</sup> Yırtıcı kuşlarda bulunan pençe ile yırtıcı hayvanlarda yer alan köpek dişinin fonksiyonu ise diğer hayvanları avlamak ve yemektir. Yani bu hayvanlarda bulunan her iki organ da onların beslenme

<sup>93</sup> en-Nisâ, 4/119.

<sup>94</sup> el-Mâide 5/1; el-Mü'min 40/79.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115.

<sup>96</sup> Buharî, "Zebâih", 27; "Megâzi", 36; Müslim, "Zebâih", 36; "Sayd", 35.

<sup>97</sup> Buharî, "Zebâih", 29; Müslim, "Sayd", 13, 15.

<sup>98</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl* (Müessesetü'r-risâle, 1997), 2: 110.

aracıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber söz konusu ifadeleriyle yırtıcı kuşların ve yırtıcı hayvanların haram kılınmalarının altında yatan illete dikkat çekmektedir ki o da bu hayvanların et yemeleri ve etle beslenmeleridir. Nitekim fakihler de yer yer helâl ve haram kılınan hayvanları tespit ederken bu ölçüden hareket etmişlerdir. Meselâ Hanefilere göre alacakarga leş yediği için haram, ekin kargası ise bitkilerle beslendiği için helâldir.<sup>99</sup>

Konuyla ilgili olarak İbn Teymiye de hayvanların ya yırtıcı oldukları ya habis yiyecekler yedikleri ya da varlıkları itibarıyla bizatihi habis oldukları için haram kılındıklarını ifade etmiş ve sonrasında şöyle demiştir: “Hayvanın yiyeceğinin tayyib olması, onun helâl olmasında etkili olduğu gibi hayvanın habis yiyeceklerle beslenmesi de onun haram olmasında müessirdir. Nitekim cellâlenin eti, yumurtası ve sütüyle ilgili gelen hadisler de bunu göstermektedir. Bu hadislerde tayyib hayvanlar sırf habis yiyeceklerle beslendikleri için haram kılınmışlardır.”<sup>100</sup>

Öte yandan Kur’ân-ı Kerim, birçok âyette minnet makamında behimetü’l-en’âm’ı zikrettiği gibi,<sup>101</sup> bazı âyetlerde aynı makamda mera ve otlaklara da yer vermiştir. Meselâ Nâziat sûresinde şöyle buyrulmuştur: “*Bundan sonra da yeryüzünü döşedi. Ondan da suyunu ve merasını çıkardı.*”<sup>102</sup>

Bazı âyetlerde ise yeryüzündeki bitkilerin ve otlakların insanların ve hayvanların istifade etmesi için yaratıldığı ifade buyrulmuştur. Meselâ Tâhâ sûresinde Yüce Allah, çeşitli bitkilerden çiftler yarattığını ifade ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “*(Bunların bir kısmını) siz yiyin, (bir kısmıyla da) hayvanlarınızı otlatın!*”<sup>103</sup> Benzer bir ayet-i kerime de şu şekildedir: “*Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer.*”<sup>104</sup>

Aynı şekilde Yüce Allah, Abese sûresinde gökten indirdiği yağmurla yeryüzünde ekinler, üzümler, yoncalar, zeytinlikler, hurmalar, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar bitirdiğini beyan buyurduktan sonra şu ifadeleriyle bunların yaratılma maksadına dikkat çekmiştir: “*İşte bütün*

<sup>99</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 3: 68.

<sup>100</sup> Takiyyüddin Abdullah b. Ebü’l-Kasım b. Muhammed b. Teymiyye, *el-Mecmû’l-fetâvâ*(Medîne: Mecmeu’l-meliki Fehd, 1995), 21: 586.

<sup>101</sup> el-Mâide 5/1; el-Mü’min 40/79; el-En’âm 6/142; el-Hac 22/28.

<sup>102</sup> en-Nâziât 79/30-31.

<sup>103</sup> Tâhâ 20/54.

<sup>104</sup> Yunus 10/24.

*bunları sizin ve hayvanlarınızın faydalanması için yaptık.*<sup>105</sup>Secde sûresinde ise şöyle geçmektedir: *“Kupkuru yerlere suyu ulaştırdığımızı, onunla gerek hayvanlarının gerekse kendilerinin yiyegeldikleri ekini çıkarmakta olduğumuzu görmediler mi?”*<sup>106</sup>

Birçok âyette başka hayvanlar değil de hususiyle behimetü'l-en'âm'ın helâl kılındığı bildirilmiştir. Bu hayvanların helâl kılınmasının müessir vasfı ise onların sadece bitkisel yemlerle ve otlaklarla beslenmesidir. Zikri geçen âyetlerde bitkilerin, mera ve otlakların bu hayvanların faydalanması için yaratıldığının beyan buyrulması da bunu desteklemektedir.<sup>107</sup>

Yukarıda yer alan âyetlerin de açıkça ifade ettiği üzere Allah, deve, sığır ve davar gibi hayvanlar için fitrî besin kaynakları yaratmıştır. Nitekim son yüzyıla kadar otlardan ve değişik bitkilerden oluşan bu besinler hayvanların yegâne beslenme kaynağını oluşturmuş ve onlar için yeterli gelmiştir. Fakat günümüzde hayvanlara protein yönünden zengin olan hayvansal yemler yedirilmeye başlanmıştır. Her ne kadar bunun hayvanların daha hızlı büyümesi ve daha verimli olması gibi bir kısım faydaları olsa da muhtemel bir kısım riskler içerdiği de muhakkaktır. Nitekim doksanlı yılların sonunda ortaya çıkan ve Avrupa'da birçok ölüme sebep olan deli dana hastalığı bunun en bariz örneklerinden birisidir. Avrupa ülkelerinde yemlere hayvansal yem maddelerinin katılmasının yasaklanması da söz konusu risklerin bilim çevreleri tarafından da kabul edildiğini göstermektedir.<sup>108</sup> Bu sebeple tabiatı itibarıyla otçul olan hayvanlara hayvansal proteinlerin yedirilmesi fıkıh açısından da mahzurlu olacaktır.

## 6. Konunun “Zarar” Açısından Değerlendirilmesi

Hayvan yemleriyle ilgili hükümlerin değerlendirilmesinde esas alınacak ölçülerden birisi de “zarar” ilkesidir. Meselenin daha iyi anlaşılması adına kısaca İslâm'ın zararı ortadan kaldırmaya yönelik ne tür düzenlemeler yaptığına bakalım.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki İslâm'ın ortaya koyduğu hükümler nasıl maksadı; zaruriyat-ı hamse'nin muhafazasıdır. Bunlar da din, nefis, akıl, nesil ve maldan ibarettir. Bu beş esasa gelecek her türlü zararın defedilmesi, dinî hükümlerin öncelikli maksatlarındandır.

<sup>105</sup> Abese 80/25-32.

<sup>106</sup> es-Secde 32/27.

<sup>107</sup> Hayriye bint-i Ömer, *Eğziyetü'l-hayavâni'l-me'kûl*, 7, 72.

<sup>108</sup> Baysa, “Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu”, 162.

Nitekim Yüce Allah, “Kendinizi öldürmeyin. Allah şüphesiz ki size merhamet eder.”<sup>109</sup> şeklindeki beyanıyla, insanın gerek kendi nefsinin gerekse kendisi gibi olanların nefsinin öldürmeyi yasaklarken, aynı zamanda insana zarar verecek ve nefsinin helak olmasına sebep olacak fiilleri de yasaklamaktadır.<sup>110</sup> Aynı şekilde Bakara sûresinde yer alan, “Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!”<sup>111</sup> âyetiyle genel bir prensip ortaya konulmuş ve bir şekilde insana zararlı olacak her türlü tehlike ve mefsedetten uzak durulması gerektiği beyan edilmiştir.<sup>112</sup> Allah Resûlü’nün, “Zarar yoktur. Zarara zararlarla karşılık vermek de yoktur.”<sup>113</sup> şeklindeki sözü ise zararın izale edilmesi gerektiğiyle ilgili temel bir fıkıh kaidesi ortaya koymuştur.

Öte yandan zararın önlenmesi dinî hükümlerin öncelikli hedefleri arasında yer aldığı için, bunun nehyedilmesi ve ortaya çıkan zararın izale edilmesiyle ilgili fukaha tarafından da pek çok fıkıh kaidesi ortaya konmuştur. Mecelle’nin fıkıh kaideleriyle ilgili olan ilk yüz maddesi arasında konuyla ilgili birçok kaideye yer verilmiştir. “Zarar ve mukabele bî’z-zarar yoktur.”<sup>114</sup> “Zarar izâle olunur.”<sup>115</sup>, “Zarar bikaderi’l-îmkân def olunur.”<sup>116</sup>, “Def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır.”<sup>117</sup> maddeleri bunlardan bazılarıdır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan netice şudur: İslâm dininde, kolaylığın temin edilmesi, zarar ve meşakkatin giderilmesi, insanların umumî ve hususî yararlarının gözetilmesi, kısaca maslahatın sağlanması esas olduğundan dolayı, zarara yol açan durum ve davranışlar yasaklanmıştır. Öyle ki ibadetlerle ilgili hükümlerden, ceza ve muamelâtla ilgili hükümlere kadar pek çok fikhî ahkâmın, zararı önleme veya telâfi etme düşüncesi etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu sebeptendir ki İslâm dini, tıpkı koruyucu hekimlikte olduğu gibi, prensip olarak daha başta zarara uğramamak için gerekli olan tedbirlerin alınmasını ve bu konuda ihtiyatlı hareket edilmesini tavsiye etmiş; bir şekilde zararın ortaya çıkması durumunda ise bunun tazmin ve telâfi edilmesini benimsemiştir. Nitekim İslâm hukukçuları da bir şeye daha baştan mâni olunmasının, meydana geldikten sonra onun ortadan kaldırılmasından daha kolay olduğunu ifade

<sup>109</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>110</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1: 1431; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*(Eser Neşriyat, 1979), 2: 1343.

<sup>111</sup> el-Bakara 2/195.

<sup>112</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 702-703.

<sup>113</sup> İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

<sup>114</sup> Mecelle, md: 19.

<sup>115</sup> Mecelle, md: 20.

<sup>116</sup> Mecelle, md: 31.

<sup>117</sup> Mecelle, md: 30.



etmişlerdir.<sup>118</sup> Zararı tamamen önlemenin mümkün olmadığı durumlarda ise yapılması gereken, zararın büyümesine fırsat vermeme ve onu olabildiğince alt düzeyde tutmaya çalışmaktır.<sup>119</sup>

Zararın izalesiyle ilgili kaidenin yiyecekler alanındaki tatbikine baktığımızda da karşımıza şu çıkar: İslâm, yeme ve içme konusunda vaz' ettiği hükümlerle hayatı koruyucu bazı tedbirler getirmiş ve aldığı önlemlerle insana zararlı olan gıdaları da haram kılmıştır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın helâl kıldığı maddelerin insan için faydalı, haram kıldıklarının ise zararlı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda insanın kendisine ve başkalarına zarar vermesinin yasaklanmasıyla ilgili dinî hükümler ve genel prensipler göz önüne alındığında, insan bünyesine veya onun ruh sağlığına zarar veren gıdaların yenilip içilmesinin caiz olmadığı da anlaşılmış olur. Buna göre akrep ve yılan gibi zehirli hayvanlar veya bozulmuş yemekler insana zararlı olduğu için caiz olmadığı gibi, ister hayvan, ister bitki isterse maden kökenli olsun, insana zarar veren ve sıhhati gideren her türlü gıdanın alınması da caiz olmayacaktır. Bu gıdaların helâl asıllardan üretilmiş olmasının da bir önemi yoktur.<sup>120</sup>

Bu açıdan hakkında nas bulunmayan yiyeceklerin hükmünü tespit etmede, onların insana zarar verip vermemeleri, diğer bir tabirle maslahat delili önemli bir ölçü olmaktadır. Fakihlerin ilgili âyet ve hadislerle dayanarak ortaya koydukları, "Faydalı şeylerde asıl olan mübahlık, zararlı şeylerde asıl olan ise haramlıktır."<sup>121</sup> şeklindeki kaide, konuyu özetlemektedir. Fakat zararlı olan gıdalardaki zararlar ortadan kaldırıldığında bu gıdaların tekrar helâl hale gelecekleri de unutulmamalıdır.

Şer'î hükümlerin temel maksadı kulların maslahatlarının gerçekleştirilmesi olduğuna göre, bunun sağlanması adına her türlü zararın önlenmesi gerekecektir. Dolayısıyla yemlerin de hem hayvanların hem de onları tüketen insanların sağlığı açısından herhangi bir risk içermemiş olması, konuyla ilgili nasların genel hedeflerinden birisidir.

<sup>118</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 2: 270; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4: 107.

<sup>119</sup> Bilal Aybakan, "Zarar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yay., 2013), 44: 131-132.

<sup>120</sup> Vehbe Zuhayli, *Ahkâmu'l-mevâddi'n-necise ve'l-muharreme*(Dimeşk: Dâru'l-mektebî, 1997), 38-39; Abdülvehhâb Abdüsselam Tavîle, *Fıkhu'l-et'ime mâ yehillu vemâ yahrumu mine'l-et'imetri*(Beyrut: Dâru's-selâm, 2010), 30.

<sup>121</sup> Takıyyüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*(Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 3: 165.

Yemlerle ilgili dile getirilen riskler iki noktada toplanmaktadır. Bunlardan birincisi, yemlere katılan hayvansal kaynaklı yem maddelerinin, bu hayvanları tüketenler açısından BES hastalığı başta olmak üzere bir kısım sağlık riskleri ortaya çıkarması; ikincisi ise yemlere katılan yem katkı maddelerinin içerdiği potansiyel risklerdir. Bunlara daha önce işaret edilmişti.

Konunun uzmanlarınca, karma yem rasyonlarına katılan hayvansal kökenli yem maddelerinin veya yem katkı maddelerinin, hayvan veya insan sağlığı açısından zararlı olduğu tespit edildiği takdirde, İslâm fıkhı açısından da bunların kullanılması ve bunlarla beslenen hayvanların tüketilmesi caiz olmayacaktır. Fakat bu konuda “mekruh” veya “haram” şeklinde kesin bir hükmün verilebilmesi için, konuyla ilgili yapılan bilimsel araştırmaların söz konusu zararlar hakkında net veriler ortaya koyması gerekmektedir. Gerçi Batı’da ortaya çıkan BES hastalığı hayvansal kökenli yemlerin potansiyel bir kısım riskler içerdiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Diğer yandan yem rasyonlarına eklenen antibiyotikler ve hormon özelliği taşıyan maddeler gibi bazı yem katkılarının riskleriyle ilgili de konunun uzmanlarınca açıklamalar yapılmaktadır.<sup>122</sup>

Netice itibarıyla İslâm’ın ortaya koyduğu “zararın izalesi” ilkesinden hareketle yemlere hayvansal kökenli yem maddelerinin ve sağlık açısından riskli olduğu ortaya konulan yem katkılarının katılmasının mahzurlu olduğunu söylemek mümkündür.

### 7. Konunun Tayyibât-Habâis Açısından Değerlendirilmesi

Kur’ân-ı Kerim, Müslümanlar tarafından tüketilmesine izin verilen yiyeceklerle ilgili olarak “helâl” ve “tayyib” kelimelerini kullanmıştır. Bazı âyetlerde her iki kavram da birlikte zikredilirken,<sup>123</sup> bazı âyetlerde ise tayyib kavramı tek olarak zikredilmiştir.<sup>124</sup> Hz. Peygamber hakkında nâzil olan şu âyette ise tayyibâtın helâl, habâisin ise haram olduğu anlaşılmaktadır: “O, onlara tayyib olan şeyleri helâl, habîs olan şeyleri de haram kılar.”<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Bkz. Tuncer, “Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antikoksidiyal ve İlaçlar”, 29-37.

<sup>123</sup> el-Bakara 2/168.

<sup>124</sup> el-Mâide 5/4; el-Bakara 2/172.

<sup>125</sup> el-A’raf 7/157.

Tayyib sözlükte, temiz, iyi, hoş, güzel, lezzetli, zararsız ve sıhhatli gibi mânâlara gelirken;<sup>126</sup> habîs ise kötü, pis, zararlı, şerli, iğrenç, zemmedilen fiil ve günahkâr gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>127</sup>

Tayyib ve habîs kavramlarıyla ilgili birçok tanım yapılmış olsa da bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Temiz, zararsız, sağlıklı, güvenli ve selim zevklerin kendisinden hoşlanarak ona karşı lezzet ve iştihâ hissettiği yiyecekler tayyib olurken; pis, zararlı, habîslik ve kötülüğü hem aklen bilinen hem de duyuyla hissedilen, selim zevklerin iğrenerek kendisinden uzak durduğu ve aynı zamanda yenilmesi insan kerametine zıt olan yiyecekler de habîs olarak isimlendirilmiştir.<sup>128</sup>

Mâlikîler habîsi sadece naslarda haram kılınmış olan yiyeceklere hasretmiş,<sup>129</sup> Şafîî ve Hanbelîler hakkında nas bulunmayan yiyeceklerin hangilerinin habîs olduğunu anlama adına Arap örfüne başvurulması gerektiğini söylemiş,<sup>130</sup> Hanefî mezhebi ise bu konuda bozulmamış selim insan fitratını ölçü almıştır.<sup>131</sup>

Mâlikî mezhebinin görüşünü esas alacak olursak, “O, onlara tayyib olan şeyleri helâl, habîs olan şeyleri de haram kılar.”<sup>132</sup> şeklindeki âyeti izah etmemiz zor olacaktır. Buradan açıkça anlaşılan tayyibin helâlden, habîsin de haramdan farklı olduğudur. Aynı şekilde habîsin tespitinde Arap örfünün esas alınması da evrensel ve objektif bir kriter olarak kabul edilemez.

Konuyla ilgili Hanefîlerin yaklaşımı daha kuşatıcıdır. Fakat onlar da meseleyi sadece nesnelere dış görünüşüne hasretmişlerdir.<sup>133</sup> Hâlbuki bunun yanında onların yapıları itibarıyla zararlı olmaları da habîs olmalarını gerektirebilir. Nitekim İbn Âşur, habîs kavramını, zararlı olan, âkibeti itibarıyla riskli olan veya insanların kabul edemeyeceği ölçüde pis olan maddeler hakkında kullanırken,<sup>134</sup> İbn Teymiye de habîsin varlıkların bizzat kendileriyle kaim olan bir vasıf olduğunu ifade etmiş ve onu “akla, ahlâka ve

<sup>126</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 563; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 3: 288.

<sup>127</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 141; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 5: 231-133.

<sup>128</sup> Yüksel Çayroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda* (Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016), 87-89.

<sup>129</sup> Karâfî, *ez-Zahîra*, 4: 104-105.

<sup>130</sup> Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 25; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9: 65.

<sup>131</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 27; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 5: 38.

<sup>132</sup> el-A'raf, 7/157.

<sup>133</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 5: 36.

<sup>134</sup> Muhammed Tahir b. Muhammed el-Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 9: 135.

kendisi için yaratılmış olduğu maksatlar konusunda insana zarar veren her türlü şey” olarak tarif etmiştir.<sup>135</sup>

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere habis; pis/necis olan, haram kılınan, tiksinti veren veya zararlı olan maddeler hakkında kullanılmaktadır. Allah insanı kerim ve şerefli yarattığı için, habis olan yiyecekleri ona haram kılmış ve onun yiyeceklerinin tayyibattan olmasını murat buyurmuştur. Bu açıdan naslarda doğrudan haram olduğu bildirilen meyte ve domuz gibi şeyler; fakihlerce necis kabul edilen şarap, kan, idrar ve dışkı gibi maddeler; haşerat gibi yenilmesi insana tiksinti veren hayvanlar ve zehir gibi insan sağlığı açısından zararlı olan maddeler habis oldukları için gıda olarak tüketilemezler.

Daha önce geçen cellâle meselesinde de görüldüğü gibi, hayvanların beslenme şekilleri onların tayyiblik ve habislik hükümlerine etki edebilir. Gerçi tabiatı itibarıyla habis olan ve haram kılınan hayvanlar, temiz yemlerle beslendiklerinde tayyib olmazlar. Meselâ domuz, hangi tür yemlerle beslenirse beslensin ve bu süre ne kadar uzun tutulursa tutulsun, onun haramlık hükmü değişmez. Haramların taabbudî olması da bunu gerektirir. Fakat aslı itibarıyla tayyib olan hayvanlar, pis yemlerle beslendiklerinde habis hâle gelebilirler. Bu hayvanların pis kokmaya başlaması ve etlerinin değişmesi de onların tayyipliklerini kaybettiğini gösterir.<sup>136</sup> Aynı şekilde bu hayvanların bir süre karantinaya alınarak temiz yemlerle beslenmeleri tekrar onları temiz hâle getirir. Dolayısıyla Allah'ın tayyib olarak yarattığı ve fitratları itibarıyla tayyib yemlerle beslenen hayvanlar, necis yemlerle beslenmek suretiyle habis hâle getirilmemelidir.

### 8. Konunun İstihale Açısından Değerlendirilmesi

Lügatte, tagayyür, tahavvül, tebeddül, eğrileşme, bir hâlden başka bir hâle geçme; imkânsız olma, gayrimakul olma gibi manalara gelen<sup>137</sup> istihâlenin ıstilahî manası ise temel yapısı değişikliğe uğrayan bir maddenin ayn'ının, öncekinden farklı isim, sıfat ve özelliklere sahip olan başka bir ayn'a dönüşmesi demektir.<sup>138</sup> Genel itibarıyla Hanefî ve Mâlikîler istihale geçiren pis ve haram maddelerin temiz ve helâl hâle geleceklerini kabul ederken; Hanefîlerden Ebû Yusuf ile Şafîî ve Hanbelîler buna karşı çıkmış ve

<sup>135</sup> İbn Teymiye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 17: 180.

<sup>136</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11: 255.

<sup>137</sup> Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*(Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 1: 68; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 28: 367-368.

<sup>138</sup> Çayıroğlu, *Helâl Gıda*, 250-251.

naslarda yer alan bazı istisnalar dışında istihalenin maddelerin hükmüne bir etkisinin olmayacağını savunmuşlardır.<sup>139</sup>

Hayvansal yemlerle beslenen hayvanların hükmünü ele alırken sıklıkla üzerinde durulan konulardan birisi de istihale olmuştur. Çünkü yenilen gıdaların metabolizma tarafından istihaleye tâbi tutulduğu bir gerçektir. Yani alınan her gıda, midede ve bağırsaklarda bulunan enzimler tarafından parçalanarak sindirilmekte ve böylece aslî yapısını kaybetmektedir. Bu itibarla da hayvanların beslenmesinde kullanılan haram veya necis yiyecekler, asli halleriyle bu hayvanları tüketen insanların midelerine girmemektedir.

Naslarda açıkça yasaklanmasına rağmen, Hanefî ve Mâlikîler gibi birçok fakihin cellâleye haram hükmünü vermemesinin altında yatan temel gerekçe de budur. Meselâ İbn Rüşd, yediği necis maddelerin hayvanın karnında ete dönüşeceğini, dolayısıyla bunun helâl olacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre hayvanın eti helâl olduğuna göre ete dönüşen maddelere de aynı hükmün verilmesi gerekecektir.<sup>140</sup>

Bununla birlikte Hz. Peygamber'incellâlenin etini yasaklamasından hareketle, hayvanların yedikleri yemlerin tam bir istihâle geçirmeyecekleri ve hayvanın midesine inen necis maddelerin hususiyetlerinin hayvanın etine de sirayet edeceği ileri sürülmüştür. Mesela Dihlevî, cellâlenin etinin ve sütünün yasaklanmasının sebebi olarak, onun yediği necasetin hayvanın azalarına sirayet etmesini ve onun bütün cüzlerine yayılmasını göstermiştir. Dolayısıyla ona göre hayvanın hükmü de yediği necasetin hükmüyle aynı olacaktır.<sup>141</sup>

Canlı vücutlarına giren bütün besin kaynakları (yağlar, proteinler, karbonhidratlar) istihaleye uğramaktadır. Örneğin protein yapılı bir madde mide ve bağırsaklarda sindirilmekte ve aminoasitlere ayrılmaktadır. Protein molekülleriyle, onu oluşturan aminoasit molekülleri ise yapı açısından birbirinden tamamen ayrı maddelerdir. Yenilen yiyeceklerin, dışkı haline gelmesi, yani temizken necis olmaları da onların istihâleye uğradıklarını göstermektedir.

Bununla birlikte kanda ve hayvanın diğer parçalarında bulunan bir kısım tehlikeli patojenler (bakteriler, virüsler, mantarlar) yenilen yemle

<sup>139</sup> Çayroğlu, *Helâl Gıda*, 260-297.

<sup>140</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 18.

<sup>141</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliga*(Beyrut: Dâru'l-cil, 2005), 2: 282.

birlikte hayvan vücuduna girmekte ve onu tüketen insanlarda da bir kısım hastalıklara sebep olabilmektedir. Mesela hayvanların aşırı küflenmiş yemlerle beslenmesinin, süt ve süt ürünlerine mikotoksinlerin<sup>142</sup> geçmesine sebep olduğu ifade edilmiştir.<sup>143</sup> Dolayısıyla necis yemlerin hayvanların midesinde istihâle geçirmesi ve necislik hükümünü kaybetmesi, onları tamamıyla mahzursuz hâle getirmemektedir. Her ne kadar istihâleden dolayı söz konusu hayvanların etleri için “necis” hükmü verilemese de bu, hayvansal yemlerin taşıdığı riskleri ortadan kaldırmamaktadır.

Meselenin istihâleyle ilgili bir diğer yönü de günümüzde karma yem üretiminde ortaya çıkmaktadır. Hayvanların muhtelif parçalarından alınarak belirli aşamalardan geçirildikten sonra elde edilen et unu, kemik unu, tüy unu, kan unu gibi maddelerin istihâle geçireceği ve dolayısıyla temiz hâle geleceği ileri sürülebilir. Ne var ki bu, doğru değildir. Çünkü hayvansal yemlerin üretim aşamasında uygulanan kurutma, sterilize etme, yağını süzme ve öğütme gibi işlemler daha ziyade fizikî hâdiselerdir.<sup>144</sup> Zaten yem üreticileri de söz konusu maddelerin protein yapılarının bozulmasını arzu etmezler. Zira hayvanlara, hayvansal yemlerin verilmesinin asıl maksadı, onların protein ihtiyacını karşılamaktır.<sup>145</sup>

### Sonuç

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, günümüzde üretilen karma yemlerin fikhî hükmünü anlayabilmek için konunun birçok yönden ele alınması gerekmektedir. Konunun, mezbaha atıkları kullanılarak hayvansal yemlerin üretilmesinin hükmü, yem rasyonlarına et ve kemik unu gibi hayvansal maddelerle yem katkı maddeleri ilâve edilmesinin hükmü, bu yemlerin hayvanlara verilmesinin hükmü ve söz konusu hayvanların tüketilmesinin hükmü olmak üzere başlıca dört yönü bulunmaktadır. Aynı şekilde karma yemlerle beslenen hayvanların tüketilmesinin caiz olup olmadığına hükmedebilmek için de meselenin cellâle, hayvan fitratı, zarar, habis/tayyib olma ve istihâle açısından ele alınmasına ihtiyaç vardır.

Kanaatimizce bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, hayvansal yem maddelerinin üretimi, eti yenen hayvanlara verilmesi ve bu hayvanların tüketimi İslâm fikhına göre uygun değildir. Konuyla ilgili

<sup>142</sup> Mikotoksinler, çeşitli patojenik mantar türleri tarafından sentezlenen ve alındıkları zaman insan ve hayvanlarda bir kısım hastalıklara sebep olan bileşiklerdir.

<sup>143</sup> Abdullah Çağlar - Muhammed Yusuf Çağlar, “Süt ve Süt Ürünleri”, 29.

<sup>144</sup> Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açıdan İncelenmesi*, 105.

<sup>145</sup> Koşum, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, 17.

doğrudan yasaklayıcı bir delil olmadığı için buna “haram” denilemese de meseleye maslahat açısından bakıldığında bunun caiz olmadığı anlaşılacaktır. Bunun dayanağı ise; Allah Resûlü’nün cellâleyle ilgili uyarıları, nefsin, aklın, neslin korunmasının İslâmî hükümlerin en başta gelen hedeflerinden birisi olması, İslâm’ın necasetlerden uzak durmayla ilgili getirdiği hükümler, âyetlerdeki fitrata çağrı, bir kısım zararları bulunduğu ve bazı hastalıklara sebebiyet verdiği gerekçesiyle hayvansal yemlerin ve hormon özelliği taşıyan bazı yem katkı maddelerinin birçok ülkede yasaklanması ve rasyona katılan bu tür maddelerin hayvanların tabii gıdaları arasında yer almaması yani onların fitratına aykırı olması gibi gerekçelerdir.

### Kaynakça

- Abramson, Michael B. “Mad Cow Disease: An Approach to its Containment”. *Journal of Health Care Law and Policy* 7/2 (2004): 316-362.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1999.
- Ali el-Kârî, Ubeydullah b. Mes’ud el-Mahbûbî. *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*. Beyrut: Dâru’l-erkâm.
- Arıman, Huriye–N. Mevlüt Aras. “Hormon veya Hormon Etkisine Sahip Yem Katkı Maddelerinin Balık Yetiştiriciliğinde Kullanımı”. *E. Ü. Su Ürünleri Dergisi* 19/3-4, (2002): 545-553.
- Aybakan, Bilal. “Zarar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.44:130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Baysa, Hüseyin. “Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 30 (2018): 61-189.
- Beşer, Faruk. “Gıdalarda Helâl Haram Ölçüleri (3)”.Erişim 26 Ocak, 2016. [http://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk\\_beser/gidalarda-helal-haram-olculeri-3-2024811](http://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk_beser/gidalarda-helal-haram-olculeri-3-2024811).
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali.*es-Sünenü’l-kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü’l-maârifî’l-Osmaniyye, 1344.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1994.
- Çağlar, Abdullah – Muhammed Yusuf Çağlar. “Süt ve Süt Ürünleri”.Uluslararası 2. Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi Bildiri Kitapçığı. Konya: Aybil Yayınları,2013.
- Çalicioğlu, Mehmet. “Deli Dana Hastalığı (BSE) ve Veteriner Halk Sağlığı”.*Bilim Teknik Dergisi*(Kasım 2014): 6.
- Çayroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku’na Göre Helâl Gıda*. Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016.
- Deslys, Jean-Philippe –Andre Picot. *Mad Cow Disease The Risk to Humans*. Trc. David Marsh. Flammarion,2002.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi’l-bâliga*. Beyrut: Dâru’l-cil, 2005.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’ân Dili*.Eser Neşriyat, 1979.
- Filya, İsmail v.dğr. *Hayvan Besleme*. Eskişehir: Anadolu Yayınları, 2013.

- Gânim, Aide. "A'yânün muharremetün ve necisetün tütrahu kenemûzec li'l-istihâleti'l-muhtahirati min manzûrin şer'iyin". Erişim 5 Şubat 2016. <https://azkahalal.files.wordpress.com/2014/04/i-l7-aida-ghanim1.pdf>.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâburî. *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasarı Halil*. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- Hayriye bint-i Ömer b. Musa. *Eğziyetü'l-hayavâni'l-me'kûl âsâruhâ ve ahkâmuhâ dirâseten te'sîliyyeten fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2006.
- İbn Âşur, Muhammed b. Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-maânî ve'l-esânîd*. Kurtuba: Müessesetü Kurtuba, 1967.
- İbn Abdilber. *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne*. Riyâd: Mektebetü'r-riyâdi'l-hadîse, 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Musannef İbn Ebî Şeybe*. Cidde: Şirketü dâru'l-kible, 2006.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *Merâtibu'l-icmâ fî'l-ibâdât ve'l-muâmelât ve'l-îtikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-hadîs*. Bağdad: Matbaatü'l-ânî, 1397.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dâru'l-kütübî'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Mısır: Mektebetü'l-Medeniyye, 1975.
- İmam Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393.
- İbn Teymiye, Abdullah b. Ebü'l-Kasım b. Muhammed. *el-Mecmûu'l-fetâvâ*. Medîne: Mecmeu'l-meliki Fehd, 1995.
- Kale, Mehmet v.dğr. "Et ve Et Ürünlerinde BSE-Risk Materyali Var Mıdır?". *Atatürk Üniversitesi Veteriner Bilimleri Dergisi* 1/1-2, (2006): 16-19.
- Karabulut, Ali v.dğr. "Karma Yem Endüstrisi". Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi. Ankara, 2000.
- Karâfi, Ahmed b. İdris b. Abdurrahim. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karakuş, M. Ülkü. "Türkiye'de Karma Yem Üretimi ve Sorunları". Ziraat Mühendisliği VII. Teknik Kongresi Bildiriler Kitabı. Ankara: Ziraat Mühendisleri Odası, 2010.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâî fî tertîbi's-şerâî'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabi, 1982.
- Koşum, Adnan. "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22, (2013): 11-18.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Camiu liahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hılâf*. Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî.



- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Daru'l-fikr.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- Rafî'î, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995.
- Resmî Gazete. "Karma Yemlere Katılması ve Hayvanlara Yedirilmesi Yasak Olan Maddeler Hakkında Tebliğ", Tebliğ No: 2005/24.Erişim 5 Nisan 2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050616-13.htm>.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Sa'id. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-mesûl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Sübki, Ali b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Şenköylü, Nizamettin. "Türkiye'de ve Dünyada Yem Sektörüne Genel Bakış, Beklentiler". Türkiye Ziraat Mühendisliği VIII. Teknik Kongresi Bildiriler Kitabı-2. Ankara: Ziraat Mühendisliği Odası, 2015.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Tavile, Abdülvehhâb Abdüsselam. *Fikhu'l-et'ime mâ yehillu vemâ yahrumu mine'l-et'imeti*. Beyrut: Dâru's-selâm, 2010.
- Tenûhî, İbrahim b. Abdissamet b. Beşîr. *et-Tenbih alâ mebâdii't-tevcîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Tuncer, H. İlknur. "Karma Yemlerde Kullanımı Yasaklanan Hormon, Antibiyotik, Antioksidiyal ve İlaçlar". *Lalahan Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi* 47/1, (2007): 29-37.
- Türkmen, İsmet v.dğr. *Temel Yem Bilgisi ve Hayvan Besleme*. Eskişehir: Anadolu Yayınları, 2011.
- Tüzün, Cevdet Gökhan – Sedat Aktan. "Kanatlı Hayvanlarda Verime Dönüşmeyen Yem". Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi 7/1 (2012): 115-123.
- Vural, Neslihan Mervenur. *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Yeniçeri, Celal. *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhî Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Kuvety: et-Türâsü'l-Arabî, 2001.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, 1313.

Zühayli, Vehbe. *Ahkâmu'l-mevâddi'n-neciseti ve'l-muharremeti fi'l-gizâi ve'd-devâi*.  
Dimeşk: Dâru'l-mekتبî, 1997.

## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### MEHMET AKİF'İN "KUR'AN'A HITAP" ŞİİRİ

MEHMET AKIF AND HIS POEM "ADDRESS TO THE QUR'AN"

**Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK**

mahmutozturk0263@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5846-7135

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

**Atıf@** Öztürk, Mahmut. "Mehmet Akif'in 'Kur'an'a Hitap' Şiiri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 73-97.

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** :19 Ekim 2018 / October 2018

**Kabul Tarihi / Accepted** : 23 Mayıs 2019 / 23 May 2019

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2019 / 15 June 2019

**Sayı – Issue** : 41

**Sayfa / Pages** : 73 - 97

**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.472233

### Öz

"Kur'an'a Hitap" M. Akif Ersoy'un kaleme aldığı ilk şiirlerindendir. O, bu şiirini yirmi bir yaşında, hafızlığını tamamladığında yazmıştır. Şiir 1895 yılında *Mektep Dergisi*'nde yayımlanmıştır. Bu şiir, M. Akif'in *Safahat*'a almadığı şiirler arasındadır. Mesnevi tarzında yazılan şiir dört bölümden ve 28 beyitten oluşmaktadır. Şiir, Kur'an'a hitapla başlamakta, onun bazı özellikleri zikredildikten sonra yine Kur'an'a hitapla tamamlanmaktadır.

Şiirde öncelikli olarak Kur'an'ın bir mucize olduğu, benzerinin getirilemeyeceği, Kur'an'ın mahlûk olmadığı, müminler için neler ifade ettiği ele alınmıştır. Şiir'de pek çok konuya temas edilmiştir. Dolayısıyla çok geniş içeriğe sahip bazı konular birer mısra ile özetlenmiştir. M. Akif şiirin son kıtasında kendi duygularını dile getirmiştir. Burada Kur'an'a olan saygısını, emirlerini gerçekleştirmenin en büyük arzusu olduğunu dile getirmiştir. Bu şiirinde Akif ayrıca Kur'an'ın dünyada dost ve fikirdaşı olduğunu, ahirette de yardımcı olmasını umduğunu ifade etmiştir. Şiirde bir kısmı lafzî iktibaslar başta olmak üzere Kur'an-ı Kerim'e pek çok atıf bulunmaktadır. Telmihlerle beraber bu atıfların sayısı yirmiyeye ulaşmaktadır.

Bu çalışmada Kur'an'a Hitap şiiri M. Akif'in edebî çalışmalarının başlangıç noktasını ve üslubunu tespit amacına yönelik olarak incelenmiştir. Bu açıdan bu çalışma, 21 yaşında genç bir şairin sahip olduğu kültür ve malumatı satır aralarından okumaktan ziyade öncelikle onun o yaşlardaki ilgileri, yol haritasını belirlemedeki samimiyeti ve günümüze geldiğinde bu samimiyetin gerçekleşme durumunu ele almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** M. Akif, Kur'an, Kur'an'a Hitap, mucize, tehaddi

### Abstact

"Address to the Qur'an" is one of the first poems written by M. Akif Ersoy. He wrote this poem when he finished memorizing the Qur'an at the age of twenty-one. The poem was published in the Mektep Journal in 1895. "Address to the Qur'an" is among the poems that M. Akif did'nt add to *Safahat*. The poem, written in the Mathnawi style, consists of four parts and 28 couplets. The poem begins with an appeal to the Qur'an and after mentioning some its features ends with an appeal to the Qur'an again.

In the poem, it has been preemptively dealt with that the Qur'an as a miracle, it couldn't be replicated, it was not created and what it means for the believers. Many topics have been touched upon in the poem. Therefore, every mentioned some subject having a very large content are summarized with in a single verse. M. Akif expressed his own feelings in the very last part of the poem. Here he expressed his respect for the Qur'an, and that his greatest desire is to follow its commands. Akif also expressed that the Qur'an is his friend and associate in this life, and his hope that it would also be his supporter in the Hereafter. In the poem, there are many references to the Qur'an, some of which are literal quotations. With the indirect references, the total number of references reaches to twenty.

In this study, Address to the Qur'an poem has been examined in order to determine the beginning point of M. Akif's literary works and his style. In this respect, this study has mainly handled the concerns of a twenty-one years old poet, his sincerity in providing a road map and realization level of this sincerity today, rather than read between the lines to see cultural and knowing level of such a young poet.

**Keywords:** M. Akif, the Qur'an, Talking to the Qur'an, miracle, challenge

### Giriş

M. Akif Ersoy (1873-1936) yakın tarihimizin üzerinde en çok konuşulan şair ve yazarlarından. Akif, dil bilgisi ve ilmî müktesebatı sayesinde doğu ve batı dünyasını tanıyan, naklî ilimler yanında müspet ilimlere de aşına olan bir mütefekkindir. Yaşadığı çağda meydana gelen hadiseleri yakından takip etmiş, duygu ve düşüncelerini bazen basın yoluyla, bazen de doğrudan insanlara hitap ederek paylaşmıştır. Düz yazıları ve vaazları milli birlik ve beraberlik; cehaletten ve ataletten sıyrılıp yeniden gayrete gelme ve İslam'a muhalif davranışları terk etme gibi belli konulara münhasırken şiirleri daha geniş yelpazede konular içermektedir. Kanaatimizce bu çeşitlilik M. Akif'in gördüklerini, duyduklarını ve hissettiklerini şiirleştirebilmedeki maharet ve alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımını *Safahat* kitabındaki şu mısralarla belirtir:

- Hayır, hayâl ile yoktur benim alış verişim...  
İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi), 2009), 246.

Bir fotoğraf sanatçısının gezip gördüğü yerleri fotoğraflaması gibi M. Akif de tanık olduğu olayları, seyahatlerinde uğradığı mekânları, şiirlerine adeta resmederek aktarmıştır. O tanık olduğu hasta bir öğrencinin ıstırabını, babasından kalan küfeye öfkeyle tekme atan yetim çocuğu ve seyrettiği bir güreş müsabakasını mükemmel bir şekilde nazmederken, Balkan savaşlarının yüreğinde açtığı yaraları, Bursa'nın işgali üzerine hissettiği üzüntüyü, milli birlik ve beraberliği temin için yaşadığı heyecanı da mısralarında dile getirebilmiştir. M. Akif bazen bir fotoğraf karesi için veya Sa'dî'den okuduğu bir beyit üzerine de şiir yazmıştır. Bu noktada önemli olan herhangi bir şeyin M. Akif'in düşünce dünyasında bir karşılık bulabilmesidir.

Bu makalenin çalışma konusu olan "Kur'an'a Hitap" şiirini de benzer şekilde yirmi bir yaşında hafızlığını tamamladığında yazmıştır. Kur'an'a Hitap, M. Akif'in bundan sonra yazacağı şiirlerin habercisi gibidir. Şiirin son beytinde Kur'an-ı Kerim için söylediği "Dünyada refik ü hemzebânım" mısrası aynen tahakkuk etmiş, M. Akif Kur'an'la olan irtibatını hayatı boyunca sürdürmüş ve *Safahat*'in pek çok şiirinde Kur'an-ı Kerim'den lafzî ve manevî iktibaslarda bulunmuştur. Kur'an'a Hitap şiiri, dil, üslup ve içerik bakımından *Safahat*'taki pek çok şiirden farklıdır. M. Akif'in bu şiirini *Safahat*'a almamış olması bu şiirin az tanınmasına yol açmıştır.

Şiirin tahliline geçmeden önce ana hatlarıyla M. Akif'in hayatından ve edebi şahsiyetinden söz edeceğiz.

### 1. Ana Hatlarıyla Mehmet Akif'in Hayatı

1873 yılında İstanbul'un Fatih semtinde Sarıgözel mahallesinde doğan<sup>2</sup> Mehmet Akif'in soyu baba tarafından Arnavutluk'a anne tarafından Buhara'ya dayanmaktadır.<sup>3</sup> Babası Tahir Efendi, Fatih Medresesi müderrislerinden salih, fazıl, vefakâr, onurlu ve iyiliksever bir ilim adamıdır. Annesi Emine Şerife Hanım ise daima Kur'an okuyan dinî hassasiyetleri olan bir hanım efendidir.<sup>4</sup> M. Akif ilk tahsilini babasından almıştır. Tahir Efendi M. Akif'le gezerken bile fırsatı değerlendirip ona çok şey öğretmiştir.<sup>5</sup> M. Akif'in

<sup>2</sup> M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 2003), 28: 432.

<sup>3</sup> Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1945), 3-4.

<sup>4</sup> Eşref Edip Fergan, *MehmetAkif- Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları*, (İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1962) 244.

<sup>5</sup> Fergan, *MehmetAkif*, 250.

bildiği ve meclislerde yeri ve zamanı gelince bolca kullandığı darb-ı mesellerinin kaynağı ise evde daima Kur'an okurken gördüğü annesidir.<sup>6</sup>

Yaşadığı dönemin usulüne uygun olarak ilk, orta ve lise tahsilini maddi zorluklar içinde ama düzenli olarak tamamladı.<sup>7</sup> M. Akif daha liseyi tamamlamadan babası vefat etti. Liseden sonra yüksek tahsilini mülkiye alanında yapmak istiyordu. Ancak annesi ve kardeşi Nuriye'ye bakabilmek için hemen atanması gerektiğinden<sup>8</sup> ilk mezunlarına iş garantisi veren sivil Baytar Fakültesinde kayıt yaptırdı.<sup>9</sup> Gece gündüz çalışıp bölümünü birincilikle tamamladı.<sup>10</sup> Baytarlıktan sonra bir ara hukuk fakültesini okumak istediye de bazı nedenlerden dolayı vazgeçti. Mezuniyetten sonra 1893 yılında Orman Meadin ve Ziraat Nezareti Beşinci Umuru Baytariye ve Islahı Hayavanat Şubesi'nde çalışmaya başladı ve kısa süre içinde müfettiş yardımcılığına atandı. Bunların dışında Halkalı Ziraat Mekteb-i Alisi kitabet muallimliği (1906), Çiftlik Makinist Mektebi Türkçe muallimliği (1907) Darülfünun edebiyat muallimliği (1908) yaptı. Dürüstlüğünden dolayı bazı görevleri yarım kaldı. Bir görevinden kendisine yönelik olmasa bile tanık olduğu idari haksızlıklardan dolayı istifa etti.<sup>11</sup> Darü'l-Hikmeti'l-İslamiyye genel sekreterliğinden azledilmesinde Millî Mücadelenin başlangıcındaki muhalif tutumları sebep oldu.<sup>12</sup>

Bazı resmi ve Teşkilat-ı Mahsusa'daki özel görevlerinden dolayı Arabistan, Arnavutluk, Almanya, Mısır gibi ülkeleri dolaştı. I. Mecliste Burdur Mebusu olarak da görev yapan M. Akif, Kurtuluş Savaşı'nda kamuoyu oluşturmak noktasında aktif roller üstlendi.<sup>13</sup> II. Meclis kurulduktan sonra yöneticilerle ters düşen M. Akif Mısır'a yerleşti.<sup>14</sup> On yılı

<sup>6</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 244.

<sup>7</sup> Tansel, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, 6; Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1990), 22.

<sup>8</sup> Hasan Basri Çantay, *Akıfname*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 20.

<sup>9</sup> Mehmet Emin Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı Mehmet Akif*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 19.

<sup>10</sup> Süleyman Nazif, *Mehmet Akif, Şairin Zatı ve Asarı Hakkında Bazı Malumat ve Tetkikat*, (İstanbul: 1924), 7.

<sup>11</sup> Çantay, *Akıfname*, 20.

<sup>12</sup> Çantay, *Akıfname*, 23; Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, 294.

<sup>13</sup> Nazif, Süleyman, *Mehmet Akif, Şairin Zatı ve Asarı Hakkında Bazı Malumat ve Tetkikat*, (İstanbul: 1924), 22.

<sup>14</sup> M. Orhan Okay, *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989), 11.

aşkın bir süre orada yaşadıkdan sonra hastalanması üzerine Türkiye'ye döndü ve 27 Aralık 1936 yılında İstanbul'da vefat etti.

Her zaman doğru bildiklerini yazdı. Bir yandan milleti işgalci düşmanlara karşı örgütlemeye çalışırken, diğer yandan onları cehalet ve atalet gibi görünmeyen düşmanlarla savaşmaya davet etti. İşlevsiz kalan kurumları ıslah edip yeniden aktif hale getirmenin çarelerini dillendirdi. Sahip olduğu maddi-manevi kaynakları şahsi ikbali için değil; milletin menfaati için kullandı. Gençleri lisan bilmeye, batıyı tanımaya teşvik etti.

## 2. M. Akif'in İlmî ve Edebî Şahsiyeti

M. Akif, ilk, orta ve yüksek tahsillerine zamanında başlayıp başarıyla tamamlamıştır. İlme son derece düşkün olan babası Tahir Efendi, M. Akif'in eğitimini sadece okullara havale etmemiş, yaşadığı müddetçe eğitimi ile yakından ilgilenip onun ilk hocası olmuştur.<sup>15</sup> Annesi Emine Şerife Hanım, oğlu Akif'in dinî tahsil yapmasını istese de babası Mehmet Tahir Efendi oğlunun temayülüne bakarak tercihi ona bırakıp, annesine de "Medresede alabileceği dinî tahsili fazlasıyla kendisinin ona sunacağını," belirtmiş ve gereğini de yapmıştır.<sup>16</sup> Çantay'ın belirttiğine göre babası M. Akif'i sıkı bir disiplin içinde yetiştirmeye çalışmıştır.<sup>17</sup>

M. Akif, Fatih İbtidaisi'nde eğitime başladığında babasından da Arapça derslerini almaya başladı. Daha sonra arkadaşları Şevket ve Naim beylerle kurdukları özel çalışma grubuyla gecesini gündüzüne katarak çalışan M. Akif,<sup>18</sup> İmam Bûsîrî'nin meşhur Kaside-i Bürde şiirini şerhlere bakmaksızın okuyup açıklayabilecek kadar Arapçasını ilerletti.<sup>19</sup> Bir taraftan Fransızcasını da ilerletmeye çabalayan Akif'in Fransızca öğrenmesinde İspartalı Hakkı'nın büyük teşvikleri oldu.<sup>20</sup> Orhan Okay'ın tespitlerine göre daha rüşdiye tahsiline devam ederken Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca'da birinciliği kimseye kaptırmamıştır.<sup>21</sup> Bu noktada Ahmet Kabaklı'nın "Şiirlerinin bir sözlüğü yapılırsa en çok sayıda kelime kullanan

<sup>15</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 250.

<sup>16</sup> Atay, Rifat, "Mehmet Akif" *XIX Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), 131.

<sup>17</sup> Çantay, *Akifname*, 14.

<sup>18</sup> Cündioğlu, Düccane, *Bir Kur'an Şairi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012) Çantay, *Akifname*, 24; Fergan, *Mehmet Akif*, 397-398.

<sup>19</sup> Kuntay, *Mehmet Akif*, 19.

<sup>20</sup> Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı Mehmet Akif*, 34-35.

<sup>21</sup> Okay, *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, 7.



şairimizin Akif olduğu anlaşılacaktır”<sup>22</sup> şeklindeki tespitini hatırlatmak yerinde olacaktır.

Mütevazı bir kütüphaneye sahip olan M. Akif, bu kitapların tamamını defalarca arkadaşlarıyla beraber okudu.<sup>23</sup> Bir arkadaşıyla daha rahat kitap okumak için evini taşımaktan üşenmeyen M. Akif, İmam Müberrid’in *Kitabü’l-Kamil*’ini Ali Fehmi Efendi’den<sup>24</sup>, Simavna Kadısı Şeyh Bedreddin’in *Vâridât*’ını 1904-1908 yılları arasında devrin mütebahhir ulemasından Musa Kazım Efendi’den okumuştur.<sup>25</sup> Fransızca kitapları ise Mithat Cemal Kuntay ile beraber mütalaa etmiştir.<sup>26</sup>

Hiçbir zihni karışıklığa meydan vermeden aynı gün üç ayrı dille ihtisas düzeyinde okumalar yapabilme kabiliyetine sahip olan Akif, Mahir İz’in bildirdiğine göre Ankara’da Milletvekili iken bile okumalarına devam etmiştir. Sözgelimi sabahları Mahir İz’le yaptıkları okuma bittiğinde bu defa Hasan Basri Çantay’la beraber “Muallakat” okumuşlardır. Mecliste görüşmeler başlayınca kadar masasında Fransızca bir eseri tercüme ile meşgul olur, akşam olunca Taceddin Dergâhı’nda Hariciye Hukuk Müşaviri Münir Ertegün beye “Hafız Divanı”nı okuturdu.<sup>27</sup>

Bütün bu okumalar, Akif’in zihninde iz bırakmış, makalelerinde, vaazlarında ve şiirlerinde yeri geldikçe bu bilgilere müracaat etmiştir. Söylediklerinin doğru olmasına özen gösteren M. Akif, yazdıklarının da doyurucu olmasına dikkat etmiştir. O’nun bazı şiirler için günlerce hazırlık yaptığı, hazırladığı plana göre şiiri tamamlamak için alın teri döktüğü bilinmektedir. Hatta bu hassasiyetinden dolayı İkinci Asım ve Haccetü’l-Veda’ gibi şiirleri yeterli malumat toplayamadığı ve planı zihninde tamamlayamadığı için fikir aşamasında kaldığı bilinmektedir.<sup>28</sup>

M. Akif’in şiire merakı küçük yaşlarda başlamıştır. İbnü’l-Emin Mahmut Kemal Bey, hatıralarında amcasının kızı Hatice Cemile ve Akif’le beraber çocukluk yaşlarında aruza uymayan, heceye gelmeyen mısralar söylemeye gayret ettiklerini naklederken, Akif’in bazı mısralarının kendi

<sup>22</sup> Kabaklı Ahmet, *Mehmet Akif*, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, ts.), 126.

<sup>23</sup> Kuntay, *Mehmet Akif*, 33.

<sup>24</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 291.

<sup>25</sup> Cündioğlu, *Bir Kur’an Şairi*, 20; Kuntay, *Mehmet Akif*, 42-43.

<sup>26</sup> Kuntay, *Mehmet Akif*, 29.

<sup>27</sup> İz, Mahir, *Yılların İzi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990), 125.

<sup>28</sup> Öztürk, Mahmut, Milli Şairimiz Mehmet Akif Ersoy’un Gerçekleşmeyen Projeleri, *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)*, 1/2 (2016): 67-69.

söylediklerinden daha iyi olduğunu özellikle belirtmek istemiştir.<sup>29</sup>Babası Tahir Efendi vefat ettiğinde M. Akif, onun vefatına “*Cennet olsun ruhuna Tahir efendinin mekân.*” mısrasıyla tarih düşürmek istemiştir.

M. Akif başlangıçta bizim edebiyatımızda Muallim Naci ile Abdülhak Hamid'in; Fars edebiyatında da Sadi ile Hafız'ın tesirindeydi. Bu tesir 1908 yılından sonra tamamen kaybolmuş ve kendine mahsus şiirler yazmıştır.<sup>30</sup>

Akif'in şiirlerini aruzla yazdığı bilinmektedir. Mithat Cemal aruzu kullanmadaki başarısını “nazmın zembereğini bulmuş, aruzu kurmuştu”<sup>31</sup>ifadesiyle dile getirir. Keza “Hasta” şiirinde kızları Feride ve Cemile'nin bebek yüzünden birbirlerine yaptıklarını aruz veznine uydurarak şiirine alabilmiştir.<sup>32</sup>M. Akif'in şiirlerindeki dil ve üslup zaman ilerledikçe daha oturmuş, dili giderek sadeleşmiştir. Kendisinin de bir röportajında belirttiği gibi “Asım” şiiri ilk kitaplara nazaran daha sade bir dille kaleme alınmıştır.<sup>33</sup>

Onun sanat anlayışını da Üçüncü Safahat'a bir takriz yazan Ferit Bey şu ifadelerle özetlemektedir: “Çünkü sen sanatta gaye aramıyorsun; lakin gayede sanat arıyorsun.”<sup>34</sup>Onun sadece gördüklerini yazdığı, hayal âlemine dalmadığı, sözlerinin doğru olmasına her şeyden çok önem verdiği bilinmektedir. Şu mısraları da aynı hakikati ifade etmektedir:

*Hayır, hayâl ile yoktur benim alışverişim...*

*İnan ki her ne demişsem, görüp de söylemişim.*

*Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:*

*Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek*<sup>35</sup>

Arasında *Kur'an'a Hitap* şiirinin de bulunduğu eski şiirlerinin üslubu ile daha sonra Safahat'ta yayınlanan şiirlerin üslubu arasında belirgin bir fark gözlenir. Henüz şahsiyetini bulmadığı ilk gençlik yıllarında Divan şiirinin ortak lügati ile taklit ettiği örneklerin dilini kullanır. İlk dönemlerde yazdığı şiirlerdeki Türkçe kelime sayısı bazen üçte bire kadar düşebilmektedir.<sup>36</sup> Bu

<sup>29</sup> Çantay, *Akifname*, 16.

<sup>30</sup> Çalışkan, Adem, “Ölümünün 56. Yılında Mehmet Akif Ersoy'un Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri”, *Din Öğretimi Dergisi*, 38, (1993) : 81.

<sup>31</sup> Kuntay, *Mehmet Akif*, 22.

<sup>32</sup> Tansel, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, 38-39.

<sup>33</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 259.

<sup>34</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 76.

<sup>35</sup> Ersoy, *Safahat*, 246.

<sup>36</sup> Uluçay, Mustafa, *Tasannusuz bir şair Mehmet Akif*, (Ankara: Atlas Yayınları, 2016), 48.

sebeple ilk şiirlerinden birisinin Kur'an'la ilgili olması ve şiirde başlangıç noktasının tespiti açısından incelediğimiz "Kur'an'a Hitap" şiirini üslup açısından değil, içerik açısından inceleyeceğiz.

### 3. M. Akif'in Kur'an'la İlgili Müktesebatı

Dindar bir anne ve babanın evladı olmak Akif'in Kur'an-ı Kerim'le çocuk yaşlarda tanışmasına vesile olmuştur. Erken yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenen Akif, hafızlığa sekiz yaşında iken başlamıştır.<sup>37</sup> Hıfzını tamamlaması ise yirmili yaşlarında nasip olmuştur. Kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre bu süre zarfında Kur'an-ı Kerim'le sürekli hemhal olmuş, her gün mutad olarak Kur'an-ı Kerim'i okumaya gayret etmiştir: "Tahsil-i Ali'yi bitirdikten sonra hafız oldum. Fakat ondan evvel, Kur'an'ı okuya okuya gayet pişkin hale getirdiğim için zaten hıfz ile aramda uzun bir mesafe yoktu. Az bir müddet içinde Kur'an'ı ezberleyiverdim."<sup>38</sup> Çantay'ın belirttiğine göre bu süre altı aydır.<sup>39</sup> İstanbul Bozdoğan Kemerindeki Kirazlı Mescit'te bazen mukabeleler okuması hıfzını daha da kuvvetlendirmiştir.<sup>40</sup>

Esasen "Akif'in hayatında Kur'an'ın yerini konuşmak, onu tanıyanlar açısından malumu ilam kabilindedir. Hayatının başucunda daima Kur'an olan Akif, aynı zamanda bir oturuşta Kur'an hatmini tamamlayacak kadar güçlü bir hafızdı. Muhammed Abduh'un tefsir yaparken müracaat ettiği yegâne kitap olan *Celaleyn Tefsiri*'ni Akif, Ankara'ya gelmeden evvel on sekiz defa hatmetmiştir. Bundandır ki, Türkçe bir meal yazma ihtiyacı hâsıl olduğunda akla gelen ilk isim Akif olmuştur. Yedi yılını verdiği meal çalışması onun Kur'an kültürüne hâkimiyetini bir hayli artırmıştır. Kur'an meali ile uğraşırken hıfzını da teravihleri hatimle kıldırarak kadar ilerletmiştir."<sup>41</sup>

M. Akif'in hafızlığının yanı sıra çok iyi Arapça bilmesi, Kur'an'a Hitap şiirinde de belirttiği gibi söylemlerinin Kur'an merkezli olması ile neticelenmiştir. O şiirlerinde sıklıkla Kur'an-ı Kerim'den delil getirmiştir. *Safahat*'in bazı kitapları (Hakkın Sesleri) doğrudan manzum tefsirlerden

<sup>37</sup> Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi*, 12.

<sup>38</sup> Fergan, *Mehmet Akif*, 520.

<sup>39</sup> Çantay, *Akifname*, 254.

<sup>40</sup> Uluçay, Mustafa, Akif'in Kur'an Mealinde Dil ve Üslup Özellikleri, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED]*, 50/1 (2014);, 121-135.

<sup>41</sup> Öztürk, Mahmut, "Mehmed Âkif'in İctimaî Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği", *80 Yıl Sonra Mehmet Akif, (27-28 Aralık, 2017)*, (Ankara), 82.

oluşmaktadır. *Sebilürreşad* Dergisinin tefsir yazılarını da uzunca bir süre M. Akif kaleme almıştır.

Şüphesiz M. Akif'in Kur'an-ı Kerim'le olan alakası anlattıklarımızla sınırlı değildir. Bu konuda yapılmış pek çok müstakil çalışma bulunmaktadır. Biz daha geniş bilgi taleplerini bu çalışmalara yönlendirerek Kur'an'a Hitap şiirine geçmek istiyoruz.<sup>42</sup>

Kuntay'ın şu ifadesi M. Akif'in Kur'an'la olan alakasını özetler mahiyettedir: "Hayatının en ucunda, en yüksek yerinde Kur'an durur."<sup>43</sup>

#### 4. Kur'an'a Hitap Şiiri

Akif bazı şiirlerini tanık olduğu veya yaşadığı hadiseler üzerine kaleme almıştır. Kur'an'a Hitap şiiri de bu türdendir. Hayatı boyunca bağlı kalacağı, ahlâk ve seciyenin temelini teşkil eden Kur'an-ı Kerim hakkındaki bu şiiri hafızlığını tamamladığı sırada yazmıştır.<sup>44</sup> Mektep mecmuasında yayımladığı (14 Mart 1895) Kur'an'a Hitap "Orman ve Meâdin ve Ziraat Nezâret-i Aliyyesi Heyet-i Fenniyyesi'nde baytar Mehmed Âkif" imzasını taşımaktadır.<sup>45</sup> Şiirde "Pîrâye-i hâfızam sen oldun, / Sermâye-i hâfızam sen oldun." mısralarıyla hafızlığına da göndermede bulunmaktadır. M. Akif'e göre ezberlediklerinin en değerlisi Kur'an-ı Kerim'dir. Belki daha genel anlamda ilim namına sahip oldukları arasında hakiki sermayesi de yine Kur'an-ı Kerim'dir.

Kur'an'a Hitap mesnevi tarzında yazılmıştır. İlk iki bölümü onar, son iki bölümü ise dörder beyitten oluşmaktadır. İlk ve son bölümler Kur'an'a ta'zim ve hürmetle hitap ederek kaleme alınmıştır. Diğer bölümlerde de Hz. Peygamber'den söz ederek Kur'an-ı Kerim'in bazı özellikleri zikredilmiştir. Şiirin üçüncü kısmında iki defa zikredilen "Fe'tû" lafzı hariç tutulacak olursa, Kur'an-ı Kerim'den yapılan iktibasların telmihen gerçekleştiğini söylemek mümkündür. *Tenzîl, intifâ-masunsun, münîr, ins-ü cân* gibi ifadeler Kur'an-ı Kerim'den yapılan atıfların ipuçları olarak şiirde yer almaktadır.

<sup>42</sup> Geniş bilgi için Bakınız: Bilgiz, Musa, "Mehmet Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 7/15 (2003), 159-178; Tütün, Sevgi, "Mehmet Akif Ersoy'un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 27/ 4, (2011): 57-68.

<sup>43</sup> Kuntay, *Mehmet Akif*, 194.

<sup>44</sup> M. Orhan Okay, - M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", 28: 435.

<sup>45</sup> Uluçay, Mustafa, "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslûp Özellikleri", 121-135.

Muhteva olarak incelediğimizde şiirde Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği hususundaki meydan okumasına genişçe yer verildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in tarifi sayılabilecek belli başlı özelliklerinin de zikredildiği bu şiir, M. Akif'in Kur'an-ı Kerim hakkındaki duygularını ve hayatına olan etkisini ifade eden mısralarla son bulmaktadır.

Şiirin giriş ve sonuç bölümünde Kur'an'a hitaben dile getirilen ihtiram ifadelerinde yoğun bir farsça terkip kullanımı da dikkati çekmektedir. Özellikle "Ey zîver-i dest-i ihtirâmım" ve "Pîrâye-i hâfızam sen oldun" mısralarınınîrâde-i Seniyyelerde (Padişahın sözlü veya yazılı emri) "hâme-pîrâ-yı ta'zîm olan", "enmile-pîrâ-yı tekrîm olan", "zîver-i dest-i ta'zîm olan" vb. ibarelerle olan benzerliği dikkat çekmektedir.<sup>46</sup>

Kur'an'a Hitap şiiri Safahat'ın her basımında yer almadığından ve makalede konulara göre tasnif edilerek ele alındığından şiirin bütünün bir arada sunmanın yararlı olacağı düşüncesiyle tam metnini buraya derç etmek istiyoruz.

#### **Kur'an'a Hitap**

Ey nüsha-i cânı ehl-i dînin!  
 Ey nâsîh-i şânı münkirînin!  
 Ey meş'al-i hikmet-i îlâhî!  
 Ey mecma'-ı feyz-i bî-tenâhî  
 Takdîr-i meziyyetinde efkâr  
 Heyhât eder mi kudret izhâr?  
 Sen cilvegeh-i cemâl-i Hak'sın,  
 Âyine-i hak desem ehaksın.  
 Tenzîl-i celîl-i kibriyâsın,  
 Burhân-i celâlet-i Hudâ'sın.  
 Feyz aldı cihan senin yüzünden,  
 Bir bârika-i kemâlsin sen.  
 Bir bârika kim bekaya mazhar,  
 Her lem'ası ta zaman-ı mahşer,  
 Bir şu'le-i intifâ-masunsun.  
 Her an bu şerefle rû-nümunsun.  
 Ettin bizi feyz-i Hak'tan âgah,  
 Eynûr-i Mübin tebarek-allâh!

<sup>46</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mübahat S. Kütükoğlu, "îrâde-i Seniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22: 391-392.

Mahlûk değil kelâm-ı Haksın,  
'Âlî-i sunûf-i mâ-halâksın.

\*\*\*

Kur'ân-ı görüp dühât-ı urbân,  
Hep kalmadılar mı lâl ü hayran?  
Furkan ki zahîr-i mü'minîndir,  
Misbâh-ı münîr-i mü'minîndir,  
Şehrâh-ı hüdâ onunla mekşûf,  
Mechûl kalır o olsa meksûf.  
Yâ Rab bu nasıl kitâb-ı 'âlî?  
İdrâke sığışmıyor meâli.  
Ulviyyetin eyleyenler inkâr,  
Bir mislini eylesinler izhâr.  
Elhak o kitâb-ı bî-nazîre,  
Meydâne getirmeden nazîre,  
Âciz bu cihâniyân âciz,  
Kim muktedir, ins-ü cân âciz?  
Mâdâm ki iktidar yoktur,  
Tanzîre de ictisâr yoktur.

\*\*\*

Ahmed ki nebiyy-i bî-gümandır,  
Kur'ân ile feyz-yâb-ı şandır.  
Fe'tû... diyerek Rasûl-i Ekrem,  
Eylerdi muannidîni mülzem.  
Fe'tû... denilince ehl-i inkâr,  
Kâbil mi ki eylesinler isrâr.  
Da'vâya mahal kalır mı artık?  
Gavgâ ve cedel kalır mı artık?

\*\*\*

Ey zîver-i dest-i ihtirâmım!  
Âlemde muhassalü'l-merâmım,  
Pîrâye-i hâfızam sen oldun,  
Sermâye-i hâfızam sen oldun  
Sensin hele ey kitâb-ı a'zem,  
Hâşâ buna hiç tereddüt etmem,  
Dünyada refik ü hemzebânım  
Ukbâda mu'în ü müste'ânım

#### 4. 1. Kur'an'a Hitap Şiirinde İşlenen Konular

Şiirde ağırlıklı olarak Kur'an'ın bir benzerini meydana getirme hususunda müşriklere meydan okuma konusu işlenmiştir. Bunun dışında da hemen her mısra da ta'zim makamında Kur'an'la ilgili bir bilgi sunulmaktadır. Bazen bir veya iki mısra ile Kur'an'la ilgili yapılmış çok önemli tartışmalara ilişkin Akif'in kendi kanaatini özetle dile getirmiştir. Birinci ve dördüncü kıtalarda Kur'an'a hitap ederken kullandığı sıfatlar da Kur'an-ı Kerim'den iktibas edilmiştir. Bu bağlamda şiirde Kur'an-ı Kerim'le ilgili tespit edebildiğimiz hususlar şöyledir:

#### 4. 1. 1. Kur'an'ın Mucize Oluşu

Mucize, bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okunduğu halde benzeri getirilemeyen olağanüstü şeydir.<sup>47</sup> Bu meydan okuma hususu beş duyu organına hitap edebileceği gibi, akla da hitap edebilir. Kaynaklarda belirtildiğine göre diğer ümmetlere gösterilen mucizeler daha çok duyu organlarına hitap ederken Hz. Muhammed'in (s.a.v) ümmetine gösterilen mucizeler ise zekâ ve anlayışlarına uygun olarak genellikle akıllarına hitap etmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizeleri nübüvvetinin kıyamete kadar geçerli olması hasebiyle basiret sahibi diğer insanların da görebilmesi için ekseriyetle akla hitap edici tarza olmuştur.<sup>48</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisi de bu değerlendirmeleri destekler mahiyettedir: "Her peygambere, zamanındaki insanların inandıkları (etkilendikleri) şey cinsinden bir mucize verilmiştir. Bana verilen şey ise Allah'ın bana indirdiği Vahiy'dir."<sup>49</sup>

Akif'e göre Furkan (Kur'an-ı Kerim) Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v) gönderilen ve bize gösterilen bir mucizedir. Onun her ayetinde binlerce mana bulunmaktadır. Sonsuza kadar da böyle devam edecektir:

*Furkan ki kitâb-ı Mustafâ'dır,*

*Bir mu'cize-i Hudâ-nümâdır.*

*Olmaktaulu'nihâye a'len,*

*Bin hârikaher bir âyetinden.<sup>50</sup>*

<sup>47</sup> Suyûtî, Celaleddin, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 2: 252.

<sup>48</sup> Suyûtî, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 2: 252.

<sup>49</sup> Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahihü'l-Buharî = Camiü's-sahih*, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980), Fezailü'l-Kur'an, 1.

<sup>50</sup> "Furkan Muhammed'e (s.a.s) gönderilen kitaptır. Yüce Allah'ın varlığına işaret eden harika bir mucizedir. Nazil olduğu günden bu yana her ayetinden binlerce hakikat ortaya çıkmaktadır ve sonsuza kadar da devam edecektir." Ersoy, *Safahat*, 508.

Kur'an ayetlerinden binlerce mananın anlaşılmasına gelince, on dört asırlık bir zaman dilimi içinde binlerce müellifin Kur'an'ı tefsir ettikleri bilinmektedir. Müfessirler, ayetlerin kelime dizilişleri, ayetlerde kullanılan edatlar, ayetlerin birbirleriyle olan münasebetleri ve benzeri özelliklerinden pek çok mana çıkarabilmişlerdir. Kıyamete kadar her çağda insanlara hidayet rehberliği yapması dahî onun mucize bir kitap olduğunu ispata kâfidir.

#### 4. 1. 2. Kur'an'ın İnkârcılara Meydan Okuması

Hız. Peygamber nübüvvetini ilan ettiğinde bazıları ondan bir mucize göstermesini istediler. Onların bu beklentilerini/iddialarını Yüce Allah, "*Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?*"<sup>51</sup> şeklinde cevaplamıştır. Bu ayetle Yüce Allah Kur'an ayetlerinin mucize olarak yeterli olduğunu bildirmiştir.

Esasen Akif'in de belirttiği gibi Arapların en dâhî edipleri Kur'an-ı Kerim'i duyduklarında ona hayran kalmışlardır.

*Kur'ân-ı görüp dühât-ı urbân,*

*Hep kalmadılar mı lâl ü hayran?*<sup>52</sup>

Hız. Ömer ve Tufeyl b. Amr gibi sahabilerin Kur'an-ı Kerim'in ses nizamındaki ahenkten etkilenerek Müslüman oldukları bilinmektedir.<sup>53</sup> Fakat bazı müşriklerin inadı, akıllarına ve gönüllerine hitap eden Kur'an'ı mucize olarak kabul etmeye izin vermedi.<sup>54</sup> Fakat Kur'an-ı Kerim onları bu inkârlarıyla baş başa bırakmadı. Onların bu mantıksız tutumlarını ispatlamak için güzel konuşan, hitabeti en güçlü olanlarına Kur'an'ın bir benzerini meydana getirme hususunda meydan okudu. Bu meydan okuma yıllarca devam etti ve benzerini getirmeye güç yetiremediler.<sup>55</sup> Kur'an'a Hitap şiirinde bu durum şu mısralarla ifade edilmiştir:

*Ulviyyetin eyleyenler inkâr,*

*Bir mislini eylesinler izhâr.*

*Elhak o kitâb-ı bî-nazîre,*

<sup>51</sup> Ankebût, 29/50-51.

<sup>52</sup> "Arapların en dahi edipleri Kur'an'ı gördüklerinde ona hayran hayran kalıp onun güzelliği karşısında suskun kalmadılar mı?" Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>53</sup> Güler, Zekerîya, "Tufeyl b. Amr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41: 323-324.

<sup>54</sup> Müddessir, 74/18-24.

<sup>55</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 253.



*Meydâne getirmeden nazîre,  
Âciz bu cihâniyân âciz,  
Kim muktedir, ins-ü cân âciz?  
Mâdâm ki iktidar yoktur,  
Tanzîre de ictisâr yoktur.<sup>56</sup>*

“Âciz bu cihâniyân âciz, / Kim muktedir, ins-ü cân âciz?” mısraları İsrâ Suresi 88. ayetine atıfta bulunmaktadır. Bu ayette, inkârcıların güvendikleri insanlardan ve cinlerden destek alsalar dahi Kur’an’a nazire getirmede başarılı olamayacakları belirtilmektedir: “De ki: Andolsun, bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar.”<sup>57</sup> M. Akif de bu kıtanın son iki mısraında onların buna gücü yetmediği için cesaret de edemediklerini söylemektedir.

Müşrikler muarazaya yani meydan okumaya cevap veremedikçe Kur’an-ı Kerim her seferinde onlardan daha kolay bir şey istiyordu. Müşrikler her defasında aciz kalınca da Kur’an-ı Kerim’in iddiası güçleniyor, onların bahaneleri ise geçersiz kalıyordu. Allah müşriklerden önce Kur’an’ın bir benzerini getirmeleri istedi.<sup>58</sup> Müşrikler bunu yapamayınca Allah Teâlâ Kur’an’ın surelerine benzer on sure getirmelerini istedi.<sup>59</sup> Müşrikler bunda da güçsüz kalınca meydan okuma bir sure ile sınırlandı ama sonuç değişmedi.<sup>60</sup> Oysa istemeleri halinde insanları ve cinleri de yardıma

<sup>56</sup>“Kur’an’ın her yönüyle üstünlüğü inkâr edenler buyursunlar bir mislini ortaya koysunlar. Gerçek şudur ki o eşsiz kitabın bir benzerini meydana getirmede beşer çaresizdir. Ne insanlar, ne de cinler onun gibi bir örnek ortaya koymada kelimenin tam anlamıyla acizdirler. Mademki Kur’an’a nazire getirme hususunda beşeriyet muktedir değildir, doğâl olarak buna cesaret edecek kimse de olmayacaktır.” Ersoy, Safahat, 509.

<sup>57</sup> İsrâ, 17/88.

<sup>58</sup>“Yahut “Onu kendisi uydurdu!” mu diyorlar? Hayır, onlar iman etmezler. Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz getirsinler.” Tûr, 52/33-34.

<sup>59</sup>“Yoksa, “Onu (Kur’an’ı) kendisi uydurdu” mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah’tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.” Hud, 11/13.

<sup>60</sup>“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. ” Bakara, 2/23. “Yoksa, Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah’tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin. ” Yûnus, 10/38.

çağırabilecekleri söylenmişti.<sup>61</sup>Müşriklerin hiçbir mazereti kalmayınca iftiralarla Kur'an'ı yaftalamaya çalıştılar. Bazen sihir, bazen de şiir ve eskilerin uydurma masalları dediler. Kimi zamanda onu alaya almak suretiyle insanlar üzerindeki etkisini azaltmaya yeltendiler. Kur'an'ın bir benzerini getirmek gibi görünüşte kolay yolu terk edip, mallarını, canlarını, çocuk ve eşlerini tehlikeye atarak savaşa yolunu tercih ettiler.<sup>62</sup>Arapların bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları Kur'an gerek lafızları ve harfleriyle gerekse cümle yapısı ve üslubuyla Arapçaydı. Ancak harflerinin uyumu, cümlelerinin güzelliği, üslubunun tatlılığı, ayetlerindeki ses uyumu, anlatım tarzında muktezayı hale uygunluğu ve benzeri hususlarda beşerin bir benzerini getiremeyeceği üstünlükteydi.<sup>63</sup> Kılıçla muarazayı, sözle muarazaya tercih ettiklerine göre ikincinin imkânsızlığı ortaya çıkmış oluyordu. Bu meydan okuma ve karşı çıkma "Kur'an'a Hitap"ta şu mısralarla yer almaktadır.

*Ahmed ki nebiyy-i bî-gümandır,  
Kur'ân ile feyz-yâb-ı şandır.  
Fe'tû... diyerek Rasûl-i Ekrem,  
Eylerdi muannidîni mülzem.  
Fe'tû... denilince ehl-i inkâr,  
Kâbil mi ki eylesinler isrâr.  
Da'vâya mahal kalır mı artık?  
Gavgâ ve cedel kalır mı artık?<sup>64</sup>*

#### 4. 1. 3. Halku'l-Kur'an Meselesi

Halku'l-Kur'an, Kur'an'ın diğer varlıklar gibi yaratılıp yaratılmadığı konusundaki tartışmaları ifade eder. Kaynakların ittifakla belirttiğine göre

<sup>61</sup> İsrâ, 17/88.

<sup>62</sup> Suyuti, *Itkan*, 2: 253.

<sup>63</sup> Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-Veciz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, (İstanbul Daru'n-Nida, 2016), 182-183.

<sup>64</sup>"Ahmed (Hz. Peygamber)'in peygamber oluşu her türlü şüpheden uzaktır. Şanının yüksekliği bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından dile getirilmiştir. Hz. Peygamber de "Haydi davanızda sadık iseniz Kur'an'ın bir benzerini getirsenize!" sözleriyle Kur'an'ın inkâr edenleri sustururdu. "Fe'tu..." diyerek meydan okununca inkâr ehlinin buna karşılık vermesi hiç mümkün müdür? Kavga ve söz dalaşı le tartışmayı sürdürmeye hiç imkân kalır mı?" Ersoy, *Safahat*, 509.

Halku'l-Kur'ân meselesi II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla ilmi bir konu olmaktan çıkmış, bir devlet politikasına dönüşmüştür. Öyle bir zaman gelmiş ki İslam âlimleri Kur'an'ın yaratıldığına inanan ve inanmayanlar şeklinde kategorize edilmiş, Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü savunanlar takibe alınmış, işkenceye tabi tutulmuş, hukuki ehliyetleri iptal edilmiştir. İslam tarihinde "Mihne Olayları" olarak anılan bu dönemde bazı âlimler Emevî yöneticilerin baskısından kurtulmak için hicaz ve benzeri uzak bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardır. Halife Me'mûn'un desteği ve teşviki ile 212 (827) yılında başlayan Mihne uygulaması<sup>65</sup> halife Vâsiq-Billâh'ın ölümünden sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde de birkaç yıl devam etmesinin ardından 234'te (849) Halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir. Ancak Mihne devrinin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, Başkadı İbn Ebû Duâd'ın görevinden azledilmesi ve Mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237 (851-852) yılında nihayete ermiştir.<sup>66</sup>

M. Akif şiirinde bu konuya kısaca temas etmek istemiştir:

*Mahlûk değil kelâm-ı Haksın,  
'Âlî-i sunûf-i mâ-halâksın.*<sup>67</sup>

Akif ilk mısrada konuyu şöyle özetlemektedir: "Sen mahlûk değil, Allah'ın kelamısın. Allah'ın yarattığını buyurduğu sınıfların tamamından ayrı ve üstünsün. Çünkü sen Allah'ın kelamısın." İkinci mısrada ise "ma halak" ifadesi kanaatimizce biraz daha açıklanmaya muhtaçtır. Kur'an-ı Kerim'de bu ibare "مَا خَلَقَ اللَّهُ...إِلَّا" / kalıbı kullanılarak pek çok varlığın yaratılış sebebi ve hikmetini açıklarken zikredilmektedir. Dolayısıyla bir hafız olarak Mehmet Akif'in "ma halak" ifadesini kullanırken Kur'an-ı Kerim'de bu ibarelerin geçtiği ayetleri hatırlamış olması muhtemeldir.<sup>68</sup>

#### 4. 1. 5. Kur'an'ın Bir Mü'min İçin İfade Ettiği Manalar

"Kur'an'a Hitap" şiiri Kur'an'ın bazı özelliklerinin zikredilmesiyle başlar. İlk mısra Bakara sûresinde Kur'ân-ı Kerîm'in müminlere hidayet oluşundan söz etmektedir.

<sup>65</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997) 15: 371, 372.

<sup>66</sup> Yücesoy, Hayrettin, "Mihne" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 27.

<sup>67</sup> "Sen yaratılmış değilsin, Yüce Allah'ın kelamısın. Allah'ın yaratmış olduğu bütün varlık türlerinin üstünde bir yere sahipsin." Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>68</sup> Bakınız: Yûnus, 10/5; Hicr, 15/86; Rûm, 30/8; Duhân, 44/39; Ahkâf, 46/3; Nahl, 16/48.

*Ey nüsha-i cânı ehl-i dînin!*

*Ey nâsîh-i şânı münkirînin!*<sup>69</sup>

Nüsha kelimesi Farsçada “reçete” anlamına gelmektedir. Nüsha-i can, hayat reçetesi yani rehber anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif surelerinde bu anlama gelen ayetler de bulunmaktadır. Kur'an mü'minler için bir yol gösterici,<sup>70</sup> bir müjde,<sup>71</sup> bir hidayet ve öğüt,<sup>72</sup> bir nasihatir.<sup>73</sup> Büyün bu ayetlerde ifade edilen manalar ilk mısranın anlam yelpazesine dâhil edilebilir.

Münkirlerin şanını yok etmek ise iki türlü anlaşılabilir. Birisi onların zülüm ve cehalet üzerine kurulu olan düzenlerinin yok olması, diğeri de Arabistan'ın en değer verdiği belagat ve fesahatin Kur'an-ı Kerim'in nüzülü ile beraber cazibesini yitirmesi... Yani inkârcıların maddi ve manevi şan ve şerefleri Kur'an'ın nüzülü ile beraber parlaklığını yitirmiş ve zamanla sönmüştür. Şiirin ilk iki mısrası İsrâ suresi 82. ayetinde Kur'an'ın hem müminlere hem de inkârcılara olan etkisini peş peşe zikretmesiyle de örtüşmektedir: “Biz, Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, müminler için şifa ve rahmettir; zalimlerin ise yalnızca ziyanını artırır.”

Şiirin devamında Kur'an'ın ilahi hikmetlerin meşalesi, Allah'ın insanlara bahşettiği bütün ilimlerin, marifetin toplamı olduğunu dile getirir:

*Ey meş'al-i hikmet-i ilâhî!*

*Ey mecma'-ı feyz-i bî-tenâhî!*<sup>74</sup>

*Takdîr-i meziyyetinde efkâr*

*Heyhât eder mi kudret izhâr?*<sup>75</sup>

Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmasından hareketle, Lokman suresindeki şu ayeti, Kur'an'ın muhtevi olduğu hakikatleri saymanın mümkün olmadığı şeklinde anlamak mümkündür. “Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri

<sup>69</sup>“Ey din ehlinin (Müslümanların) rehberi! Ey inkârcıların (yalancı) şanını silip süpüren!” Ersoy, *Safahat*, 508

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

<sup>71</sup> Bakara, 2/97.

<sup>72</sup> Âl-i İmran, 3/138.

<sup>73</sup> En'am, 6/70, 90,

<sup>74</sup> Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>75</sup>“Ey ilahi hikmetin meşalesi! Ey sonu gelmeyen feyizleri bünyesinde barındıran (kitap)! Heytat! Hiç senin sahip olduğun müstesna özellikleri anlayıp takdir etmeye düşünceler herhangi bir varlık gösterebilir mi?” Ersoy, *Safahat*, 508.

(yazmakla) tükenmez. Şüphesiz ki Allah mutlak galip ve hikmet sahibidir.”<sup>76</sup> Kur'an bir hidayet kitabı olduğundan öncelikli olarak onun bu yönü öne çıkarılmalıdır. Müslümanların fen ve teknoloji alanındaki her gelişmenin ipuçlarını Kur'an-ı Kerim'den bulma gibi bir sorumlulukları bulunmamaktadır. Ancak insan ve tabiatın mahiyetinden söz eden ayetlerin söz konusu disiplinlerin genel kabule mazhar olan kanunlaşmış verileriyle tefsir edilmesi ise makul olmalıdır. Ancak fen ve teknolojinin değişken yapısı dikkate alınarak bu alanda söz söylerken dikkatli olma gereği de akıldan çıkarılmamalıdır.

Kur'an-ı Kerim Allah'ın güzel sıfatlarının en iyi şekilde görülebildiği yegâne kitaptır. Cenâb-ı Hakk'ı bütün esmasıyla bizlere göstermeye en layık ve tek kitap da yine Kur'an-ı Kerim'dir. Allah'ın yüceliğinin delillerini aramak isteyenler de Kur'an-ı Kerim'e bakmaktan başka yol bulamazlar. Cemel çok güzel olmak demektir. Bu güzellik kişinin bedeni özelliklerinde olabileceği gibi, onun davranışlarında da görülebilir. Allah'ın güzelliği ise varlıklarda tecelli eden sıfatları aracılığı ile görülebilir.<sup>77</sup> Hz. Peygamber bu hususta “Allah güzeldir, güzelliği sever.” buyurmaktadır.<sup>78</sup> İşte aşağıdaki kıta bu hakikate değinmektedir.

*Sen cilvegeh-i cemâl-i Hak'sın,  
Âyine-i hak desem ehaksın.  
Tenzîl-i celîl-i kibriyâsın,  
Burhân-i celâlet-i Hudâ'sın.*<sup>79</sup>

Akif'e göre Kur'an bir müminin en büyük destekçisidir. Onun yolunu aydınlatan parlak bir kandildir. İnsanı hedefe ulaştıracak dosdoğru yol Kur'an'ın rehberliğinde keşfedilebilir. Eğer bir mümin için bu hakikat meçhul kalırsa, güneş tutulmasında olduğu gibi karanlıkta kalır.

*Furkan ki zahîr-i mü'minîndir,  
Misbâh-ı münîr-i mü'minîndir,*

<sup>76</sup> Lokman, 31/27.

<sup>77</sup> Ragıb İsfahani Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, (502/1108) Mu'cemu müfredati elfazi'l-Kur'ân, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 110.

<sup>78</sup> Müslim, *Sahihu Mislim*, 1: 93 (İman)

<sup>79</sup> “Sen Allah'ın cemalinin tezahürlerinin görüldüğü/görülebileceği yersin. Allah'ın bütün güzel isimlerinin yansıdığı bir ayna desem, buna en çok sen layıksın. Yüceler yücesi tarafından indirilmişsin. Yüce Allah'ın kuvvetinin delilisin.” Ersoy, *Safahat*, 508.

*Şehrâh-ı hüdâ onunla mekşûf,  
Mechûl kalır o olsa meksûf.<sup>80</sup>*

Nazil olduğu günden bu yana Kur'an-ı Kerim Müslümanların gündeminden çıkmamıştır. Müfessirler O'ndaki hakikatleri keşfedebilmek için binlerce cildi aşan bir tefsir külliyatı ortaya koymuşlardır. Bununla beraber hiçbir asırda Müslümanlar kadim eserlerle yetinmemiş, çağın problemlerine Kur'anî perspektiften çözüm bulmaya gayret etmişlerdir. Müfessirlerin Kur'an-ı Kerim'in lafzi tahlilinden ve ayetlerin yekdiğeri ile münasebetinden namütenahi nükteler çıkarması O'nun mu'ciz bir kelam olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı sahabeye nispet edilen "Kur'an'da her şeyin bilgisi bulunduğu" dair ifadeler de bu manada değerlendirilebilir.<sup>81</sup>

M. Akif de Kur'an'a Hitap şiirinde Kur'an-ı Kerim'in muhtevi olduğu manaların bir tek kişi tarafından bütünüyle kavranmasının mümkün olmadığını hayretle dile getirmektedir.

*Yâ Rab bu nasıl kitâb-ı 'âlî?  
İdrâke sığışmıyor meâli.<sup>82</sup>*

Tefsir geleneğinde de müfessirler benzer bir yaklaşımla yorumlarının kesin ve geçerli tek yorum olmadığını belirtmek için sözlerinin sonuna sık sık "En doğrusunu Allah bilir" ifadesini ekleme ihtiyacını hissetmişlerdir.

M. Akif'in de hayranı olduğu ve adına şiir yazdığı Fahreddin Râzî, tefsirine başlarken daha ilk cümlede sadece Fatıha suresinin ihtiva ettiği fayda ve nüktelerden on bin mesele çıkarılabileceğini ifade eder.<sup>83</sup> Bu rakamın kesretten kinaye olduğu kabul edilebilir. Bununla beraber yaptığı Fatıha suresi tefsirinin bir cilde ulaşması, bu konuda samimi olduğunu göstermektedir.

#### 4. 1. 4. Kur'an'ın Diğer Bazı Özellikleri

M. Akif'in Kur'an'a hitap şiirinde dile getirilen ta'zim ifadeleri ve Akif'in ifade ettiği kendi duygularının da Kur'anî telmihlerle süslü olduğu

<sup>80</sup>"Furkan (Kur'an) ki müminlerin dayandıkları bir güçtür. Müminlerin parlayan lambasıdır. Allah'a giden yol (sırat-ı müstakim'i) onunla keşfedilebilir. Eğer Kur'an'ın ışığı kesilecek olsa bu büyük cadde meçhul kalır." Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>81</sup>Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usul*, (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007), 12.

<sup>82</sup>"Ya Rabbi, bu nasıl yüksek bir kitaptır ki, onun manaları idrake sığmıyor." Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>83</sup>Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö. 606/1209), *et-Tefsirü'l-kebir (Mefâtihi'l-gayb)*, (byy: Darü İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1999) 2: 21.

dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'an'a Hitap şiirinin sonunda bunu kendisi de söylemektedir.

*Sensin hele ey kitâb-ı a'zem,  
Hâşâ buna hiç tereddüt etmem,  
Dünyada refik ü hemzebânım  
Ukbâda mu'în ü müste'ânım<sup>84</sup>*

İkinci beyitte geçen "hemzeban" terkihi farsça bir terkip olup aynı dili konuşmak anlamına gelmektedir. Bu da meselelere aynı bakış açısıyla bakmak ve aynı söylemi tutturmak/geliştirmek demektir. İktibas yolu ile lafzi benzerlikler ortaya koymak da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bu kıtada üzerinde durulması gereken diğer bir husus "*Ukbâda mu'în ü müste'ânım*" mısrasıdır. Mısradaki ukba, ahiret anlamındadır. M. Akif, Kur'an'ın ahirette kendisine yardım edeceğinden söz etmektedir. M. Akif'in bu ifadesi Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'in şefaati hakkında söylediklerini hatırlatmaktadır. Müslim'in Sahih'inde yer alan bir hadiste Hz. Peygamber, müminlere bol bol Kur'an okumalarını, Kur'an'ın ahirette kendisi ile hemhal olanlara şefaet edeceğini müjdelemektedir.<sup>85</sup> M. Akif de dünyada Kur'an'la irtibatını asla kesmeyeceğini, bundan dolayı da onun şefaatine nail olmayı umut ettiğini belirtmektedir.

Şiirde "Fe'tû" "Tenzîl", "intifâ", "münîr", "ins-ü cân", "Tebarek-Allah", "Zahîr" gibi ifadeler Kur'an-ı Kerim'den yapılan atıfların ipuçları olarak görünmektedir. Bu ibarelerin şiirde yel almasında M. Akif'in hafızlığının da payı olduğu kanaatindeyiz. Hıfzını 21 yaşında tamamlayan bir şair-hafızın Kur'an'la ilgili bir şiir yazarken Kur'anî ibareleri kullanması tabiidir.

Kur'an'a hitap şiirinin son kıtasında dile getirdiği duyguları Kur'an-ı Kerim'in daha uzun yıllar onun elinden, dilinde ve hafızasından ayrılmayacağını ipuçlarını vermektedir. Kur'an-ı Kerim artık Akif'in en ziyade saygı duyduğu bir kitaptır. O, Akif'in ancak saygıyla kendisine

<sup>84</sup>"Ey en büyük kitap, haşa zerrece tereddüt etmem ki, sen dünyada benim yol arkadaşım ve aynı dili konuştuğumsun, hem de ahirette bana yardım edecek olansın." Ersoy, *Safahat*, 509.

<sup>85</sup>Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875) *el-Müsnedü's-Sahih el-muhtasar mine's-sünen bi-nakli'l-adli ani'l-adli ila Resulillah s.a.v. (Sahihu Müslim)* [Tah. Muhammed Muad Abdulbaki] (by: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, -ts.) 1: 553 (Kitabü Salati'l-Müsafirin)

uzatacağı elinin süsü gibidir. M. Akif'in tek arzusu artık Kur'an'ın söylediklerini gerçekleştirmekten ibarettir. Çünkü Kur'an-ı Kerim M. Akif'in hafızasının hem süsü hem de tek sermayesidir. İnsanın geçimini ve ticaretini sermayesinden yapması gibi M. Akif'te bundan sonra ne söyleyecekse, ne konuşacaksa hafızasının sermayesi olan Kur'an'dan konuşacaktır.

*Ey zîver-i dest-i ihtirâmım!  
Âlemde muhassalü'l-merâmım,  
Pîrâye-i hâfızam sen oldun,  
Sermâye-i hâfızam sen oldun.<sup>86</sup>*

Şiirde ele alınan diğer bir konu Kur'an'ın evrenselliği ve kıyamete kadar korunacak olmasıdır. Bilindiği üzere İslam dininin ilk muarızları, var güçleriyle İslam'ı ve Müslümanları yok etmek için uğraşmışlardır. Öngördükleri tedbirler istediklerini vermeyince daha büyük adımlar atmışlardır. Eziyet ve işkencelerle İslamiyet'i engelleme çabalarını, diğer İslam düşmanlarıyla ittifak kurarak ilk İslam devletini yıkma teşebbüsüne kadar götürmüşlerdir. Fakat daha ilk andan itibaren Allah Teâlâ Kur'an'ın kendi koruması altında olduğunu,<sup>87</sup> Allah'ın nurunu söndürmeye çalışmanın da beyhude olacağını ilan etmiştir: *"Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler istemeseler de Allah nûrunu tamamlayacaktır."*<sup>88</sup> M. Akif bu ayetin Arapça ibaresinde geçen söndürmek anlamındaki "طفأ" fiilini infial vezninde kullanarak bu ayete telmihen işaret etmektedir:

*Feyz aldı cihan senin yüzünden,  
Bir bârika-i kemâlsin sen.  
Bir bârika kim bekaya mazhar,  
Her lem'ası ta zaman-ı mahşer,  
Bir şu'le-i intifâ-masunsun.  
Her an bu şerefle rû-nümunsun.<sup>89</sup>*

<sup>86</sup>"Ey elimi süsleyen ona değer katan! Bu dünyadaki rüyalarımı hayallerimi gerçekleştiren! Hafızamdaki şeylerin en değerlisi hep sen oldun. Hatta hafızamın sahip olduğu bütün varlığı yine sen oldun." Ersoy, *Safahat*, 509.

<sup>87</sup> Hicr, 15/9.

<sup>88</sup> Saf, 61/8.

<sup>89</sup>"Cihan senin yüzünden feyz aldı, bereketlendi. Mükemmeliyetin bir pırıltısıdır. Bekaya mazhar olan (bir daha sönmeyecek olan) bir parıltı... Her tayfı yeniden diriliş gününe



İnfitâ-masun ifadesi söndürülmekten korunmuş, söndürülemeyen anlamındadır. Müfessirler ayette bahsi geçen nurun, Kur'an,<sup>90</sup> İslam<sup>91</sup> ve peygamberler olabileceğini<sup>92</sup> bildirmişlerdir. Zikredilen bu değerlerin hepsi birbirlerini gerektiren hususlar olduğundan birisinin veya hepsinin kast edilmiş olması da mümkündür. Devamındaki ayet de bu yorumları destekleyecek mahiyettedir: “Müşrikler istemeseler de dinini bütün dinlere üstün kılmak için Peygamberini hidayet ve hak ile gönderen O'dur”<sup>93</sup>

### Sonuç

“Kur'an'a Hitap” M. Akif Ersoy'un ilk şiirlerindedir. Yirmi bir yaşında, hafızlığını tamamlaması üzerine kaleme alıp yayınladığı bu şiir, onun ilk eserlerinden olması ve Akif'in üslubundaki gelişmeyi izlemeye imkân vermesi bakımından önemlidir. Şiir M. Akif'in alışılmış üslubundan farklı özelliktedir. Farsça ve Arapça terkiplerin bolca yer aldığı şiirde az da olsa “*Ey zîver-i dest-i ihtirâmım*” gibi saray yazışma üslubunun izleri görülmektedir. Kompozisyon bakımından dağınık bir görüntü arz eden şiirde işlenen konular dengeli bir seyir izlememiştir. İslami kaynaklarda üzerinde çokça durulan Halku'l-Kur'an gibi bazı konular iki mısra ile özetlenirken bazıları üç dört beyitte işlenmiştir. Bu itibarla gençliğinin baharında kaleme aldığı bu şiiri ustalık döneminde yazdığı eserlerden oldukça farklıdır. M. Akif'in ustalık dönemi şiirlerinin ise özellikle hazırlık aşamasının oldukça uzun ve şiir planının detaylı olduğu bilinmektedir. Ustalık dönemi şiirlerinde konuların bütün boyutlarıyla ele alındığı, fikirlerin tartışıldığı, eski ve yeni mukayesesinin yapıldığı görülmektedir.

Şiirde başlıca Kur'an'ın Hz. Peygambere gönderilen bir kitap olması, mucize olması, ihtiva ettiği manalar, müşriklere meydan okuması, Allah'ın sıfatlarını en güzel şekilde açıklayan bir kitap olması, yaratılmamış olması gibi konular ele alınmıştır.

kadar sönmekten korunmuş bir ışık... Her an bu şerefle var olmaya devam edeceksin.”  
Ersoy, *Safahat*, 508.

<sup>90</sup> Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö. 310/923), *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), (byy: Müessesetü'r-Risale, 2000) 23:360; Matürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, IX, 632; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 5: 530.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azim (Te'vilâtu ehli's-sünne)*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ,2005) 9: 632; Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *Tefsirü'l-Maverdî (en-Nüket ve'l-'uyun)*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 5: 530.

<sup>92</sup> Matürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9: 632; Maverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, 5: 530.

<sup>93</sup> Saf, 61/9.

Sonraki şiirleriyle mukayeseden elde edilecek netice m. Akif'in bu şiirde kullandığı “*Dünyada refik ü hemzebânım*”, “*Pîrâye-i hâfızam sen oldun / Sermâye-i hâfızam sen oldun*” mısralarda son derece samimi olduğunun ortaya çıkmış olmasıdır. Zira M. Akif tam anlamıyla geride kalan ömrünün üçte ikisini Kur'an'la hemhal olarak geçirmiş, bu şiirde belirttiği gibi sözlerini telmihen veya lafzen Kur'an ayetleriyle süslemiş, hayatını da Kur'an'a göre tanzim etmeye gayret etmiştir.

### Kaynakça

- Atay, Rifat, “Mehmet Akif” *XIX Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, İstanbul: Divan Yayınları, 2017.
- Bilgiz, Musa, “Mehmet Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'ân'dan Temalar”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler – 7/ 15*, (2003): 159-178.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahihü'l-Buharî = Camiü's-sahih*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyee, 1980.
- Cündioğlu, Düccane, *Bir Kur'an Şairi*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012,
- Çalışkan, Adem, “Ölümünün 56. Yılında Mehmet Akif Ersoy'un Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri”, *Din Öğretimi Dergisi*, 38, (1993): 76-90.
- Çantay Hasan Basri, *Akifname*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy, Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2013.
- Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-Veciz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, İstanbul: Daru'n-Nida, 2016.
- Erişirgil, Mehmet Emim, *İslamcı Bir Şairin Romanı Mehmet Akif*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Ersoy, Mehmed Akif, *Safahat*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2008.
- Eşref Edip, *MehmetAkif- Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları*, İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1962.
- Güler, Zekeriya, “Tufeyl b. Amr” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 323-324 İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usul*, Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.
- İz, Mahir, *Yılların İzi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990.
- Kabaklı Ahmet, *Mehmet Akif*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, ty.
- Kuntay, Mithal Cemal, *Mehmet Akif*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1990.
- Kütükoğlu, Mübahat S. “İrâde-i Seniyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 391-392. İstanbul: 2000,
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Tefsirü'l-Maverdü (en-Nüket ve'l-uyun)*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, byy.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875) *el-Müsnedü's-Sahih el-muhtasar mine's-sünen bi-nakli'l-adl ani'l-adli ila Resulillah s.a.v. (Sahihu Müslim)* [Tah. Muhammed Muad Abdulbaki]. Byy. Darü İhyai't-Türasi'l-'Arabi, ts.

- Nazif, Süleyman, *Mehmet Akif, Şairin Zatı ve Asarı Hakkında Bazı Malumat ve Tetkikat*, İstanbul, 1924
- Okay, M. Orhan - M. Ertuğrul Düздаğ, "Mehmed Âkif Ersoy" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 432-439 İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Okay, M. Orhan, *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Öztürk, Mahmut, "Mehmed Âkif'in İctimaî Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği", *80 Yıl Sonra Mehmet Akif, (27-28 Aralık, 2017)*, 79-100. Ankara
- Öztürk, Mahmut, Milli Şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un Gerçekleşmeyen Projeleri, *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)*, 1/1 (2016): 61-82.
- Ragıb İsfahani Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mu'cemu müfredatı elfazî'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997,
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsirü'l-kebir(Mefâtihü'l-gayb)*, byy: Darü İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1999.
- Suyuti, Celeddin, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Şengüler, İsmail, Hakkı, *Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmet Akif Külliyyatı*, İstanbul: Mert Yayıncılık, ts
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), byy: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tansel, Fevziye Abdullah, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1945.
- Topçu Nurettin, *Mehmet Akif*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- Tütün, Sevgi, "Mehmet Akif Ersoy'un Vaaz ve İrşad Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, Mehmet Akif özel sayısı, 43/4 (2011): 57-68.
- Uluçay, Mustafa, Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslûp Özellikleri, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED]*, 50/1 (2014): 121-135.
- Uluçay, Mustafa, *Tasannusuz bir şair Mehmet Akif*, Ankara: Atlas Yayınları, 2016
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yücesoy, Hayrettin, "Mihne" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-2, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.



## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### TÜRK TASAVVUF MÜZİĞİ VE EL SANATI İLE YAPILANDIRILMIŞ MANEVİ BAKIM UYGULAMASI: KIRIKKALE ŞEHİT ANNELERİ ÖRNEĞİ\*

STRUCTURED SPIRITUAL CARE WITH TURKISH ŞÜFİ MUSIC AND HANDICRAFT: THE  
CASE OF KIRIKKALE MARTYRS MOTHERS

#### Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN

fzbelen@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2632-2783

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı

#### Dr. Öğr. Üyesi Müzeyyen ÖZHAVZALI

tmuzeyyen@kku.edu.tr ORCID: 0000-0003-0518-3021

Kırıkkale Üniversitesi, Fatma Şenses Sosyal Bilimler MYO  
Sayısal Yöntemler Anabilim Dalı

#### Araştırma Görevlisi Ömer SELİMOĞLU

omerselimoglu@kku.edu.tr ORCID: 0000-0002-0607-8082

Kırıkkale Ü., İslami İlimler Fak. İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

#### Öğretim Görevlisi Fatma Talia YAĞIZ

incila2001@yahoo.com ORCID: 0000-0002-1534-846X

Kırıkkale Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü

---

**Atıf@** Belen, Fatıma Zeynep- Özhavzalı Müzeyyen – Selimoğlu, Ömer- Yağız,  
Fatma Talia. "Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi  
Bakım Uygulaması: Kırıkkale Şehit Anneleri Örneği". *Harran Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 99-134.

---

\* Bu makale, İçişleri Bakanlığı tarafından desteklenen 2017/M318 Sayılı "Kültürümüz Kadınların Elinde Yeniden Canlanıyor" isimli proje çerçevesinde yapılmıştır. / This article was prepared within the framework of the project titled "Our Culture is Revitalized in the Hands of Women" which is supported by the Ministry of Interior.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 7 Nisan 2019 / April 2019
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 31 Mayıs 2019 / 31 May 2019
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2019 / 15 June 2019
<b>Sayı – Issue</b>	: 41
<b>Sayfa / Pages</b>	: 99 - 134
<b>DOI</b>	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.550377

**Öz**

Yakınını şehit veren kişi, bu beklenmedik ani durum neticesinde olayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Şehadet haberinin alınması ile beraber, aile üyelerinin hayatında yeni bir dönem başlayacağı söylenebilir. Aile üyeleri bir yandan “neden benim çocuğum/eşim/ babam/kardeşim?” gibi soruları sorarken; diğer yandan şehitlik kavramının manevi boyutu ile ilgili önceden sahip olunan bilgiler çerçevesinde bu durum ile başa çıkmaya çalışır. Bu süreçte sahip olunan Allah algısı da yas süreci için önemli bir yere sahiptir. Doğumundan itibaren evladı ile yakın bağ kuran şehit annelerinin bu süreç ile başa çıkmasında, bu durumu yeniden anlamlandırmasında manevi ve psiko-sosyal ihtiyaçlarını karşılayacak yapılandırılmış bir uygulamanın önemli olacağı ön görülmüştür.

Bu çalışmanın amacı Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın şehit annelerinin Tanrı Algısı ve yas düzeyi üzerindeki etkisinin incelenmesidir. Araştırmaya n=7 şehit annesi katılmıştır. 6 oturumlu, ön test son test uygulamalı deneysel bir araştırma deseni tasarlanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, sevgi yönelimli Tanrı Algısı ve Yas'ın düşünsel alt boyutunda anlamlı bir farklılık görülmüştür. Uygulama öncesi ve sonrası toplam Tanrı Algısı'nda yükselme gerçekleşirken, korku yönelimli Tanrı Algısı'nda da düşme görülmüştür. Fakat anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Yas ölçeğinde uygulama öncesi ve sonrasında hem toplam Yas puanı hem de yasin fiziksel, duygusal, davranışsal boyutlarında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Ayrıca yapılandırılmış manevi bakım uygulamasının Yas ölçeği ve Tanrı Algısı ölçeğinin alt boyutlarında etkili olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** manevi bakım, şehit anneleri, el sanatı, Türk Tasavvuf Müziği, deneysel desen.

### Abstract

People with family member becomes a martyr, tries to understand this unexpected incident. With intimation of shahadah, a new period starts in life of the family. Whilst the family is asking “why it happened to my child/spouse/father/brother?” to themselves, also they try to cope with the incident in the guidance of their pre-knowledge about spiritual dimension of martyrdom. Perception of God in this process also plays an important role for mourning process. It is envisaged that a structured practice will be important to meet the spiritual and psycho-social needs of the mothers of martyrs who had a close relationship with their child’s from the birth.

The aim of this study is to investigate the effect of Structured Spiritual Care Application with Turkish Şüfi Music and Handicrafts on the level of perception of God and grief in the martyr mothers.

In this study the number of martyr mothers participated is n=7. An experimental research was designed with 6 sessions, pre-test, post-test. According to the results, there was a significant difference in the love-oriented perception of God and cognitive sub-dimension of mourning. While there was an increase in the perception of God before and after the practice, there was also a decrease in the perception of fear-oriented God. However, no significant difference was observed. There was no significant difference between the total mourning score and the physical, emotional, and behavioral dimensions of mourning before and after the application. The scale of grief and God perception are effective in the sub-dimensions of the scale.

**Keywords:** spiritual care, mothers of martyrs, handicraft, Turkish Şüfi Music, experimental design.

### Giriş

Türkiye, jeopolitik konumu sebebi ile geçmişten günümüze iç ve dış sınır güvenliği korumak üzere pek çok şehit vermiştir. Özellikle son otuz yılı aşkın bir süredir terör olayları nedeni ile pek çok askerin ve sivil vatandaşın şehit edildiği ifade edilebilir. 2018 yılında basılan *Kırıkkaleli Şehitler*<sup>1</sup> adlı esere göre Birinci Dünya Savaşı’nda 1 Nisan 2018’e kadar Kırıkkale 733 şehit vermiştir. Bu şehitlerin dağılımı şu şekildedir:

---

<sup>1</sup>Kale Medya Grup, *Kırıkkaleli Şehitler*, 1. Baskı (Kırıkkale: Kale Medya Grup, 2018), 37.

Tablo 1. Kırıkkale’de Şehit Sayıları (1908-2018)

Şehitlik Türü	Şehit Sayısı
<b>Birinci Dünya Savaşı</b>	
Çanakkale	232
Sarıkamış (Kafkas-Şark Cephesi)	43
Yemen, Irak, Filistin, Romanya, Galiçya Cephesi	84
Cephesi Belli Olmayan	28
<b>Kurtuluş Savaşı</b>	110
I.ve II. İnönü, Sakarya Savaşı, Büyük Taarruz	
<b>Kore Savaşı</b>	7
<b>Kıbrıs Barış Harekâtı</b>	2
<b>Güneydoğu Terör Şehitleri</b> (Asker, Polis)	198
<b>15 Temmuz Şehitleri</b>	5
MKE Patlama Şehitleri	9
Sivil ve Vazife Malulü Şehitler	15

1 Nisan 2018-1 Ocak 2019 tarihleri arasında Kırıkkale üç şehit<sup>2</sup> daha vererek toplam şehit sayısı 736’ya yükselmiştir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Türkiye’de terör olaylarının başladığı yıl olarak kabul edilen 1980 ve sonrasında Kırıkkale’de şehit sayısı 223 adettir. Son rakamlar ile beraber şehit sayısı 226’ya ulaşmıştır. Türkiye genelinde, şehit veren illerin büyük şehir olma durumu, nüfus ve şehit oranları karşılaştırıldığında; Kırıkkale’nin en çok şehit veren illerden biri olduğu söylenebilir.

Şehitlerin geride bıraktığı ailelere yönelik, bazı kamu kurumları ve STK’ların bir takım çalışmalar yürüttüğü görülmektedir. Bu kamu kurumlarından biri, Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü çatısı altında şehitler ve ailelerine yönelik yapılacak görevler belirlenmiştir. Bu görevlerin bir kısmı şehit cenazesi ile ilgili olup; bir kısmı da şehit ailelerine yönelik taziye ziyaretleri, dua ve hatimleri

<sup>2</sup> Hürriyet, “Kırıkkale Haberleri: Şehit Uzman Çavuş Mehmet Türken’i ikizleri uğurladı”, erişim: 08 Ocak 2019, [www.hurriyet.com.tr/sehit-uzman-cavus-mehmet-turkeni-ikizleri-ugur-40845104](http://www.hurriyet.com.tr/sehit-uzman-cavus-mehmet-turkeni-ikizleri-ugur-40845104); Kırıkkale Valiliği, “Şehit J.Uzm.Çvş Yahya Şen Son Yolculuğuna Uğurlandı”, erişim: 08 Ocak 2019, <http://www.kirikkale.gov.tr/sehit-juzmcvs-yahya-sen-son-yolculuguna-ugurlandi>; Milliyet, “Şehit Emre Güngör Son Yolcuğuna Uğurlandı”, erişim: 08 Ocak 2019, <http://www.milliyet.com.tr/sehit-emre-gungor-son-yolcuguna-ugurlandi-kirikkale-yerelhaber-3084946/>.



kapsamaktadır.<sup>3</sup> Diğer bir kamu kurumu ise Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'dır. Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı şehit ve gazi ailelerine yönelik yapılacak çalışmalarını koordine etmek üzere, 633 sayılı kanun hükmünde kararname kapsamında 08.06.2011 tarihinde bakanlığa bağlı “Şehit Yakınları ve Gaziler Dairesi Başkanlığı”nı kurmuştur. Bu başkanlık ayrıca “şehit yakınları ile gazilere yönelik sosyal hizmet ve yardım faaliyetlerini yürütmek, bu alanda ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile gönüllü kuruluşlar arasında işbirliği ve koordinasyonu sağlamak” görevini üstlenmiştir.<sup>4</sup> Şehit aileleri ve sivil toplum kuruluşları arasında her türlü yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak üzere, 23 Kasım 2006'da Şehit Aileleri Federasyonu kurulmuştur. İl ve ilçe merkezlerindeki şehit ailelerini bir araya getirmek üzere oluşturulan sivil toplum kuruluşları bu federasyonun altında görev yapmaktadır.<sup>5</sup>

Yukarıda bahsedilen kurum ve kuruluşların şehit ailelerine destek olmak üzere dini, sosyal ve maddi anlamda bir takım faaliyetler yürüttüğü görülmektedir. Şehidin defin işlemleri sonrasında şehit ailelerine yönelik taziye ziyaretleri, dua ve hatimlerin yapılmasının dini ve sosyal destek açısından önemli olduğu; fakat manevi bakım uygulamaları bakımından yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü Manevi bakım uygulamaları “*maneviyat, rehberlik, danışma, destek ve tedavi*”<sup>6</sup> kavramlarını içeren bir dizi süreci kapsamaktadır.

Şehit aileleri ile ilgili akademik çalışmaların henüz yeni olduğu söylenebilir. Özçelik'in, Samsun'da şehit aileleri ile ilgili yaptığı araştırma, uygulama içeren ilk çalışmadır. Bu araştırma, deney ve kontrol gruplu ön test son test model içermektedir. Araştırma gruplarına, Beck Depresyon ve BeckAnksiyete Envanteri kullanılmıştır. 12 kişilik deney grubuna 12 hafta boyunca Duygusal Zekâ Becerileri Eğitim Programı uygulanırken; kontrol grubuna herhangi bir işlem uygulanmamıştır. Program sonunda, deney grubunun Beck Depresyon ve BeckAnksiyeteenvanterlerinden aldıkları ön test ve son test puanları arasında, 0.01 düzeyinde anlamlı farklılık çıkmıştır.

<sup>3</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, erişim Tarihi: 01 Ocak 2019, <http://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx>.

<sup>4</sup> Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. “Tarihçe”, erişim Tarihi: 7 Kasım 2018, <https://sehiyakinlari.aile.gov.tr/tarihce>.

<sup>5</sup> Şehit Aileleri Federasyonu. “Hakkımızda”, erişim Tarihi: 21 Aralık 2018, [www.sehitler.org.tr/hakkimizda.html](http://www.sehitler.org.tr/hakkimizda.html).

<sup>6</sup> Fatma Zeynep Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 19.

Araştırma sonuçlarına göre, Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programı, şehit ailelerinin depresyon ve anksiyete düzeylerinin düşmesinde olumlu yönde etkili olmuştur.<sup>7</sup>

Literatürde, şehit anneleri ile ilgili yapılan ilk çalışma ise Gedik'in, "Türkiye'de Şehit Annelerinin Savaş ve Çözüm Algıları" isimli makalesidir. Bu makalede, şehit annesi kimliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>8</sup>Şehit eşleri ile ilgili ilk çalışmayı ise Çiğdem Ademhan Tunaç yapmıştır. Bu çalışmada, şehit eşlerinin yaşam deneyimleri ve bu deneyimlerin toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl şekillendiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Araştırmada Ankara'da yaşayan, eşleri askerlik görevi sırasında terörle mücadele operasyonları veya terör eylemleri sonucu şehit olan 21 şehit eşi ile görüşmeler yapılmıştır. Tunaç, araştırmanın metodolojisini feminist nitel araştırma olarak belirlemiştir. Tunaç'ın yaptığı araştırma sonucuna göre, Türkiye'nin militarist ataerkil toplumsal cinsiyet rejiminin şehit eşlerini sosyal olarak inşa ettiği şehitlik kavramına dayalı bir sosyal konuma yerleştirdiği görülmüştür. Bu çalışmada belirtilen söz konusu konunun, şehit eşlerinin anlam dünyalarını ve yaşam deneyimlerini şekillendirdiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu çalışmada; şehit eşlerinin bu sosyal konumunun itibar, özgürlük, güç ve ayrıcalık deneyimlerini içermekle beraber, toplumsal normlar, kalıp yargılar, ön yargılardan kaynaklanan ayrımcılık, kısıtlanma ve baskı deneyimlerini de içerdiği ifade edilmiştir. Yine bu çalışma sonucunda, şehit eşlerinin kaybın ardından normal yaşama dönmek için gösterdikleri çabaların toplumca engellenmesi durumunu açıklamak üzere "Engellenen İyileşme" kavramı geliştirilmiştir.<sup>9</sup>

Duran-Ünsal, şehit ailelerinin ve malul gazilerin depresyon ve psikolojik dayanıklılık düzeylerinin belirlenmesini ortaya koymak üzere, Çankırı'da 75 kişi ile bir çalışma yapmıştır. Araştırma bulgularına göre, şehit ailelerinde görülen depresyon puanı malul gazilere oranla daha yüksek çıkmıştır. Örneklemenin psikolojik dayanıklılık düzeyleri orta düzeyde olduğu görülmüştür.

Nurdoğantarafından yapılan çalışmada, şehit yakınları ve gazilere yönelik destek ve uygulamaların sosyal dışlanmışlık algısı ve yaşam kalitesi üzerindeki etkisini incelemiştir. 570 şehit yakını ve gaziye anket

<sup>7</sup> Muhittin Özçelik, *Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programının Şehit Ailelerinin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerine Etkisi* (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2007), 64-71.

<sup>8</sup> Esra Gedik, "Türkiye'de Şehit Annelerinin Savaş ve Çözüm Algıları", *Fe Dergi* 1/2(2009): 29-43.

<sup>9</sup> Çiğdem Ademhan Tunaç, *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Şehit Eşlerinin Yaşam Deneyimleri* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018), 1-421.

uygulanmıştır. Araştırma sonucuna göre, şehit yakınları ve gazilerin orta seviyede sosyal dışlanma yaşadıkları, yaşam kalitelerinin orta seviyede olduğu, rütbe ve görev yerlerine göre de yaşam kalitesi ve sosyal dışlanma algısının farklılaştığı görülmüştür.<sup>10</sup>Sarı'nın, şehit ailelerine yönelik Tarsus ilçesinde yaptığı çalışmada 51 şehidin anne, baba, kardeş, eş ve çocuklarının travma sonrası yaşanan durumları incelenmiştir. Araştırmaya Tarsus ve köylerinde ikamet eden 97 şehit yakını katılmıştır. Araştırma bulgularına göre kadınların yas, duygulanım şiddeti ve sosyal bozulma ile Post Travmatik Stres Bozukluğu düzeyleri erkeklerden anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir. Şehit ailelerinin yaşadığı travmatik yas düzeyi, normal kayıp yas düzeyi ortalamasından yüksek çıkmıştır.<sup>11</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında, literatürdeki şehit yakınları ile ilgili uygulamalı çalışmaların 2007'lerde başladığı ve 2018 yılında daha çok araştırma yapıldığı görülmektedir. Din Psikolojisi bilimi açısından ele alındığında şehit yakınlarına yönelik uygulamalı araştırmaların henüz çok yeni olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Ankara Üniversitesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı'nda Nurdan Yağlı tarafından şehit eşleri ve yakınlarına yönelik manevi bakım uygulaması içeren bir doktora tezi hazırlanmaktadır. Bu çalışmada, "şehit anneleri ve eşlerine aynı mekânda manevi bakım uygulaması yapılmaması gerektiği"<sup>12</sup> ifade edilmiştir. Bu bulgu neticesinde, araştırma şehit anneleri ile sınırlı tutulmuştur.

Bu çalışma, Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın evladını şehit veren annelerin içinde buldukları yas durumu ve sahip olunan Allah algısı üzerindeki etkisini incelemek üzere tasarlanmıştır. Yapılandırılmış manevi bakım uygulaması, müzik, sanat ve maneviyat ile bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Bu araştırmanın şehit yakınlarına yönelik gelecekte yapılacak uygulamalı-bütüncül çalışmalar için bir temel olması ön görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle şehitlik, Türk Tasavvuf müziği, el sanatı ve yas kavramlarına yer verilmiştir. Daha sonra yöntem bölümünde araştırmanın uygulama boyutu ele alınmıştır.

<sup>10</sup> Ali Kemal Nurdoğan, *Şehit Yakınları ve Gazilere Sağlanan Desteklerin Sosyal Dışlanma Algısı ve Yaşam Kalitesinin İncelenmesi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 120-163.

<sup>11</sup> Ethem Sarı, *Şehit Ailelerinin Yas, Duygulanım Şiddeti Sosyal Bozulma ve Ptsb Düzeyleri ile Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Tarsus Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2018), 44-52.

<sup>12</sup> Öznur Özdoğan-Nurdan Yağlı, *Kişisel Görüşme*, 2019.

## 1. Şehitlik

Şehitlik, İslâmiyet ile birlikte Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sih dinlerinde de yer alan bir kavramdır.<sup>13</sup> “Şehîd” kelimesi, Arapça ş-h-d kökünden türemiştir. Sözlükte “bir olaya şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, bir yerde hazır bulunmak” gibi anlamlara gelmektedir. Dinî bir terim olarak Allah yolunda öldürülen müslümana verilen isimdir. İslam âlimleri şehit kelimesini iki farklı bağlamda açıklamıştır. Bunlardan ilki, şehit kelimesinin sözlük ve terim anlamları arasındaki bağı “görülen, tanıklık edilen” manasına göre açıklayan âlimlerdir. Bu âlimlere göre şehit, canını Allah yolunda feda eden kişinin cennet nimetlerine hemen erişmesine Allah ve melekler tarafından şahitlik edilmesidir. Diğeri ise, “gören, tanıklık eden” anlamını esas alan âlimlerdir. Bu âlimlere göre, Allah’ın vadettiği nimetleri hazır olarak görüp onlardan yararlandığı veya kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber ile birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği kişilerdir.<sup>14</sup>

Kur’an-ı Kerim’de şehitlik kavramı birçok ayette geçmektedir.<sup>15</sup> Bu ayetlerde genel olarak, şehitlerin Allah katında diri olduğu, özel nimetler ile mükâfatlandırıldığı, Allah’ın verdiği nimetle sevinçli oldukları, arkalarından kendilerine ulaşamayan kimseler için de hiç bir korku ve üzüntü olmayacağı vurgulanmaktadır. Ayetlerdeki bu ifadelerden şehitliğin sadece bir ölümden ibaret olmadığı; şehit olan kişi, ailesi ve geride kalanlar için salt ölümden ziyade, şehitliğin manevi bir anlamının olduğu yorumu yapılabilir. Sevgili Peygamberimiz (s.a.v) şehitler ile ilgili olarak şöyle demiştir: “*Cennete girip de dünyadaki her şey kendisine verilse bile tekrar dünyaya dönmeyi isteyecek hiç kimse yoktur. Sadece şehitler Allah’ın kendilerine lütfettiği ikramları gördüğü için dünyaya tekrar dönmeyi ve onlarca kez Allah yolunda öldürülmeyi arzular.*”<sup>16</sup>

Bu çalışmada şehit anneleri ifadesi, çocuklarını terör nedeni ile Hakk’a uğurlayan anneler anlamında kullanılmıştır.

<sup>13</sup> Salime Leyla Gürkan, “Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 431-433.

<sup>14</sup> Fahrettin Atar, “Şehîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 428-431.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/154; Al-i İmran, 3/157; 3/169-171; en-Nisa, 4/69; 4/74; el-Hacc 22/58; Muhammed, 47/4.

<sup>16</sup> Buhârî, “Cihâd” 21

## 2. Türk Tasavvuf Müziği

İnsan vücudunun ve ruhunun gıdası sayılan mûsikinin, eski çağlardan beri, manevi tedaviler ve metotlar arasında çok önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Mûsiki, her çağda, insanların ruhi hayatlarında, sevinçlerin ve üzüntülerin arasında, bayramda ve eğlencelerde mükemmel bir rol oynamış; ümitsizlik ve sıkıntılı zamanlarında, insanın en güçlü iradesi ve hayata bağlanma desteği olmuştur.<sup>17</sup>Selçuklu ve Osmanlı döneminde müzik ile tedavi hastanelerde uygulanmış, hatta buna uygun olarak hastaneler inşa edilmiştir. Bu hastaneler, Dünya psikiyatrisi ve hastanelerin gelişmesinde öncü görevler üstlenmiştir.<sup>18</sup>Müzikle tedavi yöntemleri çok eski medeniyetlerde uygulanmaya başlanmıştır. Daha sonra gelişmiş uygulama alanlarında değişiklikler yapılarak günümüze kadar gelmiştir.<sup>19</sup> Öztürk ve Özbek, köklü bir geçmişe dayanan müzik terapinin son on yıldır ülkemizde uygulanmaya başladığını ve bu konu ile ilgili lisansüstü tezlerin de yapıldığını ifade etmiştir. Müzik terapi konusunda günümüze kadar 16 yüksek lisans, 7 doktora ve 7 tıpta uzmanlık tezi yapıldığını, söz konusu çalışmasında belirtmiştir.<sup>20</sup>

Kaya, üniversite öğrencilerinde dinî içerikli müzik terapinin kaygı, duygu durumu ve algılanan stres düzeyi üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlayan, ön test son test izleme ve kontrol gruplu deneysel desenli bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada, deney grubuna bir ay süreyle stres içerikli sesler ve ardından Hicaz makamında dinî içerikli eserlerden oluşan müzik uygulanmıştır. Kontrol grubuna ise yalnızca stres içerikli sesler dinletilmiş ve sonrasında dinî mûsiki eseri süresi kadar sessizliği dinlemişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre, dinî içerikli müzik terapinin durumluk kaygı ve pozitif duygu durum üzerinde anlamlı bir etkisi görülmemiştir. Bununla birlikte, dinî içerikli müzik terapinin algılanan stres düzeyi ve negatif duygu durumun azalması üzerinde anlamlı etkisi görülmüştür. Ayrıca, müzik terapiye katılanların sürekli kaygı son test ve izleme puanları arasında anlamlı bir azalma ortaya çıkmıştır. Kaya, bu çalışmasında, sonraki araştırmalar için

<sup>17</sup>Ruhi Kalender, "Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Nisan 1990): 271-281.

<sup>18</sup>Sezer Erer - ElifAtıcı, "Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36 / 1 (Mart 2010): 29-32.

<sup>19</sup>Gülşah Başaran Tanrıöver, "Müzikle Tedavi Yöntemleri", *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (July 2010): 150-157.

<sup>20</sup>Levent Öztürk – Hanefi Özbek, "Özbek Küllerinden Doğan Bir Tıbbi Uygulama: Müzik Terapi", *Sağlık Hizmetleri ve Eğitimi Dergisi* 2/1 (Mart 2018): 1-8.

tasavvuf musikisine ek olarak bilişsel müdahaleler, psiko-eğitim gibi birsüreçle desteklenmesinin ya da dinî geçmişine ilişkin müdahaleli bir çalışma eklenirse kaygı üzerindeki etkinin farklılaşabileceğini ön görmüştür.<sup>21</sup> Bu bağlamda, Türk Tasavvuf Müziği ile yapılandırılacak disiplinler arası programların uygulanabileceği ifade edilebilir.

Sezer, ney ile yapılan müzik terapinin, insanların öfke ve psikolojik semptomlarını azaltmada olumlu bir etkisi olup olmadığını araştıran deney ve kontrol grubu; ön test, son test ve izlemeyi içeren bir çalışma yapmıştır. Araştırmaya 14 üniversite öğrencisi katılmış ve rastgele deney ve kontrol grubuna seçilmiştir. Deney grubu 7 hafta boyunca haftada iki kez olmak üzere toplam 14 oturum boyunca müzik terapisi uygulanmıştır. Kontrol grubuna herhangi bir işlem uygulanmamıştır. Araştırma sonuçlarına göre ney müziği ile yapılan müzik terapinin katılımcıların öfke ve psikolojik semptomlarını azalttığı bulgulanmıştır.<sup>22</sup>

Gençel'e göre müzikle tedavi, ruhsal ve bedensel sorunları olan çocukların ve yetişkinlerin psikiyatrik durumlarını belirlemede yol gösterici bir iletişim yöntemi olarak vurgulanır. Bu bağlamda müzikle tedavi, toplumdaki sosyal ilişkilerin geliştirilmesi, bireylere güven duygusunun kazandırılması ve bedensel sorunları olan bireylerin fiziksel egzersizleri gerçekleştirebilmeleri açısından önemli görülmüştür.<sup>23</sup> Bu bilgiler neticesinde, müziğin veya Türk Tasavvuf müziğinin manevi bakıma ihtiyaç duyan insanlar için de, manevi bakım uygulamalarında kullanılabileceği söylenebilir.

### 3. El Sanatı

Sanat kavramı insanlık tarihi kadar, kadar eski bir kavramdır. İnsanlığın var olduğu her yerde sanat da var olmuştur.<sup>24</sup> Sanatın birey ve toplum üzerindeki bir takım etkileri olduğu ifade edilebilir. Sanat, yaşamı anlamlı ve yaşanabilir hale getirir. Huzur, coşku ve mutluluk gibi duygular

<sup>21</sup> Ayşe Kaya, "Üniversite Öğrencilerinde Dinî İçerikli Müzik Terapinin Kaygı, Duygu Durumu ve Algılanan Stres Üzerindeki Etkisi" *Uluslararası Din & Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018): 52-72.

<sup>22</sup> Fahri Sezer, "The Psychological Impact of Ney Music", *The Arts in Psychotherapy* 39/5 (November 2012): 423-427.

<sup>23</sup> Özge Gençel, "Müzikle Tedavi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (Ekim 2006): 697-698.

<sup>24</sup> Kazım Artut, *Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri*. 6. Baskı (Ankara: Anı Yayınları, 2009), 13.

verir.<sup>25</sup> Sanatın duygu ve düşünceleri ifade etmede de önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Artut, sanata ilişkin en önemli özelliğın anlatım olduğunu belirtir. Buna göre bireyin öznel iç görüşü, imgeleri, düşünceleri ve duyuları sanat ile görselleşmektedir. Sanat eğitimi bireye bir takım farkındalıklar da kazandırır. Sanat eğitimi bireyin kendini tanımasına, öz güven duygusunun gelişmesine, sağlıklı iletişim ve etkileşim becerisini kazanmasına katkı sağlar. Bununla birlikte kişinin manevi, duyuşsal, bilişsel ve algısal gücünün gelişmesine yardımcı olur. Psikolojik açıdan sanat eğitimi, bireye sorunları ile başa çıkabilme, kendini ifade edebilme ve deşarj olabilme ortamını da oluşturmaktadır.<sup>26</sup>Bu çalışmada el sanatı kavramı ile folklorik kitre bebek yapımı, kitre bebeklerin yer aldıkları kompozisyonların örgü, dikiş, boyama ile minyatür tasarımı ifade edilmektedir.

Bilgin, yapma bebek sanatını, annenin kız evladına gelecekteki sorumluluğunu oyun içinde göstermek nedeni ile eldeki artmış parçaların değerlendirmesiyle ortaya çıkan dünyanın en eski el sanatı olduğunu belirtir.<sup>27</sup>El sanatları konuları içinde olan folklorik yapma bebeğı ise şöyle tanımlar: *“Hammadde ve atık parçaların yörenin giyim şekline göre ana hatlarda ve genel görünüşünde sadık kalınarak hazırlanması, sağlamlık, kalite ve güzelliğı ile koleksiyonculara hitap eden teknikle yapılmış bebekler üzerine, folkloru yansıtıcı bir şekilde yerleştirilmesidir.”*<sup>28</sup>Kitre bebek yapımı el işçiliğı gerektiren ve çeşitli aşamaları içeren bir el sanatıdır. Sakin, kitrenin Anadolu'nun birçok yerinde kendiliğinden yetişen Geven adlı bir bitkiden elde edildiğini ifade eder. Ayrıca kitre, Geleneksel Türk Ebrû sanatında suya yoğunluk vermek için kıvam artırıcı olarak kullanılmakta ve yapışkanlık özelliğı de bulunmaktadır. Kitre bebek yapımında öncelikle bebeğın gövdesi oluşturulur. Bu aşamada, telden oluşturulan iskelet üzerine patiska kumaştan beden kalıbı hazırlanır ve bebeğı giydirilir. Daha sonra bu kalıp pamukla doldurularak bebeğın gövdesi yapılır. Diğer taraftan kitre, sıcak su içerisinde bekletilip salep kıvamına gelmesi sağlanır. Gövdesi oluşturulan yapma bebeğın kitrenin yapışkanlık özelliğı sayesinde ince pamuk katları ile baş, boyun, el ve ayaklarındaki ayrıntılar özenle yapılır. Daha sonra bu bebek kurutulur. Bu aşamadan sonra bebeğı çiçek tutkalı ile astar boyası

<sup>25</sup> Artut, Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri, 21.

<sup>26</sup> Artut, Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri, 121.

<sup>27</sup> Nuran Bilgin, Folklorik Yapma Bebekçilik (Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1990), VII.

<sup>28</sup> Bilgin, *Folklorik Yapma Bebekçilik*, 1.

uygulanır. Astar boyasının üzerine guaş boyalar uygulanarak bebeğin yüz ifadesi verilir. En sonunda, bebeğin saçları çift ya da çok örgülü olarak boyanmış yünden yapılır. Yöresel kıyafetler ve yerel kumaşlardan hazırlanan elbiseler bebeğe giydirilir.<sup>29</sup>

#### 4. Yas

Yaşam olayları neticesinde yaşanan kayıp durumlarında yas, psikolojik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Freud, 1917 yılında kaleme aldığı Yas ve Melankoli adlı eserinde yası, sevilen bir kişi veya kaybedilen kişinin yerine konan soyut bir kavramın yitirilmesine verilen bir tepki olarak tanımlar. Melankoliyi ise, ruhsal olarak, derin biçimde acı veren üzüntü, dış dünyaya duyulan ilginin kesintiye uğraması, sevmeye yetisinin kaybı, tüm etkinliklere ket vurulması, kendini suçlama ve aşağılamaya bırakılmış bir benlik duygusunun değerden düşmesi olarak tanımlar.<sup>30</sup> Wright'e göre kayıbın birkaç çeşidi vardır. En travmatik kayıp ise ölüm, ayrılma, boşanma veya uzak bir mesafeden ötürü hayatındaki önemli bir kişinin kaybıdır. Keder ayrıca evcil hayvanların gitmesi veya ölümünden de oluşabileceği gibi hırsızlık veya yangından dolayı eşyaların kaybolmasından da kaynaklanabilir.<sup>31</sup>

Kara, kayıpla ilgili yabancı literatürde yapılan çalışmalarda kaybı ve kayıbın ardından yaşanan süreci tanımlayan dört farklı kavramdan bahseder. Buna göre, *kayıp (loss)*; yaşanan pek çok kaybı tanımlamak için kullanılmaktadır. İş kaybı, hastalık, sevilen birinin ölümü, arkadaşlık, evlilik, nişan, gibi insanları birbirine bağlayan bağların bitişi veya doğal afetle sonrası yaşanan kayıplar buna örnek olabilir. *Keder/Acı (Grief)*; kişinin kayıp sonrası yaşadığı duyguları belirtir. *Yakın Birinin Ölümü (Bereavement)*; kişinin sevdiği veya değer verdiği birini ölüm sonucunda yitirmiş olmasını ifade eder. *Matem/Yas (Mourning)*; bireyin sevdiği birinin ölümünden dolayı üzülmelerini ve üzüntü yaşanan süreci tanımlar.<sup>32</sup>

Wright'e göre yas teorileri Freud ile başlar; Lindemann, Bowlby ve Parkes ile devam eder. Parkes, kederi bir kişinin sağlığını etkileyebilecek önemli bir stres etkeni olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Parkes hissizlik, özlem

<sup>29</sup> Neval Sakin, "Türkiye'de Geleneksel Kıyafetlerin Yaşatılmasında "Folklorik Yapma Bebekler", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/18 (Fall 2016):181.

<sup>30</sup> Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, trc. Aslı Emirsoy (İstanbul: Telos Yayınevi, 2014), 18-20.

<sup>31</sup> Bob Wright, *Loss and Grief*, (London: M&K Publishing, 2007), VII.

<sup>32</sup> Elif Kara, "Yas Süreci ve Dini Danışmanlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / (Nisan 2016): 252-253.



ve üzüntü, depresyon ve iyileşme olmak üzere yas sürecini dört basamakla tanımlamıştır.<sup>33</sup>Kübler-Ross da, ölüm ve ölmek karşısındaki tutumları inkâr ve yalnızlaşma, öfke, pazarlık, depresyon, kabullenme olmak üzere beş aşamada ele alır.<sup>34</sup>Bildik'e göre yas, *komplike olmayan* ve *komplike yas* olmak üzere ikiye ayrılır. Komplike olmayan yas, kayıp sonrasındaki normal yas sürecini ifade eder. Komplike yas ise, bireyin kendisini bunalmış hissedecek şekilde keder duygusunun yoğunlaşmasıdır. Kişi bu süreçte, yasin bir evresinde takılı kalır.<sup>35</sup>

Yas, bireyin hayatını etkileyen çok faktörlü bir süreçtir. Berksun, yas sürecinin“duygusal, bilişsel, davranışsal, bedensel ve sosyal alanda değişimlerle belirlenen karmaşık bir yaşantı, insan için kaçınılmaz ve evrensel bir deneyim”<sup>36</sup> olduğunu ifade eder. Çelik ve Sayıl, yas sürecini etkileyen pek çok faktör olduğunu söylemiştir. Buna göre bireyin kişiliği, önceki yaşam deneyimleri, kaybın anlamı, kaybedilen ile ilişkinin yapısı, sosyal ilişkiler, o andaki yaşam olayları ve sağlık durumu yas sürecini etkilemektedir.<sup>37</sup>Parkes'e göre de ölüm şekli, ölen kişi ile bağlanmanın niteliği, ölenin kim olduğu, kişinin geçmişteki yas deneyimleri, kişilik ve sosyal özellikleri yasin belirleyicileri arasındadır.<sup>38</sup>Bu bilgiler eşliğinde, yas danışmanlığının, danışanın manevi psiko-sosyal ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte tasarlanması gerektiği söylenebilir.

Miraglia, yas ve kayıpla başa çıkmada kreatif (creative) terapiler uygulanabileceğini belirtmiştir. Sanat terapisi (*art therapy*), oyun terapisi (*playtherapy*), müzik terapi (*musictherapy*), dans/hareket terapisi, (*dance/movementtherapy*), drama/psikodrama terapi (*drama/psychodramatherapy*), hayvan destekli terapi (*animal-assistedtherapy*) yas ile başa çıkmada uygulanan terapilerdendir.

<sup>33</sup>Bob Wright, *Loss and Grief*, 10-11.

<sup>34</sup>Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, trc. Ekin Uşşaklı (Ankara: A.P.R.I.L Yayıncılık, 2010), 21-119.

<sup>35</sup>Tezan, Bildik, “Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas”, *Ege Tıp Dergisi* 52 / 4 (Aralık 2013): 223.

<sup>36</sup>Erkan Oğuz Berksun, “Psikososyal Ve Medikal Yönleriyle Kayıp, Yas, Ölüm”, *Kriz Dergisi* 3 / 1 (Mart 1995): 68.

<sup>37</sup>Seda Çelik- Işık Sayıl, “Patolojik Yas Kavramı Yeni Bir Yaklaşım: Travmatik Yas”, *Kriz Dergisi* 11 / 2 (Haziran 2003): 29.

<sup>38</sup>Wright, *Loss and Grief*, 14-15.

Kreatifterapi, bireyin zihnini yaratıcılığa açarak, sanatsal bir bakış açısı ile kişinin kendisine dair yeni keşifler yapmasını sağlar.<sup>39</sup>

Annelik yası ile ilgili Dahdah, Rego ve arkadaşlarının yaptığı bir çalışmada, gündelik yaşamın ön yargısına bakarak annelik yası fenomeni ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, üç yaşlı anne ile nitel bir araştırma yapılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, annelerin günlük yaşamlarında, çocuklarının ölümünden sonra önemli değişiklikler meydana geldiği görülmüştür. Anneler, kendi geliştirdikleri stratejiler ile bu etkileri en aza indirmişlerdir. Araştırmada, bir annenin çocuğunu kaybetmesinin kendi tarihini ve kimliğini yeniden inşa etmesinde önemli bir rolü olduğu vurgusu yapılmıştır.<sup>40</sup>

Malkinson'a göre; kayıp yaşama, kayıp yaşama süreci ve sürecin sonucu konusundaki görüşler üzerinde önemli etkileri olan çalışmalardan birisi Bowlby'nin çalışmasıdır. Bağlanma bakış açısına göre ölüme bağlı yaşanan kayıp, bağlanma kaynaklarını yok eden ve kişinin hem kaybı atlattığına çalışırken; hem de alternatif bir destek aradığı bir olaydır. Bu süreçte kaybedilen kişinin geri dönmesi ve ona fiziksel olarak yakın olma isteği ile ölmüş kişiyle ilişkili zihinsel temsillere yakın olma isteği aynı zamanda ortaya çıkar. Burada kayıp yaşayan kişiye ölmüş kişi ile ilgili şok, özlem, itiraz, yitirilen kişiyi arayış, dağınıklık ve yeniden düzenlemeyi içeren farkı tepkiler yaşatılır. Sonuç olarak kayıp yaşayan kişi durumu değiştirmenin bir yolu olmadığını anladığı zaman, kaybı anlayabilir.<sup>41</sup> Malkinson ayrıca, ölüme bağlı kayba alışmayı konu alan çalışmaları inceleyerek bazı sonuçlara da ulaşmıştır. Buna göre, ölme nedeni ile gerçekleşen kayba alışma süresinin kısıtlı bir süreç olduğu ve kişinin yeni hayatını ölen kişi olmadan tekrar düzenlemesine doğru giden "çizgisel evre" izlediği düşüncesi yerine "süre giden bağlar" görüşü öne çıkmıştır. Bu görüş, yaşanan kaybı ömür boyu süren bir gelişim süreci olarak ele almaktadır. Bu sebeple Bowlby'nin çalışması, ölümden sonra gelen yası bağlanılan bir kişiden ayrılma yaşantısı şeklinde anlamlandırması açısından ve ölen kişinin içsel temsilini yaşatırken, onun içinde olmadığı hayatı yeniden düzenleme

<sup>39</sup> Dorothy A. Miraglia, "Introduction To The Creative Therapies In Dealing With Grief And Loss Issues", *Using The Creative Therapies To Cope With Grief And Loss*, ed. Stephanie L. Brooke ve Dorothy A. Miraglia (Illinois USA: Charles Thomas Publisher, 2015), 5-24.

<sup>40</sup> Daniel Ferreira Dahdah – Francisca Rego – Regina Helena Vitale Torkomian Joaquim – Tatiana Barbieri Bombarda – Rui Nunes "Daily Life and Maternal Mourning: A Pilot Study", *Death Studies* 43/5 (July 2018):292-295.

<sup>41</sup> Malkinson, *Bilişsel Yas Terapisi Bir Yakınını Yitirdikten Sonra Yaşamın Anlamını Yeniden Yapılandırma*, 4-7.

süreci ortaya koyması nedeni ile önemli görülmektedir. Ayrıca bütünleşik yaklaşıma göre yas, ölüme bağlı kaybın ardından bireyin hayatında yeniden anlam oluşturma sürecidir. Yas konusunda bütünleşik modeller, yasin “*son noktası*” olmayan bir süreç olduğunu savunur. Buna göre, kayıp yaşayan kişinin ölen kişi ile ilişkisinin ömrü boyunca devam etmektedir. Burada yas, kişinin hayatı devam ederken ölmüş kişiyle ilişkisini incelemek ve yeniden değerlendirmek için fırsat sunan dinamik bir süreç olarak tanımlanabilir.<sup>42</sup>Bu bağlamda, Malkinson’un bu görüşlerine göre, şehit anneleri ya da yakınları ile yapılacak manevi bakım çalışmalarında, yasin bittiği fakat ölen kişi ile iletişimin devam ettiği “süregiden bağlar” yaklaşımının uygulanabileceği söylenebilir.

Yas danışmanlığında dikkat edilmesi gereken bazı ilkeler ise şöyledir<sup>43</sup>:

- Kayıp yaşayan bireyin, kaybın gerçek olduğunu anlaması sağlanmalıdır.
- Bireyin duygularını tanıması ve ifade etmesi kolaylaştırılmalıdır.
- Kaybedilen kişi için uygun bir anı formasyonu düzenlenmesi sağlanmalıdır.
- Kaybedilen kişi olmaksızın yaşamına devam etmesi desteklenmelidir.
- Yas sürecinin kişinin geleceğindeki hayat plan ve etkinliklerini olumsuz şekilde etkilemesi önlenmelidir.
- Özellikle kayıptan sonraki ilk yıl boyunca geride kalanlara yönelik sürekli destek sağlanmalıdır.

## 5. Yöntem

### 5.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmada, tek gruplu ve ön test son test uygulaması içeren deneysel bir desen kullanılmıştır. Araştırmaya katılan şehit annelerine uygulanacak işlem/eğitim öncesi durum tespiti yapıp, daha sonra işlem/eğitimlerin verilmesi ve bu işlem/eğitimlerin katılımcılarda yaptığı etkiyi ölçmek amacıyla Eşleştirilmiş/Paired/Related Samples t Test olarak isimlendirilen bağımlı iki örnek t Testi<sup>44</sup> ile değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışmadaki araştırma desenine Tablo.2’de yer verilmiştir:

<sup>42</sup> Malkinson, *Bilişsel Yas Terapisi Bir Yakını Yitirdikten Sonra Yaşamın Anlamını Yeniden Yapılandırma*, 20-21.

<sup>43</sup> Tezan Bildik, "Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas", 229.

<sup>44</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*, (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004), 332-333.

Tablo 2. Araştırma Deseni

Grup	Ön Test	İşlem	Son Test
Deney Grubu	Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ)	Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım	Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ) Yas Ölçeği (YÖ)

### 5.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Kırıkkale’de, Kırıkkale Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlüğü’ne kayıtlı 1980 ve sonrasında şehit olmuş, 226 şehit ailesi mevcuttur. Kırıkkale Aile ve Sosyal İl Müdürlüğü ile yapılan görüşme sonucunda alınan bilgiye göre<sup>45</sup> Kırıkkale’de ikamet eden 96 şehit ailesi bulunmaktadır. Söz konusu 96 şehit ailesinden 36 tanesinin Kırıkkale’de kalmayıp diğer illerde bulunan çocuklarının yanında yaşadıkları belirlenmiştir. Bu çalışmada, amaçsal örnekleme<sup>46</sup> yapılmıştır. Bu bağlamda, Kırıkkale’de ikamet eden 60 şehit ailesinden okuma yazma durumu, yaşlılık oranı, görme ve işitme yeteneği ve son on yıldaki şehidi olma durumu gibi özellikleri dikkate alınarak 30 şehit annesi çalışmaya alınmıştır. Bu şehit annelerine, öncelikle çalışma hakkında bilgi verilmiş, 10 kişi gönüllü olarak bu araştırmada yer almak istediğini belirtmiştir. Bu durumda araştırma, çalışmaya uygun özelliklerde olan örnekleminin %33,3’ünü kapsamış olmaktadır. Projeye katılan şehit ailelerinin ikametleri Kırıkkale olmasına rağmen, daha çok il dışında bulunmaları, yaşlılık, görme ve işitme oranlarındaki düşüklük, okuma yazma bilmemeleri, şehit ailelerinde annelerinin vefat etmiş olması ve çalışma grubunun çoğunluğunun son 10 yıldaki şehitleri kapsamaması gibi sebeplerden dolayı 30 şehit annesinin çalışmaya alınması bu araştırmanın kısıtları arasındadır. Bu şehit annelerinden 10 kişiden 3’ü başlangıçta çalışmaya katılacağını ifade etmiş fakat ön test ve son testte sadece 7’sinin analizlere uygun bilgileri vermesi de yine araştırmanın kısıtları olarak ifade edilebilir.

### 5.3. Türk Tasavvuf Müziği ve El İşi Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması

Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması 12.03.2018 - 30.03.2018 tarihleri arasında, haftada iki defa

<sup>45</sup> Kırıkkale Aile Sosyal Politikalar İl Müdürü, Kişisel Görüşme, 2018.

<sup>46</sup> Muzaffer Sencer, *Toplumbilimlerinde Yöntem*, (İstanbul: Beta Basım, 1989), 389.

olmak üzere,6 oturumlu tema odaklı grup toplantısı şeklinde yapılmıştır. Her oturum 45 dkx 2= 90 dk olarak düzenlenmiştir. Tema odaklı grup toplantıları Özdoğan'ın<sup>47</sup> (2010a) ve Belen'in<sup>48</sup> (2014) çalışmaları bağlamında planlanmıştır. Temalar seçilmeden önce, Proje Koordinatörü Dr. Öğr. Üyesi Müzeyyen Özhavzalı ile görüşülerek şehit annelerinin ihtiyaçları ve hazır bulunuşluk düzeyleri konusunda bilgi alınmıştır. Ayrıca, temaların seçiminde alan uzmanları ile görüşülmüştür. Bu bağlamda, oturum temaları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Oturum: Tanışma ve Ön Test
2. Oturum: Türk Tasavvuf Musikisi Dinletisi
3. Oturum: Şehitlik ve Maneviyat
4. Oturum: Şehit Annesi Olmak
5. Oturum: Yaşamı Anlamlandırmak
6. Son Test ve Kapanış.

Oturumlardaki grup toplantılarında, temalar ile ilgili âyetler, hadisler ile Anadolu bilgelerinin görüşlerinden faydalanılmıştır. Bununla birlikte *İsimsiz Hayatlar*<sup>49</sup> ve *Aşkın Yanımız Maneviyat*<sup>50</sup> isimli eserleri de kullanılmıştır. Oturumların başında şehitlerimiz için aşr-ı şerîf okunmuş ve her oturum sonunda dua yapılmıştır.

İkinci oturumda Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi Ömer Selimoğlu ve sazende ekibi tarafından Türk Tasavvuf Müziği dinletisi yapılmıştır. Bu oturumda yer alan ilahiler ve makamları şöyledir:

1. Tekbir-Salavat (Segâh Makamı)
2. Sevdim Seni Ma' bûduma (Hüzzam Makamı)

<sup>47</sup> Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, 4. Baskı (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010a), 212-218; Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, 2. Baskı (Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010b), 161-164.

<sup>48</sup> Fatma Zeynep Belen, "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Uygulama Örneği: Bibliyoterapinin Algılanan Stres ve Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (Ocak-Haziran 2016): 9-42.

<sup>49</sup> Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, 212-218.

<sup>50</sup> Öznur Özdoğan, *Aşkın Yanımız Maneviyat*, 161-164.

3. Ordunun Duâsı Mehmet Âkif İlahisi (Nihavent Makamı)
4. Bu Aşk Bir Bahri Ummandır (Nihavent Makamı)
5. Demedim Mi Demedim Mi/ Güzel Âşık (Nihavent Makamı)
6. Mevlâm Sana Ersem Diye (Hicaz Makamı)
7. Ey Rahmeti Bol Padişah (Hicaz Makamı)
8. Medine'nin Yollarına (Uşşak Makamı)
9. Arayı Arayı Bulsam İzini (Uşşak Makamı)
10. Sordum Sarı Çiçeğe (Segâh Makamı)

Her oturumda Kırıkkale Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Görevlisi Fatma Talia Yağız tarafından çalışma grubuna Kırıkkale kültürünü yansıtan kitre bebek, bebek kıyafetleri ve minyatürden oluşan el sanatı uygulaması yaptırılmıştır. El sanatı uygulaması sonucunda "Ekler" bölümünde yer verilen üç kompozisyon ortaya çıkmıştır. Kompozisyonların her bir parçası, katılımcılar tarafından yapılmıştır.

#### 5.4. Araştırmanın Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, "Kişisel Bilgi Formu", "Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ)" ve "Yas Ölçeği(YÖ)" kullanılmıştır.

##### 5.4.1. Kişisel Bilgi Formu

Bu form araştırmada yer alan şehit annelerinin yaş, doğum yeri, medeni durum, eğitim durumu, meslek ve çocuklarının şehit olma tarihine ilişkin sorulardan oluşmaktadır.

##### 5.4.2. Tanrı Algısı (TA) Ölçeği

Tanrı Algısı, kişinin Tanrı'ya yönelik taşıdığı atıflar, duygu ve düşüncelerdir. Tanrı Algısı ölçeği, Özlem Güler tarafından geliştirilmiştir. 5'li likert tipi olarak hazırlanan ölçek 22 maddeden oluşmaktadır. Bireylere "Allah" hakkındaki duygu, düşünce ve davranışlara yönelik ifadeleri okuyup, hangi sıklıkta yaşadıklarına dair Hiç (1), Kısmen (2), Biraz (3), Oldukça (4), Tamamen (5) şeklinde puanlamaları istenmiştir. Ölçek maddeleri Allah'a yönelik korku yönelimini ve sevgi yönelimini içine alacak şekilde hazırlanmıştır. Sevgi ifadeleri düz puanlanırken, korku ifadeleri ters yönde puanlanmıştır. Ölçek bütün olarak puanlandığında, toplam puanlardaki yükselme, sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nı göstermektedir. Bu sebeple ölçekte

sevgi yönelimli, korku yönelimli ve toplam olmak üzere üç değişkene yerilmiştir. Ölçeğin güvenirlik katsayısı 0.83'tür.<sup>51</sup>

Güler'e göre seven, koruyan ve yol gösteren bir Tanrı algısı, acılara göğüs germede inanan bireylere yardımcı olabilmektedir.<sup>52</sup> Çalışma öncesinde katılımcılarla yapılan ön görüşmede, şehit annelerinin, yaşadıkları durumu anlamlandırmaya çalıştıkları ve neden bu olayı yaşadıklarını sorguladıkları gözlemlenmiştir. Bu çalışmada, Tanrı algısı ölçeğinin seçilmesinin sebebi, çalışma öncesi ve sonrasında şehit annelerinin Allah'a yönelik atıf, duygu ve düşüncelerinde değişim olup olmadığını ortaya koymaktır.

#### 5.4.3. Yas Ölçeği

Yas ölçeği, Seher Balcı Çelik tarafından sevilen bir kişi veya kişilerin kaybindan sonra bireyde ortaya çıkan fiziksel, duygusal, düşünsel ve davranışsal değişiklikleri ortaya koyma üzere geliştirilmiştir. Ölçekte 35 madde ve fiziksel, duygusal, bilişsel, davranışsal olmak üzere dört alt boyut bulunmaktadır. Bireylere kayıp karşısında yasayabilecekleri durumlara ilişkin ifadeleri hangi sıklıkta yaşadıklarına dair 1-5 arasında derecelendirme yapmaları istenmiştir. Yas ölçeğinin iç tutarlılık katsayısı 0,96 ve güvenirlik katsayısı 0,84'tür. Ölçeğin hepsinden alınabilecek en yüksek puan 175, en düşük puan ise 35 olarak ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

#### 5.5. Verilerin Analizi

Araştırmada şehit annelerine yönelik ön test son test ölçümlü deneysel desen kullanılmıştır. İstatistiksel analizler SPSS 21.0 istatistik paket programı kullanılarak yapılmıştır. Değişkenlerin normal dağılıma uygunluğu OneSampleKolmogorov-Smirnov ile test edilmiştir. Çalışmada örneklem sayısının n<30 olması ile birlikte normal dağılım göstermemesinden dolayı, nonparametrik testler uygulanmıştır. İstatistiksel analiz için Mann-Whitney testi, tek yönlü varyans analizi (one-way ANOVA) ve korelasyon analizi testleri kullanılmıştır. Varyansların homojenliği Levene testi ile test edilmiştir. Katılımcılara, uygulama öncesi ve sonrasında 35 maddeden oluşan Yas ölçeği ve 22 maddeden oluşan Tanrı Algısı ölçeği uygulanmıştır.

<sup>51</sup> Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVIII/1* (2007): 123-133.

<sup>52</sup> Özlem Güler Aydın, Yaşamı sürdürmede dini inancın rolü, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011, 154

<sup>53</sup> Seher Balcı Çelik, "Yas Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi 3/25* (2006): 105-114.

Yas ölçeği için Cronbach's Alpha katsayısı 0,712 ve Tanrı Algısı ölçeği için Cronbach's Alpha 0,805 olarak hesaplanmıştır. Yas ve Tanrı Algısı iç tutarlılık yüksek güvenilirlikte çıkmıştır. Uygulama öncesi ve sonrasını karşılaştırmak için eşleştirilmiş t testi, Pearsonkorelesyon testi uygulanmıştır. Analizler %95 anlamlılık düzeyinde ( $p<0,05$ ) incelenmiştir.

## 6. Bulgular

### 6.1. Çalışma Grubuna Dair Bulgular

Araştırmaya katılan şehit annelerinin yaşları 38, 47, 48, 49, 57, 67, 68'dir. Araştırma kapsamındaki şehit annelerinin tamamı ev hanımıdır. Doğum yerlerine bakıldığında, %57,1'i Kırıkkale, %28,5'i Kırşehir ve %14,4'ü Yozgat'tır. Araştırmadaki şehit annelerinin yarısından fazlasının Kırıkkaleli, diğerlerinin ise çevre illerden olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, Kırıkkale'deki Makine Kimya Endüstri Kurumu'nun (MKEK) İç Anadolu Bölgesi'nde en çok iş imkânı olan tek devlet kurumu olmasına bağlı olarak çevre illerden çalışmaya gelen ailelerin Kırıkkale'de yaşaması şeklinde açıklanabilir. Bu sonuç ile çalışmaya katılan şehit annelerinin doğum yerleri benzerlik göstermektedir. Katılımcıların %42,9'u ortaokul mezunu iken, %57,1'i ilkokul mezunudur. Çalışmaya katılan şehit annelerinin eğitim düzeylerin düşük olduğu görülmektedir. Katılımcıların %42,9'nun eşi vefat etmişken, %57,1'inin eşi yaşamaktadır. Katılımcıların yarısından fazlasının eşleri vefat etmiş olması, katılımcıların hem evlat hem de eş yasını birlikte yaşadığını göstermektedir. Şehit annelerinin oğullarının şehit olma yılları Tablo 3'de yer verilmiştir:

Tablo 3. Şehit Olma Tarihleri

Yıllar	N	%
1997	1	14,3
2008	1	14,3
2015	3	42,8
2016	1	14,3
2017	1	14,3
Toplam	7	100,0

Araştırmaya katılan şehit annelerinin oğullarının şehit olma tarihlerine bakıldığında, 2015'de 3 kişi (%42,8) 1997, 2008, 2016 ve 2017 yıllarında 1'er kişi (%14,3) olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların yakınlarının bu çalışmada çoğunluğunun 2008 ve sonrası yani son 10 yılı kapsadığı görülmektedir.



## 6.2. Araştırma Hipotezleri ve Hipotezlere Dair Bulgular

Araştırmanın hipotezleri şöyledir:

1. Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan bireylerin toplam, sevgi ve korku yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişiklik beklenmektedir.
2. Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın toplam, sevgi ve korku yönelimli Tanrı Algısı'na olumlu etkisi beklenmektedir.
3. Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan bireylerin, Yas düzeylerinde anlamlı bir değişiklik olması beklenmektedir.
4. Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın Yas alt boyutlarına (fiziksel, duygusal, düşünsel ve davranışsal) olumlu etkisi beklenmektedir.

Araştırma kapsamındaki katılımcıların, tüm ölçeklere verdikleri cevaplara göre, Tanrı Algısı ön test sontest, Yas ön test sontest değerlerinde, tüm katılımcıların puanları homojen olarak bulunmuştur ( $p_{Yas}=0,826>0,05$ ;  $p_{TanrıAlgısı}=0,427>0,05$ ). Aşağıda Tanrı Algısı ölçeği uygulanmış şehit annelerinin öntest ve sontest puanları ile ilgili betimleyici istatistiklere yer verilmiştir (bk. Tablo 4, 5).

Tablo 4. Tanrı Algısı için Puanlar\*

Katılımcı S.No:	Tanrı Algısı Puanları		Öntest		Sontest	
	Öntest Puanları	Son test Puanları	Sevgi Y. Puanlar	Korku Y. Puanlar	Sevgi Y.Puanlar	Korku Y. Puanlar
1	65	73	31	34	40	33
2	75	65	50	25	41	24
3	80	75	44	36	39	36
4	95	90	57	38	50	40
5	74	88	28	46	48	40
6	81	75	58	34	41	23
7	75	87	33	42	49	38

\*Anlamlılık düzeyi  $p=0,05$  olarak alınmıştır.

Tablo 5. Tanrı Algısı Ön Test ve Son Test Puan Sonuçları\*

Tanrı Algısı			N	Ortalama( $\bar{x}$ )	S
Pair 1	Toplam	Öntest	7	77,8571	9,17294
		Sontest	7	79,0000	9,39858
Pair 2	Sevgi	Öntest	7	34,7143	6,82433
		Yönelimli	7	43,2857	4,02965
Pair 3	Korku	Öntest	7	34,8571	8,41484
		Yönelimli	7	35,2857	6,82433

\*Anlamlılık düzeyi  $p=0,05$  olarak alınmıştır.

Araştırma kapsamında şehit annelerinin Tanrı Algısı ölçeği öntest sontest ortalamalarının karşılaştırılması bulunmaktadır (bk. Tablo 6).

Tablo 6. Tanrı Algısı Ön Test ve Son Test Ortalama Puanlarının t-Testi Sonuçları\*

		N	$\bar{x}$	S	sd	t	p
Toplam**	Ön test	7	1,14286	9,83918	6	-0,307	0,769
	Son test	7					
Sevgi	Ön test	7	8,57143	6,50275	6	3,487	0,013
	Yönelimli**	Son test					
Korku	Ön test	7	-,42857	4,96176	6	-0,229	0,827
	Yönelimli***	Son test					

\*Anlamlılık düzeyi  $p=0,05$  olarak alınmıştır.

\*\* $r=0,439$  ; \*\* $r=0,857$  ; \*\*\*  $r=-0,174$

Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan şehit annelerinin Tanrı Algısı ölçeği toplam puanda ve korku yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir farklılık olmamışken, sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir farklılık olmuştur ( $p_{\text{Toplam}} > 0,05$ ;  $p_{\text{Korkulan}} > 0,05$ ;  $p_{\text{Seven}} < 0,05$ ). Katılımcıların uygulama öncesi Tanrı Algısı toplam puanlarının ortalaması  $\bar{x}=77,8571$  iken, uygulama sonrası ortalamaları  $\bar{x}=79,0000$ 'e yükselmiştir. Bu durum uygulama sonrası toplam Tanrı Algısı düşüncelerinde zayıf düzeyde de olsa olumlu artış olduğunu göstermektedir. Katılımcıların uygulama öncesi korku yönelimli Tanrı Algısı ölçek toplam puanlarının ortalaması  $\bar{x}=34,8571$  iken, uygulama sonrası ortalamaları  $\bar{x}=34,2857$ 'e düşmüştür. Bu durum, Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması sonrasında korku yönelimli Tanrı Algısı düşüncelerinde zayıf düzeyde de olsa ortalama puanda düşme olduğunu göstermektedir. Sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda uygulama öncesi ortalaması  $\bar{x}=34,7143$  iken Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması sonrası ortalamaları  $\bar{x}=43,2857$  yükselmiştir. Bu durum uygulama sonrası sevgi yönelimli Tanrı Algısında

yüksek düzeyde olumlu artış olduğunu göstermektedir(bk. Tablo 6). Tanrı Algısı ölçeği toplam puanları öntest ve sontest puanları arasındaki korelasyonabakıldığında, olumlu zayıf bir artış bulunmaktadır(  $r=0,439$  ). Alt boyutlarda korku yönelimli Tanrı Algısı için öntest sontest puanlarında zayıf olumlu azalma olmuştur(  $r=-0,174$  ). Sevgi yönelimli Tanrı Algısı alt ölçeği için öntest sontest puanları arasındaki ilişkiye bakıldığında uygulama sonrasında kuvvetli olumlu bir artış olduğu görülmektedir ( $r=0,857$ ).

Aşağıda Yas ölçeği uygulanmış şehit annelerinin öntest ve sontest puanları ile ilgili betimleyici istatistikler verilmiştir (bk. Tablo 7,8).

Tablo 7.Yas Ölçeği Ön Test ve Son Test Puan Durumu

	Yas Ölçeği Alt Gruplar									
	Yas Ölçeği Puanları		Fiziksel		Duygusal		Düşünsel		Davranışsal	
	Öntest	Sontest	Öntest	Sontest	Öntest	Sontest	Öntest	Sontest	Öntest	Sontest
1	129	107	16	16	29	23	48	42	36	26
2	113	97	18	13	31	37	36	34	28	13
3	118	123	22	15	33	35	36	43	37	30
4	140	147	10	17	50	47	43	48	36	36
5	108	111	13	16	34	33	38	39	23	23
6	129	102	11	14	39	34	40	45	39	39
7	104	112	9	17	34	33	38	39	23	23

Tablo 8. Yas Ölçeği Ön Test ve Son Test Puan Sonuçları

Yas	N	Ortalama ( $\bar{x}$ )	S
Pair 1 Toplam	Ön test	7	120,1429
	Son test	7	114,1429
Pair 2 Fiziksel	Ön test	7	14,1429
	Son test	7	15,4286
Pair 3 Duygusal	Ön test	7	35,8571
	Son test	7	34,4286
Pair 4 Düşünsel	Ön test	7	41,4286
	Son test	7	31,7143
Pair 5 Davranışsal	Ön test	7	31,7143
	Son test	7	27,1429

Araştırma kapsamında, şehit annelerinin Yas ölçeği ile ilgili öntest ve sontest ortalamaları karşılaştırılmasına aşağıda (bk. Tablo 9) yer verilmiştir:

Tablo 9. Yas Ölçeği Ön Test ve Son Test Ortalama Puanlarının t-Testi Sonuçları

Ölçüm (Yas)*		N	$\bar{x}$	S	s	t	p
Toplam	Ön test	7	6,00000	15,07758	6	1,053	0,333
	Son test	7					
Fiziksel	Ön test	7	-	5,67786	6	-0,599	0,571
	Son test	7	1,28571				
Duygusal	Ön test	7	1,42857	4,35343	6	0,868	0,419
	Son test	7					
Düşünsel	Ön test	7	9,71429	4,82059	6	5,332	0,002
	Son test	7					
Davranışsal	Ön test	7	4,57143	6,16055	6	1,963	0,097
	Son test	7					

\*Anlamlılık düzeyi  $p=0,05$  olarak alınmıştır.

Tablo 9 incelendiğinde, Yas öntest ile sontest toplam puanların ortalamaları arasında önemli farklılık bulunamamıştır ( $p>0,05$ ). Araştırma kapsamında katılımcıların Yas ölçeği alt gruplarından fiziksel, duygusal ve davranışsal öntest ile sontest puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir ( $p_{\text{Fiziksel}}, p_{\text{Duygusal}}, p_{\text{Davranışsal}} > 0,05$ ). Düşünsel öntest ile sontest ortalama puanları arasında anlamlı bir farklılık hesaplanmıştır ( $p_{\text{Düşünsel}} < 0,05$ ).

Tablo 10. Yas ve Alt Boyutlarında Ön Test ile Son Test Puanları Arasında İlişki Durumu Sonuçları

		Yas Alt Boyutlar (Son test)*			
		Fiziksel	Duygusal	Düşünsel	Davranışsal
Yas Alt Boyutlar (Ön test)	Fiziksel	-0.691			
	Duygusal		0,418(**)		
	Düşünsel			0,532	
	Davranışsal				0,826

\*Anlamlılık düzeyi  $p=0,05$  olarak alınmıştır.

\*\* Anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 10'a göre Yas öntest ile sontest toplam puanlar arasında zayıf pozitif ilişki tespit edilmiştir ( $r=0,162$ ).

Araştırma kapsamında katılımcıların Yas ölçeği alt gruplarının ilişkisine bakılmış, alt gruplardan fiziksel öntest ile sontest arasında negatif yönde kuvvetli ilişki bulunmuştur ( $r=-0,691$ ). Duygusal öntest ile sontest arasında

olumlu kuvvetli ilişki bulunmuştur( $r=0,418$ ). Düşünsel öntest ile sontest arasında, olumlu orta kuvvetli ilişki bulunmuştur( $r=0,532$ ). Davranışsal öntest ile sontest arasında olumlu yüksek kuvvetli ilişki bulunmuştur( $r=0,826$ ).

## 7. Tartışma

Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın şehit annelerinin Tanrı Algısı ve Yas düzeyi üzerindeki etkisinin incelendiği bu çalışmaya  $n=7$  şehit annesi katılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan şehit annelerinin Tanrı Algısı ölçeği toplam puanda ve korku yönelimli Tanrı Algısı'nda önemli bir değişme gerçekleşmemişken, sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişme olmuştur (bk. Tablo 4, 5 ve 6). Araştırmanın "Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan bireylerin toplam Tanrı algısı, sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişiklik beklenmektedir" hipotezinde, sadece sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Hipotezin, sevgi yönelimli Tanrı Algısı için desteklendiği söylenebilir. Toplam Tanrı Algısı ve korku yönelimli Tanrı Algısı için hipotez desteklenmemiştir. Korku yönelimli ve toplam Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişiklik olmaması çalışma grubunun sayısı, yaşı, eğitim durumu ve araştırmanın altı oturum ile sınırlı olması ile de açıklanabilir. Bununla birlikte katılımcıların uygulama öncesi Tanrı Algısı ölçeği toplam puanlarının ortalaması  $\bar{x}=77,8571$  iken uygulama sonrası ortalamaları  $\bar{x}=79,0000$ 'e yükseldiği görülmüştür. Katılımcıların uygulama öncesi korku yönelimli Tanrı Algısı puanlarının ortalaması  $\bar{x}=34,8571$  iken, uygulama sonrası ortalamaları  $\bar{x}=34,2857$ 'e düşmüştür.

Araştırmanın diğer hipotezi ise "Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın bireylerin toplam Tanrı Algısı, sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısına olumlu etkisi beklenmektedir" ifadesidir. Araştırma bulgularına göre, sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda uygulama öncesi ortalaması  $\bar{x}=34,7143$  iken uygulama sonrası ortalamaları  $\bar{x}=43,2857$  yükselmiştir. Bu durum, uygulama sonrası sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda yüksek düzeyde olumlu artış olduğunu göstermektedir (bk. Tablo 6). Tanrı Algısı ölçeği toplam puanları öntest sontest puanları arasındaki korelasyona bakıldığında, olumlu zayıf bir artış bulunurken; alt ölçeklerden korku yönelimli Tanrı Algısı için öntest ve sontest puanlarında zayıf olumlu azalma olmuştur (bk. Tablo 6). Yine aynı

tabloya göre Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı alt ölçeği için öntest sontest puanları arasındaki ilişkiye bakıldığında, uygulama sonrasında kuvvetli olumlu bir artış olduğu görülmüştür. Bu bulgulara göre yukarıdaki araştırma hipotezinin desteklendiği ifade edilebilir. Literatürde, olumlu Tanrı algısının; benlik algısı<sup>54</sup>, olumlu dini başa çıkma<sup>55</sup>, stresle etkili başa çıkma ve etkisiz başa çıkma<sup>56</sup>, güvenli bağlanma stili<sup>57</sup> ile olumlu yönde ilişki olduğuna dair araştırmalar bulunmaktadır. Programa katılan şehit annelerinin sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda anlamlı bir değişiklik olmasının ve uygulama sonrası sevgi yönelimli Tanrı Algısı'nda yüksek düzeyde olumlu artış gerçekleşmesinin, yapılandırılmış manevi bakım uygulaması açısından önemli bir bulgu olduğu ifade edilebilir.

Katılımcıların uygulama öncesi korku yönelimli cezalandırıcı Tanrı Algısı'na sahip oldukları uygulama sürecindeki şu ifadelerden de anlaşılabilir: *“Kendimi çok suçlu hissediyorum çocuğuma karşı. Yıllar önce doğum kontrolü yaptığım halde hamile kalmıştım. Sonra da sağlık sorunlarım sebebi ile çocuğumu aldırılmıştım. O zaman hiçbir şey hissetmemiştim. Şehit haberi gelince ‘acaba oğlum bunun için mi şehit oldu?’ diye aklıma geldi”* (K2, Yaş 47). Şehit annesinin bu ifadesinden, oğlunun şehit edilmesini, geçmişte yaptığı olayın bir cezası olarak yorumladığı ve cezalandırıcı bir Allah algısına sahip olduğu söylenebilir. Burada, geçmişte yapılan ve pişmanlık duyulan durumlar için tevbe ve arınmanın önemi vurgulanmıştır. Tevbekavramının dört aşaması (farkındalık, kendini affetme, olumlu eylemler üretme, kararlılık ve kalıcılık)<sup>58</sup> anlatılmıştır. Bununla birlikte K4'ün özelinde çocuğunu aldırmasına kendisinin belirttiği üzere, doktorların sağlık durumu nedeniyle karar verdiğini ve şehitlik olayının bu durumun cezası olmadığı ifade edilmiştir. Yine bazı katılımcılar tarafından *“Bazı dini sohbetlerde, çocuğun şehit oldu. Acaba geçmişte ne yaptınız?”* şeklinde söylemlerin olduğu ve bunların katılımcıların iç dünyasını rahatsız ettiği ifade edilmiştir.

“Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na katılan bireylerin Yas düzeylerinde anlamlı bir değişiklik

<sup>54</sup> Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı Ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 153.

<sup>55</sup> Özlem Güler Aydın, *Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 141; Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*, 344.

<sup>56</sup> Aydın, *Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü*, 141.

<sup>57</sup> Betül Kış, *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), IV.

<sup>58</sup> Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, 137-156.

olması beklenmektedir” hipotezi için Tablo 7’de görüldüğü üzere Yas öntest sontest toplam puanların ortalamaları arasında önemli farklılık bulunamamıştır. Ayrıca, Yas ölçeği alt boyutlarından fiziksel, duygusal ve davranışsal öntest ile sontest puanlarının ortalamaları arasında farklılık tespit edilememiştir (bk. Tablo 7, 8, 9 ve 10). Aynı tablolardaki sonuçlara göre düşünsel (bilişsel) öntest ile sontest ortalama puanları arasında önemli bir farklılık hesaplanmıştır. Bu bulgulara göre, Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması’na katılan şehit annelerinin Düşünsel Yas düzeyi’nde anlamlı bir farklılık ortaya çıktığı ifade edilebilir.

“Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması’nın Yas alt boyutlarına (fiziksel, duygusal, düşünsel ve davranışsal) olumlu etkisi beklenmektedir.” hipotezinin ise katılımcıların Yas ölçeği alt grupları ilişkisi bulgularına göre desteklendiği söylenebilir. Buna göre, alt gruplardan Fiziksel öntest ile sontest arasında negatif yönde kuvvetli ilişki görülmüştür. Duygusal öntest ile sontest arasında ise olumlu kuvvetli ilişki bulunmuştur. Düşünsel öntest ile sontest arasında olumlu orta kuvvetli ilişki ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, davranışsal öntest ile sontest arasında olumlu yüksek kuvvetli ilişki bulunmuştur. Bu bulgu, yapılandırılmış manevi bakım programının yasin alt boyutları üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Özçelik’in<sup>59</sup> şehit ailelerine yönelik uyguladığı araştırma ile de uyumludur. Söz konusu araştırmada, Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programı’nın, şehit ailelerinin depresyon ve anksiyete düzeylerinin düşmesinde olumlu yönde etkili olduğu ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, tema odaklı grup toplantılarının şehit anneleri ve yakınlarının manevi, bilişsel, duygusal, fiziksel ve davranışsal ihtiyaçlarına olumlu etkisinin olduğu söylenebilir.

Katılımcıların yaslarının devam ettiği ve yasin farklı aşamalarını yaşadıkları, uygulama sürecindeki şu ifadelerinden anlaşılmıştır. “Oğlumun, ‘Anne ben geldim’ diye kapıdan gireceği günü bekledim” (inkâr) (K1, Yaş 68). “Üç Sene dolacak hala gelecek zannediyorum” (inkâr) (K4, Yaş 68). “Oğlum 2015’de şehit oldu. Doğuma inanıyorsam, ölüme de inandım (kabullenme). Oğlum gelecek diye tam altı ay bekledim. ‘Acaba oğlum özel göreve verdiler de bu sebeple mi bana şehit olduğunu söylediler’ diye çok düşündüm” (İnkâr)(K6, Yaş 50). K6, ilerleyen süreçte ise “Allah’a

<sup>59</sup> Özçelik, Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programının Şehit Ailelerinin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerine Etkisi, 64-71.

yalvarıyordum. Allah'ım ne olur oğlum görevde olsun. Yaşadığını bileyim. Hep dua ettim. Tek yaşasın isterse kolu bacağı olmasın. Yanımda olsun diye dua ettim. Çelişkiler çok yaşadım" (inkâr ve pazarlık yapma) (K6, Yaş 50). "Kendi kendime diyorum ki: 'Birine bir hata mı yaptım? Bir kötülük mü yaptım? Bunu niye Rabbim bana bunu verdi? Bu oturumlardan sonra böyle şeyler düşünmemeye karar verdim" (Cezalandırıcı Tanrı Algısı ve Suçluluk) (K1, Yaş, 68).

Burada, katılımcıların yas sürecine verdikleri anlamın ve tepkinin farklı olduğu görülmektedir. Yukarıdaki söylemlerden katılımcıların inkâr, suçluluk, pazarlık, kabullenme gibi yasın aşamalarını yaşadıkları görülmektedir. Katılımcılar bu paylaşımlardan sonra, benzer paylaşım yaşadıklarını fark ettiklerini ifade etmişlerdir. Hissettikleri bu duygu ve düşünceleri yaşamanın bir süreç olduğunu daha önce kimsenin söylemediğini belirtmişlerdir. Katılımcıların yukarıda ifade ettiği paylaşımlar, Kübler-Ross'un ortaya koyduğu ölüme ilişkin tutumlar<sup>60</sup> ve Parkes'in<sup>61</sup> yas süreci ile benzer niteliktedir.

Araştırmadaki katılımcıların yakınlarının şehit olma yılları ve yas düzeyleri de incelenmiştir. 1997 yılında şehidi olan annenin uygulama öncesi ve sonrası Yas ölçeğinde önemli bir değişim olmamıştır (bk. Tablo 7, 8, 9 ve 10). 2008, 2015, 2016 ve 2017 yıllarında şehidi olan annelerin uygulama öncesi ve sonrasında Yas ölçeğine göre yaslarında zayıf olumlu değişim olmuştur ( $p_{2008}=0,101$ ;  $p_{2015}=0,136$ ;  $p_{2016}=0,234$  ve  $p_{2017}=0,143 >0,05$ ). Aynı zamanda 2008-2018 yılları arasında (son 10 yılda) şehidi olan annelerin Yas ölçeğine verdiği cevaplar göre benzerlik göstermektedir ( $p=0,136 >0,05$ ). Bu bağlamda, şehit annelerinin Yas düzeylerinde, yakınlarının şehit oldukları yılların üzerinden zaman geçse de çok önemli bir değişim olmadığı, zayıf bir değişim olduğu görülmektedir. Bunun nedeni ise değişimin olup olmadığının katılımcı şehit annelerinin yakınlarından sadece 1 kişi 20 yıllık şehitken diğerlerinin son 10 yılda şehidi olan annelerin çoğunlukta olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Araştırma sonuçlarının literatürde şehit ve gazi aileleri ile farklı disiplinlerde uygulama çalışması yapılan araştırmalar<sup>62</sup> ile uyumlu olduğu

<sup>60</sup>Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 21-119.

<sup>61</sup>Bob Wright, *Loss and Grief*, 10-11.

<sup>62</sup>Özçelik, *Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programının Şehit Ailelerinin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerine Etkisi*, 64-71; Sarı, *Şehit Ailelerinin Yas, Duygulanım Şiddeti Sosyal Bozulma ve Ptsb Düzeyleri ile Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Tarsus Örneği*, 44-52; Nurdoğan, *Şehit Yakınları ve Gazilere Sağlanan Desteklerin Sosyal Dışlanma Algısı ve Yaşam Kalitesinin İncelenmesi*, 120-163.



ifade edilebilir. Örneğin, Sarı'nın çalışmasında<sup>63</sup> şehit ailelerinden özellikle kadınların yas düzeylerinin yüksek olduğu bulgulanmıştır. Bu bulgu, şehit annelerinin yas toplam ve yasin alt boyutlarındaki (fiziksel, duygusal, düşünsel ve davranışsal) puanların yüksek çıkması ile benzerlik göstermektedir.

Türk Tasavvuf Müziği ve El Sanatı ile Yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'na dair tartışmaya gelince, öncelikle ilk oturumda şehit anneleri ile tanışılarak araştırmanın amacı hakkında bilgi verilmiştir. Araştırmanın gönüllülük esasına dayandığı ifade edilmiştir. Ön test için ölçekler dağıtılmıştır. Katılımcıların Yas ölçeğini gözyaşları içinde doldurdukları görülmüştür. Şehit anneleri, ölçeği doldurduktan sonra, ölçek maddelerindeki soruların onlara duygusal bir ortam yaşattığını ifade etmişlerdir. Birinci oturumdan itibaren her oturum başlangıcında şehitlerimiz için aşr-ı şerif okunmuştur. Oturum sonlarında katılımcılar ve yakınları için dualar edilmiştir. Katılımcıların Kur'an-ı Kerim dinlerken ve dua ederken rahatladıkları gözlemlenmiştir. Sadece ikinci oturumda 10 ilahiden oluşan Türk Tasavvuf Müziği dinletisi yapılmıştır. Katılımcılar, ilahilere eşlik ettiği, bazı katılımcıların ilahiler söylenirken gözyaşlarına hâkim olamadığı gözlemlenmiştir. Oturumun sonunda katılımcıların yüzlerinde tebessüm olduğu görülmüştür. Katılımcılar, "Türk Tasavvuf müziğinin, kendilerine iyi geldiğini ve iç dünyalarında huzur bulmalarını sağladığını" ifade etmişlerdir. Bir şehit annesi (K2, yaş 47), oğlunun en çok söylediği ilahi "Sordum Sarı Çiçeğe" ilahisi olduğunu ifade ederek; bu ilahinin de söylenmesini istemiştir. Bu oturumda söylenen ilahiler ile şehit annelerinin, şehit olan evlatları ile manevi bir bağ kurduğu ve bu oturumdan duyuşsal olarak etkilendikleri gözlemlenmiştir. Katılımcıların Türk Tasavvuf müziği oturumundan sonra "tasavvuf müziğinin kendilerine iyi geldiğini ve rahatlamış olduğunu hissettiklerini" ifade etmelerinin Sezer<sup>64</sup> ve Kaya'nın<sup>65</sup> müzikterapi çalışması ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Katılımcılar her oturumda Kırıkkale'ye özgü kitre bebek yapımı, bebek kıyafetlerinin dikilmesi/örülmesi, kompozisyonlardaki minyatürlerin yapımını içeren el sanatı uygulaması yapmıştır. Proje kapsamında 20 kompozisyon çıkmış olup, bu kompozisyonlardan sadece 3 tanesinin (bk.

<sup>63</sup> Ethem Sarı, Şehit Ailelerinin Yas, Duygulanım Şiddeti Sosyal Bozulma ve Ptsb Düzeyleri ile Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Tarsus Örneği, 44-52.

<sup>64</sup> Sezer, "The Psychological Impact of Ney Music", 423-427.

<sup>65</sup> Kaya, "Üniversite Öğrencilerinde Dinî İçerikli Müzik Terapinin Kaygı, Duygu Durumu ve Algılanan Stres Üzerindeki Etkisi", 52-72.

Ekler;Şekil1-3) bu çalışma kapsamında fotoğrafı sunulmuştur. Katılımcıların el sanatı uygulaması yaparken aynı zamanda grup ortamındaki davranışları da gözlemlenmiştir. Başlangıçta, oldukça çekimser davranan katılımcıların, zaman içinde daha dışa dönük davranışlarda bulunduğu görülmüştür. İlk oturumlarda, kimi kursiyerlerin gerekmedikçe konuşmadıkları ve sessiz oldukları gözlemlenmiştir. Ancak oturumlar ilerledikçe, bu katılımcıların da söz hakkı alarak kendilerini daha çok ifade ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte; ilk oturumlarda, katılımcıların çoğunlukla şehidin vefat haberinin alındığı gün neler yaşandığı konusunda konuştukları gözlemlenmiştir. Son oturumlara doğru ise katılımcıların, şehit haberlerinin yanında; güncel konulara da yer verdikleri görülmüştür. Yine uygulama öncesinde katılımcıların yüzlerinde çoğunlukla hüznün ifadesi yer alırken; uygulama sonuna doğru, yüzlerinde daha çok tebessüm ifadesi olduğu ve bu olumlu ifadeyi yaptıkları ürünlere de yansıttıkları gözlemlenmiştir. Özellikle, kitre bebeklerinin yüz ifadeleri başlangıçta donuk ve hüzünlü iken; uygulama boyunca kazandıkları farkındalıklar ile ilerleyen oturumlarda, gülümseyen bebek yüzü ifadeleri yaptıkları görülmüştür.

El sanatı yapmanın katılımcıları rahatlattığı ise şöyle ifade edilmiştir: *“Bir yandan ‘La ilahe illallah’ bir yandan ‘La havle ve la kuvvete illa billah’ diyorum. Bir yandan da elimdeki işi yapıyorum. Kendimi çok rahatlamış hissediyorum”* (K3, yaş 57). *“El işi yapınca aklıma başka bir şeyler gelmiyor. Aynı zamanda birlikte bir şeyler yapmak, oturumlarda dertleşmek bizi çok rahatlatıyor”* (K1, 68). *“Küçük şeylerden mutlu olurum. Küçük bir söz bile mutlu eder. Arkadaş ortamı bizi mutlu eder. Burada arkadaşlarımla paylaşımlarda bulunmak bana çok şey kattı”* (K5, yaş 51). *“Bana çok iyi geldi. İlk başta el işi yapmak istedim. Bebek yapılacağı için. Değişiklik olsun diye geldim. Eve kapanmıştım. Kimse ile görüşmek istemiyordum”* (K7, 50). *“Evde oğlumun eşyalarını bir dolaba koydum. Yalnız kalınca oğlumun dolabını açıp ağlıyorum. Dışarı çıkınca daha rahat hissediyorum. Buraya gelince oğlumun şehit olmasından sonra, ilk kez örgü örmeye ve dikme başladım”* (K2, Yaş 47).

Katılımcıların el sanatı hakkındaki bireysel, sosyal kazanımları ile manevi, bilişsel, duyuşsal kazanımlarının Artut’un<sup>66</sup>, belirttiği sanat eğitiminin faydaları ile benzer özellikler taşıdığı söylenebilir. Yapılandırılmış programda seçilen temaların konusunun, yaşamış oldukları yası tanımlamada ve anlamlandırmada faydalı olduğu ifade edilebilir.

<sup>66</sup>Artut, *Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri*, 121.

Katılımcılar, bu yapılandırılmış çalışmanın kendilerini rahatlattığını, grup ortamındaki arkadaşları ve aileleri ile daha iyi iletişim kurduklarını ve iyi hissettiklerini şöyle belirtmişlerdir: *“Bir araya gelmeyince birbirimizi arıyoruz. Şehit anneleri ile beraber olmaktan zevk alıyoruz. Birbirimizin acısını anlayabiliyoruz. Diğer insanlar bizim acımızı anlamıyorlar”*(K7, Yaş 50). *“Oturumdan sonra eve gidince oğlum: ‘Anne bugün çok iyi görünüyorsun ne oldu’ dedi? Ney sesi huzur verdi. Programda konuştuğumuz çok iyi oldu. Sizin söyledikleriniz buradaki konuşmalarınız bizi çok etkiledi. Diğer insanların konuşmaları, iç dünyamızı sıkıyor. Buradaki konuşmalarımız içimizi rahatlatıyor”* (K5, yaş 51). *“Oğlum şehit olduktan sonra hayat görüşüm değişti. Etrafımdan manevi destek bekledim bu şehitlik sürecinde. Daha dayanıklı oldum, içime bir güç geldi. Beni annem, babam, eşim anlamadı. Eşimle aynı acıyı yaşadık ama o bile anlamadı. Bu grup toplantısında kendimi anlaşılabilir hissediyorum”* (K6, Yaş 50). *“Eşim bile bizi anlamıyor. Bu şekilde bir araya gelmek bize çok iyi geldi. Birbirimizi en iyi biz anlıyoruz”* (K2, Yaş 47). *“Sakinleştim bu programa katılınca. Önceden evden çıkmak istemiyordum. Buraya gelirken yürümek de iyi geldi”* (K4, Yaş 68). Şehit annelerinin yas sürecinde yaşadıkları deneyimler ve bu sürece yükledikleri anlamlar Berksun<sup>67</sup>, Parkes<sup>68</sup>, Dahdah, Rego ve arkadaşlarının<sup>69</sup> çalışmaları ile örtüştüğü görülmektedir.

### Sonuç ve Öneriler

Diğer dini inançlarda da yer alan şehitlik, İslam dinine göre, Allah için canını feda edenlerin ulaştığı manevi bir makamdır. Şehitlik salt bir ölümden ibaret değil; şehit olan kişi, ailesi ve geride kalanlar için manevi bir anlam da içermektedir. Bu çalışmada, Türk Tasavvuf Musikisi ve El İşi Sanatı ile yapılandırılmış Manevi Bakım Uygulaması'nın Tanrı Algısı ve Yas üzerindeki etkisi incelenmiştir. 6 oturumlu, ön test son test uygulamalı deneysel bir araştırma deseni yapılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, sevgi yönelimli Tanrı Algısı ve Yas'ın, düşünsel (bilişsel) alt boyutunda anlamlı bir değişim görülmüştür. Uygulama öncesi ve sonrası toplam Tanrı Algısında yükselme gerçekleşirken, korku yönelimli Tanrı Algısı'nda da düşme görülmüştür. Fakat anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Yas ölçeğinde, uygulama öncesi ve sonrasında hem toplam Yas puanı hem de yasin fiziksel, duygusal,

<sup>67</sup> Berksun, “Psikososyal Ve Medikal Yönleriyle Kayıp, Yas, Ölüm”, 68.

<sup>68</sup> Wright, Loss and Grief, 14-15.

<sup>69</sup> Daniel Ferreira Dahdah - Francisca Rego – Regina Helena Vitale Torkomian Joaquim – Tatiana Barbieri Bombarda - Rui Nunes “Daily Life and Maternal Mourning: A Pilot Study”, Death Studies, 292-295.

davranışsal boyutlarında, anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Ayrıca yapılandırılmış manevi bakım uygulamasının da Yas ve Tanrı Algısı alt boyutlarında etkili olduğu söylenebilir.

Şehit yakınları için manevi bakım uygulamaları din psikolojisi bilimi açısından yeni bir alandır. Bu çalışmanın daha geniş çaplı şehit yakınları için yapılacak manevi bakım araştırmalarına ve farklı disiplinler ile bütünleştirilmiş ve yapılandırılmış çalışmalara örnek olması beklenmektedir.

Bu araştırma sonucunda şu öneriler geliştirilmiştir:

- Sanat ve müzikle yapılandırılmış manevi bakım çalışmaları kontrol gruplu ve tekrar test ölçümlü olarak şehit anneleri ya da yakınlarına uygulanabilir.
- Şehit annelerinin ilkökul mezunu olması ve yaşlı olması araştırmanın sınırlılığı olarak sunulabilir. Şehit anneleri için okuma, yazma, bilgi teknolojilerini kullanma gibi eğitimleri de içine alacak programlar düzenlenebilir.
- Şehit yakınlarına hizmet veren kurum personeli için de manevi bakım uygulamaları yapılabilir.
- Manevi bakım uygulamalarında, şehitlik ve maneviyat kavramları ile yaşanan durumların anlamlandırılması önemli görülmektedir.
- Şehit anneleri ya da yakınları ile yapılacak manevi bakım çalışmalarında, şehit yakınının şehitliği kabullendiği ve yaşamını yeniden anlamlandırmasına yönelik yasın son bulduğu ve iletişim devam ettiği “süregiden bağlar” yaklaşımının benimsenmesi önerilebilir.
- Şehit eş, anne, baba, kardeş, çocuklarına yönelik manevi psiko-sosyal kazanımlar sağlayan modüller geliştirilebilir.
- Manevi bakım uygulamalarında, tema odaklı grup oturumlarının sayısının daha fazla olması sağlanabilir.
- Şehit annelerine yönelik el sanatı çalışmalarında, farklı kompozisyonlar çalışılabilir.
- Türk Tasavvuf Müziği’nde şehitlik temalı ilahiler kullanılabilir. Birden fazla tasavvuf müziği oturumu planlanabilir.

#### Kaynakça

- Ademhan Tunaç, Çiğdem. *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Şehit Eşlerinin Yaşam Deneyimleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. “Tarihçe”. Erişim Tarihi: 7 Kasım 2018. <https://sehityakinlari.aile.gov.tr/tarihce>.
- Artut, Kazım. *Sanat Eğitimi Kuramları ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları, 2009.

- Aydın Güler, Özlem. *Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Atar, Fahrettin. "Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 428-431. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Başaran Tanrıöver, Gülşah. "Müzikle Tedavi Yöntemleri". *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (July 2010): 150-157.
- Balcı Çelik, Seher. "Yas Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/25 (2006): 105-114.
- Belen, Fatıma Zeynep. "Olağanüstü Hâllerde Vaaz". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu(17-18 Aralık 2011)*.1: 465-484, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Belen, Fatıma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Belen, Fatıma Zeynep "Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Uygulama Örneği: Bibliyoterapinin Algılanan Stres ve Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/19 (Ocak-Haziran 2016): 9-42.
- Berksun, Erkan Oğuz. "Psikososyal Ve Medikal Yönleriyle Kayıp, Yas, Ölüm". *Kriz Dergisi* 3 / 1 (Mart 1995): 68-69.
- Bildik, Tezan. "Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas". *Ege Tıp Dergisi* 52 / 4 (Aralık 2013): 223-229.
- Bilgin, Nuran. *Folklorik Yapma Bebekçilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1990.
- Çelik, Seda- Sayıl Işık. "Patolojik Yas Kavramı Yeni Bir Yaklaşım: Travmatik Yas". *Kriz Dergisi* 11 / 2 (Haziran 2003): 29-34.
- Dahdah, Daniel Ferreira – Rego, Francisca – Joaquim, Regina Helena VitaleTorkomian - Bombarda, TatianaBarbieri- Nunes, Rui. "Daily Life andMaternalMourning: A Pilot Study". *DeathStudies*. 43/5 (July 2018):292-300. <https://doi.org/10.1080/07481187.2018.1458762>
- Diyanet İşleri Başkanlığı."Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü". Erişim Tarihi: 01 Ocak 2019.<http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx>.
- Duran, Songül – Ünsal, Gül. "Çankırı İlindeki Şehit Aileleri ve Malul Gazilerin Psikolojik Dayanıklılık ve Depresif Durumlarının Belirlenmesi". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2(Nisan 2014): 158-163.
- Erer, Sezer - Atıcı, Elif. "Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler". *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36 / 1 (Mart 2010): 29-32.
- Freud, Sigmund. *Yas ve Melankoli*. Trc. Aslı Emirsoy. İstanbul: Telos Yayınevi, 2014.
- Gedik, Esra. "Türkiye’de Şehit Annelerinin Savaş ve Çözüm Algıları". *Fe Dergi* 1/2(2009): 29-43.<http://cins.ankara.edu.tr/sehit.html>.
- Gençel, Özge. "Müzikle Tedavi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (Ekim 2006): 697-706.

- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVIII/1(2007)*: 123-133.
- Güler, Özlem. Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı Ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem). Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hürriyet. "Kırıkkale Haberleri: Şehit Uzman Çavuş Mehmet Türken'i ikizleri uğurladı". Erişim: 08 Ocak 2019. [www.hurriyet.com.tr/sehit-uzman-cavus-mehmet-turkeni-ikizleri-ugur-40845104](http://www.hurriyet.com.tr/sehit-uzman-cavus-mehmet-turkeni-ikizleri-ugur-40845104).
- Kalender, Ruhi. "Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 / 1 (Nisan 1990): 271-281.
- Kara, Elif. "Yas Süreci ve Dini Danışmanlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / (Nisan 2016): 251-270. <http://dx.doi.org/10.21054/deuifd.284624>.
- Kaya, Ayşe. "Üniversite Öğrencilerinde Dinî İçerikli Müzik Terapinin Kaygı, Duygu Durumu ve Algılanan Stres Üzerindeki Etkisi". *Uluslararası Din & Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018): 52-72.
- Kırıkkaleli Şehitler, Kırıkkale: Kale Medya Grup, 2018.
- Kırıkkale Valiliği. "Şehit J. Uzm. Çvş Yahya Şen Son Yolculuğuna Uğurlandı". Erişim: 08 Ocak 2019. <http://www.kirikkale.gov.tr/sehit-juzmcvs-yahya-sen-son-yolculuguna-ugurlandi>.
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. Trc. Ekin Uşşaklı. Ankara: A.P.R.I.L. Yayıncılık, 2010.
- Malkinson, Ruth. *Bilişsel Yas Terapisi Bir Yakınını Yitirdikten Sonra Yaşamın Anlamını Yeniden Yapılandırma*. Trc. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Basım Yayın, 2009.
- Milliyet. "Şehit Emre Güngör Son Yolcuğuna Uğurlandı". Erişim: 08 Ocak 2019. <http://www.milliyet.com.tr/sehit-emre-gungor-son-yolcuguna-ugurlandi-kirikkale-yerelhaber-3084946/>.
- Miraglia, Dorothy A. "Introduction To The Creative Therapies In Dealing With Grief And Loss Issues". *Using The Creative Therapies To Cope With Grief And Loss*. Ed. Stephanie L. Brooke - Dorothy A. Miraglia, 5-24. Illinois USA: Charles C Thomas Publisher, 2015.
- Nurdoğan, Ali Kemal. *Şehit Yakınları ve Gazilere Sağlanan Desteklerin Sosyal Dışlanma Algısı ve Yaşam Kalitesinin İncelenmesi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Özçelik, Muhittin. *Duygusal Zekâ Becerileri Eğitimi Programının Şehit Ailelerinin Depresyon ve Anksiyete Düzeylerine Etkisi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2007.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2004.

- Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010a.
- Özdoğan, Öznur. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2010b.
- Öztürk, Levent -Özbek, Hanefi. "Özbek Küllerinden Doğan Bir Tıbbi Uygulama: Müzik Terapi". *Sağlık Hizmetleri ve Eğitimi Dergisi* 2/1 (Mart 2018): 1-8. <http://dx.doi.org/10.26567/JOHSE.2018142106>.
- Sakin, Neval."Türkiye'de Geleneksel Kıyafetlerin Yaşatılmasında "Folklorik Yapma Bebekler". *TurkishStudies International PeriodicalfortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic* 11/18 (Fall 2016): 177-202. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9814>.
- Sarı, Ethem. *Şehit Ailelerinin Yas, Duygulanım Şiddeti Sosyal Bozulma Ve Ptsb Düzeyleri ile Sosyo- Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Tarsus Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Çaç Üniversitesi, 2018.
- Sencer, Muzaffer. *Toplumbilimlerinde Yöntem*. İstanbul: Beta Basım, 1989.
- Sezer, Fahri. "ThePsychologicalImpact of Ney Music". *TheArts in Psychotherapy*39/5(November 2012): 423-427. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2012.07.003>.
- Şehit Aileleri Federasyonu. "Hakkımızda". Erişim Tarihi: 21 Aralık 2018. [www.sehitler.org.tr/hakkimizda.html](http://www.sehitler.org.tr/hakkimizda.html).
- Wright, Bob. *Loss and Grief*. London: M&K Publishing, 2007.
- Yılmaz, Sema. "Çocuklarda Ölüm Kaygısı'nın Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Bilimname*2013/2(Ağustos 2014): 169-189.
- Yılmaz, Sema. "8-13 Yaş Çocuklarının Bilişsel Gelişiminde Ölüm Kavramı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 / 1 (Haziran 2012): 9-42.

## EKLER

Şekil 1. Asker Uğurlama



Şekil 2. Köy odası



Şekil 3. Köy Mutfağı





## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### MATÜRİDİ'DE HİKMET – AHLAK İLİŞKİSİ

THE RELATINSHIP BETWEEN WISDOM AND MORALITY IN THE  
THOUGHT OF MÂTÜRÎDÎ

**Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU**

samisekeroglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8781-612X

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

**Atıf@** Şekeroğlu, Sami. "Matüridi'de Hikmet- Ahlak İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 135-150.

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 14 Kasım 2018 / 14 November 2018

**Kabul Tarihi / Accepted** : 31 Mayıs / May 2019

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019

**Sayı – Issue** : 41

**Sayfa / Pages** : 135 - 150

**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.482729

\* Bu makale 25.10.2018 tarihinde Türk Dünyası Parlamenterler Vakfı'nın düzenlediği Uluslararası Matüridi çalıştayında sunulan "Matüridi'de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek yeniden düzenlenmiş şeklidir./ This paper is final version of an earlier announcement called " The Relationship Between Wisdom and Morality on Maturidi'sThought" not previously printed, but orally presented at a symposium called " 2018 Maturidi's Workshop /Ankara" the content of which has now been developed and partially changed.

### Öz

Bu makalede, Mâtürîdî'nin ahlak tasavvuruna ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fiilleri '*hikmet*' üzerine kuruludur. Hikmet her şeyin yerli yerinde olmasını veya bir gayeye dayalı hareket etmeyi ifade eder. Ona göre, insan varlığının anlamını bu hikmet esasında aramak gerekir; bu temel dikkate alınmadığında insanın varlığının manası tam olarak anlaşılacaktır. Ayrıca, insanın fiilleri bir gayeye bağlı olarak vücuda gelir. O halde, insanın bu âlemdeki varlığı da gayesiz olamaz. Mâtürîdî açısından "İnsan neden ahlaklı olmalıdır" sorusunun cevabı, insanın sahip olduğu ahlâkî donanımında bulunmaktadır. Zira ona göre, insanın ahlakî temeli onu yaratan Allah'ın ahlâkî bir varlık olmasıdır. Allah ahlaklı olduğundan insanda ahlaklı olmalıdır. Mâtürîdî insan ahlâkîliğinin esaslarını ise duyular, akıl, haber (vahiy) ve insan doğasına yerleştirir.

**Anahtar Kelimeler:** hikmet, duyular, akıl, haber, insan doğası.

### Abstract

This article examines the views of Mâtürîdî about morality. In his view, the deeds of Allah is based on wisdom (hikmat) which means that it is to place everything in its proper place or to act on purpose. The meaning of the existence of human being is to be found on this principle (wisdom) without which the true meaning of human existence cannot be properly understood. In addition, the deeds of humans are based on purpose. So the existence of humans in this universe cannot be without a purpose. According to Mâtürîdî, the answer to the question of why should humans be moral is to be found on their moral structure. This is because human morality lies on his creator Allah who is a moral being. Since Allah is a moral being, human should be moral. Mâtürîdî sees the principles of human morality on senses, reason, revelation and human nature.

**Keywords:** wisdom, senses, reason, revelation, human nature.

### Giriş

İslam düşüncesinde hikmet kavramının ahlaktan hukuka uzanan bir anlam çerçevesi içinde kullanılagelen bir kavram olduğu söylenebilir. Mâtürîdî'nin yorumlarında ise söz konusu kavramın genelde ahlâkî açıdan ele alındığını görmekteyiz. Kavramın-*Te'vilat'ta geçtiği çoğu yerde*- içerdiği ahlâkî anlama uygun olarak Yüce Yaratanın fiillerinin bilgiye ve kurala dayalı olarak gerçekleştiği ifade edilmekte, kendisine verilen donanımla seçkin

olarak yaratılan insanın da entelektüel ve ahlâkî yapısını aynı zemin üzerinde inşa etmesinin ondan beklendiği dile getirilmektedir.

Bilindiği gibi, bir insanın ahlâkî tasavvuru ahlakî kuran, inşa eden düşünce dünyasına, yani o kişinin zihniyetine işaret eder. İnsanın olduğu yerde ahlak, ahlakın bulunduğu yerde de ahlâkî davranış olacaktır. Bu davranışların *iyi* veya *kötü* olarak gerçeklik kazanması ise belli bir zihniyetin, yani tasavvurun ürünü olarak ortaya çıkacak ve hak ettiği değer hükmünü kazanacaktır.

Ahlâkî davranışın doğrudan ve sadece ahlâkî normlardan mı yoksa normları da içine alan belli bir ahlak tasavvurundan mı kaynaklandığı sorusu ahlak felsefesinde tartışılan bir sorudur. Modern zamanlarda Kartezyen felsefenin etkisiyle ahlâkî davranışın ahlak kuralları ile belirlendiği düşüncesi öne çıksa da bu hususta ahlak felsefesindeki genel yaklaşım, ahlâkî davranışın bireyin ahlak tasavvurları ile birebir bağlantılı olarak ortaya çıktığı<sup>1</sup> şeklindedir.

Müslüman bir din âlimi olarak Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde ise ahlak tasavvurunun Allah ve insan tasavvurları etrafında şekillendiğini görüyoruz. Zira her iki varlık dünyası onun ahlak tasavvurunda birbirine sımsıkı bağlıdır. Burada âlem ve insana dair yaklaşımların kendisine dayalı belirlendiği Allah tasavvuru ise, elbette birincil önemdedir.

### **Ahlâkî Bir Varlık Olarak Allah Tasavvuru**

Allah'ın varlığı, evren ve insanla ilişkisi meselesi,<sup>2</sup> ontolojinin olduğu kadar ahlakın da konusudur. Ahlak söz konusu olduğunda konunun problematik yönü, Allah'ın ahlâkî varlık oluşu ve bir bakıma O'nun insanla ilişkisinde, bir diğer deyişle, ahlâkî değerlerin otonomisi ve özgür irade problemi gibi konularda ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, ahlâkî değerlerin doğası hakkında nesnel tutum yanlısı olmakla beraber bu nesnel hakikatin, Tanrı'dan bağımsız da olmadığı görüşündedir. Bu yüzden onun değer anlayışı nesnel nitelik taşımakla beraber değer duygusunun yaratılışla birlikte Allah tarafından zihne veya kalbe konulduğunun kabul edilmesi yönüyle "*ilahî nesnelcilik*" olarak adlandırılabilir. Allah-insan arasındaki ahlâkî ilişkide otonomiye gözetmeyen düşüncelerin ahlâkî açıdan sorunlar doğurduğu düşünüldüğünde, bu ilişkinin

<sup>1</sup> Demirezen, İsmail, "Küreselleşen Dünyada Ahlak Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (Haziran 2016) : 39

<sup>2</sup> Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları,1998), 9.

sağlam temele sahip olmasına katkı sağlayan Mâtürîdî’nin düşünceleri hem Allah tasavvurunun taşıdığı ahlâkî özü korumakta, hem de Allah’ın ve insanın ahlâkî niteliğini zedeleyecek hususlardan olabildiğince uzaklaşılmasını sağlamaktadır.

Allah’ın aklî ilkelere dolayısıyla ahlâkî yasalara aykırı hareket etmeyeceğini vurgulayan Mâtürîdî insanın ahlâkî bir varlık oluşu kadar Allah’ın ahlâkîliğe uygun davrandığının da altını çizer. Ona göre “*aklî ilkeler Allah’ın kendi Zâtının bir gereği olarak belli ölçüler dâhilinde yaratması ve hareket etmesi demektir*”<sup>3</sup> Burada aynı cümle içinde Allah’ın hem yaratıcı/aşkın yönüne, hem de fiillerinin keyfi/rasgele olmayıp belli ölçülere dayalı olduğuna dikkat çekilmektedir. Belli bir takım ilke ve ölçülere göre davranan bir tanrının varlığı elbette ahlakın varlığının da bir göstergesidir. Mademki Allah, genelde, akıl ile kavranan/bilinebilen belli ölçü ve ilkelere dayalı hareket eden ahlâkî bir varlıktır. Öyleyse O, insanın kaderine hükmeden despot bir kral olmadığı gibi, hükümrânlığı karşısında korkuyla boyun eğdiğimiz salt güçten ibaret bir varlık da değildir.

Bilindiği üzere, Allah lehine fedakârlıkla gelişen bir anlayışın hükmü evreni kuşatan, istediğini istediği gibi yapan bir kral Tanrı imajını besleyeceği ve bu ahlâkî ilişkinin diğer ucundaki insanın da görünüşte özgür ama gerçekte mahkûm olacağı meselesi bu alanda geniş tartışmalara konu olmuştur.<sup>4</sup>

Mâtürîdî’nin Allah tasavvurunda insanın özgürlük ve öznelliğine alan açıldığını, insani varoluşun bütünlük ve özgünlüğünün yok sayılmadığını, dahası, kendisine itaat edilecek Tanrı’nın rahmet, hikmet ve adaletinin mutlak kudretini çevrelediğini söyleyebiliriz. Ona itaatin sebebi bilinmektedir. Çünkü o eyleminde bilgiye dayalı olarak iş yapmaktadır. Dolayısıyla insan kime ve niçin itaat etmesi gerektiğinin bilincindedir.

Öyle anlaşılıyor ki, ahlâkî duyarlılığı yüksek bir bireyin gönlündeki Allah inancının doğru yorumu insani boyutun doğru yorumlanması kadar önemlidir. Zira “özgür birey”in ahlâkî varoluşu kadar, onu böylesi bir yapıda yaratan Allah’ın ahlâkîliğinin ikinci plana itilmesi insanın akli güç ve iradesi hakkında ciddi ahlâkî problemler doğuracağı gibi, yanlış tanrı tasavvurlarını beslemek suretiyle ahlaksızlığı hâkim kılacaktır. Her iki durumdan uzak kalmak adına Mâtürîdî’nin Allah’ın “hikmet”ine oldukça sık vurgu yaparak sağlıklı bir ahlâkî yapı inşa etmek istediği kanaatindeyiz.

<sup>3</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc.Bekir Topaloğlu (Ankara : İSAM Yayınları, 2003). 97, 100, 124, 216.

<sup>4</sup>Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan ve Fiilleri*, (İstanbul: İİFVY, 1996), 20-92.

Mâtürîdî'nin hikmet kavramını ve onunla bağlantılı olarak gördüğü sefeh, zulüm ve adalet kavramlarını genelde ahlâkî açıdan ele aldığını ifade ettik. Kullanıldığı pek çok yerde bu kavramın içerdiği “*isâbet*” anlamına da vurgu yapıldığını görüyoruz. ‘*isâbet*’, terim olarak, akıl ve din açısından uygun görülme, övülen ve istenen durum<sup>5</sup> anlamı taşıdığı için, doğal olarak ahlâkî değerlendirmeye konu olmaktadır. Aynı şekilde “*iyi*” ve “*kötü*” ile “*hikmet*” ve onun zıddı olan “*sefeh*” kavramı arasında da ahlâkî bir ilişkinin varlığı açıktır. “*Hikmet*”, ‘*bir şeyi kendi yerine koymaktır*’ diye tanımlanınca, Allah’a da “*hakîm*” denilmesi uygundur der Mâtürîdî. Çünkü Allah her şeyi konulması gereken yere koyar. Nitekim O, eşyayı kendi yerlerine koymuş ve yerlerini belirli hale getirmiştir. Her şeyi yerli yerine koyduğuna göre O, Tedbirinde hatadan uzak olan bir *hakîm*dir.<sup>6</sup>

Mâtürîdî, bazıları “*hikmet’ten peygamberin sünnetini anlamışlardır*” derken<sup>7</sup> nakli bilgiyi de paylaşır, ama bir başka yerde, *hikmet’in aslında aklın zorunlu gördüğü hususların bütününe içine aldığı*<sup>8</sup> söyler. Mâtürîdî Allah’ın, insanın ahlâkî fiili de içinde olmak üzere kendi zatına koyduğu belli bir sınır/ölçünün varlığını yine -*hikmet’in bir gereği olarak*- kabul eder. Çünkü ona göre, “... *gök, yer ve ikisinin arasındaki eşyayı eğlence olsun diye yaratmadık!*” (el-Enbiya, 21/16) Şeklindeki ayetler Allah’ın fiilinden abes ve hikmetsizlik düşüncesini mutlak olarak uzaklaştırmaktadır.<sup>9</sup> Ayrıca, Mâtürîdî, hikmet’in bize bakan, ahlâkî boyutuna da işaret ederek “*hikmet’in muhafazası bir emanettir. Ve onun muhafazası Allah’ın insan üzerindeki bir hakkıdır*”<sup>10</sup> der.

Öyle anlaşılıyor ki, Allah rahmet ve adaleti yanında, akla ve ahlâkî yasalara göre hareket ettiği bir hakikat olarak karşımıza çıkmakta ve bu hakikatin korunması da insanın ilahî ahlakî kendisine örnek olarak eylemde bulunmasını, bu yüksek hakikate uygun davranarak her şeyi yerli yerince değerlendirmesini gerektirmektedir. Kişinin söz ve eyleminde isabet etmek suretiyle yetkinleşmesi de aynı zamanda emanetin korunduğunun delili olmaktadır.

<sup>5</sup>Ragıp el-İsfahânî, *Müfredât*, (Beirut: 1992), 494.

<sup>6</sup>Hanifi Özcan, “Matürîdî’ye Göre Hikmet Terimi”, *İslami Araştırmalar*, 2, (Ocak 1988) : 43.

<sup>7</sup>Matürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, (TSMK Medine Böl. Yazma no: 180), vr 527<sup>b</sup>; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehlî’s-sünne*, nşr, Fâtıma Yusuf el-Haymî, (Beirut : Müessesetü’r-Risâle, 2004), c.I, s. 286.

<sup>8</sup>Matürîdî, *Te’vilât*, 622<sup>a</sup>

<sup>9</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 96, 97, 98, 100, 125, 216.

<sup>10</sup>Mâtürîdî, *Te’vilât*, 110<sup>b</sup>; *Şerh-i Semerkandî* (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179), 200<sup>a</sup>

Mâtürîdî için söz konusu meselenin temel taşlarından birincisi, sahip olunan Allah tasavvurudur. İşte bu tasavvurun bizzat kendisi birey ontolojisinin temel taşlarından olup birey ontolojisine dâhildir. Mâtürîdî açısından, insanın ahlâkî bir varlık olarak “övülür” fiilleri işlemlerini talep eden “Zât”ın kendisi, her şeyden önce, “övülür” fiillerin fâili bir varlıktır. Bu niteliğe sahip olan bir Rab ahlâkîliği talep ettiği insanın kendine özgü ontolojisini ne yok sayar ne de zedeler. Dolayısıyla insanın bu âlemde ahlâkî bir varlık olarak bulunuşu kadar, Allah’ın ahlâkîliğe uygun davrandığı da aynı derecede gerçektir. Zira O hakimdir, abes iş yapmaz. Onun düşüncesinde hikmet ahlaktan hukuka uzanan geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Lakin hikmet, öncelikle, yerli yerince ve adalet üzere davranmak demek olduğundan, özgür bir varlık olarak yaratılan insanın sonsuz güç karşısında zorunlu hareketten başka imkânı olmayan bir otomata dönüşmesi demek, var kılındığı ontolojinin yine var onu kılan eliyle yıkılması anlamına gelecek ve hikmet abes’e/saçmaya dönüşecektir. Bu yüzden Allah’ın hikmetine sınıksız sarılan Mâtürîdî, Onun aklî ilkelere aykırı davranmayacağını söyler. Ona göre, *“aklî ilkeler Allah’ın zatının bir gereği olarak ve belli ölçüler dâhilinde yaratması, iş görmesi demektir.”*<sup>11</sup>

Ayrıca, o, Allah ve insan arasındaki ilişkiye dair konuştuğu yerlerde, sıklıkla Rabbimizi hâkim değil, hakîm; âdil, rahman ve rahîm gibi kişisel bir tanrı fikrini öne çıkarır. Mutlak kudret, mutlak iradeye dayanan, sonsuz derecede hâkim bir ilah tasavvuru yerine, bizzat kendi ifadesiyle, *“insana olan ikramının, lütfunun ve cömertliğinin bolluğundan ötürü itaat edilmesi ve saygı duyulması gereken bir tanrı”* fikrini yerleştirmeye çalışması, elbette, sahip olduğu Allah tasavvurunun yansımasıdır

Yine o “takva” kavramını tahlil ederken önce *“Allaha boyun eğerek azabından korkmak, cezalandırmayı doğuracak işlerden nefsi çekmek suretiyle korumak ve dinin emir ve yasaklarına uymak”* şeklindeki bilinen tanımı paylaşır, ama ardından kendi yorumunu şöyle sunar: Bu meselede *“korku’nun nesnesi Allah değildir, bilakis ‘sonucu kötü gerçekleşecek fiilin kendisidir, yani burada korkulması gereken Allah değil, kötü fiilin varacağı kötü neticedir”* der. Ona göre, kötü fiili işleyen zalimin cezalandırılması da yine “hikmet” gereği, cezalandırmanın kaldırılması ise sefeh/hikmetsizlik olacaktır. Ve bu Allah’ın hikmetiyle bağdaşmayacaktır. Ama buradaki takva yorumunun kötü fiilin ahiretteki sonuçlarından korkmayı içerdiği, Allah tasavvurunun ise, ilkesel olarak, sevgi-saygı temelinde düşünüldüğünü anlıyoruz. Yani, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde nihâi olarak Rabbin

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 97, 100, 124, 216.

hoşnutluğunu arama arzusu, onun sevgisini kaybetme kaygısı ile birlikte insanı kötü fiilin kötü neticesinden korkmaya yöneltmektedir. İşte Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki tanrı tasavvuru insanın ahlâkî yapısını böylece beslemekte ve desteklemektedir.

İslam ahlak düşüncesinde insanın ahlâkîliği konusunda genelde, salt kudret ve güç ile mücehhez, sonsuz kudretiyle âlemdeki her unsurun işleyiş ve kontrolünü elinde tutan ve bu âlem içindeki bir varlık olarak insanın da hem zihin içi hem de zihin dışı her eyleminin gerçek failinin kendisi olduğu bir tanrı tasavvuru karşımıza çıkar. Nitekim, Eş'ârî düşüncede insanın ıztırârî (zorunlu/istemsiz) fiili gibi, iktisâbî (seçimli/istemli) fiilinin de fâili doğrudan doğruya Allah'tır. Meydana gelen fiil ile o fiilin failinin birbiri üzerine herhangi bir etkileri yoktur. Fâil kendisinde yaratılan güç ve fiilin sadece mahallidir. İslam filozofu İbn Rüşd bu fikrin problemliliğini, zira iktisab ve müktesebin Allah tarafından yaratılmasıyla kişinin yaptığı işte hür değil zorunlu duruma düşeceğini belirterek meselenin doğuracağı felsefi/ahlâkî probleme işaret etmiştir.<sup>12</sup>

Mâtürîdî bu konuda her zaman yaptığı gibi Allah'ın hakîm ismine yapışır. Ona göre, hikmet'in esası hem söz hem de eylemde isabet etmektir.<sup>13</sup> İnsana bilgi gücü verilmiş midir? Evet verilmiştir. Mademki hikmet *hem söz hem de fiilde* isabet etmek demektir. Öyleyse hikmet, insana *bilgi gücü* verilmişken *eylem gücünün* ondan alınması ya da bu varlığı "*-miş gibi davranan*" bir sözde varlığa dönüştürmesi hikmet gerçeği ile çatışacaktır. Yani bireye kendi bahsettiği bu ontolojik zeminin onun tarafından zedelenmesi uygun bir fiil olmayacaktır. Zira o hakîmdir ve böyle bir anlamsızlığı irtikâp etmesi mümkün değildir.

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insanın yaratılışının saçma/abes olmaması insanın özündeki cevherin açığa çıkmasına bağlıdır. Bu dahi, kişinin kendi fiilinin fâili olmasını zorunlu kılar. Zaten insan yaptıklarında özgür olarak yaptığını bizzat kendi nefisinden bilmektedir.<sup>14</sup> Şayet böyle olmasaydı, yani insani yapı böyle tesis edilmeseydi, ahirette, Rabbe içtenlikle bağlı olanın samimi olmayandan; iyilik yapanın isyan edenden; şükreden nankörlük edenden ayırt edilmesi mümkün olmayacaktı.<sup>15</sup> Bu ise, Allah'ın "*bilerek iş*

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (İstanbul : Kırkambar Yayınları , 1998), 1: 156.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 512<sup>a</sup>, 534<sup>b</sup>

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 239.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 778<sup>a</sup>

*yapması” anlamındaki “hikmet”e ve “her hakkı sahibine teslim etmesi” anlamındaki “adâlet”ine uygun düşmeyecekti.<sup>16</sup> Kaldı ki, Mâtürîdî’ye göre hikmet, aynı zamanda, kendisi ile insanların adalet ile dengede tutulduğu şeyin adıdır.<sup>17</sup>*

Demek oluyor ki, Mâtürîdî’nin düşüncesinde insanın ahlâkîliğinin temelini oluşturan husus, insana verdiği hür irade bağışıyla ve daha pek çok ihsan ve lütfunun bolluğuyla bizzat Allah’tır.<sup>18</sup> Yarattığı bireyi bu nitelikle var eden O’dur. Sırf bu hususlar düşünülduğünde bile, Mâtürîdî’ye göre, Allah sevilmesi ve saygıdan ötürü kendisine itaat ve boyun eğilmesi gereken bir varlıktır.

### **Ahlakî Bir Varlık Olarak İnsan Tasavvuru**

Mâtürîdî açısından insanın ahlâkî bir varlık olmasının sebebi ise, sahip olduğu donanımdır. Ona göre, *“Allah tarafından işitme, görme ve akletme gibi üstün yeteneklerle donatılan insanın bu vasıfları yardımıyla iyiyi kötüden ayırt etmesi ve uygun gördüğü bir fiili diğer bir başka fiile tercih edebilmesi, onun kendine ait özsel yapısına işaret ettiği gibi, onu bu niteliklerle donatan Yaratanına şükretmesini de zorunlu kılan bir durumdur.”<sup>19</sup>*

Demek oluyor ki, sahip olduğu imkân ve kabiliyetler insanın yapısında ahlâkî bir potansiyelin bulunduğu delili olup onların gerektirdiği şekilde davranma ahlâkî bir yükümlülüktür. İnsanî varoluşu anlamlandırma yönüyle Mâtürîdî’ye baktığımızda, insanın bu dünyada beklenen/umulan/amaçlanan bir âkîbet için var kılındığına dair pek çok vurgu ile karşılaşırız. Ona göre, *“âlemden yaratılan her şeyde gözetilen “hikmet” ve yapılan her işin belli bir sonuç elde etmek için yapıldığının göz ile görülmesi ve akıl ile anlaşılması insanın hayatının ve yaptıklarının anlamsız ve amaçsız olmayacağını delilidir.”<sup>20</sup>*

Anlaşılan o ki, Mâtürîdî’ye göre insanın ahlâkî bir varlık olması, ontolojisinin ahlaktan ayrı düşünülmemesi işte sahip olduğu bu donanımdan kaynaklanmaktadır. Bireyin işitme, görme ve akletme gibi üstün yeteneklerle donatılması belli bir ahlakî durumu diğerinden *ayırt etmesine* ve uygun gördüğü bir fiili bir başka fiile tercih etmesine yardımcı olmaktadır.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 200, 178, 181.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 686<sup>a</sup>

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 635<sup>b</sup>

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 435<sup>b</sup>

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 298<sup>a</sup>, 366<sup>a</sup>, 372<sup>a</sup>



O halde, niçin ahlaklı olmalıyım sorusunun birinci cevabı, insanın sahip olduğu bu donanımın varlığıdır. Bilindiği üzere, Mâtürîdî'nin bilgi felsefesinde bilginin kaynağı üç tanedir. Duyular, akıl ve haber, yani vahiy bilgisi. Mademki, Müslüman hikmet'in bir yönü olan bilginin sınırlarını ve kaynağını bu üç esas belirlemektedir. Aynı esaslar hikmetin diğer yönü olan eylemin de kaynağı olacaktır. Bunun böyle olması aynı zamanda bizzat *hikmet*'in gereğidir. Ancak ahlakta, yani eylem alanında, bilişsel alandan farklı olarak *-ahlak alanının görece esnekliğe sahip olması gerçekliğine dayanarak olsa gerek-* Mâtürîdî, bu üç kaynağa bir dördüncüsünü ilave eder ve bunu da insanın *tab'ı/mizacı/doğası* olarak adlandırır. Yani bazen öyle durumlarla karşılaşılabilir ki, orada ahlâkîliğin ilk göstergesi ne duyular ve akıl ne de vahiy bilgisi olacak, bilakis, oradaki fiilî durumun *iyi* veya *kötü* olduğunun belirleyicisi doğrudan insanın doğası/yapısı olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre, insan şeylerin iyilik ve kötülüğü / faydalılığı ya da zararlı oluşuna ilişkin bir değer hükmü vereceği zaman öncelikle duyularının sağladığı verilerden hareket eder. Zira duyular genel bilgi elde etmede olduğu gibi ahlâkî bilginin temininde de ilk adımı oluşturur. İnsanı çevreleyen ve her biri bir maksada ve gayeye bağlı olarak yaratılan varlık delilleri öncelikle duylara 'bir şeyler' söyler. Bunlar üzerine yaptığı gözlemine dayalı olarak insan hem ahlâkî değeri hem de bu değere uygun davranışta bulunmaya götürecek ahlâkî bilgiyi elde edecektir. Birey, seçme ve eylem hürriyetine dayanarak kendisine bu ahlâkî bilgiyi sunma potansiyelindeki duyularını isterse olması gereken yönde kullanarak istenir sonuca ulaşabileceği gibi<sup>21</sup>, bu duyusal donanımını aksi yönde kullanarak sağlayacağı faydadan kendisini yoksun bırakma özgürlüğüne de sahiptir.

Mâtürîdî'ye göre, insan, duyuları vasıtasıyla kendisini ahlâkîliğe davet eden bilgilere ulaşır bu yönde bir zihni faaliyeti başlattığında "*hikmet*"e uygun davranacağı gibi ahlâkî yapısına da ters düşmemiş olacaktır. Aksi halde, bireyin sahip olduğu duyu gücü kendileriyle bilgiye ulaşma imkânından *-tercihin yönü sebebiyle-* yoksun bırakılacağından hikmetten uzaklaşılacak ve "*zulüm*" fiili işlenecek, sonuçta fiilin faili de "*zâlim*" niteliğini yüklenecektir.

*Akla gelince*, Mâtürîdî'ye göre, aklın önemine ilişkin bilinen tanımlamaları geçerek, aklın insanın ahlâkîliği ile alakasına değineceğim. Yukarıda belirttiğim gibi, akıl nimeti, kişiyi ahlâkî davranışa yöneltecek bilgiyi duyular vasıtasıyla elde etmekteydi. İlk basamağında duyuların bulunduğu

21 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 501<sup>b</sup>; krş. 547<sup>b</sup>, 781<sup>b</sup>

bu epistemik süreçte sağlam ve sağlıklı işleyen bir akıl insanın kendisinin ve içinde yaşadığı âlemin bir gün gelip yok olup gideceği fikrini saçma ve anlamsız bulacaktır. Akla uygun hareket eden kişinin fiili hikmetin çerçevesi dışına çıkmayacağı için kendi aklının da bir parçası olduğu bu dünyanın hikmete aykırı olarak anlamsız ve saçma bir temel üzerine inşa edildiğini düşünmesi mümkün değildir. Görüldüğü üzere akıl, “hikmet” gerçeğine dayalı olarak elde edeceği bilgi vasıtasıyla sahibini ahlâkî açıdan yükümlü kılan bir önemli bir kaynak olmaktadır.

Mâtürîdî açısından bakıldığında, kişinin kendi dünyası ve içinde yaşadığı dış dünya hakkındaki aklî çıkarımlarına dayalı deliller sonucunda ulaştığı tanrı tasavvurunun ahlâkî fiile yön veren birincil unsur olduğunu, O’na ibadet etme ve şükretme bilincinin ise bu tasavvurdan hemen sonra geldiğini görüyoruz:

*“Özleri bakımından birbirine zıt niteliklere sahip varlıkları yararlı bir sonuç elde etmek için bir araya getiren ve onları ihtiyaçların karşılanamayacağı belirsizlik durumundan kurtarıp “hikmet”in anlaşılacağı belirli konuma çıkaran Allah’tır. İşte bu, varlıkların düzenleyicisinin tek olduğunun, her şeyi bildiğinin ve işlerini hikmete dayalı yaptığının delilidir. Ayrıca O, akıl verdiği insana, ihtiyaç duyduğu şeyleri uygun usullerle elde etmenin yollarını da göstermiş ve bunu sürekli bir kanun hâline getirmiştir. Sürekliliği sağlanan bu kanunlar vasıtasıyla hem Onun takdîri gerçekleşmiş hem de insan hayatı düzene konularak insan türünün yok olması engellenmiştir. Bütün bunlar, elbette Allah’ın kendisi için olmayıp yücelik, büyüklük, cömertlik gibi ilahî sıfatların kendisi vasıtasıyla görüneceği insan içindir. Bu suretle insan için yaratılan şeyler birbirinden ayrılacak, her varlığın kendi hedefine yöneltmesi gerçekleşecek ve bunlarla fazileti elde eden her insana da ilahi lütuf ulaşacaktır.”<sup>22</sup>*

Mâtürîdî’ye göre, aklını kullanarak kendisi de içinde olmak üzere bütün varlık dünyası üzerine düşünen kişi, aslında bir araya gelmesi imkânsız olan yani özleri bakımından birbirine zıt yapıya sahip olan unsurların sadece kendisi için bir araya getirildiğini kavrayacaktır. Bu kavrayışının ardından insan hem ihtiyaçlarını giderebileceği akıl nimetine kavuşturulduğu için, hem de evrenin yapısına konulan sabit kanunlar ile varlığın bilgiye dayalı ve belli hikmetlerle ortaya çıkışının sağlandığını açıkça gördüğü için Allah’a iman etmesinin öncelikli bir ahlâkî ödevi olduğunu bilecektir.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 199<sup>a</sup>; *Şerh-i Semerkandî*, 327<sup>a</sup> -328<sup>b</sup>.

Burada, insana ait ahlâkî yetkinliğin elde edilmesi adına hem insan hem de evrenin yapısına konulan belli kanunların ve hedeflenen bazı hususların gözetildiğinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Bu son ifade, Allah'ın fiilinin keyfiliğe yol açan yorumlardan uzak, belli kanun ve hikmetlere dayalı gerçekleştiğinin de bir göstergesidir. Âlemdeki gayelilikte iki yön görünüyor. Birincisi, insanın bu dünyadaki maddi varlığının devamının sağlanması, ikincisi ise, insanın ahlâkî yapısıyla da ilgili olan manevi varlığının korunmasıdır. Evrenin işleyişine Allah tarafından konulan düzenli ve sürekliliğe sahip fiziksel kanunlar vasıtasıyla birinci amaç gerçekleşerek her varlığın kendine özel hedefine varması sağlanmaktadır. İnsanın manevi varlığının korunmasını temin edecek olan diğer amaca gelince, Mâtürîdî burada, insanın diğer varlıklardan farklı olan özelliğine işaret etmektedir. Ona göre insan, Allah'ın büyüklük, yücelik, cömertlik gibi ilahî niteliklerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, görüldüğü ve bilindiği en önemli varlıktır. Bu yüzden insandan beklenen ahlâkî davranış, öncelikle yüce sıfatların kendisinde tecelli ettiği biricik varlık olduğunun bilincinde yaşamasıdır. Diğer taraftan bu yüce niteliklerin hedef gösterdiği faziletleri elde etmek için gayret sarf ederek ahlâkî yetkinliği kazanmasının bir ödevi olduğunu da düşünmesidir. İşte bu yüce hedefe ulaşabilen kişi, Mâtürîdî'nin deyişiyle, kendisine Allah'ın lütfunun erişeceği bir konuma ulaşacaktır. İnsanın dışındaki her varlığın gerçekleştireceği bir gayesi olduğu gibi, insanın da ulaşması beklenen önemli ahlâkî bir hedefi vardır. Bu hedefin Allah'ın yüce isim ve sıfatlarının kendisinde yansıdığı üstün bir varlık olduğunun bilincine vararak öncelikle O'na iman etme, ardından da bu iman gereği olarak ibadet ve şükür görevini yerine getirmeye yönelme olduğu anlaşılıyor. Bu bilinçle hareket eden kişi, bütün ahlâkî fiillerine bu hedefe ulaşma doğrultusunda yön vermeye çalışacak ve sözü edilen fazilete ulaşarak Allah'ın lütfunu kazanacaktır.

Mâtürîdî'nin insanın doğasını/tab'ını da ahlâkî yapısını bir kaynağı olarak düşündüğünü görüyoruz demiştik. Evet, o, ahlâkî değerlerin kaynağına vurgu yaptığı bazı cümlelerinde insanın doğasının/yapısının da yerine göre bir belirleyici olarak kabul edilmesi gereğine işaret eder. Sözlükte *tab'* "insanın yapısında, yaratılışında bulunan seciye" gibi anlamlara gelmektedir. Demek oluyor ki, iyinin hem akıl hem de insan doğasınca iyi; kötünün de hem akıl, hem de insan doğasınca kötü<sup>23</sup> olması insanın ahlâkîliğinin

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 806<sup>b</sup>, 513<sup>a</sup>, 220<sup>b</sup>, 201<sup>b</sup>, 697<sup>a</sup>, 540<sup>a</sup>.

duyular, akıl ve haberle birlikte bazen insanî yapıya da dayandığını göstermektedir.<sup>24</sup>

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insan bizzat kendi doğasının davet ettiği üç tür iyilikle karşı karşıyadır: bunlardan ilk ikisi Yaratıcı ile kişinin kendisi arasında iken, diğer üçüncüsü kişinin kendisi ile sair insanlar arasında cereyan etmektedir. Yaratıcı ile kişinin kendisi arasındaki ilk "iyi"; Yüce Yaratıcının birliğinin delillerini tasdik ederek Ona iman etmek, diğeri ise, O'nun verdiği her türlü nimetlere karşı şükretmektir. Kişinin diğer insanlarla kendisi arasındaki "iyi"ye gelince, o da hoşuna giden ve beğendiği bir iyiyi başkası içinde istemek; eziyet duyduğu bir kötünden uzaklaşmayı arzu ettiği gibi başkasının da ondan uzak olması için çabalamaktır.<sup>25</sup>

Görülüyor ki, bir insan yapısal olarak bile birtakım eylemlerin kaynağını kendinden hareketle bulabilecektir. Kaynağını kendi doğasında bulduğu birinci eylemin iman ve o inancın nesnesi olan Varlığa karşı şükür fiili olduğu, ardından gelenin ise, kişinin kendisinin yapısal olarak talep ettiği ya da çekindiği hususlarda duygudaşlık türünden eylemlerin sair insanlarla kendisi arasında tesisi olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, insanın ahlâkîliği elde etme yolunda tefekkür, teemmül ve nazar etme gibi zihnî fonksiyonların devrede olduğu düşünme eylemine çok özel önem verir ve sıklıkla bu donanımın kullanılmasına dikkat çeker. Duyularla başlayıp, akıl ve insan doğasınca pekiştirilen ahlâkî bağlamdaki bu düşünme ameliyesi iyiden iyiyeye ve derinlemesine yapılan bir düşünmedir. Açıkçası burada kastedilen insanı ahlâkîliğe ulaştıran bir düşünme türüdür.

Son olarak, Mâtürîdî'nin nazarında insanın ahlâkîliğinin nihâi dayanağını, insan varlığına Tanrı tarafından ulaştırılan haber bilgisi, yani vahiy oluşturmaktadır. Haberin buradaki katkısı ise, duyular tarafından müşahade edilen, akıl vasıtasıyla keyfiyeti kavranan ahlâkî değerlerin desteklenmesi ve pekiştirilmesi yönündedir. Ayrıca ona göre haber bilgisi, ahlâkî anlamda vazgeçilmezdir. Zira duyularda ortaya çıkması muhtemel problemlerin varlığı ve aklın sınırlılığı ya da bazen aklın bir konuda verdiği hükümlerde nefis ve hevânın karışması veya karıştırması gibi problemler çıktığında bir yol gösterici ve destekleyici ve uyarıcının varlığı zorunludur.

<sup>24</sup> Örneğin Mâtürîdî, homoseksüellik (*livata*) hakkında hiçbir yasaklayıcı dini hüküm gelmeseydi bile, bu çirkin fiili insanın akli reddedecek ve ona "kötü" hükmünü verecektir. Ayrıca, bizzat tab' da (*yani saflığını kaybetmemiş bir yapı olarak insan doğası*) onu öylece kabul edecek ve bu fiile "kötü" hükmünü verecektir (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 674<sup>a</sup>; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-sünne*, nşr, Fâtıma Yusuf el-Haymî, ( Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2004), c.II, s. 252.)

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 220<sup>b</sup> ; *Şerh-i Semerkandî*, 357<sup>b</sup>

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insanların bazen sadece kendi akıllarının gösterdiğinin gerçeğe ve doğruya yakın olduğunu iddia ederek birbirleriyle tartıştıkları ve anlaşmazlığa düştüklerinde fikri tercih edilen bir Nebî'nin aklının Allah katından kendilerine bir elçi olduğunu bilmeleri sorunları giderme adına oldukça önemli bir katkıdır.<sup>26</sup>

Mâtürîdî'ye göre, insan iyi ile kötü; güzel ile çirkini ve lehine olanla aleyhine olanın arasını ayırt etme konusunda yetenekli olmakla birlikte tercih edilecek fiillerin sonuçta varacağı nokta ile bu yolda ilerleyen insanı nasıl bir akıbetin beklediği konusunda gerekli uyarılara muhatap kılınmıştır.<sup>27</sup> Habere kulak vermek cennet ve cehennem hakkında bildirilen hususlarla alakalı olarak akli kullanmayı gerektirir. Bu açıdan o, aklını kullanmayan kişiyi işin hakikatini anlamaya yardımcı olacak yeteneklerini israf eden, onları boşu boşuna ve amacı dışında kullanan bir sefihten farksız görür. Hâlbuki haber ile bildirilen ve aklın da kabul ettiği bir gün gelip gerçekleşecek olan sonuçların insanı doğrudan ilgilendirdiği açıktır. Gerçek böyle olsa da Mâtürîdî, bu hususları inceden inceye düşünerek eylemlerin sonucu hakkında tefekkür etmenin sadece akıbeti zafer olacakların yapacağı bir iş olduğunu belirtmekten de kendini alamaz.<sup>28</sup>

Anlaşılan o ki, insan ancak böyle bir ilahî yönlendirme ve destekleme vasıtasıyla ahlâkî ideale ulaşacak ve her şeyin yerli yerine konulması anlamına gelen hikmete uygun<sup>29</sup> davranışlarda bulunulabilecektir. Bazı kişilerin yaptığı gibi, duyular ve aklın varlık sebepleri üzerinde düşünmeme yüzünden, bu bilgi vasıtalarıyla elde edilecek bilginin hedefe götürmesinin güçleştiği zamanlarda, akla kılavuzluk ederek onu doğru yola sevk edecek ve muhtemel ahlâkî problemleri gidermeye yardımcı olacak bir desteğin varlığı öne çıkmaktadır. İşte bu ve buna benzer gerekçelerin varlığı haberin ahlâkî değer duygusunun oluşumundaki önemini göstermektedir. Ayrıca Mâtürîdî açısından, ahlakın amacının dünya ve ahiret mutluluğu olduğu düşünüldüğünde, haber, insanları iyi davranışlar sergilemeye davet etmesi yönüyle bir müjdecî ve öbür dünyada kişinin kötü sonuçla karşı karşıya kalmasından koruyan açık bir uyarıcı olmaktadır.<sup>30</sup> Bu şekilde, akli destekleyen haberin insanın ahlâkî yönüne etkisi her şeyden önce, bu kaynağın kendisinden geldiği, yaptığı her işi hikmete bağlı olan ve insanla

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 181.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 584<sup>a</sup>.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 697<sup>b</sup>.

<sup>29</sup> Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 110; krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 359<sup>b</sup>, 686<sup>a</sup>, 714<sup>a</sup>, 792<sup>a</sup>.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 600<sup>a</sup>.

ilişkisinde keyfilîğe değil, yetkinleşmeye önem veren Allah'ın buyruğundaki ahlâkî niteliği görmekle yakından alakalıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın emr ve nehy; korkutma (*va'd*) ve müjdesini (*va'd*) kabul etmeyen kimse de eşyanın yaratılan şeyler olduğunun farkındadır. Ancak o, bunların yaratılmasında bir amacın bulunmadığını ve bir gün yok olup gideceğini zannetmektedir. Bu kişiye göre, varlığın taşıdığı başkaca bir anlam aramak gereksiz bir iştir. Hâlbuki Allah, yüce kudretini ve birliğini gösteren, âleme koyduğu delillerin varlığıyla hakîm olduğunu, bilerek ve amaçlı iş yaptığını ortaya koymaktadır. Kaldı ki, fiilleri neticede bir gayeye dayanmayan nasıl hakîm olabilir?<sup>31</sup>

Mâtürîdî'de haberin akıbet/ahiret ile ilgili uyarılarının da yine "hikmet" kavramı üzerinden açıldığı görülüyor. Haber bilgisi âlemdeki her şeyde varlığı görülen hikmete dayalı olarak zihni fiile hazırlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre, dünyanın sırf dünya adına düzenlenmiş olması hikmete aykırıdır. Çünkü fiil ona bağlı bir sonuç içindir. Böyle olmadığında yapılacak her şey abesle iştigaldir. Bu yüzden fiile ilişkin bir sonucun bulunması zorunludur.<sup>32</sup> Fiile ilişkin sonuç hikmetin gereği<sup>33</sup>, Allah ise, hakîm olup yerli yerince hareket ettiğine<sup>34</sup> ve her işini hikmet üzere yaptığının<sup>35</sup> göre, âlemde görünen her fiilin de kendine ait bir akıbetinin onun içine konulduğu unutulmamalıdır.<sup>36</sup> Her şeyi yerli yerine koyan Allah bu dünyayı belli bir amaca göre yarattığı gibi, bütün bu gayelerin kendisi için gerçekleştiği insanın ahlâkî fiillerinin de bağlandığı bir amaç ve akıbet vardır ve insan bu konuda haber bilgisi uyarılmıştır.<sup>37</sup>

### Sonuç

Hikmet kavramı Mâtürîdî'nin düşünceleri içerisinde su gibi her yere nüfuz eden bir kavram olarak dikkat çektiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kavram, *-Te'vilât'ta geçtiği çoğu yerde-* içerdiği ahlâkî anlama uygun olarak bir yönüyle, Yüce Yaratanın fiillerinin bilgiye ve kurala dayalı olarak gerçekleştiğine, diğer yönüyle ise, kendisine verilen donanımlarla seçkin

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 177.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 166<sup>a</sup>; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 276<sup>a</sup>.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 408<sup>b</sup>.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 166<sup>a</sup>, 178<sup>a</sup>, 351<sup>b</sup>, 358<sup>a</sup>, 673<sup>a</sup>; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 154, 156, 177, 201, 221, 217; *Şerh-i Semerkandî*, 276<sup>a</sup>, 293<sup>b</sup>, 92<sup>a</sup>, 685<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 527<sup>b</sup>, 797<sup>a</sup>, 714<sup>a</sup>, 721<sup>a</sup>; krş Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 97, 125, 216.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 514<sup>b</sup>.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 673<sup>a</sup>; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

olarak yaratılan insanın da entelektüel ve ahlâkî yapısını yine aynı zemin üzerinde inşa ederek imtihandan/denenmeden başarıyla geçip sonsuz mutluluğa erişmesi bağlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Âlemdeki her bir fiilinde hikmete, yani her şeyin yerli yerinde yaratıldığı bir ilahi icraata malik olan Allah insan varlığı üzerinde de bu hikmete dayalı ahlâkî/eylemsel yapının ortaya çıkmasını murat etmiş görünmektedir. Âlemde var kılınan hikmetin hakikatının korunması da insana tevdi edilen bir emanet olmaktadır. İnsanın sahip olduğu entelektüel donanım vasıtasıyla aleme içkin olan hem bu ilahi hakikatin keşfi hem de bu gerçekliğe uyan ve yaraşan davranışlarda bulunması kendisinden beklenen ahlâkî bir hedef olarak ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesi açısından bakıldığında, insanın ahlâkîliğini/entelektüel potansiyelini ise bizzat sahip olduğu duyular, akıl ve doğası gibi şahsî donanımları oluşturmaktadır. Bu donanımın yerli yerinde kullanımı ile her şeyde hikmete uygun bir faaliyet gözlenirken, hikmete ters, yani sefehe yakışan fiiller müşahede edilmeyecektir. İşte bu hakikatin kâşifi olan insan akli kendi fiilleri açısından hikmete yaraşan fiillerin varlığının hem teorik açıdan tespit ve tayin edicisi olacak, hem de pratik açıdan onları gerçekleştirmesinin kendisinden beklenen bir tavır olduğunu bilecektir. Ayrıca, ahlâkî yetkinleşmesinin sağlanması adına haber bilgisi de onu bu kutlu yolda yönlendiren, iyi olana yönelik düzelten (*musahhih*) ve güzel eylemleri gerçekleştirmesi konusunda yüreklendiren bir etki icra edecektir. Bu yönüyle haber bilgisi, hem âlemde hikmetin en güzel şekilde gerçekleşmesinin bir vesilesi, hem de insanın bu hikmet gerçeğine uygun bir hayat yaşamasına katkı sağlayan ahlâkî bir unsur olarak yetkinliğin aracı olacaktır.

### Kaynakça

- Demirezen, İsmail. "Küreselleşen Dünyada Ahlak Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (Haziran 2016). 38-41.
- Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî. *Şerh-i Semerkandî*. TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları 2003
- Mâtürîdî. *Te'vilatü'l-Kur'an*. TSMK Medine Böl. Yazma no: 180

- Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, nşr, Fâtıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004
- Özcan, Hanifi. “Mâtürîdî’ye Göre Hikmet Terimi”, *İslami Araştırmalar*, 2 (Ocak 1988), 42-46.
- Ragıp el-İsfahânî. *Müfredât*. Beyrut: 1992.
- Taylan, Necip. *Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.



Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

**“EF’ALU” VEZNİNDE VURGULANMIŞ BAZI MESELLERİN  
ANALİTİK KRİTİĞİ -Hamza el-İsfahânî ve ed-Durretu’l-  
Fâhira Örneği-\***

ANALYTICAL CRITIC OF SOME ISSUES HIGHLIGHTED IN “AF’ALU”  
MEASURE – The Example of Hamza el-İsfahânî and ed-Durratu’l-  
Fâhira-

**Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÇİÇEK**

hcicek02@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4735-6349

Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü

**Dr. Öğr. Üyesi Osman KAYA**

okaya@adiyaman.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-2695-4246

Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü

**Atıf@** Çiçek, Hacı – Kaya, Osman. “‘Ef’alu’ Vezninde Vurgulanmış Bazı  
Mesellerin Analitik Kriği -Hamza El-İsfahânî Ve Ed-Durretu’l-Fâhira Örneği-”.  
*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 151-173.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 06 Şubat / February 2019
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 2 Haziran 2019 / 2 June 2019
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2019 / 15 June 2019
<b>Sayı – Issue</b>	: 41
<b>Sayfa / Pages</b>	: 151 - 173
<b>DOI</b>	: 10.30623/harranilahiyatdergisi.523204

\* Bu çalışmada Ebu ‘Abdullâh Hamza b. Hasan el-İsfahânî’nin(*ed-Durretu’l-fâhira fi’l-emsâli’s-sâira*, thk. ‘Abdulmecîd Katâmîş, Daru’l-Ma’arif, Kâhire, ts.) eseri esas alınmıştır.

## Öz

Meseller/atasözleri, toplumların duygularını, gelenek ve göreneklerini, inanç ve kültürlerini yansıtan aynalardır. Edebiyatın önemli temel taşlarından. Asırlar boyunca nesilden nesile aktarılmış edebî malzemelerdir. Millete mal olmuş hikmetli ve veciz sözlerdir. Çoğu zaman insanlar, bir konuya ilişkin duygu ve düşüncelerini açıklarken, toplumunun öz kültürü olan darb-ı meselleri örnek ve şahit olarak göstermişlerdir. Genelde içinde teşbih, mukayese, tecnis ve seci gibi edebî sanatları içerirler. Arap edebiyatındaki meseller, sadece bir döneme ait meseller değildir. Onlardan bir kısmı, İslam öncesi cahiliye dönemine; bir kısmı ise İslam'dan sonraki döneme ait mesellerdir. Her iki dönemin meselleri de neredeyse aynı amaçlara yönelik vurgulanmıştır. Her iki dönemde de doğruluk, iyilik, adalet, cesaret, dostluk, cömertlik ve vefakârlık gibi olumlu; yalan, ihanet, cimrilik, kötülük, korkaklık ve zulüm gibi olumsuz özellikler söz konusu edilmiştir. Meseller, özellikle Emevîler döneminden itibaren toplanmış, bir araya getirilmiştir. Çalışmamızda konu edindiğimiz Hamza b Hasan el-İsfahânî (ö.360/971), eserinde "ef'alu" kalıbında iki bin altı yüz kadar mesel derlemiştir. Kimi mesellerin sahibi belli, kimisinin de belli değildir. Bazı mesellerin anlamları çok sade ve anlaşılır, bazılarının manaları ise kapalı olup izaha muhtaçtır. Bu çalışmamızda *ed-Durretu'l-fâhira*'da geçen bazı darb-ı mesellerin analitik kritiği yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap edebiyatı, meseller, Hamza el-İsfahânî, ed-Durretu'l-fâhira, öğütler.

## Abstract

Dictums/Proverbs are mirrors that reflect the feelings, traditions, customs and cultures of societies. They are one of the key cornerstones of literature. Literary materials that have been transferred from generation to generation for centuries. Wise and terse words that belong to the nation. Most of the time, while explaining the feelings and thoughts about a subject, people have shown the proverb culture as a core example and a witness. They usually contain literary arts such as similitude, comparison, pun and rhyme. The parables in Arabic literature do not only belong to a period. Some of them were before the pre-Islamic period; and others the period after Islam. The issues of both periods are emphasized for almost the same purposes. In both periods, features such as righteousness, goodness, justice, courage, friendship, generosity and trustworthiness are mentioned positively; and features such as lying, betrayal, stinginess, evil, cowardice and cruelty have been mentioned negatively. The proverbs especially have been gathered from the

period of Umayyads. Hamza b Hasan al-Isfahani (d.360 / 971), in his book which we have discussed in our study, has compiled more than two thousand proverbs in his book about "ef'elu". Some of the owner of the proverbs are certain, some are not clear. The meanings of some of them are very simple and understandable, and some of them are closed and they need explanation. In this study, made an analytical critique of some of the proverbs in ed-Durretu'l-fâhira.

**Key Words:** Arabic literature, proverbs, Hamza al-Isfahânî, ed-Durretu'l-fâhira, advices.

### Giriş

Aslı Arapça bir kelime olan ve m-s-l fiil kökünden türemiş mesel kavramının (çoğulu: emsâl) sözlük anlamı "*benzemek*", "*bir şeyin benzeri olmak*" demektir.<sup>1</sup>Başka bir ifadeyle darbimeselde bir örnek veya atasözünün açıklanması amacıyla aralarında benzerlik bulunan iki nesneden birinin diğeri için vurgulanır.<sup>2</sup> Darb-ı meselleri, belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş ve atasözleridir<sup>3</sup> şeklinde de tanımlamak mümkündür. Mesela "*Yaz geldi, süt bitti*" sözünün "*Elinde imkân var iken ihmalkâr davrandın/işini savsakladın*" manasında söylenmesi örneğinde olduğu gibi.<sup>4</sup>

Mesel, bir hikmet taşımasının yanı sıra vecize mahiyetinde kalıplaşmış bir sözdür. O, bir vaka veya oluşumun eş veya benzer manasını ihtiva eden bir halk düşüncesini veya felsefesini dile getirir ve mutlak bir hüküm taşır. Bununla bir hadisenin mahiyeti tarif edildiği gibi bunun benzeri de tasvir edilir. Dolayısıyla bu vaka veya oluşumun geçmişte bir benzerinin cereyan ettiği göz önüne konularak böyle bir hale maruz kalmış ya da maruz kalması ihtimali bulunan insana bazen öğüt, bazen bir teselli verilir.<sup>5</sup>Birçok Arap dili ve edebiyatı bilgini -özellikle makâmât sahipleri-, edebî bir sanat olan mesellerden yararlanmış, makâmelerinde vermek istedikleri mesajlarında

<sup>1</sup> İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 7: 296.

<sup>2</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 759; Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyye el-mu'âsıra* (Beyrût: Alemu'l-Kutub, 2008) 3: 2066-2067.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, "Mesel", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV., 2004), 29: 293.

<sup>4</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 759.

<sup>5</sup> Bu konuda bk. Tacettin Uzun, Arap Dilinde Meseller (Atasözleri), *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, (Ocak-Haziran 2003): 156-157.

onları malzeme olarak kullanmışlardır.<sup>6</sup> Mesellerin, daha çok “ef'alü” vezninde vurgulandığı söylenebilir. Nitekim *ed-Durretu'l-fâhira*'da, yaklaşık iki bin altı yüz darb-ı mesel/atasözü, “ef'alu” (ism-i tafdil)<sup>7</sup> vezninde alfabetik ele alınmıştır. Müellif Hamza b Hasan el-İsfahânî, eserinde derlediği darb-ı mesellerin vurgulanma nedenlerini belirtmiş, onları dil ve sözlük açısından izah ederken cahiliye şiiirlerinden örnekler vermiştir.

Kur'an'da ise meselin farklı formlarda “nitelik”, “benzer”, “gibi”, “kıssa” ve “söz” anlamlarına gelmek üzere yaklaşık yüz yetmiş kez geçtiğini söyleyebiliriz.<sup>8</sup>

Meselleri yani atasözlerini ele alan ve onların vurgulanma nedenlerini konu edinen bazı eserler kaleme alınmıştır. Mesela Sedûsî'nin (ö.195/810-11) *el-Emsâl*'i; Ebû 'Ubeyd Kâsım'ın (ö.224/838) *el-Emsâl*'i; Ebû Tâlib el-Mufaddal'ın (ö.290/904) *el-Fâhir*'i; İbn 'Abdi Rabbihî'nin (ö.328/940) *el-'Ikdu'l-ferîd*'i; 'Askerî'nin (ö.395/1010) *Cemheretu'l-emsâl*'i; Ebû'l-Hayr el-Hâşimî'nin (ö.400/1010) *el-Emsâl*'i; Meydânî'nin (ö.518/1124) *Mecmau'l-emsâl*'i; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Mustaksâ fi'emsâli'l-'Arâb* ile el-Yûsî'nin (ö.1102/1691) *Zehru'l-ekem fi'l-emsâl ve'l-hikem* adlı eserleri onlardan sayılabilir.

Biz, öncelikle mesel kavramına değinip sonra Ebû 'Abdullâh Hamza b. Hasan el-İsfahânî hakkında kısa bir bilgi verecek daha sonra ise öteden beri “ef'alu” ism-i tafdil vezninde söylenen bazı mesellerin vurgulanma nedenlerini ele alacağız.

### 1. Ebû 'Abdullâh Hamza b. Hasan el-İsfahânî Kimdir?

Fars asıllı olan Müellif, o günün şartlarında önemli bir ticaret ve ilim merkezi sayılan İsfahân'da dünyaya gelmiştir. Doğum yılı hakkında çok net bir tarih bulunmama ile birlikte 280/894 tarihinde doğduğu kuvvetle muhtemeldir. Alman müsteşrik Carl Brockelmann da (ö.1956), Ebû

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Kâsım b. 'Alî b. Muhammed b. Osmân el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî* (Beyrût: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1873); Ebû'l- Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *Makâmât* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,2004); 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Makâmâtü's-Suyûtî* (Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1298).

<sup>7</sup> İsm-i tafdil; Arapçada “ef'alu” vezninde gelen; bir varlığın, başka bir varlığa karşı üstünlüğünü ifade eden niteliklerdir. Daha büyük, daha küçük, daha uzun, daha kısa gibi vurgulardır. Bu konuda bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed İbn Hişâm en-Nahvî, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamîd (Kâhire: b.y.1383), 280; Ahmed b. Muhammed el-Hamlavî, *Şeza'l-'arf fi fenni's-sarf*, thk. Nasrullâh 'Abdurrahmân (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.),66.

<sup>8</sup> Bk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres-li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (İstanbul: el-Matba'atu'l-İslâmiyye,1982), 659-661.

'Abdullâh Hamza el-İsfahânî'nin 280/894 yılında doğduğu kanaatindedir.<sup>9</sup> İlim sahibi bir aile ortamında büyümüştür. Henüz erken yaşta ilim havzası olan Bağdat'a gitmiş, orada birçok ilim erbabından ders almıştır. O, Bağdat'a birkaç kez gitmiş, orada uzun süre kalmıştır. Kendi ifadesine göre 308/921 yılında Bağdat'a ilk gidişinde bazı Yahudi ilim adamlarıyla, ikinci gidişinde Muhelhil b. Yemût (ö.334/946) ile karşılaştığını; 323/936 yılında Bağdat'a üçüncü gidişinde ise Ebû Nuvâs'ın şiiirlerini aradığını söylemektedir.<sup>10</sup>

Kendisi başta tarih, edebiyat, dil, felsefe, coğrafya, tıp ve matematik olmak üzere birçok farklı ilim dalında geniş kültüre sahip olmuş, zamanındaki ansiklopedik bütün eserleri okumuştur.<sup>11</sup> Cemâleddin Ebu'l-Hasan 'Ali b. Yûsuf el-Kiftî (ö.646/1249), İsfahânî'nin, fazilet sahibi olduğunu; dil ve edebiyat alanında verdiği eserlerin, özellikle de onun "*el-Muvâzene*" adlı eserinin, onun dil ve edebiyat alanındaki uzmanlığına bir delil olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup>

Yakût el-Hamevî (ö.626/1230) ise onun coğrafya bilgisinden söz etmiş, müellifin dünyanın yuvarlaklığına inandığını, "küre" kelimesinin Farsça kökenli bir kelime olduğu iddiasında bulunduğunu, yer yuvarlağının kara ve denizlerden; dünyanın ise yedi parçadan oluştuğunu ve her parçanın adını da Farsça ile adlandırdığını nakletmiştir.<sup>13</sup> Onun, birçok şeyi Farsça olarak adlandırması neticesinde kimi çevreler kendisini Farsçılıkla itham etmiştir, denebilir.<sup>14</sup>

Hamza Hasan el-İsfahânî'nin *ed-Durretu'l-fâhira*'sını tahkik eden 'Abdulmecîd Katâmîş ise el-İsfahânî'nin, kendisine isnat edilen Farsçılık ithamından uzak olduğunu savunmuş; tezini de şu görüşlerle desteklemeye çalışmıştır: İsfahânî, son derece açık sözlü, özgür düşünceliydi. Eleştiride inciticiydi. Hiçbir nahiv ekolüne karşı bağnaz da değildi. Bütün bu özelliklerine rağmen çağdaşı olan bilginler –özellikle İsfahân'da ikamet edenler-, müellifin birçok konuya dair eser yazmasını da kışkırdığından, bir

<sup>9</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Arapçaya trc. 'Abdulhalîm Naccâr (Kâhire: Dâru'l-Ma'arif, 1959), III: 60.

<sup>10</sup> Ebû 'Abdullâh Hamza b. Hasan el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira fi'l-emsâli's-sâira* (Kâhire: Dâru'l-Ma'arif, , ts.), 1: 12-13.

<sup>11</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 21.

<sup>12</sup> Cemâleddin Ebu'l-Hasan 'Ali b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhur-Ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 2003), 1: 370.

<sup>13</sup> Şihâbuddîn Ebû 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem'ul-buldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 1: 25-26.

<sup>14</sup> Bu konuda bk. Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ enbâhi'n-Nuhât*, 1: 370.

kısmı onun dediklerini anlamakta güçlük çektiğinden onu Farsçılıkla itham etmişlerdir. Hem ayrıca onun, birçok Arapça sözcüğün Farsça asıllı olduğu iddiası, onun Farsçılık yaptığına dair bir delil olamaz. Mesela Zemahşerî'nin, Arap asıllı olmadığı halde Arapları sevip onlar ile iftihar ettiği, Arapçayı bütün dünya dillerinden daha üstün tuttuğu bilindiği gibi el-İsfahânî'nin de Arap bilginlerine karşı çok sıcak duygular beslediği, onların uzmanlıklarını takdir ettiği de gün gibi aşikârdır.<sup>15</sup>

Ebû 'Abdullâh Hamza el-İsfahânî, (ö.360/971) yılında doğduğu İsfahân şehrinde vefat etmiştir.<sup>16</sup>

Müellifin önde gelen hocalarını ise şu şekilde sıralamak mümkündür.

### 2. Hocaları

Hamza el-İsfahânî, dönemin Arap dili ve edebiyatı alanında meşhur birçok âliminden ders almıştır. Onlardan bir kısmı, İsfahân'da; çoğunluğu ise Bağdat'ta ders veren âlimlerdir.

Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Nusayr el-Medenî (ö.305/918); 'Abdân b. Ahmed el-Ahvazî el-Cevâlikî (ö.306/919); Ebû 'Abdullâh Mahmûd b. Muhammed el-Vâsıtî (ö.307/920); Ebû Ca'fer Muhammed b. Sâlih b. 'Ukberî (ö.307/920) ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir. (ö.310/923).<sup>17</sup>

Onun, Bağdat'ta karşılaştığı ve kendilerinden yararlandığı bazı âlimler ise şunlardır:

Ebû Halife el-Fadl b.el-Habbâb el-Cumahî (ö.305/918); Ebu'l-Hasan b. Süleymân el-Ahfeş es-Sağîr (ö.315/928); Ebû Bekir Ahmed el-Huseyin b. Şikkîr (ö.317/930); Ebû Bekir Hasan b. 'Ali b. Ahmed b. 'Allâf (ö.318/931); Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Dureyd (ö.321/934); Ebû Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö.322/935); Ebû Nadele Muhelhil b. Yemût; Ebû Ömer b. 'Abdulvâhid ez-Zâhid (Gulâmu Sa'leb) (ö.345/957); Ebu'l-Hasan Ahmed b. Sa'd el-Kâtib (ö.350/962) ve Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (ö.377/988)'dir.<sup>18</sup>

### 3. Eserleri

Eser kaleme alma noktasında müellifin, üretken olduğu söylenebilir. Eserleri daha çok, Arap dili ve edebiyatına dairdir ve şu şekilde sıralanabilir:

<sup>15</sup> Bu görüşlere dair bk. Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 25-32.

<sup>16</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 12-13.

<sup>17</sup> Bk. Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 12-13.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bk. Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 13-17.

- 1- *et-Tenbîh 'alâ hudûsi't-tashîf.*<sup>19</sup>
- 2- *el-Hasâis ve'l-muvâzene beyne'l-'arabiyye ve'l-fârisiyye.*<sup>20</sup>
- 3- *Târîhusinî mulûki'l-'arz ve'l-enbiyâ.*<sup>21</sup>
- 4- *Târîhu İsfahân.*<sup>22</sup>
- 5- *Divânu Ebî Nuvâs.*<sup>23</sup>
- 6- *el-Emsâlu's-sâdira 'an buyûti's-şî'r.*<sup>24</sup>
- 7- *Kitâbu't-Temâsil fi tebâşiri's-surûr.*
- 8- *et-Teşbîhât.*
- 9- *Resâil.*
- 10- *Medâhiku'l-eş'âr.*
- 11- *Rudûdi 'alâ'ulemâ'l-luğa ve'alâruvâti's-şî'r ve's-şu'arâ.*<sup>25</sup>
- 12- *Kitâbu'l-fusûl el-muhtâre min kutubi'l-Câhîz.*<sup>26</sup>
- 13- *Envâu'd-du'â.*<sup>27</sup>

14- *ed-Durretu'l-fâhira.*<sup>28</sup> Eserin orijinal adı hakkında farklı bazı görüşler vardır. Mesela İbnu'n-Nedîm (ö.438/1047), onu "*Kitâbu'l-Emsâl 'ala efa'lu*" şeklinde adlandırırken<sup>29</sup> İbn Manzûr(ö.711/1311), "*Kitâbu efa'lu min kezâ*"<sup>30</sup>; Abdulkâdir el-Bağdadî (ö.1093/1682) ise bazen "*ed-Durretu'l-*

<sup>19</sup> Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-muştehire 'ale'l-elsine* (Beyrût: Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1985),253;Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 18.

<sup>20</sup> Şihâbuddîn Ebû 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ/irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1: 59; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 18.

<sup>21</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 19.

<sup>22</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 3: 1307; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 18.

<sup>23</sup> Ebû Tâlib Tâcuddîn 'Alî b. Enceb b. Osmân b. 'Abdullâh İbnu's-Sâ'î, *ed-Durru's semîn fi esmâi'l-musannifîn* (Tûnus, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 364; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 19.

<sup>24</sup> İbnu's-Sâ'î, *ed-Durru's-semîn*,364.

<sup>25</sup> İbnu's-Sâ'î, *ed-Durru's-semîn*, 364; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 20.

<sup>26</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 21.

<sup>27</sup> İbnu's-Sâ'î, *ed-Durru's-semîn*, 364; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 20.

<sup>28</sup> İbnu's-Sâ'î, *ed-Durru's-semîn*, 364; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 21.

<sup>29</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1: 136, 171.

<sup>30</sup> Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 8: 493, 15: 321.

*fâhira*<sup>31</sup> bazen “*el-Emsâlu'l-letî 'alâ vezni efa'lu*”<sup>32</sup>, bazen de “*Emsâlu Hamza*”<sup>33</sup> diye nitelemiştir. Bu çalışmada “*ed-Durretu'l-Fâhira*” adlı tahkikli nüsha esas alınmıştır.

#### 4. ed-Durretu'l-Fâhira'da Bulunan Bazı Mesellerden Örnekler

##### 4.1. أَبْصَرَ مِنْ فَرَسٍ “Attan Daha İyi Gören”

Bu mesel, daha çok iyi gören, uzak görüşlü kimseler hakkında söylenmiştir. Görme duyusunun, ata benzetilmesinin nedeni ise onun geceleyin bile uzaktaki bir şeyi yakın mesafedeymiş gibi görmesidir.<sup>34</sup> Örneğin insan, uzaktaki eşyayı küçük bir siluet şeklinde görürken, at ise keskin görüşü sayesinde eşyayı olduğu gibi görebilmektedir. At, aynı zamanda en zifiri karanlıkta bile yolunu şaşırmayacak şekilde yol alma yeteneğine sahip bir hayvandır.<sup>35</sup>

Araplara göre kara hayvanlarından attan; uçan kuşlardan ise kartaldan daha iyi gören yoktur.<sup>36</sup>

##### 4.2. أَجْهَلُ مِنْ فَرَّاشَةٍ. أَجْهَلُ مِنْ عَقْرَبٍ “Kelebekten Daha Cahil” - “Akrepten Daha Cahil”

Kelebek, karanlıkta her ışığa doğru –ateşe bile- bilinçsizce kanat çırpıp bir hayvandır.<sup>37</sup> Bu mesel, lehine ve aleyhine olabilecekleri düşünmeden bir işe atılan kimseler için vurgulanmıştır.

Akrep ise deliğinden çıktıktan sonra karşısına çıkan ve düşman bellediği ilk objeye -bu, bir ağaç, bir tahta ya da bir kaya parçası da olabilir- iğnesini batırmaya çalışan bir hayvandır. Akrep, bununla ancak kendisine zarar vermiş olmaktadır. Yaptığı işten dolayı sadece kendisine zarar verenler için bu mesel vurgulanmıştır.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1997), 3: 332, 344, 346, 4: 80, 451.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 3: 332, 4: 17.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 4: 154.

<sup>34</sup> Muhammed 'Ali Sarrâc, *el-Lubâb fi kavâ'idil-luğa ve alât el-edeb en-nahv ve's-sarf ve'l-belağa ve'l-'arûz ve'l-luğa ve'l-mesal* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 251.

<sup>35</sup> Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn 'Abdullâh el-'Ukberî, *Şerhu Divân el-Mutenebbî* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 4: 286; Ebû'Ali Nûreddîn Hasen b. Mes'ûd el-Yûsî, *Zehru'l-ekemfi'l-emşâl ve'l-hikem* (Fas: Dâru's-Sakâfe, 1981), 1: 186.

<sup>36</sup> Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdullâh b. Sehl b. Sa'îd el-'Askerî, *Cemheretu'l-emşâl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.) 1: 239.

<sup>37</sup> Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-emşâl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 188.

<sup>38</sup> Askerî, *Cemheretu'l-emşâl*, 1: 334.



### 4.3. أَبْكُرُ مِنَ الْغُرَابِ - “Kargadan Önce Uyanmak”

Karga, gayretli bir hayvan olduğu için çok erken vakitte uyanır, yerini terk ederek rızkını aramaya çalışır.<sup>39</sup> Bu nedenle sabahın erken vaktinde uyananlar için Araplar: “Kargadan daha erken uyanan kimse” demiştir.<sup>40</sup>

Karganın gayret ve erken vakitteki faaliyeti, her ne kadar olumlu bir mesele konu edilmişse de, cahiliye Araplarınca karga uğursuz bir hayvan olarak algılandığından yola çıkanın, uğursuzluğa uğramaması vehmiyle “Kargadan önce uyandım” deme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.<sup>41</sup>

### 4. 4. أَخْرَقُ مِنْ نَائِكَةِ عَزْلَهَا - “Örgüsünü Çözen Kadından Daha Ahmak Kimse”

Denildiğine göre Kureyş kabilesinden olan bu kadının asıl adı Ümmü Rayta bnt. Ka’b b. Sa’d b. Teym b. Mürre’dir. Yününü eğirip bitirdikten sonra yeniden çözmekle tanındığından, adına söylenen bu mesel günümüze kadar gelmiştir. Buna benzer başka bir darb-ı mesel de, Ebû Süfyan’ın kız kardeşi, aynı zamanda Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemil hakkında “*Odun hamalı kadından daha zarar eden*” şeklinde gelen darb-ı meseldir.<sup>42</sup>

Kur’an’da buna şu şekilde telmihte bulunulmuştur: “...Eğirdiği yününü, sağlam iplik haline getirdikten sonra tekrar çözen kadın gibi olmayınız.” (Nahl, 16/92). Aslında burada “*Karısı da, odun hamalı ve boynunda bükülmüş bir ip olarak ateşe girecektir.*” (Tebbet, 111/4-5) ayetlerine işaret edilmiştir.

### 4.5. أَجُودُ مِنْ حَاتِمٍ - “Hâtim’den Daha Cömert”

Dikkat edildiğinde darb-ı meseller, genellikle bir insanın ya da başka bir canlının olumlu veya olumsuz bir özelliğine yönelik vurgulanmışlardır. Hâtım et-Taî için nesilden nesile aktarılan bu darb-ı mesel de onlardan bir tanesidir.

Hâtım, Necd kökenli olup Tay kabilesine mensuptur. Kızı Seffâne’ye nispetle kendisine Ebû Seffâne de denmiştir. Cömertliği ile temayüz

<sup>39</sup> Bk. İbn ‘Abdi Rabbihi, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed, *el-’Ikdu’l-ferîd* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye,1404), 2: 151.

<sup>40</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi emsâli’l-arâb* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye,1987), 1: 28; ‘Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, 1: 204.

<sup>41</sup> İbn ‘Abdi Rabbihi, *el-’Ikdu’l-ferîd*, 6: 195.

<sup>42</sup> Ebû ‘Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. ‘Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’Ayn* (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, ts.), 4: 437; Meydânî, *Mecmau’l-emsâl*, 1: 256; ‘Askerî, *Cemheretu’l-emsâl*, 1: 431; Hamza b Hasan el-İsfahanî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 173-174.

etmiştir<sup>43</sup> Aynı zamanda çok cesur, savaşı ve şair bir kişiliğe sahiptir. Savaşta hasmını yenen, esir aldığını salıveren, annesinin tek çocuğunu öldürmemeye yemin eden, hicivlerde rakibini yenen, kendisinden bir şey istendiğinde gözlerini kırpmadan son derece cömert davranan bir kişidir.<sup>44</sup> Sahabilerden Adiy b. Hâtim'in (ö.67/686) babasıdır. O, "*Hâtim'den daha cömert*" şeklinde darb-ı mesel olmuştur.<sup>45</sup> Hâtim, misafirlere evini açan, sofrasını kuran, yoksullara son derece yardım eden birisidir. Çok yüklü paralar harcayarak esir kurtarmıştır.<sup>46</sup> Misafirperverlikte emsalsizdi; öyle ki şiirlerinde kendisini "*misafirinin kölesi*" şeklinde nitelemiştir.<sup>47</sup>

'Abîd el-Abrâs (ö.555), Bişr b. Ebî Hâzim (ö.590), en-Nâbiğa ez-Zübânî (ö.604) ve Bişr b. Ebû Hâzim gibicahiliye dönemi şairleri, şiirlerinde Hâtim'in cömertliğini övmüş, ondan sitayişle söz etmişlerdir. Hâtim'e isnat edilen bir Divân vardır. M.578'de vefat etmiştir.<sup>48</sup>

#### 4.6. أَظْلَمُ مِنَ الْجُنْدِي - "Culenda'dan Daha Zalim"

Arap edebiyatında bir darb-ı mesel haline gelen "*Culenda'dan daha zalim*" sözü, daha çok, Umman halkı arasında meşhur olmuştur. Onlara göre zalimliğiyle tanınan Cülenda, Kur'an'da kendisinden "*O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı*"<sup>49</sup> diye söz edilen kimsedir.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Kalkaşandî, *Nihâyetu'l-erib fî ma'rifeti ensâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kuttâb el-Lubnaniyyîn, 1980), 326; 'Ali el-Cundî, *Fî Târîhi'l-edebi'l-câhilî* (Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1991), 279; Şevkî Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî -el-'asru'l-cahilî-* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1: 68.

<sup>44</sup> Bk. Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 126-127.

<sup>45</sup> Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 1: 182; 'Abdurrahmân b. Ebû Bekir Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğati ve envâihâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 392; 'Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisâni'l-'Arâb* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 4: 212, 9: 400.

<sup>46</sup> Luvis (Louis Cheikho) Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Ya'kûb, *Macâni'l-edeb fî hadâiki'l-'Arâb* (Beyrût: Matba'atu'l-Âbâi'i-Yesû'îyyîn, 1913), 1: 63.

<sup>47</sup> Şemsuddîn Ebû'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1993), 2: 624;

<sup>48</sup> Ebû Osmân'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Hayavân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 7: 447; Hayreddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1980), 2: 33.

<sup>49</sup> Kehf, 18/79.

<sup>50</sup> 'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2: 31; Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed es-Se'alebî, *Simâru'l-kulûbfî'l-mudâf ve'l-mensûb* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 183; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 446; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 295.

#### 4.7. أَغْدَى مِنْ سَلْيِكٍ - “Süleyk’ten Daha Hızlı Koşan”

Bu darb-ı mesel, hem gerçek anlamda “Hızlı koşan” hem de “Düşmanlık besleyen” anlamında vurgulanmıştır. Bu darb-ı mesele muadil olarak “Yılandan daha hızlı”; “Kurttan daha hızlı”; “akrepten daha hızlı” ve “Şanfera’dan daha hızlı” gibi rivayetler de vardır.<sup>51</sup>

Süleyk b. Seleke es-Sa’dî, annesi Seleke’ye nisbet edilen zenci birisidir. Babası ise ‘Amr b. Yesribî olup Umeyr olarak bilinmektedir. Çok hızlı koşan, ata binen ve aynı zamanda oldukça şımarık, hafif karakterli birisiydi. Atlar ile yarışacak kadar hızlı olduğuna dair rivayetler vardır. Annesi de kendisi gibi hızlı koşardı.<sup>52</sup> ‘Osman b. ‘Affân (ö.25/656)’ın kölesi olduğuna dair kayıtlar da mevcuttur. Çağrılmadığı halde düğün ve davetlere gittiğinden dolayı kendisine “Tufeylî/asalak” de denirdi.<sup>53</sup>

Kendisinin atlardan daha hızlı koştuğuna, kabilesine saldırmaya gelen süvari atlarından daha çabuk koşarak kavmini durumdan haberdar ettiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.<sup>54</sup> Günümüzde uluslararası atletizm müsabakalarında Afrikalı atletlerin başarılarını burada kaydetmekte yarar vardır.

#### 4.8. أَحْيَرُ مِنْ ضَبِّ - “Kertenkeleden Daha Ürkek/Şaşkın”

Kertenkele, yuvasından ayrıldığında bir daha oraya dönemediğinden bu söz söylenmiştir.<sup>55</sup> Kertenkelenin karakteristik özellikleri arasında unutkanlık ve ayrıldığında kendi yuvasını bulamama özrü vardır. Aynı zamanda suya pek ihtiyaç duymayan bir hayvandır.<sup>56</sup>

#### 4.9. أَعْرَى مِنَ الْمِعْرَلِ - “Kirmenden Daha Çıplak”

Bu darb-ı mesel bir insanın yoksulluğunu vurgulamak için söylenir. Çünkü yünü eğiren kadın, kirmendeki yünü elbise yapmak için her aldığıda kirmen çıplak kalır. Bu itibarla yoksulluk, kirmenin çıplaklığına nispet edilmiştir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 302-303.

<sup>52</sup> İbnKuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim, *eş-Şîr ve-ş-su’arâ* (Kâhire: *Dâru’l-Hadîs*, 1423), 1: 353.

<sup>53</sup> Bk. Kalkaşandî, *Subhu’l-a’şâ*, 1: 516.

<sup>54</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 305.

<sup>55</sup> *Nisâbûrî, Mecmau’l-emsâl*, 1: 227.

<sup>56</sup> Yûsûf, *Zehru’l-ekem*, 3: 148.

<sup>57</sup> ‘Abdulhamîd Ömer, Ahmed Muhtâr, *Mu’cemu’l-luğati’l-‘Arabiyye el-mu’âsira* (Beyrût: ‘Aleml’l-Kutub, 2008), 2: 1616.

Bunun zıddı sayılabilecek “أَكْسَى مِنَ الْبَصْلِ” “Soğandan daha giyinik” sözü de zengin olmayı niteler.<sup>58</sup>

#### 4.10. أَعَزُّ مِنْ بَيْضِ الْأَنْوَقِ - “Akbaba Yumurtasından Daha Değerli”

Özellikle Mısır'da yaşayan bir çeşit akbaba, yumurtasını ulaştırılması mümkün olmayan zor ve sarp yerlerde yumurtladığından<sup>59</sup> ve son derece koruma altına aldığı için darb-ı mesel ona nispet edilmiştir.<sup>60</sup> Araplar, sorulan zor soruların cevabı için: سَأَلْتَنِي بَيْضَ الْأَنْوَقِ “Benden akbaba yumurtasını istiyorsun” derler.<sup>61</sup> Kimi zaman ise bu darb-ı mesele müteradif أَكْبَابَا يُمْرُتَاسِنَا دَاهَا أُزَاكُ/أُلَاشِيلْمَاز “Akbaba yumurtasından daha uzak/ulaşılmaz” sözü de kullanılır.<sup>62</sup>

#### 4.11. أَحْمَقُ مِنْ رَجُلَةٍ - “Semizotundan Daha Ahmak (Adam)”

Araplar, semizotuna الْحَمَقَاءُ derler. Çünkü semizotu, dere ve sel yataklarında, vadilerin ağzlarında; neredeyse her yerde biter. Bir sel ve akıntı geldiğinde ise onu söküp atar.<sup>63</sup> Her yerde bittiğinden dolayı “hamakat” sıfatı ona nispet edilmiştir.<sup>64</sup> Geçen darb-ı mesel, her şeye burnunu sokan kimse için geçerli olduğu gibi dünyanın fani olduğuna inanıp da ahireti için çalışmayanları da kapsamaktadır. Böylesi insanlar, tıpkı su üzerine konaklayanlara benzer.<sup>65</sup> Bu sözün elle tutulur, gözle görülür hiçbir faaliyeti olmayanlar hakkında söylendiğine dair görüşler de vardır.<sup>66</sup>

#### 4.12. أَقْبَحُ مِنْ قَرْدٍ - “Maymundan Daha Çirkin (Adam)”

Bu söz, birisini ya da onun işini tahkir etmek için söylenir. Denildiğine göre çok çirkin birisi, Hallâc Mansur (ö.309/922)'un yanına gelir ve ona “Ya Mansur! Şayet sen, dediklerin hakkında doğru ve samimi isen, Allah'a dua et ki ben maymuna dönüseyim!” deyince Hallâc, “Şayet bu dediğin şey gerçekleşirse, sadece sorunun yarısı çözülmüş olur” cevabını

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 295; Hâşimî, *el-Emsâl*, 24.

<sup>59</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 24.

<sup>60</sup> Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ Dabiy, *Emsâlu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1983), 52; İbn Kuteybe, *eş-Şi'ruve's-Şu'arâ*, 1: 428; 'Askerî, *Cemhere*, 2: 64; *Nisâbü'rî, Mecmau'l-emsâl*, 2: 44.

<sup>61</sup> Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Kâmil fi'l-lugati ve'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 2: 201.

<sup>62</sup> Bk. Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ Dumeyrî, *Hayâtu'l-hayavân el-kubrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424), 1: 71.

<sup>63</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 81; el-Yûsûfî, *Zehru'l-ekem*, 2: 134.

<sup>64</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, 15.

<sup>65</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Habîb Nisâbü'rî, *'Ukalâu'l-mecânîn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985), 24.

<sup>66</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'l-hamka ve'l-muğaffelîn* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1990), 42.

vermiştir.<sup>67</sup> Hallâc Mansur, burada muhatabının, maymundan daha çirkin oluşuna telmihte bulunmuş ve felsefi derinliği olan bir meselin öncüsü olmuştur.

#### 4.13. أَجْرُدُ مِنَ الْعَزْرِ الْجَرَبَاءِ - “Uyuz Keçiden Daha Çıplak”

Bu mesel, çok çabuk üşüyen kimseler için söylenir. Zira uyuz keçi de soğuğa dayanamaz, soğukta duramaz.<sup>68</sup>

#### 4.14. أَشَأْمُ مِنْ عَطْرِ مَنْشَمٍ - “Minşem’in Esansından Daha Uğursuz”

Bu mesel, “*Minşem’den daha uğursuz*” şeklinde de meşhur olmuştur.<sup>69</sup> Denildiğine göre Minşem, Mekke’de çok çeşitli güzel kokular satan bir kadının adıdır. Huzaa ile Cürhüm kabileleri savaşıyorlar zaman, kadının dükkânından kokular satın alır, sürünürlerdi. Koku sürünmeleri, cesaretlerini arttırıyor ama o oranda da savaş kurbanları artıyordu. İşte yukarıdaki söz, büyük bela ve musibetler için söylenen bir darb-ı mesel haline gelmiştir.<sup>70</sup> Başka bir haberde ise bazıları kadının dükkânına girmiş, bütün tezgâhtaki bütün kokuları alıp sürünmüş; kadın ise durumu kendi kabilesine haber vermiştir. Kabilenin silah tutan adamları, koku hırsızlarını takip etmiş, çevrede her güzel kokanı öldürmüşlerdir.<sup>71</sup> İşte bu kokular, büyük bir felakete neden olduğundan “*Minşem’in esansından daha uğursuz*” şeklinde darb-ı mesel olmuştur.<sup>72</sup>

#### 4.15. أَبْطَأُ مِنْ فُنْدٍ - “Find’den Daha Yavaş Hareket Eden”

Find, Sa’d b. Ebi Vakkâs’ın kızı Aişe’nin hizmetçisidir.<sup>73</sup> Güzel sesli birisidir. Kadınısı davranışları olduğu için Medine’de erkek ve kadınları bir araya getirirdi. Aişe, bir ara Find’i ateş alması için komşuya gönderir. Find, dışarı çıktığında Mısır’a giden bir kafileyi görür, onlara eşlik eder ve Mısır’da bir yıl kalır. Döndüğünde komşuya uğrar, ateşi alır, koşarak eve yönelir;

<sup>67</sup> Se’alebî, *Simâru’l-kulûb*, 406.

<sup>68</sup> Yûsî, *Zehru’l-ekem*,3: 252.

<sup>69</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 242.

<sup>70</sup> *Meydânî, Mecmau’l-emsâl*,1: 93; Adı geçen kadının ve vuku bulmuş olayın etrafında farklı görüşlerin olduğunu söyleyebiliriz. Geniş bilgi için bk. *Meydânî, Mecmau’l-emsâl*,1: 381.

<sup>71</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 244.

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1.184; el-Yûsî, *Zehru’l-ekem*,2: 242.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 23.

tökezler ve elindeki ateş yere düşer. Bunun üzerine şımarık bir edayla "Acelecilik ne kötüymüş!" der.<sup>74</sup>

Bunun üzerine Aişe, onun hakkında şöyle demiştir: "Seni bir avuç ateş için gönderdim, bir yıl geciktin. Senden yardım isteyene, yardımın ne zaman gerçekleşir?"<sup>75</sup>

#### 4.16. أَبْعَدُ مِنَ النَّجْمِ - "Yıldızdan Daha Uzak"

Buradaki meselden kastedilen yıldız, Süreyya yıldızıdır. Yüzyıllar boyunca onunla kible tespiti yapılmıştır. Süreyya yıldızı, o dönemdeki kozmolojik verilere göre dünyaya en uzak yıldız olarak bilindiğinden bu mesel, onun adına vurgulanmıştır. Bu mesel, bir şeyin gerçekleşmesinin, bir amaca ulaşmanın zorluğuna dair söylenmiştir.<sup>76</sup>

#### 4.17. أَشْغَلُ مِنْ دَاتِ النَّحْيَيْنِ - "İki Tulum Sahibi Kadından Daha Meşgul"

Cahiliye döneminde Benî Teym b. Sa'lebe'li yağ satan bir kadın vardı. Havvât b. Cubeyr el-Ensârî (ö.40/661), gelir ondan yağ almak ister. Kadının yanında kimse yoktur, yalnızdır. Havvât, yağın tadına bakma bahanesiyle kadına bir tulumu açtırır. Daha sonra tulumu kadına verir, kadın birinci tulumu henüz bağlamadan Havvât, kadından diğer tulumu da açmasını ister. Kadın diğer tulumu da açar; dolayısıyla iki tulum kadının elinde çözülmüş vaziyette kalır. Bu arada Havvât, kadından murat alır ve oradan kaçar. Her şeye rağmen, cimriliğinden tulumları yere bırakmayan kadının bu durumu, daha sonra darb-ı mesel haline gelmiştir.<sup>77</sup>

#### 4.18. أَنْشَطُ مِنْ ظَنِّي مُقْمِرٍ - "Ay Işığındaki Ceylandan Daha Hareketli"

Bu mesel, uygun ortamını bulup umulanın üstünde aktivite kazanan kimseler için söylenir.<sup>78</sup> Ceylan da mehtaplı gecelerde çok hareketli olduğundan ve oynadığından dolayı söz, ona nispet edilmiştir.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Ebû Tâlib b. Âsım el-Mufaddal b. Seleme el-Kûfî, *el-Fâhir* (Beyrût: Dâru İhya el-Kutubi'l-'Arabiyye, 1380),189; 'Askerî, *Cemhere*, 1: 250; Hamza el-İsfahanî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 92.

<sup>75</sup> Hamza el-İsfahanî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 92.

<sup>76</sup> 'Askerî, *Cemhere*, 1: 238; *Meydânî*, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 115.

<sup>77</sup> *Meydânî*, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 376. İbn Hamdûn, darb-ı mesele konu olan kadının Benî Huzeyl'den olduğunu kaydetmiştir. Bk. İbn Hamdûn, *Tezkire*,7: 27; Yûsî, *Zehru'l-ekem*,3: 232. Havvât ise daha sonra Müslüman olur ve güzel bir şekilde İslâm'ı yaşar. Bk. Naşvân b. Sa'îd el-Himyerî, *el-Hûru'l-'iyn* (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1948), 315.

<sup>78</sup> *Meydânî*, *Mecmau'l-emsâl*, 2: 354.

<sup>79</sup> 'Askerî, *Cemhere*, 2: 317; İbn Fâris, Ebu'l Huseyin b. Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 5: 118; Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*(Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 1: 683.

#### 4.19. أَبْصَرَ مِنْ زَرْقَاءَ - “Zerkā’dan Daha İyi Gören”

Asıl adı Anze olup<sup>80</sup> Yemame’de Benî Numeyr kabilesindedir.<sup>81</sup> Zerkā, onun lakabıdır.<sup>82</sup> Sütteki beyaz tüyü görebilecek kadar keskin gözlere sahipti. Çok uzak mesafedeki atlıyı görebiliyordu. Düşman güçler henüz uzaktayken, kavmini uyarıyor, tedbir almalarını sağlıyordu. Bir ara her gelen düşmanı haber verebileceğini söylemişti. Bunu duyan düşmanları, yeşil ağaç dallarını kamuflaj yapmış, kadın ise gelenleri yürüyen ağaçlar sanmış; dolayısıyla kavmini yanıltmıştı. Daha sonra aşırı sürme çektığından göz damarlarının rastık taşından kaybolduğu tespit edilmiştir.<sup>83</sup>

#### 4.20. آمَنُ مِنَ الْأَرْضِ - “Topraktan Daha Sadık”

Bu darb-ı mesel, daha çok, sır saklayan ve kendisine tevdi edilen emanetleri koruyan kimseler için vurgulanmıştır. Çünkü toprak da insana en vefalı ve sadık olan bir objedir. Kendisine verileni korur, saklar; hatta birkaç misliyle sahibine geri verir.<sup>84</sup>

#### 4.21. أَوْفَى مِنَ السَّمْوَاءِ - “Samuel’den Daha Vefalı”

Asıl adı Samuel b. Adiya’dır. Vefakârlığı ve fedakârlığıyla tanınmıştır. Meşhur cahiliye şairlerinden olan İmru’u’l-Kays b. Hucr (ö.540), İstanbul’a Rum Kayser’ine gideceği sırada Samuel’e çok kıymetli birkaç kılıç ve zırhını emanet bırakır. İmru’u’l-Kays, yolda hayatını kaybeder. Samuel, elindeki emanetleri, gözü gibi korur, kimseye vermez. Şam diyarı krallarından birisi, şairin emanetlerini kendisine vermesi karşılığında Samuel’in bir oğlunu rehin alır ve ona “İşte oğlun! Sen de biliyorsun ki Kinde’nin son hükümdarı Hucr’un oğlu İmru’u’l-Kays, amcam oğludur ve aşiretimdendir. Dolayısıyla ben, onun gerçek varisiyim. Bana onun emanetlerini vermezsen, senin oğlunu öldürürüm” şeklinde Samuel’i tehdit eder. Samuel, tehditlere boyun eğmez ama oğlu öldürülür. Samuel, yine de vefasızlık yapmaz. Kral, umudunu yitirmiş olarak oradan ayrılır. Emanetlerin teslim edilme zamanı

<sup>80</sup> Luvis Şeyho, *Macânî’l-edeb fî hadâiki’l-‘Arâb*, 5: 63.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 69.

<sup>82</sup> Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Bursânve’l-‘urcân ve’l-‘umyânve’l-hûlân* (Beyrût: Dâru’l-Ciyl, 1990), 441.

<sup>83</sup> İbn ‘Abdi Rabbihî, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, 3: 10; Ebû Mansûr ‘Abdumelîk b. Muhammed b. İsmâ’il es-Se’alebî, *Simâru’l-kulûbfî’l-mudâfve’l-mensûb*, (Kâhire: Dâru’l-Ma’arif, ts.) 300; *Meydânî, Mecmau’l-emsâl*, 1: 114; Nuveyrî, *Nihâyetu’l-erib*, 3: 22; *Dumeyrî, Hayâtu’l hayavân el-Kubrâ*, 2: 561.

<sup>84</sup> Geniş bilgi için bk.Ebu’l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğâ* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye,1998), 1: 24; Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1: 8; Câhız, *el-Hayavân*, 1: 32; Nuveyrî, *Nihâyetu’l-erib*, 7: 18.

geldiğinde Samuel, onları İmru'u'l-Kays'ın asıl varislerine bizzat teslim eder.<sup>85</sup>

Bu olaydan sonra vefakârlık ve fedakârlığa dair bu söz darb-ı mesel olarak yaygınlaşmıştır. Bundan başka “*Ebû Hanbel'den daha vefalı*”, “*Haris b. Zalim'den daha vefalı*”, “*Haris b. Abbad'dan daha vefalı*”, “*Avf b. Muhalle'm'den daha vefalı*” ve “*Ümmü Cemil'den daha vefalı*” gibi darb-ı meseller de vardır.<sup>86</sup>

#### 4.22. أَخْمَقُ مِنْ بَاكِلٍ - “Bakil'den Daha Ahmak”

Arap edebiyatında “Bâkil'den daha aptal” sözü, bir darb-ı mesel haline gelmiştir. Bâkil, bir görüşe göre İyâd, başka bir görüşe göre ise Rabi'a kabilesine mensuptur. Onun akli hafifliğine dair şu olay, birçok kaynakta kayıtlıdır: Bâkil, günün birinde pazardan on bir dirheme bir keçi alır, kucağında eve götürürken, yolda ona “keçiyi kaçça aldın?” diye sorduklarında Bâkil “on bir dirheme” demeyi ifade edemediğinden avuçlarını açar, parmaklarını aralar, daha sonra dilini çıkarır; bununla on bir dirheme aldığını göstermek ister. O arada keçi, Bâkil'in koltuğundan kurtulup kaçır. Bu olaya istinaden söz konusu darb-ı mesel, onunla özdeşleşerek günümüze kadar gelmiştir.<sup>87</sup>

#### 4.23. أَبْلَغُ مِنْ سَحْبَانَ وَإِلِيٍّ - “Sahbân'dan Daha Hatip”

Sahbân b. Vâilî; Hitabet ve belagatte Arapların en hatip, en fasih ve en belîğ kişilerindendir. Sahbân, el-Bâhilî diye de bilinir. Cahiliye döneminde doğan Sahbân, Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmakla birlikte onunla görüşemediği için muhadramundan sayılır. Hitabet, fesahat, belagatiyle meşhur olmuş ve “Arapların hatibi” diye tanınmıştır. O, “Sahbân'dan daha hatip”, “Sahbân'dan daha belîğ”, “Sahbân'dan daha konuşkan” mesellerine konu olmuştur.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> 'Askerî, *Cemhere*, 2: 329; Ebu'l-Kâsım Zeyd b. 'Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâb el-hamase*, (Beyrût: Daru'l-Evzaî, ts.), 286; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-erib*, 2: 118; Luvis Şeyho, *Macâni'l-edeb*, 5: 70; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 2: 415-416.

<sup>86</sup> 'Askerî, *Cemhere*, 2: 329; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-erib*, 2: 118; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 2: 415-416.

<sup>87</sup> Câhız, *el-Hayavân*, 1: 32; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 608-609; İbn 'Abdi Rabbihi, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 3: 10, 4: 279; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 311.

<sup>88</sup> Daha geniş bilgi için bk. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ*, 1: 224, 271, 517; 11: 360; 12: 188, 440; 14: 228, 229, 279; Câhız, *el-Hayavân*, 1: 32; İbn Dureyd, *Cemhere*, 1: 277; 'Askerî, *Cemhere*, 1: 204, 248; Meydanî, *Mecmau'l-emsâl*, 2: 357; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 90-91; Sarrâc, *el-Lubab fi kavaidi'l-luğa*, 251; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1997), 1: 391.



#### 4.24. أَزْكُنُ مِنْ إِيَّاسٍ - “İyâs’tan Daha Anlayışlı”

Bu zatın adı, İyâs b. Muaviye el-Müzenî’dir. Emevilerin Basra kadısı olup künyesi Ebû Vâsile’dir. Tabiinden olup güvenilir bir kişidir.<sup>89</sup> O, iyi bir kadı, edip ve hatip olarak tanınmıştır. Kadılığı sırasında adalete çok önem vermiş, şahitlerin adl ve zabt özelliklerine dikkat etmiş, davaları seri bir şekilde karara bağlamaya özen göstermiştir. İyâs, Ömer b. ‘Abdulazîz (ö.101/720) döneminde kadılık yapmış ve halife tarafından iltifat görmüştür.<sup>90</sup>Zemahşerî’den önce Harîrî de (ö. 516/1122), 7. makâmesinde İyâs’ın zekâsından sitayişle söz etmiştir.<sup>91</sup>

Onun kıvrak zekâsına ve keskin anlayışına dair şu örnekler verilebilir: O, görmediği halde havlayan bir köpeğin, bir kuyu başında bağlı olduğunu söylemiş; bunu araştıranlar, durumun aynı olduğunu görmüşlerdir. Olayı nasıl anladığı sorulunca da “köpeğin havlama sesinin hep aynı yerden ve yankılanarak geldiğini” söylemiştir. İkinci örnek ise yem yiyen bir devenin izini sürerek devenin şaşı olduğu sonucuna varmıştır. Deveyi görenler, durumun gerçek olduğunu görmüş, İyâs, olayı nasıl çözdüğünü soranlara cevap olarak “devenin hep bir taraftan yem yemesini” delil olarak getirmiştir.<sup>92</sup>

İyâs’ın, hikmet, ders ve ibretlerle örülü birçok veciz sözü vardır. İyâs, “Kendi kusurunu bilmeyen, en ahmak kimsedir” deyince, kendisine, “Ya Ebû Vâsile! Acaba senin kusurun nedir?” diye sorduklarında o, “Çok konuşmaktır” şeklinde karşılık vermiştir.<sup>93</sup> İyâs’ın çok konuştuğuna dair arkadaşı Abdullâh b. Şübrüme’nin (ö.144/761) kendisine söylediği şu söz, oldukça meşhurdur: “Ben ve sen, hiçbir zaman ittifak edemeyiz; çünkü sen susmaya gelmiyorsun, ben de dinlemeye gelmiyorum.”<sup>94</sup> İyâs b. Muaviye 122/740 tarihinde Basra’da vefat etmiştir.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma’arif*, s. 467; Şemsuddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 1: 283.

<sup>90</sup> Câhız, *el-Beyân*, s. 100-102, Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 215.

<sup>91</sup> Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed b. Osman el-Harîrî, *Makâmât* (Beyrût: Matba’atu’l-Ma’arif, 1873), 73.

<sup>92</sup> Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu’l-fâhira*, 1: 215.

<sup>93</sup> Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sa’d, *et-Tabâkâtu’l-kubrâ* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye,1990), 7: 175; Câhız, *el-Beyân*, 101.

<sup>94</sup> Câhız, *el-Beyân*, 100.

<sup>95</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma’arif*, s. 467; İbn Hallikân, *Vefeyât*,1: 247; Zehebî, *Mizân*, 5: 471; ‘Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu’l-‘İmâd, *Şezarâtu’z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986), 2: 94; Zirikî, *el-A’lâm*, 2: 33.

İşte bu mesel, anlayışlı, söylenen sözü bir çırpıda kavrayan kimseler hakkında söylenmiştir.

#### 4.25. أَبْلَغُ مِنْ قَسٍّ - "Kuss'tan Daha Edip"

Bu zat, Kussş eklinde telaffuz edildiği gibi Kass şeklinde de telaffuz edilmiştir. Biz, birinci adı tercih etmeyi uygun gördük. O, cahiliye döneminde Hz. Peygamber'in kendisini dinlediği, tevhid inancına bağlı yani Hanif bir hatip ve şairdir.<sup>96</sup> Cahiliye Arapları arasında diriliş gününe inanan ilk kişidir. Necran bölgesindeki İyâd kabilesine mensuptur. Kabilesi, meşhur hatipleriyle tanınmıştır.<sup>97</sup>

Kuss'un çok meşhur bir hitabesi vardır. O, "Ey insanlar" diye başladığı hutbesinde yağın yağmurlardan, biten otlardan, insanların geçmişinden, gökten gelen haberlerden (vahiy), insanların gafletinden, Allah'ın tek ilah oluşundan, önceki kavimlerin yaşantısından alınacak ders ve ibretlerden söz etmiştir. Hz. Peygamber, Kuss'u Ukâz panayırında dinlemiş, hatta Kuss'un kırmızı bir deve üzerinde söylediklerini unutmadığını söylemiştir. Kuss, M.600 yılında vefat etmiştir.<sup>98</sup>

#### Sonuç

Dil, milletleri millet yapan unsurların başında gelen değerlerdendir. Tarihte, dili güçlü olan milletlerin güçlendiği; dili zayıf olanların ise zamanla zayıf düştüğü görülmüştür. Dil için, sahip olduğu toplumun bireylerini birbirine bağlayan, kenetleyen çimentodur denilebilir.

Arapça, Sasanî ve Gasanî gibi iki süper gücün arasında sıkışmış bir milletin dili olmasına rağmen, özgür çöl iklimi ile bütünleşmiş kişiler sayesinde otantikliğini korumuştur. Daha sonra ise özellikle Kur'an sayesinde onun edebiyat ve belagati ileri boyutlara taşınmıştır. Zira Arapça, Arap olmayan Müslüman kavimler tarafından da rağbet görmüş, onun dil ve edebiyatına hizmet edilmiştir. Hatta bu faaliyet, bazı çevreler tarafından ibadet aşkıyla yapılmıştır. İşte bu bağlamda Arapça için, dünya dilleri arasında en şanslı dildir, denilse yeridir.

<sup>96</sup> Bk. Muhammed b. 'Abdulkerîm Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kâhire: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 3: 86; Muhammed İbrâhim el-Feyyûmî, *Târîhu'l-fikri'd-dîn el-cahilî* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1994), 383.

<sup>97</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 196.

<sup>98</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'arif*, 61; Câhız, *el-Beyân*, 1: 65; Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Tartûşî, *Sirâcu'l-mulûk* (Kâhire: Matbuâtü'l-'Arabiyye, 1872), 20; Kalkaşandî, *Nihâyetu'l-erib*, 95; Hamza el-İsfahânî, *ed-Durretu'l-fâhira*, 1: 91.

Arap dili ve belagati alanında önem arz eden alanlardan bir tanesi de mesellerdir. Meseller, her dilde olduğu gibi Arap dilinde de önemli bir yere sahiptir. Toplumların, hem olumlu hem olumsuz boyutunu gösterir. Kimi zaman bireyin kimi zaman ise toplumun ahlakî ve sosyal yapısını söz konusu ederler. Bazen insanın adalet, sabır, mürüvvet, izzet, kanaat, şecaat, kahramanlık, vefakârlık ve metanet gibi erdemlerini ele alırken bazen de zulüm, tahammülsüzlük, onursuzluk, zillet, atalet, hamakat, ihtiras ve ihanet gibi süflî karakterlerine vurgu yaparlar. Bazen bir hayvanın cesaret gibi olumlu, bazen de korkaklık/ürkeklik gibi olumsuz yönünü söz konusu ederler.

Çalışmamızda esas aldığımız eser, iki cilt olup yaklaşık iki bin altı yüz Arap darb-ı meselini/atasözünü ele almıştır. Yazarın, meselleri sıralama konusunda genelde alfabetik metodolojiye bağlı kaldığı söylenebilir. Yirmi dokuz bölümden oluşmuştur. Meseller “*et-Tefsîr*” başlıkları altında açıklanmıştır. Bunlara ek olarak da “nizâm” adlı başlıklar altında yedi bölüm mevcuttur. Kimi meseller, şiirlerle açıklanmıştır. Daha sonra ise otuzuncu bölüm getirilmiş, mevcut bölümden sonra bazı başlıklar altında müsenna/tesniye (ikil) isimleri kapsayan meseller izah edilmiştir. Örnek olarak “Kalem, iki (keskin) lisandan birisidir”; “Dil, iki keskin kılıçtan biridir”; “Yoksulluk, iki ölümden biridir” benzeri meseller verilebilir. Eserde, tesniye/ikil isimleri oluşturan mesellerin ayrıca vurgulanması, onun kendine has bir metodolojisi olarak kabul edilebilir. Çalışmamıza sadece bir vezinde vurgulanan meselleri ele aldığımızdan, tesniye içerikli mesellere değinmedik.

Bazı mesellerin kimler tarafından söylendiği bilinmesine rağmen, bazılarının ise anonim olduğu tespit edilmiştir.

Bazı meseller, birbirinin muadili olduğundan, tarafımızdan sadece bir tanesi ele alınmıştır.

Örneğin biz, “gökten daha uzak”, “Süreyya’dan daha uzak”, “akbaba yumurtasından daha uzak” meselleri arasında “yıldızdan daha uzak” mealindeki meseli tercih ettik. Başka yerde ise “şahinden daha iyi gören”, “kartaldan daha iyi gören”, “kargadan daha iyi gören”, “köpekten daha iyi gören” ve “geceleyin yarasadan daha iyi gören” benzeri meseller arasından “Zerkâ’dan daha iyi gören” ve “attan daha iyi gören” mesellerini vermeyi uygun bulduk. Buna benzer örnekleri çoğaltmamız mümkündür.

Mesellerin öteden beri, sözlü formatta aktarılarak sonraki nesillere ulaştırıldığı söylenebilir. Onların derli toplu şekilde bir araya getirilmesi,

daha çok, Emevîler ve Abbasîler dönemi ile başlamıştır. Derlenenler arasında "ef'alu" ism-i tafdil kalıbındaki mesellerin büyük bir yekûn tuttuğu söylenebilir.

Son olarak, her dilde olduğu gibi Arap dili ve edebiyatında da önemli bir yeri olan mesel/atasözü konusuna dair çalışmalara yer verilmesinin önemi haiz olduğu kanaatini paylaşabiliriz.

### Kaynakça

- 'Abdulbâkî, Muhammed Fuâd (ö.1967). *el-Mu'cemu'l-mufehresli-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: el-Matba'atu'l-İslâmiyye, 1982.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdullâh b. Sehl b. Sa'îd (ö.395/1010). *Cemheretu'l-emsâl*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- 'Ali el-Fârisî, Ebu'l-Kâsım Zeyd b. (ö.467/1075). *Şerhu kitâb el-hamase*.3 cilt. Thk. Muhammed Osman 'Ali. Beyrût: Daru'l-Evzaî, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer (ö.1093/1682). *Hizânetu'l-edeb velubbulubâbi lisâni'l-'Arâb*. 13 cilt. Thk. 'Abduselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1997.
- Brockelmann, Carl (ö.1956). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Arapçaya trc. 'Abdulhalîm Naccâr. 7 cilt. Dâru'l-Ma'arif, Kahire, 1959.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö.255/869). *el-Bursânve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân*. Beyrût: Dâru'l-Cîyl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyânve't-tebyîn*. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 2003.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayavân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Cundî, 'Ali, *fî Târîhi'l-edebi'l-câhilî*. Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1991.
- Dayf, Şevkî (ö.2005). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî -el-'asru'l-cahilî-*. Kâhire: Daru'l-Maarif, ts.
- Dumeyrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ (ö.808/1405). *Hayatu'l-hayavân el-kubra*.2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29: 293-297. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (ö.370/980). *Tehzibu'l-luğa*. 8 cilt. Thk. Muhammed 'Avd. 8. cilt. Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût: 2001.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. 'Amr (ö.170/787). *Kitâbu'l-'Ayn*.8 cilt. Thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm Samarraî. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Ferrûh, Ömer (ö.1982). *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6. Cilt. Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût: 1997.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm. *Târîhu'l-fikri'd-dîn el-cahilî*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1994.
- Hamlavî, Ahmed b. Muhammed (ö.1933). *Şeza'l-'arf fi fenni's-sarf*. Thk. Nasrullâh 'Abdurrahmân Nasrullâh. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.

- Harirî, Ebû Muhammed Kâsım b. 'Ali b. Muhammed b. Osman (ö.516/1122). *Makâmâtü'l-Harîrî*. Beyrût: Matba'atu'l-Ma'arif, 1873.
- İbn 'Abdi Rabbihi, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.328/940). *el-İkdu'l-ferîd*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö.395/1004). *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. 6 cilt. Thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût: 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.681/1283). *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Hamdûn, Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn Muhammed b. el-Hasan b. 'Ali el-Bağdâdî (ö.562/1167). *et-Tezkiretu'l-hamdûniyye*. 10 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1417.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed (ö. 761/1360). *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. Thk. Muhammed Muhyuddin 'Abdulhamid. Kâhire: b.y. 1383.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim (ö.276/889). *eş-Şî'ruve's-şu'arâ*. 2 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim. *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe, Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim. *el-Me'anî'l-kebîr fî ebyâtî'l-me'anî*. 3 cilt. Thk. 'Abdurrahmân Yahyâ, Haydârabad: Matba'atu Dâireti'l-Ma'arif el-Osmaniyye, 1949.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311). *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd (ö.230/835). *et-Tabâkâtü'l-kubrâ*. 8 cilt. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût: 1990.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Alî (ö.597/1201). *Ahbâru'l-hamka ve'l-muğaffelîn*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1990.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed (ö.1089/1678). *Şezarâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 cilt. Thk. Mahmûd Arnaûtî. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed (ö.438/1047). *el-Fihrist*. Thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbnu's-Sâ'î, Ebû Tâlib Tâcuddîn 'Ali b. Enceb b. Osman b. 'Abdullâh (ö.674/1276). *ed-Durru's semîn fî esmâ'î'l-musannifîn*. Tûnus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- el-İsfahânî, Ebû'Abdullâh Hamza b. Hasan (ö.360/971). *ed-Durretu'l-Fâhirafi'l-emsali's-sâira*. 2 cilt. Thk. 'Abdulmecid Katamiş. Kâhire: Darü'l-Maarif, ts.
- el-İsfahânî, Rağîb (ö.502/1108). *el-Mufredât*. Thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kalkaşandî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ali (ö.821/1355). *Subhu'l-a'sâ fî sina'âtî'l-inşâ*. 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kalkaşandî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî. *Nihâyetu'l-erib fî ma'rifeti ensâbi'l-'Arab*. Thk. İbrâhîm el-İbârî. Beyrût: Dâru'l-Kuttâb el-Lubnaniyyîn, 1980.

- Kiftî, Cemâleddin Ebu'l-Hasan 'Ali b. Yûsuf (ö.646/1249). *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 2003.
- Kinnûcî, Ebu't-Tayyib Sıddık b. Huseyin (ö. 1307/1890). *Fethu'l-beyân fî makâsıd'l-Kur'ân*. 15 cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992.
- el-Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (ö.518/1124). *Mecmau'l-Emsâl*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- el-Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö.285/898). *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*. 4 cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- el-Mufaddal b. Seleme, Ebû Tâlib b. 'Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (ö.290/903). *el-Fâhir*. Thk. 'Abdulalim et-Tahâvî. Beyrût: Dâru İhya el-Kutub'l-'Arabiyye, 1380.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Ya'lâ (ö.168/785). *Emsâlu'l-'Arab*. Thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1983.
- Neşvân, Saîd el-Himyerî (ö. 573/1178). *el-Hûru'l-'iyn*. Thk. Kemâl Mustafâ. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1948.
- Nisâbü'rî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Habîb (ö.406/1016). *'Ukalâu'l-mecânîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-'İlmiyye, 1985.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvahhâb. *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423.
- Ömer, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd (ö.1424/2003). *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabiyye el-mu'âsıra*. 4 cilt. Beyrût: 'Alemu'l-Kutub, 2008.
- Sarrâc, Muhammed 'Ali. *el-Lubab fi kavaid'l-luğâ ve alât el-edeb en-nahv ve's-sarf ve'l-belağâ ve'l-aruz ve'l-luğâ ve'l-mesel*. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1983.
- Se'alebî, Ebû Mansûr 'Abdulmelîk b. Muhammed b. İsmâ'il (ö.429/1038). *Simâru'l-kulûbfî'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Maarif, ts.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. (ö.902/1497). *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-muştehire 'ale'l-elsine*. Thk. Muhammed Osman el-Haş. Beyrût: Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1985.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebû Bekir Celâluddîn (ö.911/1506). *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğati ve envâihâ*. 2 cilt. Thk. Fuâd 'Ali Mansûr, Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-'İlmiyye, 1998.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebû Bekir Celâluddîn. *Makâmâtus-Suyûtî*. Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1298.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarîm b. Ahmed Ebu'l-Feth, (ö.548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. 3 cilt. Kâhire: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Şeyho, Luvis (Louis Cheikho) Rızkullâh b. Yûsuf b. Ya'kûb (ö.1927). *Macâni'l-edeb fî hadâiki'l-'arâb*. 6 cilt. Beyrût: Matba'atu'l-Âbâi'i-Yesû'ıyyîn, 1913.
- Tartûşî, Ebû Bekir Muhammed b. Velîd (ö.520/1126). *Sirâcu'l-mulûk*. Kâhire: Matbuâtul-'Arabiyye, 1872.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhıbbuddîn 'Abdullâh b. el-Hüseyin el-Bağdâdî (ö.616/1219). *Şerhu divân el-Mutenebbî*. 6 cilt. Thk. Mustafa Saka-İbrâhimAbyârî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Uzun, Tacettin, Arap Dilinde Meseller (Atasözleri), *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V (Ocak-Haziran 2003).

- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullâh (ö.626/1230). *Mu'cemu'l-udebâ/İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdullâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Yûsî, Ebû Ali Nûreddîn Hasen b. Mes'ûd b. Muhammed (ö.1102/1691). *Zehru'l-ekem fi'l-emşâl ve'l-hikem*. 3 cilt. Thk. Muhammed Hacî-Muhammed el-Ahdar. Fâs: Dâru's-Sakâfe, 1981.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö.748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. 52 cilt. Thk. Ömer 'Abdusselâm et-Tedmurî. Beyrût: Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1993.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd(ö.538/1143), *el-Mustaksâ fi emsâli'l-Arâb*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *Esâsu'l-belâğ*. 2 cilt. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *Makâmât*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- ez-Zirikî, Hayreddîn (ö.1976). *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1980.





## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### ŞANLIURFA KISAS BELDESİ ALEVİLİĞİ

THE ALAWITES IN SANLIURFA'S DISTRICT OF KISAS

**Dr. Öğr. Üyesi Kadri ÖNEMLİ**

konemli@harran.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6421-058X

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslâm Mezhepleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

**Atıf@** Önemli, Kadri. "Şanlıurfa Kısas Beldesi Aleviliği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 175-208.

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 7 Kasım 2018 / 7 October 2018

**Kabul Tarihi / Accepted** : 5 Haziran 2019 / 5 June 2019

**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2019 / 15 June 2019

**Sayı – Issue** : 41

**Sayfa / Pages** : 175-208

**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.479274

## Öz

Türkiye’de tartışılan ve güncelliğini koruyan konularından birisi de Alevîlik’tir. Anadolu Alevîliğinin kendine has bir takım adab ve erkânı vardır. Alevîlik nedir? Sorusunun cevabında ittifak etmek zordur. Bunu Türkiye’de bulunan Alevî toplumlarını temsil eden vakıf ve derneklerin kendi aralarında tam ittifak etmediklerinden ve Alevîliği farklı biçimlerde tarif etmelerinden anlamaktayız.

Alevîlik ve Bektâşîlik inancının bilgi kaynakları, temel eserlerin yanında genelde sözlü kültüre dayanmaktadır. Biz çalışmamızda konuyu temel kaynaklarından ve yüz yüze görüşmeler neticesinde, bu fikrin tarihi arka planını, bu güne kadar ki seyrini, inanç ve ritüellerini kısaca tespit etmeye çalıştık.

Alevî-Bektâşî inancını özgün bir şekilde devam ettirmekte olan beldelerden birisi de Şanlıurfa ilinin Kısas Beldesinde mukim, Kısas Türkmen Alevîleridir. Kısas Alevîleri inançlarını korumada gayret içerisinde olsalar bile, zaman içerisinde belli konularda değişime uğramışlardır. Bir takım yorum ve anlayış farklılıkları olmakla beraber Sünnî toplum ile uyum halindedirler. Bu makalede Kısas Beldesi’nde yaşayan Türkmen Alevî-Bektâşîlerin inanç, gelenek ve görenekleri, “Hak-Muhammed-Ali” inancı Ehl-i Beyt ve On iki imam kültü, Kadının statüsü gibi konular, bilimsel açıdan konu edinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şanlıurfa, Kısas Beldesi, Kısas Alevîliği, Alevîlik, Bektâşîlik, Alevî-Bektâşî İnancı.

## Abstract

One of the debated issues in Turkey is Alawism. Alawism in Turkey have special rituals and rules and conduct. It is difficult to reach a concensus on the definition of Alawism. There is nouncensus definition among the Alawi Unions and Foundations in Turkey. They have various definitions of Alawism.

The sources of knowledge of Alevism and Bektashi are based on oral culture as well as written sources. In our study, we tried to define the historical background of this idea, its course, beliefs and rituals as a result of the basic sources and face-to-face interviews. Turkmen Alevîs in Kısas is one of the towns which are continuing the original way of Alevî-Bektashi faith. Even if they are in an effort to protect their beliefs, but they have changed in certain subjects over time. Although there are differences of interpretation and understanding, they are in harmony with Sunni society. In this article, the beliefs, customs and traditions of theTurkmen Alevî-Bektashi who live in Kısas, the beliefs of “Hak-Muhammed-Ali, Ehl-i Beyt and the

culture of the twelve imams, the status of women, were taken into consideration from the scientific point of view. We believe that this study will contribute to the discussion of the subject.

**Keywords:** Sanliurfa, Region of Kisas, Kisas Alawis, Alewis Bektashi faith in Kisas, Bektashis, Alawi-Bektashis

### Giriş

Değişik mahfil ve platformlarda Alevîlik ve Bektâşîlik'le alakalı konularda birbirinden farklı tanımlar ve yorumlar yapılmaktadır. Alevîliğin doğru anlaşılması için yapılan tariflerde kavramların üzerinde belirsizlik olması zihinleri karıştırmaktadır. Alevîlik, Türkiye'de belli bir inanç kesimini ifade etmektedir. Alevîlik yasalarla değil, törelerle kendini devam ettirir, aynen ana dilde olduğu gibi kendiliğinden öğrenilir.

Alevîliğin sözlü bir geleneğe dayalı olması, bilimsel bir yöntem bilim takip edilmemesi, Alevîliğin birinci derece önderleri sayılandedelerin otorite makamında olması ve dedelerin birbiri ile bağlantısız olmaları dedelere farklı hareket imkânı sağlamaktadır. Bundandır ki Alevîlikyöreden yöreye farklılık göstermekte ve farklı uygulamalar belirginleşebilmektedir. Bunun da sebebi bir bölgede tezahür eden anlayış ve yaşayış, başka bir bölgede daha farklı bir görünüme dönüşebilmektedir. Sahih ve muteber Alevîlik budur, demek için belirli bir kıstas, bir ölçüt ile değerlendirme imkânı adeta mümkün görünmemektedir. Zira şifahi bir kültür veya bilgi, tarih içinde çok değişime uğrar, her kesiminin ve yörenin kendine özgü Alevîlik tarifi ve pratiği var olup her grup kendi Alevîlik yaşayışının doğruluğuna inandığı için, üzerinde ittifak edeceğimiz bir Alevîlik vardır diyemiyoruz.

Alevîlik konusu, son zamanlarda halk arasında sıkça konuşulan ve resmi erkân tarafından da müzakere edilen bir konu olmuştur. Halen güncel tartışmaların devam ettiği Alevîlik hakkında, farklı bilimsel çalışmaların yanında, Alevî olsun veya olmasın bir takım kitapların yazıldığı bilinmektedir. Problemlerle genellemeler ile yazılan ve anlatılan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla farklı Alevîlik tanımlarıyla doğru bir karara varmanın zorluğu ortadadır. Anadolu Alevîliği, içerik olarak, yöreler itibari ile farklı uygulama ve tanımları ihtiva eder. Alevîler hakkında bilgilerin çoğu sözlü kültüre dayanmaktadır. Yapılan çalışmalar gösteriyor ki, birbiriyle çelişen ve zıtlıklar barındıran birçok Alevîlik şekli ortaya çıkmıştır. Alevîlik veya Alevîler, bütün bu değişik tarif ve yorumlamalara rağmen kendi öz kültüründen başka yolla tanınamayacağı gerçeği ortadadır. Alevî olmayanların Alevîler hakkında ön yargılarını, düşüncelerini bırakarak Alevîliğin kaynağından araştırılarak

tartışılması gerektiği gerçeği inkâr edilemez. Kim kendisini nasıl görüyorsa, o şekilde kabul etmek gerekir. Alevîler hakkında doğruların yanında birçok yanlış bilgilerin de anlatıldığı bir gerçektir. Bilimsel kriterler ışığında, iyi niyetle gerçeği hedefleyen ve ulaşmaya çalışanların yanında ehliyeti haiz olmayanların, tarihi gerçekleri çarpıtanların varlığı da üzüntü vericidir.

Alevîlik hakkında en doğru bilgiye ulaşmanın yolu o yöre Alevîlerinin inancını en iyi bilen büyüklerin kendi ağzından öğrenmektir. Bu bilgiler ise genelde sözlü geleneğe dayanmaktadır. Alevîliğin anlaşılması için geleneksel Alevîliğin çok iyi bilinmesi gerekir. Daha önce belirttiğimiz gibi Alevîlik yörelere göre farklılık arz ettiğinden yapılacak olan araştırmaların masa başından öte yüz yüze yapılmasının doğru bilgiye ulaşmak için doğru yöntem olduğu kanaatindeyiz.

Toplumda hemen her kesimin çeşitli yorumlar yaptığı bu zaman diliminde Alevî olanların hem içerde hem de dışarda kendilerini ifade edebilmeleri ve tanıtılabilmeleri için ihtiyaç hâsıl olmuştur. Biz bu araştırmamızda Şanlıurfa Kısas Alevîlerinin inanç esaslarını ve mezhep anlayışlarını konu edindik. Dede ve dede soylu Alevîler tarafından yazılan eserlerden istifade etmekle beraber, inanç ile alakalı konuları şifahi olarak bilgilenme yolunu tercih ederek temellendirmeye çalıştık. Kısas'ta da Alevîlik-Bektâşîlik, yazılı ve sözlü kaynaklardan oluşmaktadır. Sözlü olarak anlatılan bilgiler, nesilden nesile aktarılmaktadır. Kısas Alevî-Bektâşî inancı da, bu yolla günümüze ulaşmıştır. Alevî geleneği içinde yetişen kaynak kişiler, Alevî dedeleri, dedelerin eşleri olan (anabacı), âşıklar ve taliplerin şifahi veya Alevî edebiyatında yer alan ifadeleri çalışmamızın bir parçası olup bu beyanların tümünü betimleyici bir metotla anlatmayı hedefledik. Alevî-Bektâşîliği anlamayı amaçlayan bu araştırmamız da, Anadolu Alevîliğinin, sayıca az ama keyfiyetçe mühim bir yer tutan sosyal ve dini bir realite olarak Kısas Beldesini, inanç merkezli bir bakış ile kaynak kişi veya kişileri, inanç yönüyle bu çalışmanın sahasını oluşturmaktadır. Alevîliğin halen canlı bir şekilde yaşandığı Kısas'ta yaptığımız ilmi araştırma ve yüz yüze görüşme neticesinde elde ettiğimiz verilerin, araştırmacılara katkı sağlayacağını ummaktayız.<sup>1</sup> Kısas Beldesi Alevî-Bektâşî inancının ana

<sup>1</sup> Konunun anlaşılması ve teknik bir şekilde ifade edebilmek için, nitel bir araştırma tekniği olan görüşme nasıl yapılır hakkında bir takım araştırmalar yaparak; Durmuş Ekiz, *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*, (Ankara: Arı Yayıncılık, 2003); Niyazi Karasar, *Bilisel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: Nobel Yayınları, 2007); İbrahim Edhem Özgüven, *Görüşme İlke ve Teknikleri*, Ankara: Pdrem Yayınları, 2004); Abbas Türnüklü, "Eğitim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", Kuram ve Uygulamada Eğitim

görüşlerinin anlaşılmasını ilke edinerek, bireysel nitelikteki yüz yüze yapılan bu görüşme ile sorduğumuz sorularla Kısas Beldesi Alevîliğinin mahiyeti, dinsel ritüellerinin Alevî-Bektâşîler tarafından algılanma ve yorumlanması araştırılmıştır. Fikirlerinde hareket özgürlüğü verilerek, çalışmamızı Kısas Beldesi sakinlerinden, Hüseyin Öztürkmen beyefendi ile, doğal akışı içerisinde ve söyleşi şeklinde yaptık. Alevî-Bektâşî inancında iyi yetişmiş bu bilge kişi ile önce özgeçmişinden başladık. Sorduğumuz soruların cevabını genelden özele doğru sıralayarak gerçekleri aramayı amaçladık. Ayrıca çalışmamızda çeşitli materyallerden, sağlam ve güvenilir bilgilerdâhilinde konuyu daha iyi anlamak ve tanımak için çaba sarf ettik.

Çalışmada, bizlere kıymetli vakitlerini ayıran, güler yüzü ile sorularımızı içtenlikle cevaplayan, sahip olduğu bilgiyi samimiyetle sunan, dinsel inanç ve pratiklerini paylaşmayı esirgemeyen, Kısas sakinlerinden Hüseyin Öztürkmen<sup>2</sup> beyefendiye teşekkürlerimi bir borç bilirim.<sup>3</sup>

### 1. Kısas Tarihi ve Coğrafik Konumu

Kısas; Harran Ovası üzerinde kurulmuş, 4.500-5.000 nüfuslu Şanlıurfa şehir merkezine 12 km mesafede olan bir beldedir. Buradaki Alevî-Bektaşî inancına bağlı Türkmen nüfus ağırlıkta olup, beldenin genel nüfusunun 4/3 ünü oluşturur.

Günümüz Şanlıurfa ili sınırları içerisinde bulunan Kısas'ın tarihi ile ilgili bilgiler miladi binli yılların başına Selçukluların Anadolu fethetmeye başladıkları tarihlere kadar gitmektedir.<sup>4</sup> Kısas adının menşei ve tarihi hakkında bir kısım eski kaynaklarda malumat bulunmaktadır. Kısas hakkında en erken dönemde bilgi veren tarihçilerden biri; GrgoryEbu'l-Farac Bar

Yönetimi Dergisi, 24 (Güz 2000), 543-559). gibi eserleri konumuza ışık tutacak kısımlarını literatür taraması yaparak konumuzun bilimsel yönünü kuvvetlendirmeyi hedefledik.

<sup>2</sup>Hüseyin Öztürkmen Beyefendi'nin kısaca biyografisi kendi kaleminden şöyledir; 1939 baharında Baba Sefer Anne Zekiye, Urfa'nın merkeze bağlı Kısas Köyünde dünyaya geldim. İlkokulu Kısas Köyünde okudum.1956 yılında Dicle Öğretmen Okulu'nu bitirdim. Gazi Enstitüsü'nü kazanmama rağmen bazı mazeretlerden ötürü okuyamadım. Daha sonra Hatay Yüksek Eğitim Okulu'nu bitirerek yüksekokul mezunu oldum. Akziyaret'e bağlı Akpınar Köyü'nde Babamla birlikte başöğretmen olarak çalıştım. Şanlıurfa'ya bağlı köy ve ilçelerde öğretmenlik yaptım. Şu an emekliyim, evli ve dört çocuk babasıyım.

<sup>3</sup> Çalışmamıza kaynaklık teşkil eden bilgiler, Hüseyin Öztürkmen Beyefendi ile bizzat görüşülerek elde edilmiştir. Bu sebeple almış olduğumuz bilgileri dipnotlarda "Hüseyin Öztürkmen" olarak belirteceğiz.

<sup>4</sup> Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi, Fatih ve Selçuklu Beylikleri dönemi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 54.

Hebraeus (685-1286), *Ebû'l-Farac Tarihi*<sup>5</sup>, diğeri ise, Urfa'lıMateos (952-1136), *Urfa'lıMateosVekayi'namesi*<sup>6</sup>dir.

Kısas'ın tarihçesi hakkında şöyle bir söylence nakledilir: Emeviler ile Abbasiler arasında vuku bulan muharebelerde taraflar arasında kısasa kısas şeklindeki icraatlarından kaynaklandığını, Emevîler hâkim oldukları dönemde (41-132/661-750) Müslüman halka zulmettikleri Horasan'dan Ebû Müslüm Horasanî adlı kişinin Yezîd'in oğlu Mervân'ı yendiğini bu sebeple de Türklerin ve Arapların huzur bulduğunu ifade eder. Harran ovasında meydana gelen savaşlarda esir alınan askerlerin Emevîler'ce diri diri yakıldığı buna mukabil ise, Ebû Müslüm Horasanî tarafınca esir edilenlerin önce hak yola çağrıldığı, bunu kabul etmedikleri takdirde On iki İmam aşkına başlarına on iki çivi çakıldığı rivayet edilmektedir. Rivayetler de bu savaş kırk sene sürdüğü ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

Kısas beldesinin yaşayan sakinleri, Türkçe, Kürtçe ve Arapça konuşmaktadırlar. Bahsimize konu olan Alevî-Bektâşî kesim asılları Türkmen olup sadece Türkçe konuşurlar. Okuma yazma oranı yüksek ve kültürel yönü ağır basan, gelenek ve göreneklerini devam ettiren inanç ve sosyal doku itibarıyla de farklılık arz eder. Aşıkların çokça olduğu bu belde de nüfusun büyük bir bölümü Alevîdir. Sünni cemaat ile iç içe örnek teşkil edecek bir beraberlik içinde yaşarlar.<sup>8</sup> Burada yaşayan Alevîler köken olarak M. 1600 yıllarında Horasan'dan gelen Zeynel Abidin<sup>9</sup>'in ahfadından SeyyidAhmed isimli keramet sahibi zatın soyundan olduklarını ifade ederler.<sup>10</sup>AşıkSefaj; SeyyidAhmed'in keramet sahibi, fakir fukaraya yardım eden, sevilen birisi olduğunu söyler.

<sup>5</sup>GrgoryEbu'l-Farac Bar Hebraeus, *Ebû'l-Farac Tarihi*, Süryanice'denİngilizce'ye çeviri, Ernest A. Wallis Budge, Türkçe'ye Çev., Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1945).

<sup>6</sup>Urfalı Mateos, *Vekayi-nâmesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), Çev. Hrant D. Andreasyon, Notlar, EdouardDulaurier, M. Halil Yinanç, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1987)

<sup>7</sup>Halil Atılgan, Mehmet Acet, *Harran'da Bir Türkmen Köyü Kısas*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 17.

<sup>8</sup>Atılgan-Acet, *Harran'da Bir Türkmen Köyü Kısas*, 3.

<sup>9</sup>Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. EbîTâlib, İsnâaşeriyye'nin dördüncü ve İsmâiliyye'nin üçüncü imamı kabul edilen tabiîn. Zeynelâbidin (Kulların zineti) isminin verilmesinin sebebi ibadete çok düşkün olmasındandır. (Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynel Abidin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013) 44: 365-366.

<sup>10</sup>Mehmet Özbek, *Urfa'da Gözden Uzak Bir Alevî Köyü ve Halk Musikisi, IV. Milletler arası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 3: 65.

Sözlü ve yazılı kaynaklarda, Kısas'ın tarihi hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak zordur. Verilen bilgiler kısıtlı olmakla beraber Kısas'tan bahseden kaynakların hemen hepsi aynı minval üzere birbirine yakın bilgiler nakledeleler.

Bugün elde ettiğimiz veriler ile ifade edersek, araştırma alanımıza konu olan Kısas, Sünnî ve Alevî nüfusun birlikte yaşama tecrübesi ile uyumlu bir yaşamın devam ettiği demografik bir konum sergilemektedir. Bu iki gurup arasında mezhepsel açıdan bir farklılıkların olduğu net çizgilerle görülmekle beraber bu farklılıkların kayda değer bir huzursuzluğa neden olmadığı bilinmektedir. Halkın birbirine karşı inaçsal bağlamda hoşgörü ile muamele ettiği söylenebilir. Kısas Alevîleri kendilerini bu yörenin mensubu olarak görürler. Söz konusu yerleşim biriminin şehre yakın olmasından ötürü, yöre sakinlerinin hayatında uyumlu bir sosyal hayat meydana gelmiştir. Ayrıca yine bu beldemizden göç ile şehir merkezine taşınanların bir yekûn teşkil ettiğini bilmekteyiz.

Geçmişte Alevîler kırsal kesimlerde yaşamışlar, son zamanlarda büyük şehirlere göçlerle beraber Alevî nüfus şehirlere kaymıştır. Bu Kısas beldesi içinde geçerlidir. Köy geçmişlerini devam ettiren ve şehirde yaşayan Alevîlerin azımsanmayacak bir sayıdadır. Şanlıurfa Merkezde oturup Kısas Beldesi ile münasebetini devam ettirenler de vardır. Şehir hayatı ile beraber hayat tarzlarını değiştirmek ve inaçsal boyutta dini ritüellerini, gelenek ve göreneklerini yaşayamama gibi problemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bugün geçmişte ifade edilemeyen veya kısmen gizlenen Alevî inancının samimi duygularla kendileri tarafından literatür oluşturulması veya şifahi bilgiler ifade etmeleri, şehir merkezinde cem evi açılması ve hizmet sunulması çok önemli bir gelişmedir.<sup>11</sup>

## 2. Alevîlik

Alevî kelimesinin izahı üzerinde birçok araştırmacının birbirinden farklı görüşleri vardır. Yeni alt grupların ilave edilmesiyle meydana gelen anlam genişlemesiberaberinde tanımlama ve tasnifleme de bir fikir birliğine varılamaması sonucunu doğurmuştur. Alevîlik hakkında genel manada şöyle bir izahatta bulunabiliriz:

<sup>11</sup> Şanlıurfa şehir merkezinde cemler Sırrın Mahallesiinde bulunan cem evinde yürütülmektedir. (Hüseyin Öztürkmen)

Alevîlik, Hz. Ali' (599-661) ye bağlı olan, onun tarafında yer alan kimseler<sup>12</sup>, onun soyundan gelen<sup>13</sup>, Hz. Ali'ye varan tarikat silsilesi<sup>14</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Arapçada, Alevî şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Ali'yi sahabilerin en faziletlisi olarak, Hz. Muhammed'den sonra halife olmasının gerektiğini iddia ederek<sup>15</sup>, Ehl-i Beyt muhabbeti ile bir arada bu inancı savunanlara ve bu yolda gidenlere de Alevî denmiştir.<sup>16</sup> Hz. Ali'ye sevgi ve bağlılığını ilke edinerek bir araya gelen kişilerden meydana gelen fırkalar var ki onlarda; Zeydiyye, İmâmiyye, Nusayriyye ve buna mümasil isimleri vardır. Ca'ferîlik ve Batınîlik tesirinde olan Alevîlik İslam'dan önce Türklerin örf adetlerinden etkilenmiştir.<sup>17</sup> Burada Alevî adıyla anılan tüm gurupları anlatmak daha geniş bir çalışmayı gerektirdiğinden biz konumuza ışık tutacak olan kısmıyla sınırlı tutacağız.

İtikadî yönden baktığımızda Alevîlik, Hz. Ali'yi en üstün sahabe konumunda görenler, peygamberlik verildiğine inanlar, Hz. Ali sevgisini, makul olanın dışına taşıyıp (Gulat-ı Şîa) ona ulûhiyet isnat edenlere varıncaya kadar çok geniş bir yelpazede bu inançları taşıyanları içine alır. Bu bilgiler doğrultusunda Hz. Ali'nin şahsını üç kategoride değerlendirmek mümkündür;

- Tarihsel ve Halifelik yönüyle Hz. Ali algısı; Bunlar Hz. Ali'yi seven, sahabenin en faziletlilerinden sayan ve halifelik sıralamasında dördüncü sırada olduğu söyleyen genişçe bir kesimdir.

- Teolojik bir imaja sahip olan Hz. Ali düşüncesi; burada nas ile İmameti belirtilen ve Hz. Peygamber (sav) tarafından vasi olarak tayin edilmesiyle Müslümanların halifesi olmayı hak kazanmıştır. Bu iki vasfı onu günahlardan masum kılmıştır.

- Hz. Ali'nin Efsanevi ve mitolojik yönüyle anlatılmasıdır. Bunlar daha çoğu efsane, masal ve destanlarda anlatıldığı şekliyle arketipsel yaklaşımlardır.

Alevî ve Bektâşî eserlerinde Hz. Ali birçok isimle anılır;

- EbûTurab: Toprağın babası, Şâh-ı velâyet: veliliğin en yücesi,

<sup>12</sup> Şemseddin Samî, *Kâmûsi Türkî*, (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1307), 929.

<sup>13</sup> Mütercim Asım Efendi, *Burhân-ı Kâti*, haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs, (İstanbul: Türk Dil Kurumu, 2009), 18

<sup>14</sup> Süleyman, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 36.

<sup>15</sup> Ali, Yaman, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevîlik, Bektaşîlik*, (Ankara: Elips Kitap, 2006), 101.

<sup>16</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye de Alevîlik ve Bektâşîlik*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 2006), 7.

<sup>17</sup> Mustafa, Ekinci, *Anadolu Alevîliğinin Tarihsel Arka Planı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 226.



- Emirü'l-Mümin: Müminlerin emiri,
- Aliyyü'l-Mürteza: takdir-i İlahiye tam rıza gösterdiği için,
- Hiç puta tapmayıp Müslüman olduğu için Keremallahvechehu,
- Bâbu'l-İlim: İlim kapısı,
- Şir-i Yezdân, Allah'ın Arslan'ı şeklinde vasıflanmıştır.

Alevîlik sadece inanç alanında kalmadığı bunun birde Alevîliğin devlet olma boyutu da var ki, Ehl-i Beyt soyuna mensup olduklarını iddia edenler tarafından devletler kurulmuş bunları çok kısa bir şekilde şöyle sıralayabiliriz;

- İlk Şîî devleti Büveyhîler (932-1062)'dir. Bunların mezhepsel kimlikleri, Şîî/İmâmî düşüncesi çerçevesinde değerlendirilir.<sup>18</sup>

- Mağribü'l-Aksâ'daİdrisîler (789-985), İslam tarihinde ilk kurulan Ehl-i Beyt Devletidir.<sup>19</sup>

- Fatimî Devleti' (910-1171 H. 298-567), kuruluş fikri olarak İsmailiyye mezhebine mensupturlar. Köken olarak kendilerini Hz. Fatıma'ya dayandırmaktadırlar.

- Safevî Devleti (1501-1736), On üçüncü asrın ikinci yarısından sonra Erdebil tarikatı SünnîliktenŞîîliğe geçmiş, Safevîler siyaseten güçlenerek Şîî esaslara dayalı Safevî Devletini kurmuşlardır.<sup>20</sup>

- Yemen Devleti, Zeydiyye mezhebindedir. Zeydî Şîîler 284/897-404/1013 tarihleri arasında, İmam el-Hâdîle'l-Hak Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911)tarafından ilk Zeydî devleti kurulmuştur.<sup>21</sup>

- İran İslam Cumhuriyeti 1979 yılında kurulmuş olup, mezhebi Caferilik (İsnaaşeriyye) mezhebidir.

Kıyas Alevî-Bektâşî inancı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi sevenler, Ali taraftarı ve Ali evine (Ehl-i Beyt) bağlı kişiler olarak tanımlanır. Temeli Allah korkusu yerine Allah sevgisine dayanır, Peygamberimizin vefatı ile başlar, onlara göre mezhepler oluşmazdan önce de vardı.<sup>22</sup> Hz. Ali'nin birinci halife

<sup>18</sup> Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1996), 96.

<sup>19</sup> Muhammed, Hudari, *Mahadaratü't-Tarihî'l-Ümemî'l-İslamiyye*, (Beyrut: y.y., 1986), 98.

<sup>20</sup> Ahmet Zeki Velidi, Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 367.

<sup>21</sup> Mehmet Ümit, "Yemen Zeydî Devlet'nin Kurucusu Hâdîle'l-Hak ve İtikâdî-Kelâmî Konulara İlişkin Eserleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/2, (2017), 389-433.

<sup>22</sup> Hüseyin Öztürkmen.

olmasını isteyen, toplulukların tümüne “Alevî” denilir<sup>23</sup> tarifi, Kısas Alevî-Bektâşî inancı için de geçerlidir.

Hz. Ali'nin halife olmasını gerektiren olayların bir kısmı tarih kitaplarında anlatıldığı gibi, Kısas Alevîleri tarafından da dile getirilen olaylar zinciri, Alevîliğin çıkış noktası, Hz. Ali'nin imamete en layık ve fazilet olarak birinci sırada olması gerektiği şeklindedir.

İslam tarihinin başlangıcından itibaren birçok mecliste yer alan ve Hz. Peygamber ile yakın temasta bulunan Hz. Ali, kendisine verilen birçok görevi eksiksiz yerine getirmiştir. Hz. Peygamber (sav) henüz hayatta iken Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olacağını dile getirmiştir. Mekke'den Medine'ye hicret edeceği zaman Hz. Peygamber Hz. Ali'yi ailesine ve işlerine bakmak üzere vekil bırakmıştır. Savaşların birçoğunda komutan olarak tayin edilmiştir. Gadir-i Hum'da, Hz. Peygamber yanındakilere hitap etmiş ve kendisinden sonra Hz. Ali'nin Müslümanlara halife olarak atadığını belirtmiştir. Kırtas olayında eğer Hz. Peygamber'e (sav) kâğıt kalem getirilseydi vasiyetinde Hz. Ali'yi yerine halife olarak belirleyecekti.”<sup>24</sup>

“Hz. Peygamber (sav) vefatından hemen sonra, Hz. Ali ve diğer aile mensupları defin işleriyle uğraşırken, Ebubekir, Ömer, Muhacir ve Ensar'dan bir kısmı halife seçmekle meşgul olmuşlardır. Ebubekir halife seçilmesine rağmen Hz. Fatıma ve Hz. Ali ona biat etmemişler, gerginlik çıkmasını diye de aksi eylemlerde bulunmamışlardır.” Alevîliğin doğuşuna sebep yukarıda zikredilen sebeplere dayandırılmaktadır.<sup>25</sup>

Kısas Beldesi Alevîliğinin temeli Bektâşîliğe dayandığını belirtirken bu inancın öğretilerinde ve ritüellerinde Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar olan coğrafya da birçok dinlerin izlerini taşımaktadır. İslamiyet'i benimseyen Türkler daha önce inandıkları birçok dinin izlerini de beraberinde getirmiş, bunlardan bir kısmı değişime uğramışsa da bir kısmı da aynı şekilde varlığını sürdürmüştür.<sup>26</sup> Örnek olarak, Kısas Alevî-Bektâşî inancı içerisinde Cem esnasında kadın ve erkelerin bir arada bulunması ve raks etmesi Şamanizm'e ait bir gelenek olarak değerlendirilebilir.

Burada sıkça dile getirilen bir konu var ki o da; “Alevîlik kıldan ince ve kılıçtan keskin olan bir yoldur”, “Ehl-i Beyt ve Kur'an bunlar birbirinden ayırt edilmez”, “Alevîlik inancı bir bütündür, edep kelimesiyle yani; eline beline ve diline sahip olmak şeklinde nitelenmiştir”. Yukarıda belirttiğimiz üzere

<sup>23</sup> Atilla, Özkırımlı, *Alevîlik-Bektâşîlik ve Edebiyatı*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1985), 102.

<sup>24</sup> Hüseyin Öztürkmen.

<sup>25</sup> Hüseyin Öztürkmen.

<sup>26</sup> Baki Öz, *Alevîlik Nedir*, (İstanbul: Der Yayınları, 2008), 28.

Alevî, Hz. Ali'yi seven ve taraftarı olan Ehl-i Beyt'e bağlı kişi olarak tarif edilmiştir. Bektâşî ise, Mürşit olarak Hz. Muhammed (sav), Rehber olarak Hz. Ali'yi pir olarak ta Hacı Bektâş-ı Veliye inanırlar.<sup>27</sup>

### 3. Bektâşîlik

Kalenderîlik<sup>28</sup> içinde oluşmaya başlayan Bektâşîlik, Horasan Erenlerinden olan ve soyu Hz. Muhammed'e (sav) dayandırılan Hacı Bektaş'ı Veli (736/1336) tarafından kurulmuş bir tarikattır. Hacı Bektâş-ı Velî bir Haydarî olduğu ve Vefâî Şeyhi Baba İlyas'ın dervişi olduğu bilinmektedir. *Makâlât* ve *Şerh-i Besmele* eserleri ona nispet edilir.

Bektâşîlik ise, Hacı Bektâş-ı Velî'yi pir olarak kabul edenler onun öğretilerini okuyup, usul ve esaslarına göre yaşayıp "İnsan-ı kâmil" mertebesine yetismeyi hedefleyen, onun yolunda gidenlere verilen addır. Bu tarikata bağlı olanlara Bektâşî denir.<sup>29</sup> Bektâşî dergâhlarında yetişen dervişlere, Alevî toplumca dede, baba, ahi, abdal gibi isimler verilmiştir. Osmanlı'da Yeniçeri Ocakları Bektâşî idi.

Bektâşî olarak bilinen ve Abdal olarak nitelendirilen şeyhlerin bir kısmı Kalenderî ve Haydarî'dirler. Bektâşîlik'in tanınmasına ve yayılmasına büyük hizmetler veren Abdâl Musa'dır. (1273-1361)

Bektâşîlik Balım Sultan (h. 922/m. 1516)'ın "*Erkânname*"si ile şekillenmiş ve kurumsallaşmıştır.<sup>30</sup> İki aşamadan oluşmuştur;

- XIII. Yüzyılda başlayan ve XIV. yüzyıla kadar tekâmül sürecini XV. Yüzyıla kadar devam eden teşekkül devresi,
- XVI. Yüzyıla Balım Sultan ile başlayan günümüze değin gelen Bektâşîliktir.<sup>31</sup> Hz. Muhammed'i (sav) rehber, Hz. Ali'yi pir ve Hacı Bektâşî Veli'yi veli olarak kabul ederler. Hz. Ali ve On iki İmam İnanıcı üzerine bina

<sup>27</sup> Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, 158.

<sup>28</sup> Kalenderîyye, dünyevi değerlere kıymet vermeyen, içinde yaşamış olduğu çevrenin inançlarına aykırı hareket eden, kılık kıyafetleriyle de belirginleştiren sufiler için kullanılan bir tabirdir. Kalenderî bir hayat tarzına göre yaşayışını devam ettiren ve çeşitli tasavvufi cemaatlerin ortak adıdır. (Nihat Azamat, "Kalenderîyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/253-256.)

<sup>29</sup> Ahmet Yaşar, Ocak, "Bektâşîlik" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları 1992), 5/373.

<sup>30</sup> Belkis, Temren, *Bektâşîliğin Eğitimsel ve Kültürel Boyutu*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 5.

<sup>31</sup> Ocak, "Bektâşîlik", 5/ 373-379.

edilen bu inanç içerisinde eski Türk ve Anadolu inançlarının bir kısmını içinde barındırır.

Bektâşilik adına net bir terminoloji oluşmadığı için kesin hükümler ortaya koymak beraberinde bir takım yanlışları da getirebilmektedir. Bu hususta bilgi edinmenin bir yolu da Bektâşî olan kanaat önderlerinin tanımlarından yola çıkarak bir kanıya varmaktır.<sup>32</sup>

Bektaşilikte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi esastır. “Tevella” (Ehl-i Beyti sevenleri sevmek), “Teberra”, (Ehl-i Beyti Sevmeyenleri sevmemek) ilkesinden ötür, Alevîlikle paralellik arzeder, Bektâşilik için Alevîlik demek de mümkündür.<sup>33</sup> Anadolu’da her Bektâşî, Alevî olarak nitelendirilir. Bektâşiliğe sülûk eden herkes Bektâşî olabilmektedir. Alevîlik ise soya bağlıdır ancak anne babası Alevî olan birisi Alevî sayılabilir. Alevî inanç sistemi soy esaslı bir yapıdır. Dedelik’te, taliplik’te kalıtsaldır. Alevî anne ve babadan doğanlar bu inancın potansiyel bir parçasıdır.<sup>34</sup>

Bektaşiliğin merkezi, Nevşehir iline bağlı Hacı Bektaş-ı Veli İlçesine Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı’dır.<sup>35</sup>

Yukarıda kısaca izah ettiğimiz üzere Kısas Yöresi Alevîleri kendilerini Alevî-Bektâşî olarak nitelendirirler. Burada izah edilmesi gereken bir husus vardır ki o da Alevî ve Bektâşî kavramlarının izah edilmesidir. Alevî toplumlarda kendinizi nasıl tanımlarsınız sorusunun karşılığı çoğunlukla, kendilerini Alevî Bektâşî olarak tanıtırken bir kısmı da Alevî olarak kendilerini ifade ederler. Alevî ve Bektâşî arasında ki temel fark, Alevî olarak dünyaya gelinir sonradan Alevî olunmaz. Alevîlik ve Bektâşilik için “inançsal kaynakları bir olan, aynı kökten beslenen bir ağacın dalları” veya “Alevî ve Bektaşî birbirinin tamamlayıcısıdır” şeklinde ifade edilmiştir. Alevîler genelde kırsal kesimde yaşamalarına rağmen, Bektâşîler şehir hayatında yaşamışlar, her iki kısım da Hacı Bektaşî Veli’ye sevgileri olmasına rağmen Alevîler Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhına bağlı olmayıp, Peygamber soyundan geldiklerine inandıkları ocaklara bağlıdır.<sup>36</sup>

Burada hedeflenen; bir inanç sisteminin kültürünün ve geleneğinin izah edilmesidir. Alevîliği kültür, gelenek veya mezhep olarak mı değerlendirilmek gerekir? Alevîlik ve Bektâşilik temel inançları birbirine bu kadar yakın olmasına rağmen sosyal yönden birbirinden farklılık arz eder

<sup>32</sup>Hüseyin Öztürkmen.

<sup>33</sup>Hüseyin Öztürkmen.

<sup>34</sup>Hüseyin Öztürkmen.

<sup>35</sup> İlyas, Üzüm, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, (İstanbul: Horasan Yayınları, 2002), 17.

<sup>36</sup> Üzüm, İlyas, *Günümüz Alevîliği*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1997), 4.

mi? Osmanlı ve Safevî mücadelesinde, Safevî'lerin yanında yer alan Alevîler, Osmanlı topraklarında sürekli merkezi otoriteden uzak, ücra yerlerde yaşadıkları için kapalı bir toplum haline dönüştüler. Bektâşîler ise genelde şehir merkezlerinde devlet ile iç içe yaşamışlardır.<sup>37</sup>

Alevîlik üzerine bir çok kitap, makale, sempozyum ile görsel medyada çıkan bilgiler, 'Alevîler' in son zamanlarda ki bu hareketli durumlarına rağmen', Alevîliğin mezhep mi, tarikat mı, bir düşünce ekolümü olduğu netlik kazanmamıştır. Konuyla yakından ilgilenenler ve teorisyenler arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. Alevîlere ait inançları gerçek manada ortaya koymak oldukça zordur. Onlar için kapsayıcı ve belirleyici bir inançtan bahsetmek güçtür. Her yörenin kendine özgü bir inanç ve pratiği vardır. Bu meseleye bütüncül bir şekilde bakıp hüküm vermek doğru olmasa gerektir. Her Alevî toplumun kendi şartları içinde inançsal yönü ile farklı kabulleri vardır bu sebeple, Alevîlerin inanç hususiyetlerini, farklılıklarını kendi disiplinleri açısından anlamak ve yorumlamak lazım.

#### 4- Kısas Beldesi'nde Sosyal Ve Dinî Hayat

Kısas Beldesi'nde Alevî-Bektâşî inancına sahip olanlar yöredeki Sünnî cemaate nispeten sayıca az bir kısmını teşkil ettiklerinden bir azınlık psikolojisi altında oldukları gözlemlenmektedir. Bilinen bir sosyolojik gerçektir ki, azınlık psikolojisi beraberinde birlik ve dayanışmayı getirir. Kısas Alevîlerinde de bunu görmek mümkündür.

Kısas'lı Alevîler, bölgede yaşayanlarla farklı bir inanç sistemine sahip olduklarından bu onları birbirilerine daha çok yaklaşmalarına ve yardımlaşmalarına ve aidiyet duygusunun gelişmesine sebebiyet vermiştir. Kısas Alevî beldesi olarak zihinde yer edinmiş olduğundan, Kısas'ta ki Alevî-Bektâşîler kimliklerini gizleme çabası içinde değiller, farklı kültürel çevrelerde farklı sonuçlar doğuracağından bu her zaman böyle olmayabiliyor, kimliklerini gizleme ihtiyacı hissettikleri de olabiliyor.

Tüm bunlar Kısas Beldesi Alevî-Bektâşî'lerini kapalı bir toplum haline getirdiğinden inançlarına sarılmada ve yaşamada daha aktif halde olup, manevi dokuyu oluşturma çabası ağır basmaktadır. Bunu yöre halkının şiir ve nefeslerinden, inanç ve düşüncelerini, güruh-u nâcî (kurtuluşa ermiş fırka) olduklarını açıklamalarından da kolayca anlamak mümkündür.

<sup>37</sup> Kaplan, Doğan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Yayınları, 2010), 15.

Sosyal hayatın gereği olan farklı kültür ve etnik unsurlar ve mezhepsel ayrılıklar içerisinde bir arada yaşamanın zorunluğu tartışılmaz bir gerçektir. Bunun en belirgin şekli ise Alevî ve Sünni toplumun bir arada yaşaması görülen evlilikleri örnek teşkil etmektedir. Her iki gurup ilk zamanlarda birbirilerine karşı olumsuz bir tavır içinde olsalar da<sup>38</sup> zamanla bu mesafe daralmış önemli derecede evliliklerin sayıları artmıştır. Bazı önyargıların aşılması ile evlilik hususu Kısa'ta bulunan Alevî-Bektaşîler için de kaçınılmaz olmuştur.

Belde de cami ile beraber Cemevi de bulunmaktadır. Alevî toplumu komşularını Sünniler olarak tarif ederler. Geçmişte çok az olmasına karşın bugün Sünnî ve Alevîler arasında evlilikler olabilmektedir.

Yukarıda beyan ettiğim gibi kendileriyle yüzyüze görüştüğüm Hüseyin Öztürkmen Beyefendi;

“Kısa'ta yaşayan biz Alevî-Bektâşîlerin dini İslam, Peygamberimiz Hz. Muhammed, Hz. Ali veliyullah, hem amcasının oğlu, hem damadır. Bizler Alevî olarak Hz. Ali'yi çok seven onun yolunu takip edenleriz. Bu inanç ve anlayış, tasavvufi bir yorumlamadır. Hz. Ali'nin yolunu takip ederek, bugüne değin dini inançlarımızı hayatımızın bir parçası olarak yaşamışızdır. Biz Alevîliği bir mezhep olarak değil inanç olarak görmekteyiz, Mezhepler zuhur etmezden evvel de Alevîlik vardı.”<sup>39</sup>, devamında ise “Bizler Kısa'ta yaşayan Alevîler aynı zamanda Hacı Bektâş-ı Velî'nin erdemli şahsı ve faydalı bilgilerinden yola çıkarak, inançlarımızı yaşıyoruz. Bizler Kısa'ta yaşayan Alevî-Bektâşîler olarak Sünniler tarafından tam olarak anlaşıldığı kanaatinde değiliz. Bu inanış son zamanlarda nisbî olarak azalmakla beraber, eskiden Alevîlere isnat edilerek anlatılan bazı yanlış bilgilerin kökenlerine inilmeyince, yanlış anlaşılmalara sebebiyet veriyordu. Hepimiz Allah'a inanıyoruz. Hz. Muhammed Peygamberimiz, Kur'an kitabımız, Cem evi de bizim Cami'de bizimdir. Kur'an okur ve camiye gideriz” şeklinde izahatta bulunur. Makalemizin bundan sonraki kısmı, Hüseyin Öztürkmen ile yaptığımız mülakatta kendisine yöneltilen sorular ve bu sorulara verdiği cevaplar şeklinde devam edecektir.

##### 5. Alevî ve Bektâşîliğin Temel İnançları Nelerdir?

**Hüseyin Öztürkmen:**<sup>40</sup>Alevîliğin inanç umdelerini kesin bir dille ve çizgilerle ifade etmek oldukça zordur. Bunun sebebi Alevîliğin sahip olduğu

<sup>38</sup> Asım Yapıcı, “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kısacasında Sünni-Alevî İlişkileri”, *DEM Dergi*, 2 / 6, (2008), 56.

<sup>39</sup>Hüseyin Öztürkmen.

<sup>40</sup> Bundan sonra metinde Hüseyin Öztürkmen şeklinde gösterilecektir.

özelliklerin yanında, konuyu araştıranların formasyonlarından veya ideolojik bakış açılarından, epistemolojik ve metodolojik yanılgılardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Buyruklar, Makâlât, Erkânâmeler, Fazilet-nâme gibi sınırlı sayıdaki yazılı temel kaynaklar düşünce yapısı hakkında sınırlı bilgi vermektedir.

Alevîliğin anlaşılmasında önemli bilgiler sunan ozanların deyiş ve nefeslerinde aynı konuda birbirine zıt fikirleri ifade etmeleri, bazen aynı ozanın bir konuda iki ayrı fikir serdettiğini görmek de mümkündür. Alevî toplumların kendi içlerinde inanç, örf ve adetlerine “Sürek” denilir ve dedeler vasıtasıyla şifahi bir şekilde nakledilir. İmanın altı şartında Buyruk’ta anlatılanlar ile Kur’an’da anlatılanlarla paralellik arz eder.

Alevîlik bir inanç sistemidir, sözlü kültür geleneğinin hakim olduğu heterojen bir takım özelliklere dayanır, Ehl-i Beyt sevgisi üzerine bina edilmiştir. Kuşaktan kuşağa sözlü kültür dediğimiz, dua, şiir, deyiş ve menkıbelerle geldiği için, senkretizm/bağdaştırma ve heteredoks/alışagelenin dışında bir din anlayışıdır.

#### 5. 1.Ehl-i Beyt İnancı Hakkında bilgi verir misiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** “Hak, Muhammed, "Ali Hak yaratıcı, Muhammed Nübuvvet Ali ise velayeti Allah’a ermeye delalet eder ve “Üçler” başlığı altında detaylandırılan Hz. Ali sevgisi ve ona bağlanma çok önemli bir rükün olarak kabul edilir. Zira Hz. Ali İlk Müslümanlardan olması, sahabenin en faziletlisi, Hicret esnasında Hz. Peygamber’in yatağında yatması, savaşlardaki şecaati, kesret-i ilmi, cömertliği, Hz. Peygamber’in (sav) amcasının oğlu ve damadı olması Alevî Bektâşî inancında ona ayrı bir dini konum ihzar etmiştir.

Kıyas Alevî inancında Hz. Ali sevgisi yanında, “Ehl-i Beyt” inancı da mühim bir yer teşkil eder. Hane halkı olarak ifade edilir. Â-i Abâ olan, Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Oğulları, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den oluşmaktadır. Ehl-i Beyti bilmek, sevmek, onların velayetini tanımak ve onlardan medet ve şefaet beklemek, Alevî inancının temel esasıdır. Ehl-i Beyt’ten himmet dilenir, onları her zaman anmak ve onlara niyazda bulunmak gerekir. Kıyas Alevî inancında, Ehl-i Beyt kutsanmış, pak ve günahlardan müberradır, Ehl-i Beyt sevgisi olmaksızın yola girilmez.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Hüseyin Öztürkmen.

## 5. 2. On İki İmam İnancı nedir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas Alevî inancında insan merkezli bir inanç söz konusudur. Kâinatın özü insandır, insan ise sürekli tekâmül ederek insan-ı kâmil mertebesine oradan da Allah'a ulaşır. Bunu başarmanın yolu, "Hak, Muhammed, Ali üçlüsü", Ehl-i Beyt muhabbeti, günahsız olduklarına inandığımız On iki İmam'ın yolunda gitmekle mümkündür. On iki imam olarak bilinen zevat ise şunlardır. Bütün Alevîlerde olduğu gibi Kısas Alevî inancında da on iki imam inancı mühim bir yer teşkil eder ve Ehl-i Beyt inancı içerisinde telakki edilir. On iki imamı anmak ve her daim medet beklemek gerekir. Ahirette onlara şefaath hakkı verilmiştir. On iki imam şunlardır:

- 1- Hz. Ali (599-661)
- 2- Hasanb. Ali (624-670)
- 3- Hüseyin b. Ali (625-680)
- 4- Ali b. Hüseyin'Zeynel Abidin' (659-713)
- 5- Muhammed Bakır b. Ali Zeynelabidin (676-733)
- 6- Cafer Sâdık b. Muhammed (695-765)
- 7- Musa Kazım b. Cafer (745-799)
- 8- Ali Rıza b. Musa (765-818)
- 9- Muhammed Takî b. Ali (811-835)
- 10- Ali Naki b. Muhammed (827-868)
- 11- Hasan Askerî b. Ali Naki (846-873)
- 12- İmam Muhammed el-Mehdî

On ikinci sırada ismi zikredilen İmam Muhammed el-Mehdî sır olduğu, kıyamete yakın bir zamanda zuhur edip insanları irşat edeceğine inanılır. Kısas Alevî inancında on iki imamın adlarının ezberlenmesi ibadet olarak telakki edilir, on iki imamın hepsi paktırlar ve masumdurlar. Onun yolunu takip edenlere ahirette şefaathçi olacaklardır.<sup>42</sup>

## 5. 3. On dört Mâsûm-i Pâklar Kimlerdir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Ayrıca yukarıda adları zikredilen on iki imamın soyundan gelip henüz küçük yaşta şehit edilenleridir. Bunların bir kısmı Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ile birlikte şehit olmuşlardır. Tüm dua ve gülbengler<sup>43</sup> de on dört masum (Çardeh masum) şeklinde anılır. Bunlar aynı

<sup>42</sup> Hüseyin Türkmen

<sup>43</sup>Gülbeng, kelimesi farsça'dan alınmıştır. 'gül sesi' anlamındadır. Alevî-Bektâşî istilâhında, dini törenlerde belli bir makamla topluca okunan duadır. (Mustafa, Uzun, "Gülbeng", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996): 14/232-235.



zamanda saflığın ve masumluğun sembolüdürler. BektâşîErkânnâmelerin'de isimleri zikredilenler on dört masumlar şunlardır;

- 1- Muhammed Ekber b. Ali b. Talib,
- 2- Abdullah b. Hasan b. Ali,
- 3- Abdullah b. Hüseyin b. Ali,
- 4- Kasım b. İmam Hüseyin,
- 5- Hüseyin b. Zeynelabidîn,
- 6- Kasım b. Zeynelabidîn,
- 7- Aliyyu'l-Eftar b. Muhammed el-Bakır,
- 8- Abdullah el-Asgar b. Cafer es-sadık,
- 9- Yahya el-Hâdî b. Cafer es-Sadık,
- 10- Salih b. Mûsâ el- Kâzım,
- 11- Tayyib b. Mûsâ el-Kâzım,
- 12- Cafer et-Tâhir b. Muhammed et-Takî,
- 13- Cafer b. Hasan el-Askerî,
- 14- Kasım b. Aliyu'n-Nakî<sup>44</sup>

#### 5. 4.On yedi Kemerbest Kimlerdir?

**Hüseyin Öztürkmen:** On yedi kemer-best; bunlar sayısına nispetle "On yediler" denilmiş, Hz. Muhammed' (sav), Hz. Ali'ye, Ehl-i Beyt'e bağlı olup, İslamiyet'in yayılıp kuvvetlenmesi için çalışanlardır. Kısas Alevî inancına göre bunların herbiri aynı zamanda bir mesleğin piri olarak da sayılmaktadır. Selmân-ı Fârisî, Hz. Ali'nin emriyle on yedi kişiye şed bağlamıştır. Kemer-best'ler "Kırklar Meclisi"inde de yer alıp, birçoğu şehit olmuştur. Bunların her biri örnek şahsiyet olarak kabul edilir ve tazimde bulunulur.<sup>45</sup> Kısas Alevîlerince bilinmesi ve zikredilmesi lüzumlu sayılan ve kendilerine tazimde bulunulan on yedi Kemer-best diye anılanlar şunlardır:

- 1- Selmân-ı Fârisî
- 2- Muhammed b. EbîBekr,
- 3- Mâlik el-Eşter
- 4- Ammâr b. Yâsir
- 5- Üveys el-Karanî
- 6- Ebû Zer el-Gifârî
- 7- Hüzeyme b. el-Hâris,
- 8- Abdullah b. Bedî',

<sup>44</sup> Hamid Algar, "ÇâredehMa'sûm-i Pâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993): 8/227-228.; Hüseyin HüseyinÖztürkmen

<sup>45</sup>Hüseyin Öztürkmen.

- 9- Abdullah b. Adil Haris,
- 10- EbûHeysem et-Tenâhî,
- 11- Hâris eş-Şeybânî,
- 12- Hâşim b. Utbe,
- 13- Muhammed b. Ebî Huzeyfe,
- 14- Kanber Ali Reyhaneyn,
- 15- Mu'tefî' b. Va'za el-Hemedânî,
- 16- Said b. Kays,
- 17- Abdullah b. Abbas.

### 6. Alevî İnancında Makamlar Nelerdir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Alevî-Bektâşî inancında bir takım makamlar vardır onları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

#### 6. 1. Dedelik

Alevî inancında Dede, Hz. Peygamber'in (sav) soyundan gelen doğal liderlik vasfını taşıyan kişidir. Alevîlikte inançsal statüde en temel hizmet, dede talip münasebetidir. Her dede ocağının belli talipleri vardır. Dede cem evini yönetir, Alevî topluluğun dini her türlü işlerini yerine getirir. Taliplerin hak ve hukukunun yerine getirilmesinden ve anlaşmazlıkların giderilmesinden dede sorumludur. Dini ritüellerin işleyişinde dedelerin hükmü tartışılmazdır. Bektâşîlik'te baba vafına sahip kişi cem ayinlerini yönetir. Alevî inancı yüzyıllardır dedeler tarafından okudukları nefeslerle, yürüttükleri cemlerle inanç ve kültür ekseninde bu güne değin sürdürülmüştür. Dedeler sosyal düzenin sağlanmasında müessir bir güce sahiptir, dede olmaksızın dini herhangi bir toplantı yapılamaz. Ocaklara bağlıdırlar, Ocakzâde olarak nitelendirilir, evlad-ı Resul oldukları kabul edilir, seyid olarak anılırlar. Dedeliğin babadan oğula geçen kalıtsal bir özelliği vardır. Şiilikteki imamet anlayışı ile Alevîlikteki kan bağına dayanan dedelik benzer bir durum sergiler.

Dedelerin ellerinde ocak zâde olduğuna dair icazetnameleri veya şecereleri vardır. Dedelik babadan oğula geçer. Alevî inancının taşıyıcısıdır. Dört kapı, kırk makam eğitimini ikmal etmesi gerekir, Alevî toplumun birliğini ve beraberliğini korumak için, muktedir, bilgili ve ahlaklı olması gerekir. Kısas'ta şu an bu görevi bizzat deruhte eden bir dede bulunmamaktadır. Ancak başka yörede ikamet eden dedeler tarafından ziyaret edilir. Buranın dini hizmetleri baba tarafından icra edilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Hüseyin Öztürkmen.

## 6. 2. Mürşit

Mürşit ile dede aynı manada kullanılır. Müritlerine edep erkân yol gösteren irşat eden kişidir. Bunun için bazı şartlar vardır. Hz. Peygamber'in (sav) soyundan gelmesi gerekir, eğitilmiş olması ve elinde beraatının olması gerekir.<sup>47</sup>

## 6 3. Pir

Pir'de mürşit gibi aklın bedenleşmiş şeklidir. Bir manada pir, akıl demektir. Pir tarikatın kurucusudur. Anadolu'da ya yaşayan Alevîler ve Kısas Alevîleri, Alevîliğin kurucusunu Pir Ali olarak kabul etmektedirler. Günümüzdeki taliplere yol gösteren dedeler (Pirlik makamında) Ali'nin halifesidir.<sup>48</sup>

Bir talibin hata yapması halinde dedeye sığındığı gibi, dede yanlış yaparsa o da bağlı olduğu mürşidine sığınır. Dede mürşit tarafından murakabe edilir. Bazen pir, mürşit, dede, hemen aynı anlamda kullanıldığı da oluyordur.

## 6. 4.Talip

Ocak zade/dede soylu olmayan Anadolu'da ki Alevîler taliptirler ve ocak zade bir dedeye bağlıdır. Ocak, toplum düzeninin sağlanmasında bireyler arası hal ve hareketleri belirleyen sosyal bir vakiadır. Talip doğru yolu bulmada bir dedeye bağlı olmak zorundadır. Mürşit olmadan talip tek başına hakikat kapısına ulaşamaz. Buyruklarda talip ile dede arasındaki münasebetleri düzenleyen kurallar vardır; Eli kuru boş varmaya, abdestsiz ve taharetsiz kötü huy ile varmaya, mürşidin huzurunda şeriat ehli oldukça, ellerini bağlayıp nazara durular, şeklinde ifade edilir.<sup>49</sup>

Alevî inancında herkes bir dedeye ikrar vererek Alevîliğe girdiğini ispatlar ve dededen yol öğrenir kendini dede vasıtasıyla eğitir. Talip bir kişi olabileceği gibi, köy veya sülale de olabilir.

## 6. 5 Musahiplik

Kısas Alevî inancına göre, Alevî toplumun bir üyesi olmak, sosyal hayatta yer edinmek için musahip edinmek gerekir. Her aile çifti bir musahip tutar, bunlar birbirinin kardeşi sayılır, ahiret kardeşliği, yol kardeşliği, can

<sup>47</sup> Hüseyin Öztürkmen.

<sup>48</sup> Hüseyin Öztürkmen.

<sup>49</sup> Hüseyin Öztürkmen

kardeşliği ve nasip kardeşliği şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>50</sup> Bunun kaynağı Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanların, Medineli Müslüman/Ensar ile Mekke'li Müslüman/Muhacir'in Hz. Peygamber tarafından "Kardeş edinmesi"/ "Muahat" uygulamasıdır. Öz kardeşten daha yakın olup birbirine denk olanlar Musahip olur ve birbirilerini ihtiyaçlarını karşılarlar.<sup>51</sup> Musahiplik Dede Korkut hikâyelerinde, eskiden savaşa giden Türk Alp Erenler, kendi aralarında yol arkadaşlığı edinirlerdi, savaşta ölen arkadaşının eş ve çocuklarına bakmayı kabullenirdi, bu davranış biçimi zamanla inançla yoğrularak dünya ve ahiret kardeşliği olgusunda muhasiplik şeklini almıştır. Musahiplik kan kardeşliğinden daha ilerdedir, kardeş çocukları evlenebildiği halde, musahip çocukları birbiriyle evlenemezler. Musahiplik Hakk'a yürüyünceye kadar birlik ve beraberlik içinde kardeş kalmaz, hakikat kapısı içinde yer alır ve bu kapının gereklerini yapmak zorundadır. Burada hedeflenen gaye huzurlu bir sosyal hayat oluşturmaktır.

### 6. 6 Düşkünlük

Alevî-Bektâşî yoluna aykırı hal ve hareketlerde bulunan suçlu kimselere düşkün denir. Haksız yere eşini boşayan, adam öldüren, sosyal hayatın kuralları dışına çıkan kişi, devletin vereceği cezanın dışında, Alevî toplum tarafından dışlanır, kimse onunla selamlaşmaz, Cem'e katılamaz ve kurbanı yenmez. Kişi düşkün olarak nitelendirildiğinde akrabası ve musahibi dâhil herkes ondan ayrılır.

Yukarıda kısmen anlatılan ve teferruatı olan bu suçlardan birini ve birkaçını işleyen düşkün, yaptığı fiilden sorguya çekilir. Buna 'Dar' da denir. Bu sorgu meclisinde sorgulanır buyruklarda her suçun bir cezası vardır ve buna göre düşkün olan kişi cezalandırılır. Bu uygulamanın temel amacı, toplumun huzurunu sağlamak, ölmeden önce herkesin birbirinden razı olmasını icra etmektir. Dede her iki tarafın karşılıklı rıza dayalı olarak meseleyi çözer ve onları helalleştirir, artık birbirilerine karşı husumetleri kalmaz.

### 7. Cem İbadeti Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** Cem, "toplanmak", "bir araya gelmek" manasını içerir, Alevî ve Bektâşî toplumların, dini, sosyal, kültürel ve edebi yönüyle orta yerde, herkesin görebileceği şekilde icra edilen bir ibadet şeklidir. Cem, "Kamil insan" yetiştirme yeri olarak ta tanımlanır. Alevî inancının temeli

<sup>50</sup> Hüseyin Öztürkmen.

<sup>51</sup> Hüseyin Öztürkmen.

olan ‘Cem’ ibadetlerinde kadın erkek ayırımı yapılmaz, bacı kardeşin meydanıdır, kendi öz diliyle, semahıyla inandıklarını yaşama biçimidir.

Cem, sosyal ilişkileri canlı tutma, kültür ve ahlaki değerleri genç nesillere öğretme, dargınları barıştırma gibi yönleri de vardır. Burada on iki hizmet adıyla bilinen ve herkesin kendine has görevi bulunan kişilerce belli ve zaman ve mekânlar da ifa edilir. Cem aynı zamanda Alevî toplumun sorunlarını çözüme kavuşturdukları mekânlar olmuştur. Geçmişte de Alevîler Sorunlarını Osmanlı mahkemelerine götürmemişler, bu yola başvuranlar ise düşkün muamelesi görür ve dışlanırdı. Bu açıdan bakıldığında bu uygulama, Alevîliği diğer inançlardan ayıran belirgin bir özellik olarak tanımlanabilir. Cem evleri günümüz şartlarına ve ihtiyaçlarına uyumlu hale getirilmiş, sadece ibadet yeri olarak kalmamış gençlerin kültürel alanda aktivitelerini icra ettikleri bir mekân olarak bağlama, semah ve buna benzer kursların verildiği yerler olmuştur.

Cem ibadetinin kaynağı “Kırklar cemi” ne dayanmaktadır. Hz. Peygamber (sav) miraç’tan dönerken, kırklar cemine ulaşır, bu gizli toplantıda onlara kim olduklarını sorar? “Kırklar” olduklarını ifade edince otuz dokuz kişi olduklarını, kırkinci kişinin nerde olduğunu sorunca; onun Selmân-ı Farisî olduğunu ve rızık toplamaya çıktığını söyleyince bunu ispat etmelerini ister, Hz. Peygamber’in (sav) tanıyamadığı Ali parmağını keser ve orada bulunan herkesin parmağı kanar. Açık olan bir pencereden gelen kandamlası diğer kanlara karışır, bu sırada Selmân içeri girer ve beraberinde getirmiş olduğu üzüm tanesini Hz. Peygamber’e (sav) vererek onlara pay etmesini ister, bir üzüm tanesini kırk kişiye nasıl pay edeceğini düşünen Hz. Peygamber’e (sav) cennetten bir tabak gelir, bu tabak içine yapmış oduğu şerbeti eşit pay eder, bu şerbeti içen kırklar mest olup semaha kalkarlar, Hz. Peygamberde (sav) bu semaha katılır ve başında ki tacı yere düşer kırk parçaya bölünür, kırklar bölünen parçaları bellerine bağlayarak kemerbest/bele bağlanan kuşak yaparlar.

Kısa’ta, Perşembe günleri akşam cem töreni yapılır. Cem ibadeti, katılanlar arasında dayanışma sağlar, varsa sıkıntıların çözümü bulunur. Tüm bu eylemler görgü kuralları dâhilinde uygulanır. Cem’e katılabilmenin şartı, herhangi bir kusur ve günah işlememiş olmak ve birisiyle dargın ve kırgın olmamaktır. Cem’e katılmadaki asıl gaye, kişinin Hak katında mertebesini yükseltme, Hakk’a yalvarmadır. Cem’de herkes aynı eşit bir konumdadır, Allah’ın kuludur. Kadın, erkek ayırımı da yapılmaz. Cem’de on iki hizmet

vardır, on iki hizmet görülmediği Cem’de yenilenler ve içilenler helal olmaz.<sup>52</sup>

### 7. 1 Cem’de Kadının Statüsü

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas Alevî inancında insan, yaratılanların en kıymetlisi olarak görülmüş, kadın ve erkek eşit olarak kabul edilmiştir. Kadın ve erkek toplumun her alanında “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir” ilkesi gereğince yan yana yer almıştır.

Kırklar ceminde yirmi üç erkeğin yanında on yedi kadının var olması kamil olma noktasına gelen herkesin cinsiyetine bakılmadan üst makama yükselebileme imkanı vardır.

Kadın ve erkek her ikisi de candır, herkese can gözüyle bakılır. Cem’de kadın ve erkek bir arada halka şeklinde, beraberce dua edilir. Burada kadın erkek şeklinde bir ayırım yapılmayıp Allah’ın huzurun da herkes candır ve eşittir bu ilkeye göre, Alevî- Bektâşî’ler ibadet esnasında cinsiyet kavramından soyutlanarak, insan olarak meydana gelirler. Asıl olan dış görünüş değil iç görüntüdür insanlar cinsiyetine göre değil, inançtaki kat ettiği yola göre kıymet kazanır.

Alevî Bektâşî inancında kadın, mürşitlik makamına ulaşabilir ve ulaşan kadınlar mevcuttur. Bu hizmetle olmayı gerektirir. Kız Bacı, Ahi Ana, Hacı Fatma gibi kadınlara has makamlar mevcut olup, dergâhta hizmet eden kadınlarda olmuştur. Bazı Bektâşî tekkelerinde kadınların sağlık görevi olarak hizmette buldukları, hastalara bakan ve kendini bu işe adayan kadınlar var ki bunlardan “Ana Sagun Bacılık Müessesesi” olarak kayıtlarda bahsedilir.

Alevî kadınların tümü bacıdır. Alevî olan dedeye saygı duyulduğu gibi eşine de aynı şekilde saygı gösterilir, ‘Ana’ veya ‘Bacı’ denir. Kadının sözü dinlenir, Cem’de ve kurban esnasında erkeğin yanında yer alır. Bunun dışında ki ortamlarda kadın erkek ayrı ayrı oturma adetleri yoktur. Aile bireyleri içerisinde kız erkek ayrıcalığı yapılmaz, çocuklar imkân nispetinde okutulur. Dini inançlarında kadını küçümseyen ve dışlayan bir tutum ve davranış görülmez.

Hacı Bektâş-ı Veli öğretilerinde kadın Allah’ın cemel, erkek ise celal isminin tecellisine mazhar olmuştur. Evlenmek Allah’ın emri olup kutsallık atfedilmiştir. Evlenmeyip mücerret yaşamak tasvip edilmemiştir. Karı koca münasebetleri karşılıklı saygıya dayanır. Hz. Ali ve Hz. Fatıma evliliği rol

<sup>52</sup> Hüseyin Öztürkmen.

model alınmış ve tek eşlilik. Çok eşlilik mazerete binaen olmakla beraber, düşkünlük sayılmıştır, buradaki düşkünlük biraz anlayışla karşılanmıştır. Eşini boşayan düşkün sayılır ve cem'de ceza alır. Daha önceleri Kıyas Alevî toplumu kendi aralarında kız alıp verirken, bu durum zamanla değişmiştir.

### 7. 2 Cem'de On iki Hizmet

Cem hizmetinde bulunan her şahıs için ayrı bir görev yetki ve sorumluluk vardır. Cem, bölgeden bölgeye, dedelerin çıktığı ocaklara göre de değişir.

**Dede veya Mürşit;** cem'de en yetkili kişidir, cem'i yönetir, rehberlik ederek halka doğruları öğretir. Mürşit Hz. Muhammed'tir. Cem'in açılışında ve kapanışında dede tarafından yapılan dualara "Gülbenk" denir.

**Rehber;** dede' den sonra gelen yetkili kişidir. Cem'de görgüsü yapılanlara yardımcı olur. Rehber Hz. Ali'dir. Pir ise Hünkar Hacı Bektâş-ı Velî'dir.

**Gözcü;** cem'desükuneti ve düzeni sağlar, kurallara uymayanları uyarır, gerekirse 'Dar'a çekilmelerini ister. Gözcülük vazifesinin piri, Karaca Ahmet Sultandır.

**Çerağcı;** çerağ'ı mumu veya aydınlatma cihazını yakar, piri Câbiru'l-Ensârî'dir.

**Zakir;** deyiş düvaz, miraçlama, mersiye, nefes söyler, semahı gibi hizmetleri ifa eder. Bilâl-ı Habeş ve Zeynel Abdul-Samed bu hizmette pir olarak kabul edilir.

**Süpürgeci;** ferraş ve cer'cı da denilen kişi, meydana her hizmetimin bitiminde sembolik olarak "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek süpürge çalar. Bu işin piri Selmânu'l-Fârisî'dir.

**Sofracı;** cem evine gelen kurbanları ve lokmaları teslim alır. Kurban ve yemek işlerine bakar, yemekleri eşit dağıttıktan sonra, "Elimde yok kantar ile terazi, herkes oldu mu hakkına razı?" der. Mahmudu'l-Ensârî, Emir Meryem ve Hz. İbrahîm (as) pirleri sayılır.

**Sakacı;** Cem esnasında mersiyeler okuyarak, saka suyu dağıtır. Susayan canlara su ikramında bulunur.

**İbriktar;** elinde leğen ve ibrik, omuzunda havlu olduğu halde, mürşidin abdest almasına ve yemekten sonra ceme katılanların ellerini yıkamalarına hizmet eder. Bu hizmetin piri İmam Hüseyin'dir.

**Haberci:** Pezvand veya dışarı gözcüsü de denir. Cem'in yapılacağını mürşitten aldığı emir doğrultusunda ilanda bulunur. Bu görevi evleri gezerek yerine getirir. Cem esnasında dedeye gelip her şeyin yolunda gittiğini bildirmek için, "Hu, bir şey yok" söyleyerek "kurt ile kuzunun yan yana durduğunu" bildirir.

**Meydancı:** Cem evinin temizliğine bakar. Ayakkabıları dizer, yanlışlıkları düzeltir. Bu hizmetin piri Hüseymetü'l-Ensârî'dir.

**Kapıcı/Bekçi:** Cem yapılan yerin kapısında bekler, Cem'e gelenlerin güvenini sağlar, kurban yenirken kimsenin çıkmamasını sağlar. Bu hizmetin pirleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.

Cem başlamadan evvel yapılacak ilk şey dara durmaktır. Bu ise bağlı bulunduğu pirin karşısında özünden benliğini atmak, pire karşı güçsüz olduğunu ifade ederek, onun emirlerine kayıtsız ve şartsız kalacağını göstermesidir.<sup>53</sup>

#### 8.Dört Kapı Kırk Makam Nedir İzah edebilir misiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** Alevîliğin temeli dört kapı kırk makam temeline dayanır, bunu idrak eden Alevîliğin özünün ilk girişini bulmuş demektir. Buna "Bektâşîseyr-i sülûğu" denir. Bunlar: Şeriat Kapısı, Tarikat Kapısı, Marifet Kapısı ve Hakikat kapısıdır. Her birinin kendi içinde ayrı özellikleri vardır bunlar; Şeriat Kapısı, Tarikat Kapısı, Marifet Kapısı ve Hakikat Kapısı'dır. Dört kapı içerisinde alt bölüm olarak nitelendirebileceğimiz on makam vardır. Toplamı kırk makama ulaşmaktadır.

#### 8 1.Şeriat Kapısı

Kısastaki Alevî toplumu olarak bizler, İslam'ın getirmiş olduğu kuralları kabullenir, şeriat kapısı Hz. Peygamber'in (sav) belirlemiş olduğu kapıdır. Bu kapının makamları;

- 1- İman etmek
- 2- İlim yapmak
- 3- Helal kazanç sağlamak
- 4- İş veya meslek sahibi olmak
- 5- İbadetini bilmek
- 6- Nikâh kıyıp dünya evine girmek
- 7- Temiz yemek ve temiz giyinmek
- 8- Cemaate uymak

<sup>53</sup> Hüseyin Öztürkmen.



- 9- Şefkatli olmak
- 10- Şerden uzak durup, doğruya yönelmek.

### 8. 2.Tarikat Kapısı

Tarikatın kaide ve kurallarını öğrenerek hakkı bulma aşaması olan Tarikat kapısı, “Yol kardeşliği tutma” tutma ile başlar. Alevîliğin kuralları burada belirlenmiştir. Bu yol Hz. Ali’den kalmıştır. Bu yolda hizmet etmek, tarikat kantarında tartılmaktır. Burada on makam vardır;

- 1- Eline beline ve diline sahip olarak edepli olmak
- 2- Musahib olmak
- 3- Mürşide ikrar verip talip olmak
- 4- Yaratılanı yaratandan ötürü sevmek
- 5- Hak yoluna hizmet vermek
- 6- Kul hakkı yememek
- 7- Hak kelâmı dinlemek
- 8- İman edip vefalı olmak
- 9- Kendi özünü tanımak
- 10- Nefsine uymamak

### 8. 3.Marifet Kapısı

İlimle cehaletten kurtularak, Allah’ın rızasına kavuşmaktır. Bu aşamada, Alevî olan kişi kendinden ziyade başkası için bir şeyler yapma çabasındadır. Burada on makam vardır;

- 1- Ledün ilminden haberdar olmak
- 2- Tarikatta aldığı edeple gelen nesli ahlaklı yetiştirmek
- 3- Öğrendiği ilmi geleceğe aktarmak
- 4- Engin olmak
- 5- İnsanlığa faydalı olan yenilikleri yapmak
- 6- Kanaatkâr olmak
- 7- Herkesle barışık olmak
- 8- Ahde vefa etmek
- 9- Malını hak yolunda harcamak
- 10- Özünü yer eylemek.

### 8. 4. Hakikat Kapısı

Bu kapı kâinatın sırlarını, hayat manasını, insanın değerini hakikati anlama ve idrak etme kapısıdır. Burada maneviyat daha kuvvetli hale

gelmekle Allah ile arasındaki bağı kuvvetli bir hal alır. Bu kapının on makamı vardır;

- 1- Kimsenin ayıbını görmemek
- 2- Alçak gönüllü olmak
- 3- Yaratılanı sevmek
- 4- Her türlü iyiliği yapabilmek
- 5- Birliğe yönelmek
- 6- Tüm insanları bir görmek
- 7- Geçeği gizlememek
- 8- Sırrı öğrenmek
- 9- Manayı bilmek
- 10- Allah'ın varlığına ulaşmak.<sup>54</sup>

### 9. On İki Farz Nedir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas Alevî-Bektâşî öğretilerinde temel esaslarından bir tanesi de "On iki farz"dır. Bunları şöylece sıralayabiliriz;

- 1- Hakk'a riayet, doğru sözlü olma, Helal lokma yemesi, erkân'da ve yolda öğretilenlere riayet edilmeli Hz. Peygamber' itaat edilmelidir.
- 2- Halka şefkat ve nasihat ile muamele etmeli, edep ile olmalı, kazancının helal olması için yol erkâna can, baş verilmelidir.
- 3- Kimseye haksız söz söylememeli, kendini herkesten aşağı bilmeli.
- 4- Hakk'ı inkâr etmeme adına, Allah'tan gelene razı olmalı ve sabretmeli.
- 5- İnsanı aziz görüp herkese hürmet etmeli.
- 6- Tevekkül etmeli dünya işlerini sorun etmemeli
- 7- Kaza-i asumana erişmemek için halktan sakınır olmalı.
- 8- Hak Teâlâ'nın her şeyi gördüğünü inancıyla her şeye tahammül etmelidir.
- 9- Kanaat ehli olmalı, çoğu bulmak için aza kanaat etmelidir.
- 10- Halka karışmayıp, uzlete çekilmek.
- 11- Hak'tan gelecek rızık için gam çekmemelidir.
- 12- Talip olan kişide hak sermayesinin olmasıdır.

### 9. 1. Yedi Farz

- 1- Sır saklama,
- 2- Mürşide teslim olma,
- 3- Rehber edinme,

<sup>54</sup> Hüseyin Öztürkmen.

- 4- Musahip olma,
- 5- Taç giyme,
- 6- Tövbe alma,
- 7- Özü ulu olmak.

Bunlar Kıyas Alevî-Bektâşî halkının olmazsa olmaz inançlarındandır. Terki halinde müeyyide uygulanır. Cezalar Alevî inancı disiplini içerisinde olup zarar vermeyi amaçlamaz, cezadan maksat tedbir amaçlıdır ve kişinin aslına yani Alevî-Bektâşî inancına dönmesini sağlamaktır.

### 9. 2. Üç Sünnet

- 1- Hakk'ı zikretmek,
- 2- Kalpte düşmanlığa yer vermemek,
- 3- Yola teslim olmaktır.

Burada hedeflenen gaye, 'Hak, Muhammed, Ali' yolunda sonuna değin gitmesidir. Burada ahlaki prensiplere riayet mühim rol oynar, bireyin faziletli olma gayreti içinde olması gerekir.<sup>55</sup>

### 10. Aşura Nedir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Hicretin altmış birinci senesinin on Muharrem günü (10 Ekim 680) tarihinde Kerbelâ'da şehit olan Hz. Hüseyin b. Ali 'Şehit' lakabıyla anılır. Bu Alevî-Bektâşî inancında Muharrem ayının ayrı bir yeri vardır. Kerbelâ' olayı ve On iki İmam'ları hatırlamak bunların anısına on iki gün oruç tutulur. Buna aynı zamanda "Matem Orucu" da denir. Ramazan Orucundan farklılık arz eder. Dedeler tarafında günün anlam ve önemini içeren bilgiler verilir, ozanlar tarafında da Kerbelâ konusu ve On iki İmam'ı konu edinen deyişler ve mersiyeler okunur.

### 11. Tevella ve Teberra Ne Demektir?

Anadolu Alevîlerinde Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt nesline duyulan sevgiyi ifade eden tevellâ ve teberrâ inancı temel esaslardan biri olarak bütün dînî törenlerde zikredilir. Hacı Bektâş-ı Veli neseben Hz. Peygamber (sav) ve Ehl-i Beyt'e bağlı olduğundan, Hz. Ali ve onun soyuna karşı sevgi ve bağlılığı temel ilke olarak kabul edilmiştir.

Tevellâ; Hz. Muhammed (sav), soyunu ve bunları sevenleri sevmek, yollarını takip etmek ikrardan dönmemektir

<sup>55</sup> Hüseyin Öztürkmen.

Teberrâ; Hz. Muhammed (sav) ve soyunu sevmeyenleri sevmemekle beraber, sevmeyenleri sevenleri de sevmemektir. Hz. Muhammed (sav) ve O'nun soyundan gelenlere yaptığı zulümden dolayı, Yezid'i ve soyundan gelenleri sevmemektir.

Al-i Muhammed, Ali'nin yolunda gitmek (eteklerine yapışmak), onların vasıtasıyla birliğe erişmektir. Tevella ve teberrâ'nı zahir manası, Hz. Peygamber'in sevdiklerini sevip, sevmediklerinden uzak durmaktır. Gerçek manası ise; Allah'ın rızasını kazanmak ve rızasına muvafık amellerde bulunmaktır. Allah'ın yasaklarından ve kendi nefsinden uzaklaşmak bir nevi teberrâ olarak telakki edilir.<sup>56</sup>

## **12. Alevilikte 3'ler, 5'ler, 7'ler, 12'ler, 40'lar kimlerdir.**

### **Hüseyin Öztürkmen:**

#### **12. 1. Üçler**

Üçlerden maksat, "Hak, Muhammed, Ali" dir. Alevî-Bektâşîliğin esasıdır. Tasavvufta Hak, ulûhiyeti; Muhammed, nübüvveti; Ali ise velayeti temsil eder.

#### **12. 2. Beşler**

Beşler, Hz. Muhammed (sav), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir (r.a.).

#### **12.3. Yediler**

Yediler, Hz. Muhammed (sav), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin, Hatice'tü'l-Kübrâ ve Selmân-ı Pak'tır.

#### **12. 4. On İki İmâm**

On iki İmamlardan maksat, Hz. Ali, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin 'Zeynel Abidin', Muhammed Bakır b. Ali Zeynelabidin, Cafer Sâdık b. Muhammed, Musa Kazım b. Cafer, Ali Rıza b. Musa, Muhammed Taki b. Ali, Ali Naki b. Muhammed, Hasan Askerî b. Ali Naki, İmam Muhammed el-Mehdî'dir.

#### **12. 5. Kırklar**

Hz. Peygamber'in (sav) miraçtan döndükten sonra ziyaret ettiği topluluktur. Bunlar kırk kişiden oluşmaktadır. "Kırklar Meclisi" olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber (sav) kırklarla tanışır ve onlarla sohbet eder, sohbetinde pirlерinin Şah-ı Merdân/Hz. Ali, rehberlerinin ise Hz. Cebrail

<sup>56</sup> Hüseyin Öztürkmen.

olduğunu öğrenir. Bazı Alevî kaynaklarda bu kırk kişinin Yirmi üçü erkek on yedisi kadın olarak belirtilir.

### 13. Buyruk Nedir?

**Hüseyin Öztürkmen:** Alevî Bektâşî inancına göre buyruk, bu yola girenlerin inançlarını ve bunlara bağlı yaşam şekillerini anlatan kaide ve kuralları anlatan kitaplara (Erkânâme) verilen genel bir isimdir. Erkânâme'ler Alevî-Bektâşî inanç, ibadet, adap, erkân ve sosyal ilişkilerin anlatıldığı temel eserlerdir. "Büyük Buyruk" ve "Küçük Buyruk" diye iki buyruk vardır.

Buyruklar, Şeyh Sâfi Buyruğu, İmâmCa'fer Buyruğu, Menâkıb-ı Evliya olarak bilinmektedir. Dedelerin ellerinde bunların el yazmaları vardır. Dedeler bu buyrukları temel esas alır, yol ve erkân yürütür.

### 14. Melaïke İnanıcı Hakkında Bilgi Verebilir misiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas-Alevî-Bektâşî inancında meleklerin varlığı, "amentü" kavramı içinde değerlendirilerek, imanın altı şartından biri olarak kabul edilir. Melekler Allah'ın yaratmış olduğu ruhani varlıklardır. Cebrail, Azrail Mikail ve İsrail dört büyük melektir. KiramenKatibin yazıcı melekler ile Münker ve Nekir denilen sorgu meleklerin varlığına inanılır. Burada da temel İslamî anlayış vardır.

### 15. Peygamber İnanıcı hakkında Bilgi Verebilir misiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas-Alevî-Bektâşî inancında, Hz. Peygamber'in peygamberliği kelime-i şehadet içinde zikredilerek ifade edilir bir şartla ki Hz. Ali ile ilişkilendirilerek beraberce zikredilir. Allah-u Teâlâ Hz. Muhammd'e (sav) nübüvvet, Hz. Ali'ye ise velayet vermiştir. "Eşhedu en la ilahe illallah ve eşhedu enne Muhammeden Resulullah ve Aliyyun Veliyyullah" şeklinde okunur ve bu inançla hizmet edilir. Hz. Ali sevgisi zikredilmekle beraber hiçbir zaman Hz. Peygamber'den önce, yani ön planda tutulmaz.

Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnamesinde Hz. Peygamber'e (sav) âl ve ashabına salat ve selam getirmiş ve Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve Peygamberi olduğunu söylemiş, Abdal Musa, Dinimiz Muhammed dinidir diyerek açık bir dille ifade etmiş, Kaygusuz Abdal, eserinde Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu vurgulamıştır. Tüm bunlar bize Alevî-Bektâşî inancında

Hız. Muhammed'in peygamberliğine olan inancını belirginleştiren kayıtlardır.<sup>57</sup>

Bütün peygamberlere ve peygamberde bulunması gereken sıfatlara, onlara gönderilen kitaplara ve gösterdikleri mucizelere inanılır. Kur'an ve Ehl-i Beyt Hz. Peygamber (sav) tarafından emanet bırakılmıştır. Şefaattir Cem'ler de "Şefaattir Ya Resulallah" denilerek şefaattir talep edilir.

### 16. Ahiret Gününe İman Hakkında Neler Söyleyebilirsiniz?

**Hüseyin Öztürkmen:** Kısas Alevî inancında ahirete iman İslam'ın bakış açısını uygun ifade edilir. Ölümden sonra dirilme vardır. Herkes yaptığında iyi veya kötü amellerinden sorguya çekilecektir. Ahirete gitmezden önce kişinin kendisini hesaba çekmesi gerekir. "ölmeden önce ölmek", kul hakkına riayet etmek ve bu dünyada kul hakkıyla öteki dünyaya göçülmemeli, helallik dilenmelidir. Bu hususta genel kanı şöyledir. "Ulu divanda Allah kendi hakkından vazgeçebilir, kul hakkına karışmaz" denilmektedir. Üzerinde kul hakkı olanlar Cem'e alınmazlar.

Kaza ve kader' iman edilir, kaderci bir anlayış ret edilir. Kişinin işlemiş olduğu suçu kadere havale edemez. İnsan hürdür, akıl sahibidir ve hür iradesiyle suç işler ve bundan da sorumludur, ahirette hesabını verecektir.<sup>58</sup>

Bu inançta "insan" temel olarak olduğu için bütün pratiklerinde insan unsuru hep ön plandadır.

### Sonuç

Her toplumun kendine özgü bir inancı vardır. İnancı olmayan toplum nerdeyse yok gibidir. Bu yönüyle dini inanışlarını öğrenmemiz, bize Kısas Alevîlerini tanıma imkânı vermiştir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Türkiye'de tek bir Alevîlik'den bahsetmek zordur. Göçebe hayatı şeklinde hayat süren Türklerin İslam'a girmesiyle başlayan, eski inançlarını, kültürlerinin tesirinde kalarak zamanla bu günkü şeklini alan Alevî-Bektâşî inancı, yöreden yöreye farklılık arz etmektedir. Buna mümasil olarak, Kısas Alevî İnancı da kendine özgü pratiği, edep, erkân ile alakalı bir takım uygulamaları vardır. Alevîlik ile ilgili kavramları, dini nitelikli davranış modelleri titizlikle seçmek lazım. Alevîlik geçmişte olduğu şekliyle bugün yeni yetişen nesillerce bağlayıcı olmadığı ve gittikçe zayıfladığı dedeler tarafından üzüntü ile belirtilmektedir.

<sup>57</sup> İlyas, Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, (İstanbul: İSAM Yay. 2007), 81-85.

<sup>58</sup> Hüseyin Öztürkmen.

Bir inancı anlamının en iyi yolu, söz konusu inancın ilmi bir disiplin içerisinde ele alınıp incelenmesidir. Bu çalışmamız Kısas Beldesi'nde yaşayan Alevîler üzerinde gözlem ve mülakatve Alevî Bektâşî kaynakların incelenmesi şeklinde yapılmıştır.

Buradaki Alevî-Bektâşîler kendilerini, kültür ve düşünceye önem veren, kimseyi hor görmeyen ve küçümsemeyen, yetmiş iki milleti kardeş bilen, herkese sevgi ile yaklaşan bir topluluk olarak nitelendirirler. Bizde onlardan edindiğimiz bilgileri ve bulguları olduğu gibi vermeye çalıştık.

Kısas Alevîliği, Hz. Ali sevgisi üzerine temellendirilir veEhl-i Beyt, On iki İmam sevgisi, tevella ve teberra, on yedi kemerbest, on dört masum anlayışı önemli bir yer tutar. Dini yapılanma içerisinde, dedelik, babalık, düşkünlük ve muhasiplik vardır. Dedenin mensup olduğu soyu ifade eden Ocak kavramına önem atfedilir, dedenin olmadığı yerlerde "Babalık" devreye girer ki, dedeliğin yardımcı makamı olarak kabul edilir ve dedenin görevini üstlenir. Kısas'ta Dede olmadığı için bu görevi Hüseyin Öztürkmen Beyefendi "Baba"lık mevkiine yardımcı ve zâkirlik görevi ile cem yürütme görevini ifa etmektedir.

Geleneklere bağlı kalma ve ziyaret mahallerine değer verme devam etmektedir. Kırklar Cemi ile başlayan ve bugüne değin devam eden cem ibadeti belirli zaman dilimlerinde, dede tarafından yönetilir ona yardım eden on iki hizmet bulunur. Özünü dara çekme, hesaba çekilmezden evel hesaba çekilme, dargın ve küskünlerin barıştırılması, helallik isteme, karşılıklı saygı ve sevginin devamı hususunda gayretlerinin olduğu tespit edilmiştir.

Kısas Alevîliğinden çıkardığımız bilgilere göre, Kısas'ta kente göç etmekle nüfus azalması olmuştur. Alevîler ile Sünnî'ler arasında sıkı dostlukları oluşmuştur. Cenaze ve düğünlerde bir araya gelinmektedir

Alevî-Bektâşî halk, büyük oranda İslami inançlar ile iç içe olup bunu, "Hakk Muhammed Ali" şeklindeki bir anlatımla dile getirmişler, "Eline beline diline sahip çıkma" yı ahlaki temel ilke edinerek Bektâşî öğretilerin usul ve esaslarına uygun yaşamayı hedefleyerek, insan-ı kâmil denilen yetkin niteliğe ulaşmayı amaçlamışlardır.

Kısas Alevîliğinde, meleklerle, kitaplar ve peygamberlere iman hususunda Sünnî düşünce ile paralellik arz eder. Hz. Muhammed Son Peygamber, Kur'an ise son kutsal kitaptır.

Aile bağları güçlü olup, kadın haklarına büyük değer verdikleri görülmektedir. Kadın ve erkek, kardeş olarak telakki edildiğinden yan yana

beraberce ibadet etmektedirler. Evliliklerde boşanmalar makbul görülmemiş yok denecek seviyede tutulmuştur. Toplumsal dayanışma ehemmiyetle üzerinde durulan bir konudur. Misafirperverlik onların hayatının bir parçası olup, tanrı misafirinin evin kapısından çevrilmesi utanç vericidir. Pişirilen ekmekten bir tanesini ikram etmek inançsal bir gerekliliktir. Kısas'ta yaşayan Alevîler komşularıyla uyumlu bir haldedirler. İnanç ile alakalı asayiş ihlal edici bir durum yaşanmamıştır.

Tüm bilgilerin sunulmasında önemli olan soyut bilgi ile beraber uygulamanın da olmasıdır. Sosyal hayatta her zaman teori ile pratiğin bir arada yürümediği bir gerçektir. Asıl olan bilinen değerlerin yaşanılarak günlük yaşantımıza değer katmasıdır. Kısas Alevî-Bektâşî halkı da bu inanç ve pratiği yaşama ve yayma çabasıdadır.

### Kaynakça

- Algar, Hamid. "ÇâredehMa'sûm-i Pâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 227-228. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Atılğan, Halil - Acet Mehmet. *Harran'da Bir Türkmen Köyü Kısas*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 2001..
- Azamat, Nihat. "Kalenderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 253-256. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bozan, Metin. "Şii Literatürde Hz. Ali", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7 (Nisan 2001), 4 – 18.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Doğan, Kaplan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Yayınları, 2010.
- Ekinci, Mustafa. "Aleviliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/13, (Ocak-Haziran 2004). 7 – 40.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Ekiz, Durmuş. *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*. Ankara: Arı Yayıncılık, 2003.
- Eyyüpoğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*. İstanbul: Dev Yayınları, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Tahtacılar", *İslam Ansiklopedisi*, 30: 352 – 353. İstanbul: MEB Yayınları, 1981.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye de Alevilik ve Bektâşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 2006.
- Fiğlalı, Ruhi, Ethem. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İzmir: İlvak Yayıncılık, 2014.
- Gölpınarlı, Abdalbaki. *Alevi-Bektâşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- GrgoryEbu'l-Farac Bar Hebraeus. *Ebû'l-Farac Tarihi*. Süryanice'deningilizce'ye tercüme eden: Ernest A. Wallis Budge. çev: Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1945.



- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1996.
- Hacı Bektaş-ı Veli. *Makalat*, nşr. Esad Coşan. Ankara: y.y. trs.
- Haydar, Teberoğlu. "İnsan Olarak Kadın, Kadının Toplumdaki Yeri ve Osmanlıdan Kalma Önemli Bir Belge", *Ankara Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*. (Kış 2004) 1 – 8.
- Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Yayınları, 2010.
- Karasar, Niyazi. *Bilisel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: Nobel Yayınları, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynel Abidin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Muhammed, Hudari. *Mahadaratü't-Tarihi'l-Ümemi'l-İslamiyye*. Beyrut: y.y., 1986.
- Mütercim Asım Efendi. *Burhân-ı Kâti*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektâşilik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 373 – 379. Ankara: TDV Yayınları 1992.
- Öz, Baki. *Alevilik Nedir*, İstanbul: Der Yayınları, 2008.
- Özbek, Mehmet. *Urfa'da Gözden Uzak Bir Alevi Köyü ve Halk Musikisi, IV. Milletler arası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Özgül, İbrahim Edhem. *Görüşme İlke ve Teknikleri*, Ankara: Pdrem Yayınları, 2004.
- Özkırımlı, Atilla. *Alevilik-Bektâşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1985.
- Öztürkmen, Hüseyin. Şanlıurfa Kısas'ta Alevilik üzerine kendisiyle röportaj yapılan kişi. 2018.
- Rençber, Fevzi. "Aleviliğin Geleneğinde Cem Evi'nin Tarihsel Kökeni". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3, (2012): 73-86.
- Şemseddin Samî. *Kâmûsi Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1307.
- Temren, Belkis. "Bektaşî ve Alevi kültüründe Kadın". *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: 1990.
- Togan, Ahmet Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Türnüklü, Abbas. "Eğitim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 24 (Güz 2000) 543 - 559.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Urfalı Mateos. *Vekayi-nâmesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). Çev. Hrant D. Andreasyon, Notlar, EdouardDulaurier, M. Halil Yinanç. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1987.
- Uzun, Mustafa. "Gülbank", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/232-235. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Uzun, Mustafa. "Gülbank", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 232 - 235. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Ümit, Mehmet. "Yemen Zeydi Devlet'nin Kurucusu Hâdîlle'l-Hak ve İtikâdî-Kelâmî Konulara İlişkin Eserleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/2, (2017), 389-433.
- Üzüm, İlyas. "Buyruk'ta Üç Sünnet-Yedi Farz Kavramı ve Alevi Yazarların Tutumu", *İsam Araştırmalar Dergisi*, 5. (İstanbul 2001), 157 – 174.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yayınları, 1997.
- Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2002.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.
- Yaman, Ali. *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik*. Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Yapıcı, Asım. "İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kısacasında Sünni-Alevi İlişkileri". *DEM Dergisi*, 2 / 6, (2008). 167 – 184.
- Yücel, Yaşar. *Türkiye Tarihi - Fatih ve Selçuklu Beylikleri Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Zelyut, Rıza. *Türk Aleviliği Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*. Ankara: Kripto Yayıncılık, 2013.

## Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

### KUR'AN ÂYETLERİ IŞIĞINDA HZ. ÂDEM'İN İSTİĞFARI\*

ADAM'S PRAYING FOR FORGIVENESS IN THE LIGHT OF THE QUR'AN  
VERSES

**Dr. Hasan SARRAOĞLU**

hasansarraoglu@mynet.com

ORCID ID: 0000-0002-0741-8982

Selahaddin Eyyubi Ortaokul Müdürü  
Eyyübiye / Şanlıurfa

**Atıf@** Sarraoğlu, Hasan. "Kur'an Âyetleri Işığında Hz. Âdem'in İstiğfari".  
*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 209-227.

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 26 Mart 2019 / 26 March 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Haziran 2019 / 11 June 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran 2019 / 15 June 2019  
**Sayı – Issue** : 41  
**Sayfa / Pages** : 209 – 227.  
**DOI** :10.30623/harranilahiyatdergisi.545035

\* Bu çalışma, 2018 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde biten "Kur'an'da  
Peygamberlerin İstiğfari" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## Öz

İstiğfar, kişinin günahının bağışlanmasını Allah'tan (c.c.) istemesidir. İstiğfar sadece dil ile yapılan bir davranış olmayıp kalp ile de yapılması gerekir. Sadece dil ile yetinilip kalp ile yapılmayan istiğfar yalancılardan istiğfarına benzetilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de istiğfar ile ilgili birçok âyet yer almakta, ayrıca insanların içerisinde özenle seçilmiş varlıklar olan peygamberlerin de yapmış oldukları birtakım davranışlardan dolayı istiğfarda buldukları dile getirilmektedir. Bu çalışmada ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'i istiğfara götüren sebeplerin neler olduğu sonrasında dile getirdiği istiğfarı, istiğfar etmesiyle yakından alakalı olan cennette kendisine nehyedilen fiili yapmakla günah işleyip işlemediği, şayet günah işlemişse bu günahın peygamberlerin masumiyetiyle nasıl bağdaştırıldığı ilgili âyetler doğrultusunda ve temel tefsir kaynaklarından yararlanmak suretiyle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, günah, istiğfar, peygamberler, Âdem.

## Abstract

Praying for forgiveness is an individual's asking God to be forgiven from his/her sins. Praying for forgiveness is not only an action done by putting it in words orally but also an action to be done and asked at heart. Praying for forgiveness which is only done by words not by heart is likend to that of a liar. There are lots of verses in Quran related to the topic and it is also mentioned in the holy book that various prophets also asked for forgiveness due to some of their certain actions. This study discusses in detail by taking the related verses in Quran and fundematal resources in exegetics into consideration the reasons that caused Adam, the first man and prophet, to pray for forgiveness, the way he prayed for forgiveness, whether his action by eating the forbidden fruit of a tree in the heaven was a sin or not and if that action is a sin, how this sin can be associated with the innocence of prophets.

**Keywords:** Exegetics, sin, praying for forgiveness, prophets, Adam.

## Giriş

İstiğfar lafzı “غفر” (Ğafere) fiilinin talep bildiren istif'âl babı olan “استغفر” (isteğfera) formunun mastarıdır. Lügat manası örtmek, setretmek,

görmezden gelmek,<sup>1</sup> günahları örtmek ve affetmek anlamlarına gelir. İstiğfar kelimesi ise bir şeyin üstünün örtülmesini, gizlenmesini, görmezden gelinmesini affedilmesini talep etmektir.<sup>2</sup>

Nitekim Araplar “اصْبُغْ ثَوْبَكَ بِالسَّوَادِ فَانْهَ أَغْفِرْ لَوْسَخِهِ” “Elbiseni siyaha boya çünkü siyah renk kiri daha fazla örter.” dediklerinde “اغفر” ifadesine “örtmek ve korumak” manasını yüklemişlerdir. Yine “غفر الله ذنوبه” “Allah (c.c.) onu mağfiret etsin.” dendiğinde kastedilen “Onun günahlarını örtsün.” manasıdır.<sup>3</sup> Aynı şekilde Araplar “غفر الشَّيْبَ بِالْخَضَابِ” “Beyaz kılları boyamakla örttü.” dediklerinde “غفر” lafzıyla örtmeyi kastetmişlerdir.<sup>4</sup>

İstiğfarın istilâhî manası ise “Söz ve fiil ile günahların affedilmesini talep etmek demektir.” İstiğfar sadece dil ile yapılan bir davranış olmayıp kalp ile de gerçekleştirilmesi gerekir. Hatta sadece dil ile yetinilip kalp ile yapılmayan istiğfar yalancılara istiğfarına benzetilmiştir.<sup>5</sup> Bir başka ifadeyle istiğfar, kişinin günahının bağışlanmasını hem kalbiyle hem de diliyle Allah’tan (c.c.) istemesidir.<sup>6</sup>

Nîsâbü’rî de (ö. 728/1327) istiğfarın sadece dil ile değil kalben tövbe ile beraber yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun da kişinin Allah’a (c.c.) itaat etme konusunda yaptığı her kusurdan pişman olup kendisine acil bir fayda sağlamasını beklemeden O’nun rızâsını kazanmak için bir daha böylesi bir kusur işlememeye niyet etmesiyle olabileceğini beyan etmiştir. Ona göre hakikatte istiğfar etme, her ne kadar kişinin kendi halinden herhangi bir günah işlediğini bilmesede de her mükellef için vaciptir. Çünkü noksanlık her insan için mümkün olan bir durumdur.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, “Ğfr”, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 5: 25.

<sup>2</sup> Muhammed Murtaza Hüseyin ez-Zebîdî, “Ğfr”, *Tâcü’l-Arûs Min Cevâhiri’l-Kamus*, thk. Abdülalîm et- Tahavi, (Kuveyt: Matbaatu Hukümeti’l-Küveyt, 1404/1984), 13:247.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, “Ğfr”, 5: 25.

<sup>4</sup> Şeyh Ali Ahmed Abdülâl et-Tahtâvî, *Minhâcü’l-Ebzâr Şerhu Kitâbi’t-Tevbeti ve’l-İstiğfar li-Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2004), 28.

<sup>5</sup> Ebi’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb Hüseyin el-İsfahânî, *el-Müfredât fi-Garîbi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Mektebetü Nazar Mustafa Elbanî, ts.), 2:469.

<sup>6</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali Mu’avvid ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Müessesetü Târihu’l-Arabî, 1418/1997), 2: 19.

<sup>7</sup> Nizamuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nîsâbü’rî, *Tefsîrü Garâibi’l-Kur’ân ve Regâibi’l-Furkân*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1996), 1: 565.

İstiğfar lafzı Kur'an'da kırk iki yerde varid olmuştur.<sup>8</sup> Kur'ân-ı Kerim'de şirki terk etme (Bk. Hûd 11/3, Hûd 11/90, Nûh 71/10-12) ve namaz (Bk. Âli-İmran 3/17) anlamlarında da kullanılan istiğfar ifadesi en çok günahların affedilmesini talep etme manasında kullanılmıştır. Nitekim Mü'min suresinde: (( فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ )) "Sabret, Allah'ın verdiği söz şüphesiz gerçektir. Suçunun bağışlanmasını dile; Rabbini akşam, sabah överek tesbih et." (el-Mü'min 4/55) ve Nasr sûresinde: ( فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ) "Rabbini överek tesbih et; Ondan bağışlanma dile çünkü O, tövbeleri daima kabul edendir." (en-Nasr 110/13) geçen âyetlerde "istiğfar" ifadesi günahlardan bağışlanma anlamında kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de istiğfar emri herhangi bir zaman, mekân ya da belli bir hâle bağlanmaksızın birçok ayette yer almıştır. (Bk. el-Bakara 2/199, en-Nisâ 4/106, el-Mâide 5/74). Allah'ın (c.c.) kullarına defaatle istiğfarı emretmesi mükellef olan hiçbir mahlûkatın istiğfardan müstağnî kalamayacağına açık bir göstergesidir. Yine kulların Allah'ın (c.c.) rahmet ve mağfiretinden aynı zamanda tövbe etmekten ümitlerini kesmemeleri gerektiğine bir işarettir. Bu bağlamda istiğfar, insanların imkân ve yeteneklerine göre ondan nasiplerini elde etmesine; ayrıca hayatlarını sağlam ve doğru temeller üzerine tesis edip istikrar bulmasına bir vesiledir.

Peygamberler de diğer insanlardan farklı olarak ilâhî elçilik görevini yerine getirmelerini sağlayacak birtakım özellikler taşırlar. Bunun yanında onlar birer insan olarak diğer hemcinslerinin genel özelliklerine sahiptirler. Bu yüzden onlar da her insanın fitratında bulunan ve bir bakıma insan olmanın bir gereği gibi görülen zayıf olarak yaratılmışlık, acelecilik vb. zaafardan nasiplerini almışlardır. Nihayetinde bazen istemeseler de hata etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'a sığınıp O'nun mağfiret sahasında faziletine tutunmuşlar ve engin mağfiretini umarak istiğfarda bulunmuşlardır. Kur'ân-ı Kerim âyetlerine dikkat edildiğinde birçok peygamberin istiğfar ettiğini görmek mümkündür. Hz. Âdem de Kur'ân-ı Kerimde adı istiğfar ile anılan peygamberlerden biridir. Bu noktada onu mağfiret dilemeye götüren sebepler ve istiğfar talebi Kur'an perspektifinden ele alınacaktır.

<sup>8</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1402/1982), 500, 501.

## 1. Âdem (a.s.)

Âdem (a.s.) ilk insan ve ilk peygamberdir. Künyesinin Ebû Muhammed ya da Ebü'l-Beşer olduğu ifade edilir.<sup>9</sup> Peygamber olarak gönderildiği yıl kesin olarak bilinmemekle birlikte, onunla diğer peygamber arasında geçen sürenin yaklaşık olarak dokuz yüz otuz yıl olduğu iddia edilmektedir. Kavmi, Âdem'in ilk zürriyeti diye lakaplanmıştır. Hindistan ya da Arap Yarımadası'na peygamber olarak gönderildiği söylenir. İsmi Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi beş defa zikredilmiştir. Allah (c.c.) onu kendi eliyle yaratmış, ruhundan üflemiş, melekleri ona ikram olsun diye saygıyla önünde eğilmiş, ona tüm eşyanın ismini öğretmiş, yeryüzüne halife olarak göndermiş ve kendisine kitap olarak on sahife vermiştir. Hindistan ya da Mekke bölgesinde öldüğü tahmin edilmektedir.<sup>10</sup> Kurtubî, onun Kâbe'yi ilk bina eden kişi olduğunu ifade eder.<sup>11</sup>

### 1. 1. Hz. Âdem'i (a.s.) İstiğfara Yönelten Sebepler

Hz. Âdem'in istiğfarına geçmeden önce onu istiğfara götüren sebepler üzerinde durmak, onun bağışlanma isteğinin esas gâyesini anlamada önem arz etmektedir. Allah (c.c.), onu ve eşi Havvâ'yı cennete koyduktan sonra "Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, orada olandan istediğiniz yerde bol bol yiyin yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zâlimlerden olursunuz." (el-Bakara 2/35) diye ikazda bulunmuştu. Ne var ki Hz. Âdem cennete girdiğinde her türlü nimet, afiyet ve hayır içinde yalnız başına olmasına rağmen kendisine eş gelmesiyle, fitnenin azı dişleri görünmeye başlamış ve artık imtihan süreci de onun için başlamış oldu. Hz. Âdem eşi Havvâ ile birlikte bir araya geldiğinde Allah'ın (c.c.) her ikisine de yememeleri konusunda uyarıda bulunduğu yasaklanan ağacın meyvesinden yemiş oldu. Şu da bir gerçektir ki insanoğlunun menolunduğu her şeyden uzaklaşması konusunda aksini yapmaya davet edenler sürekli çoğalmıştır. Nitekim Âdem'e de cennetin her türlü nimeti helal kılınmış sadece tek bir ağaçtan yeme konusunda kendisine yasaklama getirilmişti. Onun kendisine helal kılınan nimetlerin geneline elini

<sup>9</sup> İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî-Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001) 1: 131.

<sup>10</sup> Sami b. Abdullah el-Mağlûs, *Atlasu Târîhi'l-Enbiyâi ver-Rusûl*, (Riyad: Mektebetü Âbikân, 1426/2005), 50.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1384/1965), 4:138.

uzattığı da nakledilmemiştir. Hal böyle iken sabrı tükenmiş nehyedildiği şeyi işleme konusunda artık olan olmuştur.<sup>12</sup>

Şeytan, Hz. Âdem ve Havvâ'ya bir vesvese verip dedi ki: "Rabbiniz sizi bu ağaçtan başka bir sebeple değil; ancak iki melek olacağınızdan veya ebedî kalacağınızdan dolayı men etti." (el-A'raf 7/20). Yani "Bundan yerseniz ya yemeye ve içmeye melekler gibi ihtiyaç duymazsınız yahut ölüm yüzü görmez, ebedî kalırsınız." diyerek onları aldatmak istedi. Böylelikle İblis Kur'an ifadesiyle: "Oradan ikisinin de ayağını kaydırıldı, onları buldukları yerden çıkardı." (el-Bakara 2/36).

Bunun üzerine Allah (c.c.) onlara "Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz dedi." (el-Bakara 2/36). Saîd b. Cübeyr'den rivayet edildiğine göre o, Hz. Âdem'in cennette ahiret günlerinden öğle ile ikinci arası bir vakit kadar kaldığını ifade etmiştir. Çünkü ahiret günlerinden her bir gün dünyanın bin senesine eşittir.<sup>13</sup>

Şeytan'ın Âdem'in ayağını kaydırmasıyla ilgili İslâm âlimleri değişik yorumlarda bulunmuşlardır. İbn Abbâs ve Süddî; İblis'in hile yaparak cennette Hz. Âdem ile Havvâ'nın yanına girdiğini, onu cennete girdiren varlığın da yılan olduğunu ifade ederken; Hasan Basrî, İblis'in cennetin kapısında durduğunu Hz. Âdem ile Havvâ'ya seslendiğini dile getirmiştir. İbn İshak ise İblis'in uzaktan onlara vesvese vermek suretiyle görmeden ve herhangi bir hitapta bulunmadan nefislerine bu şüpheli düşürdüğünü söylemiştir. Ancak bu son görüş uzak bir ihtimaldir. Zeccâc, İblis'in "Onlara yemin etti." ifadesinden dolayı en güzel yorumun onlarla konuşarak bunu gerçekleştirdiği görüşündedir.<sup>14</sup>

Bazı tefsir kaynaklarında şeytanın cennete girip Hz. Âdem ve Havvâ'ya aldatmasında yılanı kullanarak bu amaca ulaştığı bilgileri de dikkat çeker. Söz konusu bu hadise şöyle dile getirilir: "İblis Hz. Âdem ve Havvâ'ya cennette vesvese vermek istedi. Ancak cennetin bekçileri önce buna müsaade etmedi. İblis cennetin bekçilerinden bir yılanla gelip onunla beraber cennete girmek istedi. Yilandan kendisini ağzına almasını isteyince

<sup>12</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 38.

<sup>13</sup> Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahrü'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid Âdil, Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993) 1: 111; İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî el-Mevlâ Ebü'l-Fidâ, *Ruhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1: 112.

<sup>14</sup> Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Müeyesser fî İlmit-Tefsîr*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002), 55.



yılan İblis'i ağzına koyup cennete girdirdi. Cennet bekçileri bunun farkında olmadı. Âdem cennete girip içindeki nimetleri gördüğünde bunun ebedi olmasını arzu etmişti. İşte İblis de tam bu noktadan faydalanarak Âdem ile Havvâ'nın önlerinde durup onlara ağlamaya, feryadu figan etmeye başladı. Âdem ve eşi İblis'i tanımıyorlardı. İblis'in ağlamasına üzüldüler ve ona neden ağladığını sordular. Onlara şöyle cevap verdi: "Sizin için ağlıyorum, öleceksiniz ve içinde bulunduğunuz cennet nimetlerinden ayrılacaksınız." Bu söz üzerine Âdem ve Havvâ hüzünlendiler. Bir müddet sonra İblis tekrar gelip Âdem'e (a.s.): "Sana ebedilik ağacını göstereyim mi?" dedi. Âdem (a.s.) bunu kabul etmedi. Bunun üzerine İblis onlara nasihat edenlerden olduğu konusunda yemin etti. Âdem ve Havvâ buna aldandılar.<sup>15</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in kıssası anlatılırken yılan mevzusundan hiç söz edilmemiştir. Sahih hadislerde de bu konuda herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Dolayısıyla yukarıda dile getirilen yılanın İblis'i cennete koyduğu ile ilgili rivayetler Kur'an naslarıyla da mütenakız olduğu için asılsızdır. Bazı tefsir kaynaklarında geçen bu yılan unsuru haberler, tamamen İslâm dışı isrâîlî rivayetlere dayanmaktadır. Kur'an'a göre onları yasak ağaca yaklaşmaya teşvik eden şeytanın kendisidir. Hz. Âdem'e karşı açık bir kıskançlık içinde bulunan şeytan, önce Allah'ın (c.c.) emrine karşı gelerek Hz. Âdem'e secde etmemiş (el-A'râf 7/11-12), sonra da onu aldatarak günah işlemesine sebep olmuştur. (el-Bakara 2/36). Şeytanın cennete girişi ve Hz. Âdem ile Havvâ'ya yaklaşması konularında Kur'an ve sahih hadislerde herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Kanaatimizce şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'yı konuşma yoluyla aldatıp nehyedilen ağacın meyvesinden yemelerini sağlamıştır.

Hz. Âdem ile ilgili bilgiler yahudilerin kutsal kitabı olan Eski Ahit'in (Tevrat) Tekvin (Yaratılış) kısmında da yer almaktadır. Tevrât, ilk insanı anlatırken "insan", "Adam" ve "Âdem" kelimelerini kullanmaktadır. Tevrat'ın ilgili bölümünde Hz. Âdem ile ilgili dile getirilen bilgiler kısmen de olsa Kur'ân-ı Kerîm naslarıyla örtüşmektedir. Dikkat edildiğinde Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in cennete koyulup kendisine yasaklanan ağaçtan yemesi nehyedilirken, Tevrat'ta onun Aden'de bir bahçeye konulup iyilik ve kötülüğü bilme diye isimlendirilen bir ağaçtan yemesi yasaklanmıştır.<sup>16</sup> Öte yandan Kuran'ın hiçbir yerinde Havvâ'nın Âdem'i kandırdığı ve yasaklanan

<sup>15</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş, (Riyad: Dârü Taybe, 1409/1989), 1: 82-83.

<sup>16</sup> Bk. Tekvin, 2/8-9; Tekvin, 2/15-17.

ağaçtan yemesine sebep olduğu şeklinde bir izah yoktur. Dolayısıyla Âdem'i de Havvâ'yı da her ikisini birden kandırmanın şeytan olduğu âşikârdır.<sup>17</sup> Yalnız her ne kadar Kur'ân'da söz konusu fiil Hz. Âdem ve Hâvvâ'ya izafe edilmişse de<sup>18</sup> Tevrat naslarında bu gerçek göz ardı edilmiş ve günah keçisi olarak sanki Havvâ seçilmiştir.<sup>19</sup> Ancak Âdem (a.s.) ve eşi Havvâ'nın af dilemesi aynı zamanda her ikisinin pişmanlıklarına Tevrat'ta hiç değinilmemiştir. Ne yazık ki bazı tefsir kaynaklarında da herhangi bir araştırma ve tenkite tabi tutmaksızın direkt Tevrat naslarından alıntılanan Havvâ'nın Âdem'i aldattığı ve yasaklanan ağaçtan yemesine sebep olduğu bilgileri dikkat çeker.

İblis, Hz. Âdem ve eşi Havvâ'ya vesvese vermek suretiyle onları yasaklanan ağaçtan yemeleri konusunda aldattı ve amacına ulaştı. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum: "Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı. Rabbinizin sizi bu ağaçtan menetmesi melek olmanız veya burada temelli kalmanızı önlemek içindir. Doğrusu ben size öğüt verenlerdenim." diye ikisine yemin etti. Böylece onların yanılmalarını sağladı. Ağaçtan meyve tattıklarında kendilerine ayıp yerleri göründü, cennet yapraklarından oralarına örtmeğe koyuldular. Rableri onlara: 'Ben sizi o ağaçtan menetmemiş miydiniz?' Şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydiniz? diye seslendi." (el-A'raf 7/20-22) şeklinde ifade edilmiştir. İşte böylelikle şeytan onları tuzağa düşürerek itaat edenler makamından ma'siyet işleyenler haline düşürdü.<sup>20</sup>

Bu başlığın tetimmesi şudur ki Allah (c.c.) yaratmış olduğu ilk insan olan Hz. Âdem'e yapmaması gereken bir eylemi bildirmiş, ancak o, bu emre muhalif davranmış, sonrasında Allah'ın kendisini uyarması neticesinde Kur'ân-ı Kerim'de de belirtildiği gibi hatasını anlamış ve istiğfarda bulunmuştur.

### 1. 2. Hz. Âdem'in (a.s.) İstiğfarı

İblis'in desîsesine kanıp bu aldanıştan sonra büyük bir nedâmetle Allah'a (c.c.) sığınan Hz. Âdem (a.s.) ile Havvâ derhal yaptıkları yanlışın farkına vararak hatalarını itiraf edip istiğfara yöneldiler. Allah'ın kendilerine "Ben sizi o ağaçtan menetmemiş miydiniz? Şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydiniz?" (el-A'raf 7/22) şeklinde seslendiğinde "Her

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/36.

<sup>18</sup> el-A'râf, 7/22.

<sup>19</sup> Tekvin, 3:9-12.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el- Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 211.

ikisi: ‘Rabbimiz! Kendimize yazık ettik, bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz.’ dediler.” (el-A’raf 7/23) şeklinde nida ederek hatalarını itiraf edip işledikleri günahdan dolayı pişmanlık duyarak nefislerini kınadılar. Sonrasında bu ifadelerle tövbe ve istiğfara sarıldılar. Hz. Âdem ve Havvâ: “Rabbimiz! Şeytana uymak ve senin emrine karşı gelmekle kendimize yazık ettik hâlbuki sen bizi uyarıydın. Nefsimize yaptığımız bu zulümden dolayı şayet bizi bağışlamazsan biz kaybedenlerden oluruz.” dediler.<sup>21</sup>

Müfessirlerin büyük çoğunluğu “Bunun üzerine Âdem, Rabbinden bazı kelimeler öğrenip belledi de O’na yöneldi. O da onun tövbelerini kabul etti. Şüphesiz o tövbeleri daima kabul edendir, merhametli olandır.” (el-Bakara 2/37) âyetinde geçen “kelimeler” ile kastedilenin yukarıda Âdem ve Hâvvâ’nın istiğfarda buldukları zikri geçen âyet<sup>22</sup> olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1365/1946), 8: 121.

<sup>22</sup> el-A’raf, 7/23.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî es-Sanânî, *Tefsîrû Abdürrezzâk*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Abduh, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1: 268; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992) 5: 454; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 1: 91; el-imam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425 /2005), 4: 385; Semerkandî, Bahrü'l-Ulûm, 1: 112; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye İlä Bulûğîn-Nihâye*, (B. A. E: Kulliyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, 1419/2008), 1: 244; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, 1: 109; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî, (Beyrut: Dâru İhyâit- Turâsi'l-Arabi, ts.), 1: 169; Ali b. Ahmed en-Neyşâbûrî el-Vâhidî, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1994), 1:124; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 1: 85; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Müeyesser*, 56; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 324; Alaüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebû Hasan el-Hâzin, *Lubâbü't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2: 190; Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dârü Taybe, 1418/1997), 3: 399; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endelüsî, *Tefsîrû'l-Bahrü'l-Muhît*, thk. ve Ta'lik, Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 318; Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Muhammed Mi'vad, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 13: 412; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, 1: 100; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-İnâeti*

Allah'ın (c.c.) emrine karşı gelmelerinden dolayı Hz. Âdem ve Havvâ'nın cezaları yeryüzüne indirilmek oldu. Ahiretteki karşılıklarına gelince Allah tövbelerini kabul edip onları affetmekle cezalarını düşürdü.<sup>24</sup>

Hz. Âdem ve Havvâ işte bu cümlelerle hatalarından pişmanlık duyup istiğfarda bulunmuşlardı. Bu ifadelerle günahlarını dile getirmiş, sonrasında tövbe ve istiğfara sarılmışlardı. Ancak İblis günahını kabullenmek yerine o, günahı Rabbi'ne atfedip ondan ümit kesmişti.<sup>25</sup> İblis âsi olup isyanında ısrarcı olurken Hz. Âdem günah işlemiş; ancak bu günahından tövbe etmiştir.<sup>26</sup>

Hz. Âdem ve eşi Havvâ nehyedildikleri halde ağacın meyvesinden yemekle hem kendilerinin hem de Allah'ın düşmanı olan İblis'e uymuş, nefislerine kötülük ettiklerinin farkına varmış, Allah'ın rahmet ve mağfiretine sığınıp günahlarının örtülmesini ve yaptıkları rüsvaylıkların terk edilmesini talep etmişler, aksi takdirde helaka uğrayanlardan olacaklarını dile getirmişlerdir.<sup>27</sup>

Hz. Âdem ile Havvâ'nın kaybettikleri nimetlerden dolayı iki yüz sene ağladıklarına dair İbn-i Abbas'tan bir rivayet nakledilmektedir.<sup>28</sup>

Hz. Âdem, tövbe ve istiğfar ettiğini dile getirdiği sözleriyle<sup>29</sup> beş şey konusunda bahtiyar (mutlu) olmuştur. Bunlar: Emre karşı gelmeyi itiraf etmek, pişmanlık duymak, nefisini kötülemek, tövbeye teşebbüs etmek ve rahmetten ümidi kesmemek. İblis de Hz. Âdem'in hilafına beş şeyle bedbaht (mutsuz) olmuştur. Bunlar da: Günahını kabul etmemek, pişmanlık

*alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbinâ'l-Hakîm el-Habîr*, (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285/1868), 1: 468; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî, (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1419/1999), 1: 33; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Tevîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, (b.y. Dârü'l-Hıyâi'l-Kütübî'l-Arabi, 1376/1957), 7: 2643; Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Tefsîrüş-Şa'râvî*, (Mısır: Ahbâru'l-Yavm, 1411/ 1991), 1: 273; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Alevî, *Hadâiku'r-Ravh ve'r-Reyhân*, (Beyrut: Dârü't-Tavk en-Necah, 1421/2001), 9: 257.

<sup>24</sup> Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîrû'l-Münîr*, (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1423/ 2003), 4: 525.

<sup>25</sup> Kâsımî, *Mehâsinu't-Tevîl*, 7: 2634.

<sup>26</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l- Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997), 2: 172.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5: 453; Hâzin, *Lubâbü't-Tevîl*, 2: 189.

<sup>28</sup> Ebü'l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud el-Âûsî, *Rûhu'l-Meânî fî-Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 1: 378.

<sup>29</sup> el-A'raf, 7/23.

duymamak, kendini kınamayıp azgınlığını Allah'a bağlamak ve O'nun rahmetinden ümidini kesmek.<sup>30</sup>

İslâm âlimleri Hz. Âdem'in tövbe ve istiğfarı konusunda çeşitli te'villerde bulunmuşlardır. Bir kısmı bu istiğfarın peygamberlerin günah işlediği sonucuna götürdüğünü ifade etmiştir. Bu görüşün müntesipleri delil olarak yukarıda zikri geçen âyeti getirmişlerdir. Bazı müfessirler de peygamberlerin ulvî konumları itibarıyla bu davranışın günah olmadığını ancak peygamberlere nispetle günah addedildiğini ifade etmiş, tövbe ve istiğfarın da evlâ olanı terk etmekten kaynaklandığını dile getirmişlerdir.

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Hz. Âdem ve Havvâ'nın âyette "Rabbimiz! Kendimize yazık ettik" ifadelerinin günah işlediklerine delâlet ettiğini ve sonrasında Allah'ın onları bağışladığını ifade ederken,<sup>31</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1086) bu ifadenin "Mendubu terk etmekle nefsimizin hakkını azalttık." anlamına geldiğini dile getirmiştir.<sup>32</sup> Vâhidî (ö. 468/1078) ise Hz. Âdem'in tövbe ederek günahını itiraf edip özür beyan etmesinin akabinde Rabbi'nin onun tövbe ve istiğfarını kabul buyurup bağışladığını vurgulamıştır.<sup>33</sup> Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1211) göre bu âyet Hz. Âdem'den büyük bir günahın sâdir olduğuna delalet etmektedir. Fakat bu günah henüz peygamber olmadan önce vuku bulmuştur. Dolayısıyla bu hususta ileri sürülebilecek suâl de bu şekilde zail olur<sup>34</sup> diyerek Hz. Âdem'in istiğfarının günah işlemekten kaynaklandığını ileri sürmüştür. Nisâbü'rî de (ö. 728/1327) Müfessir Râzî'ye mümasil bir yorum yaparak bu konuda en ihtiyatlı yaklaşımın olayın Hz. Âdem'in nübüvvetinden önce gerçekleştiğine inanılması olduğunu ifade etmiş, peygamberlerin masumiyetinin korunması adına delil olarak da "Rabbi yine de onu seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi." (Tâhâ 20/122) âyetini getirmiştir.<sup>35</sup>

el-Hazin (ö. 741/1341), Hz. Âdem'in âyette ifade edilen tövbe ve istiğfarının günah işlemekten kaynaklanmadığını dile getirerek onun mağfiret talebini şöyle anlar: "Peygamberlerin makamlarının yücelik ve

<sup>30</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrû'l-Bahru'l-Muhît*, 4: 282; Kâsımî, *Mehâsinu't-Tevîl*, 7: 2643.

<sup>31</sup> İbn Ebi Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 5: 1454.

<sup>32</sup> Tûsî, *Tıbyân*, 4: 374.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnan Davûdî, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1995), 1: 101.

<sup>34</sup> Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1997), 5: 221; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, 9: 65; Zuhayli Vehbe, *et-Tefsîrû'l-Münir*, 4: 526.

<sup>35</sup> Nisâbü'rî, *Tefsîrû Garâibi'l-Kur'ân*, 4: 578.

ulvîliği aynı zamanda Allah'ı (c.c.) tanıma konusundaki dereceleri onları Allah'tan (c.c.) korkmaya kendilerini başkalarının sorumlu tutulmadığı hesaba çekilme korkusuna sevk etmiştir. Bunun yanında onlar te'vilde ve sehven kendilerinden sadır olan fiiller konusunda korku içerisindedirler. Dolayısıyla kendilerinden sadır olan bu davranışlar onların itaatlarının kemâl derecesinde olmasına ve makamlarının yüceliğine nispetle günah sayılır. Yoksa onların irtikâp ettiği bu günahlar arınmış olmaları, münezze olmaları, içlerinin semavi vahiy ve kudsi zikirle ma'mur olmaları, dış görünüşlerinin de salih ameller ve Allah'tan (c.c.) korkan insanlar olmalarıyla beraber başkalarının işlediği günah ve isyanlar gibi düşünülemez. 'Ebrâr'ın (iyi kulların) hasenâtı (iyilikleri), mukarreblerin (Allah'a en yakın olan kulların) seyyiâtı (kötülükleri, günah ve kusurları) gibidir.' dendiği gibi peygamberlerin de davranışları söz konusu bu özelliklerinden dolayı onlara nispetle günah addedilir. Yani bu tür davranışlar başkalarına nispetle iyilik olarak kabul edilirken kendi hallerine nispetle günah telakki edilir."<sup>36</sup>

Âlûsî (ö. 1270/185), Hz. Âdem'in makamına bakarak şöyle denilmesinin daha ihtiyatlı olacağını beyan etmiştir: "Hz. Âdem'den sadır olan fiil sehiv ya da te'vilde hata yapmaktan kaynaklı ve onun nübüvvetinden öncedir. Ancak bu hata kendi şanına nispetle ve Allah'ın (c.c.) ona faziletinin çokluğuyla büyük hale gelmiştir."<sup>37</sup>

el-Merâğî (ö. 1371/1951) ve Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Alevî tefsirlerinde, peygamberlerin günah işlemekten masum olmalarıyla beraber Hz. Âdem'den sadır olan günah ve akabinde onun tövbe ve istiğfar etmesi ile ilgili üç görüş beyan ederler:

Birincisi, Hz. Âdem'e isnat edilen isyân nübüvvetten öncedir. Peygamberler ise nübüvvetten sonra günah işlemekten masumdur.

İkincisi, ona isnat edilen isyân unutmamasından dolayıdır. Unutma nedeniyle sadır olan bu olayın büyüklüğünden dolayı isyân olarak isimlendirilmiştir.

Üçüncüsü, bu kıssa diğer kıssalarda olduğu gibi müteşâbih âyetler kapsamına girer. Dolayısıyla müteşâbih olan bu tür kıssaları zâhirine hamletmek mümkün değildir.<sup>38</sup>

Şa'râvî'ye (ö. 1418/1998) göre bu âyet Hz. Âdem'in irtikâp ettiği günahın büyüklenerek işlediği bir günah olmayıp bilakis gaflet sonucu

<sup>36</sup> Hâzin, *Lubâbü't-Te'vil*, 2: 189.

<sup>37</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9: 402.

<sup>38</sup> Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, 1: 90; Alevî, *Hadâiku'r-Ravh ve'r-Reyhân*, 1: 325.

işlediği bir günah olduğuna delâlet etmektedir. Ona göre İblis'in işlediği fiil ise büyülenme neticesinde meydana gelen bir günahı. Ancak Hz. Âdem o hatayı yaptığında kendisinden bir üzüntü ve bir kırılma sadır oldu.”<sup>39</sup>

Hz. Âdem'in istiğfar konusu İslam alimleri tarafından günah veya evlâ olanı terk etme, nübüvvetten önce veya sonra gibi tartışma başlıkları altında irdelenmiş olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerim'de belirtildiği üzere Hz. Âdem ve Havvâ, Allah'ın (c.c.) emrine karşı gelerek kendilerine yazık ettiklerini ve bundan dolayı bağışlanma istediklerini, aksi takdirde kaybedenlerden olacaklarını dile getirmişlerdir. Bu şekilde istiğfarda bulunarak Rablerinden merhamet ve bağışlanma talep etmişlerdir.

Yukarıda Âdem'in (a.s.), cennette kendisine nehyedilen ağacın meyvesinden yemekle büyük günah işleyip işlemediği ile ilgili dile getirilen iddiaları serdetmeye çalıştık. Meselenin Hz. Âdem'in (a.s.) işlediği fiilin, onun nübüvvetinden önce gerçekleştiği ve peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işlemelerinin mümkün olduğu noktasında değerlendirilmesi te'vil açısından büyük kolaylık sağlayacaktır. Ancak konu peygamberlerin nübüvvetten önce de büyük günah işlemekten mâsum oldukları bağlamında ele alınıp işlenen fiilin büyük günah olmadığı iddia edilirse ya da Âdem'in (a.s.) işlediği bu fiilin nübüvvetinden sonra gerçekleşmiş olduğu dile getirilerek âyete farklı anlamlar verilip çeşitli yorumlar yapılırsa çok tutarlı olmayan te'villere gidildiği açıkça görülecektir. Âdem'in (a.s.) bu fiiliyle büyük günah işlemediği yönünde dile getirilen delillere dikkat edildiğinde kesin ve net olarak onun büyük günah işlemekten hâlî olduğunu söyleyebilmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü yasaklanan ağaçtan yemenin akabinde onunla ilgili getirilen Kur'an âyetlerine dikkat edildiğinde Âdem'in (a.s.) yaptığı fiil, kanaatimizce onun büyük günah işlediğini doğrular niteliktedir. Zira “Âdem, Rabbine baş kaldırdı ve yolunu şaşırdı.” (Tâhâ 20/121) âyetinde onunla ilgili iki fiil (عَصَى ve غَوَى) kullanılmıştır. Bu fiiller irdelenmeye ve te'vil edilmeye muhtaçtır. Bu fiillerden ilki عَصَى fiilidir. Lügat kitaplarına bakıldığında عَصَى lafzının “emre muhalefet etmek, inat etmek, itaat etmekten ayrılmak,<sup>40</sup> emre itaat

<sup>39</sup> Şa'râvî, *Tefsîruş-Şa'râvî*, 1: 273.

<sup>40</sup> Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, “Asâ” *Mu'cemül-Lüğa'l-Arabiyye el-Muâsıra*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 2: 1511; en-Neccâr, İbrâhim Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed, “Asâ” *el-Mu'cemü'l-Vasît*, thk. Mecmaü'l-Lüğa el-Arabiyye, (Mısır: Mektebetüş-Şurûkid-Devliyye, 1424/2004), 606.

göstermeyip aykırı davranmak, kulun Rabbinin emrine aykırı davranması,<sup>41</sup> غَوَى kelimesinin ise “fesat, yaşantının fesada gitmesi,<sup>42</sup> sapıtma, dalâlet, başarısızlık,<sup>43</sup> akıllı olmanın zıddı, işin kararması, işi bilmemek, batıla dalmak,<sup>44</sup> dalâlette derinleşmek, sapıklıkta aşırıya gitmek, haktan sapmak ve arzularına meyletmek<sup>45</sup> anlamlarına geldiği görülecektir. Tüm bunlarla birlikte o zaman yukarıda zikrettiğimiz âyete nasıl bir anlam vereceğiz? Âyete “Âdem (a.s.) Rabbinin emrine karşı çıktı ve sapıtı.” “Âdem (a.s.) itaatten ayrıldı ve batıla daldı.” “Âdem (a.s.) inat etti ve haktan saptı.” anlamlarını verdiğimizde acaba hâlâ Âdem'in (a.s.) büyük günah işlemediğini rahatlıkla ifade edilebilecek miyiz? Dahası bunun nübüvvetten sonra olduğunu nasıl iddia edebileceğiz? Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işlemekten mâsum olmadıkları<sup>46</sup> yönünde dile getirdikleri görüşlerle konuya yaklaşmak kanaatimizce daha isabetli tespitlerde bulunmaya imkân sağlayacaktır. Meseleyi Âdem'in (a.s.) irtikâp ettiği bu fiilin nübüvvetten önce olduğunu, bu bağlamda peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işlemekten mâsum olmadıkları yönünde görüş beyan edenlerin ekseninde ele almak bizlerin daha tutarlı çıkarsamalarda bulunmasına olanak sağlayacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz âyet ve içinde geçen iki fiille ilgili yapılan tahlile rağmen hâlâ Âdem'in (a.s.) işlediği fiilin zelle olduğunu ya da evlâ olanı terk etmekten kaynaklandığını iddia etmek, zorlama te'villerle işin içinden sıyrılmaktan başka bir şey değildir. Kanaatimizce Âdem (a.s.) yasaklanan ağaçtan yemekle büyük günah işlemiştir. Ancak işlediği bu günah onun nübüvvetinden önce olmuştur. ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى. “Rabbi yine de onu seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.” (Tâhâ 20/122) âyeti de görüşümüzü destekler mahiyettedir. Zaten İslâm âlimlerinin birçoğu da

<sup>41</sup> Şeyh Ahmed Ridâ, *Mu'cemü Metnil-Lüğa*, (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1377/1908), 4: 126; İbn Manzûr, “Asâ”, 15: 67; Zebîdî, “Asâ”, 39: 58.

<sup>42</sup> Ebî Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “Ğvy” *Tehzîbül-Lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Mısır: el-Müessesetü'l-Misriyye, ts.), 8: 218.

<sup>43</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî el-Fârâbî, “Ğvy”, *es-Sihah Tâcü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Temir, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 14430/2009), 862; Muhammed bin Ebî Bekr bin Abdülkâdir el-Hanefî er-Râzî, “Ğvy”, *Muhtarus-Sihah*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1999), 427; Zebîdî, “Ğvy”, 39: 197.

<sup>44</sup> İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, “Ğvy”, *Mu'cemü Mekâyisil-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (b.y., Dârü'l-Fikr, ts.), 4: 399.

<sup>45</sup> Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, “Ğvy”, 2: 1652.

<sup>46</sup> Abdülganî Abdülhâlık, *Huciiyyetüs-Sünne*, (b.y., Matâbiü'l-Vefâ, ts.), 114.



Âdem'in (a.s.) işlediği fiilin nübüvvetinden önce gerçekleştiğine vurgu yapmıştır.<sup>47</sup>

### Sonuç

Hiz. Âdem'in istiğfar etmesi ile ilgili yukarıda detayı verilen görüşler ve getirilen delillere dikkat edildiğinde bu noktada iki farklı yaklaşımın sergilendiği görülecektir. Bir kısım müfessirler, onun istiğfar etme sebebini evlâ ve efdal olanı terk etmeye bağlamakta bazıları da işlediği günahın ötürü mağfiret talebinde bulunduğunu dile getirmektedir. Her iki grubun iddiaları ve getirdikleri deliller göz önüne alındığında Hiz. Âdem'in istiğfar etme sebebini evlâ olanı terk etmekten kaynaklandığını savunmak kanaatimizce iyi niyetle yapılmış ancak zorlama te'villerdir. Hiz. Âdem'in diğer tüm peygamberler gibi hem maddî ve hem de manevî yönden temâyüz etmiş ve yüce vasıflı olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir. O, bu özel konumu itibarıyla sıradan insanlardan pekâlâ farklı olmak zorundadır. Ancak, bu noktada onun asla günah işlemediğini iddia etmek başlangıçta şartlanılarak peşinen verilen bir hüküm mesabesinde. Hiz. Âdem de beşer vasfıyla muttasıf bir insan olup her insan gibi hür iradeye sahip ve hata yapabilme özelliği bulunan bir varlıktır. Bizce Hiz. Âdem emre aykırı hareket edip günah işlemiş ardından da tövbe ve istiğfarda bulunmuştur. Hiz. Âdem'in (a.s.) işlediği bu fiil, sonrasında kendisi için kullanılan ağır kınama ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bir günahdır. Aynı zamanda bu günah küçük değil büyüktür. Ancak onun bu cürmü işlemesi şerefli nübüvvet makamına hâlel getirecek özellikte değildir. Çünkü o, bu günahı

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *et-Tefsîrü'l-Besît*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî, (Riyad: Silsiletür-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2008), 2: 383; Râzî Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5: 221; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11: 257; Nâsiruddîn Ebül-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafîi el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, (Beyrut: Dârü İhyait-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1: 74; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'An Kıvâ'ir-Reyb (Şerhu Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, (B.A.E: Câizetü Dubâi Ed-Devliyye li'l-Kurânî'l-Kerîm, 1434/2013), 6: 356; Şîrbînî el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 1: 52; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, 9: 65; Hâzin, *Lubâbü't-Tevîl*, 2: 188; Nîsâbü'rî, *Tefsîrû Garâibi'l-Kur'ân*, 4: 578; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5: 151; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fennir-Rivayeti ve'd-Dirayeti Min İlimit-Tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007), 925; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali el-Kannevcî el-Buhârî, *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 8: 289; Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, *Merâhu Lebîd li Keşfi Ma'na'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1: 366; Kâsimî, *Mehâsinu't-Tevîl*, 5: 2640; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 1: 90; Saîd Havva, *el-Esâs fit-Tefsîr*, (Kahire: Dârüs-Selâm ts.), 1: 118.

nübüvvetten önce irtikâp etmiştir. “Rabbi yine de onu seçip tövbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.” (Tâhâ 20/122) âyeti de bu görüşün bariz bir delilidir. Zira ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu da “Peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günahları irtikâp etmekten mâsum olmadıklarını” kabul etmektedirler.

Bir başka yönden işlenen bu günah kaaatimizce ilk insan olan Hz. Âdem'in fitratı gereği olup daha sonra gelecek insanların da hata yapmaya meyyal bir yaratılıştaki olduğuna işarettir. Yani onun sergilediği sözü edilen emre muhalif bu davranışını sadece işlenen bir günah olarak telakki edemeyiz. Bu eylem bir bakıma manevî bir görev olarak da düşünülmelidir. Zira söz konusu o günah işlenip yeryüzüne inilmemiş olsaydı insan nesli olmayacaktı. Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.s.) gibi bir torun da dünyayı şerefleştirmiş bulunmayacaktı. Tüm bunları tesâdüfmüş gibi algılamak ve bu gerçeği göz ardı etmek bizce isabetli bir yaklaşım değildir. Dikkat edilirse Âdem (a.s.) işlediği bu mâsiyetinden tövbe edip Rabbinden mağfiret dileyerek kendi nefesine zulmettiğini itiraf etmiş, ardından da Rabbi onu seçip kendisine yaklaştırmıştır. İşlediği günahından ötürü onu tövbe etme yoluna iletip tövbesini de kabul etmiştir. Ancak her ne kadar Hz. Âdem'in işlediği bu aykırı davranıştan ötürü tövbe ve istiğfar etmesi kabul görse de bu nedâmet onun ve eşinin cennette tekrar karar kılmalarına imkân sağlamamıştır. Dolayısıyla onların cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmesi bir raslantı olmamış aynı zamanda insan neslinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

### Kaynakça

- Abdülganî Abdülhâlık. *Hucciyetüs-Sünne*. b.y., Matâbiü'l-Vefâ, ts.
- Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemül-Lüğâ'l-Arabîyye el-Muâsıra*. 2 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Alevî, Muhammed el-Emin b. Abdullah. *Hadâiku'r-Ravh ve'r-Reyhân*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tavk en-Necah, 1421/2001.
- Âlûsî, Ebül-Fadl Şihabuddîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fi-Tefsîrî'l-Kurâ'ni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mesûd. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1409/1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebül-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafîi. *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyait-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Câvî, Muhammed b. Ömer Nevevî. *Merâhu Lebîd li Keşfi Ma'na'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 3 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. *es-Sıhah Tâcü'l-Lüga ve Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Temir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 14430/2009.
- Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Muhammed Mi'vad. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe. *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşi. 5 Cilt. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1419/1999.
- Ebü Hayyân, Esîrüddîn el-Endelüsî Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *Tefsîrül-Bahru'l-Muhît*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ezherî, Ebî Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyye, ts.
- Hatîb, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî. *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-İlâneti alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbânî'l-Hakîm el-Habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285/1868.
- Havva, Saîd. *el-Esâs fit-Tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dârüs-Selâm, ts.
- Hâzin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebû Hasan. *Lubâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsil-Lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y., Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşi ed-Dimeşkî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, t.s.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Müeyesser fî İlmit-Tefsîr*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002.
- İsfahânî, Ebî'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb Hüseyin. *el-Müfredât fi- Garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Nazar Mustafa Elbanî, ts.
- İstanbûlî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-Haneffî el-Mevlâ Ebü'l-Fidâ. *Ruhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali el-Buhârî. *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992.

- Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım el-Hallâk. *Mehâsinu't-Tevîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 17 Cilt. b.y. Dârü-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1376/1957.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye İlâ Bulûğün-Nihâye*. 13 Cilt. B. A. E: Kulliyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, 1419/2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1384/1965.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-İşârât*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Mağlûs, Sami b. Abdullah. *Atlasu Târîhi'l-Enbiyâi ver-Rusûl*. Riyad: Mektebetü Âbikân, 1426/2005.
- Mâtürîdî, el-îmam Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425 /2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1365/1946.
- Muhammed Fuâd Abdülbâki. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- Neccâr, İbrâhim Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. thk. Mecmau'l-Lüga el-Arabiyye. Mısır: Mektebetüş-Şurûkid-Devliyye, 1424/2004.
- Nîsâbü'rî, Nizamuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyin el-Kummî. *Tefsîrû Garâibi'l-Kur'ân ve Regâibi'l-Furkan*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1997.
- Sanânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî. *Tefsîrû Abdürrezzâk*. thk. Dr. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mua'vvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetü Târîhu'l-Arabi, 1418/1997.
- Sem'ânî. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid Âdil, Ahmed Abdülmevcud. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîruş-Şa'râvî*. Mısır: Ahbârü'l-Yavm, 1411/ 1991.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fennir-Rivayeti ve'd-Dirayeti Min İlmit-Tefsir*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007.
- Şeyh Ahmed Ridâ. *Mu'cemü Metnil-Lüğâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1377/1908.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Tahtâvî, Şeyh Ali Ahmed Abdülâl. *Minhâcü'l-Ebzâr Şerhu Kitâbi't-Tevbeti ve'l-İstiğfar li-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'An Kınâ'i'r-Reyb (Şerhu Hâşiyetü'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. B.A.E: Câizetü Dubâi Ed-Devliyye li'l-Kurânî'l-Kerîm, 1434/2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali. *et-Tıbyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-Arabi, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Vesît fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Davûdî. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1415/1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *et-Tefsîrû'l-Besît*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî. 25 Cilt, Riyad: Silsiletür-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2008.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyini. *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahavî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Küveyt, 1404/1984.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-Münîr*. 17 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1423/ 2003.



**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

ISSN 1303-2054 | e-ISSN 2564-7741

Yıl: 24, Sayı: 41, Ocak-Haziran 2019

**GÜNÜMÜZÜN KÜRESELLEŞMİŞ TOPLUMUNDA  
ÖZGÜRLÜK VE KİMLİK\***

**Mütercim: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL**

kartalabdullah@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1075-0134

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

**FREEDOM AND IDENTITY IN THE IDEOLOGICAL CONTEXT OF  
THE CURRENT GLOBALIZED SOCIETY**

**Prof. Dr. Adrian LEMENİ**

Bükreş Üniversitesi Ortodoks Teoloji Fakültesi, Bükreş, Romanya.

**Atıf@** Adrian Lameni. "Freedom And Identity In The Ideological Context Of The Current Globalized Society (Günümüzün Küreselleşmiş Toplumunda Özgürlük Ve Kimlik)". Çev. Abdullah Kartal. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019): 229-238.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Tercüme Makale / Translated Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 28 Şubat 2019 / 28 February 2019
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 12 Haziran 2019 / 12 June 2018
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran 2019 / 15 June 2018
<b>Sayı – Issue</b>	: 41
<b>Sayfa / Pages</b>	: 229-238.

\* Bu makale, Adrian Lameni tarafından "European Journal of Science and Theology" 9/5 (Ekim 2013): 65-71'de yayınlanan Freedom And Identity In The Ideological Context Of The Current Globalized Society isimli makalesinin tercümesidir.

## Öz

Günümüz dünyasının kimlik krizi, sadece ekonomik, sosyolojik ve siyasal ölçekler kullanılarak ve dinî boyutun gereksinimlerinden sıyrılarak anlaşılabilir. Kişisel ve toplumsal kimlik krizi, dinî geleneklerin temel referanslarına dönük bir hafıza kaybıyla üstesinden gelinemeyecek bir bakış açısı krizini yansıtmaktadır. Kimlik ile özgürlük arasındaki derin bağlantıyı araştırmak için dinî tecrübelerin tanımlanması ile yapılandırılmış bir hafızanın kabulüne ihtiyaç vardır. Özgürlük ile kimlik arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Özgürlük ve özellikle dinî özgürlük, belli bir kimlik tipinin desteklenmesi ile beslenen gerçekliklerdir.

Gerçek özgürlüğe, Hakikatin hayatına katılarak ve ruhsal bir düşünme ve var olma yoluyla ulaşılabilir. Ruhsal özgürlük, kuramsallaşmış kalıpların ve ideolojik çizelgelerin içine sıkışmak değildir, tersine o Hakikate bağlanarak izinden gitme ve Hakikati paylaşma özgürlüğüdür. Kutsal Ruh insanın özgürlüğünü iptal etmez, onu ilâhî iradeye yöneltmek üzere yüceltir.

**Anahtar Kelimeler:** özgürlük, kimlik, ideoloji, küreselleşme, hakikat

## 1. Giriş

Mevcut uluslararası şartlar, farklı kültürel ve dinî geleneklerin karşılaşmasına olanak sağlayan bir arka plan oluşturmaktadır. Ortak değerlere şahit olmakla değeri anlaşılan yapı demek olan diyalogu güçlendirmek için işbirliği yapmak, özgün kimlikleri yeknesak hale getirmeye veya farklı din ve görüşleri birleştirmeye çalışmak demek değildir. Aynı zamanda farklı ideolojiler tarafından desteklenen kişiler arası birliğin vurgulandığı bu şartlar altında kutsalın ve kişisel onurun yeniden gündeme getirilmesi ve ona değer verilmesi için çalışmak zorunludur.

Günümüz dünyasının kimlik krizi yalnızca ekonomik, sosyolojik ve politik ölçekler kullanılarak ve dinî hayatın gerektirdiklerinden sıyrılarak anlaşılabilir. Kişisel ve toplumsal kimlik krizi, dinî geleneklerin temel referanslarına dönük bir hafıza kaybıyla üstesinden gelinemeyecek bir bakış açısı krizini yansıtmaktadır. Kimlik ile özgürlük arasındaki derin bağlantıyı araştırmak için dinî tecrübelerin tanımlanması ile yapılandırılmış bir hafızanın kabulüne ihtiyaç vardır. Özgürlük ile kimlik arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Özgürlük ve özellikle dinî özgürlük, belli bir kimlik tipinin desteklenmesi ile beslenen gerçekliklerdir.



Günümüzün göz alıcı teknolojilerine ve küresel topluma bağlı olarak gerçekleşen siber devrim, her tür kimliğe yönelik büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Karşı konulamaz bir küreselleşme sürecinde ilerleyen bir dünyada herhangi bir kimliğe sahip olmanın ne anlamı olabilir ki?

Toplumun akışkanlığı; şirketler, devlet ve iş gücü esnekliği arasındaki ilişkilerin değişimine bağlı olarak yeni bir toplum inşa eden bir medya tarafından kontrol edilen sanal bir kültür sunmaktadır. Böyle bir toplumda küreselleşme artık yalnızca ekonomik bir fenomen değildir. Küreselleşme süreci, her şeyden önce, kültürel ve dinî bir içebakışı da ihtiva edecek şekilde, parça-bütün ilişkisinin ve neyin özel neyin genel olduğunun ciddi bir analizini gerektirmektedir.

Soru şudur: Günümüz dünyasında kültürel, ruhsal veya ayrı bir kimlik takınmak, kenara itilecek veya ayıplanacak bir eylem midir? Kimliğini ortaya koyma arzusunda veya farklı olma hakkını kullanmakta yanlış olan bir husus var mı? Kişi, küreselleşme ile bugünün dünyasında var olan pek çok farklı kimliği nasıl uzlaştırabilecektir? Bu sorulara cevap verebilmek için sosyolojik bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Fakat teolojik bakış açısının, üstesinden gelinmesi zor şu hakikat karşısında daha da kapsayıcı bir yaklaşıma ihtiyacı vardır: Küreselleşmiş bir toplumda kişi dinî kimliğini nasıl ifade etmelidir, bir ağ sistemi olarak görülen bir dünyada böylesine bir kimliğin ne tür bir gücü vardır?

Kişisel bir kimlikten söz edebiliriz fakat dahası, çeşitli sosyal grupların kimliğinden de söz edebiliriz. Kimlik, belirli bir anda sosyal grubu tanımlayan kültürel karakteristiklerin bir ifadesidir. Kimlik, sosyal grubun varlığının anlamını dile getirir ve grubun önceliklerini belirler. Kimliğin sosyal dizaynının çeşitli yönleri vardır. Sennett, Anderson, Gellner ve Calhoun<sup>1</sup> gibi sosyologlara göre, meşruiyetin, diğer sosyal aktörler üzerindeki hâkimiyetlerini rasyonalize etmek suretiyle topluma yön veren kurumlar tarafından takdim edilen bir kimliği vardır.

Keza, tuzu kuru çoğunluk tarafından ezilen ve yaftalanan grupların direnç gösteren kimliğinden de söz edebiliriz. Bu kimlik tipinde bir çeşit kimlik politikası yaratılmıştır. Aynı şekilde, verili bir durumda yeni bir sosyal kimlik yaratmaya çalışan belirli sosyal grupların yer aldığı kimlik projeleri de söz konusudur. Kimliklerin dinamikleri, onlara bir kimlik türünden diğerine dönüşme olanağı verir. Örneğin bir direnç kimliği, sonrasında topluma kendi

<sup>1</sup>Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité* (Paris: Fayard, 1999), 21.

görüşünü dayatan bir meşruiyet kimliğine dönüşmek üzere, önce bir proje kimliği halini alabilir.

Bu tarz dinamikler tarafından karakterize edilen bir sosyal süreçte kişi, doğru kimliği tanımlamak ve bu kimliğin hangi dereceye kadar köktenci bir pozisyona dönüşebileceğini belirlemek zorundadır. Köktencilikten ne anlamalıyız? Tanınmış sosyolog Manuel Castells'e göre köktencilik, "bireylerin ve sosyal kurumların davranışlarını tanımlayarak Tanrı'nın Kanunu'ndan çıkarılmış ve Tanrı ile insan arasında aracılık eden iyi tanımlanmış bir otorite tarafından açıklanmış kurullarla ortak bir kimlik inşa etmeyi" ihtiva eder.<sup>2</sup>

Mevcut dönemin tipik dinî köktencilik örneklerine bakmak ilginç olacaktır. Bunun için Castells'in İslâm köktenciliği hakkındaki sosyolojik analizini takip edelim. Her ne kadar *İslâm* kelimesinin kendisi Allah'a şartsız teslimiyet anlamına gelse de, İslâm'ın, kendi bünyesi bakımından fundamentalist olarak mülâhaza edilmemesi gerektiğini söyleyen pek çok uzman bulunmaktadır.

Dinî prensipler bütünü olarak Kur'an İslâm toplumlarında değişmez olarak kalmasına rağmen bu toplumlar ve onların kurumları çoğulcu bir anlayışa sahip olabilmektedir. Dinî otoritenin siyasî otoriteye resmi olarak hâkim olduğu pek çok İslâm toplumu mevcuttur. Şeriatin (Kur'an tarafından tesis edilen İlahî Kanunun) tamamen katı olmadığına, müminler için bir rehber olduğuna, tarihî ve sosyal bağlama uyarlanabilir olduğuna inanan pek çok Müslüman vardır.

Savunucularının köklerini tarih içerisinde bulmaya ve kutsal metinleri buna şahit göstermeye çalışmalarına rağmen İslâmî köktenciliğin bir geleneği mevcut değildir. İslâmî köktencilik, daha çok, herhangi bir tarihsel geleneğe dayanmadan kültürel bir kimliği dinî ve politik göndermelerle yeniden inşa etme eğilimine ilişkindir. Castells der ki: "Kutsalın siyasallaştırılması, siyasetin kutsallaştırılması ve İslâm'ın meşru buyruklarının sosyal teslimiyete dönüştürülmesi, siyasî amaçlarının ve anlamı sonradan icat edilmiş politik bir kimliğin hizmetine koşulmuş araçlardır. Bu, ultra modern bir eğilimdir".<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Castells, *Le pouvoir*, 24.

<sup>3</sup>Castells, *Le pouvoir*, 28.

## 2. Değersiz ve Sunî Olanın Tercih Edilmesi Sonucu Özgürlüğün Çöküşü

Değersiz şeylerin sürekli bir biçimde önemszenmesi, geçici olan şeylerin mutlaklığını destekleyerek ve mevcut teknolojinin meydana getirdiği sanal bir dünya aracılığıyla gerçek hayatı işgal ederek hakikî özgürlüğü suiistimal etme riski taşımaktadır. Mevcut tüketimcilik ideolojisi, aksiyolojik hiyerarşiyi tersine çevirerek, değersiz ve önemsiz olanı tercih etme tutumunu beslemektedir. İnsanı tüketen bir hayvana indirgeyen tüketimcilik, küllî bir mutluluğun reçetesini sunduğunu iddia etmekte, sahte ideallerle insanı kandırmakta ve temel hakikatlere zarar veren fakat cezbedici bir görüntüyle sunulan anlamsızlığın, hiçliğin hâkimiyetini dayatmaktadır. Zira muasır insan, derin ve tutarlı manalar üzerinde yoğunlaşma ve açık bir şuur geliştirme konusunda gittikçe zorlanmaktadır.

Neyin aslî olduğuna dair sağduyulu ve tutarlı tercihler, bir hiçlik ve anlamsızlık kültürü inşa eden tüketimcilik ideoloji açısından istenmeyen ve rahatsızlık veren hakikatlere dönüşmüştür. Varlığın saçmalığının farkında olma ve hiçbir şeyi tercih etmeme, nihilizmin kavramlarındandır. Oysaki hiçbir şeyi arzulamama ve onu seçmeme, ilâhî yaratmayı taklit etmeye dönük bir yönelişi ifade etmektedir.

Nihilizm, daimî olarak hiçliği beslemek suretiyle, yeni bir dünya ve yeni bir insan inşa etmek için, dünyevî bir cenneti kurmayı vadeden bir bin yılcılık yanılgısını güçlendirmektedir. Bu dünyevî cennet yanılgısı, insanın, Hıristiyanlığın ahirete bakışını başka yöne çeviren otonom gücü tarafından ortaya konmuştur. İncil'de *zaten* ve *henüz değil* kelimeleriyle dile getirilen uhrevî endişenin yerini, maddî ve biyolojik meselelere odaklanma almıştır. Artık insan, sanki Tanrı ve sonsuz hayat yokmuş gibi davranmaktadır.

Bu açıdan bakınca hayat ve özgürlük, onların yerine geçen vekilleri tarafından işgal edilmiştir. *"Bu yeni nihilist dünyada insanoğlunun bütün enerjisi dünyevî endişelere adanmıştır. Bütün bileşenleriyle çevre, üretim amacıyla kullanılmalı ve insanın tek muhtemel mutluluğunun bu dünyada olduğunu hatırlatmalı; daha doğrusu dünyevî endişelerin mutlak hâkimiyeti kurulmalıdır. Bu dünya üzerindeki ilâhî tesirin son izini ve insanların kalbindeki imanın son kalıntısını da ortadan kaldırmak isteyenler tarafından inşa edilen sunî dünya, her şeyi kuşatıcı ve her yerde var olmayı öylesine*

*vadetmektedir ki onun ötesinde bir şeyin olabileceğini düşünmek, hayal etmek ve hatta ummak bile imkânsız hale gelmektedir.*"<sup>4</sup>

Günümüz bilgi toplumunun paradigmasında mekân, hayatın yoğunluğunu yapay olanın pahasına indirgeyen teknolojik bir akışla ilişkilendirilmiştir. Mekân, karmaşık bir mekanizmaya sahip bir çarkın inşa edileceği alana dönüşmüştür, insan ise bu çarkın sadece bir dişlisidir. Bu bütünleşme işlemi varlık alanında yaygın, kararlı ve yarı mevcuttur. Kendiliğinden olma zevki ve hayatın doğallığı, sistem verimliliği adına dayatılan bir şekilcilik ve kuralların katılığı tarafından işgal edilmiştir.

Böylece, mekân, hayatın ve bütünleşmenin mükemmel bir ortamı olarak, çeşitli baskılar altında bulunan bir şebekeye ve ağısı bir yapıya dönüşmek suretiyle zayıflamıştır. Sürprizler ile varlığın beklenmedik gelişmeleri, ölçsüz organizasyon tarafından, gerçekliği en son ayrıntısına kadar düzenlemeye çalışmak suretiyle yapay bir şekilde ortadan kaldırılmıştır. Hayatın macera dolu evreni, yerini sunî teknolojik bir evrene bırakmıştır. Esasen, bu teknolojik evrenle uyum sürecinin bizi götüreceği yer, yapay zekâ mantığının ve bilgisayar algoritmalarının doğurduğu bir sonuç olarak anlaşılan bir gerçekliktir.

Gittikçe artan bir oranda sanal âlem gerçek âlemin, yoğun endüstrileşmenin yarattığı yapay sistem ise somutun hayatın yerini almaktadır. Böylece mekân, endüstrileşme sonrası dünyaya ait insanın ihtiyaç ve arzularını sunî bir şekilde arttıran çok sayıdaki ideolojinin gelecek planlamalarına konu edilmektedir.

Sürekli bir biçimde sanal âleme ve ağısı dünyanın teknolojik sistemine bağlanan insan, derin ve makbul ilhamlarına yabancılaşmış bir ortamın esiri haline gelir. Artık o, modern ideolojik silindir karşısında güçsüz ve bağımlı hale gelerek gittikçe daha fazla edilgen, sadece kitle iletişim araçlarının teşvik ettiği ideal ve hedefleri gerçekleştirecek uyarıcılara cevap vermeyi öğrenmiş bir bireydir. Hayat da, yapay bir evrene eklemelenmiş başarı kalıpları haline gelmek suretiyle kendi hakikatinden mahrum kalmıştır.

Gerçek kültürün temel özelliği olan ve geleneksel, şekilci düşüncüyü aşabilen bir zihnin canlı ve tabii bir idrak kuvveti demek olan eleştirel tefekkür, bu teknolojik âlemde sulandırılmıştır. Teknolojik bir düzenek içerisinde iş gören biçimsiz bir mantık, takıntılı bir düzeyde haricî ve değersiz bir şekilcilik tutkusunu besleyerek, geleneksel varoluş kalıplarını totolojik bir

<sup>4</sup> Seraphim Rose, *Nihilismul si revelatia lui Dumnezeu in inima omului* (Bükreş: Anastasia, 1997), 90.

tarzda tekrar tekrar yeniden üretmektedir. Varlık âlemi; derin düşüncelerin, dile gelen kelimelerin ve canlı mimiklerin anlam ufuklarından yoksun kalmıştır.

### 3. Özgürlük ve Hakikat

Özgürlük; eğer sefahate, kendi günahının ve kötü iradeye düşkünlüğünün tezahürüne indirgenirse, artık hakikate müteveccih değildir. Gerçek özgürlük, Hak ve hayatı dünyayla paylaşmayı gerektirir. Hz İsa şöyle der: “Ben Yol, Hakikat ve Hayat’ın kendisiyim.” (Yuhanna 14/6), “Siz hakikati bilecek ve hakikat de sizi özgürleştirecektir”. (Yuhanna 8/32). Yalnızca bilgi ve Hakikate nüfuz etme, Tanrı’dan bağımsız olma olarak anlaşılan ve bu şekilde yaşanan sahte özgürlüğün sunduğu yanılgıyı parçalayıp kırabilir. Günümüz dünyasının nihilizm, sekülerizm ve tüketimcilik ideolojilerinin tesiri altındaki vicdanı, artık Hakikat ile olan ilişkisine temerküz etmiş değildir. Mevcut görecelilik bağlamında Hakkın hakikati, çağdışı ve yersiz gibi görünmektedir. Hakkı araştırma ve ona yönlendirme gayreti, varoluşsal bir çaba ve tutarlılık içermesine rağmen, çeşitli ideolojilerce uyuşturulmuş yığınların gözünde zahmetli ve rahatsızlık verici olmaktadır. Günümüzün ideolojik bağlamı, maddi ve manevi konforu önceleyen eğilimleriyle, Hakikati gizlemektedir.

Günümüzün önde gelen bir ideolojisi olan nihilizmin inşa ettiği çağdaş zihniyet, artan düzeyde insanı Hakikate yabancılaştırması ve hata ile hileyi beslemesi sonucunda, şeytanî bir kurnazlıkla, yalanı gerçek gibi ve aldatmayı doğruluk gibi göstermektedir. Nihilizm çağdaş insanın zihin ve kalbine o derece nüfuz etmiştir ki, artık görecelilik, nesiller boyunca varoluşsal bir katiyet içinde takip edilen bir yaşam biçimini inşa etmiş en sağlam hakikatleri bile aşındırmıştır.

İsa Mesih’te gerçekleşen bir vahiy olarak zuhur eden hakikat, kavram ve ideolojileri putlaştırmaktan bizi korur ve bize, bu Hakikat’in, ideolojik kavram ve kalıplarca tüketilemeyen hayat ile başa çıktığını gösterir. Hakikat’in tecrübe dilmesiyle yaşanan özgürlük, iman hayatının gücünde kendini ifşa eder. Kendi aklından emin bir zihin için İsa bir skandal olarak kalsa da kendini imana açan kimse için o hayatın gerçeğidir.

İsa Mesih Hakikat’tir. O, Roma’nın Filistin valisi Pilatus’a şöyle der: “Doğmamın ve bu dünyaya gelmemin nedeni, Hakikat’i göstermektir.” (Yuhanna 18/37). Diyalektik akıl yürütmenin gücüne güvenen bir zihniyet için bu durum, ona engel olmak isteyen kişiyle hakikati bir araya getirmek suretiyle, nesnel kriterler yoluyla hakikati ortaya çıkarmaktadır.

Günahın sunduğu özgürlük sahte ve aldatıcıdır, çeşitli yanılsamalar yaratarak kişiyi yolundan saptırır. Temel anlamı itibariyle günah işlemek, yaratmanın derin düzeni içerisinde bir şeyin sahtesini uydurmak demektir. Kişinin kendi arzusunu günah zihniyetine uydurarak eyleme geçirmesi biçiminde yaşanan bir özgürlük, yalancı ve yanıltıcı bir varoluştur. Nitekim şeytan da söylediği yalanlarla insanları doğru yoldan saptıran bir yalancıdır.

Kurtarıcı İsa Mesih, kendisinin kurnaz ve düzenbaz bir kalp tarafından idrak edilemeyeceğini göstermiştir. İsa Mesih din bilginlerine şöyle der: “Dilim neden sana açık gelmiyor? Çünkü sen söylediğimi işitemiyorsun. Sen, baban olan şeytana aitsin ve babanın arzularını yerine getirmek istiyorsun. O en başından beri hakikati destekleyen bir değil bir katil idi. Çünkü onda herhangi bir hakikat yoktur. O yalan söylediğinde ana dilinde konuşmuş olur. Zira o bir yalancı ve yalanların babasıdır.” (Yuhanna 8/43-44).

Çağdaş ideolojiler, gerçek birer yanılsama ve kuruntu fabrikasıdır. Özgürlük de bu bağlamda talep edilmektedir. Fakat böyle bir özgürlük sadece bir yanılsama olarak tecrübe edilebilir. Gerçek özgürlük insan onurunun bir meziyeti, insanı özel olarak yaratılan bir varlık seviyesine çıkaran ilâhî bir hediyedir. Bu meziyet daimî bir surette benimsenmeli ve gereğince kullanılmalıdır.

Sadece özgürlük talebiyle ortaya çıktığımızda, onu hayata geçirmeden talep etmiş oluruz. Denis de Rougement şöyle demektedir: “Özgürlük talep edilen bir hak değil tersine her an almak zorunda kaldığımız bir risktir. Onu talep edenler artık hür olmayanlardır. Bazılarının onu talep etmeye başlamalarına ilişkin yalın gerçek, kayıtsız şartsız olarak onların özgürlüğe kâbil olmadıklarını ispat eder. Öyle olmasaydı, kendi yaşamlarını bir yana bırakmak için gerçek sebepleri tercih ederek bunu onaylardı. Herhangi bir sınırlama içermeyen özgürlük, en kötü musibetleri ilan eden bir hayalettir.”<sup>5</sup>

İnsan onurunun bünyevî bir meziyeti olarak telakki edilen özgürlük, hakikatin tercih edilmesini ve onunla tutarlı olmayı gerektirir. Aksi halde özgürlük, yanlış ve kötü varlığın bir kaldırıcı haline gelir. “İnsanın özgürlüğü, âlemde benzersiz bir biçimde, düzene uyma veya hile yapma gücü ihtiva eder. Eğer kişi yaratılış düzenine uyarsa onun seçim gücü gelişir ve daha geniş sahalara bile hükmeder. Fakat eğer kişi onu saptıran şeyleri elde etmek için düzen içinde hileye başvurursa o zaman diğer fırsatları da kaybeder, özgürlüğünü kaybeder. Kazanacağı tek şey, kendi zincirleri olacaktır. “Tüm dünyayı kazanan fakat ruhunu kaybeden için iyi olan ne

<sup>5</sup> Denis de Rougement, *Partea Diabolului* (Bükreş: Anastasia, 2012), 79-80.

*vardır?”, der İncil. Şeytanla sözleşmek, ruhumuz ve yaratıcı yeteneğimiz pahasına dünyayı kazanmayı ihtiva eder. Hakikat üzere bulunmaya çaba harcadığımız sürece, doğruyu söyleme veya yalan söyleme yeteneğine sahip olmaya devam ederiz. Fakat kişi bir kere yalan söyledi mi bu yalan tarafından bağlanır ve hakikatlerin kendisi de bu yalana hizmet eder.”<sup>6</sup>*

#### 4. Ruhsal Deneyimin Bir İfadesi Olarak Özgürlük

Gerçek özgürlüğe, Hakikatin hayatına katılarak ve ruhsal bir düşünme ve var olma yoluyla ulaşılabilir. Ruhsal özgürlük, kuramsallaşmış kalıpların ve ideolojik çizelgelerin içine sıkışmak değildir, tersine o Hakikate bağlanarak izinden gitme ve Hakikati paylaşma özgürlüğüdür. Kutsal Ruh insanın özgürlüğünü iptal etmez, onu ilâhî iradeye yöneltmek üzere yüceltir.

Özgürlük, Kutsal Ruh’un bir karakteristiğidir. Havari Pavlus şunu ikrar eder: *“Hz İsa nerede ise özgürlük de oradadır.”* (II. Korintliler 3/17). Hz İsa zorlamaz ve iradesini diğerlerine dayatmaz. Tersine insanın kutsallığı onun vasıtasıyla değer kazanır. İnsanın özgürlüğü, onu nefsin kontrolünden, günahın zorbalığından kurtarmak anlamına gelir. Çünkü günah, insanı ayıran ve onu Tanrı’ya, kendisine ve diğer insanlara yabancılaştıran bir zorbalıktır.

İsa Mesih sayesinde, günah ve ölümün üstesinden gelmek suretiyle, günahların kölesi konumuna geri düşmemeyi temin etmek üzere, Kutsal Ruh yoluyla İsa’nın manevi şahsiyeti içerisinde kazanılan istikrarlı bir hayatı ihtiva eden bir özgürlük elde etmişiz. Havari Aziz Paul bizi bu konuda şöyle uyarır: *“Sağlam durun ve bir daha kölelik boyunduruğuna girmeyin”* (Galatyalılar 5/1).

Ruhsal bir deneyim olarak özgürlük, bir bütünleşme ifadesidir. Hakikî özgürlük, başkalarının özgürlüğü pahasına bencilce dayatılmaz, daha ziyade onlara hizmet etmenin kaynağıdır. Gerçek ibadet hakikî bir özgürlüğe dayanır. Ancak kendi kendinin efendisi olan ve günahın şartlandırmalarından kurtulmuş olan kişi hemcinsi olan insana yardım edebilir. *“Kardeşlerim! Sizler özgür olmaya davet edildiniz. Fakat özgürlüğünüzü, bedeninizi şımartmak için değil birbirinize sevgiyle ve alçakgönüllülükle hizmet etmek için kullanın.”* (Galatyalılar 5/13).

Özgürlüğün, ruhsal bir yaşantı olarak tecrübe edilmesi, onun İsa Mesih sayesinde yerine getirilebileceğini gösterir. Gerçek özgürlük, seküler hümanist ideolojilerin sunduğu yanılsamalara karşı bir koruma sağlar.

<sup>6</sup> Rougement, *Partea*, 109.

Özgürlük, İlahî Hakikati modern toplumun seküler zihniyetiyle bağdaştırmak demek değil, tersine İlahî Hakikatle uyum içerisinde yaşama özgürlüğüdür. Bu çerçevede bir Hıristiyan, İsa Mesih'in manevi şahsiyetinde âlemin hayatı olarak yaşanan özgürlüğün bir tanığıdır. Çalışmamı, teolog Alexander Schmemmann'ın ifadelerini zikrederek bitirmek istiyorum: "Bir Hıristiyan, nereye bakarsa orada İsa Mesih'i gören ve onunla memnuniyet duyan kimsedir. Ve bu memnuniyet, onun bütün plan ve programlarını, bütün insanî karar ve amellerini, bütün hedeflerini, âlemin hayatı demek olan İsa Mesih'e müteveccih bir ibadet alanına dönüştürür."<sup>7</sup>

#### **Kaynakça**

Castells, Manuel. *Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard, 1999.

Rose, Seraphim. *Nihilismul si revelatia lui Dumnezeu in inima omului*. Bükreş: Anastasia, 1997.

Rougement, Denis de. *Partea Diavolului*. Bükreş: Anastasia, 2012.

Schmemmann, Alexander. *Pentru Viata Lumii*. Bükreş: Basilica, 2012.

---

<sup>7</sup> Alexander Schmemmann, *Pentru Viata Lumii* (Bükreş: Basilica, 2012), 146.



#### YAYIN İLKELERİ

##### Yayıncı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şanlıurfa/Türkiye) tarafından yayımlanır.

##### Kapsam

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

##### Yayın Sıklığı

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergimize Haziran yayını için makale gönderimi son tarih 1 Mayıs; Aralık yayını için makale gönderimi son tarih 1 Kasım'dır. Bu tarihlerden sonra gelecek makaleler bir sonraki yayın dönemi için dikkate alınacaktır.

##### Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

**İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu**'na ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderir. Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

### **Yayın Dili**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin* yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 - 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

### **Atıf ve Referans Sistemi**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında **İsnad Atıf Sistemi'nin** ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

### **İntihal Tespit Politikası**

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

### **Açık Erişim Politikası**

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracağı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

### **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

### **Telif Hakkı**

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Dergisi* Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

### **Makale Kabul**

Yayınlanmak üzere gönderilecek yazılar, öz ve kaynakça dâhil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dâhildir.) Ancak bu konudaki nihai karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.

*Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildirimler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Bir sayıda aynı yazıya ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.