

ilahiyat^{ilted}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2019/1 | SAYI / ISSUE: 51
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2019/1 | Sayı / Issue: 51

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches)

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belong to the Dean of the Faculty of Theology of Ataturk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

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



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Fatih AY (Akdeniz Üniv.)

Ar. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Ar. Gör. Sıbğatullah İÇDE (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sedi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)

Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)

Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilahiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilahiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilahiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilahiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2019

İndeksler / Indexes

	<p>ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36</p>		<p>Emerging Sources Citation Index Başlangıç / Start Date: 30/06/2016</p>
	<p>ProQuest Databases Başlangıç / Start Date: 30/04/2019</p>		<p>OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017</p>
	<p>MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>		<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018</p>
	<p>DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>		<p>ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018</p>		<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018</p>		<p>Neliti: Indonesia's Research Repository Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013</p>		<p>CROSSREF Başlangıç / Start Date: 21/12/2017</p>
	<p>ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017</p>		<p>SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018</p>		<p>ARASTIRMAX: Scientific Publication Index Başlangıç / Start Date: 2013</p>
	<p>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>WORLDCAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / İSAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>İDEALONLINE VERİ TABANI Başlangıç / Start Date: 26/01/2018</p>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

13-24

Araştırma Makaleleri

Yunus Emre GÖRDÜK

Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu

The Issue of Naskh (Abrogation) of the Surah Al-Baqarah, 184 and the Unusual Interpretation of Shah Waliullah ed-Dehlawi on this Subject

25-47

Hekim TAY

Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği

The Perception of Naskh in the Context of the Qur'anic Sciences in the Early Period: the Case of Hâris el-Muhâsibî

49-82

Muhammed İsa YÜKSEK

Kur'an'daki 've-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı

The Possibility of Language in the Determination of the Physical and Metaphysical Assets in the Context of the 'wa-mâ adrâka' Expression in the Qur'an

83-105

Enes BÜYÜK

Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri

The Real Difference Problem in Tafsir of the Companions and its Reasons

107-129

Harun ÖZÇELİK

Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Haklarında Sükût Ettiği Hadislerin Sıhhat Durumu İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Opinions Relating to Authenticity of the Hadiths that Abu Dawood Kept Silent about them in his Sunan

131-160

Fuat KARABULUT

Lutfullah Efendi el-Erzurûmî Muhaddisen ve
Menhecuhû fî Ardi Merviyâtihî fî Tefsîrihî

Mücahit ELHUT

*Lutfullah Afandi al-Erzurumi as a Muhaddith and his
Method of Presenting Narratives in his Tafsir*

*Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lutfullah Efendi ve
Tefsîrinde Rivayetleri Sunma Metodu*

161-180

Ali ARSLAN

Kastallânî'nin *el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin* Bâkî
Tercümesi: *Me'âlimü'l-yakîn* - Tercüme ve
Rivâyet Tercihi Yöntemi Açısından İncelenmesi-

*Bâqî's Translation of al-Mawâhibu'l-ladunniyyah by
Kastallânî: Ma'âlimu'l-yaqîn - Research in Term of
Translation and the Method of Narration Preference-*

181-205

Hilal ÖZAY

İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti
Olmanın Hükümü

*The Provision of Being Transsexual or Transvestite in
Islamic Law*

207-234

Mustafa TÜRKAN

İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın
İbâdetler Fikhına Dair İhtilafları

*Disagreements of Two Zâhiri Imams Dâwûd al-Zâhiri
and Ibn Hazm About Fiqh of Worships*

235-258

Fikret SOYAL

Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tevhîd Savunusu Bağlamında
Hıristiyanlık Eleştirisi

*Elmalılı Hamdi Yazır's Christianity Criticism in the
Context of Tawhid Defense*

259-281

Ahmet GENÇDOĞAN

Kelamî Yaklaşımların Oluşumuna Etki Etmesi
Bakımından Sahabe Anlayışı

*Sahaba Understanding in terms of its Influence on the
Formation of Kalamî Approaches*

283-301

Eyyup AKDAĞ	Fudayl b. 'İyâd'ın (ö. 187/802) Hayatı ve Tasavvufî Yaklaşımları <i>Fudayl b. 'Iyad's (d. 187/802) Life and his Sufi Approaches</i>	303-326
Mehmet ÜMİT	Ebü Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri <i>Abū Shakūr al-Sālīmī's Views on Caliphate</i>	327-352
Adnan ARSLAN	Mustafa Lutfi el-Menfâlûtî'de 'Koyu Karamsarlık' <i>'Intense Pessimism' in Mostafa Lutfi al-Manfaluti</i>	353-367
Mehmet Nafi ARSLAN	Klasik Arap Edebiyatında Tebrik <i>Greeting in Classical Arabic Literature</i>	369-393
Şevket ÖZCAN	Ancient Origins of the History of Religions: Herodotus Example <i>Dinler Tarihinin Antik Kökenleri: Herodotos Örneği</i>	395-417
İsmail ALTUN	Hiz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkidi <i>An Analysis and Criticism of the Narratives Regarding the Penalization of Ammâr b. Yâsir by the Caliph Uthman in Balâdhurî</i>	419-443
Muhammed KIZILGEÇİT	Psychological Reasons of Participation to New Religious Movements: Quest of the Individual or Success of the Movement?	
Aytaç ÖREN	<i>Yeni Dini Hareketlere Katılımının Psikolojik Nedenleri: Bireyin Arayışı mı Hareketin Başarısı mı?</i>	445-456

Mustafa MACİT

“Romantik İslam’dan İslami Romantizm” me:
İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması
*“From Romantic Islam to Islamic Romanticism”:
The Changing Panorama of Islamist
Popular Culture*

457-478

Teceli KARASU

Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi
Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği
*Pre-School Religious Education According to the
Qur’an Course Teachers: The Muş Province Example*

479-500

Muhammet Ali ÖZDOĞAN

Mevlânâ Konulu Romanlarda İçerik ve
Tasarım İlişkisinin Sosyolojik Analizi
*The Sociological Analysis of Relation Between
Content and Design in Mawlana-Themed Novels*

501-523

Hassan Abdallah ALZYOUT

Trabzonlu Mehmed Ma’rûf ve ‘Şerh-i
Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri
*Muhammad Ma'rûf al-Trabzonî and His Work
'Sharh al-Qasîdah al-Tâ'iyyah'*

525-548

Kitap Değerlendirmeleri

Emrah KAYA

Ahmet Erkol. *Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe:
Sufî Düşünce de Kelam Eleştirisi*. İstanbul:
Divan Kitap, 2018

549-556

Sefa MERTEK

İsmail Kurun. *Siyasi İlahiyat: Liberalizmin
Teolojik Kökenleri*. Çev. Sefa Mertek. Ankara:
Orion Kitabevi, 2018.

557-561

Hasan KAFALI

Paulo Freire. *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev.
Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek. İstanbul:
Yapı Kredi Yayınları, 2018

563-568

Yayım İlkeleri

Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

569-576

EDİTÖRDEN

Dolu dolu 51. sayı ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda bir ilki yaşadık: Makale yağmaya başladı. Toplam 56 makale geldi. Editöryal çalışmalar ve hakem süreçleriyle 31 makale reddedildi. 22 araştırma makalesi, 3 kitap tanıtımı olmak üzere toplam 25 makale yayına kabul edildi. Sayı online ve basılı olarak takdirlerinize arz edildi.

Bu sayımızda makale sirkülasyonu yoğunlaşınca, süreci yönetmekte zorlandık doğrusu. Örneğin daha önce dergimizde 15 civarında makaleyi yayınlıyorduk. Bu sayıda yazarlara hakem sürecinden geçtiğinde yayınlanacağı sözünü zımnen vermiş olduğumuz için makale sayımız 25 oldu. Bundan sonraki sayılarda makale sayımıza ortalama bir sayı tespiti yaparak yazarlarımızı bu konuda bilgilendirmeye çalışacağız.

Yayın Kurulu olarak uluslararası indekslerden aldığımız eleştiriler muvacehesinde dergimizin içerik kalitesini daha geliştirebilmek; önümüzdeki ikinci kategori uluslararası indekslere girebilmek için bir dizi karar aldık. Bu kararları sizlerle paylaşmak istiyorum.

a) Dergimizin kapsamının çok geniş (Sosyal Bilimler ve İlahiyat) bir alana sahip olması ve daraltılması. Bu bağlamda iki yeniliğe imza attık. İlk olarak dergimizin kapsamını sadece “İlahiyat” alanına çekerek alanda daralma sağladık. Bundan sonra İlahiyat dışı çalışmalara yer veremeyeceğiz. İkinci olarak makale çeşitliliği açısından bir sınırlama getirdik. Bundan sonra sadece “araştırma makalesi” ve “kitap kritiği” şeklinde iki kategoride yayın yapacağız.

b) Dergimizdeki makalelerin kalite düzeyinin farklılaşması. Makalelerimizin büyük bir kısmında ileri düzey bir orijinallik ve özgünlüğün bulunmasına karşın bazı makalelerin standardın altında olduğu şeklinde bir eleştiri geldi. Yukarıda çeşitlilik açısından yaptığımız ilk kategorideki makalelerde alanın klasik ve modern sorunlarına odaklanan, çözüm üreten, teorik ve pratik alanda analitik düzeyde çalışan yahut alanın güncel/aktüel problemlerine cevaplar arayan; kısacası bir sorunsalı, bir tezi olan araştırma makalelerini yayınlamaya gayret edeceğiz. İkinci kategoride ise Türkiye geleneğindeki basit kitap tanıtımından ziyade Batı’da review diye adlandırılan “kitap kritiği” şeklindeki yayın tanıtımı çalışmalarına yer vereceğiz ki bu tür tanıtımın ana parametreleri ve prensipleri için “yayın politikamız” butonu altındaki linkte bilgiler sunduk. Bu konuda hakemlere de ciddi görev düşmektedir.

c) Makale sirkülasyonumuz ciddi düzeyde arttı. Bu da gerek editöryal süreç gerekse hakem sürecinde ciddi bir iş yükünü beraberinde getirdi. Yayın Kurulu, dergimizin kapsam ve politikasına uygun olan makalelerden dergi yazım kurallarına, atıf ve kaynak sistemine ve şekli formatına uygun olmayanların hakem sürecinin başlatılmamasına karar vermiştir.

d) İndeksleme müracaat etmek; özellikle de indekslerde kalıcı olmak için en önemli etkenlerden biri atıf sayısıdır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi editörler toplantısında

tartışılan konulardan biri atıf konusudur. Bunun yolu, bir taraftan indekslerde taranmak; aynı indekslerdeki kapsam ve konu açısından aynı olan dergilerden atıf almaktır. Bu yüzden öncelikle Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri dergilerinin indekslere müracaat etmesi; çıtayı yükselten dergilerin öteki dergilere bu konuda yardımcı olması gerekmektedir. İkinci olarak da İlahiyat Fakülteleri dergilerinin aynı konuda yazılan makalelerde geçmiş literatürün dikkate alınmasına önem vermesi elzemdir. Yazarların, editörlerin ve hakemlerin buna dikkat etmesi ve dikkat çekmesi gerekmektedir. Akademik gelişim ve etki faktörün (impact factor) artması konusunda her derginin üzerine düşeni yapması gerekmektedir.

Biz *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* olarak çıtayı yükseltmeye devam ediyoruz, hem de son hızla. Standartlarımız netleşti. Uluslararası alan indekslerinde taranma konusunda ESCI'ya (Emerging Sources Citation Index) müracaatımız, 2016 yılından itibaren kabul edilmiş bulunmaktadır. Ayrıca Pro-Quest indeksinde de taranmaya başladık. Yani resmen alan indeksi düzeyinde uluslararası dergi olmuş olduk.

ESCI'ya kabul edildikten sonra Fen Bilimleri, Sosyal Bilimler, Sanat ve İnsani Bilimleri konu alan dergileri ve konferans bildirimlerini düzenli olarak tarayan ve en prestijli yayınların veri tabanı olan WoS (Web of Science)'da da yer aldık.

24.05.2019 Web of Science [v.5.32] - Web of Science Core Collection Results

Web of Science InCites Journal Citation Reports Essential Science Indicators EndNote Publons Kopernio Sign In Help English

Web of Science Clarivate Analytics

Search Tools Searches and alerts Search History Marked List

Results: 71
(from Web of Science Core Collection)

You searched for: ALL FIELDS: (ilahiyat tetkikleri) ...More

Create Alert

Refine Results

Search within results for...

Filter results by:

Open Access (71)

Refine

Publication Years

2018 (06)

2017 (21)

2016 (24)

more options / values...

Refine

Web of Science Categories

RELIGION (71)

Refine

Sort by: Date Times Cited Usage Count Relevance More

1 of 8

Select Page Export... Add to Marked List Analyze Results Create Citation Report

1. EDITORIAL
By: Kara, Omer
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ- JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 15-18 Published: DEC 2018
Times Cited: 0 (from Web of Science Core Collection)
Usage Count

2. Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World
By: Gökür, Necmettin
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ- JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 23-43 Published: DEC 2018
Free Full Text from Publisher View Abstract
Times Cited: 0 (from Web of Science Core Collection)
Usage Count

3. Examples of Huzur-i Humayun Lessons in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III
By: Temizer, Aydin
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ- JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 45-77 Published: DEC 2018
Free Full Text from Publisher View Abstract
Times Cited: 0 (from Web of Science Core Collection)
Usage Count

4. The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses
By: Ayhan, Bayram
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ- JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 79-103 Published: DEC 2018
Usage Count

ESCI'ya girdikten sonra MIAR'daki puanımız 6.5'tan 10.0'ula ulaştı ki şu an itibarıyla İlahiyat alan dergilerinde ilk sıraya yerleşmiş olduk. 2016 yılından itibaren yayınlanan makalelerimiz uluslararası kategoride değerlendirilecektir. Aynı düzeydeki SCOPUS, EBSCO ve benzeri indekslerden de haber bekliyoruz. Şimdiki hedefimiz AHCI (Arts and Humanities Citation Index) ve SSCI (Social Sciences Citation Index)'dir.



Information Matrix for the Analysis of
Version 2019 live

[Home](#)
[About MIAR](#)
[Search](#)
[Graphs ...](#)
[Suggest journal](#)
[Login](#)
[Contact](#)

İLAHIYAT TETKİKLERİ DERGİSİ

ISSN 2458-7508

Visibility

Publisher's info

Title: İLAHIYAT TETKİKLERİ DERGİSİ

Variant title: JOURNAL OF İLAHIYAT RESEARCHES

related ISSN: 2602-3946

Country: Turkey

URL: <http://dergipark.gov.tr/ilted>

Subject: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY

Academic field: SOCIAL SCIENCES (GENERAL)

Indexed in: Emerging Sources Citation Index, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ

Evaluated in: Directory of Open Access Journals
ERIHPlus

OA polices: SHERPA/RoMEO color ungraded

ICDS: ISSN: 2602-3946,2458-7508


Está en índices de citas (Emerging Sources Citation Index) = +3.5

Está en dos o más bases datos de indización y resumen o en DOAJ (, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ) = 3+2 = 5

Antigüedad = 44 años (fecha inicio: 1975)

Pervivencia: $\log_{10}(30) = +1.5$

ICDS = 10.0



Information Matrix for the Analysis of Journals
Version 2019 live

[Home](#)
[About MIAR](#)
[Search](#)
[Graphs ...](#)
[Suggest journal](#)
[Login](#)
[Contact](#)

[español](#)
[català](#)

Journals

Title: İlahiyat
8 journals

ICDS filter	ISSN	TITLE	ICDS
9 <= ICDS <= 11	1303-3670	ÇUKUROVA UNIVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇUIFD)	4.3
7 <= ICDS <= 9	2528-8861	CUMHURİYET THEOLOGY JOURNAL	9.9
5 <= ICDS <= 7	1309-1786	İLAHIYAT STUDIES: A JOURNAL ON ISLAMIC AND RELIGIOUS STUDIES	9.5
3 <= ICDS <= 5	2458-7508	İLAHIYAT TETKİKLERİ DERGİSİ	10.0
9 <= ICDS <= 3	2636-6110	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY	4.7
	2587-1854	ONDOKUZ MAYIS UNIVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	6.5
	1300-5057	SELCUK UNIVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	4.5
	1300-9672	SULEYMAN DEMİREL UNIVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ/REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY UNIVERSITY OF SULEYMAN DEMİREL	6.4

Country filter

Turkey (8)

51. sayımızda bir makalenin İngilizceye çevrilmesine karar verdik. Bu sayımızda 22 araştırma makalesi ve 3 kitap kritiği yer almaktadır. Makalelerin iki tanesi İngilizce, bir tanesi Arapça; diğerleri ise Türkçedir. Makalelerimiz tefsir, hadis, İslam hukuku, kelam, tasavvuf, İslam mezhepler tarihi, Arap dili ve belagati, dinler tarihi, İslam tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi gibi alanlardadır.

Dergimizin gelişiminde titiz ve yoğun çalışması dolayısıyla editöryal ekibime; maddi ve manevi katkılarla bizi destekleyen Rektörlüğümüze ve Dekanlığımıza şükranlarımı arz ediyorum. Öte yandan makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımıza; hakemlik sürecini çok ciddiye alan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Kuşkusuz Dergipark'taki sitemizde dergimizi takip eden 835.856 takipçimize; son sayımızı inceleyen 3077 okuyucumuza da şükran borçluyuz. Doldu bir sayıyı okurlarımızın takdirlerine arz ediyoruz.

52. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

We are before you with our 51st issue which is rich in content. We have lived something for the first time in this issue: Articles were set in large numbers. 56 articles in total were sent to us. After the editorial studies and peer-reviewing process 31 of those articles were rejected. 22 research articles, and 3 book reviews were accepted, in other words 25 articles in total were accepted to be published. The issue is presented to you in online and printed forms.

In this issue, when the circulation of articles increased, to be honest we had difficulty managing the process. To illustrate, previously we used to print about 15 articles in an issue. However, in this issue, as we had implicitly promised the writers to publish their works after having passed the peer-review process, the total number of articles has gone up to 25. In the following issues, we will try to inform our writers after determining an average number for the number of articles to be published.

As the Editorial Board, in consideration of the criticism we had from international indexes, we have made a number of decisions in order to improve the quality of the content, and to be able to take place in second category indexes in our target. I want to share these decisions with you.

a) As the scope of our journal is too wide (Social Sciences and Theology) it will be limited. In this regard, we have made two innovations. Firstly, we have narrowed down the scope of our journal by drawing it only to the field of “Theology”. After that, we will not give place to studies outside the field of Theology. Secondly, we have made a limitation in terms of article variety. From now on, we will make publications in only two categories as “research article” and “book review”.

b) Differentiation among the quality levels of the articles in our journal. Although a major part of the articles have an advanced level of authenticity and originality, a criticism was made in the way that some of the articles were under the standard level. In the articles in the first category we have set above, we will make efforts to publish research articles that focus on the classical and modern problems of the field, produce solutions, work in analytic level in theoretical and practical fields or look for answers to the contemporary/actual problems of the field; in brief articles with a problematic, a thesis. As for the second category, we will give place to publishing introduction studies in the form of “book critique”, which is called review in the West, rather than simple book introductions in Turkish tradition. For the main parameters and principles of this type of introduction, we have presented information in the link under the “publication policy” button. Peer-reviewers will also be in charge seriously about this issue, either.

c) The circulation of articles has increased greatly in our journal. Therefore, this has brought with it itself a great work-load either in editorial process or in peer-review process. The Editorial Board has decided not to start the peer-reviewing process for the articles that are appropriate in terms of the scope and policy of our journal but are not in accordance with the journal's writing rules, reference and source system and does not fit in terms of the journal format.

d) One of the most important elements to apply for indexes; and especially to be permanent in these indexes is the number of references. In Sivas Cumhuriyet University editors meeting, one of the discussed topics was the reference issue. On one hand the way to do this is to be scanned in indexes and to be referenced in the journals that are same in terms of scope and field. Therefore, it is necessary for the journals of Theology Faculties in Turkey to apply indexes; and it is also necessary for the journals, which set higher standards, to help other journals about this. Secondly, it is a must for the journals of Theology Faculties to take the past literature into consideration in the articles written about the same subjects. It is required that authors, editors and peer-reviewers pay and draw attention to this. All of the journals must do their shares to improve academic progress and impact factor.

We, as *the Journal of İlahiyat Researches*, go on setting the standards higher and higher at the top speed. Our standards became prominent. Our application to ESCI (Emerging Sources Citation Index) for being scanned in international field indexes was accepted in 2016 and has been in effect since then. Moreover, we started to have been scanned in Pro-Quest index, as well. That is to say, we have literally become an international journal in field index level.

After having been accepted to ESCI, we have also taken place in WoS (Web of Science), which is the database for the most prestigious publications, by scanning the journals and conference papers Physical Sciences, Social Sciences, Art and Humanities.

24.05.2019 Web of Science [v.5.32] - Web of Science Core Collection Results

Web of Science InCites Journal Citation Reports Essential Science Indicators EndNote Publications Kopernio Sign In Help English

Web of Science

Search Tools Searches and alerts SearchHistory Marked List

Results: 71
(From Web of Science Core Collection)

Sort by: Date IF Times Cited Usage Count Relevance More

You searched for: ALL FIELDS: (ilahiyat tetkikleri) ...More

Select Page

1. EDITORIAL
By: Kara, Omer
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 15-18 Published: DEC 2018

2. Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World
By: Gökür, Necmettin
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 23-43 Published: DEC 2018
[Free Full Text from Publisher](#) [View Abstract](#)

3. Examples of Huzur-i Humayun Lessons in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III
By: Temizer, Aydin
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 45-77 Published: DEC 2018
[Free Full Text from Publisher](#) [View Abstract](#)

4. The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses
By: Ayhan, Bayram
ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES Issue: 50 Pages: 79-103 Published: DEC 2018

Refine Results

Search within results for...

Filter results by:

Open Access (71)

Publication Years

2018 (26)
 2017 (21)
 2016 (24)
[more options / values...](#)

Web of Science Categories

RELIGION (71)

Analyze Results
Create Citation Report

Times Cited: 0
(from Web of Science Core Collection)

Usage Count

After being accepted to ESCI, our point in MIAR has raised from 6.5 to 10.0, which means we are placed on the top among the Theology field journals by the moment. Our articles which have been published since 2016, will be evaluated in international category. We await news from SCOPUS, EBSCO and similar indexes, either. Our current targets are AHCI (Arts and Humanities Citation Index) and SSCI (Social Sciences Citation Index).

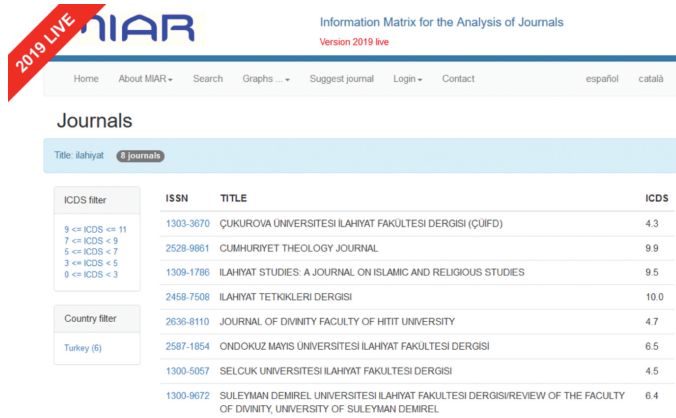
2019 LIVE MIAR Information Matrix for the Analysis of
Version 2019 live

Home About MIAR Search Graphs Suggest journal Login Contact

ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ

ISSN 2458-7508 Visibility Publisher's info

Title: İLAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ
Variant title: JOURNAL OF İLAHİYAT RESEARCHES
related ISSN: 2602-3946
Country: Turkey
URL: <http://dergipark.gov.tr/ilted>
Subject: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY
Academic field: SOCIAL SCIENCES (GENERAL)
Indexed in: Emerging Sources Citation Index, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ
Evaluated in: Directory of Open Access Journals, ERIHPlus
OA policies: SHERPA/ROMEO **color ungraded**
ICDS: ISSN: 2602-3946, 2458-7508
Está en índices de citas (Emerging Sources Citation Index) = +3.5
Está en dos o más bases datos de indización y resumen o en DOAJ (, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ) = 3+2 = 5
Antigüedad = 44 años (fecha inicio: 1975)
Pervivencia: log₁₀(30) = +1.5
ICDS = 10.0



ICDS filter	ISSN	TITLE	ICDS
9 <= ICDS <= 11	1303-3670	ÇUKUROVA UNIVERSITESI ILAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇUİFD)	4.3
7 <= ICDS <= 9	2528-9861	CUMHURİYET THEOLOGY JOURNAL	9.9
5 <= ICDS <= 7	1309-1786	ILAHİYAT STUDIES: A JOURNAL ON ISLAMIC AND RELIGIOUS STUDIES	9.5
3 <= ICDS <= 5	2458-7508	ILAHİYAT TETKİLERİ DERGİSİ	10.0
0 <= ICDS <= 3	2636-8110	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY	4.7
Country filter	2597-1854	ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITESI ILAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	6.5
Turkey (6)	1300-5057	SELÇUK UNIVERSITESI ILAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	4.5
	1300-9672	SULEYMAN DEMİREL UNIVERSITESI ILAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ/REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY, UNIVERSITY OF SULEYMAN DEMİREL	6.4

In the 51st issue, we have decided for one article to be translated into English. In this issue, there are 22 research articles and 3 book reviews. Two of these articles are in English, one is in Arabic and the others are in Turkish. The articles are on fields such as Tafsir, Hadith, Islamic Law, Kalam, Sufism, History of İslamic Sects, Arabic Language and Rhetoric, History of Religions, History of Islam, Religious Psychology, Religious Psychology, Religious Sociology and Religious Education.

I express my gratitude towards my editorial team for their meticulous and intensive work for the development of our journal; towards Rectorship and Deanship for their moral and material support. In other respects, I thank to the writers who contributed to the journal with their articles; and to the peer-reviewers who take reviewing process quite seriously. No doubt, we owe a debt of gratitude to our 835.836 followers who follow us on our Dergipark webpage; and to 3077 readers who examined our latest issue. We submit a contentful issue to the appreciation of our readers.

See you in the 52nd issue...

Prof. Dr. Ömer KARA

رئاسة تحرير المجلة

نقدم إلى حضراتكم إصدارنا القيم الواحد والخمسين. في هذا العدد حدث ما لم يحدث من قبل حيث إن المقالات المقدّمة بدأت تكثر حتى وصل عددها إلى ستة وخمسين، وقد تم رد واحد وثلاثين منها بتقييم التحريرات ونتيجة تقييم الحكام وقُبلت اثنتان وعشرون مقالة بحثية وثلاث مراجعات نقدية للكتب. وقد قدمنا العدد إليكم ونرجو أن ينال إعجابكم مطبوعا وإلكترونيا على الشبكة العنكبوتية.

في الحقيقة لقد شعرنا بصعوبة في إدارة وتيرة العمل في هذا العدد؛ بسبب زيادة ورود المقالات، فعلى سبيل المثال كنا ننشر خمس عشرة مقالة في مجلتنا، وقد بلغ عددها خمسا وعشرين، وذلك بسبب وعدنا الضمني للمؤلفين بنشرها بعد قبول مقالاتهم من قِبل الحكام، ولذلك من الآن فصاعدا سنقوم بتحديد العدد المناسب للمقالات، وسنحاول أن نُعلم المؤلفين بذلك.

نحن كهيئة التحرير في تجاه الانتقادات الموجهة لنا من قِبل الفهارس الدولية ولكي تدخل مجلّتنا في الفهارس الدولية الأخرى التي أماننا ولتطوير جودة محتواها اتخذنا بعض القرارات، ونود أن نشارككم إياها.

ا. تحديد شمول مجلّتنا بسبب سعة مجالاتها (العلوم الاجتماعية والشرعية). في هذا الصدد قمنا بشيئين جديدين. أولا: حصرنا مجلّتنا في مجال العلوم الشرعية فقط، بعد الآن لن ننشر في مجلّتنا الموضوعات الخارجة عن العلوم الشرعية. ثانيا: قمنا بتحديد نوعية المقالات، فمن الآن فصاعدا لن ننشر إلا مقالة بحثية ومراجعة نقدية للكتب.

ب. تمايز مستوى جودة المقالات في مجلّتنا. فعلى الرغم من أن معظم مقالاتنا قد امتلكت الأصالة والابتكار، كان هناك نقد بأن بعض المقالات كانت دون المستوى المطلوب. ففي الفئة الأولى من المقالات المصنفة من حيث النوع أعلاه، سننشر المقالات البحثية التي تركز على المشكلات التقليدية والحديثة، وتنتج الحلول، وتعمل على المستوى التحليلي في المجالات النظرية والعملية أو تبحث عن إجابات للمشكلات الحالية / الفعلية في هذا المجال؛ أي المقالات التي تكون ذات أطروحة إشكالية. أما في الفئة الثانية، سنفسح المجال للأعمال التعريفية للنشر كالتالي يطلق عليها في الغرب review "المراجعة النقدية" ولا نقصد بهذا المراجعة النقدية السطحية المعروفة في الأوساط التركية. وتقع مسؤوليات هامة على عاتق الحكام في هذا الصدد.

لوصول إلى التعليمات والمبادئ الرئيسية لهذا النوع من الأعمال التعريفية للكتب عليكم الضغط على الرابط الموجود في خيار "سياستنا التحريرية".

ت. ورود المقالات ازداد بشكل كبير، وهذا أدى إلى تكثيف العمل في وتيرة معالجة التحرير وتقييم الحكام، واتخذت هيئة النشر للمحلة القرار بأن لا تبدأ عملية التحكيم للمقالات التي لا تتوافق مع نطاق وسياسة مجلّتنا، والتي لا تمثل لقواعد كتابة المجلة ونظام الاقتباس والمصدر والشكل.

ث. لكي يُقدّم إلى الفهارس ويكون دائما في قائمة الفهارس على وجه الخصوص، أحد أهم العوامل هو عدد الاقتباسات، إحدى القضايا التي نوقشت في اجتماع المحررين لجامعة سيواس جمهورية "Sivas Cumhuriyet" هي الاقتباس، وطريقة القيام بذلك هي استعراض الفهارس من ناحية؛ والاقتباسات منها من المجالات المتشابهة من حيث النطاق والموضوع في نفس الفهارس من ناحية أخرى؛ لذلك قبل كل شيء يجب أن تسجل مجالات كليات الإلهيات

في تركيا قيدها في الفهارس وأن تساعد المجالات التي ترفع السقف العلمي المجالات الأخرى في هذا الموضوع، ثانياً: يجب على مجالات كليات الإلهيات أن تأخذ المنشورات السابقة بعين الاعتبار في المقالات المكتوبة في نفس الموضوع، ويجب على المؤلفين والمحررين والحكام الانتباه إلى هذا والتنبيه إليه. وينبغي على كل مجلة بدورها القيام بما عليها في التطوير الأكاديمي وزيادة العامل المؤثر.

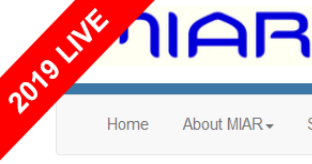
نحن كمجلة "İlahiyat Tetkikleri Dergisi" نستمر في رفع السقف العلمي بالسرعة القصوى، معاييرنا أصبحت واضحة. في خصوص الاستعراض في الفهارس الدولية تم قبول مراجعتنا إلى ESCI (Emerging Sources Citation Index) منذ عام ٢٠١٦. علاوة على ذلك أصبحت مجلتنا تُستعرض في الفهرس Pro-Quest، بمعنى آخر أصبحت مجلتنا مجلة دولية على مستوى فهرس المجال رسمياً.

بعد قبولنا في ESCI، شاركنا في WoS (Web of Science) قاعدة بيانات المنشورات الأكثر أهمية والتي استعرضت المجالات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية والفنون والعلوم الإنسانية وأوراق المؤتمرات بانتظام.

The screenshot shows the Web of Science search results page for the journal 'İlahiyat Tetkikleri Dergisi'. The page displays 71 results, sorted by Date. The first four results are listed below:

Rank	Title	Author	Issue	Pages	Published	Times Cited	Usage Count
1.	EDITORIAL	By: Kara, Ömer	İLİHYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHYAT RESEARCHES	Issue: 50	Pages: 15-18	Published: DEC 2018	0
2.	Printing Mushaf or Gaining Power and Authority over the Muslim World	By: Gökür, Necmettin	İLİHYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHYAT RESEARCHES	Issue: 50	Pages: 23-43	Published: DEC 2018	0
3.	Examples of Huzur-ı Humayun Lessons in the Ottoman, Critical Edition of Commentary Text with Dissection and Criticizing III	By: Temizer, Aydin	İLİHYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHYAT RESEARCHES	Issue: 50	Pages: 45-77	Published: DEC 2018	0
4.	The Matter Designation of Caliphate with Nass/Verses	By: Aşhan, Bayram	İLİHYAT TETKİKLERİ DERGİSİ-JOURNAL OF İLAHYAT RESEARCHES	Issue: 50	Pages: 79-103	Published: DEC 2018	0

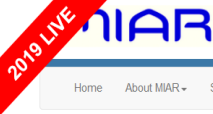
ارتقت درجة مجلتنا من ٦,٥ إلى ١٠,٠ في MIAR بعد دخولها في ESCI. وهي الآن في الدرجة الأولى بين المجالات في مجال العلوم الإسلامية. وسيتم تقييم مقالاتنا المنشورة منذ عام ٢٠١٦ في الفئة الدولية، وننتظر الجواب من SCOPUS و EBSCO التي تقع في نفس مستوى ESCI والفهارس المماثلة. هدفنا الحالي هو أن ندخل AHCI (Arts and Humanities Citation Index) و SSCI (Social Sciences Citation Index).


[Home](#) [About MIAR](#) [Search](#) [Graphs ...](#) [Suggest journal](#) [Login](#) [Contact](#)

ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ

 ISSN 2458-7508 [Visibility](#) [Publisher's info](#)

Title: ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ
 Variant title: JOURNAL OF ILAHİYAT RESEARCHES
 related ISSN: 2602-3946
 Country: Turkey
 URL: <http://dergipark.gov.tr/ilted>
 Subject: RELIGIOUS STUDIES AND THEOLOGY
 Academic field: SOCIAL SCIENCES (GENERAL)
 Indexed in: Emerging Sources Citation Index, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ
 Evaluated in: Directory of Open Access Journals
 ERIHPlus
 OA polices: SHERPARoMEO **color ungraded**
 ICDS: ISSN: 2602-3946,2458-7508
 Está en índices de citas (Emerging Sources Citation Index) = +3.5
 Está en dos o más bases datos de indización y resumen o en DOAJ (, ATLA Religion Database, MLA - Modern Language Association Database, DOAJ) = 3+2 = 5
 Antigüedad = 44 años (fecha inicio: 1975)
 Pervivencia: $\log_{10}(30) = +1.5$
ICDS = 10.0


[Home](#) [About MIAR](#) [Search](#) [Graphs ...](#) [Suggest journal](#) [Login](#) [Contact](#) [español](#) [català](#)

Journals

 Title: ilahiyat **8 Journals**

ICDS filter	ISSN	TITLE	ICDS
9 ≤ ICDS ≤ 11	1303-3670	ÇUKUROVA UNIVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)	4.3
7 ≤ ICDS < 9	2528-9861	CUMHURİYET THEOLOGY JOURNAL	9.9
5 ≤ ICDS < 7	1309-1786	ILAHİYAT STUDIES: A JOURNAL ON ISLAMIC AND RELIGIOUS STUDIES	9.5
3 ≤ ICDS < 5	2458-7508	ILAHİYAT TETKİKLERİ DERGİSİ	10.0
0 ≤ ICDS < 3	2636-8110	JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY	4.7
	2587-1854	ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	6.5
	1300-5057	SELÇUK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	4.5
	1300-9672	SULEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ/REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY, UNIVERSITY OF SULEYMAN DEMİREL	6.4

Country filter

Turkey (6)

قرنا أن تترجم مقالة واحدة إلى اللغة الإنكليزية في العدد الواحد والخمسين، يتكون هذا العدد من اثنتين وعشرين مقالة بحثية وثلاث مراجعات نقدية للكتب، جميع المقالات باللغة التركية إلا اثنتين منها باللغة الإنكليزية وواحدة باللغة العربية، مقالاتنا تحتوي على مجالات متعددة مثل: التفسير وعلوم الحديث والفقه الإسلامي والعقيدة

والتصوف وتاريخ المذاهب الإسلامية واللغة العربية وبلاغتها وتاريخ الأديان والتاريخ الإسلامي وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني و التربية الدينية.

نشكر رئاسة الجامعة وعمادة الكلية اللتين تدعماننا بالإسهامات المادية والمعنوية وهيئة التحرير على عملها الحريص الجاد والمكثف من أجل تطوير مجلتنا، والمؤلفين الذين يسهمون بمقالاتهم والحكام الذين يهتمون اهتماما فائقا بوتيرة تقييم المقالات، وعلينا شكر الذين يتابعون مجلتنا في موقعنا في "dergipark" ويصل عددهم إلى ٨٣٥,٨٥٦ والقراء البالغ عددهم إلى ٣٠٧٧ الذين يطالعون عددنا الأخير. ونضع العدد القيم بين يدي قراء مجلتنا.

وإلى اللقاء في عددنا الثاني والخمسين...

أ. د. عمر قرا

Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu

The Issue of Naskh (Abrogation) of the Surah Al-Baqarah, 184 and the Unusual Interpretation of Shah Waliullah ed-Dehlawi on this Subject

Yunus Emre GÖRDÜK

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor Dr., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Balıkesir / Turkey
yunusemre.gorduk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7603-7705

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.519775

Atıf / Citation: Gördük, Yunus Emre. "Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu / The Issue of Naskh (Abrogation) of the Surah Al-Baqarah, 184 and the Unusual Interpretation of Shah Waliullah ed-Dehlawi on this Subject". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 25-47. doi: 10.29288/ilted.519775

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Hindistanlı velüd bir âlim olan Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (ö. 1176/1762) pek çok alanda tam sayısı tespit edilemeyen birçok eseri vardır. Bunlardan biri tefsir usulü alanında telif etmiş olduğu el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr adlı aslı Farsça olan eseridir. Söz konusu eserin bir bölümünde müellif, Suyûtî'nin (ö. 911/1506) el-İtkân'ında yirmi bir adetle sınırlandığı mensûh âyetleri tekrar gözden geçirerek bu sayıyı beşe indirmektedir. Bu meyanda değinilen âyetlerden biri Bakara sûresinin 185. âyetiyle neshedildiği kabul edilen 184. âyetidir. Tefsir literatüründe, önce bu âyetin nâzil olduğu ve Müslümanlara oruç tutmakla her güne karşılık bir miskine fide vermek arasında muhayyerlik hakkı tanındığı belirtilmektedir. Daha sonra sûrenin 185. âyetiyle bu hüküm kaldırılarak orucun tutulması kesin bir şekilde emredilmiştir. Dehlevî söz konusu âyetin mensûh olmadığı görüşündedir çünkü ona göre bu âyette fitr sadakasından bahsedilmektedir. Bu makale bahis mevzuu meseleye dair bir tahlili içermektedir. Gördüğümüz kadarıyla müfessirler arasında böyle sıra dışı bir fikir ve yaklaşım tarzına sahip kimse yoktur. Müellifin bütün rivâyet külliyyatı ve ulemanın görüşlerini göz ardı eden bu yorumu son derece dikkat çekicidir. Bunun ilmî kriterler açısından sağlıklı bir yorum metodolojisine dayandığı ise söylenemez. Bu çerçevede mensûh âyetleri mümkün mertebe azaltma çabasının onu böyle bir yaklaşım tarzına sevk ettiği düşünülebilir. Ayrıca onun bu yaklaşım tarzında tasavvufî yöneliminin ve işârî tefsir geleneğinin dolaylı da olsa etkili olmuş olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır.

Anahtar kelimeler: *Tefsir, Bakara, Mensûh, Nesh, Şah Veliyyullah, Dehlevî, Yorum.*

Abstract

Shah Waliullah Dehlawi (d. 1176/1762), a scholar from India, has a multitude of works that cannot be determined in many areas. One of them is a work "al-Fawz al-Kabir Fi Usul al-Tafsir", which was written in the field of usul al-tafsir, the original language of which is Persian. In a part of the mentioned work he reviews mansukh verses which are limited to twenty-one in Suyuti's (d. 911/1505) al-Itqan and reduces them to five. One of the verses referred to in this chapter is the 184th verse, which is accepted to have been abrogated by the 185th verse of the surah al-Baqara. In the Tafsir literature, it is stated that verse 184th was before and that Muslims were given the right to choose between fasting or feeding a needy person for each fasting day. This judgement (hukm) was later abolished by the 185th verse of the same surah and fasting was ordained (fard). Dehlawi thinks that this verse was not mansukh because according to him, this verse refers to the sadaqa al-fitr. This article contains an analysis of the aforementioned issue. As far as we can see, there is no one else who has such an unusual opinion and an approach. It is very interesting that the author's making this interpretation by ignoring all the narratives (riwayahs) of sahaba (friends of prophet Muhammad [pbuh]) and the opinions of the Islamic scholars. It cannot be said that this is based on a sound interpretation methodology in terms of scientific criteria. Within this framework, it can be thought that the effort to reduce the abrogated verses as much as possible leads to such an approach. Also, it should not be overlooked that in this approach, his Sufi orientation and the tradition of ishari/mystical tafsir may have been effective, even if indirectly.

Keywords: *Tafsir, Baqara, Mansukh, Naskh, Shah Waliullah, Dehlawi, Interpretation.*

Extended Summary

Shah Waliullah Dehlawi (d. 1176/1762), a scholar from India, has a multitude of works that cannot be determined in many areas. One of them is a work al-Fawz al-Kabir Fi Usul al-Tafsir, which was written in the field of usul al-tafsir, the original of which is Persian. In a part of the mentioned work he reviews mansukh verses which are limited to twenty-one in Suyuti's (d. 911/1505) al-Itqan and reduces it to five. One of the verses referred to in this chapter is the 184. verse, which is said to have been abrogated by the 185th verse of the surah al-Baqara. In the Tafsir literature, it is stated that the verse 184th was revealed before and that Muslims were given the right to choose between fasting or feeding a poor for each fasting day. This judgement (hukm) was later abolished by the 185th verse of

the same surah and fasting was ordained (fard). Dehlavi thinks that this verse was not mansukh because according to him, this verse refers to the sadaqa al-fitr. It is very interesting that the writer's making this interpretation by ignoring all the narratives of sahaba (friends of prophet Muhammad [pbuh]) and the opinions of the Islamic scholars.

The Verse 184 of Surah al-Baqara is as follows:

“أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ خَيْرًا مِنْ غَدَاةٍ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (184) Fasting is for a fixed number of days, and if one of you be sick, or if one of you be on a journey, you will fast the same number of other days later on. For those who are capable of it (fasting) (but still do not fast) there is a redemption (fidya): feeding a needy man for each day missed. Whoever voluntarily does more good than is required, will find it better for him; and that you should fast is better for you, if you only know.”

In the verse 184. “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ” statement, according to the general understanding, it is translated as: “For those who are not capable of it (fasting), there is a redemption: feeding a needy person for each day missed.” so before the verb “يُطِيقُونَهُ”, it is assumed that there is a negative article “لا” that adds negative meaning to the verb. However, the verse in the verse is exactly as follows: “For those who are capable of it”. Almost all of the mufassirs are allied to the fact that the pronoun “هـ” : it” on the end of the verb “يُطِيقُونَهُ” expresses “Ramadan fasting”. Therefore, in verse, people who are not able to fast, but instead give redemption (fidya) are mentioned. It was said that this ruling (hukm) was valid in the early times when the fasting worship was obligatory (fard). During this period, healthy people who could afford to fast had two options: The ones who want to fast were fasting, the ones who don't want to fast were giving redemption (fidya) for each day. As a consequence, the ruling (hukm) on whether or not to fast is strictly abrogated (naskh) by the verse 185. However, people who are travelling, patients, extreme elderly and nursing ladies are excluded. Almost all of the narrations (riwayahs) we have, are on this axis.

In his work (al-Fawz al-Kabir Fi Usul al-Tafsir), Dehlawi mentioned two opinions about the verse 184. According to the first, the right of choice given to Muslims in order to fast or not is abrogated by the 185th verse of the Surah. According to the latter, the verse was not abrogated because before the verb “يُطِيقُونَهُ”, it is assumed that there is a negative article “لا”. In this case, the verse means that those who do not have the endurance to fasting give redemption (fidya) and there is no reason for the verse to be abrogated. As a matter of fact, today the fiqh practice continues as redemption (fidya) of those who cannot endure this worship. According to the third idea that the author draws attention and put forward, what is meant by the statement “يُطِيقُونَهُ” is not the fasting but the “طَعَامٍ”: redemption (fidya); this fidya is the sadaqa al-fitr. In other words, the verse states that those who are financially capable should give sadaqa al-fitr to the needy so there is no hypothetical “لا” in the verse.

The fact that the Dehlawi has ignored the narrations (riwayahs) about the abrogating (naskh) of the verse is just as striking as this interpretation. It is understood at this point that he did not adopt the idea of the ulama before him. It is clear that the author did not participate in either view, although he did not mention the two fundamental views and did not deny them directly. Truth is that the narrations related to the subject were not taken into account without any justification and cannot be considered as a correct approach in terms of tafsir. As far as we can see, there is no one else who has such an unusual approach about al-Baqara/184. Within this framework, it can be thought that the effort to reduce the abrogated verses as much as possible leads to such an approach. Also, it should not be overlooked that in this approach, his Sufi orientation and the tradition of ishari/mystical tafsir on sufis may have been effective, even if indirectly.

GİRİŞ

Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî¹ adıyla maruf Ebû Abdülazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecîhüddîn el-Fârûkî (ö. 1176/1762) Hindistanlı âlim ve ıslahatçıdır. 1114/1703 tarihinde Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar’da doğan Dehlevî’nin soyu baba tarafından Hz. Ömer’e anne tarafından İmam Mûsâ el-Kâzım’a ve dolayısıyla Hz. Ali’ye ulaşır. Dedesi Vecîhüddin ile babası Abdürrahim Delhi ulemâsından olup her ikisi de el-Fetâva’l-Hindiyye’yi (el-Âlemgîriyye) hazırlayan heyette yer almıştır. Hindistan’da en çok istifade ettiği hocası Şeyh Muhammed Efdal es-Siyâlkûtî’dir. Şah Veliyyullah henüz on dört yaşında iken tasavvuf yolunda seyr-i sülûkünü tamamlayarak bir Nakşibendî şeyhi olan babasına intisap etmiş ve ölümünden önce ondan hilâfet almıştır. Babasının vefatından (1131/1719) sonra onun kurduğu Rahîmiyye Medresesi’nde ders okutmaya başlamış, on iki yıl süren bu faaliyet neticesinde çevresinde geniş bir öğrenci halkası oluşmuştur. Hocaları arasında Medine’deki Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî’nin ilmî ve tasavvufî hayatından önemli derecede etkilendiği belirtilir. Kısa zamanda sayıları artan öğrencilerine Rahîmiyye medresesinin binası kâfi gelmeyince kendisine daha geniş bir bina tahsis edilmiştir. Sonraları “Delhi Dârü’l-Ulûmu” diye şöhret bulan bu medrese Hindistan’daki üç değişik dinî eğitim geleneğinin (Delhi, Leknev, Haydarâbâd) tefsir ve hadis ilimlerine ağırlık veren önemli birimini oluşturmuş, böylece bir dârü’l-hadis vazifesi görmüştür.²

Velûd bir müellif olan Şah Veliyyullah’ın Arap ve Fars dillerinde kaleme aldığı, kesin sayısı tespit edilemeyen pek çok eseri bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: *el-Erba’în*, Medine’de bulunduğu sırada hocası Ebû Tâhir Muhammed el-Medenî’den aldığı, Hz. Ali’ye ulaşan muttasıl senetli kırk hadisi içermektedir. *el-Muşaffâ Şerhu’l-Muvafta*, İmam Mâlik’in meşhur eserine yazılmış Farsça bir şerhtir. *Ķurretü’l-‘Ayneyn fi Tafdîli’s-Şeyhayn*, Şîa’nın Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’e yönelik ithamlarına cevap veren Farsça bir eserdir. *el-İnşâf fi Beyâni Sebebi’l-İhtilâfi Beyne’l-Fukahâi ve’l-Müçtehidîn*, İslam Hukuku’na dair olup Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından neşredilmiştir. *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*, dinî hükümlerin hikmet-lerine dair bir eserdir ve Urduca, Türkçe, İngilizce tercümelemi yapılmıştır. *el-Ķavlü’l-Cemil fi Beyâni Sevâi’s-Sebil*, Hindistan’da çok sayıda mensubu bulunan Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Çiştîyye tarîklerinin seyr-i sülûk âdâb ve erkânı hakkındadır. *el-Makâletü’l-Vad’iyye fi’n-Naşiha ve’l-Vaşıyye*, müellifin İslâm hukukunun çeşitli

¹ “Delhi” adlı bölgeye mensup olan müellifin nisbesini özellikle “Dehlevî” şeklinde kullanmayı tercih ettik. Nitekim söz konusu bölgenin adının aslında “Dehli” olduğu ancak İngilizler tarafından “Delhi” diye telaffuz edildiği bilinmektedir. Bk. Şemseddin Sâmî, *Ķâmusu’l-a’lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1891), “Delhi” ve “Dehli” md., 3: 2153, 2199-2201. Söz konusu tercihin diğer bir sebebi ise başta Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi olmak üzere ülkemiz akademik yazın dünyasındaki “Dihlevî” kullanımına karşın Hindistan ve Pakistan’da bu nisbenin daha ziyade “Dehlevî” şeklinde telaffuz edilmesidir.

² Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 28: 260.

konuları ve ekolleri, tasavvufu ilgili düşünceleri ve Hint-İslâm toplumunun kültürel durumu hakkındaki tespitlerini içeren sekiz risâleden ibaret vasiyetnâme niteliğinde Farsça bir eserdir. *Risâle-i Dânişmendî* ise müellifin eğitim-öğretim metotlarından bahseden bir eserdir.³

Dehlevî'nin tefsir ilmiyle ilgili bazı eserleri ise şöyle sıralanabilir: *Fethu'r-Rahmân fi Tercemeti'l-Kur'ân*, Farsça bir Kur'an tercümesidir. *Muqaddime der Fenn-i Terceme-i Kur'ân* (*Muqaddime fi Kavânini't-Terceme*), Kur'an mütercimlerinin dikkat etmesi gereken hususlara dair bir risâledir. *Te'vilü'l-Ehâdis fi Rumûzi Kışâsi'l-Enbiyâ*, Kur'ân-ı Kerim'deki peygamber kıssalarına dair tasavvufi yorumları içeren bir eserdir. *Fethu'l-Habîr bimâ lâ büdde min Hıfzihî fi İlmi't-Tefsîr* adlı eseri ise aşağıda değineceğimiz *el-Fevzü'l-Kebîr*'in tekmiyesi kabul edilen bir risâledir ve özellikle Abdullah b. Abbas'ın garîbü'l-Kur'ân'la ilgili açıklamalarını içermektedir.

Müellifin tefsir alanındaki en önemli eseri, çeşitli baskıları ve tercümeleri bulunan muhtasar Farsça bir eser olan *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*'dir. Mehmet Sofuoğlu bu eseri aynı isimle Türkçeye çevirmiştir (Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980).⁴ Kezâ Abdullah Samed Afaracı tarafından da orijinal metinle birlikte notlar eklenerek tercümesi yapılmış, *Tefsîr Usûlü /el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr* ismiyle basılmıştır (İ'tisam Yayınları, İstanbul, 2015). Tefsîr usûlünün bütün konularını ihtiva etmeyen bu eserin telifinde çok az kaynak kullanıldığı, fikrî ve içtihadî yönünün ağırlıklı olduğu görülmektedir. Mevlüt Güngör'e göre müellifin medrese tahsili yanında tasavvuf terbiyesi de alması, eserlerinde ısrarla belirttiğine göre Allah'ın kendisini ledün ilminden nasiplendirmiş bulunması, ayrıca tefsir ilmi ve Kur'an tercümesiyle meşgul olması gibi özellikleri, veciz bir üslûpla kaleme aldığı bu eserine de yansımıştır.⁵ Bu tespitler bizce de isabetlidir. Örneğin söz konusu eserinde dikkat çekici bir şekilde “Şayet beni sorarsan! Ben Kur'ân-ı Azîm'in vasıtasız bir tilmiziyim. Tıpkı nübüvvet ruhunun/hakikatının (onun sahibine binler selam ve tahiyye olsun) üveysisi olduğum ve Ka'be-i Hasnâ'dan vasıtasız istifade ettiğim gibi...”⁶ demektedir.

Bu makalenin kaleme alınış sebebi Dehlevî'nin bahsi geçen son eserinde yer verdiği ilginç yaklaşımı ve yorumudur. Müellifin Bakara sûresi 184. âyetle ilgili bu yaklaşımı açısından klasik tefsir literatürü incelenecek ve söz konusu yorumu destekleyen herhangi bir rivâyetin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Müellifin bu dikkat çekici tavrı, âyetin kısmen fikhî yönüne temas etmekte fakat özellikle nâsih-mensûh meselesi eksenine odaklanmaktadır. Bu nedenle söz konusu eksenin haricindeki rivâyetler/izahlar üzerinde detaylıca durulmayacaktır. Öncelikle sibak

³ Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, 38: 260-261.

⁴ Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, 38: 260.

⁵ Güngör, Mevlüt, “el-Fevzü'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 510.

⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi 'usûli't-tefsir* (Kahire: Daru's-Sahve, 1986), 173.

ve siyâkıyla beraber ayetin meâline ve içerdiği önemli unsurlara değinilecek, ardından başta Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirleri olmak üzere belli başlı klasik tefsirler ışığında âyetin nasıl ele alındığı, ilgili rivâyetlerle birlikte edilecektir. Son olarak Müellifin yorumu ortaya konularak bu mukayeseden çıkabilecek muhtemel sonuçlar üzerinde bir değerlendirme yapılacaktır.

1. GENEL HATLARIYLA BAKARA SÛRESİ 183-185. ÂYETLER

Müminlere oruç tutma emrinin verildiği bu âyetlerde, Ramazan ayının oruçlu geçirilmesi farz kılınmakta, çeşitli mazeretlerle bu ibadeti yerine getiremeyecek olan kimselerin nasıl bir yol takip etmesi gerektiği belirlenmektedir. Makalenin asıl konusunu oluşturan 184. âyetin meâli, önceki ve sonraki âyetlerle birlikte şu şekildedir:

(183) *Ey îman edenler! Sizden evvelki (ümme)t'lere farz kılındığı gibi sizin üzerinize de oruç farz kılındı. Umulur ki sakınırsınız!*"

أياماً معذوراتٍ فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّةٌ من أيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَأُوْحَرٌ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (184) Sayılı günler olarak (oruç size farz kılındı)! Bununla beraber içinizden kim hasta veya yolculuk halinde olursa, (tutamadığı günler) sayısınca başka günler(de oruç tutsun)! Ona (oruca) gücü yetenlerin üzerine ise, (tutamadıkları her gün için) bir miskinin (günlük) yiyeceği kadar fidyeye (verme borcu) vardır. Buna rağmen kim gönlünden koparak bir hayır işlerse (daha fazla verirse), kendisi için daha hayırlıdır. Yine de eğer bilerseniz, (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ (185) Ramazan ayı ki insanlar için hidâyet kaynağı, doğru yolun ve doğruyu yanlıştan ayırmanın apaçık delilleri(ni muhtevî) olan Kur'ân onda indirilmiştir. Öyleyse sizden kim o aya şahit olursa (ulaşırsa) onu (oruca) tutsun; kim de hasta olur yahut bir sefer üzerinde bulunursa; (oruç tutamadığı) günler sayısınca başka günlerde (kaza etsin). Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez. (Bu kolaylığı istemesi); o sayıyı (kaza borcunuzu) tamam-lamanız ve size doğru yolu göstermesine (oruca nasip etmesine) karşılık Allah'ı tek-birle yüceltmeniz içindir. Umulur ki şükredersiniz.

Bu tür âyetleri fehmetmek sadedinde, şahsî çıkarımlardan ziyade nüzûl sürecinin nasıl cereyan ettiğine ve fiilî uygulamanın nasıl olduğuna dair nakillerin bilinmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla başta tefsirle ilgili günümüze ulaşan en geniş rivâyet külliyyatının sahibi Taberî ve bu alanda ikinci sırayı alan İbn Ebî Hâtim'den istifade etmek üzere söz konusu âyetlerle ilgili önemli bazı noktaları şu şekilde özetlemek mümkündür.

1.1. "Sizden Öncekiler" İfadesi

Bakara sûresinin 183. âyetinde geçen "sizden öncekiler" ifadesinden kastın Hristiyanlar olduğu söylenmiştir.⁷ İbn Abbâs bu lafızla Ehl-i Kitâb'ın kastedildiğini

⁷ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3: 410.

belirtmiştir. Kezâ 'Atâ, Şa'bî, Süddî gibi zâtlardan da aynı minvâlde rivâyetler gelmiştir.⁸ Bu ifadeyle kastedilenin özelde Hristiyanlar ve genelde Ehl-i Kitab'ın tammınının da ötesinde bütün insanlar olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁹

Şa'bî'den nakledilen bir haberde Hristiyanlara da ramazan ayında orucun farz kılınmış olduğu ancak şiddetli sıcak zamanlarında bunu başka zaman dilimlerine kaydırdıkları belirtilmiştir. Onlar bazen yazın en şiddetli sıcaklarında oruç tutar ve otuz güne tamamlardı. Sonra kendine güvenen bir nesil geldi ve otuzun öncesine bir gün, sonrasına bir gün ekleyerek oruç tutmaya başladı. Daha sonra gelen kuşak öncekinin ameli üzere devam etmiyordu. Öyle ki bu şekilde nihayet orucu elli güne kadar çıkardılar. Süddî'den menkul bir habere göre de onlara ramazan orucu, uyuduktan sonra bir şey yiyip içmemek üzere farz kılınmıştı. Ramazan boyunca eşleriyle yakınlaşmaları da yasaktı.¹⁰

Bir rivâyette onların, emredilen bir aylık orucu ya yazın en sıcak, yahut kışın en soğuk zamanlarında uyguladıkları ve bu durumun sefer esnasında meşakkate ve mâişet bakımından zarara neden olduğu söylenmiştir. Bunun üzerine reisleri ve âlimleri toplanarak oruç zamanını yazla kış arasında bahar mevsimine almış, bunun keffâreti olarak da orucu on gün arttırarak kırk gün yapmıştır. Daha sonra krallarından biri hastalanmış, şayet iyileşirse Allah için bir hafta daha ilave edeceğini ahdetmiş, iyileşince de mevcut oruca bu süreyi eklemiştir. Sonra bu kral ölünce onun yerine geçen veliaht, orucun elli güne tamamlanmasını emretmiştir. Mücâhid onların bir salgın hastalığa maruz kaldığını ve ondan kurtulunca da bir aylık orucun öncesine on, sonrasına on gün ekleyerek süreyi elli güne çıkardıklarını söylemiştir.¹¹

İlgili rivâyetleri aktaran Taberî'ye göre âyetin anlamına dair en evlâ görüş şudur: Kendilerinden önceki Ehl-i Kitab'a farz kılındığı gibi Müslümanlara da sayılı günlerde oruç farz kılınmıştır ki bu günler ramazan ayının tamamıdır. Nitekim yüce Allah tarafından insanlara imam kılındığı için Hz. İbrâhim'den (as) sonra gelenler ona ittiba etmekle yükümlüdür. Hz. İbrâhim'e (as) kendinden önceki enbiyaya ittiba etmesi emredildiği gibi Peygamberimize de (sas) Kur'ân'da Hanîf ve Müslim olduğu beyân edilen Hz. İbrâhim'e (as) tâbi olması emredilmiştir. Âyetin sonundaki "Umulur ki sakınırsınız" uyarısı da sizden önceki Hristiyanlar nasıl ki oruç günlerinde yeme, içme ve cimadan sakındılar; umulur ki siz de sakınırsınız yani oruç tutarsınız demektir.¹²

⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hâtim et-Temimî er-Râzi, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998), 1: 305.

⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 410-412.

¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 409-411.

¹¹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 1: 195.

¹² Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 412-413.

1.2. Oruç İbadeti ve “Sayılı Günler (أيامًا معدودات)” İfadesi

Müfessirler âyette geçen orucun mahiyeti ve sayılı günler ifadesiyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf etmiştir. Kimileri bununla her aydan üç gün olmak üzere, ramazan orucu emredilmeden önce farz kılınan orucun kastedildiği kanaatinde. Bazıları ise bu ifadeyle ramazan orucunun kastedildiğini söyler.¹³

İbn Abbâs’a müstenit bir haberde daha önce insanlara (183. âyetle) farz kılınan orucun her aydan üç gün olduğu, daha sonra bunun ramazan orucu emriyle neshedildiği bildirilmiştir.¹⁴ Kezâ Katâde’ye müstenit bir rivâyette ramazan orucu farz kılınmadan önce insanlara her aydan üç gün orucun emredilmiş olduğu belirtilmektedir.¹⁵ Dahhâk b. Müzâhim’den aktarılan bir habere göre ilk orucun Hz. Nûh tarafından tutulduğu, ondan bu yana Hz. Peygamber’e (sas) kadar her ayın üç gününde, yatsı vaktine kadar oruç tutulduğu söylenmiştir. Hz. Peygamber (sas) de ahabıyla bu ibadeti ifa etmiştir. Abdullah b. Mes’ûd ve ‘Atâ gibi zevâttan da bu minvâlde görüşler menkuldür.¹⁶

Muaz b. Cebel’den nakledilen bir hadîs ise şöyledir: “Resûlullah (sas) Medîne’ye geldiği zaman Âşûrâ gününde ve her ayın üç gününde oruç tuttu. Ardından “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ” ayeti indi ve Ramazan orucu farz kılındı.”¹⁷ Görüldüğü gibi bu hadîse göre 183. âyette bahsedilen oruç ramazan orucudur. Bu yönde bir kanaat sahibi olan ulemâ, “sayılı günler” diye bahsedilen oruçla her aydan üç gün tutulan orucun değil ramazan orucunun kast edildiği fikrindedir. Dolayısıyla Resûlullah (sas) her aydan üç gün orucu emredildiği için değil nafîle ibadet olarak tutmuştur. Bu eksende birçok nakil bulunmaktadır.

‘Amr b. Mürr’e’den menkul bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sas) Medîne’ye geldiğinde farz değil nafîle olarak her aydan üç gün oruç tutulmasını tavsiye etmişti. Sonra Ramazan orucundan bahseden ayetler nâzil oldu ancak bir kısım insanlara bu emir ağır geldi ve onlar oruca devam etmediler. Oruç tutmayan kişi bunun yerine her gün için bir miskini doyuruyordu. Bunun üzerine “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ayeti (Bakara, 185) nâzil oldu. Fidyeye hasta ve yolculara ait bir ruhsat olarak kullanıldı. Bunların dışında kalan müminlere oruç tutmaları kesin bir şekilde emredildi.¹⁸

¹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 305-306.

¹⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 414; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 304-305.

¹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 415.

¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 304.

¹⁷ Bk. Sa’id b. Mansûr, *Sünen* (Bombay: Dâru’s-Selefiyye, 1982), 2: 690; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1994), 1: 417; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 414; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 304; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysabûrî, *el-Müstedrek alâ’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 2: 301.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 414-419.

Abdullah b. Ömer'e müstenit başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber'in (sas), "Ramazan orucu, Allah'ın sizden önceki kavimlere de farz kıldığı bir ibadettir." dediği aktarılmıştır. Yine İbn Ömer'in, "Sizden öncekilerden biri, yatsı vakti namaz kılıp uyuduğu zaman, ona bir sonraki yatsıya kadar yemek, içmek ve kadına yaklaşmak haram kılınmıştı." dediği mervîdir. İbn Abbâs, Ebu'l-Âliye, Mücâhid, 'Atâ, İbn Ebî Leylâ gibi zevâttan da bu minvâlde haberlerin aktarıldığı belirtilmiştir.¹⁹

İlgili rivâyetlerin tamamını nazara alarak tespitte bulunan Taberî'ye göre, sayılı günlerle ramazan ayının kastedilmiş olması bu konudaki en isabetli görüştür.²⁰ Ancak konuyla ilgili yorum zenginliğini göstermesi açısından bu bahsi dirâyet tefsirinin büyük üstadı Râzî'nin, karışt görüşün nasıl temellendirildiğini ortaya koyan izahıyla noktalayalım:

İbn Abbâs'a ve öğrencilerine atfedilen bir görüşe göre "أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ" ile kastedilen, ramazan orucu emredilmeden önce her aydan üç gün olmak üzere²¹ farz kılınan oruçtur. Bu günler bir görüşe göre her ayın on ikisinden, diğerine göre on üçünden itibaren²² üç gündür ki "الأيام البيض" : *parlak, aydınlık günler* adıyla anılmıştır.²³ Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen "Ramazan orucu bütün oruçları neshetmiştir."²⁴ şeklindeki rivâyet, âyette bahsedilen sayılı günlerin ramazan dışındaki bazı günler olduğunu söyleyenlerin dayandığı delildir. Ayrıca Yüce Allah hasta ve yolcunun hükmünü bu âyette (Bakara/184) zikretmiş, ondan sonra gelen ve ramazan orucuna delâlet ettiği açık olan âyette onlardan tekrar söz etmiştir. Şayet ilk âyette bahsedilen ramazan orucu olsaydı, ikincisi faydasız tekrardan ibaret olurdu ki bu câiz değildir. Öte yandan "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ" (Bakara, 184) ifadesi orucun tahyîr üzere farz olduğunun delilidir; isteyen oruç tutar isteyen fidyeye verir. Ramazan orucu ise ta'yîn üzere farzdır. Şu halde "أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ" ile kastedilenin ramazan dışındaki oruçlar olması gerekir.²⁵

1.3. "Ay'a (Şehr) Şahit Olma" İfadesi

Müfessirler âyette geçen "Ay'a (şehr) şahit olma (ulaşma)" ifadesiyle neyin kastedildiği konusunda da ihtilaf bulunduğunu vurgulamıştır. Örneğin İbn Abbâs'tan

¹⁹ Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 304-305; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (b.y.: Dâru't-Taybe, 1999), 1: 497.

²⁰ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 414-419.

²¹ Buna "Âşûrâ" gününü de ekleyenler vardır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 225.

²² Bu görüşün daha doğru olduğu belirtilmiştir çünkü Araplar ayın otuz gününü üçer günlük parçalara ayırarak her birine bir isim verirdiler. İlk üç gün "عَرَر", ikinci üç gün "شَهَب", üçüncü üç gün "بِهْر", dördüncü üç gün "عَشْر", beşinci üç gün "بَيْض", altıncı üç gün "دَرَع", yedinci üç gün "خَنَس", sekizinci üç gün "دَهْم", dokuzuncu üç gün "فَحْم" ve son üç gün "رَادِي" adıyla anırdı. Bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 237.

²³ Mâverdi, *en-Nüket*, 1: 237.

²⁴ Söz konusu hadis için bk. Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1983), 7: 505; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9: 439; Ebu'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Bîşrân, *Emâli*, thk. Ahmed b. Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 199.

²⁵ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 5: 241.

mayı tercih ederse ramazandan sonra bunları kaza etmesi gerekmez. Yani âyetteki hüküm, sair günlerde kaza etmeyi oruç tutmayanlar için emretmektedir. Zaten “يُرِيدُ : اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” ifadesi de buna kâfi delildir.³³ Ona göre âyette bahsi geçen “kolaylık” seferde ve hastalıkta verilen ilâhî ruhsat; “zorluk” ise şiddet ve meşakkattir.³⁴

Hz. Peygamber’e (sas) seferde oruç konusu sorulduğu zaman, “İstersen oruç tut, istersen iftar et!”; “Kim tutarsa güzel bir amel işlemiş olur, kim de terk ederse bir günah işlemiş olmaz (yani câiz ve mubahtır).” buyurmuş hatta bazı rivâyetlerde seferde olanlara oruç tutmamalarını ve bu ruhsatı özellikle kullanmalarını söylemiştir. Konuyla ilgili birçok nakil bulunmaktadır.³⁵

İbn Abbâs’a müstenit bir hadîs şöyledir: “Resûlullah (sas) ramazanda oruçlu olduğu halde sefer için Medîne’den çıkmıştı. Kudeyd’e vardığı zaman iftar etti. Mekk’e’ye varana kadar da sefer esnasında oruç tutmadı.”³⁶ Yine o, “Âyette geçen ‘kolaylık’ seferde oruç tutmamak, ‘zorluk’ ise seferde oruç tutmaktır.” demiştir.³⁷ Kezâ İbn Abbâs’a seferde oruç tutma konusu sorulmuş ve o, “Kolaylık da vardır zorluk da. Sen Allah’ın ikram ettiği kolaylığı al.” demiştir.³⁸ Dahhâk söz konusu kolaylığa hamile ve emzikli kadınların oruç tutmamasını da ekler.³⁹

Şa’bî’nin bu konudaki beyanı dikkat çekicidir: “İki durum hakkında ihtilafa düştüğünde onların kolay olanını tercih et çünkü hakka yakın olan odur. Muhakkak ki Allah bu ümmet için kolaylık murad etmiştir zorluk değil!”⁴⁰ Mâturîdî de bunu teyiden “يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ” lafzını, bunun aksini uygulamanın hâreç olacağına delil sayar. Yani şayet farz olan orucun her hâlükârda tutulması istenseydi bu durum dinde zorluk olurdu. Oysaki Yüce Allah bize kaldıramayacağımız yükü yüklememiştir.⁴¹

İbn Kesîr bir kısım sahâbî ve tâbiînin âyette geçen “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ifadesine dayanarak sefer esnasında oruç tutmamanın vâcib olduğu kanaatine vardıklarını ancak bunun isabetli olmadığını belirtir. Sahih olan cumhurun görüşüdür ki âyette hüküm değil tahyîr söz konusudur. Nitekim onlar Hz. Peygamber’le (sas) beraber ramazanda sefere çıktıkları zaman, -Enes b. Mâlik’in rivâyetiyle- hem oruç tutanlar hem de tutmayanlar vardı. Ne oruç tutanlar tutmayanları, ne de oruç tutmayanlar tutanları kınamıştı. Şayet oruç tutmamak vacib olsaydı, tutmanın yanlışlığı onlara bildirilirdi. Aksine Hz. Peygamber’in (sas) de aynı şekilde sefere oruçlu başladığının

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 470.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 475.

³⁵ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 470-475.

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 312.

³⁷ Farklı rivâyetler için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 313.

³⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 475-476.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 313.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 312.

⁴¹ Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2005), 2: 33.

vaki olduğu bazı hadislerle aktarılmıştır.⁴² Örneğin Ebu'd-Derdâ'nın rivâyeti şöyledir: Ramazan ayında, şiddetli sıcak altında Resûlullah (sas) ile beraber sefere çıkmıştık. Öyle ki içimizden her biri, hararetin şiddetinden elini başının üzerine koyuyordu. İçimizde Resûlullah (sas) ve Abdullah İbn Revâha'dan başka oruçlu kimse yoktu."⁴³

İbn 'Atıyye, İbn Abbâs ve İbn Ömer'in seferde oruç tutmamayı daha efdal saydıklarını vurgulayarak; İbn Abbâs'ın "Seferde oruç tutmamak azimettir!" ve İbn Ömer'in "Seferde oruç tutan seferden döndükten sonra kaza eder!" şeklindeki sözlerini zikreder. Fakihler de sefer esnasında oruç tutma konusunda ihtilaf etmiştir. Mâlik ve Şâfiî gibi bilginlerin içinde bulunduğu bir topluluk, oruç tutmanın gücü yeten kimse için daha faziletli olduğunu görüşündedir. Mücâhid ve Ömer b. Abdülaziz gibi zevât daha kolay olanın daha efdal olduğunu belirtirken Ahmed b. Hanbel sefer esnasında oruç tutmayı kerih görmüştür.⁴⁴

1.5. "Sayıyı İkmâl" ve "Allah'ı Yüceltme" İfadeleri

Âyette geçen "وَلْتَكْمَلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ" ifadesine göre, söz konusu kolaylığın, müminler o sayıyı yani kaza borçlarını ikmâl etsinler ve Allah'ı yüceltsinler diye ihsan edildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla hastalık geçince yahut seferden dönülünce, tutulmayan oruçların kaza edilmesi gerekmektedir.⁴⁵

Ümmü'l-Hakem bint Fâriz'ın Ebû Hureyre'ye haber yollayıp ramazan ayında kadınlara özel durumlarda tutulamayan oruç için ne yapılacağını sorduğu da bize ulaşan haberler arasındadır. Ebû Hureyre bu soruya, "Kaç gün tutamadığımı say ve daha sonra nasıl istersen öyle tut. Muhakkak ki Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez!" şeklinde cevap vermiştir. Mücâhid'den de aynı minvâlde bir haber rivâyet edilmiştir.⁴⁶

Rebî b. Enes'ten gelen habere göre âyette ikmâl edilmesi emredilen şey kaza borçları değil ramazan ayının iddetidir.⁴⁷ Ancak sonuç itibariyle değişen bir şeyin olmadığı görülmektedir. Nitekim kaza borçları ikmâl edilince, ramazan orucunun, zamanında itmâm edilmemiş olan iddeti tamamlanmış olmaktadır.

Netice itibariyle Allah'ın müminlere verdiği hidâyet, ihsan ettiği nimetler ve farz kıldığı orucu tutmaya onları muvaffak kılması ise tekbîr ve ta'zim ile şükretmeyi gerektirmektedir. Ramazan bitip şevvâl hilâli görülünce, yani bayram gecesinde ve sabahında tekbir getirilmesinin sebebi âyetteki bu emirdir. İbn Abbâs'tan bu konuda yapılan bir nakil şu şekildedir: Şevvâl hilâlini gördükleri zaman bayram bitene

⁴² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1: 503.

⁴³ Buhârî, "Savm", 34; Müslim, "Siyâm", 109.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1: 251.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 476.

⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 313.

⁴⁷ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 1: 314.

kadar⁴⁸ Allah'ı (Allahu ekber nidâlarıyla) yüceltmeleri Müslümanlar üzerine haktr çünkü şanı yüce Allah “وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ” buyurmuştur.⁴⁹

2. BAKARA SÛRESİ 184. ÂYETİN MENSÛHİYET AÇISINDAN TAHLİLİ

Bakara sûresi 184. âyette hasta veya yolcu olanların, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutmaları emredilmiştir. Âyetin bu kısmına yukarıda kısaca değinilmişti. Kalan kısmında ise oruç tutmaya gücü yetenlerin, tutmadıkları her gün için bir fakirin yiyeceği kadar fidye vermesi gerektiği bildirilmektedir. Burada 184. âyetin Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin ilginç yorumuna mevzu olan kısmı şu-
dur:

Âyette geçen “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ” ifadesi yaygın anlayışa göre “Ona (oruca) gücü yetmeyenlerin üzerine ise, (tutamadıkları her gün için) bir fakirin (günlük) yiyeceği kadar fidye (verme borcu) vardır.” şeklinde tercüme edilmekte; yani “يُطِيقُونَهُ” fiilinden önce takdîri bir “لا”-nın varlığı kabul edilmektedir.⁵⁰ Oysaki âyetteki ifade, lafzen tam olarak “Ona (oruca) gücü yetenlerin üzerine...” şeklinde-
dir ve gençliği, sağlığı ve diğer şartları yerinde olup oruç tutmaya güç yetirebilecek olanlar kastedilmektedir.⁵¹ Mâturîdî son derece isabetli bir saptamayla “لا يُطِيقُونَهُ” şeklinde bir takdirin ihtimal dahilinde olmadığını kaydeder. Ona göre âyetin devamında yer alan “وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ : Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” ifadesi böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır.⁵² Çünkü âyette önce oruca güç yetiremeyenlerden söz edilip sonra yine aynı kimseler için oruç tutmalarının daha hayırlı olduğunun söylenmesi mümkün değildir.

Âyette geçen “يُطِيقُونَهُ” fiilinin sonundaki “ه” zamirinin orucu ifade ettiği hususunda ilk dönemden itibaren müfessirlerin neredeyse tamamı ittifak halindedir.⁵³

⁴⁸ Burada “Bayram bitene kadar” ifadesi Şevvâl ayının ilk günü bitene kadar anlamındadır nitekim Ramazan bayramı bazı yerlerde örfen üç gün kutlansa bile şer’an bir gündenden ibarettir.

⁴⁹ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 3: 476-479.

⁵⁰ Bk. Ebû Hayyân Muhammed Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 2: 189; Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali İbn ‘Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi ‘ulûmi'l-Kıtab*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3: 269; Celâlüddin el-Mahallî- Celâlüddin es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 38; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-münîr* (Kâhire: Matbaatu Bulak, 1869), 1: 119.

⁵¹ Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an ḥakâki gâvamîd't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1985), 1: 226; İbn Atuyye, *el-Muharrer*, 1: 253.

⁵² Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 43.

⁵³ Bazı örnekler için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001), 1: 160; Süfyan es-Sevrî, *Tefsîru Süfyan es-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 56; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 3: 418; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 531; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi* (b.y.: Câmîatu's-Şarîka, 2008), 1: 591; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 274; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1: 215; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2001), 1: 142; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 2: 287-288; 2: 189; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2: 189; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1: 499; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-ḳadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1992), 1: 209; Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'îl-me'âni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 455; Muhammed Cemâlüddin el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 23; Muhammed et-Tâhir

Bununla beraber zayıf ve şaz bir görüş olarak ve şahıs ismi zikredilmeksizin bu zamirin -yine âyette yer alan- “fidye” yahut “taâm” a râci olduğunu söyleyenlerin bulunduğu da belirtilmiştir. Taberî Basralılardan bir kısım Arapça ehlinin “وَعَلَى الَّذِينَ” *وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ الطَّعَامَ*: *Taâma güç yetirebilenlerin üzerine*” şeklinde bir açıklama ileri sürdüğünü belirtir. Ona göre bu, ilim ehlinin te’viline muhaliftir.⁵⁴ Mâturidî zayıf görüş kalıbı olan “قِيلَ” lafzıyla, fiilin sonundaki zamirin “fidye”ye râci olduğunun söylendiğini kaydetmiştir.⁵⁵ Kezâ İbn ‘Atıyye de bunu kısaca zikrederek zayıf bir görüş olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Râzî ise bu âyetin tefsirinde meşhur mu‘tezilî alim Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) şu açıklamasını nakleder:

Cübbâî, Yüce Allah’ın وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ kavlini, kudretin fiilden önce mevcut olduğuna delil tutarak şöyle demiştir: ‘يُطِيقُونَ’ lafzındaki zamir oruca râcîdir. O halde Allah, henüz oruç tutulmamış iken kulun oruç tutmaya kudretinin bulunduğunu onaylamaktadır. Nitekim Allah fidye ödemeyi zorunlu kılmıştır ancak fidye, bir kimse oruç tutmadığı zaman vacip olur. Dolayısıyla bu durum ise oruç tutma kudretinin, oruç tutma hali ortaya çıkmadan önce de o kulda bulunduğuna delâlet etmektedir. Şayet ‘Bu zamirin, fidyeye râcî olması niçin caiz olmasın?’ diye sorulursa, deriz ki bunun iki yönü vardır; ilki: Fidyeye lafzı, zamirden önce zikredilmemiştir. O halde zamir ona nasıl râcî olabilir? İkincisi ise şudur: Zamir (أ) müzekker, فِدْيَةَ lafzı ise müennestir. Bu noktada eğer, ‘Bu âyet mensûhtur! Onunla delil getirmek nasıl câiz olur?’ denilirse, deriz ki: Âyet kudretin fiilden önce bulunduğuna delâlet etmektedir. Böyle hakikatler ise âyetin neshedilmesiyle tagayyür edip değişmez.⁵⁷

Râzî’nin makam münasebetiyle kendi eserine aldığı bu açıklamanın daha ziyade Cebriyye’ye karşı ortaya konulan deliller cümlesinden olduğu anlaşılmaktadır. Cübbâî’nin üzerinde durduğu asıl nokta âyetin neshi meselesi değilse de “يُطِيقُونَ” lafzının sonunda bulunan zamirin fidyeye râcî olamayacağını ortaya koyması konumuz açısından önemlidir. Gerek Taberî ve Mâturidî’nin yukarıda kaydedilen değinileri gerekse onların çağdaşı olan Cübbâî’nin bu izahı, hicrî 300’lü yıllarda söz konusu zamirle fidyenin kastedildiğini düşünen bazı kimselerin olduğunu göstermektedir. Anlaşılan o ki bunlar hem sayıca fazla değildir hem de isim tasrih edilecek kadar önemsenmemiştir.

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak, bütün bu izahatın ışığında, âyette gücü yettiği halde oruç tutmayı değil fidye vermeyi tercih eden/edecek olan kimselerden bahsedilmektedir. Bu hükmün, orucun farz kılındığı ilk zamanlarda geçerli olduğu söylenmiştir. Yani oruç tutmaya gücü yetenlerden, isteyen oruç tutar isteyen oruç tutmaz ve bunun yerine her gün için bir miskini doyuracak şekilde fidye verirdi.⁵⁸ Seleme b. el-Ekva’dan aktarılan bir haberde o şöyle demektedir: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ”

İbn ‘Âşur, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 2: 167; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1: 631.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 438.

⁵⁵ Mâturidî, *Te'vilât*, 2: 43.

⁵⁶ İbn Atıyye, *el-Muḥarrer*, 1: 253.

⁵⁷ Râzî, *Meḥâṭihü'l-gayb*, 5: 249-250. Ayrıca bk. İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 3: 271-272.

⁵⁸ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 418. Söz konusu fidye Irak ehline göre buğdaydan yarım sa', diğer taamdan bir sa'; Hicaz ehline göreseye bir müddür. Bk. Zemaşşeri, *Keşşâf*, 1: 226.

(Bakara, 184) âyeti nâzil olduğunda, isteyen oruç tutar isteyen tutmaz fidye verirdi. Nihayet bir sonraki ayet geldi ve bu hükmü neshetti.”⁵⁹

Netice itibarıyla “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” : Öyleyse sizden kim o aya ulaşırsa onu (oruca) tutsun.” emrini içeren 185. âyetle oruç sağlıklı ve mukim olanlara farz kılınmış, oruç tutmaya güç yetiremeyecek olan yaşlıların fidye vermeleri emredilmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla oruç tutma konusundaki muhayyerlik hükmü 185. âyetle kesin bir şekilde neshedilmiş ancak sefer halinde olanlarla hastalar bundan müstesna tutulmuştur. Taberî bu konuda farklı kanallardan gelen birçok rivâyeti zikretmektedir. Bunların tamamı hüküm değişikliğini vurgulama konusunda ortaktır, bir kısmında söz konusu tebdil “nesh” lafzıyla ifade edilmektedir.⁶¹ Bunlardan Dahhâk vasıtasıyla intikal eden rivâyet şöyledir:

Oruç ibadeti “كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ” âyetiyle (Bakara, 183) geceden bir sonraki geceye kadar tutulmak üzere farz kılınmıştı. Kişi gecenin ilk saatlerinde namazını kılınca, bir sonraki gecenin aynı vaktine kadar yeme-içmesi ve cima' etmesi haramdı. Sonra inen ve oruç günlerinin gecesinden bahseden diğer bir ayette (Bakara, 187⁶²) gecenin tümünde yeme-içme ve cima' etme helâl kılındı. Ayrıca önce emredilen oruçta, -mukim olsun seferi olsun- isteyen fidye verir isteyen oruç tutardı. Daha sonra nâzil olan âyetteyse (Bakara, 185) Allah fidyeden bahsetmedi ve “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” : (Tutamadığı günler) sayısınca başka günler(de oruç tutsun).” buyurdu. İşte bu âyet fidyeyi neshetmiştir.⁶³ Oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı kimseler, kendilerine ve bebeklerine zarar endişesi taşıyan hamileler ayrıca emziren bayanlar içinse fidye verme ruhsatı baki kalmıştır.⁶⁴ Sahabe uygulaması da fiilen bu şekildedir. Örneğin Abdullah İbn Abbâs hamile (yahut emziren) cariyesinin oruç tuttuğunu görmüş ve ona “Sen bu halde ‘oruca güç yetiremeyen(ler)’ diye ifade edilenlerdensin. Sana düşen, oruç tutmadığın her gün için bir miskini doyurmaktır. Kaza etmen de gerekmez!” demiştir. Abdullah İbn Ömer'in de bu minvalde hüküm verdiği nakledilmiştir.⁶⁵ Enes b. Mâlik ise yüz on yaşına erişince artık oruç tutmamış, her gün için bir miskini ekmek ve etle doyurmuştur.⁶⁶

⁵⁹ Buhârî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 28. Ayrıca bk. İbn Ebi Hâtim, *Tefsir*, 1: 312.

⁶⁰ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 418-419.

⁶¹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 419-427, 432.

⁶² Bakara 2/187: “حَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِنَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِنَاسٍ لِهِنَّ عِلْمُ اللَّهِ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْفَاوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ” : Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmanız size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allah nefislerinize karşı za'f göstermekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul ederek sizi bağışladı. Artık (Ramazan geceleri) onlara yaklaşın ve Allah'ın hakkınızda yazdığını isteyin. Fecir (vakti) sizce beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyip için, sonra geceye kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde itikâfta olduğunuz zamanlarda onlara (kadınlarınıza) yaklaşmayın. Bunlar Allah'ın sırlarıdır, (sakın) onlara yaklaşmayın. İşte Allah insanlara âyetlerini böylece açıklar. Umulur ki sakınırlar.”

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 424.

⁶⁴ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 425-429.

⁶⁵ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3: 428-429

⁶⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, 2: 166.

Taberî konuyla ilgili çok sayıda rivâyeti zikrettikten sonra kendi görüşünün de neshin kabulü yönünde olduğunu belirtir. Ona göre “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ ” (Bakara, 184) hükmü “ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ” (Bakara, 185) ile neshedilmiştir çünkü “ يُطِيقُونَهُ ” lafzının sonundaki “ه” zamiri orucu ifade etmektedir. Mânası ise “Oruç tutmaya gücü yetenlerin bir miskin yiyeceği kadar fidye vermesi gerekir.” şeklindedir. Oysaki bütün Müslümanlar gücü yeten sağlıklı ve mukim kimseler üzerine orucun farz olduğu konusunda müttefiktir. Hiçbir özür olmaksızın fidye vererek oruç tutmamak ise câiz değildir. Böylece bu âyetin mensûh olduğu ortaya çıkar. Müellife göre Muâz b. Cebel, İbn Ömer ve Seleme b. el-Ekva‘ gibi sahâbîlerden gelen haberler bu malum hükmün teyit edicileridir. Onlar bu âyet (Bakara/184) geldiği zaman oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer bıraktıklarını söyleyen kimselerdir. Söz konusu tahyîr ve fidye uygulaması “ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ” (Bakara, 185) âyetiyle geçersiz kılınana kadar kullanılmıştır.⁶⁷ Görüldüğü gibi Taberî de “ يُطِيقُونَهُ ” lafzından önce takdiri bir “لَا” ile yapılan nehyin varlığını söz konusu etmemektedir.

Yukarıda zikredilenlerin haricindeki bir görüşe göre ise “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” (Bakara/184) âyeti yahut bu âyetten herhangi bir kısım neshedilmemiştir. Bu, indiği günden kıyamete kadar baki kalacak sabit bir hükümdür. Âyet gençlik çağında, sıhhatli ve kuvvetliken oruç tutmaya gücü yeten kimselerin hastalandıkları, yaşlandıkları ve oruç tutmaktan aciz kaldıkları zaman fidye vermeleri gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu âyet bir kavmin oruç tutmaya güç yetirdiği halde fidye vererek bu sorumluluktan kurtulma ruhsatı değildir.⁶⁸ Taberî, âyeteki lafzı “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” şeklinde okuyan bir topluluğun da bu görüşte olduğunu söyler. Onlara göre de âyet mensûh değildir.⁶⁹ Nitekim Buhârî’nin “Zekeriyya b. İshak→ ‘Amr b. Dînâr→ ‘Atâ” kanalıyla İbn Abbâs’tan yaptığı rivâyette onun bu lafzı “ يُطِيقُونَهُ ” şeklinde kıraat ettiği ve “Bu mensûh değildir. Kastedilen, oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı erkek ve kadındır. Onlar her bir gün için bir yoksulu doyururlar.” dediği nakledilmiştir.⁷⁰ Söz konusu kıraate göre “ يُطِيقُونَهُ ” fiili “ يُكْفُونَهُ ” manasını ifade eder⁷¹ ve oruç tutma konusunda güç yetiremeyip zorlanacak olan kimselere bunun yerine fidye yükümlülüğü getirir. Dolayısıyla bu yaklaşım itibarıyla hüküm mensûh değil bakidir. İbn Abbâs’ın dışında onun öğrencileri olan İkrime, Mücâhid, ‘Atâ gibi tâbiilerin ve Hz. Âişe’nin de âyeti yukarıda geçtiği şekilde kıraat ettiğine dair nakiller mevcuttur.⁷²

Mevcut rivâyetleri kendine göre tasnif eden İbn Ebî Hâtim, âyette geçen “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” ifadesiyle ilgili dört yaklaşım tarzı olduğunu söyler. İlkine göre bu âyet aşırı derecede yaşlılar, hamileler ve emziren hanımlar hariç tutulmak üzere

⁶⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 434-435.

⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 427. Ayrıca bk. Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 1: 215.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 429.

⁷⁰ Buhârî, “Tefsîrü’l-‘Kur’ân”, 27.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 418, 430-432; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 307; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 40.

⁷² Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3: 418, 430-432; Mâverdi, *en-Nüket*, 1: 238; İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 3: 271.

mensuhtur. İkincisine göre âyet herhangi bir istisna olmaksızın neshedilmiştir. Üçüncüsüne göre âyet hamile ve emziren hanımlar hakkında nâzil olmuş, daha sonra neshedilmiştir. Dördüncüsüne göre ise âyet muhkemdir, mensûh değildir. Nitekim bu âyetle gücü yetmeyen yaşlılara ve şifa bulması ümitsiz hastalara ruhsat verilmiştir. Bu görüşte olanların bir kısmı hamileler için hem fidye hem de kaza gerektiği kanaatinde-dir.⁷³ Bu yaklaşımların hepsi, âyette gücü yetenlerin üzerine yüklenen vecibenin oruç ibadeti olduğu konusunda müttefiktir; yani “يُطِيقُونَهُ” lafzındaki “أ” zamiri orucu ifade etmektedir.

Burada bir parantez açmak gerekirse, müfessirlerin “ruhsat olarak baki kaldı” diyerek belirttikleri fidye hükmünün kaynağında, İbn Abbâs ve Hz. Âişe gibi sahâbilerden menkul kıraatin büyük bir payının olduğu anlaşılmaktadır. Fakihlerin de bunu ilgili konuda göz önüne aldıkları, bazen delil olarak zikrettikleri görülmektedir.⁷⁴ Aksi halde neshedilmiş bir âyetteki hükmün günümüze kadar ruhsat olarak baki kalması durumunun izahı da herhalde daha müşkil olurdu. “يُطِيقُونَهُ” şeklinde yapılan bu kıraatte ise -takdiri bir “أ” ile yapılan nefye de lüzum kalmaksızın-âyetin mensûh olmadığını savunmanın ve fidye ruhsatını bu şekilde istidlâl etmenin mümkün olduğu görünmektedir.

Bakara sûresi 184. âyet, mensûhiyeti açısından klasik tefsir literatüründe yukarıda bazı ayrıntılarına temas etmeye çalıştığımız genel hatlarla ele alınmıştır. Belirtilmesi gerekir ki bu makalenin kaleme alınması esnasında bazen muhteviyatından alıntılara yer verdiğimiz, bazen de ilgili sayfalarını dipnotta belirterek detaylı bilgiye ulaşmak isteyenleri içeriğine havale ettiğimiz tefsirlerin birkaç katı kadar eser gözden geçirilmiştir. Sonuçta pek farklı bir yorum ve yaklaşıma rastlanmadığından dolayı içeriğin ve dipnotların gereksiz kabarmaması adına bunlara makalede yer verilmemiştir. Bu itibarla Dehlevî'nin söz konusu âyeti ulema tarafından makbul sayılmayan bir yaklaşım tarzıyla yorumladığının rahatlıkla söylenebileceği kanaatindeyiz. Şimdi müellifin konuyu nasıl ele aldığını görelim.

3. ŞAH VELİYYULLAH'IN BAKARA SÛRESİ 184. ÂYETLE İLGİLİ YORUMU

Özellikle son zamanlarda Kur'ân'da nesh yoktur diyenlerin sayısında artış varsa da bazı âyetlerin mensûh olduğu ulemânın ekseriyetle ittifak ettiği bir konu hüviyetindedir. Ancak bu âyetlerin sayısı ve hangileri olduğu hakkında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Suyûtî (ö. 911/1505) kendi perspektifinden mensûh âyetlerin sayı-

⁷³ Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 307-308.

⁷⁴ Örnek olarak bk. Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 1: 398; Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî, *Şerhu'r-Risâle* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1: 220; Ebû Muhammed Ali İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Muhalââ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 413; Beğavî, *et-Tehzibu fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3: 137; Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'el-fâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 173.

sını yirmi bir rakamıyla tahdit ve tespit etmiştir.⁷⁵ Suyûtî'nin Kâdı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) muvafık olarak tespit ettiğini söylediği âyetleri esas alarak kendi eserinde gözden geçiren Şah Veliyyullah ed-Dehlevî mezkûr rakamı beşe indirmiştir.⁷⁶ Bu sadette Bakara sûresi 185. âyetin, yine aynı sûrenin 184. âyetini neshetmediği görüşünde olan müellif kısa açıklamasının başında şunları vurgular: Oruca güç yetirebilenlerin fidiye vermesi hakkındaki ayet “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ” (Bakara/184) şeklindedir. Bunun “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” (Bakara/185) kavliyle mensûh olduğu söylenmiştir. Diğer bir görüşte ise bu ayet mensûh değil aksine muhkemdir çünkü “يُطِيقُونَ” lafzının başında takdiri bir “لَا” bulunmaktadır ki bu durumda oruç tutmaya güç yetiremeyenler fidiye versinler anlamına gelir.⁷⁷ Müellif bu açıklamanın ardından kendi fikrini şöyle beyan eder:

Derim ki: Bence durumun başka bir yönü daha vardır ki buna göre âyetin anlamı ‘Yemek yedirmeye gücü yetenler için fidiye verme yükümlülüğü vardır.’ şeklindedir. Fidiye ise bir miskinın yemeğidir. Âyette ‘fidiye’ zikredilmeden zamir getirilmiştir çünkü makam açısından önceliklidir. Zamir müzekker kılınmıştır çünkü ‘ا’ ile kastedilen taamdır. Bu taamdaki kasıt ise fitır sadakasıdır. Yüce Allah ikinci (Bakara/185) âyetin sonunda bayram tekbirlerini emrettiği gibi bu âyette (Bakara/184) orucu emrettikten sonra fitır sadakasını emretmiştir.⁷⁸

Bu kısa izahla iktifâ eden müellif “يُطِيقُونَ” lafzıyla kastedilenin oruç değil taam olduğu kanaatindedir; söz konusu taam ise yoksullara verilecek olan fidyedir. Burada fidiye vermek kastedilmiştir ancak kastedilen şey tutulmayan orucun karşılığı olan fidiye değil fitır sadakasıdır. Kastedilen şeyin fitır sadakası olduğunun delili ise bir sonraki âyetin sonunda emredilen bayram tekbirleridir. Yani âyetlerde önce fitır sadakası, daha sonra ramazan bitince (bayramda) okunması gereken tekbirler sırasıyla emredilmiştir. Bu kanaat yukarıda da belirtildiği gibi, gördüğümüz kadarıyla tefsirleri ve görüşleri bize ulaşan belli başlı bütün müfessirlerin aksinedir ve onlarca şaz ve üzerinde detaylıca durmaya değmeyecek kadar zayıf bir yaklaşım sayılmıştır. Bu durumda müellif, sıra dışı bir yaklaşım tarzıyla söz konusu şaz yorumu benimsemekte hatta savunmaktadır. Yaptığı açıklamada “fidiye”nin niçin zamirden önce getirildiğini ve niçin müzekker zamir kullanıldığını izah etmesi, Râzî'nin Cübbâ'iden naklettiği açıklamaya adeta cevap niteliği taşımaktadır. Nihâî olarak Şah Veliyyullah'a göre bu âyetlerde nesh durumu söz konusu değildir.

SONUÇ

Bakara sûresinin 184. âyetinin başında geçen sayılı günlerin ramazan ayı mı yoksa ramazan orucu emredilmeden önce her aydan üç gün olmak üzere farz kılınan oruç mu olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Âyetin devamında “ona güç yetirebilenler” (yahut takdiri bir “لَا”nın varlığı kabul edilerek “ona güç yetiremeyen-

⁷⁵ Bk. Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974), 3: 66-87.

⁷⁶ Bk. Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebir*, 83-94.

⁷⁷ Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebir*, 85.

⁷⁸ Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebir*, 85-86.

ler”) için fidye emredilmiştir. Bu anlamda zikredilen “يُطِيقُونَهُ” fiilinin sonundaki zamirle orucun kastedildiği ashâb, tabiîn ve bütün kadîm ulemâ tarafından teyit edilmiştir. İlgili bütün rivâyetler ve kaynakların bize sunduğu veriler bu minvâldedir. Öte yandan Buhârî gibi hadîs otoritelerinin zikrettiği rivâyetler de dahil olmak üzere bize ulaşan haberlerin yekûnu; 184. âyetin gereği olarak sahâbeden isteyenin oruç tutmuş olduğunu isteyenin de bunun yerine fidye vermeyi tercih ettiğini söylemektedir. Bu çerçevede ister nesh densin ister başka bir ad konulsun 185. âyetin bu hükmü kaldırdığı kesindir çünkü artık isteyen kimsenin keyfi bir şekilde fidye verip oruç tutmama gibi bir hakkı yoktur.

Taberî'nin de belirttiği gibi “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” ifadesinin anlamı “Oruç tutmaya gücü yetenlerin bir miskinın yiyeceği kadar fidye vermesi gerekir.” şeklindedir. Yani oruç tutmaya gücü yeten ama tutmamayı tercih edenler fidye versin demektir ve bu hüküm neshedilmiştir. Fakat buradaki fidye verme muhayyerliği yaşlılar ve hamile/emzikli hanımlara bir ruhsat olarak baki bırakıldığı için sonraki müfessirler “يُطِيقُونَهُ” lafzının başında takdiri bir “لا”nın bulunduğunu yani mânanın “Oruç tutmaya gücü yetmeyenlerin bir miskinın yiyeceği kadar fidye vermesi gerekir.” şeklinde olduğunu söylemiştir. Oysaki bu şekliyle zaten âyetin mensûh olmasını gerektirecek bir durum yoktur çünkü hâlihazırda fikhî uygulama bu ibadete gücü yetmeyenlerin fidye vermesi şeklinde cârîdir. O halde hem neshedildiğini söyleyip hem de takdiri bir “لا”nın varlığından bahsetmenin gereği nedir? Diğer bir görüşe göre ne “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” hükmü ne de âyetten başka bir bölüm mensûhtur. Nitekim bu âyet sıhhatliyen oruç tutabilen kimselerin oruç tutmaktan aciz kaldıkları zaman fidye vermeleri gerektiğini söylemektedir ve neshi için sebep yoktur. Eğer öyleyse elimizdeki onlarca rivâyet ve sahâbe uygulaması hangi makul zemine yerleştirilecektir? Ayrıca bu yaklaşımda da takdiri bir “لا”nın kabul edildiği anlaşılmaktadır. Oysa neshin reddi için bunların yerine âyetteki lafzın “يُطِيقُونَهُ” şeklinde kıraat edilmiş olduğunu bildiren rivâyetlerden yola çıkılsa, görece daha makul bir dayanak oluşturabilirdi. Böylece bir yandan sahâbeye istinat eden bir kıraat farkına istinat edilirken diğer yandan takdiri bir “لا” zorlamasına zehâb edilmemiş olurdu.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî eserinde söz konusu âyetle ilgili iki görüşü zikretmiştir. İlkine göre verilen ruhsat daha sonra gelen âyetle neshedilmiştir. İkincisine göre âyet muhkemdir çünkü “يُطِيقُونَهُ” lafzının başında takdiri bir “لا” bulunmaktadır. Yani Müellife göre bu takdir yapıldığı zaman âyetin mensûh sayılması için bir sebep yoktur ki bize göre de son derece doğru bir tespittir. (Bugün elimizde bulunan meâllerin neredeyse tamamında âyete bu takdire göre anlam verildiği görülmektedir. Özellikle meâllerin dipnotlarındaki açıklamalarda 185. âyetin 184. âyeti neshettiği belirtilip sonra da âyete sanki mensûh değilmiş gibi mâna verilmesi ise üzerinde ayrıca durulması gereken bir garabettir.) Müellifin düşüncesine göre de âyet mensûh değildir ancak “يُطِيقُونَهُ” lafzında bahsedilen şey oruç değil taamdır. Fidyeye verilecek bu taam da fitır sadakasıdır. Şu halde âyetin oruçla ilgili muhayyerlik hakkı yahut nesihden sonra baki kalan ruhsatla bir ilgisi yoktur. Âyette

önce “4” zamiriyle, ardından da açıkça “taam” diye belirtilen mezkûr fidyenin fitır sadakası olarak değerlendirilmesi ise müellife özgü bir yaklaşımdır ve gördüğümüz kadarıyla mevcut tefsir literatüründe bu şekilde bir yorum bulunmamaktadır.

Dehlevî'nin bu çıkarımı ne derece dikkat çekiciyse âyetin neshedildiğiyle ilgili rivâyetleri önemsememiş olması da en az o kadar ilginçtir. Kendinden önceki ulemânın düşüncesine bu noktada itibar etmediği anlaşılan müellifin -her ne kadar iki temel görüşü zikretmiş ve doğrudan reddetmemişse bile- bu iki görüşe de katılmadığı açıktır. Yine müellifin, âyetin mensûh olmadığına dâir kanaatini ramazanın iki önemli vecibesini nazara alarak pekiştirdiği görülmektedir. Bunlardan biri bayram gelmeden önce verilen fitır sadakası (fitre), ikincisi ise ramazan bitip bayram gelince yapılan tekbirli ta'zîmdir. Dehlevî'nin yorumuna göre art arda gelen iki âyette, fiilî olarak peş peşe yapılması gereken iki vecibe sırasıyla zikredilmiş olmaktadır. Sonuç itibarıyla böyle bir yorumun Müslüman-ların fikhen cârî olan uygulamalarına müdahale eden bir yönünün olmadığı âşikârdır. Bunun ötesinde bir bakıma Kur'ân'ın belağati ve âyetler arasındaki muvafakat/mutabakat açısından latîf bir işaretin istihracı da sayılabilir. Ancak bununla birlikte konuyla ilgili onlarca farklı kanaldan gelen aynı minvâldeki haberlerin itibara şayan değilmiş gibi davranılmasını ilmî açıdan isabetli bir yaklaşım saymak mümkün değildir.

Anlaşılan o ki Dehlevî mensûh âyetlerin sayısını mümkün mertebe azaltmak adına zorlama te'vîllere başvurmada hatta şaz görüşleri benimsemeye bir sakınca görmemiştir. Şayet durum buysa, Bakara sûresi 184. âyetin mensûh olmadığı iddia edilirken rivâyetlerde mevcut kıraat farkıyla istidlâl edilmiş olsa daha tutarlı ve makul olurdu. Fakat “طَيْفُونَهُ” lafzıyla kastedilenin oruç değil fidyeye, onun da fitır sadakası olduğu kanaati bu yaklaşıma engel olmuş olabilir. Müellifin yaklaşımı aynı zamanda ön kabullerin -aksi yöne işaret eden onlarca nakli ve ulemânın ittifakını adeta perdeleyerek- nasıl sübjektif değerlendirmelere götürebildiğinin güzel bir örneğidir. Son tahlilde unutulmaması gereken bir nokta daha vardır ki o da Dehlevî'nin yorumunda, onun tasavvufî yönünün tesirini hesaba katmanın gerekliliğidir. Bu yorumu yaptığı eserinde Kur'ân'a üveysî bir talebe olduğunu belirten müellif adeta Kur'ânî bir sırrı ifşâ etmek ister gibi bir tavır sergilemektedir. Aynı zamanda sûfîlerin bir takım lafzî yahut gayr-i lafzî işâret ve karinelere esinlenerek yaptıkları işâret te'vîl yaklaşımının da bu izahta dolaylı bile olsa bir rolünün bulunabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî. *Şerhu'r-Risâle*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Meşânî*. Thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzibu fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Abdülkadir 'Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *Saħiħu'l-Buħârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-kebir fi 'usûli't-tefsir*. Trc. Selman Hüseyini en-Nedvî. Kahire: Daru's-Sahve, 1986.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Nşr. Mahmûd Avvâme. 4 cilt. Mekke: el-Mektebetü'l Mekkiyye/Cidde: Dâru'l-Kible/Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî. *el-Baħru'l-muħit fi't-tefsir*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Erdoğan, Mehmet. "Şah Veliyyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Güngör, Mevlüt. "el-Fevzu'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 510-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hâkim en-Neysabûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek alâ's-saħiħayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcu'l-münîr*. 4 cilt. Kâhire: Matbaatu Bulak, 1285/1869.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitab*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- İbn ‘Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşur et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr (Tahrîru’l-ma’na’s-sedîd ve tenvîru’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-Kitabi’l-Mecîd)*. 30 cilt. Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye, 1984.
- İbn ‘Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temâm. *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- İbn Bişrân, Ebu’l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed el-Bağdâdî. *Emâli*. Thk. Ahmed b. Süleyman. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*. Thk. Abrürrezzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî. *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm*. Thk. Es’ad Muhammed Tayyib. 9 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelûsî. *el-Muḥallâ bi’l-âsâr*. 12 cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dâru’t-Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk. *Mehâsinü’t-te’vil*. Thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. 9 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş. 2 cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.
- Mahallî, Celâlüddîn-es-Suyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîru’l-Celâleyn*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te’vilâtu ehli’s-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve’l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî. *el-Hidâye İlä Bulûği’n-Nihâye fî İlmi Me’âni’l-Ḳur’ân ve Tefsîrihi*. 13 cilt. Câmîatu’ş-Şârîka, 2008.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Sa'îd b. Mansûr. *Sünen*. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 cilt. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- San'ânî, Abdürrezzak. *el-Muşannef*. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti li'l-Âmme, 1974.
- Süfyan es-Sevrî, Ebû Abdillâh b. Sa'îd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Şemseddin Sâmî. *Ķâmusu'l-a'lâm*. 6 cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1891.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medîne*. Thk. Mehdi Hasan el-Geylânî. 4 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yemenî. *Fethu'l-Ķadîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Misrî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbüri. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Heyet. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfu an hakâiki gâvâmudî't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1985.

Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği

The Perception of Naskh in the Context of the Qur'anic Sciences in the
Early Period: The Case of Hâris el-Muhâsibî

Hekim TAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir,

Bitlis / Turkey

hekimtay@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2948-2037

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.527372

Atıf / Citation: Tay, Hekim. "Kur'an İlimleri Bağlamında Erken Dönemde Nesh Algısı: Hâris el-Muhâsibî Örneği/ The Perception of Naskh in the Context of the Qur'anic Sciences in the Early Period: The Case of Hâris el-Muhâsibî". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 49-82.
doi: 10.29288/ilted.527372

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Nesh konusu tefsir, kelâm ve fıkıhı ilgilendiren temel meselelerden biridir. Nesh, mahiyet itibarı ile Kur'an tarihi ile yakından ilgilidir. Hz. Peygamber, sahabe ve nüzül süreci neshte belirleyici etken olarak görünmektedir. İlk asırlarda neshin varlığından ziyade, kapsam ve niteliği inceleme konusu yapılmıştır. Şüphesiz bu durum, mütekaddim dönemde neshin varlığını kabul etmeyen herhangi bir görüşün belirgin bir şekilde ortaya çıkmamasıyla yakından ilgilidir. Müteahhir dönemde Kur'an'da neshin gerçekleşmediği sesleri yükselmeye başlamış, modern dönemde bu düşüncenin taraftarları azımsanmayacak kadar artmıştır. Nesh konusunda fikir beyân eden erken dönem âlimlerinden biri de Ebû Abdillâh el-Hâris el-Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Zühd yaşantısıyla tanınan Muhâsibî, İtikâdi ve fıkıhî mezheplerin ortaya çıkıp şekillendiği bir dönemde yaşamıştır. Muhâsibî, farklı alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerde üzerinde durulan temel konulardan biri de nesh'tir. Bu çalışmada genel olarak nesh problemi ve Muhâsibî'nin nesh anlayışı çeşitli yönleri ile araştırma konusu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Hâris el-Muhâsibî, Nesh, Mensûh, Nâsîh.*

Abstract

Naskh is one of the main issues of tafsîr, kalâm, and fıqh. Naskh is closely related to the Qur'an history because of its importance. The Prophet, the companions and the revelation period of verses appear to be determining factors in naskh. In the first centuries, rather than the existence of the naskh, its scope and quality were examined. Undoubtedly, this situation was closely related to the fact that there were not any views that did not accept the existence of naskh in the previous period. The idea that the naskh was not realized in the Qur'an has emerge and the supporters of this thought increased to a considerable extent in the later period. One of the early period scholars who expressed ideas about the naskh was Hâris al-Muhâsibî (d. 243/857). Muhâsibî, who was known for his asceticism, lived in a period in which faith and fıqh sects emerged and formed. Muhâsibî wrote many works in different areas. In this works, various subject of the Qur'anic tafsîr were discussed. One of the basic subjects being emphasized is naskh. In this study, in general, the problem of naskh and Muhâsibî's naskh understanding will be investigated with various aspects.

Keywords: *Tafsîr, Hâris al-Muhâsibî, Naskh, Mansûkh, Nâsikh.*

Extended Summary

Hâris al-Muhâsibî (d. 243/857) is one of the leading sufi scholars of Basra. He is known as "a man of asceticism (zuhd) and ingenuity (ma'rifa) that collected external (positive) and internal sciences". In Sufism, he brought up important figures including Junaid al-Baghdadi. He is known with his struggle against sects whom he considered to be far away from Ahl al-Sunnah thought. To confute their claims, he has published many editions against them. He didn't accept the huge inheritance because of his father's silence against the Mu'tazila's ideas that Qur'an is created. This event is accepted as an indicator that he is in active struggle against the parties that he saw as bid'ah (corruption). On the other hand, because he was interested in the science of kalâm, he was under the pressure of Ahmad b. Hanbal and his followers. Muhâsibî, who had to leave Basra and settle in Baghdad spent his remaining life away from the people here. Muhâsibî's zuhd (asceticism) understanding influenced many scholars after him, and he is regarded as one of the fathers (pir) of Sufism.

One of the areas that Muhâsibî's made a name for oneself is the Qur'anic sciences. "Kitâbu fehmi'l- Qur'an ve me'ânihi" is one of the first works written about the field and it is one of the rare artifacts that could survive till today. In this work, Muhâsibî mentioned various subjects of Ulûmu'l-Qur'an. In this study, Muhâsibî's naskh thought will be examined within the framework of his mentioned work.

The word naskh is used in the dictionary in two different meanings; these are "to transfer something from one place to another" and "cancel something and replace it with something else". The second meaning of the word has been used in two different ways: changing (izâle) and removal (ref). In the sense of sharia, it has been agreed that the idea of naskh means "removal(ref)". The word naskh is

mentioned in the Qur'an in al-Baqarah 2/106, al-Hajj 22/52 and al-Jâthiyah 45/29 verses naskh has been defined as "fulfillment of a further legal evidence with a subsequent legal evidence" or "removal of a provision by another provision that became later." The verses that became obsolete are called "mansukh" and the verses that stating the last provisions are called "nâsikh".

According to their meanings, Qur'an verses are divided in two as the performative (inshâ) and constative (khabar). While, the naskh of the performative verses that state order and prohibition are accepted as licit, in the constative verses naskh is not accepted as licit. In this context, according to Muhâsibî, it is not permissible to have abrogation in two subjects. The first one is the verses that provide information about God's divine person and attributes, and the second is the verses that have performative content. The claim that there is naskh in these verses means to turn from righteousness to lie, from seriousness to lack of seriousness or directly to the lie. In this case, it would be turning from the given report, in short seem (bedâ'). For Allah, such a thing is the impossible. Bedâ' is not possible for Allah, because it is in the sense of learning a situation that was not before. Muhâsibî, stated that the two sides allowed naskh in the verses with constative content, and also stated that they were sinners because of these thoughts. Muhâsibî stated that Râfidhis, who were the first side, intentionally claimed that there is the naskh in the verses with constative content and Muhâsibî argued that Hashwiyyah, the second side, did not think in depth, and because of their ignorance they made this mistake.

According to the Muhâsibî, Allah wants to human to be subjected to the first provision for a certain period, in another time God removes the first provision and replaces it with the second provision. For him, naskh is the commandment of something up to a point and replacing it with another provision after this time. According to Muhâsibî, it is not permissible to say that a provision is wajib after learning this provision is mansukh. Likewise, it is not permissible to say nasikh is not wajib.

One of the issues that Muhâsibî mentioned about the naskh is Mu'tazila's opinion. Muhâsibî strongly opposes the fact that Mu'tazila shows that the naskh as a base for the idea that Qur'an is creature. According to him, as they argue, God replaces his provision with another provision, not his word with another word. Muhâsibî is dividing naskh into fifteen parts according to whether the mansukh verses take place in the Qur'an, alliance and conflict situation in the rumors that came from the companions, the ijma after the companions' period, and the situation of overriding of Sunnah by Qur'an and Qur'an by Sunnah.

GİRİŞ

Başta tasavvuf olmak üzere, tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh usûlünde telifleri olan Hâris el-Muhâsibî, Mu'tezile ve Râfîzilere karşı yazdığı reddiyeler ile meşhurdur. Muhâsibî'nin yetiştiği Basra, zühd merkezlerinden biriydi. Bir grup zâhid ile tanıştıktan sonra bu yolu tercih eden Muhâsibî, Basra'da yetişen erken dönem âlimlerindendir.¹ Sürekli nefis muhasebesi yaptığı için *Muhâsibî* olarak isimlendirildiği rivayet edilmiştir.² Başta Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olmak üzere tanınan sufilere şeyhidir.³ Muhsibî aynı zamanda Bağdat'ın önde gelen sufilere olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Mansûr et-Tûsî (ö. 254/868) ve Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ile dostlukları bilinmektedir.⁴ İlk tabaka Şafîi fukahâsından sayılmıştır.⁵

¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, thk. Muhammed Sâdık el-Hâmîdî (Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1997), 2: 766; Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm lil Melâyin, 2002), 2: 153; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 13-16.

² Ebû Muhammed Abdullâh el-Yâfî, *Mir'âtül-Cenân* (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997), 2: 106.

³ Hatib el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, 2: 766.

⁴ Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 198), 10: 497.

⁵ Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tabakatü's-Şafî'iyyin*, thk. Ahmed Ömer Hâşim v.dğr. (Kahire: Mektebetu's-Sikâfeti'd-Diniyye, 1993), 126.

Kaderî olduğu gerekçesiyle babasının kapısına dayanıp, ahaliyi başına toplayarak “Annemi boşa, siz ayrı dinlendensiniz” şeklinde tepki göstermesi, sahih İslam inancından uzak gördüğü fırkalara karşı aktif bir mücadele içerisinde olduğunu gösterir.⁶ Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), onu “Zahir ve bâtın ilimleri toplayan, zühd ve marifet ehli” olarak tanıtır.⁷

Muhâsibî, Mu‘tezile’ye karşı yazdığı reddiyelerde kelâmî söylemleri nedeniyle akranı olan Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) ve taraftarlarının baskısı nedeniyle Bağdat’a göç etmek zorunda kaldı.⁸ Ahmed b. Hanbel’in Muhâsibî’ye karşı takındığı bu sert tavır, itikadî mezhepler arasında devam eden mücadeleyle yakından ilgiliydi. Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâm ilmi ile ilgili Ahmed b. Hanbel’in değerlendirmelerine yer vermiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel’in kelâm ile ilgili “Kelâm ile ilgilenenler asla iflah olmazlar. Kelâm’ı itibara alan kişilerin kalplerinin ifsat olduğunu görmez misin?” şeklindeki sözleri oldukça ağır ithamlar içermektedir. Zühd ve takvasına rağmen Haris el-Muhâsibî’nin teliflerinde kelâm metodolojisini kullanması nedeniyle Basra’dan göç etmek zorunda bırakıldığına dikkatleri çeken Gazzâlî, Ahmed b. Hanbel’in bu tutumunun nedenini Muhâsibî’ye yönelttiği şu sözlerle aktarmıştır:

Yazık sana! Yazdığın bu eserlerle onların (Mu‘tezile) bid‘atlarının yayılmasına vesile olanların ilklerinden değil misin? Eserlerinde onların bid‘atlarını dillendirmek ve şüpheleri ile ilgili fikir beyan etmek suretiyle düşüncelerini insanlara ulaştırın sen değil misin? Bununla insanları kendi akıllarına (re’y) göre hüküm vermeye davet ediyorsun.⁹

Eserlerde konu ile ilgili zikredilen diğer bir husus, Muhâsibî’nin İbn Küllâb’ın¹⁰ (ö. 240/854) görüşlerine itibar etmesi nedeniyle baskıya maruz kaldığı şeklindedir. Zira Ahmed b. Hanbel, Allah’ın zâtı ve sıfatlarını kelâm metodolojisiyle izah ettikleri için İbn Küllâb ve destekçilerinden kaçınılması gerektiğini savunuyordu.¹¹ Bundan dolayı taraftarlarını İbn Küllâb ve destekçilerin’e karşı uyarırdı.¹² Onun şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hâris’e karşı dikkatli olun. Tüm felaketler ondan

⁶ Şemsuddin Muhammed ez-Zehebî, *Târîhü’l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993), 18: 205.

⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhü’l-Bağdâd*, thk. Bişâr İvâd Mahmûd (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 9: 104-111.

⁸ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzi, *el-Muntazam fi’t-târîh*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1922), 11: 309.

⁹ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kavaidü’l-akâid*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beirut: Âlemü’l-Kutub, 1985), 87.

¹⁰ İbn Küllâb, Mu‘tezilî âlimlere karşı Kur’an’ın mahlûk olmadığını ilk defa dillendiren kişilerdendir. Selif düşüncesini kelâmî delillerle teşekkül etmeye çalışan ilk sünni kelâmcı olarak bilinir. İbn Küllâb’ın görüşlerini benimseyenlere Küllâbiyye denilmiştir. Eş’arî mezhebi sistematik bir kimlik kazanana kadar Ehl-i sünnet kelâmını Küllâbiyye temsil etmiştir. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin Mu‘tezilî fikirlerinden vaz geçip İbn Küllâb’ın yolunu takip ettiğini beyan etmesi, Küllâbiyye düşüncesinin daha sonra “Ehl-i sünnet” adıyla anılacak olan sistematik kelâmî ekol çizgisinden uzak olmadığını tescil etmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 156-157. Zehebî, İbn Küllâb’ın ehlü’l-hadis ve sünnet çizgisinde olduğunu savunmuştur. Bk. Zehebî, *Kitâbu’l-‘Arş*, 1: 53.

¹¹ Şemsuddin Muhammed ez-Zehebî, *Kitâbu’l-‘Arş*, thk. Muhammed b. Halife (Medine: İmâretü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmi’ati’l-İslamiyye, 2003), 1: 53.

¹² Takıyyuddin İbn Teymiyye, *Der’u te’arüdi’l-aql ve’n-naql*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Suudi Arabistan: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Suûd İslamiyye, 1991), 2: 6.

kaynaklanmaktadır.”¹³ Muhâsibî'nin kelâm ilmini İbn Küllâb'dan aldığı bilinmektedir.¹⁴

Bu bilgilere dayanarak *Ehlü'l-hadîs*¹⁵ taraftarlarının Muhâsibî'yi etkisiz hale getirmeye çalıştığı söylenebilir. Diğer taraftan bize ulaşan bazı bilgilere göre Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî ile ilgili olumlu düşüncelere sahipti. Muhtemelen Muhâsibî'yi ziyaret ettikten sonra bu kanaate varmıştır. Şâtübî'nin (ö. 790/1388) naklettiğine göre bir keresinde Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin meclisine iştirak etti. Müşahede ettiği hususlarda sünnete aykırı bir şey görmediğini ifade etmiştir.¹⁶ Ancak Muhâsibî'nin sürgün edildiği Bağdat'ta uzun süre inzivaya çekilmesi, vefat ettiğinde az sayıda kişinin cenazesine iştirak etmesi¹⁷ bu bilgilerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir.

Muhâsibî, Abbâsî hilafetinin etkin olduğu ve *halku'l-Kur'an*¹⁸ tartışmaları arasında *mihne*¹⁹ politikasının yürütüldüğü bir dönemde yaşadı. Muhâsibî'nin bu dönemde baskıya maruz kaldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak onun *halku'l-Kur'an* düşüncesine karşı çıktığı ve bununla ilgili reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Öyle ki *halku'l-Kur'an* konusunda tarafsız durmayı tercih eden babasından geriye kalan mirası kabul etmeyecek derecede tavizsizdi.²⁰

Muhâsibî, ilmi alanda isminden söz edilen yetkin bir şahsiyettir. Onun öne çıkan ilmi vasıflarından birisi de Kur'an ilimlerine yaptığı katkıdır. Muhtevası ulûmü'l-Kur'an olan ve alanla ilgili ilk sistematik eserlerden biri olma özelliğini taşıyan *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih* ona aittir.²¹ Tedvin dönemi ilk teliflerinden olması nedeniyle eserin kıymeti büyüktür. Bu yönü ile onun tefsir ilmine katkısı

¹³ Takıyyuddin İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'r-Resâ'il ve'l-mesâ'il*, nşr. Reşid Rızâ (Beirut: Lecnetu't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3: 74.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 11: 174.

¹⁵ Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde etkin olan fırkalardan biri de *ehl-i hadîs*dir. Bu tabir hadise göre amel etmeye çalışan kimseler için kullanılmıştır. Ehl-i hadîsin önemli temsilcilerinden biri yukarıda adı geçen Ahmed b. Hanbel'dir. Ehl-i hadîs, mümkün merteye hadisleri yoruma tabi tutmadan veya kıyasa müracaat etmeden tatbik etmeyi, nakli ilimlere öncelik vermeyi hedef edinen fırka olarak bilinir. Bu anlamda Şâfiî ve Mâlikîler de ehl-i hadîs çizgisinde kabul edilmişlerdir. Bk. Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 507-508.

¹⁶ İbrâhim b. Müsâ eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdurrahmân v.dğr. (Suudi Arabistan: Dâr İbn Cevzî, 2008), 2: 137-138.

¹⁷ İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beirut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997), 6: 159.

¹⁸ *Halku'l-Kur'an* ile ilgili geniş bilgi için bk. Fatma Pınar, *Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de İllâhiyât Bahisleri* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 104-123.

¹⁹ Mihne olayı Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218/833) tarafından başlatılmıştır. Me'mûn, Bağdat valisi İshâk b. İbrâhim'e gönderdiği yazıda ehl-i hadîsten olan âlimlerin *halku'l-Kur'an* konusunda sorguya çekilmelerini istemiştir. Bu süreçte sorguya çekilenlerden Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmedikleri için çeşitli eziyetlere maruz kaldı. Mihne olayı sadece Bağdat'ta sınırlı kalmamış Mısır, Basra, Kûfe, Dimaşk ve Medine'de halife Mu'tasım-Billâh (ö. 227/842) ve Vâsık-Billâh (ö. 232/847) dönemlerine kadar devam etmiştir. Mihne hadisesi halife Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) döneminde, bu olayların yaşanmasında etkili olan Mu'tezilî âlim İbn Ebû Duâd'ın (ö. 240/854) 237 (851-52) yılında başkadılık görevinden azledilmesinden sonra sona erdi. Bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28.

²⁰ Yâfiî, *Mir'âtül-Cenân*, 2: 106.

²¹ Abdülhamit Birişik, "Ulûmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 42: 133.

tartışılmazdır. Muhâsibî bu eserinde en fazla nesh konusu üzerinde durmuştur. Öyle ki diğer tüm başlıkları bir şekilde bu konu ile bağlantılı olarak ele alması dikkat çekicidir.

Erken dönemde üzerinde durulan temel meselelerden biri olan nesh, hakkında müstakil eserlerin telif edildiği Kur’ân ilimlerinin ilk konularındandır. Muhâsibî’nin yaşadığı hicri üçüncü yüzyıl fikhî ve itikadî mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemdir. Aynı zamanda İslamî ilimlerin kayıt altına alındığı bu dönem, kendisinden sonrası için kaynaklık teşkil eden bir hüviyete sahiptir. Bundan dolayı İslam’ın temel kaynağı olan Kur’ân’ın nüzûlü, özellikle ahkâm âyetlerinin teşri sürecinin anlaşılması için nesh meselesinin iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Bu çalışmada, ilk dönemde Müslümanların zihninde neshin ne şekilde yer edindiği; dönemin önde gelen âlimlerinden olan ve bu alanla ilgili eserleri günümüze kadar ulaşan Muhâsibî’nin konu ile ilgili düşünceleri çerçevesinde izah edilecektir. Araştırma, alanla ilgili temel eserlerin incelenmesi şeklinde yapılacaktır.

1. GENEL OLARAK NESH MESELESİ

“Nesh” kelimesi sözlükte “bir şeyi bir mekândan başa bir mekâna nakletmek” ve “bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerine getirmek” olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi “nesahtü’l-kitâb” ifadesi kitabın içeriğini başka bir kitaba yazarak nakledilmesi anlamındadır. İkincisi ise “izâle” veya “ref” anlamında olup, “Nesaḥat er-rîḥu el-‘âşâre’d-diyâr” ifadesinde rüzgârın beldeyi silip süpürmesi anlamında bir şeyin tamamen izâle edilmesi veya “Nesaḥat eş-şemsu ez-zîlle” ifadesi ise güneşin gölgeyi götürmesini (yerine güneşin gelmesi), ref edip onun yerini alması anlamındadır.²² Usulcülerin çoğuna göre ise nesh kelimesinin izâle ve ref anlamı hakiki, nakl anlamı ise mecâzi manada kullanılmıştır.²³ Zemâşherî’ye (ö. 538/1144) göre ise sözcüğün nakl anlamı hakki, izâle anlamı ise mecazdır.²⁴ Şer’î anlamdaki neshin ref manasında olduğuna ittifak edildiği bildirilmiştir.²⁵

Nesh kelimesi Kur’ân’da üç farklı âyette geçmektedir. el-Bakara 2/106. âyetinde geçen “*nensah*” tabiri bir âyetin lafız ve hüküm olarak kaldırılması (ref), bir âyetin başka bir âyet ile değiştirilmesi (tebdil) ve bir âyetin yazımının sabit kalıp hükmünün değiştirilmesi (tağyîr) olarak anlaşılmıştır.²⁶ el-Hac 22/52’nci âyetinde “*fe*

²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1414), 3: 61; Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1987), 1: 433; İbnü’l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Tâhâ b. Alî v.dğr. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1: 89-90.

²³ Şükürî Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 21/2 (Aralık 2006): 545.

²⁴ Ebu’l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemâşherî, *Esâsu’l-Belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Savde (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-İlmiyye, 1998), 2: 266.

²⁵ İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî (Beyrut: Şirketü Ebnâ, 2001), 17; İbnü’l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 90.

²⁶ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 2: 273-274; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meani’l-Kur’ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelbî (Beyrut: Alemu’l-Kutub, 1998), 1: 189-190; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüketu ve’l-‘uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdilmaksur b. Abdırrahman (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, ts.), 1: 170; Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezak Mehdi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1422), 1: 98;

yensahu'l-lâhu" tabiri, şeytanın ilahi vahye müdahalesinin Allah tarafından boşa çıkartılmasını ifade etmek anlamında "kaldırmak, gidermek, iptal etmek"²⁷ manasında kullanılmıştır. Elbette buradaki nesh şerî anlamdaki nesh değil, lügavi manadadır.²⁸ el-Câsiye 45/29. âyetinde geçen "*nestansih*" ifadesi ise "amellerin yazı ile kayıt altına alınması" anlamındadır.²⁹ Neshin sözcük anlamı ile bağlantılı olarak İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), el-Hac 22/52. âyetinin "ref" veya "izâle"; el-Câsiye 45/29. âyetinin ise "nakletme" anlamında olduğunu ifade etmiştir.³⁰

Neshin varlığını kabul etmeyen düşünürler neshe delil olara gösterilen âyetlerde geçen kavramları farklı şekillerde tanımlamışlardır. el-Bakara 2/106 ve en-Nahl 16/101'de geçen "*âyet*" tabiri "Kur'an dahil bütün bir vahiy sürecinde Allah tarafından peygamberlere vahyedilen ilahî mesajların oluşturdukları kitaplar ve ihtiva ettikleri ilahî hükümler"; el-Bakara 2/106. âyette geçen "*nensah*" kelimesi fıkıh terminolojisinde kullanılan "iptal etme" anlamında değil "izale etmek, yok etmek, gidermek"; en-Nahl 16/101. âyette geçen "*beddelnâ*" sözcüğü "değiştirme" olarak değil "bir şeyi diğer şeyin yerine (bedel olarak) getirme"; er-Ra'd 13/39. âyette geçen "*mahv*" ve "*isbât*" ise "İslâm tebliğinin önündeki bir takım engelleri, batılın güç ve saltanatının ortadan kaldırması ve yerine hakkı ikame etmesi" şeklinde anlaşılması gerektiği savunulmuştur.³¹

Nesh meselesinin ilk defa ortaya çıkmasıyla ilgili olarak sahabe dönemine işaret eden nakillerin yanında,³² çelişkili gibi görülen âyetlerin uzlaştırılmaması nedeniyle bir çıkış yolu olarak hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıktığını iddia eden farklı görüşler de ileri sürülmüştür.³³ Nesh, ortaya çıktığı dönemden itibaren farklı tanımlamalara konu olmuştur.³⁴ Kavramsal alğıdan teoriye geçiş ancak birkaç asırlık süre içerisinde gerçekleşmiştir.³⁵ Sonraki dönemde kavramın hukuki bir mahiyet kazanmasıyla birlikte istilahi olarak "Önceki hükmün bina edildiği şer'î delilin daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması"³⁶ veya "Bir hükmün kendisinden sonra gelen başka bir hükümle kaldırılması"³⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Neshte şarî' (Allah) ile hükmün muhatabı (insan) farklı kategorize edilmiştir. Buna göre nesh insanlara göre değişim (tebdil) iken, Allah'a göre hükmün müddetinin beyanıdır.

Hüseyn b. Muhammed el-İsfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beirut: Dâru'l-Kâlem, 1412), 801.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 668; Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 4: 35; Ebu'l Kasım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407), 3: 165; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3: 246.

²⁸ Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 23: 241.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 84-85; Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 267; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 100.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 17.

³¹ Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, (Fecir Yayınları, 2018) 125-132.

³² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muâffâ bi eküffi ehli'r-rusûh min 'ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 13; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-kerim: Dirâse teşri'iyye tarihîyye nakdiyye* (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1987), 2: 842.

³³ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 231.

³⁴ Geniş bilgi için bk. Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-kerim*, 1: 55-109; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 20-22.

³⁵ Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 22.

³⁶ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 240.

³⁷ İsfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, 801.

Başka bir ifade ile nesh, şâri'in bir hükmün süresinin bittiğini hükme tabi olana beyan edilmesidir. Bunun bitme zamanı Allah'ın ilminde belli olup, nâsîh âyet nazil olana kadar insanlar için bu süre devam eder.³⁸ Bu kategorik izahın nedeni neshe verilen tebdil ve tağyir anlamının Allah'ın ilminde değil, hükme tabi olan muhatapların fiilerinde olduğunun belirtilmesidir. Hükmü ilga edilen âyet “mensûh”, son hükmü bildiren âyet ise “nâsîh” olarak isimlendirilir.³⁹

Tarihi süreç içerisinde neshin varlığı konusunda dört farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Birincisi neshi tamamen ret eden görüştür. Neshi sözünden dönme (bedâ') olarak tanımlamalarından dolayı Allah için bunun söz konusu olamayacağı savunarak neshe karşı çıkarlar. İkincisi, ilk görüşün aksine aksine Râfîzîler neshin sınırını oldukça geniş tutarlar. “Allah dilediğini diler, dilediğini sabit bırakır” (er-Ra'd 13/39) âyetini delil göstererek haber bildiren âyetlerde neshin olabileceğini savunurlar. Böylece Allah için bedâyâ cevaz verirler. Üçüncüsü neshi aklen mümkün gördüğü halde şer'an gerçekleşmediğini savunan Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (ö. 322/934) görüşüdür. Her ne kadar bu görüş İsfehânî ile özdeşleşmiş olsa da son dönem araştırmacıların azımsanmayacak bir kısmı bu düşüncededir. Dördüncü ise aklen ve şeran neshin mümkün olduğunu savunan cumhur ulemânın görüşüdür. Bir vakitte insanların maslahatına olan bir hükmün, gene maslahat gereği başka bir vakitte tebdil, ilga ve tağyir edildiğini, Kur'an'da geçen âyetleri delil gösterilerek neshe cevaz verirler.⁴⁰

Neshi kabul eden âlimler bunun aklen ve naklen ispatlamaya çalışmışlardır. Buna göre muhatap toplumun öteden beri edindiği alışkanlıklarını bir anda değiştirmesinin güç olması nedeniyle hükümlerin tedrici olarak ikame edilmesi, hükmün teklifinde mükelleflerin maslahatının gözetlenmesi ve belli bir süre mükelleflere bir hüküm irade edildikten sonra onun kaldırılıp başka bir hükmün emredilmesinin önünde bir engel olmaması akli deliller olarak sıralanmıştır.⁴¹ Nakli deliller ise neshin varlığına işaret eden Kur'an âyetleri (el-Bakara 2/106; er-Ra'd 13/39; en-Nahl 16/101),⁴² ümmetin icmâsı, önceki ümmetlerde neshe delil gösterilen bazı hükümler -örneğin Hz. Âdem'in çocukları arasında evliliğe müsaade edildikten sonra ya-

³⁸ Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 240.

³⁹ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 165, 168.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Maqalâtü'l-İslâmiyyin*, thk. Naim Zenzûr (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2: 435; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Abdülgaffâr Süleymân Bindârî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 8-10; Bedrüddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-Marife, 1957), 2: 30-35; Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), 3: 67-69; Mennâü'l-Kattân, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 241-242; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (b.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî, ts.), 2: 186-187.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 13-14; Geniş bilgi için bk. Talat Koçyigit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1963): 93-108.

⁴² Mustafa Zeyd'e göre âlimlerin ittifağıyla en-Nahl 16/101. âyeti neshin varlığına delil olarak kabul edilmiştir. Ancak ona göre er-Ra'd 13/39'uncu âyetinde geçen “mahv” ve “ispat” kavramları neshe delil olarak gösterilemez. Bk. Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-kerîm*, 2: 842.

saklanması ve Yahudilerin cumartesi günü çalışma yasağının daha sonra kaldırılması- şeklinde ifade edilmiştir.⁴³

Neshin oluşabilmesi için bazı şartları taşınması gerektiği ifade edilmiştir. Buna göre nâsih ve mensûhun hükümleri zıt olmalı yani ikisi ile birlikte amel edilmesi mümkün olmamalıdır. Aralarında zaman farkı olmalı, mensûh nâsihten önce sabit olmalıdır. Mensûhun hükmü örf ve âdetlere göre değil, şer'an sabit olmalıdır. Nâsihin sabit olduğu yol en az mensûh kadar sağlam olmalıdır.⁴⁴ Nesh ancak Hz. Peygamber veya sahabeden gelen sahih nakiller ile "âyet şunu neshetmiştir" şeklindeki rivayetlerle kabul edilebilir.⁴⁵ Ümmetin icmâsıyla Hz. Peygamber'den sonra nesh olmadığı kabul edilmiştir.⁴⁶ Bunlar içerisinde özellikle hükümlerin uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde zıt olması gerektiği şartı neshe karşı çıkanlar tarafından Kur'an'ın muhkem kılınması (Hûd 11/1), önünden ve arkasından batılın gelmeyeceği (el-Fussilet 41/42) ve Kur'an'da ihtilafın mümkün olmadığını (en-Nisâ 4/82) bildiren âyetler delil gösterilerek, nâsih ve mensûh âyetlerin anlam olarak tezat gösterilmesi eleştirilmiştir.⁴⁷ Kanaatimize göre burada işaret edilen tenakuz "anlam çatışması" değil hukuki bir terim olarak "hükümlerin çatışması" olsa gerektir. Yoksa bir Müslüman'ın Kur'an'da tenakuz olduğunu iddia etmesi beklenemez.

İbnü'l-Cevzî⁴⁸ ve Suyûtî⁴⁹ (ö. 911/1505) neshin varlığında icmâ olduğunu savunmuştur. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise cumhur ulemânın neshin vaki olduğu hususunda ittifak ettiğini ifade etmiştir.⁵⁰ Son dönem araştırmacılarından Subhî Salih⁵¹ ve Mustafa Zeyd⁵², Ebû Müslim el-İsfehânî'den önceki âlimlerin neshin gerçekleştiği konusunda ittifak ettiklerini bildirmiştir.

Ebû Müslim el-İsfehânî çeşitli deliller ileri sürerek neshin olmadığını savunmuştur. Râzî, İfêhânî'nin delillerini cumhur ulemânın bahsettiği neshin Kur'an âyetleri arasında değil, önceki ilahi kitapların Kur'an ile nesh edilmesi olduğu; Kur'an ile ilgili neshten maksadın Levh-i Mahfûz'dan semâya nakledilmesi olduğu; delil olarak gösterilen el-Bakara 2/106. âyetinin neshin varlığına değil, tam aksine olmadığına delil olarak gösterilmesi gerektiği şeklinde sıralamıştır.⁵³ İsfêhânî'nin nesh ile ilgili bu düşünceleri tarihi süreç içerisinde çok fazla taraftar bulmamış olsa da son dönemde bu fikirlerin ilim çevrelerinde daha yaygın bir şekilde savunulduğu söylenebilir.⁵⁴

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 14. Geniş bilgi için bk. İdris Şengül, "Ulûmu'l-Kur'an Konusu Olarak Nâsih ve Mensûh", *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (Eylül 2002), 91-102.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muşaffâ*, 12-13; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 235-236.

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 81.

⁴⁶ İbnü'l-Feres el-Endelüsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 191.

⁴⁷ Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 24-25.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 13.

⁴⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 67.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 636.

⁵¹ Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 262.

⁵² Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-kerim*, 2: 840.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 639.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 339-352.

Diğer taraftan nesh meselesi, itikad ile ilgili bir husus olmayıp, tefsir ilminde bir sistem olması nedeniyle, reddedilmesinin küfrü gerektirmediğine dikkat çekilmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde sonra gelen âyetlerin aynı bağlama sahip önceki âyetleri neshettiği düşüncesi Kur'an'a parçacı, yüzeysel, lafızcı ve rivayet merkezli yaklaşımın sonucu olduğu ifade edilerek; bu hususun Kur'an'ın muhkemliği, batıldan uzak olması ve ihtilaf barındırmaması ilkeleriyle çeliştiği savunulmuştur.⁵⁶

Neshin varlığını kabul eden âlimlerin görüşleri dört kısma ayrılabilir. Birincisin neshin varlığını savunanların ittifak ettikleri Kur'an'ın Kur'an ile neshedilmesidir. İkincisi cumhur ulemânın kabul ettiği Kur'an'ın sünnet ile neshedilmesidir. Bu da sadece mütevatir hadisin Kur'an'ı neshedebileceği ile âhâd hadisin de Kur'an'ı neshedebileceği düşüncesi olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Üçüncüsü sünnetin Kur'an ile neshedilmesidir. Aynı şekilde cumhurun kabul ettiği bu düşünceye daha önce sünnet ile sabit olan kıblenin âyet ile Kâbe'ye doğru değiştirilmesi örnek olarak verilmiştir. Dördüncüsü ise sünnetin sünneti neshetmesidir. Bu da mütevatirin mütevatiri neshetmesi, âhâdın âhâdı neshetmesi, âhâdın mütevatiri neshetmesi, ve mütevatirin âhâdı neshedilmesi olmak üzere dört kısma ayrılmıştır.⁵⁷

Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshettiğinde ittifak vardır. Kur'an'ın sünnet ile neshedilmesinde iki görüş vardır. Birincisi mütevatir haber ile yapılan nesihtir. İmâm-ı Şâfiî (ö. 204/820) bunu kabul etmezken, diğer üç mezhep imamı buna cevaz verir. İkincisi ise âhâd haber ile yapılan nesihtir. Burada kesinlik olmadığı için bu kategorideki haberler ile Kur'an'ın nesh edilmesi caiz görülmemiştir.⁵⁸

Kur'an'da üç çeşit neshin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Birincisi tilaveti ve hükmü nesh edilenler. Buna Hz. Aişe'den nakledilen sütkardeşliği için on emzirme şartının daha önce Kur'an'da yer aldığı rivayeti⁵⁹ örnek verilmiştir. İkincisi hükmü baki ancak tilaveti neshedilen âyetlerdir. Buna örnek olarak recm âyeti⁶⁰ olduğu ifade edilen rivayet gösterilmiştir. Üçüncüsü ise hükmü neshedilmiş ancak tilaveti baki

⁵⁵ İsmail Cerrâhoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 125.

⁵⁶ Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 16-17; Talip Özdeş, "İslam'da Asıl Olan Savaş mı? Klasik Nesh Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi: Değişen Ortadoğuda Kültür ve Siyaset* (Ankara, 10-12 Aralık 2010), ed. Yasin Aktay v.dğr. (Ankara: SDE Yayınları, 2012), 239-253.

⁵⁷ Eş'ari, *Maqalâtü'l-İslâmiyyin*, 2: 359; Mennâü'l-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 242-243; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 39.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 21-23; İbnü'l-Feres el-Endelûsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 191; Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 82.

⁵⁹ "ألا يحرم إلا عشر رَضَعَات" ibaresinin daha önce Kur'an'da âyet olarak yer aldığı bildirilmiştir. Bk. Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1398), 407; Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 39.

⁶⁰ Bazı rivayetlere göre "النَّبِيَّ وَالشُّيْحَةَ إِذَا رَزَيْتَا فَارْجُوهُمَا أَلَيْتَهُ" ifadesi daha önce Kur'an'da bir âyet olarak yer alıyordu. Sünnet ile neshedildiği bildirilmiştir. Bk. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408), 312.

kalan âyetlerdir. Bununla ilgili pek çok örnek eserlerde zikredilmiştir.⁶¹ Nesh ile ilgili telif edilen eserlerde daha çok bu kapsama giren âyetler incelenmiştir.

Mensûh âyetlerin sayısı ile ilgili âlimler arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün görünmemektedir.⁶² Suyûtî eserlerde zikredilen rakamları abartılı bulur. Söz konusu âyetleri yeniden incelediğini ve bu sayıyı yirmiye kadar düşürdüğünü belirtmiştir.⁶³ Şâh Veliyullâh ed-Dehlevî (ö. 1176/1762), Suyûtî'nin mensûh olduğunu bildirdiği âyetleri yeniden tahkik ettiğini ve bu sayıyı beş olarak belirlediğini ifade etmiştir.⁶⁴ Mustafa Zeyd, nesh ile ilgili telif edilen eserleri incelemesi sonucunda, 72 sûrede 293 âyetin mansûh olarak kabul edildiğini tespit etmiştir. Ancak yaptığı geniş araştırmalar neticesinde sadece 6 âyette 5 nesh vakiasının gerçekleştiğini savunmuştur.⁶⁵ Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre âlimler arasında var olan bu ihtilafın nedeni, ilk dönem âlimlerinin şer'î bir hükmün sonradan nâzil olan başka bir hükümle kaldırılmasını nesh olarak kabul ettikleri gibi, mutlakın takyidi, 'ammın tahisisi, mübhem ve mücmelin beyanını da nesh olarak kabul etmeleridir.⁶⁶ Nesh ile ilgili bu genel açıklamalardan sonra Muhâsibî'nin konu ile ilgili bize intikal eden görüşleri analiz edilecektir.

2. MUHÂSİBÎ'NİN NESH ANLAYIŞI

Âyetlerdeki bilgilerin mahiyeti neshin imkânını ve sınırlarını belirleyen unsurlardan biridir. Burada öne çıkan husus bu bilgilerin mahiyetine göre haber, talep (rağbet), soru (istifham) veya inşa (emir veya nehiy) olmak üzere dört guruba ayrılmasıdır.⁶⁷ Anlam olarak ilk üç kategoriye giren âyetlerin neshedilmesi caiz görülmemiştir. Zira böyle bir durumda haberden dönülmüş olur ki bunun anlamı verilen haberin yalanlanmasıdır. Kur'an için böyle bir şey söz konusu olamayacağına göre İslam âlimleri haberi bilgilerin neshini kabul etmemiştir.⁶⁸ Bunun tek istisnası Râfızîlerdir.⁶⁹ Diğer taraftan haber bildiren âyetler salt haber ve emir veya nehy anlamında haber olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur.⁷⁰ Burada amaç ha-

⁶¹ Ebü'l-Kasım el-Esbehâni, *İ'râbu'l-Kur'an* (Riyad: y.y., 1994), 49; İbnü'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 28-35; Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 70-72; Zürcânî, *Menâhili'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 214-215; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 244-246.

⁶² Geniş bilgi için bk. Ali Bakkal, "Kur'an'da Mensûh Âyetlerin Sayısı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 33-74; Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'de Neshi İddia Edilen Âyetler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 353-371.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 71-77.

⁶⁴ Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir*, trc. Selmân Hüseyin en-Nedvî (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986), 93.

⁶⁵ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-kerim*, 2: 848-849.

⁶⁶ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâr İbn 'Affân, 1997), 3: 344. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzi, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 20.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 4: 71-72; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*; 3: 356-359.

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukatil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şahâne (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1423), 5: 178; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 518; Ebü İshak Ahmed es-Sa'lebi, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebü Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3: 367; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1: 390; Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3: 482; Ebü'l-Kasım el-Esbehâni, *İ'râbu'l-Kur'an*, 49; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 105; Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 68.

⁶⁹ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, 2: 237.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzi, *el-Muşaffâ*, 12.

ber lafzında olduğu halde manası emir veya nehy olan âyetlerde neshin caiz olduğunu beyan edilmesidir.⁷¹

Muhâsibî, bu konuyu neshin caiz olup olmaması başlığıyla incelemiştir. Ona göre iki manada neshin caiz olması uygun değildir. Bunlardan birincisi Allah'ın zâtı ve sıfatı hakkında bilgi veren âyetler, ikincisi ise olan biten olaylar ile ilgili haber veren âyetlerdir. Bunlarda neshin olduğunu iddia etmek doğruluktan yalana, ciddiyetten ciddiyetsizliğe dönüş anlamına geleceğini ifade etmiştir. Böyle bir durumda başta söylenen söz daha sonra yalanlanarak geçersiz kılınmış olur. Verdiği haberdan dönmeyi, yalan ve zan ile hareket edenlerin işi olduğunu ifade eden Muhâsibî, bu durumu “Bir şeyi böyle gördüm ve böyle işittim” deyip sonra “Size haber verdiğimi görmedim, işitmedim” demesine benzetir.⁷²

Kur'an'da haber bildiren bilgilerin neshedilmesi bedâ' olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Bedâ', sözlükte “göründükten sonra ortaya çıkma” veya “önceden olmayan bir görüşün yeni ortaya çıkması” anlamındadır.⁷³ Buna göre bedâ' önceden bilinmeyen bir durumun yeniden öğrenilmesi anlamında olması nedeniyle Allah için düşünülemez.⁷⁴ Allah'ın ilminin sınırsız olduğu ve hiçbir şeyin O'na gizli kalmayacağı pek çok âyette zikredilmiştir. Allah'ın ilminin ezel ve ebed olduğu hakikati karşısında âyetlerde bedâ' düşüncesi kesin bir şekilde ret edilmiştir.

İbnü'l-Cevzî, nesih ve bedâ' arasında iki temel farkın olduğuna dikkatleri çekmiştir. Birincisi nesh, mükellefe emredilen ibadetin değiştirilmesi olup, teklif edilen ilk emrin ifâ amacının hâsıl olduğunu âmir (Allah) bilir ve daha sonra onu neshederek kaldırır. Bedâ' ise eski ilimle bağlantı olmaksızın yeni bir şeyin irade edilmesidir. Bu yönü ile bedâ' bir önceki durumdan tamamen dönmeyi ifade eder. İkincisi ise neshin sebebi tabi olunan ilk emrin fasit olması değildir. Bedâ' ise tabi olunan ilk emirde ifsat olduğunu gösterir. Örneğin yapılması istenilen bir işin emredilip, daha sonra amacın bu emirle hâsıl olmadığı anlaşıldığında ondan dönülmesidir. Bu durumda ilk ve son emirde ilmin noksanlığına işaret eden bir kusur vardır. Hakikat ki Allah bunlardan münezzehtir.⁷⁵

Haber bildiren âyetlerde neshe cevaz veren tek firkanın Râfıziler olduğuna yukarıda işaret edildi. Râfıziler'in ilk temsilcileri haber bildiren âyetlerde er-Ra'd 13/39. âyetini delil göstererek neshin caiz olduğunu öne sürdüler. Hatta Allah sonradan değiştirir (ibdâ') diye Hz. Ali'nin gaybten haber vermediğini iddia edenleri olmuştur.⁷⁶ Onlarda çoğunluğun görüşü bu yönde olmakla birlikte az bir kısmı tekzip ifade etmesi nedeniyle haber bildiren âyetlerde neshin olmadığını kabul etmişlerdir.⁷⁷

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 20.

⁷² Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, 333.

⁷³ İsfehâni, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, 123.

⁷⁴ İbn Âtiyye *el-Endelüsî, Muḥarreru'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beirut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1422), 1: 190.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, 15. Ayrıca bk. İbnü'l-Feres *el-Endelüsî, Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 91.

⁷⁶ İbnü'l-Feres *el-Endelüsî, Ahkâmü'l-Kur'an*, 90.

⁷⁷ Eş'ari, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2: 259.

Muhâsibî, Allah'ın verdiği haberlerde tenasühe cevaz veren Râfîzîleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre haberde neshin kabul edilmesi, Kur'an'da hakkında bilgi verilen önceki peygamberler, cennet-cehennem ahvali ve gayb âlemini ilgilendiren diğer hususların yalan çıkması sonucunu doğurur. Önce irade edilen bir haberin daha sonra değiştirilmesi, kendi sözünden dönülmesi demektir. Bedânın yalan veya cehaletten kaynaklandığı bilindiğine göre, Allah'a böyle bir şey isnat edilmesi dinden çıkmaya götüren bir düşünce olduğu ifade edilmiştir.⁷⁸

Muhâsibî, Ehl-i Sünnet'ten bir fırka saydığı Haşviyyelerin⁷⁹ Râfîzîler gibi haber bildiren âyetleri neshettikleri bilgisini vermiştir. Ancak onların bunu kasıtlı yapmadıklarını, bilgisizliklerinden dolayı sahih manaya ulaşamadıkları için bu düşüncede olduklarını ifade etmiştir.⁸⁰ Konu ile ilgili olarak Kelbî'nin⁸¹ (ö. 204/819) mensûh saydığı âyeti örnek vermiştir. Buna göre Kelbî, "Siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz" (el-Enbiyâ 21/98) âyetinin "Kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte onlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır" (el-Enbiyâ 21/101) âyeti ile neshedildiğini savunmuştur. Ona göre önceki âyette şirk koşanlar ile birlikte ilah edindikleri nesne veya şahısların cehenneme gireceği açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu durumda Hz. İsa, Üzeyir gibi peygamberlerin bu âyetin kapsamına girdiğini, ancak sonrasında nâzil olan âyetin bunların cehennemden uzaklaştırıldıklarını bildirerek, önceki âyetin neshedildiğini savunmuştur.⁸² Muhâsibî, Allah'ın peygamberleri ile ilgili böyle bir tasarrufta bulunacağına inanılmasına karşı çıkarak, burada 'âm değil hâs bir haberin varid olduğunu er-Ra'd 13/6. âyetini delil göstererek izah etmiştir.⁸³ Ayrıca bundan önce nazil olan âyetlerde Hz. İsa ve Üzeyir'in övüldüklerini hatırlatarak, söz konusu âyette nesh olduğu düşüncesi Allah'ın daha önce haber verdiği bu hususların yalanlanması sonucunu doğurduğunu hatırlatmıştır. Âyetler için böyle bir şeyin mevzubahis olmadığı akliselim herkesin kabul ettiği bir husus olduğunu ifade etmiştir.

Muhâsibî'nin neshin sadece emir ve nehiy bildiren hükümlerde vaki olduğu şeklindeki düşüncesi ve buna muhalif olan fırkaları eleştirmesi yukarıda ifade edildi. Şimdi cevabı aranması gereken soru Muhâsibî'ye göre neshin mahiyetidir. O, neshi şöyle açıklamaktadır:

⁷⁸ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânihi*, 334.

⁷⁹ Haşviyye: "h ş v" kökünden türeyen süzcüğe nisbet ekinin eklenmesiyle oluşturulan haşviyye kelimesi "bir eşyanın içini dolduran nesne; gereksiz ve lüzumsuz söz" anlamına gelir. İstilahi anlamı ise "dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramarak teşbih ve tescime kadar varan telakkileri benimseyen kimseler" olarak tanımlanmıştır. Bk. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 426-427. Tarihi süreçte haşviyye tabiri farklı gruplar için kullanılmıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu kavramın sistematik bir düşünce yapısına sahip bir grubu ifade etmekten ziyade, cahil ve avam manasında kullanılmıştır. Muhtemelen yazarın bu grubu ehl-i sünnetten saymasının nedeni bu olsa gerektir.

⁸⁰ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânihi*, 356.

⁸¹ Muhammed b. Sâib el-Kelbî'den gelen hadis ve tefsir rivayetleri güvenilir bulunmamıştır. Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Kelbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 205-206.

⁸² Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânihi*, 357.

⁸³ Muhâsibî'ye göre "Rabbin, insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir" (Ra'd 13/6) ifadesinin diğer âyetlerde geçen beyanlar ile tahsis edildiğini, yani tevbe etmeyen inkârcıları kapsamadığını ifade etmiştir. Bk. Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânihi*, 357.

Nâsîh ve mensûh sadece emir ve nehiy veya had ve ceza bildiren dünyevi ahkâmlarda olur. Tüm bunlarda Allah, bir şeyi sonradan öğrenme, ilmi fayda, haberin neshedilmesi sûretiyle doğruluktan (yalana) dönüş veya yalandan doğruluğa dönüşten münezzehtir. Ancak Allah bir emir veya hükmü muayyen bir vakte bağlı olarak irade eder. Bu vakit bittikten sonra da bunun terkini ister. Allah ilk fiili ve onun yerine ikame edeceği fiili de ezelde irade eder. Fakat nesh emredilen şeyde ve o emirle ilgili hükümdedir. Allah ilk ve son emri de ezelde irade etmiştir. Bir bedâ' veya haberin neshi sebebiyle ilk emri ikincisi ile değiştirme yoktur. Ancak Allah emredilen şeyi başka bir emredilen ile nesheder. İkisinde de emredilen şey başka bir emir ile değiştirilmiş olur. İki de onun kelamı olup, son gelen daha doğru ve hakkaniyetli olduğu gerekçesiyle ilk sözden dönülmüş olmaz. Kulların maslahatına binaen, bir hikmet üzere irada olunan her fiile emredildikleri vakitte teslim olunması istenir.⁸⁴

Muhâsibî, verdiği çeşitli örneklerle nesh olayının mantiki izahını yapmaya çalışır. Bir kişinin kölesine tarlasında çalışmasını emretmesini örnek verir. Ona göre efendisi bu emri verirken önce tarlasında çalışmasını, hasat zamanı bittikten sonra evine gitmesini istediği açıktır. İki emir de (çalışması ve iş bittikten sonra evine dönmesi) başlangıçta murat edilmiştir. Bunun dışında Muhâsibî, bir kişinin kölesine onunla birlikte köye gelmesini söyleyip, daha sonra evine dönmesini istemesi; ayın sonuna kadar bir işi yapmasını isteyip, daha sonra başka bir işi yapmasını istemesini örnek vermiştir. Bu örneklerde yalan, bedâ ve cehalet kimsenin aklına gelmezken; işlerin zahir ve batınını bilen Allah için böyle bir şeyin düşünülmesini izah edilemez bulur.

Muhâsibî, neshi Kur'ân'dan verdiği çeşitli örnekler ile izah etmeye çalışır. Bu örneklerden biri Allah'ın Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesidir. Ona göre Allah Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesine kast etmesini istedi. Bunun üzerine Hz. İbrahim, Allah'tan gelen bu emri sabır ve teslimiyetle karşılayıp, oğlunu yere yatırarak boğazına bıçağı dayadı. Aynı şekilde oğlu da Allah rızası için bu emre boyun eğdi. Buraya kadar anlatılanlar Allah'ın ilk hükmünü teşkil etmektedir. Daha sonra gelen bir emirle oğluna bir koç bedel oldu. Bu da ikinci hükmü yani nâsîh emri oluşturur. İki de Allah'ın iradesi olarak farklı vakitlerde meydana gelir. Eğer Allah, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini isteseydi muhakkak bunu yapardı. Çünkü Allah'ın irade ettiği bir şey tamamlanır.⁸⁵

Muhâsibî neshi açıklarken üzerinde durduğu temel husus hükmün belli bir süreye bağlı olarak geçerli kılınmasıdır. Önce Beytü'l-Makdis'e dönüp namaz kılınması, daha sonra ise Kâbe'ye dönülmesinin emredilmesi örneğinde olduğu gibi, Allah bir vakte kadar ilk hükme icab etmesini ister. Daha sonra başka bir zamanda ilk hükmü terk etmesini isteyerek, onu ikinci bir hükümle değiştirir.⁸⁶ Kısacası nesh, bir vakte kadar bir şeyi emredip, bu vakit bittikten sonra bedâ' ve cehl olmandan yerine başkasını ikame ederek ilkinin terk edilmesini istemesinden ibarettir.⁸⁷

⁸⁴ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih*, 359-360.

⁸⁵ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih*, 360.

⁸⁶ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih*, 361.

⁸⁷ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih*, 362.

Muhâsibî'ye göre hükmün mensûh olduğunu öğrendikten sonra vacip olduğunu söylemek caiz değildir. Aynı şekilde mübdilün bih olan nâsîh âyetin vacip olmadığını söylemek de caiz değildir. Allah Beytü'l-Makdis'e yönelip namaz kılmayı iptal etti denilmesinde bir sakınca yokken, Allah sözünü değiştirdi denilmesi de caiz değildir. Çünkü Allah'ın kelamı batıl olmakla itham edilmiş olur.⁸⁸ Ona göre tüm bunlar kişiyi dinden çıkaran düşüncelerdir.

3. MUHÂSİBÎ'NİN MU'TEZİLE DÜŞÜNCELERİNİ NESH KAPSAMINDA ELEŞTİRMESİ

Muhâsibî'nin nesh konusunda eleştirdiği fırkalardan birisi de Mu'teziledir. Neshin emir ve nehy bildiren inşa âyetlerinde olduğu hususunda Mu'tezile ile aynı çizgide olduklarını hatırlatan Muhâsibî, Kur'an'da neshin varlığını delil göstererek onun mahlûk olduğunu iddia etmelerini eleştirmiştir. Muhâsibî, Mu'tezilenin nehs ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder:

Nesh, Allah'ın kelamını başka bir kelim ile tebdil etmesidir. Zira Allah'ın zatı ile kâim olan kelimde tebdil olması muhaldir. Tebdil ancak mahlûk olan kelimde meydana gelebilir. Zaten nesh ilk kelimde (Allah'ın zatı ile kâim olan kelim) değil, mahlûk olan kelimde (Kur'an) meydana gelir. Bu ise Kur'an'ın mahlûk olduğunun göstergesidir.⁸⁹

Muhâsibî, Allah'ın kelamını başka bir kelim ile neshetmediğini; emrini başka bir emirle neshettiğini söyleyerek Mu'tezile'nin nesh ile ilgili yorumunda hataya düştüğünü ifade etmiştir. Nâsîh ve mensûhun, farklı vakitlerde yerine getirilmesi gereken Allah'ın kelamı olduğunu ve ikisinin Allah'ın kelamı olması bakımından birbirinden farklı olmadığını söyleyerek, Mu'tezile'nin tezine karşı çıkar. Dolayısıyla Allah, kullarına bir kelim ile bir iş yapmasını emredip, daha sonra başka bir kelim ile yapmamasını emretmemiştir. Ancak Allah onlara bir iş yapmasını emretmiş, kendi bildiği bir maslahat ile bu işi tebdil etmiştir. Muhâsibî, Allah'ın kelamının başka bir kelim ile tebdil edilmediğine "O'nun kelimelerini değiştirecek hiç kimse yoktur" (el-Kehf 18/27) âyetini delil göstermiştir.⁹⁰

Bu konuya ilgili olarak verdiği örnekte münafıkların Müslümanlar ile birlikte Hayber gazvesine çıkamayacakları "De ki: 'Bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur" (el-Feth 48/15) âyetiyle haber verildiğini hatırlatan Muhâsibî, buradaki ifade tarzına dikkatleri çekmiştir. Hz. Peygamber, münafıkların sefere katılmasını "Allah size çıkmanızı haram kıldı" ifadesiyle değil de, "onların asla çıkmayacakları" şeklinde haber vermiştir. Eğer münafıklar çıkmış olsalardı Allah'ın kelamı tekzib edilmiş olurdu. Zaten aynı âyette geçen "Allah'ın sözünü değiştirmek isterler" ifadesi amaçlarının Allah'ın kelamını tebdil etmek olduğu beyan edilmiştir. Muhâsibî bu âyeti örnek göstererek tebdilin Allah'ın kelamında değil, farzının başka bir farz ile tebdil edilmesinde olduğunu savunmuştur.⁹¹

⁸⁸ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, 367.

⁸⁹ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, 364.

⁹⁰ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, 364.

⁹¹ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur'an ve me'ânih*, 365.

Yukarıda ifade edildiği gibi neshe dayanak olarak kabul edilen el-Bakara 2/106. âyetinde geçen “Onun yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz” ifadesi Kur’ân’ın mahlûk olduğuna delil olarak gösterilmiştir.

Muhâsibî bu te’vili isabetsiz bulur. Ona göre bu ifade “emredilenden daha hayırlı” anlamındadır. Yani “sizin için daha geniş ve daha rahat veya onun gibidir” denilmek istenmektedir.⁹² Yoksa Allah’ın kelimeleri arasında üstünlük bakımından derecelendirme yapılması, karşılaştırma yapılan âyetlerden birisini daha noksan olduğunu iddia etmek olur ki bunun caiz olmadığı ifade edilmiştir.⁹³ Âyette geçen bu ifade ile ilgili olarak Hasen el Basrî (ö. 110/728) “o ikinci vakitte size ilk vakitten daha hayırlıdır veya onun gibidir”⁹⁴ açıklamasını yaparken, Zemahşerî de “Nâsihin mensûhtan daha hayırlı olduğu anlamında değil, hayra delalet eder” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur.⁹⁵

Muhâsibî’nin Mu‘tezilenin iddialarına karşı dile getirdiği başka bir delil de mensûh olan kelamın (âyetin) hükmünün uygulanmaması dışında diğer âyetlerden bir farkı olmamasıdır. Mensûh âyetin Allah’ın kelamı olması nedeniyle Kur’ân’ın bir parçası olduğuna iman edilmesi gerektiğini, inkârının ise küfür olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde onu muhafaza edip, Kur’ân’dan sakıt edilmemesi gerekir. Çünkü sakıt olan âyetin kendisi değil farziyetidir. Mensûhun nâsihten farkı hüküm bildirmemesidir.⁹⁶

4. MUHÂSİBÎ’YE GÖRE NESHİN KISIMLARI

Nesh ile ilgili kategorik ayrımlara yukarıda işaret edildi. Muhâsibî’nin yaşadığı hicri üçüncü yüzyılda nesh konusu çeşitli yönleri ile tartışılmaya devam ediliyordu. Sonraki süreçte sınırların daha net çizgilerle belirginleştiği söylenebilir. Üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de neshin niteliğine göre sınıflandırılmasıdır. Nesh konusu doğrudan hükümleri ilgilendirdiği için sınıflandırmalar daha çok bu çerçevede yapılmıştır. Muhâsibî hükümlerde neshi on beş kısımda ele almıştır. Böylece neshe konu olan tüm âyetlerin bu sınıflandırma çerçevesinde ilgili kısımda ele alındığı görülmektedir. Muhâsibî’nin neshi sınıflandırması aşağıdaki gibidir:

1. Kur’ân’da yazılışı kaldırıldığı halde, hafızalarda kaldırılmayan ve hükmü sünnet ile sabit olan âyetler. Bu kategorideki bilgiler daha çok âhâd haberlere dayandırılmıştır. Özellikle resmi Mushaf belirlenmeden önce bazı sahabeinin mushaflarında yer aldığı rivayet edilen âyetler örnek verilmiştir (bk. Tablo 1). 2. Hükmü başka bir ayetle kaldırılan, ancak mushafta yer alan ayetler. Bu âyet grupları ile aşağıda izah edilecek olan 13. gruptaki âyetler benzerdir (bk. Tablo 2). 3. Yazılışı mushaftan ve hıfzı kalpten kaldırılan, aynı zamanda hükmü de iptal edilen ayetler. Bu kapsamdaki nesih bilgisi bazı sahabeden nakledilen rivayetlere dayanır. Bu rivayetlerde mahi-

⁹² Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur’ân ve me’ânih*, 368.

⁹³ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur’ân ve me’ânih*, 369.

⁹⁴ Ebü'l-Kasım el-Esbehânî, *İ'râbu'l-Kur’ân*, 50.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 176.

⁹⁶ Muhâsibî, *Kitâbu fehmi'l-Kur’ân ve me’ânih*, 366.

yeti hatırlanmayan ancak varlığından söz edilen sûre ve âyetlerden bahsedilmiştir (bk. Tablo 3). 4. Yazılışı Mushaftan kaldırılan, kalpte ezberi baki kalan ancak hükümü kaldırılan âyetlerdir. Burada nitelikleri zikredilen âyetler hükümlerinin kaldırılması dışında yukarıda 1. maddede anlatılanlar ile benzer özellik taşımaktadır (bk. Tablo 4). 5. Bağlı olduğu illet ortadan kalktığı için hükmü kaldırılan âyetler. Söz konusu bu âyetlerin hükümleri doğrudan ilk muhatabı ilgilendirmesi ve hükümlerin binâ edildiği illetin ortadan kalkmış olması nedeniyle âyetlerin neshedildiği ifade edilmiştir (bk. Tablo 5). 6. Hz. Peygamber'in bir fiil veya emrinin âyet ile neshedilip hükmünün Kur'an'da sabit kalması. Bu nesh örnekleri sonraki süreçte hadisin Kur'an ile neshedilmesi başlığı altında incelenmiştir (bk. Tablo 6). 7. İki ayetten birisinin diğerini neshetmesi ihtilafı olanlar ve hükmü ile amel edilmesi konusunda kat'i bir icma olmayıp ihtiyaten kabul edilen âyetler (bk. Tablo 7). 8. İki ayetten birisinin diğerini neshetmesi ihtilafı olanlar ve âyetlerdeki hükmün farklı manalarda sabit olduğu hususunda icmâ edilen âyetler (bk. Tablo 8). 9. Sahabenin iki âyetin birbirini neshetmesi ve hükmünün sabit kalmasında ihtilaf ettiği, sonra tabiinlerden oluşan âlimlerin bu iki âyetten birinin diğerini neshettiğine ve bazı hükümleri değiştirdiğine icma ettiği âyetlerdir (bk. Tablo 9). 10. Âlimler önce nesh edildiğine icma edip, sonra hükmünün ne olduğu hususunda ihtilafa düştüler. Bunun üzerine onun vacip olduğuna ve öncekinin neshedildiğine icmâ edip, bundan başkasını neshedip etmediği hususunda ihtilaf ettikleri âyetler (bk. Tablo 10). 11. Sahabenin ilk başlarda iki âyetten birinin diğerini neshettiği hususunda ihtilaf ettiği âyetler, sonra âlimlerin ilk âyetin muhkem olduğuna icmâ ettikleri âyetler (bk. Tablo 11). 12. Bir âyetin başı ile sonu arasında nesh olup olmadığı ile ilgili ihtilaf edilmesi ve ümmetin iki görüşten birine icmâ etmediği âyetler (bk. Tablo 12). 13. Nâsih ve mensûhuna ümmetin icma ettiği âyetlerdir. (bk. Tablo 13). 14. Mensûh mu yoksa âmmin tahsisi mi olduğu hususunda ihtilaf edilen âyetler. (bk. Tablo 14). 15. Mensûh olduğu ihtilafı olan âyetler, isabetli düşününlere göre Kitap ve Sünnet açısından bu kısım âyetlerin neshi caiz değildir. (bk. Tablo 15).

SONUÇ

Nesh meselesi ile ilgili akla gelen ilk husus Kur'an'da neshin varlığı problemidir. Bu soru günümüzde de oldukça günceldir. Neshin varlığını kabul edip, bunu teyit etmek için akli ve nakli çeşitli deliller öne sürenler olduğu gibi aynı sâiklerle Allah'ın kelimasında neshin mümkün olmadığını savunanların sayısı da az değildir. Muhâsibî eserinde nesh konusunu çeşitli yönleri ile ayrıntılı bir şekilde incelediği halde, Kur'an'da neshin varlığı meselesine değinmemesi manidardır. Eserin dili oldukça sert ve muarızlarına reddiye mahiyetinde olduğu halde, genel anlamda neshi kabul etmeyen herhangi bir düşünceye yer vermemesi, eserin kaleme alındığı hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısına kadar neshi inkâr eden herhangi bir fikri akımın olmadığı kanaati hâsıl olmaktadır.

Muhâsibî'nin nesh konusunda eleştirdiği husus sonraki dönemlerden, özellikle modern dönemden oldukça farklı hatta tam aksi yöndedir. Eleştirilere konu olan

husus neshin kabul edilmemesi değil tam aksine nesh çerçevesinin geniş tutulmasıdır. Örneğin haber bildiren âyetlerin neshine cevaz veren Haşviyye'yi din dışı ilan edecek kadar bu konuda tavizsiz bir söylem içerisinde. Aslında Muhâsibî'nin kaygısı, haberlerde nesh iddiasıyla bir bakıma Allah'ın "ilim" sıfatına halel getirilmesidir. Bu yönü ile nesh konusu ittikadi düşünceyi ilgilendiren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhâsibî'nin bu konudaki düşünceleri yeni oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet çizgisinin belirgin izlerini taşımaktadır.

Muhâsibî, mensûh âyetin hükmünü terki edip, nâsîh âyetin hükmüne tabi olmayı dinî bir zorunluluk olarak görür. Bu anlamda hüküm ifade etmesi bakımından nesh konusu fikhın temel meselelerinden biri olduğu söylenebilir. Muhâsibî'nin kategorilere ayırarak incelediği hükümlerin, neshin tüm çeşitlerini ihtiva ettiği görülmektedir. Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Kur'ân'ın sünneti ve sünnetin Kur'ân'ı neshettiğini gösteren örneklerin sıralanması, Muhâsibî'nin bu kapsamdaki neshlere cevaz verdiğini göstermektedir. Bu noktada Kur'ân ve sünnetin birbirini neshetme konusunda İmâm-ı Şâfiî'den farklı düşündüğü ve cumhur ulemânın çizgisinde olduğu söylenebilir.

Eserde yer alan veriler incelendiğinde mensûh âyetlerin sayısı ile ilgili kesin bir rakamdan söz etmek oldukça zor görünmektedir. Bunun nedeni aktarılan bazı rivayetlerin ihtilâflı olmasıdır. Bazı nesh örneklerinde ümmetin icmâsından söz edilirken, bazılarında icmânın oluşmadığı ifade edilmiştir.

Muhâsibî'nin nesh anlayışının temelinde bazı hükümlerin belli bir zamana bağlı olarak sübutu yer alır. Buna göre nesh, bir zamanda sabit olan bir hükmün şâri' tarafından kulların maslahatı gereği, başka bir zamanda başka bir hükümle değiştirilmesidir. Bu yönü ile değişim zamana bağlı olarak muhatabın fiillerindedir. Nesh, haber bildiren âyetlerde değil, emir veya nehiy bildiren hükümlerde olduğu için, verilen haberden dönmeyi ifade eden bedâ' nesh için söz konusu değildir. *V'allâhu a'lem.*

TABLULAR

Tablo 1	Kur'ân'da yazılışı kaldırıldığı halde, hafızalarda kaldırılmayan ve hükmü sünnet ile sabit olanlar
Hz. Ömer'den nakledilen rivayete göre Mushafta yazılışı kaldırılan recm âyetidir. Recmin hükmü sünnet ile sabit olmuştur.	السَّيِّحِ وَالشَّيْحَةِ إِذَا رَنَيْتَا فَرَجُمُوهُمَا النَّبَةَ
Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) nakledilen rivayete göre neshedilinceye kadar bu âyet okunuyordu.	أَنْ بَلَّغُوا إِخْوَانَنَا أَنَا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِي عَنَّا وَرَضِينَا عَنْهُ
Bu örnek de buna benzer nesihtir.	إِنَّا أَنْزَلْنَا هَذَا الْمَالَ لِإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ
Mushaflar tek mushaf haline getirilmeden	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى الصَّفِّ الْأَوَّلِ

önce Hz. Aişe Mushaf'ında Ahzab 33/56. âyetten sonra bu ifade yer aldığı rivayet edilmiştir.	
Rivayete göre bu ifadeler neshedilmeden önce Mushaf'ta yer alırdı.	لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كَفَرَ بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ
Ubey b. Ka'b mushafında yer alan Ahzab 33/6. âyetinde yer alan “ <i>Ve hüve ebbün lehüm</i> ” ifadesi neshedilmiştir.	النَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَهُوَ آبُ لَهُمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ
Ubey b. Ka'b mushafında yer alan ve daha sonra sünnetle sabit olan kunut duasıdır.	اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ
Ubey b. Ka'b mushafında yer aldığı rivayet edilmiştir.	وَلَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَيْنِ مِنْ مَالٍ لَابْتِغَا إِلَيْهِمَا ثَالِثًا
Ubey b. Ka'b mushafında Bakara 2/237. âyetine “ <i>şalatü'l-‘asr</i> ” ibaresi ekliydi.	حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ صَلَاةَ الْعَصْرِ
Hiz. Aişe mushafında yer aldığı rivayet edilmiştir.	وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوْلَىٰ
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i> , 397-403.	

Tablo 2	Hükmü başka bir âyet ile kaldırılır, hükmü kaldırılan âyet mushafta yer alır
Mensûh	Nâsîh
(el-Bakara 2/240) وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ مِمَّا عَا (إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجِ	(en-Nisâ 4/89) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ أَذْنُ لِلَّذِينَ (el-Hac 22/39) يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا
(el-Enfâl 8/65) إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ	
(en-Nisâ 4/15) فَأَمْسُكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ	
(el-Bakara 2/228) ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ	
(et-Talak 65/4) وَأَوْلَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	
(el-Bakara 2/180) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ	
(et-Tûr 52/45) فَذَرَهُمْ	
(ez-Zuhrûf 43/86) فَاصْفَحْ عَنْهُمْ	
(el-Îsrâ 17/54; eş-Şûrâ 42/48) فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا	
(el-Gaşiye 88/22) لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ	
(en-Nisâ 4/90) فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا	
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i> , 403-404.	

Tablo 3	Yazılışı mushaftan ve hıfzı kalpten kaldırılanlar, aynı zamanda hükmü de kaldırılmıştır
Kaynak	Hakkında Bilgi
Übey b. Ka'b	"Ahzab sûresi Bakara sûresi kadardı."
Ebû Mûsâ el-Eş'arî	"Tevbe sûresi gibi bir sûre indirildi, daha sonra kaldırıldı."
Ebû Ümâme	"Bir adam bir sûre ezberlemişti, gece onu okumaya kalkıp okumak istediğinde okuyamadı. Başka bir adam aynı sureyi okumak istediğinde o da okuyamadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'O (sûre) dün gece neshedildi' dedi."
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih</i> , 404-407.	

Tablo 4	Yazılışı Mushaftan kaldırılan, kalpte ezberi baki kalan ancak hükmü kaldırılanlar
Mensûh	Nâsîh
ألا يحرم إلا عشر رَضَعَات	Sünnet
النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (وَهُوَ أَبُ لُهُمْ) وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ	(el-Ahzâb 33/40) مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih</i> , 407-408.	

Tablo 5	Bağlı olduğu illet ortadan kalktığı için hükmü kaldırılanlar
(el-Mümtehine 60/11) وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَلَّاقِبْتُمْ	Müslümanlar ile Mekkeliler arasında yapılan anlaşma gereği inkârcılardan mü'minlere bir kadın sığındığında Hz. Peygamber kadının kocasına, ödediği mihri verirdi.
(el-Mümtehine 60/10) إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ	Bu hüküm Mekke inkârcılar ile yapılan anlaşma gereğidir. Mekke fethedildikten sonra bu hüküm ortadan kalktı.
اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ اللَّهُ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ لَهُمْ (et-Tevbe 9/80) سِوَاءَ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (el-Münâfikûn 63/6)	Hz. Peygamber'in zahiren mü'min görünüp küfürlerini gizleyen kimseler için et-Tevbe 9/80. âyeti gereği belli bir vakitte istiğfar etmesine izin verilirken, el-Münâfikûn 63/6. âyeti nazil olduğunda Hz. Peygamber'in onlar için istiğfar etmesi yasaklanmıştır. Hz. Peygamber'den sonra böyle bir şey hiç kimse için caiz değildir. Kimin kalbinde nifak olduğunu bilmediğimiz için bu hüküm bizim için geçerli değildir.
الْمُ أَحْسَبُ النَّاسِ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ	Medine'de bulunan Müslümanlar hicret âyeti gereği Mekke'deki Müslümanların hic-

<p>(el-Ankebût 29/1-2) ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا قُتِلُوا (en-Nahl 16/110)</p>	<p>ret etmeleri için haber gönderdiler. Bunun üzerine hazırlanıp yola koyuldular. Fakat Mekkeli müşrikler onları yakalayıp geri çevirdi. Daha sonra el-Ankebût 29/1-2. âyetleri nazil oldu. Müslümanlar bu âyet gereği tekrar hicret etmek için yola koyuldular, müşrikler onların bir kısmını öldürdü, bir kısmı ise kurtuldu. Bu durum üzerine en-Nahl 16/110. âyeti nazil oldu. Hicret hükmü artık geçerli değildir.</p>
<p>Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i>, 408-413.</p>	

Tablo 6	Hz. Peygamber'in bir fiil veya emrinin âyet ile neshedilip hükmünün Kur'ân'da sabit kalması	
Mensûh (Hz. Peygamber uygulaması)	Nâsîh	
Beytül-Makdis'e yönelik namaz kılınması	(el-Bakara 2/144) فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ	
Amcası için istiğfar etmesi	(et-Tevbe 9/114) مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ	
Farz namazlarda konuşma	(Bakara 2/238) وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ	
Ramazân ayında yattıktan sonra yeme-içmenin yasak olması	وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (el-Bakara 2/187)	
Müslümanların birbirlerini namaza çağırmaları	(el-Mâide 5/58) وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (Abdullah b. Zeyd el-Ensârî'nin rüyasında gördüğü ezanın âyet ile teyit edilmesi)	
<p>Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i>, 413-415.</p>		

Tablo 7	İki ayetten birisinin diğerini neshetmesi ihtilafı olanlar ve hükmü ile amel edilmesi konusunda kat'i bir icma olmayıp ihtiyaten kabul edilenler	
Nâsîh/Mensûh	Nâsîh/Mensûh	
(en-Nisâ 4/23) وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا	(en-Nisâ 4/24) إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ	
(el-En'âm 6/68) وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا	وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا (en-Nisâ 4/140)	
Bu âyet ile mut'a nikâhının neshedildiği rivayet edilmiştir.	وَإِنْ طَلَقْتُمْوهنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (el-Bakara 2/237)	

(el-Bakara 2/241) وللمطلقات مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ	(el-Bakara 2/237) فَانصَفْ مَا فَرَضْتُمْ
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih</i> , 415-419.	

Tablo 8	İki ayetten birisinin diğerini neshetmesi ihtilafı olanlar ve âyetlerdeki hükmün farklı manalarda sabit olduğu hususunda icmâ edilenler
Mensûh	Nâsîh
(el-Bakara 2/228) والمطلقات (el-Bakara 2/228) وَيَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَجْبِضِ مِنَ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنَّ... نِسَائِكُمْ (et-Talâk 65/4)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ مِنْ عِدَّةٍ (el-Ahzâb 33/49) أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ تَعْتَدُونَهَا (Mücâhid kendileri ile ilişkide bulunulmamış olan kadınların iddetinin el-Ahzâb 33/49. âyetiyle neshedildiğini söyledi. Hasen de et-Talâk 65/4. âyetinde bildirilen iki kısım kadının (hayızdan kesilmiş olan ve hayız görmeyen) iddetinin neshedildiğini bildirmiştir. Ancak âlimlerin çoğu bu görüşü kabul etmemiştir. Ümmet ise hayız görmesinden umut kesilmiş kadınlar ile hiç hayız görmemiş kadınların iddetinin üç ay olduğuna icmâ.)
(el-İsrâ 17/110) وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافَتْ بِهَا	Hz. Peygamber yüksek sesle Kur'ân okuduğu zaman bunu duyan müşrikler kötü söz söylerdi. Bunun üzerine el-İsrâ 17/110. âyetini indirdi. Bugün Ümmet namaz kılan kişinin sesini yükseltebileceğine, kendisi duyacak kadar kısabileceğine ve namazında riyâ yapmamasına icmâ etmiştir.
(en-Nisâ 4/20) وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ (el-Bakara 2/229) حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (Bazıları en-Nisâ 4/20. âyetinin el-Bakara 2/229. âyeti ile neshedildiğini ifade etmiştir. Bazıları ise bu iki âyetin muhkem olduğunu, neshedilmediğini söylemişlerdir. Burada umum ve husus mevzusunun söz konusu olduğu ifade edilmiştir.)
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih</i> , 419-423.	

Tablo 9	Sahabenin iki âyetin birbirini neshetmesi ve hükmünün sabit kalmasında ihtilaf ettiği, sonra tabiîlerden oluşan âlimlerin bu iki âyetten birinin diğerini neshetmesine ve bazı hükmleri değiştirdiğine icma ettiği ayetler
----------------	---

<p>وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (el-Bakara 2/234)</p>	<p>(et-Talâk 65/4) وَأُولَاتِ الْأُحْمَالِ أَجَلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs bu âyetlerde nesh olduğu hususunda ihtilaf ettiler. Ümmet ise bu âyetlerin hükmünün sabit olduğuna icma etmiştir.)</p>
<p>وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (en-Nisâ 4/24)</p>	<p>Câbir b. Abdillâh ve Enes b. Mâlik cariyenin satışı ile birlikte kocasından azl olduğu, onu satın alan kişinin nikâhlayabileceği görüşünü tercih etmiştir. Ancak İbn Mes'ûd en-Nisa 4/242. âyetini delil göstererek kocasının nikâhının devam ettiğine hükmetmiştir. Hz. Ömer, Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebî Vakkâs kocası olan zımmi bir cariyenin sahibi tarafından nikâhlanmasını kabul etmemişlerdir. Bundan sonra hepsi en-Nisâ 4/24. âyetini delil göstererek iki koca âdetinin yasaklandığını ifade ederek savaş esiri cariyelerin sahibi tarafından nikâhlanabileceğinde icma etmişlerdir. Satın alınan bir cariyenin kocasından azledilmesi ile ilgili olarak bazı cariyelerde caiz olduğu, bazılarında ise caiz olmadığı hususunda ümmet icma etmiştir)</p>
<p>لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (el-Bakara 2/256)</p>	<p>أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (el-Hac 22/39) (Bazı âlimler bu âyetin seyf âyeti ile neshedildiğini ifade ettiler. Bazıları ise el-Bakara 2/256. âyetinin neshedilmediğini, zımmilerin cizye verdikleri sürece İslam'a girmeye zorlanamayacaklarını söylediler. Bazıları ise bu âyetin el-Hac 22/39. âyeti ile neshedildiğini söyledi.)</p>
	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (el-Mâide 5/105) Bazıları bu âyetin zımmiler hakkında nazil olduğunu, onlarla savaşmayı neshettiğini ifade etmiştir. Bazıları da ahir zamanda, insanların çoğunun delalette olduğu ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın kabul edilmediği bir dönemle ilgili olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir grup ise bu âyetin neshedilmediğini, emredildiği gibi iyiliği emredip, kötülükten sakındırılması gerektiğini savunmuştur.</p>
<p>(ez-Zâriyât 51/54) فَتَلَّوْا عَلَيْهِمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ</p>	<p>(ez-Zâriyât 51/55) وَذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (Bazıları bu âyetlerin birbirini neshettiğini ifade ederken, diğer bir kısmı ise birinci âyetin kâfirlere yüz çevirmeyi emrettiğini, diğerinin ise mü'minler hakkında olduğunu ifade etmiştir.)</p>
<p>وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ</p>	<p>(el-Mü'min 40/7) وَيَسْتَغْفِرُونَ الَّذِينَ آمَنُوا (Meleklerin yeryüzü sakinlerine istiğfar ettiği ifade edi-</p>

(eş-Şûrâ 42/5)	len bu âyetin inkârcıları kapsamadığı, el-Mü'min 40/7. âyeti delil gösterilerek ifade edilmiştir.)
----------------	--

Tablo 10	Âlimler önce bir âyetin nesh edildiğine icma edip, sonra hükümünün ne olduğu hususunda ihtilafa düştüler. Bunun üzerine onun vacip olduğuna ve öncekinin neshedildiğine icmâ edip, bundan başkasını neshedip etmediği hususunda ihtilafı olanlar
Mensûh	Nâsîh
والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا (el-Enfâl 8/72)	وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض (el-Enfâl 8/75) (Araplar muhacir olan akrabalarına mirasçı olamıyorlardı. Hicret ile birlikte Enfâl 8/75. âyeti nazil olana kadar mirasçı olmaya başladılar. el-Enfâl 8/72. âyetin mensuh olduğuna ittifak edilmiştir. Allah mirasın mü'min olan akrabalar arasında olduğuna hükmetti, hicret ile değil.)
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ķur'ân ve me'ânih</i> , 428-430.	

Tablo 11	Sahabenin ilk başlarda iki âyetten birinin diğerini neshettiği hususunda ihtilaf ettikleri, sonra âlimler ilk âyetin muhkem olduğuna icmâ ettikleri
Mensûh	Nâsîh
والزانية لا ينكحها إلا زان (en-Nûr 24/3)	وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ (eş-Şûrâ 42/25) وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ (en-Nûr 24/32) (Hz. Aişe'den nakledilen rivayete göre "Zâni ancak zâni ile evlenebilir" bu âyet neshedilmemiştir. İbn Mes'ûd'dan da buna benzer bir rivayet aktarılmıştır. Ancak başka bir rivayette göre İbn Mes'ûd'a en-Nûr 24/3. âyet sorulduğunda eş-Şûrâ 42/25. âyetini okudu. Başka bir grup âlim de en-Nûr 24/3 âyetinin en-Nûr 24/32 âyeti ile neshedildiğini söyledi. Ümmet ise bu gün bu tür bir izdivacın yapılacağı konusunda icmâ etmiştir.)
وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ (el-Bakara 2/282)	فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا (el-Bakara 2/283) (İbn Ömer alış-verişini şahitler huzurunda yapardı. Çünkü bu âyetin neshedilmediğine inanıyordu. Şe'bi'ye alış-verişte şahitlik konusu sorulduğunda el-Bakara 2/283. âyeti ile neshedildiğini söyledi. Bugün âlimler el-Bakara 2/282. âyetinin 2/283. âyeti ile neshedildiğine icmâ etmiştir.)

<p>يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَتَالٍ فِيهِ (el-Bakara 2/217)</p> <p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا الْبَيْتَ الْحَرَامَ آمِنِينَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا (el-Mâide 5/2)</p>	<p>فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ (et-Tevbe 9/5)</p> <p>(Atâ, el-Bakara 2/217. âyetinin neshedilmediğini söyledi. Câbir, kendileriyle savaşılmadığı müddetçe Hz. Peygamber'in haram aylarda savaşmadığını söyledi. Katade, el-Bakara 2/217. âyetinin et-Tevbe 9/5. âyeti ile neshedildiğini söyledi.</p> <p>İhramlı müşriklerin öldürülmesi ile ilgili el-Mâide 5/2 âyetinin Ehl-i Kitap'tan cizye verenler hariç olmak üzere et-Tevbe 9/5. âyeti ile neshedildiği söylendi.</p> <p>Ümmet ise haram aylar ve diğer aylarda gazvenin caiz olduğuna icmâ etmiştir.</p> <p>Aynı şekilde ümmet el-Mîde 5/2. âyetinin et-Tevbe 9/5. âyeti ile neshedildiği de icmâ etmiştir.)</p>
<p>وَإِنْ بَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ (el-Bakara 2/284)</p>	<p>لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اَكْتَسَبَتْ (el-Bakara 2/286)</p> <p>(Rivayet edildiğine göre İbn Ömer bu âyetin hükmünün sabit olduğuna inanır, okuduğunda ağlardı. Bu durum İbn Abbâs'a ulaştığında Allah İbn Ömer'i affetsin, el-Bakara 2/284. âyeti 2/286. âyet ile neshedilmiştir.</p> <p>Ümmet el-Bakara 2/284. âyetinin el-Bakara 2/286. âyeti ile neshedildiğine icmâ etmiştir.)</p>
<p>وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولَئِىَا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ (en-Nisâ 4/8)</p>	<p>(Yahyâ b. Ma'mer ve Mücâhid en-Nisâ 4/8. âyetinin hükmünün sabit olduğunu söylemiştir. Kelbî mensûh olduğunu söyledi. Sâ'id b. Cübeyr zekât âyetinin bunu neshettiğini söyledi. Bazıları ise bunun neshedilmediğini, bununla zekât irade edilmek istendiğini, nafile sadaka olmadığını söylemiştir.</p> <p>Bugünün âlimleri mirasın ehline ait olduğuna icma etmiştir. Akrabalara yapılan sadakalar ise gönüllü hayır hükmündedir.)</p>
<p>إِنْ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ (el-Bakara 2/180)</p>	<p>(İlk başlarda bazı kimseler el-Bakara 2/180. âyetinin tamamının neshedildiğini zannettiler ve varislere vasiyette bulunulmasını nehyettiler. Tâvus ve Dahhâk varis olmayan akrabalara sülüs olduğunu söyledi.</p> <p>Başkaları da bunun mendub olduğunu söyleyerek mirasçı olmayana vasiyet edildiğini ifade etti. Diğer bir grup ise isteyen kişinin malının sülüsünü istediği akrabasına vasiyet edebileceğini söyledi. Çoğunluğu âyetin mensuh olmadığını, bununla inkârcılardan oldukları için miras alamayan anne-baba gibi akrabalar ile mirasçı olamayan akrabaları kapsadığını söylediler.</p> <p>Bugün ümmet vasiyetin vacip olmadığına icmâ etmiştir. Hayır yapmak için sevdiği kimselere vasiyet edebilir.)</p>

<p style="text-align: center;">وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا (en-Nisâ 4/93)</p>	<p>(İbn Abbâs en-Nisâ 4/93. âyetinin muhkem olduğunu söyledi. Katâde, bunların cennete giremeyeceğini söyledi. Dahhâk ise “men tâbe” sözünün “müte’ammiden”den yedi yıl önce nazil olduğunu söyledi. Bugün âlimler tevbenin bunu neshettiğine icmâ etmiştir. Sadece bir kişi buna itiraz etmiş ve icmâdan ayrılmıştır.)</p>
<p>Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi’l-Ķur’ân ve me’ânih</i>, 430-443.</p>	

Tablo 12	Bir âyetin başı ile sonu arasında nesh olup olmadığı ile ilgili ihtilaf edilmesi ve ümmetin iki görüşten birine icmâ etmemesi
Mensûh	Nâsîh
<p>فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ (el-Mâide 5/42)</p>	<p>وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ (el-Mâide 5/49)</p> <p>(Iraklılar el-Mâide 5/42. âyetinin muhkem olduğunu, neshedilmediğini söylediler. Hz. Ali, Muhammed b. Ebî Bekr’e yazdığı bir mektupta Nasranî olan bir kimse ile ilgili hükümde onu muhayyer kılmıştır. Böylece âyetin hükmünün sabit olduğunu ifade etmiştir. Ancak pek çok âlim bundan sakınmıştır. el-Mâide 5/49. âyetinin bu âyeti neshettiğini söylediler.)</p>
<p>وَإِذَا خَاطَبْتُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (Furkân 25/63)</p>	<p>وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ (en-Nisâ 4/89)</p> <p>(Âlimlerin çoğu el-Furkân 25/63. âyetinin neshedilmediğini söylediler. Az bir kısmı en-Nisâ 4/89. âyeti ile neshedildiğini söyledi.)</p>
<p>وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (el-Furkân 25/63)</p>	<p>(Bazı âlimler el-Furkân 25/63. âyetinin et-Tevbe sûresiyle neshedildiğini ve savaşın emredildiğini söylediler. Bazıları ise bundan kaçındılar ve mü’mine yumuşak tavrın gerekli olduğunu söylediler. Bugün Ümmet bu âyetin mensuh olmadığına hükmetmiştir.)</p>
<p>وَعَلَى الَّذِينَ يَطْبِقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ (el-Bakara 2/184)</p>	<p>فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (el-Bakara 2/185)</p> <p>فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (el-Bakara 2/185)</p> <p>(el-Bakara 2/184. âyetinin oruç tutmaya gücü yetenler için olduğunu, oruç tutmak ile miskinlere sadaka vermek arasında muhayyer oldukları ifade edilmiştir. Daha sonra el-Bakara 2/185. âyeti ile neshedildiği ifade edilmiştir. Başka bir grup ise el-Bakara 2/185. âyetinde geçen ifadelere atfen mensuh olmadığını, ihtiyar ve hamileleri kapsadığını söyledi.)</p>
<p>خَذَ الْعَفْوِ وَأَمْرٍ بِالْعَرْفِ</p>	<p>Bu âyet de bu kısımdandır. Mücâhid, “onların ahlakından</p>

(el-A'râf 7/199)	uygun olanların alınması” anlamında olduğunu söyledi.
فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (el-Me'âric 70/21)	Çoğunluğua göre el-Me'âric 70/21. âyeti zekât âyeti ile nesholdu.
فَإِمَّا نَنْتَقِمْهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ (el-Enfâl 8/57) (Muhammed 47/4)	(Bazıları Muhammed 47/4. âyetinin el-Enfâl 8/57. âyeti ile neshedildiğini söyledi.)
وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (el-Ankebût 29/46)	فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (et-Tevbe 9/5) (Katâde, el-Ankebût 29/46. âyetinin el-Tevbe 9/5. âyeti ile neshedildiğini söyledi.)
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i> , 443-449.	

Tablo 13		Nâsih ve mensûhuna ümmetin icma ettiği âyetlerdir.
Mensûh	Nâsih	
(el-A'raf 7/199) وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ (el-Hicr 15/86) فاصفح الصفح الجميل (ez-Zuhrûf 43/89) فاصفح عنهم وقل سَلام أْمَهُلِهِمْ رَوَيْدًا (et-Târik 86/17) (el-En'âm 6/70) وَذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا فَذَرَهُمْ فِي (el-Mü'minûn 23/54) عَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ (el-Câsiye 45/14) قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ (eş-Şûrâ 42/48) فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ (el-En'âm 6/107) بِوَكِيلٍ (es-Secde 32/30) فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ	(el-Hac 22/39) أذن للذين يُقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير	
(el-Mümtehine 60/8) لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (en-Nisâ 4/90)	(et-Tevbe 9/5) فَاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم	
(el-Bakara 2/191) وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ	(et-Tevbe 9/12) فَقاتلوا أئمة الكفر إثمهم لا إيمان لهم (et-Tevbe 9/13) ويشف صدور قوم مؤمنين Sadece gündüz bir saat Hz. Peygamber için	

	nesh olmuş, daha sonra ebedi hükmü sabit kalmıştır. Ancak aynı ayette ifade edildiği gibi müşrikler burada saldırdığında savaş caizdir. et-Tevbe 9/12. ve 13. âyeti ile gündüz bir saat Hz. Peygamber'e helal olmuştur.
(el-Enfâl 8/61) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (et-Tevbe 9/36) وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ	اقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله (et-Tevbe /29)
(el-Bakara 2/219) وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ	Zekât âyeti ile nesh oldu
(en-Nisâ 4/16) وَالَّذَانَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادْوِهْمَا فَإِنَّ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا (en-Nisâ 4/15) فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا	الزّانية والزّاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
(Yûnus10/15) إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتَ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ	ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر (el-Feth 48/2)
(el-Bakara 2/219) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (el-Mâide 5/91)
(en-Nisâ 4/43) لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ	
(el-Bakara 2/240) إِذَا تَجَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ	فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ (en-Nisâ 4/12)
(Kadının bir yıl iddet beklemesi el-Bakara 2/234. âyeti ile neshedilmiştir.)	وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ أُزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (el-Bakara 2/234)
(el-Müzzemmil 73/1) يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا	فاقرؤوا ما تيسر منه (el-Müzzemmil 73/20)
(el-Mücadele 58/12) إِذَا تَجَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ	إِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ (el-Mücadele 58/13)
(el-Bakara 2/180) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ	Bazılarına göre miras âyeti ile nesh oldu. Bazıları Hz. Peygamber'in sözü (Ebû Dâvûd, Dârimî) ile nesh oldu. Bazıları neshedilmediğini söyledi.
Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılınması	فول وجهك شطر المسجد الحرام (el-Bakara 2/144)
(el-Enfâl 8/65) إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ضَعْفًا	الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم (el-Enfâl 8/66)
(el-Enfâl 8/61) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا	قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر (et-Tevbe 9/29)
(el-Bakara 2/221) وَلَا تَنْكِحُوا	والمُحْصَنَاتِ مِنَ الدِّينِ أَوْ تَوَّابَاتٍ (el-Mâide 5/5)

من قبلکم	المشركات حتى يؤمن
إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا (et-Tevbe 9/28)	لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ (5/2)
مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ (et-Tevbe 9/17)	
مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ (et-Tevbe 9/17)	فسيحوا في الأرض (et-Tevbe 9/2)
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً (et-Tevbe 9/122)	انفروا خفافا وثقالا (et-Tevbe 9/41)
وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ (el-Enfâl 8/41)	قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ (el-Enfâl 8/1)
وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (Enfâl 8/75)	وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُم نَصِيْبِهِمْ (Nisâ 4/33)
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالطُوهُمْ فَاخْوَانُكُمْ (el-Bakara 2/220)	إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا وَسَّوْنُهُمْ سَعِيرًا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا (en-Nisâ 4/10)
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi'l-Ḳur'ân ve me'ânih</i> , 450-466.	

Tablo 14	Mensûh veya âmmın hass kılınması olduğu hususunda ihtilaf edilenler
Mensûh	Nâsîh
فَاذْكُرُوا لَهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا (en-Nûr 24/4)	Tevbe etmekle fîskın düşeceği konusunda icma var. Bazıları bunun mensûh olduğunu söylediler. Bazıları bununla tevbe etmeyenler kast edilmiştir.
إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (et-Tevbe 9/45)	وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه (en-Nûr 24/62) (Bazıları et-Tevbe 9/45. âyetinin münafıklar hakkın-da nazil oldu söylediler. İbn Abbâs et-Tevbe 9/45. âyetinin en-Nûr 24/62. âyeti ile nesh edildiğini söyledi.)
لَا تَأْكُلُوا (en-Nisâ 4/29)	لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ (en-Nûr 24/61)
فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (et-Tegâbûn 64/16)	اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (Âl-i İmrân 3/102) (İbn Abbâs bunun neshedilmediğini, âmm ve hass münasebeti olduğunu söyledi.)
وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ (en-Nisâ 4/18)	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ (en-Nisâ 4/48) (Bazıları en-Nisâ 4/18. âyetinin neshedilmediğini,

	inkârcıların ümitsizlik anında (ölüm) yaptıkları tevbe olduğunu söylediler.)
(et-Tâha 20/82) وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ	(el-En‘âm 6/158) وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ (Bazıları bu âyetin ahir zamanda güneş batıdan doğduğu vakit neshedileceğini söylemiştir. Bazıları da bununla inkârcılar kast olunmuştur, mü’minler değil.)
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi’l-Şur‘ân ve me‘ânih</i> , 466-473.	

Tablo 15	Mensûh olduğu ihtilaflı olanlar, isabetli düşünenlere (ehl-i nazar) göre Kitap ve Sünnete bu kısım âyetlerin neshi caiz değildir
Mensûh	Nâsîh
إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ (el-Enbiyâ 21/98)	إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحَسَنِ أُولَئِكَ غَنَاهَا مَبْعُدُونَ (el-Enbiyâ 21/101) (Kelbî’ye göre el-Enbiyâ 21/98. âyeti aynı surenin 101. âyeti ile neshedilmiştir. Muhâsibî, bunu çeşitli gerekçeler ile kabul etmemiştir. Birincisi, Allah, burada sözü geçen dostlarına hiçbir zaman azabı murat etmemiştir. İkincisi bu âyet nazil olmadan önce Allah, Hz. İsa, Üzeyir ve meleklerin cennetlik olduğunu bildirmiştir. Kelbî’nin iddiası kabul edilirse Allah daha önce vermiş olduğu bir haberi yalanlamış olur.)
وَيَسْتَعْرِضُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ (eş-Şûrâ 42/5)	فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ (el-Mü’min 40/7) (Muhâsibî, eş-Şûrâ 42/5. âyetinin el-Mü’min 40/7. âyeti ile neshediği iddiasını “Onlar onun razı olduğu kimselerden başkasına şefaath edemezler” anlamındaki el-Enbiyâ 21/28. âyetini delil göstererek reddetmektedir)
لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا (el-En‘âm 6/90)	قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (eş-Şûrâ 42/23) (Muhâsibî, Allah’ın peygamberlerin vazifelerine karşılık ücret olarak akrabalık meveddetini (sevgisi) murat ettiği fikrine karşı çıkar. Ona göre burada munkatı’ isatisna vardır.)
قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ (Sebe’ 34/47)	
Bk. Muhâsibî, <i>Kitâbu fehmi’l-Şur‘ân ve me‘ânih</i> , 473-475.	

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.

Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bakkal, Ali. “Kur‘ân’da Mensûh Âyetlerin Sayısı”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 33-74.

- Birişik, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kelbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad. *eş-Şihâh*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Dehlevî, Şâh Veliyullâh. *el-Fevzu'l-kebîr*. Trc. Selmân Hüseyin en-Nedvî. Kahire: Dâru's-Sahve, 1986.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Esbehânî, Ebü'l-Kasım. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Riyad: y.y., 1994.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Maqalâtu'l-İslâmiyyîn*. Thk. Naim Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kavâidu'l-aqâid*. Thk. Mûsâ Muhammed Alî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- Hâris el-Muhâsibî. *Kitâbu fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih*. Thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 21/2 (Aralık 2006): 543-564.
- Hatib el-Bağdâdî. *Târîhü'l-Bağdâd*. Thk. Bişâr İvâd Mahmûd. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatib el-Bağdâdî. *el-Müttefik ve'l-müfterik*. Thk. Muhammed Sâdık el-Hâmidi. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1997.
- İbn Âtiyye el-Endelüsî. *Muharreru'l-vecîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Thk. Abdülgaffâr Süleymân Bindârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tabakatü's-Şâfi'iyîn*. Thk. Ahmed Ömer Hâşim v.dğr. Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Diniyye, 1993.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414.

- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Der'ü te'ârudi'l-'aql ve'n-naql*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cüz. Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd İslamiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Mecmu'atu'r-Resâ'il ve'l-mesâil*. Nşr. Reşid Rızâ. 5 Cilt. Beyrut: Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrezak Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntażam fi't-târîh*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1922.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nevâsihu'l-Ḳur'ân*. Thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî. Beyrut: Şirketü Ebnâ, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muşaffâ bi eküffi ehli'r-rusûh min 'ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. B.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Feres el-Endelüsî. *Ahkâmü'l-Ḳur'ân*. Thk. Tâhâ b. Alî vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ḳur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de Neshi İddia Edilen Âyetler". *Uludağ Ünviersitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 353-371.
- Koçyiğit, Talat. "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1963): 93-108.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-'uyûn*. Thk. Seyyid İbn Abdilmaksur b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mennâü'l-Kattân. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. B.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullâh Mahmûd Şahâne. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1423.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*. Fecr Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. "İslam'da Asıl Olan Savaş mı? Klasik Nesh Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme". *Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi: Değişen Ortadoğuda Kültür ve Siyaset (Ankara, 10-12 Aralık 2010)*. Ed. Yasin Aktay. 239-253. Ankara: SDE Yayınları, 2012.
- Pınar, Fatma. *Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de İlâhiyât Bahisleri*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.

- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Subhî es-Sâlih . *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. B.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: Hey'etu'l-Misriyyeti'l Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Huber: Dâr İbn Affân, 1997.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tişâm*. Thk. Muhammed b. Abdurrahmân v.dğr. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbn Cevzî, 2008.
- Şengül, İdris. "Ulûmu'l-Kur'ân Konusu Olarak Nâsih ve Mensûh". *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 Eylül 2002: 91-112.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Mir'âtül-Cenân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es- Sırrî. *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Târîhü'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Kitâbu'l-'Arş*. Thk. Muhammed b. Halife. 2 Cilt. Medine: İmâretü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyye, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-Belağa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Ḳur'âni'l-kerîm: Dirâse teşri'iyye tarihiyye naḳdiyye*. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1987.

Zirikli, Muhammed Hayruddîn. *el-A'âm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. b.y: Matbaatü İsâ el-Bâbî, ts.

Kur'an'daki 've-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı

The Possibility of Language in the Determination of the Physical and
Metaphysical Assets in the Context of the 'wa-mâ adrâka' Expression
in the Qur'an

Muhammed İsa YÜKSEK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
İstanbul / Turkey
muhammedisa1@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9521-7007

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Şubat / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.523247

Atf / Citation: Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'an'daki 've-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı / The Possibility of Language in the Determination of the Metaphysical Assets in the Context of the 'wa-mâ adrâka' Expression in the Qur'an". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 83-105. doi: 10.29288/ilted.523247

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Zihinde bulunmayan bir manaya isim verilemeyeceğinden vaz' esnasında öncelikle mananın bulunması gerekir. Bu bağlamda Kur'an'ın, kendisini apaçık Arapça bir kelam olarak tanımlaması, Kur'an'da geçen bütün kelimelerin ilk muhataplar tarafından bilindiği manasını çağrıştırmaktadır. Ne var ki Kur'an'da, ilk muhatapların kullandığı bazı kelimelerin, muhatapların bilmediği olgulara isim olarak belirlendiği görülmektedir. On üç âyette *وما أدراك ما* formunda gelen sorular ve peşinden gelen âyetlerde bu sorulara verilen cevaplar, isim-müsemma, lafız-mana ilişkisine dair en canlı örnekleri teşkil etmektedir. Muhatabın zihin dünyasında ve tecrübe alanında karşılığı bulunmayan bu müsemmaların dil üzerinden bilinebilmesi başlı başına bir meseledir. Bu mesele son tahlilde Kur'an'ın beyan keyfiyeti ve Kur'an'da hakikatini sadece Allah'ın bilebileceği âyetlerle ilişkilidir. Bu çalışmada, Kur'an'da *وما أدراك ما* formunda gelen sorular ve cevapları analiz edilmekte; muhatabın, mahiyete dair sorulan bu sorular ve cevapları üzerinden ilgili müsemmaların hakikatlerini kavrama imkânları belirlenmektedir. Çalışmada, çoğu metafizik alana ait olan bu isimlerin mahiyet itibari ile kavranamayacak olgular olması, müteşabih âyetlerle ilişkilendirilmekte ve sonuçta kategorik tespitlere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mana, Lafız, Müteşabih, Tevil, Mahiyet.

Abstract

Since the concepts that do not exist in the mind cannot be named, it is essentially necessary to find the meaning during the coining. In this context, Qur'an describes itself as an obvious Arabic word, and it alludes to the fact that all the words in Qur'an are known to the first interlocutors. However, some of the words used in Qur'an, were accepted by the first interlocutors as the words coined to that of terms they did not even know. The questions in the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...) in thirteen verses and the answers given to these questions in the following verses constitute the most vivid examples of relationship between signifier and signified and also between word and its meaning. It is a crucial issue to study on the meanings that do not exist in the human mind and cognitive experience through language. This issue at the final glance is related to the way of expressions in Qur'an and to the verses whose verity is only known by Allah. In this study, the questions in the form of *وما أدراك ما* and the answers have been analyzed and also the possibility of figure out the real meaning by the first interlocutors through these questions and answers has been determined. In this study, the fact that essence of these names belonging to metaphysics areas cannot be understood has been associated with the mutaşābih verses and consequently categorical determinations have been included.

Keywords: Tafsir, Meaning, Wording, Mutaşābih, Ta'wîl, Fact, Essence.

Extended Summary

Language is the way to communicate with the other person. The debate about how language emerged for the first time is quite old. The question of whether the origin of the word is the mental meaning or meaning found in the outside world concerns the possibility of language to express the purpose of the speaker alone. These debates are mainly related to the commentary, which is an attempt to discover the purpose of Allah from Qur'an, primarily by using linguistics and hermeneutics.

The common point that will enable the transfer of meaning between Qur'an and its first interlocutors is Arabic. Qur'an has gone down with the language of its interlocutors and has made the call with the words they know. However, the fact that Qur'an is described as an explicit Arabic book does not mean a complete understanding of the truth-reality level by its interlocutors. As a matter of fact, the verses of Qur'an have been divided into two parts as muhkam and mutashābih in terms of their understanding in the classical methodology literature and commentary literature. These verses include the meaning that man will never understand or know the truth in detail even though they may conceive, as well as verses that mention the attributes of Allah, and the conditions of the resurrection and the resurrection. As we do not know the nature of these meanings, we do not have the opportunity to reach this information by comparison. Because the attributes of Allah and the

doomsday are outside our sensual world and are different from the genus of those found in our sensory world.

Those who have a different opinion about who put forward the languages agree that Allah put some of the words in Quran for the first time. These words are the words that the Arabs know and used before. Allah gave new meanings to these words; and stated that these words have meanings people did not know. The subjects that have been asked about what is it to the interlocutor in the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...) constitute the most vivid examples of the these words. After almost all of these questions, information has been given about the subjects-words that were asked. The possibility that interlocutor knows the facts of the meanings that are not in his mind before putting the word, connected to subject of *mutashâbih*. In other words, the fact that the images of these phenomena are not in the minds of the interlocutors and that the man does not have the qualifications that will make the similarities between them in the field of expertise; must be explained in terms of the declaration of Qur'an and the fact that Qur'an is wholly clear (detailed, obvious Arabic meaning).

The fact that the word is placed on a meaning, require the existence of the meaning before the word and the referral of the word to the acceptance of society through the way of pointing. The interlocutors can understand a word that has been put for a meaning that was not previously known, by the language or who put the language. There are temporal and spatial differences between the interlocutor and the facts that the interlocutor tries to understand the meaning through the language. This ontological difference implies that these phenomena are metaphysical. Language alone is not enough to understand the nature of metaphysical information. Therefore, this information can be learned with the introduction of Allah. And this puts the Prophet in a privileged place in having the knowledge of invisible facts. The hadiths of the Prophet about the attributes and states of the apocalypse also indicate this.

In Qur'an, there are thirteen verses that come with the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...). In these verses, there are questions about the metaphysical phenomena, and three (according to the general opinion) about the phenomena of the physical realm. When we look at the subject in terms of language, this expression shows that the speaker asks the interlocutor a question about what it is. However, when these verses are analyzed, with the exception of the question and answer in Surat al-Balad, in fact this question is not a question of asking for information; it is a question that has been asked for denial and wonder. Moreover, in these verses, the interlocutors do not have information about what is asked; in other words, the meaning of the concepts in the end of these questions does not exist in the mind of the interlocutors. Therefore, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) directed to the interlocutors – who do not know the facts mentioned in these verses – requires discussion of the ability of the interlocutors to obtain this knowledge by thinking whether or not.

This study focuses on the relationship between interpretation and the science of language and the clarification of the Qur'an. In the study, firstly, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) in thirteen verses and the answers to these questions were evaluated in their contexts, and the interpretations of the commentators about these verses were considered comparatively. In this article, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) and its variants has been examined in terms of stylistic features and the meanings that it carries as a literary expression style are examined. As a result, taking into account the *muḥkam* and *mutashâbih* classifications, it has been tried to determine where these questions and answers stand within the category of *mutashâbih*.

GİRİŞ

Dil, insanın toplumsal boyutta diğeri ile iletişime geçme çabasıdır. Bu çaba başlangıçta insanın yeme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını gidermek için bir uzlaşma ve yardımlaşma ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Bu dikkate alındığında, dilin aslında insanın, henüz dış dünyada varlık kazanmamış içsel kelamını

(kelam-ı nefsisini) tabir etme arayışının bir sonucu olduğu görülür. Her ne kadar ima ve işaretler kısmî olarak bu amacı gerçekleştirebilse de içsel kelamın dış dünyaya açılımı için en uygun ve kolay yol, lafızların vaz'ıdır.¹

Dilleri kimin vaz'ettiği ile ilgili tartışmalar oldukça kadîmdir. Dili Allah'ın mı yoksa insanın mı vaz'ettiği ikilemi, lafız ile mana arasındaki ilişkinin bağlayıcılığına dair birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Ayrıca bu tartışmaların zihin-dil ilişkisine ilişkin tarafları da bulunmaktadır. Klasik kaynaklarda dili kimin vaz'ettiği ile ilgili 4 görüşten bahsedilmektedir:

1) Kelimeler manalarını bizâtihi taşırlar. Bu görüşe göre lafız ile mana, isim ile müsemma arasındaki ilişki zorunludur. İsim ile müsemma arasında zorunlu bir ilişki olduğu kabul edilmezse bir ismi bir müsemmaya tahsis etmek bir tercih unsuru (müreccih) olmaksızın gerçekleşmiş olacaktır ki bu da muhaldir.

2) Kelimeleri vaz' eden Allah'tır. Bu görüş Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Faris (ö. 395/1004) ve İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) aittir.

3) Kelimeleri vaz' eden insanlardır. Bu görüş de Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) isnad edilmektedir.

4) Kelimelerin bir kısmını insanlar, bir kısmını da Allah vaz'etmiştir. Bu görüş, başlangıçta dili insanlar vaz'etmiştir; kalan kısmı tevkîfidir veya insanların dili genişletmelerini mümkün kılan zarurî kısmı Allah vaz'etmiştir; kalan kısmı insanlar türetmiştir şeklinde iki maddede ele alınabilir.² Kelimeleri kısmen Allah'ın kısmen de insanların vaz'ettiğini söyleyenler, genellikle ilk vaz'ın Allah tarafından (el-Bakara 2/31), daha sonraki türetimlerin ise insanlar tarafından yapıldığını düşünmektedirler.

Abbâd b. Süleyman'a (ö. 250/864) ait olan birinci görüşte, lafız-mana ilişkisinin kendinde ve zorunlu olduğu iddia edilirken diğer üç görüşte dil, vaz' ile temellendirilmektedir. Ancak birinci görüşün dillerin bir vâzî olduğunu söyleyen görüşlerden ayrı olarak değerlendirilmesi oldukça zordur. Çünkü lafız ile mana arasındaki ilişkinin zaruri olduğunu söylemek, dillerin vaz' dışında ortaya çıktığı sonucunu gerektirmez. Üstelik lafız-mana arasındaki ilişkinin zaruri olmasının nesnel bir tarafı da yoktur. -İster Allah isterse insan olduğu kabul edilsin- dili vaz' eden, iradesi ile lafzın karşısında bir mana belirlemektedir. Vâzî başlangıçta beyaza siyah, siyaha beyaz dese buna mani olacak bir sebep yoktur.³ Abbâd b. Süleyman'ın bu görüşü, vaz'ın ilahi olduğu görüşüne daha mutabık görünmektedir. Aynı şekilde Yunan filozofları da lafız-mana ilişkisinin toplumsal uzlaşılı ile değil tabii olarak bulunduğunu söylerken dillerin ilahi olduğunu vurgulamaktadırlar.

¹ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi minhâcî'l-uşûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 13.

² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 1: 101.

³ Âmidî, *İhkâm*, 1: 101.

Bu filozoflara göre lafızlar ile manaları arasındaki bağ, doğuştan ve tabiidir. Bu sebeple kelimeler tabiattaki nesnelere tabii olarak göstermektedirler.⁴

Dilleri Allah'ın mı, insanların mı, yoksa kısmen Allah'ın kısmen insanların mı vaz'ettiğini belirlemek çok kolay değildir. Bu sebeple bazı usûlcüler, cumhura isnad ederek üç görüşün de doğru kabul edilebileceğini ve bu konuda tevakkufun gerekli olduğunu belirtmişlerdir.⁵ Dilin Allah tarafından vaz' edildiği söylendiğinde dildeki yeni türetimlerin nasıl gerçekleştiği sorusuyla karşılaşılır. Bu türetim -vaz'ı Allah ile ilişkilendiren yaklaşım açısından- ya Allah'ın dili vahyetmesi ya da dili vaz' eden kimsede bir lafzın belirli bir manayı karşıladığına dair zaruri ilim yaratması ile olabilir.⁶ Allah'ın bir kimsede (vâzî') şu manaya karşılık bu kelimeyi vaz'etmesi gerektiğine dair yarattığı bilginin zorunlu olması, bu kişinin bilginin kaynağını bilmesini gerektirmektedir. Bu da vâzî'nin Allah'ı bilmesi manasına gelmektedir. Bu sebeple lafız-mana ilişkisinin tevkîfi olduğunu savunanlar açısından konunun, Allah'ın insanda vaz' melekesi yaratması veya ilham ile temellendirilmesi daha makul görülebilir.

Bir kişinin bir manaya karşılık bir lafız belirleme süreci, bunu ima ve işaret ile diğer bir kişiye bildirmesi ile tamamlanır. Bu kelimenin üzerinde toplumsal bir uzlaşımın oluşması, kelimenin dile mâl olması demektir.⁷ Dili bütünüyle veya kısmen insanın vaz'ettiğini savunanlar, bu süreci denek çocuklar örneği ile temellendirmektedirler. Buna göre konuşma bilmeyen çocuklar bir eve kapatılırsa ve orada büyüseler, bir birlerine hitap edecek bir dil vaz'ına gideceklerdir. Anne babanın çocuklarına dili öğretmesi de bu yolla gerçekleşmektedir.⁸

Bir kelimenin vaz'ı esnasında öncelikle zihinde bir suretin bulunması gerekmektedir.⁹ Bu suret dış dünyadaki gerçekliğin aynı değildir. Dolayısıyla kelimeler varlıkların dış dünyadaki gerçekliklerine karşılık değil, manaların zihindeki varlıklarına karşılık vaz' edilmişlerdir. Örneğin birisi uzaktan bir cisim görse ve bunun bir kaya olduğunu zannetse, buna kaya diyecektir. Bu cisme biraz yaklaşırsa ve bunun bir hayvan olduğunu bilip kuşa benzetse onu kuş diye isimlendirecektir. Biraz daha yaklaşıp bunun insan olduğunu bilse bu sefer de insan diye isimlendirilecektir. Zihni suretlerin değişmesiyle isimlerin de değişmesi, lafızların zihni manalar üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.¹⁰ Mürekkebin ifadelerde de zihinde söz konusu olan manalar geçerlidir. Örneğin "kâme Zeydün" ifadesi Zeyd'in kalktığını ifade etmez, mütekellimin Zeyd'in kalktığına hükmettiğini ifade eder. Eğer

⁴ Necmettin Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 10.

⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1: 103; Fahrreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 181-183.

⁶ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 183.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 35.

⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1: 102; Râzî, *Maḥşûl*, 1: 184.

⁹ İznevi, *Nihâyetü's-sûl*, 2: 16.

¹⁰ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 200-201; Ebû Abdillâh Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevi, *Nihâyetü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1: 113.

hükmün hatadan uzak olduğu bilinirse sözün dış dünyadaki gerçekliğe (el-vücûd el- hâricî) uygun olduğu anlaşılır.¹¹ Burada öznenin (tekil ifadelerde) bir varlığa farklı isimler vermesinin dış dünyadaki gerçekliği algılama sorunundan kaynaklandığı, mürekkebe ifadelerde de “kâme Zeydün” ifadesinin dilbilimsel olarak Zeyd’in ayağa kalkmasından başka bir şeye karşılık gelmeyeceği söylenebilir. Daha açık bir ifade ile kişinin gördüğü cismin kaya, hayvan, kuş ve insan olduğunu söylemesine; zihni mananın değil, cismin dış dünyadaki gerçekliğinin algılanmasındaki değişikliğin sebep olduğu söylenebilir. Aynı şekilde mürekkebe ifadelerde de “kâme Zeydün” cümlesinin -örneğin- Zeyd’in yattığını ifade edemeyeceği açıktır. Ancak bu tespitlerin dilin imkânı ve muhatabın dil ile neyi anlayacağı hususunda oldukça önemli olduğu söylenmelidir. Dilin mütakellimin muradını mı yoksa dış gerçekliği mi ifade ettiği sorusu da bu hususla alakalıdır.

Dillerin vaz'ı ile ilgili farklı görüşlere sahip taraflar arasında, Kur'an'da Allah'ın vaz'ettiği noktasında tartışma olmayan birtakım kelimeler vardır. Bu kelimeler, kökenleri Arapça olan ve daha önceden de Araplar tarafından kullanılan kelimelerdir. Allah (c.c) bu kelimelere yeni anlamlar yüklemiş; bu kelimelerin insanın bilmediği manaları olduğunu beyan etmiştir. وما أدراك ما soru kalıbı ile muhataba ne olduğu sorulan olgular, mezkûr kelimelerin en canlı örneklerini teşkil etmektedir. Bu soruların neredeyse hepsinden sonra ilgili olguların-kelimelerin ne olduğunun bildirilmesi; muhatabın, manası vaz'dan önce zihninde bulunmayan mefhumların hakikatlerini âyetler üzerinden bilme imkânını gündeme getirmektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere, kelimelerin vaz'ında öncelikle zihinde mananın bulunması ve kelimenin, vaz'dan sonra işaret yoluyla toplumsal uzlaşma açılması gerekmektedir. Bu müsemmaların suretlerinin muhatabın zihninde bulunmaması ve insanın tecrübe alanında bu müsemmalarla arasında benzerlik kuracak mahiyetlere sahip olmaması, Kur'an'ın beyan keyfiyeti ve Kur'an'ın bütünüyle açık-anlaşılır (tafsil edilmiş, apaçık Arapça) olması açısından temellendirilmelidir.

Kur'an'da 13 âyette geçen وما أدراك ما soru kalıbındaki birinci sorunun (وما أدراك) kinâye olduğu görülmektedir.¹² Zahiri manası dikkate alındığında bu soru; mütakellimin, muhataptan mahiyetini bildiği bir olgu ile ilgili bilgi istediğini göstermektedir. Ancak bu soru tarzının kullanıldığı âyetlerde muhatapların sorulan şeyle ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları; yani bu soruların sonunda yer alan kavramları karşılayan manaların, muhatabın zihninde bulunup bulunmadığı analiz edilmelidir. Nitekim ilgili âyetlerde muhatapların sorulan şeyle ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları, onların akıl yürütmek suretiyle bu bilgileri elde edeme-

¹¹ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 201; Urmevî, *Nihâyetü'l-vüştûl*, 1: 113.

¹² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 30: 183.

yecekleri ile de ilişkilidir.¹³ Çalışmamız, bu soru tarzının geçtiği âyetlerdeki olguların akıl ve salt dil ile bilinme imkânının yanında; وما أدراك ما soru kalıbının, Kur'an üslubu açısından ne anlam ifade ettiğini açığa kavuşturmayı da hedeflemektedir. Yapılan tespitler, Kur'an'da manası-hakikati bilinemeyecek ifadelerin bulunduğu/bulunmadığı ve bunların müteşâbih âyetler grubunda hangi kategoriye teşkil ettiği ile ilişkilendirilmeye çalışılacaktır.

Müteşâbih konusu, akademik düzeyde birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan önemli bir kısmı, bir müellif veya eser bağlamında konuyu ele almıştır.¹⁴ Bazı çalışmalar ise müteşâbih bağlamında belirli isimler ve eserler arasında karşılaştırma yapmaktadır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu çalışmalardan Selahattin Öz'ün *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* isimli doktora tezi; Kâdî Abdülcebbar'ın ve Kâdî Beyzâvî'nin görüşleri çerçevesinde müteşâbih konusunu akıl-nakil ilişkisi, dillerin kökeni ve karine faktörü gibi meselelerle ilişkilendirmesi bakımından önemlidir.¹⁵ Yasin Pişgin'in "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin Tevili Meselesi" başlıklı makalesi de genelde gaybî konular, özelde ise kıyamet-cennet-cehennem gibi konularda bilginin sadece nakil yoluyla sağlanacağına işaret etmektedir.¹⁶ Bizim çalışmamız, daha spesifik olarak insanın tecrübe alanı dışında olan gaybî konularla ilgili Kur'an'da verilen bilgilerin muhataba mahiyet bilgisi aktarıp aktarmadığını konu edinmektedir. Gördüğümüz kadarıyla gayba dair âyetlerde verilen bilgiler beyan addedildiğinden daha önce yapılan çalışmalarda mesele bu yönüyle ele alınmamıştır. Bu bağlamda çalışmada - tartışmasız- Allah'ın vaz'ettiği kelimeler üzerine odaklanılarak dilleri ilk defa vaz' edenin kim olduğuna dair ikilemden kurtulmak hedeflenmektedir. Çalışmada öncelikle içerisinde وما أدراك kalıbı geçen âyetlerde yer alan metafizik olguların neler olduğu ve bu konuda verilen bilgilerin mahiyete dair bilgi içerip içermediği klasik ve modern dönem tefsir literatürü ışığında tespit edilecektir. Daha sonra ulaşılan veriler, teorik düzeyde teşâbüh-dil konusuyla ilişkilendirilecektir. Bu bağlamda, çalışmada aynı soru tarzının (genel kanaate göre) fizikî âleme dair olgular için kullanıldığı Târık, Beled ve Kadir sûrelerindeki ilgili âyetlere değinilmeyecek-

¹³ Elbette, Kur'an'da sözüünü ettiğimiz kelime ve kavramların başka örnekleri de vardır. (Örn. Bk. Meryem 19/39; el-Mü'min 40/32; el-Vâkıa 56/1; el-Meâric 70/15; en-Nâziât 79/34; el-Gâşiye 88/1; et-Tekâsür 102/6.) Ancak bu çalışmada; önce muhataplara kavram ve kelimelerin mahiyetlerinin sorulması, sonra da bu kavram ve kelimelere ait bilgilerin verilmesi açısından içerisinde وما أدراك ما soru kalıbı yer alan âyetler incelenmektedir. Böylece hakkında bilgi verilen kavramların hakikatlerinin insanlar tarafından kavranamayacağı tezi, hakkında bilgi verilmeyen kavramların incelenmesine gerek bırakmayacaktır.

¹⁴ Faig Ahmedzade'nin *Kâdî Abdülcebbar'ın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006), Gülsüm Karaca'nın *Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi* (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2011), Zehra Yıldırım'ın *Mukâtil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabul Edilen Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2013), Recep Eren'in *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017) isimli tezleri bu çalışmalardan bazılarıdır.

¹⁵ Bk. Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 111, 243.

¹⁶ Yasin Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin tevili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012): 105-136.

tir. Ayrıca içerisinde وما يدريك kalıbı geçen âyetler, Kur'ân'da bu soru kalıbından sonra sorulan şeyle ilgili bilgi verilmediğinden burada detaylı bir şekilde incelenmeyecektir.

1. METAFİZİK ÂLEME AİT OLGULARDA MAHİYETE DAİR SORULAR ve CEVAPLARI

1.1. Hâkka Sûresi

İçerisinde وما أدراك ما soru kalıbının geçtiği âyetlerin ilki (Mushaf tertibi açısından) Mekke'de inen Hâkka sûresinde yer almaktadır. Hâkka sûresi, Kalem sûresinde kapalı olarak bahsedilen kıyamete dair halleri açıklamaktadır.¹⁷ Sûreye kıyamete dair bilgiler ve peygamberlerine inanmayıp dünyada iken helake uğramış kavimler ile giriş yapılmakta;¹⁸ sûrenin sonunda da şair, kâhin gibi yakıştırmalarla Kur'ân'ın Hz. Peygamberin kendi sözü olduğunu ima eden muasır inkârcılara¹⁹ kıyamet döngüsü üzerinden mesajlar verilmektedir.²⁰ İlk üç âyette, sûreye de ismini veren “el-hâkka” kelimesinden bahsedilmektedir. Müfessirler, -iştikak açısından ilintili olduğu kelimeleri veya isim halini almadan önceki manasını göz önünde bulundurarak- “hâkka”nın ne anlama geldiği ile ilgili birçok görüşten bahsetmişlerdir. Bu kelimeye; meydana gelmesi gerekli olan, bir topluluğun başına kesin olarak gelecek olan, hesap-sevap-ceza gibi varlığı kesin işlerin kendisinde gerçekleşeceği, kendisiyle işlerin hakikatlerinin bilineceği, kendisinde mükelleflerin amellerinin bütünüyle ortaya çıkacağı vakit, Allah'ın dinine karşı savaşanlara galip gelen gibi manalar verilmiştir.²¹ Görüldüğü kadarıyla kelimenin manasıyla ilgili yapılan bu tespitlerin hepsi; “el-hâkka”nın, cümlede görülmeyen (hazfedilmiş) bir ismin sıfatı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Mahzuf ismin “el-hâkka” sıfatını taşıması, mana açısından çok belirgin ve güçlü olduğundan sıfat, isim konumunda kullanılmıştır.²² Ne var ki İbn Abbas rivayetinde de geldiği üzere, bu kelimenin kıyametin ismi olduğu kabul edilirse ve bu isimlendirmenin Allah tarafından yapıldığı göz önünde bulundurulursa kelimenin iştikakı ile ilgili yapılan bütün bu tespitler, sadece kelimenin alemiyet (özel isim) manasına nakledilmeden önceki manası ile alemiyet manası arasında irtibat kurma arayışları olarak değerlendirilmelidir.

Birinci âyette “el-hâkka” kelimesindeki harf-i tarif ahd anlamındadır; bu âyet “el-hâkka” kelimesini bilen ve kullanan ilk muhataplarının zihinlerinde anlık bir şok etkisi yapmıştır. Bu kelimenin, zihnindeki karşılığından farklı bir anlam ifade ettiğini anlayan muhatabın soracağı ilk soru (ما هي), ikinci âyette Kur'ân tarafın-

¹⁷ el-Hâkka 69/13-37.

¹⁸ el-Hâkka 69/4-13.

¹⁹ el-Hâkka 69/41-47.

²⁰ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşâni* (Beyrut: Dâru İhyâit't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 29: 39; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 8: 295-296.

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 30: 102.

²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 29: 39.

dan muhataba yöneltilmiştir. Durumun dehşetini ve önemini gözler önüne seren bir soru tarzıyla gelen ikinci âyette, -zamir değil- “el-*hâkka*” kelimesi açıkça zikredilmiş ve muhataba bu kelimeyi duyduğu ilk an tekrar hatırlatılmıştır. Manasından yoksun olduğundan, bu kelimenin karşılığını sadece başkasından duyarak öğreneceğini anlayan ve bir arayışa giren muhataba bu sefer de “nereden bileceksin?” diye hitap edilmiştir.

Birinci sorunun, durumun ehemmiyetini kavratmak ve korkunçluğunu ifade etmek için sorulduğunu söyleyen Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'a (1879-1973) göre; ikinci soru, insanın ilminin “el-*hâkka*”nın mahiyetini kavramaktan (ihâta) aciz olduğunu belirten bir kinayedir. Çünkü bir insana, kolayca tasavvur edemeyeceği şeyler hakkında anlayıp anlamadığı sorulur. Burada ise insanın sorulana tasavvur imkânı yoktur. Bu cümlelerin soru formatına sokulmadan önceki olumlu ifadeleri şöyledir: “el-*Hâkka*”nın çok büyük bir olay olduğunu anladım → Falanca bana “el-*hâkka*”nın çok büyük bir olay olduğunu bildirdi. Bu kurulum, “el-*hâkka*”nın onun ne olduğunu bilen haber vermesiyle anlaşılacağını ifade etmektedir. Üçüncü âyetteki muhatap zamiri ile belirli bir kimsenin kastedilmediğini, hitabın genele yapıldığını belirten İbn Âşûr; son tahlilde “el-*hâkka*”nın, mahiyetini bilemeyeceğiniz derecede büyük bir olay olduğunu belirtmektedir.²³

Hâkka sûresinin dördüncü âyetinde Semûd ve Âd kavimlerinin “el-*kâria*”yı yalanladıklarından bahsedilmektedir. Bu âyetin, geçmiş kavimlerin kıyameti yalanlamaları sonucunda başlarına geleni ifade ettiği düşünülürse ilk üç âyetin, bu haberlere bir giriş olması ve muhatapların zihinlerini ürpertici bir şekilde bu öğütlere hazırlama işlevi görmesi mümkündür. Bununla birlikte dördüncü âyeti öncesi ile ilişkilendirip burada Semûd ve Âd kavminin -her ne kadar âyette bu kelime geçerse de- “el-*hâkka*”yı yalanladığından bahsedildiği de söylenebilir. Nitekim kıyametin isimleri olmaları hasebiyle dördüncü âyette geçen “el-*kâria*” ile 1-3. âyetlerde geçen “el-*hâkka*” müradiftir.²⁴ Üçüncü âyette sorulan *وما أدراك ما الحاقة* sorusuna karşılık olarak, dördüncü âyetten itibaren -özellikle de 13-37. âyetler arasında- kıyamet ahvali ve cennet-cehennem ehlinden bahsedilmektedir. “el-*Hâkka*” kelimesinin âyetlerde üç defa açıkça zikredilmesi, iki defa “el-*hâkka*”nın mahiyetinin sorulması ve ikinci mahiyet sorusunun *وما أدراك* ifadesindeki fiilin mefulü olarak gelmesi, üslûp açısından “el-*hâkka*”nın hakikatinin muhatap tarafından bilinemeyecek olduğunu göstermektedir. Muhatap ne kadar sorgularsa sorgulasın “el-*hâkka*”nın hakikatini kavrayamayacak, akli onun sınırlarına ulaşamayacak, nasıl tasavvur ederse etsin o, bu tasavvurun hep üstünde olacaktır. Çünkü “el-*hâkka*”nın hakikati ancak müşahede edildiğinde bilinecektir.²⁵ Dolaylı-

²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 113.

²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 115.

²⁵ Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki't-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 6: 194; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30: 102; Burhânüddin Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.), 20: 339-340.

sıyla ilk üç âyetten sonra kıyamete dair zikredilen bilgiler, keyfiyet ve ahvale dairdir. Sıddik Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) bu konudaki değerlendirmeleri, hem kıyametin hakikatinin kavranıp/kavranamayacağına hem de -Hz. Peygambere hitap ettiği düşünüldüğünde- bu âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgiler içermektedir. Sıddik Hasan Han'a göre kıyametin bilinmesi, aslında onun hakikatinin bilinmesi demektir. İnsan kıyameti bizzat görmek suretiyle bilemeyince kendisine sanki kıyameti hiç bilmiyormuş gibi hitap edilmiştir. Hz. Peygamber kıyameti bilmektedir; ancak hakikatine ve sıfatlarına (bu âyetlerden önce) vakıf değildir. Bu sebeple Hz. Peygambere de sanki kıyameti hiç bilmiyormuş gibi bir üslup ile hitap edilmiştir.²⁶ Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi isimler, *وما أدراك ما الحاقة* ifadesinin “görmediğin ve içindeki korkunç halleri müşahade etmediğin için onu bilmezsin” şeklinde anlaşılacağını söylemişler;²⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Ebü Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebü Zeyd es-Seâlibî (ö.874/1470) gibi müfessirler ise bu ifadenin “Onun korkunç hallerinden ve sıfatlarının detaylarından bilmediğin hususlar var.” manasına geldiğini belirtmişlerdir.²⁸

1.2. Müddessir Süresi

Bu sorunun yer aldığı bir diğer sûre Hz. Peygamberin nübüvvetinin ilanı ile başlayan Müddessir sûresidir. Müddessir sûresi 74/8-10. âyetlerde sûra üflenmesinden ve kıyamet gününden bahsedildikten sonra 74/11. âyetten itibaren Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük etmiş, Allah'ın âyetlerine inatla karşı çıkmış bir insan tipinden ve onun davranış biçimlerinden söz edilmektedir. Kaynaklarda Velid b. Muğire olduğu rivayet edilen bu kişiye verilecek cezaların yer aldığı âyetler grubu içerisinde “Ben onu ‘sekar’a sokacağım. Bilir misin sen, nedir o sekar?” (el-Müddessir 74/26-27) ifadeleri yer almaktadır.

“Sekar”ın cehennem isimlerinden biri, cehennem katmanlarından birinin, cehennemde bulunan bir dağın veya cehennem kapılarından birinin ismi olduğu rivayet edilmiştir.²⁹ Allah (c.c) bu âyette “Sana ‘sekar’ın ne olduğunu ne bildirecek?” diye sorduktan sonra insana/Hz. Peygambere cehennem sıfatları ile ilgili bilgi vermiştir. Bu öyle bir ateştir ki içerisine düşenleri sağ bırakmaz, ölmüş diye

²⁶ Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-*Qur*'ân* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14: 284.

²⁷ Muhyissünne Ebü Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 8: 207; Ebü'l-Ferec Camâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: El-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 8: 345.

²⁸ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 5: 356; Muhammed b. Yusuf Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahri'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 8: 315; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebü Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-*Qur*'ân*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beirut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5: 473.

²⁹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-*Qur*'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, ts.), 23: 432; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8: 269; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 202; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 29: 125; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir*, 29: 311.

de terk etmez. Bu kimseler her ateşten eriyip bittiklerinde yeniden yaratılırlar. O ateş, onların derilerini yakar; başka bir hale-rence çevirir.³⁰ 27. âyetteki sorunun, “sekar”ın sıfatlarını son derece açık ve etkileyici bir üslûpla (mübalağa) ortaya koyma amacı taşıdığı söylenmiştir. Bu soru karşılığında “sekar”ın halinden bahsedilmesi de bu manayı güçlendirmektedir.³¹ Taberî, bu âyette Hz. Peygambere hitaben “Ey Muhammed! Cehennem ne olduğunu sana ne bildirdi?” diye sorulduğunu, akabinde Allah'ın cehennemi; içerisine düşeni diri veya ölü olarak bırakmayan, her yeniden yaratıldığında onu tekrar yakıp bitiren bir ateş olarak tavsif ettiğini söylemektedir.³² Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler ise bu sorudan sonra gelen ifadelerin, “sekar”ın halini ve sıfatını beyan ettiği noktasında hemfikirlerdir.³³

1.3. Mürselât Sûresi

Yemin ifadeleri ile başlayan Mürselât sûresinde kıyametin muhakkak gerçekleşeceğini bildiren 7. âyetten sonra kıyamet esnasında zuhur edecek olaylardan bahsedilmektedir. 11-12. âyetlerde yer verilen, elçilerin ertelendikleri güne ulaştırılması da bu olaylardan biridir. 12. âyette geçen “yevm” kelimesine 13. âyette yeni bir isim (yevmü'l-faşl) vaz' edilmiş, 14. âyette bu günün ne olduğu sorulmuştur. *الفصل وما أدراك ما يوم الفصل* ifadesinin “yevmü'l-faşl'in ne olduğunu sana ne bildirdi” manasına geldiği; cümledeki birinci “mâ”nın mübteda, ikinci “mâ”nın ise haber olduğu belirtilmiştir. Cümlede ikinci “mâ”nın öne geçirilmiş haber olarak belirlenmesi; âyetin, “yevmü'l-faşl”ın, ehemmiyeti takdir edilemeyecek, hakikati kavranamayacak bir gün olduğunu haber vermesi sebebiyledir.³⁴ Bu ismin, 13. âyette geçmesine rağmen 14. âyette zamirle değil “yevmü'l-faşl şeklinde” açıkça zikredilmesi; ürpertici bir kesit olarak kıyametin hayalde canlandırılmasına imkân tanımaktadır.³⁵ Bu soru üslûbu, “yevmü'l-faşl”ın hakikati kavranamayacak derecede korkunç ve çarpıcı olduğunu göstermektedir.³⁶

1.4. İnfîtâr Sûresi

Kıyamet anında yaşanacak dört olay ile başlayan İnfîtâr sûresi, insanoğluna Rabbinin onu var etmesindeki nimetlerini hatırlatmakta; aldanan insanın cezayı yalanlamasının ona hiçbir fayda sağlamayacağından ve yaptığı bütün işlerin kayıt altına alındığından bahsetmektedir. İyilerin nimetler içerisinde olacağı, günahkârların ise ceza günü (yevmü'd-dîn) cehenneme gireceği belirtildikten sonra 17. ve

³⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî* (İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2008), 12: 74.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 381.

³² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 23: 433.

³³ Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 5: 422; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 29: 125.

³⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim*, 5: 443-444; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 29: 173.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 427.

³⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra (Mansure: Dârül-Vefâ, 1997), 5: 473.

18. âyetlerde iki defa *ما أدراك ما يوم الدين* sorusu sorulmaktadır. Peş peşe gelen bu sorular, o günün dehşetini gözler önüne sererken aynı zamanda bu günün mahiyetinin insanın akıl sınırlarının dışında kaldığını beyan etmektedir. İnsan ne kadar düşünürse düşünsün, zihninde hangi şekilde canlandırırsa canlandırınsın bu gün onun algısının hep ötesinde kalacaktır.³⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 294/906), bu soruların “bizzat gözünle görmediğin halde bu günün hakikatini nasıl bileceksin” manasına geldiğini ifade etmektedir.³⁸ Hitabın, din gününü yalayan ve aldanmış insana yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda, bilmesi ve akıl yürütmesi en gerekli şey olmasına rağmen onun bu günün hakikatini bilemeyeceği vurgulanmıştır denilebilir.³⁹ Bu sorulardan hemen sonra 19. âyette o günün hiçbir kimsenin diğeri için bir şeye sahip olamayacağı bir gün olduğu ve o gün buyruğun sadece Allah'ın olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) bu âyetin “yevmü'd-dîn”in bir yönünü tefsir ettiğini söylemesi kayda değerdir.⁴⁰ Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre, bu âyet daha önce mübhem olarak zikredilen ve yaratılmışların zihin dünyasında yer almayan “yevmü'd-dîn”in durumunu/sıfatını genel hatlarıyla (icmâlen) vermektedir. Âyette bu günün, insanların akılları ile bilemeyecekleri bir gün olduğunun bildirilmesi, aynı zamanda bu bilginin Hz. Peygambere verileceğine dair bir va'd de taşımaktadır.⁴¹ Âlûsî; bu âyetin mübhem olarak zikredilen ve insanların akılları ile bilemeyeceği “yevmü'd-dîn”i genel hatlarıyla beyan ettiğini söylemekte, bunun Hz. Peygambere bir va'd olduğunu temriz sigası ile aktarmaktadır.⁴² Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Nâsirüddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286) de benzer bir şekilde 19. âyetin, künhünü kimsenin kavrayamayacağı bugünle alakalı genel içerikli bilgiler (sıfatlar) içerdiğini düşünmektedirler.⁴³

1.5. Mutaffifîn Sûresi

Mekke'de mi, Medine'de mi, yoksa Mekke ile Medine arasında mı indiği noktasında ihtilaf edilen Mutaffifîn sûresinde de *ما أدراك ما* kalıbıyla gelen iki soru yer almaktadır. Bu sûrenin başında ölçü ve tartıyı eksik yapanlardan söz edilmekte, bu kimselerin büyük bir günde yeniden diriltilip Rablerinin huzurunda kıyam edecekleri bildirilmekte; sonra da iki insan grubundan ve onların kitaplarından (amel defterlerinden) bahsedilmektedir. 7. âyette “Hayır günahkârların yazısı muhakkak siccindedir” denilmekte, 8. âyette *ما أدراك ما سجين* sorusuyla “siccîn”in

³⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 493; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 66.

³⁸ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahri'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 455.

³⁹ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 16: 5089.

⁴⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24: 183; Kâsımî de aynı anlamı tercih etmiştir. Bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 16: 5090.

⁴¹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 494.

⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 66.

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 332; Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 5: 293.

ne olduğunu insanın bilemeyeceği ifade edilmektedir. “Siccîn”in hangi kelimeden türediği ve ne manaya geldiği ile alakalı müfessirlerden farklı görüşler aktarılmıştır. Bu kelimenin yedinci yer tabakasının altı, bu tabakanın altındaki yeşil kaya, cehennemde bir kuyu, hapsedici bir mekân gibi manalara geldiği söylenmiştir. Müfessirlerin çoğu ise “siccîn”in cehennemde veya yer kürede bir yerin ismi olduğunu söyleyip kelimenin alem olduğuna vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte bazı müelliflerin kelimenin köküyle ilgili tespitler yaptıkları da gözden kaçmamaktadır.⁴⁴ 9. âyette “siccîn”in yazılmış bir kitap olduğu söylenmiştir. “Siccîn”in yazılmış kitap olarak tavsif edilmesi, günahkârların kitabının “siccîn” kitabının içerisinde olduğu manasını doğurmaktadır. (*كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما*) “Siccîn”in bir kitap olmasını problem addeden bazı müfessirler, *كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما* ifadesinin “siccîn”in tefsiri (bedel) değil, 7. âyette bahsedilen günahkârların kitabının vasfı olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda günahkârların kitabı “siccîn”de bulunan yazılmış bir kitaptır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu yorumu tasvip etmemekte; “siccîn”in de bir kitap olduğu kabul edilirse bu kitaplardan birinin diğerinin içerisine koyulmasının veya bir kitaptaki bilgilerin diğerine nakledilmesinin düşünülebileceğini ifade etmektedir.⁴⁵

Siyak dikkate alındığında “siccîn”in bir mekân ismi olarak da kitap ismi olarak da alem kabul edilmesi mümkündür. “Siccîn”in mekân ismi olduğu kabul edildiğinde, cehennemde mi yoksa yer kürenin altında mı olduğu ikilemi ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Nitekim her iki görüşü de teyit eden rivayetler mevcuttur.⁴⁷ Gerek “siccîn”in bir mekân ismi mi yoksa yazılmış kitabın ismi mi olduğu gerekse nerede bulunduğu ile ilgili bilgiler, kavramın gaybî tarafı ile alakalıdır. *وما أدراك ما سجين* ifadesinin ise “siccîn”in mahiyetine kimsenin ulaşamayacağı veya Hz. Peygamberin vahiyden önce bunu bilmediği şeklinde anlaşılması mümkündür.⁴⁸

Aynı sûrenin 18. âyetinde iyilerden bahsedilerek “Hayır, iyilerin kitabı ‘illiyûn’dadır.” denilmektedir. 19 ve 20. âyetlerde, yukarıdaki üslûp ve ifadeler aynıyla yer almakta; sadece sorulan şey değişmektedir. 19. âyette “‘illiyûn’un ne olduğunu sen ne bileceksin?” sorusu sorulmakta, 20. âyette “o, yazılmış bir kitaptır.” buyrulmaktadır. Bu âyetlerle ilgili söylenenler de yukarıda verdiklerimizden farklı değildir. Sadece burada “illiyûn” kelimesinin kökeni ile ilgili farklı görüşleri görmek mümkündür. Bu kelimenin hangi kelimeden türediği ve nerenin ismi olduğu (4. yeya 7. kat gök, sidre-i müntehâ, arşın sağ bacağı) ile ilgili görüşlerde iştikak analizleri yapılmaktadır.⁴⁹ Ancak kelimenin Araplar tarafından daha önce

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 93; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 14: 284.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 94; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 531.

⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 71.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 193-197.

⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-veciz*, 5: 451; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 498.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 98.

bilinmediği söylenip alem-i mürtecel olduğu kabul edilirse böyle bir analize gerek kalmayacağı açıktır.

1.6. Kāria Sûresi

Kıyâmet gününü eşsiz üslubuyla oldukça canlı bir şekilde anlatan Kāria sûresinde de konumuzu ilgilendiren iki soru vardır. Sûrenin ilk âyetinde çarpmak, kapıyı çalmak, kılıç ve sopayı vurmak⁵⁰ gibi manalara gelen “kāria” kelimesine başka bir anlam yüklenmiştir. 2. âyette gelen “Sen ‘kāria’nın ne olduğunu nereden bileceksin?” sorusu, bu günün önemini ve korkunçluğunu gözler önüne sermektedir. Bundan sonra gelen âyetler, o gün gerçekleşecek olaylardan bahsetmektedir. O gün, insanlar yayılmış küçük kelebekler gibi dağlar ise atılmış renkli yünler gibi olacaklardır. O gün; tartıları ağır gelenler razı olacakları bir hayata kavuşacaklar, tartıları hafif gelenlerin sığınacakları yer ise “hâviye” olacaktır. 10. âyette yukarıda “kāria” için sorulan sorunun aynısı yer almakta, “Sen hâviyenin ne olduğunu nereden bileceksin?” denilmektedir. Cevap ise kızgın ateştir.

2. âyette sorulan وما أدراك ما القارعة sorusu, bu günün hakikatinin insan idrakinin ötesinde olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber bu soruyla onu bilmeye teşvik edilmiş, sonra da ya “kāria”nın gerçekleşeceği zaman yaşanacak olaylar ya da “kāria”nın ne olduğu bildirilmiştir.⁵¹ Aslında bu âyette insana, benzerini görmediği bir şey sorulmakta; “kāria”nın akla gelebilecek her türlü mefhumun ötesinde olduğu ve bu bilgiyi Allah dışında kimsenin veremeyeceği vurgulanmaktadır.⁵² Her ne kadar cevabın mahiyete dair olduğu akla gelse de وما أدراك ما هيه sorusunda da aynı durum söz konusudur. Bu âyette ne olduğu sorulan “hâviye”, son derece korkunç ve şiddetli bir olguyu karşılamaktadır. İnsanın önünde, bu olguyu kıyas yoluyla anlamasını sağlayacak bir varlık da yoktur. Dolayısıyla insan, “hâviye” hakkındaki bilgiyi sadece vahiy yoluyla öğrenebilir. Bununla birlikte, Allah (c.c) insana son âyette “hâviye”yi anlamasını kolaylaştıracak bir mefhum vermekte ve ona kıyas imkânı tanımaktadır. Ancak “hâviye”nin hakikatine dair detaylı bilgileri, sadece O bilmektedir.⁵³ Âyette mahiyet itibariyle zaten yakıcı ve kızgın olan ateşin “hâmiye” kelimesi ile betimlenmesi mübalağa ifade etmektedir. Bu ifade, sanki ona nispetle diğer ateşlerin kızgın olmadığı manasına gelmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla “hâviye”nin kızgınlığı da insanın tecrübe etmediği ve bu sebeple tam manasıyla anlayamayacağı bir sıfattır.

1.7. Hümeze Sûresi

Servetinin verdiği güç ile insanları arkasından çekiştiren ve yüzüne karşı onlarla alay eden kimsenin hazin sonunun anlatıldığı Hümeze sûresinde aynı soru yer

⁵⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5: 568; Elmalılı, *Hak Dini*, 9: 385.

⁵¹ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5: 516; Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 8: 504.

⁵² Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 220-221.

⁵³ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 224.

⁵⁴ Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Muhyiddin Şeyhzâde, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-te'vil* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 8: 671.

almaktadır. Mutluluğu, sahip olduğu servetin çokluğunda arayan ve malı sebebiyle şımarıp insanlarla dalga geçme yetkisini kendisinde bulan bu insan tipi “hıtaame”ye atılacaktır. “Hıtaame” kalplere işleyecek, Allah'ın tutuşturulmuş bir ateşidir. Uzatılmış direklere bağlı oldukları halde o gün ateş, onların üzerine kapatılacaktır. Sürede kırıp geçiren manasında olan “hıtaame”ye yeni bir anlam vaz' edilmiştir. *وما أدراك ما الحطمة* sorusu, cehennemin çeşitli tabakalarının ismi olduğu rivayet edilen “hıtaame”nin muhatabın bilmediği bir olgu olduğunu göstermektedir.⁵⁵ İnsanların akılları ile kavrayamayacakları “hıtaame”,⁵⁶ Allah'a isnad edilen ve çeşitli vasıfları sayılan ateşle tefsir edilmiştir. Akıl ile kavranamayan “hıtaame”nin⁵⁷ Allah'a izafe edilmesi, onu insanın müşahade ettiği âlemin sınırları dışına çıkarmış; bununla birlikte kalplere işleyişi ve hümeze-lümeze grubunun o gün ona nasıl atılacakları, muhatabın zihninde etkileyici bir tasvirle canlandırılmıştır.

2. KUR'ÂN'DA *وما يدريك* ve *وما أدراك* İFADELERİNİN KULLANIM ÖZELLİKLERİ

Müfessirler başlangıçtan itibaren Kur'an'da yer alan *وما يدريك* ve *وما أدراك* soruları arasında bir ayırım yapmışlardır. İbn Abbas, Kur'an'da her *وما أدراك* sorusundan sonra sorulanla ilgili bilgi verildiğini, *وما يدريك* sorusundan sonra ise bilgi verilmeyeceğini söylemiştir. Râgıb el-İsfehânî (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) de aynı noktaya dikkat çekerek Kur'an'da geçen bütün *وما أدراك* ifadelerinden sonra beyanın geldiğini söylemektedir.⁵⁸ İbn Abbas'a isnad ederek verdiğimiz tespitin Süfyan b. Uyeyne ve Yahya b. Sellam tarafından da yapıldığını söyleyen İbn Âşûr'a göre, bu rivayetler sahihse Kur'an'daki *وما أدراك* ifadelerinin mefullerinin kesinlikle gerçekleşeceğinin bildirildiği, *وما يدريك* ifadelerinin mefullerinde ise böyle bir bilginin verilmeyeceği söylenebilir. Bu yaklaşımın, birinci ifadedeki istifhamın korkutma ve olayın vahametini ortaya koyma, ikinci ifadedeki istifhamın ise inkâr amacıyla yapılmış olduğu öncülünden hareket etmesi mümkündür.⁵⁹ Bunun yanında birinci ifadedeki sorunun geçmiş zaman, ikinci ifadedeki sorunun şimdiki-gelecek zaman kipinde sorulmuş olması da böyle bir anlam doğurabilir. Hatta geçmiş zaman kipi ile sorulan sorunun, cevabın şimdiki-gelecek zamanda bildirileceğine dair bir mesaj taşıdığı da söylenebilir. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Mürselât sûresi 14. âyette geçen *وما أدراك ما يوم الفصل* ifadesini “bilmezdin, Allah sana bildirdi” şeklinde tefsir etmesi dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, âyette bu soru tarzına, ya o günün dehşetini ve önemini ortaya koymak için (tehvîl ve tazim) yahut da Allah'ın bu güne muttali kılmak suretiyle Hz. Peygambere verdiği

⁵⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 664.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 231.

⁵⁷ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 246-247.

⁵⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002), 313.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 114.

nimeti ifade etmesi için yer verildiğini söylemektedir.⁶⁰ Bu âyetle ilgili Hasan el-Basrî'den “Vallahi Allah ona bildirinceye kadar bunu bilmiyordu.” şeklinde gelen rivayet de aynı vurguyu taşımaktadır.⁶¹

وما أدراك sorusu, aslında sorulanın mahiyetine dönük bir sorudur. Ancak bu soru, Kur’ân’da hakiki anlamda bilgi talep etmek için değil; ya inkâr kastıyla ya da müsemmanın-olgunun şaşılacak ve korkunç taraflarını vurgulamak için sorulmuştur. İnkâr kastıyla sorulduğu kabul edilirse bu soru, “nereden bileceksin”; yani bilemezsin manasına gelecektir. Dolayısıyla bu soru formunun inkârî olduğu düşünülen âyetler dizisinde, sorulan şeylerin hakikat bilgilerinin vermediği de başlangıçta kabul edilmiş olur. Sorunun tazim ve tehvîl için sorulduğu söylendiğinde ise cevabın neye dair olduğu ayrıca belirlenmelidir. Çünkü bu durumda sorunun keyfiyet vurgusu taşıması mümkündür. Ebüssuûd ve Âlûsî, el-Müddessir sûresi 74/27. âyetin tefsirinde ما سقر ifadesinin هي في وصفها şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerken bu hususa işaret etmektedirler. Ebüssuûd’a göre her ne kadar bu soru tarzı yaygın olarak bir şeyin ismi ve hakikatine dair bilgi talep edilirken kullanılsa da bazen bu kalıp ile bir şeyin sıfatları da sorulabilir.⁶²

Bu ihtimal, hakkında sorulan şeyin mahiyeti düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır. Nitekim bir manaya birçok açıdan işaret edilebilir. Bir varlık bazen ismiyle (insan), bazen nesebiyle (Âdemoğlu), bazen zâti arazları ile (uzun boylu-ayakları ile yürüyen) bazen de fâsılı ile (konuşan) tanımlanabilir. Bunun sebebi ya bahsedilen varlığın çeşitli bileşen ve hallerinin olması ya da mahiyetinin ancak çeşitli sıfatlarını gösteren ifadelerle ortaya konulabilmesidir. Örneğin insanın Allah’ı (c.c) tanınması, ancak onun sıfatları ve fiilleri üzerinden çıkarımda bulunması ile mümkündür. Bu sebeple Allah (c.c), sıfatlarını insanın kendisini bilmesi için bir imkân olarak zikretmiştir.⁶³ Kur’ân’da kıyametin-cehennemcennetin sıfatlar ile isimlendirilmesi de hem bunların mahiyetinin bilinmemesinden hem de sahip oldukları farklı hal ve evrelerden kaynaklanmaktadır. Kullara düşen, kendilerine bildirilen hallerden çıkarımlar yaparak bildirilmeyenlerin olduğunu düşünmeleri ve Allah’ın istediği bir hayat yaşamaya çalışmalarıdır.⁶⁴ Bu isimlerin hal ve sıfatlara dair isimlendirmeler olması zaten yaşanmadan bizatihi onun hakikatinin idrak edilemeyeceğinin göstergesidir. Bu hususu dikkate alan Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmü’-d-dürer*’inde Mürselât sûresi 14. âyette yer alan sorunun (وما أدراك ما يوم الفصل), ne kadar bilmek için çaba sarf edilse de bilinemeyecek bir mefhuma sahip olduğunu söylemiştir. Bikâî’ye göre,

⁶⁰ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 10: 382; Ebü’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim - Guneym b. Abbâs (Riyad: Dârü’l-Vatan, 1997), 6: 127.

⁶¹ Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 6: 127.

⁶² Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 5: 422; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 29: 125.

⁶³ Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr ma’a tefsîri’l-Fâtiha ve me’âli’i’l-Bakara*, thk. Ahmed Hasen Ferhât (Kuveyt: Dârü’d-da’ve, 1984), 53-54.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 607.

âyetlerde kullanılan soru üslubu ve “yevmü'l-faşl”in iki defa açık ifadelerle geçmesi, bu günün/kavramın korkunçluğunu ve önemini gözler önüne sermektedir. ما يوم الفصل sorusu, bu günün sorulmayı ve tazim edilmeyi gerektiren bir gün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki “yevmü'l-faşl” hangi yönüyle tazim edilirse edilsin mahiyet itibariyle ondan daha büyük ve önemli olacaktır. İnsanın anlam dünyasında “yevmü'l-faşl”in bir benzeri olmadığından kıyas yoluyla bu bilgiye ulaşması da söz konusu değildir.⁶⁵

Bikâî, yaptığı değerlendirmelerde soru üslubunun ve soruya cevap sadedinde verilen bilgilerin “yevmü'l-faşl”in mahiyetine dair olup olmadığını sorgulamaktadır. Ona göre, bu ifadeler bu güne dair ne kadar vurgulu mesajlar taşısa da muhataplarına “yevmü'l-faşl”in mahiyetini idrak etme imkânı vermemektedir. Çünkü muhatapın zihninde bu kavramın mahiyetini karşılayacak bir mefhum yoktur. Bundan dolayı bu âyetlerden sonra “yevmü'l-faşl”e dair gelen bilgilerin, mahiyeti bütün ayrıntıları ile muhataba aktarmayıp genel içerikli bilgiler verdiği söylenmelidir.⁶⁶ Elmalılı da İnfitâr suresi 17. ve 18. âyetlerde iki defa geçen ما أدراك ما يوم الدين sorusunun, “yevmü'd-dîn”in insan algısının ötesindeki tarafına işaret ettiğini şu ifadelerle kaydetmektedir:

...Bu hatırlatmadan sonra o ceza gününün zeka ile ve akıl yürütmeye tahmin edilemeyen azamet ve dehşeti haber verilmek üzere buyruldu ki: Sana o din gününün ne olduğunu ne bildirdi? Yani, onun ne büyük ceza günü olduğunu bildin mi? Ey muhatap! Hayır sen onu akıl yoluyla bilemezsin. Çünkü o, dünyada bir benzeri olmuş, akıl yürütme yoluyla bilebilecek ceza günleri ile ölçülemez.⁶⁷

3. METAFİZİK OLGULARIN MÜTEŞABİH TASNİFİNDEKİ YERİ

Âl-i İmrân sûresi 7. âyette muhkem âyetlerin karşısına konumlandırılan müteşabih âyetlerin bazılarında lafızlardaki çokanlamlılık ve kapalıktan, bazılarında ise manadan kaynaklanan anlama güçlükleri yaşanmaktadır.⁶⁸ Lafızdan kaynaklanan anlaşılma güçlükleri, dilbilimsel yollarla rasyonel bir düzeyde açıklanabilir. Burada yaşanan zorluk, lafzın hangi mana veya manalara geldiğini tespit etmektedir. Bu zorluklar dil veya bilgi kaynaklı olabildiği gibi analitik düzeyde de kendisini gösterebilir. Dil ve bilgi kaynaklı anlama kusurları dolaylı muhataplarda daha hissedilir bir şekilde görülür. Analitik düzeyde yaşanan sıkıntılar ise dil ve bilgi hususundaki eksikliklerden direkt olarak etkilenir.

Müteşabih âyetlerden bir kısmı ise Kur'an'da zikredilip mücmel bırakılan manalarla alakalıdır. Bu ifadeler ya insanın hiçbir şekilde anlayamayacağı manalardır ya da hakikatine vakıf olamadığı, ancak ayrıntıları ile olmasa da bütüncül olarak tasavvur edebileceği manalardır. Bu da insanın, ya o mananın hakikatini kavrayamamasından ya da manayı (mefhumu-şeyi) bir yönden veya bir zaman dili-

⁶⁵ Bikâî, *Naẓmü'd-düerer*, 21: 170

⁶⁶ Bikâî, *Naẓmü'd-düerer*, 21: 170

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 9: 55-56.

⁶⁸ Râgıb el-İsfehâni, *Müfredât*, 444.

minde hakikati ile kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Kıyamet ahvalinden ve Allah'ın konuşmasından, görülmesinden bahseden ifadeler böyledir.⁶⁹ Kıyamet, yeniden dirilme gibi vuku bulacak olayların hakikat ve zamanını bilmemiz bu şartlarda mümkün değildir.⁷⁰ Allah'ın ve kıyametin sıfatlarının bizim tasavvurlarımızın arasında yer almaması, bunların duysal dünyamızın dışında kalmalarından veya duysal dünyamızda bulunanların cinsinden olmamalarından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Bu manaların mahiyetlerini bilmediğimiz gibi kıyas yolu ile bu mahiyetlerin bilgisine ulaşma imkânımız da bulunmamaktadır. Çünkü ulaştığı verileri sentezleme ve tasnif etme yeteneğine sahip olan akıl; öncüller, veriler ve karinelerle düşünüp temsil, tümevarım veya kıyas gibi yöntemlerle bilinenden bilinmeyene ulaşır. Aklın tasavvur bilgisine sahip olmadığı konularda bu yöntemlere başvurması ise düşünülemez. Dolayısıyla fiziki âlemde duysal yoluyla bilgi edinen aklın gayb âlemi ile ilişkisi nakil üzerinden gerçekleşir.⁷²

Özellikle modern dönem söylemlerinde dil-mana diyalektiği aynı ontolojik alanda isim ile varlık arasındaki ilişkinin keyfiyeti bağlamında ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlarda mütekellimin kastettiği anlamın dilde mi yoksa dille birlikte mi taşındığı tartışmaları da aynı kavramlar ve ilişkilerle temellendirilmektedir. Teşâbüh (müteşâbih) dil ile mana diyalektiğine dair bir mesele olmakla birlikte genellikle farklı ontolojik alanlar arasındaki bilgi aktarımı ile ilgilidir. Nitekim sözcük ile mana arasında birebir karşılıklı söz konusu olmaz ise anlam dilin dışına taşar. Bu durumda mana dil kalıplarının ötesinde; yani aşkındır ve muhatap dilin taşıdığı anlamı tam olarak kavrayamamaktadır.⁷³ Mananın aşkın olduğu durumlarda; başka bir deyişle mananın muhatapın tasavvur alanına ait olmadığı durumlarda muhatap ya hakikati genel hatlarıyla (icmâlen) bilir ya da sıfatlar üzerinden tanı(mla)maya çalışır. Çünkü bu durumda muhatap daha önce bilmediği bir manayı dil üzerinden algılamaya uğraşır. Kur'an'da yer verilen ve ontolojik farklılık gösteren gaybî bilgiler bu nevidendir. Ne var ki bu bilgilerin bir kısmının nasıl algılanmaması gerektiğinde akıl da devrededir.

Şu halde, nakil olmaksızın bilemeyeceğimiz kıyamet ahvâli gibi gaybî unsurlarla Allah'ın sıfatlarının tevil açısından birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. وما أدراك ما kalıbı ile sorulan gaybî olguları daha önceden Hz. Peygamberin bile bilmemesi, bu bilgilerin sadece nakil yoluyla öğrenileceğini göstermektedir. Allah'ın sıfatları, hatta bütünüyle mahlûkat ise akıl ile Allah'ı tanımaya çağıran bir imkândır. Râgıb el-İsfehânî (ö. Hicri IV. asrın sonları) haberin fâidelerinden bahsederken bu ayrımla ilgili önemli tespitler yapmaktadır. İsfehânî, haberin fâidesinin iki olduğunu söyler. (sistematik bir şekilde belâgat ilminde agra'zû'l-haber bahislerin-

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 158; Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 35.

⁷⁰ Râgıb el-İsfehânî, *Muqaddime*, 87.

⁷¹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 444.

⁷² Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin tevil Meselesi", 111.

⁷³ Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Muqaddime*, 39.

de ele alınmaktadır) Bunlardan biri muhatabın bilgisine sahip olmadığı şeyleri onun tasavvur alanına sokmak, diğeri ise muhatabın aklı ile bilebildiklerini tekit etmektir. İsfehânî, birinci kısma ahiret ahvalini, ikinci kısma ise Allah'ın tek, doğmamış-doğurmamış olmasını örnek verir.⁷⁴

Allah'ın birliği, kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezzehe olması akıl ile bilinir. Kur'an'da insanlara ait birtakım sıfat ve organların Allah için zikredilmesi bu açıdan bir problem teşkil eder. Daha açık bir ifadeyle Allah hakkında aklın kabul etmediği sıfatların nass ile sabit olması, teorik bir çabayı beraberinde getirir. İlâhî sıfatların tevili meselesi, bu ifadelerin anlaşılmasında aklın mı dilin zahirinin mi dikkate alınacağı ikileminden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede tevîl yolunu benimseyen âlimlere göre, haberî sıfatların sadece dil üzerinden anlamlandırılması akıl ile çelişir ve bu sıfatların dilin zahirinin (birincil anlamın) ötesine taşınması gerekir.

Allah'ın sıfatları ve hurûf-ı mukattaa gibi akıl ile naklin çeliştiği durumlarda murâd-ı ilâhîyi tayin imkânından bahsetmek zordur. Bu ifadelerde iki delil arasında yapılacak tercih, muradı belirleme manasına gelmemektedir.⁷⁵ Ancak muradın tayin edilmemesi bu ifadelerin muhatap tarafından bütünüyle anlaşılmadığını da göstermemektedir. Çünkü bizzat muradı belirlemek mümkün olmasa da bu âyetlerden kast olunan manaya dair genel içerikli bilgilere ulaşılabilir.⁷⁶ Örneğin mahlûkatın delaleti ile Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair genel içerikli bilgilere ulaşmak mümkündür. Kur'an'ın, birçok âyette istidlali ve akletmeyi emretmesi de bu sebeptendir.⁷⁷ Bu sayede insan akıl ile Allah'ın sıfatlarının mahiyetini kavrayamasa da, onların ne olamayacağına dair yargıda bulunabilir. Bununla birlikte Allah'ın sıfatlarından bir kısmı insanın sahip olduğu sıfatlarla bir bakımdan (herhangi bir denklik ve benzerlik olmamakla birlikte) ilişkilidir. İnsan kendi sıfatlarının hakikatini bildiğinden aklı sayesinde el, ayak, nüzul gibi haberî sıfatların onun sıfatlarından mahiyet itibarıyla farklı olduğunu kavrar. İlâhî sıfatlarla ahlaklanma yolunu seçen kimselere bu sıfatların bilgisi verilse de bunun bütün yönleri ile idrak olmayacağı açıktır.⁷⁸

SONUÇ

Kur'an'da on üç âyette yer alan وما أدراك ما kıyamet anında ve sonrasında tecrübe edilecek olgulardan; üçünde ise dünyevî şartlarda tecrübe edilebilecek olgulardan bahsedildiği görülmektedir. Beled sûresindeki soru ve cevap dışında (bu sûredeki soru-cevap ilişkisinde teşbih/istiare söz sanatının kullanıldığı görülmektedir) dünyevî şartlarda tecrübe

⁷⁴ Râgib el-İsfehânî, *Muqaddime*, 43.

⁷⁵ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyisr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Enver Mahmud el-Mürsi (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 73.

⁷⁶ Kâfiyeci, *Teyisr*, 105.

⁷⁷ Kâfiyeci, *Teyisr*, 99.

⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3: 89.

edilecek olguların mahiyetlerinin tayin ve idrak edilmesi mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde kıyamet anında ve sonrasında yaşanacak olgulara/isimlere dair insanın nakil dışında bilgi sahibi olması da düşünülemez. Çünkü bunlar gaybî bilgidir; gaybî bilgilerin tanımlanmasında ise muhatabın önünde zaman ve mekân engelleri vardır. Eş zamanlı mekânsal farklılık da art zamanlı mekânsal birliktelik de bu bilgileri gayb sahasına taşımaktadır. Dolayısıyla muhatabın bu âyetlerde bahsedilen olguların hakikatine vakıf olması, hem zamansal hem de mekânsal açıdan mümkün değildir.

Müteşâbih âyetler; başlangıçta dilbilimsel temelli olanlar ile mana temelli olanlar şeklinde ikiye taksim edilebilir. Dilbilimsel temelli olanlar, dil-rivayet-istidlal gibi argümanların kullanımı ile tefsir edilmeye müsaittir. Mana temelli olanlar ise tevilleri açısından iki maddede ele alınabilir. Bunlardan bir kısmı tevil edilirken nakille birlikte akıl da kullanılır ve akıl nakli yorumlama görevini üstlenir. İlâhi sıfatlar bu gruptadır. Diğer kısmın anlaşılmasında ise sadece nakle başvurulur ve nakille yetinilir. Kıyamet, ba's, cennet, cehennem gibi olgular da bu grupta ele alınır.

Kur'an'da وما أدراك ما formunda gelen sorularda Allah, muhataba bazı isimlerin ne olduğunu sormaktadır. Bu isimler Arapçadır ve Arapların kullandığı kelimelerdir. Ne var ki bu sorular, ilgili kelimelerin muhatabın bilmediği müsemmalara işaret ettiğini göstermektedir. Zihninde ve tecrübe alanında bu isimlerin bir karşılığı olmadığından muhatabın, bunların hakikatini-mahiyetini akıl ile bilmesi mümkün değildir. Kur'an'da ahiret ahvaline dair gaybî konulardan bahseden benzer âyetler, müteşâbihin nakille bilinecek kısmına aittir. Bununla birlikte Kur'an'da insan idrakini aşan mahiyetlerin yer alması, bunların geçtiği âyetlerin manasız ve sembolik olduğu anlamına gelmemekte; Kur'an'ın apaçık Arapça bir kelam olması da insana bütün âyetlerdeki murad-ı ilâhiyi tespit etme yetkisi tanımamaktadır.

Son olarak, وما أدراك ifadesinin bir deyim olduğu düşünülürse hitabın genel olduğunu söylenebilir. Ancak -Hz. Peygamberi ister bu genel hitabın içerisinde ayrı olarak değerlendirelim isterse bu hitaplardan bazılarının direkt Hz. Peygambere yapıldığını söyleyelim- bu bilgilerin âyetler dışında Hz. Peygambere verildiğini belirtmemiz gerekir. Nitekim bu hususa işaret eden fazlaca hadis bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmedzade, Faig. *Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006.

Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Sumay'i, 2003.

- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1928.
- Cündioğlu, Düccane. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtâf*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahrü'l-ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmecûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd, Ebü'ssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. İsmail Karaçam - Emin Işık - Nusrettin Boelleli - Abdullah Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Eren, Recep. *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüselam Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Camâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâcü'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teyisr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Enver Mahmud el-Mürsî. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- Karaca, Gülsüm. *Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. 17 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihi*. 13 Cilt. İmârât: Câmîatü's-Şârika, 2008.
- Öz, Selahattin. *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvi'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Pişgin, Yasin. "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin Tevili Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012): 105-136.
- Râgib el-İsfehânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Râgib el-İsfehânî. *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve me'tâli'i'l-Bakara*. Thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dârü'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *el-Mahşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*. Thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Tefsîrü'l-Kur'an*. Thk. Yasir b. İbrahim, Guneym b. Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kur'an*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadir*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefâ 1997.

- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa Muhyiddîn. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vil*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, ts.
- Urmevî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Yıldırım, Zehra. *Mukâtil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabûl Edilen Âyetlere Yaklaşımları*. Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2013.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.

Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri

The Real Difference Problem in Tafsir of the Companions and its Reasons

Enes BÜYÜK

Arş. Gör. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. Dr., Trabzon University Faculty of Theology, Department of Tafsir
Trabzon/Turkey
enesby_55@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-9619-9450

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.520931

Atıf / Citation: Büyük, Enes. “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri / The Real Difference Problem in Tafsir of the Companions and its Reasons”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 107-129. doi: 10.29288/ilted.520931

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Sahâbiler, vahyin nüzûlüne bizzat şahit olan ve onun dilini tabii yolla bilen kimselerdir. Böylece onlar, âyetleri doğru bir şekilde anlamada imtiyazlı bir konum elde etmişlerdir. Onlar âyetlerdeki genel maksatları veya dinin temel emir ve yasaklarını anlamış olsalar da kaynaklarda onların bazı âyetlerle/lafızlarla ne kastedildiği hakkında ihtilâf ettikleri nakledilmiştir. Sahâbenin tefsirdeki ihtilâfı bazı alim ve araştırmacıları, bu ihtilâfın mahiyetini irdelemeye sevk etmiştir. Sonuçta ihtilâflar tenevvu'/'zahiri ve tezat/hakiki ihtilâf şeklinde iki kısımda incelenmiştir. İhtilâflar ve mezkûr kavramlar temelde lafızların çok anlamlılığı veya anlamların birbiriyle çelişikliği üzerinden ele alınmaktadır. Bu durum hangi ihtilâfın tezat/hakiki, hangisinin de tenevvu'/'zahiri olduğunu tespit etme belirsizliklere neden olmaktadır. Bu nedenle, konuyu inceleyenler nazarında sahâbe tefsirinde özellikle tezat/hakiki ihtilâfın bulunup bulunmadığı da farklılaşmaktadır. Biz ihtilâf olgusunun çok anlamlılık veya anlamların birbiriyle çelişmesi üzerinden değil, Allah'ın muradı, muhatabın algılayışı, zaman ve mekan birliği, uygulamadaki sonuçların tutarlılığı gibi kriterlere göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Böyle bakıldığında sahâbe tefsirinde hakiki ihtilâflar görülür. Çünkü onlar nüzûle bizzat şahit olsalar da bazı sebepler, âyetlerin tefsirinde onları da ihtilâf etmeye sevk etmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Sahâbe, İhtilâf, Hakiki İhtilâf, Sebepler.*

Abstract

The companions are people who witnessed to sending of revelation and knew its language naturally. Thereby they acquired a privileged position in understanding of the verses correctly. Although they understood general purposes of the verses or basic orders and prohibitions of the religion, their difference (ihtilâf) about what is meant in some verses/terms (lafz) is reported in some sources. Differences of the companions on the tafsir prompted some scholars to scrutinize nature of the difference. As a result, differences are separated into two parts as difference of variation/difference in appearance (ihtilâf tanawwu'/'zâhiri) and difference of contradiction/real difference (ihtilâf taqdâd/haqîqi). The differences and concepts are investigated based on polysemy of terms or contradicting meanings with one another. This case brings about an uncertainty in ascertaining whether a difference is contradictory/real or variation/in appearance. Thereby, it differs whether difference of contradictory/real difference is in tafsir of the companions or not in terms of scholars. We think that the differences shouldn't be investigated based on polysemy or contradicting meanings with one another, rather, they should be analyzed based on criterions like intent of Allah, perception of audience, unity in time and place, consistency of applications in practice. If it is regarded so, the real differences are seen in tafsir of the companions. Although they had witnessed to sending of revelation, some reasons caused them to differ in tafsir of the verses.

Keywords: *Tafsir, The Companion, Difference, Real Difference, Reasons.*

Extended Summary

The Companions, as the first interlocutors of the Qur'an, did not experience difficulties about understanding the Quran in general on account of knowing particularly the practices of the Prophet, the language of the Quran, political, social, cultural and religious conditions in which the Quran was revealed. But in the period after Quran's being sent, they needed both to explicate the verses and they made different statements from time to time. The tafsirs that differentiated from each other are a matter of later commentators, (mufasssîrûn) too. This situation led some scholars to analyze the fact of "the difference in tafsir" and some concepts had been developed. The views occurred in the classical period influenced the later works. According to this, the differences are analyzed in two part as difference in appearance/difference of variation and difference of contradiction/real difference. Although the first is not seen as real difference, the second is accepted as the really problematic.

ic one. In almost all explanations made about the difference in appearance and real difference, considered the polysemy of wording or whether the opinions have contradictory meanings are based on. This situation shows the fact of difference to be built with an approach from the text to the reader/commentator by considering the possibility of polysemy-antinomy. However, the word's is being common or having multiple meaning don't always guarantee the accuracy of all opinions and it is possible for some of them to be dismissed. This case doesn't make it possible enough to determine the kind of some differences in the exegesis of the companion in detail. The same example of difference coming from the companions is seen according to some people as "contradiction", according to some others as "variation". Also, because of the companions' apprehension to preserve their authority on the religion, almost all the differences are seen as a kind of "variation". If the aforementioned approach does not lead to the general and acceptable results, it is necessary to take a view into consideration based not on an approach moving from the text to the commentator but on the intention of the God to the reader/commentator. Furthermore, this situation makes more comprehensive notions necessary to be used instead of the notions of "variation" and "contradiction" referring to polysemy-antonymous with reference to the text or the wording.

Analyzing the fact of difference in exegesis in two parts as "the difference in appearance" and "real difference" is seen more comprehensive. In relation with verses, we can name the differences that can be accepted conformably by the certain interlocutor in the same time and place as "in appearance" and that can't be accepted as "real". God's intention here is, even if the wording has multiple meanings or is antonymous, to have a central position of accepting or rejecting the views in terms of commenting the intention. The knowledge of (internal and external context) used in exegesis and other indications will be used to determine the intention. Another point that must be emphasized in aforementioned definition is that the related views must be understandable and must not be allow room for different practices. With different practices in same place, the practices that would cause confusion in particular, are meant. Yet it is not possible to apply both "tuhur" and "khayd" with the wording "قُرُوء" in the same time and place/location. If the points that we have mentioned are taken into consideration in interpreting the controversies, there is seen real controversies in some exegesis of the Companions. The ideas of the Companions about major sins, seven oft-repeated (thab' mathâni) the middle prayer (şalât al-wuşta), the identification of some women that are mentioned in the verses like Surah an-Nisâ 4/31, al-Hijr 15/87, al-Baqarah 2/238, an-Nisâ 4/24, al-Baqarah 2/184 can be given as examples for the controversies of the Companions among each other. That the wording and phrases in the aforementioned verses have multiple meanings is not sufficient to accept all the narratives coming from the Companions by confirming them. Because, these narratives contradict with each other and bring out very different inferences and verdicts.

Then, the question about how the Companions have real differences although they know the language of the revelation and the context that the revelation in which it was revealed gains importance. Some important reasons can be declared about this question. Among them, we can tell that 1) The Companions hadn't witnessed all events about all revelations 2) They confuse and forget some knowledge 3) They have missing knowledge 4) They sometimes change their opinions 5) They don't know the comment of all verses. We can emphasize the changing context of the Companions' life as the main reason of all these. It is necessary to discern between the time that the verses had been revealed and understanding them and develop an attitude in that time and comprehending the verses again associated with the context that had changed and progressed and thinking them with new problems and questions. Because the external world changes, influences and steers the human mind, his comprehension, ideas and thoughts directly. Depending on the improvement of comprehension and interests of interlocutors related to the vitality of external context that the interlocutors are in it, the problems about understanding occur. Passing of the time, experiencing

new cultures, many people's being Muslims from different cultures, experiencing new political, social and cultural problems cause to understand the verses from new perspectives. This situation leads to that result: Instead of confining the fact of difference first and only to the reasons stemming from the text that has multiple meanings, it is necessary to prioritize to base that fact on the problems depending on the change of perceptions and also the external context that has a more important role to understand the intention.

GİRİŞ

Belli bir dil kullanılarak çeşitli şartları ihtiva eden bir bağlam içerisinde söz söylendiğinde veya metin vücuda getirildiğinde, bu söz ve metinde iletilmek istenilen mesajlar ya da niyetler (kasıt/murad) öncelikle orada hazır bulunan ilk muhataplar tarafından doğru bir şekilde anlaşılır. Zira o an mevcut muhataplar, işittikleri sözün veya okudukları metnin meydana geldiği aynı dile ve harici bağlama yakinen vakıftırlar. Buna göre ilk muhataplar olmaları hasebiyle sahâbe; vahiyle hem dil hem de bağlam düzeyinde ortak noktada buluştukları için, nüzûl dönemi ve şartları içerisinde âyetlerdeki kasıtları, bu dil ve bağlama yabancı olan sonraki muhataplara nazaran daha doğru anlama önceliğine sahiptirler. Öyle ki sahâbe, anlamın kendini ifşa edebilmesine ve kavranabilmesine imkân sağlayan vasıtaları doğrudan biliyordu. Bu vasıtalar ise vahyin üzerine indiği hususi veya umumi sebepler, sorular, sorunlar gerek putperest gerekse de ehl-i kitap kültürüne dair siyasal, sosyal, kültürel ve dinî durumlar ile Arap dilinin kelimeleri, ifade biçimleri ve edebî düzeyleridir.

Sahâbenin Kur'an'ı anlamadaki genel durumu böyle olmakla birlikte, kaynaklarda sahâbeden gelen tefsir rivayetlerine bakıldığında, onların Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmesine dair dikkat çektiğimiz hususu sorgulamayı gerektiren rivayetlerin bulunduğu da görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bir âyet/lafız veya bağlam bilgisi hakkında sahâbe farklı görüşler ileri sürebilmiştir.

Tefsir tarihinde özelde sahâbenin genelde ise sonraki müfessirlerin tefsirdeki görüş farklılıklarının mahiyeti hakkında çeşitli kavramlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu husustaki açıklama ve yaklaşımlar hem klasik hem de son dönemdeki bazı çalışmalarda yer almaktadır. Bu bağlamda tefsirdeki ihtilâflar, tenevvu' /zahiri ve tezat/hakikî olarak nitelendirilmekte ve sahâbe tefsirindeki ihtilâflar bunlardan birine tahsis edilmektedir. Ancak konuyu ele alan çalışmalarda sahâbe tefsirindeki ihtilâfın tam olarak ne tür bir ihtilâf olduğu konusunda bir mutabakata varılabilmiş görünmemektedir. Öyle ki bazı çalışmalarda, sahâbenin ilk muhataplar olması, dili ve bağlamı yakinen bilmeleri gerekçe gösterilerek onların tefsir ihtilâfının tenevvu' itihlâfı olduğu ve tezat ihtilâfına düşmedikleri ileri sürülmektedir.¹ Tezat ihtilâfı sahâbeden ziyade sahâbe sonrası müfessirlere hasre-

¹ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 5. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 71, 73; Sadreddin Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları* (Ankara: Kayhan Yayınları, 1990), 68; Mehmet Soysaldı, "Sahabenin Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (Eylül 2002): 47; Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *bilimname* 14/1 (2008): 49; Mustafa Öztürk, "Sahâbe ve Kur'an", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fa-*

dilmektedir. Bu yaklaşımda hem İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) kavramları esas alınmakta hem de bu iddia ona dayandırılmaktadır. Bize göre bir yandan bu kavramsal tasnif diğer yandan da bu iddianın İbn Teymiyye'ye nispeti sorunludur.

Söz konusu kavramların tanımlanmasında ve örneklendirilmesinde de ciddi sorunlar bulunmaktadır. Bazı çalışmalarda sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfı bulunduğu ileri sürülürken, sahâbe tefsiri ile tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tefsirlerinin birbiriyle olan ihtilâflarına örnekler verilmekte, konu bizzat sahâbe tefsirinin kendi içindeki ihtilâflar üzerinden işlenmemektedir.² Dahası tezat ihtilâfı olarak verilen bazı örnekler kavramın tanımına uygun düşmemekte, bir ihtilâf örneği kimi çalışmalarda tezat olarak görülürken kimi çalışmada ise böyle görülmemektedir.³ Bunun temel nedeni; kavramların yeterince iyi bir şekilde tanımlanmamış olması ve İbn Teymiyye tarafından geliştirilen özellikle tezat ihtilâfının, görüşlerin birbirleriyle oluşturdukları sadece çelişiklik durumu ile sınırlandırılmasıdır.⁴ Bazı çalışmalarda bu kavramlara eleştiri yöneltilip farklı alternatiflerin sunulduğu da görülmektedir. Ancak bu tekliflerde de sorunlar bulunmaktadır.⁵ Yine İbn Teymiyye'nin kavramsal tasnifinin esas alındığı bazı çalışmalarda ise sahâbe tefsirinde hakiki ihtilâfın sadece ahkam konularında görüldüğü ve bu tür ihtilâfların da meşru sayıldığı ileri sürülmektedir.⁶

Biz ise bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin hem sahâbe ihtilâfına yaklaşımı hem de geliştirdiği tasnifin sorunlu olduğu ile ilgili değerlendirmelerde bulunacağız. Bunun devamı olarak sahâbe tefsirinde görülen ihtilâfın ne türden olduğunu ve bu kapsamda hangi örneklerin söz konusu edilebileceğini araştıracağız. Bu durum öncelikle ihtilâflar hakkında hangi kavramların ileri sürüldüğünü ve bunların na-

kültesi Dergisi 2/2 (Güz 2015): 14-15. Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 137, 150-151, 154-155. Zeki Duman'ın ise konu hakkındaki yaklaşımı çok açık değildir. Bk. Zeki Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilâfları", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 298, 300.

² Bk. İsmail Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", *Kur'an ve Sahâbe*, ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 232-236. Ayrıca bu çalışmada İbn Teymiyye'nin selef tefsirinde tezat ihtilâfı bulunmadığını söylediği ileri sürülmektedir ki bu doğru değildir.

³ Örneğin bk. Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim es-Sarsarî el-Bağdâdî, *el-İksir fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 1977), 42; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1: 158; Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1420), 155-156; Ferruh Kahraman, "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 104-105; Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", 235.

⁴ Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir*, 146. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin açıklamalarından hareketle ihtilâf olgusuna büyük oranda lafız/metin merkezli yaklaşılmaktadır. Yine ihtilâf nedenlerine de bu perspektiften bakılmaktadır. Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsir*, 120, vd., 182, 185 vd.

⁵ Bk. Kahraman, "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", 97, 101-104. Çalışmada tezat ihtilâfı yerine *yanlış yönelişler şeklindeki farklı yorumlar* teklifi yapılmakta ve bir yönelişin doğruluğu veya yanlışlığı belirlenirken Sünnî kabuller merkeze alınmaktadır. Çalışmada yanlış yönelişten kaynaklanan yorumlar (tezat ihtilâfı) da sahâbe sonrası nesillere hasredilmektedir. Bk. "Tefsirde Tenevvu ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği", 104; Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar*, 137, 150-151, 154-155.

⁶ Bk. Mehmet Zeki Süslü, *Kur'an Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 18-19, 80-82. Tespitlerimize göre tefsirde sahâbenin ahkam konularının dışında da telifi mümkün olmayan ihtilâfları vardır.

sıl açıklandığını incelemeyi gerektirmektedir. Daha sonra kavramsal ayrımlara göre sahâbenin tefsir ihtilâfının hangi türden olduğuna yönelik görüşlere yer verilecek ve kendi değerlendirmelerimizi yapacağız. Bize göre sahâbe tefsirinde birbiriyle bağdaştırılması mümkün gözükmeyen ihtilâflar bulunmaktadır. O halde makalede cevabını araştıracağımız bir diğer sorun şudur: Sahâbe vahyin diline ve bağlamına yakinen vakıf olmasına rağmen nasıl olur da birbiriyle telifi mümkün olmayan ihtilâflara düşmüşlerdir? Bu durum nasıl açıklanabilir ve nedenleri nelerdir? Makalenin ele alacağı meseleler bunlarla sınırlı olup sahâbenin tefsir kaynakları, bu tefsirin hüccet değeri, tefsirde hangi sahâbilerin öne çıktığı, sahâbe tefsirindeki isnatların güvenilirliği, sahâbe tefsirindeki ihtilâflar karşısında hangi yöntem ve tercih kaidelerinin uygulandığı veya uygulanacağı gibi birçok alt problem makalenin sınırlarının dışında kalmaktadır.

1. TELİF VE TERCİH ARASINDA İHTİLÂFLARIN TASNİFİ

Tefsir ilminde ihtilâf sorununun ilişkili olduğu hususlardan biri, âyet ve lafızların anlamları konusunda ortaya çıkan görüşlerdir.⁷ Tefsir ihtilâflarının keyfiyeti sorunu hem klasik hem de son dönemde ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik dönemde İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) önemli açıklamalar yapmışlardır.

İbn Teymiyye ihtilâfı ikiye ayırmaktadır. O, birinci tür ihtilâfa tenevву⁸, ikinci sine de tezat ihtilâfı demektedir. Tenevву⁸ ihtilâfının bir tanımını yapmasa da bu bağlamda yer verdiği bazı örneklerin akabinde bu tür ihtilâfların birbiriyle çelişmediğini ve telif edilebilir olduğunu ifade etmektedir. Tezat ihtilâfını ise açıkça ister aslî isterse de fer⁹ konulara olsun birbiriyle çelişen görüşler olarak açıklamaktadır.⁸ O, tenevву⁸ ihtilâfını açıklarken temelde lafızların çok anlamlılığına dikkat çeker. Ortaya çıkan açıklamalar esasen ilgili lafızların kapsamına giren açıklamalar olup çeşitlilik ifade eden ihtilâflardır. Onun yer verdiği lafızlar; 1) mütekâfîe,⁹ 2) âm,¹⁰ 3) müşterek¹¹ ve 4) mütevâtîe¹² lafızlardır. Bunlar âyetlerde

⁷ İhtilâf problemi bir de âyetler arasında zıtlığın bulunup bulunmaması açısından ele alınmaktadır. Bk. Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr, 2. Baskı (Kahire: Dâru't-türâs, 1973), 40-42, vd.

⁸ Takiyyüdin Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Teymiyye, *İktidâu's-şirâdi'l-müstakim li muhâlefeti 'aşhâbi'l-cahim*, thk. Abdülkerim b. Nâsir el-'Akl (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.), I: 132-134.

⁹ Bu lafızların delâlet ettikleri müsemmâ tek olup sıfatları farklıdır. [Bk. Takiyyüdin Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselâm b. Teymiyye, *Muqaddime fi usulî't-tefsir*, thk. Adnân Zarzûr (Dımaşk, y.y., 1972), 38-41.] Bunun tefsirdeki örneği "الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ" (el-Fâtihâ 1/6) lafzı hakkında varid olan açıklamalardır. Bu terkip; Kur'an, İslâm, sünnet ve cemaat, kulluk yolu, Allah ve Rasûlüne itaat gibi şeylerle tefsir edilmiştir. Bunların hepsi aslında tek bir müsemmânın farklı vasıflarıdır. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 41-42.

¹⁰ Bu lafız bağlamında yapılan tefsirler, onun kapsamına giren türler (nev') hakkında örnek kabilinden yapılan açıklamalardır. Örneğin, "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنَ اللَّهِ" (el-Fâtir 35/32) âyetinde âm lafızlarla bahsedilen üç grup insanın kimler olduğuna dair örneklemeler böyledir. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 43-44.

¹¹ Bu tür lafızların tefsirine örnek, "فَسَوْرَةٌ" (el-Müddessir 74/51) kelimesidir. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 49-50.

¹² Böyle lafızlarla bazen, onun kapsamındaki iki türden veya şahıstan biri kastedilir. Buna, "فَقَدَّالِي" (en-Necm 53/8) ifadesinin faili hakkındaki açıklamalar örnek verilmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 50.

yer alan lafızların cinsiyle ilgilidir. Bazen de ihtilâf bizzat tefsirlerin mütekârib lafızlardan oluşmasıyla ortaya çıkar.¹³

Necmeddîn et-Tûfi de tefsir ihtilâflarını tezat olanlar ve böyle olmayanlar şeklinde iki kısımda incelemektedir. O, tezat veya tenâküz içerenlere, “فُرُوء” (el-Bakara 2/228) lafzıyla ilgili ihtilâfı örnek vermektedir. Ona göre buradaki tevillerden biri temizlik, diğeri de hayız süresini ifade etmek üzere birbirleriyle tezat ve tenâküz içermektedir. Zıtlık içeren bu tevillerden ancak biri muradı ifade etmektedir. Çünkü her ikisini de cem’ ederek uygulamak imkansızdır.¹⁴ Dikkat edilirse Tûfi, İbn Teymiyye’nin açıklamalarından ayrı olarak farklı bir durumu vurgulamaktadır ki o da her iki görüşün dış dünyada uyumlu bir şekilde uygulanmasının imkansızlığıdır. Diğeri bir ifadeyle her iki görüşü aynı zamanda ve mekanda uygulamak karmaşaya neden olacaktır. Zira pratikte farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu sebeple her ikisi birden değil, sadece biri Allah’ın muradını ifade etmektedir. O halde bir ihtilâfı tezat olarak görebilmemizin kriterlerinden biri, ilgili görüşlerin aynı zamanda ve mekanda telif edilememesi ve uyumlu bir şekilde uygulanmasıdır.

Tûfi tezat ihtilâfının karşısına ise birbiriyle çatışma içermeyen ve uyumlu hale getirilebilir olan ihtilâfları yerleştirmekte ve bunlar için görüşlerin çoğalmas (تعدد الأقوال) ifadesini kullanmaktadır. O da İbn Teymiyye gibi bu tür ihtilâfların nedeni olarak lafızların çok anlamlı olmalarını sebep göstermektedir. Ancak burada da İbn Teymiyye’den farklı bazı açıklamalar getirmektedir. Onun ifadelerine göre: “Eğer lafız bu görüşlerin hepsine de muhtemelse ve lafızdan kastedilenin onlar olması mümkünse, lafzı mümkün olanların tamamına hamletmek gerekir.”¹⁵ Burada zikredilen “lafızdan kastedilenin onlar olması mümkünse” kaydı son derece önemlidir. Şöyle ki, lafız hangi türden olursa olsun kendi başına onun çok anlamlı olması yeterli görülmemekte, aynı anda muhtemel anlamların hepsinin Allah’ın muradı olarak kabul edilmesi mümkünse ancak ilgili tüm görüşler caiz olabilmektedir. Burada Allah’ın muradı ifadesinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Konuya temas eden bir diğeri müellif Şâtıbî de ihtilâfları iki kategoride incelemektedir. Ancak o yukarıdaki kavramlardan farklı olarak birinci tür görüş farklılığına hakikî ihtilâf, ikinci tür görüş farklılığına da zahirî ihtilâf demektedir. İlki, şeri’ atın kesin bilinen hususlarına aykırı ve hatalı olanlar; ikincisi de görünüşte bir ihtilâf olup gerçekte böyle olmayanlardır. O hakikî ihtilâfların ayrıca heva ve heveslerden kaynaklandığını ve bunları çeşitli maksatlarla heva ve heveslerine tabi olanların ihtilâfı olarak görmektedir. Zahirî ihtilâfları ise bundan ayırt etmekte ve

¹³ Örneğin, “تَيْسَل” (el-En’âm 6/70) lafzının hapsedmek, rehin almak vb. lafızlarla açıklanması tezat türünden değildir. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 51, 53.

¹⁴ Tûfi, *el-İksir fi ‘ilmi’t-tefsir*, 41.

¹⁵ Tûfi, *el-İksir fi ‘ilmi’t-tefsir*, 41.

birbiriyle telif edilebilirlik niteliğine sahip olduğunu düşünmektedir.¹⁶ Onun tespit ettiği, konumuzla doğrudan ilgili zahirî ihtilâf sebepleri şöyledir: İhtilâflar bazen ı) lafzın geniş kapsamlı olmasına,¹⁷ ıı) hakikî veya mecazî anlam içermesine¹⁸ dayanır. Bazen ııı) lafzın hem lügat hem de murad edilen anlamının açıklanmasıyla¹⁹ oluşur. Bazen de ıv) lafzın tevili sürecinde²⁰ ve v) manaların geniş tutulması²¹ maksadıyla ortaya çıkar. Mezkur hususlarda ortaya çıkan ihtilâflar hakikî değil, daima zahirîdir.

Son döneme bakıldığında konuyla ilgilenenlerin İbn Teymiyye ve Şâtıbî'den oldukça etkilendikleri anlaşılmaktadır.²² Örneğin Ö. N. Bilmen (ö. 1971) tenevву´, zahirî ve hakikî ihtilâf kavramlarını bir arada kullanmaktadır. Gerçekte birbiriyle çelişen görüşlere hakikî, çelişmeyenlere de tenevву´ veya zahirî ihtilâf demektedir.²³ Tanım ve kavramlar bağlamında önceki âlimlerden etkilenmiş olsa da o, ihtilâfî daha geniş düzeyde tanımlamakta ve hem Kur'an'da zıtlık bulunduğu iddialarını hem de tefsir farklılıklarını "tefsirde ihtilâf" kavramına dahil etmektedir.²⁴ Onun, tenevву´/zahirî ihtilâfla ilgili zikrettiği gerekçeler İbn Teymiyye'nin açıklamalarıyla aynıdır. Ayrıca o, hakikî ihtilâfları bidat ehli kimselere tahsis etmekle²⁵ de Şâtıbî ile aynı kanaati benimsemektedir.

Meselenin müstakil olarak ele alındığı bir başka çalışmada ise tenevву´ ihtilâfı, "birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar" şeklinde ifade edilmekte ve tali meselelerle ilgili olduğu, birbiriyle çelişmediği düşünülmektedir. Bununla birlikte sonuçta aynı manayı ifade eden farklılıklar mutlak tenevву´ ve geniş kapsamlı lafız-

¹⁶ Ebü İshak İbrahim b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubejde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (Suûd: Dâru İbn Affân, 1997), 5: 210, 221.

¹⁷ Buna örnek, "الْمَنْ" ve "السُّلُو" (el-Bakara 2/57) lafızlarıdır. Lafızlar, onlar kapsamında söylenen tüm anlamları kapsamaktadır. [Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 211.] Şâtıbî'nin bu yaklaşımı İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği müttekâfie, mütevâtî veya âm lafızlar bağlamındaki açıklamalarına benzemektedir.

¹⁸ Örneğin, "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْحَيِّ" (er-Rûm 30/19) âyetindeki canlı veya ölü olma lafızları hem mecaza hem de hakikî anlama hamledilmiştir ki bunlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 215.

¹⁹ Örneğin, "مُؤَيِّنٌ" (el-Vâkı'â 56/73) lafzından maksadın yolcular olduğu, ayrıca onun çölde bir araziye gitmek anlamına geldiği söylenmiştir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 212.

²⁰ Şâtıbî'ye göre ihtilâf, zahirî manadan delilin gösterdiği manaya hamledilirken lafzın tevilde ortaya çıkar. Lafzın zahirî manaya hamledilmemesi ve tevil edilmesi konusunda ittifak vardır. Ancak tevilde farklılıklar ortaya çıkabilir. O, bu durumun zahiren teşbihi anımsatan lafızlarda söz konusu olduğunu düşünür. [Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 216.] Bu açıklama tartışma götürür. Zira müttekaddimin ve müteahhirin ulemanın bu gibi âyetlerin tevili konusundaki yaklaşımları farklıdır. Öncekiler tevil edilmemesi ve tevifz edilmesi gerektiğini savunurken, sonrakiler tevili gerekli görmüşlerdir. Bk. Muhyiddin Ebü Abdullah b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 19, 21, vd.

²¹ Müfessirler burada muhtemel anlamları zikredip, bunların tercihi konusunda bir ihtilâftan veya birini tercih edip diğerlerinin geçersiz olduğundan bahsetmez. [Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5: 215.] Böyle bir yaklaşım da tartışılır. Zira bu tür tavrın gerekçelerinden biri görüşlerin kaybolmaması ve sonraki kuşaklara aktarılması olup, onların bu görüşler arasında çeşitli kaide ve asıllara göre tercihlerde bulunmasının istenmesidir. Bk. Tûfî, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 43-44.

²² Cevdet Bey de ihtilâf konusunu işler. Ancak söyledikleri İbn Teymiyye'den mülhemdir. Bk. Cevdet Bey, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 53-57.

²³ Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 153, 158.

²⁴ Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 154.

²⁵ Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 1: 155-156.

ların altına giren hususlara dair yapılan farklı tefsirler de nisbî tenevву´ şeklinde ayırt edilmektedir.²⁶ Bu ayırımın niçin yapıldığı ve hangi problemi çözdüğü hususunda herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir. Ayrıca tenevву´ ihtilâfının mahiyetine dair söylenenler de İbn Teymiyye'nin söylediklerini aşan hususlar değildir. Tezat ihtilâfı da “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” olarak açıklanmakta ve birbiriyle zıtlık oluşturduğu, meselenin aslıyla ilgili olduğu, bir kısmının hata bir kısmının da heva-hevese tabi olma neticesinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.²⁷ Özü itibarıyla İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin önceden ifade ettikleriyle aynı olan bu yaklaşımdaki temel sorun, zıtlığın neye göre oluştuğudur. Diğer bir ifadeyle iki farklı tefsirin birbiriyle çeliştiğini, birinin yanlış yönelişten veya hatadan kaynaklandığını söyleyebilmemizin kriteri belli değildir. Araştırmacının verdiği iki örneğe bakıldığında her ikisinde de sünnî düşüncedeki kabulün merkeze alındığı, diğer görüşlerin hatalı olduğunun, heva veya hevesten kaynaklandığının iddia edildiği görülmektedir²⁸ ki bu objektif bir yaklaşım olarak kabul edilemez.

Arap dünyasında yapılan bir başka araştırmada özellikle tenevву´ ihtilâfının tanımıyla ilgili bazı önemli değerlendirmeler yapılmaktadır. Öncelikle tenevву´ ihtilâfının şöyle bir tanımı verilmektedir: Âyetin, birbiriyle çelişmediği ve sahih olduğu sürece kendisi hakkında söylenenlerin tamamına hamledilmesidir. Bu tanımın dakik olmadığı belirtilmektedir. Şöyle ki burada görüşlerin kendi zâtları açısından sahih oldukları esas alınmakta, ancak nassın onlara muhtemel olup olmadığı göz ardı edilmektedir. Çünkü ileri sürülen görüşler ya da rivayetler kendi içlerinde sahih olsalar da bazen nas onların tamamını kapsamayabilir. Diğer taraftan burada, tenevву´ ihtilâfı olarak görülen tefsirlerin tamamının sahih olduğu da düşünülmektedir. Fakat bu ihtilâf kapsamına giren kimi görüşler bazen hatalı olabilir. Bu açıklamalara, “sahihlik, zaten tenevву´ olarak görülmesi muhtemel olanlar içindir” şeklinde itiraz edilebilir. Durum böyle de olsa, sahihliğin tenevву´ kapsamına girenlerin tamamı için geçerli olması şart değildir. Bu durumlar dikkate alınarak yeniden şöyle tanım yapılmaktadır: Tenevву´ ihtilâfı, âyetin manası hakkında sıhhatinden dolayı ister tamamının kabulü mümkün olsun isterse de hatalı olmasından dolayı bazılarını reddetmek mümkün olsun birbiriyle çelişmeksiz varit olan görüşlerdir.²⁹ Bu tanımlamaya göre karineler dikkate alındığında tenevву´ kapsamındaki her görüşün âyette kastedildiğini söylemek mümkün değildir. Tezat ihtilâfı ise birini kabul etmek diğerini reddetmeyi gerektirecek şekilde âyet hakkında iki zıt görüşün varit olması, şeklinde tanımlanmaktadır.³⁰

²⁶ Bu görüş için bk. Kahraman, “Tefsîrde Tenevву ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 101-103.

²⁷ Kahraman, “Tefsîrde Tenevவு ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 103-104.

²⁸ Örnekler için bk. Kahraman, “Tefsîrde Tenevவு ve Tezâd İhtilâfı Ayırımının Yetersizliği”, 104-105.

²⁹ Bk. Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*, 120-121, 124.

³⁰ Muhammed Salih, *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*, 146.

Bu yaklaşımda da bazı belirsizlikler söz konusudur: Araştırmacı, tenevву‘ tanımına uygun bir şekilde, tenevву‘ kapsamındaki ihtilâfların iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci durumda tüm görüşler aynı âyetin muradını ifade etmesi bakımından geçerlidir. İkinci durum da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisinde, karinelere göre manayı daha iyi beyân ettiğinden görüşlerin biri tercih edilir, ancak birinin tercihi diğerlerinin hatalı olduğunu ifade etmediği gibi terk edilmesini de gerektirmez. İkincisinde ise sadece biri tercih edilir, diğerleri reddedilir. Çünkü diğeri sahih de olsa, onu reddetmeyi gerektiren bir karine söz konusudur.³¹ Burada bazı tenevву‘ ihtilâfının karinelere göre reddedilebildiği, birinin kabulünün diğerlerini saf dışı bırakmayı gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu durum tezat ihtilâfı için de söz konusudur. Her ne kadar orada birbiriyle çelişiklik merkeze alınsa da sonuçta orada da her iki görüşten biri kabul edilip, diğeri reddedilmektedir. Eğer hem tezat hem de tenevву‘ ihtilâfında bazı görüşler kabul edilip diğerleri reddedilebiliyorsa ve bu durumu karinelere varlığı sağlıyorsa, o zaman ihtilâf olgusunun çelişiklik veya lafızların çok anlamlılığı açısından kurgulanması kendi başına yeterli olamamaktadır. Diğeri bir ifadeyle, çok anlamlılık ileri sürülen muhtemel anlamların tamamını kabul etmemizi gerektirmiyorsa ve âyette/lafızda kastedilebilirlik durumu esas alınıyorsa, o zaman ihtilâf meselesinde “Allah’ın muradı” olgusunun önemi ortaya çıkmaktadır.

Tenevву‘ ve tezat ihtilâflarına dair yapılan açıklamaların hemen hemen tamamında lafzın çok anlamlılığı ya da görüşlerin çelişik anlamlara sahip olup olmaması esas alınmaktadır. Bu durum ihtilâf olgusunun çok anlamlılık-zıt anlamlılık ihtimali dikkate alınarak metinden okura/yorumcuya doğru hareket eden bir yaklaşımla kurgulandığını düşündürmektedir. Halbuki çok anlamlılık tüm görüşlerin doğruluğunu her zaman garantileyemiyor ve bazıları reddedilebiliyorsa bunun nedeni, işin temelinde murad olgusunun bulunmasıdır. Eğer öyleyse, ihtilâf olgusunda metinden/lafızdan okura/yorumcuya değil, mütekellimden, diğeri bir ifadeyle murad olgusundan okura/yorumcuya doğru hareket eden bir yaklaşımın esas alınması gerekmektedir. Ayrıca bu durum özellikle metin veya lafızdan hareketle çok anlamlılığa-zıt anlamlılığa gönderme yapan “tenevву‘ ve tezat” kavramlarının yerine daha kuşatıcı istilâhların kullanılması gerekliliğini de ortaya koymuş olmaktadır.

Hem bu durumu hem de konunun başından beri yapılan bazı açıklamaları da dikkate alarak tefsirde ihtilâf olgusunu zahirî ve hakikî ihtilâf olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür: Âyetler çerçevesinde Allah’ın muradı olması mümkün olan ve belli bir muhatap tarafından aynı zaman ve mekânda uyumlu bir şekilde kabul edilebilen ihtilâflara zahirî, edilemeyenlere de hakikî diyebiliriz. Buradaki Allah’ın muradı; âyet/lafız ister çok anlamlı isterse de çelişik anlamlı olsun onun tefsiri sadedinde ileri sürülen görüşlerin kabul edilebilirliği veya red-

³¹ Muhammed Salih, *İhtilâfu’s-selef fi’-tefsir*, 145-146.

dedilebilirliğinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Muradın tespitinde ise tefsir sürecinde kullanılan (iç ve dış) bağlam bilgisi ile diğer karineler esas alınacaktır. Mezkûr tanımlamada vurgulanması gereken diğer bir husus, ilgili görüşlerin muhataplar tarafından aynı zaman ve mekanda uyumlu bir şekilde anlaşılabilir olması ve farklı uygulamalara imkan vermemesidir. Aynı mekandaki farklı uygulamalar ile özelde, karmaşaya sebebiyet verecek olanlar kastedilmektedir. Zira aynı zamanda ve mekanda/bölgede hem tuhur hem de hayız hükmünü uygulamak imkân dahilinde değildir. Hayız ve tuhur anlamının birlikte kabulü, farklı bir uygulama ve haliyle de karmaşa doğuracağından dolayı mümkün değildir.

Bu duruma ayrıca tenevvu' ihtilâfı bağlamında çokça yer verilen “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ” terkiibini örnek vermek mümkündür. Şii tefsirlerde buradaki doğru yol; Şia'nın yolu, velâyet ve masum imamlar şeklinde açıklanmaktadır.³² Sünnî tefsirlerde ise Ehl-i Sünnet'i çağrıştıracak şekilde buradaki yol, “sünnet ve cemaat”, Hulefâ-yi Râşidîn'in yolu, Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi sahâbesinin yolu olarak izah edilmektedir.³³ Bu terkip bağlamında zikredilen her iki görüşü, âyete muhatap olanların uyumlu bir şekilde anlayıp tasavvur edebilmesi mümkün değildir. Zira her iki görüşün birbirinden farklılığı malumdur. Burada lafzın umumi veya çok anlamlı olması görüşlerin tenevvu' olarak görülüp görülmemesinde ciddi bir fonksiyon icra edememektedir. O halde zahirî veya hakikî ihtilâf meselesinde; murad olgusu, bağlam/karine, uygulamada farklılığın ve muhatapların beraberce düşünürken tasavvurlarında bir belirsizliğin meydana gelip gelmemesi gibi hususların dikkate alınması gerekmektedir.

2. SAHÂBE TEFSİRİNDE HAKİKÎ İHTİLÂF PROBLEMİ

Sahâbenin âyetleri anlama ve tefsir etme hususundaki tavrıyla ilgili klasik kaynaklara bakıldığında bazı tespit ve değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan konumuzla ilgili olarak özellikle re'yle tefsir meselesi bağlamında sahâbe tefsiri de gündeme getirilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî (ö. 333/944), sahâbenin Kur'an'ı kendi re'yleleriyle tefsir ettikleri ve ondan hükümler istinbat ettikleri konusunda icmâ bulunduğunu ifade etmektedir.³⁴ Onların re'yle tefsir yapmaları, bazı tefsirlerinin hatalı olabileceğine veya birbirleriyle hakikî ihtilâf oluşturabileceğine imkân sağlamaktadır.

³² Bk. Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-ulûm, 2005), 1: 34; es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Beirut: Müessesetü'l-'alemî, 2006), 1: 119; es-Seyyid Mustafâ el-Humeynî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Müessesetü tanzim ve neşr âsâri'l-İmâmi'l-Humeynî (Kûm: Matbaatü müesseseti'l-'urûc, 1418), 2: 78.

³³ Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-basit*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430), 1: 529-530; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 42.

³⁴ Mâtürîdî'nin bu izahları için bk. Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu't-te'vilât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283, 1b.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tespitleri de bu yöndedir. Onun açıklamalarına göre İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahâbiler kendi fikirleriyle âyetler hakkında açıklamalar yapmışlardır. Bu, re'yle tefsir olup, onları Rasûlullah'tan işitmemişlerdir. Onlar bazı âyetlerin tefsirinde, birbirleriyle uyumlu hale getirilmesi mümkün olmayacak tarzda ihtilâfa da düşmüşlerdir. Bunların her birini Rasûlullah'tan işitmiş olmaları imkânsızdır.³⁵ Gazzâlî'nin bu görüşlerine rağmen İbn Teymiyye ve Tûfi, Rasûlullah'ın Kur'an'ı baştan sona sahâbeye tefsir ettiğini ileri sürmektedir.³⁶ Ancak onlar da sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâfların bulunduğunu ifade etmektedir.

İbn Teymiyye şöyle bir varsayımda bulunmaktadır: Sahâbe Kur'an'ın tefsirinde çokça ihtilâf etmiştir. Şayet onlar, tefsir bilgisini Rasûlullah'tan almış olsalardı ihtilâf etmezlerdi. İbn Teymiyye buna, sahâbe tefsirinde ihtilâfın bulunduğunu, ancak bunların çoğunun tenevvi' kabilinden olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Daha sonra, az da olsa sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfının görüldüğünü söylemektedir.³⁷ Sahâbenin tefsir ihtilâflarının çoğunu onun tenevvi' kabilinden görmesinin arkasında, sahâbenin otoritesini muhafaza etme gayreti ve özellikle de tefsirde re'yden ziyade rivayete dayanılması gerektiğini düşünmesi yatmaktadır.³⁸

Tûfi'nin konu hakkındaki düşünceleri özellikle, tezat ihtilâfına dair verdiği örnek üzerinden tespit edilebilir. Hatırlanırsa, o, bu bağlamda "قروء" lafzı hakkındaki görüş farklılığını tezat olarak nitelemişti. Bu konudaki ihtilâfın esasen sahâbeye dayandığı bilinmektedir.³⁹

Şâtıbî'nin ise bu konudaki yaklaşımı farklı görünmektedir. Ona göre ihtilâf kabilinden zikredilen farklı tefsirlerin tamamı zahirî ihtilâftır. Hakikî ihtilâf heva ve hevesine tabi olanların ileri sürdükleri görüşler için söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Şâtıbî'ye göre, sahâbenin herhangi bir şekilde heva ve heveslerine dayanarak âyetleri tefsir edecekleri düşünülmemeyeceğinden, onların ihtilâfları, hakikî değil, zahirî ihtilâf olarak kabul edilecektir. Bu durumda Şâtıbî'nin İbn Teymiyye ve Tûfi'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Cevdet Bey ve Bilmen'in tavrı da bu yöndedir. Her ikisi de tezat ihtilâfının rivayet tefsirinden dirayet tefsirine geçildikten sonra görülmeye başlandığını ileri sürmektedir. Onların hakikî ihtilâflara verdiği örnekler arasında

³⁵ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 343.

³⁶ Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 35; Tûfi, *el-İksir fi 'ilmi't-tefsir*, 35.

³⁷ İbn Teymiyye burada "ihtilâf-ı tenâkuz ve ihtilâf-ı muhakkak" ifadelerini kullanmaktadır: "واما ما صح عن ومع هذا فلا بد من اختلاف محقق بينهم كما يوجد مثل ذلك في"، "السلف انهم اختلفوا فيه اختلاف تناقض فهذا قليل بالنسبة الى ما لم يختلفوا". Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 54; a.mlf., *Mecmû 'u fetâvâ* (Medine: Mucemma 'u'l-Melik Fahd li'd-dübâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 2003), 5: 159-160, 162; Müsait b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *Şerhu muqaddime fi usûli't-tefsir*, 2. Baskı (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1438), 123-124.

³⁸ Buna dair bir değerlendirme için bk. Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilâfları", 236-238.

³⁹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. İslam Mansûr Abdullhumejd, v.dğr. (Kâhire: Dâru'l-hadis, 2010), 2: 507-515.

bazı şii, mu‘tezilî, tasavvufî ve felsefî yorumların yer aldığı görülmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte onlar, bazı kıssalarda müphem olarak bırakılan şahıs, zaman, mekân, olay gibi hususların beyan edilmesi sadedinde ileri sürülen birbirinden farklı yorumları da hakikî ihtilâf olarak görmektedirler.⁴¹ Bilindiği üzere sahâbiler bu konularda ehl-i kitaptan nakillerde bulunmuşlardır. Sözelimi Hz. Adem ve Hz. Havvâ’nın yaklaşmaları yasaklanan ağacın hangi tür olduğu konusunda İbn Mes‘ûd ile İbn Abbas’tan farklı görüşler nakledilmektedir.⁴² Bu durum Cevdet Bey ve Bilmen’in hakikî ihtilâf bağlamında zikrettiği örneklerle, bu ihtilâfın dirayet tefsiri döneminde görüldüğüne ilişkin iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca Bilmen, “قروء” lafzıyla ilgili ihtilâfı da tezat/hakikî olarak görmemektedir.⁴³

Tefsirde ihtilâf meselesine temas eden âlimlerin yukarıda sunulan görüşlerinden hareketle, sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâf bulunup bulunmadığı değişkenlik göstermektedir. Bazıları sahâbe tefsirinde tezat ihtilâfı bulunduğunu veya onların tefsirde telifi mümkün olmayan görüşler ileri sürdüklerini söylerken, bazıları onların ihtilâflarının görünüşte olduğunu düşünmektedir. Bir önceki başlıkta hakikî ihtilâfın tanımı bağlamında zikredilen hususları dikkate aldığımızda bize göre, sahâbenin bazı farklı tefsirlerinin hakikî ihtilâf olarak görülmesi mümkündür.

2.1. Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Örnekleri

Sahâbenin bazı âyetler veya âyetlerde yer alan lafızlar hakkında farklı tefsirler yaptıkları görülmektedir. Bu çerçevede makalenin sınırlılığını dikkate alarak sadece beş örnekle yetineceğiz:

1) “إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرَ” (en-Nisâ 4/31) âyetinde zikri geçen “كَبَائِرَ” lafzının kapsamına hangi günahların girdiği hususunda sahâbenin ihtilâf ettiği bilgisine yer verilmektedir.⁴⁴ İbn Mes‘ûd’dan nakledildiğine göre büyük günahlar Nisâ sûresinin 30. âyetine kadar olan kısımda zikredilenlerdir. Ondak nakledilen başka bir habere göre büyük günahlar; şirk koşmak, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek veya onun rahmetinden emin olmaktır. Hz. Ali’den aktarılan rivayete göre ise büyük günahlar yedidir. Bunlar; şirk koşmak, cinayet işlemek, iffetli/evli (muhsan) kadınlara iftira atmak, yetim malı yemek, faiz alıp vermek, savaştan kaçmak ve İslâm’a girdikten sonra tekrar cahiliye adetlerini benimsemektir. İbn Ömer’e göre ise büyük günahlar dokuz olup bunlar; şirk, iftira, cinayet, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, anne-babaya itaatsizlik etmek, faiz alıp

⁴⁰ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 56-60; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 154-156, 158-160. Kahraman da böyle düşünmektedir. Bk. Kahraman, *Tefsirde İhtilâflar*, 154-155.

⁴¹ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 57; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 159.

⁴² Bk. Vâhidî, *et-Tefsiru’l-basîf*, 2: 382.

⁴³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1: 158.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 10: 77; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 3: 480.

vermek ve Beyt-i Haram'da yasak şeyleri yapmaktır.⁴⁵ İbn Abbas ise bir rivayete göre işlendiğinde Allah'a isyan edilmiş olan her şeyin, diğer bir rivayete göre de Kur'an'da vaîd olarak zikredilen her hususun büyük günah olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Râzî, İbn Mes'ûd'an nakledilen ilk görüşü, büyük günahları 30 âyette zikredilen günahlarla sınırladığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Esasen İbn Mes'ûd'un burada bir tahsis yaptığı tartışılır. Muhtemelen o, muhatabının durumunu dikkate alarak, "büyük günahlar için şu âyetlere bak" kabilinden bir açıklama yapmış olabilir. Başka bir bağlamda da onun, kendine sorulan soruya cevap olarak ikinci rivayette belirtilen hususları söylemesi mümkündür. Böyle bakıldığında o, kebâir lafzını, bazı günahları zikrederek örneklendirmiş olduğundan onun açıklamaları zahirî (tenevву') ihtilâf olarak görülebilir. Hz. Ali ve İbn Ömer'den nakledilen her iki rivayette zikredilenler de birbirine yakın şeylerdir. Ancak İbn Abbas'ın ilk rivayette belirtilen görüşü daha dikkat çekicidir. Zira o, hemen hemen tüm günahları kebâir kısmına dahil etmiş olmaktadır. Bu sebeple Râzî, âyette açıkça büyük ve küçük günah ayrımı yapıldığından, onun görüşünün yanlış (batıl) olduğunu ifade eder.⁴⁷ Umumluk ve hususluk açısından bakıldığında İbn Abbas'tan gelen bu rivayet diğer sahâbilerin rivayetlerinde ifade edilenlerden bir hayli farklılaşmaktadır. Farklı sonuçlar doğuran mezkûr görüşlerin hepsini uyumlu bir şekilde tasavvur etmek mümkün olmadığı gibi telif/cem' etmek de kolay görünmemektedir.

ii) "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَابِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ" (el-Hicr 15/87) âyetinde bahsedilen seb'î mesânî ile ne kastedildiği hususunda da sahâbe arasında ihtilâf bulunmaktadır. Bu; Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Ebû Hüreyre ve Ubey b. Ka'b'dan nakledilen rivayetlere göre Fâtihâ sûresidir. Yine Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas'a nispet edilen haberlere göre de seb'î tivâl'dir. İbn Abbas'tan ayrıca iki rivayet daha nakledilmektedir. Birincisine göre mezkûr kavram hem Fâtihâ hem de seb'î tivâl'i ifade etmektedir. İkincisine göre ise Kur'an'ın tamamı seb'î mesânî'dir.⁴⁸

İlk iki görüşle ilgili rivayetler kendi aralarında bir ihtilâf olarak görülebilir. Nitekim biri mezkûr terkibi Fâtihâ, diğeri uzun yedi sûre olarak açıklamaktadır. Ancak İbn Abbas'tan gelen her iki görüş ise bunların bir ihtilâf olmadığını, İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği üzere cins bir lafzın kapsamına giren hususlara dair birer açıklama ya da örneklendirme türü görüşler olduğunu düşündürmektedir. Buna göre mahut görüşlerin her biri, bir tür zahirî (tenevву') ihtilâf olarak görü-

⁴⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûdb. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1992), 1: 476.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 76-77.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 77.

⁴⁸ Rivayetlerin tamamı için bk. Bk. Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Gîza: Merkezü hicr, 2003), 8: 645-651.

lebilir. Nitekim İbn Kesîr de bu yönde düşünmektedir. Yer verilen görüşlerin, daha açıkçası Fâtihâ, yedi uzun sûre ve Kur'an'ın tamamı aslında bir şekilde tekrarlanma özelliğine sahiptir. Hepsinde tekrar edilme özelliği müşterek olarak bulunduğundan, ilgili lafızla mezkûr görüşlerin tamamının kastedildiği söylenebilir. Bu durumda onlar arasında bir zıtlığın bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

Biz önceki başlıklarda, bir lafzın çok anlamlı olmasının, ilgili tüm görüşlerin kastedildiğini iddia etmek için yeterli olmadığına, Allah'ın muradı, âyetlerin bağlamı ve muhatapların her görüşü uyumlu bir şekilde anlayabilmeleri gibi hususların dikkate alınması gerektiğine dikkat çekmiştik. Bunlardan önce lafızların müşterek, mütevâtî veya mütekâfîe oluşları dikkate alındığında ileri sürülen her görüşün kabul edilebilirliği veya kolayca reddedilemezliği sorunu ortaya çıkar. Örneğin mezkûr kavramla Şii müfessirler de özellikle yedi imamın ve Kâim İmam'ın (Mehdî) kastedildiğini ileri sürerler.⁵⁰ Nitekim Kâim İmam kıyamete doğru “tekrar” geleceği için ve diğer imamlar art arda gelerek “tekrarlandıkları” için, seb'i mesânî ile onların da kastedilmesi muhtemeldir. Âyetteki mesânî lafzının “tekrar” anlamına gelmesi tüm âyetlerde veya sûrelerde (ya da onların içindeki konularda) tekrar özelliği bulunduğu için görüşlerin her birini olumlamak metinden/lafızdan hareket etmeyi ifade eder.

Âyetteki lafzın mücmel olduğu, dolayısıyla da muradın tayin edilmesi için dile ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bununla birlikte Fâtihâ'yı ifade eden görüşlerin haricindeki iddialar, bazı itirazlardan da halî kalamamaktadır. Örneğin lafızla Bakara'dan itibaren yedi uzun sûrenin kastedildiği iddiasına bazı alimler ilgili lafzın/âyetin mekkî oluşunu dikkate alarak itiraz ederler. Buna göre âyet mekkî olduğu için, çoğu medenî olan Bakara ve devamındaki uzun sûrelerin kastedilmesi mümkün değildir.⁵¹ Kur'an'ın tamamının seb'i mesânî kabul edilmesi ise âyetin zahirine muhalif düşmektedir. Çünkü lafzın devamında ayrıca Kur'an lafzı zikredilmektedir. Eğer ilk lafızla da Kur'an'ın tümünün kastedildiği söylenirse, bu durumda âyette iki defa Kur'an'ın verildiği ifade edilmiş olur ki atıf muğayeret gerektirdiğinden bu doğru gözükmemektedir.⁵² Anlaşılacağı üzere tüm görüşlerin kastedildiği ileri sürüldüğünde, muhatapların zihninde belirsizlikler hasil olacaktır. Bu durumda muradı daha da husûsî bir anlama hasretmenin gerektiği anlaşılmaktadır.

111) Yine “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ” (el-Bakara 2/238) âyetindeki “orta namaz” hakkındaki ihtilâfî örnek verebiliriz. Bu namaz; Hz. Ali, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ümmü Seleme, Semüre b. Cündeb, el-Berâ b. Âzib ve Ümmü Habîbe'den gelen rivayetlere göre

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8: 276-277.

⁵⁰ Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd İbn Ayyâş, *Tefsîr*, thk. es-Seyyin Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî (Beirut: Müessesetü'l-'alemî, 1991), 2: 270.

⁵¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 213.

⁵² Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 213-214.

ikinci namazıdır. Zeyt b. Sâbit, Ebû Sa'îd el-Hudrî, İbn Ömer'e göre ise öğlen namazıdır. İbn Abbas'dan ayrıca sabah namazı ve İbn Ömer'den de beş vakit namaz olduğu nakledilmiştir.⁵³

İbn Ömer'den nakledilen “beş vakit namaz” rivayeti esas alındığında, esasen sahâbenin zikrettiği diğer görüşlerin birer örnekleme olduğu söylenebilir. Lafızdaki lâm-ı tarifin ise istiğrâk anlamında olduğu düşünülecek olursa, lafzın cins olduğu, beş vakit namazın tamamını kapsadığı ileri sürülebilir. Buradaki “orta” olma vasfı ise esas alınan kriterlere göre beş vakit namazın tamamı için geçerlidir. Örneğin sabah ve öğleyi gündüzün ilk namazları, akşam ve yatsıyı da gece namazları kabul ettiğimizde orta namaz ikinci olmaktadır. Buna karşın gündüzün ilk namazının öğlen olduğu da söylenmiştir. Bu durumda gündüz namazlarının öğlen ve ikinci, gece namazlarının da yatsı ve sabah olduğunu kabul ettiğimizde, orta namaz akşam olmaktadır.⁵⁴ “Orta” olmayı esas aldığımız kriterlere göre belirlediğimizde birçok namazın buraya dahil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sahâbe sonrasında, bu namazların akşam, yatsı, kuşluk, korku, vitir, Cuma, Ramazan ve Kurban Bayramı namazları olduğu da ileri sürülmüştür.⁵⁵ Lafzın ve “orta” olma vasfının cins olduğunu esas alırsak her bir namazın kastedilmesi muhtemeldir. Buna göre farklı görüşlerin tamamı zahiri (tenevvu') ihtilâf olarak okunabilir. Ancak önceden de vurguladığımız gibi, bu yargıların temelinde lafzın/metnin çok anlamlılığı esas alınarak lafızdan/metinden hareket etme durumu söz konusudur. Tüm görüşlerin kastedildiği söylendiğinde, muhatapların zihninde oluşan belirsizlik göz ardı edilmiş olur. Kanaatimizce belirsizliğe sebep olan en önemli gerekçelerden biri, âyetin ilk kısmında zaten umumi olarak namazların korunması emredilmişken, ikinci aşamada daha hususi bir namaza dikkat çekilmiş olmasıdır. Eğer hususi bir namaz kastediliyorsa, bunun farz, vacip veya nafîle olsun tüm namazlar olması mümkün değildir. Böylece lafzı bu namazlardan tümüne veya birine hamleden her rivayet birbiriyile taâruz etmiş olmaktadır.⁵⁶

IV) “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” (en-Nisâ 4/24) âyetinin tefsiri de ihtilâfıdır. Bu bağlamda dört görüş nakledilmektedir:

a) Hz. Ali ve İbn Abbas'ın görüşüne göre bunlar, esir yoluyla alınan cariyeler hariç kocası olan kadınlardır. b) İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'a göre de bunlar, satış yoluyla alınan cariyeler hariç kocası olan kadınlardır. c) Hz. Ömer'e göre, meşru yollarla dörde kadar nikahlananlar hariç tüm iffetli kadınlardır. d) Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye göre ise âyet kocası olup da Medine'ye hicret eden kadınlar hakkında nâzil olmuştur. Bu kadınlar Medine'ye geldiklerinde müslümanlar onlarla evleniyorlardı. Ancak daha sonra

⁵³ Bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 2: 659-679.

⁵⁴ Bu yaklaşım için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 201-202.

⁵⁵ Bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2: 403.

⁵⁶ Bazı âlimler görüşlerin taâruzundan açıkça bahsetmiştir. Bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2: 403.

kadınların Mekke'deki kocaları da Medine'ye hicret ettiler. Bunun üzerine onlarla evlenilmesi yasaklandı. Buna göre âyetin manası, evlendikleriniz hariç hicret eden (evli) kadınlarla evlenmeyin, şeklinde olmaktadır.⁵⁷

Bu görüşlerin her biri farklı uygulamalar doğurmaktadır. İkinci görüş esas alınırsa, esir yoluyla alınan cariyeler istisnaya dahil olmayacaktır. İlk görüş esas alınırsa, bu sefer satış yoluyla alınan cariyeler istisnanın dışında kalacaktır. Nitekim Vâhidî'nin bildirdiğine göre, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf'a göre evli cariyelerin nikahı satış yoluyla fesholunmaz.⁵⁸ Üçüncü görüşte ise satış ya da esaret yoluyla elde edilen cariyeler yerine dörde kadar evlilikten bahsedilmektedir. Buna göre âyette, dörde kadar evlenme hakkı hariç tüm iffetli kadınlarla da evlenemezsiniz, denmiş olmaktadır. Son görüşte de ne cariyelerden ne de dörde kadar evlenmekten bahsedilmekte, âyet mühâcir kadınlarla ilgili olmaktadır. Anlaşılabileceği üzere her bir görüş pratikte farklı sonuçlar ortaya çıkardığından, belli bir muhatap kitlenin aynı zaman ve mekanda bunların her birini, karmaşa çıkmadan tutarlı bir şekilde uygulamalarını beklemek mümkün değildir.

v) Son bir önek olarak “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ” (el-Bakara 2/184) âyetindeki ihtilâfa dikkat çekebiliriz. Bu kapsamdaki rivayetlere bakıldığında, sahâbe arasında temelde üç farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır. a) Muaz b. Cebel, İbn Ömer, İbn Abbas ve Seleme b. el-Evka'dan nakledilenlere göre bu âyet orucun farz kılındığı ilk yıllarda geçerli olup, isteyenin oruç tutacağını istemeyenin de tutmayacağını, tutmayanların da bu günler kadar miskinleri doyuracağını ifade eden umumî bir anlama sahipti. Siyâkındaki diğer âyet (el-Bakara 2/185) hasta ve yolcular hariç herkesin bu ayda oruç tutmasını emrettiğinden nesh edilmiştir. b) İbn Abbas'tan nakledilen ikinci görüşe göre bu âyet oruca güç yetirebilen yaşlı ve aciz kimselere mahsustur. Onlara oruç tutmama ve tutmadıkları gün yerine miskin doyurma ruhsatı verilmiştir. Ancak siyâkındaki diğer âyet bunu nesh etmiş, genç kimselerin sorumlu olduğu gibi bu ayda oruç tutmakla onlar da sorumlu tutulmuştur. Ancak oruç tutamayacak durumda olduklarında âyetin nesh edilmeden önceki hali, yani ruhsat durumu geçerli olacaktır. c) İbn Ömer ve değişik tariklerle İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre de bu âyet nesh olmamış ve hükmü kıyamete kadar geçerli kalmaktadır. Buna göre âyetteki kasıt, açlık sebebiyle sağlığından endişe eden hamile kadınlar, bebek emziren anneler, oruca güç yetiremeyen yaşlı kimseler ve iyileşmesi ümit edilmeyen hasta kimselerdir.⁵⁹ Dikkat edilirse özellikle birinci görüşte hükmün ortadan kalktığı ifade edilirken, ikinci ve üçüncü görüşte hükmün muhkem olduğu ve bazı kimselere tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre her iki açıklamanın da taâruz oluşturduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁷ Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 469-470.

⁵⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, 6: 436.

⁵⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 97-106.

2.2. Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâfın Gerekçeleri

Önceki başlıkta sunulan örnekler sahâbe tefsirinde hakikî ihtilâf bulunduğunu göstermektedir. Bu ihtilâfların Hz. Peygamber hayattayken yaşanması veya yaşansa bile devam ettirilmesi mümkün değildir. Zira meselenin arz edilip halledilebileceği ve herkes için bağlayıcı olan bir otorite, yani Hz. Peygamber hala hayattadır. O halde sahâbenin tefsir ihtilâflarının nüzûl sonrası dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ihtilâflar, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra ortaya çıkmış olsa bile, sahâbe nüzûl olaylarına bizzat şahit olmuşken ve vahyin dilini de tabii olarak biliyorken nasıl olur da ihtilâf edebilir? Bunun bazı gerekçelerinden maddeler halinde kısaca bahsedebiliriz:

1) Sahâbe nüzûl olaylarına her zaman şahit olamadığı gibi Hz. Peygamber'in dine ilişkin her açıklamasına vakıf olamıyorlardı. Çünkü, sahâbiler günlük meşgalelerinden dolayı her zaman Rasûlullah'ın yanında bulunamıyorlardı. Kimi zaman Hz. Peygamber onların bazılarını çeşitli görevler dolayısıyla uzaklara gönderebiliyor veya her zaman onlar Hz. Peygamber'e eşlik edemeyebiliyorlardı. Fakat her an ya da herhangi bir yerde sorular sorulabiliyor veya birtakım olaylar yaşanabiliyor ve bunların akabinde de âyetler inebiliyordu.⁶⁰ Onların bilgilerinin farklılaşmasına neden olan bu durum tefsirlerde bir tercih kriteri olarak da dikkate alınmaktadır.⁶¹ Dikkat çekilen bu gerekçeye, her sahâbe için geçerli olmayacağı ileri sürülerek itiraz edilebilir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'e çok yakın olan, neredeyse onun yanından ayrılmayan bazı önde gelen sahâbilerin bu kapsamda değerlendirilemeyeceği düşünülebilir. Ancak İbn Teymiyye Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahâbilerin dahi bilmedikleri ve diğer sahâbilerin ise onları uyardıkları örneklerle yer verir.⁶²

ii) Sahâbiler bilgileri bazen karıştırabiliyor veya unutabiliyorlardı. Örneğin İbn Ömer ölünün ardından ağlamanın ona azap ettireceğini söylemesi üzerine Hz. Âişe, el-En'âm 6/164. âyete atıfla onun burada hata ettiğini veya unuttuğunu ifade eder.⁶³ Süyûtî de bazı sahâbilerin nüzûl olaylarına dair bilgi aktarırken tam emin olmadıklarını söyler. Örnek olarak da en-Nisâ 4/65. âyetin sebep-i nüzûlüyle ilgili olarak, Abdullah b. ez-Zübeyr'in "Onun şu konuda nâzil olduğunu zannediyorum" ifadesine yer verir.⁶⁴

iii) Sahâbiler bazen âyetlerle ilgili eksik bilgilere sahip olabiliyorlardı. Örneğin ilk inen vahyin hangi âyet olduğu hususunda farklı rivayetler nakledilmektedir.

⁶⁰ Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 233; Duman, "Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin İhtilâfları", 306.

⁶¹ Örneğin bk. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1: 211-212.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 233-238.

⁶³ Bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6: 308; a.mlf., *el-İcâbe li irâdi me's-tedraketh Âişe 'ale's-şahâbe*, thk. Saïd el-Afkânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1939), 77, 102.

⁶⁴ Bk. Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvâz Ahmet Zemerli (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011), 89. "ربما لم يجزم بعضهم فقال احسب هذه الآية نزلت في كذا..." Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20: 243-244.

Hız. Aışe'den gelen haberlere göre ilk inenler Alak sûresinin ilk âyetleriyken, Câbir b. Abdullah'tan gelenlere göre de Müddessir sûresidir. Vâhidî, Câbir b. Abdullah'tan gelen haberin Hız. Aışe'nin bildirdiği hususa muhalefet etmediğini söyler. Onun tespitlerine göre rivayetlerin diğer varyasyonları dikkate alındığında Câbir b. Abdullah'ın esasen ilk vahiy tecrübesinin nasıl başladığını Hız. Peygamber'den dinlerken hikâyenin ancak son kısmına denk gelebildiğini, haliyle bunu esas alarak ilk inen vahyin Müddessir sûresi olduğunu zannettiğini ifade eder.⁶⁵

iv) Sahâbiler bazen görüş de değiştirebiliyorlardı. Ancak önceki görüşü de talebeleri vasıtasıyla sonrakilere nakledildiğinde, her iki görüş arasında bir farklılık oluşabilmekteydi. şâtübî İbn Abbas'ın bu minvaldeki bazı görüş ve açıklamalarından bahsetmektedir.⁶⁶

v) Tüm sahâbiler her âyetin tefsirini bilmiyordu. Tûfi şöyle der: "Her bir sahâbi, Kur'an'ın bütününün tefsir bilgisine sahip değildi, ancak bir kısmını biliyordu. Çünkü Rasûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını bilenler küçük bir topluluk veya sayılı bir guruptu."⁶⁷ Tûfi'nin, bu tespitleriyle önde gelen müfessir sahâbileri kastetmediği açıktır. Diğer sahâbilerin ise çeşitli bölgelere veya beldelelere dağıldıkları ve buralarda yeni müslüman olanların onlara âyetlerle ilgili soru sordukları dikkate alındığında, onların da kendi bilgi ve tecrübelerinden hareketle âyetlere veya lafızlara dair açıklamalar yaptıkları düşünülebilir. Bu durum da onlardan farklı görüşlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamış olur. Ancak tefsir tarihine bakıldığında tefsir rivayetlerinin büyük oranda Hız. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbilerden geldiği görülür. Mezkûr sahâbilerin Hız. Peygamber'e daha yakın olmalarına ve nüzûl olaylarına diğer sahâbilere nazaran daha çok vukufiyetlerine rağmen ihtilâf ettikleri de bilinmektedir. Önde gelen sahâbilerin de niçin ihtilâf edebildiklerini, dikkat çekilen diğer hususlara ilaveten İbn Aşûr'un bazı gereççeleri açıklıyor görünmektedir.

O, el-Bakara 2/238. âyette zikri geçen "orta namaz" ile ne kastedildiğine dair sahâbenin ihtilâf etmesine neden olan iki gereççeden bahseder. Birincisi şudur: Âyet vahyedildiğinde onu işitenler Hız. Peygamber hayattayken hangi namazın kastedildiğini biliyorlardı. Ancak onun vefatından sonra onların zihinlerinde bazı ihtimaller belirdi ve ihtilâf ettiler. İkinci olarak onların dine ilişkin daha önemli meselelerle ilgilenmeleri, onları bunun hangi namaz olduğunu Hız. Peygamber'e sormaktan alı koymuştur. Çünkü onlar "bütünü" muhafaza etmeye gayret ediyorlardı. Hız. Peygamber'in vefatından sonra daha hususi veya tali derecedeki hususları müzakere etmeye başladıklarında ise ciddi ihtilâflara düştüler.⁶⁸

⁶⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemâl Besyüni Zağlül (Dâru'l-kütübü'l-ilmiiye, 1991), 12-13, 15.

⁶⁶ Bk. şâtübî, *el-Muvâfakât*, 5: 213-214.

⁶⁷ Tûfi, *el-İksir fi' ilmi't-tefsir*, 36.

⁶⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Dâru Sahnün, ts.), 2: 467. Başka nedenler olarak bazı sahâbilerin nasları yanlış anlaması, daha kuvvetli muhalif delile sahip olması gibi nedenlerden de

İbn Âşûr'un burada dikkat çektiği iki husus önemlidir. Bunlardan biri, nüzûl döneminde sahâbenin her âyetin veya lafzın tefsiriyle meşgul olmadığı, ancak nüzûl sonrasında tefsir etmeye başladıklarıdır. Fakat İbn Âşûr, dinin temel ve önemli hususlarını kavramalarına rağmen onların nüzûl sonrasında neden diğer âyetler veya lafızlar hakkında da tefsir yapmaya başladığını açıklamaz. İkinci önemli husus da Hz. Peygamber'in vefatıyla aradan belli bir zaman geçtikten sonra onların zihninde çeşitli ihtimallerin belirmesidir. İbn Aşûr yine bunun gerekçesini izah etmez. Onlar muradı nüzûl esnasında anlamış olmalarına rağmen, belli bir zaman geçtikten sonra onlar için neden çeşitli ihtimaller söz konusu olmuştur? Bize göre bunların nedeni bağlamın değişmesidir.

Nüzûl esnasında sıcağı sıcağına âyetleri anlamak ve buna göre tavır alıp eylemde bulunmak ile nüzûl sonrası değişen ve gelişen yeni bir bağlamdan âyetlere dönerek onları tekrar anlamak, onları yeni soru ve sorunlarla birlikte düşünmek arasında bir ayırımı gitmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle belli bir tarihsel zemin üzerine inen âyetleri aynı tarihsel zemindeyken anlamak ile buradan farklılaşan ve değişen yeni bir tarihsel zemindeyken, vahyedilenleri anlamak aynı kategoride değildir. Çünkü değişen dış dünya insan zihnini, algılayışını, düşünce ve tasavvurlarını da etkileyip yönlendirmektedir. Muhatapların içinde buldukları dış bağlamın canlı olmasına paralel olarak algılarının ve ilgilerinin gelişmesi, anlama sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Zamanın ilerlemesi, fetihler vasıtasıyla yeni kültürlerle karşılaşılması ve farklı kültürlere mensup çok sayıda insanların müslüman olması, haliyle siyasal, sosyal ve kültürel yeni sorunların tecrübe edilmesi, âyetleri farklı perspektiflerle algılanır hale getirecektir. Âyetler yeni sorunlarla ilişkilendirilecek, onların nüzûl dönemindeyken fark edilemeyen ya da detaylıca bakılmayan yönleri üzerinde durulacak, şifahî dilin bir özelliği olan müphem ifade ve kullanımlar, belirgin hale getirilmek için zihinleri daha fazla meşgul edecektir.

Bu durumun doğal bir uzantısı olarak metin/mushaf haline getirilen âyetler, diğer bir ifadeyle ilâhî "sözler", üzerine indiği bağlamdan soyutlanmış bir halde muhatapların anlayışlarına konu olacaktır. Bağlamından soyutlanarak metinleşen âyetler, şifahî dilin veya "sözün/kelamın" temel özelliği olan yoğun bir şekilde zamirlere, işaret isimlerine, ism-i mevsullere, âm, hâs veya mücmel ifade biçimlerine sahip olmasıyla artık muhataplara farklı anlamlara muhtemel olacak şekilde görünmeye başlayacaktır. Bu durum da ihtilâf olgusunda, bir diğer temel sebep olarak metinden kaynaklanan nedenleri gündeme getirecektir.

bahsedilmektedir. [Bk. İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 55.] Yanı sıra kimi sahâbilerin lügat bilgisinin farklı olması [Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7: 185-186; 11: 389-390; Süyütî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 9: 489], kıssalardaki müphem ifadeler hakkında geçmiş milletlere, olaylara veya âyetlerde zikredilen *ümmü'l-kitâb*, *illiyîn*, *siccîn*, *sidere-yi müntehâ* gibi hususlara dair bilgi düzeylerinin de farklılaşması ihtilâf nedenleri olarak görülebilir. Örnekler için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 7: 660; 8: 245, 423-424, 664; 9: 386; 10: 317, 454; 11: 436, 444.

SONUÇ

Klasik dönemde özellikle İbn Teymiyye gibi âlimler sahâbe ihtilâflarına dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda metnin veya lafzın çok anlamlılığını esas alarak tenevvu‘/zahirî veya tezat/hakikî ihtilâf kavramlarını kullanmışlardır. Özellikle tenevvu‘ ve tezat ihtilâfî günümüz araştırmalarında da dikkate alınarak kullanılmaktadır. Ancak kavramlar çok anlamlılık veya çelişiklik perspektifinden hareketle tanımlandıklarından hangi ihtilâfın hakikî/tezat, hangisinin de tenevvu‘/zahirî olduğu konusunda benzer tavırlar ortaya konamamıştır. Ayrıca ihtilâfların lafzın çok anlamlılığına dayalı olarak incelenmesi, lafız bağlamında ileri sürülen tüm görüşlerin doğru görülüp görülemeyeceği hususunda da belirsizliklere neden olmuştur. Bu sebeple biz, ihtilâflarda Allah’ın muradı, bağlam, muhatabın algılayışı, zaman ve mekan birliği gibi şartların dikkate alınması gerektiğini belirttik.

Mezkûr durumlar dikkate alındığında sahâbenin bazı ihtilâflarının hakikî olarak görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bize göre durum bu olmakla birlikte, İbn Teymiyye de sahâbede tezat ihtilâfının bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye’nin böyle bir açıklama yapmadığını iddia eden çalışmalar ile tezat ihtilâfını sahâbe sonrası kuşaklara hasreden yaklaşımların revize edilmesi gerekmektedir.

İhtilâf nedenleri bağlamında dikkat çekilen durumlar sahâbenin gerek nüzûl olaylarına gerek Hz. Peygamber’in dine ilişkin açıklamalarına aynı derecede vakıf olmadıklarını ifade eder. Âyetlerin anlaşılmasında temel işlev görecektir nüzûl bilgisi ve nebevî açıklamalar konusunda onların bilgi ve tecrübelerinin farklılık oluşturması, âyetlerin tefsirinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer bir açıdan, zamanın ilerlemesiyle içinde buldukları bağlamın değişmesi ve buna göre bakış açılarının yönlendirilmesi âyetleri farklı şekillerde algılamalarına sebebiyet vermiştir. Onların ihtilâf etmesinde bu temel nedenlere bağlı olarak âyetlerin mushaf haline dönüşmesi ve metinleşen şifahî kelamın çok anlamlı veya müphem ifade biçimleri de sahâbenin farklı görüşler ileri sürmelerine neden olmuştur. Haliyle sahâbe tefsirini ve ihtilâflarını nüzûl sonrası döneme hasretmek gerekmektedir. Bu durum ayrıca hakikî ihtilâfların sadece ikinci veya üçüncü kuşakta değil, nüzûl sonrası dönemde ilk kuşaktan itibaren görülmeye başlanmasını da anlaşılır hale getirmektedir.

Bize göre ihtilâf olgusunun temel nedeni, bağlamın değişmesi ve âyetlerin indiği aslı bağlamdan uzaklaşılmasıdır. Bu durum şu sonuca götürür: İhtilâf olgusunu, ilk olarak veya sadece, çok anlamlı ya da müphem lafızlar bulunması gibi metinden kaynaklanan nedenlere hasretmek yerine, kastın anlaşılmasında daha önemli bir role sahip olan dış bağlam karinelerinden (rivayetler) kaynaklanan sorunlara dayandırmayı öncelemek gerekmektedir. Buna göre sahâbe ihtilâflarını, âyetlerin/lafızların müphemliği ya da çok anlamlılığı gibi nedenlere dayandıran

çalışmalar tekrar gözden geçirilmelidir. Zira sözün söylendiği bağlam, kime veya neye atf yaptığı muhatap tarafından yakinen bilindiğinde, mücmel, âm, müphem, müşterek vb. lafızların sözde kullanılması muhatap için çoğu zaman anlam belirsizliğine neden olmaz. Ancak bağlam bilgisinde sorun olduğunda metnin çok anlamlılığı farklı anlaşılmayı tetikler.

KAYNAKÇA

- Bahrānī, es-Seyyid Hāşim. *el-Burhān fī tefsiri'l-Ḳur'ān*. Thk. Heyet. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'alemī, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Sahâbe İhtilafları". *Kur'ân ve Sahâbe*. Ed. Hasan Keskin-Abdullah Demir. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Gazzālī, Ebü Hāmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulūmi'd-dīn*. Beyrut: Dāru İbn Hazm, 2005.
- Humeynī, es-Seyyid Mustafâ. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. Thk. Müessesetü tanzīm ve neşr āsāri'l-İmāmi'l-Humeynī. 5 cilt. Kūm: Matbaatü müesseseti'l-'urūc, 1418.
- İbn Aşūr, Muhammed et-Tāhir. *Tefsiru't-tahrīr ve't-tenvīr*. 30 cüz. Tunus: Dāru Sahnūn, ts.
- İbn Ayyāş, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesūd. *Tefsīr*. Thk. es-Seyyin Hāşim er-Rasūli el-Mahallāti. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'alemī, 1991.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidā İsmail. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 cilt. Gīza: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ān*. Nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr. 2. Baskı. Kahire: Dāru't-türās, 1973.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *İktidāu's-sırādi'l-müstakīm li muhālefeti 'aşhābi'l-cahīm*. Thk. Abdülkerīm b. Nāsır el-'Akl. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *Mecmū'u fetāvā*. 37 cilt. Medīne: Mucemma'u'l-Melik Fahd li'd-dibā'ati'l-Mushafiş-Şerīf, 2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdīn Ahmet b. Abdülhalīm b. Abdüsselām. *Muḳaddime fī usūli't-efsīr*. Thk. Adnān Zarzūr. Dımaşq, y.y., 1972.
- Kāfiyecī, Muhyiddīn Ebü Abdullah b. Süleyman. *Kitābü't-teysīr fī kavā'idi 'ilmi't-efsīr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde Tenevvu ve Tezād İhtilâfi Ayırımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 85-107.

- Kahraman, Ferruh. *Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûdb. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1992.
- Muhammed Süleyman, Muhammed Salih. *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1420.
- Öztürk, Mustafa. "Sahâbe ve Kur'an". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015): 7-36.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-te'vilât*, Şehit Ali Paşa. 283: 1a-421a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Gîza: Merkezü hicr, 2003.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İcâbe li irâdi me's-tedraketh Âişe 'ale's-şahâbe*. Thk. Saîd el-Afkânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1939.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ*. Thk. Muhammed Ahmet Câdelmevlâ Bek v.dğr. 3. Baskı. 2 cilt. Kâhire: Dâdrü'd-türâs, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Fevzâh Ahmet Zemerli. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 2011.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaqât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 6 cilt. Suûd: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. İslam Mansûr Abdulhumeyd, v.dğr. 12 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2010.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-ulûm, 2005.
- Tayyâr, Müsâit b. Süleyman b. Nâsır. *Şerhu muḳadime fi usûli't-tefsîr*. 2. Baskı. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1438.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî el-Bağdâdî. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basîf*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân. 25 cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet. *Esbâbü nüzûli'l-Ḳur'ân*. Thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1991.

Ebû Dâvûd'un Sünen'de Haklarında Sükût Ettiği Hadislerin Sıhhat Durumu İle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Opinions Relating to Authenticity of the Hadiths that Abu Dawood Kept Silent about them in his Sunan

Harun ÖZÇELİK

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor Dr., Ataturk University, Faculty of Theology,
Department of Hadith, Erzurum / Turkey
hozcelik@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1491-2372

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Şubat 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.525298

Atıf / Citation: Özçelik, Harun. "Ebû Dâvûd'un Sünen'de Haklarında Sükût Ettiği Hadislerin Sıhhat Durumu ile İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi / Evaluation of the Opinions Relating to Authenticity of the Hadiths that Abu Dawood Kept Silent about them in his Sunan". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 131-160. doi: 10.29288/ilted.525298

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Ebû Dâvûd'un Sünen'i, rivâyetü'l-hadis kitaplarının te'lifinin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asırda te'lif edilmiş, fakihlerin kendilerinden hüküm istinbât ettikleri ahkâm hadislerini ihtiva eden ve birçok âlim tarafından Kütüb-i Sitte'nin üçüncü kitabı olarak kabul edilen bir hadis kitabıdır. Ebû Dâvûd Mekke'lilere yazdığı mektubunda Sünen'de tahrîc ettiği hadislerin sıhhat durumu hakkında açıklamalarda bulunmuştur. O, bu mektubunda Sünen'in her bâbında bildiği en sahih hadisleri tahrîc ettiğini ifade ettikten sonra Sünen'de tahrîc ettiği çok zayıf hadisleri beyan ettiğini ve haklarında sükût ettiği yani herhangi bir açıklama yapmadığı hadislerin -ki bunlar Sünen'deki dört bin sekiz yüz hadisin büyük bir çoğunluğunu oluştururlar- ise sâlih/elverişli olduğunu belirtmiştir. Onun bu ifadelerinden ve Sünen'deki vâkiadan hareket ederek Ebû Dâvûd'un ilk şârihi Hattâbî'den günümüze kadar gerek hadis usûlü ve gerekse diğer alanlarda kitap te'lif eden hadis âlimleri, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin sıhhat durumu yani onların hepsinin sahih-hasen olup olmadığı, bir başka ifadeyle onların içerisinde az zayıf ve çok zayıf hadislerin bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Biz bu makalede Sünen'de haklarında sükût edilen hadislerden doğru bir şekilde faydalanabilmeye katkı sağlamak için bu hususta ileri sürülen görüşleri zikredip onların en doğru görüneni belirtmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Ebû Dâvûd, Sünen, Hadislerin Sıhhati, Sâlih, Zayıf Hadis.*

Abstract

The Sunan of Abu Dawood is a hadith book written in the third century known as the golden age of the hadith books and it contains jurisprudence hadiths which faqihs used as evidence and it has been accepted as the third book of Kutub al-Sittah by many scholars. In his letter that he wrote to the Meccans, Abu Dawood made explanations about the authenticity of the hadiths that he wrote in the Sunan. After he expressed in this letter that he wrote the most authentic hadiths that he knew in every subject of Sunan, he expressed that he pointed out very weak hadiths that he wrote in the Sunan and he expressed that the hadiths that he didn't talk about them, that is, he didn't make any statement about them -that are constituting most of four thousand eight hundred hadiths in the Sunan- are suitable. From his statements and real situation of the Sunan, the hadith scholars who wrote books in the field of hadith methodology and the other fields -from Khattabi who the first commentator of the Sunan to the present day- put forward different opinions about the authenticity of hadiths that Abu Dawud didn't talk about them, that is, about whether all of them are authentic-hasan or not, in other word whether there were weak and highest weak hadiths in their or not. In this article, to contribute to benefit correctly from hadiths that were not talked about them in the Sunan, we will try to mention the opinions that had been put forward in this issue and to express the opinion seeming the most accurate of them.

Keywords: *Abu Dawood, Sunan, Authenticity of Hadiths, Salih, Da'if Hadith.*

Extended Summary

Abu Dawood's Sunan is a hadith book written in the third century known as the golden age of the hadith books and it contains jurisprudence hadiths which faqihs used as evidence and it is accepted as the third book of Kutub al-Sittah by many scholars.

In his letter, Abu Dawood stated that all hadiths that he wrote in Sunan are the most authentic hadiths that he knew in relating to their subject. In addition, he expressed that he wrote very weak hadiths in some subjects of Sunan because he didn't find authentic and hasan hadiths and he pointed out that they were very weak hadiths and he expressed the hadiths that he kept quiet about are suitable (*saleh*) and he expressed that some of them are more authentic than some others.

There was no discussion between the hadith scholars throughout history about whether the hadiths, which Abu Dawood wrote in Sunan and expressed in his letter that they were very weak,

were indeed very weak or not and they did not put forward a different opinion from Abu Dawood. However, they expressed different opinions about the authenticity of the hadiths that Abu Dawood didn't talk about, that is, whether they were all authentic(sahih)-hasan or not. These opinions are as follows:

The first opinion is that some of the hadiths which Abu Dawood kept quiet about in Sunan, are authentic and some of them are hasan. This view was suggested by Khattâbi (d. 388/998), who wrote his first commentary on Sunan under the title *Mealim al-Sunan*. One of the people who shared the same view with Khattâbi was Ibn Rushayd.

The second opinion is that all the hadiths about which Abu Dawood kept quiet are authentic. The hadiths which are written as a single narration in the subjects of Sunan are also included in this provision. It was *Ibn Abd al-Barr*, who expressed this opinion for the first time (d. 463/1070). *Maqdisi* (d. 507/1113) and *Abu al-Fath al-Yamiri Ibn Seyyidinnas* (d. 734/1333) had the same as Ibn Abd al-Barr.

The third opinion is that the hadiths about which Abu Dawood kept quiet and which are not found in Sahihain, and which was not stated to be authentic by any of the hadith scholars of the previous period are hasan. *Ibn al-Salah* (d. 643/1245) is the scholar who put forward this idea for the first time. One of the hadith scholars who think like Ibn al-Salah is *Ibn Kathir* (d. 774/1372). But according to Ibn Kathir, two things must be fulfilled before reaching this provision: 1. To look at all the Sunan narrations. Because the hadiths, the reporter rejections and the isnad criticism that are not found in some of Sunan's narrations, exist in others. 2. To look at the work of Abu Ubayd al-Acurri named *Sualat al-Acurri*, which contains the answers of Abu Dawood to the questions of the scholars relating of the jarh-ta'dil of narrators and the tashih-talil of the hadiths. *Iraqi* (d. 806/1403) is one of the scholars who share the same opinion with Ibn al-Salah.

The fourth opinion is that most of the hadiths about which Abu Dawood kept quiet are authentic and hasan and some of them are weak. The scholar who expressed this opinion for the first time was *Biq'a'i* (d. 885/1480). He says that there are also hadiths with little weakness in the hadiths about which Abu Dawood kept quiet without giving any hadith from Sunan as examples, by understanding that the statements in Abu Dawood's letter to Meccans differently from Ibn al-Salah and Iraqi. According to Biqa'i, Abu Dawood by his word 'suitable', might have meant the meaning of favorable to bring as evidence and meaning of favorable to investigate whether there are supports or not, that is, Abu Dawood may be meant some of the hadiths about which he did not talk are favorable to bring them as evidence and some of them are favorable to investigate about whether there are supports for them or not. *Sekhavi* (d. 902/1496) also thinks like Biqa'i. According to *Ibn Qayyim al-Jawziyya* (d. 751/1350), all the hadiths about which Abu Dawood kept quiet are not authentic and hasan, on the contrary, there are also some hadiths with (little) weakness in them. As well as Munziri, according to Nuruddin Itr, who is a contemporary hadith scholar, is of the opinion that as a result of his investigation there are also some little weak hadiths which are favorable to be support, besides authentic and hasan hadiths, but there are not very weak hadiths in the hadiths about which Abu Dawood kept quiet.

The fifth opinion is that the hadiths about which Abu Dawood did not talk and which are not in the Sahihain or were not stated by a reliable scholar that they are authentic or hasan are at least *hasan*, the hadiths that a reliable scholar stated to be weak, are *weak*. This view was first expressed by *Nawawi* (d. 676/1277). It is seen that *Suyuti* (d. 911/1505) shares the same view with Nawawi.

The sixth opinion is that most of the hadiths about which Abu Dawood kept quiet are authentic and hasan and some of them are little weak hadiths as there are not any support for them, and some of them are very weak. It was Munziri (d. 656/1258) who expressed this opinion for the first time. The scholar who shares the same opinion as Munziri is *Zahabi* (d. 748/1374). The scholar who expressed clearly for the first time that there were very weak hadiths in the hadiths about which Abu

Dawood kept quiet was Zahabi. One of the scholars who was in this opinion is *Ibn Hajar* (d. 852/1448). According to Ibn Hajar, the hadiths about which Abu Dawood kept quiet in terms of authenticity are divided into the following sections: 1. The hadiths that exist in the Sahihain. (Authentic) 2. The hadiths that do not exist in the Sahihain but have the condition of being authentic. (Authentic) 3. The hadiths that became hasan directly. There are many hadiths in this type in Sunan. (Sahih) 4. The hadiths that became hasan with a support. There are many hadiths of this type in Sunan. 5. Weak ones. These are mostly narrations of narrators who unagreed in their abandonment. In our opinion, this last opinion is the most appropriate opinion in accordance with the case in Sunan.

The opinions of Zahabi and Ibn Hajar should be taken as a basis in order to profit correctly from the hadiths about which Abu Dawood kept quiet. In accordance with this opinion it is appropriate to follow the following stages:

a. First of all, to look at whether the hadiths about which Abu Dawood kept quiet, were in Sahihain or not. To give the provision of authentic hadiths to the ones in Sahihain and to act by them.

b. Not to make a judgment immediately on the hadiths that were not in Sahihain based on the silence of Abu Dawood, on the contrary, by examining them according to the method of hadith in terms of isnad and text, to give them one of the judgments of self-authentic, authentic, self-hasan, hasan, weak as there is not support for it and very weak that inconvenient to investigate and bring evidence. However, before making a very weak judgment on those which seem to be very weak, it is necessary to correctly determine whether Abu Dawood really did not talk about them or not. In order to do this, first of all, it is necessary to look at whether Abu Dawood criticized very weak narrators after his first narrations and then look at all of the verses of Sunan and his other books such as *Sualat al-Acurri*. After these have been fulfilled, when Abu Dawood is found to have kept quiet about them, the judgment of very weak may be given to them by saying that his silence came up from his carelessness or he considered them sufficient to be known by every hadith scholar.

GİRİŞ

Ebü Dâvûd'un (ö. 275/888) Sünen'i hakkında; "Ebû Dâvûd'un Sünen'i, din ilmi sahasında benzeri yazılmamış kıymetli bir kitaptır. Âlimlerin hepsinin kabulüne mazhar olmuş ve böylece farklı mezheplere mensub âlimler ve fakihler arasında hakem olmuştur"¹, "Yanında Allah'ın kelâmını ihtiva eden Mushaf ile Ebû Dâvûd'un Sünen'i bulunan bir kimse asla başka bir kitaba ihtiyaç duymaz"² vb. ifadeler kullanılarak onun makbul bir hadis kitabı olduğu belirtilmiştir. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ise onu, beş tabakaya ayırdığı hadis kitaplarının ilk tabakasını oluşturan Sahîhayn ve İmam Mâlik'in Muvatta'sından sonra gelen ikinci tabakasından saymıştır.³

Sünen'in Kütüb-i Sitte'nin üçüncü kitabı sayılması, Ebû Dâvûd'un onda kendinden önceki fakihlerin görüşlerine delil getirdikleri ahkâm hadislerinden çoğunlukla sâlih olanları ve az sayıdaki çok zayıf olanları da çok zayıf olduklarını belirterek tahrîc etmesi sebebiyledir. Böylece de tarihin her döneminde Sü-

¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğib et-Tabbâh (Haleb: el-Matba'atü'l-'ilmiyye, 1351/1932), 1: 6.

² Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1: 8.

³ Şâh Veliyyullah İbn 'Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrût: Dâru'l-cil, 2005), 1: 232.

nen'deki çok zayıf hadisler, diğer sâlih olanlardan ayırt edilebilmiştir. Nitekim Ebû Dâvûd Sünen'inde tahrîc ettiği hadislerin bu durumunu Mekke'lilere yazdığı mektubunda şu ifadelerle anlatmıştır:

فإنكم سألتم أن أذكر لكم الأحاديث التي في كتاب السنن أهي أصح ما عرفت في الباب ووقفْتُ على جميع ما ذكرتم
Sizler, Sünen kitabındaki hadislerin ilgili oldukları bâblarda bildiğim en sahih hadisler mi olduğunu söylememi istediniz. Ve (diğer) söylediklerinizin hepsine vâkıf oldum. Biliniz ki hepsi böyle (her konuda bildiğim en sahih hadisler)dir.”⁴

“Sünen'de münker bir hadis varsa onun münker olduğunu belirttim. Onu (ilgili olduğu) bâbda kendisine benzer başka bir (sâlih) hadis bulunmadığı için tahrîc ettim.”⁵

وما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته ومنه ما لا يصحُّ سنده وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح
Kitabımda yer alıp da kendilerinde vehn-i şedid/şiddetli zayıflık bulunan hadisleri belirttim. Onların içerisinde senedi sahih olmayanlar da vardır. Haklarında bir söz söylemediğim hadisler ise sâlihtir/elverişlidir ve onların bazıları bazılarından daha sahihtir”⁶

Görüldüğü gibi Ebû Dâvûd bu ifadeleriyle, Sünen'de tahrîc ettiği hadislerin tamamının ilgili oldukları bâblarda/konularda bildiği en sahih hadisler olduğunu, bazı bâblarda sahih ve hasen hadisler bulamadığı için çok zayıf hadisleri tahrîc edip onların çok zayıf olduklarını beyan ettiğini ve haklarında herhangi bir söz söylemediği hadislerin ise *sâlih*⁷ olduğunu ve onların bir kısmının bir kısmından daha sahih olduğunu belirtir.

Ebû Dâvûd'un mektubunda belirttiği gibi Sünen'de tahrîc edip çok zayıf olduklarını belirttiği hadislerin, gerçekten çok zayıf olup olmadıkları hususunda tarih boyunca hadis âlimleri arasında herhangi bir tartışma olmamış ve Ebû Dâvûd'dan farklı bir görüş de ileri sürmemişlerdir. Ancak onlar Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin sıhhat durumu yani onların hepsinin sahih-hasen olup olmadığı hususunda farklı görüşler belirtmişlerdir.

Bu sebeple biz bu makalede, Sünen hadislerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği yani sâlih dediği hadislerin sıhhat durumu hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin tercih edilebilecek olanını belirterek, o hadislerden doğru bir şekilde faydalanma usûlünü ortaya koymaya çalışacağız. Böylece bir nebze de olsa Sünen'in muhtevastaki rivâyetlerin genel sıhhat durumuna dair bir kanaate de varılacaktır.

⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Risâletü'l-İmâm Ebi Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenih (Şelâşü resâil fi 'ilmi muştalahi'l-hadîş* içerisinde), thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrût: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005), 30.

⁵ Ebû Dâvûd, *Risâletü'l-İmâm Ebi Dâvûd*, 33.

⁶ Ebû Dâvûd, *Risâletü'l-İmâm Ebi Dâvûd*, 37-38.

⁷ Sâlih kavramının lügat ve istilâhî anlamları için bk. Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 401-403.

1. EBÛ DÂVÛD'UN SÜNEN'DE HAKLARINDA SÛKÛT ETTİĞİ HADİSLERİN SİHHAT DURUMU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

1.1. Birinci Görüş

Ebû Dâvûd'un Sünen'de haklarında sükût ettiği hadislerin bir kısmı sahîh, bir kısmı ise hasendir. Bu görüşü ilk defa ortaya atan Sünen üzerine Me'âlimü's-Sünen adlı ilk şerhi yazan *Hattâbî*'dir (ö. 388/998). Ona göre, Sünen'de Ebû Dâvûd'un bir ihtiyaç sebebiyle tahrîc edip çok zayıf olduğunu belirttiği hadisler dışında herhangi bir zayıf hadis bulunmamaktadır. Sünen'de zayıf olduklarına işaret edilenlerin dışındaki hadislerin bir kısmı sahîh, bir kısmı ise hasen'dir. O bu görüşünü şöyle ifade eder:

Ebû Dâvûd'un Sünen'i sahîh ve hasen hadisleri cem eden bir kitaptır.... Ebû Dâvûd'un kitabında zayıf hadis yoktur, onda tahrîc edilmelerini gerekli kılan bir ihtiyaçtan dolayı sakım/zayıfın kısımlarından bir miktar bulunsa bile Ebû Dâvûd onların durumunu belirtmeyi ve illetlerini zikretmeyi ihmal etmez, böylece onları tahrîc etmenin sorumluluğundan kurtular.⁸

Hattâbî'nin bu ifadelerinden ona göre Sünen'de üç çeşit hadis bulunduğu anlaşılmaktadır.

1. Sahîh hadisler,
2. Hasen hadisler: Ebû Dâvûd bu iki grup hakkında sükût etmiştir.
3. Ebû Dâvûd'un çeşitli amaçlarla tahrîc edip çok zayıf olduklarını belirttiği hadisler.

Hattâbî'nin Me'âlim'de Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği bazı hadislerin bazı râvîlerinin zayıf olduklarını belirtmiş⁹ olması, o râvîlerin rivâyetlerinin zayıf olduğunu söylediği anlamına gelmez. Çünkü haklarında *da'îf*, *da'afûh*, *lehû menâkîr*, *vâhin*, *leyyinu'l-hadîs* vb. ifadeler kullanılarak cerh edilen râvîlerin rivâyetleri i'tibâra elverişli olup bir mutâbi veya şâhidi tesbit edildiğinde hasen liğayrihî seviyesine yükselirler. Kanaatimizce Hattâbî haklarında bu ifadeler kullanılarak cerh edilen râvîlerin rivâyetlerinin bir mutâbi veya şâhidini tesbit etmiş olduğundan dolayı onların hasen olduğuna hükmetmiştir.

Hattâbî ile aynı görüşü paylaşanlardan biri de *İbn Rüşeyd*'dir (ö. 721/1321). Nitekim o, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'dan birinde bulunmayan ve sahîh ile haseni birbirinden ayırabilen bir âlim tarafından sıhhati/sahîh olduğu belirtilmemiş hadislerin, Ebû Dâvûd'a göre *hasen* olduğunu söyleyen İbnu's-Salâh'a; "Ebû Dâvûd'un zayıf olduğuna, başka âlimlerin de sahîh

⁸ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1: 6; Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Âl Hasen (Ammân: ed-Dâru'l-eserıyye, 2007), 60.

⁹ Mesela Ebû Dâvûd'un Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet ettiği; "*Kim cenaze namazını mescidde kılsa ona (günah olarak) bir şey yoktur*" (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 50 (hadis no: 3191) hadisinin râvîlerinden Sâlih b. Nebhân'ın tadîf edildiğini ve ömrünün sonunda hadisini unuttuğunu belirtir. Bk. Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1: 312.

olduğuna dair açıklama yapmadığı hadislerin, Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğu sonucunun çıkarılması gerekmez. Çünkü böyle bir hadis, başka âlimlere göre sahîh olmasa bile Ebû Dâvûd'a göre bazen sahîh olabilir"¹⁰ diyerek itiraz eder. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki İbn Rüşeyd, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği halde Sahîhayn'dan birinde tahrîc edilmeyen ve diğer mütekaddim âlimlerin de tashîh etmediği hadislerin hepsine hasen denilemeyeceği, aksine bir kısmının sahîh olabileceği görüşündedir.

Ahmed Nâim de (ö. 1353/1934) Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerinden hareketle Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin bir kısmının sahîh, bir kısmının ise hasen olduğu görüşünü dile getirmiştir.¹¹

1.2. İkinci Görüş

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin hepsi sahîhtir. Sünen bâblarında tek bir rivâyet olarak tahrîc edilen -bazı âlimlerin zayıf saydığı- hadisler de bu hükme dahildir. Bu görüşü ilk defa dile getiren *İbn Abdilberr* (ö. 463/1070) olmuştur. Şöyleki o; "Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin hepsi ona göre sahîhtir, özellikle de Sünen bâblarında kendilerinden başka bir hadis tahrîc etmediği hadisler böyledir"¹² demektir. Kanatimizce İbn Abdilberr sadece Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerinden hareketle böyle bir sonuca ulaşmıştır.

Buna göre İbn Abdilberr'e göre Sünen'de, Ebû Dâvûd'un çok zayıf olduğunu belirttiği hadisler ve sahîh hadisler olmak üzere iki çeşit hadis bulunduğunu söylemek mümkündür.

Makdisî de (ö. 507/1113) İbn Abdilberr gibi düşünmektedir. Şöyleki ona göre Sünen'de üç çeşit hadis bulunmaktadır.

1. Buhârî ve Müslim'in kitaplarında tahrîc ettiği sahîh hadisler. Bunlar, Sünen hadislerinin çoğunluğunu oluşturur.

2. Ebû Dâvûd'un şartına göre sahîh olan hadisler. Bunlar, sahîh oldukları halde Buhârî ve Müslim'in kitaplarında tahrîc etmedikleri ve terklerinde ittifak olmayan râvîlerin muttasıl bir isnâdla rivâyet ettikleri hadislerdir.¹³

¹⁰ Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. İbrâhîm el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Muḥaddimeti'bnî's-Şalâh* (Muḥammed Râğîb et-Ṭabbâh'ın el-Miṣbâh 'alâ Muḥaddimeti'bnî's-Şalâh isimli eseri ile birlikte), (Kahire: Dâru'l-hadîs, t.y.), 39; Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyyeti'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996), 1: 91.

¹¹ Bk. Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî muhtasarı tecrîd-i sarîh tercemesi ve şerhi*, trc. Ahmed Naim-Kâmil Miras (Ankara: DİB. Yay., 1984), 1: 261.

¹² Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi'bnî's-Şalâh*, thk. Râbî b. Hâdî Umeyr (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1417/1994), 1: 436; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 92.

¹³ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Şurûṭu'l-eimmeti's-sitte*, (*Şelâsü resâil fi 'ilmi muṣtalâhi'l-hadîs* içerisinde), thk. Abdulfettâh Ebû Gıdde (Beyrût: Mektebû'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1426/2005), 89.

3. Ebû Dâvûd'un önceki bâbtaki hadislerle zıt düştükleri için tahrîc ettiği hadislerdir ki onları kesin sahîh olduklarını belirtmeksizin getirmiş ve bazen onların illetlerini hadis âlimlerinin anlayacağı şekilde açıklamıştır. Kendisine göre sahîh olmadığı halde onları tahrîc etmesinin ise bazı sebepleri vardır.¹⁴

Makdisî'nin bu açıklamalarına bakıldığında onun Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin hepsinin sahîh olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılır. Nitekim o, birinci ve ikinci kısım hadislerin sahîh olduğunu açıkça belirtmiş, üçüncü kısım hadislerin ise en azından bir kısmının Ebû Dâvûd'un çok zayıf olduğunu belirttiği hadisler olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Ebû Dâvûd mektubunda kendisinde az zayıflık değil, şiddetli zayıflık bulunan hadisleri beyan ettiğini ifade etmiştir.

İbn Abdilberr ile aynı görüşü paylaşanlardan biri de Ebu'l-Feth el-Ya'merî *İbn Seyyidinnâs*'tır (ö. 734/1333). O, hocası İbn Rüseyd'in İbnu's-Salâh'ı eleştirisini çok güzel bulduğunu belirttiikten sonra çeşitli deliller ileri sürerek İbnu's-Salâh'ı eleştirir ve Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin bir kısmı sahîh, bir kısmı ise daha sahîh olsa bile onların hepsi hakkında, aralarında ortak ölçü olan *sahîh* hükmünün verilebileceğini belirtir. Nitekim o, ileri sürdüğü delillerinin birinde şöyle der:

Ebû Dâvûd'un 'onların bazısı, bazısından daha sahihtir' sözünde, iki grup (sahîh) hadis arasında çoğunlukla e'âlû sıygasının gerektirdiği (sahîh-daha sahîh olma) farklılığı bulunsa bile, onların hepsinde, aralarında ortak ölçü olan sahihliğin bulunduğuna işaret vardır.¹⁵

1.3. Üçüncü Görüş

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'da bulunmayan ve mütekaddimün dönemi muhaddislerinden birinin sahîh olduğunu belirtmediği hadisler hasendir. Bu görüşü ilk defa ileri süren âlim *İbnu's-Salâh*'tır (ö. 643/1245). Ulûmu'l-Hadis adlı eserinde konuyla ilgili görüşünü dile getirirken Ebû Dâvûd'un "Bu kitapta sahîhi, ona benzeyeni ve ona yakın olanı zikrettim. Bu kitapta bulunup da kendisinde şiddetli zayıflık bulunan her hadisi belirttim. Haklarında sükût ettiğim hadisler ise sâlihtir ve onların bazısı bazısından daha sahihtir. Her bir bâbda bildiğim en sahîh hadisleri zikrettim" ifadelerini naklettikten sonra şöyle der:

Buna göre onun kitabında mutlak olarak¹⁶ zikredilmiş olup da Sahîhayn'dan birinde bulunmayan ve sahîh ile haseni birbirinden ayırtebilen biri tarafından sıhhati/sahîh olduğu belirtilmeyen hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu bildiririz. Bunlar içerisinde bazen başkalarına göre hasen olmayanlar ve tanımladığımız hasen hadis kapsamına girmeyenler bulunabilir.¹⁷

¹⁴ Makdisî, *Şurûfu'l-eimmeti's-sitte*, 90-91.

¹⁵ İrâki, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 39-40; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 93.

¹⁶ İbnu's-Salâh bu ifadesiyle, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği, bir başka ifadeyle çok zayıf olduklarına işaret etmediği hadisleri kasetmektedir.

¹⁷ Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân b. Osmân b. Mûsâ İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nûrûddin İtr (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, 1986), 36; Celâlûddin Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-

Görüldüğü üzere İbnu's-Salâh, müteahhirûn dönemi âlimlerine ehliyetleri zayıf olduğu için hadisleri tashîh, tahsîn ve tad'if kapısını kapatmış olması prensibine bağlı kalarak¹⁸, *Sahîhayn'dan birinde bulunmayan ve sahîh ile haseni birbirinden ayırtedebilen biri tarafından sıhhati/sahîh olduğu belirtilmeyen hadisleri* tetkik etmeyip sadece Ebû Dâvûd'un Mekke'lilere yazdığı mektubundaki *sâlih* ifadesini "sâlihun li'l-ihcâc/delil getirmeye elverişli" anlamına yorumlamak, "bazısı bazısından daha sahihtir", "Sünen'de tahrîc ettiğim hadisler her bâbda bildiğim en sahîh hadislerdir" ifadelerinde yer alan *sahîh* ve *esahh/daha sahîh* kavramlarına, lügat anlamları olan "iyi, daha iyi" manalarını değil, muhaddislerin "adâlet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir isnadla rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis" şeklinde tanımladıkları *sahîh hadis* anlamını vererek onların Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğu sonucuna varmıştır.

İbnu's-Salâh'ın bu açıklamalarına göre Sünen'de esasta iki çeşit hadis bulunmaktadır:

1. Ebû Dâvûd'un çok zayıf olduğunu belirttiği hadisler,
2. Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler. Bu hadisler ise sıhhat yönünden ikiye ayrılır:

a- Sahîhayn'da veya onlardan birinde tahrîc edilen hadisler ile onlarda tahrîc edilmemiş olmakla beraber mütekaddim muhaddislerden birinin sahîh olduğunu belirttiği hadisler. Bu hadisler sahihtir.

b- Sahîhayn'da veya onlardan birinde bulunmayıp mütekaddim muhaddislerden birinin sahîh olduğunu belirtmediği hadisler. Bu hadisler ise hasendir.

İbnu's-Salâh gibi düşünenlerden birisi de *İbn Kesîr*'dir (ö. 774/1372). Şöyleki o, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs* adlı eserinde Ebû Dâvûd'un "haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir" ifadesi yerine, "haklarında sükût ettiğim hadisler hasendir" dediğinin rivâyet edildiğini ve İbnu's-Salâh'ın "Sahîhayn'da veya onlardan birinde bulunmadığı halde mütekaddimûn dönemi muhaddislerinden birinin sahîh oldu-

Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 1993), 1: 134; Muhammed Cemâlüddîn el-Kasımî, *Ķavâidü't-tahdîs min funûni muştalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr v.dğr. (Beyrût: Dâru'n-nefâis, 1407/1987), 258.

¹⁸ "Rivâyet edilen hadis cüzlerinde ve diğer kitaplarda Sahîhayn'dan birinde bulamadığımız ve hadis imamlarının güvenilir ve meşhur eserlerinin hiç birisinde sahîh olduğuna dair açıklama yapılmamış isnadı sahîh bir hadis bulursak biz o hadisin sahîh olduğuna dair kesin bir hüküm vermeye cesaret edemeyiz. Çünkü bu asırlarda sadece söz konusu isnâdları dikkate alarak sahihi anlamada müstakil hareket etmek mümkün değildir..." (Bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 16-17.) İbnu's-Salâh bu ve diğer ifadeleriyle, müteahhirûn dönemi alimlerinin hadislerle sahîh, hasen ve hatta zayıf hükmünü vermelerini caiz görmemiştir. (Bk. İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 887; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1: 119; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-haşîş şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadîs li'l-hâfiẓ İbn Kesîr* (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1979), 35.) İşte İbnu's-Salâh bu görüşüne bağlı kalarak haklarında sükût edilen hadisler hakkında *'bana göre'* diyerek hüküm vermemiş, aksine Ebû Dâvûd'un verdiği hükmü ortaya koymak için onun mektubundaki ifadelerini yorumlamış ve onların *Ebû Dâvûd'a göre* hasen olduğunu söylemiştir.

ğunu belirtmediği hadisler hasendir” görüşünü zikreder.¹⁹ Ancak İbn Kesîr’e göre bu hükme varmadan önce iki şeyin yerine getirilmesi gerekir:

1. Sünen rivâyetlerinin/nüşhalarının tamamına bakmak. Çünkü Sünen’in bazı rivâyetlerinde bulunmayan hadisler, râvî cerhleri ve isnâd tenkîdleri diğerlerinde bulunmaktadır.

2. Ebû Ubeyd el-Âcurri’nin râvîlerin cerh ve ta’dîli, hadislerin tashîh ve ta’lîli ile ilgili sorularına Ebû Dâvûd’un verdiği cevapları içeren *Suâlâtü’l-Âcurri* adlı eserine bakmak. Çünkü bu kitapta Ebû Dâvûd’un Sünen’de zikrettiği bazı hadis ve râvîler vardır, dolayısıyla Ebû Dâvûd’un “hakkında sükût ettiğim hadisler hasendir” hükmünü, sadece Sünen’de mi yoksa hem Sünen’de hem de Suâlât’ta sükût ettiği hadisler hakkında mı verdiğine dikkat edilmesi gerekir.²⁰ Ahmed Muhammed Şâkir’in de (ö. 1958) dediği gibi İbn Kesîr bunu şart koşmakla, Ebû Dâvûd’un Sünen’de hakkında sükût ettiği herhangi bir hadisi Suâlât’ta tad’if etmiş olabileceğine, dolayısıyla bu durumdaki bir hadise hasen denmesinin doğru olmayacağına, aksine onun Ebû Dâvûd’a göre çok zayıf olacağına işaret etmek istemiştir.²¹

İbn Kesîr, Tefsîr’inde bu görüşü doğrultusunda hareket etmiştir. Mesela o, Kur’ân’da zikredilen Bâbil’in Irak topraklarında olduğuna delil olarak zikrettiği Ebû Sâlih el-Ğıfârî’den rivâyet edilen “Ali (r.a.) Basra’ya giderken yolu Bâbil’e uğradı. Müezzin kendisine ikinci namazının vaktinin girdiğini haber vermeye geldi. (Ali karşılık vermedi). Bâbil’den çıkınca müezzine kamet getirmesini emretti. Ali namazı bitirince: Habîbim, (s.a.v.) beni, kabristanda ve Bâbil arazisinde namaz kılmaktan men etti, çünkü Bâbil (in eski sakinleri) lanetlidir dedi”²² hadisi hakkında “Bu hadis, Ebû Dâvûd’a göre hasendir, çünkü onu rivâyet etti ve hakkında sükût etti” der.²³

İbnu’s-Salâh ile aynı görüşte olan âlimlerden birisi de *‘Irâkî*’dir (ö. 806/1403). Nitekim o, “Ebû Dâvûd’un zayıf olduğunu, başka âlimlerin de sahîh olduğunu belirtmediği hadislerin, Ebû Dâvûd’a göre hasen olduğu sonucunun çıkarılması gerekmez. Çünkü böyle bir hadis, başka âlimlere göre sahîh olmasa bile Ebû Dâvûd’a göre bazen sahîh olabilir”²⁴ diyerek İbnu’s-Salâh’ı tenkîd eden İbn Rüşeyd’e şu cevabı verir: “Ebû Dâvûd’un haklarında sükût ettiği hadislerin, ona göre sahîh derecesine çıkması caiz olsa bile ihtiyatlı olan, sahîhlik derecesine çıkmamasıdır. Çünkü Ebû Dâvûd’un “haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir” ifadesindeki *sâlih* kelimesi, “ihticâca/delil getirmeye elverişli” anlamındadır. Eğer

¹⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-ħaşîs*, 34-35.

²⁰ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-ħaşîs*, 34-35.

²¹ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-ħaşîs*, 35.

²² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Müessesetü’l-kütübî’s-sekafiyye, 1409/1988), “Salât”, 24 (hadis no: 490).

²³ İmâdüddin Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azim* (İstanbul: Çağrı Yay.,1986), 1: 142.

²⁴ İrâkî, *et-Takvîd ve’l-izâh*, 39; Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 1: 91.

Ebû Dâvûd hasen hadisi, sahîh ile zayıf arasında bir derecede görüyorsa ihtiyatlı ve doğru olan, İbnu's-Salâh'ın söylediğidir, eğer diğer mütekaddim âlimler gibi hadislerin sahîh ve zayıf diye ikiye ayrıldığı görüşünde ise onun haklarında sükût ettiği hadisler sahihtir, ihtiyatlı olan ise Ebû Dâvûd'un dediği gibi "o sâlihtir" demektir.²⁵

İrâkî ayrıca Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin *sahîh* ve *esahh/daha sahîh* diye ikiye ayrılacağı görüşünde olan İbn Seyyidinnâs'a da şöyle diyerek cevap verir: "Ebû Dâvûd, "haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir" diyor, "sâlih" hadisin ise -hasen hadisi, sahîh ile zayıf arasında bir derecede gören kişiye göre- sahîh olması da hasen olması da câizdir. Ebû Dâvûd'un bu üçlü taksimi mi, yoksa zayıf olmayan hadisi sahîh görerek ikili taksimi mi benimsediği bize nakledilmedi. Dolayısıyla onun görüşünün ikincisi olduğunu bilinceye kadar daha doğru olan Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin sahîh olma derecesine çıkmamasıdır."²⁶

1.4. Dördüncü Görüş

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin çoğu sahîh ve hasendir, bir kısmı ise az zayıftır. Bu görüşü ilk defa dile getiren âlim *Bikâ'î* (ö. 885/1480) olmuştur. O, Sünen'den herhangi bir hadisi örnek vermeden sadece Ebû Dâvûd'un Mekke'lilere yazdığı mektubundaki ifadelerini İbnu's-Salâh ve İrakî'den farklı anlayarak Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde zayıflığı az hadislerin de bulunduğunu söylemektedir. Şöyleki o, İbnu's-Salâh ve İrakî'nin "Sünen'de Ebû Dâvûd'un haklarında sükût edip de Sahîhayn'da veya onlardan birinde bulunmayan ve sahîh ile haseni birbirinden ayırabilen biri tarafından sahîh olduğu belirtilmemiş hadisler, Ebû Dâvûd'a göre "hasendir" şeklindeki görüşlerinin kabul edilemez olduğunu belirtir. Onların bu görüşlerinin yanlışlığının, Ebû Dâvûd'un "haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir" ifadesindeki *sâlih* kelimesini, "ihticâca/delil getirmeye elverişli" anlamında ve "onların bazısı bazısından daha sahihtir", "bu hadisler, her bâbda bildiğim en sahîh hadislerdir" şeklindeki ifadelerinde yer alan "esahh/daha sahîh ve en sahîh" lafzını lügat anlamı olan "daha doğru ve en doğru" anlamında değil, muhaddislerin "adâlet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir isnâdla rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis" şeklinde tanımladıkları *sahîh hadis* anlamına yorumlamalarından kaynaklandığını ifade eder.²⁷

²⁵ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 39; Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. İbrâhîm el-İrâkî, *Şerhu't-tabşıra ve't-tezkîra*, thk. Abdullatif el-Hümeym-Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002), 1: 164; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 93-94.

²⁶ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 40; İrâkî, *Şerhu't-tabşıra*, 1: 165-166.

²⁷ Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bika'î, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1428/2007), 1: 257.

Bikâ'î'ye göre, Ebû Dâvûd “sâlihtir/elverişilidir” sözüyle, “ihticâca/delil getirmeye ve i'tibâra²⁸ elverişli olma” anlamını, yani Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin bir kısmının ihticâca bir kısmının ise i'tibâra elverişli olduğunu kasetmiş olabilir. Çünkü Ebû Dâvûd mektubunda; “Sünen'de sahîhi, ona benzeyeni ve ona yakın olanı zikrettim. Kendilerinde vehn-i şedîd/şiddetli zayıflık bulunanları beyan ettim, kendilerinde vehn-i şedîd bulunmayanlar ise sâlihtir. Bazısı bazısından daha sahîhtir” der. Ebû Dâvûd'un bu sözleri Sünen'de beş çeşit hadisin bulunduğunu gösterir.

1. Sahîh olanlar. Ebû Dâvûd'un bu sözüyle sahîh li-zâtihî olan hadisleri kasetmiş olması caizdir.

2. Sahîhe benzeyenler. Ebû Dâvûd bu sözüyle sahîh li-ğayrihî olan hadisleri kasetmiş olabilir.

3. Sahîhe yakın olanlar. Ebû Dâvûd'un bu sözüyle hasen li- zâtihî olan hadisleri kasetmiş olabilir.

4. Kendilerinde şiddetli zayıflık bulunanlar. Ebû Dâvûd bunların çok zayıf olduklarını, bu hadisleri rivâyetinin hemen ardından belirtmiştir.

5. Kendilerinde şiddetli zayıflık bulunmayanlar:

a- Bunlardan desteklenmeyenler sadece i'tibâra uygun olurlar.²⁹

b- Bunlardan desteklenenler ise hasen li-ğayrihî olurlar ki böylece ihticâca uygun olurlar.³⁰

Bikâ'î'ye göre, Ebû Dâvûd'un “sâlihtir” sözüyle “ihticâca elverişilidir” anlamını kasettiği kabul edilse bile onun haklarında sükût ettiği hadislerin hasen olduğuna hükmetmek gerekmez. Şöyleki o, bir konuda başka hadis bulamadığı zaman zayıf hadisle ihticâc edileceği görüşündeydi. Ebû Dâvûd zayıf hadisle amel ettiğini belirttiği için “bazısı bazısından daha sahîhtir” sözüyle de “hepsi sahîh ancak bir kısmı diğer kısmından daha sahîh” anlamını değil, *ihiticâc/delil getirme hususunda bir kısmının bir kısmından daha iyi, daha üstün yani daha kuvvetli olduğu* anlamını kasetmiştir.³¹ Ebû Dâvûd'un “haklarında sükût ettiğim hadisler hasendir” dediği rivâyetin doğru olduğu kabul edildiğinde ise “hasendir” sözü, muhaddislerin *adâlet sahibi olup da zabt sıfatı tam olmayan kimselerin muttasıl bir isnâdla*

²⁸ İhticâca uygun olan hadisler, sahîh ve hasen olan hadislerdir. İ'tibâra uygun olan hadisler ise az zayıf olan hadislerdir ki bu hadislerin mutâbi ve şâhidinin bulunup bulunmadığını araştırmaya i'tibâr denir. Böyle hadislerin mutâbi veya şâhidi bulunduğu zaman onlarla desteklenerek hasen li-ğayrihî derecesine yükselirler ve ihticâca da uygun olurlar. Mutâbi veya şâhidi bulunmayan az zayıf hadisler ise, az zayıf olmaya devam ederler. İbn Hacer'e göre böyle az zayıf hadislerle, âmm bir aslın kapsamına girmesi ve amel edilirken sübûtuna itikad etmemek şartıyla amel edilirler. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-bedi' fî's-şalât 'ale'l-habibi's-şefi'* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 1405/1985), 255.

²⁹ Bikâî bu sözüyle, Sünen'in bizzat kendisinde veya diğer hadis kitaplarında mutâbi ve şâhidi bulunamayan az zayıf hadislerin, mutâbi ve şâhidlerinin aranmasına devam edileceğini kasetmiştir.

³⁰ Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1: 257-258.

³¹ Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1: 258.

rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis/senedinde yalan söylemekle ithâm edilmiş hiç kimse bulunmamakla beraber şâzz da olmayan ve benzeri başka senedlerle de rivâyet edilen hadis şeklinde tanımladıkları hasen hadis anlamında değil, “kendisiyle ihticâc /delil getirilmesi güzel olur” anlamındadır. Şöyleki onun sükût ettikleri, bazen bir bâbda kendisinden başkasının bulunmadığı zayıf hadis olur ki ona göre böyle bir zayıfla ihticâc etmek güzel olur.³²

Sehâvî de (ö. 902/1496) Bikâ'î gibi düşünmektedir. Şöyleki Sehâvî, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'dan birinde tahrîc edilmeyen ve diğer mütekaddim âlimlerin de sahîh olduğuna hükmetmedikleri hadislerin hepsinin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu söyleyen İbnu's-Salâh'a, “Ebû Dâvûd'un zayıf olduğuna, başka âlimlerin de sahîh olduğuna dair açıklama yapmadığı hadislerin, Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğu sonucunun çıkarılması gerekmez. Çünkü böyle bir hadis, başka âlimlere göre sahîh olmasa bile Ebû Dâvûd'a göre bazen sahîh olabilir³³” diyerek itiraz eden İbn Rüşeyd'e verdiği cevabında³⁴ Bikâ'î gibi düşündüğünü açıkça ortaya koymuştur. Sehâvî şöyle der: “Ebû Dâvûd'un “haklarında bir şey söylemediğim hadisler sâlihtir ve onların bazıları, bazısından daha sahîhtir” ifadesinde yer alan ef'alü kalıbındaki *esahh/daha sahîh* kelimesi çok kere müşâreket/ortaklık bildirdiği için meskûtun aleyh/hakkında sükût edilenin sahîh veya daha sahîh olmasını gerektirmesi İbn Rüşeyd'in görüşünü desteklese bile, vâkıa bunun zıddıdır. Çünkü Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde araştırma sonucu zayıfların bulunduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca Ebû Dâvûd çok zayıf olanları belirttiğini söylemiştir ki bu sözden, onun çok zayıf olmayanları açıklamadığı anlaşılır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd *esahh* kelimesini lügat anlamı olan “daha doğru-iyi” manasında kullanmıştır.³⁵

Sehâvî'ye göre, Ebû Dâvûd'un “haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir” sözündeki “sâlih” kelimesi ise *sâlihun li'l-ihcâc ve sâlihun li'l-istişhâd* anlamını kapsayacak niteliktedir. Ebû Dâvûd bu kelimeyi, haklarında sükût ettiği hadislerden sahîh ve hasen olanlar için “sâlihun li'l-ihcâc” anlamında, sahîh ve hasen olmayan yani zayıf olanlar için de “sâlihun li'l-istişhâd” anlamında kullanmış, çok zayıf olan hadisleri ise belirtmiştir. Ebû Dâvûd sâlih kelimesini sadece “sâlihun li'l-ihcâc” anlamında da kullanmış olabilir. Sünen'de (az) zayıf hadislerin bulunması bu ihtimale zıt düşmez. Çünkü Ebû Dâvûd'dan bir konuda zayıf hadisten

³² Bikaî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1: 259-260.

³³ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 39; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 91.

³⁴ İbn Rüşeyd yukarıda zikrettiğimiz ifadeleriyle, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'dan birinde tahrîc edilmeyen ve mütekaddimün dönemi âlimlerinden birinin tashîh etmediği hadislerin hepsinin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunun söylenemeyeceğini, aksine bir kısmının Ebû Dâvûd'a göre sahîh olabileceğini belirttiği halde Sehâvî, onun bu ifadeleriyle, bu hadislerin hepsinin Ebû Dâvûd'a göre sahîh olabileceğini belirttiğini zannederek cevap vermiştir.

³⁵ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 91-92.

başkasını bulamadığında, onu, re'yü'r-ricâl/müctehidlerin görüşlerinden daha kuvvetli gördüğü için tahrîc ettiği nakledilmiştir.³⁶

Sehâvî yukarıdaki görüşlerine uygun olarak Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisleri beş gruba ayırır. Bunlar;

1. Sahîhayn'da tahrîc edilenler,
2. Sahîh olma şartlarını taşıyanlar,
3. Hasen li-zâtihî olanlar (Sünen'de bu çeşit birçok hadis vardır),
4. Desteklenerek hasen li-ğayrihî olanlar (Sünen'de bu çeşit birçok hadis vardır),

5. Terkedilmelerinde ittifak edilmeyen râvîlerin rivâyetleri.³⁷ Sehâvî'ye göre bu rivâyetler, mutavassit münekkîd İbn Mehdî gibilerinin sika olduğunu, müteşeddîd münekkîd Yahyâ el-Kattân gibilerinin zayıf olduğunu söylediği râvîlerin rivâyetidir ki Ebû Dâvûd Yahyâ gibilerinin teşeddüdünü bildiği ve böylece bu râvîleri terklerinde icmâ edilmiş râvî saymadığı için onlardan hadis tahrîc eder.³⁸ Sehâvî'ye göre, Ebû Dâvûd sûu'l-hıfz, mechûlu'l-ayn veya mechûlu'l-hâl olmak vb. yönlerden cerh edilen râvîlerden de bâblarda başka râvîler tarafından rivâyet edilmiş sahîh-hasen bir hadis bulamadığı zaman hadis tahrîc etmiştir, çünkü Ebû Dâvûd'a göre zayıf hadis re'yü'r-ricâl'den daha kuvvetlidir.³⁹

Sehâvî'nin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki ona göre, Sünen'de terkedilmelerinde ittifak edilmemiş zayıflığı az râvîlerden rivâyet edilen mutâbi ve şâhidi olmayan az zayıf hadisler bulunmaktadır ki Ebû Dâvûd, bu tür hadislerle amel etmeyi, âlimlerin kendi görüşleriyle amel etmelerinden daha iyi görmüştür. Ancak Sehâvî de Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden az zayıf olanlar değil, çok zayıf olanlar hakkında Ebû Dâvûd'un gerçekten sükût edip etmediğini tesbit etmek için Suâlâtu'l-Âcurri'ye ve Sünen'in bütün rivâyetlerine bakılmasının gerekli olduğunu belirtir.⁴⁰

İbn Kayyimi'l-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre de Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin hepsi sahîh ve hasen değildir, aksine onlar içerisinde (az) zayıf hadisler de vardır. Mesela Ebû Dâvûd Sünen'de önce İbn Cüreyc tarîki ile Rükâne'nin hanımını üç talakla boşadığını haber veren hadisi tahrîc etmiş⁴¹ ve zayıf olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır. Daha sonra ise Nâfi b. Uceyr tarîki ile Rükâne'nin hanımını bir talakla boşadığını haber veren hadisi tahrîc etmiş ve yine zayıf olduğuna dair bir açıklamada bulunmadan bu rivâyetin İbn Cüreyc rivâyetinden daha sahîh olduğunu "ve hâzâ esahhu min hadisi İbn

³⁶ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 92.

³⁷ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 92.

³⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 97.

³⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 94-95.

⁴⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 90.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 10 (hadis no: 2200).

Cüreyc' diyerek⁴² belirtmiştir. Münzirî'ye göre, Ebû Dâvûd Nâfi b. Uceyr hadisi zayıf olduğu halde ona sahîh demekle hata etmiştir. İbn Kayyim bu değerlendirmeyi yapan Münzirî'ye; "Bu söz, Ebû Dâvûd'a göre Nâfi b. Uceyr hadisinin sahîh olduğuna delalet etmez. İbn Cüreyc hadisi de zayıftır, bu hadis de zayıftır, ancak ona göre Nâfi b. Uceyr hadisi, iki zayıfın en iyisidir, mütekaddim hadisçiler çoğunlukla bu ifadeyi iki zayıf hadisin tercih edileni hakkında kullanırlar"⁴³ diyerek cevap vermek suretiyle Ebû Dâvûd'un açıkça çok zayıf olduğunu belirtmediği bu hadislerin az zayıf olduğuna işaret etmiştir.

Çağdaş hadisçilerden Nûruddîn Itr da Sünen'i incelemesi sonucu Münzirî gibi Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde sahîh ve hasen hadisler yanında çok zayıf değil, i'tibâra elverişli az zayıf hadislerin de bulunduğu görüşündedir. Nitekim o şöyle der: "Sünen'i incelediğimiz zaman Ebû Dâvûd'un sükût ettiği hadislerin çeşit çeşit olduğunu bulduk. Onlardan bazıları Sahîhayn'da tahrîc edilmiş sahîh hadislerdir, bazıları Sahîhayn'da tahrîc edilmeyen sahîh hadislerdir, bazıları hasendir, bazıları ise i'tibâra elverişli olan zayıf hadislerdir ki bunlar çok zayıf değillerdir. Buradan ortaya çıkıyor ki Ebû Dâvûd 'sâlih' ifadeyle 'ihticâca ve i'tibâra elverişli' anlamını kasetmiştir ki bu anlam; sahîh, hasen ve i'tibâra elverişli, takviye edilebilen az zayıf hadisleri kapsar. Ebû Dâvûd, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel gibi birçok âlime göre bu çeşit zayıf hadislerle amel edilir ve onlar re'yü'ricâl'den daha kuvvetlidir."⁴⁴

1.5. Beşinci Görüş

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'da veya onlardan birinde bulunmayan ve güvenilir bir âlimin sahîh veya hasen olduğunu belirtmediği hadisler en azından *hasendir*, güvenilir bir âlimin zayıf olduğunu belirttiği hadisler ise *zayıftır*. Bu görüşü ilk defa *Nevevî* (ö. 676/1277) dile getirmiştir. Şöyleki o, et-Takrîb adlı eserinde; "Sünen'de mutlak olarak bulduğumuz⁴⁵ ve kendisine itimad edilen birinin de sahîh veya zayıf olduğunu söylemediği hadisler, Ebû Dâvûda göre hasendir"⁴⁶ demektedir. Nevevî bu görüşünü el-Îcâz adlı eserinde daha geniş bir şekilde şöyle ifade eder:

Ebû Dâvûd'un Sünen'inde bulunup da zayıf olduğunu belirtmediği hadislerden Sahîhayn'da veya onlardan birinde bulunmayan ve güvenilir bir âlimin de sahîh veya hasen olduğunu belirtmediği hadisler, Ebû Dâvûd'a göre hasen veya sahîhtir, ancak biz kesin ölçü olan hasen hükmü veririz. Eğer güvenilir bir âlim, böyle bir hadisin zayıf olduğunu belirtirse veya hadis ilmini bilen biri senedinde hadisin zayıf olmasını gerektiren bir il-

⁴² Ebû Dâvûd, "Talâk", 14 (hadis no: 2206, 2208).

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *Tehzîbü's-sünen*, thk. İsmâil b. Ğazî Merhabâ (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1428/2007), 3: 935.

⁴⁴ Nûruddîn Itr, *Menhecü'n-naqd fi 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1997), 277.

⁴⁵ Nevevî bu sözülle, Ebû Dâvûd'un zayıf olduğunu belirtmeyip haklarında sükût ettiği hadisleri kasetmektedir.

⁴⁶ Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osmân el-Hîşt (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1405/1985), 30; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 134.

leti ve o zayıflığı giderecek bir şeyin de bulunmadığını görürse, biz onun zayıflığına hükmederiz,⁴⁷ Ebû Dâvûd'un sükûtuna iltifat edilmez.⁴⁸

Kanaatimizce Nevevî, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde zayıf hadislerin bulunduğu görüşünü, Sünen hadislerini inceleyerek ve Münzirî'nin tesbitlerinden de etkilenerek ifade etmiştir. Nitekim o şöyle der:

Ebû Dâvûd'un Sünen'inde zayıflığı açık olan hadisler vardır ki onların zayıf olduklarında ittifak edilmesine rağmen Ebû Dâvûd, onların zayıf olduklarını belirtmemiştir. Bu sebeple Ebû Dâvûd'un 'haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir' sözünü tevîl etmek gerekir.⁴⁹

Nevevî, Münzirî'nin yolundan gitmiş, İbnu's-Salâh'a ise muhalefet etmiştir. Şöyle ki İbnu's-Salâh Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'da bulunmayan ve mütekaddim âlimlerden birinin sahîh olduğunu belirtmedikleri hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu söylediği halde⁵⁰ Nevevî, Ebû Dâvûd'un tad'îf etmediği/haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'da bulunmayan ve ister mütekaddimünden isterse müteahhiründen olsun güvenilir bir âlimin sahîh veya hasen olduğunu belirtmediği hadislerin, Ebû Dâvûd'a göre en azından hasen olacağını, tad'îf ettikleri hadislerin ise zayıf olacağını ve bu çeşit hadislerin Sünen'de bulunduğunu da söylemiştir. Ancak Nevevî, Sünen'de var olduğunu söylediği bu zayıf hadislerin, az mı çok mu zayıf oldukları, her ikisini de kapsayıp kapsamadığı hususunda hiçbir açıklama yapmamıştır.

Suyûtî'nin de (ö. 911/1505) Nevevî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Nitekim o, Ebû Dâvûd'un "haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir" ifadesindeki "sâlih" kelimesiyle "ihticâca/delil getirmeye elverişli olma" yanında "i'tibâra elverişli olma" anlamını da kasetmiş olduğunu ve buna uygun olarak sükût edilen hadisler içerisinde sahîh, hasen ve i'tibâra elverişli zayıf hadislerin bulunduğunu belirtir.⁵¹

1.6. Altıncı Görüş

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin çoğu sahîh ve hasendir, bir kısmı ise mutâbi ve şâhidi olmayan az zayıftır, bir kısmı ise çok zayıftır. Bu görüşü ilk defa ifade eden *Münzirî* (ö. 656/1258) olmuştur. O bu görüşünü *et-Terğîb ve't-Terhîb* adlı eserinin önsözünde Ebû Dâvûd'un Sünen'inden naklettiği hadisler hakkında; "Ebû Dâvûd'un (aslında zayıf olan hadislerin) zayıf olduklarını söylememede gösterdiği gevşekliklerden imlâ esnasında aklıma gelenlerin çoğuna dikkat çekiyorum... Ebû Dâvûd'a nisbet edip de haklarında sükût ettiğim hadisler,

⁴⁷ Nevevî, *el-İcâz*, 50-54.

⁴⁸ Bu ifade Nevevî'nin *el-İcâz*'ında bulunmamakla beraber İbn Hacer ve Sehâvî bu ifadeyi Nevevî'ye nisbet etmişlerdir. (Bk. İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 444; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 92.)

⁴⁹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 444.

⁵⁰ İbnu's-Salâh bu çeşit hadisler hakkında önce onların Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu, sonra onların içerisinde bazen başkalarına göre hasen olmayanların ve tanımadığı hasen hadis kapsamına girmeyenlerin bulunabileceğini (Bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 36.) söylemesiyle başka mütekaddim âlimlerin onlar hakkındaki tad'îf hükmünü değil, Ebû Dâvûd'a göre hasen olmaları hükmünü kabul ettiğine işaret etmiştir.

⁵¹ *Suyûtî*, *Tedribu'r-râvî*, 1: 135.

onun söylediği -sahîh, sahihe benzeyen veya sahihe yakın- gibidirler ki onlar hasen derecesinden aşağı da inmezler, onlar bazen Şeyhayn'ın veya onlardan birinin şartı üzere olurlar"⁵² diyerek ortaya koymuştur. *Muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd* adlı eserinde ise Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin çoğunun sahîh ve hasen olduklarını kendine has bir yöntemle, bir kısmının ise az⁵³ ve çok zayıf olduğunu⁵⁴ bizzat uygulamalı olarak göstermiştir.

Münzirî ile aynı görüşte olan bir âlim de *Zehebî*'dir (ö. 748/1374). Şöyleki o, Ebû Dâvûd'un "Sünen'de sahîhi ve ona yakın olanları zikrettim, kendisinde şiddetli zayıflık bulunan hadisleri belirttim" sözünü naklettikten sonra, Ebû Dâvûd'un bu dediğini gücü nisbetinde yerine getirdiğini, zayıflığı giderilemeyecek derecede olan çok zayıf hadisleri beyan ettiğini, az zayıf olup zayıflığı giderilebilecek hadislere ise göz yumup zayıflıklarını belirtmediğini, bu sebeple Ebû Dâvûd'un sükût ettiği her hadise hasen hükmünün verilmesinin gerekmeyeceğini belirtir.⁵⁵

Ayrıca Zehebî, aşağıdaki Sünen hadislerini taksiminden anlaşılacağı üzere Sünen'i tetkiki sonucu elde ettiği bulgulara ve te'lif ettiği cerh-ta'dîl kitaplarının da işaret ettiği gibi geniş râvî bilgisine dayanarak Sünen'de bulunan hadis çeşitlerini sıralarken, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde mutâbi ve şâhidi bulunmayan az zayıf hadislerin ve râvileri sebebiyle çok zayıf olan bazı hadislerin de bulunduğunu belirtir. Ona göre Sünen'de altı çeşit hadis bulunmaktadır:

1. Şeyhayn'ın/Buhârî ve Müslim'in muttefakun aleyh olarak tahrîc ettiği hadisler. Bu hadisler Sünen'in yarısını oluşturur. (Sahîh)⁵⁶

2. Şeyhayn'dan sadece birinin tahrîc ettiği hadisler. (Sahîh)

⁵² Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhib mine'l-hadîsî's-şerîf*, thk. Mustafâ Muhammed Ammâra (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, 1388/1968), 1: 38. Münzirî bu ifadeleriyle kendine göre aslında zayıf oldukları halde Ebû Dâvûd'un gevşekliği, dikkatsizliği sebebiyle zayıf olduklarını belirtmediği hadislerden çoğunun zayıf olduğuna Terğîb'inde işaret ettiğini belirtir.

⁵³ Örnek için bk. Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd (Hattâbî'nin Me'âlimü's-Sünen'i ve İbn Kayyimî'l-Cevziyye'nin Tehzîbü's-Sünen'i ile birlikte)*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî (Kahire: Mektebetü's-sünneti'l-Muhammediyye, t.y.), 2: 90, 286, 377.

⁵⁴ Örnek için bk. Münzirî, *Muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd*, 4: 374.

⁵⁵ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993), 13: 213-214.

⁵⁶ Zehebî 'Sünen hadislerinin yarısını Şeyhayn'ın muttefakun aleyh olarak tahrîc ettikleri oluşturmaktadır' demeyip, 'Şeyhayn'ın muttefakun aleyh olarak veya onlardan sadece birinin tahrîc ettikleri kitabın yarısına yakındır' deseydi daha doğru olurdu. Çünkü Nürîstânî'nin tesbitlerine göre Ebû Dâvûd'un beşyüzbin hadis-ten seçerek Sünen'inde tahrîc ettiği 4800/Lü'lü rivâyetine göre 5274 hadis-ten; Şeyhayn'ın ittifakla tahrîc ettikleri 909, sadece Buhârî'nin tahrîc ettiği 385, sadece Müslim'in tahrîc ettiği 670 tane- dir ki, bunların toplamı 1964 hadistir. (Bk. Muhammed Muhammedî b. Muhammed Cemîl en-Nürîstânî, *el-Medhal ilâ süneni'l-imâm Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Mektebu'ş-şuûnî'l-fenniyye, 1429/2008), 123). Elbanî ise Ebû Dâvûd'un sükût ettiği hadislerden; Sahihayn'da muttefakun aleyh tahrîc edilenlerin 850, sadece Buhârî'de tahrîc edilenlerin 200, sadece Müslim'de tahrîc edilenlerin 600, Sahihayn'da muttefakun aleyh olarak veya onlardan sadece birinde tahrîc edilmediği halde sahîh olanların 1400 ve zayıf olanların ise 480 tane olduğunu, Sünen'de toplam olarak 3050 sahîh hadisin bulunduğunu belirtir. (Bk. Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Îcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-sicistânî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Âl Hasen (Ammân: ed-Dâru'l-eseriyye, 2007), Muhakkıkın notu, 52-54).

3. Şeyhayn'ın tahrîc etmediği fakat illet ve şüzûzdan sâlim ve isnâdı ceyyid olan hadisler. (Sahîh ve Hasen li-zâtihî)

4. İsnadı sâlih olup da âlimlerin iki veya daha fazla leyyin vecihten gelmesi sebebiyle kabul ettikleri hadisler ki her bir isnâd diğerini destekler. (Hasen li-ğayrihî)

5. Râvisinin hıfzının noksanlığı vb. sebeplerle isnâdı zayıf olan hadisler. Ebû Dâvûd bunları tahrîc eder ve çoğu kez onlar hakkında sükût eder.⁵⁷ (Az Zayıf)

6. Râvisi yönünden zayıflığı açık olan hadisler. Ebû Dâvûd bunlar hakkında sükût etmez, aksine çoğunlukla onların zayıf olduğunu belirtir, bazen de (açıkça zayıf olan hadisin) zayıflığının ve münker oluşunun şöhreti/her muhaddis tarafından bilinmesinden dolayı sükût eder.⁵⁸ (Çok zayıf)

Buna göre diyebiliriz ki Ebû Dâvûd “kendilerinde şiddetli zayıflık bulunan hadisleri beyan ettim” demiş olsa da, onun haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde çok zayıf hadislerin bulunduğunu ilk defa açıkça dile getiren Zehebî olmuştur.

Bu görüşte olan âlimlerden birisi de *İbn Hacer*'dir (ö. 852/1448). O, Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerini irdeleyerek bu görüşünü dile getirir. Şöyleki İbn Hacer, Ebû Dâvûd'un mektubundaki “kendilerinde şiddetli zayıflık bulunan hadisleri beyan ettim” ifadesinden, onun kendisinde şiddetli zayıflık bulunmayan yani *az zayıf olan* hadisleri belirtmeyeceğine işaret ettiğinin anlaşıldığını ve dolayısıyla onun haklarında sükût ettiği hadislerin tamamının hadis ilminde tanımlanan *hasen hadis* cinsinden olmadığını söyleyerek İbnu's-Salâh'a itirazda bulunmuştur.⁵⁹

İbn Hacer ayrıca Sünen hadislerini incelemesi sonucu elde ettiği bulgulara da dayanarak, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisleri sıhhat yönünden yaptığı taksiminde, onlar içerisinde zayıf hadislerin bulunduğunu belirtir. Ona göre, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler sıhhat yönünden şu kısımlara ayrılır:

1. Sahîhayn'da bulunanlar. (Sahîh)
2. Sahîhayn'da bulunmadığı halde sahîh olma şartını taşıyanlar. (Sahîh)
3. Hasen li-zâtihî olanlar. Sünen'de bu cinsten birçok hadis vardır.
4. Takviye ile hasen li-ğayrihî olanlar. Sünen'de bu cinsten de birçok hadis vardır.
5. Zayıf olanlar. Bunlar çoğunlukla terkedilmelerinde icmâ edilmemiş râvîlerin rivâyetleridir. Bu kısımların hepsi Ebû Dâvûd'a göre ihticâca elverişlidir.⁶⁰ Şöyleki

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 214.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13: 215.

⁵⁹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 435.

⁶⁰ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 435.

Ebû Dâvûd, “haklarında sükût ettiğim hadisler, sâlihtir/elverişlidir” sözündeki “sâlihtir” ifadesiyle, sadece “hüccet/delil olmaya elverişlidir” anlamını kasdetmiş olabilir⁶¹ ki İbn Mende (ö. 395/1004) Ebû Dâvûd'dan bir konuda zayıf hadisten başkasını bulamadığı zaman zayıf hadisi tahrîc ettiğini ve onu re'yü'r-ricâl'den daha kuvvetli gördüğünü söylediğini nakletmiştir.⁶² Ebû Dâvûd, “sâlihtir” kelimesiyle “hüccet/delil olma, istihâd ve mutâbaatı kapsayan” genel bir anlamı kasdetmiş de olabilir ki bu durumda onun her zayıfla ihticâc ettiğini söylemek gerekmez.⁶³

İbn Hacer, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde bulunduğunu söylediği bu beşinci grup zayıf hadislerin, az mı yoksa çok mu zayıf olduklarını da belirtmiştir. Ona göre;

a- Zayıfların bir kısmı az zayıftır: İbn Hacer bu görüşüne Sünen'i incelemesi sonucu tesbit ettiği zayıf râvî ve hadislerden bazı örnekler sunmakla delil getirmiştir. Mesela ona göre, Ebû Dâvûd İbn Lehî'a, Sâlih b. Nebhân, Abdullah b. Muhammed b. Ukayl, Seleme b. el-Fadl, Delhem b. Sâlih gibi (az) zayıf râvîlerden⁶⁴ ihticâc makamında hadisler tahrîc edip haklarında sükût etmiştir. Bu sebeple Ebû Dâvûd'un sükût ettiği her hadisle ihticâc eden kişi, zayıf bir yolu takip etmiş olur.⁶⁵ Ayrıca Sünen'de birçok munkatı isnâdli, isnâdlarında müphem râvîlerin bulunduğu⁶⁶ ve müdellislerin “an'ane yolu ile rivâyet ettikleri (az zayıf) hadisler de bulunmaktadır.⁶⁷ Mesela Ebû Dâvûd, Mûsâ b. İsmâil - Hammâd - Ebu't-Teyyâh - Şeyh/bir hoca tarikiyle “Abdullah b. Abbâs Basra'ya geldiğinde Basra'lılar Ebû Mûsâ'dan nakiller yapıyorlardı. Bunun üzerine Abdullah bir mektup yazarak Ebû Mûsâ'dan bazı şeyler sordu. Ebû Mûsâ, kendisine şu cevabı verdi: “Ben bir gün Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte idim. Küçük abdest bozmak istedi, bir duvarın dibinde toprağı yumuşak bir yere gelip idrarını yaptı sonra da; “Sizden biriniz küçük abdestini bozmak istediği zaman idrarı (nın üzerine sıçramaması) için yumuşak bir yer arasın buyurdu”⁶⁸ hadisini tahrîc etmiştir. Gerçekte bu hadis, isnâdında mübhem bir râvî bulunduğu için az zayıf bir hadistir.⁶⁹

İbn Hacer'e göre, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği, fakat râvîsinin az zayıf olması veya başka kusurlar sebebiyle az zayıf olan Sünen hadisleri hakkında bir münekkidin takip etmesi gereken yol; Ebû Dâvûd'u sükûtunda taklid etmek ve

⁶¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 444.

⁶² İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 436; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 94-95

⁶³ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 444.

⁶⁴ Mesela Sâlih b. Nebhân hakkında leysa bi kaviyy, sâlihu'l-hadis, sadûk, ihtaleta bi âhirih' (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 499; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 1: 363), Delhem b. Sâlih hakkında ise 'fihî daf, leysa bihi be's, daif şeklinde cerh ifadeleri kullanılmıştır (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 384; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 1: 236) ki, böyle râvîlerin rivâyetleri itibâra elverişlidir, böyle râvîlerin rivâyetlerinin itibâr sonucu bir mutâbî veya şahîdi bulunduğu zaman hasen li-ğayrihi seviyesine çıkarlar, bulunamadığı zaman ise az zayıf olarak kalırlar.

⁶⁵ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 438.

⁶⁶ İbn Hacer'in örnek olarak zikrettiği hadis için bk. İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 443.

⁶⁷ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 440.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 2 (hadis no: 3).

⁶⁹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 443.

onları ahkâm kaynağı delil olarak getirmekte ona tabi olmak değil, aksine onları destekleyen mutâbilerinin olup olmadığını araştırmak, mutâbileri bulunanlara *hasen li-ğayrihi* hükmünü verip onları delil getirmek, mutâbileri bulunamayanlara ise *az zayıf* hükmünü vererek onları delil getirmemektir.⁷⁰

Mesela Ebû Dâvûd, Mûsâ b. İsmâil - Hammâd b. Seleme - Muhammed b. İshâk - el-‘Alâ b. Abdirrahmân - Ebû Mâcide - Ömer b. el-Hattâb tarikiyle Rasûlullah’tan; “Ben teyzeme, kendisi için bereket olacağı umarak bir köle hediye ettim ve ona; köleyi kan alıcıya, kuyumcuya ve kasaba verme dedim” şeklindeki sahîh hadisi tahrîc etmiştir.⁷¹ Ebû Dâvûd bu hadisi, Yûsuf b. Mûsâ - Seleme b. el-Fadl - Muhammed b. İshâk - el-‘Alâ b. Abdirrahmân - İbn Mâcide - Ömer b. el-Hattâb tarikiyle de merfû olarak tahrîc etmiştir.⁷² Ebû Dâvûd’un ikinci isnâdla tahrîc ettiği hadis, isnâdında *az zayıf* râvî olan Seleme’nin⁷³ bulunması sebebiyle aslında *az zayıf* olmasına rağmen, ilk hadisteki Hammâd’ın Seleme’ye mutâbaatı sebebiyle *hasen li-ğayrihi* seviyesine yükselmiştir. Dolayısıyla bu hadisle ihticâc edilebilir.

Ebû Dâvûd’un “Rum(lar gibi ehl-i kitâb) milletlerle savaşmak (ehl-i kitâb olmayan) diğer milletlerle savaşmaktan daha faziletlidir” bâbında Abdurrahman b. Sellâm - Haccâc b. Muhammed - Ferec b. Fedâle - Abdulhabîr b. (Kays b.) Sâbit b. Kays b. Şemmâs - Kays b Sâbit b. Şemmâs - Sâbit b. Kays b. Şemmâs tarikiyle tahrîc ettiği “Ümmü Hallâd diye anılan bir kadın (yüzü) peçeli olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelip şehid düşen oğlu(nun Allah yanındaki durumu)nu sordu. Hz. Peygamber’in (orada bulunan) sahâbilerinden birisi (o kadına); ‘Oğlunu sormaya yüzün kapalı olarak mı geldin?’ dedi. O da; ‘Oğlumu kaybettiysem de utanma duygumu hiçbir zaman kaybetmeyeceğim’ diye karşılık verdi. Bunun üzerine Rasûlullah; ‘Senin oğlun için iki şehid sevabı vardır’ buyurdu. Kadın; ‘Ey Allah’ın Elçisi! Bunun sebebi nedir?’ diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Çünkü onu ehl-i kitâb öldürdü’ cevabını verdi”⁷⁴ şeklindeki hadis ise, isnâdında Ferec⁷⁵ bulunduğu için i’tibâra elverişli *az zayıf* bir hadistir. Ebû Dâvûd bu bâbda sadece bu hadisi tahrîc etmiştir ve bu hadisin bir şâhidi ve mutâbisi de bulunmamaktadır, dolayısıyla bu hadis *hasen li-ğayrihi* seviyesine çıkamayıp *az zayıf* olarak kalır.

⁷⁰ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 439.

⁷¹ Bk. Ebû Dâvûd, “Büyü”, 41 (hadis no: 3430).

⁷² Bk. Ebû Dâvûd, “Büyü”, 41 (hadis no: 3431).

⁷³ Seleme b. Fadl el-Ebreş hakkında kullanılan cerh-tadil ifadeleri onun *az zayıf* bir râvî olduğunu ve rivâyetlerinin itibâra elverişli olduğunu göstermektedir. Onun hakkındaki cerh-tadil ifadeleri şöyledir: “Sika, indehü menâkir, mahalluhu’s-sıdk, daif, yüktebü hadisuh ve lâ yuhteccü bih, leyse bihi be’s, sadûk kesirul-hata”. (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 454; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru’l-marife, 1963), 2: 192; İbn Hacer, *Takribu’t-tehziib*, 1: 318).

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 8 (hadis no: 2488).

⁷⁵ Ferec b. Fedâle et-Tenûhi hakkında kullanılan cerh-tadil ifadeleri onun *az zayıf* bir râvî olduğunu ve rivâyetlerinin itibâra elverişli olduğunu göstermektedir. Onun hakkındaki cerh-tadil ifadeleri şöyledir: “Daif, sika, sikalardan münkerler getirirdi, sadûk lâ yuhteccü bih, sâlihu’l-hadis, münkerü’l-hadis, hıfzı açısından daif”. (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 120; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 3: 344; İbn Hacer, *Takribu’t-tehziib*, 2: 108).

Ancak Ebû Dâvûd bu konuda başka bir sahîh ve hasen hadis bulamadığı ve re'yü'r-ricâl'den daha kuvvetli gördüğü için bu hadisi tahrîc edip onunla ihticâc etmiştir. Şöyleki Ebû Dâvûd bu az zayıf hadisin bâbının başlığını, onun içerdiği hükmü belirtecek şekilde oluşturmuştur.

b- Zayıfların bir kısmı ise *çok zayıftır*: İbn Hacer bu görüşüne Sünen'i incelemesi sonucu tesbit ettiği çok zayıf râvî ve hadislerden bazı örnekler sunmakla işareti etmiştir. Mesela ona göre, Ebû Dâvûd bazen el-Hâris b. Vecîh, Sadaka b. Mûsâ ed-Dakîkî, Osmân b. Vâkıd el-Umerî, Muhammed b. Abdîrahmân b. el-Beylemânî, Süleymân b. Erkam, İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve, Yahyâ b. el-'Alâ el-Becelî gibi *metrûk* râvîlerden hadis tahrîc etmiştir.⁷⁶ Kanaatimizce bu râvîlerden bir kısmının terkinde ittifak edilmiş olmasına rağmen bir kısmının terkinde ittifak edilmemiştir.⁷⁷ İbn Hacer bu örnekleri zikretmek suretiyle Ebû Dâvûd'un hakla-

⁷⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 439-440.

⁷⁷ Mesela İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve terkinde ittifak edilmiş bir râvidir. Şöyleki onun hakkında Zehebî 'terekûh' hükmünü vermiş ve Buhârî'nin 'terekûh', Ahmed b. Hanbel'in 'ondan rivâyet helal olmaz', Ebû Züra ve diğerlerinin 'metrûk' dediklerini nakletmiştir. İbn Hacer ise onun hakkında 'metrûk' hükmünü vermiştir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 237; Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, 1: 193; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 1: 59). Ancak şunu belirtelim ki İbn Hacer, *Nüket*'de Ebû Dâvûd'un metrûk bir râvî olan İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve'den rivâyette bulunduğunu söylemekle hata etmiş gözükmektedir. Onun hatası Mizzi'nin 'Ebû Dâvûd Sünen'de ondan sadece bir hadisi mutâbaat amacıyla tahrîc etmiştir' sözüne itimat etmesinden kaynaklanmıştır diyebiliriz (İbn Hacer'in Mizzi'den yaptığı nakil için bk. Şihâbüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibu't-tehziib* (Beyrût: Dâru sâder, t.y.), 1: 242) Sünen'i incelediğimizde Ebû Dâvûd'un İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve'den herhangi bir hadis rivâyet etmediğini tesbit ettik. Mizzi, Ebû Dâvûd'un Hammâd - İshâk b. Abdillâh - Saîd b. Yesâr - Ebû Hureyre tarîkiyle merfû olarak rivâyet ettiği "Allah'im! Fakirlikten, (hayır/mal) azlığından, zilletten, zulmetmekten ve zulme uğramaktan sana sığınırım" (Ebû Dâvûd, "Salât", 367 (hadis no: 1544) hadisinde tam ismi zikredilmeyen İshâk b. Abdillâh'ı, İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve zannetmesi sebebiyle hata etmiş olabilir. Şöyleki bu hadisi *aynı tarîkle* tahrîc eden Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Hibbân, Beyhâkî, İshâk b. Abdillâh'ın tam ismini İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha şeklinde zikretmişlerdir (Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 2: 305, 354; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "İsti'âze", 14; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Şahîhu ibn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrût: y.y., 1993), 3: 305; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhâkî, *Sünenü'l-Beyhâkîyi'l-kübrâ ('Alâuddîn 'Ali b. 'Osman el-Mardîni İbnü't-Türkmânî'nin el-Cevherün-nakiyy isimli eseri ile birlikte)*, (Beyrût: Dâru'l-marife, t.y.), 7: 12.) Bu da göstermektedir ki Ebû Dâvûd'un râvîsi, İshâk b. Abdillâh, İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve değil, sika râvî olan (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 237; İbn Hacer, *Tehziibu't-tehziib*, 1: 240; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 1: 59). İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha'dır.

Muhammed b. Abdîrahmân b. el-Beylemânî ise terkinde ittifak edilmemiş bir râvidir. Şöyleki Zehebî onun hakkında *el-Kâşif*'de 'vâhîn' hükmünü vermiş, *Mizân*'da ise 'daafûh' deyip Ebû Hâtîm'in 'münkerü'l-hadis' dediğini, Dâreketni ve diğerlerinin 'daif' dediklerini nakletmiştir. İbn Hacer ise *Tehziib*'de onun hakkında İbn Main'in 'leyse bi şey', Buhârî, Ebû Hâtîm, Nesâî ve Sâcî'nin 'Münkerü'l-hadis', yine Ebû Hâtîm'in 'Muhtaribü'l-hadis', İbn 'Adiyy'in 'rivâyetlerinin hepsindeki bela, onun tarafından meydana gelmiştir, kendisinden Muhammed b. el-Hâris rivâyet ettiğinde her ikisi de zayıftır' ve İbn Hibbân'ın 'Bir nüshadan babasından ikiyüz hadis rivâyet etmiştir ki hepsi mevzûdur ve onunla ihticâc caiz olmaz' dediklerini nakleder ve bu görüşlerden hareketle *Takrib*'de onun hakkındaki tercihini 'daif' diyerek belirtir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 192; Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, 3: 617; İbn Hacer, *Tehziibu't-tehziib*, 9: 293-294; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 2: 182). İbn Hacer'in bu râviye Takrib'inde zayıf demeyi tercih ettiği halde onu Nüket'inde metrûk râvîler arasında zikretmesi, onun sehviden kaynaklanmıştır diyebiliriz.

Yine İbn Hacer'in Nüket'inde Osmân b. Vâkıd b. Muhammed b. Zeyd gibi bazı râvîleri metrûk/çok zayıf râvîler içerisinde zikretmesi, sehven olmuştur diyebiliriz. Şöyleki İbn Hacer'in kendisi onun hakkında 'saduk rubbema vehime' hükmünü vermiştir (bk. İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 2: 15.) ki böyle râvîlerin rivâyetleri bazılarını tarafından hasen li-zâtihî olarak, bazılarını tarafından ise takviye ile hasen li-gayrihî olabilen az zayıf olarak kabul edilmiştir, böyle bir râvînin rivâyeti itibâra elverişlidir yani başka bir isnâdının/bir mutâbî ve şahidinin bulunup bulunmadığını araştırıp ona göre değerlendirmek üzere alınır. Mütâbî veya

rında sükût ettiği hadislerden bazılarının, metrûk râvîleri sebebiyle i'tibâra elverişli olmayan böylece de hasen li-ğayrihi seviyesine çıkamayan çok zayıf hadislerin bulunduğuna işaret etmiştir.

İbn Hacer'e göre, Ebû Dâvûd'un Sünen'de haklarında sükût etmiş olmasına güvenerek bu çok zayıf/metrûk râvîlerin hadislerine *hasen* denilemez. Çünkü Ebû Dâvûd bu çok zayıf râvî ve hadisler hakkında şu sebeplerle sükût etmiştir:

1. Bazen çok zayıf râvî hakkında Sünen'deki ilk rivâyetinin ardından yaptığı açıklamalarla yetinmiş olması.⁷⁸ Yani İbn Hacer'e göre, Ebû Dâvûd bu metodu ile aslında çok zayıf râvînin ikinci, üçüncü vd. rivâyetlerinin de çok zayıf olduğuna işaret etmiştir.

2. Bazen Sünen'i rivâyet edenlerin ihtilaf etmiş olması yani Sünen'in rivâyet farklılıklarıdır ki Ebû Dâvûd'un bazı çok zayıf râvî ve hadisler hakkında sükût ettiğini zannedip onlara hasen hükmünü vermeye en çok bu durum sebep olmuştur. Şöyleki Ebû Dâvûd'un bazı râvîler ve isnâdlar hakkında yaptığı açıklamalar Ebû'l-Hasen b. el-Abd'in rivâyetinde bulunmasına rağmen, en meşhur rivâyet olan el-Lü'lûî rivâyetinde bulunmamaktadır. Mesela Ebû Dâvûd, el-Hâris b. Vecîh⁷⁹ - Mâlik b. Dînâr - Muhammed b. Sirîn - Ebû Hureyre tarîkiyle merfû olarak rivâyet edilen "Şüphesiz her kılın altında cünüplük vardır. Bütün kılları yıkayınız, teni temizleyiniz"⁸⁰ hadisini Sünen'de tahrîc edip *râvîsi* hakkında "الحارث بن وجيه حديثه منكر وهو ضعيف" /el-Hâris b. Vecîh "hadîsuhû münker"dir ve o zayıftır" dediği bazı rivâyetlerde bulunmakta iken, bazı rivâyetlerde bu sözün bir kısmını söylediği bulunmaktadır.⁸¹ Yani İbn Hacer'e göre, aslında Ebû Dâvûd'un çok zayıf olduklarını belirttiği bazı hadislere Sünen'in herhangi bir rivâyetine bakıp Ebû Dâvûd'un sükût ettiğini söyleyerek hasen hükmünü vermek doğru değildir.

3. Bazen Sünen'de sükût ettiği halde, Sünen dışındaki et-Teferrüd fi's-Sünen, Suâlâtü'l-Âcurrî gibi kitaplarında râvînin veya hadisin çok zayıf olduğunu belirtmiş olması. Mesela Ebû Dâvûd, Muhammed b. Sâbit el-'Abdî tarîkiyle Nâfi'den rivâyet ettiği; "Bir ihtiyaç için İbn Ömer'le beraber İbn Abbâs'a gittik. İbn Ömer, ihtiyacını giderdi, (sonra döndük). İbn Ömer o günkü konuşması arasında şöyle dedi: (Medine) yollar(ın)dan birinde bir adam büyük veya küçük abdestinden çıkmış olan Rasûlullah'a (s.a.v.) rastlayıp selam verdi, fakat Rasûlullah selamını almadı. Adam neredeyse sokaktan uzaklaşıp kayboluyordu ki, Rasûlullah ellerini

şâhidi bulununca desteklenerek hasen li-ğayrihi olurlar. Ayrıca belirtelim ki Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu söylemiştir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 14; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3: 59).

⁷⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 440.

⁷⁹ el-Hâris b. Vecîh hakkında Zehebî 'daafüh' diyerek cerh hükmünü vermiş ve Yahyâ b. Maîn'in 'leyse bi şey', Ebû Hâtim ve Nesâî'nin 'daif', Buhârî'nin 'fi hadîsihi badu'l-menâkir' dediklerini nakletmiştir. İbn Hacer ise onun hakkında 'daif' hükmünü vermiştir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 305; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1: 445; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 1: 145).

⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 97 (hadis no: 248).

⁸¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 441.

duvara vurdu yüzünü meshetti, sonra tekrar vurdu, kollarını meshetti, sonra da adamın selâamına karşılık verip şöyle buyurdu: ‘Selamına, sadece abdestsiz olmamdan dolayı cevap veremedim’ buyurdu⁸² hadisi hakkında Sünen’de sükût etmiş, fakat Kitâbu’t-Teferrüd’de; “Ahmed b. Hanbel’in; “Muhammed b. Sâbit teyemmüm hakkında münker bir hadis rivâyet etti” dediğini işittim” ve “Bu kıssadaki yere iki defa vurmanın Rasûlullah’tan nakledildiği hususunda Muhammed b. Sâbit’e mutâbaat edilmemiştir, diğer râvîler bunu İbn Ömer’in fiili olarak rivâyet etmişlerdir” der.⁸³

4. Bazen Yahyâ b. el-‘Alâ el-Beceli⁸⁴ gibi râvîlerin (çok) zayıf olmalarının çok açık olması ve hadis âlimlerinin onların rivâyetlerini ittifakla kabul etmemiş olmaları.⁸⁵ Bundan dolayı Ebû Dâvûd’un bu râvîler ve onların hadisleri hakkında sükût etmemiş olduğuna hükmedilebilir, bu râvîlerin rivâyet ettikleri hadislere de hasen hükmü verilemez.

5. Bazen dikkatsiz, dalgın olması.⁸⁶ Mesela Ebû Dâvûd, metrûk bir râvî olan Süleymân b. Erkam⁸⁷ - Yahyâ b. Ebî Kesîr - Ebû Seleme - Âişe tarikiyle merfû olarak “Allah’a isyan konusunda adak olmaz. (Eğer adanmışsa) onun keffâreti, yemin keffâretidir”⁸⁸ hadisini tahrîc etmiştir. Süleymân metrûk bir râvî olduğu için rivâyet ettiği hadis çok zayıf olup i’tibâra elverişli değildir. Ancak Ebû Dâvûd, hocası Ahmed b. Muhammed el-Mervezî’ye göre bu hadisin aslında Alî b. el-Mübârek - Yahyâ b. Ebî Kesîr - Muhammed b. Zübeyr - Babası - İmrân b. Husayn tarikiyle Rasûlullah’tan rivâyet ettiği hadis olduğunu ve onun bu sözleriyle Süleymân’ın bu rivâyette vehmettiğine işaret ettiğini belirtir, fakat Süleymân’ın metrûk bir râvî ve hadisin çok zayıf olduğuna dair bir söz söylemez.

İbn Hacer’in Sünen’in çeşitli rivâyetlerini ve Ebû Dâvûd’un diğer kitaplarını incelemesi sonucu örnekler zikrederek verdiği bu bilgiler irdelendiğinde diyebiliriz ki ona göre, haklarında sükût edilen hadisler içerisinde yer alan *bazı çok zayıf hadisler* hakkında Ebû Dâvûd, gerçekten sükût etmemiştir, aksine o ya Sünen’de ilk geçtiği yerde veya Sünen’in bazı rivâyetlerinde veya et-Teferrüd fi’s-Sünen, Suâlâtü’l-Âcurrî gibi kitaplarında beyan etmiştir. Ebû Dâvûd *bazı çok zayıf hadis-*

⁸² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 122 (hadis no: 330).

⁸³ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 441-442.

⁸⁴ Yahyâ b. el-‘Alâ el-Beceli de terkinde ittifak edilmiş bir râvidir. Şöyleki onun hakkında Zehebî ‘terekûh’ cerh hükmünü verip Ebû Hâtim’in ‘leyse bi’l-kaviyy’, Dârekutnî’nin ‘metrûk’, Ahmed b. Hanbel’in ‘kezzâb yadau’l-hadis’ dediklerini nakletmiştir. İbn Hacer ise onu ‘rumiye bi’l-vad’ diyerek cerhetmiştir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 372; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 4: 397; İbn Hacer, *Takribu’t-tehziib*, 2: 355).

⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13: 215; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 440.

⁸⁶ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 440

⁸⁷ Süleymân b. Erkam el-Basrî hakkında Zehebî ‘metrûk’, ‘terekûh’ diyerek cerh edip Ahmed b. Hanbel’in ‘lâ yurvâ anh’, İbn Maîn’in ‘leyse bi şey’, Cüzçânî’nin ‘sâkut’, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî’nin ‘metrûk’, Ebû Zûra’nın zâhibu’l-hadis’ dediklerini nakleder ve onun rivâyet ettiği “Allah’a isyan konusunda adak olmaz. (Eğer adanmışsa) onun keffâreti, yemin keffâretidir” hadisi hakkında ‘lâ yükteb/rivâyet etmek için yazılamaz’ hükmünü verir. İbn Hacer ise onu, ‘daif’ diyerek cerh etmiştir. (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1: 456; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 2: 196; İbn Hacer, *Takribu’t-tehziib*, 1: 321).

⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 19 (hadis no: 3292).

ler hakkında ise ya dalgınlığından veya zayıf oldukları her muhaddis tarafından bilindiğinden dolayı sükût etmiştir.

Bu sebeple İbn Hacer'e göre, bir münekkid Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden *çok zayıf gördüğü* hadisler hakkında onun gerçekten sükût edip etmediğini tesbit ederek hüküm vermelidir. Bunun için Sünen'in bütün rivâyetlerine, hadisin Sünen'de ilk geçtiği yere ve Ebû Dâvûd'un et-Teferrüd gibi kitaplarına bakmalıdır. Ebû Dâvûd'un bu üç yerden birinde çok zayıf olduğunu beyan ettiğini bulduğu hadislere onun gibi çok zayıf hükmünü vermelidir.

Ebû Dâvûd'un bu üç yerden birinde böyle bir beyanını bulamadığı çok zayıf hadislere ise, onun ya dalgınlığından veya hadisin zayıf oluşunun muhaddisler tarafından bilinmesinden dolayı beyanda bulunmadığını söyleyerek çok zayıf hükmünü vermelidir. Bir münekkidin bu *beş hususu* gözdardı ederek İbnu's-Salâh gibi Ebû Dâvûd'un "haklarında sükût ettiğim hadisler sâlihtir" ifadesindeki "sâlih" kavramına "ihticâca elverişlidir" anlamını vererek en azından hasen olduklarını söylemesi doğru değildir.

2. GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin sıhhat durumu hakkındaki görüşleri üç kategoriye ayırarak tahlil edebiliriz:

1. Hattâbî, İbn Abdilberr, Makdisî, İbnu's-Salâh, İbn Rüşeyd, İbn Seyyidinnâs, İbn Kesîr ve 'Irâkî'ye göre Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde ne az zayıf ne de çok zayıf hadis bulunmamaktadır. Ancak bu âlimlerin bazılarına göre bu hadislerin hepsi sahîh, çoğuna göre ise bir kısmı sahîh, bir kısmı ise hasendir. Bu âlimler bu mesele hakkında yaptıkları açıklamalarda Sünen hadislerinin çeşitleri hakkında herhangi bir bilgi vermediklerinden dolayı diyebiliriz ki onlar, Sünen'i tetkikleri sonucu değil, Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerinin bir kısmına bağlanıp, diğer ifadelerini buna uygun yorumlayarak bu görüşe ulaşmışlardır.

2. Nevevî, Suyûtî, Bikâ'î, Sehâvî ve Nûruddîn Itr'a göre, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde zayıf hadis bulunmaktadır. Bu âlimlerden bir kısmı bu zayıf hadislerin az mı yoksa çok mu zayıf olduğunu belirtmemiş, bir kısmı ise bunların i'tibâra elverişli az zayıf rivâyetler olduğunu belirtmişlerdir. Bu âlimler bu mesele hakkında yaptıkları açıklamalarda Sünen hadislerinin çeşitleri hakkında kısmen bilgi verdikleri için diyebiliriz ki onlar, Sünen'i kısmen inceleyip ancak büyük ölçüde Ebû Dâvûd'un mektubundaki "Sünen'de mürsel ve müdelles olarak muttasıl olmayan hadisler vardır ki onları muhaddislerin çoğunluğuna göre (bir hadisin sahîh olması şartlarından saydığı) muttasıl olma özelliğini taşıyan sahîh hadisin bulunmadığı yerlerde tahrîc ettim"⁸⁹ ifadesiyle az zayıf hadislere vurgu yaptığını anlayarak bu görüşe ulaşmışlardır.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, *Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd*, 48.

3. Münzirî, Zehebî ve İbn Hacer'e göre, Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde Sahîhayn'da muttefakun aleyh olarak veya onlardan birinde tahrîc edilmiş sahîh hadisler, Sahîhayn'da tahrîc edilmemiş sahîh olan hadisler, hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi hadisler yanında mutâbi ve şâhidi bulunmayan *az zayıf hadisler* ve sayıları az olsa bile ihticâca/delil edinmeye ve i'tibâra elverişli olmayan *çok zayıf hadisler* de bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin bir kısmı sahîh, bir kısmı hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi -ki bunlar haklarında sükût edilen hadislerin büyük bir çoğunluğunu oluşturur-, bir kısmı ise mutâbi ve şâhidi bulunmayan *az zayıf* ve ihticâca ve i'tibâra elverişli olmayan *çok zayıftır*. Kanaatimizce bu âlimler Sünen'i tetkikleri sonucu⁹⁰ ulaştıkları vâkıyı merkeze alıp Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerinden zaman zaman faydalanarak, zaman zaman da onları vâkıya uygun şekilde yorumlayarak bu görüşe varmışlardır. Şu kadar var ki sadece İbn Hacer, Sünen'i incelemesi sonucu bulduğu örnekleri görüşüne delil olarak zikretmiş ve zayıf hadislerle ihticâc ettiği için Ebû Dâvûd'un sükûtuna itimad etmemenin doğru bir yol olduğunu,⁹¹ Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden Sahîhayn'da bulunmayan ve âlimlerden birinin sahîh olduğunu belirtmediği hadislerin hepsine, içlerinde mutâbi ve şâhidi bulunmayan *az zayıf* ve hem ihticâca ve hem de i'tibâra elverişli olmayan *çok zayıf* hadisler bulunduğu için hasen denilmesinin doğru olmadığını ifade eder.⁹²

Kanaatimizce bu üçüncü görüş, Sünen'deki vâkıya uygun en doğru görüştür. Şöyleki Mesela Ebû Dâvûd, "Toprakların iktâ oluyla verilmesi" bâbında *ittifakla metrûk râvî* olan Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Mahzûmî⁹³ tarikiyle "Ebyaz, Hz. Peygamber'den erak ağaçlarından oluşan mamûr arazinin kendisine bağışlanmasını istedi. Hz. Peygamber de 'Sana deve ayaklarının erişemediği yerlere verebilirim' buyurdu"⁹⁴ hadisini Sünen'de tahrîc edip hakkında sükût etmiştir.⁹⁵

SONUÇ

Ebû Dâvûd, Mekke'lilere yazdığı mektubunda Sünen'inde tahrîc ettiği hadislerin sihat durumu hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Tarih boyunca hadis

⁹⁰ Şöyleki bu âlimler bu mesele hakkında görüş bildirirken Sünen hadislerini sihat yönünden taksim etmişler ve hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi olan hadisler hakkında 'bu iki kısım Sünen'de gerçekten çok vardır' ifadelerini kullanmışlar ve çok zayıf râvîlerin isimlerini zikretmişlerdir. Bu teorik bilgilerinin kaynağının bizzat pratik uygulamaları olduğu aşîkârdır. Nitekim Münzirî te'lif ettiği *Muhtaşaru Süneni Ebî Dâvûd* isimli eserinde râvîlerin cerh-tadîli, isnâdın inkitâ yönünden durumu ve hadis metinlerinin sihat durumu hakkında bilgi vermiştir. İbn Hacer ve Zehebî ise te'lif ettikleri cerh-tadîl kitaplarında Sünen râvîlerinden zayıf ve çok zayıf râvîler hakkındaki görüşleri ve kendi tercihlerini belirtmişlerdir.

⁹¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 443.

⁹² İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 440.

⁹³ Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Mahzûmî hakkında Zehebî 'metrûk' hükmünü verir ve Ebû Dâvûd'un 'kezzâb', Nesâî ve Ezdî'nin 'metrûk', Dârekutnî'nin 'münkerü'l-hadis' ve Ebû Hâtim'in 'vâhi'l-hadis' dediğini nakleder. İbn Hacer ise onun hakkında 'kezzebûh' hükmünü verir (Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2: 164; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3: 514; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehziib*, 2: 154).

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Harâc", 36 (hadis no: 3065).

⁹⁵ Diğer bir örnek için bk. Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-Nüzûr", 8 (hadis no: 3259).

âlimleri de Sünen hadislerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin sıhhat durumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüş farklılıklarına esasta Ebû Dâvûd'un mektubundaki farklı anlamalara yol açabilecek nitelikte ifadeleri ve Sünen'deki vakıa sebep olmuştur.

Bu duruma göre bazı âlimler Sünen'i tetkik etmeyip sadece Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerden hareketle Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin hepsinin sahîh olduğunu, bazıları ise Sahîhayn'da muttefakun aleyh olarak veya onlardan sadece birinde tahrîc edilenlerin sahîh, diğerlerinin ise hasen olduğunu söylemişlerdir. Bu âlimler, özellikle Ebû Dâvûd'un "kendilerinde şiddetli zayıflık bulunan hadisleri beyan ettim", "münker bir hadis aldığım zaman onun münker olduğunu belirttim" ifadelerinin mefhûmu muhalifine tutunarak onun *esahh* ifadesine "daha doğru ve en doğru-iyi" manasındaki lügat anlamını değil, muhaddislerin "adâlet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir isnadla rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis" şeklinde tanımladıkları *sahîh hadis*lerin en sahîhi anlamını, *sâlih* ifadesine ise "i'tibâra uygun" anlamı olmaksızın sadece "ihticâca uygun" anlamını vermişlerdir. Aynı minval üzere hareket eden bazı âlimler ise sadece İbn Mende'nin "Ebû Dâvûd bir konuda başka hadis bulamadığı zaman zayıf isnâdı tahrîc ederdi, çünkü ona göre zayıf hadis re'yü'r-ricâl'den daha kuvvetlidir" sözüne dayanarak Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin içerisinde sahîh ve hasenin yanısıra i'tibâra elverişli az zayıf hadislerin de bulunduğunu ifade etmişlerdir.

Münzirî, Zehebî ve İbn Hacer ise, Sünen'i tetkik edip ulaştıkları gerçek durumu merkeze alıp Ebû Dâvûd'un mektubundaki ifadelerini buna uygun olarak yorumlamışlardır. Bunun sonucunda Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin çoğunun Sahîhayn'da muttefakun aleyh olarak veya onlardan birinde tahrîc edilmiş sahîh, Sahîhayn'da tahrîc edilmemiş olduğu halde sahîh olan ve hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihî hadisler olduğunu, azının ise mutâbi ve şâhidi bulunmayan *az zayıf hadisler* ve hiçbir şekilde ihticâca ve i'tibâra elverişli olmayan *çok zayıf hadisler* olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş, Sünen'in tetkiki sonucu mektuptaki ifadeleri anlama esaslı olduğu için en doğru görüş gözükmektedir.

Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadisler içerisinde mutâbi ve şâhidi bulunmayan az zayıf ve ihticâca elverişli olmayan çok zayıf hadislerin bulunması, Sünen'in Kütüb-i Sitte'nin üçüncü sırasındaki makbûl bir hadis kitabı kabul edilmesine engel teşkil edecek durumda değildir. Şöyleki bu hadislerin sayısı, sahîh ve hasen olanlara nisbetle çok azdır. Durum bu olmasına rağmen yine de Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerden doğru bir şekilde istifade edilebilmek için Zehebî ve İbn Hacer'in görüşleri esas alınmalıdır. Bu tercih ettiğimiz görüş doğrultusunda şu merhalelerin takip edilmesi uygun olur:

a. Öncelikle Ebû Dâvûd'un haklarında sükût ettiği hadislerin Sahîhayn'da tahrîc edilip edilmediklerine bakmak. Onlarda bulunanlara sahîh hükmünü verecek onlarla amel etmek.

b. Sahîhayn'da tahrîc edilmeyenlere Ebû Dâvûd'un sükûtuna dayanarak hemen hasen hükmünü vermeyip, hadis usûlüne uygun olarak onları isnâd ve metin yönünden inceleyerek, onlara sahîh li-zâtihî, sahîh li-ğayrihî, hasen li-zâtihî, hasen li-ğayrihî, mutâbi ve şâhidi bulunmayan az zayıf veya hem i'tibâra hem de ihticâca uygun olmayan çok zayıf şeklindeki hükümlerden birini vermek. Ancak çok zayıf gözükene çok zayıf hükmünü vermeden önce Ebû Dâvûd'un onlar hakkında gerçekten sükût edip etmediğini doğru bir şekilde tesbit etmek gerekir. Bunu gerçekleştirmek için önce Ebû Dâvûd'un çok zayıf râviler hakkında ilk rivâyetlerinin ardından tenkîdde bulunup bulunmadığına sonra Sünen'in bütün rivâyetlerine / nüshalarına ve onun Suâlâtü'l-Âcurrî gibi diğer kitaplarına bakılmalıdır. Bunları yerine getirdikten sonra Ebû Dâvûd'un onlar hakkında gerçekten sükût ettiği tesbit edilince, onun bu sükûtunun dalgınlığından veya hadisin zayıf oluşunun her muhaddis tarafından bilinmesini yeterli görmesinden kaynaklandığı söylenecek onlara çok zayıf hükmü verilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisârî 'Ulûmi'l-Hadîs li'l-Hâfız İbn Keşîr*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1979.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî b. Mûsâ. *Sünenü'l-Beyhakiyyi'l-Kübrâ ('Alâuddîn 'Alî b. 'Osman el-Mardinî İbnü't-Türkmânî'nin el-Cevherün-Nakiyy isimli eseri ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-Marife, t.y.
- Bikaî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-Vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi Vafî Sünenih (Selâsü Resâil fi İlmi Muştalâhi'l-Hadîs içerisinde)*. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrût: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

İrâkî, Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân b. Ebî Bekr b. İbrâhîm. *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhu Muḳaddimeti'bni's-Şalâh (Muḳammed Râğîb et-Tabbâh'in el-Miṣbâh 'alâ Muḳaddimeti'bn'i's-Şalâh isimli eseri ile birlikte)*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.y.

İrâkî, Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân b. Ebî Bekr b. İbrâhîm. *Şerhu't-Tabşıra ve't-Tezkira*. Thk. Abdullatîf el-Hümeym-Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrût: Dâru sâder, t.y.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrût: t.y.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Şalâh*. Thk. Rabî b. Hâdî Umeyr. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1417/1994.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şu'ayb el-Arnaûd. Beyrût: y.y., 1993.

İbn Kayyîmî'l-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb. *Tehzîbü's-Sünen*. Thk. İsmâîl b. Ğazî Merhabâ. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1428/2007.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Çağrı Yay., 1986.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Oğsman b. Abdirrahmân b. Osmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. Thk. Nûruddîn İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.

İtr, Nûruddîn. *Menhecü'n-Naḳd fî 'Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997.

Kasîmî, Muhammed Cemâlüddîn. *Ḳavâidü't-Taḳdîs min Funûni Muṣṭalaḫi'l-Hadîs*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987.

Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte (Selâşü Resâil fî 'İlmi Muṣṭalaḫi'l-Hadîs içerisinde)*. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Münzirî, Zekiyyüddîn Abdulazîm b. Abdilkavî. *Muḫtaşaru Süneni Ebî Dâvûd (Hattâbî'nin Me'âlimü's-Sünen'i ve İbn Kayyîm'in Tehzîbü's-Sünen'i ile birlikte)*.

- Thk. Muhammed Hâmid el-Fiki. Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, t.y.
- Münzirî, Zekiyyüddîn Abdulazîm b. Abdilkavî. *et-Terğîb ve't-Terhîb mine'l-Ĥadîsi's-Şerîf*. Thk. Mustafâ Muhammed Ammâra. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1968.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-İcâz fî Şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Âl Hasen. Ammân: ed-Dâru'l-Eserıyye, 2007.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Taķrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*. Thk. Muhammed Osmân el-Hışt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Nûristânî, Muhammed Muhammedî b. Muhammed Cemîl. *el-Medħal ilâ Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Mektebu's-Şuûni'l-Fenniyye, 1429/2008.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfıyyeti'l-Ĥadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Kavlu'l-Bedî' fî's-Şalât 'ale'l-Ĥabîbi's-Şefî'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Suyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-Râvi fî Şerhi Taķrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Şâh Veliyyullah, İbn Abdirrahîm ed-Dihlevî. *Ĥüccetullâhi'l-Bâliĝa*. Thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrût: Dâru'l-Cil, 2005.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-Ĥasîs Şerhu İhtışâri 'Ulûmi'l-Ĥadîs li'l-Ĥâfız İbn Keşîr*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1979.
- Zebidî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Trc. Ahmed Naim-Kâmil Miras. Ankara: DİB. Yay., 1984.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâye fî'l-Kütübi's-Sitte (Burhânüddîn Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Muħammed Sıbt İbnü'l-'Acemî el-Ĥalebi'nin Ĥâşiye'si ile birlikte)*. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî.
Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl. Thk. Alî Muhammed el-Bîcâvî. Beyrût: Dâru'l-
Marife, 1963.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî.
Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle,
1413/1993.

لطف الله أفندي الأرضرومي محدثًا ومنهجه في عرض مروياته في تفسيره

Lutfullah Afandi al-Erzurumi as a Muhaddith and his Method of Presenting
Narratives in his Tafsir

Bir Hadisçi Olarak Erzurumlu Lütfullah Efendi ve Tefsirinde Rivayetleri Sunma Metodu

Fuat KARABULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assist., Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Erzurum / Turkey, fuat.karabulut@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1714-4479

Mücahit ELHUT

Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Dr. Atatürk Üniversitesi, Faculty of Theology, Department of Basic Islam,
Erzurum/ Turkey, alhout85@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0002-8970-6661

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.533817

Atıf / Citation: Karabulut, Fuat – Elhut, Mücahit. “Lutfullah Efendi el-Erzurûmî Muhaddisen ve Menhecuhû fî Ardi Merviyâtihî fî Tefsîrihî/ Lutfullah Afandi al-Erzurumi as a Muhaddith and his Method of Presenting Narratives in his Tafsir”.
ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 51 (Haziran / June 2019/1): 161-180. doi: 10.29288/ilted.533817

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



ملخص

لا يكاد يخلو تفسير في العصور الأخيرة من الجمع بين علمي الرواية والدراية، وإذا كان ذلك فإن مؤلفه ولا شك على دراية بعلم الحديث وإن تفاوتت الرتبة بين المؤلفين في ذلك، ومن تلك التفاسير: تفسير راموز التحرير و التفسير للطف الله أفندي الأرضرومي، الذي بناه على تفسير البيضاوي وغيرها من التفاسير وضمنه الكثير من الروايات، ولكن منهجه في سرد الروايات تنوع فيه ولم يلتزم بمنهج البيضاوي أو الاقتصار على ما فيه من الروايات، وهنا نحاول عرض شخصيته كعارف لعلوم الحديث، من حيث طلبه له ورحلته لأجله وما آلفه فيه؛ لنظهر شخصيته محادثاً ولنبين أثره في هذا العلم ومن ثم الوقوف على أضعف مؤلفاته ألا وهو التفسير لستعرض مدى استخدامه للمكتبة الحديثية وأسلوبه في عرض مروياته في تفسيره.

كلمات مفتاحية: لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، الحديث، صحيح، مصطلح الحديث.

Öz

Son dönemlerde yazılan tefsirlerin neredeyse tamamı rivayet ve dirayet ilimlerinin ikisini de mezcetmektedirler. Durum böyle olunca kitap müelliflerinin, hadis ilimleri müellifler arasındaki konumları farklılık arz etse de hadis ilmini bilmeleri kaçınılmazdır. Bu tefsirlerden birisi de Erzurumlu Lütfullah Efendi'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" isimli tefsiridir. Lütfullah Efendi, bu tefsirini Beyzâvî'nin Tefsiri ve diğer bazı tefsirler üzerine bina etmiş ve tefsirinde çok sayıda rivayete yer vermiştir. Ancak Beyzâvî'nin metodunu takip etmeyi zorunlu görmediği gibi sadece onda bulunan rivayetlerle yetinmeyen Lütfullah Efendi, rivayetlerin sunumunda çeşitlilik gösteren bir metod kullanmıştır. Bu çalışmada, hadisçiliğini ve bu ilim dalındaki rolünü ortaya koymak için, onun bir hadis âlimi olarak şahsiyetini, hadis elde etmek için yaptığı rihlelerini ve bu alanda yazdığı eserlerini vermeye çalışacağız. Bundan sonra, en geniş eserinde –ki bu da tefsiridir– hadisteki yetkinliğine binaen hadisleri kullanması ve tefsirinde hadisleri verme metodunu sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Lütfullah Efendi, Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr, Hadis, Sahih, Mustalahu'l-Hadis.

Abstract

Almost all of the recently written tafsirs include both the reporting (riwayah) and wisdom (dirayah) scholarships. In these circumstances, even if the authors for testament have a different position among the authors for hadith, they have to know the hadith scholarship. One of these interpretations is "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" by Erzurumlu Lütfullah Efendi. Lütfullah Efendi built his work on the interpretation by Beyzâvî and some other ones, and his work includes many reports. However, Lütfullah Efendi, who did not think it is necessary to use Beyzâvî's method and who did not think it is enough to use only his rumors, used a diversified method in this report presentation. In this paper, we have studied on his personality as a hadith scholar, his travels to find the hadiths and his works in this field to find out his hadith understanding and his role in this field. Then, we have tried to show his utilization method for hadiths and the presentation for hadiths in his interpretations based on the ability about hadith in his largest work, which is his tafsir book.

Keywords: Lütfullah Efendi, Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr, Hadith, Trustworthy, Mustalahu'l-Hadith.

Extended Summary

The interpretation (tafsir) of the Holy Quran occupies a prominent place among the disciplines of Islamic sciences. After all, it is a discipline attached to the book of Allah, which has a divine value for Muslims in every stage and century. It will not be accurate to state that tafsir has had the same character in every period as the scientific understanding of each period has its own distinctive features. The science of tafsir has been influenced as well, by the disciplines such as narration, language, philosophy, mysticism, which were famous in these centuries. In recent years, the science of Tafsir has a more inclusive character, making use of the acquis of past commentary currents and schools. Certainly, it can be said that the interpretations of the Ottoman Period including "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" by Erzurumlu Lütfullah Efendi had a more comprehensive character by utilizing the views of earlier schools and movements.

In this study, the effect of hadith on the aforementioned tafsir by Erzurumlu Lutfullah Efendi is sought to be revealed. While the effect of hadith on tafsir is revealed, the following issues, which are important in order to better understand the subject, are discussed:

1- Since Lutfullah Efendi's life has been handled by many researchers, his life is discussed briefly. It is seen that Lutfullah Efendi made exhausting scientific journeys (er-rihle fi talebi'l-hadis), which has a great value in the Islamic scientific tradition, as a requirement of trying to get knowledge from the most merit scholars of the time. The scholars of great value in his scientific development, especially the ones whom he mentions in his pamphlet on mustalahu'l-hadith, will be introduced. These are: el-Îmam Muhammed b. Hayat b. İbrahim es-Sindi, el-Îmam Muhammed el-Emîr es-San'ânî, el-Îmam el-Fâzil Abdullah el-Kattân and eş-Şeyh Ebû'l-Mekârim Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hifnî or al-Hifnawî.

2- In addition, the works he wrote in the science of hadith are accounted. The first of these is the pamphlet titled "Tahrîrun fi Feni Mustalhi'l-Hadis" which reveals his expertise in the field of hadith. Lutfullah Efendi, in this pamphlet, has adopted a method to cover the basic concepts of the Methodology of Hadith while presenting a short definition enough to clarify these concepts without annoying the reader. His second work is the pamphlet named "Risâletun fi Şerhi Hadisi İnnel-Helâle Beyyininun ve'l-Harâme Beyyininun".

3- Then, Lutfullah al-Erzurûmî's tafsir work "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr", which he started in 1195, when he came to Bitlis for his scientific journey and completed in 1197, will be briefly introduced and as Lutfullah Efendi himself puts it in the preface the significance of this tafsir among the others will be discussed. The author based this tafsir on that of al-Beydavi. However, he thought it unnecessary to pursue al-Beydavi's methodology nor was he content with the unique narrations in that tafsir. He also referred to other important commentators such as Fahrudin ar-Râzî.

4- Lutfullah Efendi's opinion on the use of hadith in tafsir is also important. Because in his book, Risâletun fi Usûlu veyat-Tefsîr he explains the relation of the hadith with the tafsir science: While some of the verses were revealed about some communities or reasons, The Prophet (pbuh) made statements about what should be understood from these verses. Therefore, the Quran and Sunnah cannot be evaluated independently.

5- In this study, the works about hadiths that were utilized by Lutfullah Efendi will also be discussed. When "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" is examined, the sources used in the context of the interpretation of the verses; in the first place Bukhârî and Müslim's *Sahihs* (as-Sahîhân), Abu Dawood, *Tirmidhî*, Nesâî and İbn Mâce's *Sunans* (Sunan-i Erba'a) which are sources of Kütüb-i Sitte. Ahmed b. Hanbel's "*Musnad*", el-Beyhakî's "*Şu'abul-îmân*", et-Taberânî's "*el-Mu'cemul-Kebîr*" and el-Hâkim et-Tirmizî's "*en-Nevâdiru'l-Usûl*" and some other sources, are seen.

6- In particular, in the context of Surah al-Baqara, the hadiths used by Lutfullah al-Erzurûmî in the context of the interpretation of verses are categorized in terms of source and authenticity. If ever the Hadiths are cited in as-Sahîhân, Sunan-i Erbadîka, Musnad or other works, their levels of authenticity is indicated. By noting the hadiths as sahih (strong reality), hasen, weak, very weak or stated, the quality of the hadiths used by the author is displayed. e.g; in his tafsir of al-Baqara among 89 hadiths; 29 of them were in Bukhârî and Muslim's "sahih", while 18 of them were in Sunan-i Erba and 6 of them were Ahmed b. Hanbal's Musnad, while 36 of hadiths appear in al-Beyhakî, et-Taberânî, al-Hakim et-Tirmidhî and other hadith sources, which were previously mentioned.

7- Finally, the method followed while taking the hadith to the tafsir is exposed. Lutfullah Efendi utilizes given methods while he makes use of hadiths in his tafsir:

- i. The author, Lutfullah Efendi, sometimes refers to the sources of Kutub al Sittah in which the hadith has been referred to, but often there are no references.
- ii. Sahih hadiths sometimes are given with the names of both sahaba (companion) and its reporter, but mostly without mentioning reporters name.
- iii. Sometimes he only gives relevant part of the hadith by keeping it short.

iv. At times, without uncovering the true meaning, he diverts the inferred meaning of hadiths to hidden words different explanations without writing it directly.

v. In his tafsir, he occasionally gave very weak and even fabricated hadith samples.

vi. It is seen that there are sometimes deficiencies or redundancies in his hadith explanations.

A few examples of each of the above-mentioned methods are given in this study. While giving these examples, a method is followed in a way to indicate the full texts or related parts in the original sources.

In the conclusion, the quality of hadith authorship, the hadith method in his tafsir and his significance in the hadith science are examined.

المدخل

الحمد لله منزل القرآن مراتلاً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من وضح وقد تلا، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم وعلى صحبهم من جاء مسلسلاً، وبعد: إن علم التفسير قد مر بمراحلٍ كغيره من العلوم الإسلامية، وإن كان السابق فيه التفسير بالمأثور أو المسمى تفسير الرواية، ثم جاء من نحى منحى الرواية وأدخل إليه الدراية، وأدخل إليه الرأي والتي اعتنت بالمعاني وتأويلاتها،^١ ثم تشعبت عن الدراية أنواع لن أطيل بسرد أنواعها فهي مبسطة في كتب علوم القرآن والتفسير ومدارسه، ومما تشعب عن تفسير الدراية (الرأي) التفسير الصوفي، فجاءت بعض التفاسير اقتضت على الدراية أو المعاني الصوفية، وكان منها من جمع بين الرواية والدراية والمعاني الصوفية، ومنها- بل يمكن أن يعتبر من أحلها- وإن لم يلق رواجاً لعدم خروجه إلى العامة إلى الآن،^٢ تفسير لطف الله أفندي المسمى راموز التحرير والتفسير، وقد وقف الأستاذ زكي يلدرم على المعاني الصوفية في تفسيره،^٣ ووددت الوقوف على الآثار الحديثة فيه في هذه المقالة؛ ليكون سبباً لمن يود الاطلاع على جانبي هذا التفسير الرواية والدراية؛ عل أن يكون ذلك سبباً لتقريب هذا التفسير إلى الأذهان وإلى طلبية العلم، فيكون ذلك سبباً لمزيد الاستفادة منه.

١. لطف الله أفندي محدثاً

بادئ ذي بدء سأعزف بالعلامة لطف الله أفندي الأرزرومي نسبياً وعلماً، ورحلته في العلم مقتصرًا على ما كان لطلب الحديث الشريف؛ لأن ترجمته المفصلة تمت دراستها عند أكثر من باحث أثناء تحقيقاتهم لبعض مخطوطاته، أو دراستها.^٤

هو: السيد لطف الله بن محمد الحسيني، أبو محمد، وقد عُرف بكوكسي كور^٥، الأرزرومي^٦، نسبة إلى بلدة "أرزن الروم" وتسمى أيضاً "أرزروم" (Erzurum)^٧ في تركيا.^٨ أحد أقطاب العلم والمعرفة في بلاد الأناضول، وصاحب المشاركات في شتى

^١ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، بدون تاريخ)، ١: ١٢٢؛ مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣١ هـ)، ٢٠٤.

^٢ قام مجاهد الحوت بتحقيق جزء منه كرسالة دكتوراه في جماعة أتاتورك كما هو مبين أدناه ولا يزال تحقيقه قيد المتابعة.

^٣ Zeki Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazari Sufi Tefsir Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 1-40.

^٤ منتصر محمد نجيب صديقي أبو حسن، رسالة في أصول التفسير للطف الله الأرزرومي (رسالة ماجستير، جامعة النجاح، ٢٠٠٩)، ١٨؛ لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، تج: حسن بن علي الرحالي (الرباط: الرابطة المحمدية، ٢٠١٨)، ٥٥؛ Ömer Kara, *Gögsügür Lütfullah* (Erzurum Atatürk üniversitesi yayınları, 2015), 11; Halis Ören, *Gögsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr adlı Eseri*, (Doktora Tezi, Marmara üniversitesi, 1995), 49; Faruk Özdemir, *Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîri* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs üniversitesi, 1999), 14; Mücahit Elhut, *Lütfullah el-Erzurumî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 varakları arası) Edisyon Kritik* (Doktora Tezi, Atatürk üniversitesi, 2019), 9.

^٥ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: t.y.), 2: 12.

^٦ هكذا صرح بذاته في العديد من رسائله أو بخط النسخ انظر في كتب ترجمته منها: انظر: منتصر محمد نجيب، *أصول التفسير للطف الله الأرزرومي*، ٢٠؛

^٧ لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ٥٥؛ Ören, *Gögsügür Lütfullah Erzurumî*, 49.

^٨ وهي بلدة من بلاد أرمينية، تقع شرق البلدة وبها منبع نهر الفرات، وهي ذات قلعة حصينة، ودور ظرفية وجوامع جبلية، يطول فيها فصل الشتاء فيصل إلى ثمانية أشهر، وبإضافتها إلى "الروم" تميزت عن أرزن غير مضافة، فإنها من أطراف أرمينية التي تبعد عن بلدة خلط ثلاثة أيام، وتميزت كذلك عن أرزن

صنوف العلم، فلا يُذكر فنٌّ من الفنون إلا وتجدُّ لأبي محمدٍ فيه تأليفاً يتراوح بين الطويل أو الوجيز أو المختصر. والذي تمَّ إحصاؤه من تصانيفه التي تمَّ الوقوف عليها ٣٨ أثرًا بين رسالةٍ وكتابٍ،^{١١} والتي تنوعت بين شتى علوم عصره من العلوم الشرعية والكونية والفلسفية، والتي كانت بلغاتٍ ثلاثٍ العربية وهي الغالب فيما تمَّ الاطلاع عليه والعثمانية التركية والفارسية.^{١٢}

١.١. رحلته في طلب الحديث ومؤلفاته فيها

طوَّف رحمه الله البلاد الإسلامية وخاصةً العربية، فقد طوف في بلاده بلاد الأناضول، وتمَّ توجهه إلى الجنوب العربي؛ إلى بلاد الحجاز واليمن، ومن ثمَّ اتجه إلى بلاد شمال إفريقيا، فطاف بينها في مصر وتونس والمغرب العربي ذهابًا وإيابًا، ومن ثمَّ عرَّج إلى بغداد والأناضول مجددًا، وذكرته بعض كتب التراجم وفاته في بلاد الشام في مدينة حلب عام ١٢٠٢ من الهجرة الموافق ١٧٨٧ من الميلاد، وقيل إسطنبول.^{١٣}

٢.١. شيوخه في الحديث

- الإمام محمد حياة بن إبراهيم السندي المتوفى ١١٦٣هـ^{١٤} أخذ عنه لطف الله الأضرومي مصطلح الحديث في المدينة المنورة^{١٥}، وقد جاء في ترجمة السندي في "سلك الدرر"، أنه توطن المدينة المنورة، ولازم الشيخ أبا الحسن بن عبد الهادي السندي، وجلس مجلسه بعد وفاته أربعاً وعشرين سنة، وأجاز له الشيخ عبد الله بن سالم البصري، والشيخ محمد أبو الطاهر بن إبراهيم الكوراني وأبو الأسرار حسن بن علي العجمي، وغيرهم.^{١٦}

- الإمام محمد الأمير الصنعاني ١١٨٢هـ: أخذ عنه مصطلح الحديث في صنعاء اليمن^{١٧}، والصنعاني أخذ عن علمائها كالسيد العلامة زيد بن محمد بن الحسن، والسيد العلامة صلاح بن الحسين الأخصف، والسيد العلامة عبد الله بن علي الوزير، والقاضي العلامة علي بن محمد العنسي، ورحل إلى مكة وقرأ الحديث على أكابر علمائها وعلماء المدينة وبرع في جميع العلوم، وفاق الأقران وتفرد برئاسة العلم في صنعاء.^{١٨}

- الإمام الفاضل عبد الله القطان^{١٩}: أخذ عنه فنَّ الحديث في مكة المكرمة.^{٢٠}

أيضاً، موضع بأرض فارس قرب شيراز. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ١: ١٥٠؛ شهاب الدين محمود بن عبد الله الألويسي، غرائب الاعتبار ونزهة الأبواب في الذهاب والإقامة والإياب (بغداد: مطبوعات الشهبندر، ١٣٢٧هـ)، ٩٦.

^٨ عادل توبهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة توبهض الثقافية، ١٩٨٨)، ١: ٤٤٧.

^٩ جمع له خالص أورن ١٨ مؤلفاً. انظر: Ören, Gögsügür Lütfullah Erzurumî, 78؛ وجمع له عمر قرأ في ترجمته ٣٠ مؤلفاً. انظر: Kara, Gögsügür, 34؛ وجمع له أثناء البحث والتدقيق في مقدمة رسالتي للدكتوراه تحقيق تفسير رموز التفسير والتحرير ٣٨ مؤلفاً، مستفيداً مما جمعه الأساتذة الأوائل ومما جمعه حسن بن علي الرحالي في تحقيق لرسالة فن في تحرير مصطلح الحديث. انظر: Elhut, Lütfullah el-Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr'Adli Eseri, 17-27.

^{١٠} منها: تعريب وشرح أبيات لعبد الرحمان الجامي مكتوبة باللغة الفارسية، عدد أوراقها ٥ ورقات، شعر باللغة التركية العثمانية مع أبيات باللغة العربية، عدد أوراقها ١٠ ورقات، نبذة من الاشتقاق في اللغة الفارسية وجملة من القواعد المتعلقة بما، عدد أوراقها ٦ ورقات، ترجمة لمئة المصلي إلى اللغة العثمانية. وغيرها.

^{١١} Kara, Gögsügür, 17.

^{١٢} محمد خليل مرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٨٨)، ٤: ٣٤٤؛ صديق الفنجوي، الوضي المرقوم في بيان أحوال العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ٣: ١٦٩.

^{١٣} لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث (إسطنبول: الشهيد علي باشا رقم: ٢٨١٢)، ق. ٥.

^{١٤} المرادي، سلك الدرر، ٤: ٤٩.

^{١٥} لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ق. ٥.

^{١٦} محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (بيروت: دار المعارف، بدون تاريخ)، ٢: ٤١٣٣؛ ابن بشر عثمان الحنبلي، عنوان الجحد في تاريخ نجد (الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٩٨٢)، ١: ١٠٦.

^{١٧} عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ٦: ٣٩.

^{١٨} لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ق. ٥.

- الشيخ أبو المكارم شمس الدين محمد بن سالم بن أحمد الحفني أو الحفناوي ١١٨١هـ: أخذ عنه فن الحديث في قاعدة مصر،^{٢٠} والحفني "محدث، فقيه، ولد بحفنة من أعمال بلييس في المديرية الشرقية بمصر، وتعلم في الأزهر، وتولى التدريس فيه، وولى مشيخته."^{٢١}

سنده في علم الحديث: إن الإمام لطف الله الأضرومي قد أنبأنا عن سنده العلمي في تلقي هذا الفن الشريف من أهله، الذين دُفعوا إلى هذا العلم، وذلك أَدْعَى للثقة بعلمه، وأولى في الاعتبار من غيره، قال -رحمه الله- في ختام رسالته: "... ونحن أخذنا هذا الفن الشريف من محمد حياة سندي في المدينة المنورة، على صاحبها أفضلُ التسليم وأرى التحيات، وهو من أبي الحسن السندي -رحمهما الله تعالى- وسندهما متصل عال. وأخذنا أيضاً في صنعاء اليمن من السيد الفاضل التحرير محمد أمير، وهو من السيد عبد الله البصراوي، خاتم محدثي أهل الحرمين -زاد الله شرفهما- وسندهما أيضاً عال متصل؛ وأخذنا فيها أيضاً من الشيخ عبد الله القطان، وهو عن جماعة من الفضلاء؛ وأحدث من مصر من الشيخ محمد الحفناوي، ومن غيره."^{٢٢}

٣,١. مؤلفاته الحديثية

رغم أن الواصل إلينا من مؤلفاته في الحديث هما رسالتان الأولى والتي تدل على تضلعه في هذا الفن والمسماة "تحرير في فن مصطلح الحديث"^{٢٣}، والثانية "رسالة في شرح حديث إن الحلال بين والحرام بين"^{٢٤}.

توصيف لمخطوطه تحرير في فن مصطلح الحديث:

انتهج الإمام لطف الله الأضرومي في تحريره لهذه الرسالة منهجاً جمع فيه بين الاختصار والإحاطة، حيث حاول اختصار الباحث العامة في علم مصطلح الحديث، مشيراً إلى كل طرف منها بقدر الإمكان، مُستغنياً عن ضرب الأمثال نفياً للسأم والإملال، مُرصِّفاً رسالته بلغة تعليمية في غاية البيان؛ قال -رحمه الله-: "...أوردته بعبارة خالية عن الاضطراب، والتصحيح والانقلاب."^{٢٥}

ويمتاز منهجه بالنفوذ رأساً إلى أصل المسألة، ومحل نزاعها، دون الاستطراد في ذكر المذاهب والآراء، وذكر النماذج والمثل، فيقول مثلاً: "والصواب التفصيل بأن المرسل..." أو "والصحيح أن لا جزم في مسند بأنه أصح الأسانيد..." أو "والتحقيق فيه التفصيل بأن يقال:..."^{٢٦} وهي عبارات مُشعرة باطلاع واسع، واستقصاء جامع.

وصنع أبو محمد خاتمةً ذيلٌ بما رسالته، وأدرجها فيها، وتضمنت فوائده غزيرة، وكنةً عزيزةً، قيد فيها بعضاً من شوارد علم المصطلح، وأزاح اللثام عن بعض القضايا المستشكلة في هذا الفن، وأرشد طالب الحديث إلى استدعائها وقت النظر في هذا الشأن، واعتبار الفروق الجوهرية بينها.^{٢٧}

١٩ المرادي، *سلك الدرر*، ٤: ٤٩٩؛ عبد الرحمن بن حسن الجبري، *معائب الآثار في التراجم والأخبار* (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ)، ١: ٢٣٦٩؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام*، ٦: ١٣٤.

٢٠ لطف الله أفندي، *تحرير في فن مصطلح الحديث*، ق. ٥.

٢١ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، ١٠: ١٥.

٢٢ لطف الله أفندي، *تحرير في فن مصطلح الحديث*، ق. ٦.

٢٣ تحرير في فن مصطلح الحديث، ومنه نسختان: الأولى كاملة، إستانبول، م-س، الشهيد علي باشا، م/ رقم ٢٨١٢، عدد أوراقها ٦ أوراق؛ والثانية: الخزانة الحسينية، الرباط، مجموع ١١٠٨٢. قام الأخ حسن بن علي الرحالي بتحقيقها ونشرها في الرابطة المحمدية في المغرب.

٢٤ الخزانة الحسينية، الرباط، مجموع ١١٠٨٢.

٢٥ لطف الله أفندي، *تحرير في فن مصطلح الحديث*، ق. ١.

٢٦ لطف الله أفندي، *تحرير في فن مصطلح الحديث*، ٢٥.

٢٧ لطف الله أفندي، *تحرير في فن مصطلح الحديث*، ق. ٦.

ولا يخفى في رسالته نقله عن أكابر أهل هذا الفن وهذا يدل على اطلاع لما ألفوه ومنه: نقله عن تقي الدين عثمان بن عمرو، المعروف بابن الصلاح ٦٤٣هـ في مقدمته، حيث أفاض في النقل عنه، وارتضاء طريقته في سوق المثل والنماذج؛^{٢٨} كما استأنس بما قرره الإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦هـ في مقدمة شرحه على صحيح مسلم، إذ أفاد منه في معارض عدة؛^{٢٩} واقتبس كذلك من الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ٢٧٥هـ في "رسالته إلى أهل مكة في وصف سننه"^{٣٠} وغيرهم من أساطين هذا الفن.

محتوى رسالته: بعد تقدمته والذي عرضت به أعلاه شرع في بيان محتواها بما يلي:

١. فصل في السنن وأنواعها: متواتر، ومشهور، وصحيح، وحسن، وصالح، وضعيف، ومضعف، ومُسند، ومرفوع، وموقوف، وموصول، ومرسل، ومقطوع، ومُنقطع، ومُعزل، ومُعنعن، ومُؤنن، ومُعلّق، ومُدلّس، ومُدْرَج، وعال، ونازل، ومُسلّس، وغريب، وعزيز، ومُعَلل، وفرد، وشاذّ، ومُنكر، ومُضطرب، وموضوع، ومقلوب، ومركّب، ومُنقلب، ومُصحّف، وناسخ، ومنسوخ، ومُختلف. وقد جعل لكل منها عنواناً ذكر ما يتعلق به باختصار.^{٣١}

٢. خاتمة ذكر فيها فوائد:

- الأولى: أهمية معرفة المسائل التي بحثها في الرسالة من معرفة أنواع السنن وما يتعلق بها.
- الثانية: أنواع التصنيف في كتب الحديث من الصحاح والسنن والمعاجم ونحوها.
- الثالثة: سبب اعتبار الكتب الستة وتقديمها على غيرها.
- الرابعة: طبقات طالب علم الحديث من الطالب إلى كونه عالم محدث حجة.
- الخامسة: التعريف بالسند والمتن والخبر.
- السادسة: تعريف الضبط والعدالة والبدعة.
- السابعة: شرط البخاري ومسلم، وتعرضه أنه أخذ هذا العلم بالسند المتصل إلى الإمام البخاري، والذي لا يخفى أن البخاري له أسانيد متصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.^{٣٢}

٢. الحديث في التفسير

قبل البدء في التوصيف لاستدلال لطف الله بالحديث النبوي في تفسيره المسمى "راموز التحرير والتفسير" أعرف بالتفسير وأهمية استخدام الحديث عند المفسر في رأي لطف الله أفندي الذي صرح به في رسالته المسماة "رسالة في أصول التفسير".

راموز التفسير والتحرير: هو تفسير بدأ به صاحبه عند وروده إلى مدينة بدليس،^{٣٣} عام ١١٩٥ والذي انتهى منه مؤلفه عام ١١٩٧، كما صرح بذلك في تفسيره، والذي اتخذ فيه تفسير البيضاوي أساساً له ومن ثم اعتمد على غيره من التفاسير والتي من أهمها تفسير الفخر الرازي.^{٣٤}

^{٢٨} حيث لا تخلوا مسألة لم يأخذ فيه عن ابن الصلاح. انظر: لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ق. ٣٩ وما بعد.

^{٢٩} نحو: على ما نقله النووي -رحمه الله تعالى-، وهو يُفيد العلم الضروري. انظر: لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ٣٩.

^{٣٠} نحو: ما ذُكر الحسن، قال أبو داود: وما في السنن من حديث فيه وهن شديد قد بيّته. انظر: لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ٤١.

^{٣١} لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ق. ١.

^{٣٢} لطف الله أفندي، تحرير في فن مصطلح الحديث، ق. ٥.

^{٣٣} مدينة في شرق الأناضول جنوب بحيرة وان في تركيا، تعرف أيضاً بدليس وعند العرب بدليس وفي زمن الفتوحات الإسلامية في عهد سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان اسمها الجزيرة، باسم داركوت. انظر: Besim Darkot, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1979), 2: 659؛ وذكر صاحب معجم البلدان: بدليس ويقال بتلس وتقليس: بلدة من نواحي أرمينية قرب خلاط ذات بساتين كثيرة، فتحها عياض بن غنم. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١: ٣٥٩. وهذا خطأ لأن تقليس فيما يعرف اليوم جورجيا. انظر: مجاهد الحوت، راموز التحرير والتفسير للطف الله أفندي، ٩.

^{٣٤} راموز التفسير والتحرير: تفسير له نسختان: الأولى في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة تحت رقم ٢٢٨/٥٥ بخط المؤلف وعدد أوراقها ٣٤١ ورقة، والثانية في المكتبة السلجمانية - مجموعة خالد أفندي في إستانبول تحت رقم ٠٠٢٠٠. نسخها السيد محمد وسيم ورقاماً ٥٨٩. تم بحث منهج المؤلف

ويمكن وصف تفسيره بأنه تفسير لغوي صوفي لكتاب الله عز وجل والذي اعتمد أولاً في تفسيره على تفسير الآيات بغيرها من كتاب الله والتي من ضمنها القراءات القرآنية، ومن ثم الحديث النبوي الشريف ومن ثم أقوال العرب والقواعد اللغوية؛ حيث توسع في ذكر وجوه اللغة والإعراب توسع البيضاوي ذاته أو زاد عليه كثيراً من الأحيان، ومن ثم ضمن بعد ذكره للمعنى اللغوي والشرعي المعنى عند أهل التصوف، والذي كثيراً ما كان يطلق عليهم وعند القوم أو عند الصوفية قدس الله أسرارهم.^{٣٥} والذي يعيننا في مقاتلتنا هذه وجوه استخدامه للحديث النبوي في تبين معنى مراد، وسيرد في المبحث الثاني من المقالة هذه إن شاء الله.

أهمية الحديث في التفسير عند لطف الله أفندي: قال رحمه الله في رسالته في أصول التفسير عند عرضه لما يتعلق بعلم تفسير القرآن: «والحديث فلنزل بعض منها في قوم مخصوص، وسبب كذلك، وقد ورد فيهما الحديث، ولأنه صلى الله عليه وسلم فسر بعضاً من الآيات وبالجملة، فلا غناء لأحدهما عن الآخر، كما لا يخفى».^{٣٦}

١,٢. مصادر تفسيره من كتب الحديث

اعتمد لطف الله على مصادر الحديث المعتمدة عند أئمة الحديث والشريعة، فأخذ أولاً ما أخذ عن البخاري ومسلم، وأصحاب السنن، والإمام أحمد من مسنده، والإمام الطبراني من معجمه الكبير، والحاكم النيسابوري من مستدركه، والإمام البيهقي من سننه الكبرى والصغرى، وبعض الشروح كشرح القسطلاني للبخاري، وشرح الإشبيلي للترمذي.^{٣٧}

٢,٢. دراسة للمرويات في سورة البقرة

ليبان كيفية استخدامه للمصادر السابقة الذكر ومدى استخدامه لها أبين في هذه الدراسة العاجلة بمجموع الأحاديث الواردة في سورة البقرة، مع عدم الوقوف منها على ما كان من أسباب النزول أو أقوال التفسير عن غير النبي صلى الله عليه وسلم المروية تفسيراً، بل جمعت ما كان منها حديثاً مستخدماً لبيان فكرة أو توضيح حكم فإن روايات التفسير في الغالب أخذها من كتب التفسير التي اعتمد عليها كالبيضاوي والنعلبي والتي كثير منها غير موجودة في كتب الحديث.

وقد جمع الشيخ في تفسيره لسورة البقرة ٨٩ حديثاً ٢٩ حديثاً منها في الصحيحين معظمها عند البخاري أو متفق عليه وواحد عند البخاري في الأدب المفرد، وواحد من الأحاديث المتفق عليها كرهه في موضعين، وكذا كان منها ١٨ حديثاً من السنن الأربعة، و٦ من مسند الإمام أحمد، والصحيح منها أي من ٢٤ حديثاً ١٠ أحاديث صرحوا بصحتها، وكذا أورد في تفسيره لسورة البقرة ما يقارب ٣٥ حديثاً من المصادر السابقة الذكر كالبيهقي والطبري والحاكم ونحوه، منها ٣ أحاديث صحيح من حيث المعنى لأن الأحاديث وردت بمعنى قريب عند البخاري أو مسلم، و٤ أحاديث صححتها الحاكم، وما صرح منها بضعفه البيهقي وغيره ٢٦، وما صرح بكونه شديد الضعف أو منقطعاً أو بلا إسناد فهي ٩ أحاديث، ولا مجال لسردها لعدم الإطالة وهي موجودة في القسم المحقق من التفسير.

وسأورد بعضاً من هذه الأقوال وكيفية ذكره لها وكذا المصادر التي لم يصرح بها وبالأخذ عنها والتي سترد في البحث عند مزيد من تفصيل فيما يلي.

٣,٢. منهجه في استخدامه للحديث في التفسير

١- عطفه على أصحاب الكتب الستة وكثيراً لا يفعل.

التفسير في رسالتين الأولى ماجستير لفاروق اوز ديمير والثانية دكتوراه لخالص اورن وقد مر ذكرهما في بداية المقال، ولكن لم يحققه ولم يخرجه وقد حقق جزء منه بمجاهد الحوت كما مر أعلاه ولا يزال تحقيقه قيد المتابعة.

^{٣٥} لطف الله أفندي، راعوز التحرير والتفسير، ق. ١.

^{٣٦} لطف الله أفندي، رسالة في أصول التفسير، ١٢٥.

^{٣٧} Ören, Gögüsügür Lütfullah Erzurumi, 159.

مثلاً: عند تفسيره معنى الإيمان من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ وحديث عمر بن الخطاب الذي خرّجه البخاري في صحيحه.^{٣٨}

وكذا عند تفسيره لقوله تعالى ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ عند تبيينه لخلود أهل المعاصي في النار، في حديث البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة، فقال آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه ثم تلومني على أمر قد قدر عليّ قبل أن أخلق فحج آدم موسى»^{٣٩}.

كذا عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ الاستدلال به على الروية: أو مشاهدته كما في حديث مسلم عن صهيب، وفيه رد صريح على منكري الروية.^{٤١}

أو أن الشيخان رواه نحو تفسير قوله تعالى ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾ أخرج الشيخان عن سهل بن سعد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يجش الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة نقية ليس فيها معلّم لأحد»^{٤٢} ونحوه من الأمثلة التي عن باقي الأئمة لم أذكرها خشية الإطالة.

٢- ذكره الحديث الصحيح مع الراوي من الصحابة:

كما في المثالين السابقين عن عمر وأبي هريرة رضي الله عنه وغيره ولكن ليس بالكثير.

٣- ذكره الحديث الصحيح بدون راوي وهو الغالب عنده كما يلي:

﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَالِيكُمْ﴾ وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة.^{٤٣} دون ذكر روايه من الصحابة أو أهل الحديث. وهو عن معاذ بن جبل قال: سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يدعو يقول اللهم إني أسألك تمام النعمة فقال أي شيء تمام النعمة قال دعوة دعوت بما أرجو بها الخير قال فإن من تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار.^{٤٤}

﴿فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ وفي الحديث القدسي أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء، فأنا معه إذا ذكرني فمن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ خير منه.^{٤٥} وهو عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله عز وجل: (أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ هم خير منهم، وإن تقرب مني شبراً، تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً، تقربت منه باعاً، وإن أتاني بمشي أتيت به هرولاً)^{٤٦}

^{٣٨} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٧، ولعله أراد حديث جبريل الطويل الذي عرّف فيه الإيمان، صحيح البخاري، "الإيمان"، ٣٧؛ صحيح مسلم، "الإيمان" ١-٥.

^{٣٩} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٧.

^{٤٠} هكذا أورده في التفسير ولغظ البخاري في آخره « قبل أن أخلق » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فحج آدم موسى مرتين» صحيح البخاري، "الأنبياء"، ٣١؛ صحيح مسلم، "القدر"، ١٥.

^{٤١} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٢٢٤؛ عن صهيب، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنحننا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربحهم عز وجل » صحيح مسلم، "الإيمان"، ٢٩٧.

^{٤٢} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٢٦٣؛ صحيح البخاري، "الرفاق"، ٤٤؛ صحيح مسلم، "صفات المنافقين"، ٢٨.

^{٤٣} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٥٠.

^{٤٤} سنن الترمذي، "الدعوات"، ٩٣؛ البخاري، الأدب المفرد، تح: محمد إلياس البراء، (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠١٨/١٤٣٩)، ٥٧٢.

^{٤٥} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٥١.

^{٤٦} صحيح البخاري، "التوحيد"، ١٥؛ صحيح مسلم، "الدعوات"، ٢.

٤- ذكره الحديث بلفظة منه فقط:

﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^{٤٧} وحديثه بتمامه هو: أن عبد الله بن أنيس حدثه أنهم تذاكروا هو وعمر بن الخطاب يوماً الصدقة فقال عمر ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ذكر غلول الصدقة «إنه من غل منها بغيراً أو شاة أتى به يحمله يوم القيامة» قال عبد الله بن أنيس بلى.^{٤٨}

﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ والمشهور أن سقفها العرش أخذها من الحديث أيضاً.^{٤٩} والحديث بتمامه هو: عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة، جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نبشر الناس؟ قال: «إن في الجنة مائة درجة، أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتهم الله، فاسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة -أراه- فوفقه عرش الرحمن، ومنه تفرج أبواب الجنة»^{٥٠}

٥- ذكره لأحاديث ليس لها نفس اللفظ بل لها معنى مقارب أو ألفاظ أخرى:

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أحزنه أمر فرع إلى الصلاة.^{٥١} واللفظ هو: كذا عند المفسرين الكلبياوي وغيره بلفظ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَرَعَ إِلَى الصَّلَاةِ،^{٥٢} وغيره كذلك من المفسرين وعند العودة للتخريج ورد عند أبي داود وأحمد عن حذيفة بلفظ: عن حذيفة قال: كان النبي -صلى الله عليه وسلم - إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ صَلَّى.^{٥٣} وأما لفظ أحزنه فوجدته فقط عند مكي بن طالب في كتابه.^{٥٤}

﴿رَبَّنَا وَإِنَّا بُدِئْنَا بِهِمْ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ وفيه قوله عليه الصلاة والسلام أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى ورؤيا أمي.^{٥٥} والحديث هو: سمعت أبا أمامة قال: قلت: يا نبي الله، ما كان أول بدء أمرك؟ قال: «دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى، ورأت أمي أنه يخرج منها نور أضاءت منه قصور الشام»^{٥٦}

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ومعنى الاعتداء في حقها: تجاوز حد الاعتدال في جهاد النفس كما هو دأب الجهال المرائين من أصحاب السلوك، حيث انقطعوا عن القوت، وأذابوا أبدانهم بالرياضة كما كان في الرهبانية، وقد نعى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: «لا رهبانية في الإسلام».^{٥٧} والحديث لا رهبانية في الإسلام لم أره بهذا اللفظ لكن في حديث سعد بن أبي

٤٧ لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ١١٠.

٤٨ أحمد بن حنبل، المسند، ٢٥: ٤٦٤.

٤٩ لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ١٠٥.

٥٠ صحيح البخاري، "الجهاد"، ٤؛ "التوحيد"، ٢٢.

٥١ لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٢٦.

٥٢ البيضاوي، التفسير، ١: ٧٧.

٥٣ سنن أبو داود، "الصلاة"، ٣١٠؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣٨: ٣٣٠.

٥٤ مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وحمل من فنون علومه (الشارقة: جامعة الشارقة، ٢٠٠٨)، ٦: ٣٩٤١.

٥٥ لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٤٦.

٥٦ أحمد بن حنبل، المسند، ٣٦: ٥٩٦، وعلق بالحاشية المحقق صحيح لغير، ولفظ رؤيا أمي عند ابن حجر في فتح الباري بلفظ (ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمهات النبيين يرين وأن أم رسول الله صلى الله عليه وسلم رأت حين وضعته نورا أضاءت له قصور الشام) أخرجه أحمد وصححه بن حبان والحاكم عن العرياض بن سارية، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني عبد الله لخاتم النبيين، وإن آدم عليه السلام لمنجدل في طينته، وسأنبئكم بأول ذلك دعوة أبي إبراهيم، وبشارة عيسى بي، ورؤيا أمي التي رأت، وكذلك أمهات النبيين ترين) وتابع المؤلف البيضاوي بلفظ رؤيا أمي وتوقف عندها. انظر: البيضاوي، التفسير، ١: ١٠٦.

٥٧ لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٦٠.

وقاص عند الطبراني أن الله أبدلنا بالرهبانية الحنيفة السمحة، وعن ابن عباس رفعه لا ضرورة^{٥٨} في الإسلام أخرجهم أحمد وأبو داود وصححه الحاكم.^{٥٩} ومنه: أن عثمان بن مظعون: قال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الله أنذن لي في الاختصاص فقال له: يا عثمان إن الله قد أبدلنا بالرهبانية الحنيفة السمحة والتكبير على كل شرف فإن كنت منا فاصنع كما نصنع^{٦٠}

﴿فَيُضَاعَفُهُ لَهٗ لِلْمَقْرُضِ أَوْ الْإِقْرَاضِ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ الواحد بسبعمائة أو بعدد لا يعلم لكثرتها، قال عليه السلام: « رأيت على باب الجنة مكتوباً: القرض ثمانية عشر، والصدقة عشراً، فقلت: يا جبريل، ما بال القرض؟ قال: لأن صاحب القرض لا يأتيك إلا محتاجاً، وربما وقعت الصدقة في غير أهلها»،^{٦١} واللفظ هو: عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوباً: الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر، فقلت: يا جبريل ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده، والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة»^{٦٢} ولفظ الزيادة وقع عند الترمذي: «و ربما وضعت الصدقة في غني»^{٦٣}

عند ذكره فضائل آية الكرسي: وعنه صلى الله عليه وسلم «من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة أعطاه الله كرامتين في الدنيا وكرامتين في الآخرة وكرامتين في القبر، أما اللتان في الدنيا فوسع الله رزقه وحفظه من البلايا، وأما اللتان في القبر فوسع الله قبره ولقنه تلقين الصواب، وأما اللتان في الآخرة فأمن الله من الفرع الأكبر ويمر على الصراط كالبرق الخاطف»^{٦٤}. لم أحده باللفظ المذكور ووجدت عند الثعلبي قريباً منه بلفظ: عن عمر بن أبي المقدام قال سمعت أبا جعفر الباقر يقول: (من قرأ آية الكرسي مرة صرف عنه ألف مكروه من مكروه الدنيا وألف مكروه من مكروه الآخرة، أيسر مكروه الدنيا الفقر وأيسر مكروه الآخرة عذاب القبر)^{٦٥}

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّعَاثُ يُحْرَجُونَهُمْ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ من طوع الآيات التي أتى بها محمد صلى الله عليه وسلم، أو من نور الإسلام الفطري لقلوبه صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام»،^{٦٦} الحديث هو: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه قيل يا رسول الله فمن هلك قيل ذلك؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين به»^{٦٧} وأما اللفظ الذي ورد لربما فهمه من المعنى كما هو عند ابن عادل الحنبلي في الباب في علوم الكتاب.^{٦٨}

﴿وَإِنْ تُخْشَوْهَا وَتُؤْتِيهَا الْفُقَرَاءَ سِرًّا فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ لكثرة الثواب فيه، وخلوه عن الرياء، فالآية الكريمة في مدح صدقة النفل، والترغيب لإعطائها سراً، وهو الموافق لسبب نزولها؛ لأنها نزلت حين سألوها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصدقة السر أفضل

^{٥٨} صر هو فعولة من الصَّر وهو المنع والحبس وهو الممتنع من التزوج تبئلاً. انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تح: محمد الباجوي (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ٢: ٢٩٣.

^{٥٩} ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٩: ١١١.

^{٦٠} الطبراني، المعجم الكبير (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، ٦: ٦٢.

^{٦١} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٧٢.

^{٦٢} سنن ابن ماجه، "الصدقات"، ١٩.

^{٦٣} الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول (بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢)، ٢: ٢٨٠؛ باب بحكمة الصدقة لماذا صارت بعشر والقرض بثمانية عشر.

^{٦٤} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٧٧.

^{٦٥} الثعلبي، الكشف والبيان (بيروت: دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٢)، ٢: ٢٢٩.

^{٦٦} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٧٧.

^{٦٧} سنن الترمذي، "القدر"، ٥، وفي رواية بعده "...يولد على الفطرة"، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

^{٦٨} ابن عادل الحنبلي، الباب في علوم الكتاب (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ١٠: ٢٨٧.

أم صدقة العلانية؟^{٦٩} قال عليه الصلاة والسلام: «صدقة السر تطفي غضب الرب، وتطفي الخطيئة كما تطفي الماء النار، وتدفع سبعين باباً من البلاء».^{٧٠}

لم أجد باللفظ الذي ذكره ووجدت بلفظ مقارب: عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن صدقة السر تطفي غضب الرب تعالى، وإن صلة الرحم تزيد في العمر، وإن صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وإن قول لا إله إلا الله تدفع عن قائلها تسعة وتسعين باباً من البلاء أذناها المهم»^{٧١}

٦- ذكره أحاديث موضوعة أو شديدة الضعف:

عند حديثه عن فضائل البسملة: ومن كان له حاجة فليصل ركعتين وليقرأ لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم يا قدم يا دائم يا فرد يا وتر يا أحد يا صمد، مائة مرة وليذكر البسملة بعدد حروفها، مع الإخلاص التام وليسأل الله تعالى حاجته فإنها تقضى بمشيئة الله تعالى.^{٧٢}

حديث: "من كان له حاجة إلى الله أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليتنن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم ليقل: لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله ذي العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمه من كل بر والسلامة من كل إثم لا تدع لي ذنباً إلا غفرته ولا هما إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم الراحمين". رواه الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى مرفوعاً وقال: حديث غريب وفائد مضعف في الحديث وقال أحمد: متروك. وقال ابن حجر في أماليه: وجدته له شاهداً من حديث أنس وسنده ضعيف أيضاً. أخرجه الطبراني. وفي إسناده: أبو معمر عباد بن عبد الصمد ضعيف جداً قال: وللحديث طريق أخرى عن أنس في مسند الفردوس. وفي إسناده: أبو هاشم واسمه كثيرين عبد الله، كأبي معمر في الضعف وأشد. وأخرجه أحمد بإسناد صحيح من حديث أبي الدرداء مختصراً. قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: من توضأ فأصبغ الوضوء، ثم صلى ركعتين يتمهما، أعطاه الله ما سأل معجلاً أو مؤخراً. وأخرجه البخاري في تاريخه عنه، من وجه آخر ولصلاة الحاجة ألفاظ وصفات كلها ضعيفة إلا حديث أبي الدرداء وحديث ابن أبي أوفى المذكورين.^{٧٣}

﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَزْوَاجًا لِّكَلِمَةٍ﴾ وفيه قال: وخصه بمذا العدد لما فيه من الأسرار الخفية والآثار البديعة البهية منها ما في قوله صلى الله عليه وسلم من أحلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه،^{٧٤}

حديث عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ أَحْلَصَ لَهْ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، ظَهَرَتْ يَنْبِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. فالحديث مرسل، ووصله لا يصلح، وقد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وأورده أيضاً الصغاني في الأحاديث الموضوعة، فالحديث ضعيف على كل حال.^{٧٥}

ولذات الموضوع والآية: ومنها ما في الحديث القدسي حمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحاً،^{٧٦}

^{٦٩} الواحدي، أسباب النزول (السعودية: دار الإصلاح، ١٩٩٢)، ٥٦.

^{٧٠} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٨١.

^{٧١} ابن عساکر، تاريخ دمشق (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ١٧: ١٧٢.

^{٧٢} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٥.

^{٧٣} الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ١: ٣٨.

^{٧٤} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٢٧.

^{٧٥} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تج: عبد القادر أرناؤوط (دمشق: مكتبة الحلواني، بدون تاريخ)، ١١: ٥٦.

^{٧٦} لطف الله أفندي، رموز التحرير والتفسير، ق. ٢٧.

حديث خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً» رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن مسعود وسلمان الفارسي بإسناد ضعيف جدا وهو باطل.^{٧٧}

سورة آل عمران مكية لها مائتان آية. عن النبي صلى الله عليه وسلم: «من قرأ سورة البقرة وآل عمران في ليلة الجمعة جعل له يوم القيامة جناحان يطير بهما على الصراط».^{٧٨} الحديث رواه الثعلبي في الكشف والبيان عن أبي عبد الله الشامي، قال: الحديث.^{٧٩} وورد نحوه من حديث عائشة، وفيه أبو العلاء عبد الله بن زياد، وهو منكر الحديث قاله البخاري.^{٨٠}

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ولذا قال عليه الصلاة والسلام «من فسر القرآن برأيه فقد كفر»^{٨١}

الحديث رواه الديلمي عن عباد بن عبد الصمد حدثنا أنس رفعه: (... فمن ألد فيه أو قال فيه برأيه فقد كفر). عباد واو، وقال البخاري منكر الحديث، وقال ابن حبان: روى عن أنس نسخة أكثرها موضوع. وروى العقيلي عن جبرون بهذا الإسناد حديثاً وحكم بوضعه وقال: عباد روى عن أنس نسخة عامتها مناكير.^{٨٢}

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ وفي إدخالهم في صف الشهادة لتنويه عظيم للعلم وأهله، قال عليه الصلاة والسلام «ساعة من عالم يتكئ على فراشه وينظر في علمه خير من عبادة العابد سبعين سنة»^{٨٣}

٧- زيادة ونقص في ألفاظ الحديث:

﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ قال عليه السلام: «خمسة جدهن جد هزلن جد: النكاح والطلاق والرجعة والنذر».^{٨٤}

حديث (ثلاث جدهن جد، وهزلن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه، وقوله جدهن جد بكسر الجيم فيهما ضد الهزل كما قال المناوي، ورواه القاضي أبو يعلى الطبري في الأربعين عن أبي هريرة بلفظ الترجمة لكن بإبدال "الرجعة" بـ "العتاق"، ورواه الطبراني عن فضالة بن عبيد بلفظ ثلاثة لا يجوز اللعب فيهن: الطلاق، والنكاح، والعتق، وتحصل من هذه الأحاديث خمسة جدهن جد وهزلن جد.^{٨٥} وكأن الشيخ هنا أخطأ فمجموع ما ذكره من الروايات أربع وليس خمس وهن النكاح والطلاق والعتاق والرجعة، ولم يذكر النذر فيما أورده من روايات، وورد النذر في رواية عن عمر رضي الله عنه أنه قال: أربع مهمات مقفلات ليس فيهن رد: النكاح، والطلاق، والعتاق، والصدقة، وفي رواية النذر.^{٨٦}

^{٧٧} زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥)، ١٦٣٧.

^{٧٨} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٨٥.

^{٧٩} الثعلبي، الكشف والبيان، ٣: ٥.

^{٨٠} ابن عراق نور الدين، علي بن محمد، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تح: عبد اللطيف الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١)، ١: ٣٠١. وإن كان يوجد أحاديث صحيحة بهذا المعنى.

^{٨١} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٨٦.

^{٨٢} السيوطي، الزيادات على الموضوعات، ويسمى «ذيل الآلئ المصنوعة» (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠١٠)، ١: ١٤٧.

^{٨٣} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٨٦؛ الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب، ٢: ٣٣٣؛ هو موضوع وليس من ألفاظ النبي. انظر: محمد بن الصديق الغماري، المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢)، ٧٥.

^{٨٤} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٧٠.

^{٨٥} العجلوني، كشف الخفاء، ١: ٣٢٦.

^{٨٦} ابن الهمام كمال الدين، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٣: ٤٨٩.

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ وقال صلى الله عليه وسلم: «إذا أراد الله بقرية هلاكاً أظهر بينهم الرِّبا».^{٨٧} لم أجد بلفظه ووجدت قريبا منه: (إذا ظهر الرِّبا والربا في قرية أذن الله بهلاكها) رواه الطبراني ورواه الطبراني أيضا والحاكم عن ابن عباس بلفظ إذا ظهر الرِّبا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله.^{٨٨}

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا... وَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ﴾ قال عليه الصلاة والسلام «إياكم واليمين الفاجرة فإنها تدع الديار بلاقع»^{٨٩} الحديث هو عن علي كرم الله وجهه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إياكم واليمين الفاجرة فإنها تدع الديار بلاقع والكذب كله إثم».^{٩٠}

وأغلب المحدثين عزوه إلى البيهقي ولفظ البيهقي مختلف قليلا: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس مما عصى الله به هو أعجل عقابا من البغي، وما من شيء أطبع الله فيه أسرع ثوابا من الصلة واليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع»^{٩١}

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ المهم حضرا وسفرا لا سيما الجهاد وما يتعلق به، قال عليه الصلاة والسلام «إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم، ويكون أمركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإن كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم، ولم يكن أمركم شورى بينكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»^{٩٢} لم أجد بلفظ الذي أورده الشيخ تماما ولكن بلفظ عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نساتكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها».^{٩٣}

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وما فيهما من العجائب الدالة على كمال القدرة استبصارا واستدلالا؛ قال صلى الله عليه وسلم «تفكر ساعة أفضل من عبادة سبعين سنة»^{٩٤} لم أجد بلفظ سبعين. وأخرجه ابن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بلفظ ستين سنة بإسناد ضعيف ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث أنس بلفظ «ثمانين سنة» وإسناده ضعيف جدا ورواه أبو الشيخ من قول ابن عباس بلفظ «خير من قيام ليلة».^{٩٥}

خاتمة

كما مر أن لطف الله الأرضومي علامة من علماء عصره بامتياز، نال شرف الأخذ عن عدد من الشيوخ وإن لم تصلنا جميع أسمائهم؛ لكن شهادة أهل عصره تنيد بذلك ومؤلفاته التي قارت الأربعين وتنوعت لتنال القسم الغالب من علوم عصره.

وكان من بين الشيوخ الذين وصلتنا أسمائهم شيوخ عصرهم في علوم الحديث ونال منهم بالإجازة كما صرح ذاته بذلك، وألف في علم الحديث رسالة في مصطلح الحديث تنم عن اتقانه للعلم من اسمها والتي سماها تحرير في فن مصطلح الحديث؛ وإن كانت مقتضية الحجم؛ لكنه طوف بما على ما يهم طالب العلم من تفاريع مصطلح الحديث مع تنبيهات تنم عن اتقانه لهذا النوع من العلم، وكذا رسالة في شرح حديث إن الحلال بين والحرام بين، والتي لم أستطع الوصول إليها.

^{٨٧} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٨٢.

^{٨٨} العجلوني، كشف الخفاء، ١: ١٠٣.

^{٨٩} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ٩٧.

^{٩٠} الخطيب البغدادي، المتفق والمفترق (دمشق: دار القادري، ١٩٩٧)، ١: ٥٨٦.

^{٩١} البيهقي، شعب الإيمان، ٦: ٤٨١ باب حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه. والحديث مشهور بالإرسال.

^{٩٢} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ١٠٨.

^{٩٣} سنن الترمذي، "الفتن"، ٧٨؛ قال أبو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري و صالح المري في حثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها وهو رجل صالح.

^{٩٤} لطف الله أفندي، راموز التحرير والتفسير، ق. ١١٤.

^{٩٥} العراقي، المغني عن حمل الأسفار، ١٧٩٨.

ولم يكن فاصلاً بين علم وآخر من العلوم التي حصلها، بل سخرها جميعاً في خدمة كتاب الله وفهمه، وهذا يظهر جلياً في أضخم مؤلفاته وأعظمها وهو: راموز التحرير والتفسير، والذي يعتبر تفسيراً جامعاً بين صنوف العلم والتي تعرف بتفاسير جامعة بين الرواية والدراية، والذي ضمنه الشيخ جلّ علومه من اللغة والحديث والفقه والتصوف ونحو ذلك.

ونحن في هذه المقالة وقفنا على منهجه في الحديث والذي كان كثيره من المفسرين ذكر العديد من الروايات لتوضيح المعاني بالصحيح من الحديث، مع نسبه إلى كتب الصحيح منها، وكثيراً ما نوّه على المعنى في الحديث دون ذكره للحديث لشهرة الحديث، وكذلك استخدامه للعديد من الروايات دون التعريض لصحتها أو نسبتها، وكذلك استخدم العديد من الروايات التي لم تثبت صحتها أو كانت شديدة الضعف أو موضوعة، وهذا موجود في جل التفاسير لأن منهج التفسير حديثياً يختلف عن منهج أهل الحديث والفقه، فهم يعتمدون على الضعيف من الروايات لا لإثبات أحكام بل لتبيين معاني، وهي عندهم أولى من أقوال العرب من الشعر وغيرها، أو أبناء أهل عصرهم، وهو مبين في كتب مناهج التفسير ونحوها. وكذا كان الشيخ كثيراً ما يروي الأحاديث بالمعنى، أو أنّ في مروياته خلاف للألفاظ الواردة عن أهل الحديث، وكان بذلك إما متابعا لبعض المفسرين الذين اعتمد على تفاسيرهم في تأليفه للحديث، أو لربما كان ممن يقبل الرواية بالمعنى للحديث، وخاصة كونه عالماً باللغة والحديث معاً، حريصاً على البعد عن الإخلال بالمعنى.

وبذلك يكون الشيخ جاء استخدامه للحديث في التفسير في مرتبة الوسط، ليس ملتزماً بالرواية الصحيحة التزاماً تاماً ومتحاذياً من ضعفها، ومتمسكاً بألفاظها، وكذلك ليس مخلاً إخلالاً تاماً بتركها أو الإكثار من غثها وسمينها؛ فهو تفسير جمع خلاصة من كثير من العلوم المتعلقة في التفسير كلها على جانب واحد، بعيداً من الإكثار والإخلال ملتزماً حد الوسط قدر المستطاع فيها جميعاً.

رحم الله الشيخ ويسر لطلاب العلم الانتفاع مما خلفه أمين وهو القادر عليه.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن. جامع الأصول في أحاديث الرسول. تح: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون. مصر: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، بدون تاريخ.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. فتح القادير. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- ابن بشر، عثمان الحنبلي. عنوان الجمد في تاريخ نجد. تح: عبد الرحمان آل الشيخ. الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٩٨٢.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
- ابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي. اللباب في علوم الكتاب. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.
- ابن عراق، نور الدين علي بن محمد الكتاني. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة. تح: عبد الله محمد الصديق الغماري - عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩.
- ابن عساکر، علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. تح: شعيب الأرناؤوط. بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السّجستاني. سنن أبي داود. لبنان: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.

- الالوسي، محمود شهاب الدين. *غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب*. بغداد: مطبعة الشهبندر، ١٣٢٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. *الأدب المفرد*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٩.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. *صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤/١٤٢٥.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى. *سنن الترمذي*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تح: لإمام أبي محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. *عجائب الآثار في التراجم والأخبار*. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.
- الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر. *نوادير الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم*. تح: عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *المفتق والمفترق*. دمشق: دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- الدليمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه الهمذاني الملقب إلكيا. *الفردوس بمأثور الخطاب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- الزنجشيري، محمود بن عمر. *الفائق في غريب الحديث*. تح: علي محمد البحاولي - محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر. *الزيادات على الموضوعات (ويسمى ذيل الآلئ المصنوعة)*. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني. *البرر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني. *الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة*. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- صديق القنوجي. *الوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم*. تح: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللحمي الشامي. *المعجم الكبير*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ.
- عادل نويهض. *معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر*. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، ١٩٨٨.
- العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن. *المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار*. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥.
- عمر رضا كحالة. *معجم المؤلفين*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.
- الغماري، محمد بن الصديق. *المغني عن الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير*. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢.
- لطف الله أفندي. *تحرير في فن مصطلح الحديث*. تح: حسن بن علي الرحالي. الرباط: الرابطة المحمدية، ٢٠١٨.

- لطف الله أفندي. *تحرير في فن مصطلح الحديث*. إسطنبول: الشهيد علي باشا رقم: ٢٨١٢.
- لطف الله أفندي. *راموز التحرير والتفسير*. إسطنبول: المكتبة السليمانية - مجموعة خالد أفندي رقم ٠٠٠٢٠ نسخها السيد محمد وسيم ورقاتها ٥٨٩.
- المراذبي، محمد خليل. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. بيروت: دار البشائر الإسلامية ودار ابن حزم، ١٩٨٨.
- مساعدة بن سليمان بن ناصر الطيار. *شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي*. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣١.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. *صحيح مسلم*. بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٠/١٤٣٤.
- مكي بن أبي طالب، حمّوش بن محمد بن مختار القيسي. *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه*. الشارقة: جامعة الشارقة، ٢٠٠٨.
- منتصر محمد نجيب صدقي أبو حسن. *رسالة في أصول التفسير للطف الله الأضرومي*. رسالة ماجستير. فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٤.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. *أسباب نزول القرآن*. الدمام: دار الإصلاح، ١٩٩٢.
- ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي. *معجم البلدان*. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧.

KAYNAKÇA

- Âdil Nuveyhid. *Mu'cemu'l-müfessirîn min şabri'l-İslâm hattâ'l-âşri'l-hâdır*. Beyrut: Müessesetu nuveyhidi's-sekâfiye, 1409/1988.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeyb'anî. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Şihabuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Ġarâibu'l-iġtirâb ve nüzhetu'l-elbâb fi'z-zihâbi ve'l-iġâmeti ve'l-iyâb*. Bağdâd: Matbaatu'ş-Şabander, 1327.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-îmân*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîye, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-Müfred*. Beyrut: Daru'l-beşâiri'l-İslâmiye, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Saġihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, t.y.
- Cebertî, Abdurrahmân b. Hasen. *'Acâibu'l-âşâr fi't-terâcimi ve'l-aġbâr*. Beyrut: Daru'l-Cîl, t.y.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdsevs bi me'sûri'l-ġıtab*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîye, 1986.

- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davûd*. Beyrut: Dâru'r-risâletu'l-alemiye, 2009.
- Ebû Hasan Muntasar Muhammed Sitkî. *Risâletun fî uşûli't-tefsîr li'l-Lütfullah el-Erzurûmî*. Doktora Tezi. Nablus en-Necâhu'l-Vataniye Üniversitesi, 2014.
- Gımârî, Muhammed b. es-Siddîk. *el-Muğîr ale'l-ehâdisi'l-mevzû'ati fî'l-Câmi'i's-Şağîr*. Beyrut: Daru'r-râidi'l-Arabî, 1982.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin. *Nevâdiru'l-uşûl fî ehâdisi'r-Resûl*. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Müttefîku ve'l-müfterîku*. Dimeşk: Daru'l-Kâdirî, 1417/1997.
- Irâkî, Zeynuddîn b. Abdurrahman b. el-Hüseyin. *el-Muğni an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâi mine'l-ahbâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1426/2005.
- İbn Adil el-Hanbelî, Ebû Hafis Sırâcuddîn Ömer b. Ali ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmiye, 1419/1998.
- İbn Arrâk, Nuruddîn Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzîhu's-şerî'ati'l-merfû'a ani'l-ahbârî's-Şeni'ati'l-mevzû'a*. Thk. Abdulvahhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiye, 1401/1981.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Hibetullah. *Tarihu'd-Dimeşk*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Bişr Osmân el-Hanbelî. *Unvânu'l-mecd fî târihi'n-Necd*. Thk. Abdurrahmân Âli's-Şeyh. Riyâd: Daru'l-Melik Abdilazîz, 1402/1982.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenu İbn Mâce*. Thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Dâru'r-risâletu'l-alemiye, 2009.
- İbnu'l-Esir, Mecduddîn Ebû's-Saâdat el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-uşûl fî ehâdisi'r-Resûl*. Thk. Abdulkadir Arnavut – Beşîr Uyûn, Mektebetu'l-Hulvânî & Mektebtu dâri'l-beyân, t.y.
- İbnu'l-Hümâm, Kemaluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kâdir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
- Kannûcî, Siddîk b. Hasen. *el-Veşyu'l-merkûm fî beyâni ahvâli'l-ulûm*. Thk. Abdulcebâr Zekkâr. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmiye, 1978.
- Kara, Ömer. *Göğsügür Lütfullah Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi ma'ânî'l- Qur'an ve tefsîrihi ve Ahkâmihî ve Cümelin min funûnihî ve 'ulûmihî*. Şârka: Camiatu's-Şârka, 1429/2008.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- Lütfullah Efendî, Erzurûmî. *Râmûzu't-tahrîr ve't-tefsîr*. Halid Efendî, 00020: 589 varak. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Lütfullah Efendî, Erzurûmî. *Tahrîrun fî fenni muştalahi'l-hadîs*. Thk. Hasan b. Ali er-Rehhâlî. Ribat: er-Râbitatu'l-Muhammediyye, 2018.
- Lütfullah Efendî, Erzurûmî. *Tahrîrun fî fenni muştalahi'l-hadîs*. Şehit Ali Paşa 2812.
- Darkot, Besim. *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1979.
- Murâdî, Muhammed Halil b. Ali. *Silku'd-durer fî a'yâni'l-ğarnî's-sânî 'aşer*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1408/1988.
- Mücahit Elhut. *Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 Varakları Arası) Edisyon Kritik*. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Müslim, Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri. *Saḥîḥu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1431/2010.
- Ören, Halis. *Göğsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr Adlı Eseri*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 1995.
- Özdemir, Faruk. *Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr'i*, Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999.
- Rihâlî, Hasan b. Ali. *Tahrîrun fî fenni mustalahi'l-hadîs li'l-Lütfullah Efendî*. Ribât: er-Râbitatu'l-Muhammediyye, 2018.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahîm. *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Celaluddîn. *ez-Ziyâdât ale'l-mevzû'ât (Zeylu'l-leâli'l-maşnû'a)*. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1431/2010.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi meḥâsini men ba'de'l-ğarnî's-sâbi'*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, t.y.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-mecmû'a fî'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîye, t.y.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *Şerḥu muḫaddimeti't-teshîl li 'ulûmi't-tenzîl li İbn Cüzâ*. Suudi Arabistan: Daru İbnu'l-Cevzî, 1431.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nuzûli'l- Kur'ân*. Suudi Arabistan: Daru'l-İslâh, 1412/1992.

Yâkût el-Hamevî, Şîhabuddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1997.

Zamahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, t.y.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

**Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin
Bâkî Tercümesi: Me'âlimü'l-yakîn -Tercüme ve Rivâyet
Tercihî Yöntemi Açısından İncelenmesi-**

Bâqî's Translation of al-Mawâhibu'l-ladunniyyah by Kastallânî: Ma'âlimü'l-yaqîn-
Research in Term of Translation and the Method of Narration Preference-

Ali ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,
Department of Hadith, Zonguldak / Turkey
aarslan611@mynet.com

ORCID ID: 0000-0003-1085-9604

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Şubat 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.526222

Atıf / Citation: Arslan, Ali. "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî
Tercümesi: Me'âlimü'l-yakîn- Tercüme ve Rivâyet Tercihî Yöntemi Açısından
İncelenmesi- / Bâqî's Translation of al-Mawâhibu'l-ladunniyyah by Kastallânî:
Ma'âlimü'l-yaqîn-Research in Term of Translation and the Method of Narration
Preference-". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran
/ June 2019/1): 181-205. doi: 10.29288/ilted.526222

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını öğrenmek gayesiyle ilk zamanlardan itibaren gerekli çalışmaları yapmışlardır. İslam'ı din olarak seçen Türkler de bu faaliyetlerin içine girmişler ve bu çalışmaların bir kısmı da tercüme faaliyetleri şeklinde olmuştur. Osmanlı Devleti'nin tartışmasız en parlak dönemi olan XVI. asır bu tür çalışmaların artması yönüyle de önemlidir. Şairler sultanı olarak anılan Bâkî'nin, Kastallânî'nin eseri *Mevâhibu'l-ledünniyyeyi* tercümesi de bunlara güzel bir örnektir. Bu eser onun şiirdeki üstatlığının yanında nesirdeki gücünü de göstermektedir. Bâkî'nin bu tercümede tarihî rivâyetleri nasıl değerlendirdiği konusu ile hadis metinlerinin tercüme ve tenkidinde izlediği yöntem hakkında ise yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu çalışmada eserin özellikle ilk bölümleri bu amaçla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Yapılan bu tercümede, ilgili eserdeki rivâyetlerin tenkit edilmesinden ziyade, Bâkî tarafından bazı rivâyetler arasında tercihte bulunduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmada Bâkî'nin tercümede takip ettiği metod ve rivâyetleri tercih ederken neleri dik-kate aldığı gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bâkî, Me'âlimü'l-yakîn, Metod, Tercüme, Tercih.

Abstract

In order to learn the life of the Prophet (s.a.v.), the Muslims have made necessary studies from the beginning. After they entered the Islamic religion, Turks have been involved in these activities and some of these activities have been translation studies. The 16th century, which is undisputedly the brightest period of the Ottoman Empire, is also important in this respect that the number of related studies have increased in this period. It is very important in this regard that Bâqî, who was considered the king of poets of the 16th century, translated Kastallânî's work *Mawâhibu'l-ladunniyyah* on *Siyer*. In addition to his mastery in the poem, he also shows his power in the prose as well as his account of Islamic sciences. Although some studies have been carried out on this work, especially in the field of literature, there are few studies about what he takes into attention to in translation. In particular, there is not enough information about the interpretation of the historical narrations or the translation and criticism of the hadith texts. Particularly the first parts of the work have been examined comparatively for this purpose and it is concluded that Bâqî has made selections among the narrations. In this study, what Bâqî took into consideration while selecting the methods and narrations that he followed in the translation was emphasized.

Keywords: Hadith, Bâqî, Ma'âlimü'l-yaqîn, Method, Translation, Selecting.

Extended Summary

Mawâhibu'l-ladunniyyah which is a translation work by Bâqî (933-1008 / 1526-1600), one of the sixteenth-century poets, is one of the most famous works in the field of Prophet's biography. Ottoman Empire, which lives its most magnificent period in every area in this century, gave the best examples in the field of literature. Another feature of this century besides poetical writing in the field of prose especially *ta'lif*, *talkhîs* and *sharh* in Turkish Language come to the fore. Thus, Bâqî's work is the translation of *Mawâhibu'l-ladunniyyah* by Kastallânî and it is the first important work on the book by Kastallânî.

Although there are some studies on the Bâqî's translation of *Mawâhibu'l-ladunniyyah*, these are on the language features used in the work. Some of them related to the transcription of the work. There is not much research in relation to the points taken into consideration by Bâqî in the translation and especially in the narrative criticism.

* Destek: Bu çalışma, 2018-68500357-01 no'lu olarak, "Bülent Ecevit Üniversitesi tarafından desteklenmiştir."

Bâqî gives brief information about his method before starting to translate the work. At that point, he says that he has benefited from about one hundred sources and made adaptations from famous tafsîrs in the explanation of the verses. He states that he has made citations according to Hanafi jurisdiction in explaining some places, that he explained the authenticity degrees of narrations, that he did not address to issues that will cause regret, and that he avoided any unnecessary distractions. Main subject of this study/article is the fact that it refers to the authenticity of the narrations.

During the research period, the translation of Bâqî and the original text of Kastallānî were compared and the differences between them were pointed out. Famous sharhs made on Kastallānî's work were used, when necessary. Subject differences mentioned by Kastallānî between his and other Prophet's biography works and issues such as the connection of these issues with other sciences have been considered as a separate research subject, so they have not been evaluated here. The first part of the translation seems to be enough for the formation of ideas, so the examples are given from this part.

When Bâqî's work is examined, it turns out that he did not translate the work completely. Where he considered necessary, he has made additions. This is also the case for the translation of hadith narratives listed by Kastallānî. During the translation, some of them were not translated at all, and some of them were replaced. Bâqî, especially in the translation of hadith texts, sometimes after the writing of the whole of Arabic text of the hadith and sometimes a part of it, has passed for translation.

The most important feature of the method followed by Bâqî in translation is the addition of annotations. He explains some of the words in the hadiths and provides evidence from the verses where he considers it necessary. In some places, he adds he own feelings and thoughts, and sometimes adds explanations about the medical knowledge of its time. Bâqî also provides information on some issues, such as the Arab tradition, about which Kastallānî does not make any statements. Bâqî slightly changed some of the information in Kastallānî's work but did not give any explanation on this. As his translation method, he also used the names of Allah, Rasul and Prophet, usually with the addition of an adjective and did not neglect to include these words of respect.

Kastallānî points out the main sources of most of the hadiths in his book. He also gives the names of these books. In addition, he refers to the authenticity assessments of the hadith. However, Bâqî in most cases, translated only the hadith and did not give any information about the sources in which the hadith was found, nor did he mention it at all. In addition, Bâqî has not translated the information about the hadiths' narrators in many places.

Bâqî has not made any detailed assessment about sanad and text of the narrations. Bâqî summarizes some of the sections described in detail by Kastallānî and in some places gives only the preferred opinion. When the places he never translated are considered, it could be seen that these are the parts in which Kastallānî makes negative assessments about the related narrations. The fact that such issues are not addressed appears to be due to the fact that the work is not considered as a scientific book. Rather, the work seems to be a translated work in order to benefit the people from all occupations. As he pointed out in his introduction to the work, he chose not to give any space to the subjects that would be deemed unnecessary and unpleasant to describe. It is understood that people who want to have knowledge about this subject are considered as the target readers, the information that needs to be discussed among scholars is not transferred to the work.

Bâqî, with this work, showed his specialty both in Arabic and in Turkish and showed his success in prose along with his reputation in poetical writing. He used fluent Turkish, except "Dibâja" at the entrance of his work. The contribution of this and similar translation for Kastallānî's work's gaining reputation in the later centuries should not be ignored.

While Kastallâni is primarily a hadith scholar, Bâqî is a poet whose literal personality of him comes first. As such, they both reflected their personality in their works. Bâqî's method is fluent and lively and evokes feelings of continuity in the reader. This is also an indication of Bâqî's religious sensitivity and, in fact, an indication of what values the people of his time were educated with. In order to achieve this, he has used the words skillfully and in the best way for all people to understand easily. His message to the present day is that the values that form the Muslim identity must always be kept fresh and alive by way of literature and expression; and is that the literature and expression are very important tools to keep the values alive and fresh.

The work is extremely important in terms of its giving information about Bâqî and his period in Classical Turkish Literature. At the same time, the work reflects the prevailing conception of his period, it gives information about Prophet's biography and especially Hadith studies and the method followed in these sciences. The work also shows that the meaning of the word "tarjuma" has a very wide meaning than the word "translation" today. The work is a vast resource for detailed investigation and research, and there are many aspects to benefit from. Because of the fact that it was an important work that influenced the perception of the prophet in Muslim Societies during the sixteenth century and later, every part of it should be examined separately.

GİRİŞ

İlk zamanlar hadis ile iç içe geçmiş vaziyetteki siyer bilgileri, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi çok erken dönemlerden itibaren müstakil Siyer eserleri olarak telif edilmeye başlanmıştır. Kısa süre içerisinde de Siyer ilminin temel eserleri ortaya çıkmış ve neticede ilk üç asırda yazılanlar temel kaynak olarak kabul edilmiştir.¹

Çalışmanın konusu olan *Me'âlimü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* isimli tercüme eser Bâkî (933-1008/1526-1600) tarafından yazılmıştır. Osmanlı Devleti'nin en parlak devri sayılan XVI. asırda, nazımın yanında nesir de gelişmiş ve özellikle Kânûnî devrinde telhis, telif ve şerh bakımlarından Türkçe mensûr eserler dikkat çekmeye başlamıştır.² Bu tercüme için Bâkî, Kastallâni'nin³ "*Mevâhibü'l-ledünniyye*" isimli eserini seçmiştir. Kastallâni'nin eseri üzerine Şebrâmesillî (997-1087/1590-1676) *Hâşiye 'ale'l-Mevâhibü'l-ledünniyye*⁴ isimli bir hâşiye ve ez-Zürkânî (ö. 1055-1122/1645-1710) de *Şerhu'l-Mevâhibü'l-ledünniyye* isimli şerh yazmışlardır. Bâkî'nin⁵ tercümesi ise bu iki çalışmadan da öncedir.

Türkler, İslamiyeti kabul ettikten bir müddet sonra başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dinî eserleri tercüme faaliyetlerine başlamışlardır. XVI. asra gelindiğinde ise tercüme ve şerh faaliyetleri daha da artmış ve özellikle insanları irşâd ve nasihat türündeki tercüme eserler ön plana çıkmıştır.⁶ Türk edebiyatı ter-

¹ Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 23, 48, 49; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: 2008), 300-348.

² Amil Çelebioğlu, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı* (İstanbul: 1984), 111-120.

³ Abdülhay Kettâni, *Fihrisü'l-Fehâris* (Beyrût: 1402/1982), 2: 967; Kâtip Çelebi (Hâcî Halife), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn* (İstanbul: 1971), 1: 366, 647, 867, 919; 2: 1090, 1335, 1568, 1848, 1938, 1965.

⁴ Fehmi Ethem Karatay, *Arapça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yay., 1966), 3: 272-274.

⁵ Hayatı için bk. M. Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi* (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2006), 227-232.

⁶ Çelebioğlu, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, 111.

cüme geleneğinde metne tamamen bağlı kalarak tercüme etme faaliyetleri olmakla birlikte daha çok, asıl metne bazı eklemeler, çıkarmalar yapma, seçmelerde bulunma, hülâsa etme gibi çeşitli yollarla yapılan serbest tercüme faaliyetlerine fazlaca rastlamak mümkündür.⁷

Bâkî eserin tercümesine başlamadan önce bir "dîbace" yazmıştır. Tercümesini yaptığı eserde de bir mukaddime olmakla beraber, Bâkî bu bölümü tam olarak tercüme etmemiştir. Eserinin diğer kısımlarında daha sade bir dil kullanmayı tercih eden Bâkî dîbâcede şâirliğinin gereği edebî sanatları bolca kullanmış, araya bazı beyitlerini de ilave etmiştir. Bâkî, ümmetin hâlinin, ahlâk ve davranışlarının islâhı için en temel şartın, Hazreti Peygamber'in haberlerini iştirip aktarmaktan geçtiğini söylemektedir. Bunu gerçekleştirmek için Siyer âlimlerinin büyük çalışmaları yaptığına ve bunlar arasında özellikle Kastallânî'nin "*Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-mina'hi'l-Muhammediyye*" ismini verdiği eserin insanlar arasında çok itibar gördüğüne işaret etmektedir. Fakat bu kitabın aslının Arapça olması nedeniyle insanların çoğu tarafından istifadesinin zorluğu nedeniyle böyle bir işe geçtiğini belirtmektedir.

Bâkî, eseri tercüme ederken isim vermeden yüze yakın kaynaktan istifade ettiğini söylemektedir. Tercümede takip ettiği metod olarak da âyetlerin açıklamasında meşhur tefsirlerden ilaveler yaptığını, bazı yerlerde Hanefî fıkıh meselelerini yerli yerine yazdığını, rivâyetlerin sıhhat derecelerine işaret ettiğini, anlatılması üzüntüye sebep olacak ifadelerden kaçındığını ve manasız tafsilâta yer vermediğini ifade etmektedir.

Bâkî'nin bu eseri üzerine Orhan Tergib tarafından yapılmış bir doktora çalışması bulunmaktadır. Tergib bu çalışmada eseri Latin harflerine aktarmıştır.⁸ Bâkî'nin özellikle Dîvân'ı üzerine yapılan çalışmalar daha fazladır.⁹

İslam dünyasında çok büyük şöhrete ulaşan *Mevâhibü'l-ledünniyye* tercümesinde Bâkî'nin takip ettiği üslûbun ortaya çıkarılması ve özellikle rivâyetleri değerlendirirken göz önünde bulundurduğu noktalar çalışmanın ağırlıklı konusu olacaktır.

1. BÂKÎ'NİN TERCÜMEDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM

Bu bölümde Bâkî'nin tercümede takip ettiği üslûb, Kastallânî'nin asıl metni ile karşılaştırılarak ortaya konulacaktır. Kastallânî tarafından değinilen konuların İslam Tarihinde nasıl geçtiği veya başka ilim dallarını ilgilendiren yönleri ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden ayrıca üzerinde durulmamıştır. Eserin ilk bölümleri

⁷ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 1195.

⁸ Orhan Tergib, *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010).

⁹ Bâkî ve *Meâlimü'l-yakîn* üzerine yapılan tez ve kitaplar hakkında bilgi için bk. Tergib, *Bâkî'nin Meâlimü'l-yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi*, 52-58.

incelendiğinde bu konularda yeterli örneğin mevcut olduğu göz önüne alınarak şu başlıklar altında incelenebilir:

1.1. Eseri Bütünüyle Tercüme Etmemesi

Bâkî eseri aynen tercüme etmemiş, kendine göre bazı yerleri atlayıp, bazı yerlere de ilaveler yaparak eserini meydana getirmiştir. Birinci bölümde ilk mevzu olan "hakikat-ı Muhammedî"yi anlattığı yerlerde bunu görmek mümkündür.

Bâkî birinci bölüme şu şekilde başlamaktadır:

Erbâb-ı akl-ı selim ve ashâb-ı tab'ı mustekîme şöyle ma'lûm ve mefhûm ola ki mübdi-i cemî-i eşyâ hâliku'l-arzı ve 's-semâ Hak Celle ve 'alâ vaktâ ki mümkinâtı vücûda getirub rızıkların takdîr itmeğe irâdet-i ezeliyyesi taalluk eyledi. Hakikat-ı Muhammediyyeyi, envârı Samediyetten ibrâz idub ulvî ve suflî ne kadar âlem var ise ilim ve irâdet-i sâbıkası hasebinece ol hakikattan selh itdi. Andan nübüvvetin i'lâm idüb risâletle beşâret buyurdu. Ve bu hâlde henüz Hazret-i Âdem 'aleyhi's-selâmın rûh-u şerifi cesedine tealluk itmemiş idi. Nitekim eimme-i hadîsten İmâm Ahmed ve gayrılar rahimehu'llah tebâreke ve te 'âlâ nakillerinde İrbâz b. Sâriye radiyallahü 'anh ol fahr-i 'âlem sallallahü 'aleyhi ve sellem hazretlerinden rivâyet etmişlerdir ki: İnnî 'indellâhi le hâtemü'n-nebiyyîn ve âdemu lemüncedilun fi tînetin.¹⁰

Kastallânî ise burada zikredilen hadisten önce Müslim tarafından rivâyet edilen başka bir hadise daha yer vermektedir. Bu hadis Bâkî tarafından atlanmış, eserin ileriki sayfalarında biraz farklı olarak tercüme edilmiştir. Ayrıca Kastallânî, O'nun (s.a.v.) bütün insanların babası olduğu, ilerleyen zamanda ise Hz. Peygamber'in cismen ve rûhen açığa çıktığı gibi başka bilgilere ve bir şiiere yer vermektedir. Bu açıklamalar Bâkî'nin tercümesinde yoktur. Kastallânî, hemen bunların peşinden Resûlullah'ın (s.a.v.) hâtemü'n-nebiyyin olduğunun Kur'ân-ı Kerim'de de geçtiği konusuna işaret etmektedir.¹¹

Kastallânî, Sehl b. Sâlih'in Ebû Câfer Muhammed b. Ali'ye sorduğu bir soruya, Ebû Câfer'in âyetten delil getirerek cevap verdiğini nakletmektedir. Bu da "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti..." âyetidir. (A'raf 7/172)¹². Bâkî bu kısmı, Ebû Câfer kendisine sorulan, "Resûlullah 'aleyhi's-selâm cemî-i enbiyâdan sonra meb'ûs olmuştur, ne tarikle sâir peygamberlerden mukaddem olur, didim. Eyitti Allah Teâlâ 'âlem-i ezelde cemî-i ervâha: "Elestü birabbiküm" hitâb buyurdukta Resûlullah (s.a.v.) cümleden evvel "belâ" deyü cevap vermişti..." diye tercüme etmiş,¹³ âyetin tamamına yer vermemiştir. Yine aşağıdaki âyet ve açıklamaları için de aynı durum söz konusudur:

¹⁰ Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi minahi'l-Muhammediyye*, thk. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1316/1996), 1: 28.

¹¹ Abdülbâkî, *Mevâhibül'l-ledünniye tercümesi me'âlimü'l-yağîn* (İstanbul: Dârü't-tbâati'l-âmire, 1313), 1: 2.

¹² Ayetlerin meallerinde şu kaynağa müracaat edilecektir: *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010).

¹³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 30; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

"Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de, 'İsteyerek geldik' dediler." (Fussilet 41/11). Kastallânî, bu âyetle ilgili olarak, Allah semâ ve arza hıtâb ettiğinde, Kâbe-i şerîfin yeri cevap vermiştir, denildi diye bazı açıklamalara yer vermektedir. Resûlüllah'ın da toprağının dünyanın merkezi Mekke'den alındığını bazı 'ulemâdan, diyerek nakletmektedir. Peşinden de kişinin toprağının alındığı yer ile kabrinin aynı yer olduğuyla ilgili bir soruya 'Avârifu'l-me'ârif"ten nakilde bulunarak cevap vermektedir. Bu bölüme Bâkî tercümede hiç yer vermemiştir.¹⁴

Kastallânî bazı kelimelerin okunuşları ile ilgili açıklayıcı bilgiler vermektedir. Meselâ Râhib Bahîrâ'dan bahsederken, rivâyeti aktardıktan sonra Bahîrâ kelimesinin okunuşunun tam tespitini yapmaktadır: Arapça yazılışı itibariyle tek noktalı olarak yazılan birinci harfin fethalı, noktasız h harfinin kesralı, altta iki noktalı harfin sukûn ile ve sondaki harfin ise râ-i maksûra olarak okunması gerekir, gibi.¹⁵ Tercüme eserlerde bu bilgilere pek yer verilmediği gibi Bâkî de bunları tercüme etmemiştir.¹⁶

1.2. Hadislerin Sıralamasını Değiştirmesi ve Tercümede Takdim-Tehir Yapması

Kastallânî belli bir konuyu anlatırken hadislerden yararlandığında onları kendine göre bir sıraya koymaktadır. Bâkî bu sıralamaya genelde dikkat etmekle beraber bazen farklı yerlerde de zikretmektedir. Kastallânî birinci maksadda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daha Âdem (a.s) yaratılmadan evvel Allah katında hâtemü'n-nebiyyîn olduğu ile konuya başlarken ilk olarak Müslim'in *Sahih*'indeki bir rivâyeti nakletmektedir: "Allah mahlûkâtın miktarlarını göklerle yeri yaratmazdan elli bin sene önce yazdı. Arşı da su üzerinde idi."¹⁷ Bu rivâyetin peşinden Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber olduğunun kesin bir şekilde ifade edildiğini belirtip, diğer hadisleri sıralamaktadır. Hz. Peygamber'in peygamberliğinin kâinâtın yaratılmasından önce belirlendiğini bu hadis çerçevesinde ele alarak konuya ön hazırlık yapmaktadır. Ayetin açık ifadesiyle "hâtemü'n-nebi" olduğuna göre, bu durum da çok önceden takdir edilmişti, manası çıkmaktadır. Bu hadisi Bâkî ilgili hadislerden sonra vermekte ve peşinden de son peygamber olduğu ile ilgili âyete aynı şekilde işaret etmektedir. Fakat burada hadis metni ile Kastallânî tarafından işaret edilen âyetler birbirine karışmış gibi durmaktadır. Şöyle ki Bâkî Müslim hadisini tercüme ettikten sonra "ve Ümmü'l-Kitâb'da yazdığı eşânın cümlesinden biri: "Muhammed hâtemü'n-nebiyyîn" idi, deyü buyurdu." demektedir. Buradaki "buyurdu" ifadesi Müslim hadisinin burada bittiği anlamını hissettirmektedir. Oysaki bu kısmı Kastallânî, hadisin sonunda

¹⁴ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 35; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 6.

¹⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 99.

¹⁶ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 28.

¹⁷ Müslim, "Kader", 16.

kendi açıklaması olarak vermektedir. Bâkî hemen bundan sonraki cümleye "Bu rivâyetten dahî fehm olundu ki" diye devam etmesi de buraya kadar yaptığı tercümenin bir bütün olarak aynı rivâyete ait olduğunu tekrar ifade etmektedir. Bu bölüm Müslim hadisinde bulunmadığı gibi, Kastallânî tarafından da hadis metni olarak aktarılmamıştır.¹⁸

Bâkî, Subkî'den yapılan alıntıyı yerlerini değiştirerek tercüme etmiş, "... Belki cevâb-ı sahîh budur ki, ehâdis-i şerîfede vârid olduğu üzere Allah Tebâreke ve Teâlâ ervâhî ecsâddan evvel halk eylemiştir. Her şeyin cismi yaratılmadan rûhı yaratılmıştır..." diyerek de asıl metinde, hadis olduğuna işaret edilmeksizin verilen kısım hadislerden alıntı gibi tercüme edilmiştir. Hadis olduğu ifade edilen kısım için de herhangi bir kaynak zikredilmemiştir.¹⁹ Bu arada ayrıca şu da ifade edilmelidir ki, ne Kastallânî ne de Bâkî, Subkî'den yaptıkları nakilleri hangi kitaptan aldıkları ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedirler. Zürkânî şerhinde bu eserin, Takıyyüddîn es-Sübki'nin *et-Ta'zîm ve'l-minne fî (tefsîri) le-tü'minünne bihî vele-tenşurunneh* isimli risâlesi olduğunu ve ondan takdim ve tehir yapılmak suretiyle buraya alındığını belirtmektedir.²⁰

1.3. Bazı Hadislerin Arapça Metinlerinin Tamamını veya Bir Kısımını Zikretmesi

Bâkî hadis metinlerini bazen Arapçası ile birlikte vermektedir. Bu durumda metinden sonra tercümeyle geçmektedir ki, tercümesinde ilgili konuya işaret eden noktayı açıklayıcı bazı ilaveler yapmaktadır. "İnnî 'indellâhi le hâtemü'n-nebiyyîn ve âdemu le-müncedilun fi tînetin." hadisinden sonra, "Yani tahkîken ben, Allah Tebâreke ve Teâlâ katında hâtemü'n-nebiyyîn idim. Şol halde ki dahî Âdem'in balçığı yeryüzüne bırakılmış yaturdu. Cismine rûh nefh olunmamış idi, dimekdir." Henüz Âdem'in cismine ruhun üflenmemesinden bahseden kısma hadis metninde işaret olmamasına rağmen, ilgili konu bundan bahsettiğinden ve bu konuya delil olması bakımından bu açıklama buraya eklenmiştir. Bu kısım aslında hadiste geçen "le müncedilün" ifadesinin Kastallânî tarafından yapılan açıklamasıdır.²¹

Bâkî hadislerin bir kısmını ilk önce Arapça metinlerini verip tercüme ederken, bazılarında sadece mevzûyu ilgilendiren kısmının Arapçasını vermekte, rivâyetin geri kalanını doğrudan tercüme etmektedir: "Bir gün itti Yâ Resûlellah ne vakit peygamber oldun deyü suâl ettim: 'Ve Ademu beyne'r-rûhi ve'l-cesed.' deyü buyurdu. Manası Âdem aleyhisselam canla ten arasında iken peygamber idim demektir."²²

¹⁸ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

¹⁹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 31; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 4.

²⁰ Zürkânî, *Şerhu'l-'allâmeti'l-zürkânî*, 1: 74

²¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28, 29; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 2, 3.

²² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28, 29; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 2, 3.

Abdurrezzâk'tan yapılan bir nakilde de benzeri bir durum söz konusudur. Uzunca bir rivâyetin bir kısmı doğrudan tercüme edilerek verilmekte, diğer bir kısmı ise ilk önce Arapçası verildikten sonra tercüme edilmektedir: "Câbir b. Abdillâh el-Ensârî radiyallâhü 'anh buyurmuşdur ki, "Yâ Resûlellâh! Atam ve anam sana feda olsun. Allah Teâlâ Hazretleri cümle eşyâdan evvel halk ittiği ne nesnedir, bana haber vir didim. Buyurdu ki, Yâ Câbir: İnnellâhe Teâlâ halaka kable'l-eşyâi nûre nebiyyike...." Bu şekilde bir kısmını Arapça olarak da verdikten sonra tercümeyle devam etmektedir.²³

1.4. Bazı İfadelerin Hiç Tercüme Edilmemesi

Eserin aslında geçen bazı ifadeler hiç tercüme edilmeden aynen aktarılmıştır. Bu ifadelerin anlamları önceki ve sonraki cümlelerden ve konunun akışından anlaşılabilir. Muhtemelen anlaşılması kolay, günlük dilde sıkça kullanıldığı düşünüldüğünden tercüme edilmeye gerek görülmemiştir. "Evvelü'l-fikre âhiru'l-'amel, âhiru'l-'amel evvelü'l-fikre" cümlesi aynen alınmış ve tercüme edilmemiştir. Bu söz "Ben yaratılış bakımından nebilerin ilkiyim, peygamber olarak ise hepsinden sonra gönderildim" anlamındaki, Gazâlî'den alınan bir hadisten sonra, yine Gazâlî tarafından yapılan açıklamaların peşinden verilmiştir. Bu açıklamalarda Gazâlî, "Burada zikir olunan halktan murad takdirdir, icâd değildir. Zirâ anadan doğmayınca mevcûd ve mahlûk olmaz ve lâkin fezâil ve kemâlât takdirullahda mukaddem ve vücûdda muahhar olur ve bu söz, 'Evvelü'l-fikre âhiru'l-'amel, âhiru'l-'amel evvelü'l-fikre' didiklerinin manasıdır..." demektedir.²⁴ Arapça sözü tercümeyle gerek duymamaktadır. Nitekim peşinden mühendis ve bina örneği ile bu konuyu anlatmaktadır. Gerek öncesi gerekse sonrasında verilen açıklamalar bu cümleyi anlaşılır kıldığı düşünüldüğünden olsa gerek tercüme edilmemiştir.

"Hani, Allah peygamberlerden, 'Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz' diye söz almış ve 'Bunu kabul ettiniz mi; verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?' demişti. Onlar, 'Kabul ettik' demişlerdi. Allah da, 'Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardayım' demişti." (Âl-i imrân 3/81) âyet-i kerimesini Kastallânî, bütün peygamberlerin, Hz. Muhammed'e ve nübüvvetine imân ettiklerine dâir delil olarak zikretmektedir. Bu âyetle ilgili olarak da Takiyyüddîn es-Subkî'nin açıklamalarını peşine ilave etmektedir. Bâkî ilgili âyetin metnini bir kısmının Arapçasını almış ve meâlini vermemiştir.²⁵

²³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 36, 37; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 7.

²⁴ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 4.

²⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 33; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 5.

1.5. Şiirlerin Tercüme Edilmemesi

Nesir türü eserlerde şiirlerin, genel itibariyle konuyu tamamlayıcı, manayı pekiştirici, destekleyici, bazen okuyucu üzerindeki etkiyi ve heyecanı artırıcı bir etki yapması bakımından alındığı anlaşılmaktadır. Kastallânî Hz. Âdem'in, Muhammed (s.a.v.) ismini arşta yazılı gördüğü ile ilgili rivâyeti verdikten sonra, peşinden ismini belirtmeden bir şâirden alıntı yapmakta ve şiirde bu konu işlenmektedir. Bâkî ise bu şiiri tercüme etmeden doğrudan peşindeki cümlelerden tercümeyle devam etmektedir.²⁶

Kastallânî tarafından esere alınan bazı şiirlere ise sadece işaret edilmiş, ayrıca tercümesine yer verilmemiştir. Dedesinin vefâtından sonra amcası Ebû Tâlib'in yanında kaldığı ile ilgili bölümde onun kasîdesini zikretmektedir.²⁷ Bâkî bunları tercüme etmemiş, sadece "Bu kıssayı bir kasîdesinden kemâl-i fesâhat ve belâgat üzere zikredüb, Resûlullah (s.a.v.) hazretlerinin nübüvvetine müteallık kelâm eylemiştir. Hatta bazı tâife bu kasîdeden Ebû Tâlib'in İslâmın istidlâl itmişlerdir." cümlesiyle bu şiirlere işaret etmiştir. Ayrıca bu şiirlere bakarak bazı kimselerin Ebû Tâlib'in müslüman olduğu ile ilgili iddialara da değinen Kastallânî'nin aksine Bâkî bunlara hiç değinmemiştir.²⁸

1.6. Hadisin Tercümesinin ve Konunun Daha İyi Anlaşılabilmesi İçin İlave Bilgiler Vermesi

Kastallânî yukarıda ifade edildiği üzere hadislerde geçen bazı kelimeleri açıklamakta, bazen de ilave bilgiler vermektedir. Her bir hadisten sonra, özellikle aynı konuda peş peşe zikrettiği hadislerde ayrıca bir açıklama yapmamaktadır. Bâkî bir hadisi "Âdem aleyhisselam canla ten arasında iken peygamber idim demektir." diye tercüme ettikten sonra, "Canla ten arasında idi demekten murad, cismine cân hulûl itmemişti, dimektir" diye ayrıca açıklamaktadır.²⁹

Kastallânî "Küntü nebiyyen ve Ademu beyne'l-mâi ve't-tîn" hadisinin bu lafızla dillerde meşhur olduğunu belirtmiş ve sonra Sehâvî'den nakilde bulunarak bu lafızlarla bulunmadığını aktarmıştır. Burada Kastallânî sadece "elsine" lafzını kullanmış, bununla kimleri kastettiğini devamındaki ifadelerden anlaşıldığı için ayrıca açıklamamıştır. Bâkî ise bunu biraz ayrıntılı bir şekilde izâh etmektedir. "Asıl ulemâ-i hadis beyninde sâbit olan ibare: 'Ve Ademu beyne'r-rûhi ve'l-cesedi'dir. Ammâ halk lisânında meşhûr olan: Küntü nebiyyen ve âdemu beyne'l-mâi ve't-tîni."³⁰

²⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 35, 36; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 7.

²⁷ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 97, 98.

²⁸ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 28.

²⁹ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

³⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 29; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

Kastallânî, Hz. Âdem ve Havvâ'ya cennet nimetleri mübâh kılındığında, onlara İblis'in hased ettiğini bildirmekte ve devamında da ilk hased edenin İblis olduğunu söylemektedir. Bâkî ise burayı tercüme ettikten sonra ayrıca şöyle demektedir: "Hak budur ki, şimdiki zamanda hayli makbûl müridleri peydâ olmuştur."³¹

Bâkî bazı yerlerin dahi iyi anlaşılması için ilgili yerlere âyetlerden deliller de ilave etmiştir. Âdem'in (a.s.) diğer mahlûkât üzerine üstünlüğü ilim bakımından olduğuna işaret edilen yerde, Bâkî "ve 'allemâ âdeme'l-esmâe küllehâ" hasebince, diyerek âyetin meâlini vermeden metnini ilave etmektedir.³²

Bâkî bazı nakilleri ve delilleri tercüme ettikten sonra değerlendirme cümleleri de ilave etmektedir: Hazreti Âdem'in cennetten çıkarılması ile ilgili bazı nakillerden sonra: "ve bi'l-cümle Hak Teâlâ Hazretlerinin cemî'ı ef'âli hikmet üzeredir. Bazısının vechi zâhir ve bazısının hafî olur. Her kişi akli muktezâsınca bir miktar idrâk eder. Amma kemâliyle sır ve hakîkatin yine kendi bilür, Teâlâ şânuhû" demektedir.³³

Fil vâkıası ile ilgili olarak Kastallânî bunların irhâsâtta olduğunu ifade etmektedir. Peşinden de bir vesile ile kısaca irhâsın peygamberin gelişinden önce olduğuna işaret etmektedir. Bâkî bu konuda da ilave bilgiler vermekte, hem irhâs kelimesini hem de bununla alakalı mucize kelimesini açıklayıp aralarındaki farka şu şekilde işaret etmektedir: "Dahî dünyaya gelüp nübüvvet verilmeden vâkî olan bu mekûle umûr-u 'acîbeye irhâsât dirler. Ve nübüvvetten sonra davâyâ mukârin olan 'acâib-i ahvâle mu'cizât dirler."³⁴

Bâkî bu izâhlarına bazen daha uzun açıklamalar ilave etmektedir. Mesela Resûlüllah'ın (s.a.v.) doğumunu bazı Yahûdî âlimlerinin bildiği ile ilgili olarak Kastallânî'nin, Hassân b. Sâbit (r.a.) ve Hz. Âişe'den naklettiği rivâyetleri tercüme ettikten sonra şu bilgileri ayrıca vermektedir:

Yahûdî tâifesi bu mekûle nesneden haber verdiklerinin vechi budur ki, onların içinde ulemâ çok idi. Kitaplarında Resûlüllah sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin geleceğini görmüşlerdi. İlm-i nucûmda behrelüleri var idi, daima mukayyed idiler. Geldiği zamanı nucûm hesabıyla bulmuşlardı. Zira Resûlüllah sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem hazretlerinin vilâdetine nucûm içinde kavî delil var idi. Ehline ma'lûm idi. Hatta şimdiki zamanda dahî müneccimler, Resûlüllah sallallâhü teâlâ 'aleyhi ve sellem hazretlerinin vilâdetine dâl olan kırânın³⁵ fulân yılında deyü takvimleri evveline tarih yazarlar. Ol kırân bir meşhûr kırândır ki, bütün dünyada olan ehl-i hikmetin ma'lûmlarıdır. Onu herkes inkârâ mecâl yoktur.³⁶

³¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 40; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 9.

³² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 42; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 11.

³³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 42; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 12.

³⁴ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 54; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 17.

³⁵ Kırân: İki gezegenin bir burçta birleşmesi.

³⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 69; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 23.

Kastallânî vahyin mertebelerini anlatırken yedincisinde, Allah'ın (c.c.) Mûsâ (a.s.) ile konuşması gibi, melek vasıtası olmaksızın onunla konuşmasına değinmektedir. Bu açıklamanın ardından Bâkî, "Ammâ bu söylemek verâ-i hicâbdan söylemektir" açıklamasını ilave etmektedir.³⁷ Daha sonrasında Kastallânî, İbn Kayyim'dan naklen anlattığı vahyin geliş mertebelerine ilaveler yapmaktadır. Bunlardan biri de Cebrâil'in Dıhye'nin hâricinde başka kişiler sûretinde de gelmesidir. Bu maddeye herhangi bir örnek zikredilmemiştir, Bâkî ise burada Cibrîl hadisini³⁸ eklemiştir.³⁹

Bâkî bazen araya kendi duygu ve düşüncelerini de katmaktadır. İlk îmân eden kişinin Hz. Hatîce (r.a.) olduğu ile ilgili cümleyi tercüme ettikten sonra şunları söylemektedir:

Hâtûn tâifesine bu fazl ve şeref yeter ki Resûlüllah sallallâhü 'aleyhi ve sellem hazretlerine cümleden evvel îmân getürmek onlara müyesser oldu. Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm hazretlerinin dâima rızâ-i şerifini gözedüp, kemâl-i meyil ve muhabbet üzere olduğu için Hak teâlâ hazretleri Hatîce'ye radiyallâhü teâlâ 'anhâya bu saâdeti erzân buyurdu.⁴⁰

Kadınların bu makâma hangi sıfatları vasıtasıyla mustehâk olduklarını ifade ederken ortaya koyduğu bu tavır onun öncelik verdiği değerleri de ortaya çıkarılmaktadır.

Müşriklerin ehl-i kitaptan öğrenerek Peygamber'e (s.a.v.) sordukları bazı sorularla ilgili bölümde Kastallânî, bazı kelamcılardan diyerek bir nakilde bulunmaktadır ki şu şekildedir: "Her nebînin beş, mü'minin üç ve canlıların da bir rûhu vardır".⁴¹ Bu naklin peşinden Bâkî hekimlerin bazı görüşlerine yer vermektedir:

Ve etebbâ kavlince rûh-u hayvânî didükleri tecvif-i eyserden çıkup, dimağa doğru mütesâ'id olur bir buhâr-ı latîfdir. Yani kalp ortasından iki bölünmüş bir nesnedir. Hegbe gibi iki gözü vardır. Sol cânibinde olan gözünden çıkan buhûr tütünü gibi bir latif buharıdır. Dimağa doğru gider. Zî-rûh kısmında cemi' kuvây-ı hâmil olan odur. Yani görmek ve işitmek ve bilmek ve ağlamak ve hareket eylemek ve gayri her ne ki var ise ondan hâsil olur. Mizâca bir âfet yetüşüb fâsîd olduğu zamanda za'fî nihâyetini bulub ol buhâr çıkmaz olsa hayat munkatı' olub beden meyyit olur. Ve onun için sol cânibinden çıkar ki sağ cânibi ciğerden gıda cezb itmeğe meşguldür. Hak celle ve 'alânın hikmetiyle böyle halk olunmuştur. Bu rûh-u hayvânînin merkebi kandır. Yani bedeninin her yerine kanla girer gider.⁴²

³⁷ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 110; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 34.

³⁸ Müslim, "İmân" 1.

³⁹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 111, 112; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 34.

⁴⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 113; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 36.

⁴¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 123.

⁴² Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 43.

Kendi devrinin tıb bilgisini de yansıması bakımından önemli olan bu bilgileri aktaran Bâkî, bunları hangi hekimden veya tıb kitabından aldığını ise belirtmemektedir.

Başka bir örnek daha verilecek olursa, yine müşriklerin sorduğu bir soru üzerine nâzîl olan "Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir." (İsrâ 17/85) âyetinin açıklamasında Kastallânî bazı nakilleri aktarmıştır. Bu nakillerden sonuncusunda, "Bu âyette Resûlullah'ın rûhun hakikatini bilmediğine dair delâlet yoktur. Belki Allah O'na öğretmiş, fakat başkasına anlatmasına izin vermemiş de olabilir." demektedir.⁴³ Bâkî burada yine ilave açıklamalar yapmaktadır ki şu şekilde özetlenebilir: Sorulan sorulara cevap verilmemesi bazen, soran kimsenin cevabı anlamaya kabiliyeti olmadığındandır. Mesela doğuşkan görme kabiliyeti olmayan birine renkleri anlatmanın imkânı yoktur. Bu gibi durumlarda biraz kapalı bir cevap verilir.⁴⁴

Bâkî Kastallânî'nin hakkında herhangi bir açıklama yapmaya gerek duymadığı bazı konularda özellikle Araplara mahsûs bir takım âdetlerde de ilave bilgiler vermektedir. Peygamberimizin (s.a.v.) dedesi ile ilgili bölümde Kastallânî, "İbn Abulmuttalib'in ismi Şeybetu'l-hamd idi demektedir ve "Şeybe" isminin de doğduğunda başında bulunan ak saçlardan dolayı verildiğini belirtmektedir. Yine esas isminin Âmir ve künyesinin de büyük oğlundan dolayı "Ebu'l-Hâris" olduğunu ifade etmektedir. Bâkî ise önce "Şeybe" isminin anlamı üzerinde durmakta, "... Lisân-ı Arab'da şeybe deyu kıl ağarmaya dirler." şeklinde açıklama yaptıktan sonra künyesini belirtmekte ve Arabların bu konudaki âdeti hakkında bilgi vermektedir:

... Ve künyesi dahi Ebu'l-Hâris idi. Künye deyu şol isme dirler ki evvelinde eb yâhud üm ve yâhud ibn lafızları ola. Mesela bir kimse fulânın babası dimekle meşhûr olsa ol lafız ânın künyesi olur. Tâife-i Arabda âdet budur ki bir oğlan vücûda geldiği gibi ona bir isim ve bir künye korlar. Mesela adın Abdurrahmân ve künyesin Ebû Bekir korlar. Bundan garazları atalık mertebesine irsun deyu yümn tutmaktır. Bazı kimse ismiyle meşhûr olur ve bazı kimse künyesiyle meşhûr olur. Nitelikim Ebu Bekir Hazretlerinin ismi şerifleri Abdurrahmân'dır ve lâkin kendi künyeleriyle meşhûr olmuşdur...⁴⁵

Bu bölümde şuna da işaret etmek gerekir ki, Allah, Resûl, Peygamber isimlerini tek başına kullanmayıp, peşinden mutlaka sıfat ilave etmektedir. Allah Teâlâ Hazretleri, İsmail Aleyhisselâm, İshâk aleyhisselâm gibi. Resûlullah'la ilgili hususlarda da aynı hassasiyeti göstermektedir. Sözelimi kendisine Hıra mağarasında ilk vahiy geldikten sonraki durumu anlatılırken Kastallânî kalbinin titrediğinden bahsetmektedir. Bu kelimeyi aynen bu şekilde tercüme etmeyi uygun bulmayan Bâkî, "...Hıra dağında böyle vâkî olunca kalb-i şerîfine havf geldi..." demektedir.

⁴³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 123.

⁴⁴ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 43, 44.

⁴⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 48; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 15.

dir.⁴⁶ Aynı şekilde sahâbe için de ya Hazreti ya da peşinden radiyallâhü 'anh ifadesini kullanmaya dikkat etmektedir.⁴⁷

1.7. Bazı Nakillerde Değişiklik Yapılması

Kastallânî doğum esnasında meydana gelen hârikulade olayları anlatırken, Kisrâ'nın sarayının burçlarının yıkılmasından bahsetmektedir ki, burçların adedini Beyhakî, Ebû Nuaym, Harâitî ve İbn Asâkîr'den naklen ondört olarak vermektedir. Peşinden de bu ondört burcun yıkılmasının, Kisrâ'nın neslinden ondört kişinin gelmesinin akabinde, devletinin son bulacağına işaret olduğu ile ilgili bir rivâyeti aktarmaktadır.⁴⁸

Bâkî ise yıkılan burçların sayısını on iki olarak tercüme etmekte, Kisrâ'nın neslinden on iki kişinin iktidara geldikten sonra saltanatlarının yok olacağını belirtmekte ve "Fi'l-hakîka öyle vaki' oldu." diye cümleyi bitirmektedir.⁴⁹ Burada sayıyı neye göre değiştirdiği ile ilgili herhangi bir kaynak da göstermemektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in Ramazan ayında indiğini bildiren âyetin (Bakara 2/185) açıklamasında Kastallânî iki görüşe yer vermektedir. Bunlardan birine göre Kur'ân'ın indirilmeye başlamasının evveli bu ayda idi, demektir. Diğer bir açıklamaya göre ise Kur'ân Beyt-i izzeye topluca indirilmiş, sonra yirmi üç senede çeşitli olaylar üzerine tedricen nâzil olmuştur.⁵⁰ Bâkî bu rivâyetler arasında bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmekte, çünkü Kadir gecesi Ramazan ayının içindedir. "Kur'ân-ı azîm ol gecede Beyt-i izzete cümleten nâzil olup, yine on yedi senede bir mikdarı yeryüzüne inmiş ola. Zira Kadir gecesi Ramazan-ı şerifin tâ ibtidâsından intihâsına varınca her gece olmak ihtimaldir." demektedir.⁵¹ Bu açıklamasında yukarıdaki nakillerden farklı olarak on yedi seneden bahsetmektedir ki, neye göre bu sayıyı bulduğuna bir işaret yoktur.

Bu arada şuna da işaret etmek gerekir ki, Kastallânî tarafından nasıl okunması gerektiği ayrıntılı olarak tespit edilen bazı kelimeler, Bâkî tarafından farklı bir şekilde yazılmıştır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.) otuzbeş yaşlarında iken yapılan Kâbe tamirinde Kureyş bu işi yapması için "Bâkûm" isimli ustayı görevlendirmiştir. Kastallânî bu ismin okunuşunu ayrıca, "tek noktalı harf ve peşinden elif, sonra zammeli kâf, sonra sâkin vâv ve mîm" diyerek tespit etmiştir.⁵² Buna rağmen Bâkî bu ismi "Yâkûm" diye yazmıştır.⁵³

⁴⁶ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 31.

⁴⁷ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 31. (Hz. Hatice için).

⁴⁸ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 69.

⁴⁹ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 23.

⁵⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 103.

⁵¹ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 30.

⁵² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 102.

⁵³ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 30.

1.8. Kastallânî Tarafından Yapılan Bazı Hadis Tahrîçlerinin Çıkarılması

Kastallânî zikrettiği hadislerin çoğunda, hadisin kaynağına işaret etmekte ve o hadis ile ilgili olarak sıhhat değerlendirmelerini nakletmektedir.⁵⁴ "İnnî 'indellâhi le hâtemü'n-nebiyyîn ve âdemu le-müncedilun fi tînetin." hadisinin peşinden Kastallânî, bu hadisin Ahmed, Beyhakî ve Hâkim tarafından rivâyet edildiğini ve Hâkim'in bu hadis için "isnadı sahih" değerlendirmesi yaptığını aktarmaktadır. Bâkî hem ilgili kaynaklara işaret etmemiş, hem de hadis hakkındaki değerlendirmeyi tercüme etmemiştir.⁵⁵

Kastallânî yine bazı hadislerin tahrîcinde gerektiğinde kitapların ismine de işaret etmektedir. Adet olduğu üzere Buhârî'nin Sahîh'ine işaret ettiğinde eserin ismini belirtmezken, Tarih'inden aldığı bir hadiste eser ismini ayrıca söylemektedir. Bâkî sahâbeden Meysere ed-Dabî'den rivâyet olunan bir hadisin başında bu hadisin Ahmed, Buhârî ve Ebû Nuaym tarafından rivâyet edildiğini bildirmekle yetinmiştir. Kastallânî ise aslında bu hadisle ilgili daha fazla bilgi vermektedir: Hadisin lafzının İmâm Ahmed'e ait olduğunu, bu hadisin ayrıca Buhârî'nin Tarih'inde ve Ebû Nuaym'ın Hilye'sinde de geçtiğini ve Hâkim tarafından sahih kabul edildiğini bildirmektedir.⁵⁶

Kastallânî Resûlullah'a (s.a.v.) vahyin geliş mertebelerini açıklarken ikinci olarak, meleğin ona görünmeden kalbine vahyi aktarmasına değinmektedir. Bu maddeye örnek olarak da bir hadis nakletmektedir: "Rûhu'l-kudüs kalbime ilhâm etti..." Peşinden de bu hadisi İbn Ebî'd-dünyâ'nın rivâyet ettiğini ve el-Hâkim tarafından da bu hadisin sahih kabul edildiğini belirtmektedir. Bâkî sadece hadisi tercüme etmiş, hadisin kim tarafından rivâyet edildiği ve hadis hakkındaki hükme işaret etmemiştir.⁵⁷

1.9. Tercümede Bazen Râvî, Eser veya Müellif İsimlerine Yer Verilmemesi

Kastallânî birçok yerde rivâyetlerin en azından sahâbe râvisine, bazen de hem esere hem müellifine işaret etmekle beraber, Bâkî bunlardan bir kısmının isimlerini zikretmemektedir. Kastallânî yukarıda da işaret olunan Müslim rivâyetini Abdullah b. Amr b. Âs'dan naklen Resûlullah (s.a.v.): "Allah mahlûkatın miktarlarını göklerle yeri yaratmazdan elli bin sene önce yazdı. Arşı da su üzerinde idi."⁵⁸ buyurdu, diye vermektedir. Bu rivâyeti ilk yaratılanın Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nûru olduğunu işlemeye başlarken zikretmektedir. Bâkî ise bu rivâyetin başındaki sahâbeyi Abdullah b. Ömer şeklinde tercüme etmiştir.⁵⁹ Kastallânî bu hadisi az ilerde bir kere daha zikretmektedir. Orada da yine Abdullah b. Amr'an naklet-

⁵⁴ Örnekler için bk. Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28, 29.

⁵⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

⁵⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 29; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

⁵⁷ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 109; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 32.

⁵⁸ Müslim, "Kader", 16.

⁵⁹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

mekte, fakat bu rivâyette "kadderellâhü..." kelimesiyle başlayan metni almakta ve Ebû Ya'lâ el-Hemedânî'den naklen bunu vermektedir. Bâki bu bölümde ilgili hadisi Abdullah b. Amr diye tercüme etmektedir. Dikkat çeken önemli bir husus ise bu iki metin arasındaki kelime farkına iki eserde de işaret edilmemiş, öncekinde "ketebe" fiili ve anlamı üzerinde durulmuş, ikincisinde ise "takdir" kelimesi açıklanmıştır.⁶⁰

Kastallânî meleklerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaratılacağı toprağı almak üzere yeryüzüne indiğı ile ilgili bir rivâyetin geçtiğı yer olarak Abdullah b. Ebî Cemre'nin (ö. 699/1300) "Behcetü'n-nufûs ile (Ebu'r-Rebî' Süleyman) b. Sebu' es-Sebtî'nin (ö. 520/1126) Şifâ'u's-sudûr (fi 'alâmi nübüvveti'r-Resûl ve hasâisihî) isimli eserini zikretmekte ve ilgili rivâyetin Ka'b'ul-ahbâr'dan (ö. 32/652-53 [?]) nakledildiğini bildirmektedir. Bâki ise Ka'b'ul-ahbârdan nakledildiğini bildirmesine rağmen ilgili eserlerden sadece birincisine yer vermektedir.⁶¹

1.10. Ayetlerin Tercümesinde Bazen Tefsirlerden İstifade Etmesi

Bâki eserin tercümesindeki metodunu âyetlerin tercümesinde de devam ettirmektedir. Ayetlerin daha iyi anlaşılması için bazı kelimeler ilave etmektedir. İlk inen âyetleri bu şekilde açıkladığını görmekteyiz. Cebrâil'in (a.s.) vahyi getirdiğı anları anlattığı yerde İkrâ' süresinin ilk beş âyetinin ilk önce Arapça'sını vermektedir. Daha sonra "mânası budur" diyerek: "Kur'ân oku yâ Muhammed. Rabbinin ismiyle başlar olduğun halde. Öyle rab ki yaratmak ona mahsüstür. Ondan gayrısı nesne yaratmaya kâdir değildir. Evvel Tanrı teâlâ insanı uyuşmuş kanlardan yarattı dimektir." diye âyetin anlamını vermektedir. Burada da açık bir şekilde görüldüğü üzere âyetin metninde olmayan, ama anlaşılmasına yardımcı olan kelimeler ilave etmekte, birebir tercüme etmek gibi bir yol takip etmemektedir.

Üçüncü âyetden itibaren geri kalan kısımlarının anlamını ise Kâdî Beyzâvî'den naklen aldığı tefsir ile birlikte yapmaktadır:

Kâdî Beyzâvî rahmetullâhî 'aleyh beyân eder: Vaktâ ki evveli vacîbât ma'rifetullah oldu ise, evvelâ Hak tebâreke ve te'âlânın vücûduna ve kudretinin çokluğuna ve kemâline delâlet iden âyet nuzûl eyledi. Ve yine te'kiden bir dahî okuduktan sonra senin rabbin keremde her kerimden artuktur. Şol asl kerimdir ki ulûm zabt olunmak için kalem ile yazı yazmak ta'lim eyledi. Ve insanın bilmediğı nesnelere insana ta'lim itti, dimektir. Hak sübhânehû ve te'âlâ insana ta'lim etmesinin tarîki budur ki, insanda kuvve halk eyledi. Yani sem' ve basar ve akıl ve idrâk ve sâir kuvvetler ki onlar ilm hâsıl etmeye âlât vâki olur. Onları yaradup deliller nasb eyledi ve âyetler inzâl eyledi. Ve tâlib olan kimseye esbâb-ı ilimden bir şey taksîr olunmadı.⁶²

Bâki ilk inen âyetler hakkında bilgi verdiğı bölümde, "Ey örtünüp bürünen (Peygamber!). Kalk da uyar. Rabkini yücelt. (Müddessir 74/1-3) âyetlerini tercü-

⁶⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28, 38; Bâki, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3, 8.

⁶¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 34; Bâki, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 6.

⁶² Bâki, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 31.

me ettikten sonra da benzer şekilde Kâdî Beyzâvî tefsirinden nakilde bulunmaktadır.⁶³

2. BÂKÎ'NİN RİVAYET TERCİHİNDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM

Bu bölümde Bâkî'nin rivâyetleri tercihinde takip ettiği yöntemle ilgili bilgi vermeden önce şu hususa değinmek faydalı olacaktır. Bâkî ve ondan da önce Kastallânî'nin naklettikleri hadislerin⁶⁴ senedi hakkında hiçbir bilgi vermedikleri bölümler bulunmaktadır. Örnek verilecek olursa Kastallânî, birinci bölümde ilk olarak "peygamberimizin ezeller ezeline risâletle görevlendirildiği" konusunu işlemektedir. Burada Âdem'e (a.s.) ruh verilmeden önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nebî olduğu anlatılırken on bir civarında hadis nakledilmekle beraber, hiç birinin senedi hakkında bilgi verilmemekte, bazılarının sahabe râvisi zikredilmektedir. Sadece bir hadisin metni ile ilgili olarak, Mekâsıdu'l-Hasene isimli kitaptan nakilde bulunmaktadır.⁶⁵ Hadislerin bir kısmını sıraladıktan sonra da önce zikrettiği hadislerin ilgili konuya açıkça işaret ettiğini belirtmektedir.

Şa'bî'den nakledilen "... Âdem (a.s.) rûhla cesed arasında iken benden ahd ve misâk alındığı zamanda peygamber olmuş idim..." rivâyeti hakkında ne Kastallânî ne de Bâkî herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Mürsel bir hadis olması konusunda veya râvilerinden Câbir el-Cu'fî hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁶⁶ Peşinden yapılan açıklamalarda her iki eserde de bu hadisin sahih kabul edildiğini ifade eden bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Bâkî ilgili kısmı, "Bu hadis-i şerif delâlet eyler ki," diye tercüme etmeye başlamıştır.⁶⁷

Sahâbe kavilleri bilindiği üzere Hadis Usûlünde mevkûf hadis olarak isimlendirilmektedir. Eğer aktardıkları bilgi ibadetlerin nasıl yapılacağı veya şahsî rey açıklamaya müsait olmayan bir konu ise bu haberler, hükmen merfû kabul edilmektedir. Kastallânî tarafından İbn Kesîr'in tefsirinden aktarılan ve sahâbî râvisi olarak Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) ve İbn Abbâs'tan yapılan nakil buna örnek verilebilir:

⁶³ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 32.

⁶⁴ Kastallânî ve diğer bazı müelliflerin eserlerindeki rivâyetlerle ilgili olarak kısaca şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır: Abdülfettâh Ebû Gudde, Ali el-Kârî'nin mevzû hadislerle ilgili eseri el-Masnû' için yazdığı mukaddimede, Taberî (ö. 310), Ebû Nuaym (ö. 430), Beyhakî (ö. 548), Suyûtî (ö. 910), Kastallânî (ö. 923), Zürkânî (ö. 1122) vb. âlimlerin her hangi bir rivâyeti eserlerinde zikretmiş olmalarının, o rivâyeti sahih gördüklerinin delili olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu âlimlerin usûlü çoğu kere bir konudaki rivâyetlerin tamamını bir arada vermektedir. Bunu yapmaktaki amaçları, ilgili rivâyetlerin hepsini kaydetmek ve başkalarına aktarmaktır. Nitekim bu âlimlerin bu amaçla kitaplarına bazı rivâyetleri aldıkları ile ilgili olarak kendi ifadeleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetlerin hepsinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gibi konular müstakil çalışmaları gerektirmektedir. Özellikle de haklarında herhangi bir değerlendirme hükümlerinde bulunmadıkları rivâyetlerde bu konu ayrı bir önem arz etmektedir. Bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, "Takdime", el-Masnû' fi ma'rifeti'l-âhadisi'l-mevzû', thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dâru'l-beşâir, 1994), 18-20.

⁶⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 27-33; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 1-5.

⁶⁶ İlgili mürsel hadisin râvisi Câbir el-Cu'fî'nin zayıf ve Şii olduğu yönüne işaret eden Zürkânî, hâfizların onu terk ettiğini, fakat Şa'bî'nin güvenilir kabul ettiğini bildirmiştir. Bk. ez-Zürkânî, *Şerhu'l- allâmeti'l- Zürkânî*, 1: 75.

⁶⁷ Bk. Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 32; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 5.

"Hak Teâlâ gönderdiği peygamberlerin cemî'inden ahd almıştır ki, onlar hayatta iken Resûlullah (s.a.v.) meb'ûs olacak olursa O'na iman getüreler ve nusret eyleyeler ve ümmetlerinden dahî Resûlullah'a (s.a.v.) iman getürüb nusret eylemek üzere ahd alalar." Rivâyet edilen mesele reye konu olan bir durum değildir. Fakat iki eserde de buna işaret edilmemiş, hükmen merfû konusu gündeme gelmemiştir.⁶⁸

Bu gibi konulara değinilmemesi eserin ilmî bir kitap olarak düşünülmemesi, daha ziyade her kesimden insanın istifade etmesi amacıyla tercüme edilmesinden kaynaklanmış gözükmektedir. İlgili hadislerin daha önce yazılmış şerhlerine veya cerh ve ta'dil eserlerine bakılmamış olması da mümkündür. Ayrıca dîbâcede belirtildiği üzere fazla uzatmama endişesi de etkili olmuş olabilir. Bâkî senedle ilgili olarak pek fazla açıklama yapmamış olmakla beraber, bir önceki bölümdeki örneklerde de kısmen görüldüğü üzere eserin bazı rivâyetleri hiç tercüme etmemiştir. Bir kısmına da sadece işaret etmiş ve ayrıntıya girmemiştir. O daha ziyade eserin başına yazdığı dîbâcede belirttiği üzere anlatılması hoş olmayacak ve fuzûlî sayılabilecek konulara hiç yer vermeme yolunu tercih etmiştir. Bu görüşü doğrultusunda da rivâyetler arasında tercihte bulunmuştur.

2.1. Kastallânî'nin Problemlî Gördüğü Rivâyetlerin Alınmaması

Bâkî, yukarıdaki bölümlerde de kısmen değinildiği üzere bazı yerleri hiç tercüme etmemiştir. Bunlardan bazıları Kastallânî'nin ilgili rivâyetlerle ilgili olumsuz değerlendirme yaptığı yerlerdir. Örnek verecek olursak, Kastallânî doğum esnasında gerçekleşen fevkal'ade olayları anlatırken, Âmine Hâtun'un hâmileliğinin altıncı ayında gördüğü rüya ile ilgili bir rivâyeti nakletmektedir. Bu rivâyetin sonunda Kastallânî tarafından herhangi bir değerlendirme yapılmadan başka bir rivâyet daha aktarılmaktadır. İkincinin sonunda ise bu hadis hakkında bazı şeyler söylendiğini belirtmektedir. Peşinden yine Âmine Hâtun'dan başka bir nakil daha aktarmakta ve devamında "fihi nekâretün" diyerek, bunda da bazı problemlerin olduğuna işaret etmektedir.⁶⁹

Bâkî bu iki yere de tercümede yer vermemektedir. Kastallânî'nin herhangi bir değerlendirme yapmadan naklettiği rivâyete geçmektedir ki bu da; "İbn Abbâs radyallâhü anhümâ hazretlerinden rivâyet olunmuşdur ki, Resûlullah sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem vücûda geldiği gece..." şeklindedir. Ayrıca burada Kastallânî'nin ilgili rivâyetin geçtiği kaynaklara işaret ettiği yerler de bulunmaktadırlar.⁷⁰ Yine bu tarz rivâyetleri İbn Abbâs'ın kimlerden işitmiş olabileceği ile ilgili iki kaynakta da herhangi bir açıklama yoktur. Bu konuda gerek Hz. Âişe'den

⁶⁸ İlgili rivâyetin hükmen merfu olduğuna Zürkânî işaret etmektedir: Bk. *ez-Zürkânî, Şerhu'l-'allâmeti'l-Zürkânî*, 1: 75.

⁶⁹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 66.

⁷⁰ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 21.

gerekse Abdullah b. Abbâs'dan (r.a.) nakledilen sahâbe mürselleri için de aynı durum söz konusudur.⁷¹

Bahîrâ ile ilgili bölümde Kastallânî Tirmizî'nin hasen, Hâkim'in ise sahîh kabul ettiği bir rivâyete yer vermektedir. Bu rivâyetin sonunda Ebû Tâlib'in yeğenini geri gönderdiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca Ebû Bekir'in de Hz. Peygamber'in yanına Bilal'i katıp geri gönderdiği ilave bilgisi bulunmaktadır. Peşinden de bu rivâyete yönelik yapılan tenkitlere özellikle, Bilal'in bu sefere katılmadığı gibi, Ebû Bekir'in henüz onu alıp âzad etmediği ve Hz. Peygamber'den iki yaş küçük olan Hz. Ebû Bekir'in Hz. Muhammed'i korumak görevini üstlenmesinin mümkün olmadığına değinmektedir.⁷² Bâkî bu tenkitlere işaret etmediği gibi tercüme de etmemektedir.⁷³

Bâkî bazı yerlerde ise Kastallânî tarafından zayıflığına işaret edilen rivâyetlerin bu yönüne hiç değinmeden tercüme etmektedir. Râhib Bahîrâ ile ilgili kıssaların anlatıldığı yerlerde Kastallânî, İbn Mende'den Hz. Peygamber'in yirmi, Ebû Bekir'in on sekiz yaşında iken Şam'a yapmış oldukları seferden bahseden bir rivâyeti nakletmektedir. Bu rivâyetin İbn Abbâs'tan geldiğini söylemekte ve senedinin bu haliyle zayıf olduğunu da belirtmektedir.⁷⁴ Bâkî bu bölümde Kastallânî'nin zayıflığına işaret ettiği diğer bazı rivâyetleri tercüme etmemesine rağmen, zayıflığı özellikle belirtilen bu rivâyeti tercüme etmiş ve tercümede zayıflığı ile ilgili herhangi bir açıklamaya değinmemiştir.⁷⁵

2.2. Anlatılması Resûlüllah'a (s.a.v.) Ezâ Verecek Şeylerden ve Fuzûlî Sayılabilecek Hususların Tercümesinden Kaçınması

Bâkî bu hususa dikkat edeceğini aslında dîbâcede de belirtmişti. Buna örnek olarak Resûlüllah'ın (s.a.v.) anne babasının âhiretteki durumu ile ilgili konu verilebilir. Kastallânî bu konuya altı sayfadan daha fazla yer ayırarak genişçe açıklamıştır. Öncelikli olarak annesi Âmine'nin vefatından sonra diriltilip îmân ettiğine dair rivâyetleri vermektedir. Resûlüllah annesinin kabrinin başına gittiğinde, Allah'tan annesinin diriltilmesini istemiş, Allah da annesini diriltmiş ve Resûlüllah'a îmân etmiştir. Sonra bu hadis senedi ile ilgili olarak söylenen hususları aktarmıştır. Peygamberlerin temiz nesillerden geldiklerini ifade ederken de Hz. İbrahim'in babası ile ilgili hususları ve bu konuda farklı görüşlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Sonra da Resûlüllah'ın (s.a.v.) ebeveyni ile ilgili ihtilâflı rivâyetlere örnekler vermiş, fetret ehlinin üç sınıfa ayrıldığını ve onlar hakkında verilecek hükmün buna göre tafsilâtlı olduğunu söylemiştir. Son olarak da bu gibi konulardan sakınmak gerektiği ile bitirmiştir. Çünkü bunlar Nebî'ye (s.a.v.) eziyet

⁷¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 66-69.

⁷² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 100.

⁷³ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 28.

⁷⁴ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 100.

⁷⁵ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 29.

verir. Zira örfe göre bir şahsın babasını eksiklik ifade eden hususlarla anmak, oğlunu üzer. Resûlüllah'ı (s.a.v.) üzmemek de kuşkusuz küfürdür, tevbe edilmesi gereken bir durumdur.⁷⁶

Bâkî bu bölümü çok kısa tutmakta ve yaklaşık altı sayfalık açıklamaları bir paragrafta özetlemektedir.⁷⁷

Kastallânî, Fil vâkıâsı hakkında bilgi verdikten sonra, Fil sûresinde bu olaya işaret edildiğini bildirmekte ve "Bu kıssa nübüvvetten çok önce meydana geldiği halde sûrenin niçin "elem tera" (görmedin mi?) ifadesiyle başladığını soracak olursan" diye muhtemel bir soru sormakta ve ona cevap vermektedir. Buradaki ru'yetten muradın ilim ve tezekkür olduğunu, bu haberin mütevâtır seviyesine ulaştığını ve tevâtürle meydana gelen ilmin sanki zarûrî, dolayısıyla kuvvet bakımından ru'yete eşit olduğunu belirterek cevap vermektedir. Konunun devamında ise "Haccâc Kâbe'ye saldırdı, fakat bir şey olmadı" diye başka bir muhtemel soruya yer vermektedir. Kastallânî bu soruya da bunların irhâs olarak meydana geldiği şeklinde cevaplamaktadır. Ayrıca şunları ilave etmektedir: "İrhâsâta Peygamber olarak gelişinden önce ihtiyaç duyulur. Nebi (s.a.v.) ortaya çıkıp, peygamberliği kesin delillerle belli olunca böyle şeylere ihtiyaç kalmaz." Bâkî ise gerek Fil sûresinin başında kullanılan "elem tera" ifadesi ile ilgili bilgilere verilen cevaba ve gerekse de Haccâc'ın Kâbe'ye saldırısı ile ilgili soruya işaret etmemiştir.⁷⁸ Özellikle ikinci soruya işaret etmemesi girişte de üzerinde durduğu üzere, ortaya konulması üzüntüye sebep olacak sözlerden kaçınılması prensibi gereği de olabilir.

Vahyin geliş şekillerini İbn Kayyım'dan naklen anlatırken Kastallânî, üçüncü merteye olarak Cebrâil'in (a.s.) Dihye sûretinde gelmesi olarak açıklamaktadır. Sonra da Cebrâil, Nebi'ye (s.a.v.) Dihye sûretinde geldiğinde, Dihye'nin rûhu nerede olur? diye muhtemel sorulabilecek soruya cevap aramaktadır. Bâkî bu soru ve cevaba hiç değinmemiştir.

2.3. Bazı Yerleri Özetlemesi veya Tercih Edilen Görüşe İşaret Etmesi

Bâkî bazen Kastallânî tarafından ayrı ayrı nakledilen bazı rivâyetleri birleştirerek vermektedir: "Eimme-i hadisten nice kimse rivâyet etmiştir ki, Resûlüllah sallalâhü Teâlâ aleyhi ve sellem doğduğu gece Âmine Hâtun bir nur gördü ki, ânın şu 'âından tâ vilâyet-i Şâm'ın kasırları göründü..."⁷⁹ Kastallânî ise bu nakilleri, Muhammed b. Sa'd, Taberânî, Beyhakî, Ahmed b. Hanbel, Bezzâr, el-Hâkim ve Ebû Nuaym'dan aldığını belirtmekte ve her defasında metinleri ayrı ayrı tekrar etmektedir. Ayrıca bunlardan bazıları hakkında, "İbn Hıbbân ve el-Hâkim bunları

⁷⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 89-96.

⁷⁷ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 28.

⁷⁸ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 53, 54; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 17.

⁷⁹ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 22.

sahih gördü" gibi değerlendirmeleri de aktarmakta ve sahâbe râvîlerine işaret etmektedir.⁸⁰

Kastallânî bazı hadislerden sonra bu hadisin geçtiği eserleri sıralamaktadır. Bâkî bazen bunları da ayrı ayrı saymamaktadır. "Ulemâ-i hadisten çok kimse rivâyet etmişlerdir ki Resûlullah sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem buyurmuştur: Aleyküm bi's-Şâm..." diyerek genel olarak belirtmektedir. Kastallânî ise bu rivâyetin başında, "Ahmed, Ebû Dâvud, İbn Hıbbân, el-Hâkim'in rivâyet ettiğine göre..." diyerek ilgili hadisin kaynağına işaret etmektedir.

Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetli olarak doğması konusuna Kastallânî yaklaşık dört sayfa kadar, uzunca bir bölümde değinmektedir. Bu bölüme İbn Asâkir'in naklettiği Ebû Hureyre (r.a.) hadisi ile başlamaktadır. Peşinden yine Taberânî, Ebû Nuaym, Hatîb ve İbn Asâkir'in Enes'den (r.a.) rivâyet ettikleri başka bir hadise yer vermektedir. Hâkim'in de Müstedrek'inde bu konudaki rivâyetleri mütevâtir kabul ettiğine işaret etmektedir. Peşinden ise bu konuda Zehebî'nin tenkitlerini sıralamakta ve onun "Bunların sıhhatini bilmiyorum. Nasıl tevâtür olsun" sözünü nakletmektedir. Sonra da Zehebî'ye, "Buradaki tevâtür kelimesi hadis imamlarının kastedtiği manadaki senedinin tarikleri itibariye değildir, siyer kitaplarında çokça zikredildiği için meşhûr olması bakımından tevâtür kelimesini kullanması muhtemeldir." diye Zehebî'ye yapılan itiraza cevap vermiştir. Sonra farklı rivâyetleri sıralayıp, sünnetli doğması konusundaki ihtilafları üç madde halinde saymaktadır. Bu konuda son olarak da "sünnet olmanın" fikhî açıdan sünnet veya vâcib olması ile ilgili ihtilaflara ve mezheplerin delillerine işaret etmektedir.⁸¹

Bâkî tercümesinde bu dört sayfadaki bilgileri üç-dört satırda özetlemektedir.⁸²

Kastallânî, Abdülmuttalib'in vefâtı esnasında Resûlullah'ın (s.a.v.) kaç yaşında olduğunu anlatırken sekiz, sekiz sene bir ay on gün, dokuz, on, altı, üç sayılarını; Abdülmuttalib'in yaşı için de yüz ve yüz kırk yaşında olduğu ile ilgili bilgi vermektedir.⁸³ Bâkî bu ihtilaflı sayılar arasından kendisi bir tercihte bulunmakta, Resûlullah'ın sekiz ve dedesinin de yüz kırk yaşında olduğunu belirtmektedir. Neye göre bunları tercih ettiğini belirtmediği gibi, diğer rivâyetlere de işaret etmemektedir.⁸⁴ Benzer durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) peygamberlik verildiği zamandaki yaşının kaç olduğu ve Ramazanın hangi günü vahiy almaya başladığı ile ilgili durum için de geçerlidir. Bâkî bunlardan kırk yaşı ve Ramazan ayının on yedinci pazartesi gününü tercih etmektedir. Başka rivâyetlerin bulunduğu işa-

⁸⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 67, 68.

⁸¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 70-73.

⁸² Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 23.

⁸³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 97.

⁸⁴ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 28.

ret etmekle beraber doğrusunun bu olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Bu tarihleri de neye göre tercih ettiği ile ilgili yine herhangi bir açıklama yapmamıştır.

SONUÇ

Mevâhibül'l-ledünniye tercümesi me'âlimü'l-yağîn isimli eseri Bâkî'nin Arapça ve Türkçe'ye hâkimiyetini göstermektedir. Bâkî'nin bu eseri onun nazımdaki şöreti yanında nesirde de başarılı olduğunun şahididir. Eserinin başına yazdığı "Dibâce" kısmında ağır bir dil kullanırken, bu bölüm hariç diğer yerlerde herkes tarafından rahatça anlaşılabilir bir Türkçe kullanmıştır. Kastallânî'nin eserine Bâkî gibi biri tarafından yapılan tercümenin daha sonraki asırlarda meşhûr olmasında bu katkı da unutulmamalıdır.

Eser, Klasik Türk Edebiyatında Bâkî ve dönemi hakkında bilgi vermesi bakımından son derece önemlidir. Bu eser aynı zamanda döneminin hâkim anlayışını yansıtması, Siyer ve özellikle Hadis çalışmaları ve bu ilimlerde takip edilen yöntem açısından da bilgi vermektedir. Bu itibarla ilgili dönem üzerine yapılacak çalışmalarda önemli bir kaynaktır.

Kastallânî daha ziyade bir hadis âlimi iken, Bâkî edebî kişiliği ağır basan bir şâirdir. Bu itibarla her ikisi de şahsiyetlerini eserlerine yansıtmışlardır. Kastallânî'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabri başında büyük bir aşk ve heyecanla yazdığı eseri, Bâkî tercüme ederek, kendisinin de dibâcede belirttiği üzere özellikle Türkçe'nin konuşulduğu beldelerde geniş bir kesim tarafından tanınmasını ve okunmasını sağlamıştır. Okuyucuların daha iyi istifadesi için mümkün mertebe sade bir dil kullanmıştır. Eser üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş, ilmî bir eser olmasından ziyade herkesin rahatça anlayabileceği bir üslûla tercüme ve telif etmiştir.

Her iki eserde takip edilen yöntem şekil ve ana hatlarıyla muhteva olarak birbirinin aynıdır. İki de bir girişle (birinde mukaddime, diğerinde dibâce) başlamakta, konular on başlık altında anlatılmaktadır. Bu bölümleri ifade etmek için kullanılan "maksad" kelimesi aynen Bâkî tarafından da kullanılmıştır. Muhtevanın tercümesinde ise esere tam bağlı kalınmamıştır. Bâkî genelde konuyu takip etmiş, fakat bazı yerlerde özetlemiş, bazen de ilave bilgiler eklemiştir. Yer yer de konunun önemine işaret etmiştir. Mümkün mertebe Arapça kelimelerin Türkçe'sini vermeye çalışmış, hürmet ifade eden "sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellem", "radıyallâhü anh" "hazreti" gibi ifadeleri bolca kullanmıştır.

Eser bu haliyle, Eski edebiyatımızda tercüme kelimesinin ifade ettiği mananın, bugünkü çeviri kelimesinden çok geniş bir anlama sahip olduğunu göstermektedir.

⁸⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 103; Bâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi*, 1: 30.

Bâkî'nin gerektiğinde ilave bilgiler vermesi, onun bu konulara hâkimiyetini göstermekte ve tercüme anlayışına işaret etmektedir. Klasik Türk Edebiyatında bu tür tercüme eserlerde görülen hususlar bu eserde de mevcuttur. Başka bir eseri esas kabul edilerek yapılan ana hatlarıyla tercüme kelimesiyle ifade edilen bu tarz eserlerde şerh, te'lif sayılabilecek bölümler ve harfî tercüme bir arada bulunabilmektedir ki, Bâkî'nin bu eseri bunun güzel bir örneğidir.

İki eser karşılaştırıldığında şunlar söylenebilir:

Bâkî bazı bilgilere hiç yer vermemiştir. Bunların bir kısmı onun dîbacede de işaret ettiği üzere fuzûlî veya söylenmesi insanı üzecek şeyler olarak gördükleridir. Bir kısmı da teferruât olarak gördüğü bilgiler olabilir. Hatta ilavelerden fazla kısaltma yaptığı söylenebilir.

Yaptığı ilaveler ise genelde manayı güzelleştirmek içindir. Bu ilaveler bazen kısa bazen biraz daha uzundur. Bu ilavelerde Bâkî çoğu zaman kaynağını gösterme ihtiyacı hissetmemiştir.

Bâkî eserin aslındaki bilgilerde takdim-tehirler de yapmıştır.

Bâkî eserine kendi kültür öğelerini ve halk dilindeki ifadeleri de katmıştır.

Bâkî dîbacede "Senedi meçhûl ve isnadı âlimlerce makbul olmayan münker sözlerden ve itibar edilmeyen nakillerden kaçınmak vacip olduğundan, din imamlarının tayin buyurdıkları üzere gelen rivâyetlerin za'f, kuvvet, fesâd ve sıhhatlarına işaret edilmesi" amacını açıkça belirtmiştir. Fakat eserin incelenen kısımlarında senedle veya râvîlerin halleriyle ilgili olarak bu tarz bir değerlendirmeye rastlanmamıştır. Eserin aslında aktarılan rivâyetler hakkında Kastallânî tarafından za'fına işaret edilenlere, Bâkî genel itibarıyla yer vermemiştir. Muhtemelen girişte işaret edilenler de bunlar olsa gerektir.

Bâkî tarafından rivâyetler -özellikle incelenen birinci kısım göz önüne alındığında- ayrıca bir sened ve tenkidine tabi tutulmamıştır. Hatta rivâyetin geçtiği kaynak eserler dahî çoğu zaman zikredilmemiştir. Tercümede rivâyetler tenkitten daha ziyade tercih edilmiştir. Bu tercihte öne çıkan hususlar ise daha çok çoğunluk görüşü istikametinde olmaktadır. Ayrıca ihtilaflı konulara fazla girmeme, okuyucunun ihtiyacı kadar olan kısmını verme anlayışı da ön plandadır. Okuyucu olarak da bu konuda bilgi sahibi olmak isteyen kimseler düşünüldüğü anlaşılmalıdır, âlimler arasında tartışılması gereken bilgiler buraya aktarılmamıştır.

Bâkî'nin eserinde kullandığı üslûb ise, o derece akıcı, canlı ve tazedir ki, bazı bölümleri okurken sanki hâdiseyi bizzat görmüş gibi tasvir etmektedir. Bu da okuyucuyu etkilemekte, konuyu sonuna kadar devam ettirme isteği uyandırmakta ve onun cümlelerinden dinleme özlemi vermektedir. Bu durum Bâkî'nin dînî hassasiyetini ve aslında kendi devrindeki insanların hangi değerlerle yetiştirildiğinin de bir göstergesidir. Bunu başarabilmek için sözü ustaca ve her kesimden insanın

rahat anlayabilmesi için en güzel bir şekilde kullanmıştır. Günümüze yönelik tarafı ise müslüman kimliğini oluşturan değerlerin her zaman taze ve diri tutulabilmesi için edebiyata, anlatıma ait hususlara çok önem verilmesi gerektiğini bir kere daha ön plana çıkarmasıdır.

Kitap genel olarak halkın istifâdesi amacıyla yazılmış ve ağırlıklı olarak irşâd türü bir eserdir. Bu dönemin eserlerinin çoğunluğunun genel karakterinin de bu olduğu anlaşılmaktadır. Eski Türk Edebiyatı içinde daha ziyade nazım türü öne çıkmakla beraber nesir türünde de önemli şahsiyetlerin bulunduğu en güzel örneğidir.

Eser teferruâtli inceleme, araştırma için engin bir kaynak olup, istifade edilecek yönleri çok fazladır. XVI. asır ve devamında Müslüman toplumlarda Hz. Peygamber (s.a.v.) algısının oluşumuna etki eden önemli bir eser olması hasebiyle her bölümü ayrıca incelenmelidir.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim Meâlî. Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Abdülbâki. *Mevâhibül'l-ledünniye tercümesi me'âlimü'l-yağîn*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1313.

Abdulfettâh Ebû Gudde. "Takdime". *el-Maşnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dâru'l-beşâir, 1994.

Abdülhay el-Kettânî. *Fihrisü'l-Fehâris*. Beyrût: 1402/1982.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sağîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1987/1407.

Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî. Kâhire: 1375/1955.

İbn Sa'd. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru sâdir, 1388/1968.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledunniye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. Thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.

Karatay, Fehmi Ethem. *Arapça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1966, 3: 272-274.

Kâtip Çelebi (Hâcî Halîfe). *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübî ve'l-funûn*. İstanbul: 1971.

Kettânî, Abdülhay. *Fihrisü'l-Fehâris*. Beyrût: 1402/1982.

Köprülü, M. Fuad. *Divan Edebiyatı Antolojisi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2006.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dâru'l-ihyâ-i türâsi'l-Arabiyyi, 1954.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: 2008.
- Tergib, Orhan. *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Vâkidî. *Kitâbu'l- Meğâzî*. Thk. Marsden Jonsc. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1984/1403.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a' lâmin-nübelâ*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1982/1402.
- ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâki. *Şerhu'l- 'allâmeti'l-Zürkânî ale'l-mevâhibü'l-ledünniyye*. Tsh. Muhammed Abdu'l-azîz el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417/1996.

İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü

The Provision of Being Transsexual or Transvestite in Islamic Law

Hilal ÖZAY

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Tokat / Turkey

hilal.ozay@gop.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6412-4430

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.532526

Atıf / Citation: Özay, Hilal. "İslâm Hukukunda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü / The Provision of Being Transsexual or Transvestite in Islamic Law". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 207-234. doi: 10.29288/ilted.532526

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İnsanların doğuştan kadın veya erkek olmak üzere iki ayrı biyolojik cinsiyetleri vardır. Toplumda bu cinsiyetlere göre anne-baba, karı-koca, kız-oğul gibi roller üstlenilmektedir. Fakat çeşitli sebepler öne sürülerek doğuştan biyolojik olarak sahip olunan cinsiyeti ve bu cinsiyetin gerektirdiği rolü reddetme veya diğer cinsiyete benzeme, özenme söz konusu edilmektedir. Bu eğilim beraberinde pek çok sorun ve soruların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu tür eğilimi olan insanlara transseksüel ve travesti denilmektedir. Bu çalışmanın konusunu transseksüel ve travestilerin İslâm hukukundaki hükümleri oluşturmaktadır. Çalışmada bu kavramlarla birlikte kullanıldığı ve karıştırıldığı için homoseksüel ve hermafrodit hakkında da kısaca bilgi verilmektedir. Çalışmanın sonunda transseksüel ve travesti kavramlarının bu isimlerle klasik fıkıh kaynaklarında geçmediği fakat muhannes ve müteraccile kavramlarının bu kavramlara denk geldiği ve bunların doğuştan olan cinsiyetleri doğrultusunda hükümlere tabi oldukları tespit edilmiştir. Klasik fıkıh kitaplarında hünsaya hemen hemen her konuda, homoseksüele tazir ve had konularında, muhannese ise tazir, kazf, kadına bakma, ihtilat, imamlık konularında çok kısa değinildiği, müteraccile hakkında ise herhangi bir hüküm zikredilmediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Travesti/Muhannes, Transseksüel/Muhannes, Hermafrodit /Intersex/Hünsa, Homoseksüel/Eşcinsel/Lutî.*

Abstract

Humans have two distinct biological genders, male or female. In the society, according to these gender roles such as parents, husband and wife, daughter and son are undertaken. However, by putting forward various reasons, some reject the inherent biologically possessed gender and the role required by this gender, or become similar to the other gender, and aspire to the other gender. This trend leads to many problems and questions. People with such tendencies are called transsexual and transvestite. The subject of this work is the transsexual and transvestite judgment of Islamic law. In the study, because they are used in conjunction with these concepts, brief information about homosexual and hermaphrodite will also be given. At the end of the study, it was determined that the concepts of transsexual and transvestite were not mentioned in the classical Fiqh sources, but that the concepts of mukhanneth and mutarajjilah coincided with these concept in classical Fiqh books and that these people should be subject to provisions in line with their inherent gender. It was observed in classical fiqh books that khuntha has been mentioned in almost every subject and homosexual in the tazir and hadd topics, mukhanneth in the ta'zir, kazf, looking at women, ihtilat and imamate very briefly and that no provision was mentioned about mutarajjilah.

Keywords: *Islamic Law, Transvestite/Mukhanneth, Transsexual/Mukhanneth, Hermaphrodite/ Intersex/Khuntha, Gay/Homosexual.*

Extended Summary

Allah has established a system in the world. Within this order, people were created in two different genders both to continue their generations and to be able to carry out their roles (mother, father, wife, etc.) as two separate genders, namely men or women, as a couple and as biologically different. It has never been reported that a third human gender that is totally different from these two genders or has characteristics of both of them was created. On the contrary, it is stated that biological gender, that is, being a male or a female, is coded in genes and that these genes will not change. In this case, a human being is either male or female. This is expressed in the form of feeling the opposite of possessed gender, being constantly disturbed by the required role for the possessed gender or emulating and trying to be like the other gender.

This article discusses the concepts of khuntha, homosexual, transvestite, transsexual, mukhanneth/mukhannith and mutarajjilah. Because the state of khuntha and homosexuality is different from others, the provisions regarding these are different. This is why these people are exclud-

ed from the study. In this article, what transsexual and transvestite refers to in the Islamic legal literature, what concepts it describes, and the provisions about them are discussed. In the classical sources, the definitions of the concepts of khuntha and mukhanneth are given via the provisions given in various issues and the evidence based on these provisions, and the definition of the concept of homosexual is given via subjects of the punishments inflicted on the person who does this and their evidences. As for the concepts of transsexual and transvestite, they are not mentioned in the sources with these names. But it has been seen that the concepts of mukhanneth/mukhannith and mutarajjilah, which are mentioned in classical sources, coincide with these concepts.

Despite being quite rare, there are people with uncertain anatomic genders are born as a kind of disease for various reasons, apart from the general creation. Such people are called "khuntha" in Islamic law and the special provisions have been set related to them.

The other concept related to the subject, homosexual/homosexual is who, despite having a certain and definite gender as a male or female, direct sexual orientation and sexual preference to their own gender, which is an aberration, rather than a heterosexual orientation (opposite sex) that is predicted by the genes. For homosexuals, the concepts of liwatah and luti are used, which were previously said for Prophet Lut's people, who did not meet their sexual needs within natural ways and in the legitimate frame of Islamic law and as a result were harshly destroyed by Allah. Homosexuality is strongly prohibited both in the Qur'an and in the hadiths by being defined as an evil act.

Basing on the statements in the Qur'an and the hadiths, it has been agreed that liwatah/homosexuality is a forbidden act that requires the worldly punishment and some punishments have been prescribed to prevent, deter, and for exemplary purposes by considering it one of the great sins.

The concept of transvestite is used for people who, despite being male or female, occasionally or regularly disguise as the opposite sex, and who loves to look like them.

Transsexual is the name given to people, who is not happy with his or her own gender, who thinks that he or she belongs to the opposite gender, who wishes to be in the opposite gender, who wants to live and be accepted as a member of the opposite gender, even though his/her anatomical gender is male or female. There are also some among these people who have hormonal and surgical interventions to make their bodies suitable for the gender they desire to belong to.

A transvestite and transsexual who tries to resemble a woman despite being born a man is included in the scope of the term mukhanneth/mukhannith, and a transvestite and transsexual who tries to resemble a man despite being born as a woman is included in the scope of the term mutarajjilah in Islamic legal literature. Also, when these people have sex with their own gender, they are also called homosexual/gay/luti.

Faqihs have made different provisions about mukhanneth/mukhannith according to the separation in the form of two categories, similar to woman in a voluntary way (for personal preferences) and in an involuntary way (by creation) and according to whether they act in a luti (homosexual) way or not.

Men who resemble women from creation, who have coquettishness in their organs and a softness in their voices (high pitch), and who do not abuse this condition are considered the first group. They do not receive these characteristics themselves, and since they are like this from birth, they cannot be charged with any accusation or misdemeanor. They cannot be charged with a crime or sin unless they commit adultery or liwatah.

The second group of mukhanneth/mukhannith is those who act like a woman and try to look like a woman despite being born as a man. These are the sinful and the cursed, and they are considered open-sinners (fasiqs) and are isolated from the society.

In Islamic law, it is forbidden to be similar to women for those who were born as men and also it is forbidden to be similar to men for those who were born as women, in clothing, movement and in speech and behavior. In fact, haram verdict has been given because these are cursed in the hadiths. Even though he/she is created in a gender, a human being can carry the characteristics of the other gender, according to the test of Allah. Or a feeling of resemblance may occur, even though he/she does not have the characteristics of the other gender, as required by the test. This feeling must be regarded as the creation of a wish for any act of prohibited sins and must be fought against the will and remain in the existing gender and act accordingly. To act in the direction of wishes by changing the creation, to disrupt the order and the disposition will result in causing confusion.

In Islamic law, people created in different genders as men and women are expected to behave in harmony with their biological sex by protecting their characteristics, that is to say, by maintaining the nature of the nature of each sex that is brought by birth, and in this direction, gender-based roles and responsibilities are given. In other words, based on gender, men and women have different rights and duties. In this context, being able to obviously see the gender is an important issue. It is not possible for men and women to enter each other's genders and to be involved in their laws. even if gender change surgeries are performed.

Those who try to resemble the opposite sex voluntarily (mukhannith / mutarajjilah / transsexual and transvestite) and those who are born without will (mukhanneth/ mutarajjilah) are treated according to the gender inherent in worship, dress, shroud, funeral prayer, marriage, inheritance, etc.

GİRİŞ

Allah Teâla dünyada bir düzen kurmuştur. Bu düzen içinde insanlar, nesillerinin devamı ve verilen rolleri (anne, baba, eş, vs.) yerine getirebilmek için kadın ve erkek olmak üzere çift ve iki ayrı cinsten, biyolojik olarak farklı yaratılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli vesilelerle insanlar ve diğer canlılardaki cinsiyet farklılıklarına vurguda bulunulmuş ve onların farklı iki cinsiyette yaratıldığı haber¹ verilmiştir.

“Ondan, erkek, dişi iki cins yaratmıştı.” (el-Kıyame 75/39).

“Allah sizi (önce) topraktan, sonra meniden yarattı. Sonra sizi çiftler (erkek-dişi) kıldı.” (Fâtır 35/11).

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık.” (el-Hucurât 49/13).

“Şurası muhakkak ki (rahime) atıldığında nutfeden, erkek ve dişiden ibaret olan iki çifti O yarattı.” (en-Necm 53/45-46).

“Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun...” (en-Nisâ 4/1).

Bu iki cinsten farklı veya ikisinin özelliğini taşıyan bir üçüncü insan çeşidinin yaratıldığı da bildirilmemiştir. Aksine biyolojik cinsiyetin yani kadın ve erkek olmanın genlerde kodlandığı, belirlendiği ve bu genlerin değişmeyeceği² ifade

¹ Bk. Fâtır 35/11; ez-Zâriyât 51/49; Yâsin 36/36; eş-Şûrâ 42/11.

² Psikoyorum Tv, “Modernizm ve Cinsel Kimlik”, erişim: 10 Temmuz 2015, <http://www.psikoyorum.tv/modernizm-ve-cinsel-kimlik-2396.html>.

edilmiştir. Şu halde fitraten (yaratılıştan) insan ya erkektir yahut da kadındır. Böyle olmakla birlikte biyolojik cinsiyete uygun duygu, düşünce ve davranışlarda bulunmama veya bulunamama söz konusu edilmektedir. Bu, sahip olunan cinsiyetin tersi cinsiyete ait hissetme ve var olan cinsiyetten veya cinsiyetin gerektirdiği rolden sürekli rahatsız olma yahut da diğer cinsiyete özenme, benzemeye çalışma şeklinde dile getirilmektedir.

Bu makalede hünsâ, homoseksüel, travesti, transseksüel, muhannes /muhannis ve müteraccile kavramlarının bahsi geçmektedir. Hünsâ ve homoseksüelin durumları diğerlerinden farklı olduğu için bunlarla ilgili hükümler de farklıdır. Buyüzden bu kişiler çalışmanın dışında bırakılmıştır. Sadece makale konusu kişileri belirlemek için hünsâ ve homoseksüelin tanımlarına değinilmiştir. Ağırlıklı olarak transseksüel ve travestinin İslâm hukuk literatüründe ne ifade ettiği, hangi kavramlarla geçtiği ve haklarındaki hükümler ele alınmıştır.

1. KAVRAMSAL ALAN

Araştırmanın sınırını tespit etmek için ilgili kavramları bilmek ve bu kavramlardan ne kastedildiğini ve kimleri içine aldığını belirlemek gerekmektedir.

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında, araştırmada bahsi geçen hermafrodit hünsâ, homoseksüel lûtî, transseksüel ve travesti ise muhannes/muhannis kavramlarıyla yer almaktadır. Karıştırılmaması ve araştırmanın çerçevesini belirlemek adına bu kavramların hepsinin tanımları verilecek daha sonra dört mezhep ekseninde transseksüel ve travesti (muhannis) ile ilgili İslâm hukukundaki hükümler ele alınacaktır.

Genel yaratılışın dışında çeşitli sebeplerle normal olanın dışında bir hastalık olarak anatomik cinsiyeti belirsiz insanlar nadir de olsa dünyaya gelmektedir. Bu şekilde olanlara İslam hukukunda hünsâ denmiş ve bunlarla ilgili özel fikhî hükümler belirlenmiştir. Bu kişiler için günümüzde hermafrodit, intersex ve erdişi kavramları³ kullanılmaktadır. Fukahâ hünsâyı; müşkil ve gayr-i müşkil şeklinde iki kısma ayırmış ve bu iki kısımdan her birini farklı hükümlere tabi tutmuştur. Her iki cinse ait cinsiyet alametlerini taşımakla birlikte erkek veya kadınlık alametleri açık olup, kolayca erkek veya kadın olduğuna hükmedilebilen kişiye gayr-i müşkil hünsâ denmiştir.⁴ Bu şahıslar için, baskın olan cinsiyet özellikleri dikkate alınarak o cinse ait hükümler verilmiştir.

³ Vikipedi, "Hemafroditlik", erişim: 28 Mayıs 2015, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Hemafroditlik>.

⁴ Komisyon, "Hünsâ", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuuni'l-İslâmiyye, 1990), 20: 22; Orhan Çeker, "Hünsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 18: 491; Yunus Vehbi Yavuz, "Hünsâ", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 2: 301.

Her iki cinsiyet organına birlikte sahip olan⁵ fakat organların birinin diğerine baskınlık arz etmemesi nedeniyle kadın veya erkek olduğuna kolayca hükmedilemeyen⁶ veya hiçbir cinsel organa sahip olmayıp⁷ sadece idrar yapabileceği bir deliği olan⁸ kişiye de müşkil hünsâ denmiştir. Bunlar ihtiyaten bazen kadın gibi, bazen erkek gibi kabul edilmiştir. Bazen de onun hakkında iki cinsten de farklı yeni bir düzenleme getirilmiştir.⁹ Hakkında özel hükümler uygulanarak ve cinsiyetini belirgin hale getirecek yönde tıbbî müdahalelere izin verilerek hünsâ- i müşkilin sıkıntıları giderilmeye çalışılmış ve ona göre de hükümler belirlenmiştir.

Konuyla ilgili diğer kavram homoseksüel/eşcinsel, cinsel yönelimini ve cinsel tercihini doğal yani genlerin öngördüğü heteroseksüel yönelime (karşı cinse) değil, bir sapma olan kendi cinslerine yönelendir.¹⁰ Bunların cinsiyetleri doğuştan

⁵ Ahmed Şemseddin Edirnevî Rûmî el-Kadızâde, *Netâicu'l-efkâr fi keşfi'r-rumuz ve'l- esrar* (Tekmiletü şerhi *Fethi'l-kadir*) (b.y.: y.y., 1970), 10: 516; Abdurrahman b. Muhammed İbrahim el-Halebi, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1409/1989), 2: 334; Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki et- Tehânevi, "Hünsâ", *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l- ulûm* (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), 1: 406; Ebû'l-Fazl Mecduddin Abdullah b. Mahmûd el- Mevsili, *el-İhtiyâr li-ta' lili'l-Muhtâr* (Beyrut: y.y., ts.), 2: 53; Komisyon, "Hünsâ", 20: 22; Seyyid Sabik, *Fikhü's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 3: 454; Mehmet Erdoğan, "Hünsâ", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1988), 163; Çeker, "Hünsâ", 18: 491.

⁶ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkıhı* (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 2: 407; Çeker, "Hünsâ", 18: 491; Yavuz, "Hünsâ", 2: 301.

⁷ Muhammed Emin b. Ömer Abdiaziz el-Hüseynî ed-Dimaşki İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Karaman Yayınları, 1984), 6: 727; Ali b. Muhammed b. Ali el Cürçânî, "el-Hünsâ", *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1410/1989), 327; Sabik, *Fikhü's-sünne*, 3: 454; Yavuz, "Hünsâ", 2: 301; Muhammed Revvâs-Kuneybi el- Kal'aci-Hâmid Sâdik, "Hünsâ", *Mu'cemu'l-lugati'l-fukahâ'* (Beyrut: y.y., 1985), 201; Komisyon, "Hünsâ", 20: 22; Çeker, "Hünsâ", 18: 491.

⁸ Alaüddin Ebû Bekr b. Mes'udi'l-Hanefi el-Kasânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418/1997), 10: 461; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 5: 367; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkıhı*, 3: 306; Yavuz, "Hünsâ", 2: 301.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hilâl Duman, "İslâm Hukukunda Hünsâ", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/6 (2002): 295-319.

¹⁰ Haber 7, "Eşcinsellik Kazıklı Voyvoda ve Şiddet", erişim: 6 Haziran 2015, <http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-nevzat-tarhan/403218-escinsellik-kazikli-voyvoda-ve-siddet>; Amerikan Psikiyatri Birliği (APA)'nın bir tanı kılavuzu, DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)'de Aralık 1974 yılına kadar homoseksüellik, sosyopatik kişilik bozukluğu (sociopathic personality disturbance) kategorisinin bir alt grubu olan seksüel deviasyonlar bölümünde transvestisizm, fetişizm, sadizm ve pedofili ile birlikte yer aldı. Aralık 1974'de APA homoseksüelliğin tanı ağacından çıkarılması ve cinsel yönelim rahatsızlığı (sexual orientation disturbance) şeklinde yeni bir tanı oluşturulması kararını çoğunluk oyuyla kesinleştirdi. 1980 DSM II'de diğer psikoseksüel bozukluklar içinde ego-distonik homoseksüalite yer aldı. 1986 da DSM-III revize edilirken, Psikoseksüel Bozukluklar Danışma Komitesi, Ego-distonik homoseksüalite tanısının sınıflamadan kalkmasına karar verdi. 1987 DSM III-R ve 1994 DSM IV de diğer cinsel bozukluklar içinde "cinsel yönelim hakkında sürekli ve belirgin kaygılar" yer aldı. (American Psychiatric Association, 1952: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Washington, DC; American Psychiatric Association, 1968: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 2nd Edition, Washington, DC; American Psychiatric Association, 1980: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 3rd Edition, Washington, DC; American Psychiatric Association, 1987: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 3rd Edition, Revised, Washington, DC; American Psychiatric Association, 1974: Position statement on homosexuality and civil rights, *Am J Psychiatry* 131: 497; Beiber, Irving, "Homosexuality- An Adaptive Consequence Of Disorder In Psychosexual Development", *Am J Psychiatry* 130 (1973): 1209-1211; Conger, Jhon J., "Proceedings of the American Psychological Association, Incorporated, for the Year 1974: Minutes of the Annual Meeting of the Council of Representatives", *American Psychologist* 30/6 (1975): 620-651; District Branch Urges Revised Labeling For Homosexuality, *Psychiatric News* (21 March): 1; Glasscote, Homosexuality Issue-Disorder Or Life Style?, *Psychiatric News* (June 20 1973): 3, 27; Graunberg, Foreword, in Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 2nd Edition, Washington DC, *American Psychiatric Association* (1968): 7-10; Socarides, C.W., Homosexuality: Findings derived from 15 years of clinical research. *American Journal of Psychiatry* (1973): 130:

erkek veya kadın olarak belli ve kesindir. Homoseksüeller içinde buldukları cinsiyeti reddetmezler ve sahip oldukları cinsel görünümlelerinden kurtulmayı da düşünmezler. Eşcinsel erkek ve kadınların cinsel hormonlarının profilinde heteroseksüel olanlara göre bir farklılık yoktur.¹¹ Yani homoseksüel bir kadının heteroseksüel bir kadından ve homoseksüel bir erkeğin heteroseksüel bir erkekten farklı bir yapıda ve farklı ihtiyaç içinde bulunduğu bilimsel olarak tespit edilmiştir. Bu kişilerin yetiştirilme tarzı araştırıldığında sosyal öğrenmenin rolü olduğu görülmüştür.¹² Homoseksüelliğin doğuştan olmadığını, çocuklukta aile içinde yaşanan bazı travmalardan kaynaklanan gelişimsel bir kusur olduğu ve kişisel bir tercih olmadığı, ancak kişi eğer bu yöndeki dürtülerini eyleme dökerse yani homoseksüel ilişki yaşarsa o zaman bu onun bilinçli seçimi olduğu düşünülmüştür.¹³ Böyle bir seçim yapan homoseksüeller için İslam hukukunda cinsî ihtiyaçlarını tabii ve meşru çerçevede karşılamayan bundan dolayı da helak olan Lût Peygamber'in kavmi için söylenen livâta¹⁴ ve lûtî kavramları kullanılmıştır. Homoseksüellik hem Kur'an-ı Kerim'de¹⁵ hem de hadislerde¹⁶ kötü bir fiil olarak nitelendirilerek şiddetle yasaklanmıştır.

Kur'an'da ve hadislerde yer alan ifadelerden hareketle, livâtanın /homoseksüelliğin dünyevi cezayı da gerektiren haram bir fiil olduğu konusunda görüş birliğine varılmış ve büyük günahlar arasında sayılarak sakındırmak, önlemek, caydırmak ve ibret¹⁷ amaçlı birtakım cezalar da öngörülmüştür.¹⁸ Bu suçu işleyenlerde bedensel bir kusur veya bir hastalık bulunmadığı için diğer konularda kendi cinsleri için tertip edilen hükümlerden başka hükümlere tabi olmaları da söz konusu değildir. Yani homoseksüel hakkında kadınsa kadınlar, erkekse erkelerle ilgili hükümler geçerlidir.

1212-1213; Spitzer, R.L., "A Proposal About Homosexuality And The American Psychiatric Association Nomenclature", *Am J Psychiatry* 130 (1973): 1214-1216; Textbook of Homosexuality and Mental Health Ed; Cabaj, R.P. and Stein, T.S., American Psychiatric Press, Inc. Washington, DC, (London, England 1996): 17-29.

¹¹ Kadın Cinselliği, *Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, Bilgilendirme Dosyası-5*, 30.

¹² Haber 7, "Eşcinsellik Kazıklı Voyvoda ve Şiddet".

¹³ Hastane, "Eşcinsellik Bir Hastalık Değil Tercihtir", erişim: 10 Haziran 2015, <http://www.hastane.com.tr/saglik/escinsellik-bir-hastalik-degil-tercihtir.html>. ("Eşcinsellik Kader Değildir" adında kitabı bulunan CİSED Genel Başkanı Dr. A. Cem Keçe)

¹⁴ Kâmil Yaşaroğlu, "Livâta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 198.

¹⁵ Bk. eş-Şuarâ 26/165, 166; el-Enbiyâ 21/74.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 300, 1: 317; Tirmizî, "Radâ", 12, "Hudûd", 24; Ebû Dâvûd, "Hudud", 28; İbn Mâce, "Hudûd", 12; Dârekutnî, *Sünen*, 3: 124.

¹⁷ Bk. el-Mâide 5/38; Beyhâkî, "Hudud" 3.

¹⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî, *el-Muğni* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1405/1984), 9: 58; Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beirut: y.y., 1970), 5: 262; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 339; Ebû'l-Muzaffer Avnuddîn Yahyâ b. Muhammed İbn Hübeyre eş-Şeybani, *İhtilâfî'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkuhum* (Beirut: y.y., 1423/2002), 2: 256; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halil* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1977), 6: 296; Ebû'l-Berakat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-eş-Şerhu's-şagîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-ma'arif, ts.), 4: 456; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1996), 6: 66; İbrahim Çalıışkan, "İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Ankara 1992): 85, 86.

1.1. Travesti (Muhannes/Muhannis/Müteraccile)

Ara sıra veya düzenli olarak karşı cinsiyetin kılığına giren insanlar için, 1910 yılında doktor Magnus Hirschfeld, “travesti” kavramını kullanmıştır.¹⁹ Travesti, doğduğu cinsiyetin aksine davranan veya giyinen anlamına gelmektedir.²⁰ Travestiler, erkek olmaktan memnun olmalarına hatta bundan kıvanç duymalarına rağmen kadın gibi görünmekten hoşlanan erkekler²¹ şeklinde de tarif edilmiştir. Transseksüellerde olduğu gibi, ruhsal yönden kendilerini tamamen karşı cinsten kabul etmezler ve cinsiyetlerine karşı isyan içinde değildirler. Doğumdan sahip oldukları cinsiyetin karşıtı olan cinsiyete ait bazı özelliklere eğilim ve özentileri vardır. Ama travestinin cinsiyetinde doğuştan bir belirsizlik yoktur.

Sıkça karıştırıldığı transseksüellikten farklı olarak travestilikte cinsiyet değiştirme söz konusu değildir. Travestisizmde kişi kıyafetler yardımıyla, karşı cinsten olduğunu hayal ederek, karşı cinsin rolüne bürünerek cinsel haz arayışına girer. Bir travesti; eşcinsel, biseksüel ya da heteroseksüel olabilir. Travesti birey, kendine ait biyolojik cinsel kimlikten vazgeçmez; sadece çeşitli hormonal müdahalelerle dış görünümünde değişikliğe gidebilir.²² Yapılan tariflere göre kadın olarak dünyaya geldiği halde erkeğe benzemeye çalışan travesti İslam hukuk literatüründe bahsi geçen müteraccile, erkek olarak dünyaya geldiği halde kadına benzemeye çalışan travesti ise muhannes/muhannis kavramları kapsamına girmektedir. Ayrıca bu kişiler hem cinsleriyle birlikte olmaları halinde de homoseksüel/eşcinsel/luti olmaktadır.

1.2. Transseksüel (Muhannes/Muhannis/Müteraccile)

Transseksüalite, hastalıkların Uluslararası Sınıflaması-10 (International Classification of Diseases- ICD)’nda; “bireyin anatomik cinsiyeti ile arzu ettiği cinsiyeti arasındaki uyumsuzluğu ve karşı cinsin bir üyesi olarak yaşama ve kabul edilme arzusu” olarak tanımlanmıştır.²³ Transseksüalite, kişinin hissettiği cinsel kimlik ile biyolojik cinsiyeti arasındaki çatışma olarak tanımlanan cinsel kimlik bozukluğu şeklinde de tanımlanmıştır.²⁴ Bu durum bir kişinin kendi cinsiyetinden rahatsızlık duymasının yanı sıra, karşı cinsiyete ait olma duygusunu da içermektedir. Kişi karşı cinsle

¹⁹ Wikipedia, “Transseksüellik”, erişim: 17 Haziran 2015, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Transseksüellik>.

²⁰ Cinsel Sağlık Bilgileri, “Travestizm Nedir”, erişim: 17 Haziran 2015, <http://www.cinselsaglikbilgileri.com/travestizm-nedir>.

²¹ Türkiye LGBTİ Birliği, “Transseksüel Nedir, Ne Değildir?”, erişim: 29 Haziran 2015, <http://lgbti.org/transeksuel-nedir-ne-degidir/>.

²² Cinsel Sağlık Bilgileri, “Travestizm Nedir”.

²³ International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10 th Revision, erişim: 12 Ocak 2014, <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en>.

²⁴ Cinsel kimlik bozukluğunun tanımı ilk kez 1949’da Caldwell tarafından yapılmış ve Benjamin’in yazıları aracılığı ile 1953 ve 1956 yıllarında profesyonel literatürde ilgi çekmeye başlamıştır. Sorunun adı o zamanlar “transseksüellik” olarak geçmiştir. 1950’li yıllarda bu konuda çok sayıda yayın ve tartışma yapılmasının ardından, 1980 yılında, transseksüellik, APA’nın resmi terimleri arasında “Cinsel Kimlik Bozuklukları” başlığı altında cinsel bozuklukların yetişkin formları arasında yer almıştır. Bugün, cinsel kimlik bozuklukları, cinsel işlev bozuklukları ile genel bir bölüm içerisinde inceleniyor. (Bursa Psikiyatri, erişim: 2 Haziran 2015, <http://www.bursapsikiyatri.com/makale.php?id=261>).

sürekli ve güçlü bir özdeşim kurar, sahip olduğu cinsiyeti reddederek diğer cinsiyetin birincil (erkeklerde penis, kızlarda over, vb.) ve ikincil (ses kalınlaşması, tüylenme, meme ve kalçanın oluşumu, vb.) özelliklerini benimsemektedir.²⁵ Karşı cinsten birisiymiş gibi yaşamak ve giyinmek istegindedir.²⁶ Bedeninin, arzu duyduğu cinsiyete uygun hale gelmesi için hormonal ve cerrahi müdahale görmek istemektedir.²⁷

Transseksüeller, sapıklık (perversion) sınırı içinde ele alınmışlardır. Bilhassa Krafft Ebing ve Mohll 1869 yılından sonra transseksüalizmi, homoseksüalite sınırları içerisine koymuşlardır.²⁸ Transseksüalite, tanı olarak ilk kez 1980’de yayınlanan Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı-III (DSM-III)’de yer almıştır.²⁹ DSM IV’te, “cinsel kimlik bozukluğu” olarak belirtilen transseksüalite “çocukluk çağı, adölesan ve yetişkin cinsel kimlik bozukluğu” şeklinde ayrı olarak ele alınmıştır. DSM V’te ise “cinsel kimliğinden yakınma (hoşnut olmama)” olarak tanımlanmış ve “çocuklarda, gençlerde ve erişkinlerde “cinsel kimliğinden yakınma” olarak incelenmiştir.³⁰ Bu tanımlamalar dünyanın her tarafındaki doktorlar tarafından hastalık tanımlamalarında kılavuz olarak kullanılmaktadır.

Kadın ve erkek transseksüalizminin prevalansı dünyada ve ülkemizde tam olarak bilinmemektedir. Dünya Profesyonel Transseksüel Sağlığı Birliği’nin³¹ prevalansı geniş bir oranda sunmaktadır.³² Erkeklerde, kadınlara oranla 6-30 kat fazla görülmektedir. Her 30.000 erkekte ve 100.000 kadından biri, cinsiyet değiştirme operasyonu istemektedir.³³

Scientific American Mind dergisinin Mayıs Haziran 2010 tarihli sayısında “The Third Gender” yani “Üçüncü Cinsiyet” başlıklı makalede³⁴ Jesse Bering biyolojik cinsiyetinden ve cinsel kimliğinden rahatsız olan transseksüelleri incelemiştir. Bu makalede üçüncü cinsel kimlik olarak ifade edilen transseksüeller açık ve gizli şeklinde ikiye ayrılmıştır. Her iki transseksüel durumla ilgili bilimsel çalışmalarda genetik veri bulunamadığı vurgulanmıştır. Homoseksüelliğin en yay-

²⁵ Childs J.M., “Transsexualism: Some theological and ethical perspectives”, *A Journal of Theology* 48/1 (2009): 30- 41.

²⁶ Ahmet Çelikkol, “Cinsel Bozukluklar”, erişim: 18 Haziran 2015, <http://www.celikkol.org/cinsel.htm>.

²⁷ Ankara Psikiyatrisi, “Başlıca Psikiyatrik Bozukluklar”, erişim: 18 Haziran 2015, <http://ankarapsikiyatrisi.net/hastaliklar.html>.

²⁸ Adnan Öztürel, “Transseksüalizm ve Hermafrodizimde Yasal, Tıpsal ve Adli Tıp Problemleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (1980): 464.

²⁹ Cohen-Kettenis PT and Pfafflin F., “The DSM Diagnostic Criteria For Gender Identity Disorder In Adolescents And Adults”, *Arch Sex Behav* 39/2 (April 2010): 499-513.

³⁰ Amerikan Psikiyatrisi Birliği: *Psikiyatride Hastalıkların Tanımlanması Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı (DSM-IV-TR)*, trc. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: y.y., 2007), 203-208.

³¹ The World Professional Association for Transgender Health- WPATH.

³² WPATH, erkek transseksüellerin oranını 1/11.900 ile 1/45.000 arasında, kadın transseksüellerin oranını ise 1/30.400 ile 1/200.000 arasında olduğunu belirtmiştir (Jenner CO., “Transsexual Primary Care”, *Journal of the American Academy of Nurse Practitioners* 22/8 (2010): 403-408.

³³ Ahmet Çelikkol, “Cinsel Bozukluklar”, erişim: 18 Haziran 2015, <http://www.celikkol.org/cinsel.htm>; Cinsiyet değiştirme hakkında bakınız: Hilal Özay, “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016): 1-31.

³⁴ Jesse Bering, “The Third Gender”, *Scientific American Mind* 21/2 (May June 2010).

gın türü olan transseksüelliğin kültürel öğrenme ile oluştuğu bildirilmiştir. Biyolojik cinsiyet, cinsel kimlik ve cinsel yönelim alanlarının farklı farklı değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Kültürel sosyal normların ve öğrenmelerin transseksüel cinsel kimlik ve cinsel yönelim oluşmasındaki ana rolünden söz edilmiştir.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere transseksüeller ve travestiler, hermafroditler gibi doğuştan fiziksel iki cinsin de özelliklerini taşımazlar, onlardan farklıdırlar. Transseksüellerin homoseksüellere benzer yönü her ikisinin de cinsiyeti doğuştan belli ve kesin olmasıdır. Hermafroditler gibi cinsiyetlerinde belirsizlik yoktur, bunlar, doğumdan ya erkek ya da kadındırlar. Aralarındaki farklılık; homoseksüeller buldukları cinsiyeti reddetmezler. Sahip oldukları cinsel görünümünden kurtulmayı da düşünmezler. Dış görünüşleri ve davranışları biyolojik cinsiyetleriyle uyumludur. Aynı cinsten kişilerle ilişkilerini kolaylaştırmak düşüncesi dışında cinsiyetlerini değiştirmek istemezler.

Travestiler ise hünsalardan farklı ama transseksüeller ve homoseksüellerle ortak yönleri vardır. Ama transseksüeller gibi cinsiyetlerini değiştirme düşünceleri yoktur. Çoğunlukla homoseksüeldirler. Transseksüeller kendilerini karşı cinsten saydıkları için, kendi cinslerinden bir kişi ile cinsel ilişkide buldukları zaman, bu onlar açısından homoseksüel bir ilişki değildir.

Allan 1963 yılında kişisel gözlemlerine ve diğer yazarların çalışmalarına, Danimarkalı cerrahlardan Worden ve Marsh, Randell, klinik verilere dayanarak, homoseksüalite, transseksüalite, travestizmi birbirine yakın olan haller olarak kabul etmişlerdir.³⁵ ICD-10'da (Dünya Sağlık Örgütü'nün uluslararası hastalık sınıflama ölçütü) transvestizm ve transseksüelizm kavramları hala eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.³⁶

Her ne kadar farklı tanımlamalar yapılırsa da veya kendilerini ayrı ayrı gruplar olarak gösterecekler de travestilerin transseksüel olmaları ve her ikisinin de homoseksüel olmaları veya tersi çok muhtemeldir. Çünkü birbirine çok yakın eğilimlerdir. Sebep ne olursa olsun her üçünün de cinsiyeti doğuştan belli olmasına rağmen hem cinsleriyle birlikte olmaları onları bu açıdan tek bir grup ki o da lüti haline getirmektedir.

Homoseksüelliğin, transseksüelliğin ve travestiliğin doğuştan olduğunu ya da bir hastalık olarak ortaya çıktığını söyleyerek bu durumun normal ve tercih edilebilir bir hal olarak göstermenin hiç bir bilimsel dayanağı yoktur. Bu bakış açısı, yanlış anlamalara ve bu yöndeki tercihleri artırmaya sebep olur. Cinsel kimlik konusunda kaygısı olan bireyleri bu durumlara özendirme, yönlendirme, teş-

³⁵ Öztürel, "Transseksüalizm ve Hermafroditizmde Yasal, Tıpsal ve Adli Tıp Problemleri", 465.

³⁶ Wikipedia, "Transseksüellik".

vik etmek ve cesaretlendirmek ise hem bireyin hem de toplumun geleceği açısından son derece sakıncalıdır.

2. İSLÂM HUKUKUNDA TRASEKSÜEL VE TRAVESTİ (MUHANNES/MUHANNİS/MÜTERACCİLE) OLMANIN HÜKMÜ

Araştırmanın birinci kısmında ilgili kavramlar olan hermafrodit/hünsâ ve homoseksüel/lûtînin kısaca tanımları verildikten sonra asıl araştırma konusu olan transseksüel ve travestinin günümüzdeki anlamları ve özelliklerine değinilmiştir. İkinci kısımda ise transseksüel ve travesti kavramlarının İslam hukuk literatüründe karşılığı ki bunlar muhannes/muhannis ve müteraccile hakkında bilgi verildikten sonra ilgili hükümler ele alınacaktır.

Muhannes kelimesine lügatte bükülme, çıt kırılma, yumuşaklık,³⁷ kırılğan organlarla, ince, narin sözlerle ve yumuşaklıkla kadına benzeme³⁸ anlamları verilmektedir. Fıkıh terimi olarak muhannes, hareketlerini iradi bir şekilde kadınların hareketlerine benzeten veya doğuştan böyle olan kişi demektir.³⁹ Muhannese, anatomik olarak erkek olmasına rağmen kadın gibi giyinen ve davranan efemine erkek,⁴⁰ davranışlarında, görünüşünde ve konuşmasında kadın özellikleri taşıyan,⁴¹ kadınlığa özenen veya yaratılıştan kadınsı olan erkek⁴² anlamları da verilmiştir. Muhannesde anatomik olarak bir kadına benzeme söz konusu değildir. Karşı cinse anatomik benzeme varsa o hünsâ olur.

Bu kavramlarla ilgili olan diğer bir kavram “gayri uli’l-irbe”dir. Bu kavram Kur’an-ı Kerim’de Nur suresinin 31. ayetinde geçmektedir ve bu ifadeyle muhanneslerin kastedildiği yorumu yapılmaktadır.⁴³ Ancak meallerde bu kelimeye “kadına ihtiyaç duymayan, erkekliği kalmamış, kadınlara meyil ve şehvet ihtiyacı olmayan, ailenin kadınına şehvet duymayan, kadına ihtiyacı kalmamış cinsî güçten düşmüş, kadına ihtiyacı olmayan (arzusuz veya iktidarsız, şehvetsiz, sırf yemek peşinde koşan) uyuntu, cinsel isteklerden yoksun bulunan, cinsel iktidara

³⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, “hns”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2: 138; Ebü Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Razî, “hns”, *Muhtârü's-Şihâh*, thk. Mahmûd Hâtır (Beyrut: Mektebe Lübnan, 1415/1995), 80.

³⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, “Muhannes”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-hidaye, ts.), 5: 158.

³⁹ Ebü'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Muġnî* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1412/1992), 10: 227; Ebü Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Süfî el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Kahire: Dâru'l-kütübü'l-İslâmî 1313/1895), 4: 220; Komisyon, “Muhannes”, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-suuni'l-İslâmiyye, 1990), 36: 264.

⁴⁰ Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims* (Oxford 2010), 319.

⁴¹ Ebü Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî el-Cemel, *Haşiyetü'l-Cemel 'alâ şerhi'l-Menhec* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 4: 32; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Şahîhi Müslim* (Beyrut: y.y., 1392/1972), 14: 163; Zeylâi, *Tebyin*, 6: 20.

⁴² Erdoğan, “Muhannes”, 391.

⁴³ Sayed Sikandar Shah Haneef, “Sex Reassignment in Islamic Law: The Dilemma of Transsexuals”, *International Journal of Business, Humanities and Technology* 1/1 (July 2011), 100.

sahip olmayan, erkeklerden yana ihtiyâcı olmayan (yani erkeklikten kalmış bulunan)⁴⁴ erkek şeklinde anlamlar verilmiştir.

Tefsirlerde yukardaki anlamların yanında ileri yaştaki ihtiyar, şehvetten kesilmiş pîr-î fanî, ihtiyar (hizmetçi)⁴⁵ gibi anlamlar da verilmiştir. Gayri ulî'l-irbeti ifadesine kadınların farkında olmayan ebleh, sadece midesini düşünen ve çok yaşlı denildiği gibi cinsel organı belirsiz olandır diyen fakihler de olmuştur.⁴⁶ Yani “gayri ulî'l-irbe”ye hünsa da denmiştir.

Fakihler muhannesî farklı şekillerde tanımlamışlardır. İmam Muhammed (ö.189/805) muhannes sözcüğü ile cinsel açıdan diğer erkekleri kendinden yararlandıran erkeği kastetmiştir.⁴⁷ Mevsilî'ye (ö.683/1284) göre muhannes adî işler yapan âsilerdir.⁴⁸ İbn Âbidîn (ö.1252/1836) de muhannisten kastın lûtî olduğunu nakleder.⁴⁹ Buhûtî'ye (ö.1051/1642) göre muhannes yaratılıştan kadınlık özelliği daha çok olan hatta fiil, söz, na'me ve yumuşaklıkta kadına benzeyen, kadınlara karşı ilgi ve alakası olmayan kişilerdir.⁵⁰ Fakihler muhannesleri ikiye ayırmışlar ve haklarında farklı hükümler vermişlerdir.⁵¹

Yaratılıştan organlarında kısıtma ve konuşmasında yumuşaklık (ince ses) olan, kadınlara arzu duymayan, adî işlerde kadın gibi davranmayan erkekler birinci gruptur.⁵² Bu özellikleri kendileri elde etmemişlerdir. Bunlar doğumundan itibaren böyledirler. Dolayısıyla, bu konuda onlara herhangi bir suçlama ya da ayıplama yöneltilemez. Zina veya livata yapmadıkları sürece bir suç ve günah isnad edi-

⁴⁴ Kur'an Meali, “Nur Suresi 31. ayeti Türkçe Kur'an Mealleri“, erişim: 22 Eylül 2015, http://www.kuranmeali.org/24/nur_suresi/31.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx.

⁴⁵ Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmet Ferid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 2: 417; Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdik Gamhâvî (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi 1405/1984), 5: 176; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi en-Nisâbüri es-Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-be'yân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. İmam Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi, 1422/2002), 7: 88; Nâsirüddîn Ebü Saïd (Ebü Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.), 4: 184; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1401/1980), 3: 286.

⁴⁶ Zeylâi, *Tebyîn*, 6: 20.

⁴⁷ Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 16: 131; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Misrî, *el-İnâye 'ale'l-Hidâye* (b.y.: y.y., ts.), 14: 248.

⁴⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 412.

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4: 69.

⁵⁰ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*, thk. Hilâl Musaylihî Mustafâ Hilâl (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1402/1981), 5: 12.

⁵¹ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1996), 3: 94; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.), 7: 408; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts), 2: 51; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-evâtâr şerhu MünteKa'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1973), 6: 246.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 131; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 80; Zeylâi, *Tebyîn*, 6: 20.

lemez.⁵³ Yaratılışları icabı yürüyüşleri, konuşmaları, hal ve hareketleri kadınlara benzeyen ve bu benzerliklerini de kötü amaçlarla kullanmayan kimseler bu benzerlikten dolayı hadis-i şerifteki lanet edilenlere dahil de olmazlar.

Muhanneslerin ikinci grubu ise, erkek olarak dünyaya geldiği halde ahlak dışı amaçlar nedeniyle iradi olarak bir kadın gibi davranan, bu nedenle de günahkâr ve melun olanlardır⁵⁴ ve fâsik kabul edilirler.⁵⁵ Bunlar sonradan bozularak ve kendi iradeleriyle kadınlara benzemeye özenenler,⁵⁶ kadınların ziyneti ile süslenen, söz ve fiilleriyle onlara benzeyen, livâta fiilini işleyenlerdir.⁵⁷ Bu kişiler, Hz. Peygamber (s.a.v.)⁵⁸ tarafından lanetlenmiş ve toplumdan tecrit edilmişlerdir.

Yaratılıştan kadınsı olan erkekler muhannestir, diğerleri değildir diyenler de vardır.⁵⁹ Maliki⁶⁰ ve Şafiilere⁶¹ göre muhannes sesi kadın sesine benzeyen ve konuşmada, bakmada, düşünmede, karar vermede kadınsı özellikler sergileyen erkektir.

Sonuç olarak kaynaklarda geçen ifadelerden fiziksel/anatomik olarak kadın özellikleri ile veya her iki cinsiyetin özellikleri ile dünyaya gelen erkeklere hünsa⁶² sonradan yani iradi olarak kendini kadına benzeten veya doğuştan gayr-i iradi kadına benzeyen erkeklere muhannes/muhannis denildiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda muhannes ve muhannis kelimelerinin farklılığına değinilmemiş ve ayrı tanımlanmamıştır. Daha çok da muhannes kelimesi geçmektedir. Ancak Arapça dil kuralları gereği “muhannes”e meful kalıbında olduğu için yaratılıştan kadına benzeyen, “muhannis”e ise fâil kalıbında olduğu için kendi iradesiyle kadına benzemeye çalışan anlamı verilebilir. Dolayısıyla yukarıda geçen birinci grup muhannes, ikinci grup muhannis olarak isimlendirilebilir. Yapılan tanımlardan

⁵³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remli el-Menûfi el-Ensâri el-Mısrî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1984), 8: 298; Komisyon, “Muhannes”, 36: 264; Hayrettin Karaman, “Hadisler de Eşcinselliğe İzin Vermiyor”, erişim: 19 Haziran 2015, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0431.htm>.

⁵⁴ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 14: 163.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 158; Zeylaî, *Tebyin*, 6: 20.

⁵⁶ Hayrettin Karaman, “Hadisler de Eşcinselliğe İzin Vermiyor”.

⁵⁷ Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde Damad, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1998), 3: 274; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Mısır: Dâru'l-ma'rife, 1993), 7: 85.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 61.

⁵⁹ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Ellehall İsmâil es-San'ânî, *Sübülü's-selâm şerhi Bulûğu'l-merâm* (Beyrut: y.y., 1379/19599, 4: 14).

⁶⁰ Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1412/1992), 4: 330; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Harâşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasarı Halil* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 8: 89.

⁶¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1999), 11: 410; Ebû Zekerîya Muhyiddîn en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1984), 7: 23.

⁶² Muhammed b. Hüseyin b. Ali et- Tûrî (ö. 1004/1595), “Tekmiletü'l- Bahrü'r-râ'ik”, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik* (Mısır: Dâru'l-ma'rife, 1993), 8: 538.

transeksüel ve travestinin de birinci gruba girdiği görülmektedir. Lütillik ise farklı bir durumdur ve cinsiyetle alakası yoktur.

Anatomik olarak kadın olmasına rağmen bir erkek gibi konuşan, davranan, yürüyen ve giyinen kadına da müteraccile denmiştir.⁶³ Müteraccilenin ilgili hadis dışında klasik kayaklarda bir iki yer dışında pek bahsi geçmemektedir. Kadının erkek gibi saçını tıraş etmesi, erkeğe benzeyeceği için mekruh sayılmıştır.⁶⁴ Erkeğe benzeyen kadın hapsedilir denmiş ve Hz Ömer'in Nasr b. Haccac'ı kadınlar ona benzemeye çalıştığı için önce saçlarını tamamen tıraş ettirmesi sonra Medine'den Basra'ya göndermesi örnek verilmiştir.⁶⁵ Hz. Ömer bir yönetici olarak *siyaset-i şeriyeye* bağlamında olağanüstü tedbirler alma hak ve yetkisine binaen böyle yapmıştır. Bu tür uygulamalara, toplumun umûmî maslahatının gözetilmesinin gerekli olduğu durumlarda veya önü alınması güç bir fitne ve fesad söz konusu olduğunda başvurulabilir.

Muhannes/muhannis ve müteraccile hakkındaki hadisler şöyledir:

Ebu Hureyre (r.a.) anlatıyor: “Rasûlullah aleyhissalatu vesselam, erkeklere benzeyen kadına ve kadınlara benzeyen erkeğe lanet etti.”⁶⁶ Bilerek konuşmada, gülmede, hareket etmede, davranış biçiminde, giyimde, kuşamda erkek ve kadının birbirine benzemeye çalışması, lanete müstahak olacak davranışlardan sayılmıştır.⁶⁷

Hadislerde bahsi geçen kadına benzeyen veya kadınlaşan muhannese, kadınlar gibi konuşan, kadınlar gibi kırıtarak yürüyen, işve ve naz yapan erkek denmiştir. Buhârî şârihi Aynî, muhannesi, kendisine livâta yapılan (homoseksüel) kişi olarak tarif etmiştir. Erkeğe benzeyen veya erkekleşen kadınlar ise, konuşmasında, tavır ve hareketlerinde erkekler gibi olmaya çalışan, öyle davrananlardır. İslam dininde her iki insan cinsinin de kendi yaratılışlarını korumaları, kadının kadın olarak erkeğin de erkek olarak kalması ve yaşaması esas olduğu için, bunun tersine hareket eden erkek ve kadınlara Hz. Peygamber(s.a.v.) tarafından lânet edilmiştir.⁶⁸

Ebü Hüreyre (r.a.)'nin rivayetine göre: Resûlullah (s.a.v.) kadın gibi giyinen erkeğe, erkek gibi giyinen kadına lânet etmiştir.⁶⁹ Kadın ve erkeğin birbirinin kıyafetlerini giymelerinden dolayı lânet edilmesi, kıyafetin basit bir şekilden ibaret olmadığını ve

⁶³ Buhârî, “Libâs” 62; Seyyid Muhammed Sadık, *Hasanu'l-usve* (Beirut: y.y., 1406/1985), 1: 459.

⁶⁴ Tûrî, “Tekmilâtü'l-Bahrü'r-râ'ik”, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 8: 233.

⁶⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'fetâvâ*, thk. İbn Kasım el-Asımî en-Necdî (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 15: 310.

⁶⁶ Buhârî, “Libâs”, 61; İbn Mâce, “Nikâh”, Tirmizî, “Edeb”, 24. Buhârî'nin bir başka rivayetinde de “Resûlullah (s.a.v.) kadınlara benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lânet etti” (Buhârî, “Libâs”, 61); Yine başka bir rivayet “Resûlullah (s.a.v.), kadınlaşan erkeklere ve erkekleşen kadınlara lânet etti” şeklindedir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325; Ebü Dâvûd, “Libas”, 28).

⁶⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 14: 163.

⁶⁸ Ebü Zekerıyya Muhyiddîn en-Nevevî, *Riyâzü's-şâlihîn*, trc. M. Yaşar Kandemir v.dğr. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), 7: 57.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325; Ebü Dâvûd, “Libas”, 28.

cinsler arasındaki duygusal yapı bozukluğunun giyim-kuşam taklidi ile başladığını ya da açığa çıktığını göstermektedir. Günümüzde bu cinsler arası benzeşmeyi daha ileri götürmek ve yaygınlaştırmak maksadıyla ciddi gayretler sarf edilmekte, yatırımlar yapılmakta ve sözde ekonomik kolaylık sağlamak için hem erkeğin hem de kadının giyebileceği (üniseks) giysiler üretilip pazarlanmaktadır.⁷⁰ Bu çok sakıncalı bir durumdur.

Hz. Muhammed (s.a.v.)'e, bir gün ellerine ve ayaklarına kına yakmış olan bir muhannes getirildi; Hz. Peygamber (s.a.v.), "Buna ne olmuş" dedi, "Kadınlara benzeşmeye çalışıyor" dediler. O, muhannesin Nakî⁷¹ denilen bir yere sürülmesini emretti. "Onu öldürelim mi" diye sordular, Rasûlullah (s.a.v.): "Namaz kılanları öldürmek bana yasaklandı" buyurdular. Bu hadisten dolayı erkeklerin ellerine ve ayaklarına kına yakmalarına haram hükümü verilmiştir.⁷²

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hanelerine bir muhannes girip çıkarmış (hizmet eder, yardım almış), eşleri onu, "kadınlara ilgi duymayan (gayr-i ulî'l-irbe) sayarlarmış. Bir gün Hz. Muhammed (s.a.v.), o muhannes eşinin hanesinde iken yanlarına girmiş, bu sırada muhannes, bir kadını anlatıyormuş; "önden dört büküm, arkadan sekiz büküm ile sallanarak yürüyor" diyormuş. Rasûlullah (s.a.v.): "Görüyorum ki bu kişi, bunlara kadarını biliyor, bundan sonra yanınıza girmesin" demiş, eşleri de onu evlerine girmekten men etmişler. Hadisin bir başka rivayetinde şu ek de yer almaktadır: "Muhannes Beydâ denilen bir yere gönderilmişti, (eşleri) bu takdirde o aklıktan ölü" demişler, Rasûlullah (s.a.v.) de her Cuma günü gelip iki kere eve girmesine, ihtiyaçlarını alıp yerine dönmesine izin vermiş.⁷³

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in vefatından sonra da, Ebû Bekir (r.a) bu kişileri (Hît veya Matî) Medine'ye kabul etmemiştir. Hz. Ömer halife olunca bazı kimseler araya girerek şefaatchi olmuşlar, "Hît, artık zayıf, yaşlı ve muhtaç bir kimsedir" diyerek Medine'ye gelmesine izin verilmesini rica etmişler. Hz. Ömer de Cuma günleri Medine'ye gelerek dilenmesine izin vermiştir, daha sonra yine yerine gönderilmiştir.⁷⁴

Bu hadiste "kadınların cinsel objelerini algılayan" bir kimsenin "erkek sayılacağını ve kadınların ona karşı erkek gibi davranmaları yani yanlarında açık bulunmalarını gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca böyleleri işi, hangi cinsle olursa olsun zina boyutuna götürmedikçe onlara iyi davranılması, ihtiyaçlarının karşılanması, fakat topluluk

⁷⁰ Nevevî, *Riyâzü's-şâlihîn*, 7: 57.

⁷¹ Medine'den 20 fersah veya 20 mil uzakta bir yer denilmektedir. (İbn Teymiyye, *Mecmû'u' fetâvâ*, 15: 309).

⁷² Ebû Zekerîyya Muhyiddin en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1997), 1: 362; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, *Kitâbü'l-Fürû'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 3: 335.

⁷³ Buhârî, "Megazi", 56, "Nikâh", 113, "Libas", 62; Müslim, "Selam", 32; Ebû Dâvûd, "Edeb", 61.

⁷⁴ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978) 9: 596.

içinde kötü örnek olmaması ve kötülüğe sebep olmaması için uzak tutulması gerektiğine de vurgu yapılmıştır.⁷⁵

İbnu Abbas (r.a.): "Rasûlullah erkeklerden kadınlaşanları, kadınlardan da erkekleşenleri lanet etti ve "onları evlerinizden çıkarın" buyurdu.⁷⁶ Yani muhannesleri çıkarın, Hz. Peygamber zamanında Buhmun, Hît ve Mâtî' isminde üç kişi zikredilir. Bunlar lûtîlik/zina gibi büyük kötülük yapmamışlar, sadece bunların sözlerinde yumuşaklık, ellerinde kadın gibi kına varmış ve kadınların oyunlarını oynuyormuş.⁷⁷ Bu hadisten hareketle muhanneslerin erkeklerle de bayanlarla da oturmaları yasaklanmıştır. Çünkü her ikisi için de fesat oluşturacağı ve onları yanıltacağı, aldatacağı düşünülmüştür.⁷⁸ Muhannesler kadınlar gibi konuştukları ve davrandıkları için diğer erkeklerle hoş gelebilir, erkekler onlara meyledebilir ve onlardan istifade etmeyi düşünebilirler diye erkeklerle, kadınlara benzese de erkek oldukları için de kadınlarla birlikte bulunmaları sakıncalı görülmüştür. Bu yüzden olsa gerek Hz. Peygamber (s.a.v.), bu tür insanları kötü şey yapmadıkları halde buldukları yerden uzaklaştırmıştır.⁷⁹ Bu uygulama onları hem istifade edilmekten hem de rencide edilmekten koruyarak güvende olmalarını da sağlamıştır. Ayrıca buldukları toplumda başkalarına kötü örnek olmasınlar, başkalarını etkilemesinler ve sayıları artmasın diye de uzak bir yere gönderilmiş ve tecrit edilmişlerdir. Bu cezada hem muhannes hem de toplum için maslahat vardır.

Görüldüğü üzere İslam hukukunda giyim-kuşamda, hal ve harekette, konuşma ve tavırlarda erkek olarak doğanların kadınlara, kadın olarak doğanların erkeklere benzemeye çalışması yasaklanmıştır. Hatta hadislerde lanet edilmesinden dolayı haram hükmü verilmiştir.⁸⁰ İnsan imtihan gereği bir cinsiyette yaratılmasına rağmen diğer cinsiyetin özelliklerini taşıyabilir. Yahut imtihan gereği diğer cinsiyetin özelliklerini taşımadığı ve ona benzemediği halde benzeme hissi, isteği oluşabilir. Bu his yasaklanmış günah bir fiile istek oluşması gibi kabul edilip, istek hilafına mücadele edip var olan cinsiyette kalıp onu korumak ve ona uygun hareket etmek gerekir.

Fakat yaratılışı değiştirerek istekler yönünde hareket etmek, düzeni bozmak, karışıklığa sebep olmaktır ve bu yasaklanmıştır. Muhannis / transseksüel ve tarvesti⁸¹ halini düzeltip tevbe edinceye ve yaratılıştan olan cinsiyetine uygun ha-

⁷⁵ Şevkanî, *Neylü'l-evfâr*, 6: 247; Davudoğlu, *Sahih-i Müslîm*, 9: 596; Hayrettin Karaman, "Hadisler de Eşcinselliğe İzin Vermiyor".

⁷⁶ Buhârî, "Libas", 62, "Hudud", 33; Ebû Dâvûd, "Edeb", 61; İbn Mâce, "Nikâh", 22.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü' fetâvâ*, 15, 309.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü' fetâvâ*, 15: 310, 32: 12.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü' fetâvâ*, 15: 309, 310.

⁸⁰ Nevevî, *el-Mecmû'* 4: 385, 397; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kimâ'*, 1: 283; Şevkanî, *Neylü'l-evfâr*, 2: 117; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 4: 14.

⁸¹ Sürgün, hapis ve tazir cezası verilen muhannes eşcinsellik yapmayan, doğuştan kadın özellikleri taşımadığı yani konuşma ve davranışlarında kadın gibi olmadığı halde kendisini kadınlara benzettirir.

reket edinceye kadar sürgün,⁸² hapis ve ta'zir cezasına çarptırılmıştır.⁸³ Ahmet b. Hanbel'e göre bu kişileri devlet başkanı ahalisinden emin bulunduğu bir şehre sürer eğer böyle bir yer yoksa hapseder, çünkü bunlar fesat kaynağıdır.⁸⁴ Fiziken cinsiyetlerinde belirsizlik olmamasına rağmen karşı cinse kılık kıyafet, konuşma ve davranışlarda benzeyenler, iradi (kendi istediği için) ve gayri iradi (yaratılıştan) benzeyen şeklinde iki ayrılarak ve lutilik (eşcinsellik, homoseksüellik) yapıp yapmadıklarına göre şu şekilde farklı hükümlere tabi olmuşlardır.

1. Muhannis/transseksüel ve tarvesti birisi karşı cinse (kadınlara) ilgi duymasa bile hem cinsiyile (erkeklerle) birlikte olamaz. Çünkü bu livâta olur. Hem cinsiyile beraber olan muhannis/transseksüel ve tarvestilere livâta suç cezası olan tazir cezası verilir.

Hanefiler livâta fiilini ta'zir suçu kabul ederler. Bu fiili ilk defa işleyene ölüm dışında diğer ta'zir cezalarından birisi verilir. Livâtanın alışkanlık haline getirilmesi halinde Ebu Hanife'ye göre fâil öldürülür.⁸⁵ Fakat bazı müçtehitlere göre livata fiilini işleyenin cezası ister evli ister bekâr olsun hadd yani recmdir.⁸⁶ Muhammesin zinası bir kadın ve erkeğin yaptığı zinadan farklı değerlendirilmiştir. Çünkü suçu ağırlaştırıcı unsurlar vardır.

2. Muhannis/transseksüel ve tarvesti fasık kabul edildiği için, onların imamlık yapmaları uygun görülmemiştir.⁸⁷ Birinci gruptaki (yaratılıştan kadına benzeyen ve bu halini kötüye kullanmayan) muhanneslerin arkalarında namaz kılınacağı ikinci gruptakilerin (iradi olarak kadına benzeyenlerin) arkasında namaz kılınmayacağı bildirilmiştir.

3. Muhannis/transseksüel ve tarvesti kadınınsı davranışları olmasına rağmen, gayri uli'l-irbe değilse kadın gibi kabul edilmemiş ve halvet, tesettür, ihtilat konularında erkek gibi muamele görmüştür. Muhannis, gayri uli'l-irbe yani kadınlara karşı hiçbir ilgi, alakası olmayan, onlara karşı hiçbir şey hissetmeyen birisi ise kadınların mahremi (babası, amcası, oğlu, vs.) hükmünde kabul edilir şeklinde hüküm verildiği halde⁸⁸ farklı hükümler verenler de olmuştur.

⁸² Sürgünde muhannes kötü şeyler yaparsa hapis cezası verilir denilmiştir. (İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 15: 310).

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 45, 24: 36; Süleyman b. Muhammed el Buceyrimî, *Tuhfetü'l-ğâhib 'alâ şerhi'l- Hañib* (Beyrut: y.y., 1996), 5: 20; Komisyon, "Muhannes", 36: 267.

⁸⁴ Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İçtilhat* (Ankara: İFAV Yayınları, 1996), 146; Ahmed Fethî Behnesî, *et-Ta'zir fi'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü'l-halici'l-Arabî, 1988), 103.

⁸⁵ Zeylaî, *Tebyîn*, 3: 181.

⁸⁶ Kasâni, *Bedâ'ü'ş-şanâ'î*, 7: 34; Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi el-Gırnâtî İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-ahkâmi'ş-şer'iyye ve mesâilü'l-fikhıyye* (Beyrut: y.y., ts.), 233; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Zürai ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, thk. Şuayb Arnavut - Abdülkadir Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1407/1987), 5: 40.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 40; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnşâf* (Beyrut: Daru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 252; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiye 'ale'ş-Şerhi'l-kebir li'd-Derdîr 'alâ el-Muhtaşari'l-İmâm Halil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 307.

⁸⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 79, 80; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3: 128; Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-Câmi 'li-mezâhibi fukahâ'il-emşâr ve 'ulemâ'il-ağtâr*,

Hanefiler⁸⁹ ve Hanbelilerden bazıları⁹⁰ ilgili ayet⁹¹ ve hadislerden⁹² hareketle yaratılıştan organları yumuşak, kırılğan, sesi ince olan ve kadınlara ilgi duymayanların kadınlara bakmasına ve onlarla ihtilat halinde bulunmasına izin vermişlerdir. Bakma konusunda şehvete sahip olmayan yani kadınlara ilgi duymayan muhannesler mahrem erkeklerden, ilgi duyanlar mahrem olmayan erkeklerden sayılmışlardır.⁹³ Kadınlara karşı ilgi duymayan yani gayri uli'l-irbe olan muhannes kadın gibi kabul edilir ve yanında kadınlar tesettüre riayet etmeden bulunabilir.⁹⁴ Çünkü ayette geçen “gayri uli'l-irbe”ye kadınlara arzu duymayan, yaratılıştan kadınsı olan, iktidarsız, zihinsel engelli veya kadınlar ilgisini çekmeyen, onlarla ilgilenmeyen sadece midisini düşünen saf erkekler şeklinde yorum yapılmıştır.⁹⁵

İmam Malik ve İmam Şafî'ye göre Nisa suresi 3. ayetten dolayı muhannesin kadınlara bakması bir erkeğin mahremi olanlara bakması gibidir.⁹⁶ Yani muhannes erkek kabul edilir. Hatta fitne korkusundan dolayı muhannes birisinin mahremi olanlara da diğerlerine de bakması haramdır.⁹⁷ Muhannesin hem kadınlarla hem de erkeklerle bir arada bulunması ve onlara bakması ihtiyaten uygun görülmemiştir.

Kötü işler (livata) yapan veya iradi kadına benzeyen muhannis ittifakla erkek kabul edilmiştir. Bu kişiler fasık erkek oldukları için de kadınlardan uzaklaştırılmışlardır.⁹⁸ Yani kadınlarla bir arada ihtilat halinde bulunmazlar. Diğer taraftan erkeklere olan cinsel eğilimlerinden dolayı bunların erkeklerle de bir arada bulunmaları mümkün değildir.

4. Muhannis/transseksüel ve tarvestilerin hem cinslerine ilgi duymalarından dolayı namuslu bir kadınla evlenmeleri uygun görülmemiştir. Çünkü Allah Teâlâ: “Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenebilir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir erkek evlene-

thk. Salim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 7: 288; Zeylâi, *Tebyîn*, 6: 20.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 158; Bâbertî, *el-İnâye*, 14: 248; Zeylâi, *Tebyîn*, 6: 20.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 79, 80.

⁹¹ “Mümin kadınlara da şöyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar. Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Süslerini kocaları veya babaları ve kayınpederleri veya oğulları veya kocalarının oğulları veya kardeşleri veya erkek kardeşlerinin oğulları veya kız kardeşlerinin oğulları veya müslüman kadınları veya cariyeleri veya erkekliliği kalmamış hizmetçiler (gayri uli'l-irbeti), ya da kadınların mahrem yerlerini henüz anlamayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizledikleri süslerin bilinmesi için ayaklarını yere vurmasınlar. Ey inananlar! Saadedete ermeniz için hepiniz tevbe ederek Allah'ın hükmüne dönün” (en-Nûr 24/31).

⁹² Buhârî, “Megazî”, 56, “Nikâh”, 113, “Libas”, 62; Müslim, “Selam”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 61.

⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 79.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 80.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 158; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kıma'*, 5: 12; Şevkanî, *Neylü'l-evtâr*, 6: 247.

⁹⁶ Tûrî, “Tekmiletü'l-Bahrü'r-râ'ik”, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, 8: 222.

⁹⁷ Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî el-Zekerîyya el-Ensârî, *Esne'l-meâlîb şerhu Ravzi'l-tâlib* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2000), 3: 112; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4: 430.

⁹⁸ Zeylâi, *Tebyîn*, 6: 20.

bilir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır.” (en-Nûr 24/3). “Kötü kadınlar kötü erkeklerle; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklerle, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.” (en-Nûr 24/26) buyurmuştur. Zina suçu işleyen için böyle buyurulmuşken daha kötü sayılan lûtîlik içinde geçerli olduğu sonucuna varılır.

Çünkü bu ayetler umum lafız veya tenbih ve fehva'l-hıtâb yoluyla lafzın medlulünün en kuvvetlisini de en aşağısını da içine alır.⁹⁹

5. Muhannis/transseksüel ve tarvestilerin şahitlikleri kabul edilmemiştir. Çünkü onlar fâsıktırlar. Bu kastedilenler ikinci gruptaki muhannislerdir. Yani bilinçli bir şekilde konuşma, giyim-kuşam, hal ve harekette kadınlara benzemeye çalışan ve kötü işler yapan erkeklerin şahitlikleri geçerli sayılmamıştır. Ancak bu gibi kişiler tevbe edip durumlarını düzelttikleri takdirde şahitlikleri kabul edilmiştir. Yaratılıştan sözleri yumuşak hal ve hareketleri kırılğan ve kötü işlerde meşhur olmamış birinci gruptaki muhanneslerin şahitlikleri geçerli sayılmıştır.¹⁰⁰ Çünkü onların karşı cinse benzerlikleri iradi değildir.

6. Birisine “Ey Muhannes“ denmesi hakaret kabul edilmiş, iftira suçu kapsamına alınarak cezalandırılmıştır. Bir erkeğe iffete iftira kastıyla; "Ey Muhannes!" diyen birisine Malikîlere¹⁰¹ ve Şafîlilere¹⁰² göre had cezası uygulanır. Hanefî¹⁰³ ve Hanbelîlere¹⁰⁴ göre had uygulanmaz, ta'zir cezası verilir.

Müteraccileyi de iki kısma ayırarak hükümleri belirlenebilir. Yaratılıştan kadın cinsiyetinde olup erkek özelliklerini taşıyan ve bunu kötüye kullanmayan müteraccile için sorumluluk olmaz. Yukarıda bunun hakkında birinci grup muhannes ile ilgili hükümler verilir. Ama kadın olarak dünyaya geldiği halde iradi olarak erkeğe benzeyen ve bu durumunu da lûtîlik (kadınlar için günümüzde lezbiyen kavramı kullanılmaktadır) gibi kötüye kullanan müteraccile hakkında da ikinci grup muhannis/transseksüel ve travesti için verilmiş hükümler geçerli olur.

SONUÇ

Her ne kadar homoseksüellik cinsel sapma, transseksüellik ve travestilik cinsel kimlik bozukluğu içerisinde ele alınsa da her üçünde de daha çok cinsel arzularını tatmin duygusuyla normalden sapma olduğu ve doğuştan değil sonradan kazanıldığı tespit edilmiştir. Bu anlamda her üçü de aynı hükümlere tabi olur.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü' fetâvâ*, 15: 322.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 131; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 123; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 412; Bâbertî, *el-İnâye*, 10: 444; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir*, 7: 408; Damad, *Mecmeu'l-enhur*, 3: 274; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 7: 85.

¹⁰¹ Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habib et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 16: 216; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-garb, 1994), 12: 93.

¹⁰² Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rükünlislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sugdî, *en-Nutef fi'l-fetâvâ*, nşr. Selâhaddin en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1404/1984), 2: 641.

¹⁰³ Zeylaî, *Tebyîn*, 3: 208.

¹⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 80.

Aslında cinsel arzuları tatmin, açlık ve susuzluk gibi diğer biyolojik ihtiyaçlardan daha güçlü bir güdü de değildir. Hangi arzu olursa olsun onun tatminsizliğinin doğurduğu gerginlik hiçbir zaman insanın dünya ve ahiret hayatını tehdit edici bir noktaya ulaştırılmamalıdır.

İslam hukukunda kadın ve erkek olarak farklı cinsiyetlerde yaratılan insanların kendilerine has özelliklerini koruyarak yani her cinsin doğuştan getirdiği fitrî özelliğini devam ettirerek biyolojik cinsiyetlerine uyumlu davranmaları beklenmiş ve bu doğrultuda cinsiyete dayalı roller ve buna bağlı olarak hak ve sorumluluklar verilmiştir. Yani cinsiyet temel alınarak kadın ve erkek farklı hak ve vazifelere muhatap olmuşlardır. Bu bağlamda cinsiyetin belli olması önemli bir konudur. Kadın ve erkeğin birbirlerinin cinsiyetlerine geçme ve hukuklarına dâhil olma da söz konusu edilemez. Velew ki cinsiyet değiştirme operasyonları geçirilmiş olsun.

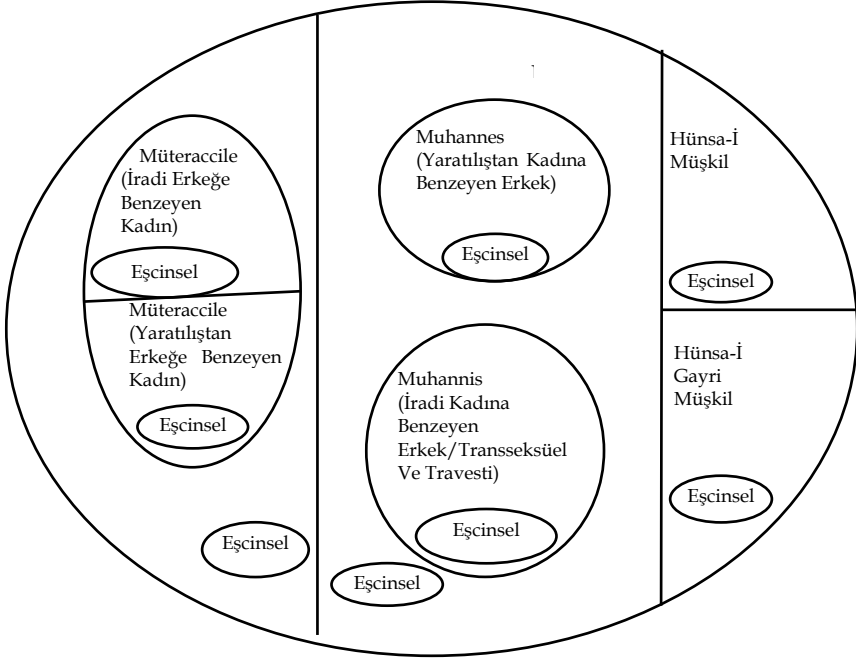
Karşı cinse iradi olarak benzemeye çalışanlar (muhannis /müteraccile / transseksüel ve travestiler) da iradi olmadan doğuştan benzeyenler (muhannes/müteraccile) de ibadet, tesettür, halvet, ihtilat, kefen, cenaze namazı, evlilik, miras gibi konularda doğuştan var olan cinsiyete göre muamele görüp hükümlere tabii olur.

Fakat çeşitli sebeplerle normal olanın dışında bir hastalık/sakatlık olarak anatomik olarak cinsiyeti belirsiz insanların dünyaya gelmesi de vaki olmuştur. Bu durumda olanlara hünsâ (hermafrodit, intersex ve erdişi) denmiş ve bunlarla ilgili özel farklı, fikhî hükümler belirlenmiştir.

Klasik kaynaklardan; hünsâ ve muhannes kavramlarının tanımları, çeşitli meselelerde verilen hükümler ve bu hükümlerin dayandığı delillerde; homoseksüel kavramının tanımı ise bu işi yapan kişiye verilecek cezalar ve onların delilleri konularında yer almıştır. Transseksüel ve travesti kavramlarının ise bu isimlerle kaynaklarda geçmediği tespit edilmiştir. Ama bu kavramlara klasik kaynaklarda geçen muhannes/muhannis ve müteraccile kavramlarının denk geldiği görülmüştür. Hadislerde muhannesin ve müteraccilenin ne demek olduğu, bu kimselere lanet edildiği ve bunların tecrit edildiği geçmiştir. Klasik fıkıh kitaplarında hünsaya hemen hemen her konuda, homoseksüele ta'zir ve had konularında, muhannese ise ta'zir, kazf, kadına bakma, ihtilat, imamlık konularında çok kısa değinilmiştir. Müteraccile hakkında ise her hangi bir hüküm zikredilmemiştir. Günümüzde muhannes hakkında el-Mevsû'atü'l-fıkhîyye' deki ansiklopedi maddesi hariç bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ama hünsâ ve homoseksüel hakkında daha çok çalışmaların olduğu görülmüştür. Dolayısıyla konuyla ilgili başka yeni çalışmalar yapılabilir. Çalışmanın makale sınırları dışına çıkmamak için hükümler ayrı ayrı başlıklarla ayrıntılı verilmemiş, mezhep görüşlerine karışık değinilmiştir. Yeni çalışmalar, belli bir konuda (sadece ibadetler veya muamelat ya da cezalarda) ya da belli bir mezhepte ele alınabilir. Konunun daha iyi anlaşılması için insanlar cinsiyet açısından şu şekilde sınıflandırılabilir ve buna göre

de hükümleri verilebilir. Bu tablo insanların cinsiyetlerine göre gruplarını göstermek amaçlı hazırlanmıştır, gruplandırmada oranlama doğru değildir.

İNSAN



KAYNAKÇA

- Abdulfâki, Muhammed Fuad (ö. 1388/1968). *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'an'i'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855). *el-Müsned*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmet Çelikkol. "Cinsel Bozukluklar". Erişim: 18 Haziran 2015. <http://www.celikkol.org/cinsel.htm>.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington DC. 1952.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 2nd Edition. Washington DC. 1968.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 3rd Edition. Washington DC. 1980.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 3rd Edition. Revised. Washington DC. 1987.

- American Psychiatric Association. Homosexuality: Findings derived from 15 years of clinical research. *American Journal of Psychiatry* 130: 1212-1213. Socarides 1973.
- American Psychiatric Association. "Position Statement On Homosexuality And Civil Rights." *American Journal of Psychiatry* 131: 497. 1974.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *Psikiyatride Hastalıkların Tanımlanması Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı*. (DSM-IV-TR). Trc. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: y.y., 2007.
- Ankara Psikiyatri. "Başlıca Psikiyatrik Bozukluklar". Erişim: 18 Haziran 2015. <http://ankarapsikiyatri.net/hastaliklar.html>.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384). *el-İnâye ale'l-Hidâye*. 15 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *et-Ta'zîr fi'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü'l-halîcî'l-Arabî, 1988.
- Beiber, Irving. "Homosexuality- An Adaptive Consequence Of Disorder İn Psychosexual Development". *American Journal of Psychiatry* 130 (1973): 1209-1211.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Mısır: y.y., 1344/1925.
- Bezvâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim (ö. 256/869). *el-Câmiu's-saħîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (ö. 1051/1641). *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*. Thk. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1402/1981.
- Bursa Psikiyatri. Erişim: 2 Haziran 2015. <http://www.bursapsikiyatri.com/makale.php?id=261>.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed (ö. 1221/1806). *Tuħfetü'l-ħabîb 'alâ şerħi'l-ħaħîb*. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1996.
- Cemel, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî (ö. 1204/1790). *ħaşıyetü'l-Cemel 'alâ şerħi'l-Menhec*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *Aħkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık Gamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1405/1984.
- Childs, J.M. "Transsexualism: Some Theological And Ethical Perspectives". *A Journal of Theology* 48/1 (2009): 30- 41.

- Cinsel Sağlık Bilgileri. “Travestizm Nedir”. Erişim 17 Haziran 2015. <http://www.cinselsaglikbilgileri.com/travestizm-nedir>.
- Cohen-Kettenis PT and Pfafflin F. “The DSM Diagnostic Criteria For Gender Identity Disorder In Adolescents And Adults”. *Archives of Sexual Behavior* 39/2 (April 2010): 499-513.
- Conger, Jhon J. “Proceedings of the American Psychological Association, Incorporated, for the Year 1974: Minutes of the Annual Meeting of the Council of Representatives”. *American Psychologist* 30/6 (1975): 620-651.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî (ö. 816/1413). “el-Hünsâ”. *et-Ta’rifât*. 327-328. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1410/1989.
- Çalışkan, İbrahim. “İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ankara 1992.
- Çeker, Orhan. “Hünsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 491-492. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995). *Sünenü’ d-Dârekuṭnî*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1966.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslîm Tercüme ve Şerhi*, 10 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Derdîr, Ebû’l Berakat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201/1786). *eş-Şerhu’ş-şagîr ‘alâ Aḳrebi’l-mesâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-maarif, ts.
- Desûki, Muhammed b. Ahmed (ö. 1230/1815). *Hâşiye ‘ale’ş-Şerhi’l-kebîr li’ d-Derdîr ‘alâ el-Muhtaşari’l-İmâm Halîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.
- District Branch Urges Revised Labeling For Homosexuality. *Psychiatric News*. (21 March): 1.
- Duman, Hilâl. “İslâm Hukukunda Hünsâ”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002): 295-318.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889). *Sünenü Ebi Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Emîr San’ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellah İsmâîl (ö. 1182/1768). *Sübülü’s-selâm şerhi Bulûğu’l-merâm*. Beyrut: y.y., 1379/1959.
- Erdoğan, Mehmet. “Hünsâ”. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 163-164. İstanbul: Rağbet Yayınevi, 1988.
- Erdoğan, Mehmet. “Muhannes”. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 391-392. İstanbul: Rağbet Yayınevi, 1988.
- Glasscote. “Homosexuality Issue-Disorder or Life Style?.” *Psychiatric News* (June 20): 3, 27.

- Graunberg, Forevord. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 2nd Edition. Washington DC. American Psychiatric Association (1968): 7-10.
- Haber 7. “Eşcinsellik”. Erişim: 6 Haziran 2015. <http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-nevzat-tarhan/403218-escinsellik-kazikli-voyvoda-ve-siddet>.
- Harâşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî (ö. 1101/1690). *Şerhu Muhtaşaru Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Hastane. “Eşcinsellik Bir Hastalık Değil Tercihtir”. Erişim: 10 Haziran 2015. <http://www.hastane.com.tr/saglik/escinsellik-bir-hastalik-degil-tercihtir.html>. (“Eşcinsellik Kader Değildir” adında kitabı bulunan CİSED Genel Başkanı Dr. A. Cem Keçe)
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî (ö. 954/1547). *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtaşaru Halil*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1977.
- Hayrettin Karaman, “Hadisler de Eşcinselliğe İzin Vermiyor”, Erişim: 19 Haziran 2015, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0431.htm>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer Abdiazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. İstanbul: Karaman Yayınları, 1984.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. (ö. 463/1071). *el-İstizkârü'l-Câmi 'li-mezâhibi fuçahâ 'il-emşâr ve 'ulemâ 'il-aqtâr*. Thk. Salim Muhammed Atâ-Muhammed Alî Muavvid. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Cüzeyy, Ebül-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340). *el-Kavâninü'l-ahkâmi'ş-şerîyye ve mesâilü'l-fıkhıyye*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Hübeyre eş-Şeybani, Ebül-Muzaffer Avnüddin Yahyâ b. Muhammed (ö. 560/1164). *İhtilâfü'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkuhum*. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî (ö. 751/1350). *Zâdü'l-me'âd*. Thk. Şuayb Arnavut - Abdülkadir Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1407/1987.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî (ö. 774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1980.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebül-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed (ö. 682/1283). *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223). *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405/1984.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886). *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). "hns". *Lisânü'l-'Arab*. 2: 138-139. 15 cilt. Beyrut: y.y., 1990.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni (ö. 763/1460). *Kitâbü'l-Fürû'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1562). *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. 7 Cilt. Mısır: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328). *Mecmû'u' fetâvâ*. Thk. İbn Kasım el-Asımî en-Necdî. 37 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457). *Fethü'l-ğadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbrahim Halebî, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 1078/1667). *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1409/1989.
- Jenner CO. "Transsexual Primary Care". *Journal Of The American Academy Of Nurse Practitioners*. 2010.
- Jesse Bering. "The Third Gender". *Scientific American Mind* 21/2 (May/June 2010).
- Kadın Cinselliği. *Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği*. Bilgilendirme Dosyası-5.
- Kadızüde Şemsüddîn Ahmed (ö. 988/1580)]. "Netâ'icü'l-efkar fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr" (Tekmile şerhi Fethü'l-ğadîr). *Fethü'l-ğadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs-Kuneybi Hâmid Sâdık. "Hünsâ". *Mu'cemu'l-luğati'l-fukahâ'*. 201-202. Beyrut: y.y., 1985.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî (ö. 684/1285). *ez-Zahîre*. Nşr. Muhammed Hacı. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garb, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihat*. Ankara: İFAV Yayınları, 1996.
- Kasânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes'udi'l-Hanefî (ö. 587/1191). *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Komisyon. "Hünsâ". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 20: 22-23. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, 1990.
- Komisyon. "Muhannes". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 36: 262-267. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, 1990.

- Kur'an Meali. "Nur Suresi 31. ayeti Türkçe Kur'an Mealleri". Erişim: 22 Eylül 2015. http://www.kuranmeali.org/24/nur_suresi/31.ayet/kurani_kerim_mealler_i.aspx.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay Lesbian and Transgender Muslims*. Oxford 2010.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi (ö. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebir*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Merdâvi, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed (ö. 885/1480). *el-İnşâf*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Merginânî, Ali b. Ebû Bekr (ö. 593/1197). *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1970.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecduddîn Abdullah b. Mahmûd (ö. 683/1284). *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî (ö. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Ahmet Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Müslîm, Ebü'l-Hüseyn Müslîm b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1417/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. 8 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî. 1405/1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Riyâzü's-sâlihîn*. Tercüme ve Şerh: M. Yaşar Kandemir - İsmail Lütfi Çakan - Raşit Küçük. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Şahîhi Müslim*. 18. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (ö. 676/1277). *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1996.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016): 1-31.
- Öztürel, Adnan. "Transeksüalizm ve Hermafrodizimde Yasal, Tıpsal ve Adli Tıp Problemleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/ 1 (1980): 461-468.
- Psikoyorum Tv. "Modernizm ve Cinsel Kimlik". Erişim: 10 Temmuz 2015. <http://www.psikoyorum.tv/modernizm-ve-cinsel-kimlik-2396.html>.

- Razî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (ö. 666/1268). “hns”. *Muhtârü’ş-Şihâh*. Thk. Mahmûd Hâtır. 80-81. Beyrut: Mek-tebe Lübnan.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Misrî (ö. 1004/1596). *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1405/1984.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî en-Nisâbûrî (ö. 427/1035). *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*. Thk. İmam Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru ihyai’t-türâsi, 1422/2002.
- Sabık, Seyyid. *Fikhü’s-sünne*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1412/1992.
- Sadîk, es-Seyyid Muhammed (ö. 1307/1889). *Hasenü’l-üsve*. Beyrut: y.y., 1406/1985.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854). *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Sayed Sikandar Shah Haneef. “Sex Reassignment in Islamic Law: The Dilemma of Transsexuals”. *International Journal of Business, Humanities and Technology* 1/1 (July 2011): 98-107.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *el-Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.
- Socarides, C.W. “Homosexuality: Findings Derived From 15 Years Of Clinical Research.” *American Journal of Psychiatry* 130 (1973): 1212-1213.
- Spitzer, R. L. “Proposal About Homosexuality And The American Psychiatric Assosiation Nomenclature”. *American Journal of Psychiatry* 130 (1973): 1214-1216.
- Sugdî, Ebü’l-Hasen (Hüseyn) Rüknüislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 461/1068). *en-Nutef fi’l-fetâvâ*. Thk. Selâhaddin Abdullatif en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1404/1984
- Şevkanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834). *Neylü’l-evtâr şerhu Münteke’l-ahbâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-cil, 1973.
- Şeyhizâde Damad, Abdurrahman Gelibolulu (ö. 1078/1667). *Mecma’u’l-enhur fi şerhi Mülteka’l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiiye, 1419/1998.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahirî (ö. 977/1570). *Mugni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî (ö. 1158/1745). “Hünsa”. *Keşşâfü istilahâti’l-fünûn ve’l-ulûm*. 1: 406-407. 2 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.

- “Textbook of Homosexuality and Mental Health”. Ed. Cabaj, R.P. and Stein, T.S. American Psychiatric Press, Inc. Washington, DC, London, England (1996): 17-29.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali (ö. 1004/1595). “Tekmiletü'l-Bahrü'r-râik”. *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzü'd-dekâ'îk*. 8. Cilt. Mısır: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Türkiye LGBTİ Birliği. “Transseksüel Nedir, Ne Değildir?”. Erişim: 29 Haziran 2015. <http://lgbti.org/transeksuel-nedir-ne-degildir/>.
- Vikipedi. “Hemafroditlik”. Erişim: 28 Mayıs 2015. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Hemafroditlik>.
- Wikipedia. “Transseksüellik”. Erişim: 17 Haziran 2015. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Transseksüellik>.
- Yaşaroğlu, Kamil. “Livâta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 198-199. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Hünsâ”. *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 2: 301-302. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*. 4 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyî (ö. 1205/1791). “Muhannes”. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. 5: 158-159. b.y.: Dâru'l-hidaye, ts.
- Zekerîyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520). *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2000.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî (ö. 743/1343). *Tebyînü'l-hakâ'îk şerhu Kenzü'd-dekâ'îk*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-İslâmî, 1313/1895.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1996.

İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları

Disagreements of Two Zâhirî Imams Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm About
Fiqh of Worships

Mustafa TÜRKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law, Denizli, Turkey
mturkan@pau.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8908-3230

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.519891

Atf / Citation: Türkan, Mustafa. "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın
İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları / Disagreements of Two Zâhirî Imams Dâwûd
al-Zâhirî and Ibn Hazm About Fiqh of Worships". *ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi /
journal of ilâhiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 235-258.
doi: 10.29288/ilted.519891

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Zâhiri mezhebi, İslam hukuk tarihinde önemli izler bırakan bir mezheptir. Zâhirîlerin tipik özelliği; hüküm istinbatında nassların zâhirini esas almak, kıyas ve istihsan gibi re'ye dayalı yöntemleri kullanmamaktır. Mezhebin ismi öne çıkan iki imamından biri, mezhebin kurucusu figürü Dâvûd ez-Zâhirî, diğeri ise ünü mezhep imamının da önüne geçen mezhebin sistemleştiricisi İbn Hazm'dır. Bu çalışmada Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm arasındaki ibâdetler fıkhına dair ihtilaflara değinilmiştir. Bu minvalde mevcut kaynaklardaki bilgilerden hareketle on sekiz meselede ihtilaf tespit edilmiştir. Söz konusu ihtilafların temel sebeplerini rivayetlerden ve yorum şekliinden kaynaklanan sebepler olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, İbâdet, Zâhiri Mezhebi, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm, Disagreements.*

Abstract

Zâhiri school is a school which has important traces in the history of Islamic law. Considering the literal meaning of the Qur'anic and prophetic texts and not to use jurisprudential analogy (qiyas) and istihsan etc. That are methods based on re'y to constitute judgment are typical feature of Zâhirîtes. One of the two important imams of the sect is the figure of the founder of the sect, Dâwûd al-Zâhirî, and the other one is Ibn Hazm, the systemizer of the denomination, which takes the bigger fame of the denomination. In this study, the disputes in the fiqh of worships issues between Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm are mentioned. In this manner, eighteen issues were identified in relation to the information available in the available sources. It is possible to collect the main reasons of these Disagreements in two headings: narrations and reasons arising from the interpretation.

Keywords: *Fiqh, Worship, School of Zâhiriyya, Dâwûd al-Zâhirî, Ibn Hazm, Disagreement.*

Extended Summary

None of the works of Dâwûd al-Zâhiri reflecting his views on usul al-fiqh and furu al-fiqh have reached to the present day. For this reason, in most of the studies on Zâhiri school, the views of Ibn Hazm are shown as if they belonged to all of the Zâhirites. However, there exist partial differences in the usul al-fiqh of the two Islamic scholars, as opposed to what is believed, and several controversies appear especially in furu al-fiqh. In this study, the disagreements in the field of worship between the two imams are examined. Accordingly:

While Dâwûd claims that sleeping without lying down will not break the ablution, Ibn Hazm suggests that any form of sleeping in and out of prayer breaks the ablution. While the funeral washer does not need to have gusl according to Dâwûd, Ibn Hazm bears the opposite view. The excretion and urine of all animals, whether religiously edible or not, are clean according to Dâwûd, whereas Ibn Hazm suggests that excretion and urine of all animals, whether religiously edible or not, are dirty and that these cannot be used for cleaning other than states of obligation. According to Dâwûd, the person who performs prayer with tayammum for lack of water can keep performing the prayer even if he sees water during the prayer. Neither the tayammum nor the prayer of that person becomes void. Ibn Hazm, on the other hand, thinks differently from Dâwûd in this matter and claims that the tayammum of a person who finds water before or after the prayer will become void. According to Dâwûd, the prayer of a person who forgets to cover his awrah is valid. But if he leaves them naked deliberately, his prayer will be void. According to Ibn Hazm, if any of the prerequisites and conditions of the prayer is not fulfilled, even by omission, the prayer becomes void. Thus, according to Ibn Hazm, the prayer is void if one of the awrah organs are uncovered, whether deliberately or by omission. According to Dâwûd, the orison of Subhanaka is mustahab to recite at the onset of the prayer whereas Ibn Hazm suggests that verses 79 and 162 of the Surah al-An'am is mushatab. Dâwûd suggests that when the imam recites the Surah al-Fatiha manifestly, the jamaat will not recite, but when the imam recites it silently the jamaat shall recite as well. According to Ibn Hazm, on the other hand, it is obligatory to recite the Surah Fatiha in each section of the salah pray-

er regardless of how the imam recites it. According to Dâwûd, it is possible for the person who interrupted the prayer because his ablution was broken to resume his prayer after renewing his ablution, Ibn Hazm states that he has to start over the prayer in that situation. According to Dâwûd, prayers can only be reduced in the voyages conducted for Pilgrimage, Umrah and Jihad. Ibn Hazm, on the other hand, states that it is obligatory to reduce the prayers of zuhr, asr and isha to two-rakahs during all voyages regardless of the purpose. Dâwûd states that zakat should be paid for all kinds of crops, fruits and the straw grown in the soil. Whereas Ibn Hazm asserts that zakat is obligatory for only eight types of property (golden, silver, wheat, barley, dates, camels, cattle and sheep). Dâwûd, suggests that if one's goods that reach to the zakat threshold are first get out of his disposal due to reasons such as theft, extortion etc. and then return in his disposal, he has to pay the zakat of the previous years when the goods were out of his disposal. According to Ibn Hazm, though, stolen or extorted properties only subject to zakat one lunar year after being returned into the disposal of the owner. The owner of a property cannot be held responsible for the zakat of the previous years when the goods were not under his disposal. According to Dâwûd, the slave should pay his own fitr zakat by himself, but Ibn Hazm claims that the fitr zakat of all slaves, whether Muslim or non-Muslim, should be paid by their masters. According to Dâwûd, a person who do not intend for fasting on the first night of Ramadan cannot start fasting if he learns in the morning that the crescent was actually seen. Because, the intention for fasting should be made before dawn. Ibn Hazm, on the other hand, states that a person in such a situation can fast throughout the rest of the day by making intention. Dâwûd, asserts that one who rejects the religion after performing pilgrimage and umrah and then becomes Muslim again should do over his pilgrimage and umrah. Ibn Hazm states that the person in this situation does not need to do over the pilgrimage and umrah. Two opinions were cited from Dâwûd with respect to the flesh of animals that are slaughtered without mentioning Allah's name by omission. According to the reference by Ibn Hazm, Dâwûd and some of his companions consider consuming such a flesh produced without mentioning Allah's name by omission to be makrooh. According to the references by Mâverdî, Nawawî and Kurtubî, he considered such flesh as forbidden and Ibn Hazm agrees with this opinion. While Dâwûd contends that the first prey of an animal with which it gains the quality of predator cannot be eaten, Ibn Hazm bears the opposite view. Dâwûd claims that the perjurer does not need to pay expiation while Ibn Hazm thinks that expiation is necessary for a person in this situation. Dâwûd states that one who oaths on a certain matter, but decides to break his oath later should not pay the expiation before breaking his oath. Even if it is paid, this does not take on the redemption that is obligatory. Ibn Hazm agrees with Dâwûd regarding the fact that a legal process cannot be performed before its due time. However, perjury expiation is an exception for this principle. That is, one who wants to break his oath can pay the expiation before breaking it.

GİRİŞ

Sözlükte ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek ve karşı gelmek gibi anlamları bulunan ihtilaf kelimesi terim açısından söz ve davranış itibarıyla birinin tuttuğu yolun dışında başka bir yol tutmaktır.¹ Bu çalışmada ihtilaf kelimesinden fikhî meselelerdeki görüş ayrılıkları kastedilmektedir. İslam bilginlerinin çoğunluğu itikadi meselelerde ihtilafı hoş karşılamasa da amele ilişkin sahada ihtilafın bulunmasına müsamaha göstermişlerdir. Sözelimi Hattâbî (ö. 388/998) ihtilafı üç grupta değerlendirir. Onun betimlemesine göre Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili ihtilaf yasaklanmıştır ve küfre götürür. Allah'ın sıfatları ve iradesindeki ihtilaf bid'attir. Fürû meselelerdeki ihtilaf ise Allah Teâlâ'nın bu ümmetin ulemasına

¹ Şükrü Özen, "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 21: 565.

kıldığı genişlik ve lütuftur.² Nitekim sahâbe döneminden itibaren fıkıh bilginleri arasında ihtilaflar tezahür etmiştir. Bu anlamda herhangi bir fıkıh mezhebi içerisinde ihtilafın bulunması tabii olduğu gibi Zâhirî mezhebinde de normal bir durumdur. Fakat Zâhirî mezhebini usûlî görüşleri açısından diğerlerinden ayıran önemli bir fark bulunmaktadır. Sair mezheplerde kıyas, istislah ve istihsan gibi re'ye dayalı hüküm istinbat yöntemlerinden en az biri benimsendiği halde zâhirîler zannî sonuçlara ulaştıracak yöntemlere şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu anlamda zâhirîler hükümlerin tespitinde insan faktörünü en aza indirerek nesnelliği hedefledikleri için her fûrû-ı fıkıh meselede onların aynı hükmü vermesi beklenebilir. Fakat hakikat öyle olmayıp mezhep içerisinde ihtilaflar zuhur etmiştir. İşte bu çalışmada Zâhirî mezhebinin kurucu imamı Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile mezhebin kurumsal hüviyet kazanmasında etkin rol alan ve ünü mezhep imamının da ötesine geçen İbn Hazm (ö. 456/1064) arasındaki ibâdetler fikhına dair ihtilafların tespiti ve mümkün olduğu ölçüde sebepleri irdelenmeye çalışılacaktır.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûl ve fûrû-ı fıkha dair görüşlerini yansıtan eserlerinin hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple Zâhirî mezhebiyle ilgili yapılan çalışmaların çoğunda İbn Hazm'ın görüşleri zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi yansıtılmaktadır. Hâlbuki zannedildiğinin aksine iki imamın usûllerinde kısmi farklar bulunmakta, özellikle de fer'î meselelerde birçok ihtilaf dikkat çekmektedir. Bu çalışmadaki en önemli hedefimiz iki imam arasındaki görüş ayrılıklarını tespit ederek aslında İbn Hazm'ın tüm zâhirîleri temsil etmediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Şunu peşinen belirtmeliyiz ki aşağıda zikredilecek örneklerdeki ihtilaflar muhtemelen iki imam arasındaki ihtilafların tamamını kapsamamaktadır. Zira aktarılacak bilgiler, mevcut eserlerdeki sınırlı nakiller taranarak elde edilmiştir. Zannımızca Dâvûd'un eserleri günümüze ulaşsaydı burada zikredilecek meselelerden çok daha fazla ihtilaf bulunabilirdi.

Bu çalışma ibadetlerle sınırlı olmakla birlikte hükümlerin tespitini sağlayan usûl anlayışlarında farklar olduğu tespitinde bulunabilmek için onların usûllerine kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır. Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın usûllerinde nasslar çok önemli bir konumda bulunmaktadır. Onlara göre itaatin gerekliliği bakımından Kur'an ile Hz. Peygamber'den (sav) muttasıl bir senetle gelen sahih sünnet arasında fark yoktur.³ Dâvûd ve İbn Hazm, şer'î-amelî hükümlerin nassların zâhirî/lafzî ve hakîkî manasına uygun biçimde istinbat edilebileceğini düşündüklerinden her daim bu anlayışa bağlı kalmaya çalışmışlardır.⁴ İki

² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lamü'l-ḥadîṣ fi şerḥi şaḥîḥi'l-Buḥârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âli Sûd (b.y.: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1: 221.

³ Abdulmecid Mahmûd Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde aşḥâbi'l-ḥadîṣ fi'l-karni's-sâliṣi'l-hicrî* (b.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 365; Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 77.

⁴ Ebu'l-Meânî Rukneddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbu't-telḥîs fi uşûli'l-Fikh*, thk. Abdullah Cûlim en-Nebâli - Beşir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.),

imam da âdil ravilerce senesinde inkıta bulunmaksızın Hz. Peygamber'e isnat edilen haberlere -ki haber-i vahid de bu kapsamdadır- ittibanın vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁵ Onlar dönemsel olarak sadece sahâbe icma'ını kabul etmekte ve usûldeki kat'ilik vurgularından ötürü sahâbeden sonraki nesillerin icma' iddialarını reddetmektedirler.⁶ İki imam da herhangi bir meseleyle ilgili kitap, sünnet veya sahâbe icma'ında bir delil bulunması halinde onunla hükmetmişler, aksi halde "delil" ismini verdikleri bir delâlet yöntemiyle meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. İbn Hazm'ın "delil" ismini verdiği yöntemiyle ilgili kendi eserlerinde ayrıntılı bilgi mevcut olmakla birlikte Dâvûd'un "delil"den neyi kastettiği literatürde kapalı kalmıştır. İbn Hazm'ın "delil" yöntemi temel akıl ve mantık kurallarının işletildiği, icma' ve nasslardan elde edilen bir yöntemdir.⁷ Dâvûd'un "delil" yöntemi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla nassların mantûkuyla temas etmediği durumlarda meseleyi önce illet-i mansûsa sonra mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe ile çözmektir. Şayet bu delâlet şekilleriyle de meselenin hükmüne ulaşılamazsa istishâbu'l-hâl ile hüküm tespitinde bulunmaktır. Bu minvalde Dâvûd'un delil yöntemi yukarıda sayılan dört delâlet çeşidinin sırasıyla bir araya getirmesinden ibarettir.⁸ Son tahlilde Dâvûd, hüküm istinbatında mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefenin delâletini kabul ettiği halde İbn Hazm, bunları reddetmektedir.⁹ Kıyas¹⁰ ve istihsan gibi re'ye dayalı yöntemler ise ikisine de göre geçerli değildir.¹¹ Görüldüğü üzere iki imamın usûl anlayışları çoğu konuda örtüştüğü halde hüküm istinbatında kullandıkları "delil" yönteminin ayrıntılarında farklı bakış açıları müşahede edilmektedir.

Şimdi de iki imam arasında tespit edebildiğimiz ibâdetler fıkhına dair ihtilafları ortaya koymaya çalışalım.

3: 195; Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 95.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm el-Endülüsi el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 1: 108, 119.

⁶ Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2: 27; İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 147-148.

⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, 5: 105.

⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Türkan, "Dâvûd ez-Zâhiri'nin Usûlüne Has Yöntüyle Delil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Haziran 2017): 113-133.

⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, 7: 2, 57-58.

¹⁰ Kıyas şer'î ve akli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Hazm, zanni sonuca ulaştıran şer'î kıyası reddetmiş ve fakat öncüllerden hareketle kesin sonuca ulaştıran akli kıyası kabul etmiştir. Hatta akli (mantıkî) kıyasla ilgili olarak *et-Taqrîb li-haddi'l-manûk* adıyla bir kitabı bulunan İbn Hazm, bu kitabında akli kıyası fikhî örneklere uygulayarak yazmıştır.

¹¹ İbn Hazm, *İhkâm*, 8:76-77; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzi (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi 1996), 1: 448; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzi, *et-Tebsıra fi usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Haytû (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403), 424.

1. UYKUNUN ABDESTE ETKİSİ

Dâvûd ez-Zâhirî yatarak uyumanın dışındaki uykunun abdesti bozmayacağını söyler.¹² İbn Hazm uyku durumunda abdestin bozulması meselesinde Dâvûd'dan farklı düşünmekte ve namazda veya namaz dışında her şekliyle uykunun abdesti bozacağını belirtmektedir.¹³ Dâvûd'un görüşü şu rivayetlerle temellendirilir: İbn Abbas'ın haberine göre Hz. Peygamber (sav) uyuduktan sonra abdest almadan namaz kılmış ve şöyle buyurmuştur: "Abdest ancak yatarak uyumaktan dolayı vardır. Çünkü kişi yattığı zaman eklemleri gevşer."¹⁴ Huzeyfe b. el-Yemânî'den şu olay rivayet edilmiştir: "Ben mescitte oturarak uyukluyordum. Hz. Peygamber'e (sav) yanaşım ve bundan dolayı abdest almam gerekir mi? diye sordum. O, 'Hayır, ancak yan üzere yatarsan (o zaman) abdest gerekir.' buyurdu."¹⁵ Hz. Ömer (ra) "Kim yanı üzerine yatarsa abdest alsın."¹⁶ demiştir. İbn Hazm, bu rivayetlerin hepsini zayıf oldukları gerekçesiyle reddeder.¹⁷ İbn Hazm, yine Dâvûd'un görüşünün ispatı sadedinde getirilen ve sahih olan iki hadisten bahseder. Bunlardan birincisi; İbn Ömer'den gelen şu rivayettir: "Hz. Peygamber (sav) namazı geciktirdi, insanlar uyudu. Sonra uyandılar ve tekrar uyudular. Sonra uyandılar ve Hz. Ömer geldi ve 'Namaz ey Allah'ın Rasulü!' dedi. (Akabinde) namaz kıldılar. (İbn Ömer) onların abdest aldığını söylemedi."¹⁸ İkinci hadis; Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmiştir: "Namaz kılındı ve Hz. Peygamber (sav) iki adamla konuşmaya başladı. Onların konuşması bitmeden ashâbı uyudu. Daha sonra Hz. Peygamber gelerek onlara namaz kıldırıldı."¹⁹ İbn Hazm, hadislerde uyuyanların yatarak mı, oturarak mı uyuduklarına dair bilgi bulunmadığı, ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) sahâbenin uyuduğundan haberdar olup, onların bu şekilde namaz kılmalarına müsamaha gösterdiği şeklinde bir kayıt yer almadığı gerekçesiyle bu rivayetlerin Dâvûd'un görüşüne mesnet teşkil etmeyeceğini belirtir.²⁰ İbn Hazm'ın görüşünün delili de şu rivayetlerdir: "Hz. Peygamber (sav) seferdeyken cünüplük hariç mestlerimizi çıkarmadan -büyük abdest, küçük abdest ve uykudan dolayı- üç gün üç gece mesh

¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*, thk. Muhammed Münir ed-Dimeşki (Mısır: İdâretü't-Ṭibâ'ati'l-Münira, 1347-1352), 1: 224; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerḥu'l-mühezzeb (es-Sübki ve el-Muti'î'nin ikmalleriyle birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 2: 18.

¹³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 222.

¹⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü ebî Dâvûd*, tsh. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1424), "Tahâret", 79; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, ts), "Tahâret", 57.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1344), 1: 121.

¹⁶ Beyhaki, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 119.

¹⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 226.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkîn-Necâh, ts), "Mevâkîtu's-şalât", 24.

¹⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, 1998), "Ḥayz", 124.

²⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 228-229.

edebileceğimizi ifade ederdi.”²¹ Bu rivayet idrar, dışkı ve uykunun abdesti bozduğuna yönelik delildir. Rivayette uyku umumi olarak gelmiş, uykunun miktarı ve şekliyle ilgili bir durumdan da bahsedilmemiştir. Dolayısıyla şekli ne olursa olsun uyku abdesti bozar.²²

İki imamın da görüşleri incelendiğinde aslında bakış açıları benzer olmakla birlikte farklı sonuçlara gittiklerini müşahede etmekteyiz. Zira ikisinin usûllerinde de umumun, kapsamına giren tüm fertlerine delaleti kat'î olup ancak bir delille tahsise uğrayabilir.²³ Şu kadarı var ki Dâvûd, yukarıda zikredilen rivayetlerden dolayı her şekildeki uykunun değil de sadece yatarak uyumanın abdesti bozacağını belirterek uyku lafzını tahsis etmiş ve sadece yatarak uyuma durumuyla sınırlandırmıştır. İbn Hazm ise Dâvûd'un esas aldığı rivayetleri zayıf kabul ettiği için lafzın umumuyla hükme ulaşmış ve tüm şekilleriyle uykunun abdesti bozacağını ifade etmiştir. Yani imamlar arasında bu meselede usûli bir fark bulunmayıp, hadisin sihhatinin ve manasının değerlendirilmesiyle ilgili ihtilaf bulunmaktadır.

2. CENAZE YIKAYANIN GUSLETMESİ

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre cenaze yıkayanın gusletmesi gerekmez.²⁴ Bu görüşün delili, Ebû Said el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den (sav) rivayet ettiği: “Su (gusül), ancak sudan (meni) dolaydır.”²⁵ hadisidir. Bu hadise göre gusül sadece meniden dolayı farzdır. İbn Hazm ise cenaze yıkayanın, cesede su dökenin, cesedi ovalayanın gusletmesinin farz olduğunu belirtir. Bu görüşün delili şu hadistir: “Kim cenazeyi yıkarsa gusletsin. Kim de taşırırsa abdest alsın.”²⁶ İbn Hazm, “Su ancak sudan dolaydır.” hadisine Hz. Peygamber'in (sav) cenaze yıkamayı ve inzal olmadan cima'yı da eklediğini belirtir. O, Hz. Peygamber'in (sav) sözüne uymanın farz olduğunu gerekçe göstererek Dâvûd'un bu meseledeki görüşünün muteber olduğunu belirtir.²⁷

Bu meselede iki imam arasındaki ihtilafın temel sebebi cenaze yıkayana guslün gerekliliği hususunda tezahür etmektedir. Her iki imam da meniden dolayı guslün gerekli görmekte birlikte İbn Hazm, cenaze yıkamayı da guslün vücubiyeti için bir etken saymaktadır. Zira onun görüşünü dayandırdığı bir rivayet bulunmaktadır. Dâvûd'un bu meselede farklı düşünmesi muhtemelen ilgili hadise vâkıf olmaması sebebiyledir. Zira yukarıda onların usûllerini özetlerken de zikrettiğimiz üzere Dâvûd, haber-i vahid de olsa Hz. Peygamber'e isnat edilen haberlerin kat'î ilim

²¹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (Hâfız Celâleddin es-Suyûtî şerhi ve İmâm es-Sindî hâşiyesi ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), “Tahâret”, 98.

²² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 223.

²³ İbn Hazm, *İḥkâm*, 3:127 vd. Ayrıca bk. Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhiri Örneği-* (Ankara: Sonçağ yayınları, 2015), 180-189.

²⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 24.

²⁵ Müslim, “Ḥayz”, 81; Nesâî, “Tahâret”, 132.

²⁶ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39; Beyhaki, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 303.

²⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 24.

ifade edeceğini düşünmektedir. Binaenaleyh o, hadisten haberdar olsaydı İbn Hazm'la aynı doğrultuda fetva verebilirdi. Dolayısıyla buradaki ihtilafın gerekçesinin usûl ihtilafından ziyade ilgili habere vukufiyetle ilgisi olmalıdır.

3. İNSAN VE HAYVANLARIN İDRAR VE DIŞKISININ NECİSLİĞİ

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre ister eti yensin ister yenmesin tüm hayvanların bevları ve dışkıları tâhirdir. Çünkü bir şeyin haram veya necis sayılabilmesi için hakkında nass bulunması gerekir. Hâlbuki hayvanların idrar ve dışkılarının necisliği ile ilgili nass ve icma' yoktur.²⁸ Dâvûd'un bu görüşünün delili şu naslardır: Enes b. Mâlik tarafından rivayet edilmiştir ki; "Ukl ve Ureynden (kabile ismi) bazı insanlar Medine'ye Hz. Peygamber'in (sav) yanına geldiler. İslam'a (girdiklerini) söylediler. Daha sonra da Medine'nin havasını sağlıklarına uygun bulmadıkları için Medine'de kalmak istemediklerini belirttiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), onlara; zekât develeri ve çobanının bulunduğu yere gitmelerini, o develerin içine girip onların sütlerinden ve idrarlarından içmelerini emretti."²⁹ Yine Enes tarafından Peygamber efendimizin şu uygulaması rivayet edilmiştir: "Hz Peygamber (sav) Medine'de koyunların ağılında iken namaz vakti geldi ve orada namaz kıldı."³⁰ İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre müşriklerden biri Hz. Peygamber (sav) Kâbe'de namaz kılarken, onun sırtına deve işkembesi koymuştur.³¹ İbn Ömer'den şu söz nakledilmiştir: "Ben Rasûlullah (sav) zamanında bekâr bir genç idim ve mescitte gecelerdim. Köpekler mescide girerler, çıkarlar, bevl ederler, (sahâbiler de) bundan dolayı hiç bir şey (su vb.) dökmezlerdi."³² Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) insanlara idrar içmelerini tavsiye etmesi, hayvan idrar ve dışkısı olan yerde namaz kılması gibi ifadeler, Dâvûd'a göre tüm hayvanların idrar ve dışkılarının şer'an tâhir olduğuna delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) necis bir şeyin kullanımını tavsiye etmesi ve özellikle necaset bulunan yerlerde namaz kılması söz konusu olamaz.

İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan farklı bir görüşe vararak eti yenen ve yenmeyen tüm hayvanların necis olduğunu ve bunların zaruret hali dışında tahâret maksadıyla kullanılamayacağını belirtir.³³ İbn Hazm, Dâvûd'un görüşünün delili olarak zikredilen hadisleri farklı değerlendirerek bu meseleyle ilgili olarak reddeder. Şöyle ki; deve idrarının içilmesine dair Hz. Peygamber'in tavsiyesi, Ukl ve Ureyne kabilelerine tedavi amacıyla söylenen bir sözdür. Dolayısıyla bu rivayet genele teşmil edilip her durumda bevlın kullanılabilirliğini göstermez.³⁴ Yine Hz. Peygamber'in (sav) koyun ağılında namaz kıldığına dair rivayet, mescit yapılmadan

²⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 169-170.

²⁹ Buhârî, "Vudû", 66, "Meğâzi", 36; Müslim, "Kasâme ve'l-muḥâribîn", 9-11.

³⁰ Buhârî, "Vudû", 66; Müslim, "Mesâcid", 9.

³¹ Buhârî, "Vudû", 69; Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 107.

³² Ebû Dâvûd, "Tahâret", 137.

³³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 168.

³⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 174.

önceki bir uygulamadır. Yani mescidin inşasından sonra Hz. Peygamber'in (sav) böyle bir yerde namaz kılmamıştır. Ayrıca çobanlar ağılda buldukları esnada def'i hacet yapabilirler. Meseleye bu açıdan bakıldığında insan bevlî ve dışkısının da tâhir kabul edilmesi gerekir. Hâlbuki bunu Dâvûd da reddeder. Ayrıca bu olay, hicretin ilk zamanlarında dışkı ve bevlînin haram kılınmasından önce gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sonraki delillerle hüküm kaldırılmıştır.³⁵ Hz. Peygamber'in (sav) sırtında deve işkembesi olduğu halde namaz kılmaya devam ettiği olay ise Mekte'de gerçekleşmiştir. Yani olay kan ve dışkı haram kılınmadan önce vuku bulmuştur. Daha sonra bu hüküm nesh edilmiştir. Yine İbn Ömer'in rivayetinde, Hz. Peygamber'in köpeklerin mescide girip çıktığını bildiği ve bunu onayladığıyla ilgili bir ifade yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki tüm rivayetler hayvanların idrar ve dışkısının tahâretine delil olamaz.³⁶

İbn Hazm kendi görüşünün ispatı sadedinde şu nasslara dayanır: Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (sav) "Kabir azabının çoğu bevldendir."³⁷ buyurmuştur. Hz. Aişe'nin (ra) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sav); "Yemeğin yanında ve iki habisin (bevlî ve dışkı) sıkışması anında namaz kılınmaz."³⁸ buyurmuştur. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber, ayırım yapmadan bevlden sakındırdığı için insan ve hayvan bevllerinin tamamından kaçınmak farzdır. Hz. Aişe'den rivayet edilen hadiste ise bevlî ve dışkı necis olarak nitelendirilmiştir. "Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar." (el-A'raf, 7/157) ayetinin delaletiyle de necis olan her şeyin haramlığı kesinleşmektedir.³⁹

Bu meselede Dâvûd ve İbn Hazm arasındaki görüş ayrılığının sebebinin rivayetlerin değerlendirilmesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Aslında salt Zâhiri mezhebinin usûlü açısından mesele incelendiğinde Dâvûd'un görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Zira gerek deve idrarını içme tavsiyesi gerek koyun ağılında Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet gerekse sair rivayetlerde hayvanların idrar ve dışkısının kullanılabilceği görülmektedir. İbn Hazm bu rivayetlerin ortaya koyduğu hükmün neshedildiğini söylese de neshe dair bir delil belirtmemektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın naklettiği iki rivayetteki bevlî ve dışkının her ne kadar zikredilmese de insana ait olduğu açıktır. Bunların umum ifade ettiğini iddia etmek çok sağlıklı bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Binaenaleyh diğer mezheplerin görüşlerinden sarfı nazar ederek sadece yukarıdaki rivayetler dikkate alındığında Dâvûd'un görüşünün isabetli olduğu söylenebilir.

³⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 172-173.

³⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 171.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts), "Tahâret ve sünenühâ", 26.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 43.

³⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 179.

4. TEYEMMÜM YAPTIKTAN SONRA SU BULAN KİŞİNİN DURUMU

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre suya ulaşmadığı için teyemmümle namaz kılan kişi namazdayken suyu görürse namaza devam eder. O kişinin teyemmümü de namazı da bozulmamıştır.⁴⁰ Su bulamayan kişinin teyemmümle namaz kılmasının caizliği hususunda hem nass hem icma' vardır. Musallinin namazdayken başka bir şeyle uğraşması ise doğru değildir. Dolayısıyla teyemmümlü kişinin namaz esnasında suyu görmesi halinde namazına devam etmesi daha doğrudur.⁴¹

İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd'dan farklı düşünerek namazdayken, namazdan önce veya sonra su bulan kişinin teyemmümünün bozulacağını belirtmektedir. Ona göre namazdayken su bulan kişinin namazına ara vererek abdest alması ve namazını baştan kılması gerekir. Fakat namaz bittikten sonra su bulursa teyemmümle kılınan namazın iade edilmesi gerekmez.⁴² Su bulmadığı için teyemmüm yapan kişinin, suyu bulması halinde teyemmümünün bozulduğu nassla sabittir. Böyle birinin namazda oluşuyla namaz dışında olması arasında bir ayrıma gidilmemiştir. Dolayısıyla Dâvûd'un görüşü mesnetsizdir.⁴³ İbn Hazm, ayrıca şu hadisi de Dâvûd'un görüşünü çürütmek için öne sürer: "Su bulunmadığı müddetçe temiz toprak temizleyicidir."⁴⁴ Bu hadisin delaletiyle su bulmadığı için teyemmüm yapan kişinin teyemmümü, suyun bulunmasıyla bozulmaktadır. Bunun namaz içinde ya da dışında oluşunun farkı yoktur. Teyemmüm bozulduğu zaman da suyla abdest alınarak namazın baştan kılınması gerekir.⁴⁵

Buradaki tartışma usûl eserlerinde de sıkça geçtiği üzere icma' istishabı çerçevesinde cereyan etmektedir. İstishap delilini kabul edenlere göre sabit hükmün değiştiğine dair delil bulunmadıkça olduğu hal üzere kalması gerekir. Buna göre suyu bulamayan kişinin teyemmüm yapması ve bu hal üzere namaz kılması ittifakla caizdir. Dâvûd da bu ilkedan hareketle namazda olan kişinin başka bir şeyle uğraşmasının doğru olmadığını belirterek hükmün bekâsını benimserken; İbn Hazm su bulunduğu durumda teyemmümün de namazın da bozulacağı kanaatini taşımaktadır. Aslında İbn Hazm da istishabı bir delil olarak kabul etmektedir.⁴⁶ Fakat bu meselede muhtemelen istishapla hükmün tespitinden önce teyemmümle ilgili naslardaki umumi ifadelerden hareketle meseleyi umum teorisi (umum istishabı) çerçevesinde çözüme kavuşturmaktadır. Zira naslarda suyun hangi durumda bulunması halinde teyemmümünün bozulacağı hususunda bir ayrımına gidilmemiştir. Dolayısıyla o, namazda da olsa namaz dışında da olsa teyemmü-

⁴⁰ Nevevî, *Mecmû'*, 318.

⁴¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 126.

⁴² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 122.

⁴³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 126.

⁴⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Ḳur'ân, 2006), 2: 181 (1673).

⁴⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 127.

⁴⁶ İbn Hazm, *İḥkâm*, 5: 106. Ayrıca bk. Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye*, 306.

müm bozulacağı kanaatini taşımaktadır. Yine muhtemelen İbn Hazm, Dâvûd'un meseyle ilgili icma' iddiasını da reddetmektedir. Zira konuyla ilgili icma' su bulunmaması halinde teyemmümün caizliğiyle ilgilidir. Su bulunduğu esnada kılınan namazın sıhhatiyle ilgili ise tartışma vuku bulunduğundan burada icma'dan söz edilemez.

5. ERKEĞİN VE KADININ AVRET YERLERİ VE NAMAZDAYKEN SETR-İ AVRETİN UNUTULMASI

Erkek ve kadın, namazda ve namaz dışında bedeninin belirli yerlerini örtmesi gerekir. Dâvûd ez-Zâhiri⁴⁷ ve İbn Hazm'a göre erkeğin avreti, onun zekeri ve dübürünün çember kısmından ibarettir. Yani baldırlar avret kapsamında değildir.⁴⁸ Mâverdi, Dâvûd'a göre kadının avretinin de ferici ve dübüründen ibaret olduğunu nakletmektedir.⁴⁹ İbn Hazm, kadının avret yerleriyle ilgili olarak Dâvûd'un görüşünü zikretmemekle beraber kendi görüşü sadedinde kadının bedeninin tümünün avret olduğunu belirtir.⁵⁰

Dâvûd'a göre avret yerleri namazda unutulmuş açık bırakılırsa o kişinin namazı tamdır. Fakat bilerek açarsa namazı batıl olur.⁵¹ İbn Hazm, bu konuda Dâvûd'la ihtilafa düşmüştür. Ona göre namazın şart ve rükünlerinden birisi unutulmuş da olsa terk edilirse namaz batıl olur. Binaenaleyh İbn Hazm'a göre avret yerlerinden biri bilerek ya da unutulmuş açılır ve bu halde namaz kılınırsa o namaz batıldır.⁵² Görüldüğü üzere iki imam da erkeğin avreti hususunda ittifak etmekte ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in uygulamasını referans almaktadırlar. Kadının avreti hususunda tespit edebildiğimiz kadarıyla Dâvûd'un görüşüne sadece Mâverdi atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla bu naklin ne kadar sağlıklı olduğunu bilemiyoruz. İbn Hazm'ın unutulmuş da olsa avret yerlerinin açık bırakılması halinde namazın batıl olacağı şeklindeki görüşü muhtemelen şart ve rükünlerden birinin ihlali durumunda ibadetin iptal olacağı şeklindeki genel ilkeye dayanmaktadır. Dâvûd da görüşünü muhtemelen unutulmuş sorumluluğun kaldırıldığına dair rivayetlere refere etmektedir.

⁴⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 216.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'i (Serḥu muḥtaşari'l-Müzeni)*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 167; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 210, 215; Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâili el-Makdisi, *el-Muğni* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1: 403; Alâuddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvi, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hulâf* (b.y.: Dâru lhyâit-Türâşî'l-'Arabî, ts) 8: 18.

⁴⁹ Mâverdi, *Hâvi*, 2: 167.

⁵⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 210.

⁵¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 225.

⁵² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 222.

6. NAMAZA BAŞLAYINCA SÛBHANEKE DUASINI OKUMAK

Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı ashabına göre iftitah tekbirinden sonra *sûbhaneke* duasını okumak sünnettir. Bu görüşün delili Hz. Ömer'in (ra) namaza başladığında *sûbhaneke* duasını okuduğuna dair rivayettir.⁵³ İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan ayrılarak namaza başlayan kişinin "Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim." (el-En'âm, 6/79) ve "Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir." (el-En'âm, 6/162) ayetlerini okumasının müstehab olduğunu düşünmektedir.⁵⁴

7. İMAMIN ARKASINDA FATİHA SURESİNİ OKUMANIN HÜKMÜ

Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer zâhirîler, imamın veya münferiden namaz kılan kimenin her rekâta Fatiha suresini okumasını farz olarak görürler.⁵⁵ Bu görüşün delili; Hz. Peygamber'in "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur."⁵⁶ hadisi ve bir adama hitaben söylediği "Namaza durduğunda tekbir al. Sonra Kur'ân'dan Ümmü'l-Kur'ân'ı oku. (...) Bundan sonra bütün namazlarında böyle yap."⁵⁷ hadisidir.⁵⁸ Zâhirîler birinci hadisten dolayı Fatiha suresini namazda okumanın farz olduğunu ikinci hadisten dolayı da bu okumanın her rekâta olması gerektiğini belirtirler. Ayrıca imamın arkasında Fatiha suresinden başka bir sure okumanın câiz olmadığını söylemişler ve bu görüşlerini Ubâde b. Sâmî'ten rivayet edilen "Allah Rasulü (sav) bize sabah namazını kıldırdı ve 'Arkamda okuyor musunuz?' diye sordu. Biz de 'Evet ya Rasullallah!' dedik. Bunun üzerine 'Sadece Ümmü'l-Kur'ân'ı okuyun. Çünkü onsuz namaz yoktur.' buyurdu."⁵⁹ hadisine dayandırmışlardır.⁶⁰

Cemaatin Fatiha suresini hangi hallerde okuyacağıyla ilgili zâhirîler namazın cehri olup olmaması durumuna göre iki farklı görüş öne sürerler. Bir gruba göre imam ister açıktan okusun ister gizli okusun cemaatin Fatiha suresini okuması gerekir. İkinci grup ise imamın açıktan (cehri) okuduğu namazlarda cemaatin Fatiha suresini okumayacağı fakat imamın gizli (hafi) okuduğu namazlarda ce-

⁵³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 98; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 321.

⁵⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 95.

⁵⁵ Mâverdi, *Hâvî*, 2: 109 (Mâverdi, Dâvûd ez-Zâhirî'nin namazın sadece bir rekâtında Fatiha suresini okumanın farz olduğunu, diğerlerinde farz olmadığını söylediğini nakletmektedir.); İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 327, 361; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1: 119.

⁵⁶ Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Şalât", 34; Nesâî, "Şalât", 24; Ebû Dâvûd, "Şalât", 136.

⁵⁷ Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Şalât", 45; Ebû Dâvûd, "Şalât", 148.

⁵⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsne'd*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 37: 409-410.

⁶⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236.

maatin de Fatiha suresini okuyacağı görüşündedir.⁶¹ Yukarıda zikrettiğimiz hadisler birinci grubun delilidir. İkinci grubun delili ise; “Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” (el-A’râf, 7/204) ayetidir.

Meseyle ilgili İbn Hazm’ın görüşü cemaatin, -imam ister cehri ister hafi okusun- her rekâta Fatiha suresini okumasının farz olduğu yönündedir.⁶² O, ashabımız dediği zâhirîlerin bu konuda iki farklı görüşte olduğunu açıklamakta; fakat Dâvûd’un hangi grupta bulunduğunu belirtmemektedir. İbn Kudâme’nin nakline göre ise Dâvûd ikinci grupta yer almakta yani sadece imamın gizli okuduğu yerlerde cemaatin da Fatiha’yı okuyacağını düşünmektedir.⁶³ Buna göre Dâvûd, aslında “Ümmü’l-Kurân’ı okumayanın namazı yoktur.” hadisinin umum ifade etmesinden dolayı namaz kılan her kişinin Fatiha okumasını farz gördüğü halde, “Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun...” ayetinin hadisi tahsis ettiği görüşündedir. Dolayısıyla cehri namazlarda cemaat imamın kıraatini dinlemesi gerekirken hafi namazlarda hem imam hem de cemaat Fatiha suresini okur. İbn Hazm ise Kur’ân’ın dinlenmesi yönündeki ayetin Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin lehine değil bizzat aleyhine olduğunu dillendirir. Zira bir sonraki ayette “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle (*dûne’l-cehri*) sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!” (el-A’râf, 7/205) buyrulmaktadır. Yani Kur’an okunduğunda susulup dinlenilmesi yönündeki ayet namaz içinde bir emirse bir sonraki ayetteki alçak sesle Allah’ın zikredilmesini emreden ayet de namaz içinde olmalıdır. Sonraki ayet namaz dışındaki bir emirse önceki ayet de öyledir. Sonraki ayette ise sadece zikrin hafi yapılması emredilmektedir.⁶⁴ Binaenaleyh İbn Hazm’a göre ayetlerde emredilen Kur’ân okunduğu esnada sadece zikrin hafi yapılması istenmekte cehri zikir yasaklanmaktadır. Dolayısıyla namazda cemaatin gizli bir şekilde Fatiha’yı okuması gerekir. Ayetin namazda Fatiha’nın okunması gerektiği şeklindeki umumi ifadeyi tahsis etmesi söz konusu değildir.

8. NAMAZDA İKEN ABDEST BOZUCU BİR HALİN ÂRIZ OLMASI

Namaz kılan kişiden herhangi bir sebeple abdest bozucu bir hal sadır olursa o kişinin namazı bozular. Dâvûd ez-Zâhiri ve zâhirîlerin çoğunluğuna göre böyle biri abdesti yeniden alıp namazını kaldığı yerden bina edebilir. İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd’dan farklı düşünerek bu kişinin namazına baştan başlaması gerektiğini (isti’naf) beyan etmektedir.⁶⁵ Dâvûd’un görüşünün delili Hz. Aişe’den (ra) gelen şu hadistir: “Sizden biriniz kustuğu veya geçirdiği zaman hemen abdest al-

⁶¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239.

⁶² İbn Hazm’ın görüşü ve muhaliflerinin fikirlerini nakzetmek amacıyla yaptığı tartışma için bk. İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236-243.

⁶³ İbn Kudâme, *Muḡnî*, 1: 406.

⁶⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239.

⁶⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 153.

sın ve konuşmadan namazına devam etsin.”⁶⁶ Başka bir rivayette Hz. Aişe (ra) bu rivayete burun kanamasını da ilave etmiştir.⁶⁷ İbn Hazm, diğer zâhirîlerin delillerinin sahih olduğunu kabul eder. Fakat abdesti bozulan kişinin kılmakta olduğu namazın butlanına dair ayrıca burhanlar bulunmaktadır. Buna göre o, “Abdesti bozulan kişinin namazı abdest almadıkça kabul olunmaz.”⁶⁸ ve “Sizden biriniz yellendiğinde abdest alsın ve namazı iade etsin.”⁶⁹ hadisleriyle görüşünü ispatlamaya çalışır. İbn Hazm namazın parçalara ayıramayacağını, musallinin abdestinin bozulması halinde yukarıdaki rivayetler sebebiyle namazı baştan kılması gerektiğini söyler.⁷⁰ Bu meselede de İbn Hazm, Dâvûd’un delillerine ilaveten başka deliller öne sürerek görüşünü ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat yukarıdaki namazın bina edilmesine dair rivayeti sahih kabul ettiği halde onunla amel etmemekte çünkü abdestin bozulmasıyla eksik kalan namazın batıl olacağını düşünmektedir.

9. YOLCULUĞUN AMACININ NAMAZLARIN KASRINA ETKİSİ

Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı zâhirîler namazın ancak hac, umre ve cihad için yapılan yolculuklarda kısaltılabileceğini söylemişlerdir. Bu görüş için “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.” (en-Nisâ, 4/101) ayeti ve Hz. Peygamber’in (sav) namazlarını sadece hac, umre ve cihad için çıktığı yolculuklarda kasretmesi delil olarak gösterilmiştir.⁷¹ İbn Hazm, seferin amacının namazların kasrına etkisi hususunda Dâvûd’dan farklı düşünmekte ve ister tâat için isterse mâsiyet için sefer ismi verilebilecek her yolculukta öğle, ikindi ve yatsı namazlarının ikişer rekât olarak kılınmasının farz olduğunu belirtmektedir. Ona göre seferdeyken farz namazların bilerek dörder rekât olarak kılınması halinde namaz batıl olur. Fakat hata ile dört rekât kılınmışsa sehiv secdesi yapmak yeterlidir.⁷² Bu görüşün delili şu rivayetlerdir: “Namazlar ikişer rekât olarak farz kılındı. Daha sonra Hz. Peygamber (sav) hicret etti ve namazlar dörder rekâta çıkarıldı. Yolculuk namazı ise ilk halindeki gibi bırakıldı.”⁷³ “Yolculuk namazı iki rekâttır. Kim sünneti terk ederse kâfir olur.”⁷⁴ Yine kasr ile ilgili ayet hakkında sorulduğunda Hz. Peygamber “Bu, (kasru’s-salât) Allah’ın size verdiği bir sadakadır. Allah’ın sadakasını kabul ediniz.” buyurmuştur.⁷⁵

⁶⁶ Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1: 280; Beyhaki, *Sünenü’l-kübrâ*, 1: 142.

⁶⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 154.

⁶⁸ Buhârî, “Vudû”, 2; Müslim, “Tahâret”, 2.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 82.

⁷⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 155.

⁷¹ Mâverdi, *Hâvî*, 2: 358; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 268.

⁷² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 264.

⁷³ Buhârî, “Menâkıbu’l-enşâr”, 48.

⁷⁴ Bu sözü İbn Hazm dışında aynıyla nakleden bir kaynak tespit edemedik.

⁷⁵ Müslim, “Şalâtü’l-musâfirin ve kaşruhâ”, 4.

İbn Hazm, “Hz. Peygamber seferler arasında bir ayırım yapmadığı için onun sözlerini delilsiz tahsis etmek câiz değildir.” diyerek bir nass ya da icma‘ olmadan âmmın tahsisinin mümkün olmadığını ifade eder.⁷⁶ Dolayısıyla İbn Hazm, Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin görüşlerini kabul etmez. Çünkü meseleyle ilgili sadece Dâvûd’un delil gösterdiği ayet ve Hz. Peygamber’in uygulaması yoktur. Bunlarla birlikte başka rivayetlerde genel olarak sefer halinde namazların kasredilmesi gerektiğine dair emirler bulunmaktadır.⁷⁷ Görüldüğü üzere bu tartışmada Dâvûd, ayetteki sefer ifadesinin Hz. Peygamber’in fiiliyle tahsise uğrayacağını iddia ederken İbn Hazm, meseleyle ilgili başka rivayetleri de temel alarak amacına bakılmadan her türlü seferin kasr sebebi olacağını beyan etmektedir. Aslında Dâvûd’un görüşü kendi usûlüne de İbn Hazm’ın usûlüne de uygundur. Ama İbn Hazm, ilave delillere vâkıf olduğu için tahsise gitmemiştir. Dâvûd ise ya ulaşamadığı ya da kabul etmediği için İbn Hazm’ın ortaya koyduğu rivayetleri değerlendirmemiştir. Aksi halde onun da İbn Hazm’la aynı görüşü benimsemesi gerekirdi. Zira ikisine göre de evleviyet açısından Hz. Peygamber’in sözleri fiiline tercih edilir. Yani buradaki ihtilafın sebebi muhtemelen usûl anlayışlarındaki farktan değil ellerindeki mevcut haberlerden kaynaklanmaktadır.

10. TOPRAK ÜRÜNLERİNİN ZEKÂTI

Dâvûd ez-Zâhirî ve zâhirîlerin cumhuru toprakta yetişen her türlü ürünün, meyvelerin ve samanın zekâtının verilmesi gerektiğini söylerler. Toprak ürünleri keylî ise ve beş veskin altındaysa bunlara zekât düşmez. Fakat keylî olmayanlarının azı da çoğu da zekâta tâbidir.⁷⁸ Dâvûd’un meseleyle ilgili delili; “Beş veskin altında zekât yoktur.”⁷⁹ hadisidir. O, bu hadisi keylî ürünler için delil kabul ederken, diğer toprak ürünleri için “Gökyüzünün suladıklarında öşür vardır.”⁸⁰ hadisini temel almaktadır. İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd ve zâhirîlerin cumhurundan ayrılarak sadece sekiz sınıf malda (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve koyun) zekâtın farz olduğunu söyler. Toprak ürünü olarak buğday, arpa ve hurma dışındaki diğer ürünlerde zekât farz değildir.⁸¹ Bu görüş şu hadisle temellendirilir: “Hububat ve hurmada beş veskin dışında zekât yoktur.”⁸² Binaenaleyh buğday, arpa ve hurma dışındaki diğer toprak ürünlerinde zekâtın olduğu sahih nasslarla teyit edilmediği için onların da zekâta tabi olduğunu söylemek ancak zanni bir delâlet şekli olan kıyas ile mümkün olabilir.⁸³ Hâlbuki kıyas zâhirîlerin kabul ettiği bir delil değildir. Yani meseleyle ilgili sahih bir rivayet bu-

⁷⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 267.

⁷⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 268.

⁷⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 212.

⁷⁹ Buhârî, “Zekât”, 32; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaḫḫâ* (*Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti*), thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ḳarbi’l-İslâmî, 1997), “Zekât”, 1.

⁸⁰ Buhârî, “Zekât”, 55.

⁸¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 209.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 121.

⁸³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 224.

lunmaması sebebiyle sekiz sınıfın dışında zekât iddiası ancak kıyasla mümkündür ki kıyas geçerli bir delil değildir. İbn Hazm, Dâvûd'un görüşü için öne sürülen beş vesk hadisindeki umumi ifadeyi hububat ve hurma ile tahsise uğratarak sadece bunlarda zekâtın bulunduğu sonucuna gitmektedir. Dâvûd ise hadisteki umumi ifade üzere fetva vererek keylî ürünlerde beş veskin üstünde diğerlerinde ise tamamında zekâtın vücubiyetini iddia etmektedir.

11. KAMERİ YIL TAMAMLANMADAN GASP EDİLME VEYA ÇALINMA GİBİ BİR SEBEPLERLE MALIN MÜLKİYETTEN ÇIKMASI

Dâvûd ez-Zâhirî zekât nisabına ulaşmış mal, gasp veya çalınma gibi sebeplerle kişinin mülkiyetinden çıkıp daha sonra tekrar eline geçtiğinde geçmiş yılların zekâtının verilmesi gerektiğini söyler.⁸⁴ İbn Hazm'a göre ise gasp edilmiş veya çalınmış mal, sahibinin mülkiyetine yeniden geçmesinin ardından bir kameri yıl sonra zekâta tabi olur. Mal sahibi, malın elinde bulunmadığı geçmiş yıllardan sorumlu tutulamaz. Hatta gasp eden kişi o malın zekâtını ödemiş olsa bunu tazmin etmelidir. İbn Hazm, mal sahibinin muktedir olmadığı malın zekâtını vermekle mükellef sayılmasını "Dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi..." (el-Hac, 22/78) ayetine aykırı bir görüş olarak değerlendirir.⁸⁵ Dâvûd, görüşünü muhtemelen gasp ve çalınma durumlarında malın mâlikin mülkiyetinden çıkmamasına bağlamaktadır. Her ne kadar elinde olmadığı müddetçe onu kullanma imkânına sahip olmasa da mal onun mülkiyetindedir. Dolayısıyla kendisine iade edildiğinde geçmiş zekâtları da ödemesi gerekir. İbn Hazm'ın ise zekâtın tahakkukunda mülkiyetle birlikte zilyetliği de esas aldığı görülmektedir. Her ne kadar mal, gasp veya çalınmayla onun mülkü olmaktan çıkmasa da mükellef elinde bulundurmadığından o maldan tasarruf yapamamaktadır. Dolayısıyla iade edildiğinde mükellefi geçmiş zekâtıyla da sorumlu tutmak İbn Hazm'a göre teklifü mâ lâ yutâk olarak değerlendirilmekte ve teklifin ruhuna aykırı bulunmaktadır.

12. KÖLENİN FITIR ZEKÂTI

Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre köle kendi fitir zekâtını kendisi vermesi gerekir. Yani efendiye kölenin fitir zekâtını ödeme sorumluluğu yüklenemez.⁸⁶ İbn Hazm'a göre ise Müslüman veya gayr-i müslim tüm kölelerin fitir zekâtlarını ödeme borcu efendilerine aittir. Dâvûd'un görüşünün delili; İbn Ömer'den (ra) rivayet edilen: "Allah Rasûlü (sav) hür-köle, erkek-kadın, küçük-büyük tüm Müslümanlara Ramazan ayında hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' (olmak üzere) fitir zekâtını farz kıldı."⁸⁷ hadisidir. İbn Hazm ise bu hadisin sahih olduğunu ancak bundan başka Ebu Hureyre'nin (ra) rivayet ettiği "Müslümana kölesi ve atı hakkında zekât

⁸⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 94.

⁸⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 93-95.

⁸⁶ Mâverdi, *Hâvî*, 3: 351; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 133; Nevevî, *Mecmû'*, 6: 120.

⁸⁷ Müslim, "Zekât", 16; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Salih, *Saḥîhu ibn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, ts), IV: 83 (2398).

yoktur. Ancak kölesi hakkında fitır sadakası vardır.”⁸⁸ hadisini delil göstererek, bu hadiste köle lafzı umumi biçimde geçtiği için Müslüman ve gayr-ı müslim kölelerin fitır zekâtının efendisine ait olduğunu belirtir.⁸⁹ Dâvûd, İbn Ömer'in naklettiği hadiste köleye fitır zekâtının farz kılındığı ifadesi yer aldığı için lafzın zâhirine tutunarak ödeme sorumluluğunu köleye yüklemektedir. Fakat zâhire tutunabilmek için kölenin hukuken mal edinme hakkı olmadığını ihmal etmekte ve köleyi mâlik olmadığı şeyle mükellef tutmaktadır. İbn Hazm ise bu çelişkiden başka bir rivayetle çıkmış ve hadiste efendinin kölesinin fitır zekâtından sorumlu olduğu bildirildiği için sorumluluğu efendisine yüklemiştir. Dâvûd'un fetvasında olduğu gibi sadece lafzın zâhirine tutunmak bazen birbiriyle çelişen fetvaların verilebilmesine sebep olmaktadır.

13. FECRDEN SONRA RAMAZAN AYININ GİRDİĞİNİ FARK EDEN KİŞİNİN ORUCU

Dâvûd ez-Zâhiri ve İbn Hazm niyeti farz ve nafilâ orucun şartlarından sayarlar.⁹⁰ Ertesi günkü oruç için her gün geceden niyet edilmesi gerekir. Dolayısıyla niyet ederek oruç tutan kişinin orucu sahihtir. Kim de niyetsiz imsakta bulunursa bu durum oruç yerine geçmez.⁹¹ Dâvûd ve zâhirîlerin çoğunluğuna göre Ramazan ayının birinci günü oruca niyet etmeden sabahlayan ve hilalin görüldüğünü gündüz öğrenen kişi bu aşamadan sonra oruca başlayamaz. Zira oruca fecrden önce niyet edilmelidir. Onlar aynı zamanda bu kişiye o günün orucunun kazasını gerekli görmezler. Çünkü bu durumdaki kişi geceden orucu terk etmeye kastetmediği için günahkâr olmaz ve kaza etmesi gerektiğine dair nass ya da icma' da bulunmadığından ona kaza gerekmez. İbn Hazm ise bu konuda Hz. Peygamber'in (sav) bu durumdaki kişiler hakkında “Günün kalan kısmını oruçlu geçirin.”⁹² emrini esas alarak zâhirîlerin cumhurundan kısmen ayrılmış ve kişinin günün kalan kısmını niyet ederek oruçlu geçireceğini belirtmiştir. Fakat ona göre de Ramazan ayının bu ilk gününün sonra kazası gerekmez.⁹³ Buradaki ihtilaf hilalin görüldüğünü öğrendikten sonraki kısımda mükellefin durumudur. Dâvûd'a göre o gün için artık oruç tutma imkânı kalmamıştır. Çünkü oruca geceden niyet edilmeli ve fecrden itibaren imsak vuku bulmalıdır. İbn Hazm da aslında Dâvûd'la aynı ilkelerde buluşmaktadır. Fakat vâkıf olduğu bir hadis nedeniyle ve belki de ihtiyaten günün kalan kısmında oruçlu geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

⁸⁸ Bu hadisin ilk cümlesi birçok hadis kitabında geçmekle birlikte; örneğin bk. Buhârî, “Zekât”, 46 ikinci cümleyi sadece şu kitapta bulabildik: Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 6: 28 (2254).

⁸⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 133.

⁹⁰ Mâverîdî, *Hâvî*, 3: 405; İbn Kudâme, *Muḥnî*, 3: 113; Nevevî, *Mecmû'*, 6: 301-302.

⁹¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 160-161.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 200. Müsned'de rivayet edilen bu hadiste günün aşure günü olduğu belirtilmektedir.

⁹³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 167-169.

14. HACCI VEYA UMREYİ İFA ETTİKTEN SONRA İRTİDAT EDİP TEKRAR MÜSLÜMAN OLAN KİŞİNİN DURUMU

Dâvûd ez-Zâhirî, haccı veya umreyi îfa edip daha sonra irtidat eden ve ileride bir zamanda tekrar Müslüman olan kişinin haccı ve/veya umreyi yeniden eda etmesi gerektiğini söylemiştir. Dâvûd'un bu görüşü; "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelini boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun." (ez-Zümer 39/65) ayetiyle temellendirilmiştir. İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan farklı düşünür ve bu durumdaki kişinin hac ve umreyi iade etmeyeceğini ifade eder. Çünkü Allah Teâlâ yukarıda zikrettiğimiz ayet-i kerimede "Şayet şirk koşarsan şirkten önceki amellerin boşa gitmiştir." buyurmamıştır. Ayeti bu şekilde yorumlamak ayete ziyade manasına gelir. Bu ise câiz değildir. İbn Hazm'a göre amelini boşa gitmesi şirkten sonrası içindir. Ayrıca "Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir." (el-Bakara 2/217) ayetinde belirtildiği üzere irtidat edip bu haliyle ölen kişinin Müslümanken yaptığı amelleri boşa gitmiştir. Hüsrana uğrayanlar da şirk üzere ölenlerdir. Yoksa sonradan tekrar Müslüman olanların hüsrana uğramadığı bilakis kazananlardan olduğu Müslüman olmasıyla sübut bulmuştur. İbn Hazm, "Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim." (Âl-i İmran 3/195) ve "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür." (ez-Zilzâl 99/7) ayetlerinin umum ifade ettiğini dolayısıyla başka bir nass olmadan tahsisinin câiz olmadığını söyler. Binaenaleyh ona göre hac ve umre yaptıktan sonra irtidat edip sonra tekrar Müslüman olan kişinin Müslümanken yaptığı amelleri zayi olmaz.⁹⁴ Ayrıca cahiliye devrinde köle azadı, sadaka vermek, sıla-i rahim yapmak gibi hayırların bir karşılığının olma durumunu soran sahâbiye Hz. Peygamber (sav), "Sen zaten, daha önce yaptığın bu iyiliklerin hayrına Müslüman olmuşsun." buyurmuştur.⁹⁵ Bu hadisten de anlaşılmaktadır ki mürted de kâfir de Müslüman olduklarında daha önceki hayırlı amelleri vesilesiyle Müslüman olmuşlardır. Şu kadarı var ki mürted olduktan sonra Müslüman olanın irtidattan önceki yaptığı ibadetleri geçerli iken kâfir iken yaptığı ibadetler geçerli değildir.⁹⁶

15. KESİLİRKEN UNUTULARAK ALLAH'IN ADI ZİKREDİLMEYEN HAYVANLAR

Tüm zâhirîler kesilirken Allah'ın adının kasten anılmadığı hayvanların etlerinin yenilmeyeceğini söylerler. Onlar, bu görüşlerini "Üzerlerine Allah'ın ismi anılmayanlardan yemeyin. Çünkü bu, muhakkak ki bir fısaktır." (el-En'âm 6/121) ayetiyle temellendirirler. Kesim esnasında Allah'ın adı unutulmuş hayvanların etiyle ilgili olarak Dâvûd ez-Zâhirî'den iki görüş nakledilmiştir. İbn Hazm'ın nakline göre Dâvûd ve bazı ashâbı unutulmuş Allah'ın adı anılmadığın-

⁹⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 277.

⁹⁵ Buhârî, "Zekât", 24.

⁹⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 278.

da bu etin yenilmesini mekruh görürler.⁹⁷ Mâverdî, Nevevî ve Kurtubî'nin nakline göre ise o, bu tür etleri de haram kabul etmiştir.⁹⁸

İbn Hazm, kendi görüşü olarak unutulmuş da olsa Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların etini yemeği haram görür.⁹⁹ Çünkü yukarıdaki ayette “Üzerlerine Allah'ın ismi anılmayanlardan” şeklinde umumi ifade geçmektedir. Dolayısıyla kasıt ve unutmaya arasında ayrıma gidilemez ve her iki şekilde de kesilen hayvanların etleri yenilemez. Aslında unutarak Allah'ın adı anılmadığında bu kesim işlemi günah değildir. Fakat artık o hayvandan yemek günah olmuştur. Bu sebeple böyle bir hayvanın etinin yenilmesi helal değildir.¹⁰⁰ Dâvûd'un kendisine nispet edilen iki nakilden hangisini benimsediği ve görüşünü delillendirme biçimi hususunda kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık. Şayet haram olduğunu düşünüyorsa muhtemelen İbn Hazm gibi umum teorisiyle hükme ulaşmış olabilir. Mekruh olduğunu düşünüyorsa ayetle birlikte unuttandan sorumluluğun kaldırıldığına dair rivayetleri beraber değerlendirip bu sonuca gitmiş olabilir.

16. AV HAYVANININ AVLADIĞI AV

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre sahibi tarafından ilk defa av için gönderilip de avı öldürdükten sonra ondan yemeyen hayvan eğitimli av hayvanı sayılır. Fakat hayvanın bu ilk avı yenilmez. İkinci sefer ve sonrasında besmeleyle ava gönderilip avı yakalayan veya öldüren hayvanın avı yenilebilir. Burada başka bir ayrıntı ise avcı hayvanın yakaladığı avdan yememesi gerekir.¹⁰¹ İbn Hazm ise Dâvûd'dan farklı olarak hayvanın eğitimli vasfını kazandığı ilk avının etinin yenilebileceğini söylemektedir.¹⁰² İki imamın da delili; “De ki; size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kılındı. Onların sizin için tuttuklarından yiyin. Onu (av için) salarken üzerine Allah'ın adını anın.” (el-Mâide 5/4) ayetidir. Zâhirîlere göre ancak eğitilmiş avcı hayvanların avladıkları yenilebilir. Dâvûd, avcı hayvanın ilk avından sonra ancak onun avcı olduğunu öğrendiğimizi, yani ava gönderirken avcı olduğunu bilemeyeceğimiz için ilk avın yenilemeyeceğini belirtmektedir. İbn Hazm ise ilk avı da hayvanın avcı olduğunu avı yakalayıp yemeden getirdiğinde öğrendiğimizi belirtmekte, dolayısıyla da ilk avın yenilebileceğini düşünmektedir.¹⁰³ Bu meselede Dâvûd, muhtemelen ihtiyatı esas alarak ilk sefer için avdan yememeyi daha uygun bulmuş olmalıdır.

⁹⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 414.

⁹⁸ Mâverdî, *Hâvî*, 15: 95; Nevevî, *Mecmû'*, 8: 411; Kurtubî, *Câmi'*, 7: 75.

⁹⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 412.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 413.

¹⁰¹ Mâverdî, *Hâvî*, 15: 8; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 468.

¹⁰² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 467.

¹⁰³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 468.

17. YALAN YERE YEMİN ETMEK

Dâvûd ez-Zâhirî, yalan yere bilerek yemin eden kişinin kefaret ödemeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁴ Bu görüşün delili şu hadislerdir: “Üç kişi vardır ki kıyamet gününde Allah onlarla ne konuşur, ne onlara nazar eder ne de onları günahlardan arındırır. Onlar için elim bir azap vardır. (Onlar) elbisesini (kibirle) yerlere kadar salıp süründüren, malını yalan yeminlerle reklam eden ve yaptığı iyiliği başa kakan kimselerdir.”¹⁰⁵ “Büyük günahlar, Allah’a şirk koşmak, ana babanın haklarına riayet etmemek, cana kıymak, yalan yere yemin etmek(tir).”¹⁰⁶ İbn Hazm, Dâvûd’un yalan yere yeminle ilgili görüşünü ve yukarıdaki hadisleri zikrettikten sonra bu hadislerin Dâvûd ve onun gibi düşünenler için delil olamayacağını söyler. Çünkü hadislerde kefareti düşüren bir ifade bulunmamaktadır.¹⁰⁷ İbn Hazm, yalan yere yemin konusunda Dâvûd’dan farklı düşünmekte ve yemin sahibine kefareti gerekli görmektedir. Zira “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur.” (el-Mâide 5/89) ayeti gereği kasten yapılan her yeminde kefarettir bunu düşüren bir nass ve icma‘ da bulunmamaktadır. Binaenaleyh yalan yere yapılan yemin de kasten yapıldığından onda da farzdır.¹⁰⁸

Dâvûd, görüşünü isnat ettiği hadislerden anlaşıldığı kadarıyla kefaretin ahiret sorumluluğunu düşüreceğini düşünmektedir. Çünkü hadislerde yalan yere yemin etmenin büyük günah olduğu ve ahiret azabını gerektirdiği ifade edilmektedir. O, bu hadisleri meseleyle ilgili delil kabul ettiğine göre sorumluluğun devamına ve fakat kefaretin olmadığına hükmetmiş görünüyor. Şayet kefarettir ifa edildiğinde ahiret sorumluluğu düşmeseydi muhtemelen yukarıdaki ayetten hareketle hem kefareti gerekli görür hem de sorumluluğun devam ettiğini ifade ederdi. Muhtemelen kendi görüşüyle çelişmemek için yalan yere yapılan yeminden kefareti düşürerek ahiret sorumluluğunu nazara vermiştir. İbn Hazm ise umum teorisiyle her türlü yapılan kasıtlı yeminlerden dolayı kefareti farz olarak değerlendirmiştir.

18. YEMİN KEFARETİNİN YEMİN BOZULMADAN ÖDENMESİ

Dâvûd ez-Zâhirî, bir şey üzerine yemin edip daha sonra onu bozmayı kararlaştıran kişinin yeminini bozmadan kefareti ifa etmesinin doğru olmadığını belirtir. İfa edilse bile bu farz olan kefarettir yerine geçmez. Çünkü hiçbir hukuki işlem vak-

¹⁰⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 36; Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-hidâye* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 6: 113.

¹⁰⁵ Nesâî, “Buyû’”, 5.

¹⁰⁶ Buhârî, “Eymân ve’n-nuzûr”, 16.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 37.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 40.

tinden önce îfa edilemez. Özellikle ibadet ve cezalandırma vaktinden önce yapılırsa bu durum Allah hakkını iskat etmez. Vakti girdiğinde tekrar o ibadetin veya cezanın îfa edilmesi gerekir. Zira nass ve icma' ile sabittir ki kefarete, yeminin bozulmasından sonra sübut bulur. İbn Hazm ise hukuki bir işlemin vaktinden önce yapılamayacağı hususunda Dâvûd gibi düşünmektedir. Fakat bu ilkenin yemin kefareti ve şufa hakkı olmak üzere iki istisnası bulunmaktadır. Yani yeminini bozmak isteyen kişi bozmadan önce kefareti îfa edebilir. Şufa hakkına sahip olan kişi de mal satılmadan hakkından vazgeçebilir.¹⁰⁹ İbn Hazm, görüşünü rivayetlere isnat eder: “Bir şeye yemin edip sonra da bunun dışında olanı ondan daha hayırlı görürsen derhal yemininden dolayı kefarete ver ve o hayırlı olan şeyi yap.”¹¹⁰ “Bir kimse bir şeye yemin eder de başka bir şeyi ondan daha hayırlı görürse, yemininden dolayı kefarete versin ve o diğer hayırlı gördüğü şeyi yapsın.”¹¹¹ Bu hadisler yemin kefaretinin yemin bozulmadan îfa edilebileceğine delildir.¹¹²

Görüldüğü üzere buradaki ihtilaf, meşhur musarrat hadisinde olduğu gibi genel bir ilkeyle çelişen bir rivayetin bulunması durumunda rivayetle amel mi edilecek yoksa ilkenin gerektirdiği şekilde mi hareket edilecek şeklindeki tartışmadan kaynaklanmaktadır. Aslında Dâvûd, böyle bir durumda şayet haber adil raviler tarafından muttasıl senetle Hz. Peygamber'e isnat ediliyorsa haberle amel eder.¹¹³ Fakat burada aksine davranması muhtemelen rivayetten haberdar olmaması ya da herhangi bir sebeple haberle amel etmemesi sebebiyledir. İbn Hazm ise genel ilkeye muarız haberle amel etmiştir.

SONUÇ

İslam hukuk tarihinde beşinci sünni mezhep kabul edilen Zâhirî mezhebinin isimleri ön plana çıkan iki önemli temsilcisi bulunmaktadır. Bunlardan biri mezhebin kurucu figürü Dâvûd ez-Zâhirî, diğeri ise mezhebin teorisyeni İbn Hazm'dır. Dâvûd ez-Zâhirî'nin yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında şahsi bir mezhep görünümü arz eden zâhirîlik, İbn Hazm'ın katkılarıyla kurumsal bir hüviyete kavuşmuştur. Dâvûd ez-Zâhirî'nin gerek usûl-i fıkıh gerekse fûrû-ı fıkıh alanlarında birçok eserinin bulunduğu tabakat kitaplarında zikredilse de bunların hiçbirisi günümüze ulaşmadığı için onun fer'î meselelere ilişkin bazı görüşleri daha ziyade Mâverdî, İbn Hazm, İbn Rüşd, İbn Kudâme ve Nevevî gibi âlimlerin eserlerinden öğrenilebilmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûle ilişkin görüşleri ise muhtasar bir halde usûl kitaplarında ve özellikle İbn Hazm'ın kitaplarında bulunmaktadır. İbn Hazm'ın görüşlerine ise hem günümüze ulaşan kitapları hem de hakkında yapılan birçok çalışma sayesinde kolaylıkla ulaşılabilmektedir.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 65-66; Nevevî, *Mecmû'*, 18: 12, 116.

¹¹⁰ Buhârî, “Eymân ve'n-nuzûr”, 1.

¹¹¹ Müslim, “Eymân”, 11.

¹¹² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 67.

¹¹³ Konuyla ilgili olarak bk. Mustafa Türkan, *Zâhirîlik*, 169-172.

İbn Hazm'la ilgili araştırmalarda dikkat çeken bir husus, İbn Hazm'ın fikirlerinin genellikle zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi aksettirilmesidir. Bunun sebebi de Davûd ez-Zâhirî'nin eserlerinin günümüze ulaşmaması ve görüşlerinin çok azının bilinmesidir. Hâlbuki iki imam arasında gerek usul gerekse fûrû meselelerde ayrıntılarda da olsa bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm arasındaki ibâdetler fikhındaki ihtilaflara ve tespit edilebildiği kadarıyla bu ihtilafların sebeplerine temas edilmiştir. Buna göre mevcut kaynaklarda iki imam arasında on sekiz ibâdet meselesinde ihtilaf bulunmaktadır. İki imam arasında yukarıda zikredilen ihtilafların temel sebepleri şunlardır: a. İbn Hazm'ın Dâvûd'un görüşünü destekleyen hadisleri zayıf bulması. b. İbn Hazm'ın iddiasına göre Dâvûd'un görüşü lehinde zikredilen hadislerde onu destekleyen ifadelerin bulunmaması. c. İbn Hazm'ın Dâvûd'un görüşü için zikredilen hadisleri sahih kabul etmesine rağmen kendi görüşünü farklı rivayetlerle desteklemesi ve Dâvûd'un meseleyle ilgili fetvasına ilavelerde bulunması. d. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşü için zikredilen hadislerin farklı bir gerekçe nedeniyle varid olduğunu zikredip bu görüşü reddetmesi. e. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşünün isnat edildiği hadisi nesh edildiği gerekçesiyle kabul etmemesi. f. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşünü desteklemek için zikredilen nassların umumi olduğunu söyleyip herhangi bir delil olmadan da bunların tahsisinin yapılamayacağını gerekçe göstermesi. g. İbn Hazm'ın nassları Davûd ez-Zâhirî'den farklı yorumlaması.

Son tahlilde iki imam arasında kısmen usûlde ve birçok fer'î meselede ihtilaf bulunmaktadır. Bu durum da geçer ifadelerle İbn Hazm'ın görüşlerinin zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi aksettirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulmecîd, Mahmûd Abdulmecîd. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde aşhâbi'l-hadîs fi'l-ķarni's-sâliṣi'l-hicrî*. B.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1344.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-ṣaḥîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. B.y.: Dâru Tavķın-Necâh, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meânî Rukneddîn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Kitâbu't-telḥîs fi uṣûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah Cûlim en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.

- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü ebî Dâvûd*. Tsh. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1424.
- Hâdimî, Nûreddîn. *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'âmü'l-hadîs fi şerhi şahihi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âli Sûd. B.y.: Câmiatü Üm-mi'l-Kurâ, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfi. *el-Muşannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kurân, 2006.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*. Thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî. Mısır: İdâretü't-Ṭıbbâ'ati'l-Münîra, 1347-1352.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. el-Muğire b. Sâlih. *Şahiḥu ibn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. B.y.: Mektebetü'l-Ḳâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Ḳurân*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti)*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ḳarbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'î (Şerḥu muḥtaşari'l-Müzenî)*. Thk. Ali

- Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. B.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, 1998.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb (es-Sübkî ve el-MuTî'nin ikmalleriyle birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî (Hâfız Celâleddîn es-Suyûtî şerhi ve İmâm es-Sindî hâşiyesi ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *et-Tebşıra fi usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hasan Haytû. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-şahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhirî Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Türkan, Mustafa. "Dâvûd ez-Zâhirî'nin Usûlüne Has Yönüyle Delil". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Haziran 2017): 113-133.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tevhîd Savunusu Bağlamında Hıristiyanlık Eleştirisi

Elmalılı Hamdi Yazır's Christianity Criticism in the Context of Tawhid Defense

Fikret SOYAL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
İstanbul / Turkey
fikret@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5549-9791

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.523202

Atıf / Citation: Soyak, Fikret. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hıristiyan İlah Anlayışını Tenkidi ve Tevhîd Savunması / Elmalılı Hamdi Yazır's Christianity Criticism in the Context of Tawhid Defense". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 259-281. doi: 10.29288/ilted.523202

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | mailto: ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makalenin amacı, kelâm ve felsefe perspektifine sahip olan Elmalılı'nın Hıristiyanların ilah anlayışlarıyla ilgili eleştirilerini değerlendirmektir. Tefsirci olarak bilinen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) kelâmî perspektife sahip bir bilgindir. Hak dini Kur'an dili adlı tefsirinde Ehl-i kitap ile alakalı âyetlerde Hıristiyanlık hakkında pek çok tespit ve değerlendirmede bulunmaktadır. Elmalılı daha çok Âl-i İmrân ve Mâide surelerinin bazı bölümlerinde teslisi değerlendirmektedir.

Yaşadığı dönemin sosyolojik, politik, ekonomik ve kültürel durumlarını yorumlayacak ilmî birikimi bulunan Elmalılı, teslis karşısında tevhid ilkesini savunmuştur. Elmalılı'ya göre, teslisin mahiyeti hakkında Hıristiyan mezhepler arasında farklı anlayışlar bulunsa da sonuçta hepsi şirk ortak inancında buluşmaktadırlar. Teslisin Hıristiyanlığın asli inanç ilkeleri arasında bulunmadığını vurgulayan Elmalılı, onların vahiy eseri olan İncil'i tahrif ederek bu inanca tarihi süreç içinde ulaştıklarına dikkat çekmektedir. O, teslisin oluşmasında Pavlus'un rolüne ve konuma dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Elmalılı Hamdi Yazır, Tawheed, Hıristiyanlık, İttihâd-hulûl, Teslis.*

Abstract

This article aims to evaluate the criticism on Christians' god understanding of Elmalılı Hamdi Yazır, who has a perspective for kalam and philosophy. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (d. 1942), who is known for his tafsir works, has also a significant approach on kalam. In his tafsir, Hak dini Kur'an dili, Elmalılı elaborates several issues of kalam. Elmalılı, in his exegesis concerning ahl al-kitâb, posits and commentates extensively on Christianity. His evaluations regarding their theological understanding demonstrates particularly his proficiency in kalam and philosophy.

Hamdi Yazır, who had the accumulation of knowledge that is enough to commentate on sociological, political, economic and cultural cases of his time, defended the principle of oneness against trinity. Through his evaluation of the Christian belief on God, Elmalılı discusses trinity comprehensively. In his study, Elmalılı highlights that trinity was not an original fundamental principle in Christianity arguing that they arrived upon this conclusion by tampering with the Gospel, which was their book of revelation. In order to authenticate his argument for the historical emergence of trinity, he draws attention to the role and importance of St. Paul.

Elmalılı evaluates trinity in the relevant sections of Sûrat Âl al-'Imrân and al-Mâ'idah. This article is relevant because it interprets all the verses of the Quran verses and Elmalılı's commentary will be seen.

Keywords: *Kalam, Elmalılı Hamdi Yazır, Unity, Christianity, Perichoresis-incarnation, Trinity.*

Extended Summary

Elmalılı Hamdi Yazır, one of the recent Islamic thinkers, is mostly known for his identity as a tafsir writer. Along with that, his identity as a kalam scholar and philosopher should also be taken into consideration. Elmalılı finds it necessary to have a good command of philosophical issues especially for Ilm al-Kalâm. It is also possible to see this characteristic of his in his criticism of Christianity.

One of the noteworthy points about Elmalılı's theology is that he did not neglect to pay attention to the previous theologians. Mu'tazilite Kalâm scholars Jaḥiẓ and Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Mâturidî, Ibn Ḥazm and Juwaynî, and especially Râzî can be counted as the theologians he was affected by.

Since the early periods of the history of Kalâm, the thought of Tawhid (oneness) has been supported by the theologians with rational and narrative evidences. Therefore, the philosophical arguments of the period were tried not to be neglected. The theologians who supported the existence of

Allah with rational evidences have used the evidences of opportunity, purpose, order, and especially creation (hudûs). In the period of New İlm al-Kalâm, during which Elmalılı lived, purpose and order evidences were prominent instead of creation.

Elmalılı, who did not have an independent work in the field of Kalâm, set forth his theological perspective especially through his philosophical analyses. This perspective was formed with the effect of the Ottoman scholarship environment, where Elmalılı grew up. His theological knowledge is clearly seen in his interpretation.

The theologians who adopted it as their first aim to support the belief of Tawhid gave importance to eliminate the attacks towards this belief from the early periods onward. In this context, the refutation literature emerged for other religions and beliefs. Judaism and Christianity come first in the tawhid-based criticisms of the theologians. It is possible to say that Elmalılı, who felt the need to make a distinction among Ahl al-Kitab (believers of a book), adopted this attitude from Quran. Such a difference in the criticisms of Quran regarding Judaism and Christianity had caused the kalam scholars to form their criticisms since the beginning. Therefore, the number of refutations against Christianity was higher. In refutations related to Christianity, Islamic thinkers mostly approached alteration, Besairu'n-Nebiy, Messianic belief, Prophet Jesus's birth without a father, understanding of union and incarnation. The views of Christians on these issues were criticized in the context of tawhid.

In the criticisms against Christianity's belief in the trinity, it is generally pointed out that this belief is unreasonable. Elmalılı suggests that reason will reject the belief in the trinity. In addition, the role of the council meetings, which substantially interest the early-period eastern Christianity, is important in terms of the formation of the trinity. The councils, which constitute a significant part of the Christian theology, have an important role in shaping the belief in the trinity. Elmalılı also evaluates this situation related to the political and religious history of Christianity, which the theologians overemphasize. He remarks that this belief took shape within a process by laying stress on the association of the trinity with the history of Christianity.

Therefore, Elmalılı criticizes the belief of the Christians in the trinity and actually he advocates the principle of tawhid in his work *Hak Dini Kuran Dili (Righteous Religion Quranic Language)*. Elmalılı gives special importance to studying the belief in tawhid in the interpretation of Surah Al-Ikhlâs. Stating that the purpose of this surah is to put an emphasis on tawhid, Elmalılı here mentions several kalam-based/philosophical terms such as existence, self-existent God, obligatory, possible, ever-present, one, unity, abundance, characteristic, identity and causality adjectives. While Elmalılı gives more information about the criticism of the trinity in the first sections of this interpretation, he makes superficial assessments in the following sections and refers to his previous explanations.

According to Elmalılı, Christians became pagans like polytheists because they were stuck in the trinity doctrine by falsifying their divine truth. He especially specifies at the beginning of Surah Âl-i İmrân in relation to Prophet Jesus that the Christians go to extremes with their understanding of the trinity and incarnation and the Jews understate it.

Kalam scholars usually criticized Christianity over the early period eastern Christian sects. Elmalılı continues the same tradition and concentrated on the sects known as Nestorianism, Jacobitism and the Melchites. As these three sects constituted the backbone of Christianity according to him, knowing and criticizing them would make it easier to know and understand the others.

Nestorianism was the sect which dominantly spread in the Arabian Peninsula. According to Elmalılı, Nestorianism refers to Nestorius, who was the patriarch of Istanbul. In pursuant of the information provided by Elmalılı, Nestorius believes that Prophet Jesus had two personalities; one was spiritual and religious, the other one was bodily and worldly, in this sense, he draws attention to

the fact that Mary gave birth to a human. Elmalılı draws attention to the understanding of the related sects in the interpretation of some verses.

According to Elmalılı, the main issue is the reference of this belief to polytheism although it is difficult to realize which sect the verses address to. The trinitarian understanding of Christians consisting of "Father, the Son and the Holy Spirit" presents their common acceptance. Apart from these sects, Arianism, which was considered heretic in the history of Christianity, is also handled by Elmalılı with its religious understanding generally far from the perception of Son in Christianity of that period. He talks about Macedonius as the second person who believes in tawhid together with Arius. His assessments about Arius show that he used the information given in the earlier period Islamic sources.

The Christian theologians who support the attribution of son to Prophet Jesus consider the complimentary words related to him in Quran as evidence. According to Elmalılı, Allah's inclusion of Prophet Jesus in the community, which is called Mukarrebîn that is closer to Allah, is also valid for other prophets. Some specific terms are related to the missions of those prophets and it is not right to regard them as evidence for divinization.

Elmalılı gives information about the sects with the understanding of monophysite (one inseparable nature in Jesus) and dyophysite (two natures in Jesus) among the Christian sects. About Christianity, the expressions of selâse (God is three) and şâlişe (third of three) are stated in Quran. For Elmalılı, who asserts that there are two types of swearing in Christianity due to these statements, the former is completely polytheism, the latter is the divinization of some creatures. Both situations point at the validity of denying Allah for Christianity. Elmalılı, who also explains by making a comparison to the polytheists of Mecca that the belief in the trinity refers to polytheism, expresses that the Christians have both heresy and defamation of Allah even though the polytheists in Mecca only have heresy.

GİRİŞ

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), tevhîd inancı bağlamında "müşrikler" ile "Ehl-i Kitâb"ı ayrı tutmakta, hatta Ehl-i Kitâb içinde Hıristiyanlığı farklı görerek tefsirinde bu noktaya dikkat çeken önemli yorumlar yapmaktadır.

Kelâm ilminde ilk dönemlerden itibaren tek ilâh düşüncesi, akli ve nakli delillerle desteklenmiştir. Kelâmcılar özellikle akli delillerini ortaya koyarken dönemin felsefi gelişmelerinden de istifade etmişlerdir. Elmalılı da önceki kelâmcıların kullandıkları delillere başvurarak döneminin bilimsel imkanlarıyla hareket etmiştir. Kelâmcıların Allah'ın varlığının delilleri arasında saydıkları hudûs başta olmak üzere, imkân, gaye ve nizam delillerini Elmalılı da kullanmaktadır. Böylece o, bir nevi tabiatçı filozoflara itiraz ettiğini¹ göstermek istemiştir.

Elmalılı'nın yaşadığı dönemin sosyolojik, politik, ekonomik ve kültürel durumlarını yorumlayacak ilmi birikime² sahip olduğu görülmektedir. O, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri başta kelâm olmak üzere, fıkıh, lügat, felsefe ve mantık gibi farklı ilim dallarına olan vukufiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Elmalılı, felsefe-

¹ Zeliha Şeker, *Hak Dini Kur'an Dili'nin Kelâmi Açıdan İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007), 99.

² Halis Albayrak, "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 154.

nin itikâdî alanda bilinmesi gerektiğine inandığından dolayı³, kelâmî ve itikâdî konuları desteklemek amacıyla felsefeye yönelmiştir.⁴ Kelâm alanında müstakil bir eseri bulunmayan⁵ Elmalılı'nın yetiştiği Osmanlı ilim ortamının etkisiyle, kelâmî birikiminin olduğu/oluştugu görülmektedir.

Elmalılı, kelâm ilmi ile din felsefesi arasında benzerlik kurar ve buradan hareketle her kelamcının filozof sayılmasını⁶ önerir. Bu yolla Batı'da Allah'ın varlığını inkâr hususunda ortaya çıkan materyalist, pozitivist ve darvinist görüşlere daha uygun ve yeterli cevap verilebileceğini düşünür.⁷ Bu anlayışının sonucu olarak da hem Mâtürîdîlerin hem de Eş'arîlerin görüşlerinden yararlanmakta bir beis görmemektedir. Bununla birlikte bir taraftan Ehl-i sünnet inancının baskınlığı diğer taraftan tefsirini yazarken en çok istifade ettiği şahsiyet olan Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle zaman zaman Mu'tezilî kelâm geleneğine ciddi eleştiriler getirir.

İslâm'ın ilk dönemlerden itibaren oluşan reddiye geleneğinde, İslâm düşünürleri Hıristiyanlık eleştirisini tahrif, tebşirat, Mesih inancı, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi vb. konular üzerinden yapmışlardır. Bu hususlar İslâm'ın tevhid akidesi açısından kritik edilmiştir. Kur'an'ın Hıristiyanlığı ve Yahudiliği muhatap alması hususunda bir farklılıktan bahsedilebilir.⁸ Elmalılı, Ehl-i kitap diye nitelenen Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilgili âyetlerin yorumunda bu iki dini çeşitli yönlerden⁹ tenkit etmektedir. Elmalılı'nın tefsirinde birçok yerde Fahrettin er-Râzî'ye atıfta bulunması¹⁰ Râzî'nin onun üzerindeki etkisi olarak yorumlanabilir.

³ Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve ilahiyat, Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılan *Histoire de la philosophie* adlı eserin Elmalılı tarafından yapılan tercümesidir. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve mezâhib: Metafizik ve İlahiyat*, trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 37-53.

⁴ Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifte Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 835.

⁵ Ahmet Akbulut, "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 265-280; Mustafa Akman, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Düşünce Dünyası", *Sakarya: Değirmen Dergisi* 13 (2016): 125-150.

⁶ Janet-Seailles, *Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlahiyat* (Mütercimim mukaddimesi).

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 57-62.

⁸ Baki Adam, "Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları- Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004), 106.

⁹ Elmalılı'nın Ehl-i Kitap ile alakalı değerlendirmelerinin çeşitli çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Bk. Hatice İslamoğlu, *Elmalılı Tefsirinde Yahudi ve Hristiyanlara Bakış* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2008); Seyit Ali Cantürk, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Eserinde Hıristiyanlıkla İlgili Değerlendirmeler* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006); Muhammed Necati Berberoğlu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009); Zeki Halis, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşlenişi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006); Zeliha Şeker, *Hak Dini Kur'an Dilinin Kelâmî Açından İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007).

¹⁰ Elmalılı'nın tefsirinde, Ebussuud Efendi, İbn-i Hümâm gibi müfessirlere yer vermekle birlikte Fahrettin er-Râzî'den nakillerde bulunması dikkat çekecek derecededir. Buna örnek olması bakımından sadece Bakara suresinde Râzî'den bahsettiği yerleri görmek için bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 29, 160, 206, 320, 349, 365, 442, 550, 616, 638, 647, 661, 725, 811, 856.

Örneğin Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi ile ilgili yorumunda Râzî'den bahsetmektedir.¹¹

Elmalılı, özellikle Fatıha suresinin 7. âyetinin tefsirini yaparken ve Âl-i İmrân sûresinin nüzul sebebini tahlil ederken Hıristiyanlık teolojisi üzerinde durmakta¹²; Bakara sûresinde ise Yahudilik ile birlikte Hıristiyanlık hakkında açıklamalar yapmaktadır. Bu makalede onun tefsirinden hareketle Hıristiyanlıktaki tanrı tasavvuruna ve teslis inancına dair eleştirilerini tevhîd açısından nasıl değerlendirdiğine bakılacaktır. Böylece, geçmişin ilmî birikimini etüt etmiş olan, çağının sorunlarıyla ilgilenen Elmalılı'nın Hıristiyanlığın tanrı tasavvuruna dair eleştirileri değerlendirilecektir.

1. ELMALILI TEFSİRİ VE HİRİSTİYANLIK

İmân konusunda aklın önemine inanan¹³ Elmalılı, aklın asla tecvîz etmeyeceği teslis gibi bir inancı kabul edilemez bulur.¹⁴ Onun bu inancı aslında kelam geleneğinden gelmektedir. Zira kelâm ekolleri, aklın kendisi hakkında değil, dinde ne kadar bir hareket alanının olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.¹⁵ Buna karşın Hıristiyanlıkta akla bir alan bırakılmamış gibidir. Bu anlamda tevhîd inancının akla en uygun olduğu açıkça görülür. Bu noktada imkan ve kemal delillerinden yararlanarak evrendeki mümkün ve noksan varlıklardan hareketle teslise değil, tek ve mükemmel bir varlığa yani Allah'ın birliğine ulaşılır.

Hıristiyanlık'ta teslisin yanında başka bir takım inanç ilkeleri de geliştirilmiştir. Nitekim asli günah anlayışı da teslisin devamı niteliğinde bir inanç ilkesidir. Hz. Adem'in işlediği ilk günahı bir türlü izah edemeyen ve akli çerçeveye oturtamayan Hıristiyanlık, Tanrı'nın üç uknumundan biri olan oğulun Hz. İsa'da tenleşmesi, bedenleşmesi ve nihayet kendisini feda etmesi şeklinde akla ve mantığa uymayan bir çözüm getirmiştir. Bu feda da oğlunu kâfirlere kurban verme şeklinde gerçekleşmiştir.

Elmalılı, (Âl-i İmrân, 3/20) âyetinin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrenselliğine delil olduğunu söyler. İnsanlar arasında bu iki sınıfın dışında üçüncü bir grubun söz konusu olmadığını savunur. Ona göre, "kitap verilenler" ifadesinden maksat Yahudiler ve Hıristiyanlardır, "ümmiler" ise kitapları olmayan Arap müşriklerini ve onlar gibi kitabı olmayanları kapsar.¹⁶

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 2: 1024-1028.

¹² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1011.

¹³ Ona göre son Avrupa filozoflarının mensup oldukları milletlerin dini İslâm olsaydı, batı felsefesi başka bir şekilde tezahür ederdi. Bayram Dalkılıç, "Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde Türkiye'de Din Felsefesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004): 95.

¹⁴ Janet-Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib* (Mütercim Dibâce) XXXVII.

¹⁵ Janet-Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib* (Mütercim Dibâce) XXXVIII.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1067.

Hıristiyanlıkta teslîsin başlaması açısından 325 yılında düzenlenen İznik konsilinin rolü önemlidir. Bu manâda tevhîd inancının akla uygunluğunun aksine, teslîsin oluşmasında beşerî katkılar nedeniyle bu inanç karmaşık ve anlaşılmaz bir itikadı oluşturur.

Fatiha suresinde geçen “gazaba uğrayanlar” ifadesiyle Yahudiler ve Hıristiyanlar kastedilmektedir. Elmalılı, Hıristiyanların da Yahudiler gibi kavim ve ırk anlayışına sahip olduklarını savunur. Ona göre bu iki dinin müntesipleri bu durumu kendilerinin üstünlüğü şeklinde anlarlar, ancak Hıristiyanlar sahip oldukları ilahi hakikati tahrif ederek teslîs akidesine saplanmaları nedeniyle müşrikler gibi putperest olmuşlardır.¹⁷

Elmalılı, özellikle Âl-i İmrân suresinin başlarında Hz. İsa hakkında Hıristiyanların teslîs ve hulûl anlayışlarıyla ifrat, Yahudiler'in ise tefrit noktasında olduklarını ifade eder. Sürenin nüzul sebebi olarak Yahudilikten ziyade Hıristiyanlığın etkili olduğunu savunan Elmalılı, asıl sebebin Hıristiyanlık olduğu konusunda icma bulunduğunu söyler.¹⁸

Kelâmcıların kaleme aldığı reddiyelerde ilk teolojik karşılaşma, Resulüllah'ın Necran heyeti¹⁹ ile olan görüşmesidir. Elmalılı, sürenin nüzul sebebini anlatırken Necrân heyeti hakkında bazı bilgiler verir. Peygamberimiz ile görüşmek üzere gelen grubu özel olmakla niteleyen²⁰ Elmalılı, Allah Resûlü'nün görüşmesi sırasında onlara Hz. İsa'ya Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söyleyince Necranlılar onun bir beşer olmasının imkânsız olduğunu savunduklarını aktarır.²¹ Konuyla ilgili âyette Allah şöyle buyuruyor: “Resûlüm! De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir” (Âl-i İmrân, 3/31)

Münafıkların reisi Abdullah b. Übeyy'in “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz” kısmı ile ilgili Hz. Muhammed'in kendine itaati Allah'a itaat gibi gördüğünü söyleyerek Hıristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırması gibi bir hürmeti tavsiye ettiğini söylediğini aktarır.²² Kur'an, Allah Resûlü'ne itaatin Allah'a itaat sayılmasının Resûlü ilahlaştırma anlamına gelmediğini “De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin” (Âl-i İmrân, 3/32) âyetiyle ortaya koyar. İslâm inancı açısından kelime-i şehadette geçtiği üzere Allah'a ve Resûlü'ne inanmanın birlikte zikredilmesi şarttır.²³

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 140-141.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1011, Elmalılı, Âl-i İmrân sûresinin nüzul sebebi olarak Hıristiyan Necrân heyetinin mülakatını bir yerde daha ifade eder. Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1060.

¹⁹ Allah Rasûlü'nün daveti üzerine Medine'ye gelen bir grup Hıristiyan papaz, Necran heyeti olarak bilinmektedir. Gelen Hıristiyan heyet arasında Melkânî, Nesturî ve Ya'kubî mezhebine bağlı olanların varlığından bahsedilir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1: 618-620.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1011.

²¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1067.

²² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1076.

²³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1079.

2. ELMALILİ'NİN HİRİSTİYANLIK ELEŞTİRİSİ VE TEVHİD SAVUNMASI

2.1. Teslîsin Oluşma Sürecinde Hıristiyan Mezhepleri

Kelâmî literatürde Hıristiyanlık ile ilgili kaleme alınan reddiyelerde karşılaştığımız bazı Hıristiyan mezhepleri söz konusu olmaktadır. Hıristiyanlık konusunu Hıristiyan mezhepler bağlamında değerlendiren Elmalılı Nestürilik²⁴, Ya'kübîlik²⁵ ve Melkânîlik²⁶ diye bilinen mezhepler üzerinde duracağını ifade eder. Ona göre bu üç mezhep Hıristiyanlığın omurgasını oluşturdukları²⁷ için bunları bilmek diğer mezhepleri tanımayı, farklı görüşleri anlamayı kolaylaştıracaktır. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren İslâm adına ortaya çıkan reddiyelerde, Doğu Hıristiyan mezhepleri diye bilinen bu üç mezhebin adı öne çıkarken Elmalılı da bu tavrı sürdürmektedir.

Erken dönem Doğu Hıristiyanlığına mensup mezhepler Arap yarımadasında yaşamlarını devam ettirdiği ve Kelâmcıların bu dine ait inanç ve ritüelleri yine bu mezhepler aracılığıyla tanıdıkları anlaşılmaktadır. İslâm'ın nâzil olduğu yıllarda en fazla tanınan Nestürilik, Elmalılı'ya göre daha çok Musul ve civarında varlığını sürdürmektedir.²⁸ Aforozu uğramalarına rağmen bölgede en fazla yayılan mezhep olan Nestürîlerin yaşadıkları bölgeler arasında Suriye ve Mezopotamya sayılır. Edessa'yı merkez edindikleri de bilinmektedir.²⁹

²⁴ Nestürilik, adını Nestoryus'dan alan ve aslında heretik bir harekettir. Nestoryus'un bağlı olduğu Antakya İlahiyat Okulu ile İskenderiye Okulu oğulun tabiatı konusunda birbirine zıt fikirlerle sahiptir. Antakya İlahiyat Okuluna göre, oğul tanrısal ve insani ayrı iki tabiata sahiptir. İskenderiye okulunda ise Mesih'in tek tabiatı vardır. Detaylı bilgiler için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beirut: Daru İbn Hazm, 2005), 153-154; Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, trc. Nuretin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 265; Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler* (Ankara: Vadi yayınları, 1997), 72; Kadir Albayrak, "Nestürilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 15; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 2. baskı, trc. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 17; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc. Fikret İştan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981), 54; Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1996), 1: 146.

²⁵ Yakup (Jacob Baradaeus ö. 578)'a nispet edilen ve Mezopotamya ve Suriye monofizitlerine Ya'kübîler (Jacobites) denilmektedir. 451 Kadıköy Konsilinden sonra Nestürîlere karşı çıkanlara Ya'kübîler adı verilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 154-156; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 22; Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, trc. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayıncılık, 2005), 206-207; Bülent Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 147; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006), 109.

²⁶ Melekiyye, Melkiyye, Melkit, Melkâiyye ve Melkânîyye şeklinde farklı kullanımları bulunan bu mezhep, 451 Kadıköy konsilinde kabul edilen diyofizit anlayışı savunan Bizans İmparatorunun taraftarlarını ifade eder. Bir ayrılık hareketinden ziyade resmi kilise anlayışını savunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 151-153. Ayrıca bk. A. Hage, "Melchite Rite", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: The Catholic University of America, 1967), 9: 627; Mutahhâr b. Tahir el-Makdîsî, *Kitâbü'l-Bed' ve'l-târîh*, nşr. Clement Imbault Huart (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 2: 45-46; Mustafa Sinanoğlu, "Melkâiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 84; Çelik, *Süryani Tarihi*, 1: 237.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1616.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1617.

²⁹ Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. Arif Müfid Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1: 122-123.

Elmalılı'ya göre Nestûrîlik, milâdi 428 yılı İstanbul patriklerinden Nestoryus'a dayanmaktadır. O, Allah'ın bir olup, "baba, oğul ve kutsal ruh'dan oluşan üç uknumlu bir ilaha inanmıştır. Hz. İsa'da biri ruhanî ve ilâhî, biri de cismanî ve nasutî iki şahsiyet bulunduğunu, bu manada Meryem'in bir beşer doğurduğunu savunmuştur. Nestoryus'a göre kelimenin İsa'da tecessüm etmesi Melkânîlerin dediği gibi imtizaç yoluyla olmayıp, güneşin pencereye yansması gibidir. Nestûrîlik de sonunda reddedilen bir mezhep olmuştur.³⁰ Bu mezheplerden Melkânîlik ilerleyen dönemlerde farklı boyutlar kazanarak devam etmiştir.

Elmalılı, Mâide suresinde geçen "Şüphesiz Allah, Meryem oğlu Mesih'dir" diyenler andolsun ki kâfir olmuşlardır..." (el-Mâide, 5/17) âyetinin tefsirinde Ya'kübîlik ve Melkânîlik'ten bahseder. Allah'ı Meryem oğlu Mesih olarak tanımlayanlarla kastedilenin Ya'kübîlik olduğunu savunan Elmalılı, Allah için üçüncüsüdür diyenlerin ise Melkânîler³¹ olduğunu ifade eder. Ya'kübîliği daha mutaassıp olarak nitelendiren Elmalılı³², Kur'an'da geçen âyetlerle hangi Hıristiyan mezhebinin kastedildiği noktasında, tefsirciler arasında bir ihtilaf bulunduğunu, esas maksadın Hıristiyanlık olduğunu vurgular.³³ Elmalılı, âyetlerden hareketle doğrudan bir mezhebin muhatap alınmasını anlamak zor olsa da Hıristiyanlık açısından esas meselenin teslîs olması nedeniyle şirk³⁴ olduğuna dikkat çekmiş oluyor. Çünkü Hıristiyanlarda "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh"tan oluşan üçlemeci anlayış onların ortak kabulünü oluşturuyor. Daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'an'ın eleştiri konusu yaparak reddettiği hususların Hıristiyan inanç sisteminde bulunmamasından veya yukarıda sayılan mezheplerden hangisi ile ilgili olduğunun açık olmamasından hareketle Kur'an'ın eleştirisinin karşılıksız olduğu söylenemez. Zira tevhid düşüncesi üzerine inşa edilen Kur'an, bu tür dinî gruplarda bulunan tevhide aykırı itikâdî ve ahlâki değerler üzerinden hareket eder.

Yukarıda adı geçen üç Hıristiyan mezhebinin dışında³⁵ Hıristiyanlık tarihinde gündeme gelen ve aforoz edilerek heretik kabul edilen hareketlerden biri de Aryüsçülük³⁶ olmuştur. IV. yüzyılda teslîs anlayışına karşı ortaya çıkan farklı

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1616-1617.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1615-1616; Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 151-153; Hage, "Melchite Rite", 9: 627.

³² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1617.

³³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1611.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 5988-5989.

³⁵ Mezkûr üç Hıristiyan mezhebi ile alakalı Elmalılı, Mâide suresinin ilgili âyetlerinin tefsirini yaparken geniş bilgiler vermektedir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1011-1125.

³⁶ Michael P. McHugh, "Trinity", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Fergusson (Newyork: London, 1990): 914; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 55; Mustafa Sinanoğlu, "Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001): 5.

gruplar arasında Aryüs'e³⁷ (ö. 336) nispetle gündeme gelen Aryüşçülük, Hıristiyan itizalleri arasında Roma imparatorluğunu en fazla etkilemesiyle bilinmektedir.³⁸

Aryüşçülük genel olarak dönemin Hıristiyanlığının oğul anlayışından uzak dinî anlayışa sahip olmasıyla³⁹ Elmalılı'nın da gündemine gelmektedir. O, baba ile Oğul'un aynı özü paylaştığı şeklindeki kilise öğretisine karşı çıkararak oğulu yaratılmış kabul eder. Oğulu farklı bir statüye koyan Aryüs⁴⁰ ile birlikte tevhîde inanan başka bir isim de Makedonyus'tur.⁴¹ Elmalılı 325 İznik konsilinin bu açıdan önemine dikkat çeker. Zira bu konsilde Aryüs'ü tekfir ederek ve teslisi takrir ederek Hıristiyan inanç ilkeleri teyid edilmiştir. Elmalılı'nın Aryüs ile ilgili verdiği bu bilgiler tamamen doğru kabul edilemez. Zira saf bir tevhîd inancına sahip birisi diye tanıttığı Aryüs'ün yaptığı asıl şey, oğulu farklı bir statüye yerleştirmekten ibarettir. Bu durum, onu diğer gruplardan ayırtırmakla birlikte tevhîd inancına aykırılık açısından bir nezahetten bahsetmek zor görünmektedir.

Hıristiyan mezhepler hakkında verdiği bilgilere göre Elmalılı'nın yararlandığı kaynakların başında Şehristâni'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eseri gelmektedir. Şehristâni'nin Aryüs hakkında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre o, hulûldan ve mürekkep bir anlayıştan ziyade latif ve ruhani olan oğulun Meryem'den doğan ve tıpkı yürüyen bir tanrı gibi olmasıdır.⁴²

Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi Elmalılı, Hıristiyanlık hakkında bütün yönleriyle bilgi verebilecek ve tahlil yapabilecek kadar vâkıf olduğunu göstermektedir. Önceki bilgilerden yararlanmayı ihmal etmediği görülen Elmalılı'nın, elde ettiği malumatı ilgili âyetler bağlamında değerlendirdiğini ifade etmek gerekir.

2.2. Hıristiyanların Hulûl ve İttihâd Anlayışları

Hıristiyanlık eleştirisinde, asıl meselenin ulûhiyet problemi olduğu açıktır. Hıristiyanlığın probleminin esasen nübüvvetle alakalı olduğunu düşünerek eleştirilerini bu bölümde yapan kelâmçılar da bulunmaktadır. Kur'an, nübüvvetle alakalı âyetlerde peygamberlerin bizzat kendilerinin beşer olduklarını söylediklerini anlatır. (el-İsra, 15/90; el-Kehf, 16/110; el-Fussilet 25/6; İbrahim, 13/11) İslâm'ın

³⁷ Libya'da doğan ve Antakya okulunda eğitim gören Aryüs, Roma imparatorluğunda aforoza uğramıştır. Mısır'da görüşlerini yayma fırsatını daha fazla yakalayan Aryüs'e karşı İznik'te bir Konsil toplanmıştır. Bk. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 59-60.

³⁸ Richard E. Rubenstein, *İsâ Nasıl Tanrı Oldu*, trc. Cem Demirkan (İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004), 143; Turhan Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsâ Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 200.

³⁹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihâl*, 156.

⁴⁰ Bk. D. W. Johnson, "Arianism" *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (New York: Charles Scribner's Sons, 1989), 1: 453; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 58; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 310-11; Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1985): 126.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1611-1612.

⁴² Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihâl*, 155-156.

risâlet anlayışına göre peygamberlere verilen görevin büyüklüğü, onları beşer olma durumundan çıkarmamaktadır.

Hıristiyan teolojisinde, teslîs açısından asli unsur olan Baba'daki ilahi tabiatın oğula intikal etmesi, kelâmın ete kemiğe bürünerek tenleşmesi, bedenleşmesi ve tecessüm etmesiyle yorumlanır. İlâhi kelâmın tecessüm etmesi, Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Mu'tezilî kelâmcıların kelâmullahın mahiyeti ile alakalı tartışmalarında da gündeme gelir. Nitekim bazı Hıristiyan teologların özellikle sünni kelâm anlayışında hâkim olan -sıfatullah meselesine dair algılarının bir sonucu olarak ortaya çıkan- kelâm-ı nefsi'nin harflere ve seslere bürünen halini ifade eden kelâm-ı lafzînin mahlûk olmasını kendi hulûl ve ittihâd anlayışları için bir delil olarak alma⁴³ çabaları bilinmektedir. İslâm kelâmı açısından teknik bir konu olan kelâmullah, esasında sıfatullah meselesine dair bir tartışmadır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının sıfat anlayışını sürdüren Elmalılı, sıfatullah konusunu işlediği yerlerde Hıristiyan tanrı tasavvurları üzerinde durarak⁴⁴ teslîs eleştirisi yapmaktadır.

Elmalılı'ya göre Hıristiyanlar hulûl anlayışlarını Allah'ın fedakârlığını sergilemesi hatta fedakârlığın en büyüğü şeklinde yorumlarlar. Bu teoloji çerçevesinde, bir baba farz ederek o birdir; var ama yok; fani aynı zamanda bâkî; âciz aynı zamanda kâdir; bir, aynı zamanda üç ve üç aynı zamanda bir mâbud olmak üzere üç uknumdan oluşmaktadır.⁴⁵

“Yahudiler ve Hıristiyanlar ‘Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz’ dediler...” (el-Mâide, 5/18) âyetinin yorumunda Elmalılı, “oğul” ifadesi onların ittihâd ve hulûl anlayışları için bir delil olurken, “sevgilileriyiz” lafzından dolayı onlarda bir gururun ve kibrin hâkim olduğunu iddia eder.⁴⁶

Elmalılı'ya göre, Hıristiyanlar teslîs inancının bir parçası olan oğulun uknum olmasını, meleklerin Allah'ın kızları olmasıyla mukayese ederler. Böylece Elmalılı, müşriklerde sadece dalâlet olduğu halde Hıristiyanlarda dalâlet ve buna ilave olarak Allah'a iftiranın bulunduğunu söyler.⁴⁷ Neticede ikisi de küfür hali olsa da, Elmalılı Hıristiyanların daha kötü durumda olduklarını düşünmektedir.

Beyyine suresinde şirkin ne olduğunu çeşitleriyle birlikte açıklayan Elmalılı, Ehl-i Kitab'ın Allah'a oğul isnad etmesini veya teşbih görüşüne sahip olmasını, açık veya zımnen bir şirk olarak değerlendirmek gerektiğini vurgular. Surenin ilgili âyetlerinde (el-Beyyine 98/1) Ehl-i Kitab ile müşriklerin bir arada zikredilmesini anlamlı bulan Elmalılı farklı yerlerde zikrettiği⁴⁸ Ehl-i Kitab'ın itikâdi sapsamasının sadece şirk olmayıp aynı zamanda Allah'a bir iftira olduğunu⁴⁹ ifade eder.

⁴³ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, 72.

⁴⁴ Akman, “Kelâmî Perspektifte Elmalılı”, 847.

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1024.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1631-1632.

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1467-1468.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1467-1468.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 5988-5989.

Elmalılı, hem Yahudilerin hem Hıristiyanların Kur'an'da bahsedilen (Âl-i İmrân 3/79-80) itikâdî problemin ve sapmanın bizzat içinde olduklarını belirtir. Bir peygambere inanmamak şeklindeki küfrün üç çeşit olmasından bahseder. Buna göre birincisi, hem Allah'a, hem Peygambere inanmayanlar; ikincisi Allah'a imân edip peygamberlere inanmayanlar; üçüncüsü ise Allah'a imândan sonra peygamberlerin bir kısmına inandığı halde bir kısmını inkâr edenlerdir. Yahudi ve Hıristiyanların itikâdî sapmalarını bu manada değerlendiren Elmalılı, bu iki dinin müntesiplerinin bazı peygamberlere imân edip bazılarına inanmayarak üçüncü sınıfa girdiklerini savunur.⁵⁰

Elmalılı, ittihâd ve hulûl görüşlerinden dolayı itikâdî sorun yaşayan Hıristiyanların buradaki problemlerinin yaratma ile ilgili olduğunu iddia eder. İslâm kelâmında sıfatullah anlayışı açısından fiilî sıfatlar arasında sayılan yaratmak, Elmalılı'ya göre vahiy ile irtibatlı olarak ele alınmalıdır. Ancak Hıristiyan ilah tasavvuru, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh anlayışıyla tevil edilmiştir.⁵¹ Tek tanrı inancının ve onun yaratıcı olması hususunun bütün semavî dinlerde ortak bir anlayış olduğunu belirten Elmalılı, Hıristiyanlığın üçlü ilah anlayışının aynı zamanda yaratıcı düşüncesi ile ilgili problem olan yönüne dikkat çekmek istemektedir. Elmalılı'nın Hıristiyan ilah anlayışlarını yorumlarken problemin Allah'ın yaratıcı olma vasfına dair olduğunu söylemesi, farklı bir değerlendirme sayılmalıdır.

2.3. Elmalılı'ya göre Hıristiyanların Allah'a Oğul İsnâd Etmeleri

Hıristiyanlığın üç uknumundan biri olan "oğul"un farklı şekillerde gündeme gelir. İslâm düşünürleri tarafından yapılan tenkitlerde üzerinde durulan hususlardan biri de, Hıristiyanların oğul ile kasıtlarının lafzen değil mecazen oğul olması meselesidir.

Elmalılı öncelikle te'vil yoluyla Hz. İsnâ'nın Allah'ın oğlu olması şeklindeki Hıristiyan algısının yanlışlığını belirtir. Elmalılı Hz. İsnâ'yı mukarrebini denilen Allah'a yakın zümre içinde değerlendirir.⁵² Buna göre Allah'ın, bazı peygamberler hakkında çeşitli iltifat sözcükleri kullanması, onların görevlerine dair olup ilahlaştırılmalarını ifade etmemektedir.

Hıristiyanlık hakkında yazılan reddiyelerde Necran heyeti ile olan münasebet üzerinde durulur. Elmalılı da Necranlıların bu ziyareti sırasında Allah Resûlü ile olan görüşmelerinde Hz. İsnâ için bazen Allah; bazen Allah'ın oğlu bazen da üçün üçüncüsü dediklerini aktarır. Allah'a oğul isnâd etmeleri babasız dünyaya gelmesine bağlanırken, üçün üçüncüsü sözleri içinse Allah Kur'an'da "yaptık" ve "kıldık" şeklinde çoğul kipi kullanması ile istidlâl ediyorlar.⁵³

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1077-1079.

⁵¹ Elmalılı, *Metâlib ve mezâhib*, 267, 3. Dipnot.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1103.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1012.

Hıristiyanların yanlış ilah telakkilerini kınayarak anlatan âyetin (en-Nisâ, 4/171) devamında Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olduğu da haber verilmektedir. Kelâm ilmi açısından temel bir konu olan “Ruh” kavramı⁵⁴ Kur'an'da Cebrail hakkında (Meryem, 19: 16, Nebe, 78: 36) da kullanılmaktadır.

Allah'a oğul isnâd etmeleriyle ilgili Hıristiyanları kınayan şu âyet de dikkat çekicidir:

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونَ

“Allah çocuk edindi” dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur, hepsi O'na boyun eğmiştir.” (el-Bakara Sûresi 2/116) Elmalılı'ya göre Hıristiyanların oğul anlayışının nesil yoluyla olmadığına dayanan bu iddiaları da kınama konusu olmuştur. İlgili âyette geçen “ittihaz” kavramının eleştirildiğini savunan Elmalılı⁵⁵ Allah'a oğul isnâdı soy ve nesep dışında olsa bile aslında olay, evlat edinmek şeklinde anlaşılacak bir inancın kınanmasıdır.

Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân sûreleri başta olmak üzere ilgili âyetleri yorumlayan Elmalılı, tefsirinin ilerleyen bölümlerinde bu yöndeki eleştirileri azalttığı anlaşılmaktadır. Elmalılı örneğin Tevbe suresine (et-Tevbe, 9/30) gelince daha özet bilgi vererek aynı zamanda daha önceki kısımlara da yönlendirmektedir.

“Mesih Allah'ın oğludur” sözü başlangıçta sadece bazı Hıristiyanlara ait iken sonradan Hıristiyan mezheplerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği bir anlayış haline geldiğini savunan Elmalılı⁵⁶, bu sözleriyle Hıristiyanlar arasında teslîs inancının zamana yayılarak oluştuğuna dikkat çekmektedir.

Elmalılı'nın kelâmcı kimliğini daha açık hissettirdiği yer⁵⁷ olarak ihlâs suresinin tefsiri görülebilir. İhlâs suresinin esas maksadının tevhîdi vurgulamak olduğunu belirten Elmalılı'nın,⁵⁸ burada yaptığı yorumlar kelâmcılığı ve tefsirciliği açısından ayrı ve özel bir öneme sahip olmaktadır. Zira o, vücûd, Vâcibu'l-Vücûd, vâcib, mümkün, kadîm, ehad, vahdet, kesret, mahiyet, hüviyet ve illiyet gibi birtakım kelâmî-felsefi kavramlara yer vermektedir. O nedenle Elmalılı'nın özellikle ihlâs suresinin tefsirinde Tanrı tasavvuruna ilişkin düşüncelerini İbn Sina'nın görüşlerine dayanarak ortaya koyduğu⁵⁹ kabul edilir. Elmalılı, ihlâs suresinin tefsirinde vahdâniyet vurgusu yapar. Burada vurgulanan ehadiyet, Meryem gibi do-

⁵⁴ Kelâm ekollerinin farklı ruh algılarını gösteren ve konunun sem'iyât bahisleri ile irtibatlı yönünü dikkate alan eserler için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 004223, 64-90; Fahreddin er-Razi, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* (İslamabad: Ma'hedü'l-Ebhasi'l-İslâmiyye, 1968); Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Ruh* (Kahire: Dârü'l- Hadis, 1989/1410); Sırrı Giridi, *er-Rûh* (İstanbul: 1305); Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Konevi el-Hâdimî, *Risâletün fi'r-Rûh*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 003672, 107b-115a; Son olarak çağdaş bir araştırma olarak bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 4: 2737.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 2510.

⁵⁷ Akman, “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, 835.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 6269.

⁵⁹ Akman, “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, 836.

ğurmuş olmaması; İsa gibi doğurulmuş olmaması (el-İhlâs, 112/3) manasına gelir.⁶⁰

Hıristiyanlığın teslîs anlayışında üçlü anlayışı nedeniyle Elmalılı, Hıristiyanların her bir uknumun üç ayrı zât ancak cevher ve uluhiyyet vasfında birleşerek bir ilah olmasını savunduklarını anlatır.⁶¹ Ona göre Hıristiyanlar bu tür görüşleriyle Allah'ı bir cevher, üç şahıs şeklinde cüzlere ve parçalara ayırdıktan sonra, cevherlerin cinsi itibariyle onları ilahlık sıfatında birleştirmiş oluyorlar. Çünkü Tanrının cevherlerinin ve sıfatlarının bir olduğunu savunurlar.

Hıristiyanların “selâse” ve “sâlise” ile iki tür küfür içinde olduklarını iddia eden Elmalılı, selâse (ilah üçtür) denildiğinde tam bir şirk inancı olur. Sâlise (üçün üçüncüsüdür) demek ise ilah olmayan varlıkları ilahlaştırmak olduğu için Allah'ı inkâr söz konusu olur.⁶²

İslâm'ın gönderildiği yıllarda Hıristiyanların dinî ve itikâdî durumları ile ilgili âyetlerde bir eleştiri ve kınama ile karşılaşırız. Bu noktada Kur'an'ın hangi Hıristiyan grubunu muhatap aldığı sorusu gündeme gelebilir. İslâm'ın ortaya çıktığı yıllarda Hıristiyanlar arasında Allah'a oğul isnâdının nesil yoluyla olduğu anlayışının hâkim olduğunu belirten Elmalılı, İslâm'ın nâzil olmasıyla, onların bazı İslâmî terminolojiden yararlanarak bu anlayıştan vazgeçtiklerini savunur.⁶³ Elmalılı'nın burada ifade ettiği husus, Yahudilik ve Hıristiyanlık için dile getirilmektedir. Onların inançlarını ve akîdelerini İslâmî terminolojiden yararlanarak savundukları bilinen bir husustur. Bu manada “Beytullah” gibi Allah'ın taltif ve değer atfetme amacıyla kullandığı bazı meseleleri Hıristiyanlar kendilerine delil olarak oğul meselesini izaha ve savunmaya koydukları anlaşılmaktadır.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, Elmalılı oğul ile ilgili Hıristiyan algısını eleştirirken Kelâmcıların gittiği yolu kullanmıştır. Zira Hıristiyanların oğul ile alakalı olarak mecazi tanımlamalarını eleştiren isimler arasında Mu'tezilî kelâm bilgini el-Câhîz⁶⁴, Kâdî Abdülcebbar⁶⁵, el-Mâtürîdî⁶⁶, İbn Hazm⁶⁷, el-Cüveynî⁶⁸ sayılabilir. Burada adı verilen İslâm bilginlerinin konu ile ilgili yaklaşımlarını zikretme maksadımız Elmalılı'nın bu isimlerden esinlendiğini ortaya koymaktır.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 6272.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 6299.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1012, 1102.

⁶³ Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 2510.

⁶⁴ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *Mecmûatü resâilî'l-Câhîz*, thk. Abdusselam b. Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 3: 329.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 5: 105.

⁶⁶ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 332-333, 339.

⁶⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1: 69-70, 133.

⁶⁸ Ebü'l-Meali İmamü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Maârif, 1969), 608.

2.4. Elmalılı'nın İsa'nın İlahlığı ile İlgili Değerlendirmeleri

Allah'ın varlığının alameti olan âleme bakıldığında bir mana taşıyan varlıkları birer kelime sayan Elmalılı'ya göre Hz. İsa da Allah'ın bu kelimelerinden bir kelimedir.⁶⁹

Kur'an'da Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime olması" bizzat bu ifadeyle geçmektedir:

"... Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelime'yi müjdeliyor..." (Âl-i İmrân, 3/5)

"Mabedde namaz kılarken melekler ona seslendiler: "Allah sana Allah'ın kelimesiyle (vücut bulan İsa'yı) tasdik eden, efendi, iffetli, iyilerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdel." (Âl-i İmran 3/39)

Yukarıda verilen âyetlerde de görüldüğü gibi, "Allah'tan bir kelime" ifadesi Kur'an'da Hz. İsa hakkında kullanılmaktadır. Her şey Allah'ın "ol" emriyle meydana geldiği için bunu Allah'ın bütün yaratıkları için geçerli olan⁷⁰ bir kavram olarak görebiliriz.

Zira bütün insanlar ve kâinat Allah'ın "ol" (Yasin, 36/82) emriyle var olduğundan, babasız dünyaya gelen Hz. İsa'nın bu durumunu açıklama sadedinde Allah, "ondan bir kelime" diye bahsetmiştir.⁷¹ Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesini Allah'ın böyle murad etmesine bağlı bir olay şeklinde anlamamız ve okumamız gerekir. (Meryem 19/21)

Kur'an'da Hz. İsa hakkında kelimenin kullanıldığı başka bir âyet de şöyledir: "... Meryemoğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur...". (en-Nisâ, 4/171) Elmalılı, Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime olması" nı yorumlarken Hıristiyanların bunu itikâdî anlamda yanlış değerlendirdiklerinden dolayı büyük bir sapma yaşadıklarını anlatır. Ona göre kelime'nin âyette "nekre" kullanılması nedeniyle, burada tabii doğumun ve yaratılışın aksine bir durumun söz konusu olduğuna işaret vardır.⁷²

Elmalılı'ya göre Kur'an'da "... Adı Meryem oğlu İsa-Mesih'tir..." (Âl-i İmrân, 3/45) bizzat isminin anılması onun ibnillah (Allah'ın oğlu) olmadığını gösterir. Yani Hz. İsa, Allah'ın oğlu olmayıp Hz. Meryem'in babasız dünyaya getirdiği oğuldur. Bu, onun Allah olduğuna değil, beşer ve yaratılmış bir varlık olarak Al-

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1100-1102.

⁷⁰ Ömer Faruk Harman, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa", *İslâm ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Sempozyumu II* (Yeşilköy: y.y. 2005), 10.

⁷¹ Kazım Ural, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Işığında Ehl-i Kitap Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 131.

⁷² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1100-1101.

lah'tan bir kelime olduğuna delildir.⁷³ Elmalılı, Hz. İsa hakkında geçen kelimenin, kelime-i şehadet ve kelime-i tevhid'te kullanılan ile aynı olduğunu belirtir.⁷⁴

Elmalılı Hz. İsa'nın ve Hz. Âdem'in Allah'ın bir kelimesi olması, ikisinin de yaratıldığına delil sayar. Buna göre Hz. Âdem ve Hz. İsa, diğer mahlukat gibi Allah'ın kelimelerinden bir kelimedir.⁷⁵ Bu kelimeler ne kadar çok olsa da tamamı onun birliğine delalet eder.

Kelâmcıların Hıristiyanlık eleştirilerinde gündeme gelen bir konu da, İsa'nın ilahî ve beşerî yönüdür. Elmalılı'ya göre Hıristiyan mezhepler oğul ile ilgili diyofizit/çift tabiat veya monofizit/tek tabiat olmakla alakalı bazı ihtilaflar yaşamışlardır. Ancak bu, teslîsin yani şirkin onların ortak inancı olduğunu engellemez.⁷⁶ Elmalılı'nın oğulun tabiatıyla alakalı bu değerlendirmesi Hıristiyan mezheplerin yaşadıkları ayrılıklara işaret etmektedir.

Hıristiyanlıkta itikâdî anlamda inancı oluşturan teslîs için özellikle hulûl ve ittihâd kavramları üzerinde bir tanım ile karşılaşmaktayız. Hulûlün gerçekleşmesi, özde birleşme şeklinde tanımlanarak⁷⁷ anlatılmaya çalışılır. Bu şekilde bir tanım aslında üçlü uknum anlayışını belirlemekte, kelâmcıların Hıristiyanlık ile ilgili eleştirileri de bu nokta üzerinden şekillenmektedir. Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'nın bedeninde birleşmesi şeklindeki ilâh anlayışı, Elmalılı tarafından şirk kapsamında değerlendirilir. Çünkü böyle bir inanç biçimi, Allah hakkındaki tenzih anlayışını bozmaktadır.

Elmalılı, oğul isnadının bizatihi çirkinliğine “Mesih Allah'ın oğludur” âyetiyle dikkat çektikten sonra, bununla yetinmeyen Hıristiyanların “Meryem'in oğlu Mesih Rab'dir” diyerek bunu tekrarladıklarını vurgular. Böyle düşünmenin oğula ilahlık isnadı manasına geldiğini ifade eden Elmalılı'ya göre⁷⁸ üçlü tanrı anlayışı rububiyetin ona nispet edildiği manasına gelir. Oğulun tabiatıyla alakalı sayılan ihtilaflar Elmalılı'nın tefsirinde pek çok yerde ifadesini bulduğu üzere, teslîs meselesi esasında bunların hepsinin birleştikleri ortak noktayı teşkil etmektedir.

Tevhitten teslîse geçiş Hıristiyanlıkta İncil'in tahrifi ile alakalı olarak değerlendirilir.⁷⁹ Elmalılı'ya göre bu durum, Hıristiyanlık tarihinde yaşanan teolojik tartışmalarla ilgilidir. O, İncil metinlerini bozmalarının da yine teslîse endeksli değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Elmalılı'ya göre, onların ruhi anlamda uknumların birleşmesini bir sır olarak kabul etmeleri ilk dönemlerde yaptıkları tah-

⁷³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1102.

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1105.

⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1129.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1615, 1778.

⁷⁷ Hasan Tefvik Marulcu, “İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008): 78.

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 2515.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 6: 4765.

rife dayanmaktadır. Elmalılı'ya göre Hıristiyanlar teslîs inançlarından dolayı İncil naslarına önem vermeyip onun ruhuna ehemmiyet verdiklerini söylerler.⁸⁰

Teslîs akidesi Hıristiyanların tevhîde dayanan ilâhî dinde yaptıkları tahrifin ana unsurunu oluşturmaktadır.⁸¹ Ona göre İskenderiye Felsefesinin teslîs anlayışını oluşturan uknumlar, farklı şahıslardan oluşurken; Hıristiyan teslîsini meydana getiren uknumlar arasında bir ittihâd bulunmaktadır.⁸² Hıristiyanlar ittihâd ve hulûl anlayışlarını izah ederken tevhîttен/birlikten bahsetseler de, Elmalılı'ya göre şirk içinde tevhîd görünömlü bir inanca sahiptirler.⁸³ Elmalılı'nın burada konuya yaklaşımı teslîs inancının felsefeye de Hıristiyanlıktan geçtiğine dayanmaktadır. Buna göre, Kur'an âyetlerinin kınadığı ve eleştirdiği Hıristiyan inancının şu veya bu mezhebe yönelik olmasını iddia ederek kapsayıcı ve genel olmadığını söylemek doğru bir yaklaşım olamaz. Zira Kur'an'ın muhatap aldığı Hıristiyan inancının belli bir mezhebe ait olması diğerlerinin dışarıda kalması şeklinde anlaşılmalıdır. Konu ile ilgili Kur'anî eleştiri, Hıristiyan inancında bulunan şirk unsuru üzerinden yürütülmektedir. Dolayısıyla bu eleştiriler bütün Hıristiyan gruplara yönelik olarak değerlendirilmelidir.

Elmalılı, teslîs inancına sahip olmalarının bir neticesi olarak Hıristiyanların, nasût ile lahût'un bir araya gelmesine yani bir tedahüle inandıklarını belirtir. Böylece akıl, kalp, vicdan açısından bir mahrumiyete dayanan bu inanç ile Hıristiyanlık diğer dinlerden ayrışarak kendisini farklı noktada konumlandırmıştır.⁸⁴

Allah hakkında "Baba" kavramının kullanılmasının İncil'de inkâr edilmediğini belirten Elmalılı'ya göre, halbuki böyle bir ifade biçiminin semavî bir dinin kutsal kitabında asla yer almaması gerekir. Elmalılı, beşer olan Hz. İsa'nın bu vasfını görmezden gelen Hıristiyanların probleminin oğulun gerçekte beşer olmasını anlamamaları olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

Meryem'de tasvir ettiği İsa ne ilâh ne de ilâh oğludur. O, Meryem'in oğlu ve Allah'ın mahlûku bir beşerdir. Ancak fitrat-ı nübüvvet ile tasvir olunmuş bir beşerdir. Allah'ın onu rahim-i Meryem'de bazı mugayyebâtan haber verecek veya bazı mucizeler gösterebilecek bir surette tasvir ve Ruhu'l-kudüs ile te'yid etmiş olması onu beşeriyetten çıkarmaz.⁸⁵

Hıristiyanların inançla ilgili probleminin esasının, Allah'a imânın yanı sıra duygusal bir probleme de dayandığına dikkat çeken Elmalılı'ya göre, Hıristiyanlar Allah'ı sevselelerdi İsa'yı Allah'ın bir elçisi olarak tanır, ona kutsallık atfetmezlerdi. Onların problemi, İsa'yı Allah'tan sonra gelen bir kutsallık çerçevesinde sevmeleri değil bizzat kendisini bir ilah olarak görmelerine dayanır.⁸⁶ Böylece Elmalılı'ya

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1025.

⁸¹ Örnek olarak vermek gerekirse, son surelerden olmasına rağmen ihlâs suresinin tefsirinde konuya bir daha dikkat çeker. Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 6322.

⁸² Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 140-141.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1778; 3: 2515.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 141-142.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1035.

⁸⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1076-1077.

göre nübüvvet algısına dair problem ile bir peygamberin ilahlaştırılması arasındaki fark gayet açık bir şekilde tezahür etmiş oluyor.

Kelâm kitaplarında peygamberliğin bir delili olarak kabul edilen mucize,⁸⁷ her peygamber için gönderildiği toplumun gelişmişlik özelliğine göre tezahür etmektedir. İslâmî kaynaklarda haber verildiği gibi, Hz. İsa ile ilgili ölülerin diriltmek, hastaları iyileştirmek gibi bazı mucizelerden söz edilir.⁸⁸ Onun gösterdiği bu mucizeler Hıristiyan düşünürlerin oğulun tanrılaştırılmasına dair savunmalarda karşımıza çıkmaktadır. İslâm kelâmcılarının konuyu ele alması, mucizenin her peygambere verilen bir delil ve destekleme amacı taşıması amacına matuftur. Bu nedenle Hz. İsa'ya verilen söz konusu mucizeler, bu tür bir çıkarıma hizmet etmeyecektir.

Bir peygamber olan Hz. İsa'nın bu özelliği, Kur'an'ın da üzerinde durduğu bir husus olması hasebiyle, Hıristiyanlık eleştirilerinde gündeme getirilir. Örneğin; Hz. İsa'nın beşer ama peygamber olduğunu özellikle nübüvvet bahsinde işleyerek bir nevi Hıristiyanların itikâdî sapmalarının hangi noktada olduğuna işaret etmek isteyen Mâtürîdî, mucizenin peygamberlikle ilişkisine değinmektedir. Hz. İsa'nın eliyle ortaya çıkan mucizelerin benzerinin Hz. Musa için de söz konusu olduğunu vurgulayan Mâtürîdî, mucizenin ilahlığa değil peygamberliğe delil olacağını söyler.⁸⁹ Aynı konuyu *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ele alan⁹⁰ Mâtürîdî, burada da mucizenin bütün peygamberler için geçerli olmasına, Allah'ın lütfu olarak onlara verilen destek mahiyeti taşımasına dikkat çeker. Elmalılı da aynı çizgiden giderek meselenin nübüvvet boyutuna vurgu yapar. Allah'ın yarattığı bir kul olan Hz. İsa'nın bazı mucizelerini dile getirdikten sonra bunların onun ilahlığına delil olamayacağını belirtir.⁹¹ Ona göre Hz. İsa bunları yaparken Allah'dan bağımsız bir irâdeyle hareket etmeyip Allah'ın ülûhiyyetini isbat kastedilmiştir. Allah istemeseydi İsa bunların hiçbirini yapamazdı.⁹² “Allah her şeye kâdirdir” (ez-Zümer, 39/72) âyeti bağlamında Elmalılı bunun Allah'ın kudreti ve ona hükmetmesi ile ilgili olduğunu belirttiikten sonra, tek başına Mesih'in de, Muhammed'in de, beşerin de, meleklere de aciz olduğunu ifade eder.⁹³ Buna göre, Peygamberlerin tamamı bir bütün olarak ve aralarında ayırım yapılmadan kabul edilirse, her birinin gösterdiği çeşitli mucizelerin varlığını anlamak ve görmek daha kolay olacaktır. Ancak sadece Hz. İsa'nın Kur'an'da zikredilen mucizelerine bakıldığında peygamberlik alameti sa-

⁸⁷ Bk. Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 121-148.

⁸⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazili (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006/1426), 149.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 334-335.

⁹⁰ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, haz. Mehmet Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan, 2005), 2: 315, 319.

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1779.

⁹² Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1629.

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1631.

yılması gereken bu olağanüstü durumları, ulûhiyetin delili olarak almak doğru olmayacaktır.

SONUÇ

Elmalılı Fatiha suresinden başlayarak Bakara, Âl-i İmrân, Mâide ve Tevbe surelerinin ilgili âyetleri bağlamında Hıristiyanlık ile ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Hz. İsa ve Hıristiyanlık ile ilgili âyetleri tefsir eden Elmalılı'nın Hıristiyan teolojisine yönelik asıl eleştirilerini Âl-i İmrân ve Mâide surelerinde yaptığı anlaşılmaktadır. Zira tefsirinin ilerleyen bölümlerinde, belki tekrara düşmemek adına, daha yüzeysel tenkitlerle yetinirken aynı zamanda daha önce eleştiride bulunduğu hususlara da atıfta bulunmaktadır.

Elmalılı, Ehl-i Kitap ile alakalı yorumları yaparken birçok kez İsrailoğullarına işaret ederken tefsirinde Hıristiyanlık'tan sonra Yahudilik hakkında önemli bilgiler verir. O, Ehl-i Kitap ile alakalı değerlendirme yaparken iki din arasında mukayeselerde bulunmaktadır. Ona göre Allah Kur'an'da "lanetlenen ve gazaba uğrayan" ifadesini Yahudiler hakkında kullanırken, "sapıtanlar ve yoldan çıkanlar" ise daha çok Hıristiyanların ayırıcı özelliği olmaktadır.

Hıristiyanlık eleştirilerinde karşımıza çıkan Ortodoks Hıristiyan mezheplerini Elmalılı da değerlendirmektedir. Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgilerin kıymetli olmasının bir nedeni de, Aryüs ve Makedonyus başta olmak üzere sistemli yapıları ve ilk Hıristiyan temsilcileri olmaları hasebiyle Melkit, Ya'kübî ve Nestûrî mezheplerini bildiğini ortaya koymasındadır. Elmalılı'ya göre mezkûr mezhepler arasında monofizit veya diyofizit görüşler bulunsa da, oğulun tabiatı hakkında yaşadıkları bu ihtilaf onların şirk inancından uzak olmaları anlamına gelmez. Elmalılı, oğulun tabiatı hakkında farklı görüşlerin bulunması, temel eleştiri konusu olan tevhide aykırılıktan ve şirk esasından bağımsız değerlendirilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Elmalılı, teslîsin oluşumunun bir sürece dayanması bağlamında özellikle Pavlus'un rolüne dikkat çeker. Böylece Elmalılı, Hıristiyanlığın siyasi ve teolojik tarihine dair analizler yapacak derecede olaya hâkim olduğunu gösterir.

Şirk içinde tevhid görünümlü bir inanç olması hasebiyle, Elmalılı teslîsin gerçekte şirk ve küfür inancını yansıttığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre Kur'an'ın Hıristiyanlar hakkında kullandığı ifadeler, onların Allah'a "evlat edinmek" iftirasını attıklarını göstermektedir. Elmalılı Hıristiyanlık tarihi, mezhepler, teslîs, ittihâd ve çarmih gibi temel meseleler hakkında önemli bilgiler paylaşır.

Tefsirci olarak bilinen ve daha çok bu yönüyle öne çıkan Elmalılı'nın kelâm ve felsefe alanındaki bilgisi inkâr edilemez. Kelâm ilmi ile alakalı müstakil bir eseri bulunmasa da, tefsirinde bu kimliğini pek çok yerde ve konuda belli ettiği görülmektedir. Genel anlamda kelâmi meselelerin birçoğu hakkında görüşleri bulunan Elmalılı, Ehl-i sünnet'in Mâtürîdî ekolüne tabi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sadece Mâtürîdî çizgide kaldığı söylenemez. Yerine göre nasslar karşısında

mutaassıp bir duruş gösteren selevi bir tavır takınırken daha çok felsefi kimliğinin etkisini göstermekten geri durmamıştır.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. “Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler”. *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*. 103-118. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.
- Hage, A. “Melchite Rite”. *New Catholic Encyclopedia*. 9: 627-630. America: The Catholic University of America, 1967.
- Akbulut, Ahmet. “M. Hamdi Yazır’da Kelâmî Problemler”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*. 265-280. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Akman, Mustafa. “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 833-862.
- Akman, Mustafa. “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Düşünce Dünyası”. *Sakarya: Değirmen Dergisi* 43/13 (Ocak Haziran 2016): 125-150.
- Albayrak, Halis. “Elmalılı Hamdi Yazır’a Göre Kur’ân’da Din Kavramı”. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu 4-6 Eylül 1991*. 152-168. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Albayrak, Kadir. *Keldaniler ve Nasturiler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Albayrak, Kadir. “Nestûrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 15-17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Aras, Ahmet. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın ‘Hak Dini Kur’an Dili’ Tefsirinde Hıristiyan Mezhepleri İle İlgili Görüşleri”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/16 (2013): 139-152.
- Atiya, Aziz Suryal. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. Trc. Nuretin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayıncılık, 2005.
- Aydın, Mehmet. “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 123-148.
- Bebek, Adil. “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 121-148.
- Berberoğlu, Muhammed Necati. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Mecmûatü resâili’l-Câhiz*. Thk. Abdusselam b. Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1979.

- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Hıristiyanlığa Reddiye (Seçmeler)*. Nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî. Trc. Osman Cilacı. Konya: Tekin Kitabevi, 1992.
- Cantürk, Seyit Ali. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Eserinde Hıristiyanlıkla İlgili Değerlendirmeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. *er-Rûh*. Kahire: Dârü'l- Hadis, 1989/1410.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sami en-Neşşar-Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Maârif, 1969.
- Çelik, Mehmet. *Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1999.
- Çelik, Mehmet. *Süryani Tarihi*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1996.
- Dalkılıç, Bayram. "Yirminci Yüzyılın İlk Çeyreğinde Türkiye'de Din Felsefesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004): 63-110.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi*. Trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- D. W. Johnson. "Arianism". *Dictionary of the Middle Ages*. Editor in chief. Joseph R. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons, 1989.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 309-325.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhu'r-rûh ve't-tesviye*. Hacı Mahmud, 004223: 64-90. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Risâletün fi'r-rûh*. Yazma Bağışlar, 3672/6: 107b-115a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Halis, Zeki. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşlenişi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Harman, Ömer Faruk. "Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa". *İslâm ve Hıristiyan Kaynaklarında Hz. İsa, Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu Sempozyumu II*. 3-12. B.y. Y.y. 2005.

- İbn Hazm el-Endelüsî, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed ez-Zâhiri. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İslamoğlu, Hatice. *Elmalılı Tefsirinde Yahudi ve Hristiyanlara Bakış*. Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, 2008.
- Janet, Paul - Seailles, Gabriel. *Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlahiyat*. Trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Kaçar, Turhan. "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 187-206.
- Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 16 Cilt. Thk. Mahmut Muhammed Kasım. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- McHugh, Michael P. "Trinity". *Encyclopedia of Early Christianity*. 914-916. Ed. Everett Ferguson. Newyork: London, 1990.
- Makdîsî, Muhtâr b. Tahir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Nşr. Clement Imbault Huart. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "İbn Teymiye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008): 75-86.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Haz. Mehmet Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Haz. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.
- O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. Trc. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- Ostrogorsky, George. *Bizans Devleti Tarihi*. Trc. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*. İslâmabad: Ma'hedü'l-Ebhasî'l-İslâmiyye, 1969.
- Richard E. Rubenstein, *İsâ Nasıl Tanrı Oldu*. Trc. Cem Demirkan. İstanbul: Gelecek Yayınları, 2004.

- Giritli Paşa, Sırrı. *er-Rûh*. İstanbul: Matbaa-i Tozlıyan İdare-i Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Melkâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2004
- Sinanoğlu, Mustafa. *İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Hıristiyan ve İslâm Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001): 1-16.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Dar-ı İbn Hazm, 2005.
- Şeker, Zeliha. *Hak Dini Kuran Dilinin Kelâmî Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007.
- Şenay, Bülent. “Ayrılmış Doğu Kiliselerinin Tarihsel Gelişimi”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 133-140. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Ural, Kazım. *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Işığında Ehl-i Kitap Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. Trc. Arif Müfid Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1936.

Kelamî Yaklaşımların Oluşumuna Etki Etmesi Bakımından Sahabe Anlayışı

Sahaba Understanding in terms of its Influence on the Formation of Kalamî Approaches

Ahmet GENÇDOĞAN

Arş. Gör., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of Kalam, Burdur/Turkey
agencdogan@mehmetakif.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7111-4978

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.527029

Atıf / Citation: Gençdoğan, Ahmet. “Kelamî Yaklaşımların Oluşumuna Etki Etmesi Bakımından Sahabe Anlayışı / Sahaba Understanding in terms of its Influence on the Formation of Kalamî Approaches”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 283-301. doi: 10.29288/ilted.527029

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kitap ve Sünnet'in öncelikli muhatabı olan sahabe, dinî esasları en doğru şekilde öğrenen, yorumlayan ve yaşayan insanlara işaret etmesi bakımından dinde bir konum sahibi olmuş, Kitap ve Sünnet'in bilinmesinde ve anlaşılmasında da kaynak kabul edilmiştir. Dinî esasların devamlılığı ve kalıcılığı da sahabenin çabasıyla mümkün olmuş, onlar ilahi hakikatlerin, bozulmadan korunarak sonraki insanlara ulaştırılmasını sağlamışlardır. Bununla birlikte sahabe arasında yaşanan birtakım tartışmalar da sonraki dönemde farklı itikadî yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, itikadî yaklaşımların, kendilerini diğer dinî gruplardan ayırmak ve farklı kılmak üzere benimsedikleri prensiplerin oluşmasında, sahabe algısı ve anlayışı doğrudan belirleyici olmuştur. İtikadî gruplar, fıkıh, tefsir ve hadis muhtevasını da sahabe düşüncesi etrafında şekillendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kalam, Sahabe, İtikad, Haricî, Şii, Mu'tezilî, Sünnî.*

Abstract

The Sahaba, the primary correspondent of the Qur'an and the Sunnah, have a steady position in terms of pointing out to people who learn, interpret and live the religious principles in the most accurate way, and are accepted as a source in the understanding and knowledge of Qur'an and Sunnah. Also, the continuity and durability of the religious principles have been possible with the efforts of the Sahaba, and they have provided the divine truths to be preserved and delivered to the next generations. However, some debates among the Sahaba have provided the basis for the emergence of different faithful interpretations in later periods and perception and understanding of the Sahaba have directly been determining in the formation of the principles which were adopted by various approaches of beliefs to distinguish and differentiate themselves from other groups. The groups with different belief approaches have shaped fiqh, tafsir and hadith content around the Sahaba thought.

Keywords: *Kalam, The Sahaba, Faith, Kharijite, Shiite, Mu'tazila, Sunni.*

Extended Summary

While the foundations of the Muslim culture were being formed by the Prophet, who is in the state of interlocutor of the divine revelation, in terms of understanding, living and interpreting, it was developed by the companions (Sahaba) who assimilated the principles that the Prophet determined the lines of. In this way, the companions have a religious significance. Because they were supporters of the Prophet, they were among the first interlocutors of religion, they understood and lived the meaning and the truths that the verses want to express, they were guided and educated by the Qur'an and by the Prophet, they preserved and defended the principles of the religion and conveyed it to next generations by disallowing to be falsified in any way and they have been primary source of knowledge of the Qur'an and the Sunnah for the following generations. Also, they strived for the establishment of the religion and fought and sacrificed and with these attitudes, they have gained the appreciation of the Qur'an and the Prophet.

In order to understand and live the religion in a theological, practical and moral sense and to keep the Muslim thought in a common ground, the approaches of the companions have constituted a leading role for a wide Muslim community. Against the new needs and problems that arise with the expansion of the Muslim community, by basing on the principles of the companions who living purity and simplicity, sciences such as kalam, jurisprudence, tafsir, hadith were built and thus the religion turned into a systematic and disciplined structure. Reference position of the companions for religious sciences is based on the fact that they were the first interlocutors of the religion, they knew why the verses revealed, they understood and interpreted the truths mentioned in the Qur'an and the Sunnah in the most accurate way and these truths could only be learned from the companions.

Their position in terms of religion has enabled the companions to be dramatically considered as an authority. An understanding of companion, independent from these characteristics, would mean that a significant part of religion would be ignored. If such an understanding is accepted, basic is-

sues of religion such as the reasons of the verses and the Sunnah and the hadith of the Prophet that can be known with conveying of the companions, will not be known. In addition, there will be no mention of the existence of the Qur'an. Because after the Prophet, it was also the companions who came up with the idea of gathering the Qur'an between two covers, in this way, prevented forgetting of verses and handed down the next communities by keeping it.

The companions who have position in the religion at the rate of closeness to the Prophet, had disagreements that may be considered important after the Prophet's death, starting from issue of the caliphate. The separation of the companions on the caliphate and their killing each other because of these divisions, gave birth to the problems of the caliphate and the grave sin after the companions in the Muslim community and so the meaning and the values expressed by the concept of the companion were opened for discussion. The differentiations in the approaches related to the companions who were made the subject of debate have caused to differentiation of theological understandings and to the fractures related to the companion in the Muslim community. In this sense, while the companions had a direct impact on the preservation and conveying of the faith and on the formation and development of the Muslim culture at same time, they had an impact indirectly in the sectarianization process as well.

Every theological structure that emerged in the Muslim community formed its general principles according to the adopted companion idea and the continuity of the sectarian was performed through this perception of the companions. In these theological discourses associated with the companions, not only they were limited to criticism and counter-responses, but also while some of the companions were charged with being unfaithful by some religious groups, others were characterized with divine attributes. The large Muslim community outside of the interpretations that are contrary to the basis doctrines of the religion about the companions, rejected any negative approach related to the companions by evaluating them at the center of the Qur'an and the Sunnah, developed answers and refusals in line with their own principles and explained their ideas about the companions according to the verses.

GİRİŞ

İslam, Hz. Peygamber'in gönderildiği, kabile hayatı yaşayan ve çok sayıda farklı inanç tarzını benimsemiş insanlardan, barındırdığı temel inanç konuları, dinin birey ve toplum hayatında var olduğunu gösteren ibadetler ve getirdiği ahlâkî önermelere bağlı olarak bir toplum inşa etmiştir. Hz. Peygamber'in, nübüvvet hayatıyla sınırlı olarak yirmi üç yılda gerçekleştirdiği bu inşa sürecinde, kendisinin getirdiği hakikatlere iman ederek yanında bulunanlar sahabe diye isimlendirilmiş, onun peygamberlik görevini yerine getirmesi ve tevhid inancının yerleşmesi için gösterdikleri çaba neticesinde İslam dini açısından bir konum sahibi olmuşlardır.

Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi sırasında yanında bulunan insanları ifade etmek üzere kullanılan sahabe kavramının tanımında, kimlerin sahabe olarak kabul edileceği, tanımın kapsamı ve sınırıyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bir kimsenin sahabi olarak isimlendirilmesi, Hz. Peygamber'i görüp görmemesi, sohbetinde uzun zaman bulunup bulunmaması, ondan hadis rivayet edip etmemesi, birlikte savaşa katılıp katılmaması ve Hz. Peygamber'i gördüğünde çocuk ya da yetişkin olması gibi farklılıklar gözetilerek değerlendirilmiş ve buna dayanarak sahabe tanımları yapılmıştır. Bu anlamda en kapsayıcı tanım İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) aittir. Çoğulluk ifade eden sahabe kavramının tekili olarak sahabi, ona göre; "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak

ölen kimsedir.”¹ Bu tanım, Hz. Peygamber’in sohbetinde uzun ya da kısa süreyle bulunsun, ondan rivayette bulunsun ya da bulunmasın, birlikte savaşa katılsın ya da katılmasın, Hz. Peygamber’e gelerek iman edip Müslüman olarak ölen kimse-leri sahabe kavramı içinde kabul etmektedir.

Hz. Peygamber’in getirdiği dinin ilk muhatabı, kurucu nesli ve dinî esasların bilinmesinde kaynak olması yönlerinden Müslüman toplum için bir değer ifade eden sahabe topluluğunun, bu vasıflarının yanında Hz. Peygamber’den sonra bir-takım anlaşmazlıklara düşmesi, sonraki Müslümanlar arasında sahabe ve ona iliş-kin meselelerin, canlılığını yitirmeyecek şekilde tartışma konusu yapılmasına se-bep olmuştur. Sahabe arasında gerçekleşen farklılaşmalar neticesinde beliren itikadî gruplar, kendi prensiplerini de sahabe anlayışları doğrultusunda oluştur-muştur. Sahabe hakkında ileri sürülen düşüncelerden bazıları, sahabeyi şiddetle tenkit ederken; bazıları, bu meselelerde yorumdan kaçınmayı tercih etmiş, diğer bazıları ise onların ayrıştığı meseleleri, çatışma sebeplerini anlayıp yorumlamaya çalışmış ve bunu yaparken de onların mutlak anlamda ifade ettiği değeri göz önünde bulundurmuştur. Bu durum, sahabenin konumunu belirlemeyi ve onla-rın kendi aralarında yaşadıkları ayrışma ve çatışmaların, sonraki Müslüman top-lumun dini anlama/yorumlama şekline ve farklı itikadî yapılanmaların oluşumu-na hangi düzeyde etki ettiği konusunda bir değerlendirme² yapmayı zorunlu kıl-maktadır.

1. SAHABENİN KONUMU ve KAYNAKLIK DEĞERİ

Müslüman kültürün temelleri, ilahî vahyin muhatabı durumundaki Hz. Pey-gamber tarafından oluşturulurken, anlaşılması, yaşanması ve yorumlanması açı-sından, Hz. Peygamber’in çizgisini belirlemiş olduğu prensipleri özümseyen sa-habe tarafından geliştirilmiştir. Bu şekliyle sahabe, Hz. Peygamber’in destekçisi olması, dinin ilk muhatapları arasında bulunması, varid olan nassın ifade etmek istediği mana ve hakikatleri en doğru şekilde anlayıp yaşaması, doğrudan Kur’an ve Hz. Peygamber tarafından yönlendirilip yetiştirilmesi, dinin prensiplerini ko-ruyup savunması, hiçbir şekilde tahrif edilmesine imkân tanımadan sonraki top-luluklara aktarması ve sonraki topluluklar için Kitap ve Sünnet’in bilinmesinde öncelikli kaynak olması itibarıyla dinî anlamda bir önem ifade etmektedir.

Sahabenin din açısından sahip olduğu değer ve konum, onların Hz. Peygam-ber’in yanında bulunarak İslam medeniyetinin kurucu ve koruyucu nesli olmaları

¹ İbn Hacer el-Askalâni, *el-İşâbe fî Temyîzi’s-Şahâbe* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012), 11.

² Sahabe hakkında farklı açılardan yapılmış değerlendirmelerden bazıları için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.); Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankitî, *Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar*, trc. Faruk Aktaş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2009); Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayın-ları, 2017); Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fa-kültesi Vakfı Yayınları, 2011); Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayın-ları, 2011); Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’an’ın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayın-ları, 2014).

ve bu vasıflarına bağlı diğer meselelerle ilişkilidir. Öncelikle onlar, dinin tesis edilmesi için çaba göstermiş, savaşmış, fedakârlıkta bulunmuş, bu tutumlarıyla da Kur'an ve Hz. Peygamber'in takdirini kazanmışlardır. Kur'an sahabeyi insanlık için ortaya çıkarılan *en hayırlı ümmet*,³ Hz. Peygamber ise insanların *en hayırlı nesli*⁴ olarak vasıflamıştır.⁵

Kur'an, sahabeden "Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur'an'a) uyanlar var ya; işte onlar kurtuluşa erenlerdir" (el-A'râf 7/157), "İman edip de Allah yolunda hicret ve cihad edenler, onları barındıranlar ve onlara yardım edenler var ya; işte onlar gerçek müminlerdir" (el-Enfâl 8/74), "İslam'ı ilk önce kabul eden Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce uyanlardan Allah razı olmuştur. Onlar da Allah'tan razı olmuşlardır" (et-Tevbe 9/100), "Andolsun ki Allah, Peygamber'i ve güçlük zamanında ona uyan Muhacirler ile Ensar'ı affetti, tevbelerini kabul etti" (et-Tevbe 9/117), "Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan razı olmuştur" (el-Fetih 48/18) ayetlerinde övgüyle bahsetmiş, "Siz insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz" (Âl-i İmrân 3/110) ayetinde de sahabenin faziletine vurgu yapmıştır.

Hadis kaynaklarında, sahabenin konumu ve faziletiyle ilgili Hz. Peygamber'den rivayet edilen çok sayıda haber bulunmaktadır. "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenler, sonra da bunları takip edenlerdir",⁶ "Ashabıma dil uzatmayın. Nefsimi elinde tutan Zât-ı Zülcelâl'e yemin ederim ki, sizden birisi Uhud Dağı kadar altın infak etse yine de onlardan birinin bir müdd, hatta yarım müdd miktarındaki infakına sevap bakımından ulaşamaz",⁷ "Allah Allah! Aman ashabım hakkında söz söylemekten sakının. Sakın benden sonra onları hedef almayın. Onları seven, beni sevdiği için sever. Onlara buğzeden, bana buğzettiği için buğzeder. Onlara eziyet eden, bana eziyet etmiş, bana eziyet eden de Allah'a eziyet etmiş olur. Allah'a eziyet edeni ise Allah hemen cezalandırır"⁸ şeklindeki hadislerde Hz. Peygamber, sahabenin konum ve faziletine işaret ederken, sonraki Müslüman toplum için de sahabeye yaklaşım konusunda ölçüler belirlemiş, ikazlarda bulunmuştur.

Nasların, olumlu ifadeler kullanarak fazilet sahibi kıldığı sahabenin ifade ettiği değeri, yine bu topluluğun içinde bulunan sahabiler, farklı söylemlerle dile getirmişlerdir. Hz. Ali, sahabe hakkında "Sahabiler, hidayet yolunun ışıklarıdır. Allah kendileri vasıtasıyla bütün karanlıkları aydınlatmıştır. Allah onlara rahmetiyle muamele edecektir. Onlar kötülüğü yayan, fitne çıkararan, görgüsüz ve riyakâr kim-

³ Âl-i İmrân 3/110.

⁴ Buhârî, "Kitâbu's-Şehâdât", 9; Ebû Dâvûd, "Kitâbu's-Sünne", 9.

⁵ Efendioğlu, "Sahâbe Hukuku ve Ashâba Saygısızlığın Dini Hükümü", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010): 8.

⁶ Buhârî, "Kitâbu's-Şehâdât", 9; Ebû Dâvûd, "Kitâbu's-Sünne", 9.

⁷ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 221; Ebû Dâvûd, "Kitâbu's-Sünne", 9.

⁸ Tirmizî, "Kitâbu'l-Menâkıb", 60.

seler değillerdir”⁹ ifadesini kullanmıştır. Saîd b. Zeyd de sahabenin konum ve faziletini açıklamak üzere, “Sahabeden herhangi bir kimsenin kısa bir süre Rasulullah ile birlikte bulunması ve orada gördüğü bir hizmet sebebiyle yüzünün tozlanması, -Hz. Nuh kadar da yaşasa- sizden birisinin yapacağı amellerden daha hayırlıdır”¹⁰ demiştir.

Sahabe, naslarda zikredilen konum ve faziletini, dinî esaslara ve Hz. Peygamber’e göstermiş olduğu bağlılık neticesinde elde etmiştir. Zira sahabenin Hz. Peygamber’e karşı sergilediği sadakati, diğer peygamberlerin yanında bulunanlar, kendi peygamberlerine göstermemişlerdir. Sözelimi Hz. Musa, kendisiyle birlikte bulunanları, Firavun’un yakalayıp öldürmek istediği sırada, gösterilen mucize neticesinde denizin yarılmasıyla kurtarmış¹¹ olmasına rağmen onlar, Hz. Musa yanlarından bir süreliğine ayrıldığında bir buzağı yapıp ona tapınmaya başlamışlardır.¹² Yine bir savaş öncesinde Hz. Musa’nın yanındakiler kendisine, “Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız” (el-Mâide 5/24) demişlerdir. Hz. İsa’nın yanında bulunanlar ise ona tuzak kurulmasına¹³ ve kendisinden sonra dinlerinin bozulup tahrif edilmesine mani olamamışlardır. Fakat sahabeden Sa’d b. Muaz, Bedir savaşı öncesinde Hz. Peygamber’e, “Ya Rasulullah! Biz sana iman ettik ve seni tasdik ettik. Bize getirdiğin şeyin de hak olduğuna şahadet ettik. Seni dinlemek ve itaat etmek üzere kesin vaatlerde bulunduk. Sen nasıl bilersen öyle yap. Seni hak ile gönderen Allah’a yemin ederim ki; sen bize şu denizi gösterip dalarsan, biz de peşinden dalarız ve bizden hiç bir kimse de bundan geri kalmaz. Biz düşmana karşı gitmekten çekinmeyiz, savaş sırasında sabrederiz. Allah’ın bereketiyle yürüt bizi”¹⁴ diyerek sahabenin Hz. Peygamber’e olan sadakat ve bağlılığını belirtmiştir.

Sahabe, Hz. Peygamber’e sadakat gösterirken, onun konumuyla ilgili yaklaşımlarında hiçbir zaman aşırı ve aykırı düşüncelere sapmamış, dinin prensiplerine uygun tavrı benimsemiştir. Dinlerde ve dinlerin içinden tezahür eden dinî yaklaşımlarda, dini tebliğ eden, din adına rehberlik görevi yürüten kimselerin, kendi zamanlarında ya da kendilerinden sonraki zamanda, başkaları tarafından tanrısal birtakım vasıflarla nitelendirilmeleri mümkün olmuştur. Nitekim Hıristiyanlar Hz. İsa ile ilgili, Şia içinden çıkan bazı gruplar¹⁵ da Hz. Ali ile ilgili böylesi bir yaklaşım geliştirmiş, ilahi kaynaklı dinlerin gönderilme sebebini ifade eden tevhid

⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1996), 1: 76-77.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Kitâbu's-Sünne”, 8.

¹¹ Şuarâ 26/63-65.

¹² Bakara 2/92.

¹³ Âl-i İmrân 3/54.

¹⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1990), 2: 258; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 2001), 2: 13.

¹⁵ Şia içinden çıkan Sebeiyye, Keysaniyye, Nusayriyye gibi gâli fırkalar Hz. Ali'nin ilahlık vasıflarına sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Mustafa Öz, “Şia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 114.

düşüncesini zedeleyecek tahriflerde bulunmuşlardır. Sahabe ise Hz. Peygamber'in kendisiyle beraber olup, mucizelerine doğrudan şahit olmasına, ona yüksek bir saygı ve sevgi beslemesine rağmen asla Hz. Peygamber'i, yaşadığı dönemde ya da vefatından sonra, bir insan ve peygamber olma konumundan uzaklaştıracak bir tavır ve düşünce içine girmemiş, tanrısal vasıflarla nitelendirmemiş ve itikadî esaslara bağlı kalmıştır. Dolayısıyla sahabe, dini kendi ön kabulleri doğrultusunda yorumlamamış, inanç ve görüşlerini Kitab ve Sünnet'in esasları çerçevesinde şekillendirmiştir.

İtikadî, amelî ve ahlakî anlamda dinin doğru şekilde anlaşılıp yaşanabilmesi ve Müslüman düşüncenin ortak bir düzlemde tutulması adına sahabenin yaklaşımları, geniş bir Müslüman kitle için örnek teşkil etmiş, Müslüman toplumun genişlemesiyle ortaya çıkan yeni ihtiyaç ve problemlere karşı, dini saf ve sadeliğiyle yaşayan sahabenin prensipleri esas alınarak kelam, fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimler inşa edilmiş ve böylece din sistematik ve disiplinli bir yapıya dönüşmüştür.

Sahabenin dinî ilimler için kaynaklık vasfına sahip olması, onların dinin ilk muhatapları olmaları, bizatihi ayetlerin sebab-i nüzulünü teşkil etmeleri dolayısıyla ayetlerin hangi hadise üzerine indiğini bilmelerine bağlı olarak Kitab ve Sünnet'te belirtilen hakikatleri en doğru şekilde anlayıp yorumlamaları ve bu hakikatlerin ancak sahabeden öğrenilebileceği esasına dayanmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan gelen "Ben Kitab'ın te'vilinin bilinmesindeki ilimde derinleşenlerdendirim"¹⁶ şeklindeki rivayet ve yine Abdullah b. Abbas'ın Kitab'tan kendisine sorulan her ayetin manası hakkında görüş beyan ettiğine dair haberlerin varlığı, dinin asıl kaynağını oluşturan Kitab'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında sahabenin konumunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁷

Kitab ve Sünnet'in anlaşılmasında sahabenin asıl alınmasının gerekliliğini İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), "Sahabi bir söz söylediği, bir hüküm veya fetva verdiği zaman, onda bizde bulunmayan anlayış imkanları vardır. Bazı hususlarda onun sahip olduğu anlayış imkanına biz de sahibiz. Fakat sahabinin anlayış özelliği, Hz. Peygamber'den veya başka bir sahabiden şifahen işitmiş olma ihtimalidir. Sahabenin kendine has bilgileri pek çoktur. Çünkü her sahabi, işittiği şeylerin hepsini rivayet etmemiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi büyük sahabilerin işittiklerine nispetle rivayet ettikleri pek azdır"¹⁸ şeklinde ifade etmiştir.

Sahabeden İmran b. Husayn, Kur'an'da bulunmayan bazı meselelerin rivayet edilmesi sebebiyle eleştiride bulunan bir kimseye, Kur'an'ı okuyup okumadığını sormuş, olumlu cevap aldığı anda, ikinci bir soru olarak Kur'an'ın herhangi bir yerinde sabah namazının farzının iki, akşamın üç, öğle, ikindi ve yatsının dört oldu-

¹⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Suudi Arabistan: y.y., ts.), 4: 1340.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Ķânûnu't-Te'vil*, thk. Mahmud Bicû (Dîmeşk: y.y., 1993), 6.

¹⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, trc. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 186-187.

ğuna dair bir bilgiye rastlayıp rastlamadığı sormuştur. Adam hayır cevabını verince “Peki bunları kimden aldınız? Bizden almadınız mı? Biz de Hz. Peygamber’den almadık mı?”¹⁹ karşılığını vererek sahabenin, dinî meselelerin bilinmesindeki kaynaklığına işaret etmiştir.

Din açısından sahip olduğu konum, fazilet ve dinin itikadî, amelî ve ahlakî hükümlerinin bilinebilmesinde kaynak olması, sahabenin belli ölçüde otorite kabul edilmesini sağlamıştır. Söz konusu özelliklerinden bağımsız bir sahabe anlayışı, dinin önemli bir kısmının yok sayılması anlamına gelecektir. Öyle ki Cüveynî (ö.478/1085), sahabeye ilişkin, şahsiyetleri ve nakletmiş oldukları rivayetler hedef alınmak üzere ortaya çıkan, sahabenin adaleti ve fazileti üzerinden yapılan tartışmalara karşı, doğruluğu ve güvenilirliği naslarda ifade edilen sahabenin adalet ve faziletinin inkar edilmesi durumunda, şeriatın yalnızca Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı kalacağını ve sonraki dönemlere ulaşamayacağını dile getirmiştir.²⁰ Zira Cüveynî’nin karşı çıkıp eleştirdiği görüş kabul edilecek olursa, sahabenin nakilleriyle bilinebilen ayetlerin sebab-i nüzulü, Hz. Peygamber’in sünneti ve hadisleri gibi dinin esasına karşılık gelen meselelerin bilinmesi mümkün olmayacağı gibi tedvin edildiği şekliyle Kur’an’ın varlığından bahsetmek de söz konusu olmayacaktır. Çünkü Hz. Peygamber’den sonra Kur’an’ın iki kapak arasında toplanması fikrini ortaya koyan, bu yolla ayetlerin unutulmasını engelleyen ve onu koruyup sonraki topluluklara ulaştıran da sahabe olmuştur. Bu açıdan Cüveynî’nin sözü, dinin devamlılığı için sahabenin ifade ettiği değeri göstermektedir.

2. KELAMÎ YAKLAŞIMLARIN OLUŞUMUNDA SAHABE ALGISININ ETKİSİ

Hz. Peygamber’e yakınlıkları ölçüsünde dinde konum sahibi olan sahabe, Hz. Peygamber’in vefatından sonra, hilafet meselesinden başlamak üzere önemli sayılabilecek anlaşmazlık ve ayrışmalar yaşamıştır. Hz. Ebubekir’in halife seçilmesiyle²¹ büyümesi engellenen ihtilaflar, Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle²² çok daha belirgin şekilde yeniden canlanmıştır. Sahabe arasında yaşanmış ve sahabe dönemiyle sınırlı kalmayarak sonraki Müslüman toplum içinde de itikadî düzeyde farklılaşmalara sebep olacak kadar şiddetli tartışma ve çatışmalar Hz. Ali’nin hali-feliği sürecinde, Cemel,²³ Siffin²⁴ hadiselerinde ve sonrasında gerçekleşmiştir. Hz. Ali’nin şehit edilmesiyle²⁵ sonuçlanan bu çatışmalar, Muaviye tarafından hilafetin

¹⁹ Ebû Dâvûd, “Kitâbu’z-Zekâ”, 2.

²⁰ Yusuf Benli, “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- Sempozyumu* (Sakarya: Ensar 2013), 423; Benzer ifadeler için bk. Ebu’l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâfi ’il-Edille fi’l-Uşûli’l-İ’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hâneci, 1950), 432-433.

²¹ Ebu’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem el-Cezeri İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, thk. Ebu’l-Fidâ Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1987), 2: 189 vd.

²² İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 3: 58 vd.

²³ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 3: 99 vd.

²⁴ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 3: 172.

²⁵ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 3: 254.

saltanata dönüştürülmesiyle²⁶ iktidarı eline geçiren Emevîler döneminde de uzun bir süre devam etmiş, sahabe tabakasına mensup kimseler katledilmiştir.

İlk dönem Müslüman toplumda yaşanan ihtilaflar değerlendirildiğinde, anlaşmazlık ve çatışmaların önemli ölçüde hilafet meselesine bağlı olarak siyasî sebeplerden dolayı ortaya çıktığı anlaşılacaktır.²⁷ Sahabenin hilafet konusundaki ayrışmaları ve bu ayrışmalar sebebiyle Müslümanların birbirini öldürmesi, sahabe sonrası Müslüman toplumda hilafet²⁸ ve büyük günah²⁹ problemlerini doğurmuş, sahabe kavramının ifade ettiği anlam ve değerler tartışmaya açılmıştır. Tartışma konusu yapılan sahabilerle ilgili yaklaşımlardaki farklılaşmalar, itikadî anlayışların da farklılaşmasına ve Müslüman toplumda sahabe üzerinden yaşanan itikadî nitelikli kırılmalara yol açmıştır. Bu anlamda sahabe, itikadın korunup aktarılmasına ve Müslüman kültürün oluşmasına ve gelişmesine doğrudan etki ederken, mezhepleşme sürecinde de dolaylı olarak etkili olmuştur.

Müslüman toplum içinde ortaya çıkan her itikadî yapı, genel prensiplerini benimsemiş olduğu sahabe düşüncesine göre oluşturmuş, mezhebin devamlılığı da sahabeyle ilgili bu algının üzerinden sürdürülmüştür. Sahabeyle ilişkili bu itikadî söylemlerde, yalnızca eleştiri ve karşı cevaplarla sınırlı kalınmamış, sahabeden bazı kimseler, yine bazı itikadî gruplar tarafından tekfir edilirken, bazıları da tanrısal sıfatlarla nitelendirilmiştir. Dinin temel doktrinlerine aykırı sahabe hakkındaki yorumlamaların dışında kalan geniş Müslüman topluluk ise sahabeyle ilgili ifrat ve tefrit düzeyindeki her türlü yaklaşımı, Kitab ve Sünnet ekseninde değerlendirerek reddetmiş, kendi prensipleri doğrultusunda cevaplar ve reddiyeler geliştirmiş, sahabeyle ilgili düşüncelerini de nassa uygun şekilde açıklamıştır. Böylece sahabeyle yönelik ciddi tenkit ve eleştirilerde bulunan, bunu yaparken de dışlayıcı ve daraltıcı bir itikadî yapı inşa eden hariciler, sahabenin yaşamış olduğu ihtilafları itikadî yaklaşımla değerlendirerek bütün bir itikadî sistemini de hilafet/imamet meselesine indirgeyen ve iman esaslarını bu kabul üzerine kurgulayan şiiiler ve Kitab/Sünnet'in genel perspektifine uygun olarak sahabeyi ifade ettiği değerler ölçüsünde tanımlayan, onların adalet ve faziletini savunan, sahabe arasındaki tartışmalarda da sessiz kalmayı tercih eden sünnî düşünce gibi farklı sahabe algısına sahip dinî anlayışlar belirmiştir.

Sahabe ve ona ilişkin meselelerin kelam metinlerinde yer alması, önemli ölçüde Şia'nın bizatihi kelamın temel konusunu teşkil etmeyen hilafet/imamet meselesini itikadî esaslar arasına dahil ederek imanî düzlemde değerlendirmesi ve sahabenin büyük bir çoğunluğuna yönelik dinin esaslarına aykırı düşen ciddi tenkitlerde bulunurken, bazı sahabiler hakkında da ifrat düzeyinde, nasların bildirdiği hakikatlerle örtüşmeyen iddialar öne sürmesi, haricîlerin büyük günah meselesine

²⁶ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3: 368.

²⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmasının Arka Planı*, 88.

²⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmasının Arka Planı*, 91 vd.

²⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünnî Ayrışmasının Arka Planı*, 223 vd.

dayanarak Hz. Ali ile birlikte önemli sayıda sahabeyi fasık kabul etmeleri ve mu'tezilî bazı kelimcilerin sahabenin adalet ve faziletini yok sayan görüşleri karşısında, sünnî kelamın Kitab ve Sünnet'in belirlediği çizgiler doğrultusunda sahabenin kimliğini, adaletini ve faziletini savunma çabasına girmesi, sahabeyle ilgili olumsuz iddiaları geçersiz kılma kaygısı taşıyarak cevap ve reddiyeler geliştirmesi neticesinde söz konusu olmuştur.

Sahabe arasında yaşanan tartışmaların neticesinde ortaya çıkarak ilk itikadî nitelikli fikirler ileri süren fırka, haricîler olmuştur. Haricîler, Hz. Ali ve Muaviye'nin hilafet mücadelesi sırasında tahkim³⁰ hadisesindeki tavrını eleştirerek Hz. Ali'ye karşı çıkmış, Hz. Ali'nin "Bu, kendisi ile batıl kastedilen hak bir sözdür"³¹ diye nitelendirdiği "Lâ hükme illâ lillâh/Hüküm ancak Allah'a aittir"³² ifadesini bayraklaştırarak isyan etmişlerdir. Onlar Hz. Ali ve Muaviye başta olmak üzere içlerinde Talha, Zübeyr, Hz. Aişe, Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahabilerin de bulunduğu her ikisinin taraftarları ve tahkimi kabul eden Müslümanları, Allah'ın hükmünü çiğnediklerini, böylece büyük günah işlemiş olduklarını, bu sebeple de küfre düştüklerini gerekçe göstererek küfürle itham etmişlerdir.³³ Bu yönüyle Hz. Ali'nin, "Dün Kur'an'ın tenzili için savaşıyorduk, bugün ise onun te'vili için savaşıyoruz"³⁴ sözüyle yanlışlıklarını dile getirdiği haricîler, siyasi bir meseleyi itikadî açıdan değerlendirmiş,³⁵ buradan hareketle sahabe ve diğer Müslümanlar hakkında imanla ilgili hükümlerde bulunmuş, sahabeyle ilgili menfi yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Mu'tezile kelamında sahabenin adaleti ve faziletine yönelik belirtilen görüşler, diğer kelamî yaklaşımlarda olduğu gibi bir bütünlük ifade etmemektedir. Mu'tezilî kelimciler sahabeye ilişkin meselelerde farklı yorumlarda bulunmuş, onlardan bazıları sahabeyle ilgili eleştirel söylemlerde bulunurken, bazıları da sahabeyi savunan ve eleştirilmesine karşı çıkan bir tavır geliştirmiştir.

Sahabenin fazileti konusunda, mu'tezilî kelimcilerin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebubekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve sonra Hz. Ali olduğunu savunmuştur. Mu'tezile kelamının öncüsü kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), Hz. Ali'nin fazilet bakımından, Hz. Osman'dan önce geldiğini ileri sürmüştür. Bunlardan farklı olarak Kâdî

³⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3: 205 vd.

³¹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1: 109; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3: 212.

³² Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn el-Âcurî, *Kitâbu'ş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1: 327; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 306; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.), 17.

³³ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 119; Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. Aydın Ünlü (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 833; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 387-388.

³⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 243.

³⁵ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979): 164.

Abdülcebbar (ö.415/1025), Hz. Ali'yi sahabenin en faziletlisi saymıştır.³⁶ Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö.321/933) ise sahabenin faziletini kabul etmekle birlikte “Bu dört kişinin biri hakkında zikredilen hiçbir yöneticilik özelliği yoktur ki, benzeri onun arkadaşı için zikredilmemiş olsun”³⁷ diyerek hangisinin öncelikli olduğu hususunda yorum yapmaktan kaçınmışlardır.

Vâsıl b. Atâ, hocası Hasan Basrî (ö.110/728) ile büyük günah meselesinde tartışmaya girmiş, Cemal ve Siffin hadiselerine karışan sahabenin büyük günah işlediğini ve bu sebeple fasık olduğunu iddia etmiştir.³⁸ Vâsıl b. Atâ, iki ayrı tarafta yer alan söz konusu sahabilerden bir tarafın fasık olduğu için, birbirleri hakkında şahitlik etmiş olsalar, şahadetlerinin kabul edilemeyeceğini savunmuştur.³⁹ Fakat belirtmek gerekir ki Bağdâdî (ö.429/1037) tarafından Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen bu görüş, yukarıda Kâdî Abdülcebbar'ın, Vâsıl b. Atâ hakkında zikrettiği sahabe düşüncesiyle örtüşmemektedir. Aslında Mu'tezile kelamına ait eserlerin birçoğunun elimize ulaşmaması sebebiyle mu'tezilî kelimacılara nispet edilen sahabe hakkındaki görüşlerin ve görüşlerdeki farklılaşmaların bu gerçeklik doğrultusunda değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira sahabeyle ilgili olarak Mu'tezile kelimacılarından aktarılan düşünceler, onların görüşlerini yansıtabileceği gibi bu düşüncelerin Mu'tezile karşıtları tarafından sonradan ihdas edilmiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Sahabeyle ilişkin düşünceleri, kendi eserinden öğrenilmesi mümkün olan mu'tezilî kelimacı Kâdî Abdülcebbar, sahabenin eleştirilmesine karşı çıkmış, sahabe hakkında olumsuz konuşanlar için imamların, “Hz. Peygamber'in ashabına sövmeyin. Çünkü onlar yalnızca Allah korkusundan dolayı Müslüman oldular. Diğer insanlar ise sahabenin kılıcından korktukları için Müslüman oldular”⁴⁰ dediklerini aktararak sahabenin faziletine işaret etmiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar sahabeyle mesnetsiz eleştirilerde bulunanların, aslında Hz. Peygamber'e dil uzatmış olduklarını söylemiştir.⁴¹

Mu'tezile kelimacıları, sahabeyle ilgili olarak genel anlamda sahabenin adalet ve faziletini kabul etmiş, sahabe arasındaki ihtilaflar söz konusu olduğunda da farklı izah ve açıklamalarda bulunmuşlardır.

Siyasî meselelere dair düşüncelerini, itikadî esaslarla ilişkilendirerek açıklayan ve buna ilişkin imanî esaslar inşa eden en belirgin örnek Şia'dır. Onlar, sahabenin hilafet konusunda karşılaştığı problemleri itikadî zeminde yorumlamış, oluşum süreçlerini ve iddialarının devamlılığını sahabeyle ilgili tavırlarına bağlı kılmış,

³⁶ Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Esed Âbâdî el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 766-767.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 767.

³⁸ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Firak*, 118.

³⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Firak*, 120; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 3: 837.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Teşbitü Delâli'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dârul-Arabiyye, 1966), 1: 24.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Teşbitü Delâli'n-Nübüvve*, 2: 52.

kelam, fıkıh, tefsir ve hadis anlayışlarını da hilafet/imamet merkezinde oluşturmuş, Müslüman toplum açısından önemli bir ayrışma ve kırılmaya sebep olmuşlardır. Şii düşüncüyü diğer itikadî yaklaşım şekillerinden ayıran ve farklı kılan şey, onların varlık noktasını oluşturan hilafet/imamet konusunda Hz. Ali'yi, sahabe-nin en faziletlisi kabul edip imamet kavramıyla isimlendirerek dinî bir anlam yükledikleri hilafet makamı için öncelikli saymaları, Hz. Ali'ye aidiyetinin nas ile de sabit olduğunu savundukları imamet makamının diğer sahabiler tarafından gasp edildiğini öne sürmeleri, imamet vazifesini Hz. Ali'den sonra da yalnızca onun soyundan gelenlerin yürütebileceğini iddia etmeleri ve imama itaati iman esasları arasında zikretmeleridir.⁴²

Hız. Ali'nin faziletini ve imametini naslarla temellendirmeye çalışan Şia, bu anlamda bazı ayetleri kendi düşünceleri doğrultusunda te'vil etmiş, Gadîr-i Hum⁴³ ve kırtas⁴⁴ hadiselerini de Hız. Ali'nin imametine ilişkin deliller olarak yorumlamıştır. Bunun yanında Şia içinde Hız. Ali'nin fazilet ve konumunu açıklarken dinin temel iddialarının dışına çıkan, tevhid inancını ortadan kaldıran değerlendirmeler de söz konusu olmuş, Hız. Ali'yi Hız. Peygamber ile aynı ölçülerde tanımlayan ve hatta onu ulûhiyet vasıflarıyla nitelendiren dine aykırı anlayışlar tezahür etmiştir.⁴⁵ Şia'nın büyük çoğunluğu,⁴⁶ hilafet makamına kimin geçeceğini belirlemesi süreçlerinde ise Hız. Ali'yi öncelleyen ve onun imametini savunmayan sahabenin tamamını nifak ve fışk ile ilişkilendirmiştir.⁴⁷ Bu sebeple masum olan Hız. Ali ve soyundan gelen imamlara sevgi beslemek anlamında *tevellî*,⁴⁸ Hız. Ali'nin imamet hakkını elinden almak ve Hız. Ali'yi yalnız bırakmakla nitelendirilen sahabilerden uzaklaşmayı ifade etmek üzere *teberrî*⁴⁹ kavramları ihdas edilmiştir.

⁴² Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn*, thk. Hanz Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 183; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 262 vd.; Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1: 831-832; Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankatî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri*, trc. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, ts), 76-77; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 123; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmâmiyye Şiası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984).

⁴³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 99; Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu Hız. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 46 vd; bk. Cemal Sofuoğlu, "Gadîr-i Hum Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984).

⁴⁴ İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3: 185; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu Hız. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, 52 vd.

⁴⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-Dîn*, 254; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 272; Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu Hız. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, 69 vd.

⁴⁶ Şia içinde ortaya çıkan gruplardan biri olarak Zeydiyye, imamet tartışmasında, genel şii düşünceden ayrılarak farklı bir tavır sergilemiş ve diğer şii fırkaların sahabeye yönelik tenkit ve ithamlarına ortak olmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Gökâlp-Fatih Yücel, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 328-338.

⁴⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1: 128; Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 761.

⁴⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 320.

⁴⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 309-310.

Dini anlama ve yorumlama şeklini, imamet meselesine bakışı üzerinden belirleyen Şia, Hz. Ali taraftarı olmayan sahabe hakkında bütünüyle olumsuzlayıcı, adalet ve faziletini nefyedici bir tavır geliştirmiş, şiddetli biçimde eleştirmeyi dinî bir görev saymış, onlardan bahsederken önemli bir kısmı hakkında münafık, fasık, mürted gibi ifadeler kullanmaktan geri durmamıştır.

Sahabenin, naslarda geçen ifadeler ve Müslüman kültürün genel yaklaşımlarıyla bağdaşmayacak şekilde tenkit edilip fisk, ta'n, tekfir, teberri gibi söylemlerle itham edilmesi, kelamî iddialarını Kitab ve Hz. Peygamber'in yaklaşımlarına atıfta bulunarak inşa eden kelmacılar için bu eleştiri ve yorumların, ortaya konulacak cevaplar ve reddiyelerle çürütülmesini zorunlu kılmıştır. Müslüman toplum içinde, bir anlamda sahabeye yönelik tenkitlerle ortaya çıkan haricî, şii, ve mu'tezilî yaklaşımı benimseyen itikadî nitelikli fikrî oluşumların dışında kalan, sahabe hakkında Kitab, Hz. Peygamber ve sahabenin işaret ettiği anlayışı esas alan geniş bir topluluk, kendisiyle ilgili geliştirdiği tanımlamanın içeriğini de sahabenin faziletine, konumuna ve kaynak olma özelliğine atıf yapacak ve onlar hakkındaki eleştirileri reddedecek şekilde belirlemiştir. Bu açıdan zikri geçen geniş Müslüman topluluğu tanımlamak, savunduğu değerleri belirtmek ve Müslümanlar arasında, dinin temel değerleri üzerinde yaşanan siyasi/itikadî çatışma ve ayrışmalara karşı, engelleyiciliği ve koruyuculuğunun önemini ifade etmek üzere Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaa⁵⁰ tabiri kullanılmıştır. Bu tanımlamaya göre sünnet ifadesi, Hz. Peygamber'den tevarüs edilen, sahabe ve tabiunun üzerinde bulunduğu dini anlama ve yorumlama şeklini öne çıkarırken, cemaat nitelemesi bu yaklaşım tarzının kapsayıcılığına ve söz konusu anlayışı benimsemiş olan geniş bir Müslüman toplumun varlığına karşılık gelmektedir.

Ehl-i Sünnet itikadının ilk savunucuları arasında zikredilen Ebû Hanife (ö.150/767), sahabe hakkında "Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Hz. Ebubekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman, sonra Hz. Ali'dir. Allah hepsinden razı olsun. Onlar doğruluk üzere olan, doğruluktan ayrılmayan, ibadet eden kimselerdir. Hepsine saygı ve sevgi duyarız. Hz. Peygamber'in ashabının hepsini hayırla anarız"⁵¹ demiştir. Söz konusu ifadesiyle Ebû Hanife, genel anlamda peygamberlerden sonra zikrettiği sahabenin, sahip olduğu konuma işaret ederken, hilafet meselesi bağlamında şahsiyetleri ve faziletleri üzerinden tartışma yürütülen sahabilerle ilgili görüşünü ortaya koymuş ve sünnet kelamının sahabeye karşı bakış açısını belirlemiştir. Ayrıca sahabenin doğruluk üzere bulunduğunu ve doğruluktan ayrılmadığını söyleyerek Ebû Hanife, sahabeye yönelik fisk, ta'n, tekfir, teberri gibi söylem ve ithamları da reddetmiştir. Onun, fikhu'l-ekber kavramının izahında kurduğu, Hz. Peygamber'in ashabından hiçbirisiyle ilgili kesmemek, biri-

⁵⁰ Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaa'tın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife Dergisi* 3 (2005): 48; Çağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi* 3 (2005): 15 vd.

⁵¹ Numan b. Sabit Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 73.

ni sevip diğerini sevmemezlik etmemek, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a havale etmek gerektiğine dair cümlesi⁵² de sahabe hakkında itham edici söylemlerde bulunan itikadî düşüncelere reddiye niteliği taşımaktadır. Tahâvî (ö.321/933) de "Sahabeyi sevmek din, iman ve ihsan, onlara buğzetmek ise küfür, nifak ve tuğyandır"⁵³ diyerek sahabe karşıtı yaklaşımları, küfür ve imansızlıkla ilişkilendirmiştir. Tahâvî'nin sahabeyi iman konuları arasına dahil eden ifadesi, yaklaşım şekli itibarıyla sahabe hakkında haksızca, şiddetli tenkit ve ithamlarda bulunan söylemler kadar sert ve keskin olmakla birlikte Müslüman zihinlerde, sahabe düşüncesine ve dolayısıyla onlardan tevarüs edilen dinî hakikatlerin doğruluğuna yönelik oluşabilecek şüpheleri engelleme amacı taşımaktadır.

Ehl-i Sünnet kelamının, sahabe arasındaki ihtilaflarla ilgili düşüncesini Eş'arî (ö.324/935), şöyle açıklamıştır:

Hz. Ali, Zübeyr ve Hz. Aişe arasında gerçekleşen şeyler, bir te'vil ve ictihad meselesidir. Hz. Ali, imam, diğerleri de ictihad sahipleridir. Hz. Peygamber onları cennetle müjdelmiştir. Bu müjde, onların hepsinin ictihadlarında hak üzere olduklarına delalet etmektedir. Bunun gibi Hz. Ali ve Muaviye arasında geçenler de te'vil ve ictihad farklılığından kaynaklanmıştır. Sahabe dinde, güvenilir ve töhmetten uzak olan imamlar konumundadır. Allah ve Hz. Peygamber, onların hepsini övmüştür. Bizim görevimiz, onlara saygılı olmak, onları yüceltmek ve onlardan herhangi birisini küçük düşürmek isteyen kimselerden uzak durmaktır.⁵⁴

Esasen sünnet kelimeler açısından sahabenin, ifade ettiği değerler öne sürülerek savunulması, sahabenin kendisini korumak olduğu kadar, dinin de korunması amacını taşımaktadır. Zira dinin itikadî, amelî ve ahlakî olmak üzere ihtiva ettiği hükümler, Kitap ve Sünnet'te bildirilmiştir. Fakat bu iki kaynağın korunması ve sonraki Müslüman topluma aktarılması sahabe eliyle sağlanmıştır. Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın unutulup yok olması endişesine kapılıp onu Hz. Peygamber'e indirdiği şekliyle tedvin ederek muhafaza etmiş ve böylece başka dinlerde olduğu gibi farklı dinî metinlerin ortaya çıkmasını engellemiştir. Ayrıca sahabe, Hz. Peygamber'den duyduğu hakikatleri, gördüğü davranışları ve ondan öğrendiği prensipleri kendilerinden sonraki topluluklara ulaştırarak, Hz. Peygamber'in inşa ettiği İslam düşüncesinin kalıcılığını ve devamlılığını sağlamıştır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet kelamının yaklaşım tarzına ortak olan kesim, kelamdan ayrı olarak fıkıh, tefsir ve hadis anlayışlarını da sahabeyi merkeze alarak belirlemiş ve geçmişte yaşanan hadiseleri, sahabenin konum ve faziletini göz önünde bulundurarak yorumlamıştır. Ebû Hanife'nin, "Eğer bir hükmü Allah'ın kitabında bulamazsam, peygamberinin sünnetine başvururum. Peygamberinin sünnetinde de bulamazsam, sahabenin sözleriyle amel ederim. Sahabilerin arasında ihtilaf olduğu zaman dilediğimin sözünü alır, diğerinin sözünü bırakırım. Ancak onların

⁵² Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsağ, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 44.

⁵³ Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu 'Akide Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Arif Aytakin (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye Silsiletü'r-Resâilî't-Türâsiyye III, 1989), 141.

⁵⁴ Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 73-74.

sözlerinin dışına çıkıp başkalarının sözlerini almam⁵⁵ şeklindeki ifadesi de sünnî düşüncenin ilgili prensibini yansıtmaktadır. Bunun yanında, çeşitli eleştiriler getirilen sahabenin güvenilirliği meselesinin, sahabe yoluyla elde edilen nasların güvenilirliğini de etkileyeceği ve böylece dinin esaslarının tartışmaya açılacağı endişesiyle sahabenin adaleti ve faziletine yönelik olumsuz söylemlere karşı, sahabe algısının bozulmasını önlemek ve sahabenin sahip olduğu vasıfların savunulması maksadıyla fedâilü's-sahabe⁵⁶ konulu eserler telif edilmiştir. Bu eserlerde Kitab ve Sünnet'in ifadeleri de göz önünde bulundurularak sahabenin konumuna, faziletine ve kaynaklık konumuna işaret edilmiştir.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in getirmiş olduğu dinin ilk inananları ve muhatapları olan, Hız. Peygamber ile birlikte dinin tesis edilmesi için çabalayarak İslam medeniyetinin kurucuları kabul edilen, Hız. Peygamber'in doğrudan yanında bulunmaları sebebiyle dinî esasları ve nassın işaret etmek istediği mana ve hakikatleri en iyi şekilde anlayıp kavrayan, sonra da bu esaslara uygun bir Müslüman hayatı yaşayan sahabe, bu özellikleriyle sonraki Müslüman toplum için örnek teşkil etmiş, onlara dinin bilinmesi ve anlaşılmasında kaynaklık vazifesi üstlenmiştir. Din açısından böylesi bir konumda bulunan sahabenin, fazilet sahibi olduğu, sonraki Müslümanlar için de dinin anlaşılması bakımından önemli bir yerinin bulunduğu, Müslüman toplum tarafından kabul edilmiştir.

Sahabe, zikri geçen vasıflarıyla birlikte yüksek bir değer ifade ederken Hız. Peygamber'den sonraki süreçte önemli anlaşmazlıklara düşmüş ve bu anlaşmazlıklar, sahabe olan kimselerin de dahil olduğu Cemel ve Siffin gibi hadiselerin gerçekleşmesine neden olmuştur. Sahabenin kendi arasında, büyük çoğunluğu siyasî meseleler olmak üzere yaşadığı tartışma ve çatışmaları, imanî esaslarla ilişkili olarak yorumlayan gruplar, sahabenin büyükleri arasında zikredilen kimseleri de dahil ederek birçok sahabiyi naslara aykırı şekilde tenkit etmiş, bazı sahabileri de küfürle ilişkilendirmiştir. Onlar bu yaklaşımları sebebiyle Müslüman toplumda itikadî anlamda önemli ayrışmaların oluşmasına zemin hazırlamışlardır.

Sahabe konusunda, Müslüman düşüncenin genel yaklaşım ve yorumlarından ayrı bir anlayış tarzını benimseyen itikadî grupların ileri sürdüğü görüşler, nasların bağlamından kopuk bir sahabe algısını ifade etmekle birlikte nasların oluşturduğu ilkelerden uzak bir din anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda sahabeye ilgili olumsuz tavır geliştiren itikadî nitelikli yaklaşımlar, sahabeye bakışları ölçüsünde belirledikleri dinî prensipler bakımından da dinin ölçülerinin dışında kalmış ve dinî esaslara aykırı kabul edilerek geniş bir Müslüman toplum tarafından Ehl-i bidat kavramıyla isimlendirilmiştir. Nasların övgüyle bahsederek fazilet ve konumlarını belirlediği, dinin itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri-

⁵⁵ Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, 188.

⁵⁶ Bk. Ömer Özpınar, "Fedâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı- Sempozyumu* (Sakarya: Ensar 2013).

nin bilinmesinin de ancak kendilerine başvurmak suretiyle mümkün olabileceği sahabenin, kimlikleri ve kendi aralarında gerçekleşen ihtilafların doğru ölçülerle değerlendirilmesi, dinî hakikatlerin de doğru anlaşılıp yorumlanmasına ve Müslüman toplumda, sahabe anlayışlarındaki farklılaşmalara bağlı olarak yaşanan ayrışmalara/çatışmalara engel teşkil edecektir.

KAYNAKÇA

- Âcûrî, Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn. *Kitâbu’ş-Şerî’a*. Thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 6 Cilt. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İşâbe fî Temyîzi’s-Şahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi-Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’an’ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu ‘Akîde Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*. Thk. Arif Aytekin. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye Silsiletü’r-Resâilî’t-Türâsiyye III, 1989.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne’l-Firaq*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1995.
- Benli, Yusuf. “Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- Sempozyumu* (Sakarya, 27-28 Nisan 2013).
- Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen. *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîhu’l-Buhârî*. Thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Uşûli’l-İtikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hâneçî, 1950.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2015.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü’l-Ekber, İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

- Ebû Hanife. *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. Trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe Hukuku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010): 7-32.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Muṣallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Ḳânûnu't-Te'vîl*. Thk. Mahmud Bîcû. Dımeşk: y.y., 1993.
- Gökalp, Yusuf-Yücel, Fatih. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 328-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hatiboġlu, Mehmed Said. "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliġi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979): 121-213.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Ṭabaḳâtü'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 2001.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Ṭabaḳâtü'l-Eşfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Esed Âbâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*. Thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Kâdî Abdülcebâr. *Teşbîtü Delâilî'n-Nübüvve*. Thk. Abdülkerîm Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1966.
- Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dergisi* 3 (2005): 7-24.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*. Thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. Thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr. Dîmeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- Okumuş, Ejder. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı". *Marife Dergisi* 3 (2005): 47-59.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Özpınar, Ömer. "Fedâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı- Sempozyumu*. Sakarya, 27-28 Nisan 2013).
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Uşûlü'd-Dîn*. Thk. Hanz Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadir-i Hum Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984): 461-470.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., ts.
- Şankıtı, Muhammed b. el-Muhtar. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni-Şii İlişkileri*. Trc. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, ts.
- Şankıtı, Muhammed b. el-Muhtar. *Sahabe Arasındaki Siyasi İhtilaflar*. Trc. Faruk Aktaş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şerif, Mian Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Trc. Aydın Ünlü. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve. *es-Sünen*. Thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.

Fudayl b. 'Iyâd'ın (ö. 187/802) Hayatı ve Tasavvufî Yaklaşımları

Fudayl b. 'Iyad's (d. 187/802) Life and his Sufi Approaches

Eyyup AKDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü

Dr. Lecturer, Kastamonu University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Studies, Kastamonu / Turkey
eyyupakdag5@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1173-323X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.462569

Atıf / Citation: Akdağ, Eyyup. "Fudayl b. 'Iyâd'ın (ö. 187/802) Hayatı ve Tasavvufî Yaklaşımları / Fudayl b. 'Iyad's (d. 187/802) Life and his Sufi Approaches".

ilted: ilâhiyat tetkikleri dergisi / journal of ilâhiyat researches 51

(Haziran / June 2019 / 1): 303-326. doi: 10.29288/ilted.462569

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Fudayl b. 'Iyâd, tasavvuf tarihi açısından tabiünden sonra gelen ilk dönemin önemli sûfîlerinden birisi kabul edilir. Onun zühd anlayışı, tasavvufî görüş ve düşünceleri daha sonra gelen sûfîleri etkilemiştir. Arap asıllı Fudayl, Horasan'da doğmuş, Kûfe'de ilim tahsil etmiş ve ömrünün son döneminde vefat ettiği yer olan Mekke'de geçirmiştir. Bu açıdan bakıldığında farklı bölgelerin neşvelerini, kültür ve medeniyet izlerini kendisinde toplamıştır. Fudayl'in sûfî kimliğinin önünde çok güçlü ilim kimliği bulunmaktadır. Fudayl'in iki mezhep imamıyla bağlantısı vardır. Bu bağlamda o, Ebû Hanîfe'nin talebesi, İmâm Şâfiî'nin de manevî neşvesinin oluşmasında etki eden hocalarından birisidir. Fudayl, manevî hayatını ilmin rehberliğine göre tanzim etmiş, Kur'an ve sünneti esas almıştır. Onun tasavvuf anlayışı zühd temellidir. Fudayl sadece zühd anlayışıyla yetinmemiş ma'rîfet, muhabbet ve rızâ gibi konularda ilk görüş beyan eden sûfîlerden olmuştur. Fudayl kendi içsel hayatının imarı dışında toplumun ıslahı konusunda mücadeleci ve aksiyoner kişiliğiyle de ön plana çıkmıştır. O, toplumun sorunlarıyla ilgilenmiş, idarenin ıslahı için gayret göstermiştir. Onun mücadelesi Ehl-i sünnet anlayışının toplumda hâkim olması ve bid'atların yok edilmesi üzerine kuruludur.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Fudayl b. 'Iyâd, Zühd, Bid'at, Ma'rîfet, Muhabbet, Rıza.*

Abstract

Fudayl b. 'Iyad is regarded as one of the most important sufis of the first period, which comes just after the period of tabiün (generation come after the companion the prophet) from the point view of the history of sufism. His zuhd (asceticism) understanding and his thought of sufism influenced later Sufis. Fudayl, who was of Arabic descent, was born in Khurasan, acquired science in Kufah, and spent the last period of his life in Meccah, where he passed away. When considered from this point of view, it is seen that he collected characters, cultures and civilizations of different regions. His scientific identity is much stronger than his Sufi identity. Fudayl had a connection with both sects' Imams; He was the student of Abu Hanifa and he was one of the spiritual guides of İmâm Shafii. He arranged his spiritual life according to the guidance of the knowledge, based on the Qur'an and the Sunnah. His approach of sufism is based on the zuhd. Fudayl is not satisfied with the understanding of zuhd but he is also one of the first sufis who declare their first opinion on topics such as ingenuity (ma'rîfah), divine love (mahabbah) and contentment (ridhah). Fudayl also came to the forefront with the struggle and the acting personality for the community reclamation. He was interested in the community and its problems and made efforts to management reform. His actions were based on the destruction of the bid'ahs (false religious innovations) and the dominancy of the conception of the ahl-al-sunnah and the true tasawwuf in the society.

Keywords: *Tasawwuf, Fudayl b. 'Iyad, Islamic ascetism, Innovation, Ingenuity, Divine love, Contentment.*

Extended Summary

Fudayl b. 'Iyad is one of the eminent Sufis of the early period, the successors of the Tabi'un, in the history of Sufism. The early Sufis including Fudayl had several views and thoughts to make contributions to independent formation of Sufism. The biography of Fudayl was is of importance to shed light on the propositions on the origin of Sufism. He is a Sufi character spiritually inspired from al-Quran and al-Sunnah and lived in the regions which are wholly in the mainstream of the Islamic culture.

Being an Arab and belonging to the Tamim clan, Fudayl b. 'Iyad was born in the village of Fundin in Marw, one of the prominent settlements in Khurasan. He spent his youth in transgression (ma'siyah) away from Islam. According to the records, he was one of the bandits or brigands who harassed people and usurped their assets in between the cities of Serahs and Ebiverd. Afterwards, they say he would fall in love with a concubine (jâriya) to retire and repent upon such an atrocious life that he had adopted since his youth and hence go through some hard times.

Emigrating from his own county of birth and development to the city of Kufah to take education, he took part in the assemblies of science and discipline of Abu Hanifa (d. 767 CE/150 AH). He

had the primary interest in Hadiths, steeping himself in with Abu Hanifa's understanding of Fiqh and Aqaid. During daytime, he joined the assemblies of the great scholars in the region, and during nights he discussed the reports (Riwayah) that he had learned and heard.

From Kufah to Mecca he moved in order to gain spiritual maturity and make sheer repentance. He settled on the city outskirts taking advantage of the divine abundance of Mecca in the rest of his life. His 80-years-life would be over here on the tenth day of the hijri month of Muharram, or the Day of Ashura, in 802 CE/ 187 AH.

Fudayl b. 'Iyad had close friendship with the then Caliph Harun ar-Rashid and made friends with such important persons as Ibrahim b. Edhem and Abdullah b. Mubarak. In his meetings with the caliph, he occasionally warned and alerted him on several points, which is remarkably significant to see the priority which he gave to the reformation of administration.

He was distinguishable as a challenging person so that he assiduously cared for the social issues. At that time, he found the bid'ah as the most serious problem to spoil the society and accordingly, spryly fought against people of religious innovation (ahl al-bid'ah). He basically struggled to eradicate the innovative views on religious matters among people and rather make the line of ahl al-Sunnah dominant.

Fudayl lived an ascetic life keeping quite away from worldly attractions and self's desires as a strict worshipper. He attentively tried to spend his nights on prayers with very little sleep and to spend his days on fasting. He considered a non-worshipper as a deprived and shackled man pronouncing that such deprivation is simply caused by his or her own mistake and besides the esteem to and desire for worldly things as necrophilia. He expressed himself that he avoids mundanity like the way that people protect their dresses from filth passing by any carrion. In his sense of Sufism, the origin and essence of any evils is simply love of the world while all the goodness is basically derived from asceticism (zuhd).

He assessed ethical virtues as the primary goal in the spiritual life so that he valued being well-behaved above standing up (Qiyam) during the night and fasting during the day. His name is referred as one of the first mentioners among the Sufis on futuwwah. In tasawwuf, this term attributes to the moral traits such as self-sacrifice, altruism, benevolence, charity, humanism, forbearance, and nonindulgence. Fudayl's sense of futuwwah is based on halal earning and halal food, and he described it as "excusing and forgiving the faults of the Muslim brothers (ihkwan)".

Fudayl b. Iyad was a Sufi who firmly stuck to the Shariah and wholly subordinated to the Messenger of Allah (Rasulullah, Prophet Muhammed). He considered that the ultimate union (wuslat) with Allah is only possible under Rasulullah's guidance and advocated an understanding of pure and straight religion without any bid'ah. He perceived the assistance to people of bid'ah as helping Islam being collapsed and declared that otherwise the sins of whoever hates the individual making bid'ah can hopefully be forgiven. He viewed that none of his or her deeds will be granted and ascended to Allah and deemed staying with people of bid'ah a cause of curse and revering him or her or standing up in homage a sign of hypocrisy.

He was one of the first Sufis who ever spoke words and expressed opinion on the specific Sufi disciplines as well as maqamat and ahval; and revealed not only in worshipping but also in realization (tahaquq) in religious and sufistic ecstasy. He adopted grading from beginning to end, ma'rifah to ridhah to mahabbah (lit. gnosis to contentment to divine love), that's, the maqam of ma'rifah is at the bottom, and those of ridhah and mahabbah is respectively above it and deemed people of ma'rifah the worthiest of ridhah maqam. He regarded muhabbah not as acquired but as innate, which is a gift from Allah to His worshipper. Allah distributes love (mahabbah) among people just like provision (rizq).

GİRİŞ

Tasavvuf tarihinin önemli müelliflerinden Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) sahâbe ve tâbiünden sonra, kendi zamanına kadar gelen etkili sûfilere tanıttığı biyografik meşhur eseri *Tabakâtü's-sûfiyye*'ye ilk önce Fudayl b. 'Iyâd ile başlamıştır.¹ Bu alanın bir diğer önemli müellifi Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) ise *Ta'arruf* adlı eserinde sûfilere âit ilimler, onların vecd durumları, makam ve hâller konusunda ilk söz söyleyenlerden birinin de Fudayl b. 'Iyâd olduğunu beyan etmiştir.² Bu bilgiler çerçevesinde bakıldığında Fudayl b. 'Iyâd'ın tasavvufun kurumsallaşmasında ve diğer İslâmî ilimlerden ayrı müstakil bir ilim haline dönüşmesinde, etkisi olan öncü bir şahsiyet olduğu görülmektedir.

Fudayl b. 'Iyâd tasavvufun doğuş devri olarak kabul edilen zühhd döneminde yaşamıştır. İbn Haldun (ö. 808/1406) bu dönemin sûfilerini Ehl-i sünnet içinde yer alan seçkin bir zümre olarak kabul etmiştir.³ Tasavvufun bağımsız olarak teşekkülünde Fudayl b. 'Iyâd'ın da yer aldığı ilk dönem sûfilerinin görüş ve düşünceleri etkili olmuştur. Fudayl hakkında muttakîliğini ifade etmek için vera' sâhibi anlamına gelen vâri', dünya hayatına meyletmediği için de zâhid kelimesi kullanılmıştır.⁴ Hücvirî (ö. 465/1072) Fudayl'ı huzur ehlinin şahı ve vuslat dergâhının padişahı olarak vasfederek, tahalluk ve tahakkuk sahasının önde gelen isimlerinden birisi olduğunu ifade etmiştir.⁵

Fudayl b. 'Iyâd'ın hayatı tasavvufun kaynağı konusunda gündeme getirilen iddialara ışık tutması açısından da önem arz etmektedir. Serdedilen iddialara göre İslam tasavvufu İslam'ın ilk muhatabı olan Araplar nezdinde değil daha çok Hint, İran veya Yeni Eflatunculuk felsefesinden etkilenen Müslümanlar arasında yayılmıştır.⁶ Tasavvuf tarihi açısından bu iddiaları tamamen göz ardı etmek mümkün değildir. Ancak İslam tasavvufunun kaynağını sadece hâricî tesirlere dayandırarak açıklamak Fudayl örneğinde görüleceği gibi vâkiâyâ uygun değildir. Çünkü Fudayl Arap ırkına mensup ilk öncü sûfilerdendir. Fudayl'ın hayatı tamamen İslam kültürünün hâkim olduğu yerlerde geçmiş, manevi neşvesini ise Kur'an ve sünnetten almıştır.

1. FUDAYL B. 'IYÂD'IN HAYATI

Künyesi Ebû Ali, ismi ise el-Fudayl b. 'Iyâd b. Mes'ûd b. Bişir et-Temîmî el-Yerbû'î'dir. Arap ırkına ve Temîm kabilesine mensup Fudayl b. 'Iyâd, Horasan'ın

¹ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 22.

² Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 23.

³ İbn Haldun, *Tasavvuf Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984), 90.

⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kitâbü'l-'Arabî, 1407/1987), 12: 335; Abdulhalim Mahmûd, *el-Fudayl b. 'Iyâd*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000), 65.

⁵ Ali Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-mağcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 164.

⁶ Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 13-35.

gözde şehirlerinden Merv'in Fündîn köyünde doğmuştur.⁷ Fudayl'ın Semerkand'da doğduğu Nesâ ehlinden olduğu ve Ebîverd'de yetiştiği de söylenir. Kaynaklarda köken olarak Ebîverd, Serahs ve Buhâra gibi isimler zikredilse de daha çok Merv asıllı olduğu hususunda ittifak vardır.⁸ Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Ancak bazı eserlerde seksen yıl yaşadığına dair bilgiler mevcuttur.⁹ Bu bilgi ile beraber 187/802 vefat yılı¹⁰ yan yana getirildiğinde Fudayl'ın 107/725 yılında doğduğunu söylemek mümkündür.

Mu'cemu'l-buldân'da belirtildiğine göre Müslümanlar Merv'i feth ettikten sonra Fudayl'ın müntesip olduğu Benî Temîm kabilesi buraya yerleşmiş ve bu bölgenin İslamiyet ile yoğrulmasında etkili olmuştur.¹¹ O zaman Merv, bolluk ve refahın üst seviyede olduğu bir Horasan şehridir. Fudayl'ın bu yöre için: "Ben on bin cevizin bir dirheme satıldığını gördüm" demesi bölgenin mahsulünün fazlalığına, bolluğuna ve refahına işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.¹²

Fudayl'ın babası 'İyâd, Merv'de tanınan, bilinen ve bu bölgenin etkili şahsiyetlerinden birisidir. Merv'e yarım fersah mesafede bulunan 'İyad nehri, kendi ismine nispet edildiği söylenir. Baba 'İyâd b. Mes'ûd bölgenin âlim ve zâhitlerindedir. Dinî hassasiyeti yüksek, haşyetullah ve havfullah sahibi bir şahıstır. O hayatının ilk yıllarını yiğit ve bahadır olarak geçirmiştir.¹³

Gençlik yıllarında Fudayl babasının istediği üzere muttaki bir hayat sürmemiş, tam aksine İslam'dan uzak ma'şiyet üzere bir hayat geçirmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Fudayl, Serahs ve Ebîverd arasında yol kesen, insanlara eziyet veren ve onların mallarını gasp eden bir haydut bir eşkıyadır. Gençlik yıllarında benimsediği bu hayattan uzaklaşması ve tevbe etmesine sebep bir cariyeye âşık olması ve bunun sonucu gerçekleşen olaylar gösterilir. Kaynaklarda anlatıldığına göre bir gün Fudayl, âşık olduğu cariyeye kavuşmak için onun evinin duvarına tırmanırken¹⁴ şu âyeti işitir: "İman edenlerin Allah'ı anma ve hak olarak inen (Kur'an'a) karşı kalplerinin ürpermesi/saygıyla yumu-

⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 22; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 25; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibiddin Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî, 80 cilt (Beyrüt: Dârü'l-fikir, 1415/1995), 48: 377; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dımaşk li İbn-i 'Asâkir*, nşr. Rûhasiyye el-Nühâs, Riyâd Abdulhamid, Muhammed Mutî'm el-Hâfız (Dımeşk: Dârü'l-fikir, 1404/1984), 20: 298; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12: 334.

⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 22; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 25; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 380-382; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dımaşk*, 20: 299; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 942; Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbas, 7 cilt (Beyrüt: Dâru sâdır, 1971), 4: 49.

⁹ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dımaşk*, 20: 300; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 14-15.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 25.

¹¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5 cilt (Beyrut: Dâru sadr, 1397/1993), 5:111.

¹² Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 23; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 381.

¹³ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 379; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dımaşk*, 20: 299.

¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 25; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12: 334.

şama zamanı gelmedi mi?...” (Hadid, 57/16).¹⁵ Fudayl bu âyeti işitince: “Şu anda geldi Yâ Rabbi!” der ve hemen eski hayatını terk ederek yeni hayata dönüş yapar.¹⁶

Pek çok eserde Fudayl b. ‘İyâd’ın hidayetine sebep bir cariyeye âşık olması ve ona hovardalık yapmak için evinin duvarına tırmanması ve bu esnada Hadid, 57/16. âyetini işitmesi gösterilmektedir. Tasavvufun etkili müelliflerinden Hücvirî ise bu anlatılanları kabul etmemekte ve bu anlatılanlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Hücvirî’ye göre Fudayl hovardalık ve çapkınlık gibi aşağılık vasıflardan uzaktır. O yaratılış olarak fütüvvet meziyetine sahip yiğit, bahadır ve erdemli bir kimsedir.¹⁷

Fudayl b. ‘İyâd, hâlis tevbenin ancak kutsal mekân Kâbe’de yapılmasının gerekliliğine inanmaktadır. Ona göre tevbenin sâdik olabilmesi için ma’rifet esaslı olması gerekir. Bu sebeple Mescid-i Haram’a gitmeden önce ilim tahsil etmeyi kendisine zorunlu bir görev kabul etmiştir. Fudayl ilim tahsili için o günün meşhur ilim merkezlerinden biri olan Kûfe’yi tercih etmiştir. Kûfe, Fudayl’in ecdadının Horasan’a gelmeden önceki mesken tuttuğu yerdir.¹⁸ Bu bağlamda Kûfe, Fudayl’in ata yurdu. Fudayl’in Kûfe’ye kaç yaşında geldiğine dair elimizde net bilgi yoktur. Ancak bazı kaynaklarda onun orta yaşı aşkın bir zamanda buraya geldiğine dair bilgiler mevcuttur.¹⁹

İlim tahsili için doğduğu ve yetiştiği bölgeyi terk ederek Kûfe’ye gelen Fudayl b. ‘İyâd, burada Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) ilim meclislerine katılmıştır.²⁰ Ebû Hanîfe’nin fıkıh ve akâid anlayışıyla derinleşen Fudayl’in esas ilgisi hadis alanında olmuştur. O gündüzleri yörenin büyük hadis üstatlarının ilim meclislerine katılarak, geceleri ise öğrendiği ve işittiği rivayetleri müzakere ederek geçirmiştir.²¹

Bir süre zâhiri ilimleri tahsil etmek için Kûfe’de kalan Fudayl b. ‘İyâd, daha sonra ruhî olgunluğunu kazanmak ve hâlis tevbede bulunmak için Mekke’ye yönelmiştir. Fudayl’in Mekke’ye kaç yaşında geldiğine dair elimizde kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) kaydına göre Fudayl’in İbrahim b. Edhem ile Mekke’de arkadaşlıkları söz konusudur. İbrahim b. Edhem’in Mekke’den sonra Şam’a gittiği ve orada 161/777 yılında vefat ettiği bilgisini dikkate aldığımızda²² Fudayl’in en az on altı yıl Mekke’de kaldığını söylemek mümkündür. Kâbe civarına yerleşen Fudayl, hayatının son zamanlarını Mekke’nin manevî bereketinden istifade ederek geçirmiştir. Fudayl, burada seksen yıllık ömrünü 187/802 yılı Mu-

¹⁵ “...أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...” Bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü’l-Furkan Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, 4. Baskı (İstanbul, 2007), 538.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, 16 cilt (Beyrût: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002), 7: 67; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 25; Zehebi, *Târîhu’l-İslâm*, 12: 334.

¹⁷ Hücvirî, *Keşfu’l-mağcûb*, 164.

¹⁸ Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfiyye*, 23.

¹⁹ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 299.

²⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 466; Ebû Sa’îd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ, 13 cilt (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti’l-meârifil-Osmâniyyi, 1382/1962), 6: 65; Hücvirî, *Keşfu’l-mağcûb*, 165; Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, nşr. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Gelecek Yayınları, 2016), 212.

²¹ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48: 380; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 299.

²² Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 22.

harrem ayının onuncu günü yani âşûre günü tamamlamıştır. Son sözü: 'Ey Sevgilim! Ancak sen bana merhamet edersin. Bana senden daha sevimli hiçbir şey yoktur.' olan Fudayl'ın cenazesi Cennetü'l-muallâ'ya defnedilmiştir.²³

Kaynaklarda Fudayl b. 'Iyâd'ın üç erkek çocuğunun ismi zikredilmektedir.²⁴ Bunlardan birinin ismi Ali'dir. Bu çocuğundan dolayı Fudayl, Ebû Ali olarak künyelenmiştir. Zühd konusunda temeyyüz eden Ali'ye zâhid oğlu zâhid denmiştir. Babası gibi hadise ilgi duyan Ali b. Fudayl, Süfyan b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Abbâd b. Mansûr ve Abdülaziz b. Ebî Revvâd'dan (ö. 159/776) hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Abdullah b. Yûnûs hadis rivâyetinde bulunmuştur.²⁵ Nesâî (ö. 303/915) Ali b. Fudayl'ın hadis alanında me'mûn ve sika olduğunu söylemiştir. Fudayl, bu oğlundan kendisi de hadis rivâyetinde bulunmuştur. Bazı âlimler Ali'yi zühd, ibadet ve havf konusunda babası Fudayl'dan daha üstün görmüşlerdir.²⁶

Kelâbâzî eserinde Ali b. Fudayl'ı büyük sûfiler arasında zikretmiştir.²⁷ Abdullah b. Mübârek, Fudayl ve oğlu Ali'yi evliyalığın yüksek mertebesi olan 'abdâl' zümresinden kabul etmiş ve onlar dışında Hicaz'da abdâllardan kimsenin kalmadığını beyan etmiştir. Abdullah b. Mübârek'e göre insanların en hayırlısı Fudayl b. 'Iyâd ondan da daha hayırlısı ise oğlu Ali'dir.²⁸ Ali babası Fudayl'dan önce vefat etmiştir.²⁹ Târihu Bağdat'da Ali b. Fudayl'ın ölüm sebebi olarak "Ateş karşısında durdurulunca onların: 'Keşke biz (dünyaya) geri döndürülseydik...'" (En'âm, 6/27) âyetini³⁰ işitmesi, bunun sonucu olarak duygusallaşması, hıçkırığa boğulması ve yere düşerek vefat etmesi" gösterilmektedir.³¹

Ali'nin Kur'an okunduğunda duygusallaşması ve yere düşmesi ilk değildir. Eserlerde onun el-Kâri'a Süresi'ni bu hassasiyetinden dolayı okuyamadığı ifade edilmektedir. Ali, ölümünde yaşadığı hâlin benzerini daha önceki bazı zamanlarda da

²³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15: 448, 453, 583-585; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ ve şabakâtü'l-aşfiyâ*, 10 cilt (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 1416/1996), 8: 109; Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 25; Sülemî, *Şabakâtü's-şüfiyye*, 23; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsaf*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid, 2 cilt (Kâhire: Mektebetü dâri't-türâs, 1397/1977), 2: 241; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 48: 378, 452; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12: 344; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 300.

²⁴ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 48: 380; Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdullah İbnü'l-Cevzi Sibt, *Mirâtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Amâm Rihâvî, 23 cilt (Dimeşk: Dârü'r-risâleti'l-ilmîyye, 1434/2013), 13: 114.

²⁵ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân, 9 cilt (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1393/1973), 8: 464.

²⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 464; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 23; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 694, 11: 269; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 18 cilt (Kâhire: Dârü'l-hadis, 1427/2006), 7: 393; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 302; Ebu't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, 7 cilt (Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 5: 290.

²⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 23.

²⁸ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 48: 390-391; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 302; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, 4: 694; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7: 395.

²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 464; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 694; Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 5: 290.

³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 464; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5: 454; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 694.

³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 464; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5: 454; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 694.

yaşamıştır. Ebû Bekir b. ‘Ayyâş şahit olduğu bir olayı şu şekilde anlatmaktadır: ‘Bir akşam namazında ben ve Ali, Fudayl b. İyâd’ın arkasında cemaatle namaz kıldık. Fudayl Tekâsür süresini okumaya başladı لَتَرُونَ الْجَحِيمَ kısmına geldiğinde Ali daha fazla ayakta durmaya dayanamadı ve yüz üstü yere düşerek bayıldı. Ayıkması ise hayli uzun zaman aldı.’³²

Fudayl b. ‘İyâd’ın bir diğer çocuğunun ismi Muhammed’dir. Kardeşleri gibi hadis alanında temeyyüz eden Muhammed 195/810 yılında Kûfe’de vefat etmiştir.³³ Fudayl’ın kaynaklarda zikredilen bir diğer çocuğunun ismi ise Ebû ‘Abîde’dir. Fudayl bu çocuğuna yaşlılıkta sahip olduğu için ona karşı ilgisi ve sevgisi fazladır. Ebû ‘Abîde, hadis ilminde temeyyüz etmiş, babasından hadis rivayetinde bulunmuştur. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) hadis konusunda Ebû ‘Abîde’yi zayıf kabul ederken hadis alanının önemli ismi Dârekutnî (ö. 385/995) ise güvenilir kabul etmiştir. İbn Hıbbân (ö. 354/965) ise Ebû ‘Abîde’yi sikâ râviler arasında zikretmiştir. Bir süre resmî görev olarak Mısır vekâletinde bulunan Ebû ‘Abîde Mısır’dan döndükten sonra Mekke’de vefat etmiştir.³⁴ İmam Buhârî (ö. 256/870) *et-Târîhu’l-evsa’*’ta Ebû ‘Abîde’nin vefat tarihini 236/850 olarak vermiştir.³⁵

2. BAZI ÖNEMLİ ŞAHSİYETLERLE İLİŞKİLERİ

Fudayl b. ‘İyâd toplumun önde gelen bazı önemli şahsiyetleriyle mülâkiliği olmuştur. Bu bölümde ilmî ve manevî şahsiyetini daha kapsamlı ortaya koymak açısından mülaki olduğu şahsiyetlerden bazılarını zikretmek yerinde olacaktır.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767): Fudayl b. ‘İyâd’ın ilmî kişiliğinin oluşmasında Ehl-i sünnet taraftarı olup bi’at ehli ile mücâdelesinde Ebû Hanîfe’nin özel bir yeri vardır. Fudayl Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin meclislerine katılarak ondan fıkıh tahsil etmiştir.³⁶ Fudayl kendi lisanı ile üstadı Ebû Hanîfe’yi şu şekilde ifade etmiştir: “Fâkihtir fikhî iyi bilir. Vera’ ile meşhurdur. Malı fazladır. Malını tasadduk etmede mâruftur. İlim ta’limine gece ve gündüz sabır gösterir. Sükûtu çok, konuşması azdır. Haram ve helal konusunu açığa çıkması için çok gayret ederdi. Kendisine sunulan bir konu hakkında sahih hadis varsa ona uyar, sahih hadis yoksa sahabe ve tabiîn kavillerine uyardı. Eğer bunlar da yoksa kıyas yapardı.” Fudayl bizzat kendisi Ebû Hanîfe’nin cenazesine katılmış, izdihamdan dolayı cenaze namazının altı kere kılındığını ifade etmiştir.³⁷

³² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 7: 407; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikâat*, thk. Muhammed Abdülmü’id Hân, 9 cilt (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti’l-meârifî’l-Osmâniyyi, 1393/1973), 8: 464.

³³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 134, 4: 276, 13: 603; İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48: 380.

³⁴ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 62: 41; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 4: 942, 5: 980; Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 10 cilt (Dımeşk: Dârü’l-beşâir, 2002), 9: 119; Fâsî, *el-İkdi’-s-semîn*, 5: 449, 6: 301; Sibt, *Mirâtü’z-zamân*, 13: 114.

³⁵ Buhârî, *et-Târîhu’l-evsa’*, 2: 367.

³⁶ Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 165; Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 212.

³⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 466; Sem’ânî, *el-Ensâb*, 6: 65.

İbrahim b. Edhem (ö. 161/777): Sülemî'nin kaydettiğine göre Fudayl'ın arkadaşlık ettiği sufilerden birisi İbrahim b. Edhem'dir.³⁸ Kuşeyri'ye göre bu arkadaşlık Fudayl'ın Mekke dönemine rastlar. İbrahim b. Edhem, Fudayl gibi Horasan menşeli bir sûfidir.³⁹ Tabakât kitaplarına baktığımızda Fudayl ile İbrahim b. Edhem'in vera' ve zühd konusundaki yaklaşımları, sünnete sarılıp bid'atlere karşı mücadeleleri, hikmetin zâyi edilmemesi, çalışıp kendi mâişetlerini helal yoldan kazanmaları gibi birçok hususta aynı hâl ve düşünceye sahip olduklarını görmekteyiz.⁴⁰

İbrahim b. Edhem'in talebesine: "Gece namazı kılamasan da gündüz oruç tutamasan da önemli değil. Sen mâişetini helal yoldan kazanmaya bak" diye yaptığı nasihat ile⁴¹ Fudayl b. 'İyâd'ın: "Karnına girenin helal mi yoksa haram mı olduğuna dikkat eden kişi Allah katında siddiklerden yazılır" sözü⁴² aynı manayı aynı zevki aynı tasavvufi neşveyi ifade etmektedir.

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797): Fudayl b. 'İyâd'ın çok yakın candan ve samimî arkadaşlarından birisi Abdullah b. Mübârek'dir. Kaynaklarda Fudayl ile Abdullah b. Mübârek arasında uhuvve/kardeşlik akdinin olduğu belirtilmektedir.⁴³ Merv doğumlu olan Abdullah b. Mübârek baba tarafından Türk ırkına mensuptur. İlim tahsiline yirmi üç yaşında başlayan Abdullah b. Mübârek zamanın ilim merkezleri olan Basra, Hicaz, Yemen, Mısır, Şam ve Irak'a yolculuklar yapmıştır. Hadis alanında temeyyüz eden Abdullah b. Mübârek Merv'de hadisleri tedvin eden ilk âlimdir. Abdülalâh b. Mübârek Fudayl gibi Ebû Hanîfe'nin talebesi olmuş ve onun dostluğunu kazanmıştır.⁴⁴

Fudayl b. 'İyâd Abdullah b. Mübârek'in ev hayatını takdir etmiş ve "gözüm onun gibisini görmedi" diyerek ona duyduğu hayranlığını ifade etmiştir.⁴⁵ Aynı hayranlığı Abdullah b. Mübârek de kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu Fudayl için şu sözlerle ifade etmiştir: "Yeryüzünde Fudayl'dan daha faziletli kimse kalmadı. Fudayl şanı yüce rabbani bir imamdır." Ayrıca Abdullah b. Mübârek; "Allah'ın Fudayl'ı doğruladığını, onun lisanından hikmeti aktırdığını ve ilminin de fayda verdiğini" beyan etmiştir.⁴⁶

Bazı eserlerde Fudayl b. 'İyâd ile Abdullah b. Mübârek'in yer yer birbirlerini eleştirdikleri ve ikaz ettikleri de belirtilmektedir. *Târihu Bağdat*'da Fudayl'ın İbü'l-Mübârek'e: "Sen bize zühdü yani az ile yetinmeyi emrediyorsun. Oysa görüyorum ki sen Horasan'dan Harem bölgesine mallar getiriyorsun, bu iş nedir?"

³⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 35.

³⁹ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 22.

⁴⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 35-38; Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 22.

⁴¹ Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 22.

⁴² İbn 'Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, 48: 446.

⁴³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 950.

⁴⁴ Raşit Küçük, Abdullah b. Mübârek, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 122-124.

⁴⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 16: 542; İbn 'Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, 48: 387.

⁴⁶ İbn 'Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, 48: 389; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4: 942.

diye sorduğu, İbü'l-Mübârek'in de bu soruya cevap olarak: "Ben bu ticareti geçimimi sağlamak, ikramda bulunmak ve Rabbime itaat etmek için yapıyorum, başka bir gayem yoktur" dediği belirtilmektedir.⁴⁷

Cihat yönü ağır basan Abdullah b. Mübârek de kardeşi Fudayl'ı fiili cihattan uzak olduğu için eleştirmiştir. Şâm diyarında düşmanla cihat halinde iken İbü'l-Mübârek Fudayl'ı ikaz eden meşhur beyitleri kaleme almıştır.⁴⁸ Bu beyitlerde İbü'l-Mübârek Fudayl'ı kastederek Haremeyn'de ibadete çekilmenin kolaylık, bu zamanda esas gerekli olanın cihat meydanında küffarla savaşmak olduğunu ifade etmiştir. Fudayl'a sen bâtılda atları yorarken biz ise atlarımızı cihat meydanında yoruyoruz diye seslenen İbnü'l-Mübârek ifadelerini şu şekilde sürdürmüştür: "Sen gözyaşı akıtarak yanağımı kınalarken biz ise kanlarımızla boğazlarımızı kınalıyoruz. Misk kokusu sizin olsun bize ise at nallarının şakırtısı, toz ve dumanı yeter." Bu beyitler kendisine ulaştığı zaman Fudayl ağlamış, kardeşimin sözü doğrudur ve bunları bana nasihat vermek için yazdı demiştir.⁴⁹

Hârûn Reşîd (ö. 193/809): Fudayl b. 'İyâd hayatının olgunluk dönemini, ömrünün son yirmi altı yılını Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'in (786-809) hilafetinde geçirmiştir. Bu süre içerisinde Fudayl ile Hârûn Reşîd arasında sıcak ve samimi dostluk ve arkadaşlık kurulmuştur. İlme düşkün olan ve âdil bir yönetim anlayışı sergileyen Hârûn Reşîd'in en çok değer verdiği şahısların başında Fudayl gelmektedir. Hârûn Reşîd hac farızasını ifâ etmek için bulunduğu Mekke'de Fudayl'ı hep ziyaret etmiş onun dua ve tavsiyelerini almış ve: "Ulemâ içinde Mâlik'ten daha heybetlisini Fudayl'dan da daha vera'lısını görmedim" diyerek Fudayl'a olan takdirini beyan etmiştir.⁵⁰ Fudayl, Hârûn Reşîd ile karşılaştığı her zaman hep ona "Ey güzel yüzlü insan!" diye hitap etmiş ve ümmetin sorumluluğu konusunda yer yer uyarıda bulunmuştur.⁵¹

Fudayl b. 'İyâd'ın halife ile olan ilişkisi çıkar ve menfaat ilişkisi değil, bir âlim sūfinin yöneticilere yapması gereken ikaz ve irşat ilişkisine dayanmaktadır. Esasında Fudayl, ikaz ve irşat kastı olmadığı sürece ulemânın sultan ve yöneticilere yakın olmasını uygun görmemektedir. Ona göre bir âlim sultanı ancak dua, nasihat ve uyarı için ziyaret etmelidir. O Hârûn Reşîd ile ilişkisini bu çerçevede kur-

⁴⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 388.

⁴⁸ علمت أنك في العبادت تلعب يا عابد الحرمين لو أبصرتنا
فخويلنا يوم الكريهة تتعب من كان يتعب خيله في باطل
فحوزنا بدماننا تتخضب أو كان يخضب حدّه بدموعه
وهج السناكب والغبار الأشهب ربح العبير لكم ونحن عبيرونا
قول صحيح صادق لا يكذب ولقد آتانا عن مقال بيننا

أنف امرئ ودخان نار تلهب لا يستوى وغبار خيل الله في
Beyitler için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Ali el-Herevî, *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-diniyye, 1423), 61.

⁴⁹ Herevî, *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*, 61.

⁵⁰ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 12: 335; Fâsî, *el-İkdü's-şemîn*, 5: 449-450.

⁵¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16: 9; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48: 435, 73: 293, 303; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 48; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 13: 428.

muştur. Fudayl, Hârûn Reşîd'in kendisine takdim ettiği hediyeleri hiçbir zaman kabul etmemiştir.⁵²

Fudayl b. 'İyâd, Hârûn Reşîd'e nefsin hile ve aldatmacaları konusunda ikazları olduğu gibi⁵³ havf konusunda da şu şekilde uyarıları olmuştur: "Ey Emîra'l-müminin! Havf ve hüznün mesken tutabilmesi için kalbini boşalt. Bu ikisi yani havf ve hüznün, seni ma'siyet işlemekten alı koyar ve seni cehennem ateşinden uzak tutar."⁵⁴ Fudayl toplumun selametinin, idarenin islahından geçtiğini iyi bilmektedir. Ona göre idareciler sâlih kimseler ve yaptıkları işler de güzel olursa o idarecinin yönetiminde yaşayan insanlar iyilik üzere bulunurlar. Fudayl insanların irşadına yöneldiği gibi idarenin islahı için de çok gayret ve çaba göstermiştir. Yöneticilere dua ederek, onlara hüsn-i niyetle yaklaşmıştır. Fudayl'in şu sözü bu anlatılanları özetler mahiyetindedir: "Şayet benim müstecâb bir duam olsaydı onu imam/yönetici için kullanırdım."⁵⁵

İmâm Şâfi'î (ö. 204/820): Beyhakî (ö. 458/1066) *Menâkıbü'ş-Şâfi'î* adlı eserinde İmâm Şâfi'î'nin hocaları arasında Fudayl b. 'İyâd'ın adını zikreder.⁵⁶ İmâm Şâfi'î'nin manevî neşveyle tanışmasında en önemli hocalarından birisi Fudayl'dır. İmâm Şâfi'î şikle dalan özü unutan sûfi görüntüsünde olan birçok şahsiyeti eleştirdiği ve tepki gösterdiği halde Fudayl b. 'İyâd'ın sohbetlerine katılmış onun sözlerini beğenmiş ve onun bazı sözlerini de nakletmiştir. Naklettiği sözlerden birisi şudur: "Kâbe'den uzak olduğu halde Kâbe'yi tavaf eden nice insandan ecir bakımında daha büyük olanlar vardır."⁵⁷ Hücvirî *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde İmâm Şâfi'î'nin fütüvvet ve vera' vasıflarıyla temeyyüz ettiğini beyan etmektedir.⁵⁸ İmâm Şâfi'î'nin fütüvvet neşvesinin kaynağı, mürebbsi Fudayl'ın görüş ve düşünceleri olması muhtemeldir.

3. İBADET HAYATI VE GÜZEL AHLAK TELAKKİSİ

3.1. İbadet Hayatı

Fudayl b. 'İyâd'ın hayatını üç dönem şeklinde değerlendirmek gerekir. Doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği Merv dönemi tâ'attan uzak masiyet üzere geçerken Kûfe dönemi ise yoğun olarak ilim tahsiliyle, ömrünün son yıllarını geçirdiği Mekke dönemi ise ibadet ve zühd ağırlıklı olarak geçmiştir. Fudayl Mekke döneminde ibadete düşkün, dünyanın çekiciliğinden ve nefsin arzularından mümkün mertebe uzak bir zühd hayatı yaşamıştır. O, çok az uyuduğu geceleri ibadetle, gündüzleri ise oruçlu geçirmeye dikkat etmiştir. İbadetten uzak olan kulları,

⁵² İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 98; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 48.

⁵³ İbn 'Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, 73: 303.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 3001; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12: 335.

⁵⁵ İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 91; İbn 'Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, 48: 447.

⁵⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970), 2: 311.

⁵⁷ Beyhakî, *Menâkıbü'ş-Şâfi'î*, 2: 175; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbü'ş-Şâfi'î ve menâkıbuhü*, thk. Abdülğani Abdülhâlık (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 159, 238.

⁵⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 181.

mahrûm ve zincire vurulmuş olarak kabul etmiştir. Kulun ibadetten mahrum olmasını da bizzat kulun kendi hatasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁵⁹

Fudayl b. 'İyâd'a göre kul ibadet ve tâ'ata müdâvim olduğu sürece azîz, ma'siyete daldığı sürece de zelildir. O duasında hep şöyle niyaz etmiştir: "Allah'ım beni ta'at izzetiyle azîz eyle, ma'siyet zilletiyle zelil eyleme."⁶⁰ Geceleri mümkün mertebe az uyuyan zamanı ibadet ve Kabe'yi tavafla geçiren Fudayl'a: "Neden uyumuyorsun?" diye sorulduğunda "Bir kimse cehennemini sesini duyar da nefsi-ni uyumaya nasıl hazırlar?" diye cevap vermiştir.⁶¹ Fudayl'ın ifadesine göre: "Kul Allah'a farzlardan daha üstün bir amelle yakınlık elde edemez. Farzlar malın ana sermayesi, nafileler ise malın kârıdır."⁶²

Fudayl b. 'İyâd ibadete riyanın bulaşmaması için riyaadan hep uzak durmuş ihlâsa dikkat etmiştir. Fudayl'a göre riya ile yapılan ta'atlar Allah'a yükseltilmez. Riyâ sahipleri Allah'ın sevgisinin dışında kalırlar.⁶³ Fudayl amellerin en hayırlısı olarak gizli olanı kabul etmiştir.⁶⁴

3.2. Güzel Ahlak Telakkisi

Fudayl b. 'İyâd manevî hayatın ana gayesi olarak güzel ahlakı görmüştür. O kulun güzel ahlaklı olmasını gece kıyâmından ve gündüz sıyâmından daha üstün tutmuştur.⁶⁵ Kendisine getirilen çocukların başlarını okşamış ve onların yaratılışlarının ve ahlaklarının güzel olması için hep dua etmiştir.⁶⁶ Müridanına: "Güzel ahlaklı kimselerle beraber olun! Çünkü onlar insanı hayra çağırır. Kötü ahlaklı insanlardan uzak durun! Çünkü onlar insanı şerre davet eder" diyerek güzel ahlak hususunun önemini kavratmaya çalışmıştır.⁶⁷

Fudayl b. 'İyâd Müslümanların birbirlerine karşı saygılı olmaları ve eziyet etmemeleri hususuna dikkat çekmiştir. O bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: "Haksız yere bir köpeğe ve domuza bile eziyet edilmeyeceğine göre bir Müslümana nasıl eziyet edilebilir."⁶⁸ "Bana güzel ahlaklı bir fâcirin arkadaşlığı, kötü ahlaklı bir âbidin arkadaşlığından daha güzel geliyor"⁶⁹ diyen Fudayl: "İnsan, kendisinden arkadaşı emin olduğu gibi düşmanı da emin olmadıkça muttakilerden olmaz" diyerek güzel ahlak hususuna vurgu yapmıştır.⁷⁰

⁵⁹ Mahmûd, *el-Fuḍayl b. 'İyâd*, 140.

⁶⁰ Mahmûd, *el-Fuḍayl b. 'İyâd*, 58.

⁶¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 96; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 942.

⁶² Mahmûd, *el-Fuḍayl b. 'İyâd*, 20.

⁶³ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 446.

⁶⁴ İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 48; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 310.

⁶⁵ İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 48.

⁶⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 283.

⁶⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 409.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7: 396.

⁶⁹ Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 13: 112.

⁷⁰ Abdülkâdir b. Mûsa b. Abdullah el-Geylânî, *el-Ġunye li tâlibi tarîkı'l-Hak*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed, 2 cilt (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîye, 1417/1997), 1: 271.

Fudayl b. 'Iyâd fütüvvet anlayışı ile temeyyüz etmiş bir şahsiyettir. Onun ismi fütüvvet konusunda ilk söz söyleyen sûfiler arasında zikredilmektedir. Tasavvufta bu terimle fedakârlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım, insan severlik, hoşgörü ve nef-sine söz geçirme gibi ahlâkî nitelikler kastedilir. Fudayl fütüvveti; "ihvânın kusu-runu görmemek affetmek" olarak tarif etmektedir.⁷¹

Fudayl b. 'Iyâd'ın fütüvvet anlayışının temelini ise helal kazanç ve helal lokma konusu oluşturur. Onun Kûfe ve Mekke hayatına baktığımızda dünyalık olarak refah ve bolluk içinde bir hayat geçirmediği kendi elinin emeğiyle maişetini kazanmaya gayret gösterdiği görülmektedir. O, Mekke'de sahip olduğu eşeğiyle su satıcılığında bulunmuş buradan kazandığını kendisi ve ailesi için harcamıştır. Eşegini kastederek: "Ben Allah'a isyan edip etmediğimi eşeğimin bana sergilediği hareketlerden ve hizmetçimin o gün bana sergilediği kötü ahlakından biliyorum." demiştir.⁷²

Maişeti bolluk içinde olmasa da Fudayl b. 'Iyâd hiçbir zaman yönetici ve zenginlerden gelen atıyyeleri kabul etmemiştir.⁷³ Küçükük helal bir kazancı yetmiş yıllık ibadetten daha faziletli görmüş, midesine girenin helal mi yoksa haram mı olduğuna dikkat edenin Allah katında 'sıddıklar'dan yazılacağını beyan etmiştir.⁷⁴ Ona göre zühd hayatının temeli, ruhî zevklerin aslı ve esası helal rızka dayanır. Nimeti dile getirmeyi ve yâd etmeyi nimete şükür olarak gören Fudayl, Allah'ın muttaki kullarına, ummadıkları yerlerden, hesap edilmeyecek şekilde rızıklar bahsettiğini ifade etmektedir.⁷⁵

Fudayl b. 'Iyâd'a göre insanoğlu doğruluk ve helali talep etmekten daha üstün bir şeyle tezeyyün etmemiştir. Helal olan azizdir. Helal az bile olsa Allah katında bereketli ve değerlidir. Fütüvvet ve helal lokma konusu Horasan ekolünün en ön-de gelen hususiyetlerinden kabul edilmektedir.⁷⁶

4. FUDAYL'IN BİD'AT VE BİD'AT EHLİNE KARŞI TAVRI

Fudayl b. 'Iyâd şeri'ata sımsıkı yapışmış, tam bir iktidâ ile Rasûlullah'a tabi olmuş bir sûfidir. O, Allah'a vuslatın ancak Rasûlullah'ın rehberliğinde olacağı görüşünde ve bid'atın karışmadığı saf, duru bir din anlayışını savunmaktadır. Bid'at ehline yardımı İslam'ın yıkılmasına yardım gibi görmüş, bid'at sahibine buğuz edenin günahlarının bağışlanacağını umduğunu beyan etmiştir.⁷⁷ Fudayl bid'at sahibinin hiçbir amelinin kabul edilmeyeceği ve bu amellerin Allah katına yükseltilmeyeceği görüşündedir.⁷⁸ O, bid'at ehli ile oturmayı lanetin inmesine sebep ola-

⁷¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 30.

⁷² İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 109; İbn Halikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, 4: 48.

⁷³ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 167; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dımaşk*, 20: 328.

⁷⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 24; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 393.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 26.

⁷⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 43.

⁷⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 103; Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis* (Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001), 15.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, 15.

rak gördüğü gibi bid'at sahibine saygı göstermeyi onun için ayağa kalkmayı da nifak yani münafıklık alameti olarak da kabul etmiştir.⁷⁹

Fudayl b. 'İyâd, öğrencilerine yolda mübtedi' gördüğünüz zaman yolunuzu değiştirin diye tavsiyede bulunmuş, fâsık kabul ettiği bid'at ehline kız verilmeyeceği görüşünü ifade etmiştir. Ona göre bid'at ehline kız verilmesi rahmin kesilmesi yani akrabalığın sona erdirilmesi anlamına gelmektedir.⁸⁰ Öyle ki kendisi ile bid'at sahibi arasında hiçbir birlikteliğe razı olmayan Fudayl'a göre mübtedi' ile haşır neşir olana hikmet verilmez.⁸¹ Mübtedi' ile oturmak ve onun yanında bulunmak hikmetin verilmesine engel teşkil etmektedir. Müridin manevi hayatını etkileyen olumsuz hususların başında bu durum gelir.⁸² Sünnet ehli ve hayırlı tüm insanlar mübtedi'lerden uzak kalmışlardır. Fudayl, bid'at ehlini kötü ahlaklı insanlar olarak kabul etmiş ve kötü ahlakla hikmetin yan yana bulunamayacağı ifade etmiştir. Ahlakın sirayet ettiği bilincinde olan Fudayl bu hususu dikkate alarak talebelerinden bid'at ehlinde uzak durmalarını ısrarla istemiştir.⁸³

Fudayl b. 'İyâd'a göre bid'atle mücâdelede hidayet yolunun müntesiplerinin sayısal olarak azınlıkta olmasının önemi yoktur. O bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir: "Kur'an ve sünnet temelli hidayet yoluna yapış o yolun sâliklerinin az olmasını önemseme. Dalâlet ve bid'at yolundan ise uzak dur, bu yolun müntesiplerinin çok olması seni aldatmasın."⁸⁴ Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-eşraf* adlı eserine kaydettiğine göre Fudayl, bid'at ehli olarak gördüğü kimselerin çok ve yaygın olmasından şikâyetçidir. Yakın dostu Süfyân es-Sevrî'ye: "Nerede sıdk ve doğru insan göster de onunla oturayım" sözü bu hususu belirtmesi açısından dikkat çekicidir. Sevrî ise Fudayl'ın birçok insanı bid'at ehli olarak görmesinden dolayı rahatsızlığını ifade etmektedir.⁸⁵

Fudayl b. 'İyâd'ın kimleri bid'at ehli ve hangi konuları bid'at olarak gördüğüne dair kaynaklarda çok olmamakla beraber bazı bilgiler mevcuttur. Fudayl bid'at ehlinin en şerlisi olarak Rasûlullah'ın (a.s.) ashâbına kızanları görür. Ona göre en güvenilir ve en değerli amel sahabeyi sevmektir. Fudayl sıdk ve ashâb sevgisi olmak üzere iki hususun kişinin kurtuluşuna sebep olduğunu beyan etmektedir.⁸⁶

Sahabe hususunda olumsuz tavır sergileyenleri bid'at ehli olarak gören Fudayl b. 'İyâd'ın bu konudaki görüşleri şu şekildedir: "Allah'ın sevdiğini muhakkak ben de severim. Onlar Hz. Muhammed'in (a.s.) sahabesidir. Allah'ın sevmediğini ben de sevmem. Çünkü onlar hevâ ve bid'at ehlidir."⁸⁷ Hz. Ebû Bekir'den başlaya-

⁷⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 48: 397-398; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dîmaşk*, 20: 308.

⁸⁰ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8: 415; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 15.

⁸¹ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 24; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 48: 398; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 15.

⁸² İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dîmaşk*, 20: 308; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 23.

⁸³ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dîmaşk*, 20: 312.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dîmaşk*, 20: 312.

⁸⁵ Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr, Rıyâd ez-Zerkeli, 13 cilt (Beyrût: Dârü'l-fikir, 1417/1996), 11: 313.

⁸⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 32: 450, 48: 397.

⁸⁷ Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 22.

rak dört halifenin isimlerini ayrı ayrı zikrederek onlara tabii olunması gerektiğini ifade eden⁸⁸ Fudayl Hâricî ve Şîa müntesiplerini bid'at ehli olarak kabul etmiştir. Çünkü Hâricîler Kur'ân'ın hükmüne razı olmadığı için Hz. Ali'yi tekfir ederken Şîa ise hilafetin sadece Hz. Ali ile evladının hakkı olduğunu söyleyerek diğer sahabeyle karşı menfi tavır sergilemişlerdir.

Fudayl b. 'İyâd Mu'tezile ve Cehmiye görüşlerini savunanları da ehl-i bid'at olarak kabul etmiştir. O Hâricî ve Şîa müntesipleri ile mücadele ettiği gibi ilahi sıfatları reddeden Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri süren Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Mu'tezile taraftarları ile de mücadele etmiştir. Bu mücadele de en önemli konu Kur'ân'ın halkı meselesidir. O, Kur'ân'ın mahlûk değil kelâmullah olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* isimli meşhur eserinde sûfilere Kur'ân'ın mahlûk olmadığı hususunda ittifak ettiklerini bildirmektedir. Sûfilere göre Kur'ân ne cisim ne cevher ne de arazdır. Kur'ân dilde okunan, mushafda yazılı, kalpte mahfuz olan kelâmullahtır.⁹⁰

Fudayl b. 'İyâd Allah'ın âyetlerine pervasız ve cesurca dalan kimseleri husûmet ve bid'at ehli olarak görmüştür. Bu bağlamda Fudayl, Cehm b. Safvân'ın itikadî görüşlerini benimseyen Cehmiye mezhebi müntesiplerine karşı bir mücadele içinde bulunmuştur. Cehm b. Safvân akılla naklin çelişebileceğini iddia etmiş ve naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. O, Hakk'ın yaratıklara nisbet edilen sıfatlarla nitelendirilmesinin teşbihe yol açabileceği iddiasından dolayı Allah'ın sıfatlarını kabul etmemiştir. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nisbet etmeyi uygun görmemiş bu çerçevede her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesini/nüzûlu reddetmiştir.⁹¹ Fudayl Cehmiye'nin tam zıddı Kur'ân ve hadisler ışığında nüzulün hak olduğu görüşünü savunmaktadır. Fudayl bu konudaki yaklaşımını talebelerine şu şekilde ifade etmektedir: "Cehmî sana nüzul eden Rabbi ben inkâr ediyorum derse sen ona ben dilediğini yapan, her şeye muktedir olan Rabbe inanıyorum de."⁹²

5. TASAVVUFÎ NEŞVESİNİ YANSITAN BAZI KAVRAMLAR

Bu bölümde tasavvufun öncü şahsiyetlerinden birisi olan Fudayl b. 'İyâd'ın bazı tasavvufî kavramlar hususunda görüş ve yaklaşımları ifade etmek yerinde olacaktır:

Zühd: Zühdü hayrın anahtarı olarak gören Fudayl b. 'İyâd dünyadaki zâhitliği âhirete olan rağbetin göstergesi olarak kabul etmiştir. Ona zühd konusu soruldu-

⁸⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7: 409; Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Heysem, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl, 4 cilt (Kâhire: el-Fârûku'l-hadise, 1427/2006), 1: 292.

⁸⁹ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, *Mevsû'atü mevâkıfi's-selef*, 10 cilt (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007), 3: 103.

⁹⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 41.

⁹¹ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 234-235.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, nşr. Abdurrahman 'Amire (Riyâd: Dârü'l-maârif, 2010), 33; Geylânî, *el-Gunye li t'âlîbi t'arîkı'l-Hak*, 1: 127.

ğunda o kanaatin zenginlik olduğunu söylemiştir. “Allah’ım! Bizi dünyaya zâhid eyle” diye sürekli duada bulunan Fudayl’a göre kalplerin, amellerin ve bütün iştekinin güzelliği zahitliğe bağlıdır.⁹³

Fudayl b. ‘İyâd dünyaya rağbeti ve sevgiyi, leşi sevmek gibi görmüştür. O, insanların leşin yanından geçerken elbiselerini pislikten koruduğu gibi kendisinin de dünyadan bu şekilde uzak olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Onun tasavvuf anlayışına göre bütün şerhlerin temeli ve esası dünya sevgisine dayanır, bütün hayırların temeli ise zühde dayanır. O bu konudaki görüşünü şu şekilde beyan etmiştir:

Allah şerrin tamamını bir evde topladı, bu evin anahtarını dünya sevgisi yaptı. Allah yine hayrın tümünü bir evde topladı, bu evin anahtarını da zühd yaptı.⁹⁵ Bu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki zâhid dünyanın çekiciliğine aldanmayacak, maksûdunu unutmayacaktır. Burada şu hususu hatırlatmakta fayda vardır. Sûfilerin dünya dedikleri üzerinde yaşanan yer küre değil, mahbûbu ve maksûdu unutturan dünya nimetleridir. Bu bağlamda kula Allah’ı unutturan her şey dünyadır, kulun bunlardan uzak olması gerekir.

Zühdü âhirete rağbetin bir ölçüsü kabul eden⁹⁶ Fudayl b. ‘İyâd zühdün daha çok ulemaya yakıştığını vurgulamaktadır. Ona göre ulema eğer zâhid olsalardı muhakkak zâlimlerin boyunları onlara boyun eğilirdi.⁹⁷ Fudayl, Süfyan b. ‘Uyeyne’ye (ö. 198/814) bu çerçevede şunu nasihat etmiştir: “Ey âlimler topluluğu! Sizler ülke içinde kandiller gibisiniz. Fakat sizler aydınlık değil, karanlık oldunuz. Hidayete erdiren yıldızlar gibi olmanız gerekirken şaşkın hale düştünüz. Sizler bu emirlere, sultanlara yakınlaşmaktan utanmıyor musunuz?”⁹⁸

Fudayl b. ‘İyâd dünyâ ile âhireti iki zıt kutup olarak görür. Kulun kalbinde dünya sevgisi değil âhret sevgisinin ağır basması gerektiği görüşündedir. O talebelerine bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: “Kim âhireti isterse bu dünyasına zarar verir. Kim de dünyayı talep ederse bu da onun âhretine zarar verir. Dünyayı kovun atın! Çünkü dünya dâr-ı fenadır. Dâr-ı bekâ için çalışın.”⁹⁹ Ayrıca Fudayl mümin için dünyanın zaten gamlı, kederli ve ferahının az bir yer olduğunu özellikle beyan etmektedir.¹⁰⁰

Fudayl b. ‘İyâd insanın yaratılışında dünya sevgisi ve tûl-i emel olmak üzere iki hasletin hep var olduğunu söylemektedir. Zühd hayatının esas, bu iki hasletle mücadeleye dayanmaktadır. Bu iki hasleti tahrik eden insanın bizzat kendi nefsidir. Oysa dünyada nefsin arzu ve şehvetini terk etmek kadar zor bir şey yoktur.¹⁰¹ Fudayl’a göre dünyaya rağbet ve sevginin alameti tûl-i emel’dir. Tûl-i emel şakîliktir, bedbahtlıktır, kasr-ı emel ise saâdet, mutluluktur.¹⁰² Fudayl; kalb kas-

⁹³ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 61: 146.

⁹⁴ İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 88; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dîmaşk*, 20: 300, 314.

⁹⁵ Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 26; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dîmaşk*, 20: 314.

⁹⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 7: 396.

⁹⁷ Mahmûd, *el-Fudayl b. ‘İyâd*, 145.

⁹⁸ Mahmûd, *el-Fudayl b. ‘İyâd*, 30.

⁹⁹ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 48: 445.

¹⁰⁰ İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 48: 445.

¹⁰¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 98-99.

¹⁰² İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 48: 416; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dîmaşk*, 20: 314.

veti, gözyaşının olmaması, hayânın azlığı, dünyaya rağbet ve tûl-i emel gibi hususları şakiliğin beş alâmeti olarak kabul eder.¹⁰³

Hüzün: Kuşeyrî, hüznü sülük ehlinin bir vasfı olarak görür. Eserindeki kayda göre hüzün kalbi sıkarak dağılmasına engel olan bir hâldir. Hüzün hâli mürîdi kısa zamanda muradına eriştirir.¹⁰⁴ Dervişlik yoluna girdikten sonra Fudayl'ın hâlinde genel olarak hüzün hâkimdir. O, tövbesinden sonra gülmekten kaçınmış sürekli hüzünlü ve düşünceli bir hâl yaşamıştır. Abdullah b. Mübârek ve Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) gibi zamanın önemli isimleri Fudayl öldüğünde “yeryüzünde hüzün ortadan kalktı” diyerek Fudayl'ın hüzün hâline işaret etmişlerdir.¹⁰⁵

Hüznün bir yönü va'îd konusunda yani âhirette karşılaşılabilecek ceza konusunda duyulan korkuyu ifade etmektedir. *et-Ta'arruf* adlı eserde kaydedildiğine göre ilk dönem sûfilere havf ve recâ dengesinde havf yönüne daha çok yaslanmışlardır. Onlar günahın affedilmesi konusunda Allah'ın fazlını ümit ederken cezâ konusunda da Allah'ın adaletinden hep çekinmişlerdir. Sûfiler Allah'ın va'îdinin sadece kendileri için vadinin ise kendi dışındakiler için geçerli olduğu duygusuyla yaşamışlardır.¹⁰⁶

Fudayl b. 'İyâd hüznü Allah'ın sevgisinin bir nişânesi olarak görür. Ona göre Allah bir kulu sevdi mi onun gamını ve hüznünü çoğaltır. Bir kula buğz etti mi o zaman da ona dünyayı genişletir.¹⁰⁷ Bu bağlamda Müminin dünyada kederli ve hüzünlü olması lazımdır. Fudayl kulun istikamet üzere olduğu sürece havf hâlini recadan üstün tutardı. Ona göre ölüm yakınlaştığında ise recâ hâli havftan daha üstündür.¹⁰⁸

Fudayl b. 'İyâd'ın hüznü yoğun olarak yaşadığı anlar daha ziyade Kur'ân okuduğu ve dinlediği zamanlardır. Fudayl okunan âyetlerin manalarına dalar, hüznü artar ve çok zaman da gözünden yaşlar akardı.¹⁰⁹ Talebeleri Fudayl'ın Tekâsür sûresini dinlediği zaman hüzünlendiği ve sakallarını ıslatacak kadar ağladığına şahit olmuşlardır. Ayrıca Fudayl cenazeye iştirak ettiğinde de hüznü artar, duygulanırdı. Talebesi İbrahim b. Eş'as bu durumu şu şekilde beyan etmektedir:

Fudayl ile cenazeye gittiğimizde o insanlara vaaz eder hatırlatmalarda bulunurdu. Bu vaazlarda duygulanır ve ağlardı. Sanki o arkadaşlarına ve dünyaya veda eden, âhirete ise gidecek gibi bir duygu içinde olurdu. Kabristana gelir, mevtalar arasına oturur, hüznünlendir ve ağlardı.¹¹⁰

¹⁰³ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 415.

¹⁰⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 175.

¹⁰⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 390; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 942, 12: 336.

¹⁰⁶ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 56-58.

¹⁰⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 88; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12: 305; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 48;

Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 5: 191; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 318.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 306, 328.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dımaşk*, 20: 302.

¹¹⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48: 383, 451; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 942.

Kendi iç dünyasının dışında Fudayl b. ‘İyâd’ın hüznünlü hâlinde yaşadığı dönemin dini ve siyasî toplumsal olayların da etkisi büyüktür. O, sahabe ve tabiîn zamanındaki din anlayışından uzaklaşmasından ve dünyaya rağbetin artmasından dolayı rahatsız ve hüznünlüdür. Özellikle insanların sünneti terk ederek bid‘atlara yönelmesi onu hep hüznünlü kılmıştır. Fudayl’ın: “Bu öyle bir zamandır ki ferah duyulacak hiçbir taraf kalmadı. Her yer gam ve kederle doldu” ifadesi bu durumu anlatmaktadır.¹¹¹

Kaynaklarda Fudayl b. ‘İyâd’ın hüznünlü hâlini oğlu Ali’nin vefatı dışında hayatı boyunca hep muhafaza ettiği görülmektedir. Fudayl oğlunun vefat haberini alınca Allah’ın kazasına razı olduğunu beyan ederek tebessüm etmiş ve gülmüştür. Bu durumu Ebû Ali er-Râzî şöyle anlatmaktadır: “Otuz sene Fudayl ile arkadaşlık yaptım. Oğlu Ali’nin öldüğü gün hariç ne kakhaha attığını nede gülmüşüğünü gördüm.” Bunun sebebi Fudayl’a sorulunca: ‘Allah’ın benim için sevdiğini her işi ben de severim’ diyerek cevap vermiştir.¹¹²

Fudayl b. ‘İyâd’ın hayatının son devresinde hiç gülmediği halde oğlunun vefat haberini aldığında gülme sebebini çocuğu ölen bir âlime verdiği şu nasihatte cevabını bulmak mümkündür: ‘Farz et ki bir baba kendisi ve çocuğu hapisanededir. Oğlu hapisaneden çıktığında baba sevinir mi üzülür mü?’ Âlim: “Babanın sevinmesi daha yerindedir’ der. Bu cevap üzerine Fudayl âlime şöyle seslenir: ‘Sen ve oğlun hapisanededesiniz. Üzülme! Oğlun hapisaneden kurtulmuştur.’”¹¹³ Fudayl kendisi gülmekten kaçındığı gibi başka insanların da gereksiz gülmelerini yadırgamıştır. Fudayl’a göre kulun gülmesi cehaletine delalet eder. O bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Şaşılacak bir şey olmadan gülmek ve geceyi uykusuz geçirmedığı halde sabahleyin tekrar uyumak cehaletten kaynaklanan iki huydur.”¹¹⁴

Hikmet: Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın hikmeti dilediğine verdiği, hikmete nâil olanın çok hayra sahip olduğu beyan edilmektedir.¹¹⁵ Sufilere göre hikmet nefsi tanımak, nefsin yol açtığı zararları anlamak nefsin nasıl eğitileceğini tanımak, güzel ahlakı, dünya fitnessini ve ondan korunma yollarını bilmeye denir.¹¹⁶

Fudayl b. ‘İyâd sûfiler arasında hikmet yönü ağır basan bir şahsiyettir. Fudayl’ın bu yönüne zamanın önemli isimlerinden *Kitâbü’z-zühd ve’r-rekâik* adlı eserin sahibi Abdullah b. Mübârek şu şekilde işaret etmektedir: “Allah Fudayl’ı doğrulamış ve lisanına hikmeti vermiştir. Onun ilmi kendisine ve insanlara fayda sağlamıştır...”¹¹⁷ Fudayl’a göre ulemâ çoktur hükemâ ise azdır. İlimden esas

¹¹¹ Abdülvehhâb Şa’rânî, *Veliler Ansiklopedisi*, trc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986), 1: 223.

¹¹² İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 100; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 26; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 300; İbn Halikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4: 49.

¹¹³ İbn ‘Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 48: 448; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 329.

¹¹⁴ Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfiyye*, 26.

¹¹⁵ Bk. Bakara 2/269.

¹¹⁶ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 99.

¹¹⁷ İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 168; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 302.

murad hikmettir. Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir. Fudayl hakiki manada peygamber varisi olarak hikmet sahibi olan âlimleri görür.¹¹⁸ Ona göre kim Allah'a sıdk ile muamelede bulunursa Allah ona hikmet verir. Âlimin hikmete kavuşması tevezudan kaynaklanır.¹¹⁹

Fudayl b. 'Iyâd'a göre hikmete kavuşmanın en temel noktası Rasûlullah'ın rehberliğinde yol almak ve bid'atlardan sakınmaktır. O bid'at sahibiyile beraber olana asla hikmetin verilmeyeceği görüşünü ifade etmektedir.¹²⁰ Kul, bid'atlardan uzak olduğu sürece hikmete kavuşur. Ona göre Mümin kelamı az, ameli çok olandır. Münafık ise kelamı çok ameli az olandır. Müminin kelamı hikmet, sükûtu tefekkür, nazarı ibret, ameli ise iyiliktir.¹²¹

Ma'rifet: Ma'rifet, Allah ve onun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında manevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi demektir. Ma'rifet, Allah'ın kulluna verdiği bir nur bir lütuftur. Sûfiler Allah'ın sadece akılla bilinmesini yetersiz görürler. Onlara göre Allah'ın hakiki manada bilindiği yer kalptir. Kalbe ma'rifet girdiği zaman, kalb nurlanır, aydınlanır ve onun ışığıyla irfan ehli hakikati seyreder ve safâ bulur.¹²²

Fudayl b. 'Iyâd ma'rifetullâha eren bir kimsenin kesinlikle dalâlete düşmeyeceği görüşündedir.¹²³ O, manevî hayatını sadece zühd boyutunda değil onun ilerisi yani ma'rifet boyutunda da idrak etmiş bir sûfidir. Hayatına baktığımızda Fudayl'ın hem zühd boyutunu hem de mârifet boyutunu zevk ettiğini görmekteyiz. Bu tecrübelerden sonra ulaştığı kanaat şudur: Vuslat yani mârifet sadece zühd boyutunda; çok namaz kılmak, çok oruç tutmakla elde edilmez. Ona göre mârifet üç şeyle elde edilir. Bunlar; can cömertliği, göğüs selameti ve ümmete nasihat duygusudur. Fudayl'ın göğüs selameti olarak ifade ettiği kalbin mâsivadan temizlenip tasfiye edilmesidir. Çünkü kalp ma'rifetin mekânıdır. Ma'rifetin gerçekleşebilmesi için kalbin ağıyardan temizlenmesi esastır. Bu durum kalpte gerçekleştiğinde ma'rifet mümkün olmaktadır.¹²⁴

Fudayl b. 'Iyâd, kalbi ma'rifetten uzak hale getiren onu kasvetlendiren, karartan ve öldüren üç şeye dikkat çekmektedir. Bunlar; çok yemek, çok uyumak ve çok konuşmaktır.¹²⁵ Tasavvuf yoluna giren dervişin yüce manevî zevkleri idraki bunları göz önünde tutmasıyla mümkündür. O, mârifetullahta sevgi ve korku dengesini şu şekilde kurmaktadır: "Korku olmaksızın Allah'ı sadece muhabbet yoluyla bilen kimse sevinç ve kendini beğenme içinde helak olur. Kim ki Allah'ı havf yoluyla bilirse uzaklık ondan kesilir. Kim ki Allah'ı hem sevgi hem de korku

¹¹⁸ Mahmûd, *el-Fuḍayl b. 'Iyâd*, 53-54.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 315.

¹²⁰ Sülemî, *Ṭabakâtü's-şüfiyye*, 24; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 308.

¹²¹ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 317.

¹²² Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 69.

¹²³ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 319.

¹²⁴ Sülemî, *Ṭabakâtü's-şüfiyye*, 24.

¹²⁵ Sülemî, *Ṭabakâtü's-şüfiyye*, 26.

yoluyla bilirse Allah onu sever, kendine o kimseyi yakın eder ve ona bilmediğini öğretir. Kim Allah'ı gerçek bir ma'rifetle bilirse o dalâletten uzak olur. Allah'ı hakkıyla tanıyan O'na bütün tâkatı ile ibadet eder. Kimin ma'rifeti fazla olursa onun ibadete karşı hırsı o kadar çok olur. Muhabbetin çok olması mârifetin hakikatindedir."¹²⁶

Rızâ: Fudayl b. 'İyâd rızâyı; 'kulun Allah'tan Allah'ın da kuldun razı olması' olarak kabul eder. Ona göre rızâ, zühitten daha yüksek bir makamdır. Çünkü rızâ makamında Allah'ın vermesi veya vermemesi kalpte aynı seviyededir.¹²⁷ Fudayl'a göre kalpte bu seviye hâsıl olduğunda mürid Allah sevgisi konusunda gayesine ulaşmıştır.¹²⁸ Fudayl rızâ makamını 'mukarreblerin' makamı olarak kabul eder. "Eğer yakınlık kazanmışlardan ise, artık rahatlık, 'hoş kokulu güzel rızık' (revhun ve reyhân) ve Na'im cenneti vardır." (Vâkı'a, 56/89-90) âyetlerine işaret ederek, mukarribler ile Allah arasından 'revhun ve reyhan'dan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir.¹²⁹ Bu ifadeden anlaşılıyor ki Fudayl'a göre rızâ makamı, Allah'a en yakın makamdır. O, bu makamın aslı ve hakikatinin de zühde dayandığını ifade etmektedir.¹³⁰

Fudayl b. 'İyâd mârifet, rızâ ve muhabbet şeklinde baştan sona doğru devam eden bir derecelenmeyi kabul eder. Ona göre mârifet altta onun üstünde rızâ onunda üstünde de muhabbet makamı yer alır. O, rızâ makamına en layık olarak ehl-i mârifetullahı görür.¹³¹ Mârifetin üstünde de muhabbet gelir. Kendisine: 'Kul muhabbetullâha nasıl erer?' sorusuna 'Onun vermesi veya vermemesi senin yanında eşit olduğu zaman' diye cevap vermesi bu hususu teyit eder.¹³²

Fudayl b. 'İyâd'a göre Allah insanlar arasında muhabbeti taksim ettiği gibi rızık da taksim etmiştir. Çok kaygılı bir şekilde rızık endişesi çekmek, temel hedef olarak dünyaya bağlanmak doğru değildir. O hasedi rızâ makamında olmaması gereken bir ahlak olarak görür. Çünkü haset taksime razı olmamak anlamına gelir, buda ilacı olmayan manevi bir hastalıktır.¹³³ Fudayl rızık ile muttakilik arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre muttakilik rızıkı celb etmektedir. Kul takvâ sahibi olduğu zaman Allah o kula hesap edilmeyecek kadar rızıklar bahşeder.¹³⁴ Bu çerçevede rızıkın bereketi, dünyalık işlerin düzene konulması hep kulun takvası ile alakalıdır.

Muhabbet: Tasavvufi eserlerde muhabbet kalbin Allah'a yönelmesi olarak tarif edilmektedir. Muhabbet kulun kalbine doğan saygı hissidir.¹³⁵ Bağdat doğumlu

¹²⁶ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 319.

¹²⁷ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 48: 399; İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 309.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Muhtaşaru târihi Dimaşk*, 20: 310.

¹²⁹ İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 97.

¹³⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 24.

¹³¹ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 24.

¹³² Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 4: 942.

¹³³ İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 99.

¹³⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 26.

¹³⁵ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 128, 129.

zâhit sûfilerden birisi olan Şiblî (ö.334/945) muhabbeti, mahbûb dışında kalpte ne varsa hepsinin yok edilmesi olarak kabul etmektedir. Ona göre bu durumu ifade etmek için muhabbet kelimesi kullanılmıştır.¹³⁶

Sevgi olarak Allah'ın yeterli olacağını savunan¹³⁷ Fudayl b. 'İyâd sevgide dilin ve kalbin aynı seviyede olmasını gerekli görür. Kalbinde sevgi olmadığı halde diliyle sevgi iddiasında bulunanlara Allah'ın lanet edeceğini, o kişinin kulağını sağır, basiretini de gidereceğini beyan etmektedir.¹³⁸ Fudayl'a göre muhabbetin hakikati dünya ve âhiret hayatında kurb ve bu'dda hep mahbûbu tercih etmektir.¹³⁹ Fudayl muhabbeti kesbî değil vehbî olarak kabul eder. Ona göre muhabbet kula Allah'ın bir ikramdır. Nasıl ki Allah insanlar arasında rızkı taksim ettiği gibi muhabbeti de taksim etmiştir.¹⁴⁰

SONUÇ

Tabîinden sonra ilk tabakanın önemli sûfilerinden Fudayl b. 'İyâd'ın hayatı Merv, Kûfe ve Mekke olmak üzere üç farklı yerde geçmiştir. Onun hayatının Merv dönemi ma'siyet ağırlıklı geçerken, Kûfe dönemi ilim tahsili ve Mekke dönemi ise yoğun olarak riyâzet ve ibadet şeklinde geçmiştir.

Fudayl b. 'İyâd'ın dinî ve tasavvufî anlayışının özünde Horasan neşvesi, Kûfe ilmi ve Mekke maneviyatı birleşmiştir. Onun sûfî kimliğinin önünde çok güçlü ilim kimliği vardır. Zamanın ilimlerini tahsil eden Fudayl özellikle hadis alanında temeyyüz etmiş ve bu alanın sayılı muhaddislerinden kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin talebesi İmâm Şâfi'î'nin de hocası olan Fudayl'ın görüş ve düşüncelerinin yayılmasında ilmî şahsiyeti etkili olmuştur.

Fudayl b. 'İyâd dinî ve tasavvufî neşveyi sadece ibadet boyutunda değil, tahakkuk boyutunda da zevk etmiştir. O, makam ve hâller, sûfilere âit ilimler konusunda ilk söz söyleyen, ilk görüş beyan eden sûfilerdendir. Onun zühd, üns, fütüvvet, marifet, muhabbet ve rızâ gibi kavramlara verdiği anlamlar tasavvufî çevrelerde dikkate alınmıştır.

Zühd hayatını tercih eden Fudayl b. 'İyâd, talebelerini Allah'ı unutarak dünya nimetlerine dalmamaları hususunda uyarmıştır. O; marifet, muhabbet ve rızâ gibi yüce hâl ve makamların temelinde hep zühdün varlığını görmüştür. Ona göre zühd anlayışına sahip olmayan kimselerin yüce manevi mertebelere ulaşması söz konusu değildir.

Helal rızık hususunda hassas davranan Fudayl b. 'İyâd, kimseye muhtaç olmamak için kendi eliyle maişetini kazanmaya çalışmış, buradan kazandığını kendisine, ailesine ve yakınlarına harcamıştır. O, insanoglunun doğruluk ve helal ka-

¹³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 351.

¹³⁷ İbn 'Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, 48: 410.

¹³⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, 26.

¹³⁹ Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 146.

¹⁴⁰ İbn 'Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, 48: 446.

zancı talep etmekten daha üstün bir şeyle tezeyyün etmediğini ifade etmiş ve helal rızkı manevi hayatın temeli olarak görmüştür.

Fudayl b. ‘İyâd mücadeleci kişiliğiyle de ön plana çıkmaktadır. O, toplumun sorunlarıyla ilgilenmiş, toplumun ıslahı için gayret göstermiştir. Kendi zamanında toplumu ifsat eden en önemli husus olarak bid’atı görmüş ve bu bağlamda ehl-i bid’ata karşı aktif mücadele içinde bulunmuştur. Onun mücadelesi toplumda bid’at düşüncesinin ortadan kaldırılması bunun yerine ehl-i sünnet çizgisinin hâkim olması esasına dayanmaktadır.

Fudayl b. ‘İyâd, Abdullah b. Mübârek gibi bazı önemli sûfi şahsiyetlerle arkadaşlıklar kurduğu gibi zamanın halifesi Hârûn Reşid’le de samimi dostluklar kurmuştur. Fudayl zaman zaman görüşmelerinde halifeyi uyarılmış ve ikazlarda bulunmuştur. Bu husus Fudayl’ın idarenin ıslahına verdiği önem açısından dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

- Askalânî, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Lisânü’l-mîzân*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 cilt. Dımeşk: Dârü’l-beşâir, 2002.
- Attar, Ferüdüddin. *Tezkiretü’l-Evliya*. Nşr. Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf. 16 cilt. Beyrût: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002.
- Belâzürî, Ebu’l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbü’l-eşraf*. Thk. Süheyl Zükkâr - Rıyâd ez-Zerkelî. 13 cilt. Beyrût: Dârü’l-fikir, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbü’ş-Şâfi’î*. Thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü dâri’t-türâs, 1390/1970.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-evaş*. Thk. Mahmûd İbrahim Zâyd. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü dâri’t-türâs, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Halku efâli’l-‘ibâd*. Nşr. Abdurrahman ‘Amîre. Rıyâd: Dârü’l-maârif, 2010.
- Fâsî, Ebu’t-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed. *el-‘İkdü’s-semîn fi târihi’l-beledi’l-emîn*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 7 cilt. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1998.
- Feyzli, Hasan Tahsin. *Feyzü’l-Furkan Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Geylânî, Abdülkâdir b. Mûsa b. Abdullah. *el-Ğunye li tâlibi çarîki’l-Hak*. Thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed. 2 cilt. Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1417/1997.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdullâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru sadr, 1397/1993.
- Herevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir b. Ali. *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1423.
- Hücvirî, Ali Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Nşr. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınlar, 2010.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Ğarâme el-'Amravî. 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1415/1995.
- İbn Ebî Heysem, Ebû Bekir Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. Thk. Salâh b. Fethî Hilâl, 4 cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse, 1427/2006.
- İbn Haldun. *Tasavvuf Mahiyeti*. Nşr. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- İbn Halikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbas. 7 cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Şikât*. Thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân, 9 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtaşaru târîhi Dımaşk li İbn-i 'Asâkir*. Nşr. Rûhasiyye el-Nühâs, Rıyâd Abdulhamid, Muhammed Mutî'm el-Hâfiz. 31 cilt. Dımeşk: Dârü'l-fikir, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 1416/1996.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-taşavvuf*. Nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1422/2001.
- Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübarek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Nicholson, Reynold. *Tasavvufun Menşei Problemi*. Trc. Abdullâh Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsû'atü mevâkıfi's-selef*. 10 cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Mahmûd, Abdulhalîm. *el-Fudayl b. 'Iyâd*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000.

- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim. *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbuhû*. Thk. Abdülğani Abdülhâlık. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ. 13 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962.
- Sıbt, Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlı b. Abdulllah İbnü'l-Cevzî. *Mirâtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. Nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Ammâr Rihâvî. 23 cilt. Dımeşk: Dârü'r-risâleti'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtü's-şüfiyye*. Nşr. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrût: Dârü-l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Velîler Ansiklopedisi*. Trc. Abdülkadir Akçiçek. 4 cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dârü'l-hadis, 1427/2006.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri

Abû Shakûr al-Sâlimî's Views on Caliphate

Mehmet ÜMİT

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Islamic Sects, Istanbul / Turkey
mehumit@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1964-1492

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.540346

Atıf / Citation: Ümit, Mehmet. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri / Abû Shakûr al-Sâlimî's Views on Caliphate". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 327-352.

doi: 10.29288/ilted.540346

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Hilâfet/imâmets meselesi, Hz. Peygamberin vefatının akabinde Müslümanlar arasında ortaya çıkan en önemli meselelerden biridir. Bu konu, özellikle Şîa'yla birlikte siyasi alandan itikâdî alana taşınmıştır. Sünnî âlimler de muhtemelen Şîi âlimlerin etkisiyle onu kelâmî konular arasına dâhil etmişler ve kitaplarında ona yer vermişlerdir.

*Semerkant bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî de (ö. 460/1068'den sonra) bu âlimlerden biridir. Ebû Şekûr'un hayatı hakkında Hanefî biyografi kitaplarında pek bilgi yoktur. Günümüze ulaşan *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde verdiği bazı bilgilerden hareketle Ebû Şekûr'un yaklaşık olarak V. (XI.) asrın ilk yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. O, bu eserinde genel olarak, akıl, Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, rüyetullâh, vahiy, i'cazu'l-Kur'an, kelâm-ı lafzî-kelâm-ı mânevi, nübüvvet, mucize, kerâmet, ma'rîfet, iman, imanın şartları, hilâfet ve imâmets, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Bid'at ve fırkaları gibi konuları ele alır.*

*Biz makalemizde, başlığınan da anlaşılacağı üzere Ebû'l-Mu'in en-Neseî'nin çağdaşı olan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin hilâfete ilişkin görüşlerini, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız, V. (XI.) asrda Mâverâünnehir bölgesinde hilâfet ile ilgili gündemde olan ve tartışılan konulara bir nebze de olsa ışık tutmaktır. Bu bağlamda yazarın sahâbenin faziletleri ve efdaliyet sırasına ilişkin görüşlerine de işaret edilecektir. Ayrıca Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin imâmets ve sahâbenin efdaliyet sırası konularından bahsederken Şîa'nın anlayışını ve görüşlerini ele alış ve onlara yönelik eleştirileri incelenecektir.*

Anahtar Kelimeler: *Hilâfet, İmâmets, Şîa, Hanefî, Mâtürîdî, Ebû Şekûr es-Sâlimî.*

Abstract

The Caliphate/Imamate was one of the most important issues among the Muslims following the death of the Prophet. This issue, especially with Shia, has been moved from the political area to the theological area. As a matter of fact, the Sunni theologians probably with the influence of Shiite scholars, included the Imâma/Khilâfa issue in their kalamî issued and gave place to it in their works.

*One of them is the theologian Abû Shakûr al-Sâlimî (d. after 460/1068) from Samarkand region. In the Hanafî biographical books, there is not much information about the life of Abû Shakûr. On the basis of some of the information given in his own work *al-Tamhîd fî bayân at-tawhîd*, it is estimated that Abû Shakûr was born at first half of 5th century of the Hegirah (11th century). In this work, Abû Shakûr mainly dealt with the following issues: the mind/reason, the existence of Allah, the oneness of Allah, the names and attributes of Allah, miracles, revelation, the Miraculousness of Qur'an, literal kalam-spiritual kalam, the conditions of faith, caliphate and imamate, Ahl as-Sunnah, Ahl al-Bid'ah.*

*As the title implies, in this paper, we will try to put forward the views of Abû Shakûr al-Sâlimî on Khilâfa/Imamate issue based on his work *al-Tamhîd fî bayân at-tawhîd*. In this context, the views of the author about the meritorious virtues of the Companions of the Prophet will be pointed out. In addition, the criticism of Abû Shakûr al-Sâlimî regarding the Shia's understanding of imamate will be examined. These issues, which the author deals with, are probably among the topics discussed in the region during his period.*

Keywords: *Caliphate, Imamate, Shîa, Hanafî, Mâtürîdî, Abû Shakûr al-Sâlimî.*

* Bu çalışma, "Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Bışkek 10-12 Ekim 2018" başlıklı Uluslararası Sempozyumda "Semerkant Bölgesi Hanefî-Mâtürîdî kelamcılarının Hilafet Nazariyesi: Ebu Şekur es-Salimi Örneği" başlığıyla sözlü olarak sunulan metnin gözden geçirilip, genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş hali olup, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından (Proje No: SOS-D-060918-0519) desteklenmiştir.

Extended Summary

The Caliphate/Imâmâte was one of the most important issues among the Muslims following the death of the Prophet. This issue, especially with Shia, has been moved from the political area to the theological area. As a matter of fact, the Sunni Theologians probably with the influence of the Shiite scholars, included the Imâma/Khilâfa issue in their Theological works.

One of them is the theologian Abû Shakûr al-Sâlimî (after 460/1068) from Samarkand region. In the Hanafi biographical books there is not much information about the life of Abû Shakûr. On the basis of some of the information given in his own work *al-Tamhîd fî bayân at-tawhîd*, it is estimated that Abû Shakûr was born at first half of 5th century of the Hegira (11th century). In this work Abû Shakûr mainly dealt with the following issues: the mind/reason, the existence of Allah, the oneness of Allah, the names and attributes of Allah, miracles, revelation, the Miraculousness of Qur'an, literal kalam-spiritual kalam, the conditions of faith, caliphate and imamate, Ahl as-Sunnah, Ahl al-Bid'ah.

As the title implies, in this paper, we will try to put forward the views of Abû Shakûr al-Sâlimî on Khilâfa/imâma issue based on his work *al-Tamhîd fî bayân at-tawhîd*. In this context, author's views about the meritorious virtues of the Companions of the Prophet will be pointed out. In addition, the criticism of Abû Şakûr al-Sâlimî regarding the Shîa's understanding of imamate will be examined. These issues, which the author deals with, are probably among the topics discussed in the region during his period.

Some of the results we have reached in this article are as follows: Abu Şakîr al-Sâlimî examined the subject of imâmâte/caliphate and its sub-headings by taking Shî'a (Rawâfîz) to the center and responded to their claims. It seems that the activities of Shî'a in his country at that time forced him to write. It is also understood that he used the concept of Rawâfîz to indicate Zaydiyya, Imâmiyya, İsmâiliyya, and even to Ghulat-ı Shî'a in general.

In this work, Abu Şakîr al-Sâlimî primarily emphasized the necessity of caliphate/imâmâte for Muslims, and for the justification of this issue, he firstly revealed the religious evidences and subsequently included the rational proofs. In this sense it can be said that his approach to the subject matter is quite different from the preceding scholars in the Hanafi-Mâturidî tradition. He then evaluated the following subjects, which Rawâfîz (Shia) advocated: Nass and ta'yin for imâmâte (All imams are chosen by Allah and appointed by Prophet); imâmâte continues from the progeny of Hasan and Hussein; All imams are ma'sum (sinless); imams get their knowledge from Allah or from Gabriel. Again, in this context, he deals with matters such as the legitimacy of the caliphate of the first four caliphs, the caliphate of Mu'âviya, the status of the participants in the battle of Camel and Şiffin, the virtue of the friends of the prophet, the legitimacy of the Abbasid caliphate and the legitimacy of the administrations attached to them.

In this respect, the author examines the verses and hadiths (al-Manzila Hadith, Mawla Hadith in the event of Ghadir Khumm, and verse 5/55 from Chapter al-Maidah) cited by Shiites for support of their claims. He states that their claims in these issues are unfounded and verses and Traditions of the Prophet cited as evidence are misinterpreted. He then refutes the evidences cited by Shiite for Nass and ta'yin for imâmâte (All imams are chosen by Allah and appointed by Prophet); imâmâte continues from the progeny of Hasan and Hussein; All imams are ma'sum (sinless); imams get their knowledge from Allah or from Gabriel. He says that there are no clear verses from Qur'an and sound Hadiths for the establishment of these claims.

Abu Şakûr al-Sâlimî also analyses evidences for the legitimacy of the caliphate of the first four caliphs, the caliphate of Mu'âviya, the status of the participants in the battle of Camel and Şiffin, the virtue of the friends of the prophet, the legitimacy of the Abbasid caliphate. In these issues he refutes the claims brought by Shiites, and he defends the classical Sunni understanding of the fore-

mentioned issues. During his time Shi'a had adopted that distinction between Ahl al-Bayt (Household of the Prophet) and the friends of the prophet (sahâba). They claimed that Ahl al-Bayt was superior to the friends of the prophet.

Abu Shâkûr al-Sâlimî, unlike his contemporary Hanafi-Mâtûrîdîte scholars, claims that Ahl al-Bayt (Household of the Prophet) are the best people after the four rightly guided caliphs.

In fact, these issues have been discussed between Shi'a and Ahl al-Sunnah ever since. Abû Shakûr al-Sâlimî's views on these subjects are no exception in this sense.

GİRİŞ

Mâverâünnehir bölgesinin tamamına yakını Kütaybe b. Müslim (ö. 96/715) tarafından fethedilmiştir. Emevîlerin katı ekonomik ve politik tutumları nedeniyle onların döneminde bölgenin İslamlaşma süreci yavaş olurken Abbâsîlerin ılımlı yaklaşımlarının da katkısıyla söz konusu bölge insanları İslâm dinine girmeye başlamışlardır. Bu coğrafyada Mürcie ve Hanefilik diğer mezheplere göre daha çok benimsenmiştir. Bunda, muhtemelen onların iman anlayışları, Abbâsîler döneminde özellikle Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) baş kâdî olmasından itibaren bölgeye genellikle Hanefî kâdîların atanması, Ebû Hânîfe (ö. 150/767) ve öğrencilerinden ders alanlardan bir kısmının Mâverâünnehir bölgesindeki faaliyetleri¹ etkili olmuştur. Nitekim Hanefî-Mâtûrîdî anlayış, Mâverâünnehir'e hâkim olan Samânîler ve Karahanlılar dönemlerinde tamamen olmasa da iktidarlar tarafından desteklenmiştir.² Bu ve benzeri hususların etkisiyle bölgede başta İmam Mâtûrîdî olmak üzere pek çok Hanefî-Mâtûrîdî âlim yetişmiştir.³ Hatta Batı Karahanlı hakanı⁴ Tamgaç Han İbrahim (dönemi: 432/1041-460/1068), Semerkant'ta 1066 yılında kendi adıyla anılan bir medrese kurmuş ve bu medreseyi zengin vakıflarla desteklemiştir.⁵ Bu medresenin öğrenci ve hocalarının Hanefî olması zorunlu kılınmıştır.⁶ Dolayısıyla buradan mezun olanlardan bir kısmı, bürokraside ve diğer alanlarda görev almışlardır.

¹ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtûrîdîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165-175; Çağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtûrîdîlik - Oluşum Zeminin ve Gelişim Süreci-", *Usul İslâm Araştırmaları* 6 (2006): 57-100.

² Mâtûrîdî âlimlerin iktidarla ilişkileri hakkında bk. Ashirbek Muminov, "Ebû Mansur el-Mâtûrîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", trc. Rysbek Alimov, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 Eskişehir)*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: y.y, 2014), 33-38; Ömer Soner Huncan, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın Dini Siyasetinde Mâtûrîdî Âlimlerin Rolü", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (Aralık 2016): 377-393, özellikle 385-388.

³ Bu âlimlerden bir kısmıyla ilgili olarak bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 254-287.

⁴ Bk. Osman Aydın, "V/XI. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Siyasi ve Kültürel Durum", *Uluslararası Serahsi Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 47-73.

⁵ Bu medresenin vakfiyesi için bk. Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", *AÜEBFD* 15/2 (1982/2): 117-124.

⁶ Bu medrese hakkında bk. Ömer Soner Huncan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014): 17-44.

Çalışmamızda hilâfete ilişkin görüşlerini inceleyeceğimiz Ebû Şekûr es-Sâlimî de, Mâverâünnehir bölgesinde Batı Karahanlılar döneminde yetişen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden birisidir.⁷

1. EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HAYATI

el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyid b. Şu'ayb el-Keşşî es-Sâlimî el-Hanefî, Mâverâünnehir'in tarihi şehirlerinden Keş'e⁸ nisbetle Keşşî, ailesine nisbetle de Sâlimî olarak anılmıştır.⁹ Eserinde muhtelif yerlerde kullandığı "Mühtedî" lakabı, sonradan Müslüman olduğu ya da daima hidayet üzere olup, ondan hiç ayrılmadığı şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁰ Hayatı hakkında başta Hanefî biyografi literatürü olmak üzere kaynaklarda pek bilgi yoktur. Bununla birlikte Batı Karahanlılar döneminde yaşayan Ebû Şekûr ile ilgili bilgilere, kısmen kendi eseri vasıtasıyla ulaşmaktayız. Ebû Şekûr eserinde 460/1068'tan birkaç yıl sonra Semerkant'ta Şeyh Ebû Bekir Muhammed b. Aḥmed b. Ḥamza el-Ḥatib'ten dersler alarak fikhî yetkinliğe ulaştığını, ondan *Kitâbu's-Serika* ve diğer eserleri okuduğunu belirtir.¹¹ Bu bilgiden onun, H. V. asrın ilk yarısından önce doğduğu ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû İshâk eş-Şaffâr (ö. 534/1139) *Telhisül-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* adlı eserinde, Ebû Şekûr'un ismini anmasa da, bazı hususlarda aralarında benzerlikler söz konusudur.¹² Bu bilgi de, Ebû Şekûr'un muhtemelen ondan biraz daha yaşlı olduğunu düşündürmektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin, başta Semerkant olmak üzere, Belh ve Merv'de de bulunduğunu yine kendi ifadelerinden anlamaktayız.¹³

Herhangi bir âlimin fikrî kimliğini ortaya koymada, benimsediği görüşlerle birlikte kimlerle tartıştığını bilmek de önemlidir. Bu bağlamda Ebû Şekûr'un eserinde öncelikle fikirlerini eleştirdiği Müslüman gruplar arasında Mu'tezile, bütün gruplarıyla Râfıza olarak isimlendirdiği Şîa, Eş'arîlik, Neccâriyye, Kerrâmiyye ve alt kolu Mütekaşşife bulunur. Ebû Şekûr, yetmiş üç fırka hadisinden bahsederek Müslümanların, Râfiziyye, Nâsibiyye (Hâricîler)¹⁴, Kaderiyye, Cebriyye,

⁷ Bu dönemde yetişen Hanefî-Mâtürîdî kelimcileri ile ilgili olarak bk. Abdullah Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâmî Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 300-301.

⁸ Ahmet Taşagül, "Keş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 314-315.

⁹ Ömür Türkmen, *Muhammed b. Abdüsseyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitâbü't-Temhid fi Beyâni't-Tevhid" Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2002), 1.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Giriş", *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017), 15.

¹¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017), 343; Yavuz, "Giriş", *Temhid*, 15.

¹² Bu referanslarla ilgili bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâmî Yöntemi*, 209-212, 217-219, 232, 346, 357, 361, 391-392.

¹³ Sâlimî, *Temhid*, 343, 200, 128.

¹⁴ Ebû Şekûr, Nâsibiyye kavramıyla Hâricîleri kastetmektedir. Bk. Sâlimî, *et-Temhid*, 350. Şiiler ise, Ehl-i Sünnet'e Nâsibiyye derler. Bk. Cemâlüddin Murtaḍâ Muhammed b. Hüseyin b. Ḥasan er-Râzî, *Tebşîratu'l-avâm fi Ma'rifeti maḳâlâtî'l-enâm*, tsh. Ca'fer Vaizî (Tahran: Neşr-i Sohen, 1396), 136.

Müşebbihe ve Muattila olmak üzere altı ana bid‘at gruba¹⁵ ayrıldıklarını, bunların her birinin de on iki alt kolu olduğunu, ancak bunların isimlerini saymayıp, sadece görüşlerini ve kökenlerini inceleyeceğini zikreder.¹⁶ Kurtuluşa eren grubun da, mensubu olduğu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğuna işaret eder.¹⁷ Bu tasnif (6x12+1=73), günümüze ulaşan kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla bölgede ilk olarak Ebû Mu‘î Mekkûl en-Nesefî (318/930) tarafından kullanılmış olup, sonra gelen bölge Hanefî-Mâtürîdî âlimleri de söz konusu tasnifi genel olarak esas almışlardır.¹⁸

Ebû Şekûr, diğer dinlerden Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Maniheizm, Tenâsuh ehli, Mecusilik vb. grupları ve görüşlerini ele alır. Primov, Şehristânî'nin Hıristiyanların alt kollarını üçe ayırması (Melkâiyye, Nestûriyye ve Ya‘kûbiyye) ve onlara ilişkin aktardığı bilgilerin, ondan önce yaşayan Ebû Şekûr'un verdikleri uyum içinde olduğunu belirtir.¹⁹ Ebû Şekûr, Eş‘arî,²⁰ Kerrâmî,²¹ Kerrâmiyye'nin alt kolu Mütakaşşifî,²² Mecûsî²³ ve Şiî-Râfizilerle²⁴ bizzat karşılaşarak tartıştığını nakleder. Onlar dışında Kaderiyye, Hâvâric, Mürcie, Mu‘tezile, Cehmiyye, Cebriyye, Kârâmiya, Hanbelîler, Neccâriyye, Müşebbihe gibi gruplar ve görüşlerinden de bahseder.²⁵ Bu hususlar, onun söz konusu dinler, mezhepler ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterir.

¹⁵ Bu altılı tasnifteki ana grupların isimlendirmesini, muhtemelen aktarmış olduğu Ebû Hanîfe'nin Sünnet ve Cemaate ilişkin “Ne naşb ne rafq, ne cebr ne kader, ne teşbih ne ta‘tîl” sözünden hareketle oluşturmuştur. Bk. Sâlimî, *Temhîd*, 344-345; Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), 128.

¹⁶ Sâlimî, *Temhîd*, 345-346. Bu grupların görüşleriyle ilgili olarak bk. Sâlimî, *Temhîd*, 346-361. Daha sonra ana grupların isimleriyle birlikte aynı tasnifi Osman el-Kirmânî el-‘Irâkî (ö. 641/1243'ten sonra) de yapar. Ayrıntılı bilgi için bk. Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 128.

¹⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 334-335. Yazar “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” ifadesiyle öncelikle mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneği kastetmektedir. Diğer taraftan söz konusu yetmiş üç gruptan yetmiş ikisinin Cennete sadece birinin (yani Kaderiyye'nin) Cehenneme gideceğinin de rivayet edildiğini, bunun sebebinin de Allah'ın vahdaniyetini inkâr etmeleri olduğunu kaydeder. Ancak rivayetler arasındaki bu farklılığı açıklamaz. Bk. Sâlimî, *Temhîd*, 345.

¹⁸ Ancak bu tasnifi ilk olarak muhtemelen Ebû Mu‘î ortaya koymamış, kendisinden önce aynı konuda yazarlardan almıştır. Bu tasnif ve mantığı konusunda bk. Muzaffer Tan, “Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”, *AÜİFD* 49/2 (2008): 121-152; Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 147-160; Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 128-129.

¹⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 365-378; Soatmurat Primov, “Abû Shakûr As-Solîmiy Al-Keshiyning ‘At-Tamhîd Fi Bayon At-Tavhîd’ Asari Moturidiya Ta‘limatuga Oid Muhim Manba”, *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: y.y, 2018), 360-374, 368-369. Her iki yazarın metinleri karşılaştırıldığında, Hıristiyanların alt gruplarının isimleri aynı olsa da onlar hakkında verdikleri bilgiler birbirine pek benzememektedir.

²⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 126. Ayrıca bk. Sâlimî, *Temhîd*, 123-124.

²¹ Sâlimî, *Temhîd*, 123. Ayrıca bk. Sâlimî, *Temhîd*, 174, 200-201.

²² Sâlimî, *Temhîd*, 110-111, 123.

²³ Sâlimî, *Temhîd*, 128. Ayrıca bk. Sâlimî, *Temhîd*, 116.

²⁴ Sâlimî, *Temhîd*, 323-324.

²⁵ Örnek olarak bk. Sâlimî, *Temhîd*, 113, 116, 121, 127, 129-133, 135, 137, 140, 142, 145, 162, 189-190, 200-201, 211, 219, 229, 238-239, 241, 243, 246, 254, 256-259, 264, 275-276, 283-284, 296, 298, 302, 306-308, 343.

Ebû Şekûr, muhtelif yerlerde Eş'arîlerin ve bizzat Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ismini vererek aktardığı görüşlerinin bazılarını da eleştirmektedir.²⁶ Bunların başında da tekvin-mükevven konusu gelmektedir. Burada Eş'arî'nin tekvin ve mükevveni bir kabul ettiğini belirttikten sonra cevap olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şeklinde nitelediği, mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdîlerin görüşlerini aktarır.²⁷ O, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlerin görüşlerini aktarıp, eleştiren ilk Hanefî-Mâtürîdîlerdendir.

Ebû Şekûr, *Temhîd* adlı eserinde fikirlerinden yararlandığı âlimleri genel olarak belirtirken bazen de onların isimlerini zikretmeksizin görüşlerinden istifade etmiştir.²⁸ Ebû Hanîfe, Züfer, Ebû Yûsuf ve Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî, Ḥammâd b. Ebî Hanîfe, Ebû Hafş el-Kebîr el-Buḥarî ve Ebû Muṭî' el-Belhî gibi Hanefî âlimlerin isimlerini ve bazı eserlerini zikredip, onlardan alıntılar yapar.²⁹ Ayrıca mensubu olduğu ve sık sık görüşlerini aktardığı Hanefî-Mâtürîdîliği kasdederek Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akâidinin, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde, Karahanlıların, Gaznelilerin topraklarında ve Türklerin yaşadığı yerlerde benimsendiğini ifade eder.³⁰

Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdîlerinin, İmam Mâtürîdî'den itibaren genel olarak, iktidarla iyi ilişkiler içinde olanlar ve iktidarla teması olmayanlar şeklinde tasnif edildiğini³¹ görmekteyiz. Bunda bölge halkının genel olarak Hane-

²⁶ Ebû Şekûr'un, bizzat Eş'arî'nin ismini vererek görüşlerinden bahsettiği yerler: *Temhîd*, 51, 56, 60, 67, 91, 122, 136, 140, 170. Eş'arîlerin görüşlerinden bahsettiği yerler: *Temhîd*, 124, 126, 158, 175, 187, 197, 201, 216.

²⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 136-137. Ebû Şekûr, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlerin görüşlerinden, mensubu olduğu ve kendisinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak nitelediği gruptan genellikle ayrı olarak bahseder ve bu görüşlerin bir kısmını eleştirir. Mesela bk. Sâlimî, *Temhîd*, 136-137, 144-145, 158-159, 170, 174-175, 187.

²⁸ Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinden yararlanmış olmakla birlikte onun ismini zikretmez. Ebû Şekûr'un hayatı, eserinin muhtevası, kaynakları ve kendisinden yararlananlar hakkında bk. Primov, "Abû Şakûr As-Solmî", 360-374; Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'ine Dair Notlar", *İslami Araştırmalar Dergisi* 38 (2017): 245-255.

²⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 141, 183, 202, 209, 212, 216, 298, 336 gibi pek çok yerde. Ayrıca bkz. Sâlimî, "İndeks", *Temhîd*, 410-412.

³⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 327; Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", trc. Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 305-368, 312-313.

³¹ Bk. Anke von Kuegelgen – Ashirbek Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 259-270; 262-267; Muminov, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", 34-35; Hunkan, "Türk Hakanlığı", 377-393. Bu tarz bir tasnifi mutlak olarak kabul etmek pek uygun olmaz. Zira Mâtürîdî ve daha sonra gelen Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin iktidarla ilişkilerinde, idarecilerin tutumları ve içinde bulunulan konjonktür de dahil olmak üzere muhtelif sebepler etkili olmuştur. Ebû Şekûr, siyasetle ilişkileri konusunda açık bilgi vermemekle birlikte bölgede Buhara ve Semerkant meşayihî olmak üzere iki gruptan bahsetmektedir (Bk. Sâlimî, *Temhîd*, 140-141). Bu çerçevede bir diğer tasnif, bölge Hanefî-Mâtürîdîlerini, Kelam ilmine karşı tutumları bağlamında fakihler (Buhara Meşayihî) ve kelamcılar (Semerkant meşayihî) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bk. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekelim Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefîlik – Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Cuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1: 643-658; Demir, "Ali b. Osman el-Üşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları", *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ferhat Gökçe (Bişkek: y.y., 2018), 371-386. Bu tasnif makul olmakla birlikte şehir merkezli (Buhara: Fakih Hanefîler-Mâtürîdîler, Semerkant: Kelamcı Hanefîler-Mâtürîdîler) olarak değerlendirmek daha uygun gibi görülmektedir. Bk. Philipp Bruckmayr, "Mâtürîdî Kelâmının Yayılması ve Kalıcılaşması ve Temel Dinamiklerle"

filîği benimsemesi, Hanefî ulemanın etkinliği, idarecilerin bir kısmının Hanefîliği benimseyip, onları desteklemesi, İsmâîlîler gibi gruplarla mücadelede³² Hanefî-Mâtürîdî âlimlerden yararlanmas³³ gibi hususların etkisi zikredilebilir. Bu çerçevede Karahanlılar döneminde³⁴ yaşayan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin iktidarla ilişki içinde olan gruba dâhil olduğu gözükmetedir.³⁵

Timurlular Devleti'nde, ondokuzuncu asrın sonlarında Hint alt kıtasında Nedvetü'l-Ulema Medresesi'nde ve Güney Doğu Asya'da okutulan³⁶ Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *Temhîd*'inden önce Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden İmam Mâtürîdî'nin mevcut eserlerinde müstakil başlık açılmasa da imâmete ilişkin görüşleri ortaya konulmuştur.³⁷ Daha sonra Ebû Seleme es-Semerķandî'nin (ö. 340/951 civarı) *Cümelün min uşûli'd-dîn* adlı eserinde ve İbn Yahyâ (IV/X. asrın ikinci yarısı) tarafından yapılan şerhinde imâmet bahsi müstakil olarak ele alınmıştır.³⁸

2. EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HİLAFETE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Ebû Şekûr eserinde öncelikle aynı anda iki imam meselesini inceler ve konuya ilişkin olarak bir grubun aynı anda sadece tek imamın meşruiyetini diğerinin ise aralarındaki uzaklık ve diğer gerekçelerle aynı anda iki imamın meşru olduğu anlayışını benimsediklerini aktarır. Sonra Hz. Peygamber'den "İki imama biat edilirse onlardan, sonrakini öldürünüz" hadisini aktararak aynı anda sadece bir imamın meşru olduğunu belirtir.³⁹ Sonra imâmet/hilâfet konusuna müstakil bir bö-

ri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto, 2011), 412.

³² Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Ma'ruf bi İbni'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dokak (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 8: 267. İsmâ'îlîlerin bölgedeki faaliyetleriyle ilgili olarak bk. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül-Aralık 2007): 55-73; Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arkapları İsmâîli Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 112 vd.

³³ Bk. Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmalî: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 Eskişehir)*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: y.y., 2014), 133-144, 136-137.

³⁴ Bu dönemdeki siyasî, sosyo-kültürel, felsefî, dinî, mezhebi ortam hakkında bk. Demir, *Saffâr'ın Kelâmî Yöntemi*, 43-129.

³⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 331-333.

³⁶ Bruckmayr, "Mâtürîdî Kelamının Yayılması...", 413, 422, 427.

³⁷ İmam Mâtürîdî'nin imâmete ilişkin görüşleri için bk. Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", *İslâmiyât (Ümmet Üzerine Özel Sayı)*: 55-70; Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi", *Büyük Türk Bilğini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, (İstanbul: İFAV Yay., 2012), 524-548.

³⁸ Ebû Seleme Muhammed es-Semerķandî, *Cümelün min uşûli'd-dîn ve yelîhi şerhuhu*, thk. İlham Kâsimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), 32-33, 185-207.

³⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 179. Ayrıca bk. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâş, 1424/2003), 195. Ebû'l-Muîn en-Neseî de, aynı anda iki imam olamayacağını açıklar. Bk. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Teşvîratu'l-edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâş el-Cezire li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2011), 2: 1104-1105.

lüm tahsis eder⁴⁰ ve ilk olarak imâmetin vücûbiyeti üzerinde durur. Bu bağlamda imâmetin, Kitap, Sünnet ve icmâ ile vacip olduğunu ifade eder.⁴¹ Kur'an'dan Nisa sûresinin 59. âyetini delil getirir.⁴² Sünnetten delil olarak, Rasulullâh vefat ettiğinde Hâzrec kabilesinden Sâ'ide oğullarının avlusunda Ensar ve Muhacirin toplandıklarını ve "Resulullâh'ı şöyle derken işittik: 'İmamı tanımadan vefat eden cahiliye üzerine vefat etmiştir' bundan dolayı imamı tanımadan bir gün bile geçirmememiz gerekir" dediklerini nakleder. Yazar bu rivayetin, imamı tanımayan kimsenin küfre düşeceğine delalet ettiğini ve dolayısıyla imâmetin sünnetle de vacip olduğunu ifade eder.⁴³ Ebû Şekûr'un Sünnet'ten delil olarak aktardığı bu rivayet ve ona ilişkin açıklamalar, biraz daha detaylı olmakla birlikte Ebû Mu'in en-Neseî tarafından da kaydedilir.⁴⁴

İcmâya delil olarak ise, sahâbenin, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinde icmâ ile ittifak ettiklerini ve bunu kimsenin reddetmediğini kaydeder. Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'in halef kılmasıyla, Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin de, ümmetin icmâyıyla halife olduklarını belirtir. Burada sahâbenin, imamın Kureyş'ten olması gerektiği, Kureyş dışında olamayacağı konusunda icmâ ettiklerini ve daha sonra ortaya çıkan görüşleri zikreder. Ayrıca imamın masum olmasıyla (ismet) ilgili görüşleri aktarır, değerlendirir.⁴⁵ Rafızilerin imâmeti nasla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyuna hasretmelerini ve imamın ismeti görüşlerini eleştirir. Bu bağlamda onlara ilişkin nass olsaydı onların imâmeti Mu'âviye'ye devretmelerinin mümkün olmayacağını vurgular. İmamların Allah'tan veya Cebrâil'den ilim almalarının nübüvveti gerektireceğini, çünkü böyle bir ilmin ancak vahiy olacağını, Hz. Peygamber'den sonra da Hz. İsa'dan başkasının gelmeyeceğini ve imamların ismet sıfatına sahip olmalarının da mümkün olmadığını kaydeder. İmam olduktan sonra da kişinin günah işleyebileceğini ve bunun imâmetini düşürmeyeceğini, fıskın, imanı ortadan kal-

⁴⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 309-333.

⁴¹ Ebû İshâk eş-Saffâr el-Buhârî de imâmetin gerekliliğini, önce Kitap, Sünnet ve icmâ ile delillendirir ancak ortaya koyduğu deliller farklıdır. Ayrıca o, yararlandığı kaynakları kısmen belirtir. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil eş-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Ma'hedü'l-Almâni li'l-ebhâsi's-şarkıyye, 1432/2011), 2: 813 vd. Ebû Seleme es-Semerqandî ve İbn Yahyâ da önce Kitap ve Sünnet ile sonra da akılla açıklar. Ebû'l- Mu'in en-Neseî ise öncelikle akılla gerekçelendirir. Bk. Semerqandî, *Cümel*, 32, 185-189; Ebû'l- Mu'in en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1103. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise, Hz. Peygamberin vefatından sonra sahâbenin diğer farzlardan önce bunu yerine getirmesiyle açıklar. Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 191.

⁴² "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) itaat edin..." (Nisâ 4/59).

⁴³ Sâlimî, *Temhîd*, 309. Aslında bu görüş, genel olarak Şia'nın görüşleriyle de uyum içindedir, ancak ihtilaf imamın kimliğindedir.

⁴⁴ Ebû'l- Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-kelem*, ed. Veliyyüddin Muhammed Şâlih el-Farfür (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfür), 262-263. Ayrıca bk. Semerqandî, *Cümel*, 189.

⁴⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 309-310. Krş. Ebû'l- Mu'in en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1115-1116. Neseî burada, Şia'nın imam masum olmazsa dinin zayı olabileceği iddiasına, Hz. Peygamberin insanlara tebliğ ettiğinin elimizde olup, onda zayinin mümkün olmadığı, imamların yeni bir şey getirmeyip, sadece Hz. Peygamberin getirdiğini emrettikleri ve ismetin sadece peygamberlerin niteliği olduğu cevabını verir. Buna benzer ifadeler, ondan önce İbn Yahyâ tarafından da kaydedilmiştir. Dolayısıyla Ebû Şekûr ve Neseî'nin ondan alması muhtemeldir. Bk. Semerqandî, *Cümel*, 190-191.

dırmadığı gibi imâmeti de ortadan kaldırmayacağını belirtir.⁴⁶ Bu da yazarın iman anlayışıyla uyum içindedir. Ayrıca Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ifadelerinden Rafiziler kavramıyla genel olarak Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye'nin hepsini ve hatta gulât Şîa'yı da kastettiği anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus da, imâmetin gerekliliğini, kendinden önceki Ebû Seleme es-Semerķandî ve İbn Yahyâ gibi yazarlar önce aklî sonra naklî olarak temellendirirken⁴⁷ Ebû Şekûr'un doğrudan naklî temellendirme yoluna gittiği sonra aklî olarak gerekçelendirdiği görülmektedir.

2.1. Hz. Ebû Bekir'in Hilâfeti

Ebû Şekûr, bu hususta öncelikle Ehl-i Sünnet'in, imâmetin nasla belirlendiği anlayışını kabul etmediğini zikreder. Rafiziler olarak belirttiği Şîa'nın imâmetin nasla belirlendiğine yönelik iddialarına yer verdikten sonra onları eleştirir. Bu bağlamda Menzile hadisi,⁴⁸ Gadir-i Hum'daki Mevla hadisi⁴⁹ ve Mâide suresinin 55 ayetini⁵⁰ delil getirdiklerini kaydeder.⁵¹ Sonra Ehl-i Sünnet'in konuya ilişkin delillerini nakleder.⁵² Burada Sakife toplantısında sahâbenin imâmet hususunda ihtilaf ettiklerini, bunun konuya ilişkin nass olmadığına delil olduğunu, imâmet nassla olsaydı Hz. Peygamber'in ashâbının onun vasiyeti ve emrine muhalefet etmesinin düşünülemeyeceğini kaydeder.⁵³ Ayrıca bu ihtilafın, meçhul sığasıyla (ruviye) Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini⁵⁴ nakletmesi ve Ensar'a bizler emir sizler vezirsiniz dedikten sonra ortadan kalktığını belirtir.⁵⁵ Daha sonra Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Alî'nin imâmete uygun olduğunu ifade ettiğini ve oradakilerin de onu onayladıklarını ancak Hz. Alî'nin ayağa kal-

⁴⁶ Sâlimî, *Temhîd*, 309-311.

⁴⁷ Semerķandî, *Cümel*, 32, 185 vd.

⁴⁸ "Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu neyse senin de benim yanımdaki konumun odur" hadisi hakkında bk. Abdullah Ünal, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmâmette Dayandığı Hadisler* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1998), 113-122.

⁴⁹ "Ben kimin mevlâsı isem Alî de O'nun mevlâsıdır" hadisi hakkında bk. Ünal, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın İmâmette Dayandığı Hadisler*, 122-128; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 22-24.

⁵⁰ "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılan, zekât veren mü'minlerdir" (el-Mâide 5/55).

⁵¹ Şaffâr da, Şîa'nın delillerine Ebû Şekûr'un kine yakın cevaplar verir. Bk. Şaffâr, *Telhisü'l-edille*, 2: 822-823.

⁵² Sâlimî, *Temhîd*, 311-312, 314-315. Neseî, Şîa'nın imâmette nass iddialarını aktarır, daha ayrıntılı bir şekilde eleştirir. Bk. Ebû'l- Muin en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1118-1126, 1133-1140. Burada (1124), Hz. Alî'nin, Hz. Peygamber dönemindeki gazvelerde sahâbeden bazılarının kafir akrabalarını öldürdüğünden kendisine düşmanlık besledikleri için imâmete ilişkin kendi hakkındaki nassı gizlediği iddiasının apaçık bir cehalet olduğunu belirtir. Zira kafirleri öldürmede sadece Hz. Alî'nin temayüz etmediğini, onunla birlikte Hz. Ömer, Talha ve Zübeyr gibi sahâbeden diğerlerinin de bu hususta meşhur olduğunu, ayrıca bu tarz tutumları sahâbeye yakıştırmanın doğru olmadığını kaydeder.

⁵³ Sâlimî, *Temhîd*, 312. Krş. Ebû'l- Muin en-Neseî, *Bahru'l-kelem*, 261.

⁵⁴ Ebû'l- Muin en-Neseî, bu hadisi, Zurķân'ın, Yahyâ b. Kâmil en-Nadrî el-Cehdarî'nin ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Makalâtlarında Ebû Hânîfe'den, Ehl-i Hadis kelâmcılarının da İmam Şâfi'î'den naklettiklerini belirtir. Bk. Ebû'l- Muin en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1107.

⁵⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 312-313. Benzer ifadeler, Ebû Şekûr'un çağdaşı Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî tarafından da aktarılır. Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 186-187.

kıp, kılıcını kınından sıyrarak Hz. Ebû Bekir'e "Ey Rasulullâh'ın halifesi ayağa kalk emir sensin. Rasulullâh'ın dinî meselelerimizde razı olduğuna biz de dünyevî meselelerimizde razı oluruz" dediğini ve böylece Ebû Bekir'in halife seçildiğini, sonra Hz. Peygamber'in naaşının defin işleminin yapıldığını zikreder.⁵⁶ Bu bilgi, İbn Yahyâ (ö. IV./X. Asrın ikinci yarısı) tarafından meçhul (ruviye) sığası ile şöyle aktarılır: Sakîfe günü Ensar ve Muhacirler hilâfet konusunda ihtilaf edip her iki taraftan birer halife olsun dediklerinde Hz. Alî girip, Ebu Bekir'in elini kaldırarak "Rasulullah hayatında, amellerimizin en hayırlısı yani namaz hususunda onun, halefi olmasına razı oldu. Vefatından sonra işlerimizin en zayıfında/değersizinde halifesi olmasına razı olmaz mı?" dedi. Bunun akabinde Hz. Ebû Bekir'e biat etti. Peşinden diğerleri de biat etti ve böylece ittifak meydana geldi. İbn Yahyâ'ya göre Hz. Alî'nin bu sözü, Ebu Bekir'e biatin, Alî vasıtasıyla olduğu anlamına gelir.⁵⁷ İbn Yahyâ ile Ebû Şekûr'un anlatımları arasındaki büyük benzerlik, Ebû Şekûr'un bu bilgileri selefi İbn Yahyâ'dan veya her ikisinin de ortak bir başka kaynaktan aldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Ebû Şekûr, sadece bazı yerlerde rötuşlar yapıp daha güçlü bir şekilde ifade etmiştir. İbn Yahyâ'dan alması durumunu zayıflatan husus ise, İbn Yahyâ, Hz. Ömer'in belirlediği şûrâyı altı kişi olarak ve isimleriyle birlikte belirtmesi, Ebu Şekûr'un da Sa'd b. Ebî Vakkâs dışında beş kişi olarak vermesidir. Yani doğrudan İbn Yahyâ kaynağı olsaydı, şûrâyı da altı kişi vermesi gerekirdi.

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) eserinde, Kible ehlinin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delillerinden biri olarak Hz. Alî'den meçhul (ruviye) sigasıyla aynı hususla ilgili şunları aktarır: Hz. Ebû Bekir, sahâbeden kendisini hilâfetten çıkarmalarını istediğinde Hz. Alî "Rasûlullah senden dinimiz için razı olmuştur. Biz dünyamız için razı olmayalım mı" demiş ve bununla Hz. Peygamberin Hz. Ebû Bekir'i namaz için imâmete geçirmesini kastetmiştir.⁵⁸ Burada söz konusu konuşmanın Sâ'ide oğulları avlusunda meydana geldiği belirtilmez. Ancak kendisini hilâfetten çıkarmalarını istemesi, bunun, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra olduğunu îmâ eder. Konuya ilişkin olarak Ebû'l-Mu'în Neseî'de iki farklı anlatım yer alır. Birincisinde söz konusu olayın Benî Sâ'ide avlusunda meydana geldiğine işaret edilip, Ebû Şekûr'un vurgularına yakın bir şekilde takdim edilir.

⁵⁶ Sâlimî, *Temhîd*, 312-313. Şaffâr, Benî Sâ'ide avlusunda Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti lehine tutumu, Ebû Şekûr'un aksine, kaynakların genelinde olduğu gibi Hz. Ömer'in sergilediğini aktarır. Bk. Şaffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2: 823-825.

⁵⁷ Semerkandî, *Cümel*, 195.

⁵⁸ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 185-186; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlüddin)*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 261. Hz. Alî'nin sarfettiği kaydedilen bu ifadenin, aynı zamanda Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh ve Hz. Ömer tarafından söylendiği de kaydedilir. Bk. Şaffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2: 825-827; Ebû'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Şerhu'l-'umde fi 'akâideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a el-müsemma bil-i'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muḥammed Abdullah İsmâ'il (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâğ-el-Cezîre li'n-neşr ve't-tevzî', 2011), 488. Şaffâr burada (827), Hz. Ebû Bekir'in kendisini Hz. Peygamberin halifesi (Halifetu Rasûlillâh) olarak nitelendiren A'rabîye karşı çıkıp, Hz. Peygamberden sonra onun ehlinin ve ümmetinin işlerini üstlenen anlamında sadece olduğunu belirttiğini, bunu da Hz. Peygambere hürmeten yaptığını kaydeder.

İkincisinde ise, Hz. Ebû Bekir'in söz konusu hitabının Benî Sâ'ide avlusunda değil, Hz. Peygamberin defin işlemlerinden sonra olduğu aktarılır.⁵⁹

Görüldüğü üzere Ebû Şekûr ile seleflerinden İbn Yahyâ, Beni Sâ'ide avlusundaki hâlifelik tartışmalarına ilişkin toplantıya bizzat Hz. Alî'nin de katıldığı ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde onun başrol oynadığını ifade ederler. Sadece Ebû Şekûr'un ifadeleri daha vurgulu, bazı yerlerde de ilave ve rötuşlar vardır. Bu rivayet, çağdaşlarından Ebû'l-Yüsr tarafından söz konusu toplantıya katıldığı ifade edilmeksizin, Ebû'l-Mu'in Nesefî tarafından da bu toplantıda ve bu toplantıdan sonra meydana geldiği şeklinde iki farklı tarzda aktarılır. Nesefî, konuya ilişkin ulaştığı iki farklı anlatımın her ikisini de kaydetmiş ama onlar arasında bir tercihte bulunmamıştır. Bu durum, onun, Ebû Şekûr ile ortak olarak aktardığı bilgilerde ya ondan ya da her ikisinin ortak kaynağından bu bilgiyi aldığını imâ eder. Ancak Ebû Şekûr ve İbn Yahyâ'nın söz konusu olayı anlatımı, İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmemektedir. Nitekim daha sonra gelen Şaffâr, bu olayı genel olarak kaynaklarda verildiği şekliyle aktarır. Yani Benî Sâ'ide avlusunda hilâfet tartışmalarında Hz. Alî yoktur. İbn Yahyâ ve Ebû Şekûr, Şia'ya cevap vermek ve benimsediği anlayışı ispat etmek için Sakîfe toplantısındaki tartışmalardan Hz. Ömer'i çıkarıp, yerine, bir bakıma onun rolünü yüklediği Hz. Alî'yi koymuş ve tarihin yeniden inşası bağlamında muhtelif rötuşlar yapmışlardır. Ebû Şekûr aktardığı bu bilgileri imâmette nass (özellikle Hz. Alî ve evladına ilişkin) olmadığına delil getirir. Ona göre şayet imâmet hususunda nass olmuş olsaydı sahâbe bu konuda ihtilaf etmezdi ve Hz. Alî, Hz. Ebû Bekir'e biat etmezdi. Böylece imâmetin icmâ ile akt olunduğunu ifade eder.⁶⁰

İbn Yahyâ, Ebû Şekûr ve çağdaşı Hanefî-Mâtürîdî âlimler söz konusu ifadeleleriyle, Şia'nın Hz. Peygamberden sonra nass ile doğrudan Hz. Alî'nin meşru halife/imam olduğuna dair anlayışını bizzat Hz. Alî'nin tutum ve sözleriyle çürütmeğe çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, hepsi de genel olarak, ilk dört halifeden en çok Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini ispat etmeye çalışmakta ve onun faziletlerini saymaktadırlar.

Ebû Şekûr, daha önce, Benî Sâ'ide avlusundaki tartışmaların ve ihtilafın, Hz. Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir"⁶¹ rivayetini nakletmesi ve "bizler emir, sizler vezirsiniz" demesiyle son bulduğunu belirtmişti. Dolayısıyla bir taraftan imâmet konusunda nass olmadığını söyleyip, diğer taraftan "İmamlar Kureyş'tendir" rivayeti aktarıldıktan sonra ihtilafın son bulduğunu dile getirmesi yazarın kendi içinde bir çelişki olarak gözükmektedir.

⁵⁹ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Bahru'l-keîm*, 263. Krş. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, 2: 1185-1186. O, *Tebşira*'da (2: 1127), Hz. Ebu Bekir'in halife seçiminde Hz. Alî'nin varlığına işaret etmez.

⁶⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 313. Krş. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, 2: 1121.

⁶¹ Bu hadis ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesindeki rolü hususunda bk. Ali Bakkal, "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine", *İstem* 3/6 (2005): 87-103.

Ebû Şekûr, Hz. Ebû Bekir gerçekten imam olmasaydı, bu hususta susmanın ve buna göz yummanın caiz olmayacağını, zira batıl bir imama razı olanın tekfir edileceğini ifade eder. Sonra Hz. Alî'nin, Hz. Ebû Bekir'in imâmetini meşru kabul ettiği ve ona rıza gösterdiğine, onun emri altında harplere katılması, ganimetten payına düşeni alması ve Hz. Ebû Bekir'in esirlerden kendisine verdiği cariyeyi alıp, onunla birlikte olmasını delil getirir. Burada şayet Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti meşru olmasaydı, Hz. Alî'nin onun emri altında harplere katılması ve ganimetten payına düşeni alması ve kendisine verilen cariyeye birlikte olmasının haram olduğunu ifade eder.⁶²

Ebû Şekûr ayrıca Hz. Alî'nin Hz. Ebû Bekir'e üç gün veya altı ay sonra biat ettiğine ilişkin rivayetlerin doğru olmadığını kaydeder.⁶³ Daha sonra Şîa'nın öne sürdüğü Hz. Alî'nin Hz. Peygamber'in vasîsi/vekili olduğu görüşünü ele alır. Onun mutlak bir vasî değil, borçlarını eda için vasî tayin edildiğini zikreder.⁶⁴ Menzile hadisini, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârun'un nebi oldukları, Hz. Alî'nin olmadığı ve Hz. Hârun'un Hz. Mûsâ'nın hayatında halefi olduğunu, Hz. Hârun'un Hz. Mûsâ'dan önce vefat ettiğini, dolayısıyla Hz. Alî'nin durumunun onların durumuna benzemediğini belirtir.⁶⁵ Aynı şekilde ilk Müslüman olanın, kimliği konusunda ihtilaf olduğundan onun da, bu hususta delil olamayacağını söyler. İlk Müslüman olanla ilgili kendilerinin görüşünün ise, kadınlardan Hz. Hatice, çocuklardan Hz. Alî, kölelerden Zeyd b. Hârise, hür ve reşid kimselerden de Hz. Ebû Bekir olduğunu ifade eder. Hilâfet meselesi gündeme geldiğinde de Hz. Ebû Bekir'in halife olarak belirlendiğini, zira kadın, çocuk ve kölenin hilâfete uygun olmadığını kaydeder.⁶⁶ Hz. Ebû Bekir'in⁶⁷ imâmeti meselesini uzunca ele aldıktan sonra Hz. Ömer'in hilâfetine geçer.

2.2. Hz. Ömer'in Hilâfeti

Ebû Şekûr, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i, halef bıraktığını ve onun hakkında "şayet adil olursa bu benim ona ilişkin kanaatim, zalim olursa gaybı ancak Allah bilir" dediğini ve bu hususta ümmetin icmâ ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Hz. Ömer'in hilâfeti konusunda öncelikle icmânın delil olduğuna işaret eder. Ömer'i halef bırakmasını uygun görmeyen bazıları "Rabbine gittiğinde onunla ilgili ne söyleyeceksin? Bizim üzerimize sert birini musallat ettin" dediklerinde Hz. Ebû Bekir'in "Beni Rabbimle mi korkutuyorsunuz. O'na şöyle diyeceğim onların üze-

⁶² Sâlimî, *et-Temhid*, 314. Ayrıca bk. Ebû'l- Muîn en-Neseî, *et-Temhid fî uşûli'd-dîn*, ed. Muḥammed Abdurrahman eş-Şâğûl eş-Şâfi'i el-Eş'ari (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006), 159-160; Ebû'l- Muîn en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1140, 1151-1152.

⁶³ Sâlimî, *Temhid*, 314. Krş. Şaffâr, *Telhîsü'l-edille*, 2: 825-826.

⁶⁴ Benzer ifadeler için bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 185; Ebû'l- Muîn en-Neseî, *Bahru'l-keîâm*, 262.

⁶⁵ Sâlimî, *Temhid*, 314-315. Aynı hususlar, Ebû'l- Muîn en-Neseî tarafından biraz daha detaylı olarak aktarılır. Bk. *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1137-1140. Neseî burada (1139), Hz. Peygamberden "Ebû Bekir ve Ömer'in benim yanımdaki konumu, Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir" rivayetini de aktarır.

⁶⁶ Sâlimî, *Temhid*, 312, 314-315, 322.

⁶⁷ Hz. Ebû Bekir'in faziletinin detaylı anlatımı için bk. Ebû'l- Muîn en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1180-1194.

rine Allah ehlinin en hayırlısını bıraktım. Zira Rasulullâh, ‘Ömer, Allah ehlinin hayırlısıdır’ derken işittim” diye cevap verdiğini kaydeder. Böylece Hz. Ebû Bekir, Ömer’in Allah’ın seçkin kullarından olduğunu vurgulamış, vefat ettiğinde de herkes onun hilâfetine razı olmuştu.⁶⁸

Ebû Şekûr, Hz. Alî’nin bizzat kendisinin, Hz. Ömer’in hilâfetine rızasını beyan ettiğini ve buna delilin, kızı Ümmüğülsüm’ü onunla evlendirmesi olduğunu zikreder.⁶⁹ Sonra Hz. Peygamber’in, Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in kendi yanındaki konumlarını ifade eden sözlerini aktarır. Bu bağlamda “Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer’e uyunuz”, “Ben, Ebû Bekir ve Ömer girdik, ben, Ebû Bekir ve Ömer çıktık, ben, Ebû Bekir ve Ömer yedik”, sağında Ebû Bekir solunda Ömer olduğu bir gün “Böyle yaşar, böyle ölür, böyle defnolur, böyle haşr oluruz” dediğini, bu hususlarda Hz. Ömer’in üçüncü olarak zikredilmesinin, onun imâmetin meşruiyetine ve daha uygun olduğuna delalet ettiğini kaydeder. Sonra Ömer’i halife olarak isimlendirdiğine ilişkin rivayeti zikreder. Bu rivayetin, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir’in hilâfetine de delalet ettiğini, zira Hz. Ömer’in Hz. Ebû Bekir’in halef bırakmasıyla halife olduğunu belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber’den aktarılan “Benden sonra hilâfet otuz yıldır” rivayetine de Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Alî’nin hilâfetlerine delil olduğunu, zira otuz yılın bu dört halifenin hilâfet sürelerinin toplamı olduğunu ifade eder. Yine burada “Halifetu halifeti Resûlillâh” şeklinde söylemek insanlara zor geleceği için Hz. Ömer döneminden itibaren onun isteğiyle “Emîrül-mü’minin” denildiğini kaydeder.⁷⁰

2.3. Hz. Osmân’ın Hilâfeti

Ebû Şekûr, Hz. Ömer’den sonra Hz. Osmân’ın hilâfetine, öncelikle ümmetin icmânını delil getirir. Hz. Ömer’in bu işi beş kişilik şûrâ heyetine bıraktığını,⁷¹ onlardan Hz. Osmân ve Hz. Alî dışındakilerin adaylık haklarından feragat ettiklerini, Abdurrahmân b. Avf’ın her iki adaydan, önce Hz. Alî’ye sonra Hz. Osmân’a Allah’ın Kitabı, Peygamber’in sünneti ve şeyheynin sîreti üzere biatı kabul edip etmediklerini sorduğunu, Hz. Alî’nin buna kendi görüşüyle de hükmedeceğini ilave ettiğini, Hz. Osmân’ın ise aynen kabul ettiğini ve bunun üzerine Hz. Osmân’a biat edildiğini belirtir. Hatta Abdurrahmân b. Avf’ın, teklifi reddettiği için Hz. Alî’nin halife olmasını istediğini ama biat şartlarını kabul etmediğinden bunun mümkün olmadığını ifade ettiğini kaydeder. Hz. Osmân’a biat edildiğinde

⁶⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 316. Benzer ifadeler Ebû’l- Muîn en-Neseî ve Şaffâr’da da yer alır. Bk. Ebû’l- Muîn en-Neseî, *Tebşîratu’l-edille*, 2: 1149; Şaffâr, *Telhîsü’l-edille*, 2: 828.

⁶⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 316. Ayrıca bk. Ebû’l- Muîn en-Neseî, *Tebşîratu’l-edille*, 2: 1121-1123, 1150-1151.

⁷⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 316-317. Ayrıca bk. Ebû’l- Muîn en-Neseî, *Tebşîratu’l-edille*, 2: 1149-1150, 1194.

⁷¹ Pezdevî de, halife seçim işinin beş kişilik şûrâya bırakıldığını kaydeder. Bk. Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, 189. Krş. Ebû’l- Muîn en-Neseî, *Bahru’l-keîâm*, 265-266. Şîa’nın imâmette nass anlayışına karşı yukarıda bahsedilen eleştiriler, aslında İbn Yahyâ, Ebû Şekûr ve çağdaşları Pezdevî ile Ebû’l- Muîn en-Neseî’nin ortak bir kaynaktan yararlanma ihtimalini akla getirmektedir. Anlatımlar arasında bazı farklılıklar da, bu ortak kaynak dışında muhtemelen farklı kaynakları olduğunu düşündürmektedir.

sahâbeden hiç kimsenin buna muhalefet etmediğini zikrederek onun hilâfetine meşru olduğunu vurgular.⁷² Hz. Osmân'ın öldürüldüğü gün, toplanan insanların arasına, Hz. Alî'nin Hz. Osmân'a biatını bozup, muhalefet ettiğini zanneden bir grup sahâbenin katıldığını ancak Hz. Alî'nin biatını bozmadığını anlayınca tövbe edip, söz konusu topluluktan ayrılarak geri döndüklerini belirtir. Orada sadece Mısırlıların kaldığını, Hz. Alî'nin bu duruma vakıf olunca Hz. Hasan ve Hüseyin'i Hz. Osmân'a yardım için gönderdiğini, Mısırlı topluluğun duvarda gedik açıp, Hz. Osmân'ı mazlum olarak şehit ettiklerini, Hz. Alî'nin isyancılarla savaşmak için hazırlanırken Hz. Osmân'ın öldürüldüğünü, geriye sıkıntısının kaldığını ve her şeye kâdir olan Allah'ın dilediği gibi hükmettiğini ifade eder.⁷³

Burada Hz. Ömer'den sonra halifeyi seçecek şûrâ üyelerinin sayısının beş olduğunu belirtip, onların arasına Sa'd b. Ebî Vakkaş'ı dâhil etmemesi ve Hz. Osmân'ın başına gelenlerin takdir-i ilâhî olup, Mısırlılar dışında başta sahâbe olmak üzere kimsenin sorumluluğu olmadığını ifade etmesi dikkat çekicidir. Ebû'l-Yüsür el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin Hz. Osmân'ın halife seçimini anlatımı ve Hz. Alî'nin de ona biat ettiğini vurgulaması kısa olmakla birlikte Ebû Şekûr'a yakındır. Ayrıca Ebu'l-Yüsür Pezdevî, Ebû Şekûr gibi şûrâ üyelerinin sayısını beş olarak verir. Hz. Osmân'ın başına gelen olaylarla ilgili bir yorum yapmaz. Ebû'l-Mu'in en-Nesefî ise daha detaylı olmakla birlikte Ebû Şekûr'a yakın bir değerlendirme yapar ve bu olayda Hz. Alî ve sahâbenin bir dahil olmadığını vurgular.⁷⁴

2.4. Hz. Alî'nin Hilâfeti

Ebû Şekûr, Hz. Osmân'dan sonra sahâbe ve Medine'deki insanların ona biat ettiklerini, sahâbeden hiç kimsenin onu herhangi bir fiilden dolayı reddetmediğini ifade ettikten sonra onun hilâfetine ilişkin nakli deliller aktarır. Bu bağlamda Rasulullâh'ın "Allah'ım! hakkı Alî ile kıl" diye dua ettiğini, "Hak, Alî'nin olduğu yerdedir" dediğini,⁷⁵ önce Hz. Peygamber'in, sonra sırayla Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Alî'nin çakıl taşlarını avuçlarına aldıklarını, o taşların "Sübhanallâh ve'l-hamdülillâh" diye tesbih ettiklerini, sonra Ebû Zer'in avucuna aldığı ama onda tesbih etmediklerini, bunun nedenini soran Ebû Zer'e Hz. Peygamber'in "Ey Ebû Zer! Râsît halifelerle aynı seviyede mi olmak istiyorsun" diyerek Hz. Peygamber'in onları halifeler olarak isimlendirdiğini ve Hz. Alî'nin de onlardan biri olduğunu kaydeder.⁷⁶ Ayrıca Hz. Alî ve ondan önce gelenlerin hilâfetlerinin meşru olduğuna delil olarak Hz. Peygamberden "Hilâfet benden sonra otuz yıldır"

⁷² Sâlimî, *Temhid*, 318-319.

⁷³ Sâlimî, *Temhid*, 319. Hz. Osman'ın faziletleri için bk. Ebû'l-Mu'in Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, 2: 1195-1196.

⁷⁴ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 189; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebsîratu'l-edille*, 2: 1152-1153, 1158-1161. Hz. Osman'ın halife seçilmesini, İbn Yahyâ'nın ve Nesefî'nin *Bahru'l-kelem*'daki (266) anlatımı Ebû Şekûr'dan farklıdır. Krş. Semerkandî, *Cümel*, 198-199.

⁷⁵ Krş. Semerkandî, *Cümel*, 206.

⁷⁶ Sâlimî, *Temhid*, 319-320.

hadisini aktarır.⁷⁷ Onların hilâfet sürelerinin toplamının otuz yıl etmesinin de buna delil olduğunu belirtir.⁷⁸

2.5. Sahâbenin Fazilet Sırası

Ebû Şekûr bu hususta önce kendisinin de dâhil olduğu Ehl-i Sünnet'in görünüşünün, resuller, nebîler ve meleklerden sonra yaratılmışların en üstünün Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osmân, sonra Hz. Alî olduğunu,⁷⁹ Ebû Hânîfe'nin de, "doğru olan şeyheyne üstün kabul etmeniz, iki damada da muhabbet etmenizdir" dediğini aktarır.⁸⁰ Bu fazilet sıralamasına, Muḥammed b. el-Hanefiyye'nin Kûfe'de babası Hz. Alî'ye Hz. Peygamber'den sonra en üstün olanı sorduğunu, Hz. Alî'nin de sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osmân'ı saydığını ifade ederek de delil getirir.⁸¹ Yine bu hususa, "Ben ilmin şehri, Ebû Bekir temeli, Ömer duvarları, Osmân tavanı/çatısı, Alî de kapısıdır"⁸² rivayetini ve her biriyle ilgili Hz. Peygamber'in övgü ifadelerini aktarır. Burada dikkat çeken husus, rivayet, "Ben ilmin şehri (hikmetin evi) Alî kapısıdır. İlmi isteyen kapısından girsin"⁸³ şeklinde meşhurken yazar Şîa'ya karşı görüşünü ispat bağlamında söz konusu rivayete diğer üç halifeyi de ilave etmiş gibi gözükmektedir. Rivayetin bu halinin, onun selefi ve çağdaşı Hanefî-Mâtürîdiler tarafından kullanıldığını tespit edemedik.⁸⁴ Ebû Şekûr, Râfızîlerin Hz. Alî'nin Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğuna delil olarak öne sürdükleri Hz. Alî'nin Allah'a ortak koşup, putlara tapmadığı görüşlerine de cevap verir.⁸⁵

⁷⁷ Ayrıca bk. Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Baḥru'l-kelâm*, 266; Semerkândî, *Cümel*, 203-204. İbn Yahyâ burada, Şeyh Ebû Bekir el-İyâzî'nin, Hz. Alî'nin adını zikredip, emirü'l-müminin deyince ona diğerlerinde zikretmediği halde Hz. Alî için neden bu nitelemeye bulunduğu sorulduğunda "O zamanda Hz. Alî hakkında insanların ihtilâfından dolayı onu emirü'l-müminin diye andığını, böylece kendisinin ona teslim olup, hilâfetni kabul edenlerden olup, muhalefet edenlerden olmadığı bilinsin" diye böyle dediğini aktarır.

⁷⁸ Sâlimî, *Temhîd*, 317. Ebû'l- Muîn en-Nesefî de bu hadisi delil olarak kullanır, Hz. Alî'nin halife seçilmesi ve sahâbenin ona karşı tutumlarını detaylı bir şekilde aktarır. Buradaki anlatımları genel olarak kaynaklardakilerle uyum içindedir. Bk. *Tebsıratu'l-edille*, 2: 1165, 1161-1166.

⁷⁹ Yaklaşık aynı ifadeler Ebû'l-Yürs el-Pezdevî'de de yer alır. O, ilk dört halifeden üçünün fazilet sıralamasını detaylı olarak gerekçelendirmekle birlikte Hz. Alî'nin faziletlerini ayrıntılı anlatmaz. Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 199-202. İlk dört halifenin faziletleriyle ilgili olarak bk. Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, 2: 1180-1196. Burada en uzun yer Hz. Ebû Bekir'e tahsis edilmiştir. Her iki âlimin söz konusu tutumları, muhtemelen Hz. Peygamberden sonra Hz. Alî'nin halife olduğu iddialarına bir cevap verme endişesinden kaynaklanmaktadır.

⁸⁰ Semerkândî, *Cümel*, 207. Semerkândî (33), Hz. Peygamberin "Seyfü'l-Mille", Hz. Ebû Bekir'in ridde ehli ile savaştığı için "Seyfü'r-Ridde", Hz. Ömer'in fetihlerden dolayı "Seyfü'l-Cizye" ve Hâricilere üstün gelen Hz. Alî'nin de "Seyfü'l-Fitne" diye isimlendirildiğini bunların da hilâfet meselesini teyit ettiğini kaydeder.

⁸¹ Sâlimî, *Temhîd*, 320-321; Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Baḥru'l-kelâm*, 269-270. Krş. Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, 2: 1196. Krş. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 200-202.

⁸² Sâlimî, *Temhîd*, 321. Krş. Semerkândî, *Cümel*, 201-202.

⁸³ Tirmizî, "Menâkıb", 20; Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u-z-Zevâid fî menba'î'l-fevâid* (Beirut: y.y., t.y.), 9: 114.

⁸⁴ Semerkândî, *Cümel*, 202; Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Tebsıratu'l-edille*, 2: 1186, 1190.

⁸⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 321-322. Ebû Şekûr (322), Şîa'nın, Hz. Alî'nin, Allah'a ortak koşmadığı ve putlara tapmadığı için Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğu iddialarına şöyle cevap verir: "Hz. Alî, çocuk yaşta Müslüman olmadan önce anne babasına tabi olup, hükmen kafir idi. Eğer öyle olmasaydı İslâm'a davet edilmesine gerek olmazdı, oysa Hz. Peygamber onu İslâm'a davet etti..." Bunu çağrıştıran ifadeler Ebû'l- Muîn en-Nesefî'de de var-

Ebû Şekûr, bu dört kişiden sonra insanların en üstününün Ehl-i Beyt, sonra sırasıyla cennetle müjdelenenler, Bedir ehli, Hudeybiye ehli, diğer sahâbe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn olduğunu belirtir. Evvel ve ahir kadınların en üstününün Hz. Aişe olduğunu, Râfızîlerin Hz. Fatıma'nın ondan daha üstün olduğunu söylediklerini, buna cevaben Haşim soyu Temim soyundan üstün olmasına rağmen, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Alî'den üstün olması gibi Hz. Aişe'nin de Hz. Fâtıma'dan daha üstün olduğunu söyler.⁸⁶ Burada dikkat çeken husus, çağdaşı Hanefî-Mâtürîdilerden farklı olarak ilk dört halifeden sonra insanların en üstünlerinin Ehl-i Beyt olduğunu ifade etmesidir.

Ebû Şekûr, Râfızîlerin, sahâbenin Ehl-i Beyt dışındakiler olup, Hz. Alî, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma'dan oluştuğunu söyledikleri Ehl-i Beyt'in sahâbeden üstün olduğu, Hz. Alî'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü, sahâbenin en üstününün de Hz. Ebû Bekir olduğunu öne sürdüklerini belirtir. Bu bağlamda Şîa'nın görüşünü eleştirerek, Hz. Alî'nin sahâbeden olduğuna, Hz. Peygamber'den aktarılan "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız kurtuluşa erersiniz" rivayetini delil getirir. Şayet Hz. Alî'nin onlardan olmadığı söylenirse bunun ona kusur isnadı olduğunu zikreder.⁸⁷ Burada, karşılaştığı Şîa'dan bir topluluğun, Resulullâh'tan sonra insanların en üstününün kim olduğunu sorarak kendisini sınıadığını, onlardan zarar gelmesinden çekindiği için sahâbeden insanların en üstünün Hz. Ebû Bekir, Ehl-i Beyt'ten en üstünün ise Alî olduğunu söyleyerek bu sıkıntıdan kurtulduğunu aktarır. Zira Şîa'nın, sahâbe-Ehl-i Beyt ayrımı yaparak, Hz. Alî'yi sahâbeden değil, Ehl-i Beyt'ten saydıklarını ve Ehl-i Beyt'i de sahâbeden üstün tuttıklarını belirtir. Yine Râfızî birinin, ashâb-ı kisâyı kastederek "beşincisi nebî olan dörde, altıncısı Cibrîl olan beşe ne dersin" ifadesine, Ebû Yûsuf'un, onun bununla Ebû Bekir'e ta'nda bulunmak istediğini anlayarak Tevbe suresinin 40. âyetine işaretle "üçüncüsü Allah olan iki kişi hakkında ne dersin?" şeklinde cevap verdiğini kaydeder.⁸⁸

Burada dikkat çeken husus, yazarın o dönemde Râfızîler arasında, Ehl-i Beyt-sahâbe ayrımı yapıldığına ve onların sahâbenin en üstününün Hz. Ebû Bekir olmasına itiraz etmediklerine işaret etmesidir. Ayrıca siyasî rekabet etkisiyle fazilet sıralamasına, Hz. Fâtıma ve Hz. Aişe'nin şahsında bir şekilde hanımların da dâhil edilmesidir.

dır. Bu da, Nesefî'nin bu bilgileri ya Ebû Şekûr'un eserinden veya her ikisinin de ortak bir kaynağından alması ihtimalini düşündürmektedir. Bk. *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1193-1194.

⁸⁶ Sâlimî, *Temhid*, 322. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun ilk dört halifeden sonra insanların üstünlük sırasının, aşere-i mübeşşereden geri kalan altı kişi, sahâbe, tâbiünden müttaki fakihler, salihlerden müttaki fakihler, bütün Müslümanlar ve melekler olduğunu kaydeder. Hanımlar hususunda bazılarının Hz. Hatice, bazılarının Hz. Fâtıma, bazılarının da Hz. Aişe'nin üstünlüğünü dile getirdiklerini, doğrusunun onlar arasında bir tercihte bulunmamak olduğunu belirtir. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 208-209.

⁸⁷ Sâlimî, *Temhid*, 323. Bu rivayet, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî tarafından sahâbeye uyulmasının gerekliliği bağlamında delil getirilir. Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 199-200.

⁸⁸ Sâlimî, *Temhid*, 323-324.

Yazar sonra Arapların, mevâliden üç yönden üstün olduklarını belirtir:

1. Kur'an'ın onların diliyle nazil olması, cennet ehlinin Arapça konuşması
2. Hz. Peygamberin Rebia, Mudar ve Kureyş'ten olması ve böylece onların şerefini artırması;
3. Hz. Peygamberden Arapları övdüğüne dair rivayetler: "Arapları sevmek imandandır".

Bunları aktardıktan sonra, "Biz, onları, Allah ve resulü için seviyoruz" diyor.⁸⁹ Hanefî-Mâtürîdî gelenekten bir yazarın bu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. İbn Yahyâ ile Ebû Şekûr'un çağdaşı Hanefî-Mâtürîdî âlimlerde bu tarz ifadeler yer almamaktadır. Onun bu ifadelerinin, kendi döneminde hakanın statüsünün "Mevlâ Emîrû'l-Mü'minîn" olarak değişmesiyle yani daha önceden meşruiyetini doğrudan Allah'tan alırken şimdi Allah ile kendisi arasındaki hilâfet makamından almasıyla⁹⁰ bir ilişkisinin olup-olmadığı üzerinde düşünmeye değer bir husus gibi durmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in, Hz. Alî'nin hayatında Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ın ve sahâbeden ona biat edenlerin hatalı olduklarını, Hz. Alî ile savaşmakla âsi olduklarını söylediklerini, aktardıktan sonra yazar, kendisinin de onları hatalı bulduğunu ifade eder. Onların ictihâd mahallinde değil, ictihâd zamanında hata ettiklerini, zira Mu'âviye'nin Kureyş'ten olması sebebiyle Alî'den sonra hilâfete layık olduğunu, ama Alî'nin döneminde, onun önüne geçip, bu iddiada bulunarak hata ettiğini kaydeder.⁹¹ Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir" ve Mu'âviye'ye "Bu ümmetin başına emir olduğunda onlara merhametli ol" ifadeleri nedeniyle kendini hilâfete layık görüp, bu iddiada bulunduğunu, hilâfete layık olduğu için ictihâdında isabet ettiğini, ancak kendisinden üstün olan Hz. Alî'nin önüne geçerek ictihat zamanında hata ettiğini ifade eder.⁹²

"Müslümanlardan iki topluluk savaşır" sözünü delil getirerek bâğînin (is-yancının) küfür ve fıkla suçlanamayacağını, Allah'ın bu ifadeyle, Hz. Alî ve Mu'âviye'nin ordusundan oluşan iki grubu mü'min olarak isimlendirdiğini zikreder. Sonra Hz. Peygamber'in Hasan'a ilişkin "Bu oğlum seyyittir. Allah onunla

⁸⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 324.

⁹⁰ Ömer Soner Huncan, "Hilafetin Tanınmasında 'Hakan'ın Statüsü: Değişim ve Etkiler", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Aralık 2008): 26-33.

⁹¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de, kendi döneminde Hz. Alî'nin imam olduğu Mu'âviye'nin olmadığı, onun te'vilde bulunduğunu kaydeder. Sıffin savaşında Hz. Alî'nin haklılığına, Hz. Peygamberden Ammâr'ı bâğî bir topluluğun öldüreceği rivayetini delil getirir. Ayrıca Mu'âviye'nin söz konusu fiilinin onu imandan çıkarmadığını, Müslüman olduğunu kaydeder. Bu görüş de, yukarıda aktarılan Ebû Şekûr'un görüşüyle mutabıktır. Bk. Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn*, 203. Pezdevî, Kerrâmiyye'nin Hz. Alî döneminde her ikisini de meşru imam kabul ettiklerini, ancak bunun Hz. Peygamberin onları bâğîler olarak nitelemesi ve Ehl-i Sünnet'in Hz. Alî'nin Hz. Osman'dan sonra imam olduğunda icmâ etmesiyle çeliştiğini belirtir. Ayrıca bk. Semerkândî, *Cümel*, 205-206; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1105-1106.

⁹² Sâlimî, *Temhîd*, 325. Krş. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille*, 2: 1169 vd.

mü'minlerden iki grubun arasını düzelterektedir.” ifadesinin de, iki grubu mü'min kıldığını ve bunda, Mu'âviye'nin Hz. Alî'den sonra hilâfete hak sahibi olduğuna delil olduğunu, zira Hz. Peygamber'in bu ifadeyle ikisi arasındaki sulhü caiz gördüğünü, Mu'âviye'nin de Hz. Hasan'ın biatından sonra adil olduğunu kaydeder. Daha sonra şahitliği kabul edildiği için bâğînin fıska (günahkârlıkla) suçlanamayacağını, Mu'âviye'nin imâmet iddiasında te'vilde bulunup hata ettiği, bu hatanın da fıska ve küfrü gerektiren kebâirden (büyük gübahlardan) olmadığını ifade eder.⁹³

Ayrıca Hz. Aişe, Zübeyir ve Talhâ'nın,⁹⁴ Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ın ordusunda olduklarını, bâğî olmakla birlikte dinde fıska gerektiren bir suç işlemediklerini ve onların bu bağyden (isyandan dolayı) tövbe ettiklerini, Hz. Alî'nin Zübeyir'in cenaze namazını kıldığını zikreder.⁹⁵ Burada söz konusu sahâbenin Mu'âviye'nin ordusunda oldukları ifadesi tarihi olarak doğru değildir. Onun bu ifadesine, çağdaşı Hanefî-Mâtürîdilerde de rastlayamadık. Ebû Şekûr, muhtemelen Hz. Alî, ortak muhâlifleri olması hasebiyle böyle bir yorumda bulunmuştur. Ayrıca o, Mu'âviye tövbe etmediği halde Hz. Alî onunla barış yaptığı için ona lanet etmenin caiz olmadığını belirtir.⁹⁶

Ebû Şekûr, Ehl-i Sünnet'in Mu'âviye'den sonra imâmetin Hz. Hüseyin'de olduğu anlayışını aktarır. Burada Kerrâmiyye'den Mütakaşşife'nin, Hz. Hüseyin, imamına karşı isyan ettiği için bâğî olduğu şeklindeki görüşlerini nakleder.⁹⁷ Hz. Alî'den sonra hilâfetin Mu'âviye'nin olup, Hasan ile barış yaptığı ve Hasan ona biat ettiğinde bütün sahâbe ve Müslümanların da ona biat ettikleri hususunda icmâ ettik der. Yezid b. Mu'âviye ile ilgili olarak; insanlardan bazılarının onun hilâfetini, Mu'âviye'nin halef bırakması, sahâbe ve diğerlerinden Müslümanların biati ile meşru olduğunu ve kıyas yoluyla ona itaatın Hüseyin ve bütün Müslümanlara vacip olduğunu söylediklerini aktarır. Sonra kendi görüşünü kaydeder ve Mütakaşşife'nin iddiasına cevap verir: Mu'âviye fasık olmayıp âlim ve diyanet sahibi bir kimseydi. Şayet mütedeyyin olmasaydı onunla sulh caiz olmazdı. O sadece bâğî idi. Sonra Alî de onunla sulh yapmıştı. Çünkü Mu'âviye'nin bağyi Müslümanları zayıf düşürmüştü. Mu'âviye hak iddia ediyor ve insanlar arasında adil bir kimseydi. Alî'den sonra Allah'ın dininde ve insanlarla ilgili hususlarda hak üzere adil bir imam idi.⁹⁸ Yezid ise böyle değildi. Zira onun şarap içtiği, eğlence ve şarkıya düşkünlüğü, hakkı ehline vermediği ve Allah'ın dininde fıska (günah) işlediği

⁹³ Sâlimî, *Temhid*, 326. Neseî de Hz. Alî'nin haklı olduğunu ifade eder. Ancak anlatım tarzı farklıdır. Bk. *Tebşiratu'l-edille*, 2: 1172-1173. Ayrıca bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 203; Şaffâr, *Telhisü'l-edille*, 2: 835-839.

⁹⁴ Krş. Ebû'l- Muîn en-Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, 2: 1168-1171.

⁹⁵ Sâlimî, *Temhid*, 327. Krş. Şaffâr, *Telhisü'l-edille*, 2: 838.

⁹⁶ Sâlimî, *Temhid*, 327.

⁹⁷ Sâlimî, *Temhid*, 328. Ayrıca bk. Cemâluddîn Murtaqâ er-Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, 223, 218.

⁹⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de, Mu'âviye'nin Hz. Alî'den sonra üstün gelerek (tegallüb) halife olduğu ve hilâfeti-nin meşru olduğu, ancak onunla saltanatın başladığını ifade eder. Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 204.

rivayet edilir. Burada İmam Şafi‘î‘den (ö. 204/820) aktararak fâsıkın, velâyet ve hüküm ehli olamayacağını zikreder. Mu‘âviye‘nin ‘Amr b. ‘Âş‘tan Yezîd için biat talep etmesinin onu halef bırakmadığına delil olduğunu, zira halef bıraksaydı biate ihtiyaç duymayacağını belirtir. Ayrıca Müslümanlar ve sahâbeden Abdullah b. Zübeyir, Muḥammed b. el-Ḥanefiyye ve Hz. Hüseyin gibi biat ehlerinden pek çok kimsenin ona biat etmemesi, dolayısıyla ona biatin ittifakla olmaması, Yezîd‘in de adil bir imam olmaması nedeniyle Hz. Hüseyin‘in bâğî olmadığı ve hak imama karşı isyan etmediğini ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber‘in Hz. Hüseyin‘i bâğî bir topluluğun öldüreceğini ifade ettiğini aktarır.⁹⁹

Sonra Ebû Şekûr Abbâsîlerin hilâfeti konusuna geçer. Ehl-i Sünnet ve‘l-Cemaat‘ın, Abbâsîlerin imâmetinin, “İmamlar Kureyş‘tendir” rivayeti, ümmetin onları görevlendirmesi ve onlarda icmâ etmesiyle meşru olduğunu benimsediklerini, buna da Hz. Peygamber‘den “Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez” rivayeti delil getirdiklerini kaydeder. Râfızîlerin bu konudaki eleştirilerine cevap olarak¹⁰⁰ imâmetin ya veraset yoluyla ya da ümmetin yetkilendirmesiyle, veraset yoluyla olduğunda Hz. Peygamber‘in amcası Abbas‘ın yeğeni Hz. Ali‘den daha öncelikli olduğunu, yetkilendirme hususunda da ümmetin onları yetkilendirdiğini ifade eder.

Ebû Şekûr, bazı insanların, İmam, kendisine itaat edilmediğinde, kahr ve galebe sahibi (muktedir) olmadığına imam olmayacağını söylediklerini ancak bunun doğru olmadığını şöyle açıklar: İmama itaat insanlara farzdır. Şayet itaat etmez ve isyan ederlerse onların isyanları imâmete zarar vermez. Sonra kahr yoksa, bu insanların isyanlarından dolayıdır. Onların isyanı da imamı imâmetten azletmez. Zira Hz. Peygamber‘e de İslâm‘a davetinin başlarında itaat edilmemişti ve onun düşmanlarına üstün gelmesi (kahrı) mümkün değildi. Kâfirler, onun dinine ve davasına isyan etmişlerdi. Bu durum, onun nübüvvetine zarar vermedi ve onu nübüvvetten azletmedi. İmam da aynı şekildedir. Çünkü İmam, Hz. Peygamber‘in halifesidir. Ayrıca Hz. Ali‘ye de bütün Müslümanlar tarafından itaat edilmedi ve bununla birlikte o imâmetten azlolmadı (imamdı).¹⁰¹

Yazar bu hususu vurgulamak için şunları ilave eder: İnsanların hepsi İslâm‘dan irtidat etse de, İmam imâmetten azledilmez. İsyanda da durum aynı şekildedir. Sonra emir ve sultanlardan her bir vekilin vekâleti, zulmetse dahi meşrudur, Allah‘a isyan dışında emirleri geçerlidir. Buna delil, Allah‘ın şu ayetidir: “...Allah‘a, Peygambere ve sizden olan idarecilere (ulu‘l-emre) itaat ediniz...” (Nisâ 4/59). İmamın emri uymayı gerektirdiği gibi vekilinin emri de aynı şekildedir. Zira vekil, şeriat sahibinin bildirmesiyle İmam konumundadır. İmamı terk

⁹⁹ Sâlimî, *Temhîd*, 328-329. Krş. Pezdevî, *Uşûlü‘d-dîn*, 204.

¹⁰⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 329-331.

¹⁰¹ Sâlimî, *Temhîd*, 331-332.

edip, karşı gelmek, ona isyan ve bid'atı gerektirdiği gibi naibine karşı durum da aynıdır. Buna delil, olarak şu rivayetleri aktarır:

...Kible ehlinde birinin küfrüne, şirkine, nifakına şahadet etmeyiniz. Sırlarını Allah'a bırakınız. Kible ehlinde vefat edenin namazını terk etmeyiniz. Beş vakit namazı ve Cuma'yı her imamla birlikte kılınız. Günahkâr ve iyi/birr her halife ile birlikte cihâd ediniz. Cihâdınız size, günahları onlardır. Zulmetseler bile İmamlarınıza isyan etmeyiniz. Onların salaha ermeleri, affedilmeleri için dua ediniz, beddua etmeyiniz. Hevâ ve hevesin hepsinden uzaklaşınız, zira onun başı da sonu da batıldır.”;¹⁰² “Bana itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur. Emire itaat eden bana itaat etmiş, isyan eden bana isyan etmiş olur.”¹⁰³

Bu rivayetleri Ebû Şekûr şöyle yorumlar: Hz. Peygamber, ümmetin ahvalini bilmektedir. O, mübeyyin olarak gönderilmiş olup, ancak hakkı söylemektedir. Zira emirliğin/imâmetin reddi ve ihmaliinde, ahkâmın iptali ve nefyi söz konusudur. Ümmet de imâmetin Abbas oğullarına verilmesinde (onların yetkilendirilmesinde) ittifak etmiş ve birleşmiştir. Bu durumda onların imâmeti hak, emirleri ve koydukları hükümler geçerlidir. Sonra Hz. Peygamber'in, amcası Abbas'a, evladına siyah elbise giydirmesini emrederek onların hilâfetlerini müjdelediğini, bunun da imâmetin onların hakkı olduğuna delalet ettiğini ifade eder.¹⁰⁴

Ebû Şekûr, Abbâsîlere ve Abbâsî hilâfetine bir şekilde bağlılıklarını bildiren devletlere ilişkin bu yaklaşımıyla zâlim de olsalar onların idaresinin meşru ve onlara itaatin zorunlu olduğunu, isyan etmenin onların ve vekillerinin idaresini gayr-ı meşru kılmayacağını vurgular. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, içinde yaşadığı Batı Karahanlılar idaresiyle de iyi ilişkiler içinde olduğunu ve onları desteklediğini ihsas ettirmektedir. Ayrıca bu durum, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının imâmetin teorik yanıyla olduğu kadar pratik yanıyla da ilgilendiklerini göstermektedir. Ancak Ebû Şekûr'un söz konusu tutumu, realiteye teslim olmak ve siyasi söylemi gerçekliğe uyacak şekilde düzenlemeye varan aşırı bir uca¹⁰⁵ doğru savrulduğu izlenimi vermektedir.

SONUÇ

Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Matürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr Sâlimî, imâmet konusunda öncelikle imâmetin gerekliliğini ele almıştır. Bu meselenin gerekçelendirilmesinde, aynı gelenek içinde kendisinden önceki âlimlerden farklı bir şekilde ilk olarak naklî delilleri ortaya koymuş, akabinde aklî delillere kısmen yer vermiştir. Onun, imâmet konusunda bir taraftan nass olmadığını söyleyip, diğer taraftan Beni Sâ'ide avlusunda “İmamlar Kureyş'tendir” rivayeti aktarıldıktan sonra ihtilafın son bulduğunu dile getirmesi kendi içinde bir çelişki gibi durmaktadır.

¹⁰² *Temhid*'i tahkik eden Ömür Türkmen bu rivayetin kaynağını tespit edemediğini ifade eder.

¹⁰³ Sâlimî, *Temhid*, 332.

¹⁰⁴ Sâlimî, *Temhid*, 333.

¹⁰⁵ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 154.

Müellif ve çağdaşı Hanefî-Mâtürîdî âlimler, imâmet konusunu işlerken ve alt başlıklarını detaylandırırken esas olarak Râfıza olarak isimlendirdikleri Şîa'yı merkeze almış ve onların iddialarına cevap bağlamında konuyu işlemişlerdir. Hatta Ebû Şekûr ve selefi İbn Yahyâ, bu hususta o kadar ileri gitmişlerdir ki Beni Sâ'ide avlusundaki imâmet tartışmalarına –diğer anlatımlardan farklı olarak– Hz. Alî'yi dâhil edip, Hz. Ebû Bekir'in seçilmesinde onun doğrudan katkısı olduğu şeklinde hadiseyi kurgulamış, yani tarihi yeniden inşa etmişlerdir. Buna benzer bir anlatım, –farklı varyantıyla birlikte– Ebû'l-Mu'în Neseî' de de yer alır. Ancak sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerde bu tarz bir anlatıma rastlayamadık. Dolayısıyla onlar, meseleye dair yeni bir algının oluşmasına zemin hazırlamaya çalışmışlardır. Ebû Şekûr'un ifadelerinin daha vurgulu olduğu bu kurguda, hadisenin merkezinden Hz. Ömer'i çıkarıp, onun Beni Sâ'ide avlusundaki rolünü bazı rötuşlarla Hz. Alî'ye vermişlerdir. Bu husus ve Şîa'nın imâmette nass anlayışına karşı yukarıda bahsedilen eleştirileri, Ebû Şekûr ve çağdaşları Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ile Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin selefleri İbn Yahyâ'dan veya hepsinin de ortak bir başka kaynaktan yararlandıkları ihtimalini akla getirmektedir. Anlatımlar arasında farklılıklar da, onların, bu ortak kaynak dışında muhtemelen farklı kaynakları olduğunu düşündürmektedir. Söz konusu Hanefî-Mâtürîdî metinlerde en uzun yer Hz. Ebû Bekir'e tahsis edilmiştir. Bu da, muhtemelen Şîa'nın Hz. Peygamberden hemen sonra Hz. Alî'nin nass ile halife olduğu iddialarına bir cevap verme endişesinden kaynaklanmaktadır.

Ebû Şekûr, Hz. Alî'nin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini benimseyip, biat ettiğine delil olarak Ridde harplerine katılıp, savaştan payına düşeni almasını da gösterir. Sonraki süreçte yine Hz. Ömer'in halife seçimi işini havale ettiği altı kişilik şûrâyı, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ile birlikte –konuya ilişkin rivayetlerden farklı olarak– Sa'd b. Ebî Vakğâs'ı çıkarıp, beşe indirmiştir. Yine bu çerçevede Cemel vakasında Hz. Alî'nin karşısında yer alan Hz. Aîşe, Talhâ ve Zübeyir'in, Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ın ordusunda yer aldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin rivayetleri ters yüz ederek yeni algılara sebebiyet vermeye yol açacak şekilde yeni mecralara yöneldiğine tanık olmaktadır.

Ebû Şekûr, dönemindeki Râfıza olarak nitelediği Şîa'nın, Hz. Alî'nin Hz. Peygamberden sonra en üstün olduğunu ortaya koyma bağlamında, Ehl-i Beyt-sahâbe ayırımına gittiklerini belirtir. Hz. Alî'yi sahâbeden değil, Ehl-i Beyt'ten sayarak Ehl-i Beyt'in sahâbeden üstün olduğunu ileri sürdüklerini ve Hz. Ebû Bekir'in sahâbenin en üstünü olmasına itiraz etmediklerini kaydeder. Çağdaşı Hanefî-Mâtürîdîlerden farklı olarak ilk dört halifeden sonra insanların en üstünlerinin Ehl-i Beyt olduğunu ifade eder. O dönemde Kerrâmiyye'den Mütakaşşife'nin, Hz. Hüseyin'i, meşru imamına (Yezîd'e) isyan eden olarak itham ettiklerini ve bunun doğru olmadığını açıklar. Ayrıca Arapların mevâliden üstün olduğunu gerekçelendirmeye çalışır. Diğer Hanefî-Mâtürîdî metinlerden farklı olarak Abbâsîleri de

ele alır ve onların hilâfetine meşruluğu bağlamında, Kureyş'ten olmaları ve icma ile aktolunmasını gerekçe gösterip, zâlim de olsalar halifelere ve vekillerine itaatin gerekli olduğunu vurgular. Bu tutumu, içinde yaşadığı Karahanlılar Devleti'yle iyi ilişkiler içinde olup, onları desteklediği izlenimi vermektedir.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Osman. "V/XI. Yüzyılda Mâveraünnehir'de Siyasi ve Kültürel Durum". *Uluslararası Serahsi Sempozyumu*. 47-73. Ankara: DİB Yayınları 2013.
- Bakkal, Ali. "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine". *İstem* 36 (2005). 87-103.
- Bilhan, Saffet. "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 15/2 (1982/2). 117-124.
- Bruckmayr, Philipp. "Mâtürîdî Kelamının Yayılması ve Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdilik Mezhebi*. Haz. Sönmez Kutlu. 3. Baskı. 403-440. Ankara: Otto, 2011.
- Demir, Abdullah. *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâmî Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". IV. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu: Hanefilik – Mâtürîdilik (05-07 Mayıs 2017)*. Ed. Cengiz Cuhadar - Mustafa Aykaç - Yusuf Koçak. 1: 643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Abdullah. "Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdî Kelâmına Katkıları". *Uluslararası Ali b. Osman el-Ûşî Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Ferhat Gökçe. 371-386. Bişkek: 2018.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 147-160.
- Heysemî, Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'ü'z-Zevâid fî menba'î'l-fevâid*. Beyrut: y.y., t.y.
- Huncan, Ömer Soner. "Hilafetin Tanınmasında 'Hakan'ın Statüsü: Değişim ve Etkiler". *Trakya Üniversitesi Sos. Bilimler Dergisi* 10/2 (Aralık 2008): 26-33.

- Huncan, Ömer Soner. “Ortaçağ Semerkand’ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014): 17-44.
- Huncan, Ömer Soner. “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nın Dini Siyasetinde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (Aralık 2016): 377-393.
- İbnü’l-Esir, Ebu’l-Hasan Alî b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi’t-târîh*. Nşr. Muhammed Yusuf ed-Dokak. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kalaycı, Mehmet. “Eş’arî’nin İkmali Mâtürîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”. *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 Eskişehir)*. Haz. Ahmet Kartal. 133-144. İstanbul: y.y., 2014.
- Karadağ, Çağfer. “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik –Oluşum Zemin ve Gelişim Süreci-”. *Usl İslâm Araştırmaları* 6 (2006): 57-100.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin *et-Temhîd*’ine Dair Notlar”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 38 (2017): 245-255.
- Kuegelgen, Anke von – Muminov, Ashirbek. “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10.Asır)”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 259-270. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. “İmam Mâtürîdî’ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”. *İslâmiyât (Ümmet Üzerine Özel Sayı)*: 55-70.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Madelung, Wilferd F. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. Trc. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 305-368. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Muminov, Ashirbek. “Ebu Mansur el-Matüridi’nin Semerkand’daki Muasırları”. Trc. Rysbek Alimov. *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 Eskişehir)*. Haz. Ahmet Kartal. 33-38. İstanbul: y.y., 2014.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu’l-‘umde fi ‘akîdeti Ehli’s-Sünne vel-Cemâ’a el-müsemmâ bi’l-i’timâd fi’l-i’tikâd*. Thk. ‘Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil. Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâş-el-Cezîre li’n-neşr ve’t-tevzî’, 2011.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muḥammed. *Baḥru'l-kelâm*. Dirâse ve ta'lik Veliyyüddin Muḥammed Şâlih el-Farfûr. Dımeşk: Mektebetü Dâru'l-Farfûr, 1421/2000.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muḥammed. *Tebşîratu'l-edille*. Thk. Muḥammed Enver Ḥamid İsâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas-el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muḥammed. *et-Temhîd fî uşûli'd-dîn*. Thk. Muḥammed Abdurrahman eş-Şâğûl eş-Şâfi'î el-Eş'arî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2006.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özen, Şükrü. "Matürîdi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*. 524-548. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muḥammed b. Muḥammed. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muḥammed b. Muḥammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlüddin)*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.
- Primov, Soatmurat. "Abû Shakûr As-Solımiy Al-Keshiyning 'At-Tamhîd Fî Bayon At-Tavhîd' Asari Moturidiya Ta'limatiga Oid Muhim Manba". *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. Ed. Sönmez Kutlu. 360-374. Ankara: y.y., 2018.
- Râzî, Cemâluddîn Murtaḍâ Muḥammed b. Hüseyin b. Ḥasan. *Tebşîratu'l-avâm fî Ma'rifeti maḳâlâtîl-enâm*. Tsh. Ca'fer Vaizî. Tahran: Neşr-i Sohen, 1396.
- Şaffâr, Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buḥârî. *Telḥîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. Thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi's-şarkıyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Ebû Şekür. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017.
- Semerḳandî, Ebû Seleme Muḥammed, *Cümelün min uşûli'd-dîn ve yelîhi şerḥuhu*. Thk. İlham Kâsimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâtürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *AÜİFD* 49/2 (2008): 121-152.
- Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler". *Dini Araştırmalar* 10/30 (Eylül-Aralık 2007): 55-73.

- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîliğın Tarihsel Arkapları İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Taşagıl, Ahmet. “Keş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 314-315. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: y.y, 1414/1991.
- Türkmen, Ömür. *Muhammed b. Abdüsseyid b. Şuayb el-Kişşî'nin 'Kitâbü't-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd' Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2002.
- Ünalın, Abdullah. *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın İmâmette Dayandığı Hadisler*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Giriş”. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Mustafa Lutfi el-Menfâlûtî'de 'Koyu Karamsarlık'

'Intense Pessimism' in Mostafa Lutfi al-Manfaluti

Adnan ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik / Turkey
adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Şubat / February 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.502975

Atıf / Citation: Arslan, Adnan. "Mustafa Lutfi el-Menfalûtî'de 'Koyu Karamsarlık' / 'Intense Pessimism' in Mostafa Lutfi al-Manfaluti". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 353-367.

doi: 10.29288/ilted.502975

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Vahyin akılla, bilimin dinle, benliğin yaratıcıyla, dünyanın ahiretle çeliştiğini düşünen Batı modernitesi en güçlü etkisini kendi yuvası Avrupa'da gösterdikten kısa bir süre sonra 18. yüzyılda komşu topraklara Afrika ve Asya'ya dünya görüşünü neşretmiştir. Napolyon'un Mısır işgali kuşkusuz bu etkinin Arap dünyası sathında kıvılcımı olmuştur. Başta Mısır insanı olmak üzere tüm Arap dünyası basın ve yayın yoluyla Batı tarzı yaşam tarzı ile tanışmış ve kendi geleneği aleyhinde olumsuz etkilenmiştir. Bu olumsuz etkiyi kendi toplumunda gören Menfalûti, halkına karşı sorumluluk hisleriyle vaaz ve irşat içerikli edebi eserler ortaya koymuştur. Ancak onun bu eserlerinde çoğu zaman karamsar bir üslup kullandığı ifade edilmiştir. Hikâyelerinde seçtiği karakterlerin başlarına gelen acı felaketlerin eserlerine melankolik bir hava kattığı belirtilmiştir. Bu makale yazarın bu karamsar üslubu benimsemesinin nedenlerinden biri üzerine duracaktır.

Anahtar Kelimeler: *Modern Arap Edebiyatı, Menfalûti, Nesir, Karamsarlık.*

Abstract

Western modernity, which considers revelation is in contradiction with reason, science with religion, selfness with the creator and the world with the afterworld, shortly after showing its most powerful influence in its homeland Europe, revealed its world view in Africa and Asia, namely its neighboring lands in the 18th century. Napoleon's invasion of Egypt has undoubtedly sparked this influence in the Arab world. The Arab world, particularly Egyptian people, has been introduced to Western life-style through press and publication and has been negatively affected against its own tradition. Menfalûti, who sees this negative effect in his own society, has produced literary works with preaching and directing sense of responsibility to his people. However, it is stated that in his works, he often uses a pessimistic style. It is seen that the characters he selected in his stories gave a melancholic atmosphere to the works because of the bitter disasters they experienced. This article will focus on one of the reasons why the author adopts this pessimistic style.

Keywords: *Modern Arab Literature, Manfaluti, Prose, Pessimism.*

Extended Summary

Mustafa Lutfi al-Manfaluti, who was one of the prominent writers of Egypt at the end of the 19th century, is known for his tragic stories. al-Manfaluti, who realized the negative effects of Western modernity in every field of life, felt compelled to warn the Egyptian people against this and to take necessary measures against degeneration. He regarded that the literature is a way for protecting of Egyptian people from negative effects of this degeneration. Al-Manfaluti, who considered makame works from classical Arabic literature with a careful reading, has succeeded in presenting a unique narrative storytelling by kneading Western narrative by the inspiration from these works. In his stories, he often produced a series of sad and crying characters that would give softness to the reader's heart. The heroes of his stories, who always end up with grieving scenes, are miseries of alcoholism and sometimes under the claws of poverty. The collection of Abarât, which consists of original and translation stories, means tears. In this study, the narratives of al-Manfaluti are written up in order to reveal the meaning of the characters in their constant moods and always have disastrous consequences. It was noted that the plot of the story in the stories and the relations between the characters revealed the author's deliberate pessimism. It has been seen that characters are exposed to worldly dangers because they do not perform religious values and obligations. It is understood that the plot in the stories is ultimately structured in such a way as to result in the necessity of faith in God and the trust in Him. Thus, pessimism in the stories of al-Manfaluti is a deliberate pessimism; it is a reflection of a directional orientation and wisdom. It is to implicitly suggest the reader to good behavior based on the pre-acceptance that bad behaviors will have bad consequences. Author's this style means that he used literature for the construction and substitution of religious values. Therefore, in his view, literature exists for the public and should serve as a narrative for the

improvement of people. For example; most of his stories are dominated by the pain of death and separation. But he does not deal with deaths and separations solely to scare his readers and make them into a melancholy stalemate. For him, deaths and separations show the need for people to submit to Allah and to put their trust in him. On the other hand, white hair signing old age is often depicted in his stories. However, with these depictions he wants to teach the lesson that white hair is not in fact the perpetrator of death, but a harbinger of salvation. al-Manfaluti, who aims to save the Egyptian society from all kinds of illegitimate practices, speaks in detail about alcohol and other bad habits, which lead the characters to grave fates. With these dark paintings drawn by Manfaluti, the aim is to make the young readers, who have a tendency to use alcohol, hate alcohol. On the other hand, al-Manfaluti complained that the state did not take adequate measures against degeneration in his age. It is necessary for a state to take into account the moral life of its citizens and take necessary measures to prevent them from going unethical. However, while the state does not fulfill these responsibilities towards its citizens, it tries to punish them with penalties when they are involved in crime in the future. That is a faulty approach according to Manfaluti. To illustrate; this erroneous approach of the state al-Manfaluti makes depictions of society that have been transformed into swamps. In an exaggerated manner he tries to reveal the grievances of the characters who were pushed into crime to justify the notion of collective consciousness and proactive measures in the fight against crime. An indication of the author's deliberate adoption of a pessimistic style is that the narratives give an emphasis on verses at the end of the stories and depicts invoking Muslim figure. Obviously, the author wants his readers to empathize with the characters that are struggling and wandering in the crisis. He encourages them to come to the compassionate and help. This deliberate pessimistic style that the author used in his stories also influenced his literary language. Because, according to the author the fundamental subject is the content before the form. Therefore, it is important to convey the content in the most comprehensible language. He followed this style in the word choices expressing pessimism and he has chosen the common words in the tragic depictions. Manfaluti used word repetitions in a way that suits people for the purpose of guidance. These repetitions can sometimes be boring and are often at a low frequency. However, as mentioned before, the author's primary aim is not to reveal a mere literary product but to refer to literary patterns. As a result, the aim of Manfaluti's intense moody atmosphere is to show how much individuals are in need of religious education and faith. "These pains can only be countered by faith; otherwise, the world is not a place to live." He intentionally used pessimism to make his advice more effective.

GİRİŞ

Arap edebiyatına ilgi duyan birisine "20. yüzyıl modern Arap edebiyatı" denildiğinde aklına ilk önce gelecek ülke isimleri vardır. Yaklaşık yirmi Arap ülkesi içinde petrol denildiğinde Suudi Arabistan akla geldiği gibi edebiyat denildiğinde de Mısır, haklı olarak zihin dünyasında görkemli bir köşeye tahtını kuracaktır.¹ Klasik Arap şiirinin unsurlarını koruyarak neo-klasik bir tarzda geleneği başarılı bir şekilde günümüze taşıyabilen Ahmet Şevki (ö. 1932), Bârûdî (ö. 1904) ve Hafız İbrâhim (ö. 1932) gibi şairler,² Arap edebi zevkini taşımakla birlikte Batı edebiyatlarına da sağlam bir okumayla muttali olan Taha Hüseyin (ö. 1973), Abbâs

¹ Modern Mısır romanı üzerine yaptığı çalışmalar ile Türk akademisyenlerin dikkatlerinin Mısır'a çevrilmesinde pişirdiği eden Rahmi Er'in konu hakkındaki yazısı için bk. Rahmi Er, *Modern Arap Edebiyatında Mısır'ın Yeri*, http://www.misirkultur.net/tr/article.php?id_article=17 (Erişim: 26.12.2018)

² Neo-klasik akımın önde gelen temsilcileri ve şiirlerinin genel özellikleri hakkında bk. Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klasik Şairler", *Nüsha* 5 (Bahar 2002): 107-129.

Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964), Mihâil Nuayme (ö. 1988) gibi usta eleştirmenler³ ve klasik Arap edebiyatından gücünü alarak özgün bir romantizm ortaya koymakta muvaffak olan Halil Mutran (ö. 1949) ve Ahmet Zeki Ebû Şâdi (ö. 1955) gibi yenilikçiler⁴ Mısır'ı, edebiyat bakımından diğer Arap ülkelerinin önüne çıkarmakta simge isim olmuşlardır.

Edebî üretkenlik bakımından bereketli topraklar kabul edebileceğimiz Mısır, Lübnan başta olmak üzere diğer Arap ülkelerinden de 19. yüzyılda hatırı sayılır çoklukta edebiyatçıya mihmandarlık etmiştir. Fransız ve İngiliz işgalleri döneminde gazetecilik ve tercüme faaliyetleri de eklenince tüm bu faktörler nitelikli yazarların ortaya çıkmasında rol oynamıştır.⁵

Modern Mısır edebiyatının⁶ geçen yüzyılda yetiştirdiği en etkili isimlerinden birisi de kuşkusuz adını hemen tüm Arap edebiyatı araştırmacılarının bildiği Mustafa Lutfi el-Menfalûtî'dir (ö. 1924).⁷ Bu çalışmada yazarın *en-Nazarat* ve *el-'Abarât* adlı makale ve hikâye koleksiyonlarında yoğun olarak kullandığı epey koyu ama bir o kadar da amaçlı olduğunu düşündüğümüz karamsar üslubu ele alınacaktır. Onun bu amaçlı karamsarlığını “kastî karamsarlık” olarak ifade etmek mümkündür. Zira gördüğümüz kadarıyla yazar, kendi zihninde gözettği bir amaç doğrultusunda hikâyelerine karamsar bir hava katmakta ve bununla okuyucusunu

³ Modern Arap edebiyatı eleştirmenleri hakkında genel bir bilgi için bk. Mehmet Ali Kılavuz Araz, “Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Eleştirmenler”, *Eskiyeni* 26 (Bahar 2013): 181-192.

⁴ Şiirde modernleşmeyi savunan bu grubun şiir ve edebiyat hakkındaki görüşleri ve temsilcileri için bk. Derya Adalar, “Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiiri Ekolü”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007): 61-81.

⁵ Bu çalışma Menfalûtî'nin öykücülüğündeki bir üslubunu ele alacağından dolayı genel anlamda Mısır hikâyeciliği hakkında bir kanaat edinmek yararlı olacaktır. Konu hakkında yapılmış çalışma için bk. Gülyaşar Demirci, *Mısır Edebiyatında Kısa Hikâye* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014).

⁶ Modern Mısır edebiyatı Arap dili ve edebiyatı araştırmacılarının ciddi anlamda dikkatini çeken alanlardandır. Bu sadette pek çok akademik çalışma söz konusudur. Modern Mısır'ın ortaya çıkışı ve bağımsızlık mücadelesinin tarihi seyri hakkında ayrıntı için bk. Ahmet Kazım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994): 1-37; İsmail Kırmızı, *19. Yüzyılda Mısrılı Panislamist Milliyetçi Entelektüel: Ahmet Şevki'nin Osmanlı-Mısır İlişkileri Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2013).

⁷ Yazar'ın hayatı ve hikâyeciliği hakkında fikir verecek yeterli miktarda akademik veri bulunduğundan dolayı burada o çalışmalarda sadece atıfta bulunmak daha uygun olacaktır. İlgili çalışmalar için bk. İsmail Durmuş, “Menfalûtî, Mustafa Lutfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 134-136; Ahmet Kazım Ürün, “el-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 202-211; Emrullah İşler, “Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî”, *Nüsha* 1/3 (Güz 2001): 71-88. Yazarın Türkçeye çevrilmiş eserleri için bk. Mustafa Lutfi Menfeluti, *Aclar Kitabı*, trc. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Bordo Siyah, 2004); Menfalûtî, *Erdem Nerede*, Şule Yayınları, <https://www.kitapyurdu.com/kitap/erdem-nerede/5248.html> (Erişim: 26.12.2018). Yazarın *Nazarat* adlı eserinden bir makalesi Enes Yariz tarafından yayımlanmıştır. Bk. Enes Yariz, Doğruluk ve Yalan Üzerine, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (Güz 2013): 253-259. Yazar hakkında Arap dünyasında pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak Menfalûtî'nin ülke sınırlarını aşan nitelikli bir öykücü ve etkili bir düşünür olduğunu göstermesi bakımından İran'da yapılmış akademik çalışmalara da bakmak yerinde olacaktır: Mecid Salih Bek, Minâ Arabî, Nesim Arabî, “el-Kışaşu'l-mevdûa' fi'l-a'berât; dirâse tahliliyye”, *Dirâsâtü'l-edebi'l-muâ'sır* 23 (1393): 73-89; Fetâne Manşûra Cemşidi, “Mustafa Lutfi Menfalûtî; nebze min hayatihî ve edebihî”, *Dirâsâtü'l-edebi'l-muâ'sır* 27 (1394): 107-121.

vermek istediği mesaj çerçevesinde yönlendirmeye çalışmaktadır. Menfalûtî kanaatimizce bu üslubunun kodlarını *en-Nazarât* adlı eserinin *Münâcâtu'l-Kamer* başlıklı hikâyesinde gizlemiştir. İlk olarak bu başlığa göz atmak yerinde olacaktır. Sonrasında ise Menfalûtî'nin hikâyelerinde karamsarlığın belirli konu başlıklarında nasıl yansıtıldığı ele alınacaktır. Bu bakımdan ilk ana başlık "içerik" analizi olacaktır. Çalışmanın ikinci ana başlığında ise yazarın ortam karartmasında kullandığı üslup özellikleri ele alınacaktır.

1. MENFALÛTÎ'DE KOYU KARAMSARLIK YANSIMALARI

en-Nazarât'ın *Münâcâtu'l-Kamer* başlıklı bölümde Menfalûtî'nin *aya* karşı seslenişine tanıklık etmekteyiz. Gece karanlığında dolunay halindeki ayı güzellik ve heybet bakımından "gelin", "kral", "inci", "ayna" ve "göz" benzetmeleri ile nitelendirmektedir. Kendi halini ayın hali ile karşılaştırmaktadır. Gökyüzünde parıl parıl parlayan dolunay yeryüzünden bakana güler ve gülümser gibi görünse de aslında derununda nice kederler, hüznler saklıdır; etrafındaki nurdan halelerle bezenmiş göz alıcı güzelliğine rağmen Ayda ne esen bir rüzgâr ne de sallanan bir ağaç; ne nutka gelmiş bir insan ne de seslenen bir hayvan vardır.

Menfalûtî, geceyi ve içini şenlendiren dolunayı hayranlık içinde temaşa ederken fark eder ki Ay yavaş yavaş batacağı istikamete doğru kayıp gitmektedir. Her ne kadar "*Yalnız bırakma beni gündüzün uzletiyile*" dese de, Ay onun gözlerinin önünde ayrılığa doğru koşup gitmektedir.

Ancak gece karanlığında kendisine kavuştuğu dolunayın peşinde hasretle münacatta bulunan Menfalûtî'nin bu bölümde, melankolik bir ruh hali ile kaleme alınmış zannedilen karamsarlık dolu yazılarının ne anlama geldiğinin ipuçlarını bu bölümde verdiği kanaatindeyiz. Bazı araştırmacılar Menfalûtî'nin "*melankolik bir cazibe*" ile Fransız romantizminin bazı edebiyatçılarından izinden gittiği kanaatini taşımaktadır.⁸ Pek çok makalesinde olaylara karamsar bir gözle baktığını⁹ ve çoğu zaman *keder, üzüntü, mutsuzluk ve acı temalarını* işlediğini ifade etmektedirler.¹⁰ Hâlbuki Menfalûtî, dolunayın güzellik ve haşmetinin ancak gecenin karanlığında görünebildiğinden ilham alarak hakikatteki güzelliğin en parlak bir şekilde yine ancak hüzn ve kederlerle yoğrulmuş karamsarlıklar içerisinde tecelli edeceği düşüncesinde olmalıdır. Kendi ifadesiyle dolunayın tekrar doğması ile "*gündüzün yalnızlığı son bulacak, karanlığın ünsiyeti yüzüne gülecek*"tir.¹¹

Her ne kadar "*gündüzün vahşeti ve karanlığın ünsiyeti*" ilk bakışta paradoksal bir olgu gibi görünse de kanaatimizce Menfalûtî, tasavvufi literatürde "cem'u'l-

⁸ Ahmet Kazım Ürün, "el-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 205.

⁹ Ürün, "El-Menfalûtî Ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makalesi", 210.

¹⁰ Emrullah İşler, "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi el-Menfalûtî", *Nüşa* 1/3 (Güz 2001): 76.

¹¹ Menfalûtî, *en-Nazarât* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1984), 63.

ezdâd” (zıtların bir araya toplanması) olarak bilinen bir hususa işaret etmek amacıyla¹² bu makaleyi kaleme almıştır ve diğer eserlerinde de bariz bir şekilde kendini hissettiren “karamsarlık” ve “ümitsizlik” halet-i ruhiyesini kendi dünyasında tutarlı ve maksatlı bir surette hakikati tüm parlaklığı ile gösterebilmeye vesile kılmaktadır. Onu bu üslubuna göre karanlıklar aydınlık içindir. Işık ancak karanlığın varlığı ile bilinebileceği gibi umutlu olabilmek için hayal kırıklıkları, mutluluğa erebilmek için hüznler, varlığa kavuşabilmek için yokluk, ebediyen gülmek için ağlamak şarttır. Nurânî tecellilere mazhar olabilmek için zulmânî perdeler içinde hakikat aranmalıdır. Burada onun sembolik bir anlatımla ipucunu verdiği üslubunun izlerini diğer hikâyelerinde göstermeye çalışacağız.

1.1. Ölüm

Menfalûtî bir öyküsünde çocuğunu henüz daha yeni kaybetmiş bir babanın ayrılık acısını tüm yıpratıcılığıyla hissettiği ilk günkü duygularına tercüman olmaktadır. Burada kişiye ölümler içinde en çığersüz olanı, “evlat acısı”nı tahayyül ettirmek istemektedir. Fakat evladının vefatını hayalinde canlandırmakla yetinmeyip üstüne edebi dilin imkânlarını da seferber ederek bir acıyı yaşatmaya çalışmanın bir anlamı olmalıdır. Yazar, çocuğunu mezarına defnettikten sonra savaşı kaybetmiş bir komutanın geri çekilişi gibi mezarlıktan çıkan bir babanın zihin dünyasına girerek doktorun yazdığı şurubu çocuğunun ağzına verirken biricik yavrucuğunun ruhunun çıkıp gittiğini ve buz gibi, soluk cesedi ile baş başa kalıverdiğini¹³ hayal ettirmekle okuyucusunu melankolik bir atmosferde havasız bırakmak istemiş olamaz.

Anlaşılan Menfalûtî, bu makede Allah’a “teslim” olmanın, ona “tevekkül” etmenin ne kadar insan ruhu için zaruri bir ihtiyaç olduğunu sadece anlatmak değil aynı zamanda da yaşatmak istemektedir. Hayatta en cüz’i bir acı karşısında kederlenip yıkılan insan fıtratı, eninde sonunda yüzleşmek zorunda kalacağı ölüm ve ayrılık acılarına kendini iman ve tevekkül ile hazırlamalıdır.¹⁴ Yazar, kulun yeğâne huzurunun her şeye gücü yeten bir Allah’ın kaza ve kaderine teslimiyette olduğunu bir babanın en büyük bir acısını paylaşarak ve okuyucusunun his dünyasında dalgalar husule getirerek yaşatmaktadır; zulmette nuru göstermekte-

¹² Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, http://isamveri.org/pdfdr/D00193/2006_15_2/2006_XV_2_ERGINLIZ.pdf (Erişim: 26.12.2018). “İbn Arabî Ebû Said Harrâz’ın, Allah’ın zıtları birleştirmesi konusundaki büyüklüğünün marifete sahip kılınmasının sebebi saymasını da hatırlatarak bu iki tecelli türünün bir arada bulunduğuna işaret etmiştir.” “Alemlî celalî ve cemalî tecellileriyle müşahede etmek, süfilere göre insan-ı kamîlin nitelikleri cümlesindedir.”, 170. Yapmış olduğumuz bu değerlendirme ile amacımız Menfalûtî’nin bir sūfî olduğunu izah etmek değildir. Ancak onun varlıkta müşahede ettiği olumsuzluklar içerisinde aydınlığı görebildiğine ve eserleriyle o aydınlığı karamsar sahneler aracılığıyla göstermeye çalıştığına işaret etmek istiyoruz. O halde tekrar edecek olursak Menfalûtî’nin karamsar gibi görünen hikâyeleri bilakis nurlu ve aydınlık sonuçlara ulaştırmak ya da bilinçlendirmek için kastî kurgulanmıştır.

¹³ Menfalûtî, *en-Nazarât*, 57.

¹⁴ Menfalûtî, *en-Nazarât*, 57.

dir; “kader” dedirtmek için duygularına “keder” tattırmaktadır. Ebedi olan buluşma yurdunda, cennet bahçelerinde tekrar kavuşmaya olan imanın, ebediyet arzusuyla yanıp tutuşan insan ruhu için ne kadar mübrem ve muhakkak bir ihtiyaç olduğunu hissettirmektedir.¹⁵

1.2. Beyaz Saçlar

Ölümün habercisi olan beyaz saçlar başta zühd şairleri olmak üzere hemen tüm Arap şairlerinin tema olarak seçtikleri konular arasındadır.¹⁶ Menfalûtî de klasik Arap edebiyatçıları gibi beyaz saçların “kara” yüzü, asık suratlı ve hilekâr yönüne değinmiştir. Güzel ve sevimli dünyadan çekip alacak ecel celladının ayak sesleri olarak göze çarpan saç ve sakallardaki beyazlıklar *beyaz saç* başlıklı makalede önce yerilmiştir. Yazar saçında ilk gördüğü beyazlığın sarsıntısı ile hiddetli bir dil kullanarak teşhis sanatı aracılığıyla saçıyla konuşmaktadır. Ancak “zulmette nuru gösterme” üslubu mucibince burada da Menfalûtî, beyaz saçların aslında ölüm fermancısı değil, kurtuluş müjdecisi olduğu şeklinde beyanda bulunmuştur.¹⁷ Makalenin ilk sayfalarında gençliğini kaybetmenin, ölüme yaklaşmanın ve hayata veda etmenin üzüntüsünü yaşatmaya çalışan yazar okuyucusunu yeteri kadar kederlendiğini düşünerek bu sefer kalemini beyaz saçların lehine çevirmiştir. Dünyadan ayrılmanın güzel taraflarını göstererek hüznü sevince ve karamsarlığı umuda döndürmek istemiştir.

1.3. Alkolün Sefaleti

Sarhoşluk veren maddelerin tarihi belki de insanlık tarihi kadar eskilere dayanmaktadır. Bazı toplumların din ve kültürleri şarap gibi sarhoşluk veren maddeleri takdis edecek derecede yüceltiyorken¹⁸ kimi dinlerde ise bu tür maddeler tamamen yasaklanmaktadır. İslam hukuku sarhoşluk veren ve akli melekeyi devre dışı bırakan her türlü maddeyi “hamr” kapsamı altına alıp kesinlikle yasaklamıştır.

Sarhoşluk veren şarap gibi içeceklerin İslamiyet tarafından haram kılınmış olması bunların Müslüman toplumlardan tamamen arınmış anlamına gelmez. Hatta sahabe döneminde dahi içen ve bundan dolayı ceza gören kimselerin varlığı rivayet edilmektedir. Emevi ve Abbâsiler döneminde de özellikle saray ve çevresinde şarabın içildiği, gösterişli çilingir sofraları kurulduğu hatta şarabın ve içenlerin halini betimleyen *hamriyat* konulu şiirler söylendiği bilinmektedir.¹⁹

¹⁵ Menfalûtî, *en-Nazarât*, 59.

¹⁶ Yahya Suzan, “Ebû Nuvâs ve Zühdiyeleri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 20 (Eylül 2012): 74.

¹⁷ Menfalûtî, *en-Nazarât*, 151.

¹⁸ Politeist kültürlerden olan antik dönem Yunan inancında gök tanrısı, deniz tanrısı gibi “şarap tanrısı” dahi vardı. İçki ve insan ilişkisinin dini bağlamda tarihi seyri için bk. Cem Doğan, “Osmanlı Men’-i Müskirât Cemiyeti ve Men’-i Müskirât Kânunu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (Bahar 2013): 161-181.

¹⁹ İslam öncesi ve sonrası dönemde Arap şiirinde içki temalı hamriyat şiirleri hakkında ayrıntı için bk. Abdussamed Yeşildağ, “Arap Şiirinde Şarap”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Ocak 2017): 281-316; Emevilerde alkolün yaygınlaşmasına değinecek bir çalışma için bk. Ali Delice, “Emevi Devletinin

Her ne kadar haram kılınmış olmasına rağmen İslam tarihi boyunca maalesef bir vakıa olarak Müslüman toplumlarda az çok görünen içki, onu bir “şeref” ölçütü olarak kabul eden Avrupa medeniyeti ile kısa bir zamanda etkileşim içerisine giren Mısır toplumunda 19 ve 20. yüzyıllarda yaygın olarak tüketilen bir alışkanlık halini almıştır. Mısır toplumunu her türlü gayr-ı meşru uygulamalardan kurtarmayı amaçlayan Menfalûtî edebiyatını bu mecraya sev ederek içkinin Müslümanı dünyada rezil ve sefil ettiğini sergileyen hikâyeler kaleme almıştır. Bu hikâyeler kederli ve hüznü sonlarla bitmektedir. Önceleri nur yüzlü, altın kalpli, umut ve heyecan dolu nice pırıl pırıl çehreli gençler denemek için “tek bir kadeh” ile alkolün ağlarına kendilerini kaptırmış ve kapkara suratlı, sefil ve rezil, fakir ve çökük bir enkaz haline gelmiştir. Alkole müptela olan bu gençler, çoluk çocuğuna bakmaktan aciz kalmış, henüz yeni doğum yapmış lohusa eşini ölüme terk etmiş, ölmüş olan annesinin memesinden süt emmeye çalışan yavrusunu da görünce aklını kaybederek sokaklarda deli divane dolaşır bir hal almıştır.²⁰

el-‘Abarât’ın aslı tercüme olmayan hikâyelerinden biri olan bu çarpıcı öykü hakikaten de okuyucunun içini parça parça edecek bir sahne ile son bulmaktadır. Üzüntü ve keder uyandırmakta usta kalem ile Menfalûtî, ölmüş bir annenin memesinden süt almaya çalışan aç bir bebeğin ve evin bir köşesinde vefat etmiş annesinin cenazesi ile baş başa yapayalnız kalmış bir çocuğun yaşadıklarını başarılı bir şekilde sahnelendirmektedir. Menfalûtî’nin bu sahneyi dramatize edişinin, Hikmet Kıvılcımlı’nın ifadesiyle “sıkıntı ve üzüntü, her nesneyi kara, karanlık, korkunç, sonuçsuz, faydasız” gören bir “melankolizm”²¹ amaçlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Keza, Menfalûtî’nin bu yürek parçalayan sahnelerle okuyucusunu ayyaş ve derbeder insanlara karşı nefrete davet ettiğini düşünmek de isabetli olmayacaktır. O halde yazarın çizdiği bu kapkaranlık tabloda maksadının, alkol kullanmaya meyilli olan hususen genç okuyucularına alkolün vahim akıbetini yaşattırarak nefret ettirmek istediğini söylemek kanaatimizce daha yerinde bir değerlendirmedir. Nitekim önceki başlıklarımızda da görüldüğü gibi Menfalûtî, karanlığa dikkati çevirerek aydınlığı göstermek; acılara işaret ederek huzuru tat-tırmak; kötülüklerle korkutarak iyiliklere yönlendirmek üslubunu benimsemiş bir yazardır.

1.4. Kokuşmuş Çağdaş Devlet Sistemleri

Menfalûtî dini değerlerin toplumda günden güne yozlaşarak Mısır halkının uçurumun kenarına yaklaşmasını sadece Müslümanların bireysel yanlışlarıyla açıklamamaktadır. Ona göre bireylerin alkol, hırsızlık, zina gibi suçlara yönelme-

Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299-320; Emeviler de sosyal hayatta baş gösteren ahlaki yozlaşma hakkında bk. İsmail Serdar Duman, *Emevilerde Sosyal Hayat* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004).

²⁰ Menfalûtî, *el-A‘barât* (Kahire: Müessesetu Hindâvî li‘t-ta‘lîm ve’s-sekâfe, 2012), 64.

²¹ Hikmet Kıvılcımlı, *Edebiyat-ı Cedide’nin Otopsi* (Köxüz Yayınları), 20.

sinde kendi tercihlerinin de ötesinde sosyal sorunlara karşı lakayt devlet politikalarının etkisi bulunmaktadır. Hırsızlık olgusunun ortadan kaldırılması ya da azaltılması için sadece hırsıza ceza verilmesi yeterli değildir. Zina yaygınlaşıyorsa bireylerin nefislerine mağlup olmalarından başka zinaya teşvik eden ortamların da payı vardır. Dolayısıyla bu ve benzeri gayr-i ahlaki davranışların sahiplerine muhafazakâr çevrelerin ya da yargı mensuplarının müsamahasız ve orantısız tepkileri yerinde değildir. Şefkat ve ilginin öncesinde gelmediği keskin ve sert bir adalet, manasını kaybetmiş bir lafızdan ibaret kalacaktır. Menfalûtî, bu yaklaşımını haklı gösterecek öyküler kurgulamıştır. Batı medeniyetinin tesirine karşı savunmasız bırakılmış bir toplumda suça karışan bireylerin merhametsizce dışlanmasının ve cezalandırılmasının yanlışlığını resmeden bu hikâyelerde “mağdur suçlular” başrolde dir. “el-İkâb” başlıklı hikâye, eğitim ve bilinçten mahrum bırakılan toplumlarda suçların nasıl türediğini ve fakirlik ile suç arasında nasıl güçlü bir ilişki olduğunu bir vâkıa-i hayaliye ile göstermeye çalışmaktadır. Burada da yazarın üslubu olduğu üzere ortamı karartarak ve kurguyu güçlü bir “mağdur suçlular” figürü ile donatarak olay örgüsünü oluşturduğu görülmektedir. Suçlulara karşı hakikaten de sempati uyandıracak tonda mağduriyetler yaşatmakta hatta suçluya değil de ona ceza verenlere karşı nefret hissi verecek seviyede yaşananları dramatize etmektedir. Hikâyede “katil, hırsız ve zina” suçlusu olan üç karakterin titiz bir muhakemesi yapılmadan idama mahkûm edilmesi ve davayı izleyen kitlelerin de hoyratça onlara tahkir ve karalamada bulunması ele alınmaktadır.²² Hâlbuki bu üç mahkûmun hikâyeleri dinlenildiğinde suçun azami kısmının bir takım toplumsal ihmallerin sonucu meydana geldiği ifade edilmektedir. Bu hikâyede suçluların suça kayış serüveni oldukça yürek burkan ayrıntılarla verilmiştir. Anladığımız kadarıyla bu ayrıntılar, yazarın kasıtlı bir surette ortamı karartması ile ilgilidir. Suçla mücadelede kolektif bilincin ehemmiyetine ve proaktif önlemlerin alınmasına dair düşüncesine haklılık vermek için suça itilen karakterlerin mağduriyetlerini abartılı bir üslupla gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

1.5. Aşk Acısı

Menfalûtî'nin okuyucusunu derinlemesine etkilemek istediği diğer bir husus da aşk acısıdır. *el-'Abarât*'ın ilk hikâyesinin konusu olan aşk acısı gerçekten de acıklı bir aşk hikâyesini ele almaktadır. Bu hikâyede küçük yaşta yetim kalan bir gencin kendisine son derece şefkatle bakımını üstlenen amcasının, kızına karşı duyduğu aşk acısından bahsetmektedir. Amcasının vefatı sonrası yengesinin kendisine karşı soğuk davranması yetimi yaralamışken bir de buna ilave olarak amcasının kızını başka bir erkekle nişanlaması da feci bir surette onu sarsmıştır. Bu acıya dayanamayacağını anlayınca kimseye haber bile vermeden onların evini terk etmiştir. Aradan bir süre geçtikten sonra yetim genç hastalanmıştır. Hasta yata-

²² Menfalûtî, *el-'Abarât*, 77-89.

ğında yatarken amcasının evinde hizmetçilik yapan bir kadın elinde bir mektupla ona ulaşmıştır. Bu hizmetçinin anlattığına göre amcasının kızı onun evden habersizce çekip gidişi ile kahrolmuş ve hastalanmıştır. Hastalık halinde bir mektup yazarak bunu kendisine ulaştırmasını istemiştir. Mektubun tek bir cümlesi yetim genci sarsmaya yeterli olmuştur: “Elveda bile demeden beni terk ettin. Seni affederim. Fakat bugün artık kabir kapısındaım. Beni son bir kez uğurlamazsan seni affetmeyeceğim.”

Yetim genç, notu okur okumaz hasta yatağından kapıya doğru fevri bir hareketle koşar. Kolundan tutan hizmetçi artık geç kaldığını zira kendisine gelirken yolda amcasının kızının vefat ettiği haberini verir. Gencin bu acıya dayanacak daha fazla bir gücü kalmaz. Kendisini ziyarete gelen bir arkadaşına kimseye söylemediği bu sırlarını anlatır ve vefat ederse kendisinin amcasının kızının mezarının yanına bu mektupla beraber defnedilmesi vasiyetinde bulunur ve vefat eder.

Görüldüğü gibi Menfalûtî bu hikâyede bir aşk acısını olabildiğince karartmıştır. Birbirlerini seven kimselerin başına gelebilecek en kötü senaryoyu tercih etmiş ve görünüşe göre okuyucusunu uzun süre etki altında bırakacak bir acıyla baş başa bırakmıştır. Ancak kanaatimizce Menfalûtî'nin bu karartma ile amacı okuyucusunu ruhen çökerterek bunalıma sokmak değildir. Zira hikâyede satır aralarında zımni olarak “iman” dayanaklı pek çok mesajlar verilmektedir. Yetim gencin vefatından önce dudaklarını zorla kıvıldatarak -arkadaşının kulağını yanaştırarak ancak duyabileceği- şu sözler, hikâyenin karamsarlığına anlam verecek değerdedir:

Allah'ım! Biliyorsun ki ben bu dünyada bir garibim. Ne bir senedim ve ne de bir gücüm var benim. Bu hayatta dayanabileceği tek bir metaı dahi olmayan bir fakirim. Rızık kapısına ulaşmak için hiçbir çaresi olmayan zavallı bir acizim ben. Kalbimi vuran bu darbe beni öylesine ezdi ki zemmetmeye dair bir gücüm bile kalmadı. Bana emanet olarak verdiğin nefsi kendi ellerimle yerinden çekip almaktan hayâ ederim. Bunu sen yap Allah'ım ve verdiğin bu emaneti benden geri al. Senin kerim olan dergâhına ulaştır onu. Senin dergâhın ne de güzeldir. Senin yanın ne yücedir.²³

Birbirlerini ölesiye seven iki gencin firak acılarını en sarsıcı bir anlatımla okuyucusuna aktarmış ve kalpleri yeteri kadar rikkate getirmiş olduğunu düşünen yazarımız hikâyenin nihayetinde asıl maksadı olan “imânî mesajı” bu surette vermektedir. Menfalûtî'nin bu hikâyede; “Vuslatı arzu edilesi olan, fani dünyanın fani misafirleri değil, bâki olan âhiretin ebedi sahibi olan Allah'tır; huzur dünyada değil, onun dergâhındadır.” manasını okuyucu psikolojisi üzerinde etkili kılabilmek için kalbe geçici bir kasavet ve rikkat vermekte başarılı olduğu görülmektedir.

²³ Menfalûtî, *el-'Abarât*, 18.

2. MENFALÛTÎ'NİN "KOYU KARAMSARLIĞI"NDAKİ ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

Bir önceki başlıkta yazarımızın karamsarlığı kendi düşünce dünyasındaki bir amaç doğrultusunda kullandığından bahsedildi. Burada ise bu amacını gerçekleştiren başvurduğu üslup özellikleri ele alınacaktır.

2.1. Karamsarlığı İfade Eden Kelimelerde Anlaşılır Olanı Tercih Etmesi

Menfalûtî, klasik Arap edebiyatını sağlam bir okumayla mütalaa etmiş ve onu modern öykücülüğün kalıbında eritmesini başarabilmiş bir yazardır. Özellikle Fransız hikâyeciliğinden yapmış olduğu çevirilerde açıkça görüldüğü gibi Modern Mısır'ın yaşamış olduğu sosyal sorunlara klasik Arap edebiyatının penceresinden bakabilmiş bir Arap aydınıdır. Edebiyat için, yazmak için değil toplum için yazmış bir dava adamıdır. Dolayısıyla onun nazarında birinci derecede önem arz eden biçimden önce içeriktir. Bu yüzden içeriğin en anlaşılır bir dille aktarılmasına önem vermiştir. Konumuzla alakalı olarak bakıldığında ise tahkiyeye konu olarak seçtiği kurgularda karamsarlığı ifade eden kelime seçimlerinde de bu üslubu takip etmiş ve trajik tasvirlerde umuma malum sözcük seçimine önem vermiştir. Burada Menfalûtî'nin birkaç hikâyesine örnek olarak bakmak yerinde olacaktır.

*el- 'Abarât'*ın ilk hikâyesi olan "el-Yetim", başlığından da anlaşılacağı gibi bir yetimin dramını ele alacaktır. On dokuz yaşındaki bu gence yönelik fiziki tasvirde seçilen kelimeler yazarın trajik anlatımına hizmet edecek şekilde seçilmiştir:

شاحب : Solgun

منتحبا : Dövünerek

نحيل : Sıska

متذمرا : Homurdanarak

منقبض : Daralmış

فقيرا : Fakir bir halde

البائس : Sefil

معدما : Yokluk içinde

المسكين : Zavallı

غريب : Gurbette

منفرد : Yapayalnız

طريد : kovulmuş

معذبة : Acılar içinde

شريدا : Avare

منطويا : İçine kapalı

حائرا : Şaşkın

باكيا : Ağlayarak

ملتاعا : Azap içinde

Görüldüğü gibi yaklaşık on sayfalık bir öyküde ayrılık acısı yaşayan bir yetimin halini tasvir etmek için seçilen kelimeler en basit seviyede okuyucunun dahi kolaylıkla anlayabileceği türdendir. Hâlbuki Arapçada "aşk ve ayrılık" acısı yaşayan kişinin duygularına tercümanlık edecek pek çok sözcük ve deyimler bulunmaktadır. Ancak kanaatimizce yazarımız bu kelimelerin ortalama üstü kesime hitap edeceği ve dolayısıyla da umumu irşat amacınının gerçekleşmeyeceğinden endişe ederek bu sözcükleri terk etmiştir. Örneğin; yazarın acılar içinde kıvranan dertli, kederli kimseyi tanımlamak için kullandığı البائس ve

المسكين kelimelerini tercih etmiş olduğu görülmektedir. Arapçanın en temel seviyede herkesin malumu olduğu bu kelimelerin yerine صُعْلُوك ve عوز sözcüklerini kullanılması da mümkündür. Ancak yazar, bahsettiğimiz yaklaşımına binaen bu kelimeleri tercih etmemiştir.

Diğer bir örnek maddi yetersizliği ifade eden فقير kelimesi hakkındadır. Arapçada fakirliği ifade eden pek çok kelime bulunmaktadır. معوز، مصفر، مدقف gibi aynı anlamı ifade edebilecek yaklaşık kırk beş kelime içerisinde en basit ve en genel olan فقير kelimesinin tercih edilmesi yazarın karamsar tablo çizmekteki amacı ile uyumakta olduğu söylenebilir. Vermiş olduğumuz diğer kelimelerde de benzer yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Karamsarlık İfade Eden Kelimeleri Pekiştiricileri İle Beraber Kullanması

Yazarımızın diğer dikkat çeken bir edebi özelliği karamsarlık bağlamında olumsuz kelimeler kullandığı yerlerde bu sözcüklerin anlamını tekit eden diğer kelimeler kullanarak anlamı pekiştirmeye çalışmasıdır. Kimi zaman gereğinden fazla kullanıldığı hissi veren bu yaklaşıma çoğu yerde rastlamak mümkündür. Örneğin yazarımız البائس sözcüğünü kullandığı yerde çoğu kez المسكين sıfatını kullanmakta ve defalarca البائس المسكين sıfat tamlamasını tekrar etmektedir.²⁴

Diğer bir örnek, ağlamak anlamına gelen بكى ve dövünmek anlamındaki انتحب kelimelerinin birbirini tekit edecek şekilde peş peşe gelmesine dairdir. Bu iki kelime de eserlerinde sıklıkla tekrar edilmiştir.²⁵

Bir diğer örnek ise منكوب (felaketzede) kelimesi ile ilgilidir. Yazarımız hikâyelerinde trajik tasvirlerde bulunacağı karakterlerinin acınası halini daha da pekiştirmek için bu kelimeyi defalarca sıfat olarak kullanmıştır.²⁶

Dikkat çekecek derecede tekrar edilen diğer bir sıfat ise شقي (mutsuz, bahtsız) sıfatıdır. Bu sözcüğü de yazarımızın hemen her karamsarlık bağlamında yinelediği görülmektedir.²⁷

2.3. Kelime Kullanımında Dengeli Olma Çabası

Yazarımızın dikkat çeken bir üslup özelliği de onun kaleme aldığı metnin ana fikrini oluşturan anahtar kelimeleri zıtları ile beraber verme çabasıdır. Yazarın bu yaklaşımının klasik Arap edebiyatında önem verilen bir üslup özelliğinden kaynağını aldığı düşünülebilir. Örneğin; yazarımızın *el-'Abarât* adlı eserindeki hikâyeler bir bütün halinde hayatın zorlukları ve bunlar karşısında Müslüman bireyin takınması gerektiği genel duruşla ilgilidir. Ölüm, ayrılık,

²⁴ Menfalûtî, *el-'Abarât*, 9, 16, 18, 61, 84, 116.

²⁵ Menfalûtî, *el-'Abarât*, 10, 16, 22, 47, 67, 74, 101, 106, 161.

²⁶ Menfalûtî, *el-'Abarât*, 24, 60, 64, 68, 93, 94.

²⁷ Menfalûtî, *el-'Abarât*, 60, 72, 84, 111.

yaşlılık, hastalık, aşk acısı, vefasızlık, sosyal baskı gibi olumsuzlanan şeyler karşısında Müslüman nasıl bir tutum izlemelidir? Yazarımız bunun cevabını hikâyelerin zımnında elinden geldiği kadar üstü örtülü bir şekilde vermeye çalışır. Bunu yaparken de kimi zaman kelime seçimine dikkat ederek yapmaktadır.

Örneğin; *el-‘Abarât*'in hikâyelerinde “hayat” kelimesi onlarca kez olumsuz sıfatlarla anılmıştır:

الحياة الساقطة : Alçak hayat²⁸

حياة ضاحكة : Gülünç bir hayat²⁹

شهوات الحياة : Hayatın ihtirasları³⁰

هَمُّ الحياة وبؤسها : Hayatın dert ve tasası³¹

بأساء الحياة وضرائها : Hayatın zorluk ve darlıkları³²

ضريبة الحياة : Hayatın bedeli³³

بئست الحياة : Ne kötü bir hayat!³⁴

معركة الحياة : Hayat savaşı³⁵

جرعات الحياة المريرة : Hayatın acı yudumları³⁶

مصائب الحياة : Hayatın musibetleri³⁷

حياة الشر والفساد : Şer ve fesat hayatı³⁸

Evet, hayatın şer, zarar, acı, dert ve savaşlar gibi olumsuz görülen pek çok yönleri olduğu doğrudur. Ancak yazarımız hayatın bu olumsuzlardan ibaret olmadığını hikâyelerinde kullandığı üslubu ile ima etmektedir. Zira hayatın insanı mest ve meftun eden güzellikleri de vardır. Hayat sadece üzülmek değil, sevinmektir de. Onun bu düşüncelerini hayatla ilgili seçtiği kelime yoğunluğunda görebilmekteyiz:

نعمة الحب والحياة : Sevgi ve hayat nimeti.³⁹

حياة للجمال : Güzellik için bir hayat.⁴⁰

Hayat nimeti⁴¹ نعمة الحياة

²⁸ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 104.

²⁹ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 110.

³⁰ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 116.

³¹ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 116.

³² Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 115.

³³ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 11.

³⁴ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 29.

³⁵ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 36.

³⁶ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 62.

³⁷ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 81.

³⁸ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 103.

³⁹ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 29.

⁴⁰ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 30.

⁴¹ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 38.

أناشيد الحياة : Hayatın ezgileri⁴²

جمال الحياة : Hayatın güzelliği⁴³

SONUÇ

Bazı araştırmacılar Mısırlı öykü yazarı Menfalûtî'nin aslı çeviri olmayan özgün hikâyelerinde melankolik bir havanın hâkim olduğunu, karakterlerin ise daima keder ve bunalımlarla çilekeş mağdurlardan müteşekkil olduğunu ifade etmektedirler. Çevirisini yapmış olduğu Fransız hikâyelerinin romantik atmosferinden ilham alarak onun da istikrarsız siyasi süreçlerin türbülansındaki Mısır insanının karamsar bir portresini çizdiği düşünülmektedir. Menfalûtî mükemmel olmasa da tatminkâr bir dini eğitim almış, zamanının tanınmış ilmi şahsiyetlerinin halkasında bulunmuş dindar bir şahsiyettir. Yaşadığı toplumun sorunlarıyla her daim hemhal olduğu yazmış olduğu eserlerindeki yoğun sosyal kritiklerden ve kimi zaman vaaz dili ile kaleme aldığı eserlerinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Menfalûtî gibi edebiyatı edebiyat için değil, milleti için, toplumu için kullanan bir müellifin “karamsar” figürleri salt melankolik bir ruh haliyle fiktif unsur olarak kullandığını düşünmüyoruz. Kanaatimizce Menfalûtî, okuyucularının ve yönetimde bulunanların dikkatini sosyal bir takım aksaklıklara çekmek isteyişinin yanı sıra karanlık içinde aydınlığı göstermek istemektedir. Dinî terbiye ve imanî teselliye bireylerin ne kadar muhtaç olduğunu hissettirmek için deyim yerinde ise ortam karartması yapmaktadır. “Bu denli acılara ancak iman dersi ile karşı koyulabilir; yoksa dünya yaşanacak bir yer değildir.” öğüdünü etkili kılabilmek için kastî olarak karamsarlığı kullanmıştır.

KAYNAKÇA

- Adalar, Derya. “Apollo Grubu: Bir Modern Arap Şiiri Ekolü”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007): 61-81.
- Araz, Mehmet Ali Kılav. “Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Eleştirmenler”. *Eskiyeni* 26 (Bahar 2013): 181-192.
- Bek, Mecid Salih - A‘rabî, Mînâ - A‘rabî, Nesîm. “el-Kışaşu‘l-mevdûa‘ fi‘l-a‘berât; dirâse tahtlilyye”. *Dirâsâtu‘l-edebi‘l-mu‘âsır* 23 (1393): 73-89.
- Cemşîdî, Fetâne Mansûra. “Muştafa Lutfi Menfelûtî; nebze min hayâtihî ve edebihî”. *Dirâsâtu‘l-edebi‘l-mu‘âsır* 27 (1394): 107-121.
- Delice, Ali. “Emevi Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299-320.

⁴² Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 66.

⁴³ Menfalûtî, *el-‘Abarât*, 66.

- Demirci, Gülyâşar. *Mısır Edebiyatında Kısa Hikâye*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Doğan, Cem. "Osmanlı Men'-i Müskirât Cemiyeti ve Men'-i Müskirât Kânunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (Bahar 2013): 161-181.
- Duman, İsmail Serdar. *Emevilerde Sosyal Hayat*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Menfelûtî, Mustafa Lutfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Er, Rahmi. *Modern Arap Edebiyatında Mısır'ın Yeri*. http://www.misirkultur.net/tr/article.php?id_article=17 (Erişim: 26.12.2018)
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış". Erişim: 26 Aralık 2018. http://isamveri.org/pdfdrgr/D00193/2006_15_2/2006_XV_2_ERGINLIZ.pdf.
- İşler, Emrullah. "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü Mustafa Lutfi El-Menfalûtî". *Nüsha* 1/3 (2001 Güz): 71-88.
- Kırmızı, İsmail. *19. Yüzyılda Mısırlı Panislamist Milliyetçi Entelektüel: Ahmet Şevki'nin Osmanlı-Mısır İlişkileri Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2013.
- Kıvılcımlı, Hikmet. *Edebiyat-ı Cedide'nin Otopsi*. Köxüz Yayınları.
- Menfalûtî, Mustafa Lütifi. *el-A'barât*. Kahire: Müessesetu Hindâvi li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2012.
- Menfalûtî, Mustafa Lütifi. *Erdem Nerede*. Şule Yayınları. Erişim: 26 Aralık 2018. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/erdemnerede/5248.html>
- Menfalûtî, Mustafa Lütifi. *Acılar Kitabı*. Trc. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Bordo Siyah, 2004.
- Menfalûtî, Mustafa Lütifi. *en-Nazarât*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1984.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klasik Şairler". *Nüsha* 5 (Bahar 2002): 107-130.
- Ürün, Ahmet Kazım. "El-Menfalûtî ve Zengin-Fakir Çatışmasını İçeren Bir Makale". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 202-211.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Çağdaş Mısır Romanında Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.
- Suzan, Yahya. "Ebû Nuvâs ve Zühdiyeleri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 20 (Eylül 2012): 63-90.
- Yarız, Enes. "Doğruluk ve Yalan Üzerine". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2013): 253-259.
- Yeşildağ, Abdussamed. "Arap Şiirinde Şarap". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Ocak 2017): 281-316.

Klasik Arap Edebiyatında Tebrik

Greeting in Classical Arabic Literature

Mehmet Nafi ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu,
Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü

Dr. Lecturer, Siirt University, School of Foreign Languages,
Department of Arabic Translation and Interpreting, Siirt / Turkey
m.nafiarslan@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4507-9499

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.509114

Atıf / Citation: Arslan, Mehmet Nafi. "Klasik Arap Edebiyatında Tebrik / Greeting in Classical Arabic Literature". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 369-393. doi: 10.29288/ilted.509114

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Sosyal hayatta insanların mutluluk ve üzüntülerini paylaştıkları çeşitli yollar bulunmaktadır. Mutluluğun paylaşıldığı yollardan biri de tebriklerdir. Bir başarı elde eden ya da sevinç kaynağı başka bir durum yaşayan kişilere yönelik sözlü ya da yazılı olarak tebrikler sunmak birçok kültürde yaygın bir vaktadır. Arap kültüründe de sevinç kaynağı olan durumlarda tebrikleşmeler sürekli olarak yapılmıştır. Özellikle birey ya da devlet hayatında önemli olan fetih, yeni bir göreve başlama, evlilik, doğum, hac vs. konularında tebriklerin yapıldığı ve edebi nitelikleri sayesinde bu tebriklerin edebiyat kitaplarında yer edindikleri görülmektedir. Bu çalışmada klasik arap edebiyatı kaynakları taranarak yazılan tebrikler tespit edilmeye çalışılmış ve incelenmiştir. Tebrikler konularına göre tasnif edilmiş, her bir konuda yazılan tebriklerden birer, ikişer örnek verilerek arap edebiyatında yazılan tebriklerin ana hatları çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Tebrik, Kutlama, Sevinç, Arap toplumu.

Abstract

There are various ways in which people share their happiness and sadness in social life. One way of sharing happiness is greetings. It is widespread in many cultures to offer, orally or written, greetings to people who have had a success or who are in a state of joy. In the case of happiness, greetings have always been widespread in the arabic culture. Greetings are made especially after conquests, appointments, marriages, births and pilgrimage and these greetings are widely observed in literary books due to their literary value. This study aims to analyse different greeting messages in the works of classical arabic literature. All the messages are classified according to their subjects and these greeting messages in arabic literature are outlined by providing one or two examples selected according to their subjects.

Keywords: Arabic Literature, Congratulation, Celebration, Pleasure, Arab society.

Extended Summary

As a necessity of being a social entity, human beings do some behaviors towards other individuals in close or remote relationship. Visiting the patient, making condolences and presenting gifts are all the result of being a social being. Greeting people in a state of happiness is related to social side of humanity and this dates back to ancient times and cultures.

In arabic language, the word “tebrik النَّهْنَةُ” (plural form is النَّهَائِي) comes from the verb هَنَّأ which means “to give”, “to feed”, “to fix”, “to help” and “to be useful to body”. In dictionaries the word النَّهْنَةُ is given as the antonym of the word condolence. This relationship between the two words: greeting and condolence, which is emphasized in the dictionaries, often shows itself in greeting texts. It is possible to come across many examples of greeting texts in which greetings and condolence are presented together.

Greetings play an important place in the classical arabic literature which basically takes its subjects from human life. Starting from the early period, especially in the encyclopaedic literature books, the subject of greeting has been widely covered. Greetings find place in early works of literature regardless of subject integrity. For example, in the works of ibn kuteybe (d. 276/889), ebu hilel el-askeri (d. 400/1009) and ebu mansur es-se’alibi, greeting texts with subject integrity are widely observable.

In the 6th century hijri and later on, the subject of greeting was taken into account more systematically. Ibn hamdun (d. 562/1167) and kalkaşendi (d. 821/1418) dealt with the subject of greeting in details with its subcategories.

Since the koran includes verses with meaning of greeting and even the prophet muhammed himself congratulated people, the subject of greeting has been supported from religious point of view. The prophet muhammed was careful with the word choice in his greeting messages and he

prohibited messages that did not match with islamic teachings. In some proverbs that are famous among arabs, congratulations have also been encouraged. These proverbs emphasized the need to congratulate those who experienced a happy situation and it as advised not to delay these greetings and even in case of any delay the greeting needed to be made later on.

Greetings are one of the important topics of the prose of risale in arabic literature. Authors of risale wrote greeting texts with great care because this form of literature offered them the opportunity to show their literary and artistic ability. Greeting risales, which form a subcategory for this literary genre, carries the same features with greeting texts. Thus, greeting texts seem to be written with a language which includes the literary devices of all types and in this regard it provides a great value for literary scholars.

The subjects of greetings are various. It is possible to find a greeting message about a topic related to human life and source of happiness. Greetings in arabic literature can be divided into two main groups as main and secondary subjects. Conquests come first under the heading of main subjects. A lot of greeting messages have been written on the occasion of conquest. Some of these messages are quite short while others may be long enough to continue on pages. Praise for the conqueror of the conquered place is at the forefront of this kind of messages.

Greetings to those who have been appointed to an important position in the state administration have been widely used in literary works. In such greetings, praise for the person assigned to the position and the joy of being brought by the appointment are expressed.

Among the greeting messages, one of the widely frequent topics is the messages written for birth. These messages differ according to the birth of a boy or a girl. These messages reflect how the arab society regards females and males.

Marriage is another common subject for greeting messages. Such greetings are often written in short, verse forms. In this kind of greeting texts, the bride and groom are praised, and how they are well suited to each other is emphasized.

One of the first concepts that come to mind when it comes to the concept of greeting is special days. The month of ramadan, eid al fitr, eid al adha, nevruz and mihrican festivals are the special days for which greeting messages are written.

In the old days where the journeys lasted for days, people returning from the road were considered worthy of congratulations. Congratulations to those returning from the journey in arabic literature, especially those returning from the pilgrimage, are quite high.

The subjects mentioned above are among the main topics of greetings. The reason why these subjects are considered as the main greeting subjects is because there are dozens of greeting texts written on these subjects. In arabic literature, there are also greeting texts, although not common, that we found examples. We also considered them appropriate under the heading of secondary subjects. In some of these congratulations, it is seen that the author of the congratulatory letter explains the reason why he / she is writing the congratulations. The following topics are covered under the heading of secondary subjects:

Greeting for the child on weaning

Greeting to the one whose beard has just elongated.

Greeting someone who was rescued from fire burning or drowning in water

Greeting to someone who has just moved to his new house

Greeting to someone who has just been appointed to a new job or left his job

Greeting to someone who has just joined to islam

Greeting to someone who recovered from disease

This study aims to find out characteristics of prose and poetic greeting texts in classical arabic literature written under the headings of التهناني. We believe that these texts deserve analyzing in terms of their expression shapes, philological features, literary arts and subject variety.

GİRİŞ

Ansiklopedik mahiyetteki klasik Arap edebiyatı kitapları, araştırmacılara oldukça zengin bir konu malzemesi sunmaktadır. Erken dönem edebiyat kaynaklarından başlamak üzere sonraki dönemlere doğru mütemadiyen işlenen konulardan biri et-tehâni (tebrikler) konusudur. Bu konu eserlerde bazen müstakil başlıklar altında bazen de farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Hicrî üçüncü asrın büyük dil ve edebiyat âlimi İbn Kuteybe (ö. 276/889) genel kültür hazinesi değerindeki eseri ‘*Uyûnü’l-ahbâr*’ında tebrikler ile ilgili bilgileri *et-Tehâni* başlığında bir araya getirmiştir. Konu bütünlüğünden yoksun olarak tebrikler ile ilgili birçok dağınık rivayeti bu eserde bulmak mümkündür.

İbn Kuteybe’den sonra edebiyat âlimi Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) de tebrikler konusunu müstakil bir başlık altında ele almıştır. *Dîvânü’l-me‘ânî* adlı eserinde *el-Faslus’s-sâlis mine’l-bâbi’l-evvel fi’t-tehâni* başlığı altında müellif konuyla ilgili manzum ve mensur örnekleri yine konu bütünlüğünden bağımsız olarak bir araya getirmiştir. Ebû Mansûr es-Se‘âlibî (ö. 429/1038), *Ahsenu mâ semi’tu, el-Müntehal* ve *Sihru’l-belâğa* gibi eserlerinde ve Ebû İshâk el-Husrî (ö. 453/1061) *Zehrü’l-âdâb ve semerü’l-elbâb* adlı eserinde tebrikleri ele alan edebiyatçılardandır.

Hicrî altıncı asırda telif edilen edebiyat kitaplarından itibaren tebrik konusunun daha geniş ve yan başlıklara da yer verecek şekilde ele alındığı görülmektedir. İbn Hamdûn (ö. 562/1167) dil ve tarih ile ilgili bir antoloji niteliğindeki eseri *et-Tezkiretü’l-hamdûniyye*’de tebrikler konusunu *el-Bâbu’s-sâmine ‘aşer fi’t-tehâni* adlı başlıkta ele almaktadır. Müellif bu başlık altında nikah, doğum, fetihler gibi tali başlıklar açarak tebrikler ile ilgili çok geniş bir malzemeyi bir araya getirmektedir. Kalkaşendî’nin (ö. 821/1418) *Subhu’l-a’sâ fi snâ’âti’l-inşâ* adlı eserinde ise konunun çok daha geniş bir şekilde ele alındığı, en eski örneklerinden başlamak üzere müellifin yaşadığı döneme kadar birçok tebrik örneğine ana ve yan başlıklar altında yer verildiği görülmektedir.

Arap edebiyatında yer alan zengin tebrik örnekleri, araştırmacılar tarafından değişik açılardan incelenmeyi gerektiren bir konu olmasına rağmen ülkemizde bu yönde bir çalışmanın yapıldığına yönelik bir tespit yapılamamıştır. Bu makale, uzun soluklu bir kaynak tarama sürecinden sonra derlenen tebrik örneklerini sistematik bir tasnife tabi tutarak ele alacaktır.

1. TEBRİK KAVRAMI

Arap dilinde tebrik, التَّهْنِئَةُ kelimesi ile ifade edilmektedir. Çoğulu التَّهْنَائِي şeklin-dedir. هَنَأُ sülasi fillininin, tef'îl bâbından masdarıdır. Kelimenin kökü olan هَنَأُ fiili, “vermek, yedirmek, doymak, düzeltmek, yardım etmek, vücuda faydalı olmak” gibi anlamlara gelir. Bu kökten türeyen المَهْنَأُ، الهَيْءُ، الهِنَاءُ kelimeleri “zahmetsiz kolayca elde edilen şey” anlamında kullanılır. Doğrudan tehnie “التَّهْنِئَةُ” kelimesi ise klasik lügatlerde, taziye “التعزية” kelimesinin zıddı olarak verilir ve “yarasın, sevincinin kaynağı olsun” anlamında kullanılır.¹

Bir başarı elde eden ya da başka sevindirici bir durum yaşayan birini tebrik etmek sosyal hayatın güzel bir geleneğidir. Bu gelenek Arap toplumunda da belirgin bir şekilde kendini göstermiştir. Araplarda meşhur olan şu söz, onlarda tebriğin önemini ve sevindirici haberin duyulur duyulmaz yapılması gerektiğini anlatmaktadır: “Üç gün geçtikten sonra taziyede bulunmak musibeti yenilemek, üç günden sonra tebrikte bulunmak ise sevinci küçümsemektir.”² Yine edebiyat kitaplarında geçen، التهنئة Gerçekleşecek olan iyi bir durumu tebrik etmek, gerçekleşmiş olan kötü bir durumu taziye etmekten evladır.” sözü Arap bilginlerince tebriğin önemini vurgulayarak geciktirilmeden yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.³

Bununla birlikte alıntısını yaptığımız yukarıdaki ilk söz ile tebriğin hemen yapılması vurgulanarak değerli bir davranış teşvik edilmiş olsa da sevindirici durumun üzerinden uzun bir zaman geçmişse tebriğin yapılmamasının daha iyi olacağı vehmi de uyandırabilmektedir. Ancak tebriğin hızlı yapılması makbul olsa da üzerinden uzun bir zaman geçmişse de yapılması güzel bir haslettir. Yahya b. Halid el-Bermekî (ö. 190/805), التهنئة بعد سنة تجدد الفرح، والتهنئة بعد ثلاثة أيام تجدد الحزن، والتهنئة بعد سنة تجدد الفرح، “Üç günden sonra taziyede bulunmak üzüntüyü yeniler, bir sene sonra yapılan tebrik ise sevinci tazeler.”⁴ sözüyle bu gerçeğe işaret eder.

Klasik Arap edebiyatında yer alan tebrik ile ilgili zengin koleksiyon dikkat çekicidir. Buna bakarak Arap toplumunda tebrik kültürünün oldukça yaygın olduğunu ve tebrikleşmeye çok önem verildiğini söylemek mümkündür. Özellikle üst

¹ Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî İbn Manzûr, “hne”, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1: 184-185; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, “hne”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (By. Dârü'l-Hidâye, ts.), 1: 512-513.

² Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtu'l-udebâ ve mu'âverâtu's-şu'ara ve'l-bulağâ*, (Beyrut: Daru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1420), 2: 534, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûşu'l-ahbâr*, thk. Abdülemir Mihnâ (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1412), 5: 138.

³ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423), 2: 49; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1443), 3: 61; İsmâil b. Kâsım Ebû Alî el-Kâlî, *el-Emâli*, thk. Muhammed Abdülcevâd el-Asma'î (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1344/1926), 2: 99; Zemahşeri, *Rebî'u'l-ibrâr*, 5: 129

⁴ Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Ebşîhî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1419), 506.

yönetimde yer alan kişilere yönelik tebriklerde bulunurken kullanılan edebî dil sayesinde bazı tebrik sahiplerinin ödüllendirilmiş olması da⁵ tebriğe gösterilen önem kadar bunun usûl ve âdâbı için de ayrı bir hassasiyetin geliştiğini göstermektedir.

Tebrik konulu edebî malzeme daha çok mensûr metinlerde karşımıza çıkar. Ancak bunun manzum örnekleri de az değildir. Arap edebiyatının Cahiliye döneminden tebrik ile ilgili mensur ya da manzum örnekler tespit edilememiştir. Tebrik ile ilgili yazılı örnekler Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde rastlanmıştır, Emevîler döneminde daha çok örnekleri görülmüş, en zengin koleksiyonları ise Abbasî dönemi edebiyatından günümüze intikal etmiştir.

Arap edebiyatçılarının tebrikten söz ederken onu genellikle taziye karşıtı bir kavram olarak algıladıkları görülmektedir. Lügatlerde de tebriğin anlamı verilirken onun taziyenin zıddı olarak verildiği yukarıda zikredilmişti. Taziye ile tebrik arasındaki bu münasebet bazı tebrik metinlerinde de göze çarpmaktadır. Zira bazı metinlerde hem taziye hem de tebrik bir arada bulunmaktadır. Örneğin, 'Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî'nin (ö. ?) Muaviye'nin (ö. 41/661) ölümü üzerine oğlu Yezid'e (ö.60/680) taziyesi ve onun hilâfetini kutlaması şöyledir:

Allah'ın halifesi sizden alındı ama hilafet size verildi. Allah günahlarını bağışlasın Muâviye vefat etti. Ondan sonra riyaset size verildi ve siz riyasete en layık olansınız. Başınıza gelen bu musibetin sevabını Allah'tan bekleyin ve Allah'ın size bahşettiği hilâfet gibi büyük bir nimetten dolayı da O'na şükredin.⁶

Arap edebiyatında yer alan bazı bilge kişilerin öğütlerinde de taziye-tebrik karşılaştırmasının söz konusu edildiğini görmek mümkündür. Örneğin, tek çocuğu olup onu da kaybeden bir kralın aşırı üzüntüsü üzerine bir bilgenin ona verdiği öğütte, taziye ile tebriğin zıt değil, aslında eş anlamlı olduğu ısrarla vurgulanır. Oldukça uzun olan bu öğüdün giriş cümleleri şöyledir:

إن أنصفت عقلك - أيها الملك - من نفسك فقد علمت أن التعزية كانت في نفس التهنة به، أما قيل لك: «طول الله عمره»؟ لعلمهم بقصره وإن طال! أما قيل لك: «جعل الله خلفاً Ey صالحاً»؟ والخلف لا يكون إلا لتلف عن تالف. متى رأيت عيشاً إلى دوام، وفرحاً إلى تمام؟ Kral! Eğer iyice düşünürseniz taziye ile tebriğin birebir aynı şeyler olduğunu anlarsınız. Neden size, “Allah ona uzun ömürler versin.” derler? Uzun dahi olsa ömrün kısa olduğunu bildikleri için. Neden size, “Allah onu salih bir halef yapsın.” derler? Halef ise yok olandan sonra olur. Sürekli bir yaşam ve kesintisiz bir sevinç var mı ki?⁷

Taziye ile önemli ölçüde karşılaştırılan tebrik kavramının bununla birlikte klasik Arap edebiyatının mizah içeren anlatılarında da yer edindiğini görmek mümkündür. Örneğin tebrikle ilgili nakledilen komik anlatılardan biri şöyledir:

⁵ Zemahşeri, *Rebî'u'l-Ebrâr*, 5: 383.

⁶ Zemahşeri, *Rebî'u'l-Ebrâr*, 4, 249; Fadime Kavak, “Klasik Arap Edebiyatında Taziye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1 (2015): 127.

⁷ Üsâme b. Mürsid b. Ali b. Mukalled b. Naâr b. Münûz, *Lübâbu'l-Âdâb*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1407), 461-462.

Bedevî'nin biri ağlayan bir kadın görür ve ona, "Seni ağlatan nedir? (Herhalde kocasının onu ağlattığını düşünerek) Allah seni ve onu Cennet'te buluşturmasın." der. Adam başka bir gün kadınla karşılaşır ve ona, "Ben evlendim. Tebrîk edebilirsin." deyince kadın onu sözde şöyle tebrîk eder: "Evet, yıkılmış bir ev, uğursuz bir ömür ve kısır bir ana rahmi dilerim."⁸

Konumuzla ilgili bir başka anekdotta çocuğu doğan bir adamın yapılan tebrîk-
lere cevap verirken yaptığı gaf konu edilir:

Câhiz anlatıyor: Dalgın bir komşumuzun bir gün erkek çocuğu olur. Çocuğa ne isim koyduğu sorulunca "Ömer b. Abdülazîz" cevabını verir. Çocuğun doğumu üzerine kendisine tebrîkler sunulunca konuklarına şöyle der: Bu çocuk Allah'tan ve sizdendir.⁹

Tebrîkler aynı zamanda Arap edebiyatının Sadru'l-İslâm döneminde doğan ve takip eden dönemlerde gittikçe gelişen "risâle" türünün de önemli konuları arasında yer alır. Yazarlarının kavrayış güçlerini, sanat seviyelerini ve belâgatı icra becerilerini gösterme imkanı sunduğu için büyük bir titizlikle kaleme alınmış tüm risâle türlerinde olduğu gibi bu edebî türün bir alt şubesi olarak "Tebrîk Risâleleri" de aynı özellikleri taşır.

2. TEBRİK KONULARI

Tebrîkler konu açısından oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Sözelimi tebrîğin konusu yeni fethedilen bir şehir dolayısıyla halifeyi tebrîk nevinden tüm toplumu ilgilendiren önemli bir konu olabileceği gibi sakalı yeni çıkmaya başlayan bir kişiyi tebrîk etme gibi gündelik yaşamın sıradan olayları da tebrîk konusu olabilmıştır. Tebrîk konularını kullanım sıklığına göre ana ve tali konular şeklinde incelemek mümkündür.

2.1. Ana Konular

2.1.1. Fetih

Tebrîk yazılarının en önemli konularından birini fetihler oluşturur. Oldukça kısa yazılmış örneklerine rastladığımız gibi hayli uzun olanları da vardır. Me'mûn (ö. 218/833), el-Emîn'i (ö. 198/813) öldürüp Bağdat'ı fethedince Tahir b. Hüseyin (ö. 207/822) ona şöyle bir tebrîk yazmıştır:

İmdi, görevden el çektirilen (Emin), kan ve soy bakımından Emîru'l-mü'minin (Me'mûn) benzeri olsa da Allah, yöneticilik ve saygınlık bakımında onları birbirinden ayırmıştır. Çünkü o (Emin), İslâm dinin bağından ayrılmıştır, müslümanları birleştiren imama olan itaattan ayrılmıştır. Yüce Allah şöyle buyurur: "Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir." (Hûd, 11/46).

⁸ Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, thk. İhsân 'Abbâs-Bekr 'Abbâs (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1996), 4: 189.

⁹ Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyin el-Âbî, *Nesru'd-dur fi'l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğani Mahhfûz (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 7: 187; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, 4: 189; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Ah̄bâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1990), 54.

Allaha isyanda hiç kimsenin akrabalık bağı gözetilmez, Allah için birinden ilişki koparılınca akrabalık bağı kesilmiş olmaz. Ben Emîru'l-mü'minîn'e bu mektubu gönderirken azledilen (Emin) öldürülmüş, Allah ona, biatını bozma hil'atini giydirmiş, Emîru'l-mü'minîn'in işini düzeltmiş ve ona beklediği doğru vaadini gerçekleştirmiştir.

Hamd, Lutfuyla Emîru'l-mü'minîn'in işlerini üstlenen, hilafeti kendisine geri veren, Emîru'l-mü'minînin adına ahdini bozan ve sözleşmesine sadık kalmayana tuzak kuran Allaha mahsustur. Bu sebeple Allah, ayrılıktan sonra üfeti tekrar ihsan etti, izlerinin silinmesinden sonra dağlara hayat verdi ve İslâm diyarındaki müslümanların parçalanmasından sonra onu oraya egemen kıldı. Vesselam...¹⁰

Burada dikkati celbeden, bir fetih için tebrik yazısı gönderen katibin konuya geçmeden önce Muhammed el-Emîn'in ölümüyle ilgili sözleridir. Zira el-Emîn, Me'mûn'un kardeşidir. Bu nedenle katip, her ne kadar nesepece bir olsalar da Allah'ın onların arasını velayet ve saygınlıkta ayırdığını, çünkü onun Müslümanları birleştiren emirden çıktığını ifade eder. Bunu desteklemek için de bir ayet zikreder ve kazandığı fetih için Me'mûn'u tebrik eder.

Kâtip Ebû İshak es-Sâbî (ö. 384/994) fetih tebriklerinde çok uzun risaleler yazmakla öne çıkmış ve bunlarla kitâbet ve belâgattaki kabiliyetini ispatlamıştır. O'nun Karmatîleri hezimete uğratarak Kûfe'yi fetheden Samsamu'd-Devle'ye (ö. 388/998) yazdığı tebriği şöyle başlamakta ve sayfalarca devam etmektedir:

-Allah Sultanımıza uzun ömür versin- tüm selam ve hürmetlerimiz Emîru'l-mü'minîn içindir. Tam ehliyet ondadır. Onun gölgesi (koruması) tüm değerli yöneticilerin üzerindedir ve beni de tam olarak kuşatmaktadır. O bizim hakkımızda çok güzel düşünür. Ben bu nimete ilk önce mazhar oldum ve sonra tekrar tekrar mazhar oldum. Bu nimete şükür ederek onu daha da artırmak istiyorum. Alemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun.¹¹

Arap edebiyatında bunlar gibi bir fetih münasebetiyle yazılan birçok tebriği rastlamak mümkündür. Bu tebrikler mensur olabildikleri gibi manzum örnekleri de bulunmaktadır. Fetih tebriklerinde genellikle halife veya sultan edebi sözlerle methedilmekte, idaresinin üstünlüğünden bahsedilmekte, yeni fethedilen yerlerin de onun idaresinin güzelliğine kavuştuğundan vs. söz edilmektedir.

2.1.2. Devlet Yönetiminde Önemli Bir Görev Alma

Vilâyât konulu tebrikler kısaca halife, vezir, hâcib¹² vb. devlet yönetiminde üst düzey bir göreve başlayan kişiyi tebrik etmek için yazılan risalelerdir. Bu tür tebriklere klasik edebiyat kitapları "vilâyât" başlığı altında yer verirler. Bunlar da Arap nesrinde önemli bir yer tutar. Diğer risalelerde olduğu gibi edebiyatın tüm inceliklerinin kullanıldığı bu tür tebrik yazılarında, tebrik edilen kişinin üstün

¹⁰ Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423/1980), 5: 146-147.

¹¹ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 4: 144.

¹² İslâm tarihinde hâciblerin mevcudiyeti Mûaviye devrine kadar uzanmaktadır. Hükümdar ile diğer kişiler arasında mâbeyncilik yapar, saraydaki resmî kabullerde ve toplantılarda teşrifat işlerini düzenleme gibi görevleri yerine getirirlerdi. Bk. Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbi ve Devri* (İstanbul: İsar Yayınları, 2000), 242.

özelliklerinin zikredilerek methedilmesi önemli bir yer tutar. Fetih tebriklerinde âyetler çok kullanılmasına rağmen “vilâyât” konulu tebriklerde âyetlerin kullanıldığına rastlanılmamaktadır. Kâtibin medih için daha çok şiirden istifade ettiği görülmektedir. Örnek olarak el-Mehdî'nin hilafete geçmesi üzerine İsmail b. Abdullah el-Kasrî'nin aşağıdaki tebriği zikredilebilir:

Ey Emîru'l-mü'minin! Senin elinle kafirlerin dişini kıran, haydutların egemenliğini kaldıran, kötü insanların dağlarını yerle bir eden, acıları tatlılaştıran ve müminlere şifa veren Allah'a hamd olsun. Seni her ne şekilde vasfedersek edelim onun ötesindedir. Bize yaptığın iyiliklere ne kadar teşekkür etsek azdır. Makam seninle kıyaslanamaz. Makam seni değil sen makamı şereflendirmişsin. Sen ümmetin Hz. Ömer'i, bu nimetin velisisin. Allah dağınık halde olan müminleri seninle bir araya getirdi. Yolları seninle güvenli hale getirdi. İnsanların tümü senin hakkını teslim eder, faziletini bilir ve geçmişte senin mislini arar ama bulamaz. Senden ümit ettiklerini başka kimsede bulamazlar. Zât-ı âlileriniz onları zenginleştirmiştir. İyilikleriniz gözlerini aydınlatmıştır. Gücünüz asil, bakışınız güzelleşmiştir. Yardımlarınız gönlü kırık ve fakir insanların ihtiyacını gidermiştir. Esirleri esaretten kurtardınız. Siz Ey Emîru'l-Mü'minin şairin şöyle methettiği kişi gibisiniz:

ما زلت في البذل للنوال وإط
حتى تمنى البراء أنهم
لاق لعان بجرمه غلق
عندك أمسوا في القدّ والحلق

Sen her zaman ihsanda bulunur ve suçu nedeniyle prangalara vurulmuş esirleri azat edersin,

Bu yüzden iyiler deri sırma ve zırh içinde senin yanında kalmak dilerler.¹³

Harun er-Reşîd (ö. 193/809)'in halifelige geçmesi üzerine İbrahim el-Mevsîlî (ö. 188/804)'nin dile getirdiği şu manzum tebrik teşbih, mecâz gibi belâgat sanatlarının kullanımı açısından zikre değerdir:

ألم تر أن الشمس كانت مريضة
تلبّست الدنيا جمالا بملكه
فلما أتى هارون أشرق نورها
فهارون واليهما ويحيى وزيرها

Hani güneş hasta idi de Harûn gelince tekrar ışığı parlamaya başlamıştı.

Dünya onun saltanatıyla güzelleşmiş, Harun onun valisi, Yahya ise veziri olmuştu.¹⁴

Vezirlik, hilafetten sonra en yüksek devlet görevlerinden biriydi. Vezirliğe gelen şahıslar için edebi sanatlarla süslü tebrikler yazılmıştır. Ebu'l-Hüseyn b. Sa'd'ın (ö. ?) vezirliğe getirilen Muhammed b. el-Kasım b. 'Ubeydillah (ö. 291/903-904) için yazdığı uzun tebriğin bir bölümü şöyledir:

Veziye verdiği lütfundan ve nimetini ona yinelemesinden dolayı Allah'a hamdolsun. Yüce Allah tüm insanlara rahmet nazarıyla baktığı için vezirlikle onu idareye geri getirmiştir. Onun derin görüşlerinin neticesiyle zayıf ve güçlü eşit olmuş, uzak ve yakın birbi-

¹³ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*. (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1404), 2: 13; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdüniyye*, 4: 163-164.

¹⁴ Zemaşşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 4: 248.

rine kavuşmuştur. Makama güzelliğini, İslâm'a nurunu geri kazandırmıştır. Dünyaya fakirlikten sonra tekrar zenginlik elbisesini giydirmiş, onun çürümesinden sonra tekrar güzelliğini sağlamıştır. Böyle bir güzellik ancak sizinle olur. Allah'ın vezire verdiği makam mübarek olsun, devamını peş peşe getirsin. Kendisine yeniden verdiği saadete onu ulaştır-sın ve bunu arttırarak onu desteklesin. İstedığı her şeyi en iyi şekilde kendisine ihsan etsin. Umurların en uzununu, izzetin en yüksek derecesini kendisine versin. Dünyada kendisine kabiliyet ve ahirette de kazanç versin. Şüphesiz ki Yüce Allah dilediğini yapandır.¹⁵

Ebu'l-Kâsım İsmâil b. 'ÿyâd'a (ö. 385/ 995/996) ait şu vezirlik tebriğinin sanat-karane dili edebiyat eleştirmenleri tarafından övülmüş, benzerinin az bulunduğu ifade edilmiştir. Bu tebrikte vezâret teşhis sanatıyla bir insan yerine konularak böyle bir vezire kavuştuğu için tebrik edilmiştir.

Ben -Allah efendimize uzun ömürler versin- dizginlerini zat-ı âlilerine teslim ettiği için vezirliği tebrik ediyorum. Vezirlik efendimizin gölgesi altında istediğine ulaşmıştır. Onunla birlikte apaçık bir övünç ve şeref ile zirveye ulaşmıştır. Vezirlik onun yetkinliği sayesinde zamanın yüzünü kuşatan bir perçemle süslenmiştir. Vezirin daha önceki tecrübesinin güzelliğinden ve düşüncenin dizginlerini vezarete yönelttiğinden dolayı vezirlik onun yanında karar kılmıştır. Böylece Allah ona lütufta bulunmuştur. Ehil olmayan kişilerin ve cehaletin ona bulaşmasından korktuğu için vezaretin kalbi korkudan titremiş, göğsü daralmış ve onun iki elini tutuşturmuştur. Şüphesiz ki vezirlik onun mükemmelliğinin ürünüdür. Vezaret onun adımını aşmayacağına yemin etmiş, onun sahasından ayrılmayacağına söz vermiştir. Zat-ı âlilerinin gözünü aydınlatan, izzetin alanını genişleten ve hasetçileri muhrumiyetin eteklerinde süründürüp üzüntünün artıklarına düşüren Allah'a hamdolsun.¹⁶

2.1.3. Doğum

Tebrik konusunda üretilen edebî malzemenin ana konularından biri şüphesiz yeni bir çocuk sahibi olan ailelere yapılan tebriklerdir. es-Se'âlibî (ö. 429/1038), *Sırru'l-Belâğâ'*sında, doğum tebriklerinde çocuğun kız veya erkek olmasına göre kullanılacak tabirler, doğan çocuğa ve anne-babaya yapılacak dualar, halife ve ailesinden birinin çocuğu dünyaya gelince yapılacak dualar, çocuğun Hz. Peygamber soyundan olması durumunda ya da ikiz olması durumunda hangi tür tebrik sözlerinin kullanılması gerektiğine yer vermiştir.¹⁷

Doğum tebrikleri, buraya kadar ele alınan diğer konulardaki tebriklere göre daha kısa ve nispeten daha kolay bir dille yazılmıştır. Örneğin erkek çocuğu doğan kişiye yazılan bir tebrik şöyledir:

Kişinin bir erkek çocuğunun olmasından daha büyük bir nimet yoktur. Çünkü o gücün artması demektir. Güzel bir halef ve nesil sebebidir. Çocuğunuzun doğum haberi bana ulaştı. Allah'ın size verdiği ihsan beni çok mutlu etti. Sana başıslanan o güzel çocuk sebebiyle, lehinde olanı kendi lehine, aleyhinde olanı ise kendi aleyhine sayan bir ortak gibi se-

¹⁵ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şmâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1340), 9: 7-8.

¹⁶ Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-'Askerî, *Divânü'l-me'âni*, thk. Ahmed Hasan Basac (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 1: 95.

¹⁷ Muhammed b. İsmâil Ebû Mansûr es- Se'âlibî, *Sihru'l-belâğa ve sirru'l-berâ'a*, thk. Abdusselam el-Hûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 91-101.

vincine ortak oldum. Bu nimetin şükürünü eda etmede Allah'ın sizi muvaffak etmesini ve çocukla evinize huzur getirmesini, sayınızı çoğaltmasını, bereketini ve refahını üzerinizde arttırmasını ve bu tür nimetlerini devam ettirmesini Allah'tan diliyorum. Allah lütfu ve kudretiyle bunları yapar.¹⁸

Bu konudaki daha sade bir tebrik ise şöyledir:

Erkek çocuğunuzun doğum haberini duydum. Sizi sevindiren haber beni de mutlu etti. Çocuğun sizde kalıcı olmasını sağlayarak Allah'ın size verdiği nimeti devam ettirmesini, onunla çoğalmayı gördüğün gibi onun çoğalmasını göreceğ kadar sana uzun ömür vermesini dilerim.¹⁹

Edebiyat kitaplarında ikiz çocuk dünyaya getiren ailelere gönderilen tebriklere yer verildiği gibi, kimi edebiyat kitaplarında ikiz çocukları olan ailelere yönelik bu tarz hadiseler münasebetiyle tebrik kaleme alacak kâtiplere örneklik teşkil edecek nitelik ve güzellikte metinler de mevcuttur. Bunlardan biri şöyledir:

Aynı yerde iki nimet bir araya gelmiş. Bir ipte iki bağış sıraya dizilmiş. Kemal ufkunda iki tane mutluluk, izzet ve şeref yıldızı doğmuş. Güzelliklerin dört bir yanı onlarla bütünleşmiş. Üzerlerine asaletin gölgeleri basılmış. Makam ve zenginlik sahibi insanlar bakışlarını onlara yöneltmiş.

Benzeriyle iki nimet haline gelen, izzet ve yücelikten süt emen, şeref ve izzetin arkadaşları olan ikizlerin doğduğunu haber aldım. Sabahleyin ortaya çıkıp yağmur yağdıran iki bulutun yan yana gelmesine benzeyen bu çifte müjde üzerine her yanımı bir mutluluk sardı.²⁰

İkiz çocuğu doğan ailelere hitâben yazılan tebrikler arasında, siyah tenli bir cariye den ikizleri olan bir arkadaşına yönelik şairin yazdığı şu tebrik, Kalkaşendî'nin “*daha güzelini görmedim*” sözleriyle takdir edilmiştir:

وخصك ربُّ العرش منها بتوءم ومن ظلماتِ البحر يُستخرج الدرُّ
وأيرك أضحى وارثاً علم جابر فأعطاك من ألقابه الشمس والقمر

Allah sana ondan (siyah kadından) ikiz çocuk ihsan etti. Tıpkı denizlerin karanlıklarından incilerin çıkarılması gibi...

*Neslin Câbir'in ilmine varis olmuş, o da lakaplarından ay ve güneşi sana vermiştir.*²¹

Doğum tebrikleri kısa ve daha anlaşılır olsa da halife, vezir gibi üst düzey devlet adamlarına yazılan doğum tebriklerinde daha sanatlı, daha uzun ve daha ağdalı bir dil kullanılmıştır.²²

¹⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, 9: 56.

¹⁹ Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ ve aḥbâruhum* (B.y. Matba'atu's-Sâvî, 1355/1936), 293.

²⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b el-Husri, *Zehri'l-âdâb ve âemerü'l-elbâb* (Beyrut: Daru'l-Cil ts.), 1: 278; Se'âlibî, *Sihru'l-belâğa*, 94.

²¹ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, 9: 62.

²² İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-ḥamdüniyye*, 4: 168-169.

Doğum tebriği olarak yazılan ve edebiyatçıların beğenisini kazanan İbnu'r-Rûmî'ye ait manzum bir tebrik de konumuzla ilgili zikredilmeye değer güzel bir örnektir. Kaside formunda yazılmış, uzunca sayılabilecek bu tebrik şöyle başlamaktadır:

شَمْسٌ وَبَدْرٌ وَوَلَدَا كَوْكَبَا أَقْسَمْتُ بِاللَّهِ لَقَدْ أَنْجَبَا
ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ أَنْوَارَهَا لَا بُدُّ لَتْ مِنْ مَشْرِقِ مَعْرَبَا

Güneş ve ay bir yıldız doğurdu. Allah'a yemin ederim ki asil bir evlât dünyaya getirdiler.

*Üçü de doğup ışıl ışıl parlar... Işıl ışıl parlayan bu doğuş halleri zeval bulup batışa geçmesin inşaallah.*²³

2.1.4. Evlilik

Toplumsal düzen ve devamlılık evlilikle ile sağlanır ve evliliğin gerçekleşmesi hemen her toplumda birçok kişinin iştirak ettiği törenlerle kutlanır. İnsanların bir araya gelip sevincin en üst perdede yaşandığı bu törenlerde tebriklerin de en renkli örneklerine rastlanır.

Arap edebiyatı kaynaklarında evlilik ile ilgili birçok tebriğe rastlamak mümkündür. Bizzat Hz. Peygamber'den başlamak üzere ileriki dönemlere doğru önemli şahsiyetler, şairler ve edebiyatçıların edebi bir dile sahip evlilik tebrikleri kayıt altına alınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) evlilik tebrikleri daha çok gelin ve damada yönelik dua mahiyetindedir. O'nun (s.a.v), yeni evlenen çiftlere yaptığı tebriklerden biri şöyledir: *على اليمن والسعادة والطير الصالح والرزق الواسع والمودة عند الرحمن* "Bereket ve mutluluk, uğur, bol rızık ve Rahman tarafından sevmeye vesile olsun."²⁴ Bir başka tebriği ise şöyledir: *بارك الله لك وبارك عليك وجمع بينكما في خير* "Allah size (evliliği) mübarek kılsın, üzerinize bereket indirsın, ikinizin arasını hayırda birleştirsın."²⁵

Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) yeni evlenen kişiyi, Hz. Peygamber'in yukarıdaki tebriğine benzer bir şekilde şu sözlerle kutladığı kaydedilmektedir: *باليمن والبركة، وشدّة الحركة، والظفر في المعركة* "Evliliğiniz uğura, berekete, canlılığa ve savaşta zafere sebep olsun."²⁶ Bu tebrik lafzı Ebu'l-Esved dışında başkalarına da nisbet edilmektedir.²⁷

²³ Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Ahsenu mâ semî'tû* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 98; Ebû İshak İbraâhim b. Ebî'l-Hasan el-Bûnisî, *Kenzu'l-kuttâb ve muntaḥabu'l-âdâb*, thk. Hayât Kâre (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004), 1: 415.

²⁴ İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 68; Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Başâir ve'z zehâir*, thk. Veddâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1408), 9: 162; Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebâr*, 2: 357.

²⁵ İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Başâir ve'z zehâir*, 9: 162.

²⁶ İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 78.

²⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Başâir ve'z zehâir*, 5: 174; Âbî, *Nesru'd-dur*, 6: 31; Râgıb el-İsfehânî, *Muḥâdarâtü'l-udebâ*, 2: 233.

İbn'l-Karye (ö. 84/703) ise evlendiği zaman Haccâc'ı (ö. 95/714) şu sözlerle tebrik etmiştir: *أقرَّ الله عينك ورزقك ودها وولدها وجعلك الباقي بعدها*. "Allah sana göz aydınlığı versin, sevgisi ve doğuracağı evlatlarla seni rızıklandırıp öldükten sonra seni onun ardında bıraksın."²⁸

Evlilik ile ilgili bize intikal eden tebriklerin çoğu yukarıda yer verildiği üzere kısa cümlelerden oluşur. Evlilik tebriklerinin önemli bir kısmı ise manzum olarak kaleme alınmıştır. İbnu'r-Rikâ'in (ö. 95/714) manzum haldeki evlilik tebriği şöyledir:

بِالسَّعْدِ مَا غَابَا وَمَا طَلَعَا	قَمْرُ السَّمَاءِ وَشَمْسُهَا اجْتَمَعَا
فِي مَن رَأَيْنَاهُ وَمَنْ سَمِعَا	مَا وَارَتْ الْأَسْتَارُ مِثْلَهُمَا
وَتَهْنِئًا طُولَ الْحَيَاةِ مَعَا	دَامَ السَّرُورُ لَهُ بِهَا وَلَهَا

Bir araya gelip kavuştu gökteki ay ve güneş,

Öyle bir uğur ve bereketle ki ne kayboldular bir daha ne de doğdular yeniden.

Örtmemiştir perdeler, görüp işittiğimiz şeyler arasında onlar gibisini.

*Daim olsun birbiriyle sevinçleri, beraber mutlu olsunlar ömür boyu.*²⁹

Tebrik metinlerinde adına çok sık rastladığımız İbnu'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) konumuzla ilgili manzum bir tebriği şöyledir:

أَبْدَلْنَا الْيُسْرَ مِنَ الْعُسْرَةِ	سَيِّدَةٌ رُفَّتْ إِلَى سَيِّدٍ
فِي نِعْمَةٍ تَمَّتْ فِي حَبْرِهِ	أَلْفٌ بِالتَّوْفِيقِ شَمْلَاهُمَا
وَضَمَّ كَفَّيْهِ عَلَى دُرِّهِ	وَأَسْتَدْتِ ظَهْرًا إِلَى شَاهِقِ
رُكْنَيْهِ مِنْ عَزٍّ وَمِنْ قُدْرَةِ	عَمْرَةِ اللَّهِ وَأَبْقَى لَهُ

Bir hanımefendi bir beyefendi ile evlenmiş, böylece sıkıntılı durumumuz mutlulukla tebdil edilmiştir.

İki yakaları mükemmel bir uyumla bir araya getirilmiş

Eksiksiz bir nimet ve tam bir huzur ve mutluluk içinde

Gelin sırtını yüce bir dağa dayamış,

Damat ta elleriyle kavramıştır bir inciye sımsıklı..

Bir yastıkta kocatsın Allah, hem eylesin daim

*Her iki tarafa da izzet, şeref ve kudreti...*³⁰

²⁸ Râgıb el-İsfahâni, *Muḥâdarâtü'l-udebâ*, 1: 485.

²⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 69.

³⁰ Muhammed Aydemir el-Müsta'samî, *ed-Dürü'l-ferid ve beytü'l-üaşid*, thk. Kâmil Selman el-Cebbûri (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1436), 6: 477.

Bu tür tebriklerde, verilen örneklerden anlaşıldığı üzere, gelin ve damat çeşitli söz sanatlarıyla methedilir en sonda ise iyi dileklerde bulunularak tebriğe son verilir.

2.1.5. Özel Günler

Edebiyat kaynaklarında kayıt altına alınmış tebrikler içerisinde Ramazan ve Kurban Bayramları başta olmak üzere, yeni yıl, nevruz, mihrican, yıldönümü ve Ramazan ayı başlangıcı gibi önemli günleri kutlamak amacıyla yapılan tebriklerin hem manzum hem de mensur örneklerine çok miktarda rastlanmaktadır. Ramazan bayramıyla ilgili manzum tebriklerden biri İbnu'r-Rûmî'ye ait şu mısralardır:

قَد مَضَى الصَّوْمُ صَاحِباً مَحْمُوداً وَأَتَى الْفِطْرَ صَاحِباً مَوْدُوداً
ذَهَبَ الصَّوْمُ وَهُوَ يَحْكِيكَ نُسْكَأً وَأَتَى الْفِطْرُ وَهُوَ يَحْكِيكَ جُوداً

Ramazan ayı dostça ve övülmüş olarak geçti, gitti.

Bayram dostça ve sevilmiş olarak geldi.

Kulluğu sana hatırlatan oruç ayı gitti

*Cömertliği anlatan fitır sadakası geldi.*³¹

Kurban bayramı ile ilgili olarak ise şu tebrik güzel bir örnektir:

Kurban bayramınızı kutluyorum. Allah efendimizin düşmanlarını ve ona verilen nimetleri kıskananları kurban etsin. Kendisine ihsan olunan nimetlerden istifade etmek efendimize nasip olsun, bayramı mübarek olsun ve nice bayramlara erişsin. Mutluluklar getiren, hayırları kuşatan, kesilmeden devam eden, fani değil, daimi olan bereketli bayramlar dilerim.³²

Bayram ile ilgili yazılı, edebî tebrikler dışında ayaküstü söylenen tebrikler de kayıt altına alınmıştır. Örneğin Ramazan Bayramı'nda sözlü olarak karşılaşma anında söylenen tebrik sözlerinden biri şöyledir: *تقبل الله منك الفرض والسنة، واستقبل بك الخير والنعمة* "Allah senden farzı ve sünneti kabul etsin. Seni hayır ve nimetle buluştursun."³³

Kaynaklarda Ramazan ve Kurban Bayramlarında söylenen ayrı ayrı tebrikler zikredilmekle birlikte el-Kalkaşandî, "*Her Bayrama Uygun Tebrikler*" şeklinde bir başlık açar ve tüm bayramlarda söylenebilecek tebrik sözlerine yer verir. Onlardan biri katip Ebu'l-Ferec el-Bebbeğâ'ya (ö. 398/1008) ait şu satırlardır:

Allah bu bayramın bereketine ve huzuruna sizi kavuştursun. Mutluluk ve ikbalinizi katlasın. En bol ve tam nimetler içinde, geniş ve uzun yardımlar ile, şerefli ve yüksek mertebeler ile, izzetli ve faziletli menziller ile benzer bayramlara sizi kavuştursun, tehlikelerden, zamanın belalarından korusun.³⁴

³¹ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5: 132; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-ğamdûniyye*, 4: 171.

³² Kalkaşandî, *Şubhu'l-a'şâ*, 9: 45.

³³ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-ğamdûniyye*, 4: 171.

³⁴ Kalkaşandî, *Şubhu'l-a'şâ*, 9: 47.

Nevruz ve mihrîcan bayramları daha çok Fars toplumunda yaygın olan bayramlar olmakla birlikte Abbâsî devletinin ilk yıllarında Irak'ta ihtimam gösterilen bayramlardı. Dolayısıyla bu iki bayramı kutlayan tebrik yazıları da edebiyat kitaplarındaki yerini almıştır. Nevruz ile ilgili bayram tebriğine örnek olarak şu satırları verebiliriz:

Bu, Farşlıların değer verdiği, iyi insanların gözettiği ve fazilet sahibi efendimin atalarının ve ondan sonra gelen temiz neslinin adetlerindedir. Onlar onu ilk ortaya çıkaranlar ve hakkını tam verenlerdir. Efendim, intisap etmeyi kabul etmekle ona kalıcı bir güzellik elbisesi giydirmiştir. Onu insanlara bol ihsanlarda bulunduğu bir gün haline getirmiştir. Bu günü kutlamak, en çok, ataları tarafından bayram haline getirilen ve sancağı dikilen efendimin hakkıdır. Böylelikle bu günün nispeti ataların ait olduğu gibi korunup devam ettirilmesi de efendimin cömert geleneği sayesinde.³⁵

Eski Arap edebiyatında özellikle nevruz bayramı ile ilgili tebriklerin sayıca çokluğu dikkat çekmektedir. Bu da nevruzun bir dönemler Arap toplumunda oldukça önemsendiğini göstermektedir. Nevruz ile ilgili tebrik metinleri içerisinde manzum olanları da bulunmaktadır. Örneğin şu beyitler bir nevruz tebriği olup Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 395/1004) tarafından alanının en iyisi olarak nitelendirilmektedir:

فحكَّم الأَمالَ في الأموالِ	يا مَنْ به نِيطت عُرى الأَمالِ
مبتدأ يُغنى عن السؤالِ	جوْدُ بلا مَنْ ولا اعتلالِ
وَنِعَمٌ تأتي على اتصالِ	قابله النوروزُ بالإقبالِ
شبهك في تصرفِ الأحوالِ	محروسةٌ مأمونةُ الزوالِ
كأنه وجهك في الجمالِ	قليلةٌ أزهرُ ذو اشتعالِ
يحكي ندى كَفَكْ ذا الأسيالِ	وصبحةٌ بالمالِ ذو انهمالِ
جری بماءٍ وجرتِ بمالِ	

Ey kendisine bel bağladığı, ümitsizlerin,

Ve mal ve mülkü üzerinde yetkili kılan emelleri!

Başa kakma ve arızanın bulaşmadığı bir cömertlik adresi,

Başkasına el açmaktan kurtaran bir ocak ve bir sığınak.

Güler yüzle yönelip kucaklaştı kendisiyle Nevruz

Ve kesintisiz ve daimi yağan nimetler

Koruma altında, yok olmaktan emniyette güvende

İşleri çekip çevirmede tıpkı sen gibi.

Gecesi sürekli aydınlık, ocağı devamlı yanar, tıpkı yüzü gibi güzellikte

³⁵ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 9: 47-48.

Sabahı varlık olur yağar yukarıdan

Elinden seller gibi akan cömertliği andırır.

*Seller su ile akarken onun elleri mallar ile akar.*³⁶

Mihrican bayramı ile ilgili tebrik konusunda ise el-Mühelleb b. Mâlik şu dizeleri ile güzel bir örnek sunmaktadır:

جاءك المهرجان يخال طلقا في هواء صاف وفي زعفرانه
نلت فيه الذي به نال افريدون من رعم حاسد و هو انه

Mihrican sana temiz bir hava ve renk cümbüşü içerisinde geldi.

*Afridun'un ulaştığı makama ulaştın sen de. Kıskançların alçaklığına rağmen...*³⁷

Özel günler ile ilgili zikredilmesi gereken tebriklerden biri de Hicrî yılbaşı kutlamaları ile ilgili tebriklerdir. Muharrem ayının birinci günü olan hicrî yılbaşında yazılan tebriklerde yeni yılın ve yeni ayın hayırlara vesile olması, mutluluk ve huzur getirmesi gibi temenniler ağırlıklı olarak yer alır. Yeni yıl tebriklerinden biri kaynaklarda şöyle yer alır:

Allah efendimize yeni ayı ve yılı bereketli kılsın. Bunlarda ve onları takip eden günlerde ona ikramda bulunsun. Her türlü şansını bir araya getiren bir mutluluk ve bol nimetler versin. Herkesin beklediği ve kavuşmak için mücadele ettiği emellere ulaşma yolunu kolaylaştırsın. Korkulan her şeyden güvende olmayı nasip etsin.³⁸

Yılbaşı tebriklerinde dikkat çeken bir husus, yeni yıl ile birlikte Muharrem ayının da tebrik edilmesidir. Buradan Arap edebiyatında bazı ayların başlangıcının da tebrik konusu olduğu anlaşılmaktadır. En çok tebrik konusu olan ay ise, Ramazan ayıdır. Ebû Mansûr es-Se‘âlibî'nin (ö. 429/1037) şu tebriği, ramazan ayının gelişi ile ilgili güzel bir tebrik örneğidir:

Allah size ramazan hilalinin mutluluğunu yaşatsın. Onun kemale ermesinin bereketini gösterebilirsin. Allah bu ayda ümit ettiklerinize sizi kavuştursun. Ramazanı takip eden günlerde sizi sevdiğiniz şeylere ulaştırın. Yüce Allah bu uzun orucu en iyi şekilde sizden kabul buyursun. Allah iyiliklerini ve duanı kabul etsin. Büyük bir ecirle teheccüdünüzü ve kıyâmınızı kabul etsin. Allah efendimizi nice Ramazanlara kavuştursun, amellerini kabul etsin, dünya ve ahirette durumunu ıslah etsin. Bu dünyada emellerine kavuşmayı, mutlu olmayı, ahirette ise bol ecir ve sevaba nail olmayı nasip etsin.³⁹

Aynı konuyla ilgili bir başka tebrik manzum haldeki şu satırlar olup aynı zamanda iyi bir medih örneği sunmaktadır:

³⁶ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Divânü'l-me‘ânî*, 1: 92.

³⁶ Râgib el-İsfahânî, *Muḥâdarâtu'l-udebâ*, 1: 485.

³⁶ Kalkaşendî, *Şubḥu'l-a‘şâ*, 9: 39.

³⁹ Ahmed b. İbrâhîm el-Hâşimî, *Cevâhiri'l-edeb fi edebiyâti ve inşâi luğati'l-'Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-me‘ârif, ts.) 1: 149.

نلت في ذا الصَّيام ما ترَّجيه ووقاك الإله ما تتَّقيه
أنت في النَّاس مثل ذا الشهر في الأشهر بل مثل ليلة القدر فيه

Arzu ettiğin ne varsa kavuşasın bu ayda, Allah korusun seni çekindiğin her ne varsa,

*Sen insanlar arasında aylar arasındaki bu ay gibisin. Hatta Ramazan ayı içerisindeki kadir gecesi gibisin.*⁴⁰

Muharrem ve Ramazan ayları dışında tebrik konusu olan bir ay da, çok nadir de olsa, Recep ayıdır.⁴¹

Kalkaşendî (ö. 821/1418) bayram tebriklerinde olduğu gibi, özel ayları tebrik etme konusunda da belirli bir ay değil de bütün aylar için tebrik olarak kullanılacak metinlere yer verir. Onun bu tür örneklere yer verdiği *Subhu'l-a'şâ* adlı eserlerinin yazılış amaçları arasında kâtiplerin yetişmesini sağlamak da bulunduğu bunları kâtiplerin örnek alması için vermiş olmalıdır. Bu tür tebriklerden biri şöyledir:

Önceki ayın geçip gitmesi ve yeni ayın başlamasını Allah efendimize mübarek etsin. Korkutucu afetlerden ve sakıncalı olaylardan onu koruyarak izzet ve nimetleriyle beraber geri kalan zamanda onu selametli kılsın.⁴²

Beşerî ilişkiler içerisinde önemsenen ve tebrik edilen özel günlerden biri de yıl dönümleridir. Önemli bir göreve gelmek, evlilik, doğum vb. olayların başlangıcında insanlar birbirlerini tebrik ettikleri gibi, bunların sene-i devriyesinde de kutlamalar yapılagelmiştir. Aşağıda İbnu'n-Nasr el-Kâtîb'in vazifesinde senesini tamamlayan bir vezire yazdığı tebriğin bir bölümü yer almaktadır:

Nimetlerin devamı, nimet verenin rızasını bildirir. Şükürün devam etmesi iyiliğin önemini gösterir. Allah vezir ile- Allah ömrünü uzun etsin, mutluluğunu kemal erdirsin.- bizi şükürün esiri yapan bir ihanda bulunmuştur. Vezirin geçen yılı onun güzel hasletlerinin kokularını bırakmıştır. İkinci yılı (bu güzelliğin) devamını müjdeliyor.

Allah onun dostları olan bizlere, vezirliğinin devam etmesiyle nimet vermiştir, nimetlerini devam ettirerek özel bağışta bulunmuştur...⁴³

2.1.6. Seferden Dönüş

Günümüzde birkaç saat süren yolculukların günlerce devam ettiği eski dönemlerde birinin çıktığı seferden evine dönmesi, elbette ki çok önemli bir hadiseydi. Bu nedenle seferden dönenler tebrik edilmiş ve Arap edebiyatında seferden dönenlere yapılan tebriklerle ilgili elimize birçok metin intikal etmiştir. Seferden dönüş tebrikleri içerisinde en çok örneklerine rastladığımız, hacdan dönenlere

⁴⁰ Râgîb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-udebâ*, 1: 487487

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Esbehânî, *Ceridetü'l-kaşr ve ceridetü'l-aşr*, thk. Muhammed Behcet el-Esrî (Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmî'l-İrâkî, 1375), 2218-219.

⁴² Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, 9: 42.

⁴³ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-ḥamdüniyye*, 4: 173.

yönelik yapılan tebriklerdir. Bu tebriklerin çoğunda selametle seferden dönüldüğü için Allah'a hamd edilir, hac ve umrenin kabul edilmesi için dua edilir, hac ibadetinin faziletleri sayılır ve başka iyi dileklerde bulunulur. *Uyûnu'l-Âhbâr*'da yer alan bu türden bir tebrik şöyledir:

Hicretini tamama erdirdiği, selametle gidip selametle döndüğün ve dönüşünle bize ih-sanını arttırdığı için Allah'a hamd olsun. Allah sa'yini meşkûr, haccını mebrûr ve ibadetle-rini makbul eylesin. Allah seni kazanarak ve kurtulaşa ererek dönenlerden. ticaretinde kar edip zarar etmeyenlerden eylesin. Allah sizi amelden üstün olan niyetten, dinini ihata eden muvaffakiyetten, nimete bağlı şükürden mahrum bırakmasın. Allah nimetini size mübarek kılsın, hilafet ülkesinde sizi bir araya getirsin, sizi ümmetin idarecileri ve imamın –Allah onu itaat ve nasihat ile desteklesin- yanında öne geçenlerden eylesin. Kuşku yok ki siz sultanın süsü, müslümanların dayanağı ve ehl-i zamanın çoğunun karşısındasınız.⁴⁴

İbnu'r-Rûmî'ye (ö. 283/896) ait uzun bir kaside formundaki hacdan dönüş tebriği ise şu beyitlerle başlamaktadır:

وَأْمُرْكَ عَالٍ صَاعِدٌ كَصُعُودِهِ قَدِمْتُ قَدُومَ الْبَدْرِ بَيْتِ سَعُودِهِ
وَنَأْمَلُ أَنْ تَحْطَى بِمِثْلِ خُلُودِهِ لَبِسْتُ سِنَاهُ وَاعْتَلَيْتُ اعْتِلَاءَهُ

Ayin gökteki konağına gelişi gibi geldin. Sen ayın yüceliği gibi yücesin.

*Ayin aydınlığını giydin, onun gibi yüceldin, dileriz ki onun kahıcı olması gibi sen de kahıcı olasın.*⁴⁵

Yukarıda yer alan İbnu'r-Rûmî'nin tebrik konulu manzum örneği aynı zamanda es-Se'âlibî'nin “seferden dönüş ile ilgili duyduğum en güzel tebrik” iltifatına mazhar olmuştur.⁴⁶

Hac dışında farklı nedenlerle yapılan seferden selametle dönüş üzerine yapılan tebriklere gelince, bunların da hem manzum hem de mensûr örneklerine çokça rastlanmaktadır. Bu tebriklere göz attığımızda genel olarak diğer tebriklerde olduğu gibi, edebi sanatların zengin bir şekilde kullanıldığı, seferin başarıyla tamamlanması üzerine Allah'a hamd edildiği, kişinin yokluğundan muzdarip olduğu ancak dönüşü üzerine büyük sevinç yaşandığı ifade edilerek seferden dönen kişi methedilir. Bu tür tebriklerden biri şöyledir:

Allah seferden selametle dönmenizi nasip ettiği için hem efendimi hem de kendimi tebrik ediyorum. Bunun üzerine Allah'a çok şükrediyorum. Senin yokluğunda yüce ahlaki değerler de yok olur. Nimetlerin dönüşü de senin dönüşüne bağlıdır. Allah senin varmanı asaletin varması kılmıştır. Senin gidişinle seninle beraber olan selamatın kat katı iyilikleri Allah seninle birlikte getirdi.

Sizinle geçirdiğimiz günler hep aklımdadır. Sizi buraya ulaştıran sevginizdir. Yokluğunuzda da sizi hatırlamakla ve düşünmekle aslında sizinle beraberim. Dönüşünüzle Allah sevincimi katlamıştır. Kalbimdeki yabancılığı sakinleştirmiştir. Bu dönüşün sizi de mutlu

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 3: 70.

⁴⁵ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-hamdûniyye*, 4: 182.

⁴⁶ Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Ahsenu mâ semî'tu* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 98.

etmesini diliyorum. Allah'ın lütuf ve keremi sayesinde bu mutluluk ile temennilerinizi yerine getirmesini, faziletli vatanınızı sizden mahrum etmemesini diliyorum.⁴⁷

2.2. Tali Konular

Buraya kadar yer verdiğimiz başlıklar Arap edebiyatında yer alan tebrik metinlerinin sık sık işlenen, çok miktarda örneklerine rastlanılan konularıdır. Bazı tebrik metinlerinde ise yukarıda yer alan konuların dışında, tebrik edilmesi normalde düşünülme- yen bazı mevzuların da tebriğe konu edildiği görülmektedir. Bu tebriklerde, muhtemelen tebriği yazan kişi tarafından da olayın normal şartlarda tebrik edilecek bir durum olmadığı düşünüldüğünden olsa gerek, konunun neden tebrik edildiği genellikle izah edilmektedir. Sıra dışı konuları içeren bu tebrik metinleri, aşağıda olduğu gibi, farklı başlıklar altında incelenebilir:

2.2.1. Çocuğu Sütten Kesilen Kişilere Tebrîk

Son derece sıra dışı tebriklerden biri, çocuğunu sütten kesen ailelere yazılan tebriklerdir. Bunlardan birine örnek olarak aşağıdaki tebriği zikredebiliriz:

Allah'ın insanı büyüme evrelerinden her birine ulaştırması şükür gerektiren durumlardır. Böyle bir durumu tebrik etmek görevimizdir. Evinizde mukim bulunan vekilim, çocuğun sütten kesilmesi anında selamette olduğunu, yemek esnasında bedeninin sağlıklı olduğunu, ilk yemeğini yeme anındaki rahatlığını, bu durum karşısında siz ve eşinizin sevincini bana bildirdi. Bunun için Allah'a çok çok hamd ettim. ...Yeni nimete kavuşmanızı tebrik etmek üzere bu mektubu yazdım.⁴⁸

2.2.2. Sakalı Yeni Çıkan Kişilere Tebrîk

Araplarda sakala birçok sembolik anlamlar yüklenmiş ve farklı bakış açılarıyla birçok söze konu edilmiştir. Edebiyat kitaplarından gelen rivayetlerde sakalın önemsendiğini ve üzerine toz vb. maddelerin olmasının hayra alamet olmadığını ve temiz tutulması gerektiğini anlamak mümkündür. *Muhadarâtu'l-Udebâ*'da nakledilen bazı rivayetlerde üzerinde yabancı bir cisim görülen sakaldan o cismin hemen kaldırıldığı ve *صرف الله عنك السوء* "Allah kötülüğü senden çevirsin." şeklinde dua edildiği anlatılmaktadır.⁴⁹

Sakala yüklenen anlamlar onun tebrik konusu edilmesini de sağlamıştır. Ebû Nasr b. Hibetillâh'ın (ö. 475/1082'den sonra) sakalı çıkan bir kişiye yazdığı uzun bir tebriğin bir kısmı şöyledir:

Sakal ile sana vakar elbisesini giydiren Allah'a hamdolsun. Allah onunla iyilerin kıyafetini sana giydirmiş, seni çocukluk görünümünden ve hevâ ehlinin düşüncelerinden korumuştur. Mükemmel bir heybet vermiştir. Zeki ve derin anlayışlı kişilerin elbisesini sana giydirmiştir. Seni tek başına tasarrufta bulunabilen, yanında onu koruyacak kişiye ihtiyaç duymayan kişilerin arasına katmıştır. Yüzünü güzelleştirmiştir. Seni kemale erdirmiştir.

⁴⁷ Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 4: 1129; Rızkullah b. Yusuf Şeyhû, *Mecâni'l-edeb fi hedâiki'l-'Arab* (Beirut: Matba'atu'l-Âbâ'l-Mesû'iyin, 1913), 5: 273; Hâşimî, *Cevâhirü'l-edeb*, 149.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 3: 71.

⁴⁹ Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, 1: 488.

Sevdiğine arkadaş, sevmediğine hasım kılmıştır. Makam sahibi kişilerin küçümseyici bakışlarına engel kılmıştır. Meclislerde seni onlarla eşit, toplumda onlarla aynı konuma getirmiştir. Konuştuğun zaman sözlerinin dinlenmesine vesile kılmıştır.⁵⁰

2.2.3. Yangından veya Suda Boğulmaktan Kurtulana Tebrik

Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan tebriklere bakıldığında bir yangından ya da suda boğulmaktan son anda kurtulan kişilere de tebrik yazılarının yazıldığını görmek mümkündür. Örneğin boğulmaktan son anda selametle kurtulan bir kişiye şöyle bir tebrik yazılmıştır:

Eğer Yüce Allah, müjdeli haberi öne geçirip istenmeyen şeyi duymaktan beni korumasaydı, o kötü haberi almakta bir çıkış yolu bulamazdım, kurtulamaz, ona tahammül edemez, helak olurudum. Ancak Allah'ın lütfu ve merhameti müjdeli haberi daha erken ulaştırdı. Böylece istikrar bulmadan önce korku, devam etmeden önce yalnızlık yok olup gitti. Nimetlere karşılık yapılan hamdlerin en güzeliyle alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd sayesinde fiillerinin cemali ile karşılaştım.⁵¹

2.2.4. Yeni Evine Taşınana Yapılan Tebrik

Yoğun olarak tebriklere muhatap olan zümrelerden biri de yeni ev edinmiş kimselerdir. Bu konuda manzum ve mensur birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bu tür tebriklerde dikkati çeken husus oldukça kısa olmalarıdır. Bu konudaki tebriklerden biri şöyledir:

Yeni eve intikaliniz en hayırlı bir şekilde olsun. Uğur getirsin. En iyi zamanda olsun. Allah sizi şimdi ve ileride kurtuluşa erenlerin en iyi menzillerine yerleştirsün.⁵²

Bu konudaki manzum örneklerden biri ise Se'âlibî'nin "*konuyla ilgili en güzel örneklerden biri*" olarak nitelediği şu beyitlerdir:

سرك الله بِالْبِنَاءِ الْجَدِيدِ نَلْتُ حَالَ الشُّكُورِ لَا الْمَسْتَزِيدِ
هَذِهِ الدَّارُ جَنَّةُ الْخُلْدِ فِي الدُّنْيَا فَاغْتَنِمَهَا وَأَخْتَهَا فِي الْخُلُودِ

Allah bu evle seni mutlu kılsın, daha fazlasını isteyen gözü doymaz kişilerin değil, şükredenlerin halini sana lütfetsin.

*Bu ev dünyadaki ebediyet cennetidir ki onu ve ebedi âlemdeki ona kardeş cenneti ganimet bil.*⁵³

2.2.5. İşe Başlayan/İşten Ayrılan Kişilere Tebrik

Arap edebiyatında zengin tebrik konuları arasında yeni işe başlayan veya işinden ayrılan kişilere yapılan tebrikler de yer almaktadır. Aşağıda bir bölümüne yer verdiğimiz tebrikte işinden istemeden ayrılan bir kişi, önce teselli edilmekte sonra da bunun yeni bir lütuf olduğu belirtilerek tebrik edilmektedir:

⁵⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Divânü'l-me'ânî*, 1: 99.

⁵¹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Divânü'l-me'ânî*, 1: 97.

⁵² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-aḥbâr*, 3: 69.

⁵³ Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Simâru'l-ḳulûb fi'l-muḳâf ve'l-mensûb* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 82.

Hayırların çoğu, kullara sevimli gelmeyen olaylardır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz.” (el-Bakara, 2, 216). Yine şöyle buyuruyor: “Olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.” (en-Nisâ, 4, 19). Allah’a çok şükür sen dünya işlerinin nasıl döndüğü bilgisine sahipsin ve gerçekleşen olayların istidlalini yapabiliyorsun. Dolayısıyla fazla konuşarak nasihat almaya ihtiyacın yok. İşinden ayrıldığının haberi bana ulaştı. Bu işten yakınlarının rızası, sevgisi, övgüleri ve güzel sözleriyle ayrıldın. Onların hem büyükleri hem de küçükleri arasında güzel bir iz bıraktın. İşinden ayrılmanı yenilenmiş bir hediye olarak sayıyoruz. Bunun için seni tebrik etmeyi gerekli görüyoruz.⁵⁴

2.2.6. İslâm’a Yeni Dahil Olan Kişilere Tebrik

Tebrik konuları arasında, eski dinlerini terk edip İslâmiyeti din olarak benimseyen kişilere yönelik yapılan tebrikler de yer almaktadır. Bu tür tebriklere bakıldığında İslâm’ın Allah katında tek makbul din olduğu yönünde açıklamalar yapıldığı, bu yönde âyetlere yer verildiği ve isabetli kararından dolayı kişinin tebrik edildiği görülür. Hristiyanlıktan İslâmiyete geçen bir kişiye yönelik yazılan bir tebrik şöyledir:

Seni doğru yola ileten Allah’a hamdolsun. Allah senin azmini başarıya ulaştırmıştır. Aklının faziletini, görüşlerinin isabetini ortaya çıkarmıştır. Dalalet ve layık olmayan bir dinde devam etmen zekana yakışmıyordu. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek” (Âl-i ‘İmrân, 3, 85.) Yine şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır.” (Âl-i ‘İmrân, 3, 19) Seni ezeli ilminde hidayete erdirdiği, veli kullarından eylediği ve halifesinin dostlarından olmakla şereflendirdiği için Allah’a hamdolsun...⁵⁵

2.2.7. Hastalıktan İyileşene Tebrik

Bir hastalığa yakalandıktan sonra şifa bulan kişilere yönelik yapılan tebrikler sayıca çoktur. Bunların genellikle manzum olarak yazılmış olmaları görülmektedir. Şifa bulan kişilere yönelik tebriklerde genellikle kişinin hastalığından duyulan üzüntü, hastanın iyileşmesi ile yaşanan sevinç ifade edilir ve kişiye dua edilir. Şair Eşca‘ (ö. 195/811) hastalıktan yeni kurtulan bir kişiyi şöyle tebrik etmiştir:

لَئِنْ جَرَحَتْ شَكَاتُكَ كُلَّ قَلْبٍ لَقَدْ فَرَّتْ بِصِحَّتِكَ الْعُيُونُ

*Senin inlemelerin tüm kalpleri yaralamış olsa da sıhhatin tüm gözleri aydınlığa kavuşturmuştur.*⁵⁶

Eşca‘ın aynı minvalde bir başka beyti şöyledir:

⁵⁴ İbn Kuteybe, ‘Uyûnu’l-ahbâr, 3: 72.

⁵⁵ İbn Kuteybe, ‘Uyûnu’l-ahbâr, 3: 70.

⁵⁶ Râgib el-İsfahâni, Muḥâdarâtu’l-udebâ, 1: 517.

فقد أُمسَى صَلَاحُ أَبِي عَلِيٍّ
لأهل الأرضِ كُلِّهِمْ صَلَاحٌ

*Ebû Âli'nin hastalığından iyileşmesi, yeryüzündeki herkesin iyileşmesini sağlamıştır.*⁵⁷

Edebiyat kaynaklarında hemen her konuda farklı tavırlarıyla karşımıza çıkan bedevileri, hastalık ile ilgili tebriklerde de sıra dışı cevaplarıyla görmek mümkündür. Örneğin hastalığından yeni kurtulan bir bedeviye الحمد لله الذي سلمك “*Seni selamete kavuşturan Allah’a hamdolsun.*” denildiğinde عقبه في الموت في عقبه “*Peşi sıra bir de ölümden kurtarılacak!*” şeklinde cevap verdiğini görüyoruz.⁵⁸

Hastalık tebriklerinde yaygın olarak karşımıza çıkan en yaygın özellik, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, tebrik edilen kişinin hastalığında mevcut tüm varlıkların hastalandığı, iyileştiğinde ise her şeyin iyileşip neşe saçtığı vurgusudur. el-Mütenebbi'nin bu konudaki bir beyti şöyledir:

صَحَّتْ بِصِحَّتِكَ الْغَارَاتُ وَابْتَهَجَتْ
بِهَا الْمَكَارِمُ وَانْهَلَتْ بِهَا الدَّيْمُ
وَرَجَعَ الشَّمْسُ نُورٌ كَانُ فَارَقَهَا
كَأَنَّمَا فَقَدَهُ فِي جِسْمِهَا سَقَمٌ

İnsanların büyük çoğunluğu senin sağlığınla sağlık buldu, yüce ahlaklılar sevince boğuldu, uzun süreli yağmurlar güçlü bir şekilde yağdı.

*(Sen sağlığını kavuştuğunda) güneşi terk etmiş olan ışığı ona geri geldi, ışığını yitirmek sanki bir hastalıktır güneşin bünyesinde.*⁵⁹

SONUÇ

Çalışmada yer verilen manzum ve mensur tebrik örneklerinden anlaşıldığı üzere tebrik gibi sıradan bir konu, klasik Arap edebiyatında sadece sevindirici bir durumla karşılaşan kişiyi kutlamak ile sınırlı kalmamış, zaman içerisinde edebiyat inceliklerinin kullanıldığı sanatsal formlara dönüşmüştür.

Bizzat Kur'ân ayetlerinin bazılarında konu olan tebrik, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından da teşvik edilmiştir. Sonraları birçok edebiyatçının kalemine konu olarak zengin bir koleksiyon halinde Arap edebiyatında yerini almıştır.

İnsanı sarsan olayların başında gelen ölüm üzerine ölenin yakınlarını teselli etmek anlamına gelen taziye ile tebrik arasında birçok kere münasebet kurulmuştur. Sevinç ve üzüntünün hayatta ayrılmaz bir ikili olarak insanla beraber olduğu ve olacağı, Arap edebiyatının tebrik ile taziyenin iç içe olduğu metinlerinde kendini güçlü bir şekilde göstermiştir.

Arap edebiyatında yer alan tebriklerin konu açısından oldukça zengin olduğu görülmektedir. Fetihler veya devlet yönetiminde önemli bir kademe atanmak

⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtu'l-udebâ*, 1: 517.

⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtu'l-udebâ*, 1: 518.

⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtu'l-udebâ*, 1: 518.

gibi bütün toplumu ilgilendiren önemli konular tebrik vesilesi olduğu gibi bireysel ve bazen de tebrik konusu olamayacağı düşünölen bazı durumların da tebrike konu olarak edebiyat kaynaklarında yerini aldığı olmuştur.

Tebrîk konusunun bazı durumlarda mizah kaynağı olduğu da ortaya çıkmaktadır. Mizah açısından zengin örnekler veren klasik Arap edebiyatının tebrik ile ilgili güldürü kaynağı olan anekdotlara da yer verdiği anlaşılmaktadır.

Tebrîklere dil açısından bakıldığında mesajın kolay bir şekilde anlaşıldığı, sade bir dille yazılan tebrikler olduğu gibi edebi sanatların yoğun olarak kullanıldığı, garip kelimelerin çok fazla yer aldığı tebriklerin ise daha çok olduğu anlaşılmaktadır. İfade şekilleri olarak bakıldığında tebriklerin hem manzûm hem de mensûr olarak kaleme alındıkları olmuştur.

KAYNAKÇA

- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesru'd-dur fi'l-muhâdarât*. Thk. Hâlid Abdülğânî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Bûnisî, Ebû İshak İbrâhim b. Ebi'l-Hasan. *Kenzu'l-kuttâb ve muntaḥabu'l-âdâb*. Thk. Hayât Kâre. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Şekâfi, 2004.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423.
- Ebşîhî, Muhammed b. Ahmed b. Mansûr. *el-Müsteṭraf fi külli fennin müstezraf*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb,1419.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-Başâir ve'z zehâir*. Thk. Veddâd el-Kâdî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1408.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, Hasan b. Abdillâh. *Dîvânü'l-me'ânî*. Thk. Ahmed Hasan Basac. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Esbehânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed. *Cerîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-aşr*. Thk. Muhammed Behcet el-Esrî. Irak: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmî'l-İrâki, 1375.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm. *Cevâhirü'l-edeb fi edebiyâtî ve inşâi luğati'l-'Arab*. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, ts.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Zehru'l-âdâb ve şemerü'l-elbâb*. Beyrut: Daru'l-Cil, ts.
- İbn 'Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1404.
- İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *Aḥbâru'l-ḥamkâ ve'l-muğaffelîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1990.

- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiretü'l-ḥamdûniyye*. Thk. İhsân 'Abbâs-Bekr Abbâs. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1996.
- İbn Kuteybe. Abdullah b. Müslim. *'Uyûnu'l-aḥbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî: 1443.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Münkız, Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr. *Lübâbu'l-âdâb*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1407.
- Kâlî, İsmâil b. Kâsım Ebû Alî. *el-Emâlî*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1344.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'şâ fî şınâ'ati'l-inşâ*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1340.
- Kavak, Fadime. "Klasik Arap Edebiyatında Taziye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1, (2015): 105-132.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emşâl*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Müsta'samî, Muhammed Aydemir. *ed-Dürrü'l-ferid ve beytü'l-kaşid*. Thk. Kâmil Selman el-Cebbûrî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1436.
- Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâki'l-Kavmiyye, 1423.
- Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Muḥâdarâtu'l-udebâ ve mu'âverâtu'ş-şu'âra ve'l-bulağâ*. Beyrut: Şirketu Dar'il-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1420.
- Se'âlibî, Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr. *Aḥsenu mâ semi'tû*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421.
- Se'âlibî, Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr. *el-Letâif ve'z-zerâif*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.
- Se'âlibî, Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr. *Simâru'l-kulûb fî'l-mudâf ve'l-mensûb*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Se'âlibî, Muhammed b. İsmail Ebû Mansûr. *Sihru'l-belâğa ve sirru'l-berâ'a*. Thk. Abdusselam el-Hûfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Sûlî, Muhammed b. Yahya. *Eş'âru evlâdi'l-ḥulefâ ve aḥbâruhum*. B.y. Matba'atu's-Sâvî, 1936.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyûbi ve Devri*. İstanbul: İsar Yayınları, 2000.
- Şeyhû, Rızkullah b. Yusuf. *Mecâni'l-edeb fî hedâiki'l-'Arab*. Beyrut: Matba'atu'l-Âbâi'l-Mesû'iyîn, 1913.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Komisyon. B.y. Dârü'l-Hidâye: ts.

Zemahşerî, Muhammed b. 'Ömer. *Rebî'u'l-ebrâr ve nuşûşu'l-aĥbâr*. Thk. Abdulemîr Mihnâ. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412.

Zemahşerî, Muhammed b. 'Ömer. *el-Muştaksâ fî emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

Ancient Origins of the History of Religions: Herodotus Example

Dinler Tarihinin Antik Kökenleri: Herodotos Örneği

Şevket ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of History of Religions, Kırıkkale / Turkey
ozcan.sevket06@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9019-6507

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.509741

Atıf / Citation: Özcan, Şevket. "Ancient Origins of History of Religions: Herodotus Example / Dinler Tarihinin Antik Kökenleri: Herodotos Örneği".

ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches 51 (Haziran / June 2019/1): 395-417. doi: 10.29288/ilted.509741

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract

Although it is stated that the history of religions started to be formed as a discipline in the 19th century, when Max Müller lived, it is stated by religious scholars that researching other religious traditions is dates back to earlier times. In this respect, it is stated that Herodotus, who is described as the father of history because of his work titled *History*, can be considered as the father of the history of religions because he has a comparative study of the religions of foreigners and includes religious phenomena in research on the societies he studied. Therefore, in this study, within the framework of the approach which bases the research on beliefs of others on Herodotus in the literature of *History of Religions*, answers are sought for the questions such as what the basic features are that made Herodotus gain this position, whether it is possible to accept Herodotus as a historian of religions and whether it is possible to accept his work as a work history of religions. Therefore, to find answers to these and similar questions by putting forth the parameters of Herodotus's method, the importance and value of the way he dealt with the religious phenomena, which he used as a research subject, are examined in terms of the *History of Religions*.

Keywords: *History of Religions, Herodotus, God, Sacred Person, Sacred Place, Sacred Time, Sacrifice.*

Öz

Genel olarak Dinler Tarihinin, Max Müller'in yaşadığı XIX. Yüzyılda bir disiplin olarak teşekkül etmeye başladığı ifade edilse de diğer dini gelenekleri araştırma konusu yapmanın daha eski tarihlere dayandığı, din bilimcileri tarafından dillendirilmektedir. Bu doğrultuda "Tarih" adlı eseri nedeniyle tarihin babası olarak nitelendirilen Herodotos'un, yabancıların dinlerini karşılaştırmalı şekilde ele alması ve incelediği toplumlardaki dini fenomenleri de araştırmasına dâhil etmesi nedeniyle Dinler Tarihinin babası olarak kabul edilebileceği belirtilmektedir. Bu itibarla bu çalışmada, Dinler Tarihi literatüründe başkalarının inançlarını araştırmayı Herodotos'a kadar dayandıran yaklaşım çerçevesinde Herodotos'a bu payeyi kazandıran temel özelliklerin neler olduğuna, Herodotos'u dinler tarihçisi ve eserini Dinler Tarihi çalışması olarak kabul etmenin mümkün olup olmadığına dair soruların cevabı aranmaktadır. Dolayısıyla bu ve benzeri sorulara cevap bulmak amacıyla Herodotos'un metodunun parametreleri ortaya konularak, araştırma konusu ettiği dini fenomenleri ele alış biçiminin Dinler Tarihi açısından önemi ve değeri irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Dinler Tarihi, Herodotos, Tanrı, Kutsal Kişi, Kutsal Mekân, Kutsal Zaman, Kurban.*

INTRODUCTION

History of Religions, focusing on the manifestations of religions and religious phenomena, separating itself from theological disciplines by examining them comparatively in the axis of neutrality from past to present, is a discipline that studies both local and universal religions and phenomena in these religions with their various dimensions. Although, in general, it is expressed that this field was formed as a discipline in late nineteenth century, when German descent Oxford professor Fredrich Max Müller lived, it is known and expressed by religious scholars that making the similarities and differences between religious traditions of those who are considered other and religions or religious phenomena a research subject dates back to earlier times. For instance, Eric J. Sharpe (1930-2000) an English Historian of Religion, states in his work called *Comparative Religion* (1975), in which he discusses the development of History of Religions, that this discipline did not emerge in the mentioned time, however this

manifestation could be described as the germination of the sown and watered seeds in the previous periods. In this respect Sharpe sets three conditions in order for a study to gain the quality of History of Religions to have three basic properties. These are; an impulse to compare religions (interest), accessible materials about others' religion (first or second hand information) and an appropriate method that would help understand the obtained material as a whole. Within this context, Sharpe, who thinks the methods used in the ancient world are not so distinct as it is thought compared to the ones used in the modern world, states that Herodotus is the first to put forward one of the basic approaches of History of Religions by his observation of data belonging to his own culture and that of the religions of foreigner cultures in his work named "Histories".¹ This approach is closely connected with History of Religions being not only depicting religious traditions, but also being a comparative discipline that gives place to comparisons with other religions.² This view that falls within the context of the approach, which dates studying the religions of others back to Herodotus in the literature of History of Religions, brings these questions to mind: What are the main characteristics that helped Herodotus gain this mentioned position? Is it possible to accept Herodotus as a historian of religions and his work as a work of history of religions? In this study, to find answers to these and similar questions by touching the parameters Herodotus's method, the importance and value of the way he dealt with the religious phenomena, which he used as a research subject, will be examined in terms of History of Religions.

1. HERODOTUS AND HIS HISTORICAL METHOD

According to the limited information about his life, Greek historian Herodotus was born in a rich and well-informed family in approximately 484 B.C. in Anatolia, in Halicarnassus (Bodrum) which is in Caria region that was under the reign of the Persian at that time. He lived in Athens for some of his life and in various cities of South Italy for some other part of his life and died in approximately 325 B.C. in Thurium. The time he lived in coincides with a process in which the war between Greeks and the Persian was influential.³ Herodotus's characteristic making him significant for History, in general, and for History of Religions, in particular, is his work called "Histories", which caused Marcus Tullius Cicero (106 B.C.-43 B.C), who played an important role in the development of Greek philosophy, to describe Herodotus as the "Father of

¹ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, trans. Fuat Aydın (Sakarya: Sakarya University Kültür Pub., 2013), 18-21.

² Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet* (İstanbul: Ensar Pub., 2015), 68-69.

³ See Thomas Harrison, "Herodotus 484-425", *Encyclopedia of Ancient Greece*, ed. Nigel Wilson (New York, London: Routledge, 2006), 350-351; Robin Sowerby, *The Greeks: An Introduction to Their Culture* (New York, London: Routledge, 2015), 34-39; Muzaffer Demir, "Eski Tarih Yazıcılığında Herodotos'un Yeri ve Önemi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 20/2 (2005): 69-70.

History”⁴. This work by Herodotus was written in Ionian dialect and was compiled in nine books by the grammarians after him. The main theme of the book is about the conflict between the Persian and Greeks, which has an important effect in dominating the European history and which occurred towards the end of 5th century B.C.⁵ Herodotus differs from his forerunners in this work of his,⁶ which has both memory and educatory qualities, in terms of his approaching the material he obtained in a scientific way, his writing ability, and the way he organized the subjects. It also contributes to this that he does not simplify research subjects into shallow political and moral analyses.⁷

The most important aspect of Herodotus’s historical method is about using sources. Because, he had to make references to oral tradition, to epic poetry, which is fueled by this tradition, to story-writing, whose reality is controversial, and to tragedy plays while mentioning the background information about Greek history and geography. However, after having comprehended the contradictions of the sources he used and having been exiled, Herodotus had the opportunity to know different cultures and, by respecting traditions and cultures special to different cultures, adopted himself to the idea that these can be compared to Greek culture in an entertaining and objective way. That is why he felt necessity to give place to the geography, ethnography, cultures, religious traditions and history of other cultures in his work. For this aim, he used an inclusive and comparative method by means of⁸ including different elements such as his personal observation, temple clerks, foreigner and native people, archives and foreigners’ sources in his research. Herodotus,⁹ who acts with less suspicion towards foreigner sources rather than Greek sources -probably because he could not make a cross-examination- was never besotted with imposing his own truths on his readers, but showed an approach in the way “I believe in this one, and you can believe in that one, as well”, and by this provided an opportunity for the readers to have different opinions and to come to conclusions that they believe to be true.¹⁰ Therefore, when he went to places like Egypt and Babylon, he preferred describing them as he himself observed or heard about by accepting them as they are without saying “these people are not like us, and they must be like us” for the nations there.¹¹

⁴ Cicero, *The Republic and The Laws*, trans. Niall Rudd (Oxford: Oxford University Press, 1998), 98.

⁵ Demir, “Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27 (2012): 316.

⁶ Alan Lloyd, “Book II”, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, ed. Oswyn Murray- Alfonso Moreno (New York: Oxford University Press, 2007), 232.

⁷ Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus* (Toronto, London: University of Toronto Press, 1989), 8.

⁸ Demir, “Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği”, 317-318.

⁹ Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, 91.

¹⁰ Demir, “Eski Tarih Yazıcılığında Herodotos’un Yeri ve Önemi”, 66.

¹¹ İlber Ortaylı, *Tarih Yazıcılık Üzerine* (Ankara: Cedit Pub., 2011), 26.

In fact, Herodotus, being aware of the delusiveness of some of the stories he told, leaves the conclusion up to the reader in using the oral tradition by saying he only reported what was told him, made some distinctions by being skeptical about some certain topic; sometimes made efforts to come up with his own rational explanation with some evidence -though they are wrong- and denied oral sources, which are obviously wrong, in a cynical way. All these things are evaluated as the authenticity of his method and a method change in prehistoric period history writing.¹² Although Herodotus is directed criticism claiming the stories he included in his book are delusive because of the method he used, he is regarded as an important source by most of today's historians.

Herodotus reviews his research subjects with a comparative approach according to the circumstances, and his comparisons, which aim to reveal what the origin of the religious phenomena is as well as other elements and in which way they interact with various aspects of life are significantly of an ethnographic content. Within this context, the well-known American historian of religion Jonathan Z. Smith (1938-2009) specifies Herodotus as the Father of History of Religions and evaluated his work among the ancient sources.¹³ According to these information, Herodotus used a method that criticizes the mythology-centeredness of the history writing before him; that objects to showing other cultures as barbarian without knowing them; that tells the research subjects with reference to what he saw and heard as much as possible, and that serves to refer to all aspects of the nations he examined.

2. RELIGIOUS PHENOMENA IN HERODOTUS

In Herodotus's work, religion is discussed as an element which influences human life in various aspects with an approach that is sometimes direct and sometimes indirect. Because for Herodotus, religion has an important place both via the sources of other cultures and in the events it mentions. While on the one hand he gave information about great cultures such as the Persian and Greeks, which he used as research subjects, and made large scaled descriptions on religious traditions and practices; on the other hand, in some of his stories, he also touched upon -thou the cultures and religious beliefs of Libyans and Babylonians. Moreover, in his top stories, the divine and supernatural properties related to the cause-effect relationship of events and foreknowing are frequently a question of debate. In this way, religion and religious phenomena were used as a key concept to understand events and happenings for Herodotus.¹⁴ Under this

¹² Demir, "Eski Tarih Yazıcılığında Herodotos'un Yeri ve Önemi", 69.

¹³ Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1993), 245; Demir, "Eski Tarih Yazıcılığında Herodotos'un Yeri ve Önemi", 64.

¹⁴ John Gould, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 359.

title, the main characteristics of the emphasis and analyses related to religious phenomena that are prominent in Herodotus will be tried to be presented.

2.1. God

Having examined ancient Greek and foreigner religions, the most basic subject that Herodotus especially dwelt on and made comparisons about is the god phenomena. This depends on the very fact that throughout history, beliefs in (a) superior power/powers, which form(s) the basis of all religious beliefs, and which generally appear(s) as believing in a power/powers that is/are transcendental being or beings, are of the most basic characteristics of religions and on the fact that this/these power(s) was/were generally accepted as god or gods.¹⁵ This approach which starts with the opinions¹⁶ of Ionian philosophers, who are considered the first appearance of History of Religions and who tried to explain the world in the axis of an imperishable principle and who criticized the nation's religions, on God and which depends on philosophical knowledge took a form that bases on historical knowledge thanks to Herodotus.¹⁷ In this respect, it is important in terms of History of Religions that Herodotus examined Greek and foreigners' gods and compared them.

2.1.1. Names of Gods

Frequently addressing god and gods in his work, Herodotus stated that Homer and Hesiod, who lived approximately four hundreds year before him, are the first people to organize the family trees; to state the qualities, tasks and their unique characteristics for the Greek people, after scrutinizing the origins of knowledge about gods.¹⁸ Having gained a global citizen identity thanks to journeys he made and various religious beliefs he observed Herodotus, moving from the idea that being limited to the opinions of his forerunners is easy but means taking the easy way out, resorted to comparisons and by this he propounded various opinions related to the origins of Greek gods' names.¹⁹ By referring to the fact that although there was a general opinion for the presence of gods in his time, there was much controversy about their names, Herodotus,²⁰ dwelt on their names by making comparisons and contrasts between Greek and Egyptian gods. According to this, he concluded that twelve names for the gods

¹⁵ Şinasi Gündüz, "Dinler Tarihine Giriş", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ali Erbaş (Eskişehir: Anadolu University Pub., 2013), 14-15.

¹⁶ Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 19-20; For extended information about this philosopher's opinions See Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say, 2012), 37-41.

¹⁷ Ömer Faruk Harman, "Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)", *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII*, ed. Ali İbra Güngör et al. (Ankara: Turkey History of Religions Foundation Pub., 2010), 25-26.

¹⁸ Herodotus, *Histories*, trans. Müntekim Onay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Pub., 2017), 2: 53. (it means chapter II, paragraph 53).

¹⁹ John D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars* (Chapel Hill, London: The University of North Carolina, 2003), 136-137.

²⁰ Lloyd, "Book II", 233.

were used by Egyptians first and then he revealed that Greeks took these names from them, and he concluded that it is also Egyptians who made altars, monuments and temples for gods and who engraved animal figures on stones.²¹

Herodotus tried to ground the fact that the name Heracles, which is regarded as one of the twelve gods by Greeks, was taken by Greeks from Egyptians with different rational motives such as Egyptians' increasing the number of gods from eight to twelve and their incorporating Heracles in them, in immemorial times.²² Herodotus remarks that people living in Mendes region in Egypt included Pan in the eight gods that were before twelve gods, and as is in Greeks their symbolic statues were made with a goat's head and billygoat feet, and although he says that Mendes means both Pan the god and billygoat, he had resort to saying "if you let me, I should keep quiet at this point"²³ about the reason of this symbol.²⁴ In another point, Herodotus tried to emphasize the incorrectness of Greeks' considering Heracles, Dionysus and Pan as the youngest gods said that Egyptians, who are quite developed about calendars and who recorded historical events, had previously put the generations of the mentioned gods in a chronological order. At this point, although he tried to adopt an objective approach as if saying "one may accept whichever he considers true", he did not abstain from stating that Greeks took the mentioned god names from Egyptians and organized a family tree by making their names live in this way.²⁵

At this point, it must be taken naturally that Herodotus adopted an attitude on the side of Egyptian resources. Because, Egyptians started to write down their history long before Greeks. That's why it is considered quite natural that like Egyptian sources are source of inspiration for Greek writers, who produced works about gods, the Greek religion was also affected by this same thing.²⁶ Because, he was attentive to take European, African and Asian originated different ancient sources as references as part of the subjects he dwelt on.²⁷ Herodotus's giving information about the fact that Egyptians took place among the first ones in terms of cultural and ethnographical aspects shows that he, generally, acted within the frame of this understanding. In this way, he had the idea that the same god was called with various names in different societies, and asserted that the Greek god Zeus is actually identical with the Egyptian god

²¹ Herodotus, *Histories*, 2: 4.

²² Herodotus, *Histories*, 2: 43.

²³ It is stated that Herodotus tries to hide his lack of knowledge with such comments. Herodotus, *Tarih*, 119 (Translator's 48th note).

²⁴ Herodotus, *Histories*, 2: 46.

²⁵ Herodotus, *Histories*, 2: 145-146; For Herodotus's comparative analyses between Greek and foreigner gods See Thomas Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 208-222.

²⁶ Demir, "Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği", 332.

²⁷ Lloyd, "Book II", 347.

Amon, and Apollo, in real, is Horus himself²⁸ and he emphasized that the goddess Aphrodite takes places in Assyrians with the name Mylitta, in Arabs with the name Alilat and in Persians with the name Mitra.²⁹

Herodotus's analyses about the names of gods brings to mind philologist Max Müller's opinions, which he presented as a result of the examinations he made on Hindus' holy book Vedas. According to this, in the beginning although god informed people about his existence, human beings gave different names to god because of linguistic illusions and it resulted in polytheism that some of the adjectives defining god turned into names.³⁰ In this respect, it is remarkable that there are similarities, at least for their approach to the subjects they reviewed, between Herodotus's studying the origins of the names moving from the god names and Müller's attempt to present the origins of the idea of god in the context of language -even though there are significant differences in terms of sources and method.

2.1.2. Attributes for Gods

Herodotus mentions the divine vengeance and god's influence to determine human's destiny in various events and stories he used as subject matters. Within this frame, Herodotus believes, when he first discusses the matter of vengeance, that some actions inevitably draw the vengeance of gods and vengeance practices appear in different ways.³¹ In this context, it may be thought that he addresses to an understanding/system in the way that "unfair actions are answered with fair and appropriate answers" with examples he chose from different cultures³² such as the Persian emperor Kserkes's implication that because the messengers he sent to Athenians were killed, Athenians met a variety of disasters;³³ Ethiopian King Sabakos's stating that he dreamt a dream in which all of the Egyptian priests were gathered and slaughtered and then describing this dream as a kind of deception which may draw the rage of gods³⁴ and his reporting that extreme vengeance draws the anger of gods³⁵. Hence, it is stated that Herodotus tries to form a rule of an extensive and sensible moral understanding with various narrations.³⁶

When it is discussed how the moral understanding based on divine vengeance will work in the world and the belief of the believers in this, some provisions may

²⁸ Herodotus, *Histories*, 2: 50; Mustafa Alıcı, *Evrıncı Politeizm Devrimci Monoteizm: Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Pub., 2013), 23-24.

²⁹ Herodotus, *Histories*, 1: 131. For detailed information about names used for a god in different societies see Harrison, *Divinity and History*, 110.

³⁰ Baki Adam, "Din Hakkında Genel Bilgiler", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Pub., 2015), 50-51.

³¹ Harrison, *Divinity and History*, 103.

³² Harrison, *Divinity and History*, 110.

³³ Herodotus, *Histories*, 7: 133.

³⁴ Herodotus, *Histories*, 2: 139.

³⁵ Herodotus, *Histories*, 4: 205.

³⁶ Demir, "Eski Tarih Yazıcılığında Herodotus'un Yeri ve Önemi", 72.

be inferred from his work on the appearance of vengeance. First of all is that divine vengeance takes place through human element/actions. Such a vengeance is set an example with a Persian merchant who lives off emasculating young boys and selling them in bazaars and then he experiences the same thing made by one of those whom he previously emasculated.³⁷ Because the words of the person who took revenge from the Persian merchant “*Did you think this villainy you did will get off the punishment of gods? However, now they have shown their justice, they handed you over to me in order for you to pay the penalty for the great sin you committed, and now you do not have the right to complain from the punishment I will give you*”³⁸ summarize this understanding. In this way, the divine vengeance in Herodotus’s narrations are expressed with a style in which they are made by human beings rather than being miraculous and in which they are, rationally, attributed to some reasons. Second thing is the transferring of divine vengeance to new generations by inheritance. In his narrations Herodotus, by emphasizing that vengeance of various characters flamed up throughout generations, stated that gods have a hand in this.³⁹ In this manner, he had the aim to keep the belief of divine justice by adopting the inherited idea of crime.⁴⁰ Third is to ensure the belief in the certainty of divine vengeance by human’s suffering in different ways.⁴¹ For this case, Herodotus gave the example that there was an earthquake in Delos where there were no earthquakes until then, and stated that this trouble was because of Persians and the men who were in conflict for the government of sites.⁴² Hereby, he emphasized that divine vengeance was a credible moral understanding according to the provisions he presented.⁴³

Herodotus thinking that although the names of gods are different in different cultures, they actually refer to the same gods, fictionalized a moral doctrine by evaluating divine vengeance as the adjective of gods within the frame of his comparative approach or he analyzed an existing but unnamed moral doctrine. His approach which can be simply formulated as “The biter is bit” may at least be evaluated -though its moral understanding is subjective and god-centered- under the same category in terms of determining a universal moral essence, with acceptance⁴⁴ of the principle in the religions taken as subject matter in *History of Religions* that “Do not do anything to anyone that you do not want to be done” as the common moral rule.

³⁷ Herodotus, *Histories*, 8: 105-106.

³⁸ Herodotus, *Histories*, 8: 106.

³⁹ Herodotus, *Histories*, 7: 137.

⁴⁰ Harrison, *Divinity and History*, 112-113.

⁴¹ Harrison, *Divinity and History*, 113.

⁴² Herodotus, *Histories*, 6: 98.

⁴³ Harrison, *Divinity and History*, 115.

⁴⁴ On this matter see Jacob Neusner- Bruce D. Chilton, *Altruism in World Religions* (Washington: Georgetown University Press, 2013).

Herodotus secondly included predestinating the destiny of human in the adjectives of gods. In Herodotus man is generally depicted as a being that cannot foresee his future and that is incapable. Because, human beings are in conflict with sudden divine changes that are beyond foresight and control. Man is also exposed to his fate. Yet, Herodotus's fatalism has an aspect that goes beyond the forms of divine intervention and gives prominence to cause-effect relationships between events.⁴⁵ In this direction, Herodotus manifests the adjectives for gods moving from how the belief in god works among people or from how it appears in human life. In the studies of History of Religions, as it is the essential part to focus on the appearance of the divine and to discuss how a religious phenomenon works among people/believers in individual and social aspects in order to understand that religious phenomenon,⁴⁶ Herodotus's analyses on god's vengeance and fatalism may be considered in this context.

2.2. Divine Person

From past to today, religion has been an essential part of human beings and it is also a well-known case that in all societies there are divine people who come to the forefront, who direct them, who are believed to have connection to divine powers and to have some spiritual powers and who represent the divine world. As a natural result of this, divine people have been made subject matters in various aspects for the studies in History of Religion.⁴⁷ In Herodotus's work, the relationship between gods and people was frequently addressed and it was emphasized that various mediators such as *Oracles*, dreams, prophecies, predictors, and warning characters played an active role.⁴⁸ In his narrations, while it is a common state that the intervention of god and getting the knowledge of intervention via prophecies,⁴⁹ *Oracles*, which form the human behaviors and come to the fore as a divine character, have been especially referred to because they are the focus of religious and social life.⁵⁰

Oracle is the name given to the predictors who have different centers in ancient world's Anatolia and Greece and explain the gods' messages to human beings and to the ambiguous and complicated⁵¹ answers they inform people

⁴⁵ Harrison, *Divinity and History*, 223.

⁴⁶ Irving Hexam, *Understanding World Religions: An Interdisciplinary Approach* (USA: Zondervan, 2011), 16-17. For James L. Cox's paradigmatic model summarizing the subject see James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş* (İstanbul: İz Pub., 2004), 208.

⁴⁷ Ekrem Sarıçioğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri* (Isparta: Fakülte Press, 2011), 174; Durmuş Arık, "Kutsal Kişi", *Dinler Tarihi*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Ankara University Uzaktan Eğitim Pub., 2013), 77; Cox, *Kutsal İfade Etmek*, 154-155.

⁴⁸ Lloyd, "Book II", 233; Deborah Boedeker, "Epic Heritage And Mythical Patterns In Herodotus", *Brill's Companion To Herodotus*, Ed. Egbert J. Bakker- Irene J.F. De Jong- Hans Van Wees (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002), 194-195.

⁴⁹ Harrison, *Divinity and History*, 122.

⁵⁰ See Herodotus, *Histories*, 7: 111.

⁵¹ As an example for this see Herodotus, *Histories*, 1: 46-49, 55, 62, 65, 66, 67, 85, 174; 4: 19, 77, 86, 98; 7: 111, 140, 141, 142, 148, 220; 8: 20, 77, 96; 9: 43.

with.⁵² In Herodotus's work, which shows a descriptive approach via various narrations to explain the individual and social roles of *Oracles*, the answers by *Oracles* about Lydia-Pers war summarize *Oracle* as divine person both in terms of his position in ancient times and the way Herodotus reviewed this phenomenon.

According to the narration, Lydian king Kroisos wants Lydians who were to go to the temple with their offerings to ask the *Oracle* in Delphoi the question "*Should Kroisos wage war with Persians; if he should, should he get a few troops from an ally nation?*". When those Lydians arrived at the *Oracle* they were sent and presented their offerings, they asked their king's question as matching up with the *Oracle's* answer to whom they had previously consulted they get the answer "If the king waged a war with Persians, he would overthrow the great empire; also he should get in touch with the most powerful people in Greek".⁵³ When he learned the brought *Oracles*, Kroisos celebrated the predictors and had no doubt about overthrowing Persian kingdom, sent his men back to Delphoi and makes them distribute golds to everyone. As a response to this generosity people of Delphoi bestowed privileges on Lydians such as meeting the *Oracle* without having to wait, not paying residence fee and being able to become a Delphoi citizen whenever they wanted.⁵⁴ Kroisos, after impressing the people Delphoi in this way, consulted to *Oracle* for the third time and makes ask the question, "*Will his reign be long?*". This time he gets this answer, which has a warning quality: "*One day a mule will be the king of Meds. Then, run o soft-footed Lydian, run away through the Gravelled Hermos, Do not be ashamed as you are escaping.*"⁵⁵ Being more happy for these words than he was for the previous ones, Kroisos consoled himself thinking that a mule's ascending to the Lydia throne instead of a man would be impossible and moving from that by reaching the conclusion he and his children will not lose the government misinterpreted the *Oracle*.⁵⁶ Because Lydia-Persian war resulted in the loss of king Kroisos and Persian king Kyros appointed Kroisos as his consultant after sparing his life.⁵⁷

When he had the chance Kroisos soon sent some messenger to Delphoi and made them ask why the prophecy turned out to be wrong and took this answer:

"Kroisos has no right to complain about it. His Oracle informed him that if he attacks Persians, he will overthrow a great empire. If he had been able to think rightly, he would have sent a man and ask again whether this empire to be overthrown is mine or Kyros's. He did not understand the words of god, and did not ask later, so he must blame himself. Also, in the

⁵² James Skerret Shore Baird, *The Classical Manual: an Epitome of Ancient Geography, Greek and Roman* (Philadelphia: Blanchard and Lea, 1863), 104.

⁵³ Herodotus, *Histories*, 1: 53.

⁵⁴ Herodotus, *Histories*, 1: 54. In various narrations, it is underlined that desired *Oracles* are bought with payment. See Herodotus, *Histories*, 5: 63.

⁵⁵ Herodotus, *Histories*, 1: 55.

⁵⁶ Herodotus, *Histories*, 1: 56.

⁵⁷ Herodotus, *Histories*, 1: 84-90.

answer given to his last question, did not his Oracle talk about a mule? He did not hear this, as well. This mule is Kyros; because his father and mother are not from the same blood; his mother was from a better lineage however his father was not that noble.” After this answer, Kroisos admitted that the fault was his, not the god’s.⁵⁸

Jutta Kirchberg, a Greek and Latin literature specialist who wrote a book called *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots* (Göttingen, 1965) “The Function of Oracle in Herodotus’ Works” on this and such narrations by Herodotus, sums up the roles of *Oracles* in five articles as; mediating for the healings that can be obtained by soothing gods, mediation and mentoring for the solution of political difficulties, presenting a policy for colony, explaining cults and traditions and making an effect to lead to an occupation.⁵⁹ In this way, the *Oracle* narrations in Herodotus offer a holy expert typology⁶⁰ that plays the mediator role again and again between people and the limitless value of these people (holy/god). The responses given place in narrations function as behavior and warning forms presented by gods for people.⁶¹

On the whole Herodotus introduces the function, holiness and the role of *Oracle* in the society with his idiosyncratic storytelling, by remaining faithful to objectivity as much as possible and with a sensitivity that focuses on the believer’s perspective. As a matter of fact, by expressing that he cannot consider deceptive the *Oracles* that he could not oppose and he also cannot consider their unambiguous prophecies worthless, he states that he would keep away from making them matters of debate.⁶² However, he leaves the door open for the discussion of accuracy of the answers by laying the unambiguity of the answers as a condition.⁶³

2.3. Holy Place

Being at the center of religious life, giving directions and meaning to human life, holy places are important phenomena whether it is a primitive tribe religion or a universal religion. Attributing holiness to these places to which people show favor for moral and material benefits depends on reasons such as indication of this place by god, god’s dwelling there, god’s showing himself or his power there and consideration of this place as holy by people.⁶⁴ Holy place may be a prayer place, a tomb, a graveyard or a place where supernatural events happen or objects

⁵⁸ Herodotus, *Histories*, 1: 91.

⁵⁹ Philipp Vandenberg, *Mysteries Of The Oracles: The Last Secrets Of Antiquity* (London: Tauris Parke Paperbacks, 1989), 269.

⁶⁰ Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, 147.

⁶¹ C. W. Fornara, “Human History and the Constraint of Fate in Herodotus”, *Conflict, Antithesis, and the Ancient Historians*, ed. J. W. Allison (Columbus, Ohio, 1990), 39.

⁶² Herodotus, *Histories*, 8: 77.

⁶³ Harrison, *Divinity and History*, 130-131.

⁶⁴ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet* (İstanbul: Esra Fakülte Press, 1999), 21-25; Baki Adam, “Kutsal Nedir?”, *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Pub., 2017), 58-60.

or places such as a tree, a stone, a rock, water, a mountain, a cave or a hill.⁶⁵ These places and various rituals and phenomena forming around them are made research subjects for History of Religions and server the function of a triangulation point for religious analyses.⁶⁶ Therefore, the information and analyses presented and reported by Herodotus as a result of his observations in various parts of the world Greece and Egypt being at the first place, in which he interviewed religious officials about temples of which he reported different traditions and rituals. Because he observed temples as a whole and he uses the architectural forms of temples, the statues and valuable goods inside them and the rituals and beliefs depending on them as the subject of research.⁶⁷

Herodotus presents his analyses about temples in the axis of similarity of beliefs in different societies. To illustrate, he informs that no mortal (human) is allowed to stay the night in the tower of Zeus-Baal Temple in Babylon, except for the ones that god chose among the native women. According to what priests says -however, he does not believe them- god comes to the temple and rests in the bed. Similarly, he writes that according to what Egyptians tell in some temples, gods spend the night with women that are virgin or are abbess.⁶⁸ Within this frame, one of the most significant beliefs that Herodotus depicted about temples is what he defines as the most shameful tradition of Babylonians that every woman had to prostitute themselves in Aphrodite temple to a complete stranger once in their lifetime. As required by this belief, a woman cannot come back her home back unless a complete stranger comes and gives money to have sex with her. It is a must that the stranger says “I call goddess Mylitta (Aphrodite) in your person” while giving the money. The amount of money is not important as the women have to accept it and this money is regarded holy. After the intercourse, the woman goes back to her house by having pleased the goddess and after that time she cannot be seduced no matter what is given to her. Giving the information that in some parts of Cyprus island there is a similar tradition⁶⁹, Herodotus, by giving the Lydian King Kroisos’s father Alyattes’s tomb as an example, says that in this tomb that was made with the money of common people, girls selling themselves until they get married had a huge contribution.⁷⁰ After mentioning that all societies except for Egyptians and Greeks have sexual intercourse with women even in holy places and that they can directly go to a temple without cleaning themselves or having a bath after this intercourse, Herodotus points out that these nations evaluate human beings and animals

⁶⁵ Durmuş Arık, “Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni”, *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Pub., 2017), 70.

⁶⁶ For example, for an analysis on holy and non-religious within the context of holy place see Mircea Eliade, *Kutsal ve Profan*, trans. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Pub., 1991).

⁶⁷ For example, see Herodotus, *Histories*, 1: 178-184.

⁶⁸ Herodotus, *Histories*, 1: 181-182.

⁶⁹ Herodotus, *Histories*, 1: 199.

⁷⁰ Herodotus, *Histories*, 1: 93.

under the same category moving from the fact that animals have sexual intercourse everywhere and god does not interrupt them.⁷¹ In this way, Herodotus draws attention to that prostitution has an important place in some religions and societies⁷² and by revealing the fact that Greeks do not have such and understanding, he aims to show that their moral understanding is in a better level.

Having used belief systems that are stranger to his own society in this way, Herodotus considers disrespect against holy places and holy objects that people respect as a sign of madness. For instance, he concluded that the Persian King Kyros's son Kambyses was an insane person by looking at his actions, because he made open the tombs of earlier times and watched the dead bodies, entered into temples and made fun of sculptures, he entered into the part of temple to which only allowed for the priest and he ridiculed the sculptures there and burned them.⁷³ In this respect, Herodotus, by exhibiting an attitude that finds non-Greek traditions interesting in themselves and even does not fail to praise them when he considered them positive in a time when ancient Greek-Barbarian antithesis was coming into focus,⁷⁴ by means of implying to accept the belief of those who are considered other as a phenomenon and to respect them, showed an approach to that of History of Religions which aims to understand the beliefs of other and to respect them.

Through Herodotus's depictions about holy place, the basic characteristics of national god/religions understanding may be inferred that was dominant at the time. For example, he points out that there is a temple belonging to Zeus in Mylasa, and only the nations of Karina, Kaunos ve Lykia can enter into this temple⁷⁵ and the people of Kaunos agreed on worshipping to gods to which their ancestors worshipped and also agreed on excluding stranger gods.⁷⁶ According to this information, while it can be said that people of ancient times tended to identify themselves with a god, it is also possible to see the life-saving role of god and holy place regarding the information that against the Lydian attack, people of Ephesus, by holding out a rope reaching to Artemis temple and connecting the temple with the castle, devoted their city to the temple and considered it a part of the temple.⁷⁷

⁷¹ Herodotus, *Histories*, 2: 64.

⁷² Mehmet Aydın, "Kutsal Fahişelik", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Pub., 2005), 437.

⁷³ Herodotus, *Histories*, 3: 37-38.

⁷⁴ Demir, "Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği", 315.

⁷⁵ Herodotus, *Histories*, 1: 171.

⁷⁶ Herodotus, *Histories*, 1: 172.

⁷⁷ Herodotus, *Histories*, 1: 26.

2.4. Holy Time

From past to present, it is emphasized that in all societies times which are related to holy or in which the holy appears are defined as holy times and they have a place in all religions in various ways and are research subjects for History of Religions.⁷⁸ Holy times, which conduce to sacralization of time and to experience a time that has different meanings from non-religious (profane) time for religious people, appears in different ways in social and religious life such as feasts and rites of passage.⁷⁹ Within this direction, it seems possible to evaluate Herodotus's depictions about feasts and analyses practiced in different societies under the holy time category.

In a general sense, about feasts that sign days which are important in religious or national aspects, and which are celebrated all together,⁸⁰ it is attention grabbing to mention Egyptian feasts in Herodotus. Herodotus, talks about Artemis feast, celebrated in Bubastis, and Isis feast celebrated in Busiris, where is the biggest Isis temple, as the most important and most common feasts in Egypt. Moreover, he tells that four feasts called Athene, Sun, Leto and Ares are celebrated in different cities.⁸¹ He describes the Artemis as a feast, in which a large number of animals are sacrificed and in which wine is drunk more than any other time.⁸² In Isis feast, he tells that after the animals are sacrificed hundreds of thousands of people bewail and lament to their gods;⁸³ and that Athene feast is called the light feast because the city is lightened with lamps at the night of sacrifices,⁸⁴ that in Sun and Leto feasts people come to cities only to sacrifice animals and he also presents the origin and rituals of Ares feast, which includes a beating ceremony in which priests take part.⁸⁵ When considered generally, Herodotus's depicting Egyptians feasts' origins and basic rituals by associating them with a god and city in his descriptions about the subject, holds the qualification to present the place and importance of holy times in the religious life of Egyptian people. In this way, he takes on the task of a historian of religion and presents a holy time panorama example of ancient times.

Transition periods and ceremonies that correspond to birth, marriage and death are important time periods for History of Religions as they manifest religions' view to human and to life. Because, the research done on the practice of funeral rites that include various rituals and burial forms in ancient times, and

⁷⁸ See Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Pub., 2008).

⁷⁹ Münir Yıldırım, "Mircea Eliade'de 'Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı'", *Dini Araştırmalar Dergisi* 30/28 (2007): 59-82

⁸⁰ Sargon Erdem, "Bayram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Pub., 1994), 5: 257.

⁸¹ Herodotus, *Histories*, 2: 59.

⁸² Herodotus, *Histories*, 2: 60.

⁸³ Herodotus, *Histories*, 2: 61.

⁸⁴ Herodotus, *Histories*, 2: 62.

⁸⁵ Herodotus, *Histories*, 2: 63; Also, about Iranian and Scythian feasts see Herodotus, *Histories*, 3: 79; 4: 76.

the information obtained in the research gives clues about the religious beliefs of the time. For this reason, the information and analyses in Herodotus that are about funeral rites in various societies lend assistance to understand ancient time beliefs. In this respect, the information he gave about the funeral rites in various societies such as Egyptians and Scythians are noteworthy. According to Herodotus, the funeral rites of Egyptian people consist of two parts as mourning and mummification. Accordingly, when there is a loss in a house the women in that house put mud on their heads and faces, leave the dead alone in the house and they walked in streets by pulling their skirts up and lamenting. Their relatives and men accompany them. After all mourning, the dead is given to mummification masters to be embalmed.⁸⁶

Herodotus categorizes mummification methods as the rich, middle class and the poor by reason of their being preferred according to the appropriateness of people's income. According to the descriptions he made, it can be said that the practice of mummification is a work of mystery and mastership and the price is determined considering the primitiveness and development of the methods practiced while cleaning the body from internal organs. It is understood that keeping the physical integrity of the dead is the base of all methods.⁸⁷ Also, thinking that Egyptians do not accept the tradition of other nations, Herodotus⁸⁸ states that they act according to rules that are specific to themselves in various cases about the dead.⁸⁹

Herodotus depicts they funeral rites of Scythians by categorizing them as kings and common people. He tells that when kings die, they are mummified, special tombs for them are made, they are taken about among people, one of their wives, a servant and a horse, one of the belongings they used and their golden cups are put into the tomb and the tom is covered with soil with the aim of forming the highest hill.⁹⁰ He also emphasizes that when someone from common people dies, the dead body is taken about with a vehicle for forty days to visit their relatives and a piece of the meal they eat is reserved for the dead person. He remarks that Scythians hold a ceremony to clean themselves after burying the dead body.⁹¹

According to the information which Herodotus gave about Egyptian and Scythian funeral rites and a good part of which are archeologically confirmed in historical process, mummification of the dead, giving utmost importance to physical integrity and putting a number of people and material elements into the

⁸⁶ Herodotus, *Histories*, 2: 85.

⁸⁷ Herodotus, *Histories*, 2: 85-88.

⁸⁸ Herodotus, *Histories*, 2: 91.

⁸⁹ Herodotus, *Histories*, 2: 90.

⁹⁰ Herodotus, *Histories*, 2: 71.

⁹¹ Herodotus, *Histories*, 2: 73; Also, about funeral ceremonies of Persians and Spartans see Herodotus, *Histories*, 1: 140.

tomb that were held by the dead person when alive, are considered among the indications that these societies believed in life after death. Because, it is stated that the hereafter has an important place in societies that have such traditions and rituals.⁹² Therefore, the information exhibited by Herodotus about funeral rites, contributes to understand the hereafter belief in these societies and implies their salvation understandings that is formed according to this belief of them.⁹³

2.5. Sacrifice

Sacrifice, which is as long-established as the history of humanity, is a universal ritual that takes part in all religions in the world stage. Sacrifice, which states the offerings with or without blood, presented to a holy being or to holy beings,⁹⁴ is of the important research subjects of History of Religions. Sacrifice is one of the basic elements of life ancient world and it is discussed in a way that contains traditions in different cultures with Herodotus's narrations. Within this context, for instance it is told that Lydian King Kroisos had three thousand animals sacrificed to ingratiate himself to Delphoi god, and then he compiled golden and silver beds, golden cups, redbud fabrics and shirts and offered them to god and also ordered Lydians to offer some gold according to their conditions and later he had these compiled gold carried to the temple as chunks.⁹⁵ From such narrations in Herodotus, it is understood that sacrifice was presented in various ways such as choking, burning and cutting and with the aim of pleasing god/gods and then to reach the things they requested.⁹⁶

In Herodotus's depictions about sacrifice, it is possible to find his contemporary examples of elements that are similar in many religions in the historical process. To illustrate, it is considered forbidden to sacrifice an animal without a Mag (religious officials chosen from the Mags who are a tribe of Medes)⁹⁷ and as their task is mainly to mention the names of gods, it is described as performing a discourse that tells god chains.⁹⁸ According to this, the active role of a Mag in performing the sacrifice ritual and that being a religious official depends on race shows parallelism with Brahmins in Hinduism of Vedic period⁹⁹

⁹² See Salima Ikram, "Afterlife Beliefs And Burial Customs", *The Egyptian World*, Ed. Toby Wilkinson (New York: Routledge, 2007), 340-354; İlhami Durmuş, "İskitler'de Ölü Gömme Geleneği", *Millî Folklor* 61 (2004): 21-29.

⁹³ For an analysis about salvation understandings of religions in which there is also Egyptian religion see Fuat Aydın, "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)", *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015): 71-101.

⁹⁴ Joseph Henninger, "Sacrifice", *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 12: 7997-7998.

⁹⁵ Herodotus, *Histories*, 1: 50.

⁹⁶ As an example to narrations within this context, see Herodotus, *Tarih*, 1: 167; 2: 39; 4: 59-62.

⁹⁷ Herodotus, *Histories*, 1: 101.

⁹⁸ Herodotus, *Histories*, 1: 132.

⁹⁹ See David M. Knipe, "Priesthood: Hindu Priesthood", *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 11: 7405-7407.

and with the Cohens in Judaism.¹⁰⁰ This case sets an example for priesthood understanding that takes part in various styles in religions.

Herodotus's narrations on Egypt's beliefs about sacrifice are also striking. In fact, he states that the ox to be sacrificed is examined by the religious official, and that sacrificing an ox that did not pass this examination would be labeled as going into death risk.¹⁰¹ In this way, he wants to emphasize the importance that Egyptians gave to cleanliness in every respect.¹⁰² He also tells that, while Egyptians sacrifice clean oxen and young calves, cows are not sacrificed because they are the holy animals of the God Isis. He tries to depict the appearing of holiness of cows among believers by looking at the fact that Isis's sculptures are made as a woman with cow horns and that Egyptians have an agreement on all hands about this subject. Moreover, by showing that in different parts of Egypt, where different animals are considered holy, female sheep is considered holy but not goat, or goat is considered holy and female sheep is sacrificed, as the reason of this he points out to the fact that Egyptians do not worship the same gods.¹⁰³ Such information in Herodotus,¹⁰⁴ reveal that a lot of animals are considered holy and are related to a cult in the mentioned geography.¹⁰⁵ Furthermore, as archeological findings confirm the sacrifice culture that was ritualized under the ancient Egyptian priests, Herodotus becomes the mirror of the appearance with his narrations.¹⁰⁶

Herodotus discusses human sacrifice that is seen in ancient times and has a part in History of Religions researches, as related to various events. In this respect, in his narrations where captive and children sacrifices are highlighted, tells that after the Persian king Kyros defeated Lydian king Kroisos, he wanted to offer Kroisos and the fourteen children with him to the gods by burning them in fire.¹⁰⁷ He reports he was told that when Menealos, who came to Egypt to find Helen, was about to set off to go back home with Helen could not find the proper wind for his sail and so sacrificed two children in a way that is contrary to religion.¹⁰⁸ The wildest narrations of Herodotus on human sacrifice are about the people of Scythians and Tauris. According to this, he tells that Scythians sacrificed one in every hundred captives captured in wars for God Ares, by

¹⁰⁰ See Baruch A. Levine, "Priesthood: Jewish Priesthood", *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Reference, 2005), 11: 7399-7400.

¹⁰¹ Herodotus, *Histories*, 2: 38.

¹⁰² Herodotus, *Histories*, 1: 38.

¹⁰³ Herodotus, *Histories*, 2: 41-42.

¹⁰⁴ Herodotus, *Histories*, 2: 65-77.

¹⁰⁵ Kürşat Demirci, "İslam Öncesi Din ve Toplumlarında Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Pub., 1998), 17: 82.

¹⁰⁶ Ahmet Güç, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Pub., 2002), 26: 434.

¹⁰⁷ Herodotus, *Histories*, 1: 49-50.

¹⁰⁸ Herodotus, *Histories*, 2: 119.

cutting their right arms in shoulder and leaving them to where they fell.¹⁰⁹ He also reports that the people of Tauris sacrificed Greeks who had a shipwreck by killing them hitting their heads with sticks and throwing their bodies down the rock where the temple is, and hanging their heads on a pole.¹¹⁰ Generally, these narrations which are confirmed with archeological datum in historical process show that human sacrifice is practiced for various reasons such as a price for victory or for penance in the mentioned places. Also, by pointing out that the human sacrifice discussed in Sami religions Abraham and Ishmael/Isaac was in fact in a different time and place, he aims to reach a more extensive analysis about the subject in terms of History of Religions.

Herodotus -apart from the religious phenomena examined until this point – did not abstain from touching on the traditions and rituals of the societies he examined in a detailed way. From this point of view, his determinations on the practice of circumcision in ancient times reflect his approach. It was asserted that the practice of circumcision, which is identified with Sami religions, date back to ancient Egypt and from there it passed to Samis who live near Egypt, and from them it passed to other societies.¹¹¹ Concordantly, according to Herodotus Egyptians and other who took this tradition from them were circumcised.¹¹² For this reason, as well as Egyptians; Ethiopians, Phoenicians, Syrians, Colchis and Macrons practiced circumcision. In the spread of circumcision, trade with Egypt is effective and transitivity is present between neighboring nations.¹¹³ What is more, in reference to Herodotus, the reason why Egyptians were circumcised was their cleaning understanding, because they valued cleanliness over beauty.¹¹⁴ Archeological datum and academic studies support Herodotus’s determinations especially in terms of places where circumcision is practiced.¹¹⁵ Therefore, Herodotus makes contribution to History of Religions with his determinations about the development stage and function of a religious phenomenon which has an impact on human life in modern world as in the Jewish and Muslims.

¹⁰⁹ Herodotus, *Histories*, 4: 62.

¹¹⁰ Herodotus, *Histories*, 4: 103. Also, Herodotus shows an Egyptian-sided attitude by not finding realistic the narrations which tell that Heracles went to Egypt, and that sacrifices were tried to be made for Zeus there. He presents this approach of his by saying, “While their religion bans to sacrifice other animals except for pork, ox and calf on condition that they are clean, how come they can sacrifice humans?” Herodotus, *Histories*, 2: 45.

¹¹¹ Salime Leyla Gürkan, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Pub., 2010), 38: 156; Reay Tannahil, *Tarihte Cinsellik*, trans. Sinem Gül (Ankara: Dost Pub., 2003), 68.

¹¹² Herodotus, *Histories*, 2: 36.

¹¹³ Herodotus, *Histories*, 2: 104.

¹¹⁴ Herodotus, *Histories*, 2: 37.

¹¹⁵ See Asaf Ataseven, “Sünnet Hakkında Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar* 2/6 (1988): 22.

CONCLUSION

Herodotus presented in his work called “Histories” the religions of foreigners with a great interest that leads him to compare religions, with a believer-centered method that depends on what he saw and heard as much as possible and with having a grasp about both the written and oral sources of his time. Thus, he seems to have ensured the minimum characteristics that have to be in a study of History of Religions. Herodotus comparatively reviewed religious phenomena such as god, holy person, holy place, holy time and sacrifice, which are mentioned in modern period studies of History of Religions, in terms of their influencing and shaping human life sometimes in a direct and sometimes in an indirect way. With this respect, it becomes possible to evaluate his method of reviewing religious phenomena and the information he presented about them as the ancient origins of History of Religions. As a matter of fact, this evaluation turns out to be right because he examined the sources of gods in a similar approach to Müller’s, he set a moral essence for religions moving from adjectives for gods’, he offered a holy person profile within the context of *Oracle* and he referred to this person’s role in society, he emphasized the centrality of holy places in religious life by referring to temple’s general functions and characteristics, he exhibited a panorama of holy time by showing feast understandings and burial traditions of different nations and he made detailed analyses on sacrifice types and practices. All these characteristics make Herodotus authentic in his time and bring his work into the forefront in terms of introduction to History of Religions.

In conclusion, Herodotus objected to marginalization of others by calling them barbarians for their beliefs by means of telling others’ belief in an objective way as much as possible and by depending on his observations, and by this way he developed a kind of “other phenomenology”. Although there are various matters for which he may be criticized, it is seen that Herodotus moved with the reflex of a historian of religions in respect of his aiming to research, understand and when necessary compare and present common essences for others’ religions, and that in this manner, he has enough characteristics to be defined as “father of History of Religions” as well as father of history.

BIBLIOGRAPHY

- Adam, Baki. “Din Hakkında Genel Bilgiler”. *Dinler Tarihi*. Ed. Baki Adam. 35-56. Ankara: Grafiker Publications, 2015.
- Adam, Baki. “Kutsal Nedir?”. *Halk İnanışları*. Ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu. 46-66. Ankara: Grafiker Publications, 2017.

- Alıcı, Mustafa. *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm: Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Publications, 2013.
- Arık, Durmuş. “Kutsal Kişi”. *Dinler Tarihi*. Ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Ankara University Uzaktan Eğitim Publications, 2013.
- Arık, Durmuş. “Kutsal Mekân ve Ziyaret Fenomeni”. *Halk İnanışları*. Ed. Durmuş Arık- Ahmet Hikmet Eroğlu. 70-97. Ankara: Grafiker Publications, 2017.
- Ataseven, Asaf. “Sünnet Hakkında Bir Araştırma”. *İslamî Araştırmalar* 2/6 (1988): 22- 24.
- Aydın, Fuat. “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015): 71-101.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi: Tarih, İnanç ve İbadet*. İstanbul: Ensar Publications, 2015.
- Aydın, Mehmet. “Kutsal Fahişelik”. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. 437. Konya: Din Bilimleri Publications, 2005.
- Baird, James Skerret Shore. *The Classical Manual: an Epitome of Ancient Geography, Greek and Roman*. Philadelphia: Blanchard and Lea, 1863.
- Boedeker, Deborah. “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”. *Brill’s Companion to Herodotus*. Ed. Egbert J. Bakker- Irene J.F. de Jong- Hans van Wees. 97-242. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say, 2012.
- Cicero. *The Republic and The Laws*. Translated by Niall Rudd. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Demir, Muzaffer. “Eski Tarih Yazıcılığında Herodotos’un Yeri ve Önemi”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 20/2 (2005): 59-78.
- Demir, Muzaffer. “Herodotos ve Yabancı Kültürler: Mısır Örneği”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27 (2012): 315-338.
- Demirci, Kürşat. “İslam Öncesi Din ve Toplumlarında Hayvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 81-85. Ankara: TDV Publications, 1998.
- Demirdağ, Muhammet Fatih. “İnsan Kurbanı Üzerine Arkeolojik Bir Araştırma”. *Uluslararası Amisos Dergisi* 2/2 (2017): 67- 87.
- Durmuş, İlhami. “İskitler’de Ölü Gömme Geleneği”. *Milli Folklor* 61 (2004): 21-29.

- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Profan*. Translated by Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Publications, 1991.
- Erdem, Sargon. “Bayram”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 257-259. Ankara: TDV Publications, 1994.
- Fornara, C. W. “Human History and the Constraint of Fate in Herodotus”. *Conflict, Antithesis, and the Ancient Historians*. Ed. J. W. Allison. Columbus, Ohio, 1990.
- Gould, John. *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabet ve İbadet*. İstanbul: Esra Fakülte Press, 1999.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 433-435. Ankara: TDV Publications, 2002.
- Gündüz, Şinasi. “Dinler Tarihine Giriş”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Ali Erbaş. Eskişehir: Anadolu University Publications, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 155- 157. Ankara: TDV Publications, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. “Bir Disiplin Olarak Dinler Tarihinin Ortaya Çıkışı (Doğu-Batı)”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-VII*. Ed. Ali İsmail Güngör et al. 23-48. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Vakfı Publications, 2010.
- Harrison, Thomas. “Herodotus 484-425”. *Encyclopedia of Ancient Greece*. Ed. Nigel Wilson. 350-351. New York, London: Routledge, 2006.
- Harrison, Thomas. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Henninger, Joseph. “Sacrifice”. *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*. Ed. Lindsay Jones. 12: 7997-7998. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Herodotus. *Histories*. Translated by Müntekim Onay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Publications, 2017.
- Hexam, Irwing. *Understanding World Religions: An Interdisciplinary Approach*. USA: Zondervan, 2011.
- Ikram, Salima. “Afterlife Beliefs and Burial Customs”. *The Egyptian World*. Ed. Toby Wilkinson. 340-354. New York: Routledge, 2007.
- Knipe, David M. “Priesthood: Hindu Priesthood”. *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*. Ed. Lindsay Jones. 11: 7405-7407. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Lateiner, Donald. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, London: University of Toronto Press, 1989.

- Levine, Baruch A. "Priesthood: Jewish Priesthood. *Encyclopedia of Religion (Second Edition)*. Ed. Lindsay Jones. 11: 7399-7400. New York: Macmillan Reference, 2005.
- Lloyd, Alan. "Book II". *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Ed. Oswyn Murray-Alfonso Moreno. 57-218. New York: Oxford University Press, 2007.
- Mikalson, John D. *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina, 2003.
- Neusner, Jacob- Chilton, Bruce D. *Altruism in World Religions*. Washington: Georgetown University Press, 2013.
- Ortaylı, İlber. *Tarih Yazıcılık Üzerine*. Ankara: Cedit Publications, 2011.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*. Isparta: Fakülte Press, 2011.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*. Translated by Fuat Aydın. Sakarya: Sakarya University Kültür Publications, 2013.
- Smith, Jonathan Z. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1993.
- Sowerby, Robin. *The Greeks: An Introduction to Their Culture*. New York, London: Routledge, 2015.
- Tannahil, Reay. *Tarihte Cinsellik*. Translated by Sinem Gül. Ankara: Dost Publications, 2003.
- Ünal, Mustafa. *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Publications, 2008.
- Vandenberg, Philipp. *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*. London: Tauris Parke Paperbacks, 1989.
- Yıldırım, Münir. "Mircea Eliade'de 'Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı'". *Dini Araştırmalar Dergisi* 30/28 (2007): 59-82.

H. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkidi

An Analysis and Criticism of the Narratives Regarding the Penalization of Ammâr b. Yâsir by the Caliph Uthman in Balâdhurî

İsmail ALTUN

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History, Erzurum/Turkey
ismail.altun@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4506-1435

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.509484

Atıf / Citation: Altun, İsmail. "H. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'i Cezalandırdığına Dair Rivayetlerin Belâzürî Özelinde Tahlil ve Tenkidi / An Analysis and Criticism of the Narratives Regarding the Penalization of Ammâr b. Yâsir by the Caliph Uthman in Balâdhurî". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019 / 1): 419-443. doi: 10.29288/ilted.509484

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslâm tarihi kaynaklarında sahabe arasında yaşanan hadiseler hakkında pek çok rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerin tamamının sahih olmadığı ehlinin malumudur. Binaenaleyh bu tür tarihî rivayetlerin tahlil edilmesi, tenkide ve kritiğe tabi tutulması gerekmektedir. Çünkü sahabe konusundaki düşünce ve kanaatlerimiz, başta Kur'an'ın anlaşılması olmak üzere İslâm'ın kaynak, kavram ve kurumlarıyla ilgili anlayışımızı belirleyecek ve dinî telakkimize de doğrudan yansıyacaktır. Bu durumda araştırmacıların vazifesi, sahabe ile ilgili rivayetlerin sahih olanlarını tespit etmek ve bu sahih rivayetler ışığında doğru değerlendirmeler yapmaktır. Bu çalışmada, sahabenin önde gelenlerinden Ammâr b. Yâsir hakkındaki bazı haberler, özellikle Halife Hz. Osman'ın ona karşı sergilediği tutum ve tavırlar ile ilgili olarak ilk dönem İslâm tarihçilerinden Belâzürî'nin derlediği rivayetler eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmakta, sened ve metin açısından tenkide tabi tutularak incelenip değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövdüğüne veya Medine'den sürgün etmek istediğine dair nakledilen rivayetlerin bir kısmının senedlerinin sâkit olduğu, bazılarının ise sened açısından sahih olmadığı ve daha ziyade Şii temayüllü olduğu vurgulanmaktadır. Mezkûr rivayetlerin içerik açısından da birbirleriyle uyuşmayıp tenkide ve tartışmaya açık olduğu ve bu rivayetlerden hareketle yapılan yorum ve yaklaşımların sağlam delillere dayanmayıp isabetli olmayan bir kısım iddialardan ibaret olduğu okuyucuların dikkatine sunulmaktadır. Amaç, bazı sahabilerin birbirlerine karşı tutum ve tavırları hakkında daha doğru ve gerçekçi değerlendirmeler yapılmasına imkân sağlamak ve İslâm toplumunda yaşanan bazı sorunların sebep ve sonuçlarının daha sağlıklı tahlil edilmesine yardımcı olmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Belâzürî, Hz. Osman, Ammâr b. Yâsir, Dövme, Sürgün etme.

Abstract

There are many narratives mentioned in Islamic historical sources concerning the happenings among the Sahabah (Companions of the Prophet PBUH). However, experts of this field are well aware of the fact that those narratives are not altogether authentic. Therefore, for such historical narratives it is necessary to be analyzed, reviewed and criticized. Because, our thoughts and opinions about the Sahabah will determine our understanding of Islamic sources, concepts and institutions, -primarily understanding the Quran-, and also will directly affect our perception of the religion. Therefore, what is incumbent on the researchers is to determine the authenticity of the narratives regarding the Sahabah and to make true evaluations in the light of those authentic narratives. This study aims at critically examining and evaluating the text and chain of narrators of the narratives collected by the early Islamic era historian Balâdhurî regarding some traditions about Ammâr b. Yâsir (one of the prominent figures of the Sahabah) and especially the attitude exhibited by the Caliph Uthman towards him. In this regard, readers are being warned that some of the narratives stating that the Caliph Uthman beat Ammâr or wanted to exile him from Madinah, have missing chains of narrators and some are unauthentic in terms of chain of narrators and were more narrated by Shiite sources. The mentioned narrations are in conflict with each other also in terms of content and they are disputable, and they can be criticized; thus, comments made on those defective narratives do not depend on sound evidence, but rather rely on some incorrect assertions. Our purpose is to facilitate making more precise and realistic evaluations on the attitudes of the Sahabah towards each other, and to lead to a healthier analysis of cause and effect relations concerning the problems encountered in that Islamic society.

Keywords: Islamic History, Balâdhurî, Caliph Uthman, Ammâr b. Yâsir, Beating, Banishment.

Extended Summary

There were some several disturbances and domestic unrest during the last years of the reign of Caliph Uthman (the third of the Rashidun Caliphs). In this period, he was criticized a great deal - due to some political, economic and social reasons- and eventually he was martyred. Following his martyrdom, criticisms and condemnations continued against him. Especially the Shiites were among his strongest critics. One of the criticisms directed against him is regarding his relations with

Ammâr b. Yâsir. Historical books narrate the relation between the Caliph Uthman and Ammâr b. Yâsir in different ways. Some of these narrations assert that Uthman lambasted Ammâr, while some of them say that he wanted to exile Ammâr from Madinah. The earliest historian mentioning several stories about this beating and exile issue of Ammâr is Balâdhurî. This study will examine some of the narrations related to the attitude of Caliph Uthman towards Ammâr b. Yâsir especially during his reign, exclusive to stories of Balâdhurî; will investigate the authenticity of chains of narration and texts through implementation of scientific criteria, and then will present the following results:

Balâdhurî mentions five different narrations stating that Ammâr b. Yâsir was beaten by the Caliph Uthman and also, he wanted to exile Ammâr. Besides, his envoy treated him very badly.

The first narration says that the Caliph allocated some benefits for his relatives from the national treasury and thereupon he was criticized by some of the Sahabah (Companions of Prophet Muhammad (PBUH)) including Ammâr and then Ammâr was beaten by Uthman to the point that he passed out. However, this narration is defective in terms of both chain and text. Because the said narration comes from Abû Mikhnaf who is an unreliable Shiite narrator. Nobody except the Shiites trusted him or his narrations. He was severely criticized by many critics, especially by the authorities of Ḥadith (sayings of the Prophet (PBUH)). Moreover, aforementioned narration is also defective in terms of its text (wording) and thus is open to criticism. Because, according to a statement of the Prophet (PBUH), rulers (administrators) are authorized to spend amounts from the proceeds obtained from non-Muslim citizens, taken by the Islamic State. Therefore, it is a natural and acceptable situation that -as the head of the state- the Caliph Uthman was normally authorized to allocate benefits from the national treasury for his relatives to meet their needs along with other people. The conducted researches prove that Abû Mikhnaf tended to weaken and manipulate the narrations and also made some additions to the texts. It is apparent that he changed and manipulated this narration too and made some extensions to it.

The second narration seems to be weak, either. Because, this narration mentions that the funeral prayer of Abdullah b. Mes'ud was led by Ammâr b. Yâsir and Ammâr kept his death from Uthman; but the narration uses the modal of temriz (a grammatical expression used for ḥadith texts to mean that the narration is weak and defective) which is in the form "it was said that...". Moreover, according to our own research regarding the funeral prayer of Abdullah, we found out that the narration stating that mentioned prayer was led by Uthman -not by Ammâr-, seems to be more authentic. Therefore, the other narration is weak, too.

As for the third narration stating that Ammâr b. Yâsir appeared before the Caliph Uthman with a letter and then he was beaten up; its chain is defective. Thus, while Balâdhurî is reporting this narration, he begins the word with "it is said that..." and he does not mention the narrators. Therefore, this narration also remains weak in terms of its chain. The narration is also open to criticism with regard to the text. Because it does not seem reasonable and logical that the Caliph Uthman could not contain himself and trampled on a Companion and lambasted him to the point that his hernia punctured and he passed out, whereas he was expected to thank to that Companion who gave advice to him.

As for the narration stating that Caliph Uthman ordered the exile of Ammâr from Madinah, but then he changed his decision; this narration is also defective and open to criticism and discussion. Because, Balâdhurî did not reveal the chain of the narration and began his words with "it is again narrated that ...", implying the weakness of the narration. Besides, this narration mentions that the Caliph Uthman had exiled Abû Zer to Rebeze before. However, narrations stating that Abû Zer had moved to Rebeze with his own will are considered to be more authentic than the narrations stating that he was exiled to Rebeze.

In brief, the first narration stating that Ammâr b. Yâsir was punished by the Caliph Uthman, comes from a Shiite source (Abû Mikhnaf). But the actual problem with this narration is beyond being Shiite origin; unauthenticity of the narrator and its textual flaws which render it open to criti-

cism. As for the other three narrations; their chains are not stated but instead, the texts are beginning with phrases like “it was stated that...” or “it is stated that...”, or “it was narrated that...”. These wordings imply a weakness of the text by using grammatical forms of unknown verb patterns. What is more, these narrations go against the authentic narrations in terms of contents and also, they contradict each other regarding the cause of the imposed punishment. Thus, the narrations stating that Ammâr was punished by Uthman do not prove to be accurate.

Considering the narrations compiled by Balâdhurî, only one of them have authentic and trustworthy narrators and this narration could be considered to be sound and worthy of trust. According to this narration, it was the envoy of Uthman who battered him, not Uthman himself. When Ammâr insisted on seeing the Caliph, his envoy treated him inappropriately without an order taken from the Caliph. This is the real incident.

Besides, there are authentic narrations stating that there had been no quarrel and enmity between these two Companions, and also stating that they were satisfied with each other and contented. Therefore, it is possible to state that narratives telling that Uthman lambasted Ammâr, had been put forward afterwards, been made up or at least been distorted by the opponents of the Caliph, with a view to nurturing enmity against him.

Consequently, when we evaluate and criticize the narrations stating that Ammâr was lambasted by the Caliph Uthman or the Caliph wanted to exile Ammâr - in a holistic manner, we reach the conclusion that the narrations in question do not come from authentic narrators and do not accord with each other in terms of their contents; and therefore they are problematic in terms of their chain of narrators and their texts; and thereby they do not have the value of being an authentic source of information.

GİRİŞ

İslâm tarihi kaynaklarında sahabe hakkında pek çok rivayet malzemesi bulmak mümkündür. Bu rivayetlerin tamamı sahih olmayıp bir kısmı zayıf hatta mevzu/uydurma olabilmektedir. Bu durumda sahabe ile ilgili rivayetleri sened ve metin açısından ilmî tenkide tabi tutmak, doğru olanlarını tespit etmek ve bu rivayetler doğrultusunda isabetli ve sağlıklı değerlendirmeler yapmak bir gerekliliktir. Hususen dinde hüküm bildiren veya kişilerin hukukunu ilgilendiren meselelerde bir tarihçinin, sadece rivayetlerin muhtevasından hareketle bir kanaate sahip olması düşünülemez. Bilimsel ahlak kurallarına riayet eden nitelikli bir tarihçi, tarih metodolojisinin gereği olarak öncelikle haberleri eleştirel bir bakış açısıyla ele almalı, haberin kaynağını araştırmalı, tahkik etmeli, onları râvîlerine göre tasnif etmeli, sahih rivayetlerle mukayese edip değerlendirmeli sonra bir kanaat ya da görüş sahibi olmalıdır. Zira doğru bilgiye ulaşmak, dayanaksız, peşin hükümlü ve ideolojik yargulamalara değil; delile, tetkike ve tarafsız gözleme dayalı zihinsel bir etkinliği gerektirmektedir. Binaenaleyh yapılması gereken, sorumluluk bilinciyle hareket etmek, şahısların hukukunu ilgilendiren konularda daha duyarlı, daha dikkatli ve daha sorgulayıcı bir tavır sergileyerek meseleleri tafsilatlı bir şekilde ele alıp tahkik etmeye özen göstermektir. Haberin kaynağını araştırmadan, nereden ve kimden geldiğine bakmadan her bir tarihî rivayeti mütevatir olarak kabul edersesine ele alıp yorum ve değerlendirmelerde bulunmak, araştırmacıyı gerçek bilgiye ulaştırmayacağı gibi müfteri durumuna da düşürebilir. Bu çalışmada mezkûr

usul ve esaslar dikkate alınarak konunun incelenmesine ve tahkik edilmesine özen gösterilecektir.

Malum olduğu üzere Hulefâ-i Râşidîn'den Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında çeşitli fitneler ve iç karışıklıklar yaşanmıştır. Bu dönemde halife, siyâsî, iktisadî ve ictimai nedenlerle birçok tenkide maruz kalmış ve neticede şehid edilmiştir. Şehadetinden sonra da ta'n ve tenkitlerden kurtulamamış, özellikle Şîa tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ona yöneltilen tenkitlerden biri de Ammâr b. Yâsir ile olan ilişkileri ile alakalıdır. Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir ile olan ilişkisi tarih kitaplarında farklı rivayetlerle aktarılmıştır. Bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövdüğü ileri sürülürken bir kısmında ise Hz. Osman'ın Ammâr'ı Medine'den sürgün etmek istediği anlatılır. Ammâr'ın dövülmesi veya sürgün edilmesiyle alakalı muhtelif rivayetlere yer veren en eski müverrih, Belâzürî'dir. Halife b. Hayyât ve İbn Sa'd'da bu tür rivayetler yer almamıştır. Taberî'de de bizzat Ammâr b. Yâsir'in dövüldüğüne ilişkin herhangi bir sarih rivayet bulunmamaktadır. Binaenaleyh bu çalışmada Hz. Osman'ın, özellikle halifeliği döneminde Ammâr b. Yâsir'e karşı sergilediği tutum ve tavırlara ilişkin bazı haberler Belâzürî özelinde ele alınarak sened ve metin tenkidine tabi tutulacak ve bunların doğruluk dereceleri ilmî kriterler eşliğinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.¹ Elde edilen veriler, Hz. Osman ile Hz. Ammâr'ın birbirlerine karşı tutum ve davranışları hakkında daha doğru ve gerçekçi değerlendirmeler yapmamıza imkân sağlayacak, Müslümanlar arasında yaşanan bazı sorunların sebep ve sonuçlarının daha sağlıklı tahlil edilmesine yardımcı olacaktır. Bunun için de evvela Ammâr b. Yâsir'in hayatını kısaca özetlemek, sonra konu ile ilgili rivayetleri ele almak, akabinde de bu rivayetlerin tenkid ve değerlendirilmesine geçmek yerinde olacaktır.

1. AMMÂR B. YÂSİR'İN HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

Allah Resûlü'nden (s.a.v.) önce dünyaya gelen Ammâr b. Yâsir, aslen Yemenli olup Ans kabilesine mensuptur. Babası Yâsir b. Âmir ve Yâsir'in kardeşleri Hâris ve Mâlik, kaybolan bir kardeşlerini aramak maksadıyla Yemen'den Mekke'ye geldiler. Bilâhare Hâris ve Mâlik, Yemen'e döndüler. Yâsir ise Ebû Huzeyfe b. Muğîre el-Mahzûmî ile hilf/anlaşma yaparak onun himayesine girdi ve Mekke'ye

¹ Konuyla ilgili olarak bilimsel nitelikte müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak Ammâr b. Yâsir'i konu edinen bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda da Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövdüğüne veya Medine'den sürgün etmek istediğine dair rivayetlere ya hiç değinilmemiş ya da söz konusu rivayetlerin sened ve metin tenkidi üzerinde yeterince durulmamıştır. Ammâr b. Yâsir'i konu edinen bazı akademik çalışmalar için bk. İsmail Metin, *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006); Cemal Ural, *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2017); Mehmet Nadir Özdemir, "İslâm Tarihi'nde İlk İthilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yâsir", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14 (2013), 311-334; H. Reckendorf, "Ammâr", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), 1: 410-411; Mustafa Fayda, "Ammâr b. Yâsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 75-76.

yerleşti. Ebû Huzeyfe onu Sümeyye bint Hayyât/Hubbât adındaki cariyesiyle evlendirdi. Bu evlilikten Ammâr ismini verdikleri bir çocukları oldu. Ebû Yakzân künyesiyle de tanınan Ammâr, babası Yâsir, annesi Sümeyye ve kardeşi Abdullah ile birlikte Mekke'de ilk Müslümanlar arasına katıldı. Bu yüzden annesi ve babası ile birlikte Mahzumoğulları tarafından türlü işkencelere maruz bırakıldı. Bu işkenceler sebebiyle anne ve babası ilk İslâm şehidler olma şerefine nail oldular. Kendisi ise müşriklerin dayanılmaz baskılarına tahammülü kalmadığı bir gün sırf bu işkencelerden kurtulmak maksadıyla onların arzusuna uyarak putların lehinde ve Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşmak zorunda kaldı ve serbest bırakıldı. Müşriklerin elinden kurtulur kurtulmaz doğruca Resûl-i Ekrem'in yanına giderek başına gelenleri anlattı. Allah Resûlü, ona bu sözleri söylerken kalbinde neler hissettiğini sordu. Ammâr da iman ile dopdolu olan kalbinde en ufak bir değişiklik olmadığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tekrar işkenceye uğradığı takdirde aynı sözleri söylemesinin bir mahzuru bulunmadığını ifade etti. Nitekim bu konuyla ilgili olarak nâzil olan âyet-i kerîmede (en-Nahl 16/106) kalbi imanla dopdolu olduğu halde dininden dönmeye zorlananların söyledikleri sözlerden sorumlu olmadıkları belirtildi.

Daha sonra Medine'ye hicret eden Ammâr, Mescid-i Nebvî'nin yapımında da büyük gayret gösterdi. Ammâr, başta Bedir, Uhud ve Hendek olmak üzere Hz. Peygamber dönemindeki bütün gazvelere katıldı. Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki siyasî ihtilâflarda hep Hz. Ali tarafında yer aldı. Hz. Ebû Bekir döneminde Yemâme savaşına katıldı ve bir kulağı kesildi. Buna rağmen yiğitçe savaştı ve dağılmak üzere olan İslâm ordusunu yeniden topladı. Hz. Ömer döneminde h. 21'de Kûfe valisi oldu ve bu sırada vuku bulan Nihâvend Savaşı'na ve Hûzistan'ın fethine iştirak etti. Ancak kısa bir süre sonra şikâyetler üzerine valilikten azledildi.² Hz. Osman'ın bazı uygulamalarını eleştirmesine rağmen Hz. Osman h. 35'te ortaya çıkan bazı huzursuzlukların sebeplerini araştırmak ve tahkikat yapmak üzere onu Mısır'a müfettiş olarak gönderdi.³ Hz. Osman'ın şehadeti esnasında ise ona su ulaştırmak isteyenlere mani olan isyancıları ikaz edip kınadı.⁴ Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali'ye biat etti. H. 37'nin Safer ayında doksan küsur yaşında iken Sıffîn savaşında öldürüldü. Cenazesi yıkanmadı. Cenaze namazı Hz. Ali tarafından kıldırıldı ve Sıffîn'de defnedildi.⁵

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3: 227 vd.; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkâr vd. (Beyrut: Dârülfikr, 1417/1996), 1: 156 vd.; Fayda, "Ammâr b. Yâsir", 3: 75-76.

³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 2. Baskı (Kahire: Dârülmearif, ts.), 4: 341 (1: 2944); İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 3: 47.

⁴ Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire fi menâkıbi'l-'aşre* (Beyrut: Dârülmearif, 1997), 3: 84.

⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 3: 243-244; Belâzürî, *Ensâbu'l-eshraf*, 1: 174-175; Fayda, "Ammâr b. Yâsir", 3: 75.

2. HZ. OSMAN'IN AMMÂR B. YÂSİR'İ CEZALANDIRDIĞINA DAİR RİVAYETLER

Belâzürî'de Hz. Osman'ın Hz. Ammâr'ı dövmesine veya Medine'den sürgün etmek istemesine dair beş farklı rivayet bulunmaktadır. Öncelikle bu rivayetleri gözden geçirelim.

Ebû Mihnef tarikiyle gelen bir rivayete göre Hz. Osman, beytûlmâlde bulunan bazı ziynet eşyalarını alıp yakınlarına dağıtmıştı. Bu sebeple insanlar onu ayıplamış, bu konuda kendisiyle konuşarak kırıncı sözler söylemiş ve onu kızdırmışlardı. Bunun üzerine Hz. Osman bir hutbe okuyarak şunları söyledi: “Bazılarının burnu yerde sürtülse de (birileri rahatsız olsa da), biz bu fey'den ihtiyaçlarımızı karşılayacağız”. Hz. Osman'ı eleştirenler arasında Hz. Ali ile Ammâr b. Yâsir de bulunuyordu. Hz. Ali ona hitaben şöyle karşılık verdi: “O zaman sen bundan menedileceksin ve seninle onun (fey'in) arasına girilecek (bu nedenle beytûlmâlden harcamaya yapamayacaksın)”. Ammâr b. Yâsir de şunları söyledi: “Allah'ı şahid tutuyorum ki bu konuda ilk olarak benim burnum yerde sürtülecektir”. Ammâr'ın kendisi hakkında söylediği bu sözlere oldukça sinirlenen Hz. Osman, “Ey Metkâ'nın⁶ oğlu! Bana karşı bu cüreti nasıl gösterirsin?” diyerek Ammâr'ı bayılıncaya kadar dövdü.⁷ Olaydan sonra Ammâr Resûlullah'ın zevcesi Ümmü Seleme'nin evine getirildi. (Baygınlık sebebiyle) öğle, ikinci ve akşam namazlarını kılamadı. Ayıldığında abdest alıp kılamadığı namazlarını kaza etti... Ammâr Mahzumoğullarıyla müttefikti. Mahzumoğullarından Hişâm b. Velid b. Muğire, Hz. Osman'a, “Ey Osman! Ali'yi ve ailesini korudun. Fakat bize gelince cesaretli davrandın ve kardeşimizi ölümle burun buruna getirinceye kadar dövdün. Allah'a yemin olsun ki, şayet Ammâr ölürse biz de Ümeyyeoğullarından büyük göbekli bir kişiyi öldürürüz” diyerek içlerinden önemli bir şahsı öldürmekle tehdit etti... Hz. Osman ise ona şetmetti/sövdü, onun dışarı atılmasını emretti ve o da dışarı atıldı... Bilâhare Hişâm b. Velid, Mahzumoğullarından bir kısmı ile birlikte Ümmü Seleme'nin evine gittiler... Bu olaydan sonra Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve bazı sahabiler özellikle de Mısır valiliğinden azledildiği için Hz. Osman'a kızgın olan Amr b. el-Âs bu duruma hayret ettiler, Hz. Osman'ı eleştirdiler ve son derece yadırgadılar.⁸

Bir başka rivayette, Hz. Osman'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un ölümünü kendisinden sakladığı için Ammâr'a kızdığı ve ona şiddetli bir dayak atarak fitik olmasına sebep olduğu zikredilir. Buna göre Hz. Osman, yeni bir kabrin yanından geçerken

⁶ Metkâ, idrarını tutamayan kadın anlamına gelmektedir. Bk. Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Divânü'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtar Ömer (Kahire: 1394-1399/1974-1979), 1: 10; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn vd. (Kahire: 1964-1967, 1979), 10: 157.

⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 161.

⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 162. Amr, h. 27'de Mısır amilliğinden azledildi. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 482.

kabrin kime ait olduğunu sordu, Abdullah b. Mes‘ûd’a ait olduğunu öğrenince vefatını kendisinden gizlediği için Ammâr b. Yâsir’e kızdı. Çünkü Abdullah’ın cenaze namazını kıldıran ve onun defin işlemlerini yürüten Ammâr’dı. Hz. Osman, Ammâr’ı ayakları altına alıp o kadar dövdü ki dayağın te’sirinden fitiği patladı.⁹

Belâzürî’de yer alan bir diğer rivayete göre Mikdâd b. Amr, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah’ın da aralarında bulunduğu bir grup sahabe, Hz. Osman’a hitaben onun yanlış icraatlarını sayıp döken bir mektup yazdılar, onu Allah’tan korkmaya davet ettiler ve bu duruma son vermediği takdirde kendisiyle mücadele edeceklerini bildirdiler. Ammâr b. Yâsir mektubu alıp Hz. Osman’a getirdi ve mektubun baş tarafından bir miktar okudu. Hz. Osman, “Onların içerisinde bunu sen mi bana takdim ediyorsun?” dedi. Ammâr, “Çünkü ben sana karşı onların en samimi/en hayırhah olanıyım” diye karşılık verdi. Hz. Osman, “Yalan söylüyorsun ey Sümeyye’nin oğlu!” dedi ve onu ayakları altına alıp o kadar dövdü ki dayağın te’sirinden fitiği patladı ve hatta bayıldı.¹⁰

Ravh b. Abdilmü’min el-Mukrî tarikiyle gelen bir rivayete göre ise Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ammâr b. Yâsir ve onlarla birlikte bulunan bazı kişiler, Hz. Osman’a haber göndererek, “Senin yaptığın bazı işleri müzakere etmek istiyoruz” dediler. Hz. Osman, onlara cevaben, meşguliyeti dolayısıyla şimdilik gitmelerini ve tayin ettiği bir günde gelmelerini söyledi. Sa’d, ayrılıp gitti. Ammâr ise gitmek istemedi ve tekrar Hz. Osman’a elçi gönderdi. Hz. Osman kendisine aynı cevabı tekrarladı ise de Ammâr yine oradan ayrılıp gitmekten imtina etti. Onun ısrar ettiğini gören Hz. Osman’ın elçisi, halifeden emir almaksızın ona kötü davrandı/onu hırpaladı (تناوله).¹¹

Yine Belâzürî’nin naklettiği bir rivayette Hz. Osman’ın, Ammâr b. Yâsir’i dövdiği değil, Medine’den sürgün etmek için emir verdiği ancak daha sonra bu kararından vazgeçtiği anlatılmaktadır. Bu rivayete göre Ebû Zer’in 32/653 yılının Zilhicce ayında¹² Rebeze’de¹³ vefat haberini alan Hz. Osman “Allah Ebû Zer’e rahmet etsin” diye dua etmiş, Ammâr b. Yâsir ise, “Evet! Allah Ebû Zer’i nefislerimizden koruyarak ona rahmet etti” diyerek zımmen Hz. Osman’ın Ebû Zer’e eziyet ettiğini îmâ etmiştir. Hz. Osman buna hayli sinirlenmiş ve Ammâr’ın Me-

⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-‘eşrâf*, 6: 163.

¹⁰ Belâzürî, *Ensâbü’l-‘eşrâf*, 6: 162-163.

¹¹ Belâzürî, *Ensâbü’l-‘eşrâf*, 6: 165.

¹² Abdullah Aydınlı, “Ebû Zer el-Gıfârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 268.

¹³ Rebeze, Medine’ye üç günlük mesafede bir köydür. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân* (Beirut: Dârü Sâdır, 1397/1977), 3: 24. Mekke ile Medine arasında yer almakta-
dır. Bk. Ahmed b. Hacer el-Askalâni, *Fethü’l-Bâri bi şerhi Şahîhi’l-Buhâri* (Beirut: Dârülmearif, 1379), 1: 534.

dine'den sürgün edilmesini emretmiştir. Ammâr Medine'den çıkmaya hazırlandığı sıralarda, Benî Mahzum kabilesine mensup bazı kimseler, onun sürgün edilmesine engel olması için Hz. Ali'den halifeyle konuşmasını istemişlerdir. Hz. Ali, halifenin huzuruna gelerek ona şu uyarıda bulunmuştur: "Ey Osman! Allah'tan kork! Müslümanlardan salih bir kişiyi (Ebû Zer'i) sürdün, helâk oldu. Şimdi ise, onun benzerini sürmek istiyorsun". Hz. Osman da buna, "Sen sürülmeyi ondan daha fazla hak etmişsin" şeklinde sert bir ifadeyle karşılık vermiştir. Hz. Ali ise "İstersen bunu yap!" diyerek halifenin bu ifadesinden dolayı duyduğu rahatsızlığı kendisine ihsas ettirmek istemiştir. Bu kez Muhâcirler devreye girerek, kendisiyle her konuşanı sürgüne göndermekle bir yere varamayacağı konusunda halifeyi ikna etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Osman Ammâr'ı sürgün etmekten vazgeçmiştir.¹⁴

Belâzürî'de Hz. Osman'ın Hz. Ammâr'ı dövmesine veya Medine'den sürgün etmek istemesine dair rivayetler bunlardan ibarettir. Şimdi bu rivayetlerin tenkid ve değerlendirilmesine geçelim.

3. HZ. OSMAN'IN AMMÂR B. YÂSİR'İ CEZALANDIRDIĞINA DAİR RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ

Hz. Osman'ın Hz. Ammâr'ı dövdüğüne dair Belâzürî'de yer alan birinci rivayet, sened ve metin açısından problemlidir. Çünkü bu rivayeti Abbâs b. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, أبو مخنف/Ebû Mihneften nakletmiştir. Ebû Mihnef ise, sika olmayan bir râvidir. Asıl adı Lût b. Yahyâ olan Ebû Mihnef (ö. 157/774), Kûfeli tarihçilerin en ünlülerinden olup Emevî idaresine karşı olan biridir. Şiilerden başkası kendisine itimad etmediği gibi, rivayetlerine de itibar etmemiştir.¹⁵ Bir çok münekkid tarafından, özellikle de muhaddislerce şiddetle eleştirilmiştir. Cerh ve ta'dîl âlimleri, onun hakkında "leyse bi-sika",¹⁶ "leyse bi-şey",¹⁷ "metrûkûl-

¹⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 169.

¹⁵ Ebû Mihnef ve rivayetleri hakkında geniş bilgi için bk. Yahya b. İbrâhim b. Ali, *Merviyâtü Ebî Mihnef fi târihi'l-Taberî* (Riyad: Dârülâsme, 1410), 41-46, 487; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihiçiliği Üzerine* (Ankara: 1991), 123; Selman Başaran, "Ebû Mihnef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 188-189.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebir*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'aci (Beyrut: ts), 4: 18-19; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1952), 7: 182; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 3: 28; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: 1981-88), 7: 301-302. "Leyse bi-sika" tabiri, Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü mertebesinde kullanılan bir sığa olup böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir suretle alınmaz. Bk. Abdullah Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 9. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 164.

¹⁷ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, (Beyrut: 1988), 6: 93; İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, 3: 28. "Leyse bi-şey" tabiri, Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin dördüncü, İrâkî'ye göre ise üçüncü mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan sığa olup böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir suretle alınmaz. Bk. Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 164.

hadîs”¹⁸ gibi ifadeler kullanarak naklettiği rivayetleri reddetmişlerdir. Hadis hafızı ve münekkîd İbn Adî, onun aşırı bir Şii olduğunu ve rivayetlerinin hiçbir senede dayanmadığını kaydetmiştir.¹⁹ Dârekutnî ise, ondan gelen rivayetlerin zayıf olduğunu belirtmiştir.²⁰ Bu nedenle Ebû Mihnef’in naklettiği rivayetler karşısında oldukça temkinli olmak gerektiğini düşünüyörüz.

Söz konusu rivayet, metin açısından da bazı problemleri bünyesinde taşımaktadır. Evvelâ İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı fey gelirlerinin²¹ taksimi ve harcanması konusunda bir devlet başkanı olarak Hz. Osman’ın takdir ve tasarruf hakkı bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm, sulh yoluyla elde edilen fey gelirlerinin belirli ellerde toplanmasına engel olmayı ve onları geniş halk kitlelerine yayarak insanlar arasında gelir düzeyini dengelemeyi hedeflemektedir (el-Haşr, 59/7). Dolayısıyla fey ayeti, Hz. Peygamber ve ondan sonra gelecek yetkililere servetin insanlar arasında adil bir şekilde taksim edilmesi ve fakir insanların geçim şartlarının düzeltilmesi için meşru tedbirlerin alınmasına imkân tanımaktadır.²² Bir hadiste de fey gelirleri konusunda idarecilerin tasarruf hakkının bulunduğu dair şu ifadeler dile getirilmektedir: “أربع إلى الولاية : الفية ، والجمعات ، والحدود ، والصدقات ،” “Dört şey velayet sahiplerine aittir: fey, sadakalar, hadler ve cum‘alar (cum‘a namazları)”²³ Görüldüğü üzere hadiste dört şeyin tasarruf yetkisinin idarecilere ait olduğu ifade edilirken, bunlar arasında fey ve sadakalar da zikredilmiştir. Bu sebeple Râşid Halifeler yetkilerini kullanarak fey harcamaları hususunda farklı uygulamalarda bulunmuşlardır. Meselâ Hz. Ebû Bekir, Medine’de yaşayan bütün müslümanlara fey gelirlerini eşit miktarda dağıtmışken, Hz. Ömer, hilafeti döneminde yeni bir düzenlemeye gitmiş ve kurduğu divan teşkilâtında müslümanların atıyyelerini farklı miktarlarda tesbit etmiştir. Atâ miktarlarının farklı tesbitinde Resûlullah’a olan yakınlık, İslâmiyet’i kabul etmedeki öncelik ve dine hizmetteki gayret gibi kriterleri ölçü almıştır.²⁴ Hz. Osman da halifelîği

¹⁸ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 182; İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, 3: 28; Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 301-302. “Metrukü'l-hadis” tabiri, Metruk râvî manasına kullanılır. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde alınmaz. Bk. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 181.

¹⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, 3. Baskı (Beyrut: Dârülfikr, 1988), 6: 93.

²⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: 1986), 146. Cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmesine rağmen şarkiyatçılar, Ebû Mihnef'e son derece önem vermiş ve onunla ilgili araştırmalar yapmışlardır. Özellikle Wellhausen'in eserlerinde Ebû Mihnef'in rivayetleri geniş yer tutmuştur. Ursula Sezgin ise onunla ilgili müstakil bir çalışma yapmıştır. Bk. Ursula Sezgin, *Abû Mikhnaf* (Leiden: 1971).

²¹ Fey, İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adıdır. Bk. Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 512.

²² Remzi Kaya, “Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2001): 80.

²³ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fi vücuhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1998), 6: 118; Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi ş-şâfi fi tahrîci ahâğisi'l-Keşşâf* (b.y.: ts.), 171.

²⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 3: 276; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sü'lânîyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 238; Fayda, “Fey”, 12:

döneminde Hz. Ömer'in uygulamasını esas alarak İslâm'a girişteki önceliğe ve Hz. Peygamber'e yakınlığa göre maaş dağıtımını hususunda halk arasında farklılıklar gözetmiştir.²⁵ Görülüyor ki fey gelirlerinin dağıtımını konusunda devlet başkanının bir takdir ve tasarruf hakkı söz konusudur. Ayrıca fey ve humus ile ilgili ayetlerde ma أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ “Allah'ın peygamberine diğer memleketlerden tahvil buyurduğu fey de Allah'a, resûlüne, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmış kimselere verilir; yalnızca içinizden zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diye. Bir de peygamber size ne verdiyse onu alın, yasakladığından da sakının ve Allah'tan korkun; çünkü Allah, cezalandırması çetin olandır.” (el-Haşr, 59/7). (el-Haşr, 59/7). “Biliniz ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, resûlünün, onun yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır.” (el-Enfâl 8/41) buyrulmaktadır. Bu ayetlerde zikri geçen وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ifadesi, Hz. Peygamber'in yakınları ile ilgilidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise bu tabirin Müslüman idarecilerin yakınlarını ifade ettiği yönünde görüşler vardır. Nitekim fukahânın bir kısmının içtihadı bu yöndedir.²⁶ Çünkü Hz. Peygamber, ما أظعم الله نبيا طعمة إلا كانت لمن يتولى الأمر بعده “Allah'ın herhangi bir peygambere rızık olarak verdiği şey (fey ve humustan belli bir pay), o peygamberden sonra idareyi ele alan kimse için de söz konusudur” buyurmuştur.²⁷ Dolayısıyla Hz. Osman'ın fey gelirlerinden ve humustan yetimlerin, düşkünlerin ve yolcuların yanı sıra yakınlarına da –rivayette belirtildiği üzere- ihtiyaçlarını karşılayacak kadar hisse ayırması yadırganacak bir durum değildir.

Hususen belirtmek gerekir ki Hz. Osman'ın, akrabasına beytülmâlden yüklü miktarda atıyyeler tahsis ettiğine dair rivayetlerin önemli bir kısmı Şii Ebû Mihnef kaynaklıdır. Meselâ, yukarıdaki rivayete ilaveten Hz. Osman'ın yakın akrabalarından olan Sa'îd b. el-'Âs'a yüz bin dirhem bağışta bulunduğu,²⁸ hicretin 27. yılında Ifrikiyye/Kuzey Afrika fetihlerinden elde edilen ganimetin humusunu/beşte birini amcasının oğlu Mervân b. Hakem'e verdiği,²⁹ Medine'nin beytülmâl sorumlusu Abdullah b. Erkam'a, damadı Abdullah b. Hâlid için hazi-

513. Geniş bilgi için bk. İsmail Altun, *Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hz. Ebu Bekir* (Erzurum: Mega Ofset Matbaacılık, 2013), 103-107.

²⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Ahkhâmü's-sü'lânîyye*, 238-240; Ebû Bekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet* (İstanbul: Rihlekitap, 2010), 30.

²⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1989), 6: 249-250.

²⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 6: 109. Benzer ifadeler için bk. Ebû Dâvûd, “Harâc”, 18.

²⁸ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 137. Bu rivayetin Ebû Mihnef'in yanı sıra Vâkidi'den de nakledildiğini belirtelim. Ancak bilindiği üzere Vâkidi'nin güvenilirliği de tartışmalıdır. Bk. Mustafa Fayda, “Vâkidi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 473.

²⁹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 136. Benzer bir rivayet İbn Şihâb ez-Zühri'den de nakledilmektedir. Bk. Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 208. Fakat bu rivayet de maktû olup delil olarak kabule sayan değildir.

neden üç yüz bin dirhem, yanındaki arkadaşlarının herbiri için ise bin dirhem vermesini emrettiğine³⁰ ve Ümeyyeoğulları'ndan Mervân'ın kardeşi Hâris b. Hakem'e Medine çarşısından pay tahsis ettiğine³¹ dair rivayetlerin tamamı Ebû Mihneften gelmektedir. Bu nedenle ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihî Bâkîllânî (ö. 403/1013), Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden muhaddis Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve muhaddis ve Şâfiî fakihî Muhibbüddîn et-Taberî (ö. 694/1295), bu rivayetlerin sahih olmayıp batıl ve vehimden ibaret olduğunu ifade etmektedirler.³² Muhibbüddîn et-Taberî, Hz. Osman'ın yakınlarına verilen malların beytül mâlden borç olarak verildiğini belirtirken,³³ Eş'arî kelâmcısı ve usûl-i fıkıh âlimi Âmidî de (ö. 631/1233), Hz. Osman'ın akrabalarına verilenlerin beytül mâlden değil, Hz. Osman'ın bizzat kendi malından olduğunu kaydetmektedir.³⁴ İbn Teymiye ise (ö. 728/1328), Hz. Osman'ın beytül mâlden yakınlarına yüklü miktarda bağışta bulunduğu iddiaların apaçık bir yalan olduğunu, bu konuda sabit bir rivayetin bulunmadığını vurgulamaktadır.³⁵ Fakat bütün bu görüşler, Hz. Osman'ın yakınlarına hiçbir şey vermediği anlamına gelmemelidir. Yukarıda da beyan edildiği üzere Hz. Osman, diğer insanların yanı sıra yakınlarına da ihtiyaçlarını karşılayacak kadar hisse ayırmıştır.

Yine birinci rivayetin metninde halifenin Hz. Ali tarafından beytül mâlden menedileceği ve bu nedenle devlet hazinesinden harcama yapamayacağı ifade edilmektedir. Bu ifadenin de makul ve mantıklı olmadığı ortadadır. Zira Hz. Ali'nin veya Ammâr b. Yâsir'in bir devlet başkanını beytül mâlden men etmeleri fiilen mümkün olmadığı gibi böyle bir teşebbüste bulduklarına dair kaynaklarda herhangi bir rivayet de bulunmamaktadır.

Aynı rivayete göre Mahzumoğullarından Hişâm b. Velîd, Ammâr'ın bu dayak sebebiyle ölmesi durumunda Ümeyyeoğullarından birini öldürme tehdidinde bulunmaktadır. Hişâm'ın halifeyi bu şekilde tehdit etmesi, tuhaf bir durumdur. Çünkü Hişâm, bu ifadeleriyle dayak atanı/halifeyi değil de Ümeyyeoğullarından masum birini öldürmeyi kastettiyse bu durumun makul ve mantıklı bir izahı ola-

³⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 173.

³¹ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfi el-Ahbârî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut Dâru'l-advâ', 1411), 2: 371.

³² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), 1: 539; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-'Avâşım mine'l-ğavâşım*, thk. Mahmud Mehdi el-İstanbulî-Muhibbüddîn el-Hatîb, 6. Baskı (Kahire: Metebetü's-Sünne, 1412), 111; Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 79.

³³ Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 79.

³⁴ Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 3. Baskı (Kahire: Darü'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 2004), 5: 280. Hz. Osman'ın akrabalarına verilenlerin bizzat Hz. Osman'ın kendi şahsına ait olduğuna dair bk. Taberî, *Târîh*, 4: 347-348 (1: 2953); Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 79.

³⁵ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, 6: 109, 249-250.

maz. Neden katil değil de masum bir vatandaş öldürülmek isteniyor? Şayet bir başka rivayette geçtiği üzere Mahzumoğulları, “Ümeyyeogullarından büyük bir adamı” öldürecekleri tehtidinde bulunurken bununla Hz. Osman'ı kastedemişlerse³⁶ bu durumda da şöyle bir soru akla gelir: Bu şahıslar bir devlet başkanını öldürebilecek bir güçte ise niçin Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövmesine mani olmamışlardır? Böyle bir güçleri yoksa basit meselelerden dolayı insanları döven veya cezalandıran Hz. Osman(!), bir devlet başkanı olarak bu durum karşısında niçin sessiz kalmış, kendisine gözdağı veren bu şahsı niçin dövmemiş veya cezalandırmamıştır? Bir başka tuhafılık, Ammâr'ın Hz. Ali'nin huzurunda bayılıncaya kadar dövülmesi, Hz. Ali'nin ise buna sessiz kalıp hiç tepki göstermemesidir.

Rivayette dikkati çeken bir diğer husus, Hz. Osman'ın edebe aykırı bir ifade kullanarak Hz. Ammâr'a يا بن المتكأ “Ey Metkâ'nın/idrarını tutamayan kadının oğlu!” diye hitap edip onu annesiyle ayıplamasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili olarak başka hiçbir rivayette Hz. Osman'a nispetle böyle bir ifade yer almamaktadır. Bu durum, Ebû Mihnef'in bu rivayette münferit kaldığını göstermektedir. Ayrıca bu ifade, sahih rivayetlerde tanıtılan Hz. Osman'ın karakteri ile asla bağdaşmamaktadır. Nitekim Müminlerin annesi Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Hz. Osman'ı kastederek şöyle buyurmuştur: ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة “Meleklerin kendisinden haya ettiği bir adamdan ben haya etmeyeyim mi?”³⁷ Görüldüğü üzere hadiste Hz. Osman, meleklerin ve Hz. Peygamber'in bile kendisinden haya ettiği bir şahsiyet olarak tanıtılmaktadır. Böylesine edep âbidesi ve hayâ timsali olan bir sahabinin, İslâm'da ilk şehit kadın sahabi olan Hz. Sümeyye'ye bu derece kaba, çirkin ve edep dışı bir ifade kullanması akla yatkın değildir. Rivayetlerde tezyif ve tahrife yönelen ve lafızlara ilavelerde bulunan Ebû Mihnef,³⁸ görünen o ki, bu rivayeti de tağyir ve tahrif etmiş, bazı ifadeleri rivayete eklemiştir.

Hülâsa, Hz. Osman'ın, akrabasına beytül mâlden atıyyeler tahsis ettiğine, bu sebeple bazı sahabilere tarafından eleştirildiğine ve Ammâr'ın Hz. Osman tarafından bayılıncaya kadar dövüldüğüne dair Ebû Mihnef tarafından nakledilen bu rivayet sabit olmayıp sened ve metin açısından problemlidir.

Esasen Ebû Mihnef'ten gelen bu rivayetin bir benzeri, -böylesine kaba ve yüz kızartıcı ifadelere yer verilmeksizin- İbn Şihâb ez-Zührî tarafından da nakledilmiştir.³⁹ Zührî rical kitaplarında kendisini cerh eden bir ifadenin bulunmaması sebebiyle sika bir râvî olarak kabul edilmiştir. Ancak 51/671 yılında dünyaya gelen

³⁶ Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 75.

³⁷ Müslim, “Fedâilü's-şahâbe”, 2401.

³⁸ Bk. Yahya b. İbrâhim, *Merviyâtü Ebi Mihnef*, 487.

³⁹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-êsrâf*, 6: 209.

Zühri (ö. 124/742),⁴⁰ tâbiûn nesline mensup bir âlim olup Hz. Osman döneminde idrak edememiş, Emevîler döneminde yaşamıştır. Dolayısıyla ona isnâd edilen bu rivayet yaşanan hadiseye nazaran maktû olup kendisine ya bir sahâbî ya da başka bir tâbiî tarafından nakledilmiş olmalıdır. Bu ihtimalden dolayı rivayet zayıftır⁴¹ ve bu tür rivayetler, âlimlerin genel kanaatine göre hüccet olmaya elverişli değildir.⁴² Özellikle kişilerin hukukunu ilgilendiren konularda bu tür zayıf rivayetlerin bağlayıcı olamayacağını belirtmek gerekir.

İkinci rivayete gelince Belâzürî'nin, bu rivayetin senedini vermeyip *يقال*/denildi ki, diye söze başlayarak Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazını Ammâr b. Yâsir'in kıldırıldığına ve onun ölümünü Hz. Osman'dan gizlediğine dair anlatılanları temrîz sîgasıyla kayda geçirmesi bu rivayetin sıhhatine gölge düşürmektedir. Ayrıca İbn Hibbân (ö. 354/965), h. 32'de vefat eden Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazını Hz. Osman'ın kıldırıldığını kaydetmektedir.⁴³ Üstelik daha başka kaynaklarda Abdullah'ın cenaze namazını Hz. Osman'ın kıldırıldığına dair rivayetin Hz. Ammâr'ın kıldırıldığına dair rivayete nispetle esbet/daha sahih olduğu bildirilmektedir.⁴⁴ Kaldı ki söz konusu rivayete yer veren Belâzürî dahi Abdullah'ın cenazesini Hz. Osman'ın kıldırıldığını Vâkîdî'den nakletmektedir.⁴⁵ Binaenaleyh Abdullah b. Mes'ûd'un cenaze namazını Ammâr b. Yâsir'in kıldırıldığına ve onun vefatını Halife Osman'dan gizlediğine dair nakledilen mezkûr rivayet de sabit değildir.

Ammâr b. Yâsir'in bir mektupla Hz. Osman'ın huzuruna çıktığına ve dövüldüğüne dair Belâzürî'nin zikrettiği üçüncü rivayetin de senedinin sâkıt olduğunu görmekteyiz. Nitekim Belâzürî, bu rivayette de *يقال* denilir ki, diye söze başlar ve râvileri zikretmez. Dolayısıyla bu rivayet de sened itibarıyla zayıf kalmaktadır. Rivayet, metin açısından da tenkide açıktır. Evvelâ bu rivayette Hz. Osman'a isnâd edilenler Hz. Osman'ın karakteri ile bağdaşmamaktadır. Kendisini şehid eden asilerin isyanlarının dahi kendisini öfkelenmediği sakin tabiatlı, teennili ve yumuşak karakterli Hz. Osman'ın, Kur'an'da Allah'ın kendilerinden razı olduğunu bildirdiği ve cennetle müjdelediği ilk muhacirler (et-Tevbe 7/100) arasında yer alan ve sadece kendisine nasihatte bulunan bir sahabiye teşekkür etmesi gerekirken

⁴⁰ Halit Özkan, "Zühri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 545.

⁴¹ Bu tür rivayetlerin zayıf olduğuna dair bk. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 218.

⁴² Maktû bir rivayetin hüccet olamayacağına dair bk. Burhânüddin Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî, *Rûsumü't-tahdîs fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. İbrâhîm b. Şerîf (Beyrut Dârü İbn Hazm: 1421/2000), 68; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-naqđ fi 'ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dârülfikr, 1981), 331. Âlimlerin genel kanaatine göre maktû hadis dinî konularda bağlayıcı bir delil sayılmaz. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Maktû" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 458.

⁴³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ*, thk. Sa'd Kerim (b.y.: ts.), 295-96.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Ṭabaḳâti'l-kebir*, 3: 147; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târihu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: 2001), 1: 486; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Muḥtaşaru Târih-i Dimaşk* (Dimaşk: Dârülfikr, 1984-88), 14: 72.

⁴⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 204. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Ṭabaḳâti'l-kebir*, 3: 147.

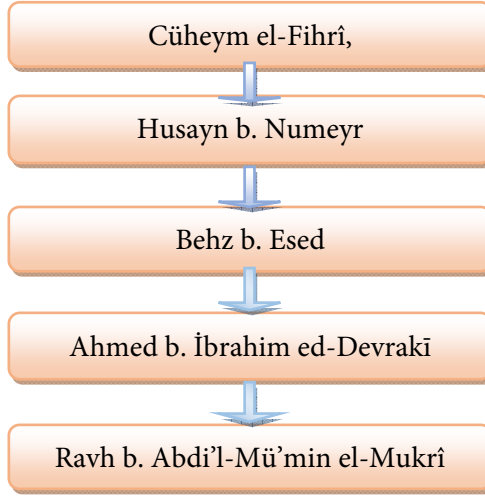
nefsine hakim olamayıp onu ayakları altına alarak fitiği patlayınca ve bayılınca kadar dövmesi makul ve mantıklı görünmemektedir. Yine rivayette geçtiği üzere Ammâr'ın Zübeyr, Talha ve Mikdâd tarafından bir mektupla halifeye gönderilmesi tuhaf bir durumdur. Zira istedikleri zaman birebir ve doğrudan Hz. Osman ile görüşüp konuşabilen bu sahabilerin Ammâr'ı aracı olarak halifeye mektupla göndermeleri yersiz ve gereksizdir. Ayrıca Ammâr'ın dövüldüğünü belirten rivayetlerin hiçbirinde bu şahısların tepkisinden bahsedilmemektedir. Oysa söz konusu rivayete göre bu şahıslar halifeyi tehdit edecek ve yanlış icraatlarına son vermediği takdirde kendisiyle mücadele edebilecek güce sahip bulunmaktadırlar. Bu durumda onların, Ammâr'ın dayak yemesine seyirci kalmayıp mani olmaları, mani olmasalar bile en azından tepki göstermeleri gerekirdi.⁴⁶ Kaldı ki Hz. Osman'ın mektubu getireni cezalandırıp gönderenlere sessiz kalması ilginçtir. Nitekim ilgili rivayette Hz. Osman'ın mektubu gönderenleri cezalandırdığına dair herhangi bir kayda rastlayamıyoruz. Belki de bu tuhaf durumu izale etmek için müellifi meçhûl *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eserde geçen benzer bir rivayette bazı ilave bilgiler kurgulanmıştır. Buna göre Hz. Osman Ammâr'a mektubu kendisinin mi yazdığını sormuş, Ammâr "Evet" cevabını vermiştir. Hz. Osman, mektupta başkalarının katkısı olup olmadığını sorunca Ammâr, kendisiyle birlikte bir grubun da bulunduğunu ancak korkudan halifenin huzuruna çıkmaya cesaret edemeyip dağılıp gittiklerini ifade etmiştir. Hz. Osman onların kimler olduğunu sorunca da Ammâr isimlerini vermemiştir...⁴⁷ Görüldüğü üzere Belâzürî'nin naklettiği rivayette adı geçen şahısların halifeyi tehdit ettikleri, bu rivayette ise korkudan halifenin huzuruna çıkmaya cesaret edemedikleri gibi bir tenakuz ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki halife isteseydi mektubu gönderenlerin kimliklerini pekâlâ tespit eder ve Ammâr'a verdiği cezanın bir benzerini onlara da uygulayabilirdi.

Dördüncü rivayetin hem râvîleri adil ve güvenilir, hem de muhtevası problemli olmadığı için daha sağlam ve itimada şayan görünmektedir. Bu rivayet, yaşanan hadiseye nazaran maktû' da değildir. Çünkü hadise Hz. Osman döneminde yaşanmıştır ve âhiru's-sened/ana râvî Cüheym el-Fihri, Hz. Osman dönemini idrak etmiştir.⁴⁸ Söz konusu rivayetin isnâdı şu şekildedir: حدثني روح بن عبد المؤمن المقرئ وأحمد بن إبراهيم الدورقي قالوا: حدثنا بهز بن أسد حدثنا حُصَيْن بن نَمِير عن جُهَيْم الفهري Rivayetin sened ağı aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

⁴⁶ Halil İbrahim Hançabay, *Halifeliği Döneminde Hz. Osman'la Hz. Ali Dışındaki Şura Üyeleri Arasındaki İlişkiler* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 73; Özdemir, "İslâm Tarihi'nde İlk İthilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yâsir", 317.

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (?), *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Ali Şîri (Beyrut: 1990), 1: 51.

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 6: 165; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, thk. Şerefuddin Ahmed (b.y.: Dârülfikr, 1975), 4: 119.



Rivayetin râvîleri ayrı ayrı ele alınıp incelendiğinde cerh ve ta'dil âlimlerinin bu râvîler hakkındaki kanaatlerinin müspet olduğu ve bunların tamamını adil ve güvenilir kimseler olarak niteledikleri görülmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu rivayet diğerlerine nazaran tercihe şayan olup muteberdir. Buna göre Ammâr'ı hırpalayan Hz. Osman değil onun elçisidir ve bunu halifeden izinsiz yapmıştır. Hz. Osman ise, bu durumdan oldukça rahatsız olmuş, Ammâr'ın gelip kısas isteyebileceğini belirtmiş ve şunları söylemiştir: “Vallahi, ben ona (elçiye) emir vermedim ve ona (Ammâr'a) vurmasını da hoş karşılamadım. Ben buradayım. Ammâr isterse gelsin, benden kısas istesin”.⁵⁰ Öyle anlaşılıyor ki Ammâr'ın dövülmesi ile ilgili hadise, bu rivayette zikredilenlerden ibarettir.

Beşinci rivayete gelince Belâzürî, bu rivayetin de senedini vermeksizin *وقد روي* /yine rivayet edildi ki, diye söze başlar ve rivayetin zayıf olduğunu îmâ eder. Ayrıca bu rivayete göre Hz. Ali Hz. Osman'a giderek, “Ey Osman! Allah'tan kork! Müslümanlardan salih bir kişiyi sürdür, helâk oldu. Şimdi ise, onun benzerini sürmek istiyorsun” diyerek Ammâr'ın sürgün edilmesine mani olmak istemiş ve “Müslümanlardan salih bir kişiyi sürdür” ifadesiyle Ebû Zer el-Ğifârî'yi kastetmiştir. Yani bu rivayete göre Hz. Ali, Hz. Osman'ın daha önce Ebû Zer'i sürgün ettiğini îmâ etmiştir. Oysa Hz. Osman'ın Ebû Zer'i sürgün ettiğine dair rivayetler sabit değildir. Zira Ebû Zer'in, servet biriktiren kişileri eleştirilerinden dolayı Hz. Osman'a şikâyet edildiği ve yaşanan bazı hadiseler sebebiyle Rebeze köyüne gittiği tarihçiler tarafından ihtilafsız bir şekilde kabul edilmekle birlikte Rebeze'ye kendi

⁴⁹ Bu râvîlerin tamamını adil ve güvenilir olduğuna dair ayrı ayrı bk. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-Şikâat*, thk. Abdalalim Abdulazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetüddâr, 1405/1985), 1: 255, 307; İbn Ebi Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, 2: 39, 431, 3: 499; İbn Hibbân, *es-Şikâat*, 4: 119; Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: 1991), 77, 128, 211.

⁵⁰ Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 84. Benzer ifadeler için bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 165.

isteği ile mi gittiği yoksa halife tarafından sürgün olarak mı gönderildiği hususu tartışma konusudur. Ebû Zer'in kendi tercihi ile Rebeze'ye gittiğini anlatan rivayetler,⁵¹ sürgün edildiğine dair nakledilen rivayetlere⁵² nispetle daha sahih kabul edilmektedir. Hatta Ebû Zer'in sürgüne gönderildiğine dair iddiaların tamamen batıl olduğunu savunan âlimler bulunmaktadır. Nitekim Bâkîllânî, Ebû Zer'in sürgün edilmesini batıl olarak değerlendirmekte ve Hz. Osman'ın onu muhayyer bıraktığında kendi tercihi ile Rebeze'ye gittiğini kaydetmektedir.⁵³ Muasır araştırmacılar Emhazûn ise Ebû Zer'in Rebeze'ye gitmesi ile ilgili rivayetler içerisinde en güvenilir ve en sahih olanının Buhârî'nin "Sahîh"inde yer aldığını belirtmektedir.⁵⁴ Söz konusu rivayette ise Ebû Zer, Rebeze'ye kendi tercihiyle gittiğini bizzat kendisi beyan etmektedir.⁵⁵ İslâm tarihi kaynaklarında Buhârî'nin rivayetini destekleyen daha başka rivayetler de bulunmaktadır.⁵⁶ Binaenaleyh Hz. Osman'ın, Ebû Zer sebebiyle Ammâr'ı Medine'den sürgün etmek için emir verdiğine ancak daha sonra bundan vazgeçtiğine dair Belâzürî'de yer alan bu rivayet de problemlili olup tenkid ve tartışmaya açıktır.

Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî, Ammâr b. Yâsir'in dövülmesi ile ilgili rivayetlerin tamamının sened ve metin açısından batıl olduğunu dolayısıyla bu tür iddiaların yalan ve iftiradan ibaret olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî söz konusu rivayetleri metin açısından da tenkide tabi tutmuştur. Ona göre şayet Ammâr b. Yâsir, Hz. Osman tarafından karnı yarıp bağırsakları dışarı çıkacak kadar dövülecek olsaydı vefat ederdi.⁵⁷

Metin ve muhteva açısından bakıldığında söz konusu rivayetlerin, Ammâr'a verilen cezanın sebebi hakkında da birbirlerine muhalif oldukları görülmektedir. İlk rivayete göre Ammâr'ın dövülme sebebi Hz. Osman'ın, beytülmâlden kendi yakınlarına maddi yardımlarda bulunmasına Ammâr'ın karşı çıkması, ikinci rivayete göre Ammâr'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un vefatını halifeye haber vermeksizin cenaze namazını kıldırıp defnetmesi, üçüncü rivayete göre ise bir gurup sahabenin Hz. Osman'a hitaben onun yanlış icraatlarını sayıp döken, onu Allah'tan korkmaya davet eden ve bu duruma son vermediği takdirde kendisiyle mücadele edeceklerini bildiren bir mektup yazmaları ve bu mektubu Ammâr aracılığıyla Hz. Osman'a göndermeleridir. Görüldüğü üzere Ammâr'a atılan dayanın sebebi

⁵¹ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 4: 213; Buhârî, "Zekât", 4 (1406); İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medînet-i Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saïd-Ömer b. Garâme el-'Umerî (Beyrut: Dârülfikr, 1979-1998), 66: 197; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 10; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 3: 274.

⁵² Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6: 167, 169; İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 4: 221.

⁵³ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, 1: 534.

⁵⁴ Muhammed Emhazûn, *Tahkîku mevâkıfi's-şahâbe fi'l-fitne*, 2. Baskı (Kahire: Dârüsselâm, 1428/2007), 330.

⁵⁵ Buhârî, "Zekât", 4 (1406).

⁵⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 4: 213; Taberî, *Târîh*, 4: 284-285; Muhibbuddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 82; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 10.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Avâşım mine'l-şavâşım*, 77-78.

hakkında sözkonusu rivayetler arasında ihtilaf vardır. Aynı hadisenin birbirinden tamamen farklı ve birbirine müşabih olmayan sebeplere bağlanmış olması, Ammâr b. Yâsir'in Hz. Osman tarafından dövüldüğünü ileri süren rivayetlerin uydurma olduğu ihtimalini iyice güçlendirmektedir. Bunun içindir ki Ömer Rıza Doğrul (ö. 1893-1952), nakledilen bu rivayetlerin ihtilafı, râvilerinin ise itimada şayan kimseler olmadığını ifade etmiş ve konu ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Şayan-ı hayret olan nokta, münferit ve tek bir hadiseye ait olan sebepler, birbirinden büsbütün ayrı ve birbirine o kadar benzemiyor ki aralarında münasebet bulmak imkânsızdır. Ammâr'ın bu sebeplerden her biri için, ayrı ayrı dayak yediği rivayet edilmediğine göre Hz. Osman'ın muhaliflerinin nokta-i nazarından da, onun ancak bir kere dayak yediğini kabul etmek icab ediyor. Çünkü muhalifler arasındaki ihtilaf, dayağın kaç kere atıldığı üzerinde değil, yalnız dayağın sebebi üzerindedir. Bu rivâyetleri ya doğru telakki etmek, yahut doğru olmadığını söylemek icap ediyor. Buna hüküm vermek için râvileri nazar-ı itibara almak, bunların itimada değer kimseler olup olmadıklarını ortaya koymak gerekiyor. Râviler ise hiçbir vechile itimada şayan değildirler. İçlerinde bütün hadisçiler nazarında yalancı olmakla tanınmış olanlar vardır...”⁵⁸

Hülâsa, Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövdiğüne dair rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu rivayetler muhteva itibariyle birbirleriyle uyuşmadığı gibi sened itibariyle de mevsuk/güvenilir değillerdir. Kaldı ki, Hz. Osman ile Ammâr arasında karşılıklı güven ve dostluk ilişkilerinin bulunduğu ve bu iki sahabinin birbirinden hoşnud olduklarına dair rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Taberî'nin bildirdiğine göre Hz. Osman, h. 35'te şehadetinden önce bazı vilayetlerdeki huzursuzluğun sebeplerini araştırmak maksadıyla müfettişler görevlendirmiştir. Görevlendirdiği müfettişleri güvendiği zevattan seçmiş Ammâr b. Yâsir de bunlar arasında yer almıştır. Tahkikat yapmak üzere Muhammed b. Mesleme Küfe'ye; Üsâme b. Zeyd Basra'ya; Abdullah b. Ömer Şam'a ve Ammâr b. Yâsir de Mısır'a gönderilmiştir.⁵⁹ Bunlar tarafsız, mutedil, herkesin kendilerine güvenip saygı duyduğu, hiçbir suistimale iştirak etmemiş, hiçbir töhmetle itham edilmiş kimselerdi. Bir müellifin de belirttiği gibi⁶⁰ şayet Ammâr, Hz. Osman aleyhtarı olmakla tanınmış olsaydı veya aralarında herhangi bir güven sorunu, husumet ve düşmanlık bulunsaydı, onun bilhassa o zamanki karışıklıkların en mühim merkezi olan Mısır'a tahkikat memuru olarak gönderilmesi, kendisine böyle mühim bir görevin verilmesi tasavvur edilemezdi.

⁵⁸ Ömer Rıza Doğrul, *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, sad. Osman Zeki Mollamehmedoğlu (İstanbul: 1978), 5: 307.

⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 4: 341 (1: 2943); İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 47.

⁶⁰ Doğrul, *Asr-ı Saadet*, 5: 308-309.

Ayrıca Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* isimli eserinde naklettiği bir rivayete göre⁶¹ Hz. Osman, Sevâd bölgesindeki savâfi⁶² arazileri ve köyleri Abdullah b. Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir, Sa'd b. Mâlik ve Habbâb b. Eret gibi şahıslara iktâ etmiştir.⁶³ Beytül mâle ait arazilerin adı geçen şahıslarla birlikte Ammâr b. Yâsir'e tahsis edilmesi de, Hz. Osman'ın Ammâr b. Yâsir'den hoşnut olduğunu, ona soğuk davranmadığını ve onu diğer sahabilerden farklı muameleye tabi tutmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Yine sahih kabul edilen bir rivayette Ammâr b. Yâsir'in, Hz. Osman'a şehadeti esnasında yardımcı olmaya çalıştığı ve kendisine su ulaştırmak isteyenlere mani olan isyancıları ikaz ettiği anlatılmaktadır. Ebü'z-Zinâd'ın⁶⁴ Ebû Hureyre'den rivayet ettiğine göre Hz. Osman isyancılar tarafından muhasara altına alınıp da sudan mahrum bırakılınca Ammâr b. Yâsir bu durumu tuhaf karşılamış ve isyancılara, "Sübhânallâh! Osman Rûme kuyusunu satın almış (Müslümanların istifadesine sunarak Medine'nin su sıkıntısını gidermiş), siz ise onun suyunu ona vermiyorsunuz. Suyun ulaştırılmasını engellemeyin" diyerek uyarıda bulunmuş ve daha sonra Hz. Ali'nin yanına gelerek ondan Hz. Osman'a su ulaştırmasını istemiştir. Bu hadise ise, Ammâr b. Yâsir'in Hz. Osman'a karşı düşmanca duygulara sahip olmadığına, bilakis Hz. Osman'dan razı olduğuna delil teşkil etmektedir.⁶⁵

⁶¹ Bu rivayetin sened zinciri şöyledir: Hüseyin b. el-Esved, Amr en-Nâkıd, Muhammed b. Fudayl, A'meş, İbrahim b. Muhâcir, Mûsâ b. Talha. Bu rivayet, yaşanan hadiseye nazaran maktû değildir. Çünkü hadise Hz. Osman döneminde yaşanmıştır ve âhiru's-sened/ana râvî Mûsâ b. Talha (ö. 103), Talha b. Ubeydillah'ın oğlu olup tabiiendir. Hz. Peygamber döneminde dünyaya geldiği de söylenir. Dolayısıyla Hz. Osman dönemini idrak etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 551. Adı geçen rivayetin râvileri umumiyetle adil ve güvenilir kimseler olarak nitelendirilmektedir. Bk. Ebû Zekeriyya Yahya b. Ma'in, *Târîh*, Dârimî rivayeti, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1400), 157; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1: 207, 432, 3: 304; İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Sünne* (Beyrut: 1980), 212; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, 4: 146-47, 6: 262; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'lmeârif, ts.), 4: 595; a. mlf., *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 173-174; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 94, 254, 426, 502, 551. Rivayetin râvilerinden Hüseyin b. el-Esved ve İbrahim b. Muhâcir, zapt yönünden kusurlu bulunsa da her ikisi de cerh ve tadil âlimleri tarafından diğer râviler gibi adil kabul edilmektedir. Bk. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1: 207; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü'l-Sünne*, 212; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 94. Söz konusu rivayetin râvilerinden A'meş ile Muhammed b. Fudayl'e Şiilik isnadında bulunanlar olmuşsa da umumiyetle sika râviler içerisinde zikredilmişlerdir. A'meş'in sika bir râvî olduğuna dair bk. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1: 432; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, 4: 146-47; İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 254. İclî onda Şiilik olduğunu belirtmiştir. Bk. İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1: 434. Muhammed b. Fudayl de (ö. 195) Yahyâ b. Ma'in tarafından sika olarak nitelendirilmiştir. Bk. Yahyâ b. Ma'in, *Târîh*, 157. Zehebî Muhammed b. Fudayl'in de Şii olduğunu belirtmiştir. Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 595. Ancak Zehebî, onun Şeyheyn'e yani Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e ta'zim gösteren bir zat olduğunu özellikle belirtmiştir. Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 174.

⁶² Savâfi: Sâfiye kelimesinin çoğulu olan Savâfi, terim olarak ganimetten beytül mâle ayrılan ve tasarruf hakkı devlet başkanına ait olan sahihsiz topraklar anlamındadır. Bk. Mustafa Demirci, "Şavâfi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 184- 185.

⁶³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ' - Ömer Enis et-Tübbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987), 2: 381.

⁶⁴ Asıl adı Abdullah b. Zekvân olup sika ve fakih biridir. Bk. İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, 302.

⁶⁵ Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nağire*, 3: 84.

Hilafet intihabında bidayetden beri Hz. Ali'yi desteklemesine ve Hz. Osman'ın bazı uygulamalarını eleştirmesine rağmen muhasara esnasında asilere karşı tepki gösterip Hz. Osman'a destek vermesinden dolayı Ammâr, bazı müsteşrikler tarafından iki yüzlü bir siyaset kullanmakla itham edilmiştir.⁶⁶ Oysa Hz. Ammâr'ın Hz. Ali taraftarı olması ve Hz. Osman'ın bazı uygulamalarını eleştirmesi, Hz. Osman'a karşı kin beslemesini gerektirmez. Hz. Osman'ın bazı icraatlarına muhalefet etmesine rağmen kendisine su ulaştırılması için gayret göstermesi, Hz. Ammâr'ın Hz. Osman'a değil, yanlış gördüğü birtakım uygulamalara karşı olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Ammâr'ın, bu muhasarada halifeye muhalif olanların yanlışlıklarını da tasvip etmediğini ve haktan yana bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Bu sebeple Hz. Ammâr'ın bu tavrını, iki yüzlülükle değil, adalet ve hakkaniyetle açıklamak gerekmektedir.

Kronoloji dikkate alındığında Hz. Osman ile Ammâr arasında karşılıklı güven ve dostluk ilişkilerinin bulunduğu ve bu iki sahabinin birbirinden hoşnud olduklarına delil teşkil eden rivayetlerde anlatılan hadiselerin, Hz. Osman'ın Ammâr'ı cezalandırdığından bahseden dört ayrı rivayette anlatılan hadiselerden daha sonra geliştiği anlaşılmaktadır. Zira bu hadiselerden ilki hariç diğer üçünün tarihini tespit etmek mümkündür. Nitekim ikinci rivayette, Hz. Osman'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un ölümünü kendisinden sakladığı için Ammâr'ı cezalandırdığı anlatılmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd 32/652'de vefat etmiştir.⁶⁷ Üçüncü rivayette, Mikdâd b. Amr'ın da aralarında bulunduğu bir grup sahabenin, Hz. Osman'a hitaben bir mektup yazdıkları ifade edilmektedir. Mikdâd b. Amr ise 33/653 yılında vefat etmiştir.⁶⁸ Ammâr'ın Hz. Osman tarafından sürgün edilmek istendiğine dair diğer rivayette ise hadise, Ebû Zer'in vefatı bağlamında anlatılmaktadır. Ebû Zer'in vefat tarihi ise yukarıda da belirtildiği üzere 32/653 yılının Zilhicce ayıdır. Buna göre Hz. Osman'ın Ammâr'ı cezalandırdığından bahseden dört ayrı rivayette anlatılan hadiselerin 32-33/652-653 yıllarında veya daha önce gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Buna mukabil Hz. Ammâr'ın Hz. Osman tarafından Mısır'a tahkikat memuru olarak gönderilmesi, 35/655 yılına; Hz. Osman'ın isyancılar tarafından muhasara altına alınıp sudan mahrum bırakılması üzerine Hz. Ammâr'ın isyancıları ikaz etmesi ve su ulaştırma hususunda halifeye yardımcı olmaya çalışması ise 35/656 yılına tekabül etmektedir. Zira Hz. Osman 18 Zilhicce 35/656 tarihinde şehit edilmiştir.⁶⁹ Bu tarihî veriler de, Hz. Ammâr'ın Hz. Osman tarafından dövüldü-

⁶⁶ Reckendorf, "Ammâr", 1: 410.

⁶⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 114.

⁶⁸ Mustafa Ertürk, "Mikdâd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 49-50.

⁶⁹ İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 441.

ğüne veya sürgün edilmek istendiğine dair rivayetlerin sabit olmadığına dair gerekçeleri teyid eder niteliktedir.

Bu arada Ammâr'ın dövülmesiyle alakalı rivayetlere yer veren en eski müverrih Belâzürî'nin, Abbâsilere rağbet ettiğini, Emevîlere karşı ise mesafeli olduğunu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Onun özellikle *Fütûhu'l-büldân* isimli eserinden Abbâsilere meylettiği açıkça anlaşılmaktadır. Mesela eserin birçok sayfasında Abbâsî halifelerinden bahsederken onları “halife” veya “emîrül-mü'minîn” diye anmakta ve onlara rahmet okumaktadır. Fakat Emevî halifelerinden bahsederken Ömer b. Abdilaziz hariç onların sadece isimlerini vermekle yetinmekte ve onlara rahmet okumamaktadır. Yine Abbâsî devleti için “ed-Devletü'l-Mübâreke” tabirini kullanan Belâzürî, aynı tabiri Emevî devleti için kullanmamaktadır. Belâzürî'nin Emevîlere karşı sergilediği bu tavır, özellikle Ümeyyeoğulları ile ilgili naklettiği rivayetlere karşı daha temkinli olmayı ve ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir.

SONUÇ

Belâzürî, Ammâr b. Yâsir'in Hz. Osman tarafından dövüldüğüne, sürgün edilmek istendiğine ve Hz. Osman'ın elçisi tarafından itilip kakıldığına dair beş ayrı rivayete yer vermektedir. Bu rivayetlerden birincisi Şii Ebû Mihnef'ten nakledilmiştir. Ancak bu rivayetteki asıl problem Şii kaynaklı olmasından daha ziyade râvînin sika/güvenilir olmamasından ve rivayetin metin açısından problemlili olup tenkide açık olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer rivayetlerden üçünde ise sened verilmeyip “denildi ki” veya “denilir ki” yahut “rivayet edildi ki” diye temrîz şîgalarıyla söze başlanmış, anlatılanlar meçhûl fiillerle kayda geçirilmiştir. Üstelik bu rivayetler muhteva açısından sahih rivayetlere aykırı olduğu gibi Ammâr'a verilen cezanın sebebi hususunda birbirleriyle de uyuşmamaktadırlar. Bu sebeple Ammâr'ın Hz. Osman tarafından dövüldüğüne veya sürgün edilmek istendiğine dair rivayetler sabit değildir. Konu ile ilgili rivayetlerden sadece birinin râvîleri âdil ve sika olup bu rivayet, sağlam ve itimada şayan görünmektedir. Bu rivayete göre Ammâr'ı hırpalayan Hz. Osman değil, onun elçisidir. Ammâr halife ile görüşme hususunda ısrar edince Hz. Osman'ın elçisi halifeden emir almaksızın Ammâr'ı itip kakmıştır. Hadise bundan ibarettir. Ayrıca bu iki sahâbi arasında herhangi bir husumet ve düşmanlığın bulunmadığına, bilakis her ikisinin birbirinden hoşnud ve razı olduklarına dair sahih rivayetler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövüldüğüne dair haberlerin, Hz. Osman'a karşı düşmanlığı beslemek için Hz. Osman'a muhalif olanlar tarafından sonradan ortaya atıldığı, uydurulduğu veya en azından çarpıtıldığı düşünülebilir.

Netice itibariyle Ammâr b. Yâsir'in Hz. Osman tarafından dövüldüğüne veya sürgün edilmek istendiğine dair rivayetler bir bütün olarak ele alınıp tenkide ve

kritiğe tabi tutulduğunda bunların sened ve metin açısından problemlili olup kaynaklık değerine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira söz konusu rivayetlerin râvileri itimada şayan olmadığı gibi bu rivayetler muhteva itibariyle de birbirleriyle uyuşmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Altun, İsmail. *Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hız. Ebû Bekir*. Erzurum: Mega Ofset Matbacılık, 2013.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Salebî. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 3. Baskı. Kahire: Darü'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 9. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed. *Temhîdü'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. Thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-kütübî's-sekafîyye, 1987.
- Başaran, Selman. "Ebû Miḥnef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî - Muhammed Hamîdullah. Beyrut: Dârülfikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enis et-Tübbâ' - Ömer Enis et-Tübbâ'. Beyrut: Müessesetu'l-Me'ârif, 1407/1987.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. İstanbul: Dârü tavkî'in-necât, 1422/2001.
- Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Rûsümü't-tahdîş fî 'ulûmi'l-hadîş*. Thk. İbrahim b. Şerif. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1421/2000.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: 1986.
- Demirci, Mustafa. "Şavâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ömer Rıza Doğrul. *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*. Sad. Osman Zeki Mollamehmedoğlu. İstanbul: 1978.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*. Kahire: 1988.

- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ. *el-Ahkâmü's-sülâtaniyye*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Efendioğlu, Mehmet. "Maktû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Emhazûn, Muhammed. *Tahkîku mevâkıfi's-şahâbe fi'l-fitne*. 2. Baskı. Kahire: Dârüsselâm, 1428/2007.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Muhammed Ali en-Neccâr, M. Abdülmün'im el-Hafâcî ve M. Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: 1964-1967, 1979.
- Fârâbî, Ebû İbrahim İshak b. İbrahim. *Divânü'l-edeb*. Thk. Ahmed Muhtar Ömer. Kahire: 1974-1979.
- Fayda, Mustafa. "Ammâr b. Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Vâkîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hançabay, Halil İbrahim. *Halifeliği Döneminde Hz. Osman'la Hz. Ali Dışındaki Şûra Üyeleri Arasındaki İlişkiler*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Hatûb el-Bağdadi, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-Selâm*. Beyrut: 2001.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihçiliği Üzerine*. Ankara: 1991.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. 3. Baskı. Beyrut: Dârülfikr, 1988.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medînet-i Dımaşk*. Thk. Muhibbüddin Ebî Saîd-Ömer b. Garâme el-'Umerî. Beyrut: Dârülfikr, 1979-1998.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfi el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. Thk. Ali Şîrî, 1. Baskı. Beyrut Dârü'l-advâ', 1411.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. Beyrut: 1980.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1952.
- İbn Hacer, Ahmed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârülmeârif, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed el-Askalânî. *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ahâdisi'l-Keşşâf*. b.y.y. ts.

- İbn Hacer, Ahmed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehziib*. Thk. Muhammed Avvâme. Haleb: 1991.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*, Thk. Şerefuddîn Ahmed. b.y.: Dârülfikr, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbâru'l-ḥulefâ*. Thk. Sa'd Kerim. b.y.: ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Muḥtaşaru Târîḥ-i Dımaşk*. Dımaşk: Dârülfikr, 1984-1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakḍi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1989.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-'Avâşım mine'l-kavâşım*. Thk. Mahmud Mehdî el-İstanbûlî-Muhibbüddin el-Hatîb. 6. Baskı. Kahire: Metebetü's-Sünne, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdu'r-Rahmân b. Ali b. Muhammed. *Kitâbu'd-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetüddâr, 1405/1985.
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerim'de Fey Gelirleri ve Dağılımı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001): 67-86.
- Metin, İsmail. *Ammâr b. Yâsir ve Ailesi*. Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Muhibbüddîn et-Taberî, Ahmed b. Abdillâh. *er-Riyâdu'n-naḍire fî menâkıbi'l-aşre*. Beyrut: Dârülmeârif, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc. *Şaḥîḥu Müslim*. Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, 1419/1998.
- Nüreddin İtr. *Menhecü'n-naḍ fî 'ulûmi'l-ḥadîs*. Dımaşk: Dârülfikr, 1981.
- Özdemir, Mehmet Nadir, "İslâm Tarihi'nde İlk İthilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yâsir". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 311-334.

- Özkan, Halit. "Zühri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Reckendorf, H. "Ammâr". *İslâm Ansiklopedisi*. 1: 410-411. İstanbul: MEB Yayınları, 1978.
- Sezgin, Ursula. *Abû Mikhnağ*. Leiden: 1971.
- Sifil, Ebû Bekir. *Hız. Ömer ve Nebevî Sünnet*. İstanbul: Rihlekitap, 2010.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2. Baskı. Kahire: Dârülmeârif, ts.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbü'd-Đu'afâi'l-kebir*. Thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: ts.
- Ural, Cemal. *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniğı Açısından Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, 2017.
- Yahya b. İbrâhim b. Ali. *Merviyâtü Ebî Mihneğ fi Târîhi't-Taberî*. Riyad: Dârülâsime, 1410.
- Yahya b. Ma'in, Ebû Zekeriyya. *Târîğ*. Dârimî rivayeti. Thk. Ahmed Muhammed Nurseyf. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1400.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977.
- Yiğit, İsmail. "Osman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nağdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârülmeârif, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: 1981-88.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1998.

Psychological Reasons of Participation to New Religious Movements: Quest of the Individual or Success of the Movement?

Yeni Dini Hareketlere Katılımlının Psikolojik Nedenleri: Bireyin Arayışı mı Hareketin Başarısı mı?

Muhammed KIZILGEÇİT

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Associate Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology,
Department of Psychology of Religion, Erzurum / Turkey, mkizilgecit@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8914-5681

Aytaç ÖREN

Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü
Dr. Lecturer, Sağlık Bilimler University, Department of Foreign Languages,
İstanbul/Turkey, aytac.oren@sbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-4208-548X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.539805

Atıf / Citation: Kızılgeçit, Muhammed - Ören, Aytaç. "Psychological Reasons of Participation to New Religious Movements: Quest of the Individual or Success of the Movement? / Yeni Dini Hareketlere Katılımlının Psikolojik Nedenleri: Bireyin Arayışı mı Hareketin Başarısı mı?". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 445-456. doi: 10.29288/ilted.539805

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract

In the last half century, psychological studies on the New Religious Movements have shown a significant increase not only in the discipline of psychology but also in sociology, history of religions and other religious studies. Today, it is a judgement that people seek a measure to protect themselves from the alienating and degenerating effects of modern life. In this context, firstly the inclusion of a New Religious Movement (NRM) reflects a desire to take back time in behalf of experiencing the truth in the modern world. Secondly, this belonging refers, at the same time, to the desire to carry the ancient truth to modern times and move it into action on a contemporary and secular level. At this point, New Religious Movements are characterized as a protest against modernity. In the aim of this argument, there is the deconstruction of the institutionalized religion and the secular structure by the hand of individual. This situation realizes with the participation of the 'new' and the movement, which is a modern social structure, to the 'religion'; and with the participation of the religion to the 'new', that is, the 'secular'. For this reason, many New Religious Movements blend themselves with modern, anti-modern, sometimes even post-modern elements. These include both elements of adaptation to modernity and elements of resistance to it. The new religious movements are quite diverse and colorful. Some are theoretically highly conservative, but some of them are radically innovative. Some of them emerge from traditional religions, while others show an eclectic and syncretic appearance. It is a fact that the target group of the New Religious Movement is a group of young people aged 15-25. Since their target majority is young people, such religious movements are also defined as "youth religions/sects". Is attending YDHs a strategic success only in New Religious Movements? Or is it the possibility that the lifestyle in the modern age presents the individual? Or a sense of meaning in which his quest corresponds to it? Or is this a grueling vicious circle that he can't afford to become an addict? In this context, the following elements are explained in general as the main reasons for the participation in a new religious movement for the individual: deprivation, alienation, the tendency to be engaged with religious issues, the instability of one's own personality and the experience of personal crisis. The individual experiences a life in "homeless mind" mode. In "homeless mind" approach, the individual perceives modernization and existence as secular, not as sacred as it used to be. The existence and life in the Western thinking experiencing this process have been seen as "rationally understood", but the Western man feels himself homeless and free of refuge in the cosmos and social life when big problems are encountered. The New Religious Movements have precisely aspired the field of meaning that this feeling corresponds to, and they have met the individual in the claim of satisfying this feeling. In this study, the relationship between NRMs, psychology and personality are tried to be discussed with descriptive and partly analytic approaches. The nature of modern man's ontological entity requires the interpretation of the belief trend in the context of psychology and also requires developing a perspective that prioritizes the effectiveness of comprehension and analysis.

Keywords: *New Religious Movements, Homeless Mind, Existential Questioning, Seeking for Meaning, Pursuit of Meaning, Deprivation.*

Öz

Son yarım asırda, Yeni Dini Hareketlere dair psikolojik çalışmalar sadece psikoloji disiplininde değil aynı zamanda sosyoloji, dinler tarihi ve diğer dini çalışmalarda da belirgin bir şekilde bir artış göstermektedir. Günümüzde insanların, modern hayatın yabancılaştırıcı ve yolunu kaybettiren etkilerinden korunmak için bir ölçü arayışında olduğuna hükmedilir. Bu bağlamda Yeni Dini Hareket (YDH) mensubiyeti ilk olarak, modern dünyada hakikati yaşamak adına zamanı geri almaya dair bir arzuyu yansıtmaktadır. İkinci olarak, bu aidiyet aynı zamanda kadim olan hakikati modern zamana taşıyarak onu çağdaş ve seküler bir düzlemde eyleme/yaşama taşıma isteğini ifade etmektedir. Bu noktada Yeni Dini Hareketler, moderniteye karşı bir protesto şeklinde nitelenmektedir. Bu argümanın hedefinde kurumsallaşmış dinin ve seküler yapının bireyin eliyle yapı bozuma uğratılması söz

konusudur. Bu durum 'din'e yenin ve modern bir sosyal yapı olan hareketin katılması; 'yeni' yani 'seküler' olana da dinin katılmasıyla gerçekleşmektedir. Bunun için de pek çok Yeni Dini Hareket modern, anti-modern, hatta bazen post-modern unsurlarla kaynaşır. Bunlar hem moderniteye uyum unsurlarını ve hem de ona direnmenin unsurlarını içerirler. Yeni dini hareketler, oldukça çeşitli ve renkli bir görünüm arz etmektedir. Bazıları teolojik olarak oldukça tutucu; bazıları radikal bir biçimde yenilikçidir. Bir kısmı geleneksel dinler içerisinde ortaya çıkarken diğer bir kısmı eklektik ve senkretik bir görünüm sergilemektedir. Yeni Dini Hareketlerin çoğunun hedef kitlesini 15-25 yaş arasındaki gençlerin oluşturduğu bir vakiydir. Bu hareketlerin çoğunun hedef kitlesi gençler olduğu için bu tür dini hareketler "gençlik dinleri/tarikatları" olarak da tanımlanmaktadır. YDH'lere katılmak, sadece Yeni Dini Hareketlerin stratejik başarısı mı? Yoksa bireyin modern çağda hayat tarzının kendisine sunduğu imkân mı? Ya da arayışın karşılık bulduğu anlam alanı mı? Müptelası olmaktan kendisini alamadığı kavurucu bir kısır döngü mü? Bu bağlamda genel olarak yeni bir dini harekete katılımın birey bağlamında muhtemel temel nedenleri olarak şu unsurlar aktarılmaktadır: Yoksunluk (mahrumiyet), yabancılaşma, dinî meselelerle kafası meşgul olma temayülü, kişinin kendi şahsiyeti hakkındaki kararsızlığı ve şahsî bunalım tecrübesi. Birey "evsiz zihin" (homeless mind) modunda bir yaşam tecrübe etmektedir. "Evsiz zihin" yaklaşımında birey modernleşme ile varlığı artık eskiden olduğu gibi kutsal değil, seküler bir şekilde algılamaktadır. Bu süreci yaşayan Batı düşüncesinde varlık ve hayat "rasyonel olarak anlaşılabilir" görülmekte, ama büyük problemlerle karşılaşıldığı zaman Batı insanı kendini kozmosta ve toplumsal yaşantıda evsiz, barksız, sığmaksız kalmış hissetmektedir. Yeni Dini Hareketler tam da bu hissini karşılık bulduğu anlam alanına talip olmakta ve bu hissi doyurma iddiasında bireyi karşılamaktadır. Bu çalışmada YDH'ler/psikoloji/kişilik ilişkisi betimleyici ve kısmen de çözümlenici bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmaktadır. Modern insanın ontik varlık niteliği, inanç eğiliminin psikoloji bağlamında yorumlanmasını, ayrıca anlama ve çözümleme etkinliğini önceleyen bir bakış geliştirmesini gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Yeni Dini Hareketler, Din, Psikoloji, Birey, Anlam Arayışı, Mahrumiyet, Kişilik.*

INTRODUCTION

In the words of Saliba, "the last half century, the psychological studies of the New Religious Movements have shown a significant increase not only in the discipline of psychology but also in sociology, history of religions and other religious studies. Scientists from different disciplines examine the situation of those who are involved in the movement, who are in the movement or who have left this movement and also extendedly discuss the mental and emotional states of members who are trying to wrap up the wounds of being involved in this movement - in the context of the brain washing conflict. Moreover, the issue of whether New Religious Movements are a serious threat to public health becomes often the headline in journals and newspapers. It identifies the type of advice given to the former members and the families of the loyal members and is thus the subject of discussion in the relevant cases."¹

Today, people are judged to seek a measure to protect themselves from the alienating and degenerating effects of modern life. In this context, firstly the

¹ John A. Saliba, "Psychology and the New Religious Movement", *The Oxford Handbook of New Religious Movement*, ed. J. R. Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2004), 317.

inclusion of a New Religious Movement (NRM) reflects a desire to take back time in behalf of experiencing the truth in the modern world. Secondly, this belonging refers, at the same time, to the desire to carry the ancient truth to modern times and move it into action on a contemporary and secular level. At this point, New Religious Movements are characterized as a protest against modernity. In the aim of this argument, there is the deconstruction of the institutionalized religion and the secular structure by the hand of the individual. This situation realizes with the participation of the ‘new’ and the movement, which is a modern social structure, to the ‘religion’; and with the participation of the religion to the ‘new’, that is, the ‘secular’. For this reason, many New Religious Movements blend with modern, anti-modern, sometimes even post-modern elements. These include both elements of adaptation to modernity and elements of resistance to it.²

The New Religious Movements are quite diverse and colorful. Some are theoretically highly conservative, but some of them are radically innovative. Some of them emerge from traditional religions, while others show a eclectic and syncretic appearance. Although the majority of new religious movements occur in Europe and America, the number of Asian, African and Latin American movements have increased rapidly in recent years and continues to increase. Although some movements have increased their numbers by growing with new members, other NMRs have weakened or disappeared due to their esoteric and mysterious structure. These and similar issues make it difficult to identify NMRs as the researchers interested in the issue have pointed out.³

As pointed out, some of the NRMNs have developed bu appearing from world religions such as Hinduism, Buddhism and Christianity, while others have a syncretic or eclectic structure. Therefore, the NRMNs are generally seen as a sect or cult of the main religions in their origin. On the other hand, NRMNs are trying to separate themselves from traditional religions. Some researchers explain this endeavor in two reasons: First, NRMNs do not want to be remembered with positive or negative prejudices that occur in people's minds because they contain new interpretations of the local great religion they were born in and because they are separated from tradition. They consider a sect or cult of the main religion to be humiliating, separative and restrictive. Second, the concept of “sect” brings with it some legal drawbacks as well as evoking negative meanings. Some points; for example, “the freedom of religion is not recognized for small groups other than traditional beliefs in some countries, different movements are described as ”religious divisive”, and they are seen as a crime,” are among these reasons. NRMNs

² Muhammed Kızılgeçit, *Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi* (İstanbul: Marmara Akademi Publishing, 2018), 7; Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (Doctoral Thesis, Hacettepe University), 2014, III.

³ George D. Chrystides, *Historical Dictionary of New Religious Movements* (U. K.: The Scarecrow Press, 2012), XI.

claim that they are not a “sect” but a new religion in order to prevent the negativity of the term “sect” and to carry out their activities more easily.⁴

It is a fact that the target group of the New Religious Movements is a group of young people aged 15-25. Since their target majority is young people, such religious movements are also defined as “*youth religions / sects*”. In this direction, some movements are trying to implement different projects in order to win children and young people. *The Sahaja Yoga* movement has opened various schools in Italy, India and Canada for the education and development of children. In these schools, especially young children are given education under strict discipline in a year. Another New Religious Movement, *The Children of God*, organizes various activities for young people through a project called “Youth Reach.” The street theater project can be given as an example for movement in England, London and many other cities. Its young members in England practice many street theaters in London and many other cities. The Movement of the Children of God claims that they lead young people to have a better life with such practices.⁵

New Religious Movements is a new expression ways of religious emotions. Different formations that promise an exuberant religious, spiritual and philosophical experience in their discourse. Structures integrating around specific discourse, movement and charismatic leader. Religious formations that are different from traditional religions or based on a mixed belief structure.⁶

Is attending NRMs a strategic success only in New Religious Movements? Or is it the possibility that the style of life in the modern age presents the individual? Or a sense of meaning in which his quest corresponds to it? Or is this a grueling vicious circle that he can't afford to become an addict? In this article, the psychological causes of the participation to the NRMs will be tried to state from the results of the theoretical and field studies. In this context, the following elements are explained in general as the main reasons for the participation in a new religious movement for the individual: deprivation, alienation, the tendency to be engaged with religious issues, the instability of one's own personality and the experience of personal crisis. The result is that the participant in the new religion is not mentally and mentally healthy⁷ Such a view has been demonstrated

⁴ Ekrem Sarıçioğlu, “Yeni Dini Akımlar”, *Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu (Konya, 20-21 Kasım 1998)* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği, 2000), 81.

⁵ Süleyman Turan, “Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma ve Kazandıkları Üyeleri Elde Tutma Yöntemleri”, *4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu (Alanya, 3-5 Mayıs 2018)* (Alanya, 2018), 298.

⁶ Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik, 2010), 54. J. Gordon Melton, *Critiquing Cults: An Historical Perspective*. E. Gallagher, & M. Ashcraft içinde, *Introduction To New and Alternative Religions in America* (Westport Ct: Greenwood Press, 2006), 126; Peter. B. Clarke, *Encyclopedia of New Religious Movements* (London and New York: Routledge, 2005), IV.

⁷ John A. Saliba, *Understanding New Religious Movements* (Walnut Creek: Altamira, 2003), 78; John A. Saliba, “Yeni Dini Hareketlere Disipliner Yaklaşım: Beşeri ve Sosyal Bilimler Bakış Açısından”, *Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, trc. M. İlhan, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar

in a study published by the APA (American Psychiatric Association) and the following is said here:

The white middle-class, idealistic young people who form the majority in most contemporary cults are often lonely, depressed, and fearful of an uncertain future. They tend to be dependent. They have strong needs for affection. Unable to provide for their own emotional sustenance, they need external sources for a feeling of self-worth, a sense of belonging, and a reason for living. They feel resentful and are often openly hostile towards society at large; it has disappointed them and does not value them. The freedoms as well as the demands of young adulthood, eagerly awaited by many, may be overwhelming to them.⁸

1. THE MAIN REASONS FOR THE PARTICIPATION IN A NEW RELIGIOUS MOVEMENT FOR THE INDIVIDUAL

1.1. Deprivation

This situation including deprivation occurs in five ways individuals or groups can be exposed to:

Economic deprivation: It is seen as a deprivation from income distribution in society. The individual considers himself below the standard. It can be said that the economic levels of individuals are relative. But what is important here is not the level at which others sees him / her but the level at which he / she sees himself / herself.

Social deprivation: This deprivation is the feeling that a person thinks of himself / herself low on issues such as prestige, status, social participation and, therefore, feels unacceptable by his / her environment.

Organism deprivation: It includes mental and physical deprivation. Because of any physical or mental handicap, the person cannot have the feeling of integration with the society.

Ethical deprivation: In this deprivation, one feels like the fact that the basic values of the society no longer have the ability to regulate his / her life and he /she must find a new alternative.

Psychic deprivation: A person does not experience problems in terms of material satisfaction, but does not enjoy his life as a spiritual. Spiritual deprivation is usually followed by severe and unresolved social deprivation.⁹

(İstanbul: Açılımkıtap, 2014), 82; APA (American Psychiatric Association), *DSM-5 The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington: American Psychiatric Publishing 2013), 725; John. A. Saliba, *Psikoloji ve Yeni Dini Hareketler, Psychology and the New Religious Movements*, trc. M. Kızılgeçit, A. Akbaş, - M. Şen, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Summer 2017), 193-214.

⁸ Rep Group Adv Psychiatry, "Committee on Psychiatry and Religion", *Leaders and Foflowers: A Psychiatric Perspective on Refigious Cults* (Washington, DC: American Psychiatric Association, 1992), 28.

⁹ Ali Köse, "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (İstanbul: Ensar, 2004), 412; Ali Köse, "Sekülerden Kutsala Yolculuk", *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş, 2014), 8; Ali Köse, *Milenyum Tarikatları Batı'da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş, 2014a), 15-16.

1.2. Alienation

When the situation about New Religious Movements are explained with the theory of alienation, the sole importance of its emergence has brought it to this point, “they must be a sign that the forces of modernity in some parts of modern society have reached the limit of tolerance and then symbolic values of the desire for relaxation and rest.”¹⁰

1.3. Individualism

In the West, the idea of a very sharp individualism emerged in both the economic and the political spheres, and a wind giving the person an infinite sense of freedom started to blow

The place of religion began to take art fields like music, painting, poetry and literature allowing the individual to express himself / herself.

*Fears for the Hereafter have decreased and the belief of heaven and hell has weakened.*¹¹

Five response forms escaping the spell of traditional religions and promising human satisfaction in the West have emerged during this period. It can be said that the phenomenon which will be transferred in the final stage from the answers that the West have exhausted respectively has been already experienced. These include aesthetics, political religions, rationalism, existentialism and civil religions.¹² The increase in individuality in the developed world and the lack of underdeveloped education in many nationalities have led many individuals to accept groups that promise to feed their community aspirations.¹³ Because humanity has been experiencing a process in which all kinds of boundaries, status quo, system, differences, certainty, taboo, role, genus and class classification have been exceeded, anything can happen anytime, possibilities and preferences have increased. Different world views that have contradicted each other have also competed with each other. Many people now perceive the religion as a matter of preference, but not as a need; many people decide themselves which God to choose, even if they believe in anything.¹⁴

¹⁰ Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi* (İstanbul: Çamlıca, 2014), 34, 37.

¹¹ Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, *21 Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş, 2014), 234.

¹² Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, 234.

¹³ Sellers, R. “Din Hakkında Dokuz Küresel Eğilim”, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu (Konya: Çizgi Publishing, 2006), 226.

¹⁴ Adnan Bülent Baloğlu, “Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?”, *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Açılımkıtap, 2014), 285; Argyle, Michael. *Psychology and Religion An Introduction* (London: Rout, 2005).

1.4. The Tendency to be Engaged with Religious Issues

In the words of Davie, we can describe the attitude towards religion in the West as “a transition from the conception of obligation to the concept of preference”. What was seen essential to be done in the past has now become a matter of personal choice. Now people think of that matter in this way: “I’m going to church (or I am joining any organization) because I want it. I meet my one special need by doing so. As long as the organization which I am going to provides me with what I want, my devotion to it will continue. But I can give up it when I want. I have no obligation; this is my preference!”¹⁵

1.5. Personality and the Experience of Personal Crisis

Many young people raised in a religious and ethically unsafe world can experience the loss of identity sense and the lack of normal feelings with historical continuity. They can steadily change and transform their habits for life. In quite a short period of time, they can have a try of many different experiences revealing that their identity has changed dramatically. According to Bell, the most important feature of NRMs that are on the rise is their return to the past; in the pursuit of the tradition, that is, of connecting the past and present together. This is a bond that connects the dead and the alive, even the person who will be born and that gives a meaning to her / his present. Together with this link, the person is freed from the complex personality structure that modernity places on him and he integrates with his past and real memory.¹⁶

The reason for the experience of faint and ambiguous identity is not that the western culture sees the individual as a person but that it sees him as a worthless being with only an identity number. On the other hand, religions can also cause depersonalization processes unwittingly even if they support the personality structure of the individual. They have failed not only in the protection of the individual needs of their members but also in the areas of faith-sharing. Traditional churches insist on the fulfillment of determined behavioral patterns and static rules rather than the individual satisfaction of their members. These accents have had negative effects on the sense of identity and have moved the individual away from the real and deep personality.¹⁷

The characteristic reflection of the cult member gives us an image that is devout, emotionally deprived, alienated against himself and society, in a state of personal crisis, and has already had in search of religious quests. What Barker

¹⁵ Grace A. Davie, “Avrupa Bir İstisna Mı?” *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Publishing, 2014), 207; Orhan Gürsu, “Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/34 (July-December 2015): 49-75; Bilal Sambur, “Özgürlük, Çoğulculuk ve Barış”, *Liberal Düşünce* 18/71 (Summer 2013): 27-40.

¹⁶ Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, 239; Fuat Karabulut, “Gençlerin Kişilik İnşasında Nebevî Metod”, *Peygamber ve Gençlik* (Ankara: Diyanet Vakfı Publishing, 2018), 31-32.

¹⁷ John A. Saliba, *Understanding New Religious Movements*, 87.

expresses in the context of the importance of NRMs for its members can be considered as a partial response to those quoted above. According to him, the importance of NRM may vary depending on the individual, his / her gender, social status and other characteristics. What makes NRM meaningful is that they have found an opportunity to improve the participant's direction, meaning, the hope of salvation, the sense of belonging to a community to which he / she can meet on the common denominator, a spirituality to regulate the nature of the relationship with God.¹⁸ It can be stated that the difficulty of adapting to the church is effective in experiencing the mentioned situation. The concept, "believing without belonging"¹⁹, used by Davie in explaining the religious structure in Western society is a true explanation of this phenomenon. That is to say, the society in which the western individual was born and grew has proposed him / her to think rationally and to question the religious issues and institutions with this approach. As a result, they began to find Christianity unreasonable, to question the religious traditions and to investigate the correctness of Christianity from the intellectual, moral and religious point of view. They have generally believed that Christianity was abandoned or disregarded in the practice of religion, especially about moral issues, in the church's representative position, rather than in a belief system.²⁰

1.6. Conclusion

As a result, the individual experiences a life in "homeless mind" mode. In "homeless mind" approach, the individual perceives modernization and existence as secular, not as sacred as it used to be. The existence and life in the Western thinking experiencing this process have been seen as "rationally understood", but the Western man feels himself homeless and free of refuge in the cosmos and social life when big problems are encountered (Köse, 2014, p.138).²¹ The New Religious Movements have precisely aspired the field of meaning that this feeling corresponds to, and they have met the individual in the claim of satisfying this feeling.

In this study, religion-secularization and movement - individual relationships were tried to be dealt with from a psychology perspective. What can be expressed in this context is that secularization will not continue with its first basis and even that it has provided the ground for the sacred to live more desirably. Because this situation also has the characteristic of religious individualism, it causes not only the limits of an individual's relation with their faith and belief and the relation

¹⁸ Eileen Barker, *New Religious Movements Their Incidence and Significance. New Religious Movements Challenge and Response*, ed. B. Wilson - J. Cresswell (London: Routledge, 2001), 25.

¹⁹ Grace A. Davine, "Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britian", *Social Compass* 37/4 (1990): 455.

²⁰ Köse, "Sekülerden Kutsala Yolculuk", 131-132; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca, 2013), 131.

²¹ Köse, "Sekülerden Kutsala Yolculuk", 138.

form with their holy one to become unclear but also the distinction between the secular and the sacred to become weak. When the concept of religion is examined in the context of the manifestation of the sacred or ritual itself by New Religious Movements according to the West's point of view, the worldly domain can be said to have undergone a violation. This can be considered as a criticism of the approach that internalizes the distinction between religion and the world. But the violation may also correspond to new forms of religious experience dimensions in different forms and contents, rather than the manifestation of religious experiences in the worldly domain as defined. In addition to the change in the observable side of the sacred, this also reveals a change in its content.

BIBLIOGRAPHY

- APA American Psychiatric Association. *DSM-5 The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion An Introduction*. London: Rout, 2005.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Yeni Dini Hareketler ve Şiddet: Şiddetin Yeni Adresi Yeni Dini Hareketler Mi?". *Yeni Dini Hareketler*. Ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 285-298. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Barker, Eileen. "New Religious Movements Their Incidence and Significance". *New Religious Movements Challenge and Response*. Ed. B. Wilson - J. Cresswell. 15-32. London: Routledge, 2001.
- Battal, Emine. *Kıyametin Gölgesinde & Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Baumeister, Roy F. *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü". *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. Ed. Ali Köse. 229-242. İstanbul: Timaş, 2014.
- Chryssides, George. D. *Historical Dictionary of New Religious Movements*. U. K.: The Scarecrow Press, 2012.
- Clarke, Peter B. *Encyclopedia of New Religious Movements*. London and New York: Routledge: 2005.
- Davie, Grace. "Avrupa Bir İstisna mı?" *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. Ed. Ali Köse. 201-215. İstanbul: Timaş Publishing, 2014.
- Davine, Grace. "Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britian". *Social Compass* 37/4 (1990): 455-469.

- Dawson, L. Lorne. "Yeni Dini Hareketlerin Anlamı ve Önemi". *Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. Ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 47-70. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/34 (July-December 2015): 49-75.
- Karabulut, Fuat. "Gençlerin Kişilik İnşasında Nebevî Metod". *Peygamber ve Gençlik*. 30-55. Ankara: Diyanet Vakfı Publishing, 2018.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi*. İstanbul: Çamlıca, 2014.
- Kirman, M. Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik, 2010.
- Köse, Ali. "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. 407-427. İstanbul: Ensar, 2004.
- Köse, Ali. "Sekülerden Kutsala Yolculuk". *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. Ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş, 2014.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş, 2014a.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yeni Dini Hareketlerin Psikolojisi*. İstanbul: Marmara Akademi Publishing, 2018.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca, 2013.
- Melton, J. Gordon. Critiquing Cults: An Historical Perspective. Ed. E. Gallagher, - M. Ashcraft. *Introduction to New and Alternative Religions in America*. 126-142. Westport Ct: Greenwood Press, 2006.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. Doctoral Thesis, Hacettepe University, 2014.
- Rep Group Adv Psychiatry. "Committee on Psychiatry and Religion". *Leaders and Foflowers: A Psychiatric Perspective on Refigious Cults*. 1-70. Washington D.C.: American Psychiatric Association. 1992.
- Saliba, John A. *Understanding New Religious Movements*. Walnut Creek: Altamira, 2003.
- Saliba, John A. "Psychology and The New Religious Movement". *The Oxford Handbook of New Religious Movement*. Ed. J. R. Lewis. 317-333. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Saliba, John A. "Yeni Dini Hareketlere Disipliner Yaklaşım: Beşeri ve Sosyal Bilimler Bakış Açısından". *Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. Trc. M. İlhan. Ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 81-109. İstanbul: Açılımkitap, 2014.

- Saliba, John A. *Psikoloji ve Yeni Dini Hareketler, Psychology and the New Religious Movements*. Trc M. Kızılgeçit - A. Akbaş - M. Şen. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017): 193-214.
- Sambur, Bilal. *Özgürlük, Çoğulculuk ve Barış. Liberal Düşünce* 18/71 (Summer 2013): 27-40.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. “Yeni Dini Akımlar”. *Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu* (Konya, 20-21 Kasım 1998). 81-87. Ankara: Dinler Tarihi Derneği, 2000.
- Sellers, Ron. “Din Hakkında Dokuz Küresel Eğilim”. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ed. Bünyamin Solmaz - İhsan Çapcıoğlu. Konya: Çizgi Publishing, 2006.
- Turan, Süleyman. “Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma ve Kazandıkları Üyeleri Elde Tutma Yöntemleri”. 4. *Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu (Alanya, 3-5 Mayıs 2018)*. 294-300. Alanya: 2018.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Publishing, 2017.

**“Romantik İslam’dan İslami Romantiz”me:
İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması**

“From Romantic Islam to Islamic Romanticism”: The Changing Panorama of
Islamist Popular Culture

Mustafa MACİT

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology,
Department of Sociology of Religion, Erzurum / Turkey
macitm@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8802-2620

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.531168

Atıf / Citation: Macit, Mustafa. “Romantik İslam’dan İslami Romantiz”me:
İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması / ‘From Romantic Islam to Islamic
Romanticism’: The Changing Panorama of Islamist Popular Culture”. *ilted: ilahiyat
tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 457-478.
doi: 10.29288/ilted.531168

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışma, Türkiye’de İslamcı popüler kültürün romantik İslam’dan İslami romantizme doğru değişen panoramasına dair bir gözlemden mühlhemdir ve nitel karşılaştırmalı durum analizi yöntemi ile bu değişimin panoramik bir sosyolojisini yapma amacındadır.

Çalışmanın birinci aşamasında teorik düzeyde romantik İslam’ın ikinci aşamada ise İslami romantizmin hem sosyal medyadaki hem de örnekleme olarak seçilen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dünyasındaki karşılığını keşfetmeye yönelik bir (n)etnografik incelemeden elde edilmiş, yatay/yan yana gelen görünümünü birleştirmeye yöneldik. Daha sonra romantik İslam ile İslami romantizmin dikey/üst üste gelen görünümünü birleştirmeye ve karşılaştırmaya çalıştık.

Bu değerlendirmeden elde edilen en genel sonuç, her iki fenomenin hem dikey/üst üste gelen hem de yatay yan yana gelen görünümünde belirgin ortak temanın aşk olduğudur. Romantik İslam’da başlangıçta modernite karşısında yaşanan ikiliği aşmanın metaforik imleyeni olarak anlam kazanmış aşk, 1990’lı yıllara gelince artık Müslüman bireyin özneleşmesinin, bireyselleşmesinin aracına dönüşmüştür. İslami romantizmde ise aşk, helal damgası vurularak İslamileştirilmiş ve bu ölçüde İslamcı popüler gerçekliği ipotek altına almıştır.

Anahtar Kelimeler: *Popüler kültür, Romantik İslam, İslami romantizm, Helal aşk, İslami aşk.*

Abstract

This study is inspired by the observation of the changing panorama of Islamist popular culture from romantic Islam to Islamic romanticism in Turkey and its aim is to make a panoramic sociology of this change by a qualitative comparative case analysis method.

In the first part of this study we have tried to combine the horizontal/side-by-side squares of romantic Islam at the theoretical level, in the second part to combine the horizontal/side-by-side squares of Islamic romanticism obtained from an (n)ethnographic research that intended for discovering the place of it both in the social media and in the world of the selected examples from the Faculty of Theology students. Then, we intend to discuss a panoramic sociological assessment of the change by combining and comparing vertical/overlapping squares of romantic Islam and Islamic romanticism.

The general result obtained this evaluation that the common theme is love, in both vertical/overlapping and horizontal side-by-side views of both phenomena. In the early days of romantic Islam, the love gained meaning as metaphorical representation of overcoming the dichotomy that experienced in the face of modernity; as for the 1990’s it transformed into an instrument of the individualization of Muslim person. In Islamic romanticism, it was Islamized by halal stamping and has pledged Islamist popular reality.

Keywords: *Popular culture, romantic Islam, Islamic romanticism, Halal love, Islamic love.*

Extended Summary

Purpose

It is observed that Islamic popular culture has been experiencing a change from *romantic Islamism* to *Islamic romanticism*, from past to present, in Turkey. This change is worth examining both in terms of to understanding the current appearance of *Islamist popular culture* and also from a sociological perspective. A general observation of the literature on the Islamist popular culture is enough to see the existence of an important sociological literature on the case that can be defined as

* Bu makale, 10-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Aksaray’da düzenlenen *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumunda* sözlü olarak sunulmuş bir çalışmanın genişletilmiş halidir.

romantic Islam. However, it is remarkable that there are almost no studies to the case described as *Islamic romanticism* and to understand this change by comparing two similar cases.

The research problem of this study inspired from such an observation is; how the changing panorama of Islamist popular culture that shifts from *romantic Islam* to *Islamic romanticism*." Our aim is to understand and explain the experienced change from past to present, the direction and content of it and the current appearance of this popular culture from a sociological perspective. For this purpose, we first examined the case that can be conceptualized as *Romantic Islam* in the case of the sociological literature. Then we evaluated the case that will be defined as *Islamic romanticism* based on the data obtained from both the internet environment and the real social environment. Later, we tried to make a comparative analysis of these two cases. Our work is original and important in terms of both its research methodology, organization and its contribution to the literature.

Method

In this research, we have adopted a comparative case analysis method based on a qualitative holistic multiple-case design and we have planned the study as three stages. In the first stage, we tried to make a holistic analysis in order to obtain panoramic images of *romantic Islam*, and *Islamic romanticism* in the second stage. In the third stage, we tried to combine the vertical/overlapping views of *romantic Islam* and *Islamic romanticism* by a comparison of these two case-analyzes, thus tried to obtain a general panoramic image of the change. Required data for the first stage devoted to *Romantic Islam* was collected by document scanning of the relevant sociological literature. The data used in a holistic assessment of *Islamic romanticism* were obtained through an (n)ethnographic survey as well as written documents; firstly the contents titled ‘*halal love*’, ‘*Islamic romantic*’, ‘*Islamic love*’ were scanned, which shared on the social media platform www.pinterest.com then non-structured focus group interviews were conducted with two study groups (ranging from 4-8) selected from schoolgirls studying in different classes in Atatürk University Faculty of Theology.

Firstly, the data from the scanning of the relevant sociological literature on *romantic Islam*, then the data on *Islamic romanticism* were subjected to qualitative descriptive content analysis to develop a comparable case definition, so that a panorama of both cases was produced. After two separate cases were analyzed in a holistic way within themselves, a comparison was made by descriptive systematic analysis technique. In the last step, based on a re-reading of the analyzes performed in the first two stages we reached the common (at the same time revealing similarities and differences) categories for both cases; by a comparison made over these categories findings have been reached that are clearly seen in the following table:

Results

	Romantic Islam	Islamic Romanticism
Actor	Mujahid(eh)	Fatalist Lover
Role model	Mus’ab, Zeynep	Muhammad, Khadijah, Aisha, Ali
Other	Modernity, West, Leftism, Socialism etc.	Haram Love
Ideal	Jihad, Dawah, Hidayah	Love, happiness, serenity
Era of Bliss	Reference of the language of struggle; the golden age	The place that where love is brewed
Qur’an	Guide of Hidayah, Reference of the Struggle Theology	The love serenade, the reference of halal love and happiness theology

Paradise	As a result of collective Hidayah on the earth	Lover's eyes, house
Love	The road to Hidayah	The road to happiness

In addition to the findings of the above table, both phenomena are related to the youth oriented and popular cultural. However, it is seen that *Islamic romanticism*, especially, as an expression of popular cultural codes, has many replicators and forger, arabesque and pastiche tones.

Discussion

Love is the common and most evident theme in both vertical / overlapping and horizontal side-by-side frames of these phenomena that can be read as a language system based on narration and writing. At the beginning of *Romantic Islam*, when confronting modernity, love gained meaning as the metaphorical immanent of overcoming the problem of two cultures (Islam-modernity) and of Islamizing modernity. As for the 1990s, love reflects the relationship and tension between the Muslim individual the past and collective identity as well as the other. In these years, love has become the instrument of the individualization of the subjectivity of the Muslim individual (Göle 2017, 36-40). In *Islamic romanticism*, love is considered as a “being” situation with an essentialist approach. In this moment, love is a reality in itself trying to be Islamized by adding basmalah to the beginning. Almost, the love moving through the process in *romantic Islam* has been pledged into today's popular reality after being stamped halal.

Conclusion

The posting of the hadith that “We have completed the small jihad (struggle with faithless). Now it is the turn for the great jihad (for the struggle with the Nafs).” among the Islamic romantic messages on a social media platform was quite remarkable. This expression can be considered to be functional in explaining the changing panorama. From this point of view, it can be said that in a popular reality plane, a certain part of attention (in *romantic Islam*) is directed towards the great jihad/struggle with nafs. Of course, the success rate in the ideal of Islamizing the modernity (in romantic Islam), that is, in small jihad, is not known. It seems that the classical two cultural problems have been overcome in the popular reality, but new dualities have emerged. These new dualities are concerned the sociology of the “neither modern nor Islamic, both modern and Islamic” target audience of *Islamic romanticism*.

GİRİŞ

Kültürel ve teknik kodları Batılı olan modernite, İslam dünyasının karşılaşmak hatta içinde yaşamak zorunda kaldığı ancak geleneksel paradigması çerçevesinde anlayamayacağı bir gerçeklik olarak kendini bu dünyaya dayatmıştır. İslam dünyasında bu dayatmanın görünür etkileriyle anlamlandırılan modernite karşısındaki tepkiler, hem kesitsel hem de boylamsal bağlamlarda değişiklik arz etse de modernite karşısındaki temel mesele, bir ikiliği; “iki kültür sorununu aşmak” olarak belirmiştir. Gelenek-modernite ikiliğini, bu ikilik üzerine yükselen iki kültür sorununu aşmaya yönelik girişimlerin bir kısmı da romantik ve popüler bir nitelik arz etmiştir. Örneğin, Türkiye’de 20. Yüzyılın ikinci yarısında yükselen İslamcılık, öne çıkan yönleri itibariyle “duyguların ve coşkuların yörüngesinde olma” anlamında özellikle de bir edebi tür olarak “roman”a, 1970’li yıllardan itibaren oldukça geniş ve esaslı bir yer vermekle romantiktir ki özellikle gençleri hedef alan, bir tebliğ ve irşat aracı olarak değer kazanan, satış rekorları kıran, sinema ve

televizyona uyarlanan İslamcı romanların sayısı oldukça fazladır. Ne var ki çoğunlukla, karakterlerin aşk aracılığıyla hidayete erdikleri bu nedenle Hidayet Romanları olarak meşhur olan bu romanların popülaritesi 90'lı yılların sonuna doğru düşüşe geçmiştir (Çayır, 2015, 119). Şimdilerde ise Hidayet Romanlarının satış rakamları, yine gençleri hedef alan İslami temalı aşk kitapları tarafından egale edilir, *helal aşk* parolalı; İslami değer, söz, imge ve simgelerle yüklü romantik paylaşımlar sosyal medya üzerinden yoğun bir biçimde yayılır olmuştur.

1970'lerden 2000'li yıllara kadar uzanan dönemi, hem duyguların ve coşkuların ön plana çıkması hem de romana dair olma anlamında *romantik İslam*, 2000'li yıllarda öne çıkan furyayı ise *İslami romantizm* olarak kavramsallaştırabildiğimiz ölçüde geçmişten bugüne dindar gençliğin popüler gerçekliğinde *romantik İslam*'dan *İslami romantizme* doğru bir değişimin yaşandığı ve bunun sosyolojik bir incelemeye konu edilmeye değer olduğu söylenebilir. Ancak biraz yakından bakılınca bu değişimin düz bir çizgide, doğrusal bir düzlemde gerçekleşmediği dolayısıyla onun, panoramik bir bakış açısına konu edilerek sosyolojik açıdan bütüncül bir değerlendirilmesinin yapılabileceği anlaşılmaktadır.

İslamcı popüler kültüre ilişkin literatürün genel bir gözlemi, *romantik İslam* olarak tanımlanabilecek durum üzerine önemli bir sosyolojik yazının varlığını, özellikle *İslami romantizm* olarak tanımlanan duruma ve iki benzer durumun karşılaştırılması yoluyla yaşanan değişimi anlama adına çalışmaların ise eksikliğini, neredeyse yok denecek kadar az olduğunu görmek için yeterlidir. "*Romantik İslam*'dan *İslami romantizme* doğru kayan İslamcı popüler kültürün değişen panoramasının nasıl olduğu" sorusuna cevap aramaya çalıştığımız, nitel karşılaştırmalı bir durum analizi ile bu değişimin yönünü anlama amacıyla sınırlı araştırmamız, yöntemi ve söz konusu eksikliği giderme adına katkısı ile özgün ve önemlidir.

1. YÖNTEM VE ÇALIŞMANIN ORGANİZASYONU

Yöntem ve organizasyon: Bu araştırmada nitel bütüncül çoklu durum deseni-ne dayalı, karşılaştırmak üzere birbirine benzer iki durumun seçilip önce her ikisinin kendi içerisinde bütünlüklü bir tarzda analiz edilerek sonra karşılaştırıldığı (Yin, 2003, 40) *karşılaştırmalı durum analizi* yöntemini benimsedik ve bu çerçevede çalışmayı, üç aşama olarak planladık. Birinci aşamada *romantik İslam*'ın, ikinci aşamada *İslami romantizmin* panoramik görüntülerini elde etme adına bütüncül durum analizini üçüncü aşamada ise bu iki durum analizi üzerine yapılan bir karşılaştırma ile *romantik İslam* ile *İslami romantizmin* dikey/üst üste gelen görünümelerini birleştirmeyi böylece yaşanan değişimin genel bir değerlendirmesini yapmayı denedik.

Veri toplama araçları: *Romantik İslam*'a ayrılmış birinci aşama için gerekli verileri toplamak amacıyla (yaklaşık 30 yıllık bir tarihi süreci ve değişik dönem-

lerde yazılmış oldukça fazla sayıda romanı dikkate almaya yönelik bir yaklaşımı gerektirse de bunun, bir makale çalışmasının sınırlarını kat kat aşacağı gerçeğinden hareketle) Hidayet Romanları üzerine ele alınmış iki kitap çalışması; Kenan Çayır'ın *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, Ahmet Sait Akçay'ın *Bellekteki Huriler* ve Nilüfer Göle'nin, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak" adlı makaleleri ile sınırlı bir sosyolojik yazın taranmıştır. İkinci aşamada/*İslami romantizmin panoramasını çizmek*, temel görünümünü tespit etmek için ve veri çeşitliliği sağlama adına bir yandan son yıllarda satış rekorları kırmış, Hikmet Anıl Öztekin'in *Elif Gibi Sevmek* adlı kitabı ve *www.pinterest.com* adlı sosyal medya platformu üzerinden paylaşılmış, "helal aşk", "İslami romantik", "İslami aşk" vb. başlıklı içerikler taranmış, diğer yandan (bu medya içeriklerinin boşlukta oluşmadığı, bu fenomenin reel toplumsal dünyada da özellikle dindar gençler arasında bir karşılığının olabileceği gerçeğinden hareketle) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde farklı sınıflarda okuyan kız öğrencilerden (erkek öğrencilerin katılım konusunda oldukça isteksiz olmaları nedeniyle) gönüllü katılım esasına göre seçilmiş sayıları 4-8 arasında değişen iki çalışma grubundan 25-28 Nisan 2018 tarihlerinde yapılandırılmamış odak grup görüşmeleri yoluyla veri toplanmıştır. Bu yönüyle çalışma, hem internet ortamında hem de gerçek toplumsal ortamdaki veriyi elde etmeye yönelmiş olma anlamında (n)etnografiktir.

Veri analizi: Önce *romantik İslam*'a dair ilgili yazının taramasından elde edilen veriler sonra *İslami romantizme* dair *Elif Gibi Sevmek* adlı kitabın, ilgili sosyal medya içeriklerinin taranması ve odak grup görüşmeleri yoluyla ulaşılmış veriler, karşılaştırmaya elverişli durum tanımlaması geliştirme adına nitel betimsel içerik analizine tabi tutulmuş (Ayrıca birinci aşamada Şerif Mardin'in, Hekimoğlu İsmail'in *Minyeli Abdullah* (1967) adlı romanı üzerine bir değerlendirmesinden esinlenerek buildingsroman kurguları üzerine geliştirilmiş bir metodolojik çerçeveyi *romantik İslam*'ın derli toplu bir resmini sunmak üzere analiz aracı olarak kullanılmıştır.), böylece her iki durumun birer panoraması üretilmiştir.

İki ayrı durum kendi içlerinde bütüncül bir şekilde analiz edildikten sonra üçüncü aşamada, bir karşılaştırma yapabilmek için betimsel sistematik analiz tekniği kullanılmıştır. Bu adımda ilk iki aşamada yapılan analizlerin bir yeniden okunmasından hareketle araştırma problemimizi ve amacımızı da dikkate alarak ilgili bulgular anlamlı birimlere bölünüp sınıflandırılarak üçüncü aşama için gerekli karşılaştırmalı çıkarımlara olanak sağlayıcı, her iki durum için de ortak ve aynı zamanda benzerlikleri ve farklılıkları açığa çıkarıcı tematik yorumlayıcı kategorilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu işlem karşılaştırmaya, İslamcı popüler kültürde nasıl bir değişim yaşandığını anlamaya elverişli net bir panoramik görüntü elde etmede işlevsel olabilecek kategorik uygunluk elde edinceye kadar devam etmiştir. Söz konusu kategoriler, "aktör", "rol model", "öteki", "dava", "Kur'an", "Asrı Saadet", "cennet" ve "aşk" temsilleri şeklinde belirlenmiş, bu kategoriler

üzerinden yapılan bir karşılaştırma ile ulaşılan bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Tanımlama ve yorumlama sürecinin güvenilirliğini ve tutarlılığını test etmek üzere veriler tekrar gözden geçirilmiş, üzerinde ileri geri çalışılmış ayrıca tüm aşamalar yeniden kontrol edilmiştir.

2. ROMANTİK İSLAM: KÜÇÜK CİHAD

Önceleri İslami çevreler tarafından eleştirilen roman, 1970'li yıllarda "düşmanın silahıyla silahlanmanın bir şiarı"; İslami tezlerin ortaya konmasının, cihadın bir aracı olarak yorumlanır ve benimsenir (Çayır, 2015, 31-33). Böylece İslami tezlerin anlatısına dönüştüğü ölçüde onda ifade bulan İslam'ın romantikleştiği söylenebilir. O yıllarda ki görünümü itibarıyla *Romantik İslam*, bir yönüyle resmi ideolojinin aygıtlarından biri olarak göze çarpan, genelde dindar kesime ilişkin olumsuz tiplmelerin hakim olduğu "köy romanları" türüne karşı bir söylem ve diyalektik içinde şekillenir. Temel amaç, İslamcı bir nesil yetiştirmek, doğrudan halkı hidayete çağırmaktır (Akçay, 2006, 19-25, 35).

Yazarları ve kahramanları kırsal ya da taşra kökenli (Çayır, 2015, 39) *romantik İslam*'ın 1970'li yıllardaki motivasyonel kaynaklarından biri modernite, modernitenin Türkiye'de aldığı şekil; 1950'li 60'lı yıllarda Müslümanların çektiği çileler, baskılar¹ olsa da Akçay'a göre bu motivasyon moderniteye karşı reddiyeci değil, alternatif üretmeye yöneliktir: Örneğin, bu yılların en meşhur romanı, *Minyeli Abdullah*, dışarıya çıkmayı, ötekiyle yüzleşmeyi önerir (2006, 9-10). Yüzleşme ve kendini ispatlama gayretinin esin kaynağı da Asrı Saadettir. Bir Asrı Saadet tipi İslami roman karakterleri (Akçay, 2006, 36), kendi kuşağının bir temsilcisi olarak hem önceki kuşaklara hem de moderniteye karşı çıkma nedenlerini (Bu karşıtlık konusunda bkz. Çayır, 2015, 39) ya da ona nasıl uyulacağının kurallarını belirlerken İslamcılığı da pratiğe dökerler.

Bu pratiğe dökme durumunu, Asrı Saadet/Altın Çağ vurgulu yeni bir mit veya ütopya üretme olarak ele alıp Baudrillard'ı konuşurarak, "yitirilen bir gönderenler sistemine duyulan özlemle ilişkili bir direniş biçimi" şeklinde tanımlamak mümkündür.² Göle'ye göre düşlenen altın çağın geleceğe yönelik değil de yaşanmış ancak yitirilmiş bir döneme yönelik olması ütopyanın yenilikçi işlevinden bir şey kaybettirmemektedir (2011, 143). Zira ona göre İslam'ın bugünkü uygulaması ile Asrı Saadet dönemindeki İslami yaşam tarzının farklılığına işaret edilmesi, geleneksellikten sıyrılmının yollarını açmakla, dini ve siyasi düzeyde köklere dönüş paradoksal bir biçimde İslam'ın modern mekanlara ve dünyalara yönelmesini

¹ *Minyeli Abdullah ve Kıbrıslı* (Hüseyin Karatay, 1970) romanları içerikleri itibarıyla epik olma özelliğine sahipti. 1950lerde ve 60'larda Müslümanların çektiği çileler, işkenceler, baskılar bu romanların kaynağıdır. İslamcı söylemin kendini ispatlama gayreti, solcu söyleme karşı kendini savunma durumuna düşmesi vb. temalar genel repliklerdir (Akçay, 2006, 33).

² Baudrillard, sinemada tarihe dönüşten bahsederken "... tarihin sinema aracılığıyla yeniden şıngırganmaya çalışılmasının bilinçlenmeyle değil yitirilen bir gönderenler sistemine duyulan özlemle ilişkisi vardır. Bu bir diriliş değil bir direniş biçimidir" der (2003, 74).

mümkün kılıyordu (2011, 138). Hal böyle ise yaşanan, sadece bir direniş değil bir diriliş olarak da ele alınabilir.

1980'ler, Türkiye'de İslami hareketlerin dışarıya çıktığı, şehirle; modernite ile geçmişten daha fazla karşılaşmaya başladığı yıllardır. Bu nedenle olsa gerek 1980'li yıllarda Hidayet Romanları olarak ün salan *romantik İslami* yazın, kentlileşen, moderniteyle daha yoğun ve yaygın bir şekilde yüzleşen (Çayır, 2015, 118), ötekiyle imtihan olan İslami aktörlere (Akçay, 2006, 52) yönelik mesaj yüklü, kurumsallaşmış birer eğitim anlatıları olarak okunabilir (Çayır, 2015, 109-110).

Özellikle üniversite sıralarında oturan karakterler ve hedef kitleler özelinde *romantik İslam*, bu yıllarda büyük toplumla ve ötekiyle kaçınılmaz çoğu zaman çatışmalı bir etkileşimi yansıtır. Karşıtlık bir yandan geleneksel İslam'a diğer yandan moderniteye yönelmiştir. Kolektif bir bizlik duygusu içerisinde, "biz" ve "onlar" ayırımına dayalı ak-kara zıtlaşması baş göstermiştir (Çayır, 2015, 7). Onlar; solculuk, komünizm, sosyalizm, liberalizm, Batı, ateizm vb. büyük anlatılarla tanımlanırken bizlik kodları geçmişe atıfla ve *kolektif-epik İslamcılık* olarak bir inşa süreci içerisinde yapılanmaktadır.³ Onların yaptıkları mazlumluğun, inşa sürecinin referansı olarak yeniden yorumlanan Asrı Saadet ise gururun repertuarı ve bilinç dışı hafızanın, siyasal mücadelenin dili, İslam ise doğruyu yanlış; helali haramı tanımlamanın keskin bir cetvelidir (Akçay, 2006, 28-29).

Muhelif ve İslami bir düzen arayışı gündemdedir. "İdealize edilmiş İslami ideal tip, dejenere olmuş Batılılaşmış" ötekine karşıdır (Çayır, 2015, 43). Özellikle erkek karakterlerin/mücahidin misyonu ötekini ehlileştirme, dönüştürmektir. Dönüştürmenin adı hidayet, stratejik aracı ise aşktır: aşk, modern dünya ile girilen ya da girilmesi gereken ilişkinin metaforik temsilidir. Geleneksel beşeri aşktan ilahi aşka ulaşma veya Züleyha ile Yusuf kıssasının tefsiri görünümündeki bir aşk ilişkisinde güçlü taraf/erkek kahraman özelinde Müslüman ideal tipi iken kadın, hemen her açıdan eleştiriye tabi zayıf ve çirkin modernitenin ifadesidir.

Dava adamı, ahlaklı Müslümanın kolektif temsili ve nerdeyse bir gılman tipi erkek karaktere aşık olan zengin, şımarık, sarışın; cennetteki ya da bellekteki huriyi andıran, özü itibarıyla temiz kadın hidayete erecektir. Onu hidayete erdirmek için tebliğin ve cihadın ufku da Türkiye sınırlarını aşp Beyaz Saray'a kadar uzanmıştır.⁴ Aşk ve evlilik iki insan arasındaki ilişkinin basit bir göstergesi değil İslam'a ideolojik bağlanmanın yansıması, büyük toplumsal dönüşümün, hidayet-in ideolojik imleyeni; ev ise Mus'abların ve Zeyneplerin yetişeceği yuvadır (Çayır,

³ Çayır, hidayet romanlarının olay örgülerinin, anlatı yapılarının karakterlerinin birbirlerine benzer sahnelerinin İslamcılığın bir kolunu, Kolektif ve epik İslamcılığı temsil ettiğini ileri sürer. Ona göre biz ve onlar söylemine dayalı bir biz diliyle konuştuğu için kolektif, epik bir geçmişe yani asrı saadete dayalı mutlak bir epik gerçekliği dilendirdiği için de epiktir (2015, 18).

⁴ Raif Cilasun'un *Teksas'ta İslam'ın Gücü* (1984), Talat Uzunyaylalı'nın (1986) *Senatörün Kızı* adlı romanları bu tahayyülün ürünüdür (Akçay, 2006, 52-53).

2015, 102). Nasıl mücahitler varsa Fatıma ve Zeyneb’i örnek alan mücahideler de vardır. Ancak kurgular yine de erkek merkezlidir; kadın ikincil pozisyonadadır (Akçay, 2006, 54-55). Anlaşılan erkek, güçlü İslam’ın, kadın ona göre zayıf modernitenin temsili olduğu oranda bu kurgu, geleneksel erkek egemen; “erkeğin kadına kavvâm olduğu” şeklindeki dini anlayışın da bir imleyenidir. Mücahide düşen, kendini kaptırmadan, düşmeden, şaşmadan modernite ve onun mutsuz kızı olan ötekini aşk yoluyla hidayete erdirmektir. Bu çerçevede aşk, moderniteyi reddetmenin değil onu İslamileştirmenin, modern dünyada var olmanın da bir ifadesidir.⁵

Hidayet Romanlarında dönüşen, daha çok sarışın kızlardır ki sarışınlık aslında Türk halkının kolektif bilinçaltı veya sosyal bilişi içerisinde Batılının temsili olmakla⁶ dönüştürülmesi gerekeni imleme adına oldukça ideal bir renktir. Kızlar, burjuva tarzıdır (Akçay, 2006, 64). Çayır’a göre İslamileştirilecek kadınların zengin ve eğitilmiş olması İslamcılığın günümüzde, 2000’li yıllarda ortaya çıkan zenginliğe ve modernliğe karşı olmama, zenginliği ve modernliği İslamileştirme eğilimlerinin de bir ifadesi olarak okunabilir (2015, 79) olmakla birlikte burada kurgunun bilişsel referanslarından birinin zengin bir kadın olan Hatice’nin Hz. Muhammed ile evliliği olduğu söylenebilir.

Bu yılların romantik İslami anlayışında asıl olan kolektif tecrübedir. Toplumu hatta bütün dünyayı İslamileştirmeye yönelik cihad uğrunda bir başarı arayışı belirgindir. Toplumsal hayatın İslami kurallara göre düzenlenmesi ve toplu hidayete yönelik bir hedef ve cennetin bu dünyada yaşanacağı şeklinde bir arzı saadet ütopyası (Çayır, 2015, 116) bu arayışın yelkenlerini şişirmektedir.

90’lı yıllara gelindiğinde *romantik İslam*’a kaynaklık eden İslami habitus ve yaşam pratikleri dönüşüme uğrar; toplumsal kodlar değiştikçe anlatı örüntüsü evrilir (Çayır, 2015, 127; Akçay, 2006, 121). Toplumsal hayata dair başarı motivasyonu belli düzeyde karşılık bulmuş, İslami kamusal alan moderniteyle son derece karmaşık rekabetçi ve kaçamaklı ilişkiler içine girmiştir (Çayır, 2015, 10). İslamcı aktörlerin yakın zamanda edinilmiş kamusal görünürlüğü laik bakış açılarıyla çatışmaya, yarışmaya başlamış bu görünürlük içinde aynı zamanda İslami politikaların kendi içlerindeki gerilimler de harekete geçmiştir (Göle, 2017, 33-34). Haliyle bireysel ve eleştirel sesler yükselmeye başlamış; İslamcı bireylerin iç dünyasını ve modern hayat karşısındaki çelişkilerinin ifadesi öz eleştirel romanlar, İslami karakterlerin 80’li yıllardaki kimlikleri ve dini idealleriyle 90’lı yıllardaki yeni ya-

⁵ Modern dünyaya karşı İslamcılık, dünyayı reddeden değil dünyada var olmaya çalışan bir harekettir. İslamcı hareketler modern alanı reddetmek yerine İslamileştirerek benimseme şeklinde bir tutuma sahiptirler (Çayır, 2015, 9-10).

⁶ Bu konuyla ilgili olarak sinema sanatçısı Türkan Şoray üzerine Büker tarafından yapılmış (2012, 159-181) çalışmaya bakılabilir.

şam deneyimleri arasında sıkışmışlığının ifadesi olarak popülerite kazanmıştır (Çayır, 2015, 11).

Akçay'a göre İslami romanların bu yıllardaki en belirgin farkı 'tecrübe'nin yerini 'deneyim'in almasıdır. Halit Ertuğrul'un birçok romanının bir kişi etrafında dönmesi onun sınırlı dertleri çevresinde aktarılması da bunun kanıtıdır.⁷ Artık bireysel deneyimler üzerinden okunan özeleştirici, itiraf ve ifşa ön plandadır. İnançlarla çelişen arzular ve iç çelişkilerle dolu bir imtihan yaşanmakta,⁸ manevi acı çekme anlarından ve buna yönelik bir öz-egitimden geçerek kendini bulma, başarı-başarısızlık ikilemi deneyimlenmektedir. Bireysel ile kolektif kimlik arasında bir sıkışma içinde⁹ kolektif İslamcı idealler, Asrı Saadet algısı ve geçmiş sorgulanmaktadır. Yeni öz-düşünsel bir kimlikle özne olma deneyimlenirken (Çayır, 2015, 159) aşk, bu deneyimin de baş aktörüdür: Şimdi Müslüman erkek ya da kadının özneleşmesinin, modernlikle ilişkilerin yeniden örülüp, harmanlamasının aracıdır. Dini keskinlik rafa kalkmış, ak-kara zıtlaşmasının yerine gri tonlar görülür olmuş, dava buharlaşmış; örneğin, bu yılların Mehmet Efe tarafından yazılmış romanı, *Mızraksız İlmihal*'in kahramanı İrfan örneğinde karakterler, mutlu bir çiftin hayalini kurmaya, kendisini sevdiği kıza renkli elbiseler ve ipek eşarplar alırken hayal etmeye başlamış; evlilik ideolojik kodlarından sıyrılırken aşk evliliğin tek ideolojisi olmaya başlamıştır (Göle, 2017, 36-40).

Şerif Mardin, İslamcı romanlar içerisinde önemli bir yer işgal eden, ilk örneklerden *Minyeli Abdullah* adlı romanının bir Müslüman buildingsromanı olarak ele alınabileceğini söyler (Mardin, 2007, 230). Herhangi bir romanın Müslüman buldingsromanı olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmalı bir durum olsa da tema ve kurguları itibariyle oldukça birbirine benzer ve birbirinin devamı gibi bir izlenim uyandıran¹⁰ İslamcı romanların genel özellikleri, süreç içerisindeki tematik

⁷ Tecrübe deneyimden farklıdır, deneyim dediğimizde bireysel öznel bir hayattan bahsediyoruz. Ancak tecrübe çokluğu bir ortaklığı, paylaşımı beraberinde getirecektir. İlk dönem hidayet romanlarında dostlukların, toplumsallığın önemsenmesi bir tecrübe yaşanmasına bağlıdır (Akçay, 2006, 124). Oysa 90'lı yıllar biraz sübjektiftir. Örneğin, Ahmet Kekeç, *Yağmurdan Sonra* adlı romanına yönelik eleştirilere karşı, "Bizim romanımızı yazmadım. Bizim o kadar açık seçik olduğunu düşünmüyorum. Bir bireyi anlattım sadece... Biraz sübjektif mi davrandım? Elbette.. der (Akt. Çayır, 2015, 151).

⁸ Akçay, Ahmet Günbay Yıldız'ın, genç bir kızın aşk itirafı temalı *Sahibini Arayan Mektuplar*, Emine Şenlikoğlu'nun evli bir kadının yaşadığı aşkı anlatan *Kadınlar da Kadınları Eziyor* adlı 90'lı yıllarda kaleme alınmış romanlarını bu noktada örnek gösterir (2006, 121, 126-129).

⁹ 90'lı yıllarda İslamcılık yeni aktörleri kamusal görünürlüğe taşırken bir yandan da onları yarattığı ideolojik sahanın sınırları içerisinde tutmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı İslami aktörlerin bireyleşme stratejileri, kendilerini tanımlamaları ve öznesellikleriyle onları kolektif hareket ve cemaatin sınırları içinde tutmaya çalışan İslami politikaların gerekleri arasında doğal bir gerilim vardır (Göle, 2017, 34). Roman kahramanları da modern toplumsal ortamlarda bireysel dünyevi arzuları ile dini idealleri arasında çatışma yaşarken kolektif İslami kimliğin iddiaları hakkında eskisi kadar emin değildir. Geçmiş eleştirirken İslami kimlikten tam olarak uzaklaşmayı da istememektedir. İslamcıdan çok Müslüman bir benlik geliştirme çabasıdır (Çayır, 2015, 19).

¹⁰ Örneğin, *Minyeli Abdullah*'ta Said Nursi'nin gençlik rehberinden alıntı olduğu görülen ifadeler söz konusu iken daha sonraki yıllarda yayımlanan *Huzur Sokağı* adlı romanda Şenler genç bir karakterin eline Gençlik Rehberi adlı kitabı vererek okumasını, sonuçta kendisini sorgulamasını ve doğru yolu bulmasını sağlar (ak-

görünümleri ve onlar üzerine var olan literatüre dair yukarıda yapmaya çalıştığımız boylamsal inceleme söz konusu geleneğin, Türkiye'de İslamcılığın veya İslamcı karakterin ahlaki, ideolojik, toplumsal gelişim ve değişiminin izlerini sürmeye imkân verdiği ölçüde buldingsroman gibi okunabileceği izlenimi uyandırmaktadır.

Genç bir erkek kahramanın ahlaki, psikolojik ve entelektüel gelişimini konu edinen buldingsromanların kurgusu üzerine geliştirilmiş bir metodolojik çerçeveye göre bu kurgu içerisinde genelde erkek çocuk, bir köyde ya da taşrada dünyaya gelir. Ebeveyni, sosyal sınıfı, onun deneyimlerinin eylemlerinin psikolojik motivasyonlarını oluşturur. Ebeveynleri ile özellikle baba ya da herhangi bir ebeveyn figürü/baskıcı anne ile çatışma içindedir. Kahraman, kendi kuşağının bir temsilcisi olarak sunulur ve o, önceki kuşağa karşı çıkma nedenini ya da ona nasıl uyacağına kurallarını belirler. İlerleyen yıllarda kahraman, daha büyük bir topluma girmek için evden ayrılır; ayrılık iki ya da daha başka dış uyarıcı ya da bir iç uyarıcı tarafından kaynaklanır. Yolculuk kahramanı gerçek yaşam ile yüzleştirir ve şehir hayatında ileride kendisinin ahlak değerlerini belirleyecek olan iyi ve kötü kavramı ile tanışır. Kurumsallaşmış bir eğitimden ve/veya öz-egitimden geçer. Genç bir kişi olarak, diğer insanlarla sosyal ilişkiler kurar. Olgunluğa doğru ilerleyişinin yansımasını oluşturacak en az iki aşk ilişkisi yaşar. Onun hayat tecrübesi mesleki ve sosyal yönden bir başarı arayışıdır. Toplum tarafından çetin bir sınava tabi tutulacaktır. Manevi acı çekme anlarından geçer. Adamlığın, onun nihai kabulüne ve oluşumuna götürecektir kendini bulmalarını tecrübe eder ve başarı/başarısızlık ya da bir üçüncü ihtimal olarak kısmi başarı/kısmi başarısızlık gibi ikili karşıtlıkları yaşar (Geniş bilgi için Turan- Çolak, 2016, 459; Tanrıtanır- Eleman, 2007).

Buildingsroman kurgusuna dair bu metodolojik çerçeve içerisinde *romantik İslam*'a bakıldığında şunlar söylenebilir: *Romantik İslam*, ortaya çıkışı itibariyle taşra kökenlidir. Modernite ve onun Türkiye'de aldığı şekil, baskıcı ebeveyn figürü olarak işlev görmüştür. 1980'lerde modern şehir hayatında daha büyük bir toplumla, iyi ve kötü ile tanışmış, kurumsal bir eğitimden geçmiş, 1990'lı yıllarda ise olgunluğa geçişi, öz-egitimi, başarı-başarısızlık karşıtlığıyla yüzleşmeyi tecrübe etmiş ve aşk, olgunlaşma sürecinin baş aktörü olarak hizmet etmiştir. Son tahlilde İslam'da aranan huzur aşkta bulunmuş ya da "doğru yolu arayanlar saadete giden yola kavuşmuş" böylece *İslami romantizm*'e yol verilmiştir denebilir.

taran Çayır, 2015, 37). Yine *Minyeli Abdullah* adlı romanda Abdullah, "Kıbrıs burnumun doğrultusunda, Kıbrıslılar İslami bir hayat yaşasalar iki paralık Rumlara yani gayrimüslimlere... mağlup olurlar mıydı? derken sonraki yıllarda *Kıbrıslı* adında bir roman yayımlanır ve Kıbrıslı artık Kıbrıs'a İslam'ı getirmek için işgalden kurtulmak için savaşır (aktaran Akçay, 2006, 38).

3. İSLAMİ ROMANTİZM: BÜYÜK CİHAD

Bauman'a göre günümüzde insanların dikkati özellikle ilişkilerden elde etmeyi umdukları tatminler üzerine yoğunlaşma eğilimindedir. Bu nedenle danışman patlamasının ana etkenlerinden birini "ilişkiler" in oluşturmaya başlaması şaşılacak bir şey değildir (2012, 10). Bu ilişkiler içerisinde öne çıkan da "romantik aşk" ın aksine tek gecelik, sürekli bağlanmayı gerektirmeyen bir aşktır.¹¹ Böyle bir toplumsal atmosferde 2000'li yıllarda bir yandan Avrupa'da başörtülü bir Müslüman kadın; Şelina Zahra Janmohamed, "İslami tarzda doğru bir eşin flörtüz bulunmasının zor olduğu iddiasıyla yaşadığı flört deneyimlerini anlatan" *Love in a Headscarf* (Başörtüsü İçinde Aşk)¹² adında bir kitap yazarken Türkiye'de parolası *helal aşk* olan, İslami öğelerle bezenmiş; *İslami romantizm* içerikli aşk anlatılı yayınlar ve sosyal medya içerikleri dikkat çeker olmuştur. İkinci sınıf öğrencisi Ayşe'nin ... *aşk adına sürekli bir alternatif üretme çabası var.* şeklindeki tespitiyle ilk görüşte *İslami romantizmin*, pratikte yaygınlaşan modern aşk ilişkilerine ve bu ilişkiler üzerine anlatılara diyalektik bir karşı söylem gibi durduğunu ileri sürebiliriz. Yer yer aksi iddia edilse de bu furya içerisinde artık aşk, sadece karşı cinsler arasındaki duygusal ilişkinin ifadesi olarak ele alınıp İslamileştirilmeye çalışılmakta; pratikte yaygın aşk ile mesafesi tanımlanmakta ve İslami helal sınırları çizilmektedir. *Aşka düşmek haram değildir. O aşk ile yaptığınız onu haram ya da helal kılacaktır.*¹³ şeklindeki sosyal medya içeriğine yansıdığı boyutuyla anlaşılan, önce yapı bozumuna gidilmiş, bir "olma" hali olarak algılanan aşk ile ona dair eylemler birbirinden ayrıştırılmış; ilgili dini-toplumsal belleğe ve pratiğe demir atılıp yaygın aşk anlayışına dair bir fıkhi damga üretilip *haram aşk* kavramsallaştırması ile onun üzerinde ötekileştirici bir bilişsel kontrol sağlandıktan sonra aşk, helalin sınırları içerisinde *helal aşk* olarak yeniden tanımlanıp sözüm ona İslami sosyal temsile kavuşturulmuş, İslamleştirilmiştir.¹⁴

Üçüncü sınıf öğrencisi Kübra'ya bakılırsa ... *aslında ergenlerin dünyasında aşka bir yönelim; hem sevmek isteği hem de harama, günaha bulaşma korkusu vardır. Bu durumda o, yani sevdiğim kişi helal aşk yoluyla beni Allah'a götürüyor ya da birlikte ibadet ediyoruz, beni ibadete çağırıyor diye bir meşrulaştırma kılıfı bulunmuş, vicdanı rahatlatmış oluyorsunuz.* Dördüncü sınıf öğrencisi Hilal'e göre ise

¹¹ İnsanlık uzun zaman aşkı, oku yürekleri delen bir Tanrı olarak görmüştü. Bu imge dünyanın büyüsel bir biçimde tasarlanmasının tüm biçimleriyle birlikte eriyip gittiğinde, *aşkı* arzuyla özdeşleştirdi (Touraine, 2012, 360). Bu süreçte işin kırılma noktasını da 1968 öğrenci olaylarıyla o döneme damgasını vurmuş olan doğum kontrol hapının bulunması meydana getiriyordu. O tarihten başlayarak, Victoria ahlakının sınırladığı romantik aşk, yerini çok daha hırçın ve sert; ama gerçek, hazla örtüşmüş, cinselliği öne çıkararak bir aşka bıraktı. Artık somut sevişmenin kılıfıydı aşk (Kahraman, 2003: 68, 82). Sonuçta "ölüm bizi ayırana kadar" şeklindeki romantik aşk tanımının kesinlikle modası geçmiş; vaktiyle hizmet ettiği ve kuvvetini ve kibirini borçlu olduğu akrabalık yapıları radikal biçimde alt üst olurken son kullanma tarihini aşmıştı (Bauman, 2012, 20).

¹² Türkçeye Gülbahar Gülbitti tarafından çevrilmiş bu kitap 2010 yılında Pegasus yayınlarından çıkmıştır.

¹³ <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 16 Mayıs 2018.

¹⁴ Sosyal temsillerin üretilme ve yayılma biçimleri üzerine geniş bilgi için bk. (Moscovici, 1987).

kısaca ... *helal aşk ehveni şerdir*. Hal böyle ise *helal aşk*, kadim hile-i şeriye geleneğinin yeni versiyon bir örneğidir ve bu yolla aşkın dönüştüğü İslamileştiği düşünülse de ... *Algı değişiyor. Aslında bu bir normalleşme. Bir süre sonra el ele tutuşmak da olacak..* diyen üçüncü sınıf öğrencisi Elif'in deşindiğı üzere dönüşen sadece aşk olmasa gerektir ki Elif'e göre *helal aşka* inananlar özelinde söz gelimi ... *çantanda Kur'an varsa, konuşmalarda Allah, Kur'an geçiyorsa, seni sabah namazına kaldırıyorsa meşrudur.* şeklinde bir düşüncedir aslında yaşanan.

Tıpkı diğere İslamileştirilme biçimlerinde olduğı gibi başına besmele eklemekle İslamileştirildiğı düşünölen bu *aşk, sevdiği için anlımı secdeye koyan;*¹⁵ *anlı secdeli birine duyulan;*¹⁶ *abdestli;*¹⁷ *Besmele ile başlayan, Namaza durur gibi niyet edilen* (Öztekin, 2018, 30), *Allah için yapılan;*¹⁸ *Allaha kulluğün;*¹⁹ *Ona inanmanın ifadesi;*²⁰ *Allah rızasının aracı;*²¹ *Allah'ın rızkı;*²² dünya ve ahiret mutluluğün yoludur ki "Doğru yolu arayanları saadete ulaştıran yollara kavuştururuz." (el-Ankebüt 29/69)²³ vb. ayetler aşk şiirlerinde de ilgili paylaşımlarda da bu mealde bir kullarıma konu olmakla bir mutluluk teolojisi inşasının teorik temellerinden biri olarak hizmet etmektedir.

Geleneksel ve en yaygın bilinen İslami din tanımlarında dinin, "dünya ve ahiret saadetine götüren yol" olarak değerlendirildiğini hatırlarsak bu noktadan sonra aşkın din olduğunu, bu ölçüde dinin aşka indirgendini söylemenin önünde bir engel kalmaz. *Helal aşk*, Allah rızasını kazanmanın ona yaklaşmanın²⁴ aracı birinci sınıf öğrencisi Semra'nın tespitiyle, *Bir taşla iki kuş vurmak gibidir: ... yani hem gönlünün istediğini yapmış olacaksın hem de Allah'a yaklaşmış.* Gerek ilgili görsellerden gerekse mesaj içeriklerinden anlaşılan, birlikte ibadet özellikle de namaz, *İslami romantizm* ve *helal aşkın* da direğidir. Aşk, üzerine helal damgası vurulmuş saadet ve cennet biletidir. *Helal aşk*, rızayı ve cenneti kazandıran *tek vakitlik*²⁵ bir ibadet, ibadette birlikteliğün sembolüdür.²⁶ Cennet ise kimi zaman sevgilinin gözleri, bakışı kimi zaman da Öztekin'in tasviriyle ... *çokça huzurun olduğu, aşığın maşuktan Kur'an dinlediğı yer...* (Öztekin, 2018, 25) yani evdir. Sevgi-

¹⁵ *Benim için anlımı secdeye koyan bir cennet kuşuydu o...* (Öztekin, 2018, 93).

¹⁶ *Süsle olmaz bu işler, alnında secde izi yoksa eğer... Senin için her şeyi yaparım diyene biz sade ezanı sorduk* (Öztekin, 2018, 92).

¹⁷ *Abdestsiz birbirimize bakmaya kıyamayacağız yine...* (Öztekin, 2018, 99).

¹⁸ *Seni Allah İçin seviyorum* (Öztekin, 2018, 93); <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018.

¹⁹ *Allaha kullukta ve sana sevda da sadakatim eksik olursa aldığım nefes haram* (Öztekin, 2018, 96).

²⁰ *Sana bakmak biraz da inanmak oluyor Allah'a* (Öztekin, 2018, 117).

²¹ *Peygamber buyurdu: Karı ve koca birbirlerinin gözlerine sevgi ile baktığında Allah onlardan razı olur* <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018).

²² *Biz sevdayı O'ndan rızık bildik* (Öztekin, 2018, 98).

²³ Bk. Öztekin, 2018, 155.

²⁴ *Aşkın en büyük aksiyonu her iki kişiyi de Allah'a yaklaştırmaktır.* <https://tr.pinterest.com/ultraupdates/islamic-lovequotes/?eq=islamic%20love&etslf=6800/> erişim: 15 Mayıs 2018.

²⁵ *İki aşkı var bu dünyada biri günde beş vakit bir ömründe tek vakit* (Öztekin, 2018, 99).

²⁶ *Birlikte ibadet edin birlikte kalın.* <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 17 Mayıs 2018.

liden dinlenecek sevgiliye okunacak (Öztekin, 2018, 109) bir kitap olarak Kur'an, aşkın serenadı,²⁷ "elif-ba" ise *helal aşkın* emoji cetvelidir. Nihayetinde "elif" gibi sevmek, "nun" gibi dokunmadan sarmaktır imlenen.

İlgili görsellerde beliren âşıklar, birer huri ve gilman temsilinde son model Müslüman tiplerdir. Gösteri dünyasından fırlamış gibi duran aktörler, imajın her şey olduğu çağa uygun imajinatif, ben odaklı bir vizyon sunarlar.²⁸ Siyasal İslamcı yazın ve Hidayet Romanlarının ideolojik imgesi örtü, "geleneksel kodları itibariyle yasak buyruğuna ilişkin" tesettür (Göle, 2011, 127) ilgili görsellere yansıdığı ölçüde kadın bedeninin prezantabil sunumunun bir parçasıdır. Akçay'ın, hidayet romanlarındaki kapak kızlarının imajından hareketle "Yirmi yıldır dayatılan imaj bugünlerde uygulanır olmuştur" (2006, 64-66). şeklindeki sözü adeta bu görsellerin arka planını yorumlarken ... *Hep bakımlı, güzel kıza bakımlı, yakışıklı erkek dayatıldı. Biz de yakışıklı veya güzel olanı ideal görüyoruz.* diyen üçüncü sınıf öğrencisi Merve ise bu yorumu doğrular gibidir.

Özellikle sosyal medya içeriklerinde kadını erkeğe göre ikincil pozisyona hap-seden geleneksel bakışı eleştiren söylemlerle beslenen bir eşitlik ve tamamlayıcılık vurgusu hakimdir.²⁹ Bu söylemlere göre *kadın, eşit olarak erkeğin yanındadır. ... hem kocanın hem de onun dininin tamamlayıcısıdır.*³⁰ ve *Gerçek inanan, karakteri iyi olan ve eşine iyi davranandır.*³¹ Adeta 1990'lı yıllarda Emine Şenlikoğlu tarafından yazılmış *Kadınları Kadınlar da Eziyor* adlı romanının kahramanı Meziyet'in *Dini kitaplara bakıyorum. Hep erkeğin arzuları konu edilmiş. Bence kadınların ruh hali de işlenmeli. Kadın cilveli ve çekici olmasaymış kocanın gözü dışarıda olurmuş. Peki erkek, hanımına karşı nazik ve çekici olmazsa, karısına 'Kokmuş kadın! Seni aldığımıza pişmanım.'* gibi laflar ederse, *yüzde yetmiş kadının gözü dışarıda olmaz mı?* (aktaran Akçay, 2006, 130-131) şeklindeki eleştirisine kulak verilmiştir.

Hem görsellerin bir kısmında hem de Öztekin'in *Seninle en çok namaz kılmayı seviyordum. Dua ederken yüzünde beliren o nur çukuru olan gamzelerin yetiyordu namazıma huşu katmaya...* (2018, 90), *Aynı sözde buluşmak aynı tende dolaşmak*

²⁷ *Bana kuran okuyacak ve kendisine hayran bırakacak bir koca istiyorum.* <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018.

²⁸ Bu iddiamızla ilgili görseller www.pinterest.com adlı internet sitesindeki ilgili paylaşımlar içerisinde görülebilir.

²⁹ *Kadın, erkeğin kaburgasından çıkmıştır. Onun ayağından ya da başından değil, eşit olarak onun yanındadır.* <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 16 Mayıs 2018.

³⁰ <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018. Karınız sizin eşinizdir köleniz değildir. Birbirinizi tamamlayın rekabet etmeyin <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 18 Mayıs 2018. Bir adam evlendiğinde dininin yarısını tamamlamış olur <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 18 Mayıs 2018.

³¹ <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018. Sadaka eşin ağzına konan lokmadır. Eşinin ağzına konan lokma sadakadır <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018. Kadınlara karşı iyi olun ve ilgilenin. Zira onlar evinizin kölesi değil hassas çiçektir (Hz. Ali). <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018.

için (2018, 124) şeklindeki satırlarında erotik bir dramtizasyon da söz konusudur. Aslında buradaki erotizmi gelenek içerisinde vadesi bir senet gibi sürekli ertelenen cinsel birleşme arzusunun ifadesi (ki helal aşka dair söylemlerde sıklıkla atıfta bulunulan "Allah sabredenlerle beraberdir."(el-Bakara 2/153) Ayeti de bu ertelemeye dair sabra gönderme yapıyor olsa gerek) veya bastırılmışın direnişi olarak okumak mümkün olsa da bu tonda bir erotizmin *helal aşk için* pek tehlikeli addedilmediği düşünülebilir.³²

İslami romantizmin aktörü, Sevdanın ete kemiğe bürünmüş halidir (Öztek, 2018, 20). Onun da aşkının da prototipleri Asrı Saadet'ten devşirilmiştir: Öne çıkan Hz. Muhammed, Aişe ve Hatice gibi figürlerin dilinden Asrı Saadet, *İslami romantizmin ve helal aşkın* demlendiği ikonik bir dünyadır.³³ Haram aşkla mesafe ve gerilim dahi birer aşk ikonu olarak bilinen, *Romeo ve Juliet'inki gibi değil Hz. Hatice ve Hz. Muhammed'inki gibi bir aşk istiyorum.*³⁴ şeklindeki sosyal medya içeriğinde olduğu gibi Asrı Saadetten devşirilmiş ikonlar üzerinden korunmakta, işlenmektedir. Ne var ki hem geçmişin hem de bazı ayet ve hadislerin bu çerçevede yeniden yorumlanması eylemin hem İslam'a hem romantizme yakınlığının değil uzaklığının ifadesi olarak yorumlanabilir. *Muhafazakar erkek nasıl hitap edeceğini, kadını tanımadığı için ona nasıl davranacağını bilmiyor. Roman veya şiir de okumadığı için bu eksikliği gidermek adına biraz da ayete, hadise, Peygambere sarılıyor.* diyen, üçüncü sınıf öğrencisi Zeynep'in de bu mesafeye gönderme yaptığı söylenebilir.

Sevmek hesap işi değil, sevmek güvenmekti, aşık olmaktı, eskidendi (Öztek, 2018, 133) diyen Öztek'in ifadesine bakılırsa *İslami romantizm* nostaljik bir tona da sahiptir. Nostaljik ton bir tepki mantığıyla kendini göstermektedir. Nostaljiye dönüşü içerdiği oranda yüzeysel ve kolay ilişkilere karşı alternatif öneren, "Aşk, ne din tarafından inkâr edilir; ne de yasaklarca yasaklanabilir. Çünkü kalp-

³² Bauman'ın Senett'ten aktardıklarından hareketle erotizmi, cinsel arzusunun ve nihayetinde cinsel ilişkinin, kalıcı bir aşk ilişkisinin, yani çok işlevli, dolayısıyla da istikrarlı bir toplumsal eş olma halinin, yapıtaşlarından biri olarak ele alırsak bu haliyle cinsellikten bir nebeze uzak erotizmin helal aşk için riskli olsa da pek tehlikeli addedilmediği düşünülebilir (2014, 285-286).

³³ *Bir gün alemlerin efendisi Aişe validemizden bir bardak su istedi. Validemiz suyu getirince Önce "Sen iç ya Aişe" der. Hz Aişe, suyu içer. Efendimiz bardağı alır ve suyu bardağın validemizin içtiği kenardan içer. Sevdamızın, Hz. Efendimizin Hz. Aişe'ye olan gönül muhabbetinden az da olsa dem bulması duasıyla...* (Öztek, 2018: 168) *Tabi ki O'nun gibi olamayız ama ayağına toz olacak kadar benzesek ya. Lafın geleceği noktayı nura yazacak olursak; Hz. Hatice için "gönlümün rızkı" dediği rivayet edilir. İncitmeden aldatmadan sevmek... Dünya işlerinin, yeni dünya cehaletinin oyuncağı yapmamak sevgileri...* (Öztek, 2018, 166); *Bir gün Hz. Aişe, Peygamberimiz (sav)'e sordu: "Bana olan sevgin nasıldır?" Peygamberimiz: "Kördüğüm gibidir." diye cevap verdi. Hz Aişe yine sordu: "Kördüğüm nasıldır?" Peygamberimiz: "İlk günkü gibidir." diye cevapladı.* <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 16 Mayıs 2018.

³⁴ <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 14 Mayıs 2018.

ler Allah'ın elindedir.” (İbn Hazm, 2016, 42) diyen İbn-i Hazm'da ifadesini bulan “doğulu aşka” bir geri dönüşü imler.³⁵

İslami romantizmin aktörü, nostaljik, sufi meşrep bir aşıktır. Mücadelesi nefsiyle, ahlakı ise eşine veya aşkına, namaz kılma temsilinde³⁶ sadakat ile sınırlı olup ahlakı ve sadakati aşkının; aşkı da ahlakı ve sadakatinin garantisidir. Tabii ki bunun da pratikteki aşk ilişkilerine bakan bir yanı vardır.³⁷ Aktörün davası aşk,³⁸ silahı vuslat için yaptığı duadır.³⁹ Duaya konu olan boyutuyla hem geleneksel aşk ve evlilik tanımlarına hem de alın yazısı ve ruh eşine inanma eğilimli romantik aşk tanımlarına uygun bir tarzda yazgıcıdır.⁴⁰

Aşığın dilinde Müslümanı sarmış bir modernitenin düşük tonlu eleştirisi vardır. Ama eleştirilen modernite öteki ya da ötekinin hayatının ifadesi olan değil, Müslümanı sarmış bir modernitedir (bkz. Öztekin, 2018, 146). Bu dünyanın ne kadar içinde ne kadar dışında olduğu pek açık olmasa da Öztekin'in ... *en gezginden çok gzeceksiniz, en mutludan daha çok tebessüm edeceksiniz* (2018, 20). ifadelerine bakılırsa aktör, mekanları, duyguları, temsilleri tüketerek ruhi boşalma mutluluk arayan bir turist; tüketicidir.⁴¹

Yere basan ayaklarının biri İslam'a ve geleneğe diğeri aşka tutturulmuş, kapitalist tüketim endüstrisinin Müslümanı sağ yanından yakalayan helal versiyonunun, seri üretime konu bir türevi olarak göze çarpan görünümü içerisinde *İslami romantizm* ve *helal aşkta* popüler kültüre dair kodlar içerisinde hem aşk hem de İslam, kültür endüstrisi mantığıyla o tüketici için metalaşmıştır. Gündümlü bir üretim ve popüler formu içerisinde *İslami romantizm*, imge ve gerçeğin birbirine karıştığı, bir yönüyle Öztekin'in ... *Bir yerden sonra sanki yaşıyormuşsun gibi yapıyorsun işte...* (2018, 122) şeklindeki ifadelerinden esinlenerek açıklanacak olursa bir “mış gibi” yapma halidir. Gerçek çiftlerin sosyal medya üzerinden ilgili paylaşımları hakkında konuşurken üçüncü sınıf öğrencisi Betül'ün ... *çok mutluyuz imajı var. Aslında öyle değil. Romantizm adına olanı değil, kendilerince olması ge-*

³⁵ Doğu aşkı, her zaman aşkın dışında bir şey olarak gördü, onu daima olmayan bir şeye duyulan derin ve vazgeçilmez tutku olarak; tanrısal, erişilmez bir şey olarak nitelendirdi. Aksine Batı aşkı da ussallaştırdı (Kahraman, 2003, 68).

³⁶ *Namaza benzeyecek biraz da sevgin, niyet ettikten sonra etrafa bakmayacaksın* (Öztekin, 2018, 21).

³⁷ Luhmann'a göre toplumsal pratikteki aşk ilişkileri, kafa karıştırıcı, belirsiz ve gerilim yüküldür ve derin endişelere yol açar. “... nitekim daha önce yaşanan deneyimler ne denli acı olursa olsun, her daim yeniden girişilmeye mahkûm olan bu aşk arayışı, ta başından sağlıksız bir aldatılma korkusuyla iç içedir” (aktaran Bauman, 2014, 277).

³⁸ Büyük anlatılara konu davalar pek göze çarpmaz: Çok belirgin olmasa da kolektif bir dava olarak sadece Filistin ve Gazze vardır. O da artık adına içlenen bir davadır: *Filistin sokaklarında çiçekler açar...* (Öztekin, 2018, 32); *Bir Filistin haberi televizyondan, elimizde malum içecek, midemiz gaz dolu üzülüyoruz kardeşlerimiz...* (Öztekin, 2018, 100).

³⁹ Dua oldukça öne çıkan bir pratiktir: Ben şiir olsun diye değil, Allah dua sayar, murat eder belki diye yazdım seni... (Öztekin, 2018, 89); Allah iki kalbi birleştirmek istediğinde sadece birini değil ikisini de hareket geçirir <https://tr.pinterest.com/pin/444660163190820544/> erişim: 15 Mayıs 2018.

⁴⁰ Fe yekün dese rabbim, *nasibim olsan...* (Öztekin, 2018, 42).

⁴¹ Bu değerlendirmemiz Bauman'dan (2013, 132 vd.) mülhemdir.

rekeni sunuyorlar bu yolla . şeklindeki çıkışı bu “mış gibi” yapma halini açıklıyor olsa gerektir.

Bir gün fakülte kantininde bir erkek kız arkadaşı için bir masayı güllerle donattı. Sonra onun için gitar çaldı. Aslında çok güzel ve romantik bir durumdu. Ama herkes eleştirdi. Ancak eleştirenlerin neredeyse tamamı olayı telefona kaydedip sosyal paylaşım ağlarında beğeniyle yayınladılar. diyen ikinci sınıf öğrencisi Esra’ya kulak vererek ve görüşme yaptığımız öğrencilerin bu fenomene oldukça mizahi bir tarzda eleştirel bir mesafede durarak değerlendirme yapmaya çalıştıkları şeklindeki izlenimimize dayanarak; “Gençler, bu fenomenin ne tam anlamıyla içindedirler ne de dışındadırlar veya hem içinde hem dışında durarak ‘mış gibi’ yapıyorlar” diyebiliriz. Anlaşılan görselleştirilmiş bir dünyada, simülasyon tekniklerinin gölgesinde büyümüş bu nedenle hayal dünyası geniş; “kimliklerinin inancı ve moderniteyi kuşattığına inanan bu noktada akranlarından ayrılan” M nesli⁴² ile bu hayali dünya arasında bir seçmeci yakınlaşma, danişıklı dövüş vardır. Zaten bazı katılımcılarımıza göre aslında *İslami romantizm, anlık hayali bir dünya içine dalmak, gerçekte olmayacak bir şeyi empati yoluyla yaşamak böylece tatmin bulma hissi* (Üçüncü sınıf öğrencisi İlknur) yaşattığı için çekici; ... *Kadına karşı şiddetin arttığı bir dünyada en azından güzel sözlere dair içeriği itibariyle ‘Varsın bu da olsun!’* (üçüncü sınıf öğrencisi Fatma) kabilinden bir olumlu tepkiye de konu idi.

Son tahlilde Eliade (1993, 24, 167; 2000, 398), Baudrillard (2003, 121) ve Fiske’nin (2014, 197) mite ilişkin değerlendirmelerinden ilham alarak *İslami romantizmi*, aşkın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü olduğunu, bu öykünün de anlamlı ve değerli olduğunu ileri sürerek; ampirik ve rasyonel bakış açısının kavramayacağı bir gerçeklik yapısı ortaya koyan, arkaik toplumlarda insanların hem inandıkları hem inanmadıkları mitlere benzeyen, zincirin geri kalanını inşa etmek üzere doğal bir belirtisel göstergenin; örneğin ayet ve hadislerin belirtisel doğasını gizleyerek onun “doğruluk etmeni”ni kullanan arz edilmiş bir mit hatta *kiç*⁴³ bir fenomen olarak tanımlayabiliriz. Nitekim hem sosyal medyada ve internet ortamında hem de gerçek toplumsal dünyada yapılacak basit bir tarama bu fenomen üzerine mizahi boyutu ağır basan yaygın eleştirilerin, adını koymadan *İslami romantizmi kiç* bir fenomen olarak nitelediğini görmek için yeterlidir. Ancak bütün bunlar, bu fenomenin bir boşlukta oluştuğu anlamına gelmez: Zira *kiç* nesnelere karşı bağımlılık içerisinde yaşayan kitlelerden söz edilmediği sürece onun oluşması da

⁴² “Z nesli”nin çağdaşı, inançlarının tüketim ve iletişim tarzını, çalışma ve eğlenme şeklini, her şeyini etkilediği, kimliklerinin inancı ve moderniteyi kuşattığına inanan bu noktada akranlarından ayrılan bir nesil (Janmohamed, 2018, 43).

⁴³ Söylemdeki “klişe”nin eş değerlisi *kiç* (Baudrillard, 2008, 136) simgesel nitelikli, aynı ve kalıplaşmış duyguların tekrarından başka bir şey değildir. Gerçeğin bir benzetmesinin işin aslıymış gibi sunulduğu, otantik bir boyutu olmayan, doğal olana referansla üretilmeyen; daha önce üretilmiş hatta üretilenle tüketilmiş şeylerin çoğaltması; geleneksel bir nitelik kazanmış tanıdık, bildik estetik kalıpların, ucuz bir duygusalılık yaratacak biçimde ve bir yapmacıklık içinde yeniden üretilmiş halidir (Kahraman, 2003, 57, 221).

yaygınlaşması da pek mümkün değildir. Kaldı ki bu fenomen bir sosyal psikolojik sıkışmışlık halinden beslenmekle toplumsal gerçekliğe yaslanır: Dördüncü sınıf öğrencisi Fatma'nın deyiimiyle *bir yanda ergenlik dönemi özellikleriyle birini sevmeye, bağlanma isteği diğer yanda hem aşkı yasak, ayıp sayan hem de 'Halen birini bulamadın mı? Evde kalacaksın!' diyen sosyal çevrenin olduğu ortamda 'Eee bari hem benim hem herkesin istediği olsun, olacaksa böyle olsun' diyebiliyorsunuz işte.* Bu ifadeleri *Romeo ve Juliet*'inki gibi değil Hz. Muhammed ve Hatice'nin ki gibi *bir aşk istiyorum.* şeklindeki sosyal medya içeriği ile birlikte ele alırsak ailelerinin otoritesine meydan okuyarak toplumsal ve dinsel değerleri bir kenara iterek aşklarını yaşamaya çalışan *Romeo ve Juliet* aşkı karşısında konumlandığı ölçüde *İslami romantizm ve helal aşk*, kültürel ve toplumsal sınırlar ile bir uzlaşının ifadesi olarak toplumsal gerçekliğe ayak basar ya da ondan ayak alır.

Ayrıca Allah'ın izni ve inayetiyle *'Seninle ciddi, evliliğe yönelik ve helalinden bir arkadaşlık istiyorum.'* ve ya *'Selamun aleyküm veya sabah namazının nuru için cevap ver lütfen.'* diye mesaj atıyor. Cevap vermeyince *'Ya nasıl bir dindarsın Allah'ın selamını dahi almıyorsun?'* diye çıkışıyor erkek (Dördüncü sınıf öğrencisi Sema) ya da *İlk konuşmalarda romantik vurgulu ayetler hadisler havada uçuşuyor, mest oluyorsun sonra evlilik konuşmaya gelince sus pus oluyor.* diyen dördüncü sınıf öğrencisi Sümeyye'nin ifadelerine bakılınca *İslami romantizmin* erkeğin kur yapma/tavlama sanatı, ergen kızın ise tav olma, mest olma gerekçesi olarak toplumsal gerçeklik uzamında bir yansı daha bulduğu aşikardır.

4. DEĞİŞ(MEY)EN PANORAMA: KÜÇÜK CİHAD TAN BÜYÜK CİHADA

Konuyu ele alış biçimimiz ve bu çerçevede yaptığımız değerlendirmeler bizi yanıltmıyorsa *romantik İslam* ile *İslami romantizmin* bütüncül; yana gelen yatay, üst üste binen dikey karelerini görme ve değiş(mey)en panoramik görüntüyü elde etme adına aşağıdaki tablonun işlevsel olduğu söylenebilir.

Tablo; 1: İslamcı Popüler Kültürün Değiş(mey)en Panoraması

	Romantik İslam	İslami Romantizm
Aktör	Mücahid(e)	Yazgıcı âşık
Rol model	Mus'ab, Zeynep	Hz. Muhammed, Hatice, Aişe, Ali
Öteki	Modernite, Batı, Solculuk, Sosyalizm vb.	Haram aşk
Dava	Cihad, tebliğ, hidayet	Aşk, mutluluk, huzur
Asrı Saadet	Mücadele dilinin referansı; altın çağ	Aşkın demlendiği yer

Kur'an	Hidayet rehberi, ⁴⁴ mücadele teolojisinin referansı	Aşkın serenadı, helal aşk ve mutluluk teolojisinin referansı
Cennet	Toplu hidayet sonucunda yer-yüzü	Sevgilinin gözleri, ev
Aşk	Hidayete giden yol	Saadete giden yol

Her iki fenomen de gençlik yönelimli ve popüler kültüre dair olmakla birlikte özellikle *İslami romantizm*, popüler kültürel kodların bir ifadesi olarak oldukça replikçi ve spotçu; "bir motifin kendi içinde tekrarı, o yoldan çoğaltılması ve üst üste binmesi" anlamında arabesk, pastiş (Kahraman, 2003, 90) tonlara sahiptir

Büyük anlatılar içerisinde yapılacak bir okuma ile *romantik İslam* modern bir durum iken *İslami romantizm*, postmodern aynı zamanda hem geleneksel hem de modern seküler değerlerin seçmeci ve eklektik bir tarzda yeniden harmanlanıp görünürlük kazandığı post-seküler (Post-seküler kavramı konusunda bkz. Kirman-Sarı, 2019) bir durum olarak göze çarpar. Birer anlatı ve yazına dayalı dil sistemi olarak okunabilecek bu fenomenlerin hem dikey/üst üste gelen hem de yatay yan yana gelen karelerinde ortak ve en belirgin tema aşktır. Anlaşılan *romantik İslam*'ın başlangıcında moderniteyle yüzleşirken "pathosu varlıkların aşılmaz ikiliğinden ibaret" (Bauman, 2012, 23) olan aşk, yaşanan iki kültür sorununu aşmanın metaforik imleyeni olarak anlam kazanmıştı. 1990'lı yıllara gelince aşk, artık Müslüman bireyin hem geçmişle hem kolektif kimliğiyle hem de öteki beni ile ilişkisini ve gerilimini yansıtan böylece onun özneleşmesinin bireyselleşmesinin aracına dönüşmüştü.

*İslami romantizm*de ise aşk, özcü bir yaklaşımla bir "olma" durumu olarak ele alınıp başına besmele eklenmekle İslamileştirilmeye çalışılan kendi başına bir gerçekliktir. Adeta *romantik İslam*'da imlediği süreç boyunca yol alınırken aşk, geçmişi fesh etmiş; helal damgası yiyerek bugünü ipotek altına almıştır. Nihayetinde geleneksel aşk dizeleriyle romantik İslam, moderniteyi İslamileştirmek için "Aşka uçmadıktan sonra kanatlar neye yarar." deyip kanatlarını; bütün motivasyon kaynaklarını, moderniteyi romantik düzeyde de olsa İslamileştirmek üzere kullanırken aşka uçmaya yol vermiş; *İslami romantizm*, "Aşka vardıktan sonra kanatları kim arar." demiş gibidir.⁴⁵

Örneklem olarak seçtiğimiz ilgili mesajlarının yer aldığı sosyal medya platformunda "Küçük cihadı (kâfirlerle olan mücadeleyi) tamamladık. Şimdi sıra

⁴⁴ Şerife Katırcı'nın *Müslüman Kadının Adı Var* (1988) adlı romanının kahramanlarından İbrahim bey Dilara'ya Mealli Kur'an-ı Kerim hediye eder. Bu, genç kızın hayatında çığır açar. Kur'an ya da Tefsir hediye etme dönemsel bir referanstır (Akçay, 2006, 106).

⁴⁵ Öztekin, kitabının bir yerinde Sadi, Mevlana ve Yunus'un aşka dair şu ifadelerini peşe peşe sıralar: Sadi; *Aşka uçma kanatların yarar*. Mevlana: *Aşka uçmadıktan sonra kanatlar neye yarar*. Yunus: *Aşka vardıktan sonra kanatları kim arar* (2018, 156).

büyük cihatta (nefisle olan mücadelede).” mealinde hadise yapılan göndermelerin yeni durumu açıklamada işlevsel olduğu fikrinden esinlenerek popüler gerçeklik düzleminde (*romantik İslam*’da) moderniteyi İslamileştirme idealinde/küçük cihattaki başarı ne ölçüdedir bilinmez ama artık dikkatlerin belirli bir kısmı (*İslami romantizmde*) büyük cihada/nefisle mücadeleye yönelmiştir denebilir. Bu yönelişin moderniteyi dönüştürme düzeyinde olmasa da onu içselleştirmenin yarattığı tatmin nedeniyle veya Türkiye özelinde söz gelimi, siyasal ve kamusal görünürlük alanında yaşanmış bir başarı algısıyla gündeme geldiği düşünülebilir. Ne var ki Bauman’ın deyimiyle “Eros ötekine doğru el uzatmaya kışkırtır ama bu el okşayabileceği gibi kapıp sıkıştırılabilir de...” (2012, 24) bu nedenle yol boyunca İslam’ın elinin mi yoksa modernitenin elinin mi kapılıp sıkıştırıldığını tanımlayacak nesnel bir kriter dahi yoktur. Kaldı ki eğer aşk gerçekten ikiliği aştıktan sonra yaşamayan bir şey, zincirinden boşanmış; göçebeyi zincirine bağlamaya çalışmanın ifadesi (Bauman, 2012, 23, 24) ise ve halen popüler gerçeklik düzeyinde İslami kesimlerin dilinde yer etmeye devam ediyorsa yeni bir ikiliğin ya da ikiliklerin; bir zincirinden boşanmışın, bir göçebenin sosyolojisinin toplumsal alt metin olarak devrede olduğunu düşünebiliriz.

SONUÇ

Uzun zamandır İslam dünyası, zorunlu olarak karşılaşmak hatta içinde yaşamak durumunda kaldığı, kültürel ve teknik kodları Batılı olan ve bir paradigma olarak okunabildiği ölçüde geleneksel öz paradigma çerçevesinde anlaşılacak olmaktan öte bir gerçekliğin/modernitenin etkileriyle yüz yüzeydi. Bu çerçevede modernite karşısında üretilmiş tepkiler hem kesitsel hem de boylamsal bağlamlarda değişmiş, çeşitlenmiş olsa da temel mesele, “iki kültür sorunu”nu (İslam-modernite ikiliğini) aşmak olarak belirmiştir. Alternatif bir modernite üretme gibi üçüncü yol umutları saklı kalsa da sorunun çözümü adına “moderniteyi İslamileştirme” veya “İslam’ı modernize etmeye” yönelik girişimler gündemden düşmemiş, bu girişimlerin bir kısmı ise romantik ve popüler bir nitelik arz etmiştir. İlgili girişimlerin başarı oranına ilişkin tartışmalar bir yana Türkiye’deki İslamcı popüler kültürün 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana olan seyri üzerine yapmaya çalıştığımız bu incelemeden hareketle klasik iki kültür sorununun popüler gerçeklik düzleminde aşıldığını ancak yeni ikiliklerin gündemde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yeni ikilikler, *ne o ne bu, hem o hem bu; söz gelimi ne modern ne İslami hem modern hem İslami olan; bir taşla iki kuş vurmaya çalışan, yetmediğinde “mış gibi” yapan İslami romantizmin hedef kitesinin sosyolojisine dairdir*. Bir yönüyle popüler İslamcı gerçeklik bu olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Akçay, A. S. *Bellekteki Huriler*. 2. Baskı. İstanbul: Okurkitaplığı, 2006.
- Baudrillard, J. *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatu Yayınları, 2003.
- Baudrillard, J. *Tüketim Toplumu; Söylenceler/ Yapılar*. Çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- Bauman, Z. *Akışkan Aşk*. Çev. Işık Ergüden. 2. Baskı. İstanbul: Versus Kitap, 2012.
- Bauman, Z. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bauman, Z. *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Büker, S. "Film Ateşli Bir Öpüşme İle Bitmiyor". *Kültür Fragmanları*. Haz. Deniz Kandiyoti- Ayşe Saktanber. 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Çayır, K. *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. 2. Baskı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Eliade, M. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.
- Eliade, M. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Aslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000.
- Fiske, J. *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Çev. Süleyman İrvan. Ankara: Pharmakon Yayınları, 2014.
- Göle, N. *Modern Mahrem*. 11. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Göle, N. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak". *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. Ed. Nilüfer Göle. 5. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- İbni Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. Çev. Mahmut Kanık. 20. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Janmohamed, S. *M nesli*. Çev. Esin Kızılelma. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Kahraman, H. B. *Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003.
- Kirman, M. A.- Sarı, H. "Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak". *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. M. Ali Kirman- Volkan Ertit. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Mardin, Ş. "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi". *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler*. Ed. Şerif Mardin. İstanbul: Doğubatu Yayınları, 2007.
- Moscovici, S. "The Phenomenon of Social Representations". *Social Representations*. Ed. R. Farr- S. Moscovici. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Öztekin, H. A. *Elif Gibi Sevmek*. 5. Baskı. İstanbul: Hayykitap, 2018.

Pinterest. Erişim: 14-18 Haziran 2018. <https://www.pinterest.com>.

Touraine, A. *Modernliğin Eleştirisi*. ev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Yin, R. K. *Case Study Research Design and Methods*. 3. Baskı. London: Sage Publications, 2003.

Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği

Pre-School Religious Education According to the Qur'an Course Teachers:
The Muş Province Example

Teceli KARASU

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, University of Muş Alparslan, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religion Education, Muş / Turkey
tecellikarasu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4218-2802

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.495961

Atıf / Citation: Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Din Eğitimi: Muş İli Örneği / Pre-School Religion Education According to the Qur'an Course Teachers: The Muş Province Example". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 479-500.
doi: 10.29288/ilted.495961

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığının ortaklaşa yaptıkları protokole bağlı olarak Kur'an kursu öğretmenleri okul öncesi eğitim veren kurumlarda görevlendirilmektedir. Öğrencilerin din eğitimi ihtiyaçlarını karşılamak üzere yürütülen bu faaliyeti yeterince araştıran bir çalışmanın olmayışı bu araştırmanın gerekçesini oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okul öncesi eğitimde görevlendirilen Kur'an kursu öğretmenlerinin gerçekleştirdikleri etkinliklerin mahiyetini ortaya koymaktır. Bu amaçla, Muş il merkezinde D grubu Kur'an kursu programı kapsamında okul öncesi eğitim kurumlarında görevlendirilen 12 Kur'an kursu öğreticisi ile mülakat yapılmıştır. Nitel araştırma deseninde hazırlanan çalışmanın verileri yarı yapılandırılmış soruların olduğu görüşme formu aracılığı ile toplanmıştır. Forma nihai şekil verilmeden önce alan yazın incelenmiş ve verilen eğitim yerinde gözlemlenmiştir. Araştırma sonucunda, Kur'an kursu öğretmenlerinin öğrencilerin gelişim özelliklerini bilme ve konuyu öğrencilerin seviyesine uyarlama konularında eksiklikleri olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra öğretim programında yer alan kazanımların bir kısmının öğrenci seviyesinin üzerinde olduğu ve daha çok Kur'an-i Kerim'in yüzünden okunmasına öncelik verildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an Kursu Öğreticisi, Okul Öncesi, Din Eğitimi, Kur'an Kursu.*

Abstract

In accordance with the protocol jointly assigned by the Ministry of National Education and Presidency of Religious Affairs, the teachers of Qur'an courses are assigned to preschool education. The reason for this research is the lack of a detailed study on this activity carried out to meet students' religious development needs. The aim of this study is to reveal the nature of the activities performed by those who were assigned in preschool education under the Ministry of National Education. For this purpose, interviews were held with 12 teachers who were assigned to preschool education in Muş city center within the scope of D group Schedule of Qur'an Courses. The data of this study, which was prepared in a qualitative design, were collected through the interview form with semi-structured questions. Before putting the last touches on the form, literature was reviewed, and educational environment was observed. The main weak points of the teachers are not knowing the developmental characteristics of the students well and not being able to properly adapt a topic to their levels. It is also seen that some of the goals in the curriculum are above the students' levels and that in education priority is given only to reading Qur'an.

Keywords: *Qur'an Course Teacher, Religious Education, Pre-school education, Qur'an Course.*

Extended Summary

The majority of the individual's learning takes place at the ages of 0-6. The most important contribution that can be given to an individual whose personality is shaped in this age range is the education of the religion and values appropriate to his/her nature. In recent years, the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of National Education have signed a common protocol in order to meet the students' developmental religious needs and ensure that they acquire values. Depending on this protocol, the Qur'an Teachers, who are affiliated to the Presidency of Religious Affairs in Muş province, are assigned to preschools and kindergartens under the Ministry of National Education. On the other hand, the Presidency of Religious Affairs permits the opening of the Qur'an Course in the D group category when the conditions such as adequate space and sufficient student are met. In this context, it is evaluated that the Quran Course teachers are assigned to the education of preschool religion and values in accordance with the Ministry of National Education. In this context, it is evaluated that the Qur'an Course teachers are assigned to the education of preschool religion and values as a part of the Ministry of National Education. In the province of Muş, approximately 45 Qur'an Courses in the 2017-2018 academic year meet the spiritual needs of preschool

students; they are assigned to kindergartens and preschools to contribute to the development of religious, national and universal values and to help students develop a strong personality.

There has not been a study investigating this activity in order to meet the religious education needs of the students and to build a well-formed social structure. However, it is important for program makers, policy makers and practitioners to know the contribution of this practice to the students, to develop suggestions for the improvement of possible deficiencies. The aim of this study is to determine how the activities of the Qur'an course teachers assigned to the Ministry of National Education are evaluated by these teachers. For this purpose, an interview was conducted with 12 Quran course teachers assigned in pre-school education institutions within the scope of the D group Qur'an course program in Muş city center. The data of the study, which was prepared in the qualitative research design, were collected through the interview form with semi-structured questions. Before the formation of the form, the literature was examined and observed at the education site.

As a result of the study, it was seen that the Qur'an course teachers tried to give religious education together with the values of education. In this orientation, it was found that the instructors focused on the areas they considered themselves adequate, the wishes of the administrators and the expectations of the parents. The Qur'an course teachers in the study group stated that they were more likely to know the characteristics of students in the 4-6 age group and the inadequacy of formation points. On the other hand, they stated that they were competent in teaching Alif-ba (Arabic Alphabet) and reading Qur'an without getting the meaning. It is possible to connect this situation with the last graduates of the instructors. Because all of these teachers who work with temporary assignment are graduates of theology faculty, the other is the Imam Hatip (Religious Based) High School and the associate is a graduate of theology.

According to the majority of the participants, the religious program prepared by the Department of Religious Affairs for the 4-6-year-old children is suitable for students' levels. Only a few participants stated that some of the achievements in the program were above the student level. It is possible to explain the reasons for this situation by the individual differences of the students, the religious readiness they bring from the family and the developmental differences between the ages of 4 and 6.

The vast majority of Qur'an course teachers do not experience any problems with the school administration, primary school teacher and parents. Even the school administration and pre-school/kindergarten teachers have learned a lot from the Qur'an course teachers. Also, parents want their children to take values education. Some of them insist that the Qur'an be read but not to understand. This may sometimes cause the program to deviate from its objectives.

In order for the age group of 4-6 years to be productive the most important of the educational elements is the modelling of the teacher. In addition, using the method that makes the student active, including activities based on the game and manual skills, personality traits such as patience and tolerance are indispensable for effective education. Pre-school students (4-6 years) like learning most with the games. They are happy to exhibit model making and painting, divine listening and singing, puppet conception and behaviors appreciated by others. On the other hand, they remain distant from story listening in which they remain passive, from the individual activities of the Alifba (Arabic Alphabet) teaching and memorization activities.

Based on the results above, the following recommendations have been developed.

- Teaching religion and values in the pre-school period contributes to religious development of students. Necessary legal arrangements should be made for the continuation and dissemination of this application.
- It should be noted that the 4-6 age group instructors be selected at least from university graduates.

- Educational venues specific to the values education should be prepared and the lessons should be taught in these classes.
- Interactive learning environments such as event sharing site specific to the values given for 4-6-year-old students should be prepared.
- In this area, attention should be paid to qualification, merit, volunteerism and personality traits.
- Education should be given more with games and enriched activities to be completed in a short time.
- The parties and celebrations for starting to read Quran should not be distracted from the purpose and should not underestimate the value.
- In terms of the material, methods, and activities the achievements of pre-school education should be benefited from.
- The time allocated for values education should be increased.
- The results of the study should be compared, and new studies should be conducted based on teachers' opinions.
- Diversification of future research with different sampling and research methods and longitudinal research designs can be proposed.
- For the 4-6-year education to be healthier, the instructors should be given practical and long-term education.

GİRİŞ

Türkiye’de 4-6 yaş aralığındaki çocuklar, resmi olarak ilk örgün eğitimlerini Milli Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı anaokullarında ya da ana sınıflarında almaktadırlar. Bu sınıflarda eğitim veren öğretmenler okul öncesi öğrencilerine yönelik eğitim veren üniversite bölümlerinden mezun olmaktadır. Öğretmenlerin mezun oldukları bu alanların programlarına bakıldığında din eğitimine yönelik derslerin olmadığı sadece genel anlamda psikoloji derslerinin olduğu ve bireyin dini gelişim alanının büyük ölçüde ihmal edildiği görülmektedir. Benzer şekilde okul öncesi eğitim müfredatı incelendiğinde çocukların dini gelişim ve eğitimlerini karşılamaya yönelik amaç ve etkinliklerin olmadığı da tespit edilmiştir (Cihandide, 2014, 16; Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), 2013) Dini gelişimin ihmal edilmesi ise çocukların sağlıklı gelişimlerinin önünde ciddi bir engeldir. Zira gelişim alanlarından birinin ihmal edilmesi diğerlerinin de tam olarak işlevsel kullanılmasını engellemektedir. Oruç (2010), Oruç (2013), Dam (2015) ve Köylü ve Oruç’un (2017) okul öncesi öğrencilerin din eğitimi ihtiyacı ile ilgili yaptığı çalışmalar bu durumun sonuçlarını ortaya koymaktadır.

Örgün eğitimde okul öncesi dönemde çocuğun dini gelişiminin ihmal edilmesi ve bu eksikliğe bağlı olarak halkın yoğun olarak din eğitimini talep etmesi ile Diyanet İşleri Başkanlığınca (DİB) 4-6 yaş aralığındaki öğrencilere yönelik olarak bir Kur’an kursu programı geliştirilmiştir. DİB, 2013-2014 eğitim öğretim yılında itibaren ve sayıları gittikçe artan Kur’an Kurslarında kendi personeli ile bu yaş grubuna yönelik eğitim faaliyetlerini yürütmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), 2014). Diyanet’in bu eğitim faaliyetine ilişkin olarak Gün (2015) tarafından yapılan çalışma önemlidir. Söz konusu araştırma, kimi eksikliklerine rağmen hal-

kın bu kurslara yoğun rağbet gösterdiğini ve bu kursların başarılı çalışmalar yürüttüğünü ortaya koymaktadır. Öztürk (2018) Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesinden 2018 itibariye 106 bin öğrencinin istifade ettiği bulgusunu paylaştıktan sonra 15 Temmuz sonrası bu eğitime olan rağbetin arttığını iddia etmektedir (Öztürk, 2018, 20). Bununla birlikte Milli Eğitim istatistiksel raporlarına göre 2016-2017 eğitim öğretim yılında okul öncesi eğitim alan öğrenci sayısı 1.315.854'dir (Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim (MEİÖE), 2017). Bu sayı dikkate alındığında DİB tarafından açılan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının yetersizliği görülecektir. Bu durum, DİB'i farklı arayışlara yöneltmiştir. Bu arayışlar neticesinde gündeme gelen uygulamalardan biri de, MEB ile imzaladıkları protokoller çerçevesinde DİB tarafından gerçekleştirilen eğitim uygulamalarıdır. Bu protokollere bağlı olarak okul öncesi dönem öğrencilerinin dini gelişim ihtiyaçlarının karşılanması için farklı etkinlikler düzenlenebilmektedir.

Gelişim, doğumla başlayıp yetişkinliğe doğru devam eden bireydeki değişim ve büyümedir. Çocukların nasıl geliştikleri ve öğrendikleri ile ilgili yeterli bilgi sahibi olunmadan onlara sağlıklı eğitim vermek oldukça zordur. Zira çocuklar birbirinden farklı fiziksel, dilsel, zihinsel, sosyal, duygusal ve dini gelişim gibi alanlara sahiptirler. Ortak yönleri olduğu her birinin kendine özel gelişim yöntemi mevcuttur. Bu gelişim alanları ve bunların birbirileri ile iribatları dikkate alınmadığında "dini duygu gelişiminin ve dini konulara merakın en yoğun olduğu evrede" (Cihandide, 2014, 15) yapılacak eğitimin amacına ulaşması mümkün değildir. Bu konu ile ilgili alan yazın taraması yapıldığında okul öncesi dönem din eğitiminde dikkat edilmesi gereken hususları bilimsel olarak inceleyen pek çok çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların en dikkat çekenleri Selçuk (1990), Aşıkoğlu (1996), Tavukçuoğlu, (2002), Şimşek (2004), Karacoşkun (2005), Özeri (2009), Önder (2011), Sağlam (2012), Ay (2012), Dönmez (2013), Yorulmaz (2013), Akto ve Akto (2017), Gün (2017) tarafından yapılan çalışmalardır.

Okullarda 4-6 yaş grubuna yönelik verilen din eğitimi, DİB'in ilgili yönetmeliğinde belirtilen D grubu Kur'an Kurslarına denk gelmektedir. D grubu kurslar, isteğe bağlı ve geçici olarak açılan kurslardır (DİB, 2014). DİB ve MEB arasında yapılan protokollere bağlı olarak, Muş İli Milli Eğitim Müdürlüğü ile Muş İl Müftülüğü arasında imzalanan "Eğitimde İşbirliği Protokolü" çerçevesinde 4-6 yaş grubu okul öncesi öğrencilerine yönelik olarak Kur'an kursu öğretmenleri ile birlikte eğitim vermektedir. Ancak dersinin içeriği, kullanılacak yöntem teknik, istifade edilecek materyallerden bahsedilmemektedir.

DİB tarafından öğrencilerin başta dini gelişimlerine katkıda bulunmak üzere görevlendirilen bu Kur'an kursu öğretmenlerinin aldıkları eğitim tartışmalıdır. Kur'an kursu öğreticisi olarak anasınıfında görevlendirilen öğretmenlerin, eğitim aldıkları örgün eğitim kurumları olan İmam Hatip Lisesi, ilahiyat ön lisans, İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi programları incelendiğinde 4-6 yaş grubu öğrencileri-

ne eğitim vermeye yönelik bir dersin olmadığı görülmektedir. Yönetmeliğe göre okul öncesi eğitimi alanında öğrenim görmüş olanların öncelikli olarak görevlendirilmesi istense de bu niteliklere sahip kimselerin sayısı oldukça azdır. Ayrıca yönetmelikte DİB'in merkezi olarak düzenlediği seminerlere katılanlara yer verilmesi istenmektedir. Bu seminerlere katılanların sayısı da oldukça sınırlıdır (DİB, 2018). Sakarya Üniversitesi gibi bazı üniversiteler de uzaktan eğitim sertifikası programları ile bu alanda hizmet vermeye çalışmaktadırlar (Sakarya Üniversitesi Sürekli Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi (SAUSEM), 2018). Ancak buralardan istifade edenler de azdır. Dahası DİB uzaktan eğitim alanların nitelik sorunlarından artık uzaktan eğitim sertifikasına dayalı görevlendirmeler son vermiştir (Öztürk, 2018, 13). Dolayısıyla okul öncesi eğitim kurumlarında görevlendirilenlerin formal olarak aldıkları tek eğitim Halk Eğitim Merkezleri tarafından verilen 3 aylık eğitimdir. Bu eğitim ile okul öncesinde din eğitiminin sağlıklı verilmesi tartışmalıdır. Bundan dolayı hayat düzeni kurma, toplumsal yaşamı düzenleme ve hayatını anlamlandırma işlevlerini yerine getiren din eğitiminin (Altaş-Arıç, 2014, 63) örgün eğitimde 4-6 yaş öğrencilere verilmesinde dikkat edilmesi gereken temel ilkeleri ve yaşanan sorunları bilimsel olarak ele almak önemlidir. Fakat ulaşılan alan yazında protokol çerçevesinde Muş ilinde okul öncesi eğitim kurumlarında Kur'an kursu öğreticileri tarafından verilen eğitimi konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışmanın temel problemi, MEB'e bağlı okullarda ana sınıfı öğretmeni ile beraber derslere giren Kur'an kursu öğreticilerinin yeterliliklerini, yaptıkları eğitime ilişkin öğretici görüşlerini ve önerilerini ortaya koymayı araştırmaktır.

Bu temel probleme bağlı olarak Kur'an kursu öğreticisi olarak görev alan hocaların;

1. 4-6 yaş öğrencilerine yönelik eğitsel yeterlilikleri ile ilgili düşünceleri nelerdir?
2. Eğitimde takip edilen program ve kullanılan materyallere ilişkin düşünceleri nelerdir?
3. Eğitim paydaşları ile ilgili düşünceleri nelerdir?
4. Eğitim öğretimde öncelikledikleri konular nelerdir?
5. 4-6 yaş öğrenciler ile iletişim, yöntem ve tekniğe ilişkin görüşleri nelerdir?
6. Öğrencilerin ilgi duydukları konulara ilişkin düşünceleri nelerdir?
7. Uygulamanın daha verimli hale gelmesi için önerileri nelerdir? alt problemlere yanıt aranacaktır.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırma Modeli

Muş ilinde Kur'an kursu öğreticisi olup okul öncesi eğitimde görevlendirilen ve ana sınıfı öğretmeni ile birlikte derse giren öğretmen görüşlerine dayalı hazırlanan bu çalışma, nitel araştırma modelinde hazırlanmıştır. Nitel model; gözlem ve görüşme gibi yöntemlerle verilerin toplanıp, algı ve olayların doğal ortamlarında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına imkân sağlamaktadır (Yıldırım- Şimşek, 2008, 39). Çalışmada nitel modelin “durum çalışması” yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü durum çalışması, çalışmamıza da uygun olarak, bir durum ya da olaya ilişkin değerlendirme yapmak ya da olası açıklamalar geliştirmek için kullanılan bir yöntemdir (Büyüköztürk v.dğr., 2011, 273).

1.2. Çalışma Grubu

2016 yılında Muş ilinde Muş İl Müftülüğü ile Muş İl Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından “Eğitimde İşbirliği Protokolü” imzalanmıştır. Araştırmamızın evrenini, Bu protokole bağlı olarak Muş ilinde 01.03.2017 tarihi itibarıyla görev yapan 45 Kur'an kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Bu öğretmenlerden 1'i kadrolu 44'i ise ücretli olarak çalışmaktadır

Araştırmanın örneklemini ise; 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Muş ilinde Milli Eğitim Bakanlığına bağlı anaokulu ve sınıflarında, dersin öğretmeni ile birlikte derse giren 12 Kur'an kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Çalışma grubunu belirlemede amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme tercih edilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2008,108-109). Çalışma grubunda bulunanların sayısı doyma noktasına ulaşıldığı düşünüldüğünden 12 kişi ile yetinilmiştir. Zira çalışmada ilgili konu anlaşılıp açıklanacak bir düzeye gelindiğinde ve görüşülen kişiler yeni bilgiler sunamadıklarında doyma (saturation) noktasına ulaşılmış demektir (Walliman, 2006, 135). Çalışma grubuna ait genel bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Genel Bilgiler

Katılımcılar	En son mezun olduğu okul/ bölüm	Çalıştığı yer	Bu alanda çalışma süresi
K1.	İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	2 yıl
K2.	Açık İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	2
K3	İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	1
K4	İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	1
K5	İlahiyat Ön Lisans	Anaokulu	3
K6	İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	2
K7	İmam Hatip Lisesi	Anaokulu	2

K8	İlahiyat Ön Lisans	Anaokulu	1
K9	İlahiyat Ön Lisans	Anaokulu	1
K10	İmam Hatip Lisesi	Anasınıfı	1
K11	İlahiyat Fakültesi	Anaokulu	1
K12	İlahiyat Ön Lisans	Anasınıfı	2

1.3. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış mülakat formu aracılığı ile toplanmıştır. Görüşme formunda çalışmanın alt amaçlarına bağlı olarak, 2’si demografik 6’sı temel soru olmak üzere toplam 8 soru yer almıştır. Hazırlanan sorular din eğitimi uzmanları ve bu işi yapan Kur’an kursu öğretmenlerin görüşüne sunulmuş, onların görüşleri doğrultusunda kimi değişiklikler yapılmıştır. Daha sonra hazırlanan sorular ile pilot görüşme gerçekleştirilmiştir. Pilot uygulamada Kur’an kursu öğreticisi olup ana sınıfında görevlendirilen 3 Kur’an kursu öğreticisi ile görüşülerek soruların kapsamı, anlaşılabilirliği ve cevaplanabilirliği incelenmiştir.

Görüşme formunun hazırlanmasının ardından çalışmanın yapılabilmesi için Muş Alparslan Üniversitesinin etik kurulundan “etik izin” ve Muş İl Müftülüğünden mülakat için gerekli resmi izinler alınmıştır.

Mülakat formunda yer alan sorular sorulmadan önce araştırmanın amacı ve süreci hakkında bilgilendirilme yapılmıştır. Çalışmaya katılan Kur’an kursu öğretmenlerinin tercihlerine bağlı olarak görüşmeler müdür yardımcısı odasında, öğretmenler odasında ya da rehberlik servisinde yapılmıştır. Öğretmenlerin rızaları alınmak suretiyle görüşmeler kayda alınmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Katılımcıların ses kayıt cihazıyla kaydedilen görüşmelerdeki sorulara verdiği cevaplar, metin haline dönüştürüldükten sonra betimsel içerik analizi tekniğinden yararlanılarak çözümlenmiştir. Araştırmanın amacına bağlı olarak betimsel analiz tekniği tercih edilmiştir.

Çalışmanın alt hedefleri ile ilgili katılımcıların verdikleri cevaplar bir araya getirilerek belirlenen temalara yerleştirilmiştir. Temalar birbirleriyle ilişkili biçimde açıklanmış ve yorumlanmıştır. Çalışmanın verileri bireyin düşünce, duygu ve yargılarına ilişkin olduğundan bu verilerin analizinde sayısal ve matematiksel ifadelerden ziyade kelimelere dayalı açıklamalarda bulunulmuştur (Walliman, 2006, 129-132). Ayrıca bazı yerlerde görüşme metinlerinden doğrudan alıntılar yolu ile yorumlar desteklenmiştir.

Araştırmada katılımcı bilgileri gizli tutularak K1, K2, K3... şeklinde kodlanma yoluna gidilmiştir. Bu kodlama sayesinde doğrudan alıntı yapılan kişinin hangi

demografik özelliklere sahip olduğuna bakmak mümkündür. Zira farklı yaş, rol, durum ve değere sahip kimselerin ilgili konuya dair fikirleri diğerinden ayrılabilir (Walliman, 2006, 139-141).

2. BULGULAR

Çalışma bulguları, çalışmanın alt problemlerine göre işlenecektir.

2.1. Çalışma Grubunun Kendi Yeterliliklerine Dair Görüşleri

Muş İl Müftülüğü ve İl Milli Eğitim Müdürlüğü arasında imzalanan protokol çerçevesinde Kur'an kursu öğretmenlerinin okul öncesi eğitiminde görevlendirilmesi, okul idarelerinin Muş İl Müftülüğünden resmi talepte bulunması üzerine gerçekleşmektedir. İl müftülüğü; öğretmenlerden talep ettiği, Din Hizmetleri Alan Bilgisi Testi (DHBT) puanı ve Halk Eğitim Merkezi veya bazı üniversiteler tarafından 4-6 yaş öğrencilerine eğitim vermeye yönelik olarak düzenlenmiş 3 aylık kurs sertifikasının yanı sıra kurduğu komisyonun kararı doğrultusunda görevlendirilecek öğretmenleri belirlemektedir. Bununla birlikte, çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenlerinin hiçbiri kendisini 4-6 yaş grubu öğrencilere yönelik eğitimde yeterli görmemektedir. Öğreticilerin yetersiz olduklarını düşündükleri alanlara ilişkin ifadeleri aşağıdaki şekildedir.

K3: "Çocukları tanıma ile ilgili bilgimiz çok az".

K5: "Çocuk eğitimi alanında yeterli değilim."

K1: "Özellikle ödül ceza dengesi ve zamanlamasında problem yaşadığım oluyor."

K6: "El becerimin daha iyi olmasını isterdim."

K11: "Değerleri aktarma konusunda daha iyi olabilirdim."

K7: "Kukla oynatmayı ve drama yapmayı öğrenmek istiyorum. Hikâye okurken ses değişiklikleri yapabilseydim, daha iyi olurdu."

K3: "Fıkıh tefsir hadis alanlarında yetersizim, bu konularda daha iyi eğitim almak isterdim."

Yukarıda ifade edildiği şekilde Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini yeterli görmedikleri alanların başında 4-6 yaş çocuklarının gelişim ve öğrenme özellikleri ile iletişim ve formasyon bilgisi gelmektedir. Bununla birlikte katılımcılardan biri Temel Dini İlimler konusunda yetersizlik yaşadığını bildirmiştir. Burada öğretmenlerin sadece 4-6 yaş çocuğunun gelişim dönemlerini bilip ona göre bir eğitim-öğretim yapamamanın yanında kendi alanında da yetersizlikleri olduğu görülmektedir. Ayrıca, katılımcılardan birinin fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında kendini yetersiz görmesi dikkate değerdir. Kişinin ifadeleri onun okul öncesi dönem öğrencilerine yönelik ilgili derslerde eğitim vermenin gerekli gören bir düşüncede olduğunu akla getirmektedir

Ayrıca, katılımcı Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini başarılı buldukları bazı alanlar olmuştur. Katılımcıların konuyla ilgili ifadeleri aşağıdaki şekildedir:

K3: *“K.Kerim bilme noktasında çok iyiyim. Elifba öğretiminde iyiyim. Bu hafta bir öğrencim okumaya geçecek.”*

K5: *“Ben işimi severek yapıyorum. Eksik olduğumu düşündüğüm konularda sürekli okuyorum.”*

Yukarıda yapılan alıntılarda da görüldüğü gibi, çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini yeterli gördükleri alanlardan biri Elifba ve Kur'an-ı Kerim öğretimidir. Bunun yanında, öğretmenlerin tamamına yakını yaptıkları işi sevdiklerini, çocuklar ile ilgilenmenin kendilerine zevk verdiğini belirtmişlerdir. Bazıları da çocuk eğitimi noktasında bireysel olarak sürekli kendilerini yetiştirmeye/geliştirmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

2.2. Çalışma Grubunun Kullanılan Program ve Materyale İlişkin Görüşleri

Diyanet İşleri Başkanlığı (2014) 4-6 yaş grubu öğrencilerine yönelik olarak “Kur'an Kursları Öğretim Programı” (4-6 Yaş)” hazırlamıştır. Bu program çerçevesinde pilot olarak 10 ilde eğitim başlamış ve şu an itibariyle yaygınlık kazanmıştır. Çalışma grubunda yer alanlar öğretmenlerin program ve materyaller konusundaki görüşleri aşağıdaki şekildedir.

K3: *“İlk görev yılım olduğu için programa çok iyi bakamadım.”*

K2: *“Program sanki daha büyük yaş grubuna göre hazırlanmış, amaçlar 4 yaş öğrencilerin seviyesinin çok üzerinde.”*

K3: *“Zaman darlığından ders programında yer alan bütün kazanımları vermemiz mümkün değil.”*

K5: *“DİB'in programını takip etmeye çalışıyoruz. Ancak programı yetiştirmede sıkıntı yaşıyoruz.”*

Katılımcılardan programı incelemeyen olduğu gibi programı detaylı bir şekilde incelediğini ve takip etmeye çalıştığını ifade edenler olmuştur. Bazı katılımcılar ise programın öğrenci seviyesinin üzerinde olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların hemfikir oldukları nokta ise programı takip etmenin zorluğu olmuştur. Okulda değerler eğitimine ayrılan zamanın haftada yarım saat ile üç saat arasında değiştiği dikkate alındığında çalışma grubunda yer alanların programı takip etmede yaşadıkları zorluk daha iyi anlaşılır.

DİB'in okul öncesi eğitim için hazırladığı materyallerin başında Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 1-2, Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı 1-2 gelmektedir. Bunun dışında, öğretmenler öğrenci seviyesine uygun olarak geliştirdikleri materyaller ile eğitimi yürütebilirler. Çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenlerinin ders materyallerine yönelik olarak ifade ettiklerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K9: “Kitaptaki etkinlik örnekleri bize ne ve nasıl yapmamız gerektiği hususunda çok yardımcı oldu.”

K6: “Bir konu ile ilgili birçok etkinlik var ve biz zaman darlığından bütün etkinlikleri yapamıyoruz. İçinde her şeyin olduğu bir etkinlik olsa daha iyi olur.”

K10: “Okul idaremiz ile birlikte, çocuklara ana sınıfları etkinlik kitapları gibi özel hazırlanmış etkinlik kitapları aldık.”

K2: “Bazen internet ortamından uygun materyalleri indirip kullandığımız oluyor.”

K5: “Materyallerin artırılması, etkinliklerin çeşitlendirilmesi ve yaş gruplarına göre tasnif edilmesi çok iyi olur.”

K4: “Kitaplarda namaz işlenmiş ama namazdan önce abdest konusu ele alınabilirdi.”

Katılımcı grup amaç, yöntem ve etkinlik noktasında kitaplardan istifade ettiklerini dile getirmişlerdir. En büyük sıkıntılarının zaman darlığından kitaplarda yer alan bütün etkinliklere yer verememeleri olduğunu belirtmişlerdir. Bunun için farklı farklı etkinliklerden ziyade daha kısa ve öz etkinliklerin kendilerine daha fazla katkı sağlayacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra bazı katılımcılar özel hazırlanmış materyalleri satın alarak bazıları ise internet ortamından indirerek derste kullandıklarını belirtmişlerdir. Bir katılımcı da ders kitabındaki konuya yönelik önerisini paylaşmıştır.

2.3. Çalışma Grubunun Eğitim Paydaşları İle İlgili Görüşleri

Kur'an kursu öğreticilerin okullara görevlendirilmeleri velilerin isteğine bağlı olarak okul idarelerinin resmi başvurusu üzerine gerçekleşmektedir. Okula görevlendirilen Kur'an kursu öğreticisi, okul idarecileri ile birlikte yıllık çalışma planı hazırlamakta ve program çerçevesinde ana sınıfı öğretmeni ile birlikte derse girmektedir. Bazı hocalar iki sınıfa görevlendirilirken bazıları da beş sınıfta görevlendirilebilmektedir. Bu şekilde bir eğitimde paydaşlara ilişkin kimi sorunların çıkması muhtemeldir. Çalışma grubunda yer alanların okul idarecileri ve öğretmenler ile ilgili ifade ettiklerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K1: “Okul idaresi ve öğretmenler bizim burada çalışmamızdan çok memnun. Hatta biz bu okulda resmi olarak görevlendirilmeden önce ücreti velilerce karşılanmak üzere çalışmaya başladık.”

K9: “Okul idaresi ve öğretmenler ile ilgili bir sıkıntımız yok. Sadece iki öğretmen olduğumuzda öğrenci bazen izin alma hususunda karışıklık yaşıyor.”

K2: “Ders öğretmenleri bizden daha tecrübeli, onlardan öğrendiğim çok şey oldu.”

Çalışma grubunda yer alan katılımcıların tümü okul idarecileri ve öğretmenler ile ilgili herhangi bir sıkıntı yaşamadıklarını ifade etmişlerdir. Kur'an Kursu Öğreticileri kendi derslerini işlerken ana sınıfı öğretmenin sınıfta olmasının bir problem oluşturmadığını vurgulamışlardır. Hatta bazı öğretmenler ana sınıfı öğretmenlerinden öğrencileri tanıma, etkinlik yapma ve yöntem ile ilgili çok şey öğrendiklerini belirtmişlerdir.

Veliler eğitim öğretim dönemi başında ana sınıfına kayıtlarını yaptırdıkları çocuklarının, değerler eğitimi, temel dini bilgiler ve Kur'an elifbasının öğretimi konusunda ders alması ile ilgili olarak okul idarelerinden resmi talepte bulunmaktadır. Bunun üzerine görevlendirilen Kur'an kursu öğreticisi de velilerin talepleri doğrultusunda okul idaresi ile birlikte program hazırlamakta ve uygulamaya geçirmektedir. Çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğreticilerinin veliler ile ilgili ifade ettiklerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K3: *“Velilerim öğrenciler ile ilgilenmemi hep takdir ediyorlar.”*

K1: *“Veliler ilk dönem eğitimi önemsemiyorlar ama ikinci dönem çocukların bir an evvel Kur'an'a geçmesini istiyorlar.”*

K4: *“Veliler Kur'an öğretmemizi istiyorlar ancak bizi destekleyecek uygulamalara evde yer vermiyorlar”.*

K5: *“İlk yıl bir velim ile “Niçin çocuğum Kur'an'a geçmiyor” diye problem yaşamıştık.”*

K11: *“Bir velim temel dini bilgiler ve Kur'an dersini çocuğuna vermeme istemiyor. Sadece değerler eğitimini istiyor.”*

K7: *“Elifba dersi aslında sınıfta olunca daha iyi oluyor. Ancak velilerin bir kısmı istemediği için geçen yıl sınıfta yaptığımız dersi bu sene bireysel olarak sınıf dışında yapmaya başladık.”*

Çalışma grubu hocalarının büyük bir kısmı veli ilgisinden memnun olduklarını belirtmişlerdir. Hocaların bu konuda dile getirdikleri en büyük sıkıntı, bazı velilerin eğitimi sadece Kur'an Elifbası'na has kılınmasını istemeleri bazılarının da bu eğitimi istememeleridir. Velilerin hemfikir oldukları eğitim ise değerler eğitimidir.

2.4. Çalışma Grubunun Eğitim – Öğretimde Önceledikleri Etkinliklere İlişkin Görüşleri

Kur'an kursu öğreticileri görevlendirildikleri anaokullarında ya da sınıflarda 30 saate kadar derse girmektedirler. Bazı öğreticiler bir sınıfa haftada yarım saat derse girerken bazıları 3 derse girmektedir. Bu durum onların öğretim sürecini ve eğitimde önceledikleri konuları ciddi olarak etkilemektedir.

2.4.1. Kur'an'ın Yüzünden Okunmasına Öncelik Verenler

Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin bazıları Kur'an'ın yüzünden okunmasına öncelik verdiklerini belirtmişlerdir. Gerekçesine ilişkin olarak öğretmenlerin ifade ettiklerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K1: *“Veliler çocuklarının Kur'an'a geçmesini istiyor biz de onların istekleri doğrultusunda hareket ediyoruz. Fakat bunu yaparken Kur'an eğitimine öğrencileri bireysel alıyoruz. Dolayısıyla diğer öğrenciler kendilerini dışlanmış hissetmezler.”*

K8: *“Öğrenci Kur'an öğrenmeyi sevmektedir. Kur'an okuduğunda Allah'ın kendisini sevdiğini düşünmektedir.”*

Çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenleri, Kur'an'ın yüzünden okunmasına öncelik vermelerinin en büyük nedenlerinin veli isteği veya baskısı olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun yanında, öğrenci Kur'an öğrenmeyi istediği için bu uygulamaya öncelik verdiğini söyleyen de olmuştur. Katılımcıların tamamı Elifba öğretimini bireysel ve sınıf dışında yaptıklarını, dolayısıyla Kur'an dersine gelmeyen öğrencinin kendini dışlanmış olarak görmediğini vurgulamışlardır.

2.4.2. Değerler Eğitimine Öncelik Verenler

Katılımcıların büyük bir kısmı değerler eğitimine öncelik verdiklerini belirtmişlerdir. Bunun gerekçesine ilişkin olarak katılımcı görüşleri aşağıdaki şekildedir.

K9: *“Velilerin önceliği her ne kadar Kur'an eğitimi olsa da bu çocuklara öğretilmesi gereken şey değerlerdir.”*

K2: *“Değerleri alan çocuk bir müddet sonra kendisi Kur'an'a yönelir.”*

K10: *“Çocuk önce dine karşı iyi bir tutum kazanmalıdır.”*

K5: *“Namaz kılan bir hırsız istemiyorum. Onun için değerler eğitimi.”*

K10: *“Ben değerler eğitimine önem veriyorum. Zira destek almadıkça ve yaşamda kullanmadıkça çocuk Kur'an'ı unutmaktadır. Onun için yaşamda kullanacakları değerlere ehemmiyet veriyorum.”*

K4: *“Çocuklarının birinci sınıfta yazı yazmada sıkıntı çekme endişesi taşıyan velilerimiz var.”*

Katılımcılar, değerleri kişiliğin oluşumunda önemli bir unsur olarak gördüklerinden ve velilerin bir kısmının değerler eğitimine öncelik verilmesi taleplerinden dolayı değerler eğitimine daha çok yer verdiklerini belirtmişlerdir. Kur'an'ın yüzünden okumasının ise okul dışında desteklenmediğinde unutulacağını düşünen öğretmenler dolayısıyla eğitimde çocuğa bir tutum kazandırmaya öncelik verilmesinin daha faydalı olacağını vurgulamışlardır.

2.4.3. Temel Dini Bilgiler Öğretimine Öncelik Verenler

Katılımcılardan biri ise kendisinin temel dini bilgilerin öğretimine öncelik verdiğini belirtmiştir. Konu ile ilgili katılımcı görüşü aşağıda yer almaktadır.

K3: “Çocuğun Allah’ını, peygamberini, 32 farzı bilmesi gereklidir. İlk geldiğimde Atatürk’ü peygamber olarak gören çocuklar vardı. Zamanla peygamberi tanıdılar.”

Kur’an kursu öğreticisi, klasik ilmiyal bilgilerini farklı yöntemler kullanarak öğrenciye aktardığını ifade etmiştir. Özellikle ilahilerden yardım alarak bu farzları çocuklara ezberletmeye çalıştığını ve bu şekilde bir mümin olarak kendisine gelecekte lazım olan bilgiyi aktardığını belirtmiştir.

2.5. Çalışma Grubunun Öğrenci İle İletişim Kurma, Yöntem ve Teknik Uygulamasına İlişkin Görüşleri

Okul öncesi eğitimde görevlendirilen Kur’an kursu öğreticilerinin bu alanda aldıkları formal eğitim, Muş Halk Eğitim Merkezinde ana sınıf öğretmenlerince verilen ve 3 ay süren eğitim ile sınırlıdır. Pek çok yönden yetişkinlerden ayrılan okul öncesi dönemdeki çocuklara yönelik eğitim, onların tanınıp uygun yöntem ve tekniklerin işe koşulması ile başarıya ulaşır. Çalışma grubunda yer alan Kur’an kursu öğreticilerinin konu ile ilgili ifadelerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K1: “Kaşımı kaldırsam bile çocuk bunu hisseder, onun için öğretmenin modelliği çok önemlidir.”

K3: “Çocuklar birbirinden farklıdırlar. Ancak onları sıkmadan, sert davranmadan, güler yüz göstererek yaklaşılmaya çalışıyoruz.”

K11: “Çocuk kötü bir hocaya denk gelirse hayatı boyunca dinden soğur.”

K11: “Hoca iyi el becerisine sahip olmalıdır.”

K4: “Ders öğretmenin ses tonu bile çocuğu etkiler.”

K6: “Ben çocukların derste aktif olmaları taraftarıyım. Sanırım evde pek konuşturulmadıkları için “bilmiyorum” deyip işin içinden çıkmayı tercih etmektedirler.”

K9: “Oyunla öğretmeyi tercih ederim.”

K7: “Sabır, merhamet, tebessüm ve sevgi ile eğitim yapılmalıdır.”

K12: “Kur’an a geçme partisi yapıyoruz. Bu diğer öğrencilere heyecan veriyor.”

K10: “Kur’an kursu öğreticilerinin sözlerinden çok davranışı önemli.”

Yukarıda da görüldüğü gibi çalışma grubunda yer alan Kur’an kursu öğreticileri öğretmenin modelliğinin önemli olduğunu belirtmektedirler. Bunun yanında, öğrencileri aktif kılan yöntemlere müracaat etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca, oyun ve el becerilerine dayalı etkinlikler ile eğitimin daha faydalı olacağına yönelik görüş bildirmişlerdir.

2.6. Çalışma Grubunun Öğrencilerin İlgi Duydukları Etkinliklere İlişkin Görüşleri

Okul öncesi öğrencileri, diğer yaş grubu çocuklardan farklı etkinliklere ilgi duydukları gibi kendi aralarında da farklılaşmaktadırlar. Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin öğrencilerin ilgi duydukları konulara ilişkin ifade ettikleri aşağıdaki şekildedir.

K12: “Konu ile ilgili ilahileri dinleyip söylemeyi sevmektedirler.”

K3: “Konu ile ilgili maket yapmayı ve boyamayı seviyorlar.”

K5: “Öğrenci oyun ve eğlence istiyor. Bize düşen istenen davranış ve duyguyu eğlence ve oyun ile vermektir.”

K7: “Kukla konuşturmayı çok severler.”

K2: “Çocuk sergilediğinde takdir edilen davranışları öğrenmeyi seviyor.”

Çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenlerine göre öğrenciler; en çok oyun ile öğrenmeyi sevmektedirler. Çocuklar maket yapıp boyama, ilahi dinleme ve söyleme, kukla konuşturma ve diğerleri tarafından takdir edilen davranışları sergilemekten mutluluk duyarlar.

Çalışma grubunda yer alan öğrencilerin, öğrencilerin sıkıldıkları hususlar ile ilgili ifade ettiklerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir.

K5: “Hikâyenin kısa ve anlaşılır olması lazım. Uzun olunca çabuk sıkılıyolar.”

K10: “Ezberleme ağır geldiği için hoşlarına gitmiyor.”

K2: “Bireysel olarak Kur'an derslerine alınmak istemiyorlar.”

K7: “Öğrenci pasif olduğu etkinliği sevmemektedir.”

Yukarıda da görüldüğü gibi, çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenleri; öğrencilerin sevmediği etkinliklerin uzun hikâye okuma, bireysel olarak Elif-ba öğretimine alınma ve ezberleme etkinlikleri olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre öğrenciler daha çok aktif oldukları etkinliklere katılma eğilimindedirler.

2.7. Çalışma Grubunun Eğitimin Geliştirilmesine Yönelik Önerileri

Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan protokol çerçevesinde, 2015-2016 eğitim öğretim döneminden itibaren yaklaşık üç yıldır Muş il merkezinde Kur'an kursu öğretmenleri okul öncesi eğitim kurumlarında görevlendirilmektedirler. Bu alanda çalışanlar bu uygulamanın devam etmesi gerektiğinde hem fikirdirler. Bununla beraber daha verimli olması için ileri sürdükleri öneriler aşağıdaki gibidir.

K11: “Üç aylık eğitim az. Bu işe özel hocalar yetiştirilmelidir.”

K4: “Kurs döneminde iki defa staja geldik, o da değerler eğitimi dersinde değil, normal öğrencileri gözlemlemeye dayalı bir etkinlikti.”

K5: "Bu işi yapacak kişiler yapacaklar için nitelik ve yeterliliklerine göre belirlenmelidir."

K1: "Alan uzmanlarınca daha çok uygulamaya yönelik bir eğitim verilebilirdi."

K3: "Yaptığımız çok güzel etkinlikler var ancak bunları sergilemede sıkıntı çekiyoruz."

K5: "Değerler eğitimi normal okul eğitimi ile birlikte başlamalıdır."

K2: "Bu ders için özel dersliklerin olması çok daha faydalı olur. Zira normal sınıflar bizim kontrolümüzde değil."

K3: "Değerler eğitimine özel materyallerin bulunduğu etkinlik sitesi olursa iyi olur."

Yukarıda yer alan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenleri programın iyileştirilmesi ile ilgili olarak görevlilerin yetiştirilmesi ve atanması üzerinde durmuşlardır. Yaptıkları iş için aldıkları eğitim yetersizliği tüm katılımcılarca dile getirilmiştir. Uygulamaya dayalı ve daha uzun süreli eğitimler ile bu alanda çalışacakların yetiştirilmesi ve görevlendirmelerde liyakate bakılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte değerler eğitimine özel dersliklerin açılması ve etkinlik örneklerinin paylaştığı ortak eğitim portallarının bulunması bu uygulamayı daha faydalı kılacağını vurgulamışlardır.

SONUÇ

Bu çalışma MEB'e bağlı okullarda ana sınıfı öğretmeni ile beraber derslere giren Kur'an kursu öğrencilerinin kendi yeterliliklerine ve yaptıkları eğitime ilişkin görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, Muş ilinde 12 kişilik çalışma grubu oluşturulmuş ve yarı yapılandırılmış görüşme sorularının yer aldığı görüşme formu aracılığı ile veriler toplanmıştır.

Çalışma grubunda yer alan Kur'an kursu öğretmenleri en çok Elifba ve Kur'an-ı Kerim'in yüzünden okuma öğretimi noktasında kendilerini yeterli görmektedirler. Yetersiz gördükleri alanların başında ise 4-6 yaş çocukların gelişim ve öğrenme özellikleri gelmektedir. Formasyon bilgisi ve temel dini bilgiler eksiklik hissedilen diğer alanlar olmuştur. Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin mezun oldukları okullar dikkate alındığında bu eksikliğin hissedilmesinin nedeni daha iyi anlaşılır. Zira tamamı geçici görevlendirme ile çalışan bu öğretmenlerin büyük bir kısmı İmam Hatip Lisesi mezunudur. Aralarında İlahiyat/ İslami İlimler Fakültesi mezunu sadece 1 kişidir. Gün (2017, 62) yaptığı çalışmada benzer gerekçeler ile Kur'an kursu öğrencilerinin yarısının 4-6 yaş grubuna yönelik eğitimde kendilerini yetersiz gördükleri sonucunu elde etmiştir. Yorulmaz (2013, 13) yaptığı çalışmada öğretmenlerin % 75'inin kendilerini yeterli gördüklerini, ancak yetersizlik hissedilen alanların başında ise pedagojik formasyon (% 42) ve erken çocuk psikolojisini bilme (% 18) olduğunu belirtmektedir. Öz (2017) Kur'an Kursu öğretmenleri

nin yetersiz oldukları alanların başında “yöntem ve teknik” olduğunu ifade etmektedir. 2017) Öztük (2018) Okul öncesi eğitimde görev alan Kur'an Kursu öğretmenleri ile okul öncesi programları mezunlarını kıyasladıktan sonra Kur'an Kursu öğretmenlerinin uygulamalı eğitime alınması gerektiğini belirtmektedir. Tosun ve Çapçioğlu (2015) tarafından yapılan araştırma ise okul öncesi eğitimde görev alacak Kur'an kursu öğretmenlerinin hem teorik hem de pratik alanda yetiştirilmelerinin gereğini ortaya koymaktadır.

Katılımcıların büyük bir kısmına göre takip edilen program öğrenci seviyesine uygundur. Sadece birkaç katılımcı programda yer alan bazı kazanımların öğrenci seviyesinin üzerinde olduğunu belirtmiştir. 4-6 yaş çocuklarına yönelik Temel Dini Bilgiler Programını konu edinen çalışmasında Doğan (2014, 15, 25) programda yer alan kimi kavram ve kazanımların çocuklarının gelişimlerine uygun olmadığını dile getirmektedir. Gün (2017, 62) ise programın öğrenci seviyesine uygun olduğu sonucunu elde etmiştir. Tosun ve Çapçioğlu (2015) Kur'an Kursları Öğretim Programının öğrencilerin bazı gelişim alanlarını dikkate almadığını ifade etmektedirler. Çalışmanın konu edindiği uygulamada “değerler eğitimine” ayrılan zaman kısıtlı olduğundan programın yetiştirilmesi ve ders materyallerinden istifade etmede sıkıntı çekilmektedir. Yorulmaz (2013, 13) benzer şekilde zamanın yetersizliğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte örgün okul öncesi değerler eğitiminde “Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş)” amaç, yöntem ve etkinlik konularında yol haritası görevi görürken, ders kitapları öğretmenlerinin en çok faydalandıkları materyallerdir. Bunun dışında internetten ve farklı yayınevleri tarafından hazırlanan materyallerden faydalanan Kur'an kursu öğretmenleri de vardır. Gün (2017, 62) çalışmasında kurslarda yeterli materyallerin olmadığı sonucunu paylaşmaktadır. Yorulmaz (2013, 13) ise serbest etkinliklerde kullanılabilir oyuncakların bulunmayışını problem olarak dile getirmektedir.

Kur'an kursu öğretmenlerinin büyük çoğunluğu okul idaresi, ana sınıf öğretmeni ve veliler ile sıkıntı yaşamamaktadırlar. Hatta okul idaresi ve ana sınıf öğretmenlerinden çok şey öğrenen Kur'an kursu öğretmenleri de vardır. Velilerin tamamı çocuğunun bu eğitimi almasını istemektedir. Bununla birlikte Kur'an kursu öğretmenlerinin bazıları velilerin Kur'an'ın yüzünden okunması yönündeki aşırı ısrarından bazılarının Kur'an eğitimine yönelik her türlü etkinliğe karşı çıkmalarından ve bazılarının öğrencilere evde destek sağlayamamalarından yakınmıştır. Dönmez (2013, 8) çalışmasının sonucunda, velilerin çocukları için Kur'an'ı yüzünden okumasını talep ettiğini ancak çocuğun geleceğinde değerlerin daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Gün (2017, 62) velilerin bu eğitimden memnun olduklarını ancak yardımcı personel eksikliği ve lavabo temizliği gibi konulardan yakındıklarını ifade etmektedir.

Okul öncesi eğitimde velilerin baskısı sonucu Kur'an'ın yüzünden okunmasını ve temel dini bilgilerin öğretimini önceleyen Kur'an kursu öğretmenleri olsa da bu

sayı çok azdır. Bu eğitimde görevlendirilen Kur'an kursu öğretmenlerinin büyük çoğunluğu değerler eğitimine öncelik vermekte ve bu yönde etkinlikler ile öğrenciye katkı sağlamaya çalışmaktadır. Sağlam (2013, 14), Akto ve Akto (2017, 1091) ve Doğan (2014, 25) okul öncesinde değerler eğitimine yoğunlaşılması gerektiğini çünkü bu eğitimin çocuğun sonraki hayatının da belirleyicisi olduğunu belirtmektedirler. Cihandide (2014, 17) ise okul öncesi din eğitiminin sure ezberlemeye ve Kur'an-ı Kerimin yüzünden okunmasına indirgemenin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, böyle bir eğitim yetişkin merkezli din eğitimidir ve çocuk gelişimine uygun değildir.

4-6 yaş din eğitiminin verimli olması için eğitsel unsurların en önemlisi öğretmenin modelliğidir. Bunun yanında öğrenciyi aktif kılan yöntemi kullanma, oyun ve el becerilerine dayalı etkinliklere yer verme, sabır ve hoşgörü gibi kişilik özellikleri etkili eğitim için vazgeçilmezler olarak ifade edilebilir. Bu sonuç Akto ve Akto (2017, 1091) tarafından yapılan çalışma sonucu ile paralellik arz etmektedir. Onlar yaptıkları çalışma sonucunda öğretmenlerin içten ve samimi olmalarını eğitimin en önemli unsuru olduğunu ifade etmektedir. Tosun ve Çapçuoğlu (2015) duygusal zemine dayalı olarak, öğrenci ve yaşam merkezli bir eğitimi önceliklemektedirler. Şimşek (2004, 14) ve Sağlam (2013, 13) öğretmen modelliğinin eğitimdeki verimin belirleyicisi olduğunu dile getirmektedirler. Selçuk (1990, 12) eğitimde öğrencilerin dini tasavvur, duygu, tutum ve tecrübelerini kendi ifadeleri ile müsaade etmelerine imkân sağlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tavukçuoğlu (2002, 63) bu dönem eğitiminin beden, zihin ve duygu bakımından dengeli olması gerektiği ön plana çıkarmaktadır. Özeri (2009, 93) ise bu dönemde tamamlanmış hikâye ve açık uçlu sorular ile öğrencilerin tartışarak öğrenmelerine müsaade edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Okul öncesi öğrencileri (4-6 yaş) en çok oyun ile öğrenmeyi sevmektedirler. Maket yapıp boyama, ilahi dinleme ve söyleme, kukla konuşurma ve karşılardakilerce takdir edilen davranışları sergilemekten mutluluk duyarlar. Buna karşın pasif durumda kaldıkları hikâye okunma, bireysel olarak Elifba öğretimine alınma ve ezberleme etkinliklerine karşı mesafeli durmaktadırlar. Dönmez (2013, 19) yaptığı çalışma sonucunda okul öncesi dönemde oyun ve şarkılar ile eğitime vurgu yapmaktadır. Gün (2017, 62-63) çalışmasında öğrencilerin en çok harfleri öğrenme ve ezber yapmada sıkıntı çektiği sonucuna ulaşmıştır. Sağlam (2013, 13) okul öncesi din eğitiminde okul öncesi eğitimin kazanımlarından yararlanması gerektiğini ifade etmektedir. Ay (2013, 8-15) ise Allah sevgisi, hoşgörü, mükâfat gibi kavramların önemli olduğunu vurgulamaktadır.

4-6 yaş eğitiminin daha sağlıklı olması için öğretmenlere uygulamalı ve daha uzun süreli eğitimin verilmesi gereklidir. Yorulmaz (2013, 13) yaptığı çalışma sonucunda öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim ve seminerlerin ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Gün (2017, 63) de aynı sonuca ulaşmıştır. Kısa süreli bu kursların

yetersiz olduğu çalışmalarımızın ortak sonucudur. Kur'an kursu öğreticisi görevlendirmede ise ehliyet ve liyakate verilen önem arttırılmalıdır. Gün (2017, 62-63) görevlendirmede gönüllük esasına vurgu yaparken, Tosun ve Çapçioğlu (2015) ise iyi niyete ve dini bilgilere sahip olmanın yeterli olmadığını, öğretmenlerde aynı zamanda dini- ahlaki gelişim, iletişim, öğrenme ve öğretme gibi konularda iyi yetişmiş olmalarını vurgulamaktadırlar. Öztürk (2018) öğretmenlerin, okul öncesi dönem öğrencilerinin eğitimi ile ilgili olarak etraflıca eğitim almaları gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için ise lisansüstü programlar ya da çift ana dalın tercih edilebileceğini belirtmektedir. Değerlere eğitimi adı altında yapılan etkinlikler için özel dersliklerin açılması ve etkinlik örneklerinin paylaşıldığı ortak eğitim portallarinin oluşturulması söz konusu eğitime ciddi katkı sağlayacaktır. Gün (2017, 62-63) yaptığı çalışma sonucunda okul öncesi eğitim mekânlarının dini öğrenme için önemli ancak yetersiz olduğunu ifade etmektedir. O ayrıca kurs öğretmenlerinin aralarında fikir alışverişine imkân sağlayacak toplantıların organize edilmesine vurgu yapmaktadır. Benzer sonucu Yorulmaz (2013, 13) da dile getirmektedir. Yazar, sıra, masa, gibi fiziksel koşulların eğitimdeki önemini vurgulamaktadır. Dönmez (2013, 20) ise zenginleştirilmiş çevre ile eğitimin daha verimli olacağını ifade etmektedir.

Yukarıda yer alan sonuçlara bağlı olarak aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir.

- Okul öncesi dönemde din ve değerler eğitimi verilmesi öğrencilere dini gelişimi noktasında ciddi katkılar sağlamaktadır. Bu uygulamanın devamı ve yaygınlaştırılması için gerekli yasal düzenlemeler yapılmalıdır.
- 4-6 yaş grubu öğretmenlerin, bu alanda eğitim almış en az lisans mezunu kişilerden seçilmesine dikkat edilmelidir.
- Değerler eğitimine özgü derslikler hazırlanıp derslerin bu sınıflarda işlenmesi sağlanmalıdır.
- 4-6 yaş öğrencilere yönelik verilen değerler eğitimine özgü etkinlik paylaşım sitesi gibi interaktif öğrenme ortamları hazırlanmalıdır.
- Velilerin evdeki etkinlikler ile öğrencilerine katkı sağlamalarına özel önem verilmelidir.
- Bu alanda görevlendirmede ehliyet, liyakat, gönüllük ve kişilik özellikleri dikkat edilmelidir.
- Daha çok oyun ve kısa sürede tamamlanacak zenginleştirilmiş etkinlikler ile eğitim yapılmalıdır.
- Yapılan "Kur'an'a geçme partileri" ve kutlamalar amacından saptırılmamalı, gösteriş değerinin önüne geçmemelidir.
- Materyal, yöntem ve etkinlikler noktasında okul öncesi eğitimin kazanımlarından yararlanılmalıdır.
- Değerler eğitimi için ayrılan süre arttırılmalıdır.
- Çalışmanın sonuçlarının karşılaştırılabileceği ve ana sınıfı öğretmenlerin görüşlerine dayalı yeni çalışmalar yapılmalıdır.

- İleride yapılacak araştırmaların farklı örneklem ve araştırma yöntemleri ile çeşitlendirilmesi ve boylamsal araştırma desenleri önerilebilir.

KAYNAKÇA

Akto, Akif-Akto, Semra. “Okul Öncesi Değerler Eğitiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler (Nitel Bir Araştırma)”. *e-şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 1074-1095.

Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”. *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş. 40-65. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Aşıkoğlu, Nevzat. “Almanya’daki Türk Çocuklarının Okul Öncesi ve Temel Eğitim Problemleri Üzerine (Alan Araştırması)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1996): 321-354.

Ay, Mehmet Emin. “Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu- II*. 567-579. Ankara: DİB Yayınları. 2012.

Büyüköztürk, şener- Çakmak Kılıç, Ebru- Akgün, Özcan Erkan- Karadeniz, şirin-Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi. 2011.

Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okulöncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

Dam, Hasan. “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”. Mustafa Köylü. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. 51-96. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş)”. Erişim: 3 Mart 2018. <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/489>.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “2017-2018 Eğitim-Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları”. Erişim: 4 Mart 2018. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/20172018%20E%20C4%9Fitim%20%20C3%96%20C4%9Fretim%20Y%20C4%B1%20Kur'an%20Kurslar%20Uygulama%20Esaslar%20C4%B1.pdf>.

Doğan, Davut. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014): 201-225.

Dönmez, Fatma. “Okul Öncesi Dönem Çocukların Dini Tasavvurlarına Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu- II*. 523-541. Ankara: DİB Yayınları. 2013.

Gün, Aşegül “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2014): 33-66.

- Oruç, Cemil. “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”. *Turkish Studies* 8/8 (2013): 971-987.
- Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 75 -96.
- Öz, Ayhan. “Yaz Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017): 425- 464.
- Öztürk, Naciye. “Okul Öncesi Dini Eğitim: “Kur’an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi” ve Öneriler. SETA. Erişim: 06 Ağustos 2018. <https://www.setav.org/>.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Okul öncesi Çocuklarda Dua”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 9/1 (2005): 101-124.
- Köylü, Mustafa- Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Milli Eğitim Bakanlığı, Temel Eğitim Genel Müdürlüğü Okul Öncesi Eğitim Programı (2013). Erişim: 1 Mart 2018. <https://tegm.meb.gov.tr/dosya/okuloncesi/ooproram.pdf>.
- Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim (2017). Erişim: 7 Mart 2018. http://sgb.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=270.
- Önder, Mustafa. “Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Aile Eğitimi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/1 (2017): 377-386.
- Özeri, Zeynep Nezahat. “Okul Öncesi Çocuklarda Dinî ve Ahlâkî Değer Eğitimi”. *Din ve Hayat İstanbul Müftülüğü Dergisi* 1 (2009): 92-94.
- Sağlam, İsmail. “Okul Öncesi Dönem ve Din Eğitimi”. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu- II*. 547-561. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Sakarya Üniversitesi Sürekli Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi (SAUSEM), “4-6 Yaş Grubu Çocuk Eğitimi ve Etkinlikleri Sertifika Programı”. Erişim: 27 Haziran 2018. <http://www.sausem.sakarya.edu.tr>.
- Selçuk, Mualla. “Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (1990): 105-117.
- Şimşek, Eyup. “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 207-220.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. “Okul Öncesi Çocuğun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 51-6.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5 /5 (2015): 705-720.

Yorulmaz, Bilal. “Kur’an Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi Ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/39 (2013): 149-162.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2008.

Walliman, Nicholas. *Social Research Methods*, London: Sage Publications, 2006.

Mevlânâ Konulu Romanlarda İçerik ve Tasarım İlişkisinin Sosyolojik Analizi

The Sociological Analysis of Relation Between Content and Design in
Mawlana-Themed Novels

Muhammet Ali ÖZDOĞAN

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Antalya / Turkey
ozdogana@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7048-0009

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.525819

Atıf / Citation: Özdoğan, Muhammet Ali. "Mevlânâ Konulu Romanlarda İçerik
Tasarım İlişkisinin Sosyolojik Analizi / The Sociological Analysis of Relation Be-
tween Content and Design in Mawlana-Themed Novels". *ilted: ilahiyat tetkikleri der-
gisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 501-523.

doi: 10.29288/ilted.525819

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Yayıncılık sektörü, gelişen teknik ve teknolojik imkânlarla bağlı olarak yeni bir görünüm kazanmıştır. Kitaplar tür ve sayı olarak çoğalmıştır. Dağıtım, tanıtım ve tasarım kitabın en az içeriği kadar bir eserin talep görmesini belirleyici unsurlar haline gelmiştir. Ancak tasarım, eserin muhtevassından bağımsız değildir. Bu makale kapsamında ele alınan Mevlânâ hakkında yazılmış romanlarda da popüler kitapların dizaynında görülen çizgilere rastlanmaktadır. Yazar, eser ve okur arasında bir köprü vazifesi gören bu çizgiler sembolik imalar taşımaktadır. Zira içerik olarak dinsel bir görünüme sahip bu eserlerde soyut ifadeler bolca yer almaktadır. Bilhassa Mevlânâ'nın toplumumuzdaki karşılığının çoğulluğu yazarları ister istemez simgesel bir anlam havuzundan yararlanmaya yönlendirdiği söylenebilir. Özellikle tasavvufun sembolik örüntülerden müteşekkil sahası bu alanla ilişkili yazılan kitapları simgesel ve şekilsel bakımdan etkilemiştir. İçerik tasarım ilişkisi açısından romanın fragmanı gibi tasarlanan kitap kapakları, prizmatik bir görünüm oluşturmuştur. Ortaya çıkan bu tabloyu netleştirmek amacıyla kitap dizaynının kurallarını popüler kültürün hangi dinamikleriyle anlaşma yaptığına odaklanılmıştır. Bu doğrultuda kitap tasarımında içeriğin nasıl belirleyici olduğu üzerinden dinselğin ne tür popüler uzantılara dönüştüğü sorularına cevap aranmıştır. Bu sorulara cevap bulmak için literatür taraması ve Foucault merkezli söylem analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Mevlânâ, popüler kültür, kitap tasarımı, Bab-ı Esrar, Aşk, Aşkın Gözyaşları.

Abstract

Publishing sector has gained a new appearance depending on developing techniques and technological opportunities. The number and the genre of books have been increasing. Distribution, advertisement and design significantly affect a book to be demanded at least as much as its content. However, design of a book isn't independent from its content. It is encountered that the novels about Mewlana, discussed in this article, has the same design lines with the popular novels. These lines whose function is to operate the communication among the author, the work and the reader have symbolic meanings. As these works have a religious appearance as content, there are numerous abstract expressions in them. Especially it can be uttered that Mewlana's pluralist meaning especially in our society lead authors intentionally or not to a meaning pool. Particularly the structure of Sufism built by symbolic patterns affects these kinds of books symbolically and structurally. The cover of the books that are designed as trailers of them which display a prismatic appearance. It is focused on how rules of a book design are associated with popular culture dynamics in order to clarify the result. Accordingly, the answers of some questions such as how the design of a book determine the content and to what extend spirituality turns into popularity have been investigated. To find these answers, literature search and Foucauldian discourse analysis methods have been applied.

Keywords: Religious Sociology, Mewlana, popular culture, book design, The Secret Door, Love, Tears of Love.

Extended Summary

Books have been one of the most effective means of conveying people's thoughts throughout history. People have authored books for a variety of purposes, especially in the subjects of religion, history and love. The geographical, economic and cultural structure of societies has shaped the content of books. However, a book cannot be immediately created by a person by writing his ideas. In order for a text chain to become a book, it is essential that it be placed between two covers with a meaningful and rigorous arrangement.

The human being carries out the designing activities at every stage of life in order to shape and control his environment. Due to this intention of the individual, the idea of design spreads into many areas of daily life. In particular, the book sector is full of products of this intellectual effort of man.

In fact, the increase of the number and type of books on the shelves makes book design more important. Thus, it is not possible for the works that are not well-designed to come forward in the book sector where the visible ones keep up, and the ones keeping up are visible. Thus, design is considered a serious stage in the preparation of a book.

In the book design, firstly mental fiction is made about the content of the work. The type of book, the author's world of thought, social expectations, popular trends, consumption preferences are other factors that shape typographic elements. But design is not just a combination of technics, visual details. In the background of this design, there is a discourse on a sociological basis that corresponds to the interior layout and cover design of the work.

Traces of the factors mentioned in the design of the novels of Ahmet Ümit's *Bab-ı Esrar*, Elif Şafak's *Aşk* and Sinan Yağmur's *Aşkın Gözyaşları* examined within the scope of this research are observed. On the other hand, it is seen that the authors used comparisons and visual figures arising from the metaphorical style of Mewlana in the mentioned books. Novelists place visual design elements inspired by Mewlana's metaphorical language on a semi-religious, semi-earthly plane. Although the design elements such as whirling dervish, ring, heart and double waw used in book covers and inner pages have a religious equivalent in Sufi literature, the fact that these elements are dealt with in the novel, even in the writers' clothing, raises the debates that Mewlana has been transformed into an object of consumption.

Colors in book covers are used according to today's social color understanding. The names of books and cover colors and visual designs are in harmony. For example, the intertwined colors and whirling dervishes, which also support police fiction in *Bab-ı Esrar*, reflect the heterodoxy view that Ahmet Ümit has given in the content. The image of the heart placed on a pink background in *Aşk* draws the word love into a phenomenological line as it is processed in the content. Mewlana's image leading his head down with the whirling dervish in *Aşkın Gözyaşları* stands out as a more traditional design choice. Again, the power of popular culture is exploited by mentioning the quantity of print on the cover of three books. In addition, the number of editions suggests that pluralistic, inclusive discourse produced by the authors have a secondary objective to be inclined to underline.

Considering from the perspective of Foucault, when the raw material of discourse is information, and it is taken into consideration that the power of everyday language is transformed into a power by the power and circulated by mass media, it is noteworthy that the promises of change in the works covered by the article are the result of design. Postmodern language is used in the solution of the problems which remain from modernity especially in the back-cover writings. In the cover writings on novels voiced by well-known people, highly affirmative words stand out. These people make a serious contribution to the image value of the design as they draw a profile prone to Mewlana's thinking. These statements include psychotherapeutic implications that lead the reader to awakening, purification, and enlightenment.

Mewlana's historical mystic personality affects the layout and back-cover design of the novels. There are comments on the reality of the novel in the book covers. In fact, considering today's reader preferences, the power of fiction dominating the virtuality is presented as one of the points to be written in the success of the book. However, although they take Konya in the 13th century to the center, there are deep differences between them. For all three works, it is seen that novel heroes with historical realities are positioned according to the writers' world view, even if they use a reality discourse such as taking the reader to history. This implies the concept of historical discontinuity that Foucault states the history is a discourse produced by power.

The visual symbols in the novels, in which Mewlana is mentioned, can be regarded as the present-day equivalent of the ideographic expression style used before the writing. The authors use these visual figures to describe the stories they have created from Mewlana to the postmodern individual of today. Through these visual elements, it is seen that the ideographic narrative form has

been re-introduced in the popular culture climate. For example, visual elements such as butterflies, hearts, rings, necklaces, whirling dervishes, alifs, and double waws make it easier to convey ideographic feelings to the reader. In this context, the authors dissolve the concept of Sufism in a pattern of mysticism and put them into a fluid form. In these novels, it can be claimed that Mewlana has been turned away from its own reality into a popular cultural product.

GİRİŞ

İnsanlığın bir düşünceyi ifade etmek için kullandığı semboller uzun bir zaman diliminde şekillere, alfabe ve yazıya dönüşmüştür. İnsan zihninin dışavurumu olan metinler, belli bir kurgu ve plan dâhilinde inşa edilmiştir. İnsanoğlu, mağara duvarlarına çizdiği resimler; taşlara, kil tabletlere kazıdığı yazılar ile kalıcı olma ve geleceğe iz bırakma peşinde olmuştur. Kişiler bunu yaparken de içerikle uyumlu estetiğe dayalı bir tasarım anlayışıyla hareket etmiştir.

Sanatsal yaratının genel yasalarıyla sanatta ve hayatta güzelliğin kuramsal evrelerinden yola çıkarak konunun duygusal ölçüsünü ve akılsal uygulayım düzenini önceden bilinçte sıralamak¹ demek olan tasarım, üretim sürecinin bir bileşeni olmuştur. Kitap tasarımı, yayıncılık alanının olmazsa olmazı olarak görülmüştür. Tasarım, özellikle matbaanın icadıyla canlanan kitap sektöründe bilgisayar teknolojisinin kullanılmaya başlanmasıyla yeni bir safhaya girmiştir. Kitap basımının ve dağıtımının kolaylaşması insanları kitap yazma noktasında heveslendirmiştir. Ancak bu kadar çok kitabın raflarda yerini alması, zaten sınırlı sayıdaki okurun dikkatini çekebilme için büyük bir handikaba dönüşmüştür. Ne var ki doğru zamanda doğru konuyu yazmak ve bunu etkili bir tasarımla birleştirip iyi bir reklamla kitabın önündeki engeller kaldırılabilmiştir.

Toplumun ilgi duyduğu yapıtlar arasında aşk, din ve tarihle ilgili çalışmalar öne çıkmaktadır. Yazarlar için aşk konusu daima ön sıralarda yer alsa da din ve tarih sahasında da hayli ürün verilmiştir. Fakat yazarlar, din ve tarih mevzusu üzerine eser verirken endişe etmişlerdir. Bu tereddüdün ortaya çıkmasında Türkiye'deki politik söylemler, din ve tarih gibi üzerinde uzlaşılması zor konuların bulunmasının dahli olmuştur. Din, hem metinlerde hem de gündelik hayat içinde kontrol edilmesi gereken bir fenomen olarak tasavvur edilmiştir.

Aslına bakılırsa dinin *seküler dogmatizmin* boyunduruğundan kurtarılmasında ve görünürlüğünün artmasında din tüketim ilişkisinin katkısı olduğu iddia edilebilir. Popüler kültür tartışmaları içinde dinin merkezi bir noktada yer alması ticarileşme ve tüketim ürünleri üzerinden dinselliğin ambalajlanmasına dayandırılabilir. Bilhassa toplumsal hareketliliğin türettiği yeni yapılara dinselliğin süratle nüfuz ettiği söylenebilir. Başka bir biçimde dile getirmek gerekirse hızlı kültürel çevrim nedeniyle bocalayan insanlarda mistik temayüllerin belirdiği ileri sürülebilir.

¹ Türk Dil Kurumu. "Büyük Türkçe Sözlük", erişim: 28 Aralık 2018. http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c40541cecebf6.25880647.

Bu bağlamda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarihselliği ve dinselliği barındıran bir kişilik olması dolayısıyla üzerinde en çok konuşulan, yazılan isimlerin başında gelmiştir. Türkiye’de Mevlânâ ile ilgili çalışmaların seyrine bakıldığında 2000 yılı sonrasında ciddi bir kıpırdanma görülür. Zira 2007 senesinin UNESCO tarafından Mevlânâ Yılı ilan edilmesi neticesinde de ünlü mutasavvıf hakkında bilhassa roman türünde kaleme alınan kitapların miktarında artış kaydedilmiştir.

Bu eserler, dilin kullanımında Mevlânâ’nın metaforik üslubunu daha dünyevî ama dinsel bir kalıp içine çekmeleri noktasında birbirine benzemektedir. Görselliğin önemsendiği bir zamanda metaforlar, yarı dini yarı dünyevi anlamlarla bezenerek dolaşıma sokulmuştur. Özellikle romanlarda aşk, din mevzularına biraz da tevekkül eklenerek yazılan hikâyeler, popüler bir kurguyla birleştirilmiştir. Lakin bu montaj, sanala hükmedecek bir niyetle yapıldığından eserlerde romanların yazılırken hangi zahmetlere girildiği kimlerle görüşüldüğü hangi kaynaklara başvurulduğu gibi tali unsurlara da yer verilmiştir. Yazarlar, kitapların arka kapağını genelde tanınmış kişilerin eserle alakalı övücü sözlerine ayırmıştır. Söz konusu kişiler, Mevlânâ düşüncesine yatkın bir profil çizdikleri için de tasarımın imaj değerine ciddi katkı sunmuştur.

Esasında görünebiliyorsan ayakta kalırsın ayaktaysan görünebilirsin prensibi, her sektörde olduğu gibi kitap sektörünün tasarım kısmında geçerli olmaktadır. Görsel rekabetin kızışması, popüler kültürün endüstriyel acımasızlığı yayınevlerini ve yazarları nasıl öne çıkarır ve bir süre orada kalırsın kaygısında bir araya getirmektedir. Okuru karmaşadan kurtaracak, kitap kalabalığının içinden çekip çıkaracak görsel, işitsel, duygusal tasarım öğelerinden oluşan bir formülasyonun eseri, kitap satış rakamlarında ön sıralarda kalmasını sağlayacağı düşünülmektedir. Haliyle kitabın kapağı okuru kendisine çekecek şekilde dizayn edilmektedir. Bu yüzden tasarımcılar, satış rakamlarıyla sıralamaya girmiş eserlerin kapağında baskı sayısını öne çıkararak popüler kültürün çekim gücünden istifade eden bir rasyonaliteye sırt çevirmemişlerdir.

Mevlânâ konulu popüler romanların içerik ve tasarımı arasındaki bağlantıları deşifre etmeyi amaçlayan bu makalede literatür taraması yapılmış ve Foucault merkezli söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu metotla Mevlânâ ile ilgili çağdaş popüler romanların hangi tasarımsal unsurlar tarafından belirlendiğinin cevabı aranmaktadır. Bu yanıtlar bulunurken toplumun mistisizm ve dinsellik gibi popüler kültür aygıtlarıyla yönlendirildiği hesaba katılarak Mevlânâ üzerine kalem oynatılan romanlarda görsel ve yazınsal öğelerden nasıl bir söylem türetildiğine bakılmaktadır. Söylemin değişimin bir motor gücü olduğu, kitle iletişim araçlarıyla bunu hissettirdiği² dikkate alındığında makale kapsamındaki eserlerdeki değişim vadinin tasarıma akseden tarafları incelenmiştir. Makale Ahmet

² Marianne Jorgensen – Louise J. Philips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Yay., 2002), 74.

Ümit'in *Bab-ı Estrar*, Elif Şafak'ın *Aşk*, Sinan Yağmur'un *Aşkın Gözyaşları* romanlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu eserlerin seçilmesinin nedeni romanların 2007 Mevlânâ Yılı sonrasında yayınlanmış ve satış rakamlarıyla öne çıkmış olmasıdır. Ayrıca söz konusu yazarlar, farklı dünya görüşlerine sahip olmalarına karşın eserlerindeki tasarım çizgileri ve tipografik unsurları Mevlânâ'yı tüketim kalıbı içinde eritmeleri noktasında ortaklaşmaktadır. Kolektif bilinçaltımızda şekillenmiş kültürel söylemin Mevlânâ konulu eserlerin tasarımına nasıl yansıdığına izini süren bu çalışma, alanında bir ilk olması nedeniyle önem arz etmektedir.

1. BİR KONTROL ARACI OLARAK TASARIM

Bütünün parçalarının çizilmiş hali olarak ifadelendirilen tasarım kavramı, tasarlama fiiliyle yakından ilişkilidir. Tasarı, bir kimsenin icra etmeyi istediği işlem basamaklarının insan zihninde görüntüsünün oluşmasıdır. Tasarım, bir eseri ortaya çıkarmak için düşünsel veya maddi eylemler süreci olarak da tarif edilebilir.³ Başka bir deyişle o, insan aklının bir ürünü olarak önceden belirlenmiş detayların anlamlı bir bütün haline getirilmesidir.

Tasarım, mimari bir mefhum şeklinde insan hayatına girmiştir. Ancak o sadece mimari alana özgü bir düşünce egzersizi olarak kalmamıştır. XX. yüzyıldan itibaren tasarım, daha geniş bir yelpazede hayatiyet kazanmaya başlamıştır.⁴ Bugün hemen hemen yaşamın her tarafına sirayet eden tasarım fikri; kişisel, kamu, şehir, bahçe, ev, otomobil, moda, kitap, gazete, dergi vb. mekânların ve objelerin şekillendirilip kontrol edilmesi gayesiyle ciddi uğraşı alanlarını doğurmuştur. Kitap dizaynı ise bu alanların içinde kendine has bir seyir izlemiştir. Köken itibarıyla iki bin yıldan daha eski bir geçmişi olmasına rağmen⁵ tasarım, özellikle Rönesans dönemiyle birlikte bir disiplin haline gelmiştir.⁶ Bir anlamda düşüncenin de etkili bir aktarım şekli olan bu saha şifahi, el yazısı, matbaa ve elektronik şeklinde tarihsel bir çizgi takip etmiştir.⁷

Gelişen bu yeni alanlar, insanın çevre üzerindeki hâkimiyetini güçlendirirken söz konusu gelişmelerin zaman ve mekân üzerindeki tasarrufunda insana avantaj sağladığı söylenebilir. Ne var ki tasarımcılar, içinde buldukları koşullardan en iyi biçimde yararlanmak durumundadır. Dolayısıyla onlar, çevresel şartları işlevsel bir gözle irdelerler.⁸ Hauffe, tasarımın fonksiyonunun ne olacağı sorusu üzerine odaklanırken bir taraftan da söz konusu kavramın el sanatı alanından ayrıldı-

³ Nigan Bayazıt, "Tasarım", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: YEM Yay., 1997), 3: 1746.

⁴ Thomas Hauffe, *Design* (London: Laurance King Yay., 1998), 10; Hermann Muthesius, *Style-Architecture And Building-Art: Transformations Of Architecture In The Nineteenth Century And Its Present Condition* (Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities Yay., 1994), 50.

⁵ Pete Masterson, *Book Design and Production A Guide forr Authors and Publishers* (California: Aeonix Yay., 2007), 22.

⁶ Bernard Leupen, v.dğr., *Design and Analysis* (Rotterdam: Oto Yay., 1997), 39.

⁷ Gavin Ambrose – Paul Harris, *The Layout Book* (Lausanne: Ava Yay., 2007), 13.

⁸ Leupen v.dğr., *Design and Analysis*, 13.

ğını ifade ederek teknolojik vurguyu ön plana almaktadır.⁹ Yukarıda belirtildiği gibi insanoğlunun düşünceyi aktarma araçlarındaki seyri dikkate alındığında geleneksel nokta dijital olanakların kitap tasarımına yeni bir boyut kazandırdığını göstermektedir. Daha açık söylemek gerekirse sözlü ve yazılı merhaleden geçmiş insanlık, bu ikisinin kolâjından oluşmuş bir tasarım anlayışıyla yola devam etmektedir.

Postman'a bakılırsa matbaanın el yazmasının yerini almasıyla yeni edebi türler ortaya çıkmıştır. Ona göre bugünkü elektronik gelişmeler de edebi türler üzerinde benzer bir etki bırakabilir.¹⁰ Ancak matbaadan dijital döneme geçiş, yeni türlerden çok tasarım alanında yazar ve tasarımcıya çeşitli alternatif sunmaktadır. Dijital yenilikler tasarımcıların işini kolaylaştırmaktadır. Bugün yazarlar, kitap dizaynında teknolojinin imkânlarından mümkün olduğunca faydalanmaktadır. Dijital zemin gerek sanatçılara gerek grafikerlere çalışmaları üzerinde birçok seçeneği görme olanağı sağlamaktadır. Zaman ve mekâna bağlılığın zayıfladığı bir dönemde yazarlar, kitaplarının tasarımlarına doğrudan müdahil olabilmektedir. Böylece sanatçılar, eserlerinin etkili bir tarzda sunumu için kitap tasarımlarında dizgiye katkıda bulunabilmektedir.

Tasarımın ilk ayağı kitap kapaklarından başlamaktadır. Kapağın çarpıcı bir şekilde düzenlenmesi kitabı rakiplerinin bir adım önüne geçirecektir. Doğru renkler, çizgiler; kitaba ait bilgilerin konumlandırıldığı yerler, muhtevaya dair iddialı bir cümle, eseri eline alan okurun tercihinde belirleyici rol oynamaktadır. Bu konuda Karagöz ve arkadaşlarının yaptığı bir araştırmanın sonuçlarına göre tasarımın kitap satın almada bireylerin tercihini önemli ölçüde etkilediği sonucu çıkmıştır.¹¹

Kitabın görselliğinin önemli bir parçası sayılan yazı fontu ve büyüklüğü, dizayn için bir başka mühim konudur. Zira metnin yazı tipi, hikâyeye bir ton ve vurgu katmaktadır. Metnin içinde değişen yazı fontları romanın akıcılığını da sağlamaktadır. Yazı karakteri, anlatının söylemsel yükünü de taşımaktadır. Sözgelimi italik yazı karakteri, alıntılmalarda duyguların doğrudan aktarımını sağlaması bakımından etkili bir tercihtir. Bir yönüyle tasarım üzerindeki tonlama da tanıtım potansiyelini artıran öğelerdendir. Bu vurgu, reklamdaki tipografinin başta gelen tesir alanlarından biridir. Lakin bu eylem, verilmesi arzulanan iletinin sertliğini ve yumuşaklığını tayin eden mühim kıstasların başında gelmektedir. Bununla birlikte ölçülendirme, bu sahada ehemmiyet arz etmektedir. Sayfalarda boşlukların bırakılması, tonlamanın doğru icra edilmesi ve karakter yapılandır-

⁹ Hauffe, *Design*, 10.

¹⁰ Neil Postman, *Technopoly The Surrender of Culture to Technology* (New York: Vintage Books Yay., 1992), 192.

¹¹ Yalçın Karagöz v.dğr., "Okuyucuların Kitap Satın Alma Tercihlerini Etkileyen Biçimsel Özelliklerin Doğrulamalı Faktör Analizi İle Belirlenmesi", *Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi (Bosna Hersek- Saraybosna, 19-22 Mayıs 2017)*, haz. Furkan Beşel v.dğr. (Sakarya: Beşköprü Yay., 2017), 276.

ması tasarımının niteliğini artırmaktadır. Metinde tercih edilen noktalamaların keskinleştirilmesi, koyu, eğik kullanımı hikâyenin rengini ve duygusunu ifadelendirmek adına önemli ayrıntılardandır.¹² Roman türü için bu detayların doğru kullanılması, kitabı eline alıp şöyle bir karıştıran okurun satın alma tercihine yardımcı olacağı söylenebilir.

2. POPÜLER KÜLTÜRDE AMBALAJIN DİNSEL TASARIMI VE DİNSELLİĞİN AMBALAJLANMASI

Popüler kültür, doğası gereği tanımlanması zor bir kavramdır.¹³ Çünkü bu kültür, bir bakıma tasarım ürünü bir kültürdür. İçeriği gereği o, hâkim güçler ve araçlar tarafından kontrol edilebilir ve şekillendirilebilir bir gen yapısına sahiptir. Popüler kültür, kendisinden önce oluşmuş geleneğin üzerine inşa eder kendini. O, tarihten ve dinden kopuk değildir, ancak her ikisine de göbekten bağlı da değildir. Haliyle bu kültürün çok uzak bir gelecek tasavvuru ve lineer zaman algısı yoktur. Dahası o, an'a odaklanır; yayılmacıdır, kalıcı değildir.

Popüler kültür, bu yayılmacı özelliğine karşın hitap ettiği kitleye hegomonik davranmaz, onları kolay yoldan ikna edebileceği araçlarla yönlendirir. O, önceden tasarlanmış, kurgulanmış davranış ve duyuş kalıpları, imgelerle anlam kazanır ve bir süre toplum hayatında arzı endam eder. Vambe ve Khan'ın nazarından popüler kültür, kapsama alanındaki grupların kimliksel ihtiyaçlarını dikkate alarak onların kültürel ve dinsel kimliklerini inşa sürecine kontrollü bir halde katılımının önünü açar.¹⁴ Böylelikle söz konusu kitle, keskinlikten arındırılmış daha melez bir bünyeye kavuşmuş olur.

Günümüzde toplumsal yapılara sirayet eden mezelliğin yoğunlaştığı bölgelerde popülerlik ve dinin aşinalığı mevzubahistir. Popüler kültürün dinle irtibatı epistemolojik bakımdan gevşek bir zeminde cereyan etmiştir. Hususen bu zeminde postmodernizmin başlangıç noktasına doğru kronolojik bir kazı yapılırsa dinseliliğin kök paradigmasıyla karşılaşmak olasıdır. Mezelliğin kaynağına Berger'in penceresinden bakıldığında sekülerliğin baskısı neticesinde meydana gelen kırılmalarda bir çoğulculuğun belirlediği görülmektedir. Ona göre çoğulculuk, dini mutlakçılığın kesin inançlarına zarar verirken bir taraftan da seküler dogmatizmi zayıflatmaktadır.¹⁵ Türkiye'nin yakın tarihini göz önünde bulundurarak söylemek gerekirse yaşam formlarının etrafını kalın çizgilerle kuşatan seküler gücün çerçevelediği bu alanda Mevlânâ anlatılarıyla zihinsel bir dönüşümün gerçekleştiği görülebilir. Bunun yansımalarını Mevlânâ etrafında mistisizm yoğunluklu eserlerden anlamak mümkündür.

¹² Mehmet Kerem Taner, *Gazete ve Dergi Reklamlarında Tipografi Kullanımı ve Tasarım Farklılıkları* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2018), 4.

¹³ Ray B. Browne, *Popular Culture Studies Across the Curriculum* (Jefferson: McFarland Yay., 2001).

¹⁴ Maurice Vambe - Katy Khan, "Myths of Popular Culture", *The Open Area Studies Journal* 2 (2009): 65- 72.

¹⁵ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, 5. Baskı (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 38-39.

Mistisizm, Berger'in dediği gibi içerisinde insanın kutsal güçler veya varlıklarla birleşmeyi aradığı dini bir tutum olarak tanımlanabilir.¹⁶ Mistik din, bu yüzden kurtuluşu her zaman, insanın varsayılan bilinçliğinin içinde arar. Bu bakımdan mistisizm, bugün psikoterapi bayrağı altında güçlenerek yoluna devam etmektedir.¹⁷ Batılı anlayışta mistisizm iki ana güzergâha sahiptir. Bunlar Platonik vurgunun ağır bastığı felsefi eğilim ile Hz. İsa, Aziz Paul ve Luther gibi isimlerin merkezinde olduğu bireysel kurtuluş tecrübesidir.¹⁸ Ancak mistik tecrübenin nihai hedefi olarak uyanma, arınma, aydınlanma ve birleşme şeklinde formüle edilen bu basamakların bugün postmodern dinamikler tarafından psikoterapik alt amaçlara ayrıştırıldığı söylenebilir.

Bu ayrışma sonrasında mistisizmin dinseliliğin bir üst anlatıya dönüştürülmesinde önemli rol oynadığı ifade edilebilir. Dahası sözü edilen bu amaçların gündelik yaşamdaki işlevselliği dinin varlığını deruhte etmektedir. Mistisizmin rotasıyla ilgili Berger'in yukarıdaki tespitini daha anlaşılır kılmak için söz konusu kavramla tasavvufun ayırımına bakmak gerekir. Tasavvuf, çokluktan birliğe doğru bir yolculuk iken mistisizm çoğulculuğun kuşatıcı niteliğinden güç alan ve çerçevesini buna göre çizen bir sistematiğe sahiptir. Yılmaz'a göre tasavvufta rûhî yükselme, mistisizmde gelip geçici haz vardır.¹⁹ Haddizatında mistisizme yüklenen anlam göz önünde tutulursa bahse konu kavramın din-tüketim denkleminde katalizör vazifesi üstlendiği göze çarpar.

Mistisizm vurgulu popülerleştirilmiş kalıp yargıların görselleştirilmeye içkin tarafı, din temalı ürünlerin yayılımı ve dolaşımını hızlandırmaktadır. Traube, kırsal kültür (folk) ile kent kültürü arasındaki izdivaçtan teşekkül eden popüler kültürün bir süre iki kültür arasında köprü vazifesi gördüğünü ancak popüler kültürün ticari kaygılar neticesinde folkla bağlantısının koptuğunu ifade eder.²⁰ Esasında Traube'nin XIX. yüzyıl sonlarına yönelik bu tespiti, bugün mistik unsurların melez inanç karakterine sahip bir ara bölge ürünü olduğu savını güçlendirmektedir. Öte yandan Fiske'in Batılı endüstriyel toplumlarda popüler kültürün görünümüne ilişkin yaptığı "özü ile çelişen; kar amaçlı üretilen ve dağıtılan eserlerin bulunduğu" saptaması farklı bir modernleşme süreci izlemiş yarı endüstri yarı tarım toplumu²¹ olan Türkiye toplumuna bir ayna olarak tutulduğunda mistisizm ile özünden kopmak istemeyen ama bunu tüketim ürünleri üzerinden talep eden bir kitlenin varlığı fark edilir. Kitap, bu insanların taleplerinin kültürel sermaye ihtiyaçlarının giderilmesi için fonksiyonel bir araçtır.

¹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 137.

¹⁷ Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti, Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yay., 2012), 132.

¹⁸ Joseph F. Thorning, "Mysticism", *An Encyclopedia of Religion*, ed. Villus Ferm (New York: Philosophical Library Yay., 1945), 513.

¹⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufi Hayat* (İstanbul: Erkam Yay., 2010).

²⁰ Elizabeth G. Traube, "The Popular in American Culture", *Annual Review of Anthropology* 25 (1996): 130.

²¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 223-237.

Kitap sektörünün bu bağlamda mistisizmin bir tüketim nesnesine dönüşürülmesini hızlandırdığı görülmektedir. Bu biçim değiştirme, basitleştirilmiş imgeler üzerinden bir seyir izler. Sözelimi *Mesnevi* gibi okuyucuyu ürküten derin metinler, nesnelere hızla dolayımlandığı ve süratle tüketildiği bir zamanda yazarlar tarafından eğretilen öyküler vasıtasıyla daha kabul edilebilir bir görünüme kavuşturulur. Örneğin Mevlânâ, bu merhalede başı öne eğik elleri birbirine kavuşturulmuş bir yaşlı derviş imgesine sıkıştırılmış bir stereotipe çevrilir.²²

Bu imgeler, daha çok kitap kapaklarında kullanılır. Mevlânâ'nın kullandığı sembolik dil doğası gereği kitap tasarımı için zengin bir imgelem havuzuna sahiptir. Yayınevleri, yazarlar bu imgelem havuzundan diledikleri gibi yararlanmışlardır. Romanların kapakları kelebek, derviş, semazen, ışık, kalp, yaprak, yüzük, Mevlânâ türbesi gibi görsellerle donatılmıştır. Bir bakıma ürünün ambalajı kabul edilen kitap kapakları tüketiciyi psikolojik açıdan ürünü satın almaya teşvik etmekte, bu da satışı bir hayli etkilemektedir. Bilindiği gibi kapak, kitabı muhafaza eder, anlatır, taşıma kolaylığı sağlar, okuyucuya sunar. Haliyle bir kapak; okuru eseri satın almaya iten, dış görünümü şüphesiz grafik tasarım imkânları ve unsurlarıyla desteklenmiş, ürünü cazip kılan elbise gibidir.²³

Kitap kapaklarının ve iç sayfaların dizaynı içerikle sıkı bir ilişki içindedir. Akademik kitaplar,²⁴ çocuk kitapları, sanat kitapları, bilimkurgu kitapları, edebi kitaplar, şiir kitapları kendine has çizgilere sahiptir. Bu makale kapsamında ele alınan romanlar ile makalenin sınırları dışındaki Mevlânâ konulu akademik eserler arasında da gözle görülür bir farklılık bulunmaktadır. Örneğin Mevlânâ hakkında yazılan akademik kitapların kapaklarında geometrik düz çizgiler bulunurken romanların kapak tasarımında yuvarlak hatlar birbirine geçmiş renkler kullanılmaktadır

3. MEVLÂNÂ KONULU ROMANLARDA İÇERİK TASARIM İLİŞKİSİ

Bir kitabı oluşturan sadece içinde yazanlar değildir. Kitabın dış kapağından sonuna kadar eserin görünümünü güçlendiren bir takım uygulamalar vardır. Bu uygulamaların birbiriyle koordineli şekilde bir araya gelmesine tasarım denir. Ancak eserin dizaynı yanında kitabı baskı sonrası tanıtıcı faaliyetlerle karşılaşmak olasıdır. Bu noktada yazarla birlikte kitabın okura ulaştırılmasında emeği geçen kişi sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Çağımızda pazarlama anlayışının en önemli meselelerinin başında ürünün tüketiciye nasıl bir ambalaj içinde sunul-

²² Seçil Büker – Aydan Özsoy, *Gönülden Gönüle Bir Mevlana İmgesi – Mevlana Üzerine Bir Alımlama Çabası* (Ankara: Ütopya Yay., 2009), 51.

²³ Nazan Düz, *Kitap Kapağında Grafik Tasarım Öğelerine ve İlkelerine Kuramsal Bir Yaklaşım* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001), 30.

²⁴ Bu kapsamdaki kitap kapağı örnekleri için bk. Mustafa Tekin, *Mevlâna Pergelinde Toplum* (İstanbul: Rağbet Yay., 2001); Metin Yasa, *Mevlâna'da Aşk ve İşlevi Rubaileri İşığında* (İstanbul: Elis Yay., 2010); İsmail Yaktı, *Mevlâna'da Aşk Felsefesi* (İstanbul: Ötügen Yay., 2011); Büker – Özsoy, *Gönülden Gönüle Bir Mevlana İmgesi – Mevlana Üzerine Bir Alımlama Çabası*; Bayram Ali Çetinkaya, *Şems ve Mevlânâ Dostluğu* (İstanbul: İnsan Yay., 2017).

çağı konusu gelir. Bir ürünün ambalajı, içeriğinden önce müşterinin dikkatini çekeceğinden tasarım profesyonel bir meslek haline gelmiştir. Binlerce ürün arasında grafik tasarımı iyi yapılmış bir ürün diğerleri arasında hemen bir adım öne geçmektedir. Tasarımcılar, kitabın kapağından içindeki dizayna kadar en orijinal en göz alıcı tasarımın arayışı içindedir. Tasarımcılara kitabın içeriği, hitap ettiği kitle, konusu, başlığı, kitaptaki kahramanların tarihsel ya da mistik gerçekliği ilham verir. Tasarım aşamasında yazarla tasarımcı birbirinden bağımsız hareket etmez. Her iki taraf da kitabın önce göze sonra öze hitap edeceği şeniyetine bağlı kalırlar. Bilgisayar programlarının geliştiği bu zamanda yayıncılar, kitap kapak tasarımı ve kitabın mizanpajını en az kitabın içeriği kadar önemsemektedir. Kapak tasarımındaki tipografik öğeler; kitabın adı (hatta yazarının en tanınmış eseriyle anılması), kitabın konusu, yayınevi adı veya logosu, baskı adedi, kaçınıcı baskı olduğu gibi bilgiler; kitabın iddiasını veya içeriğini özetleyen sloganlar kitabın tanıtımında önemli görülmektedir. Bütün bu tipografik öğeler, kitabın ambalajı ve imajını oluşturmaktadır.

Yayınevleri ve yazarlar, kitabın itibarına katkıda bulunacak her türlü ayrıntıyı düşünmektedir. Bu bakımdan kitabın tasarımı, muhtevasıyla sıkı bir ilişki içindedir.²⁵ Kitabın kapağı, ismi, konusu, iç kapak dizaynı, önsözü, bölüm başlıkları, epigrafların seçimi, yazı karakteri, kapak rengi, yapıta ilişkin okur-yazar görüşleri sanatçının ve eserinin toplum algısında sağlam bir zemine yerleşmesi için profesyonel bir tasarım süzgecinden geçirilir. İnsanların ruh hali göz önünde bulundularak hazırlanan tipografik enstrümanlarla daha geniş bir okur kitlesine ulaşmak amaçlanır.

Makale kapsamındaki eserlerde bu tipografik öğeler kullanılmıştır. Örneğin Ahmet Ümit'in *Bab-ı Esrar*'ında²⁶ romanın konusuna ve adına uygun bir görsel kullanılarak okur, kitaba daha kapaktan buyur edilmiştir. Popüler kitaplarda sıklıkla tercih edildiği gibi *Bab-ı Esrar*'da Ahmet Ümit'in ismi büyük puntolarla yazılarak yazarın adı ön plana çıkarılmıştır. Doğan Kitap tarafından basılan 63. baskının kapağında, sol alt köşede yayın evinin logosu sağ alt köşesinde ise 125.000 adet basıldığı yer almaktadır. Kitap kapağında birbirini tamamlayan siyah sarı ve turuncu tonlar kullanılmıştır. Kitap kapağındaki içi sarı tonlarla ışıklandırılmış kemerimsi bir yapının önünde duran bir insan silueti siyah tonlarla çerçevelenerek romanın temasıyla ilişkili bir tasarım yapılmıştır. Eserin kapağına dikkatlice bakıldığında fark edilebilecek bir noktaya bir semazen görseli de yerleştirilmiştir. *Bab-ı Esrar*'ın Everest Yayınları tarafından neşredilen baskısında da semazen fotoğrafı kullanılmıştır. Sosyo kültürel bilinçte Mevlânâ'ya tekabül eden sema gösterisinin gördüğü kurumsal ve toplumsal ilgi nedeniyle semazen figürü, Mevlânâ'nın bağlamından koparılıp kitschleştirilmesinde başat bir unsur olmuştur.

²⁵ Peter Stoicheff – Andrew Taylor, *The Future of The Page* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 9.

²⁶ Ahmet Ümit, *Bab-ı Esrar*, 63. Baskı (İstanbul: Doğan Kitap, 2008).

Elif Şafak'ın *Aşk* romanı da²⁷ *Bab-ı Esrar* gibi Doğan Kitap tarafından yayınlanmıştır. *Aşk*'ın Ocak 2013'te basılan 380. baskısının kapağına 760.000 sayısı yazılmıştır. Kitap, İngilizce yazılmış (Forty Rules of Love) Yiğit K. Us tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın kapak tasarımı profesyonel bir ekip tarafından yapılmıştır. Tasarım ekibi tarafından *Aşk*'ın kapağının dizaynında klasik düzen kullanılmıştır. Zemin üzerindeki görüntü, tek renk armonisi ile yalın renk kontrastı sağlayarak algıda kolaylık sağlanmıştır.²⁸ Kapak tasarımı zemin rengi ve illüstrasyon çalışması için sıcak renk olan pastel pembe renk kullanılmıştır. Kapağın tam ortasına kalp şeklinde bir yaprak görseli yerleştirilmiştir. Geçmişten bugüne kadar kültürel renk algısında romantizmin rengi olarak kullanılan pembe, *Aşk*'ın kapak rengi olarak kullanılmıştır. Kitabın kapağındaki bu rengin Türk kültüründeki kadınsı rengi sembolize ettiğinden dolayı erkek okurların pembe renkli kitaptan uzak duracağı hesap edilerek erkekler için kitabın gri kapaklısı da basılmıştır. İki yazarın da aynı yayıneviyle çalışması kapak tasarımında ortak algıların ürünü olarak kendini göstermiştir. Buna karşın eser isimleri ve romancıların dünya görüşleri kitap tasarımında ifadesini bulmuştur.

Bu bağlamda kitap kapaklarında Foucault'nun söylem tanımına uygun bir zihinsel yansımayla karşılaşmak mümkündür. Nitekim Foucault'da söylem, iktidar tarafından bir kontrol aracı olarak kullanılmasıyla kitlelere ve zihinlere hükmetme amacıyla tasarım unsurlarının biçimlendirilmiş olması yakından ilişkilidir.²⁹ Sözelimi *Aşk* romanının pembe renginin kadınsı çağrışımı dolayısıyla bir ara renk olan gri kapaklısının yayınlanması siyah ve beyaz keskinliğini ortadan kaldırmayı amaçlar. Çünkü gri renk tarafsızlığın da rengidir.³⁰ Her ne kadar bu renk seçimi bir pazarlama stratejisi gibi görünse de Elif Şafak'ın Mevlânâ imgesi ile yansıtmak istediği tarafsızlık, melezlik fikrinin gri renkle desteklendiğini söylemek yanlış olmaz. Esasında Elif Şafak gibi söylemlerini toplumsal cinsiyet eşitliği üzerine kurmuş bir yazarın cinsiyetçi renk ayrımını gri renkle daha da belirginleştirmesi postmodernizmin ironi fikriyle uyuşmaktadır.

Sinan Yağmur'un *Aşkın Gözyaşları* serisi ise Karatay Akademi tarafından basılmıştır. Serinin birinci kitabı *Tebrizli Şems*'in ilk basımı Haziran 2010 tarihinde yapılmıştır. *Tebrizli Şems*'in kapağında baskı sayısı yazılırken hangi baskıda kaç adet kitap basıldığı belirtilmemiştir. Serinin diğer kitaplarında ise kaç adet basıldığı belirtilerek kitap için çok okunan eser intibayı oluşturulmuştur. İlave etmek gerekirse Sinan Yağmur, röportajlarında romanın korsanının ve PDF halinin de çokça okunduğunu Mevlânâ'yı anlatmak gibi ulvî bir amacının bulunması dolayı-

²⁷ Elif Şafak, *Aşk*, çev. Yiğit K. Us, 380. Baskı (İstanbul: Doğan Kitap, 2009).

²⁸ Zülfü Erbaş, *Ülkemizde Çok Satan Kitapların Kapak Tasarımlarında Kullanılan Renklerin Grafik Tasarım Açısından Analizi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2013), 65.

²⁹ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Birey Yay., 1999).

³⁰ Tülay Özdemir, "Tasarımda Renk Seçimini Etkileyen Kriterler", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2015): 398.

sıyla bundan rahatsızlık duymadığını dile getirmiştir.³¹ Yağmur'un bu ifadesi, Mevlânâ ve tüketim tartışmaları içerisinde kendisine yöneltilebilecek eleştirilere cevap maksadı taşıdığını akla getirebilir. Foucault'nun bilgi ve iktidar ilişkisi perspektifinden³² hareketle bilginin ve bilgiye götüren yolların söylemsel düzlemde bir denetim aracına dönüştürüldüğü düşünüldüğünde bilgi ve söylemin postmodern dünyanın ruhuna uygun bir dönüşüm geçirdiği görülür. Kaplan'ın vurguladığı gibi modernlik mekanın kontrolü ve sömürüsüne odaklanırken postmodernlik zamanın kontrolü ve sömürüsüne yoğunlaşır.³³ Yazarlar, yukarıda da ifade edildiği gibi geleneksel ile modernin kontrolsüz çarpışması neticesinde ortaya çıkan yeni durumunun ruhuna ters düşmemeye gayret ederler. Eagleton'un deyişiyle onlar, teorik ve politik arzularını dünyanın kaçınılmaz talepleriyle uyumlu hale getirirler.³⁴ Kitap kapaklarındaki yüz binli rakamlar Adorno'nun kültür endüstrisinin yaşam iksiri diye tabir ettiği okuru tröstlere bağlayan simgesel reklamlardır.³⁵ Yayınevleri; kitapçıların, okurların bir eseri ciddiye almaları için ondan yüz binlerce basmaları gerekir.³⁶ Kapaktaki basım adedi, toplumun nerede durduğu kadar nereye yöneleceğine de işaret eder. Buradaki çoğulluk ve çokluk, zamanın kontrolünü kolaylaştırır. Mevlânâ Yılı'nı müteakip arka arkaya piyasaya çıkan üç romanın merkez üssünde zamanın ruhu bulunmaktadır. Hatta yazarlar, bu ruh ile geleneksel Mevlânâ çizgisini dışlamadan Mevlânâ'yı kendi dünya görüşleri çerçevesinde yeniden üretmektedir.

Romanların tasarımında öne çıkarılan detaylardan birisi de tarihle olan bağlantılarına dikkat çekilmesidir. Günümüz insanı için roman üzerinden tarihsel bir seyahat yapmak ilgi çekici gelmektedir. Bu yönelimin farkına varan yazarlar eserlerinin tarihle olan ilişkisini öne çıkarmıştır. Everest Yayınları tarafından neşredilen *Bab-ı Esrar*'ın arka kapağında "Günümüzden yedi yüz küsur yıl öncesine uzanan gerilim dolu, heyecan yüklü, mistik bir serüven..."; Doğan Kitap tarafından basılan kapakta da "Yedi yüz yıldır çözülemeyen sır; Şems-i Tebrizi cinayeti... Yedi yüz yıldır süren bir sevdâ; Şems-i Tebrizi ile Mevlânâ" tanımlaması göze çarpmaktadır. *Aşk* romanında ise bu nokta, Taha Akyol'un "Elif Şafak mükemmel bir roman tekniğiyle birbirine maddeten benzemeyen çağları, insan ruhunda, ruhumuzun sıkıntı, arayış ve keşiflerinde birleştirmiş..." ifadeleriyle belirginleştirilmektedir. Benzer şekilde *Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems* romanının arka kapağında Erdal Demirkıran'ın "Bunu yazan kişi mutlaka Şems'in yakın arkadaşı olmalı" görüşleri yer almaktadır. Romanlara dair tanınmış kişilerce yapılan bu ger-

³¹ "Okuyucuyu gözyaşına boğan ünlü yazar!"; erişim: 20 Aralık 2018, <http://www.haber7.com/kitap/haber/810604-okuyucuyu-gozyasina-bogan-unlu-yazar>.

³² Foucault, *Özne ve İktidar*, 93.

³³ Yusuf Kaplan, "İnsanlığın Selam Yurdu Olarak İslam Medeniyeti", *Birlikte Yaşamak*, haz. Ahmet Kavlak - Muhammet Enes Kala (Ankara: Hece Yay., 2015), 176.

³⁴ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996), 26.

³⁵ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner v.dğr., 6. Baskı (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 101.

³⁶ George Ritzer, *Enchanting A Disenchanted World Continuity And Change In The Cathedrals Of Consumption* (California: Sage Yay., 2005), 77.

çeklik sunumu Foucault'da söylemin tarihten ilham alan yanını akla getirmektedir. Arkeolojiyi bir yöntem olarak kullanan Foucault, söylemi tarih ile bugün arasında bir alaka kurarak anlamlandırmaktadır. Tarihi sosyal inşacı bir bakış açısıyla irdeleyen Foucault, bilginin gerçeğin yalnızca bir yansıması olmadığını ileri sürmektedir. Doğru zannedilen olgunun söylemsel bir yapılandırma olduğunu haliyle bilgiyi üretme zemininin doğru ve yanlışın saptanmasında işe yaradığını belirtmektedir.³⁷ Her üç eser için de okuru tarihe götürme gibi bir gerçeklik söylemine başvurulsa da tarihsel gerçekliklere sahip roman kahramanlarının yazarların dünya görüşüne göre konumlandırıldığı görülmektedir. Bu durum, Foucault'nun geçmiş ile bugün arasındaki ilişkiyi çözümlmek için kullandığı tarihsel süreksizlik³⁸ kavramını desteklemektedir. Ayrıca postmodern kültürde tarihin çağdaş tüketimin hammadde olarak görülmesi³⁹ Foucault'nun kastettiği tarihsel kopukluğun başka bir izahıdır.

Kitap dizaynına şekil veren bir faktör de Mevlânâ'nın kullandığı sembolik dilin esnekliğidir. Örneğin Elif Şafak, kitabına “Bu kitabı aşkla konuşan, sabırla pişen dost meclisine...” gibi bir ithaf cümlesiyle başlamayı tercih etmiştir. Şafak, okurun kitabı eline alınca göreceği ilk sayfada aşağıdaki AŞK tanımlamasını yapmıştır. Onun aşk anlayışı muğlaktır.

AŞK'ın hiçbir sığata ve tamlamaya ihtiyacı yoktur.

Başlı başına bir dünyadır aşk.

Ya tam ortasındadır, merkezinde,

Ya da dışındadır, hasretinde...

Şafak, kitabının girişinde aşk hakkında göstermiş olduğu bu kapsayıcı tavrı romanın son sayfasında dünyada yaşayan çeşitli dinlere ait sembollere yer vererek göstermiştir. Böylece o, Mevlânâ vasıtasıyla romanda sıkça altını çizdiği dinlerüstülük söylemini hikâyenin bitiminde bir kez daha tekrarlamıştır. Ahmet Ümit, romanına “Dünya, rüya içinde rüyadır” Hint atasözünüyle başlayarak iç sayfalarda geçecek olan rüya sahnelerine bir atıf yapmıştır. Hindistan'daki dini inanç biçimleri ve rüya üzerinden mistisizme kapı aralayan felsefi bir gönderme eserin söylemsel niyetine dair bize ipuçları verebilir. Belirtmek gerekir ki buradaki Hint atasözünüyle yazara ve kitaba Mevlânâ'dan mülhem bir evrensellik katılması amaçlanmış olabilir. Ahmet Ümit bir röportajında⁴⁰ “dünya görüşünü insanların gözüne sokmadan” oluşturduğu yazın dili sayesinde okur kitlesinin en az üçte birinin muhafazakârlardan oluştuğunu öne çıkarmaktadır. Onun *Mesnevi*'den yaptığı

³⁷ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden – Osman Akinhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 188-191.

³⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge Selected Interviews And Other Writings 1972-1977*, çev. Colin Gordon v.dğr. (New York: Pantheon Books, 1980), 148.

³⁹ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 50.

⁴⁰ “Hepimiz aynı yerdeyiz Türkiye yoksa biz de yokuz!”, erişim: 3 Ocak 2019, <https://www.sabah.com.tr/magazin/2018/07/09/ahmet-umit-hepimiz-ayni-yerdeyiz-turkiye-yoksa-biz-de-yokuz?paging=3>

iktibaslar ile değişik kültürlere ait deyişlerden heteredoksî bir bakış açısıyla ürettiği metni mistisizm ve tüketim tartışmaları içinde ayrıca ele almak mümkündür.

Romanların ortaklaştıkları noktalardan birisi eser hakkında farklı dünya görüşlerine sahip kişilerin övücü ifadelerine yer vermiş olmalarıdır. Örneğin *Bab-ı Esrar*'ın arka kapağında ise Sabah gazetesinden Mehmet Barlas, Vatan gazetesinden Okay Gönensin ve Posta gazetesinden Mehmet Ali Birand gibi tanınmış gazetecilerin okuru kitap konusunda heveslendiren kısa birer tanıtım yazısı bulunmaktadır. *Aşk* romanının görüşler kısmında Gazeteci Yazar Taha Akyol'un Milliyet gazetesinde yayınlanan kitap üzerine görüşleri bulunmaktadır. Akyol'un eserle alakalı yazdığı "Elif Şafak mükemmel bir roman tekniğiyle birbirine maddeten benzemeyen çağları, insan ruhunda, ruhumuzun sıkıntı, arayış ve keşiflerinde birleştirmiş... Şafak bu eseriyle sadece Türk değil, dünya edebiyatına da büyük bir eser kazandırdı." ifadeleri yer almaktadır. *Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems*'in (227. baskı) arka kapağında Radyocu Yazar Erdal Demirkıran, Dr. Hüsamettin Olgun'un; 392. baskı arka kapağında Bedirhan Gökçe'nin kitaba ilişkin olumlu görüşleri dikkat çekmektedir. *Hız. Mevlana* kitabının arka kapağında ise Dr. Ender Saraç ve Murat Gögebakan'ın; *Kimya Hatun* kitabında ise Cemâl Nur Sargut ve Radyo Programcısı Kahraman Tazeoğlu'nun kitapla ilgili görüşleri bulunmaktadır. Sinan Yağmur'un kitaplarındaki teşekkür bahsinde Nazan Bekiroğlu, Bedirhan Gökçe, Kahraman Tazeoğlu, Dr. Ender Saraç, Prof. Dr. İskender Pala, Cemal Nur Sargut, Nur Arturan, Nural Çiftçi, Sebile Eke, Göksel Baktagir, Hüsamettin Olgun gibi isimlere rastlanmaktadır. Sinan Yağmur'un kamuoyunda tanınmaya başlanmasıyla birlikte *Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems*'in sonraki baskılarının teşekkür bölümünde daha tanınmış isimlere yer ayrılmıştır. Kitapta bu isimlerden teşekkür kısmında bahsedilmesi, arka kapakta bu isimlerin görüşlerinin bulunması Sinan Yağmur'un ve eserlerinin imaj değerini artırdığı söylenebilir. Bu kimselerin ortak noktası, yerine göre Mevlânâ'ya dayanak yaptıkları söylemlerinin geniş bir kitlede popüler karşılık bulmasıdır. Bu isimler, genellikle eserlerin insan ruhunun sıkıntılarına çözüm bulacağını, kaybolmaya yüz tutmuş değerleri hatırlatacağını dillendirmektedir. Mevlânâ'dan yola çıkılarak ortaya konan bu vaatler, modernitenin ürettiği sorunlara postmodern çözüm arayışı şeklinde tanımlanabilir. Zira eserlerin kapaklarından yansıyan dini söylemi nostaljik, çoğulcu, kapsayıcı, teskin edici, mistik dini söylem şeklinde kabaca sınıflandırmak mümkündür.

Mevlânâ'dan hareketle inşa edilen bu söylemler toplumsal yapıda da mevcuttur. Söylem anlamı inşa eder.⁴¹ Anlam kültürel, politik ve popüler iktidardan bağımsız üretilmez. Yazarlar, kitaplarında eserleri ve kendileri hakkında tanınmış kimselere yer verirken onların sosyal bağlam içindeki yerinin farkındadır. Esasın da romancılar, kitaplarına yönelik beğenilerini dile getiren popüler kişiler üzerinden söylemlerine çok boyutluluk katar. Bahsi geçen kimseler; radyocu, yazar,

⁴¹ Hilal Çelik - Halil Ekşi, "Söylem Analizi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27: 100.

sporcu, doktor, müzisyen, seslendirme sanatçısı, gazeteci, siyasetçi, iş adamı profiline sahip olmaları dolayısıyla tasdikleyici politik söylem, kapsayıcı dinsel söylem, popüler mistik söylem, romantik söylem, ahlakçı söylem, gelenekçi nostaljik söylem ve çoğulcu dini söylemlerin üretilmesinde işlevsel bir role sahiptir. Bu bağlamda içeriğini Mevlânâ üzerine kurgulayan her üç eserde de post-yapısalcı bir bölünme dikkat çekmektedir. Post-yapısalcı anlayışta toplumun çoklu yapılarla bir ilişkiler ağına sahip olması⁴² ile iletişim araçlarının geniş bir toplumsal zeminde kullanılabilir hale gelmesi arasında bağlantı bulunmaktadır.

Romanlarda gömülü halde bulunan bu söylemler metnin okur üzerindeki etkisini artırır. Söylemin metin ile toplum arasında bir taşıyıcı rolü bulunduğundan⁴³ dolayı görsel tasarım unsurlarıyla okuyucudaki duygusal tepkimeler canlandırılır. Örneğin Sinan Yağmur'un *Tebrizli Şems ve Hz. Mevlana*⁴⁴ kitaplarının kapağında sırtı dönük, yüzü belirgin olmayan derviş fotoğrafları *Aşkın Gözyaşları*'nin içeriğine yönelik okurdaki merakı harekete geçirmektedir. *Kimya Hatun*⁴⁵ kitap kapağında mor arka fonun üzerine yüzü karartılmış bir semazen fotoğrafı kullanılarak kitabın hikâyesinde aktarılan hüznün duygusu mor renkle desteklenmektedir. *Kimya Hatun*'un 64. ile 65. sayfalar arasına kuşe kâğıtta mor fon üzerine sarı başlıklı çiçeğe konmuş bir kelebek makrosu vardır. Yazarın bu kompozisyonda kelebekle kısa bir ömür süren Kimya'yı sarı renkle de onun bu dünyadan ayrılışını sembolize ettiği düşünülürse kapaktaki hüznün hissini iç sayfada da canlı tutulması hedeflenmiştir. *Tebrizli Şems ve Hz. Mevlana*'nın kapaklarının iç tarafında herhangi bir tasarım öğesine yer verilmemişken *Kimya Hatun* kitabının ön ve arka kapağının iç kısımları çift vav hattı ile doldurulmuştur. Ayrıca Sinan Yağmur'un katıldığı programlarda giydiği yeleğinin renginin *Kimya Hatun* kitabıyla aynı renkte olması ve üzerinde çift vav bulunması tesadüf değildir. Yine Sinan Yağmur'un Yunus Emre ile ilgili davet edildiği programlarda da *Aşkın Gözyaşları Yunus Emre* kitabının kapak rengi de olan⁴⁶ turkuaz renkte ön tarafında mim harfi bulunan bir yelekle katılması dikkat çekicidir. Yağmur'un kitap kapaklarıyla uyumlu renkte yelek giymesi ve yelek üzerinde çift vav, mim harflerinin bulunması onu canlı bir alegoriye dönüştürdüğü söylenebilir. Zira Yağmur'un kullandığı aksesuarlar, onun yazın diliyle uyuşmakta aşk, din, evlilik kaynaklı toplumsal anomie alanlarında sanal bir sığınak vazifesi görmektedir.

Makale kapsamındaki eserlerin tarihsel mistik bir kişiliği ele alması sebebiyle hikâyenin gerçekliğe uygunluğu, en azından konu edilen kimsenin ruhundan bü-

⁴² Ömer Say, "Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası", *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013): 345.

⁴³ Çelik - Ekşi, "Söylem Analizi", 114.

⁴⁴ Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems*, 392. Baskı (Konya: Karatay Akademi Yay., 2012); Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları Hz. Mevlana*, 3. Baskı (Konya: Karatay Akademi Yay., 2011).

⁴⁵ Sinan Yağmur, *Aşkın Gözyaşları Kimya Hatun* (Konya: Karatay Akademi Yay., 2011).

⁴⁶ Yazar Sinan Yağmur ile "Aşkın Gözyaşları; Yunus Emre", erişim: 20 Aralık 2018, https://www.youtube.com/watch?v=Cys_DQA2oes.

tünüyle uzaklaşmaması okurlarda bir beklentidir. Her üç eserin sonunda buna yönelik bir adım atılarak kaynakça verilmiştir. Nitekim kurgunun gerçeğe hâkimiyeti, onu yönlendirmesi Türk toplumunun arzuladığı bir özelliktir. Bilhassa kitle kültürünün hareket sahası içinde sanalın gerçeği belirlediği, erittiği bir devirde halka sunulan ürünlerin başarısı kurguyu hakikate götürebilme potansiyelinde gizlidir.⁴⁷ Sözgelimi Sinan Yağmur'un *Tebrizli Şems* kitabının 227. baskısının arka kapağında Erdal Demirkıran'ın "Bunu yazan kişi mutlaka Şems'in yakın arkadaşı olmalı!" sözü, Yağmur'un *Hz. Mevlana* romanının sonunda okurlara teşekkür etmek için kaleme aldığı sayfalarda İzmir'den Canan Hanım'ın dakikalarca ağladığından söz etmesi, İstanbul'dan Duygu Hanım'ın elleri titreyerek kitabı uzatırken "Hocam kitabı okurken kaç salâvat getirdim hatırlamıyorum" ifadeleri romanın başarı hanesine yazılmış ayrıntılardır. Konusunu tarihte yaşamış bir kişiden alması nedeniyle romanın başarı seviyesini okurun yazara ve esere itimadı belirlemektedir. Bu sebeple kitaplarda eser hakkında olumlu görüş belirten okurlar ve tanınmış kişilerle birlikte araştırma kapsamında yararlanılan kaynak ve kişilere hatta gezilen mekânların fotoğraflarına da yer ayrılmaktadır. Örneğin Sinan Yağmur'un *Hz. Mevlana* adlı eserinde 256. ile 257. sayfalar arasında renkli katlanmış kuşe kâğıt eklenmiştir. Burada bir harita, Şems-i Tebrizî'nin doğduğu köy, Mevlânâ'nın dünyaya geldiği söylenen evin fotoğrafı dikkat çekmektedir. Yapıtta ki bu detayların kurgu ve gerçekliğin iç içe geçmesine neden olduğu söylenebilir. Bu ayrıntıların makale kapsamındaki romanlarda kurgu gerçeklik dengesinde karşımıza çıktığı kabul edilebilir. Romanlardaki eklentiler, bu dengenin gerçeklik ayağını tahkim eder ve okur üzerinde hipnotize bir iz bırakır. Zaten burada tarihi yaşamak ve yaşatmak esas alınır. Foucault'nun iktidarın bilgiyle araçsal ilişkisine⁴⁸ yaptığı vurgudan mülhem romancıların bilgi vesilesiyle iktidarla araçsal bir temas kurduğu ifade edilebilir.

Makalede konu edilen romanlar, bölümler halinde yazılmıştır. Şafak'ın kitabı beş bölüme ayrılmıştır. Roman kahramanı kadının hayatını temsilen toprak, su, rüzgar, ateş ve boşluk şeklinde sıralanan bu beş bölümle günün beş vakti arasında fenomenolojik bir anlam ilişkisi kurulabilir. *Bab-ı Esrar* ve *Aşkın Gözyaşları* romanlarında da her hikâyenin başında tırnak içi ifadeler kullanılmaktadır. Bölüm başlıklarındaki bu ifadelerde Ahmet Ümit'in "hırsızlık yapanların elleri bilekten kesilir..." gibi dışa dönük katı dini söylem göndermelerine karşın Sinan Yağmur, Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî'den yaptığı alıntılarla öze dönük dinsel söylem eleştirileriyle öne çıkmıştır. Elif Şafak'ın *Aşk* romanında ana bölümler, diğer kitaplarda ise bölüm başlıkları kitabın sağ tarafındaki sayfadan başlatılmıştır. Hatta bunun için sol kısımdaki sayfa tümüyle boş bırakılmıştır. Romanlar parça parça yazıldığından başlık üstü ve altı boşluklar okurun kitabı okumasını kolaylaştırmıştır. Sayfa kullanımındaki bu boşluklar okurun metnin içinde boğulmasını önlemiştir.

⁴⁷ Tayfun Atay, *Görünüyorum O Halde Varım*, 2. Baskı (İstanbul: Can Yay., 2018), 84-87.

⁴⁸ Foucault, *Özne ve İktidar*, 74-76.

Sayfaları hızlıca çeviren okur bu durumdan haz aldığından kitaba daha bir bağlılık duygusu ile yaklaşmıştır.

Eserlerin içerik ve tasarım tercihleri arasında sıklıkla karşımıza çıkan imaj meselesi, hem yazarın hem yayınevinin ortak kaygısıdır. Bu endişe, Mevlânâ'yı işleyen eserlerde Adorno'nun *Kültür Endüstrisi*'nde üretim olgusunu izah etmek için amaçlar uğruna şeylerin içsel özelliklerinin dışsal bir görünüm kazandığı saptamasını⁴⁹ haklı çıkaracak cinstendir. Zira Mevlânâ üzerine yazılmış romanların popüler kültürel bir ürüne dönüştürülmesi eserin özünün kısırlaşmasına neden olduğu⁵⁰ söylenebilir. Erol Güngör'ün *İslam Tasavvufunun Meseleleri* adlı eseri dikkatlice okununca tasavvufun halk dindarlığının üstünde daha seçkin bir inanç biçimi olduğu fark edilecektir.⁵¹ Roman tanıtımlarında ise Mevlânâ vesilesiyle tasavvufun seçkin karakterinden sıyrıldığı ve geniş bir kitleye yayıldığı manzarası sunulmaktadır. Dahası bu eserlerde sıkça karşılaşılan tasarım sembolleri nedeniyle tasavvufun fitratının dışında bir alana çıkarıldığı söylenebilir.

Nihayetinde Mevlânâ'nın kaleme alındığı romanlardaki görsel sembolleri, yazının atası sayılan ideografik ifade biçiminin modern zamanlardaki karşılığı olarak kabul etmek mümkündür. Mcmurtrie'nin baskı ve kitabın hikâyesini anlattığı eserinde belirttiği gibi insan eylemleri karmaşıklıktıkça ideografik sembolleri üretmenin marifetli elleri bile zorladığı kabul edilir.⁵² Duyguları anlatmak için kullanılan ilkel yazı sembollerini akla getiren bu kavramın bugün popüler kültür ikliminde tekrar tedavüle sokulduğu görülmektedir. Sözelimi bu makale sınırlarındaki eserlerde kelebek, kalp, yüzük, kolye, semazen, elif, çift vav gibi görsel unsurlar, ideografik anlamları popüler roman okuyucusuna ulaştırmada kolaylık sağlamaktadır. Yazarlar, bu yolla tasavvufu mistisizm kalıbında eriterek akışkan bir forma sokmaktadır. Böylece merkezi anlamından koparılan Mevlânâ, kendi gerçekliğinden bağımsız bir anlatıyla tüketim nesnesine dönüştürülmektedir.

SONUÇ

Kitap tasarımı el yazısı, matbaanın icadı ve nihayetinde dijital basım teknikleri gibi bir seyir izlemiştir. Ancak tasarımın tarihsel süreçteki bu üç ana aşamasında konusu ne olursa olsun kitap tasarımı ve içeriği arasında sıkı bir ilişki var olagelmiştir. Dijital imkânların artması tasarım ve muhteva etkileşiminden meydana gelen formları çeşitlendirmiştir. Ayrıca maliyetlerin düşmesi, kâğıt üretimindeki artış, kitabın hammaddesine kolay erişebilmek gibi faktörler sebebiyle eserlerin tasarımındaki ekonomik önceliğin yerini estetik kaygılar almıştır.

⁴⁹ Adorno, *Kültür Endüstrisi*, 14.

⁵⁰ Adorno, *Kültür Endüstrisi*, 74.

⁵¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 5. Baskı (İstanbul: Ötüken Yay., 1996).

⁵² Douglas C. McMurtrie, *The Book The Story of Printing and Bookmaking* (New York: Oxford University Yay., 1948), 4.

Kitap sayısındaki yükseliş, okurun kitap seçimini zorlaştırmıştır. Bir romanın edebi değeri beklenen okur kitlesine ulaşması için yeterli gelmeyeceği anlaşılmıştır. Hatta edebi yoğunluğun kitabın daha da yalnızlaşmasına yol açtığı düşünülmüştür. Bu düşünce, haliyle yazarları daha göze batan, “görünen” söylemlere yönlendirmiş aşk, din, mistisizm etiketli ürünler peşi sıra gelmiştir.

Görünürlük arayışları, salt içerik ve vurgu bazında değil tasarım alanında da gerçekleşmiştir. Bilhassa dijital olanakların çoğalmasında kitapların iç ve dış tasarımında yeni denemeleri beraberinde getirmiştir. Tasarımcılar, bir kitabı tasarlar-ken yazarın bakış açısını, fikrini, dönemin ruhunu, eserin içeriğini ve türünü, hedef grubun ortalama estetik algısını hesaba katmışlardır. Kitaplar yazılmaktan ziyade tasarlanmıştır.

Türkiye’de tarihsel mistik kişiliklerin anlatıldığı romanlarda içerik tasarım ilişkisine değin sıkı bir alaka saptanmıştır. Bu kitapların isimleri, kapağa rengini veren temel etkenlerin başında geldiği görülmüştür. Elif Şafak’ın *Aşk* romanı kültürel renk dünyasında aşkı sembolize eden pembe ile Ahmet Ümit’in *Bab-ı Esrar* adlı eseri gizemi ifade etmek için turuncu siyah renklerin harmanlanmasıyla oluşmuş bir kompozisyon ile piyasaya çıkmıştır. Sinan Yağmur’un *Aşkın Gözyaşları* serisinde de *Tebrizli Şems* kırmızı, *Hız. Mevlana* yeşil, *Kimya Hatun* mor fon kullanılmak suretiyle hikâyeye okurun zihninde renklendirilmiştir. Yine *Aşkın Gözyaşları* serisinin yayınevi ve kapak tasarımında değişiklikler olmasına rağmen eserlerde ana renkler yerini korumuştur.

Romanlarda Mevlânâ’nın kullandığı dilin metaforik niteliği kitaplarda tırnak içi ifadeler, italik alıntılar, hat yazıları, metin içine gömülmüş semboller; semazen, derviş, kelebek, kurumuş yaprak, kalp, ney, ayna, yüzük, kapı gibi görsel tasarım öğelerinde kendini belli etmiştir. Dahası bu görseller, yazarların giyim kuşamı ve fotoğraflardaki duruşuna kadar yansımıştır. Yazarların katıldığı programlardaki kıyafet tarzları, duruşları modern-postmodern pazarlama arasındaki farkı akla getirmektedir. Postmodern pazarlamada üründen ziyade imaj öne çıkarıldığı için araştırma kapsamındaki eserlerde de imaja yönelik bir tasarım yapılmıştır.

Tasavvufun sembolik dili hikâyenin akışını sağlamıştır. Hassaten bu romanlarda aktarılan özlü sözler ve kısa öyküler, fotoğraf ve resimler üzerine yazılı şekilde sosyal medyada çokça paylaşılmıştır. Özellikle dinsel temalı bu sunumların romanlarda izlerine rastlandığı iddia edilebilir. Dinsellik ve aşk teması, dünyevî ve uhrevî ayırımına gidilmeden bir karışım şeklinde verilmiştir. Eserlerin muhtevasını oluşturan tasavvuf; aşk, aile, hastalık gibi toplumsal anomi alanlarında bir sağıltım kapısı olarak kullanılmıştır.

Romanların tasarımında yer verilen unsurların metin içinde yorumlaması yapılmıştır. Örneğin *Aşk* romanının kapağındaki kalp görseli romanda Ella’ya kocası tarafından hediye edilen elmas kolyeyle anlam kazandırılmıştır. Yine aynı eserde dilek ağacı olarak görülen “kırık kalpler ağacı” ile kapak görseli ve Elif Şafak’ın

iç kapaktaki fotoğrafı arasında karşılıklılık ilişkisi olduğu görülmüştür. Hakeza *Aşkın Gözyaşları Kimya Hatun*'da kahramanlar, çocukluk evresinin masumiyeti etrafında kelebek imgesi üzerinden dünyevi istekler minimize edilmiş halde takdim edilmiştir.

Roman(cı)ların bir araya geldikleri hususlardan biri de kitapların sonunda yazarlara ait diğer kitapların reklamının yapıldığı görülmüştür. Böylece her üç yazar da eserlerinin tanıtımıyla romanlarının edebi alt yapısının sağlamlığını göstermiş ve daha önce kaleme aldığı kitaplar için de bir ipucu vermiştir. Başka bir ifadeyle yazarların edebi geçmişi okurlara rakamlarla anlatılmıştır. Eserlerde sayısal dilin öne çıktığı bir başka tasarım ögesi de baskı sayısı olmuştur. *Bab-ı Esrar*'ın 63. baskıda yüz yirmi beş bin (Everest Yayınlarının baskısında üç yüz altmış bir bin), *Aşk*'ın 380. baskıda yedi yüz altmış bin adet *Hız. Mevlana* kitabının 3. baskıda yüz bin toplamda üç yüz bin adet basıldığı belirtilmiştir. Kapaktaki bu rakamlarla kitabın çok satıldığı intibayı bıraktığı tespit edilmiştir. Kitap kapaklarındaki bu rakamsal ifadeler popüler kültürel iktidar tarafından üretilen çoğulculuk ve kapsayıcılık söyleminin tezahürü olarak okunabilir.

Romancıların öne çıkardığı hususlardan birisi romanların tarihsel gerçeklikle örtüştüğüdür. Bu gerçeklik kapakta ya da okur görüşleri bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Üç romanda da Mevlânâ'nın yaşam öyküsünün tarihsel gerçekliklere uygun olduğu yazılmıştır. Buna karşın ele alınan tarihsel döneme ilişkin yazarlar arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklara Foucault'nun tarihsel süreksizlik kavramı perspektifinden bakıldığında tarihsel bilginin iktidar tarafından şekillendirildiği görülmektedir.

Yayın evleri ve yazarların romanları dizayn ederken konudan bağımsız hareket etmedikleri tasavvufun anlam setinden olabildiğince yararlandığı görülmüştür. Tasarımcılar, tasavvufun simgeler dünyasıyla daha çok araçsal aklın rehberliğinde bir ilişkiye girmişlerdir. Başka bir ifadeyle dinin görünürlüğünün arttığı kabul edilirse dinsel anlamlar taşıyan semboller, ticari değeriyle kitap kapaklarını süslemiştir. Bu bağlamda elif, vav harfleri, hat yazısıyla çizilen sema, Mevlevi külahı kitaplarda sıkça tercih edilen görsel unsurlar olarak öne çıkmıştır. Bu semboller vasıtasıyla Mevlânâ'nın bugünün dünyasında kendi tasavvufi gerçekliğinden kopularak kitsch bir seviyeye indirildiği iddia edilebilir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi*. Çev. Nihat Ülner - Mustafa Tüzel - Elçin Gen. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ambrose, Gavin - Harris, Paul. *The Layout Book*. Lausanne: Ava Yayınları, 2007.
- Atay, Tayfun. *Görünüyorum O Halde Varım*. 2. Baskı. İstanbul: Can Yayınları, 2018.

- Bayazıt, Nigan. “Tasarım”. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. 3: 1746. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, 1997.
- Berger, Peter L. *Melekler Hakkında Söylenti, Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi*. Çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. Çev. Ali Coşkun. 5. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Büker, Seçil - Özsoy, Aydan. *Gönülden Gönüle Mevlana İmgesi Üzerine Bir Alımlama Çalışması*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2009.
- Browne, Ray. B. *Popular Culture Studies Across the Curriculum*. Jefferson: McFarland Yayınları, 2005.
- Çelik, Hilal - Ekşi, Halil. “Söylem Analizi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27 (2008): 99-117.
- Düz, Nazan. *Kitap Kapağında Grafik Tasarım Öğelerine ve İlkelerine Kuramsal Bir Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001.
- Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Erbaş, Zülfü. *Ülkemizde Çok Satan Kitapların Kapak Tasarımlarında Kullanılan Renklerin Grafik Tasarım Açısından Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi, 2013.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge Yayınları, 2010.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge Selected Interviews And Other Writings 1972-1977*. Trans. Colin Gordon - Leo Marshall - John Mepham - Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayınları, 1999.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Haber7. Erişim: 20 Aralık 2018. <http://www.haber7.com/kitap/haber/810604-okuyucuyu-gozyasina-bogan-unlu-yazar>.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. 5. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Hauffe, Thomas. *Design*. London: Laurance King Yayınları, 1998.
- Jorgensen, Marianne – Philips, Louise J. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Yayınları, 2002.

- Kaplan, Yusuf. “İnsanlığın Selam Yurdu Olarak İslam Medeniyeti”. *Birlikte Yaşamak*. Haz. Ahmet Kavlak – Muhammet Enes Kala, 167-177. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Karabük Üniversitesi 3 Nisan TV. Erişim: 20 Aralık 2018. https://www.youtube.com/watch?v=Cys_DQA2oes.
- Karagöz, Yalçın - Yemez, İbrahim - Bardakçı, Sait. “Okuyucuların Kitap Satınalma Tercihlerini Etkileyen Biçimsel Özelliklerin Doğrulamayı Faktör Analizi İle Belirlenmesi”. *Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi (Bosna Hersek- Saraybosna, 19-22 Mayıs 2017)*. Haz. Furkan Beşel - Fatih Yardımcıoğlu - Hakkı Bağcı. Sakarya: Beşköprü Yayınları, 2017.
- Leupen, Bernard - Grafe, Christoph - Körnig, Nicola - Lampe, Mark - Zeeuw, Peter de. *Design and Analysis*. Rotterdam: Oto Yayınları, 1997.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Masterson, Pete. *Book Design and Production A Guide for Authors and Publishers*. California: Aeonix Yayınları, 2007.
- McMurtrie, Douglas C. *The Book The Story of Printing and Bookmaking*. 2. Baskı. New York: Oxford University Yayınları, 1948.
- Muthesius, Herman. *Style-Architecture And Building-Art: Transformations Of Architecture In The Nineteenth Century And Its Present Condition*. Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1994.
- Özdemir, Tülay. “Tasarımda Renk Seçimini Etkileyen Kriterler”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2015): 391-402.
- Postman, Neil. *Technopoly The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books, 1992.
- Ritzer, George. *Enchanting A Disenchanted World Continuity And Change In The Cathedrals Of Consumption*. California: Sage Yayınları, 2005.
- Sabah Gazetesi. Erişim: 3 Ocak 2019. <https://www.sabah.com.tr/magazin/2018/07/09/ahmet-umit-hepimiz-ayni-yerdeyiz-turkiye-yoksa-biz-de-yokuz?paging=3>.
- Say, Ömer. “Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013): 331-346.
- Stoicheff, Peter - Taylor, Andrew. *The Future Of The Page*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- Şafak, Elif. *Aşk*. 380. Baskı. Çev. Yiğit K. Us. İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Taner, Mehmet Kerem. *Gazete ve Dergi Reklamlarında Tipografi Kullanımı ve Tasarım Farklılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, 2018.
- Thorning, Joseph F. *An Encyclopedia of Religion*. Ed. Villus Ferm. New York: Philosophical Library, 1945.

- Traube, Elizabeth G. "The Popular in American Culture". *Annual Review of Anthropology* 25 (1996): 127-151.
- Türk Dil Kurumu. "Büyük Türkçe Sözlük". Erişim: 28 Aralık 2018.
http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c40541cecebf6.25880647.
- Ümit, Ahmet. *Bab-ı Esrar*. 63. Baskı. İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Vambe, Maurice - Khan, Katy. "Myths of Popular Culture". *The Open Area Studies Journal* 2 (2009): 65-71.
- Yağmur, Sinan. *Aşkın Gözyaşları Hz. Mevlana*. 3. Baskı. Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2011.
- Yağmur, Sinan. *Aşkın Gözyaşları Kimya Hatun*. Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2011.
- Yağmur, Sinan. *Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems*. 392. Baskı. Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri

Muhammad Ma'rûf al-Trabzonî and His Work 'Sharh al-Qasidah al-Tâ'iyyah'

Hassan Abdallah ALZYOUT

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Turkish Language and Literature, Sakarya / Turkey
hassanzuot@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1806-833X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.519781

Atıf / Citation: Alzyout, Hassan Abdallah. "Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri / Muhammad Ma'rûf al-Trabzonî and His Work 'Sharh al-Qasidah al-Tâ'iyyah'". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 525-548. doi: 10.29288/ilted.519781

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Klasik Türk edebiyatı ile Arap edebiyatı arasında eski ve köklü alakalar mevcuttur. Bunu gösteren hususlardan biri, pek çok Arapça kasidenin Türkçe şerhlere kaynaklık etmesidir. Ka'b b. Zuheyr'in *Bânet Su'âd kasidesi*, İbnu'n-Nahvi'nin *Munferice'si*, Bûsîri'nin *Burde'si* ile İbnu'l-Fâriz'in *Hamriyye*, Râ'iyye ve Tâ'iyye kasideleri Türkçe olarak şerh edilen metinlerden birkaç tanesidir. Dini Arap edebiyatının en önemli temsilcilerinden olan İbnu'l-Fâriz'in Türk edebiyatında şerh geleneğine kaynaklık eden kasidelerinden biri, "Tâ" kaftiesiyle yazıldığı için kaside-i Tâ'iyye diye bilinen kasidesidir. İbnu'l-Fâriz'in manevi miracını, ruhani seyrini tasvir eden ve et-Tâ'iyyetu'l-Kubrâ veya *Nazmu's-sulûk* olarak da bilinen bu kasidenin Türkçe olarak ilk şerhi XVI. yüzyılda yaşamış olan Trabzonlu Mehmed Ma'rûfun *Şerh-i Kasidetu't-Tâ'iyye* adlı eseridir. Başlıca iki bölümden müteşekkil olan bu makalenin ilk bölümünde Trabzonlu Mehmed Ma'rûfun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, ikinci bölümde ise bahsi geçen şerh metot, muhteva ve kaynaklar bakımından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Mehmet Marûf, İbnu's-Şerîf, Ârifî, Reşehât Tercümesi, İbn-i Fâriz, Tâ'iyye Şerhi.

Abstract

There are longstanding and rooted relations between Classical Turkish literature and Arabic literature. One of the cases to show this is the fact that many qasidahs were the source of sharhs in Turkish. The Turkish literature has so many qasidahs explained from Arabic language as sharhs; such as: "Bânet Su'âd" by Ka'b b. Zuheir, "al-Munfarijah" for Ibn al-Nahwî, "al-Burda" for al-Bûşîri. This obviously indicates the deep relation between the Arabic and the Turkish literature. The first commentary was for the poem "al-Tâ'iyyah al-Qubrâ" or "Nazm al-solûk" which is considered as one of the most important qasidahs explained in Turkish language and it is called "al-Tâ'iyyah" because its verses ended with the rhyme "Tâ". This poem is written by Ibn al-Fârið, who is one of the most famous poets in the Arab Islamic literature. There are some other poems by Ibn al-Fârið that were also explained in Turkish language such as: "al-Khamriyyah" and "al-Râ'iyyah". The first commentary was "Sharh al-Qasidah al-Tâ'iyyah" by Muḥammad Ma'rûf al-Ṭrâbzoni who lived in the 16th century. In the first part of this article, which is mainly divided into two chapters, information is given about Muḥammad Ma'rûf's life and works. In the second one, the mentioned sharh is examined in terms of the methods, the contents and the references of "Sharh al-Qasidah al-Tâ'iyyah".

Keywords: Literature, Muḥammad Ma'rûf, Ibn al-Sharîf, al-Ârifî, The Translation of al-Rashahât, Ibn al-Fârið, al-Tâ'iyyah's Sharh.

Extended Summary

The accentual evidence to assure the deep relation between the Turkish and the Arabic literature is discerned by having many Arabic qasidahs explained in Turkish language; such as: "Bânet Su'âd" by Ka'b b. Zuheir, "al-Munfarijah" by Ibn al-Nahwî and "al-Burda" by al-Bûşîri.

Ibn al-Fârið was considered as one of the most efficacious and important poets in the Islamic Arab literature. He is the author of many poems which are explained in Turkish language such as "al-Tâ'iyyah", "al-Khamriyyah" and "al-Râ'iyyah".

Muḥammad Ma'rûf al-Ṭrâbzoni was the first one who explained "al-Tâ'iyyah" in his work "Sharh al-Qasidah al-Tâ'iyyah" in Turkish language in the 16th century. He also wrote the book of "Terjemat Rashaḥât 'Ayin al-Ḥayât". After it has been confirmed that Muḥammad Ma'rûf's commentary was not a theme in any previous thesis as an independent research, except a terse mention by Sadik Yazar in his PhD thesis, when he showed al-Tâ'iyyah's commentary in Turkish language. This study tries to focus on al-Ṭrâbzoni's life, poetry, and works in addition to the study focuses on this commentary in terms of its contents, techniques and references. This study is divided into an introduction, two main parts and a conclusion. The introduction included the importance, the con-

tent and the methodology of the study. The main two parts included: first; the sharh's author al-Ṭrābzōnī regarding his birth, education and death. It has been discerned by the researcher that al-Ṭrābzōnī was organizing poetry in Arabic, Turkish and Persian language sometimes by using the pseudonym of "Ārifī". Thence, he was one of those who were defined in the Tedhkirah "kind of biography talks only about poets" of both Ḥasan Jalabī and Bayānī which were written in al-Ṭrābzōnī's period. There, after it has been reflected upon al-Ṭrābzōnī's other works which are already mentioned in the old and new recourses and references, in addition to what has arrived to us. Then, this part finished by showing some al-Ṭrābzōnī's poetry patterns in Turkish language.

The second part of the study is subdivided into two main parts; the first one talks about Ibn al-Fāriḍ and his poem "al-Tā'iyyah", the researcher shows in it the life of Ibn al-Fāriḍ and his diwan briefly, and he also directed any readers who want to know more into the most important studies which talked about Ibn al-Fāriḍ's life in detail.

In addition, he defined the poem "al-Tā'iyyah" in terms of appellation, context in general and its importance in the Arabic, Persian and Turkish literatures. Then, the researcher shows the other five sharhs on the poem "al-Tā'iyyah" in Turkish language and he defined these commentaries briefly directing those who want to know more into the most important studies which defined the commentaries in detail; the second part was entitled with "Sharḥ al-Qaṣīdah al-Tā'iyyah", this sharh was defined through describing the manuscript, mentioning his place, its belonging to al-Ṭrābzōnī and also in terms of the method that the writer followed. It has been discerned that al-Ṭrābzōnī explained only the first 192 verses out of 761 verses. Also, about the writer's method; he mentioned the verses he meant to explain then he started to explain them in two main stages: in the first stage; he analyzed words regarding their roots and type, and then he mentioned the word's lingual, allegorical and contextual meaning with its syntax. In the second stage: the explained verse's meaning was studied through three or sometimes four stages: firstly; the explainer shows the verse's meaning in Arabic and on this occasion, it has been discerned for the researcher that many Arabic words which are used in this stage are borrowed from the Arabic sharhs on "al-Tā'iyyah" specially from the commentary of Abd al-Razzāq al-Qāshānī (1334 A.D) named "Kashf al-wujūh al-ghurr li ma'ānī naẓm al-durr", and the commentary of Dawūd al-Qaisarī (1350 A.D) named "Sharḥ Tā'iyyat Ibn al-Fāriḍ". The second stage, the explainer writes the words or sentences included in the verse and give the literal translation to them in Turkish. In the third stage the explainer switches to explain the verse in Turkish, and the researcher has found -after studying the Turkish expressions used in this stage that- those expressions are such a translation of the Arabic ones in the first stage from part 2, and that translation is either literal or extended. Sometimes, the explainer in some verses added a fourth stage entitled "Ḥāṣil al-ma'nā" in which he abundantly explained the verse mentioning its meaning and importance. He used to support what he says with evidences by borrowing quotations and examples from al-Quran, al-Sunnah, poetry and etc. Al-Ṭrābzōnī's sharh was distinguished from other Turkish commentaries because he showed other previous explainer's opinions in some cases; objecting their ideas and indicating the reason of his objection. He used to wrap up the explanation of every verse by a Rubai "a form of poetry" in Persian, fitting the meaning of the explained verse.

This study also showed al-Ṭrābzōnī's method in using recourses and references which he relied on, then he showed all of them "more than 20 recourse and references" from different fields like: diwans, Sufism, tafsir of Quran, and doctrine.

The researcher finished his study by showing the most important results and he made a general evaluation for the book.

GİRİŞ

Klasik Dönem araştırmalarında araştırmacıların önündeki zorlukların başında henüz bütün İslam ilimlerinin elyazmalarının tam bir tasnifinin yapıp eser ve müelliflerinin tam bir katıyetle tespit edilememiş olması gelmektedir. Herhangi bir müellif ve eserleri hakkında çok değişik kaynaklara dağılmış olan malumat yeni çalışmalar sayesinde bir araya getirilebilmekte ve böylece klasik literatür sürekli yeni isimlerle zenginleşmekte veya bu isimler etrafındaki eski malumat yeni bilgiler ışığında güncellenmektedir. Bazı klasik kaynaklarda adına rastlanmakla birlikte tam bir portresine sahip olamadığımız XVI. asır edebi şahsiyetlerden biri de Trabzonlu Mehmed Ma'rûf Efendi'dir. Şimdiye kadar Sadık Yazar tarafından yapılan doktora tezinde bir eserinden kısaca bahsedilmesi dışında herhangi bir ilmi çalışmanın konusu olmayan bu zat, bilhassa yazdığı Tâ'iyye şerhi dolayısıyla araştırmacıların ilgisini hak etmektedir. Dinî Arap edebiyatının en önemli temsilcilerinden olan İbnu'l-Fâriz'in bu meşhur şiiri hem Arap ve Fars hem de Osmanlı edebiyatında birçok şerhin konusu olmuştur. Mehmed Ma'rûf şerhiyle Osmanlı edebiyatındaki Tâ'iyye şerhleri dizisinin yeni bir halkası daha tespit edilmiş olmaktadır. Başlıca iki bölüme ayırdığımız bu çalışmanın ilk kısmında Mehmed Ma'rûf Efendi hakkında muhtelif kaynaklarda yer alan malumatı bir araya toplayarak onun olabildiğince belirgin bir edebi portresini çizmeye gayret edecek ikinci kısımda ise Tâ'iyye Şerhi hakkındaki bilgileri vermeye çalışacağız.

1. MEHMED MA'RÛF VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

XVI. yüzyılda yaşamış mutasavvıf ve şairlerden biri olan Trabzonlu Mehmed Ma'rûf'un hakkındaki ilk bilgiler yine onun kendi eserlerinde mevcuttur. Nitekim yaptığı *Reşehâtu 'ayni'l-hayât* tercümesinde adının Mehmed olup el-Ma'rûf b. Mehmed adıyla tanındığı anlaşılmıştır. Araştırmamızın konusu olan Tâ'iyye şerhinin sonunda yer alan müstensihin ifadelerinden de "Ma'rûf Efendi" diye bilindiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler göz önünde bulundurularak çeşitli kaynaklardaki "Mehmed Ma'rûf", "el-Ma'rûf", "Ma'rûf Efendi" ve "Ma'rûf" maddeleri taranmış ve muhtelif biyografik kaynaklarda¹ bu zatın hayat hikâyesiyle ilgili sınırlı bilgilere ulaşılmıştır.

Bu araştırmanın sonucunda elde edilen bilgiler incelendiğinde, Mehmed Ma'rûf'un 'Ârifî mahlası ile şiirler söylediği ve şuara tezkirelerinde bazı şiirlerinin bulunduğu² anlaşılmaktadır. Yaptığımız taramalarla 'Ârifî mahlaslı Mehmed

¹ Bk. Hâcî Halife Mustafâ Kâtib Çelebi, *Fezleke-i Kâtib Çelebi* (İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1287/1870), 2: 36-37; Nev'izâde Atâullah Efendi Atâi, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 2: 327-328; Muhammed Emin el-Muhibbi, *Hulâşatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Mısır: el-Matba'atu'l-Vehbiyye, 1868), 4: 144; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA Yay., 2016), 1: 443.

² Atâi, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik*, 2: 328.

Ma'rûf'un, biri Kınalızâde Hasan Çelebi'nin (ö. 1016/1607) Tezkiresi,³ diğeri de bu tezkirenin kısaltılmış şekli olan Beyânî (ö. 1006/1597) Tezkiresi⁴ olmak üzere kendisinin yaşadığı XVI. Yüzyılda yazılan iki tezkirede yer aldığı gibi birden fazla kaynaktan da “Ârifî”⁵, “Ma'rûf 'Ârifî Efendi”⁶ ve “Ârifî Mehmed Ma'rûf”⁷ başlıkları altında yer aldığı tespit edilmiştir.

Mehmed Ma'rûf'un hayat hikâyesinden bahsetmeye başlamadan evvel, Muhibbî'nin (ö. 1111/1699) *Hulâşatu'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer* adlı eseri dışında bu zatın hayatından bahseden bütün kaynaklarda verilen bilgilerin, Kınalızâde Hasan Çelebi, Nev'izâde Atâî (ö. 1045/1635) ve Kâtib Çelebi'nin (ö.1067/1657) bahsi geçen eserlerindeki bilgilerin tekrarından ileri gitmediğine dikkat çekmek gerekmektedir.

Mehmed Ma'rûf'tan söz eden biyografik kaynaklarda, onun tam adı hakkında bir bilgiye rastlanmazken bu bilgi, kendisinin yaptığı *Reşehâtu 'aynî'l-hayât* tercümesinin hem mukaddimesinde hem de bazı nüshaların sonunda bulunan telif kaydında yer almaktadır. Zira eserin incelediğimiz nüshasının mukaddimesindeki kayıt “محمد معروف بن محمد شريف العباسي”⁸ şeklinde iken aynı nüshanın sonunda yer alan kayıt ise “محمد المعروف بالمعروف بن محمد الشهير بالشریف ابن عبد الغني العباسي نسبًا و”⁹ “الطرابزونى مولدًا ونشأة”⁹ şeklindedir.

Bu iki kayıttan, mevzubahis zatın asıl adının Mehmed olup el-Ma'rûf b. Mehmed adıyla tanındığı anlaşılmaktadır. Beyânî, onun adının Mehmed olduğunu söyledikten sonra, Ma'rûf Çelebi diye tanındığını ilâve etmektedir.¹⁰

Bahsi geçen iki kayıttan Mehmed Ma'rûf, kendi babasının isminin Mehmed olup eş-Şerif b. Abdulganî veya eş-Şerif el-Abbâsî ile şöhret kazandığını açıkça ifade etse de biyografik kaynaklarda bu kişi ile alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Reşehât tercümesinin sonundaki telif kaydında yazar kendisiyle ilgili “العباسي”¹¹ ifadelerini kullanarak soyca Abbâsî¹² olduğunu fakat

³ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, thk. İbrahim Kutluk, 2. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978), 2: 600-601.

⁴ Mustafa Beyânî, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, thk. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 162-163.

⁵ Bk. Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-âlam* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1891), 4: 3042; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemal Kurnaz – Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yay., 2001), 2: 610; Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: y.y., 1936), 1: 88-91; Ezel Erverdi v.dğr., “Âifî (Trabzonlu)”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler* (İstanbul: Dergâh Yay., 1977), 1: 158-159; Ayşegül Celepoğlu, “Ârifî”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 2002), 1: 439-440.

⁶ Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayer (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996), 3: 932.

⁷ Bk. Murat Yüksel, *Geçmişten Günümüze Trabzon Şairleri* (Trabzon: Yunus Dergisi Yay., 1993), 1: 42-46.

⁸ Mehmed Ma'rûf İbnü'ş-Şerif, *Tercüme-i Reşehât*, Edirne Selimiye Ktp., Selimiye, nr. 4637, 3b.

⁹ İbnü'ş-Şerif, *Tercüme-i Reşehât*, 347b.

¹⁰ Beyânî, *Tezkire*, 162.

¹¹ İbnü'ş-Şerif, *Tercüme-i Reşehât*, 347b.

¹² Şârihin soyca Abbâsî olduğu bilgisi, ondan söz eden biyografik kaynakların hiçbirinde yer almamaktadır.

Trabzon'da dünyaya gelip büyüdüğünü haber vermektedir. Ancak onun ailesi ve doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bundan hareketle bu ailenin Trabzon'un sıradan ailelerinden biri olduğu söylenebilir.

Sözünü ettiğimiz biyografik kaynakların hiç birinde, Ma'rûf'un eğitim hayatına dair bir bilgi verilmesi de, başta Kınalızâde Hasan Çelebi ve Nev'îzâde Atâî'nin eserleri olmak üzere birden fazla kaynakta onun birçok ilme özellikle de tasavvufi ilimlere hâkim olduğu bilgisine rastlanmaktadır.¹³ Aşağıda üzerinde durulacağı üzere, şârihin tercüme ettiği Ali b. Hüseyin'in *Reşehâtu 'ayni'l-hayât'*ının Nakşibendî büyüklerinin sülûk ve hal tercümelerinden bahsetmesi ve daha önemlisi Ma'rûf'un bu çevirinin mukaddimesinde; "*Binâ'en 'alâ hâzâ bu bâbda (tasavvuf ilmi) niçe kitâb-i hikmet nisâbı kible-i mekâsid ve niçe faslî'l-hitâb 'ibret-nümayı 'umde-i metâlib ü merâsîd kılup nefehât-i nesâyim mutâla'alarından kalb-i gam-gîn herdem gonca misâl şüküfte*¹⁴ *vü handân...olmuş idi*"¹⁵ diyerek kendisinin tasavvuf ilmine dair çok sayıda kitap okuduğunu ve onların hoş esintileri yardımıyla hüznülü kalbinin gonca gibi açıldığını dile getirmesi onun tasavvufi ilimlere vâkıf olduğu yönündeki bilgiyi teyit etmektedir. Ayrıca *Reşehâtu 'ayni'l-hayât'*ı Farsçadan çevirip özellikle eserin mukaddimesinde¹⁶ ve sonunda¹⁷ kendisine ait Arapça ve Farsça şiirlere yer vermesini ve elimizdeki eserde İbnu'l-Fâriz'in Tâ'iyye'si gibi bir metni şerh ettiğini dikkate aldığımızda onun Türkçenin yanında Arapça ve Farsçayı bu dillerde şiir yazacak kadar öğrendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bahsi geçen Tâ'iyye şerhinde yer yer Arapça nahiv, sarf ve belagete yönelik açıklamalarda bulunması ve kendisinden önce o kasideyi şerh eden bazı Arap şârihlerini bu konularda eleştirip onlarla hemfikir olmadığını dile getirmesini¹⁸ göz önünde bulundurarak onun bütün bu ilimlere vakıf olduğunu söylemek de mümkündür.

Başta Kınalızâde Hasan Çelebi'nin tezkiresi¹⁹ olmak üzere birden fazla kaynak²⁰ Ma'rûf'un meslekî kariyeri hakkında bilgi verse de bununla ilgili en kapsamlı bilgiyi Nev'îzade Atâî vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre, çocukluk yaşlarından itibaren çeşitli ilimleri öğrenen şârih, Şâh Efendi'ye²¹ mülazemet (mesleki staj) ettikten sonra Sultan Süleyman Câmîsinin yakınında yer alan Baba Çelebi medresesinde kırk akçe karşılığında müderrislik kariyerine başlayıp 987 yılının Muharrem'inden (Şubat/Mart 1579) 989'un Ramazan'ına (Eylül/Ekim 1581) ka-

¹³ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 600; Atâî, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik*, 2: 328.

¹⁴ Açılmış.

¹⁵ İbnu's-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 4a.

¹⁶ Bk. İbnu's-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 3b.

¹⁷ Bk. İbnu's-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 346b, 347a.

¹⁸ Örnekler için bk. Mehmed Ma'rûf İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Kasidetu't-Tâ'iyye*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 4007/1, 3b, 37b, 42a-42b, 43a, 91b-92a, 145a.

¹⁹ Bk. Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 600.

²⁰ Bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eşer*, 4: 144; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2: 36; Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 4: 3042; Ergun, *Türk Şairleri*, 1: 88; Erverdi v.dğr., "Aîfî (Trabzonlu)", 1: 158; Celepoğlu, "Ârifî", 1: 439.

²¹ Biyografik kaynaklara başvurularak bu zatın, Kepenkçizâde Şâh Mehmed Efendi (ö. 1006/1597) olabileceği düşünülmüştür. Bk. Atâî, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik*, 2: 408-409.

dar İbrahim Paşa medresesinde; 989 yılının Ramazan'ından (Eylül/Ekim 1581) itibaren 591 yılının Safer ayına (Şubat/Mart 1583) kadar Haseki medresesinde ve 591 yılının Safer ayından (Şubat/Mart 1583) 592 yılının Şaban'ına (Ağustos/Eylül 1584) kadar o zaman Bursa'da yer alan Muradiye medresesinde altmış akçeye müderrislik görevini sürdürmüş ve veziriazam Sinan Paşa'nın hocası, müşaviri ve sırdaşı olmuştur. Milâdî Ağustos/Eylül 1584'e tekabül eden hicri 592 yılının Şaban'ı itibarıyla İzmir'de kadılık görevine başlayıp Recep 994 (Haziran/Temmuz 1586) tarihinde Yenişehir'e atandıktan dört ay sonra azledilen Ma'rûf, 995 yılının Şevvâl ayında (Eylül/Ekim 1587) Âmid (Diyarbakır) kadılığı görevine getirilse de 598 yılının Şaban ayında (Haziran/Temmuz 1590) tekrar görevinden alınmıştır. Milâdî Mart/Nisan 1591'e tekabül eden hicri 599 senesinin Cemaziyelahir'inde Şâm'a atanan²² fakat bir ay sonra Bursa'ya tayin olunan bu zat yine bir ay sonra azledilmiştir.²³

1593'e tekabül eden hicri 1001 yılında Kâhire'ye tayin olunup ertesi senenin sonlarında görevinden alınan²⁴ Ma'rûf'un Kâhire'de vefat ettiği konusunda ittifak edilirken kaynaklarda ölüm tarihine ilişkin farklı rivayetlere rastlanmıştır. Zira Türkçe kaynaklarda onun ölüm tarihi için hicri 1002²⁵ ve Zilkade 1002²⁶ tarihleri verilirken²⁷ Muhibbî, onun Kâhire kadılığı görevinden alındıktan sonra felç olup Kâhire'de Pazartesi günü, milâdî 23 Ocak 1595'e tekabül eden 12 Cemaziyevvel 1003 tarihinde vefat ettiğini bildirmektedir.²⁸

Ma'rûf'un ölüm tarihi için hicri 1002 ve Zilkade 1002 tarihlerini ilk defa veren Şemseddîn Sâmî (ö. 1322/1904) ve Mehmed Süreyya'nın (ö. 1327/1909) her ikisi bu tarihleri, Nev'izâde Atâî'nin "*Bin iki Zilkade ref' olup yerine Dukakin-zâde Osmân Efendî terfî' olındı, ol esnâda bigâne²⁹-i meclis-i şühûd ve sitorde-i³⁰ sahîfe-i*

²² Hem Nev'izâde Atâî hem Muhammed el-Muhibbî, onun 599/1591 senesinde Şâm'a atandığı konusunda ittifak etse de Muhibbî, onun oraya hiç gitmediğini ilave etmektedir. [Bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4: 144]. Nev'izâde Atâî'nin, onun Şâm'a atandığı ayın (Cemaziyelahir) hemen sonraki ayda (Recep) Bursa'ya tayin edildiğini söylemesi, Muhibbî'nin iddiasının doğru olduğunu göstermektedir.

²³ Atâî, *Hadâikü'l-Hakâ'ik*, 2: 328.

²⁴ Nev'izâde Atâî, onun azledilişinin Zilkade ayında gerçekleştiğini söylerken, Muhibbî onun azledilişinin 9 Zilhicce tarihinde gerçekleştiğini bildirmektedir.

²⁵ Bk. Sami, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 4: 3042; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 443; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2: 610; Ergun, *Türk Şairleri*, 1: 88.

²⁶ Bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3: 932.

²⁷ Ma'rûf'un ölüm tarihi olarak düşünülen hicri 1002 yılı 1593/1594'e tekabül ettiği için olsa gerek bazı kaynaklarda, onun ölüm tarihi (1002/1593) şeklinde gösterilmektedir. Son dönemde yazılan bazı biyografik kaynaklarda Ma'rûf'un ölüm tarihi için miladi 1593 senesinin verildiğine rastlanmaktadır. Bu durumun, o kaynakların yazarlarının, Ma'rûf'un ölüm tarihinin (1002/1593) olarak gösterildiği kaynaklara dayandıklarından kaynaklandığını düşünüyoruz. Eski kaynakların, Ma'rûf'un en az miladi Temmuz-Ağustos 1002 senenin Zilkade'sinde Mısır kadılığundan azledildiği konusunda ittifak etmesi, (1002/1593) olarak gösterenlerin milâdî tarihe çeviri konusunda yanlışlığını, dolayısıyla bahsi geçen kaynaklarda gösterilen 1593 tarihinin de doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

²⁸ Bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4: 144.

²⁹ Bildik olmayan, yabancı.

³⁰ Yontulmuş, traşlanmış.

*vucûd olup Karâfe-i kübrâda ‘Ömer İbnu’l-Fâriz cenbinde defn olındı*³¹ ifadelerinden çıkararak vermişlerdir. Fakat yukarıda görüldüğü üzere Ma’rûf’un mesleki kariyerine ilişkin detaylı tarihleri veren Atâi’nin onun ölüm tarihini de vermeyip genel olan "*Ol esnâda*" ifadesini kullanmakla yetinmesinin, o konuya dair kesin bir bilgisinin bulunmaması ve sadece Ma’rûf’un azledildiği tarihe yakın bir zamanda vefat ettiği bilgisine sahip olmaktan kaynaklandığını, dolayısıyla o ifadeden "Zikredilen tarihin aynısı değil de o tarihe yakın bir tarihte" anlamı kastedildiğini tahmin etmekteyiz. Bundan hareketle Muhibbi’nin, Ma’rûf’un ölüm tarihi için verdiği tarih -12 Cemaziyelevvel 1003 (23 Ocak 1595)- ile Atâi’nin onun azil (görevden alınma) tarihi olarak verdiği tarih -Zilkade 1002 (Temmuz/Ağustos 1594)- arasında sadece altı ayı geçmeyecek bir sürenin olması hasebiyle her ikisinin verdiği bilgilerin çelişkili olmadığına dikkat çekmek isteriz. Muhibbi’nin bu zatın ölmeden önce yakalandığı hastalığı, vefat ettiği tarihi detaylı bir şekilde söylemesi ve cenazesine gelenlerle ilgili bilgi vermesi, onun bu konuda kesin bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Buna istinaden Ma’rûf’un, Pazartesi günü, milâdî 23 Ocak 1595’e tekabül eden 12 Cemaziyelevvel 1003 tarihinde vefat ettiği kanaatine varılmıştır.

Şârih hakkında bilgi veren Nev’izâde Atâi ve Muhibbi, Ma’rûf’un Kâhire’de bulunan İbnu’l-Fâriz’in türbesi civarında defnedildiği konusunda ittifak ederken³² Muhibbî, onun cenazesine Müezzinzâde Hâfız Ahmed Paşa’nın (ö. 1042/1632) katıldığı bilgisini de eklemektedir.³³

Hasan Çelebi ile Beyânî onu Bayramiye tarikatına mensup ve "*Ahlâk-ı hamîde ve evsâf-ı pesendîde*³⁴ ile *mevsûf ve fezâ’il ü mekârim ile enis ü me’lûf*³⁵ ve "*Evsâf-ı cemîle ile mevsûf*³⁶ olarak nitelemektedir.

1.2. Eserleri

Yaptığımız taramalar neticesinde, Ma’rûf’un şu dört eserini tespit etmiş bulunmaktayız:³⁷

³¹ Atâi, *Hadâ’ikü’l-ḥakâ’ik*, 2: 328.

³² Bk. Atâi, *Hadâ’ikü’l-ḥakâ’ik*, 2: 328; Muhibbi, *Hulâşatu’l-eser*, 4: 144.

³³ Bk. Muhibbi, *Hulâşatu’l-eser*, 4: 144.

³⁴ Makbul, beğenilmiş.

³⁵ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 600.

³⁶ Beyânî, *Tezkire*, 162.

³⁷ Ali Rıza Karabulut, bu zatın "*Risâle fi reddi’n-naşârâ*" adlı bir Arapça eserinin bulunduğunu ve bu eserin nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi Lâla İsmail koleksiyonu (226) numarada kayıtlı olduğunu söylemektedir. [Bk. Ali Rıza Karabulut, *el-Maḥtûṭâtü’l-mevcûde fi mektebâti İştanbul ve Anadolu = İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, (Kayseri: y.y., 2005), 3: 1482] Bahsi geçen eseri incelediğimizde, onun bu zata değil, İskender b. Ahmed Feylesof et-Trabzonî’ye ait olduğunu tespit ettik.

1.2.1. Reşehâtu 'Ayni'l-Hayât Tercümesi

Özellikle Nakşibendî büyüklerinin hâl ve usullerinin anlatıldığı ve Allah'a ulaştıran diğer tarikatların usullerine işaret edildiği³⁸ bu eser, Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifî (ö. 939/1532) *Reşehâtu 'ayni'l-hayât* adlı eserinin tercümesidir. Tarafımızca yapılan taramalar sonucunda, tercümenin elli yazma nüshasının bulunduğu ve beş baskısının yapıldığı tespit edilmiştir.

Ma'rûf, Reşehât tercümesine başlamadan evvel, çevrilen kitabın adına uygun bir Arapça ve Türkçe münacat ve salvele içeren bir mukaddimeye yer vermektedir. Bu mukaddimede adını veren Ma'rûf, tercümesine kaynaklık eden eser hakkında bilgi verip kıymetini anlattıktan sonra, bu eseri tercüme etmeye girişmesinin sebebini anlatmaktadır. Buna göre, mütercim herkesin ve özellikle Osmanlıların, yararlı bilgilerinden faydalanması, mana güzelliğinden zevk alması ve içindeki hikmetlerden yararlanması amacıyla eseri Farsçadan Türkçeye tercüme etmiştir.³⁹

Eserini ithaf ettiği III. Murad'ın adını verip öven Ma'rûf, tercüme esnasında takip ettiği yolu anlatıp tercümede bulunabilecek hata ve kusurlardan dolayı okuyuculardan özür diledikten sonra kaynak metni başından sonuna kadar çevirmeye başladığını belirtir:

Mefhûm-i kelâm hasbe'l-imbân sühûletle fehm olunmağa sa'y ü ikdâm olunmuşdur. Ve mâ-dâm ki ihtilâfât-i mevârid ü isti'mâlât-i elsinе muktazâsınca kelâmda ta'kid olmaya lafzen bi-lafzin terceme olunup şol yerde ki fehm-i ma'nâda su'ûbet ola bi-lafzin tercemedен mefhûm-i kelâm-ı tercemeye 'udûl olunmuşdur. Ve ba'zı keşf ü tezyile muhtâc olan mevâzi'-i müşkilesi tâkat yetdükçe îzâh u tafsîl olunup mütercim kelâmı ile mü'ellif kelâmı beynini lafz-i kâşife ile faslidüp ve her kâşifenün nihâyetine intehâ lafzıyla işâret olunmuşdur.⁴⁰

Manzum bölümlerin manzum olarak çevrildiği ve esas metne faydalı olduğu düşünülen bilgilerin ilâve edildiği bu eser, özellikle Kınalızâde Hasan Çelebi ve Beyânî tarafından beğenilmiş ve sadece bir tercümeden ibaret olmayan ve benzeri bulunmayan bir eser olarak nitelenmiştir.⁴¹

Sonunda yazarın tercümenin bitiş tarihine düştüğü Türkçe gazelin bulunduğu⁴² bu eser, 27 Zilhicce 993 (10 Aralık 1585) tarihinde, Ma'rûf İzmir Kadısı iken bitirilerek⁴³ III. Murad'a ithaf edilmiştir.⁴⁴

³⁸ Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 6b.

³⁹ Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 7a.

⁴⁰ Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 6a. Günümüz Türkçesine şu şekilde aktarılabilir: Tercüme esnasında anlamın kolayca anlaşılmasına çok çalışılmıştır. Eserin anlaşılması zor olmayan yerleri çevrilirken lafzî tercüme yöntemi, anlaşılması zor yerlerinde ise lafzî tercüme yöntemi yerine mefhûmî (manaya göre) tercüme usulü tercih edilmiştir. Açıklanmaya muhtaç kapalı yerler elden geldiği kadar açıklanmıştır. Yapılan bu açıklamaların başlarına -metinden ayrı tutmak için- "kâşife" ve sonlarına "intehâ" kelimesi konulmuştur.

⁴¹ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 601; Beyânî, *Tezkire*, 163.

⁴² Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 347a.

⁴³ Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 347b.

⁴⁴ Bk. İbnu'ş-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 7b.

1.2.2. Tekmiletu'r-Reşehât

Alî Rıza Karabulut, adı ilk defa *Keşfü'z-zunûn*'da geçen⁴⁵ bu eserin nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 1411 numarada kayıtlı olduğunu haber vermektedir.⁴⁶ Ancak kütüphane sisteminde yazarı belirsiz ve *Tekmiletu'r-Reşehât* olarak kayıtlı olan bu nüshanın gerçek adının *Zeyl-i Reşehât* olup Şâh-i Nakşibenddiye olarak tanınan zata ait olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Tekmiletu'r-Reşehât'ın herhangi bir nüshasının henüz ele geçmediğini söylemek mümkündür.

1.2.3. Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye

Çalışmamızın bir bölümünü oluşturan bu şerh, ilgili bölümde detaylı olarak tanıtılacaktır.

1.2.4. Kaside-i Burde Türkçe Şerhi

Fezleke'de ve *Osmanlı Müellifleri*'nde adı geçen ve Bursalı Mehmed Tahir tarafından "Mükemmel" diye nitelenen bu eserin⁴⁷ de herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

1.3. Şiirleri

Yukarıda Ma'rûf'un Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde şiir yazdığı ve 'Ârifî mahlasını kullandığını ifade etmiştik. Bunun yanında, Kınalızâde Hasan Çelebi, "*Hûb eş'ârı ve fenn-i mu'ammâda hayli nâm u i'tibârı vardır*"⁴⁸ ifadelerini kullanarak onun güzel şiirler ve muamma söylemekle tanındığı ve bu konuda ona değer verildiğini dile getirdikten sonra "*Yâdigâr-ı kalem-i sehhar-ı mu'ciz-âsârıdır*"⁴⁹ diye nitelediği şu beyitlere yer vermektedir:

"*Atma hadeng*⁵⁰-i gamzeni her bi-nevâlara⁵¹
 Çekdürme bâr-ı mihneti bu kaddi yâlara
 Bî-gâneler mahabbeti bilmez kenârda
 Girdâb⁵²-ı bahr-ı 'ışkı sorun âşinâlara
 Gösterme şâyed ola ki yavuz nazar dege
 Mir'ât-ı rûyunı güzelüm hod-nümâlara
 Ve lehu
 Belâ bezminde bî-pervâ⁵³ ciger hûnun⁵⁴ içen âşık

⁴⁵ Hâcî Halife Mustafâ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. Mehmet Yaltkaya – Rifat Bilge (Beyrut: Dâru l-hyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 1941), 1: 904.

⁴⁶ Karabulut, *el-Mahtûâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstanbul*, 3: 1482.

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 2: 37; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 443.

⁴⁸ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 601.

⁴⁹ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 601.

⁵⁰ Ok.

⁵¹ Bî-nevâ: fakir, mahrum.

⁵² Su çevrintisi.

⁵³ Korkusuz.

⁵⁴ Hûn: kan.

*Ferâgat 'işret-âbâdında n'eyler câm-ı fagfûrı
Surâhi dökülüp saçılmada bezmünde ey meh-rû
Yanup yakılmada şevkünle her dem şem-i kâfûrı".⁵⁵*

Reşehât'ın müellifinin bir rubaisine nazire olarak yazılan ve 'Ârifi mahlasının kullanıldığı şu Türkçe rubaiye yer vermekte fayda vardır:

*"Yâ Rab beni erbâb-ı dile yâr eyle
Bülbül gibi aşkında işim zâr eyle
Hem-râh idüb ehl-i derde bu 'Ârifi'yi
Azm-i reh-i küyinde sebükbâr"⁵⁶ eyle".⁵⁷*

Buna karşın, Mehmed Ma'rûf'un şiirlerini bir araya getirdiği divan veya divan-çesinin bulunup bulunmadığı konusunda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2. MEHMED MA'RÛF'UN ŞERH-İ KASÎDETU'T-TÂ'İYYE'Sİ

Söz konusu olan şerhin incelemesine geçmeden evvel, şerhe kaynaklık eden Tâ'iyye keşidesinin yazarı olan İbnu'l-Fâriz ve Kasîdenin Türkçedeki şerhleri hakkında -makalenin hacmini aşmamak için- mümkün merteye kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

2.1. İbnu'l-Fâriz ve Türkçedeki Tâ'iyye Şerhleri

2.1.1. İbnu'l-Fâriz⁵⁸

Aslen Hamâ'lı olup Kâhire'de dünyaya gelen, dönemin önemli şair ve mutasavvıflarından biri olan İbnu'l-Fâriz hakkında bilgi veren biyografik kaynakların⁵⁹ hemen hemen hepsi, onun tam adının Ömer b. Ali b. Murşid el-Hamevî el-Mısrî olup künyesinin Ebû Hafs ve Ebu'l-Kâsım fakat babasının, mahkemede kadınların eşlerinden almaları gereken hakları tespit işiyle iştiğal etmesinden dolayı "Fâriz" olarak anıldığı ve dolayısıyla onun İbnu'l-Fâriz adıyla tanındığına ittifak etmek-

⁵⁵ Hasan Çelebi, *Tezkire*, 2: 601.

⁵⁶ Hafif yüklü.

⁵⁷ Bk. İbnu's-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 347a.

⁵⁸ Çalışmamızın asıl konusu olmadığı için İbnu'l-Fâriz'in hayatı hakkında kısa bilgiler vermekle iktifa edeceğiz. Türkiye'de İbnu'l-Fâriz hakkında yapılan çok önemli üç çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda İbnu'l-Fâriz'in hayatı, eserleri, tasavvufi kişiliği üzerinde tafsilatlı bilgiler bulunacağı gibi, onun hakkında yapılan araştırmalar için de bu çalışmalar geniş bir bibliyografya sunmaktadır. Bk. Süleyman Uludağ, "İbnu'l-Fâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2000), 21: 40-42; Belâl Abdelmaksoud, *İbnu'l-Fâriz ve İsmâil Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000), 5-27; Fatih Güllüce, *Mehmed Nâzım Paşa'nın İbn Fâriz Tercümesi ve Şerhi: Metin ve İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 19-47; Zeliha Öteleş, *Abdülgani en-Nâblusi Şerhi Bağlamında İbnu'l-Fâriz'in Kaside-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 15-60.

⁵⁹ Bk. Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân mim mâ şebete bi'n-naqli evi's-semâ' ev eşbetehu'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 3: 454; Şemsuddîn ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Muhammed eş-Şebrâvî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 16: 235; Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Mahmûd Arnaût (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1986), 7: 260-261; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu't-terâcimi li-eşeri'ricâli ve'n-nisâ mine'l-arabi'l-mubta'rribine ve'l-musteşrikin* 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 5: 55-56.

tedir. Ancak kaynaklarda onun doğum tarihi hakkında, birincisi Zilkade 566 (Temmuz/Ağustos 1171),⁶⁰ ikincisi 4 Zilkade 576 (22 Mart 1181),⁶¹ üçüncüsü ise 4 Zilkade 577 (11 Mart 1182)⁶² olmak üzere üç farklı görüş bulunmaktadır.

İlk eğitimini babasından alıp dil, edebiyat, fıkıh, hadis ilimlerinde de eğitim gören İbnu'l-Fâriz genç yaşta tasavvuf yoluna girmiştir. Mukattam dağında bulunan bir mescitte ibadet ve tefekkürde bulunmaya başlamıştır. Yaşlı bir bakkalın (sebze satan adam) keşf ve feyz kapılarının Mekke'de açılacağını söylemesi üzerine Mekke'ye gidip orada on beş sene kadar kaldıktan sonra yine bahsi geçen yaşlı adamın çağırması üzerine Mısır'a dönen İbnu'l-Fâriz,⁶³ ömrünün geri kalanını Mısır'daki el-Ezher Camii'nde vaaz ve sohbetlerle geçirerek Salı günü 2 Cemaziyelevvel 632'de (23 Ocak 1235) vefat edip Mukattam dağında bulunan Karâfe'de toprağa verilmiştir.⁶⁴

Mısır devlet adamları tarafından saygı ve itibar gören şaire “Sultânu'l- ‘âşikîn” (âşikların sultanı) ve Şerefuddîn lakapları verilmiştir. Sadece sevenleri değil düşmanlarınca bile “Asrında yaşayan şairlerin tartışılmaz efendisi” olduğunda ittifak edilen⁶⁵ İbnu'l-Fâriz'in Arapça bir Divan'ı bulunmaktadır. Daha sonra kızından torunu Şeyh Ali tarafından derlenen bu eserin, Şeyh Ali'nin yazdığı Dîbâce'nin bulunduğu nüshalarında yirmi dört kaside varken bahsi geçen Dîbâce'nin yer almadığı nüshalarında ise on beş kaside bulunmaktadır.⁶⁶ “el-Kasîdetu't-Tâ'iyye” veya “et-Tâ'iyyetu'l-kubrâ” ile “el-Kasîdetu'l-Mîmiyye” (“mim” kafiyesiyle yazdığı kaside) veya “el-Hamriyye” diye bilinen bu iki kaside Divanın en önemli kasidedir.

2.1.2. Tâ'iyye Kasîdesi ve Türkçe Şerhleri

İbnu'l-Fâriz'in divanındaki en önemli şiir olarak nitelenip “el-Kasîdetu't-Tâ'iyye” veya “et-Tâ'iyyetu'l-kubrâ” diye bilinen bu kaside, şâirin manevi miracının ve ruhânî seyrinin tasviridir. Kaside, öncelikle “*Enfesü'l-cenân ve nefâisu'l-cinân*”, akabinde “*Levâ'ihu'l-cenân ve revâ'ihu'l-cinân*” diye adlandırılmış. Fakat bir süre sonra şairin rüyada gördüğü Peygamber Efendimizin emri üzerine “Nazmu's-sulûk” olarak adlandırılmıştır.⁶⁷

⁶⁰ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7: 261.

⁶¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3: 454.

⁶² Şeyh Ali b. Yusuf Sibtu İbni'l-Fâriz, “Dîbâcetu'd-divân”, *Divânu İbni'l-Fâriz*, thk. Abdülhâlik Mahmûd, 3. Baskı (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2007), 5.

⁶³ Sibtu İbni'l-Fâriz, “Dîbâcetu'd-divân”, 23.

⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3: 454.

⁶⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7: 261.

⁶⁶ Bk. Öteleş, *İbnü'l-Fâriz'in Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 38.

⁶⁷ Uludağ, “İbnü'l-Fâriz”, 21: 40.

Aruzun Tavîl Bahrinin "Fa'ûlün mefâ'ilün fa'ûlün mefâ'ilün" kalıbıyla yazılıp 761 beyitten oluşan bu kasîdenin Arapça,⁶⁸ Farsça⁶⁹ ve Türkçe şerhleri yapılmış ve İbnu'l-Fâriz'in çok şerh edilen şiirlerinden biri olma özelliğine sahip olmuştur.

Arap ve Fars kültüründe önemli bir yere sahip olan Tâ'iyye, Türk kültüründe de oldukça önemli bir yer kazanıp birden fazla şârih tarafından Türkçe olarak şerh edilmiştir. Bahsi geçen kasîdenin Türkçe şerhleri şunlardır:

1. Mehmed Ma'rûf b. Mehmed Şerîf et-Trabzonî, Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye.

2. İsmail b. Ahmed er-Rüsühi el-Ankaravî (ö. 1041/1631), el-Mekâsıdu'l-Aliyye fi Şerhi't-Tâ'iyyeti'l-Fâriziyye:⁷⁰ Yazma eser kütüphanelerinde on üç civarında nüshası bulunan eser Şaban ayının sonlarında 1025 (Eylül 1616)'da tamamlanmıştır. Tâ'iyye'nin bütün beyitlerinin şerh edildiği bu şerh, Mehmet Demirci tarafından sadeleştirilerek *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâ'iyye)* adıyla yayınlanmıştır.⁷¹

3. İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) Şerhi: Yazma eser kütüphanelerinde, *Şerh-i Nazmu's-sulûk*, *Şerhu evâ'ili Nazmi's-sulûk li'bni'l-Fâriz*, *Şerh-i Dibâce-i Kasîde-i Fâriziyye* ve *Şerh-i Kasîdeti's-sulûk li-İbni'l-Fâriz* olmak üzere dört farklı isim altında kaydedilen dört nüshasıyla karşılaşılan bu şerhte Tâ'iyye'nin sadece dört beyti şerh edilmiştir⁷².

4. (Şârihi belirsiz), Şerh-i Kasîde-i Tâ'iyye-i İbnu'l-Fâriz: Nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi (03732) numarada bulunup 222 yapraktan oluşan ve Tâ'iyye'nin tüm beyitlerinin anlatıldığı bu eserin kime ait olduğu bilinmemektedir. Ancak eserin sonunda Mustafâ b. Murâd el-Yenişehrî tarafından Ramazan 1138 (Mayıs/Haziran 1726) tarihinde istinsah edildiği kaydedilmektedir.⁷³

5. (Şârihi belirsiz), Tercüme-i Kasîde-i Tâ'iyye li'bni'l-Fâriz: Nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan (221) numarada bulunup *Tercüme-i Kasîde-i Tâ'iyye li'bni'l-Fâriz* adıyla kayıtlı olan bu eseri incelediğimizde, onun tercüme değil şerh olduğu ve Tâ'iyye'nin tüm beyitlerinin şerh edildiği görülmüştür. 337 varaktan oluşan ve kim tarafından telif edildiği bilinmeyen bu şerh, Mustafâ Rüşdî isimli biri tarafından 1201/1787 yılında istinsah edilmiştir.

⁶⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, muhtelif dönemlerde bu kasîde üzerine Arapça olarak şerh yazan alimlerin sayısı on beşi aşmaktadır. Onlardan şunları sayabiliriz: Afıfuddîn et-Telmesâni, Sa'duddîn el-Ferğâni, Abdurrazzâk el-Kâşâni, İzzuddîn en-Nazîri, Dâvûd el-Kayserî, Muhammed Emîn, Ebu'l-Hasan Nuruddîn Muhammed, Abdullah b. İbrâhim el-Kureymî, Abdurrahîm b. Ali er-Rûmî.

⁶⁹ Fars edebiyatında da önemli bir yer kazanan bu kasîde, Sadruddîn Muhammed b. İshâk el-Konevî, Sa'duddîn el-Ferğâni, Abdurrahmân Câmi olmak üzere üç âlim tarafından Farsça olarak şerh edilmiştir.

⁷⁰ Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Öteleş, *İbni'l-Fâriz'in Tâ'iyye'sinde Seyr u Sülûk*, 96-100.

⁷¹ Bk. İsmâil Rusûhi Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâ'iyye)*, haz. Mehmet Demirci, 2. Baskı (İstanbul: Vefa Yay., 2008).

⁷² Eser hakkında geniş bilgi için bk. Öteleş, *İbni'l-Fâriz'in Tâ'iyye'sinde Seyr u Sülûk*, 100-102; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 582.

⁷³ Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Yazar, *Anadolu Sahasında Tercüme ve Şerh*, 582.

2.2. Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye

Bu eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye koleksiyonu (4007/1) numarada kayıtlı olup her bir sayfasında 15 satır bulunan 151 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfanın kâğıt ve metin alanı 180x109, 133x68 mm ebadında olan bu nüsha, talik hatla yazılı olup kendisini “Hz. Şeyh İbrahim Gülşenî'nin hizmetçilerinden” olarak niteleyen Seyyid Hasan er-Rûmî isimli bir zat tarafından Cemaziyelevvel 1026/Mayıs 1617 tarihinde beyaza geçirilmiştir.

Eserin Mehmed Ma'rûf'a aidiyeti ilk defa Sadık Yazar tarafından tespit edilmiştir.⁷⁴ Aşağıda öncelikle bu aidiyetle ilgili bilgilere temas edilecek daha sonra eserin muhtevasıyla ilgili bilgilere geçilecektir.

Besmele, hamdele ve salvelenin hemen ardından Tâ'iyye kasidesinin beyitlerini şerh etmeye başlayan şârih, eserin mukaddime bölümünde kendi adını vermektedir. Ancak şerhin sonunda, eserin adı ve yazarına dair bilgilerin verildiği şu Arapça ifadelerle rastlanmaktadır:

"تَمَّتْ هَذِهِ الْكِتَابُ الْمَسْمُوعِ بِشَرْحِ الْقَصِيدَةِ التَّائِيَةِ، لِمَوْلَانَا قَطِبِ الْعَارِفِينَ عَمْرٍ ابْنِ الْفَارِضِ، تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ الْغَايِبِ،
لِلْمَرْحُومِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ مَعْرُوفِ افندي- رَحْمَةُ اللَّهِ- الْقَاضِي بَمِصْرَ الْخُرُوسَةِ سَابِقًا وَالْمَشْرِفِ بِجَوَارِ النَّاطِمِ -عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَالرَّضْوَانُ-
... ٢٥ "

Tercümesi: *Ariflerin en büyüğü olan mevlânâ Ömer b. Fâriz –Allah onu, sınırı belli olmayan rahmetine büründürsün- tarafından kaleme alınan Tâ'iyye kasidesinin, Allah'ı tanıyan, eskiden Mısır kadılığı yapmış olan ve şu anda da (bu kasideyi) nazmedenin yakınında defnedilen Ma'rûf Efendi'ye –Allah'ın rahmeti ve rızası onun üzerine olsun- ait olup “Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye” olarak adlandırılan bu şerhi...istinsah edilip tamamlanmıştır.*

Müstensihin bu ifadelerinden, kendisine *Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye* adı verilen bu şerhin Ma'rûf Efendi isimli bir zat tarafından ele alındığı ve bu zatın da Mısır kadılığı yapıp Tâ'iyye Kasidesinin sahibi olan İbnu'l-Fâriz'in türbesi yakınında defnedildiği anlaşılmaktadır.

Bu eserden ilk defa söz eden Sadık Yazar, bu kayıttaki bilgilerden hareket ederek biyografik kaynaklara başvurup “*Bu zatın Mevlânâ Alî b. Hüseyin Safiyüddîn'in Reşehât adlı Farsça biyografik eserini de Türkçeye aktaran Trabzonlu Mehmed Ma'rûf b. Mehmed Şerîf*”⁷⁶ olduğunu tespit etmiştir. Biz de bu tespiti destekleyeceğimizi düşündüğümüz birkaç husus tespit etmiş bulunmaktayız. Aslında eserin sonunda verilen bilgilerin yanında eserin yazılış tarihinin de bize bu konuda çok faydalı olacağını düşünerek –eserin içinde ve dışında- buna dair bir ipu-

⁷⁴ Bk. Yazar, *Anadolu Sahasında Tercüme ve Şerh*, 581-582.

⁷⁵ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 151b.

⁷⁶ Yazar, *Anadolu Sahasında Tercüme ve Şerh*, 581-582.

cu yakalamaya çalışırken şerhin (122a-122b) varaklarında şu kayda rastlamış bulunmaktayız:

Ve ma'a hâzâ nâzım kuddise sirruh hazretleri asrından bu zamana gelince ki üç yüz altmış yıldan ziyâdedür meşâyih-i müte'ahhirin ü 'ulamâ-i 'âmilin yanlarında kasîde-i mezkûre makbûle ve mergûbe olup mukallid olanlardan bir ferd redd-i cânibine zâhib olmamışlardır.⁷⁷

Bu ifadelerden, şerhin İbnu'l-Fâriz döneminden en az üç yüz altmış yıl sonra yazıldığı açıkça anlaşılmaktadır. İbnu'l-Fâriz'in hicri olarak 632 yılında vefat etmesine nazaran bu şerhin yaklaşık yazım tarihi olarak ortaya çıkan 992/1584 tarihi, Trabzonlu Mehmed Ma'rûf'un 1595 yılında öldüğü şeklindeki Sadık Yazar'ın tespitini desteklemektedir.

Bu şerhin Ma'rûfa ait olduğu görüşünü destekleyen diğer bir husus ise Kâtib Çelebi'nin *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinde ve Muhibbî'nin *Hulâşatu'l-eser* adlı eserinde bulunmaktadır. Zira *Keşfu'z-zunûn*'da Tâ'iyye'nin şerhlerinden bahsedilirken bu zat tarafından da Türkçe olarak şerh edildiği bilgisi verilmektedir.⁷⁸ Muhibbî ise Mehmed Ma'rûf hakkında bilgi verirken, İbnu'l-Fâriz'in Tâ'iyye'sini şerh ettiğini bildirmektedir.⁷⁹ Hem Kâtip Çelebi hem de Muhibbî'nin bu şerhten bahsetmesi bu tespiti destekler niteliktedir.

Buna ilâveten, Mehmed Ma'rûf tarafından yazıldığında ittifak edilen *Reşehâtu 'ayni'l-hayât* tercümesini genel olarak incelediğimizde, hem Reşehât tercümesi hem de elimizdeki şerhin aynı zata ait olduğuna bir kanıt veya işaret olarak düşündüğümüz bazı hususlar maddeler halinde şu şekilde sıralanacaktır:

- Mehmed Ma'rûf, Reşehât'ı tercüme ederken izlediği yol hakkında bilgi verirken, tercüme ile kendisinin eklediği açıklamaların birbirine karışmaması için bu açıklamaların başına "Kâşife" kelimesini koyduğunu şu ifadelerle anlatmaktadır: "ve bazı keşf ü tezyile muhtâc olan mevâzi' müşkilesi tâkat yetdükçe îzâh u tafsil olunup mü'ellif kelâmı ile mütercim kelâmı beynini lafz-i **kâşife** ile faslidüp..."⁸⁰ Araştırmamızın konusu olan Tâ'iyye şerhinde de, zaman zaman beyit şerhi bitirildikten sonra şerhte açıklanması gerekli olduğu düşünülen yerler açıklanmaktadır. Bu tür açıklamaların birinin başına da "Kâşife" kelimesinin konduğu görülmüştür.⁸¹ Dolayısıyla her iki eserde yazara ait açıklamaların başına özellikle "Kâşife" kelimesinin konması, iki eserin anı zata ait olduğuna kuvvetli bir kanıt olarak karışımıza çıkmaktadır.

⁷⁷ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 122a-122b.

⁷⁸ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 266.

⁷⁹ Bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4: 144.

⁸⁰ İbnu's-Şerîf, *Tercüme-i Reşehât*, 6a.

⁸¹ Bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 45a.

• Her iki eserde “*Hafî buyurulmaya ki...*” ibâresinin sık sık kullanılması da iki eserin anı zata ait olduğunu gösterebilir.

• Mehmed Ma'rûf, Reşehât Tercümesi'ne yazdığı mukaddimeyi “ وَمِنْ اللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّوْفِيقُ، وَبِيَدِهِ أَرْزَمَةُ التَّحْقِيقِ ”⁸² ibâresiyle bitirmektedir.⁸³ Tâ'iyye şerhinin 122b numaralı varağında da, bir meselenin anlatımının aynı ibareyle bitirildiği görülmüştür.⁸⁴ Bu da iki eserin anı zata ait olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.2.1. Eser Tanıtımı ve Şerh Metodu

Besmele, iki cümlelik hamdele ve salvelenin hemen akabinde eserin konusundan hiç söz etmeden Tâ'iyye kasidesinin beyitlerini şerh etmeye başlayan Mehmed Ma'rûf, kasidenin beyitlerini, kimi zaman bir beyti kimi zaman da iki beyti beraber ele alarak şerh etmektedir.

Beyitlerin şerhi mevzubahis olduğu zaman şerh, birincisi, beyitte geçen kelimelerin tahlilinin yapıldığı bölüm, ikincisiyse beytin anlam boyutunun incelendiği bölüm olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

Başlıksız olan ilk bölümde şerh edilecek beyit ya da beyitlerde geçen sözcüklerin anlamlarının verildiğini ve sözcüklerin veya belirtme guruplarının da Arapça dilbilgisi (sarf ve nahiv) kuralları açısından incelendiğini görmekteyiz.

Bu bölümde yer alan incelemeler; beyitteki kelimenin sözlük anlamının, bazen de bağlamsal anlamının, hangi kökten türediğinin, çeşidinin (isim, sıfat, ism-i mef'ûl vb.), müfret ise çoğul olma halinin, çoğul ise tekil olma halinin, zamir ise neye veya kime râci olduğunun, eylem ise zamanının ve hangi şahsa (kişiye) kullanıldığının, harf ise çeşidinin (cer, şart vb.), cer harfi ise hangi anlamı ifade ettiğinin (ilsâk, sebebiyye, ta'diye, tefdiye vb.), câr-mecrûr ise neye taalluk ettiğinin ve nahiv kuralları göz önünde bulundurularak cümle içindeki konumunun (fâ'il, mef'ûl, mübtedâ vb.) dile getirilmesinden meydana gelmektedir.

Bu sırada, sık kullanılmayan veya başka bir kelimeyle karışacağı tahmin edilen kelimelerin okunuşları da belirtilmektedir.

Örnek: “شَمُولٌ: feth-i şîn ile hamrdur”⁸⁵

“حَظْرٌ: hâ-i mühmelenün fethi ve tâ-i mu'cemenün⁸⁶ sükûniyle men' ma'nâsınadır”⁸⁷

⁸² Başarı ve ismet Allah'tandır ve tahkik yuları yalnızca O'nun elindedir.

⁸³ İbnu'ş-Şerif, *Tercüme-i Reşehât*, 6b.

⁸⁴ İbnu'ş-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 122b.

⁸⁵ İbnu'ş-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 3b.

⁸⁶ Mühmele: noktasız, mu'ceme: noktalı demektir.

⁸⁷ İbnu'ş-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 28a-28b.

Bazen sözcüklerin doğru okunuşunun aynı vezinde olan başka bir sözcüğü anarak verildiği de görülmüştür.

Örnek: “شُدْتُ :عُدْتُ” gibi fi'l-i mâzî-i mechûldür⁸⁸.⁸⁹

Ayrıca bu bölümde birçok sözcüğün lügat anlamı verilmekle beraber, yeri geldiğinde Türkçe karşılığı da verilir, yan veya mecazi anlamları üzerinde durulur, tıpkı “فَلْتُ: *nefs-i mütekellim-i vahdehdür*⁹⁰; *didüm dimekdür*”⁹¹ ve “إِبْتَاثٌ: *Lügatda tefrika ve ifşâ-yı sırra dirler. Gâhî mecâzen şikâyet ma'nâsında dahı isti'mâl olunur*”⁹² örneklerinde olduğu gibi. Yer yer sözcüklerin sözlük ve yan anlamlarının yanında istilâhî anlamına yer verilmektedir; “وقت” kelimesinin şu örnekte açıklandığı gibi:

وقت: Lügatda zamândan ba'zına itlâk olunur. Istilâh-ı sûfiyede bir keyfiyete dirler ki 'abde vârid oldukda 'abde tasarruf eyleye ve 'abd anun mahkûmün bihi ola; havf u hüzün ve ferah u sürûr gibi. Lâkin bu mahalde vakt'den murâd hâldür ki mâ-beyne'l-mâzî ve'l-müstakbel olan zamândan 'ibâretdür.⁹³

Ancak sık kullanılan ve okuyucunun bildiği tahmin edilen sözcükler doğrudan gramer açısından incelenir.

Örnek: “ولي: mukaddem haberdür”⁹⁴. نفس: mu'ahhar mübtedâdur.⁹⁵⁹⁶

Bu bölümde de, zaman zaman ele alınan sözcükler filolojik bağlamda izah edilirken verilen bilgiler bazen alıntılarla örneklenir. Örneğin; “مَنْدٌ” kelimesinin açıklanmasında bu özelliği şu şekilde görmek mümkündür: “مَنْدٌ: evvel-i müded içündür; *ابتداءً عدم رؤيتي من يوم الجمعة*:⁹⁷ ما رأيته منذ يوم الجمعة”⁹⁸ dimekdür.”⁹⁹

Belâgati ihmâl etmeyen şârih, bu bölümde yeri geldikçe beyitte bulunan edebî sanatlar üzerinde durmaktadır; zira bir beyitte yer alan “ثِيَابٌ تَجَدِّي” ter kibini, تَجَدَّدٌ: tasabbur ma'nâsınadır. Sabr u celâdetde tekellüfdür. *سِيَّابٌ تَجَدِّي* ile ta'bir-i isti'âredür; sevbe lâzım olan iblâ ve ihlâk isbât itmek ile isti'âre-i terşîhiyye kılınmışdır¹⁰⁰ şeklinde açıklamaktadır:

⁸⁸ Fi'l-i mâzî-i mechûl: Edilgen geçmiş zaman fiildir. Bu bölümde yer alan alıntılardaki tüm Arapça gramer terimlerinin manaları verilirken şu kaynaktan yararlanmışır: Nusrettin Bolelli, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv Sarf ve Terimleri*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006).

⁸⁹ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 41b.

⁹⁰ I. Teklik Kişi eki almış fiil.

⁹¹ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 9b.

⁹² İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 8a.

⁹³ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 141b.

⁹⁴ Mukaddem haber: İsim cümlesinde öne geçen yüklem.

⁹⁵ Mu'ahhar mübtedâ: İsim cümlesinde haberdan (yüklemden) sonra gelen mübtedâ (özne).

⁹⁶ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 52b.

⁹⁷ Ben, Cuma gününden beri onu görmedim.

⁹⁸ Görmememin başlangıcı Cuma günüdür.

⁹⁹ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 52b.

¹⁰⁰ İbnu'ş-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 31b.

Şerhin ikinci ana bölümü ise genellikle “*Takdîr-i kelâm dimek olur ki*”, “*Takdîr-i kelâm dimekdür ki*” gibi ifadelerden sonra başlayıp bazen üç bazen de dört kısımdan oluşmaktadır.

“*Takdîr-i kelâm dimek olur ki*” veya “*Takdîr-i kelâm dimekdür ki*” gibi ifadelerle başlayan bu bölümün birinci kısmında, şerh edilen beyit/beyitler Arapça olarak açıklanmaktadır;¹⁰¹ örneğin, kasîdenin 47. beyti olan “*فَكُلُّ أَدَىِّ فِي الْحُبِّ مِنْكَ إِذَا بَدَا // جَعَلَتْ لَهُ شُكْرِي مَكَانَ شُكْبِي*” bu Kısımda şu şekilde açıklanır:

“*Takdîr-i kelâm dimekdür ki: إِذَا كَانَ كُلُّ مَا وَرَدَنِي مِنْكَ مِنَ الْمَحْنِ مَنَحَةً وَعَطَاءً، فَكُلُّ أَدَىِّ // حَصَلَ لِي فِي عَشَقِكَ جَعَلْتَ لَهُ مَكَانَ الشُّكَايَةِ شُكْرًا؛ لِأَنَّهُ نِعْمَةٌ عَلَيَّ وَشُكْرٌ وَاجِبٌ لَدَيَّ*”.¹⁰²¹⁰³

Ancak bu açıklamaların büyük bir kısmının, bazen Abdurrazzâk el- Kâşânî (ö. 730/1329), bazen de Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) daha önce kasideye yaptıkları Arapça şerhlerde kullanılan ibarelerin dönüştürülmesinden ya da üzerinde küçük değişiklikler yapılarak meydana geldiği tespit edildiği gibi diğer bazı açıklamaların, bahsi geçen şerhlerde kullanılan cümlelerin birebir aynısı olduğu da görülmektedir. Meselâ yukarıda örnek olarak verilen 47. beytin Arapça açıklanması, Kayserî'nin aynı beyte olan açıklamasının üzerinde ufak değişiklikler yapılarak meydana gelmektedir. Zira Kayserî'nin şerhinde bahsi geçen beyit şu şekilde şerh edilir: “*إِذَا كَانَ كُلُّ مَا حَلَّ بِبِي مِنْكَ مِنَ الْمَحْنِ وَالْبَلَايَا مَنَحَةً وَعَطَاءً، فَكُلُّ أَدَىِّ حَصَلَ لِي فِي مَحَبَّتِكَ // جَعَلْتَ لَهُ مَكَانَ الشُّكَايَةِ شُكْرًا؛ لِأَنَّهُ نِعْمَةٌ عَلَيَّ وَشُكْرٌ الْمَنَعِمْ وَاجِبٌ لَدَيَّ*”¹⁰⁴

Ma'rûf, bu kısımda “*وَمَا ظَفَرَتْ بِالْوُدِّ رُوحٌ مُرَاحَةً // وَلَا بِالْوَلَا نَفْسٌ صِفَا الْعَيْشِ وَدَّتْ*” beytini “*وَمَا فَازَتْ بِالْمَحَبَّةِ رُوحٌ مُسْتَرِيحَةً وَنَفْسٌ تَمَنَّتْ صِفَاءَ الْعَيْشِ وَلَدَّتْ*”¹⁰⁵ şeklinde açıklarken Kâşânî aynı beyti şu şekilde şerh etmektedir: “*مَا فَازَتْ بِالْمَحَبَّةِ رُوحٌ نَالَهَا الرَّاحَةَ وَلَا فَازَتْ // بِهَا نَفْسٌ تَمَنَّتْ صِفَاءَ الْعَيْشِ؛ أَي: لَدَّتْهُ*”¹⁰⁶

İster Ma'rûf, ister Kâşânî, her ikisinin, “*فَلَمْ تَكُنْ إِلَّا*” “*فِيكَ لَا عَنكَ رَغْبَتِي*” beytini şu ifadelerle şerh ettiği görülmüştür: “*مَا شَتَّتْ؛ فَإِنَّهُ لَمْ تَكُنْ رَغْبَتِي إِلَّا فِيكَ لَا عَنكَ*”¹⁰⁷

Bu bölümün, “*المعنى*” ifadesi ile başlayan ikinci kısmında beyit/beyitleri meydana getiren sözcükler ya da belirtme gurupları yeniden yazılıp birebir Türkçe

¹⁰¹ Eserin ilk 25 varacağına kadar ele alınan beyitlerin Arapça olarak açıklanmadığı ve o varaklarda “*Takdîr-i kelâm dimekdür ki*” gibi ifadelerden sonra, beyti meydana getiren kelime ya da kelime gruplarının Türkçeye aktarıldığı üçüncü kısma geçildiği görülmüştür.

¹⁰² “Ben, senin aşkımda el-Kayserî, aşk sıkıntılarından usanç ve melalimi ortaya koymak, sıkıntı ve ıstırap çektiğimi ifade etmek için anlatmadım. Aksine bunu kalbimi ferahlatmak ve iç daralmamı gidermek için anlattım”.

¹⁰³ İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 40b-41a.

¹⁰⁴ Dâvûd b. Mahmûd el-Kayserî, *Şerhu Tâ'iyyeti İbni'l-Fârîz el-kubrâ*, thk. Ahmed Ferid el-Mezyedî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 16.

¹⁰⁵ İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 51b.

¹⁰⁶ Abdurrazzâk el-Kâşânî, *Keşfu'l-vucûhi'l-gurr li-me'ânî nazmi'd-durr*, thk. Ahmed Ferid el-Mezyedî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 61.

¹⁰⁷ Kâşânî, *Keşfu'l-vucûhi'l-gurr*, 62; İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 55a-55b.

karşılığı verilmektedir. Meselâ bu kısımda, kasîdenin 23. Beyti olan “وظَّلتُ لِفكرِي ووظَّلتُ لِفكرِي // يدورُ بِهِ عن رُويَةِ العَيْنِ أَعْنَتُ” şöyle açıklanmaktadır:

“Ya'nî” ifadesiyle başlayan ikinci bölümün üçüncü kısmında ise, şerh edilen beyit/beyitler geniş bir biçimde nesir olarak Türkçeye aktarılmaktadır. Bu kısımda yer alan açıklamaların, çoğu zaman beyit şerhinin ikinci bölümünün başladığı “Takdîr-i kelâm dimekdür ki” veya “Takdîr-i kelâm dimekdür olur ki” gibi ifadelerin ardından gelen Arapça ibarelerin tercümesinden meydana geldiği, fakat bu tercümelerin genellikle birebir veya tefsirî (genişletilmiş) biçimde yapıldığı sonucuna varılmıştır.

Örneğin, “وأفرطَ بي ضُرٌّ تَلَّشْتَ لِمَسِّهِ // أَحَادِيثُ نَفْسِ كَالْمَدَامِيعِ نَعْتُ” beyti bu bölümün birinci kısmında; “Takdîr-i kelâm dimekdür ki: أي؛ تجاوزَ الفِرطَ عن الحدِّ فصارَ بحيثُ فني: أَحَادِيثُ النَّفْسِ الَّتِي كَانَتْ نَمَامَةً كَالْمَدَامِيعِ¹⁰⁹”¹¹⁰

Şeklinde açıklanırken bu kısımda o Arapça ibarelerin birebir Türkçe tercümesinden ibaret olan “Ya'nî bana ‘ârız olan za'f u bîmârî bir haysiyet ile hadden tecâvüz eyledi ki anun ‘urûzî cihetiyle medâmi’ gibi nemmâme olan havâtır-i nefis fânî ve mütelâşî oldu dimekdür”¹¹¹ ifadeleriyle açıklanmaktadır.

Bu kısımda; “وَلَمْ أَحِكْ فِي حُبِّيكَ حَالِي تَبْرُمًا // بِهَا لِاضْطِرَابِ بِلِ لِنَفْسِي كَرَبْتُ” beytinin açıklaması olarak kullanılmış olan

Ya'nî senün ‘ışk u mahabbetünde hasb-i hâlümden hikâyet ve derd-i derûnumdan rivâyet eylediğim şiddet-i ‘ışkdan şikâyet ve tereddüd ıztırâbumdan nâşî bir hâlet değüldür. Belki dil-i sûzânuma âb-ı muhâveret-i yâr ile nev'-i tesliyet ve dîde-i giryânuma¹¹² hevâ-yi peyâm-ı¹¹³ dil-dâr ile h'âb u râhat hâsil olup bir mikdâr ref'-i kürbet ü gamm ve fi'l-cümle def'-i hücum-i hayl-i elem müyesser ola dimekdür.¹¹⁴

İfadeleri, birinci kısımda yer alan şu Arapça ifadelerin tefsirinden ibarettir:

“Takdîr-i kelâm dimekdürki: وَلَمْ أَحِكْ حَالِي فِي حُبِّي إِيَّاكَ لِأَجْلِ السَّامَةِ وَالتَّضَجْرِ مِنْ مَحَنٍ .¹¹⁵”¹¹⁶ العَشْقِ مِنْ جِهَةِ التَّبْرَمِ وَالِاضْطِرَابِ فِي المَحَبَّةِ، بِلِ حَكِيئَتِهَا لِتَفْسِيهِ كُرْبَتِي وَتَفْرِيحِ قَلْبِي.

¹⁰⁸ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 23b.

¹⁰⁹ Yani hastalık haddi öyle bir aşu ki gözyaşım gibi nemam olan nefsimin düşünce ve hatıraları yok oldu.

¹¹⁰ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 27a.

¹¹¹ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 27b.

¹¹² Giryân: ağlayan.

¹¹³ Peyâm: haber.

¹¹⁴ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 38a.

¹¹⁵ “Ben, senin aşkında olan halimi, aşk sıkıntularından usanç ve melalimi ortaya koymak, sıkıntı ve ıstırap çektiğimi ifade etmek için anlatmadım. Aksine bunu kalbimi ferahlatmak ve iç daralمامı gidermek için anlatım”.

¹¹⁶ İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 37b.

Bu bölümde, zaman zaman ele alınan beyitte geçen bir kelime veya kelime öbeğinin nüsha farklılıkları belirtildiği ve açıklamaların bu farklılıklara göre tekrar yapıldığı görülmüştür. Örneğin “ *وَلَا عَرَوْا إِنْ صَلَّى الْإِمَامُ إِلَيَّ إِنْ // تَوْتُ فِي فَوَادِي وَهِيَ قِبْلَةٌ* ” beyti geniş bir biçimde Türkçeye aktarıldıktan sonra beyitte bulunan “الإمام” ve “قِبْلَتِي” kelimelerinin diğer nüshalardaki şekli verilip açıklamalar buna göre yenilenmektedir:

Ba‘z-ı nüshada da *إمام* yerine *أمام* vâki‘ olmuşdur ve *قِبْلَةٌ* vâki‘ olmuşdur; yâ’-i mütekellimsüz. Bu takdîrce: ‘aceb değildir ki eger cümle benî âdem namâzın bana müteveccih olup kılarısa; zîrâ ma‘şûka benüm kalbümde ikâmet eyledi, hâl ân ki ol ma‘şûka cümle kiblelerün kiblesidir, dimekdür.¹¹⁷

Şerh edilen beyit/beyitler Türkçeye nesir olarak çevrildikten sonra yer yer “حاصل المعنى” başlığı altında beyitte denmek istenilen anlam, bazen Ayet ve hadislerden iktibaslar yapılarak bazen de şairlerden alıntılanan manzum parçalar kullanılarak geniş bir şekilde yorumlanmaktadır.

Şârihin, bazı noktalarda başta Kâşânî¹¹⁸ ve Ferğânî¹¹⁹ olmak üzere daha önce kasideyi şerh edenlerle hemfikir olmadığını dile getirmeyi ihmal etmemesi dikkati çekmektedir. Örneğin; “ *أُرَانِي مَا أَوْلَيْتُهُ خَيْرَ قَنِينَةٍ // قَدِيمٍ وَلَا نِي فِيكَ مِنْ شَرِّ قَنِينَةٍ* ” beytinin ikinci mısraında yer alan “فِيكَ” kelimesi şu şekilde açıklamaktadır:

فِيكَ takdîrindedür. Cemî‘-i şurrâh *فِي حَبِكَ* takdîrindedür demişler, *أَوْلَيْتُهُ* ya müte‘allik tutmuşlardur; ya’nî senün ‘ışkunda şerr-i fityeden çekdiğüm belâları sanâ olan mahabbet-i kadîme banâ zahîre-i nâfi‘a gösterdi dimekdür. Lâkin *وَلَا نِي* lafzına müte‘allik olup senün hakkında sâbit olan ‘ışk-i kadîm şerr-i fityeden çekdiğüm belâları banâ zahîre-i nâf’a gösterdi demek evlâ fehm olunur.¹²⁰

İlgi ve dikkatimizi çeken hususlardan biri de eser boyunca ele alınan beytin şerh edilme sürecinin, anlamı destekleyen bir Farsça rubai verilmekle son bulması ve bu rubailerin bir kısmının şârihe ait olmasıdır. Örneğin; “ *فَمَنْ شَاءَ فَلْيَغْضَبْ سِبْوَكَ فَلَا // إِذَا رَضِيَتْ عَنِّي كِرَامٌ عَشِيرَتِي* ” beytinin şerhi, şârihin kaleme aldığı şu Farsça rubai ile sona ermektedir:

"از دنی و عقبی سر کوی تو بس است از جمله جهان سر موی تو بس است
ای جان من از رضای خلق جهان یک ذره رضای تو زسوی تو بس است"¹²¹

Daha önce ifade edildiği üzere 992 (1584)'den sonra telif edilmiş olduğunu düşündüğümüz bu şerhte, Tâ'iyye kasidesinin sadece 192 beyti ele alınmaktadır.

¹¹⁷ İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 118a-118b.

¹¹⁸ Örnekler için bk. İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 84b, 122a.

¹¹⁹ Örnek için bk. İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 123a.

¹²⁰ İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 43a.

¹²¹ İbnu's-Şerif, *Şerh-i Tâ'iyye*, 67a-67b. Rubai, “Bu ve öteki dünyadansa bana senin sokağının başı yeğdir. Dünya malındansa senin saçının ucu bana kâfidir. Ey benim canım, senin zerre denli rızan âlemin rızasından daha kıymettardır” şeklinde çevrilebilir.

2.2.2. Eserde Kaynak Kullanımı ve Yararlanılan Kaynaklar

Mehmed Ma'rûf'un kendisinden önce kasideye yazılan Arapça şerhlerin yanında, mesnevî, divan, tefsir ve tasavvuf-ahlak konularında telif edilmiş olan birçok eserden istifade ettiği görülmüştür. Şârih iktibasta bulunurken, çoğu zaman bu iktibasların başında eser sahibinin adını,¹²² bazen sadece eserin adını,¹²³ bazen de hem müellifin hem de eserin adını¹²⁴ verse de onun, zaman zaman iktibasların başında; "قال بعض كبار العارفين" (ariflerin büyüklerinden bazıları şöyle dedi), كما قيل (dendiği gibi), küberâ'-i ehl-i tefsir dedi ki" gibi genel ifadeler kullanmakla yetinerek atıfta bulunduğu kaynağa ulaşmakta yardımcı olacak ifadeler kullanmadığı¹²⁵ ve daha önemlisi yer yer ona ait olmayıp başka kaynaktan alındığını tespit ettiğimiz bazı ibarelerin alıntı olduğuna işaret edecek herhangi bir ifadeye yer vermediği¹²⁶ dikkatten kaçmamaktadır.

Şârih, genellikle gerek manzum gerek mensur Arapça ve Farsça alıntıları Türkçeye çevirmeksizin okura sunmayı tercih ederken¹²⁷ onun, iki defa alıntılarını Türkçe olarak verdiği ve bu iktibaslar metinle karışmasını diye onların sonunda "انتهى كلام الشارح" (şârihin sözü bitti)" ibâresini koyduğu¹²⁸ görülmektedir.

Aşağıdaki paragraflarda, ister kendisinin söylediği ister yararlandığını tespit ettiğimiz yirmiye yakın kaynağın hemen hemen hepsinin dökümünü vereceğiz.

Şârihin en çok yararlandığı kaynaklar, kendisinden önce Tâi'yye'ye yazılmış olan Sa'duddîn el-Fergânî'nin (ö. 700/1301) *Munteha'l-medârik fi şerhi Tâ'iyyeti İbni'l-Fâriż*, Kâşânî'nin *Keşfu'l-vucûhi'l-gurr li-me'âni nazmi'd-durr* ve Dâvûd el-Kayserî'nin *Şerhu Ta'iyyeti İbni'l-Fâriż el-kubrâ* adlı şerhleridir. Şerh metodu bölümünde belirtildiği gibi, bu yararlanmanın; özellikle "Takdir-i kelâm demekdür ki" gibi ifadelerin ardından gelen Arapça ibareleri o şerhlerin birinden almak ya da bu şerhleri yazanlarının görüşleri dile getirip eleştirmek, ya da bir konudaki görüşünün doğruluğunu ispatlamak adına o şerhlerden alıntı yapmak biçimleriyle gerçekleştirildiği görülmektedir.

Tefsir sahasında sadece Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* adlı tefsirinden yararlanıldığı tespit edilmiştir.

Şerhte, felsefe ve akait ile ilgili olan Hâce Mehmed Pârsâ'nın (ö. 822/1420) *Risâle-i Lâ ilâhe illallah* adlı eserinden ve Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin (ö. 816/1413) Terimler sözlüğü biçiminde olan *Ta'rîfât* adlı eserlerinden yararlanılmıştır.

¹²² Örnekler için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 42a-42b, 84b, 105a, 108a, 112a, 114b, 121a, 130a, 150a.

¹²³ Örnek için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 45b.

¹²⁴ Örnek için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 122b-123a.

¹²⁵ Örnekler için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 2a, 13a, 15b, 32a, 34a, 35a, 35b, 45b, 74a, 115a, 143b, 144b, 147a, 150a.

¹²⁶ Örnekler için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 6a, 7a, 13a, 15a, 38a, 46a, 46b.

¹²⁷ Şârihin bu yolu izlemesinin, ya verdiği iktibasları Kasideyi anlamakta gerekli görmediğinden ya da bu eserin medresede eğitim görüp Arapça ve Farsça bilenlere yazıldığından kaynaklandığı düşünülebilir.

¹²⁸ Örnekler için bk. İbnu's-Şerîf, *Şerh-i Tâ'iyye*, 14a, 84b.

Tespit ettiğimiz üzere şârih özellikle manzum iktibaslarda bulunurken, ahlak türü eserlerden Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülistân* ve *Bostân*'ından; manzum tasavvufî eserlerden olan Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) *Dîvân*'ı, İbnu'l-Fâriz'in (ö. 632/1235) *el-Kasîdetu'l-Cîmiyye*'si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî-i Manevî*'si, Hâfiz-i Şîrâzî'nin (ö. 792/1390) *Dîvân-ı Gazeliyyât*'i ve Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Dîvân*'ı ile *Şerh-i Rubâiyyât*'inden istifade ettiği gibi Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. ?/609), Ebu'-ş-Şîs Muhammed el-Huzâî (ö. 196/811), Mutenebbî (ö. 354/965) Ferîduddin-i Attâr (ö. 618/1221) ve Burde kasîdesinin sahibi olan Muhammed b. Sa'îd el-Bûsîrî (ö. 695/1296) gibi büyük şairlerin divanlarından yararlanmıştı.

SONUÇ

Bu çalışmayla Arap edebiyatının büyük mutasavvıf şairlerinden biri olan İbnu'l-Fâriz'in divanının en önemli şiiri olarak nitelenen ve Arapça, Farsça ve Türkçe olarak birçok defa şerh edilen *el-Kasîdetu't-Tâ'iyye* veya *et-Tâ'iyyetu'l-Kubrâ* kasîdesinin, Türkçe olarak ilk defa Trabzonlu Mehmed Ma'rûf tarafından şerh edildiği tespit edilmiştir. Hem bu zatı hem de şimdiye kadar Sadık Yazar tarafından yapılan doktora tezinde kısaca bahsi geçmesi dışında herhangi bir ilmi çalışmanın konusu olmayan bu şerhi tanıtmaya çalıştığımız bu makalede; asıl adı el-Ma'rûf b. Muhammed olan şârihin 'Ârifî mahlasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe şiir yazdığı ve milâdî 23 Ocak 1595 tarihinde vefat ettiği ortaya konmuştur.

761 beyitten oluşan Tâ'iyye kasîdesinin sadece 192 beytinin ele alındığı şerhte Ma'rûf'un, Türkçe olarak yazılan diğer Tâ'iyye şerh metinlerinin genelinde takip edilen yöntemi kullandığı ancak özellikle şerhin anlam boyutunun incelendiği bölümde; şerh edilen beyit/beyitlerin Arapça olarak açıklanması ile beyit/beyitleri meydana getiren sözcükler ya da belirtme guruplarının birebir Türkçe karşılığının verilmesi üzere diğer Tâ'iyye şerhlerinde hiç rastlanmayan iki kısmı daha eklediği dikkati çekmiştir.

Ma'rûf, Tâ'iyye kasîdesinin beyitlerini ve beyitlerindeki tasavvufî makâmat ve halleri açıklayarak, İbnu'l-Fâriz'in anlam dünyasına ve seyr ü sülûk anlayışına dair yapılan araştırmalara büyük katkı sağlamıştır.

Yirmiye yakın eserden istifade ettiğini tespit ettiğimiz bu şerhi diğer Tâ'iyye şerhlerinden ayıran diğer husus ise şârihin, bazı noktalarda başta Kâşânî ve Ferğânî olmak üzere daha önce kasideyi şerh edenlerle hemfikir olmadığını dile getirmesidir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda bu şerhin, şerh literatürünün çok önemli eserleri arasında yer aldığını söylemek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdelmaksoud, Belâl. *İbnü'l-Fâriz ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000.

- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsîd-i Aliyye fî şerhi't-Tâ'iyye)*. Haz. Mehmet Demirci. 2. Baskı. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Atâî, Nev'izâde Atâullah Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fî tekmileti'-ş-Şekâ'ik*. Haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Beyânî, Mustafa. *Tezkiretü'-ş-şu'arâ*. Thk. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Bolelli, Nusrettin. *Arapça Dilbilgisi Nahiv Sarf ve Terimleri*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.
- Celepoğlu, Ayşegül. "Ârifî". *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 1: 439-440. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Ergun, S. Nüzhet. *Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1936.
- Erverdi, Ezel – Kutlu, Mustafa – Doğan, Mehmet – Erdem, Abubekir. "Ârifî (Trabzonlu)". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*. 1: 158-159. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Güllüce, Fatih. *Mehmed Nâzım Paşa'nın İbn Fâriz Tercümesi ve Şerhi: Metin ve İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Hasan Çelebi, Kınalızâde. *Tezkiretü'-ş-şu'arâ*. Thk. İbrahim Kutluk. 2. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naqli evi's-semâ' ev eşbetehu'l-'ayân*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zehab fî aḥbâri men zehab*. Thk. Mahmûd Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnu'-ş-Şerîf, Mehmed Ma'rûf. *Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye*. Nuruosmaniye, 4007/1: 1b-151b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnu'-ş-Şerîf, Mehmed Ma'rûf. *Tercüme-i Reşehât*. Selimiye, 4637: 1b-347b. Edirne Selimiye Kütüphanesi.
- Karabulut, Ali Rıza. *el-Maḥḥûtâtü'l-mevcûde fî mektebâti İstanbul ve Anadolu = İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*. 3 Cilt. Kayseri: y.y., 2005.
- Kâşânî, Abdurrazzâk. *Keşfu'l-vucûhi'l-gurr li-me'ânî nazmi'd-durr*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

- Kâtib Çelebi, Hâcı Halife Mustafâ. *Fezleke-i Kâtib Çelebi*. 2 Cilt. İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1287/1870.
- Kâtib Çelebi, Hâcı Halife Mustafâ. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Nşr. Mehmet Yaltkaya – Rifat Bilge. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1941.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Şerhu Tâ'iyyeti İbni'l-Fâriz el-kubrâ*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâşatu'l-eşer fi a'yâni'l-ķarni'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Vehbiyye, 1868.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülġanî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbni'l-Fâriz'ın Kasîde-i Tâ'iyye'sinde Seyr u Sülûk*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1891.
- Sibt İbni'l-Fâriz, Şeyh Alî b. Yusuf. "Dibâcetü'd-divân". *Divânu İbni'l-Fâriz*. Thk. Abdülhâlik Mahmûd. 2-35. 3. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2007.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. Haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Haz. Cemal Kurnaz – Mustafa Tatçı. 2 Cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "İbni'l-Fâriz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yüksel, Murat. *Geçmişten Günümüze Trabzon Şairleri*. 3 Cilt. Trabzon: Yunus Dergisi Yayınları, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Muhammed eş-Şebrâvî. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm: Kâmûsu't-terâcimi li-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-'arabi'l-mubta'rribîne ve'l-musteşriķin*. 8 Cilt. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 2002.

**Ahmet Erkol. Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe: Sufi Düşüncede
Kelam Eleştirisi. İstanbul: Divan Kitap, 2018**

Emrah KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy, Sakarya/Turkey
emrahkaya@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8889-5587

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Şubat / February 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.517763

Atıf / Citation: Kaya, Emrah. "Ahmet Erkol. Kelami Akıldan Tasavvufî Keşfe: Sufi Düşüncede Kelam Eleştirisi. İstanbul: Divan Kitap, 2018. *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 549-556 .
doi: 10.29288/ilted.517763

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslam düşüncesini oluşturan disiplinler genel olarak felsefe, kelam ve tasavvuf diye bilinir. Bunlar içinde de epistemolojik olarak felsefe ve kelam akli öncelerken tasavvuf sezgiyi daha değerli görür. Bu eser İslam düşüncesini oluşturan disiplinler arasında yaşanan bazı anlaşmazlıklara işaret etmektedir. Özellikle de tasavvufun akla yönelik olumsuz tutumunun önemli mutasavvıflara referansla izah edildiğini görmekteyiz. Bu nedenle, değerlendirmesini yaptığımız bu kitap, tasavvuf ve kelam/felsefe alanlarına epistemoloji bağlamında ilgi duyanların faydalanacağı bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: *İslam, Tasavvuf, Kelam, Akıl, Keşf.*

Abstract

Philosophy, theology and taşawwuf are three main disciplines of Islamic thought. Among them, while philosophy and theology give the human intellect priority, according to taşawwuf, unveiling/intuition is epistemologically more valuable. This book points out some disagreements seen among these disciplines. Especially, we see the negative attitudes of taşawwuf against the human intellect with references to remarkable Sufis. Therefore, the book that we review is a beneficial source for those who are interested in comparative readings on the epistemologies of theology and taşawwuf.

Keywords: *İslam, Taşawwuf, Theology, Human Intellect, Unveiling.*

Tüm eleştirilere rağmen akla duyulan güvenin doruk noktalara ulaştığı son birkaç yüzyılın gelişmeleri akıl ötesinden geldiği kabulüne dayanan vahyin, İslam'ın, takipçilerini din savunusu yapmaya her zamankinden daha fazla zorlamaktadır. Diğer taraftan, akıl-din uyumu ve/veya karşıtlığı ekseninde cereyan eden tartışmalar İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman ulemanın gündeminde bulunmuştur. Fakat modern zamanların gelişen imkân ve teknolojileri ve eğitim-öğretim imkânının daha geniş kitlelere ulaşması gibi nedenlerle bu tartışmalar ulema dışındaki Müslümanların da gündemini meşgul eder hale gelmiştir. Bu nedenle akıl-vahiy ilişkisi, uyumu veya karşıtlığı halkın anlayacağı şekilde izaha muhtaç konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla akıl, vahiy, keşf ve ilham gibi konuları din ekseninde karşılaştırmalı olarak inceleme teşebbüslerinin hepsi günümüzün bu ihtiyacına bir nebze cevap verebileceği için kıymetlidir.

İncelemeye konu olan bu kitap Kelam ve Mezhepler Tarihi alanında öğretim üyesi Ahmet Erkol tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, önsöz ve girişten sonra “Tasavvufî Düşüncede Temel Kriterler”, “Tasavvuf Epistemolojisi ve Sûfî Düşüncesinde Akıl”, “Kelam Akılcılığına Karşı Tasavvufî Mükâsefe” ve “Kelamdan/Akıldan Tasavvufa/Keşfe Giden Yolda Bazı Mülâhazalar” isimli dört bölümden ve yirmi sekiz alt başlıktan oluşmaktadır.

Öncelikle bu kitabın özellikle tasavvuf epistemolojisine ilgi duyanlar ve tasavvuf hakkında detaya girmeden genel malumat sahibi olmak isteyenler için faydalı bir kaynak olduğunu belirtmek gerekir. Yalın bir anlatımla meselelerin ele alındığı ve uzmanlık gerektiren konuların detayında okuyucu boğacak bir üsluptan kaçınıldığı görülmektedir. Bununla beraber kitapta sunulan bilgilerin genel bir tasavvuf düşüncesinden ziyade İbnü'l-'Arabî (ö. 1240) düşüncesi ekseninde gelişen yaklaşımlardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Kapsamlı bir kaynakça kullanılmaya gayretiyle birlikte Reynold A. Nicholson'ın (ö. 1945) yorum ve değerlendirmelerine

yapılan atıfların çokluğu dikkat çekicidir. Ancak Abdulkerim Kuşeyrî (ö. 1072), Abdurrahman Câmî (ö. 1492) ve Gazzâlî (ö. 1111) gibi birçok mutasavvıfın düşüncelerine de bolca yer verildiği de bir gerçektir. Tüm bu referanslar ışığında kalemeye alınan bu eserin dayandığı temel yaklaşım, sûflilerin şeriat ve hakikat arasında önemli bir fark görmelerine karşın kelamcılarının/akılcılarının şeriat ve hakikati lafzî bir farklılık göremekle bunların bir ve aynı olduğuna dair düşünceleridir (s. 45, 183). Yazara göre insanlık tarihi ve dolayısıyla İslam tarihi tüm farklılıklara rağmen kelamî/akılcı ve tasavvufî/sezgisel yaklaşımlara dayanan arayışlar ile doludur (s. 8).

Bu genel değerlendirmeden sonra kitap hakkında adım adım ilerlemek ve kitap özeti yapmaktan ziyade kitap değerlendirmesi yapmaya çalışmak yerinde olacaktır. Öncelikle kitabın başlığının son derece dikkat çekici bir şekilde tespit edildiği söylenmelidir. Ancak başlığa yönelik sorgulamalar kitabın okunması ile söz konusu olmaktadır. Çünkü yazarın kelamî akıl ile ne kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Kelamî akıl; Kur'anî veya vahyin ışığında yürüyen bir akılsa tasavvufun böylesi bir akla karşı olduğunu iddia etmek farklı tartışmaları doğuracaktır. Eğer kastedilen akıl böyle bir akıl değilse, o halde kelamî akıl, felsefî akıl gibi ayrımların dayandığı sabite kitabın başlarında açıklanmalıdır. Kelamî akıl sadece lafzî bir tasnif mi yoksa ayırt edici özelliğe sahip bir mana mı? Gerçi yazar en başlarda açıklaması gereken bu meseleye kitabın ikinci yarısında “kelamî aklın nasıl anlaşıldığı ya da anlaşılması gerektiği ayrıntılanmamıştır ve bu husus başka müstakil bir çalışmanın konusudur” (s. 126) diyerek işaret etse de başlık, okurun bu meselede bir açıklama beklentisine girmesi muhtemeldir.

Giriş kısmında sûfî ve tasavvuf kelimelerinin kaynağına dair mülahazalara yer vererek tarihsel ve dinî bir arka planın olabileceğine işaret ediliyor. Batı dillerinde sûfî kelimesine en yakın kavramın bilmeyen anlamındaki agnostik kavramının karşılığı olan gnostik teriminin olduğunu söyleyen yazar bu kelimenin eş anlamlısı olarak *ârif* kavramını işaret etmektedir. Ayrıca yazar Hristiyanlıktaki tasavvuf ile İslam tasavvufunu kısa bir karşılaştırmaya tâbi tutuyor ve farklı olduklarını ileri sürüyor. Fakat burada dikkat çeken husus Hristiyanlıktaki mistik hayatın da tasavvuf kavramıyla karşılanmasıdır. Bu durum tasavvuf kavramının İslam dinine aidiyetini sorgulamaya açık hale getirmiş olmaktadır (ss. 14-15).

Tasavvufî düşüncenin gelişim sürecini “zühd dönemi”, “tasavvuf felsefesi/kuruluş dönemi” ve “tarikât dönemi” şeklinde üçe ayırabileceğimizi ifade eden yazara göre ilk dönem ile kastedilen nebevî mesciddeki ilk tecrübelerdir. İkinci dönem ise zühd hayatına karşın biçimsel kısmın öne çıktığı ve ilim, marifet, keramet gibi kavramların kullanılmaya başlandığı dönemdir. Üçüncüsü ise Hicri III ve IV. asırlarda şekillenmeye başlayan ve bireysel ruhî arınmadan ziyade toplumsal alana nüfuz eden, müdahil olan oluşumların ortaya çıktığı dönemdir (ss. 16-20).

Yine bu bölümde sûfi düşüncenin gelişim evresinde karşılaşılan ve dolayısıyla etkilenilen birçok kültürün olduğuna da işaret edilir. Tasavvufun şekillenmesinde en önemli rolü üstlenen mutasavvıflardan Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 815) Sâbiî bir aileden, Ebû Yezîd Bistâmî (ö. 875) ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 922) Zerdüş't ailelerinden geldiği ve Budist etkinin son derece baskın olduğu Belh şehrinin prensiyken İbrahim b. Edhem'in (ö. 779) tahtını bırakıp dervişliğe yöneldiği hatırlatılarak farklı kültürlerin tasavvufa etkisine dikkat çekilmektedir. Bunun yanı sıra tasavvufi felsefenin şekillenmesinde diğer önemli bir isim olan İbnü'l-' Arabî'nin *hakikat-i Muhammediye* görüşünün Hristiyan ilahiyatının bir görünümü olduğu da vurgulanır (ss. 23-25). Aslında yazarın burada Hristiyan ilahiyatı ile kurmuş olduğu bağlantının Yeni Eflâtuncu felsefe ile kurulması daha sağlıklı bir yorum olabilirdi çünkü Hristiyan ilahiyatındaki bu yaklaşımların da felsefeden etkilenecek oluşturulduğu bilinmektedir. Bu bilgilere ilaveten sünnî tasavvufun hangi noktalarda Sâbiîlerden, Zerdüş'tlükten, Manihaizmden ve Şia düşüncesinden etkilendiğine dair kısa örnekler de verilmektedir. Yazarın burada ortaya koyduğu yaklaşım ise bu etkileşimlerin ve benzerliklerin yadırganmaması gerektiğidir çünkü sûfi düşünce de diğer düşünce ve kültürler gibi insanlığın ortak mirası olarak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan yazar, giriş bölümünün sonlarında tasavvufun yozaştığına dair Kelâbâzî (ö. 990), Kuşeyrî, Hücûvîrî (ö. 1072) ve Ferîdüddîn Attâr (ö. 1221) gibi mutasavvıflardan alıntılar da yapmaktadır.

“Tasavvufi Düşüncede Temel Kriterler” başlıklı birinci bölümde yazar erken dönem tasavvufu Kitap ve sünnete bağlılığın esas kabul edildiğini ve tasavvufi marifetin Kitap ve sünnet ile sınırlandırılması gereğine vurgu yapar. Fakat bu daha önce bahsedilen zühd dönemi tasavvufun bir özelliğidir. Tasavvufun felsefleşme dönemiyle birlikte farklı bir yaklaşımın gözlemlendiğini belirten yazara göre bu dönemde zahirin avam için olduğu ve batının da yalnız sûfilere açık olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde hakiki bilgi Allah'ı bilmek olarak kabul ediliyor ve avamın sahip olduğu ortak bir kuvve olan aklın bu bilgiye ulaşmakta aciz olduğu, O'nun bilgisine ancak ilahî lütfâ mazhar olan sûfilerin sahip olabileceği düşüncesi yaygınlaşıyor (ss. 40-45).

Allah'ı bilmek söz konusu olunca tenzih ve teşbih meselesi başta gelen kavramlar olmaktadır çünkü insan, Allah'ı ancak isim ve sıfatları ile bilebilir; bu da tenzih ve teşbih arasındaki denge ile mümkündür. Bu bölümde tevhid ilkesine değinen yazar Kuşeyrî referansı ile “tevhidin bilinmesinde Allah'ın her türlü teşbih ve tekyif anlayışlarından uzaklaştırılması gerektiği” inancını dile getirir (s. 50). Yazar, İbnü'l-' Arabî'nin Kur'an'ın hitabının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durduğunu ve teşbihe düşmemek için vahyin nasıl yorumlanması gerektiğini açıklamaya çalıştığını ifade eder. Fakat İbnü'l-' Arabî'nin en önemli özelliklerinden birisi tenzih ve teşbihi beraber vurgulamasıdır. Ona göre teşbih kesinlikle olumsuz bir anlam ifade etmez. Olumsuzluk kişinin sadece tenzihe veya sadece teşbihe odaklanmasından kaynaklanır. Dolayısıyla yazarın bu hususu daha net bir

şekilde açıklaması yerinde olurdu. Hakkını teslim etmek gerekirse, yazar bu açıklamalara kitapta yer vermiştir fakat maalesef bunu kitabın son çeyreğine bırakmıştır (ss. 170-175). Ayrıca İbnü'l-‘ Arabî'nin Eş‘ arî düşüncesine ve onların tenzih-teşbih bağlamında Allah'ın isim ve sıfatlarına yaklaşımlarına yönelik eleştirilerine değinen yazar mezheplerin Allah'ın birliğini yok saymakla kabul etmek arasında gidip geldikleri iddiasına değinmekle iktifâ eder (s. 58).

Bu tartışmalar bağlamında yazar, Ahmed Emin referansıya, erken dönem sûfi düşüncesi ile tasavvuf felsefesi denilen düşünce arasında içerik ve metot farklılığı olduğunu söylemektedir. Buna göre “teklik” vurgusu ile ortaya konan on temel ilkedden bahsetmek mümkündür: 1- Allah her şeydedir ve her şey Allah'tandır. 2- Allah evrendeki tek hâkimdir. 3- Tabiat kitabı tek kutsal kitaptır. 4- Bütün dinler Allah'a giden yollardır. 5- Kanun tektir. 6- Bütün insanlık tek bir kardeşliğe bağlıdır. 7- Ahlaki kanun da tektir. 8- Güzellik övülmeye layık tek şeydir. 9- Hakikat tektir. 10- Müstakim yol bedeni arzuların ve aklı evhamın yok edilmesidir (s. 61).

Tasavvufun kâl değil, hâl ilmi olduğunun altı çizilmiş ve çok defa Hücvîrî, Gazzâlî, Sühreverdî (ö. 1191), İbnü'l-‘ Arabî ve Mevlânâ (ö. 1273) gibi mutasavvıflara referansla aklı ve kitabî ilimlerin tasavvuf düşüncesinde muteber olmadığı hatırlatılmıştır. Bu nedenle hakikati ve Kur'an'ın manasını anlamaya ve yorumlamaya en layık kişilerin Allah dostları olduğunun da tasavvuftaki önemli hususlardan olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda da ilim/âlim ve marifet/ârif kavramlarının tasavvuf felsefesinde farklılık arz ettiği düşünülmektedir. Ancak bu konuda İbnü'l-‘ Arabî çoğunlukla genel sûfi yaklaşımı takip etse de *Futûhât*'ta ilim ile marifetin sadece lafzî bir farklılık olup mananın ise aynı olduğunu söylediğini de unutmamak gerekir. Ayrıca bu bağlamda Zünnûn-ı Mısri'nin (ö. 859) ve Feridüddîn Attâr'ın marifeti ilimden ayırmaksızın yapmış oldukları tasnif de not edilebilir. Buna göre Müslümanların geneli için naklî marifet, felsefe ve âlimlere mahsus marifet ve kalpleriyle Allah'ı gören mutasavvıflara ait marifet şeklinde kapsayıcı bir marifet anlayışı da söz konusudur (ss. 102-103).

“Tasavvuf Epistemolojisi ve Sûfi Düşüncesinde Akıl” başlıklı ikinci bölüm de yine tasavvufi düşüncede nazar ve burhana yer olmadığını, hakikatin keşf ile bulunacağını vurgulayarak başlıyor. Abdurrahman Câmî'ye referansla, pek çok âlim ve kelamcının aklı deliller ile hakikate ulaşma çabalarının sonuçsuz kaldığını ve bu kimselerin ulaştıkları düşüncelerin şüpheden arî olmadığını söyleyen yazarın aklı öteleyen bunca sûfi yaklaşımı alıntılarken “aslında tasavvuf aklı tamamen reddetmez, sadece onun sınırlarını gösterir” demesi çok tutarlı görünmemektedir. Buna ilave olarak yazarın, mesela, Gazzâlî'nin akıl-din birlikteliğini savunduğu, sezgisel bilginin kabul edilmesinin aklı reddetmeyi gerekli kılmadığı iddiasının da Gazzâlî düşüncesini tam olarak yansıtmadığını düşünmekteyim (ss. 83-87). *İhyâ*'da “dinî meselelerde aklı terk et” derken veya *İlcâm*'da müteşâbih ayetler ve ilahî sıfatlar ile ilgili aklı sorgulamanın kişiyi küfre götüreceğini, buna karşın bir bilene tâbi olunması gerektiğini söylerken akıl-din birlikteliğini bu denli net sa-

vunduğunu söylemek zordur. Elbette asgarî akıl düzeyi kişinin mükellef olmasının şartıdır ancak kıymet ifade eden dinî bilgi ve düşüncelerin aklın sınırları dışında görülmesi, süflî ve gündelik bilgilerin ise aklın meşguliyeti olarak görülmesi akli hakikat arayışı bahsinde reddetmenin bir diğer yolu olmaz mı? Tasavvuf düşüncesinde marifetin merkezinin akıl değil kalp olduğu ifade edilirken zevk ve müşahede ile teyit edilmemiş bir aklın inanç anlamında varabileceği son noktanın, yaratılmışların sıfatlarından münezzeh bir varlığın (Allah) sadece mevcudiyetini ikrar etmek olduğunun söylenmesi de bu meyanda değerlendirilebilir.

Bu çalışmada tasavvuf cenahından akla en önemli eleştirilerden birisi şüphesiz aklın kabul ettiği sebep-sonuç prensibinin tasavvufta karşılık bulmamasıdır (s. 98). Tasavvufî düşüncede sebep ve sonuç gibi ayrı ayrı değerlendirilen olgu ve varlıkların aynı hakikatin farklı suretleri veya tecellileri gibi görülmesi Gazzâlî'nin de dâhil olduğu nedensellik ve vesilecilik tartışması ile yakından ilişkilidir. Lakin bu konunun kitapta detaylıca işlendiğini söylemek zordur.

İkinci bölümde ele alınan konulardan bir diğeri de aşktır. Yazara göre aşk, ilimle ulaşılamayan ilahî bir mevhibe olarak kişinin masiva ile ilişkisinin belirlenmesinde önemli bir terimdir. Aşk-akıl karşılaştırmasında Mevlânâ'ya dayanarak yazar, aklın ve ilmin topal bir eşek olmasına karşın aşkın, Hz. Peygamber'i Allah'ın huzuruna çıkararak kanatlı bir burak gibi olduğunu söyler. Ayrıca yazar, Muhammed İkbal'in (ö. 1938) de benzer bir kıyasa gittiğini ve "aşk, tereddüt etmeden Nemrud'un ateşine atladı; akıl hala çatı kenarından bakıyor" demek suretiyle hakikat yolunda aşkın, kişiyi menzile ulaştıracağına işaret ediyor (s. 108). Ayrıca kelamın Allah-insan ilişkisini *âbid-mabûd* ilişkisi olarak değerlendirmelerine karşın sûflerin bunu *muhîb-mahbûb* ilişkisi olarak değerlendirdiğini de aktarmaktadır. Buna göre tasavvufta ilahî aşk, kişiyi Allah'a ulaştıran yegâne metot olarak görülürken kelimcilerin akılcı yöntemleri ise ruhsuz ve sorunlu görülmektedir (s. 150). Nihayetinde bu bölümde gerek İran mistik düşüncesinden gerekse Gazzâlî, İbnü'l-⁶ Arabî, Mevlânâ gibi önemli isimlerden örnekler görmek suretiyle aklın sınırlı ve eksik bir alet olduğunun tasavvuf düşüncesinde çokça işlendiğini görmekteyiz.

İkinci bölümün sonunda ise Seyyid Hüseyin Nasr'ın Batı rasyonalizmi (akılcılığı) ile Kur'an aklına dair yaptığı analize değiniyor. Nasr'a göre Batı akılcılığı insan merkezli olmakla insan bilgisine sınırlar koyan ve kişiyi Allah'tan ayıran bir yapıya sahiptir fakat İslam'ın önelediği akıl ise kişiyi çokluk âleminden teklige yani Allah'a götürmektedir (s. 124). Aklın sınırlı oluşu, insan merkezli oluşu ve insanı Allah'tan ayıran bir yapıya sahip oluşu gibi eleştirilerin Gazzâlî, İbnü'l-⁶ Arabî ve Mevlânâ gibi sûflerce yapıldığını söylemiştik; bu eleştiriler ile modern Batı akılcılığına Nasr tarafından yöneltilen eleştirilerin tutarlı olduğu görülmektedir. Diğer taraftan eğer Nasr'ın dediği gibi İslam akılcılığı insanı Allah'a götüren bir yapıya sahipse ve mezkûr sûfler döneminde bahsedilecek bir Batı akılcılığı henüz yoksa bu sûfler hangi akılcılığı eleştirdi? Bu durumda modern Batı akılcılığı

ğı denilen şeyin antik Yunan'dan tevarüs eden bir akılcılık olduğu ve İslam filozofları ve kelimcilerinin sahip olduğu akılcılık ile modern Batı akılcılığının aynı veya benzer olduğunu söylemek gerekir. Kanaatimce bu İslam felsefesinin akılcılığına bir haksızlık olacaktır. Bu mevzunun daha tutarlı ve net bir şekilde ortaya konulması bu tür sorgulamalara ışık tutabilirdi.

“Kelam Akılcılığına Karşı Tasavvufi Mükâşefe” başlıklı üçüncü bölüm ise Câmî'nin perspektifiyle ilimler tasnifine ve kelam ilminin zararlarına değinilerek başlıyor. Tasavvuf ehlinin özellikle Hicri III. asırdan itibaren fıkıh, kelam ve felsefe alanlarına karşı bir tavır alması söz konusudur. Filozof ve kelimcileri her fırsatta küçümseyen bir kısım tasavvuf ehline göre kelamın görevi sadece küfür ehline karşı cevap vermek için delil geliştirmektir. Ancak diğer taraftan da başta Gazzâlî, İbnü'l- Arabî ve Mevlânâ olmak üzere önemli mutasavvıflar kelamın ikna edici olmadığını da dile getirirler (ss. 129-135). İkna edici olmayan bir disiplinin küfürle mücadelede nasıl bir faydası olabilir sorusu da ayrıca tartışılmalıdır. Elli sayfa civarında olan üçüncü bölümün alt başlıklarının farklı olmasına rağmen içerik olarak önceki bölümlerin büyük oranda bir adım detaylandırılmış tekrarı olduğunu söylemek mümkündür.

“Kelamdan/Akıldan Tasavvufa/Keşfe Giden Yolda Bazı Mülâhazalar” başlıklı dördüncü bölüm kitabın son bölümü olup Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.857) akla yönelik ifadelerine yer vererek başlar. Muhâsibî'ye göre yakîni bilgi tamamen aklın ötesinde değildir ve bilgide akıl ile marifet çatışmaz. Zahiri alanın bilgisini akılla elde eden kişiye Allah'ın lütfu ile gaybın bilgisi açılır ve neyin iyi, neyin kötü olduğu ilham ile malum olur (ss. 189-190). Yine bu bölümde görüşlerine yer verilen diğer bir mutasavvıf da Gazzâlî gibi kelam ve akılcılıktan uzaklaşarak sûfi tecrübeğe yönelen Aynu'l-Kudât Hemedânî'dir (ö. 1131). Hemedânî'nin öne çıkan görüşü ise “akıl alanı” ve “akıl ötesi alan” ayrımıdır. Ona göre insanlar tüm rasyonel düşünme kaynaklarını bitirdikten sonra akıl ötesi alana geçiş yapabilirler. Akıl alanında son noktaya ulaşan kişide ansızın bir nûr belirir ve böylece kişi âriflerden sayılabilir çünkü gaybın bilgisi kendisine zahir olmuştur (ss. 194-196). Elbette dikkat edildiğinde görülecektir ki bu yaklaşım aslında Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sinâ (ö. 1037) gibi Meşşâî filozofların savunduğu Faal Akıl ile ittisal düşüncesinin neredeyse aynıdır. Bu yaklaşım da felsefe ve tasavvufun benzerliklerine bir örnek olarak görülebilir.

Geriye kalan sayfalarda doğrudan akıl ve keşf ile ilişkisi kurulamayan yaratma, nûr (daha ziyade ontoloji bağlamında), kaza ve kader, nedensellik ve modern insanın açmazları gibi konulara yer verilmiştir. Bu son kısımda özellikle değinmek istediğim husus ise yazarın “insana giydirilmek istenen pozitivizm gömleği kendisini hiçbir şekilde mutlu kılmamıştır. Pek çok kimsenin, maddi varoluşun zindanından kaçabilmek için sarf etmiş olduğu bütün çabalarda sûfilik, sonsuz ve ebedi olana ulaşmak için bir yol olarak görünmektedir” cümlesidir. Altı çizilmelidir ki, İslam kelam ve felsefesindeki akıl Batı pozitivizminden farklıdır. Hâlbuki sûfilerin

karşı çıktığı akıl kelam ve felsefenin kullandığı akıldır. Modern insanın çıkmazdan kurtarılmasının yolu elbette modern Batı'nın teşvik ettiği materyalist bir akılcılık değildir. Ancak yüzyılların dinî ve sosyal tecrübesi şunu göstermektedir: akılı öteleyen bir tasavvufî anlayışın dayandığı dinî düşünce ve hayat modern seküler insanın değil, modern inanan insanın çıkmaza girmesine sebep olmuştur.

İçeriğe yönelik bu incelemelerden sonra teknik anlamda dikkat çeken birkaç hususa da işaret etmekte fayda görmekteyim. Öncelikle eserin başlığı ile tertip ve içeriğin tam uyumlu olduğunu söylemek zordur. Kelamî akıldan yola çıkılacağı izlenimi veren başlıktan sonra tasavvufun temel kriterleri ile kitaba başlanması okurun beklemediği bir durum olarak karşısına çıkmaktadır. Ayrıca kelamî/felsefî akla çok az yer verilmiş olması da diğer bir problemdir. Daha teknik bir eleştiri de eserin dipnot ve kaynakça sistemine yapılmalıdır. Ulusal veya uluslararası kabul edilirliliği olan bir atıf sisteminin kullanılmaması bir yana, dipnot ve kaynakçada birçok tutarsızlık da mevcuttur. Diğer bir eleştiri ise kitapta dikkatli bir okuru rahatsız edecek boyutlarda yazım hatasının bulunmasıdır. Elbette bu, yazarın sorumluluğunda olduğu kadar yayınevinin de önemli görevlerinden biridir. Yazar her ne şekilde gönderirse göndersin yayınevi ayrıca redaksiyon işlemi yapmalıdır.

Sonuç olarak, “kişi temelinde yaşanan dinî tecrübeyi en içsel noktadan yakalayıp bunu düşünce, estetik zevk ve ahlakla bütünleştirmeye gayret eden bir tavrı işaret eden” (s. 81) tasavvuf disiplininin dayandığı epistemolojiye dair yazılmış bu eserin okuyucuya fayda vereceği aşikârdır. Olumsuz eleştirilerimizin gayesi eseri kötülemek değil; aksine kapalı kaldığına inandığımız noktalara dikkat çekerek okuru bunlar üzerinde araştırmaya yönlendirmek ve şayet kitabın yeni baskıları olacaksa, en azından dipnotlar ile bu hususlara açıklamalar eklenmesinde yazara naçizane bir yardım sunmaktır.

ilahiyyat tetkikleri dergisi

ISSN: 2458-7508

journal of ilahiyyat researches

e-ISSN: 2602-3946

ilted, Haziran / June 2019/1, 51: 557-561

İsmail Kurun. Siyasi İlahiyat: Liberalizmin Teolojik Kökenleri. Çev. Sefa Mertek. Ankara: Orion Kitabevi, 2018.

Sefa MERTEK

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı
Res. Assist., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Department of Political and Social Science, Samsun / Turkey
sefamertek@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4046-2248

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Şubat / February 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.524892

Atıf / Citation: Mertek, Sefa. "İsmail Kurun. Siyasi İlahiyat: Liberalizmin Teolojik Kökenleri. Çev. Sefa Mertek. Ankara: Orion Kitabevi, 2018. *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 557-561. doi: 10.29288/ilted.524892

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Değerlendirmeye konu olan Siyasi İlahiyat: Liberalizmin Teolojik Kökenleri isimli eser, teoloji, felsefe ve siyaset bilimi literatürüne katkı sağlayan bir çalışmadır. Literatürde liberalizm ve liberalizm ile bağlantılı olarak kapitalizm, Max Weber ve Karl Marx'ın argümanlarıyla açıklanmaktadır. Weber, liberalizmi dini bir açıyla ele alıp Protestanlıkla ilişkilendirmesine karşılık Marx, esas olarak kapitalizmi ve dolaylı olarak ise liberalizmi üretim ilişkileriyle açıklamaktadır. Bu eseriyle Kurun, Weberyen bir tutum benimseyerek liberalizmin teolojiden türediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak Kurun, liberalizmi sadece Hristiyanlığın içerisinde doğan bir doktrin olarak ele almaktadır. Bu bakımdan olsa gerek Kurun, 1500 ile 1750 yılları arasında Hristiyanlıktaki dönüşüme göre liberalizmi açıklamaktadır. Kurun'un birbirinden bağımsız gibi görünen ve genellikle seküler teorilerle ele alınan anayasacılık, toplum sözleşmesi, federalizm, modern demokrasi gibi kavramları dini bir açıdan ele alıp açıklaması oldukça dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Teoloji, Protestanlık, John Locke, Ahit.

Abstract

Political Theology: The Theological Origins of Liberalism, which will be evaluated, is a study that contributes to the literature of theology, philosophy and political science. In literature, liberalism and capitalism in relation to liberalism is explained by Max Weber and Karl Marx's arguments. Adopting a Weberian attitude of liberalism Kurun, with this work, is trying to reveal that liberalism originated from theology. However, Kurun treats liberalism as a doctrine born only in Christianity. In this respect, Kurun explains liberalism according to transformation in Christianity between 1500 and 1750. It is noteworthy that Kurun discusses concepts such as constitutionalism, social convention, federalism, modern democracy, which seem to be independent of each other and are often treated with secular theories from a religious perspective.

Keywords: Liberalism, Theology, Protestantism, John Locke, Testament.

İsmail Kurun, orijinal ismi *The Theological Origins of Liberalism* (Lexington Books, 2016) olan kitabında liberalizm konusunda alışılmış seküler açıklamalar yerine teolojik bir açıklama yapmaya çalışmaktadır. Kurun, kitabında Hristiyan teolojisi ile liberalizm arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemektedir. Dolayısıyla her ne kadar başlıkta teoloji genel anlamıyla kullanılsa da Kurun'un yapmaya çalıştığı şey, Hristiyan teolojisi ve liberalizm arasındaki ilişki keşfetmektir. Bu bakımdan Kurun'un Weberyen bir tutum takındığı ifade edilebilir.

Hristiyan teolojisi ile liberalizm arasındaki ilişkiyi inceleme amacıyla olan Kurun, başlangıç noktası olarak Protestan Reformasyonu'nu seçmektedir. Kurun, başlangıç noktası olarak Protestan Reformasyonu'nu seçmesini iki neden bağlamaktadır: İlki, yazarın Reformasyon sonrası eserleri incelerken kısmen öncesini de incelediğini iddia etmesi ve Avignon Papası XII. John gibi kişilerin her ne kadar özel mülkiyet üzerine dursa da liberal bir sonuca varmamaları, ikincisi ise, Reformasyon öncesi teolojik unsurları incelemenin birçok orijinal Hristiyan eserini incelemek anlamına geleceğinden çalışmanın sınırını aşmasıdır. Dolayısıyla Kurun, sınırını biraz daha daraltarak Hristiyan teolojisi ve liberalizm arasındaki ilişkiyi on altıncı yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl ortaları arasını ele almaktadır. Her ne kadar Kurun, kitabının sınırını ilk sayfalarda belirtmesine rağmen kitabın başlığında, *Liberalizmin Teolojik Kökenleri*, bu sınır belirli değildir. Bu sınırı belirten

bir başlık belirlenmesi daha iyi olabilirdi. Kitabın başlığına yönelik diğer bir konu ise, orijinal isminde olmayan “Siyasi İlahiyat” kısmı Türkçe çevirisinde yazarın düzeltmeleri sırasında eklenmiştir. Siyasi İlahiyat denildiğinde doğrudan Carl Schmitt’in siyasi ilahiyat kavramı akla gelmektedir. Ancak Kurun’un çalışması ile Schmitt’in siyasi ilahiyat kavramı arasında bir ilişki olmadığından sadece başlığı dikkate alan okuyucular için karışıklık olabilir.

Kurun’un kitabı altı bölümden oluşmaktadır. Bölümler birbiriyle kronolojik olarak ilişkili bir şekilde ilerlemektedir. Birinci bölümde, Kurun, felsefe ve teoloji arasındaki ilişkinin epistemolojik, metafizik ve hukuki-ahlaki-politik olarak üçe ayırmaktadır. Bu bölümde Kurun, felsefe ve teolojinin kaçınılmaz birlikteliğini vurgulamaktadır. İkinci bölümde, Kurun, liberalizm ile Protestanlık arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Daha doğrusu Protestanlığın liberalizme borçlu olduğu yönleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Kurun, bireysellik, eşitlik ve özgürlüğün ortaya çıkışında Protestanlığın etkili olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde Kurun, reform liderlerinin rasyonalist ve hümanist yönlerinin Protestanlık sayesinde liberalizme geçtiğini ileri sürmektedir. Kurun’un yine Protestanlıkla ilişkilendirdiği diğer bir konu, ekonomik liberalizm ve kapitalizmdir. Kurun, Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* eserine yaslanarak Katolikliğin ahiret için çalışmayı istemesine karşılık Protestanlığın dünya için çalışmayı istemesi ve dünya için çalışmayı bir ibadet olarak değerlendirmesinden hareketle ekonomik liberalizm ve kapitalizmin Protestan inançlardan kaynaklandığını belirtir. Kurun’un bu bölümde Protestanlıkla ilişkilendirdiği son konu ise dini hoşgörüdür. Kurun, dini hoşgörünün din savaşlarından tükenmişliğin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ileri sürer. Üçüncü bölümde, Kurun, ahit teolojisi üzerinde durmaktadır. Ahit, misak, mukavele, sözleşme gibi anlamlara gelmektedir. Bu bölümde Kurun, sosyal sözleşme doktrini, anayasalcılık, federalizm, modern demokrasi gibi mefhumların kaynağının ahit teolojisi olduğunu ileri sürmektedir. Dördüncü bölümde, Kurun, John Locke’un siyaset felsefesi üzerinde durmakta ve Locke’un liberal siyaset felsefesinin Hristiyan teolojisinde alınmış fikirler olduğunu iddia etmektedir. Beşinci bölümde, Kurun, doğal hukuk ve doğal haklar geleneğine odaklanmaktadır. Kurun, Locke’un da doğal hukuk ve doğal haklar geleneğinden etkilendiğini belirtmektedir. Altıncı bölümde ise Kurun, Locke’un siyaset felsefesindeki ve doğal hukuk ve doğal haklar geleneğindeki çelişkilerden hareketle hukuken çoğulcu klasik bir liberal teori önermektedir.

Her kitapta olduğu gibi bu kitapta da bazı eksik yönler mevcuttur. İlk olarak, kitap içerisinde önemli ve değerli kaynaklara başvurulsa da ikincil kaynak niteliğindeki bazı eserlere çok yaslanılmış. Örneğin, Carter Lindberg’in *The European Reformation*’ı, Glenn A. Moots’un *Politics Reformed: Anglo-American Legacy of Covenant Theology*’si, Andrew A. Woolsey’in *Unity and Continuity in Covenant Thought*’u ya da Peter Lillback’in *Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology*’si bunlardan birkaçıdır. İkincil kaynaklara

dayanılarak bir sonuca ulaşılması çok doğru değildir. Çünkü ikincil kaynaklar, metni bir başkasının gözlüğüyle okumaya benzer. İkincil kaynaklara bu derece yaslanılmayıp orijinal eserlere ulaşılsa daha iyi olabilirdi. Ancak belirtilmesi gerekir ki on altıncı yüzyıl ve on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar olan dönemdeki Hristiyan teolojisine ait eserlere ulaşmak özellikle Avrupa'daki bazı kütüphanelere erişim imkânının yanı sıra Latince bilmeyi de gerektirir. Bu nedenle imkânsızlıklar neden olmuş olabilir. İkinci olarak, John Locke hakkında kesin ve indirgemeci yorumlara ulaşılmış. Acaba Locke gerçekten Kurun'un iddia ettiği gibi üniteren miydi? Kurun'un Locke konusunda verdiği hükümlerdeki dayanakları yeterli görünmemektedir. Örneğin, açıkça ateizme karşı olduğunu belirten Locke, teslise karşı olduğunu neden gizlesin? Siyasi veya dini bir baskının olacağı korkusuyla gizlediğini belirtmek çok makul değildir. Zira parlamento ve kral çarpışmasında doğrudan parlamento tarafında yer almış ve Hollanda'ya gitmiş bir insandır. Yani Locke, görüldüğü kadarıyla oldukça cesurdur. Başka bir açıdan Locke, ateizmi dine tehdit olarak gördüğü için karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde eğer teslisi yanlış olarak görseydi açıkça karşı çıkardı. Çünkü eğer teslis yanlışsa Hristiyanlığın temellerini sarsacağı için kuvvetle muhtemel Locke için ateizmden daha tehlikeli konumda değerlendirilecekti. Diğer bir örnek ise Kurun, Locke ve Thomas Aquinas'ın özel mülkiyetin sınırları konusunda benzer yönere sahip olduklarını belirtir. Ancak Locke için paranın icadı ile insanlar için sınırsız mülkiyetin kapısı açılmaktadır. Bu konu Kurun tarafından göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla kitabı bir yönüyle Locke'a dayandırmak, Locke hakkında daha derin ve sağlam gerektirmektedir. Üçüncü olarak, Kurun, bir düşünürden ilk defa bahsedeceği zaman genellikle onu tanıtıcı sıfatlarla ele almıştır. Ancak ilgili kişinin tanıtıcı sıfatı bahsedilecek konu ile doğrudan ilişkili olmadığında metinde kopukluğa neden olmaktadır. Örneğin, Friedrich von Hayek'in hukuk hakkındaki görüşlerini belirtirken Avusturya ekonomi okulunun bir temsilcisi olmasının bir önemi yoktur. Bu nedenle kitap, redaksiyona (proofreading) ihtiyaç duymaktadır.

Kurun'un yapmaya çalıştığı şey oldukça zor olmasına rağmen eseri öne çıkaran olumlu yönler bir hayli fazladır. İlk olarak, günümüzde liberalizm, baskın bir şekilde seküler teorilerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Liberalizmin teolojik yönüne odaklanan çalışmalar nispeten azdır. Bu çalışmaların en ünlüsü kuşkusuz Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*'dür. Kurun ise bu çalışmasıyla liberalizmin teolojik kökenlerini uslamaması dahilinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle kitap, lüteratüre dikkat çekici bir katkı sağlamaktadır. İkinci olarak, Kurun'un sosyal sözleşme doktrinini ahit teolojisi ile ilişkilendirmesi oldukça önemlidir. Bu ilişkiyi ortaya koymakla inşa edilen kurum ve düşüncelerin inançlarımızla yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir yönüyle ise felsefe ile teolojinin kaçınılmaz birlikteliğini örneklemektedir. Üçüncü olarak literatürde Locke'u seküler açıdan değerlendiren birçok eser vardır. Kurun ise her ne kadar bazı problemler olsa da Locke'u teolojik bir açıdan ele almaktadır. Bu yö-

nüyle eser, ilgi çekicidir. Bütün eksik yanlarına rağmen Kurun'un dağınık ve karmaşık düşünce ve doktrinler arasında nedensellikler kurması oldukça önemlidir.

Sonuç olarak, Kurun'un Weberyana bir yaklaşımla liberalizmi teolojik unsurlarla açıklamaya çalışması kitabı oldukça değerli kılmaktadır. Çünkü din ve inanç mefhumu, özellikle felsefi çalışmalarda ihmal edilen husustur. Oysa herhangi bir insanın düşüncesi, onun dini ve inançlarından bağımsız değildir. Kurun'un liberalizm ve Protestanlık arasındaki ilişkiyi incelemesi, din ve inançların ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından güzeldir. Kısacası kitap, Weber'in tezini desteklerken kapitalizmi ve dolayısıyla liberalizmi üretim ilişkilerine dayanarak açıklayan Karl Marx'ın argümanına karşıdır. Weber'e karşı Marx ya da tam tersi – Marx'a karşı Weber- devamlı güncelliğini koruyan bir çalışma olduğundan dolayı kitap, okunmayı hak etmektedir.

Paulo Freire. *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev. Dilek Hattatoğlu - Erol Özbek. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018

Hasan KAFALI

Dr. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı
PhD. Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Sociology of
Religion, Ankara / Turkey
hsnkafali@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2340-6834

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.531567

Atıf / Citation: Kafalı, Hasan. "Paulo Freire. *Ezilenlerin Pedagojisi*. Çev. Dilek Hattatoğlu, Erol Özbek. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches 51 (Haziran / June 2019/1): 563-568/ doi: 10.29288/ilted.531567

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Tanıtımını yapacağımız “Ezilenlerin Pedagojisi” adlı bu eser Brezilyalı yazar Paulo Freire’nin uluslararası alanda ün kazanmasına vesile olan meşhur kitabıdır. Onun bu kitabı eğitimin toplumu dönüştürücü gücüne işaret etmesi ve eğitimin toplumu yeniden şekillendirmede nasıl bir rol oynadığına dikkat çekmesi ile öne çıkmıştır. Kitap eğitim, din, siyaset gibi kurumları dolaylı olarak konu edinmesi ile eğitim sosyolojisi, din sosyolojisi, kurumlar sosyolojisinin alanlarına dâhil edilebilecek bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Günümüz toplumlarının yapısına dair kendi toplumu üzerinden etkili çözümlenelerde bulunması, kültürel istilaya ve kapitalist işgale karşı yerel olanın uyandırılması için öneriler getirmesi kitabın eğitimle ilgili sancılar yaşayan Türk akademik camiasında da okunmasını gerekli kılmaktadır. Freire, eğitim süreçlerinde yeni bir kendilik bilinci edinen ve kendilerini içinde buldukları sosyal duruma eleştirel bakmaya başlayanların pek çok durumda onlara bu katılım imkânını vermeyen toplumu dönüştürmek üzere harekete geçtiklerini kendi tecrübeleri ile deneyimlemiştir. Ezilenlerin Pedagojisi bu tecrübelerini sistematize ederek çözüm önerileriyle okuyucuya sunduğu bir çalışmadır. Her ne kadar arka planda yazarın ideolojik görüşlerinin varlığı hissedilse de reel politik ve insana dair psikolojik dinamikleri akademik bir lisanla analiz etmesi yönüyle okuyucuya zengin bir içerik sunan çalışma okunması gerekli metinler arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Toplum, Pedagoji, Toplumsal değişim, Ezilenler.

Abstract

This work, titled “Pedagogy of the Oppressed”, is the famous book by Brazilian writer Paulo Freire which helped him gain international fame. This book by him was highlighted by the fact that education points to the transformative power of society, and how education plays a role in reshaping society. The book can be considered as a study that can be included in the fields of sociology of education, sociology of religion, sociology of institutions with the indirect consideration of institutions such as education, religion and politics. It effectively analyzes the structure of today’s societies through its local community and makes recommendations to awaken it against the cultural invasion and capitalist occupation. Therefore, it is required to read the book in the Turkish academic community, which has pains about education. Freire experienced in his own experiences that people had taken a new self-consciousness in the educational process and had begun to critically look and act to change the society that did not let them participate in which they found themselves in many situations. Pedagogy of the Oppressed is a study that presents these experiences by systematizing to the reader with the solutions. In the background, the existence of the author’s ideological views is felt. It is necessary to read the work which presents a rich content to the reader in terms of analyzing the psychological dynamics and real political with an academic language.

Keywords: Education, Society, Pedagogy, Social change, The Oppressed.

İnsanoğlu hayat sürecinde değişime ve değiştirmeye her zaman açık ve çoğu zaman da muhtaçtır. Bu, bazen toplumsal bir ihtiyaç olarak devrim, çatışma ve benzeri sosyolojik, siyasal isimlerle ortaya çıkarken bazen de bir devamlılık olarak eğitim süreci ve ihtiyacı olarak ortaya çıkar. Eğitim, değişimin kontrol edilebilir bir süreç olarak kurgulanması açısından oldukça kritik bir öneme sahiptir. Toplumların geçmiş tecrübelerin sonuçlarından istifade ederek geleceğe yürümelelerinden eğitimin kurgulanması ve eğitim üzerine düşünülmesi son derece önemlidir. Bu nokta sosyoloji ile eğitimin birleştiği, birlikte çalışmaları gereken bir noktadır. Paulo Freire’nin Ezilenlerin Pedagojisi adlı eserinin hayata buradan bağlandığını söyleyebiliriz. Eser her türlü fikri ve eylemsel değişiklik için bir eylem kuramına ihtiyaç olduğunu okuyucuya hissettirmesi açısından oldukça fayda-

lıdır. MEB'in öğretmenlere tavsiye etmesinin de bu açıdan anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Kitap öğrenciye bir fikrî tahakküm kurmak yerine onu özgürleştirerek kazanmak fikrini uyandırıyor. Eğitiminin kültürel istila karşısında "farkında" bir zihne sahip olması ve ne ezilen ne ezen bir nesil yetiştirmesi açısından okunması gereken bir kitap olarak öne çıkıyor. Burada kültürel istila ile kastedilen şey Freire'nin ifadesi ile bir rasyonel gerçeklikten ziyade ekonomik ve teknolojik olarak ilerlemiş bulunan ve dünyayı 1., 2. Ve üçüncü dünya ülkeleri olarak kategorize edip işleyişi kendi lehlerine devam ettirmeye çalışan batı ülkelerinin sürdürmeye çalıştıkları sistemdir. Ülkemizin de bu kategorileştirme sürecinde kalıba sokulmaya çalışılan bir ülke olması açısından kitapta Türkiye'ye uygulanabilecek değerlendirmeler mevcuttur. Eğitimle ilgilenen ve akademik camiaya mensup herkesin, eğitim süreçlerinin ortaya çıkarabileceklerini rasyonel bir biçimde ortaya koyması açısından kitabı okuması oldukça gereklidir diyebiliriz. Bu açıdan kitap ileri düzey bir eğitim sosyolojisi kitabı olarak da değerlendirilebilir. Ancak kitabın, yazarının ön kabullerinin ve ideolojik tavrının farkında olarak okunması gerekmektedir. Aynı zamanda mevcut dünyayı tamamen ezilen-ezen ikilemi ile ifade etmesi, kendi bulunduğu tarafı da ikiye ayırıp diyaloga karşıtı ve diyalogcu eylem kuramı olarak tanımlaması yazarın durduğu yeri anlatması açısından verilmesi gereken bir önbilgidir. Söz konusu diyalog karşıtı eylem, adını koymasa da bir sosyalist parti teşkilatlanması etrafında gerçekleşen, gerektiğinde güç kullanan devrimi, diyalogcu eylem kuramı ise yazarın idealize ettiği tabandan tavana yayılan bir değişimi ifade ediyor.

Paulo Freire 1921'de Brezilya da orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. O yıllarda dünyada baş gösteren ekonomik krizden etkilenen ailesi yoksullaşmış ve bu onda derin izler bırakmıştır. Brezilya'da eğitim tarihi ve felsefesi profesörü olarak çalışmıştır. 1947'de halkı özgürleştirmeyi amaçlayan bir okuma yazma yöntemi önermiş ve bunu uygulamaya çalışmıştır. Ülkesinde 1964 yılında yapılan askeri darbeden sonra tutuklanmış ve toplamda 16 yıllık bir sürgün hayatı yaşamıştır.

Ezilenlerin pedagojisi kitabı yazarın en ünlü eseridir. Bu eseri ABD'de geçirdiği sürgün yılları sırasında kaleme almıştır. Kitap onun eğitim ve pedagoji alanındaki birikimini siyasal alana taşıdığı ve siyasal düşüncesi ile harmanladığı bir başyapıttır. Bu eseri sayesinde 1986 yılında UNESCO'nun "Barış ve Eğitim" ödülüne layık görülmüştür.¹

¹ Yazarın yayınlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Education for Critical Consciousness* (1967); *Cultural Action For Freedom* (1967); *Pedagogy In Precess: Letters to Guinezu Bisseau* (1978); *The Politics of Education: Culture, Power and Liberation* (1985); *Literacy: Reading the Word and the World* (Donald Makedo'yla birlikte, 1987), [*Okuryazarlık: Sözcükleri ve Dünyayı Okumak*, çev. Serap Ayhan, İmge Kitabevi, 1998]; *Pedagogy of the City* (1993); *Mentoring the Mentor: A Critical Dialogue with Paulo Freire* (1997); *Pedagogy of the Heart* (A.M.A. Freire ile birlikte, 1997) [*Yüreğin Pedagojisi*, çev. Özgür Orhangazi, Ütopya Yayınevi, 2000] ve *Politics and Education* (1998).

Kitap Richard Shaull'un İngilizce basıma yazdığı önsöz ile başlıyor. Bu kısa olmayan önsözde kitap hakkında ve dünyadaki etkileri hakkında bir bilgilendirme yapılıyor. Yazarın kitapla akademik camiaya "tarafsız eğitim diye bir şey olmadığı, eğitimin genç kuşağın ya bugünkü sisteme entegrasyonunu kolaylaştırdığı ya da bireylerin gerçekliği eleştirel ve yaratıcı olarak ele aldıkları dünyalarının dönüştürülmesine nasıl katılacaklarını keşfettikleri bir araç olduğunu ortaya koyarak katkı sağladığını söylüyor.

Kendi kaleme aldığı önsözde ise yazar kitabın serüvenini verirken içinde yetiştiği ortamında etkisiyle sol bir jargonla kavramsal çerçeveyi vermektedir. Burada özellikle vurguladığı Portekizce "conscientizaçao" kavramı aydınlanmak ve harekete geçmek için gereken ezilme ve dibe vuruşun fark edilmesi süreci şeklindeki anlamıyla kitabın anahtar kavramıdır. Yazar burada "fanatizmle beslenen sekterlik her zaman hadım edicidir, eleştirel bir ruhla beslenen radikalleşme ise daima yaratıcıdır" şeklinde ifade ettiği üzere kendi bakışını ve kitap boyunca vermeye çalıştığı düşünsel akustığı ortaya koymaktadır.

1. Bölüm yazarın problem olarak gördüğü sorunları tanımladığı bölümdür. Burada yazar insanlaşma probleminin insanoğlu için tarihin her döneminde bir pratik olageldiğini fakat günümüzde kendisinden kaçılmaz bir probleme dönüştüğü tespitini yapmaktadır. Ancak bu sürecin daha çok ezen/ezilen ikilemindeki ezileni inşa ettiğini söyler. Bu açıdan Freire insanlaşma sürecinin bir tahrifinden bahsedebileceğini anlatıyor. Ezeni önceleyen bir toplumsal bilince işaret ediyor ve bu bilinci şöyle tanımlıyor: "Ezenlerin bilinci, kendisini çevreleyen her şeyi egemenliğinin bir nesnesine dönüştürme eğilimindedir. Yeryüzü, toprak, üretim, insanların yarattıkları, insanların kendileri, zaman, her şey onun tasarrufundaki nesnelere statüsüne indirgenir." Yazar bu açılardan ezenleri de sorgular ve yüceğönüllüğü de bir sahtelik olarak niteler. Çünkü ezenlerin sevgisi sadist bir sevgidir ve ölümseverdir. Bu nedenlerle ezilenlere özgürleştirilmeleri için yardım edilmelidir. Fakat onları kendi düşünsel katılımları olmadan özgürleştirmeye kalkmak onlara "yanan bir binadan kurtarılması gereken nesnelere" olarak bakmak anlamına gelir. Bu da onları popülizm tuzağına düşürmek ve manipüle edilen kitlelere dönüştürmek demektir. Bu açıdan onlarda bir bilinç oluşturmak gerekir. Birinci bölüm bu farkındalığı uyandırmak üzerine kurulmuştur.

2. Bölümde yazar birinci bölümün devamı olarak mevcut ezen/ezilen karşıtlığını doğuran neden olarak gördüğü bankacı eğitim modeli ile bu yapıyı değiştireceğini öngördüğü problem tanımlayıcı eğitim modelini karşılaştırıyor. Bu modellerin öğretmen öğrenci ilişkisindeki modellerin hayata yansımaları şeklinde toplumsal yapıyı belirlediği belirtiliyor. "Bankacı eğitimin öğrencilerin yaratıcı gücünü asgarileştirme veya mahvetme ve safilliklerini körükleme imkânının, dünyanın ne tanınmasını ne de dönüştürülmesini isteyen ezenlerin çıkarına hizmet ettiği" altı çiziliyor. Yazar bunu yaparken okuyucunun mevcut yerleşik dini yapıyı sorgulamasına fırsat veren anlatımıyla bir sosyolojik kritik analitik imkânı da su-

nuyor. Bankacı eğitim modelinin karşıtı olarak kavramsallaştırdığı problem tanımlayıcı eğitim modeli ile Freire, insanları olma sürecindeki varlıklar olarak tanımlıyor. Problem tanımlayıcı eğitim onun idealleştirdiği şekli ile devrimci geleceği olan kehanet niteliğindeki bir modeldir. Bu şekliyle onun, sempati ile baktığını gizlemediği Marx'ın tarihin nesnesi olan değil tarihin yapıcısı olan insan yetiştirme idealine uygun olduğu görülür.

3. bölümde Freire eğitimin aracı olarak gördüğü söz üzerinde duruyor. Sözün diyalog aracı olmanın ötesinde dünyayı değiştiren şey olduğu vurgulanıyor. Yazar bu yönde derin tahlillere giriyor. Sözün aktivizme imkân vermesinin onun amacı olduğunu anlatmaya girişen Freire, bir aktivizm için eleştirel düşüncenin inşasına dikkat çekiyor. Diyalogcu insanın sözünde yani iletişimde sevgi, alçakgönüllülük, umut ve inanç üzerine olan ihtiyacı vurguluyor ve bunları sayfalar boyunca ele alıyor. Daha önce kendi ortaya koyduğu yetişkinlere okuma yazma etkinliği çerçevesinde eleştirel bilinç kazandırma eğitimlerindeki tecrübeleri de bu bölümde ortaya koyuyor. Köylülere ve kırsal kesimdeki insanlara ulaşabilmek için kod çözme adını verdiği etkinliği örnekleriyle bu bölümde anlatan yazar durumsallık, sınır durum gibi kavramları kullanarak eğitimin bir uyanış ve toplumsal değişim süreci olarak oynayabileceği süreci anlatıyor.

Kitabın en uzun ve son bölümünde ise yazar diyalogcu ve diyalog karşıtı düşünce zeminlerinde gelişen kültürel eylem kuramlarını analiz ediyor. Burada diyalog karşıtı düşünce tarafına parti zemininde sosyalist devrimi öngören katı sosyalist yöntemi dâhil etmesi durumu daha da ilginç kılıyor. Freire, insanları zorlayacak bir değişimi kabul etmemektedir. O, değişimin tabandan tavana bir şekilde olmasının kalıcı olacağına inandığını söyler. Halkla diyalogun gerçek devrimin radikal gerekliliği olduğunu söyler. Ezenlerin, insanların dünyayı düşünebilme yeteneğini değiştirmeye çalıştığını vurgulayarak onların dünyayı gizemlileştirmeye çalıştığını anlatır. Ezenlerin dünyanın bir problem olarak görülmesini engelleyen ve onun yerine dünyayı sabit bir yöntem olarak gösteren yöntemler geliştirdiğini söyler. Bu açıdan yenilik getiren her devrimin kendini korumak adına statü-koya gitme ihtimali olduğuna işaret eder. Bu ihtimali ortaya koyduktan sonra da ezen/ezilen taraflı kültürel eylem kuramının ve sol tandanslı gördüğü fakat kabul etmediği diyalog karşıtı kuramın benzer olduklarına işaret eder. Onların kullandığı yöntemleri böl ve yönet, manipülasyon, kültürel istila gibi kavramsallaştırmalarla ifşa ve analiz eder. Ardından diyalogcu eylem kuramı adı altında kendi öngördüğü yöntemin dinamik ve temel ilkelerini yazar. Bu arada bu yöntemi uygulayacak kişi olarak gördüğü önderliğin temel özelliklerini de çizer. Özgürleşme için birlik, işbirliği, örgütlenme, kültürel sentez gibi temel ilkeleri sıralar ve bunların uygulanmasında göz önünde bulundurulmasını istediği şeyleri de vurgular.

Ek 1 adı altında yazarın “Eğitim Politikası: Kültür, İktidar ve Özgürleşme” adlı kitabından alınan bir söyleşi kitabın sonuna eklenmiştir. Yazarın tecrübeleri, kişisel görüşleri, sosyolojik tespitleri, siyasal düşünceleri hakkında bilgiler içermesi

açısından bu ek çok zengin bir metindir. Onun uzun sürgün yılları boyunca bulunduğu Şili, Yeşil Burun Adaları, Tanzanya, ABD gibi ülkelerle karşılaştırmalarını da içeren bu söyleşi en az kitap kadar doyurucudur. Özellikle ABD’de farkına vardığı dışlanmanın orada bir üçüncü dünyanın varlığına işaret ettiğini anlamasına yardımcı olduğunu, bu sayede de üçüncü dünyada da bunun tersinin var olduğunu tespitini yaptığı satırlar oldukça önemli görülebilir. Sonuç olarak ilahiyat, sosyoloji, siyasal bilimler, eğitim alanlarında çalışan sosyal bilimcilerin okumasını tavsiye edebileceğimiz bir çalışmadır.

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Extended Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma so-

nuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Yayınlanmasına karar verilen makaleler genel prensip olarak geliş tarihine göre derginin bu sayısına kabul edilir; bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

18. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

21. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Extended Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Duplication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book and introduction of symposium from authors too.

8. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. Articles that comply with our publication policy and type of publication (research articles and book review) are processed. Each issue is limited to 20 research articles and 5 book critics. The articles that are decided to be published are accepted as a general principle to that issue of the journal according to the date of arrival; articles exceeding this number are transferred to the next issue. However, among all the articles accepted for publication, the editorial board has the right to choose the articles to be included in the relevant issue considering that it is original and of high quality.13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *journal of ilahiyat researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in *journal of ilahiyat researches* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/ilted/writing-rules>

قواعد وضوابط النشر

١. مجلة البحوث الإسلامية تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية المحلية والدولية في مجال العلوم الشرعية من خلال نشر أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية ذات المعايير العلمية سواء على المستوى المحلي أو الدولي. وتشر في المجلة أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية باللغات التركية والعربية والانكليزية في مجالي العلوم الاجتماعية والدينية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية).
٢. مجلة البحوث الإسلامية هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسله من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
٣. لغة مجلة البحوث الإسلامية هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية Abstract (لا يقل عن ١٢٠ كلمة) وKeywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن ٧٥٠ كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD. وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
٤. المقالات التي ستشر في المجلة يجب أن تكون بحثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة. ومن جهة أخرى فإنه ستقبل الترجمات وتعرف ونقد وتقييم الكتب والندوات التي تقدم إسهامات في مجال البحث العلمي. لنشر الأثر المترجم لا بد من إبراز إذن المؤسسة الناشرة للأثر.
٥. الأبحاث المرسله إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
٦. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعًا توقيفًا حيًا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقًا ولن أقوم بنشره لاحقًا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار و التضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُدمت وتُشرت سابقا يعد Duplication (نسخًا).
٧. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية لتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية.
٨. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
٩. لا تدفع المجلة أجره التأليف للكتاب لقاء النشر.
١٠. لا يطلب من الكاتب أجره لتقديم البحث.

١١. لا يطلب من الكاتب أجرة لنشر البحث.
١٢. تتم معالجة المقالات التي تتوافق مع سياسة النشر لمجلتنا ونوع نشرها (المقالات البحثية ونقد كتاب). يقتصر كل عدد على ٢٠ مقالة بحثية و ٥ نقد كتاب. يتم قبول المقالات التي تقرر نشرها في هذا العدد وفقاً لتاريخ الوصول كمبدأ عام؛ يتم نقل المقالات التي تتجاوز هذا العدد إلى العدد التالي. ومع ذلك ، من بين جميع المقالات المقبولة للنشر، يحق لهيئة التحرير اختيار المقالات المراد إدراجها في العدد ذي الصلة معتبراً أنها أصلية ومبتكرة.
١٣. إذا كانت المقالة ناجحة عن رسالة علمية أو ناجحة عن بحوث فُدمت في مؤتمرات فيتوجب على صاحبها بيان ذلك فيها.
١٤. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
١٥. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
١٦. يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
١٧. مجلة البحوث الإسلامية: الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق ISNAD.
١٨. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
١٩. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في مجلة البحوث الإسلامية على برنامج (iThenticate) المختص بالتدقيق والانتحال.
٢٠. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته <https://orcid.org>
٢١. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

لقواعد كتابة المقالة انظر : <http://dergipark.gov.tr/ilted/page/2664>